

موسوعة
العدل الإلهي

دراسة عقلية نقلية تحليلية

تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني
السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء الأول

بقلم
الشيخ حيدر اليعقوبي

يطلب من

- مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة؛ بغداد
٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- مؤسّسة الثقلين للثقافة
والإعلام؛ كربلاء
٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤
- معرض الكتاب الدائم؛
النجف الأشرف
٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩
- مكتبة زين العابدين؛
البصرة - الطويسة
٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير؛
الناصرية - الحُبوبي
٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة

الكاظميّة المقدّسة - باب الدروازة

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

شبهاتٌ كثيرةٌ تحاصر العقل، ويضطرب لها القلب، وتضيق بها النفس، وهي في أصلها وجذرها ومرجعها تعود إلى ضعف أو غياب الرؤية الصحيحة للعدل الإلهي، حيث إنّ موضوعة العدل الإلهي ومسائلها الكثيرة لم تنحصر في مجال الفكر والنظر والاعتقاد، وإنما تعدّت إلى مجالات أخرى فقهية وأخلاقية واجتماعية، وقد عجت النصوص الدينية - القرآنية والروائية - بتلك الآثار، التي يمكن تسميتها بالآثار النظرية والعملية المترتبة على الأحكام الشرعية والسلوكيات الفردية والعلاقات الاجتماعية، بنحو لا يمكن معها تصوّر الانفكاك، ويكفي في ذلك متابعة المجالات التي وردت فيها مفردة الظلم المقابلة للعدل، والمنهي عنها عقلاً وشرعاً وقانوناً، لتتضح المساحة الكبيرة التي يشغلها موضوع العدل. فالمخالفات الشرعية والأخلاقية والاجتماعية ورد النهي عنها بصفتها ظلماً للخالق والمخلوق معاً، لأنّها مقابلة للعدل الإلهي والعدالة الاجتماعية، والعدالة الاجتماعية في واقعها ليست إلا مظهراً من مظاهر العدل الإلهي، لذا فقد مسّت الحاجة إلى البحث في ذلك والتعرّض إلى أمّهات

مسائله الأساسية والفرعية، مع بيان جذورها واختلاف الأنظار فيها لتتكشف أمامنا خلفيات تلك الشبهات التي تحاصر عقول وقلوب ونفوس كثير من الناس حتى بعض المتعلمين منهم، بل وبعض المتخصصين في المعارف الدينية.

ولعلّ تلك الأبعاد المتعدّدة للعدل الإلهي هي التي أوقعت الكثير من أهل النظر في مهالك الشبهات والمغالطات، نتيجة الغفلة أو التغافل عنها، فتعاطوا مع مسائل العدل الإلهي بنفس فتوائي تعبدي أو بقراءة تجزيئية لا تعكس الموقف الدقيق والرصين، لاسيّما فيما يعتمد منها على نصوص قرآنية أو على تكامل الرؤية الكونية، كما هو الحال في أشهر مسائل العدل الإلهي، وهي مسألة الجبر والتفويض، وتشخيص الفاعل الحقيقي للفاعل الإنساني وحدود فاعليّته، حيث عُيِّت في هذه المسألة مظهرية الأسماء الإلهية وكيفية التوفيق بين حاكمية بعضها على بعض، وهكذا في مسائل الخير والشرّ، والصلاح والفساد، والكمال والنقص، وغير ذلك من المسائل ذات الآثار الاجتماعية الخطيرة، والتي تحتاج إلى وقفات تحقيقية جريئة تمسّ الجذور الفكرية للمدارس الكلامية الإسلامية، وكيف أنّ جلاً منها قد تحكّمت بها خلفياتها العقلية (كما هو الحال عند المعتزلة في أشهر مقولاتها وهي التفويض) أو التي تحكّمت بها خلفياتها النقليّة (كما هو الحال عند الأشاعرة في أشهر مقولاتها وهو القول بالحسن والقبح الشرعيّين) وكما هو الحال في جملة من الاتجاهات السلفية السالفة والمتأخّرة في تشدّدها الغريب في الوقوف على فهم السلف لظواهر النصوص.

شكر وتقدير..... ه

من هنا كانت المسؤولية ثقيلة في تقصي مسائل العدل الإلهي، وتحديد المنهج العلمي والتحقيقي الصحيح في الرصد والنقد والتبني والعرض الأخير للمسائل بأسلوب يجمع بين التفصيل المطلوب والانتخاب المحوري للمسائل الأساسية المبحوث عنها، مع التركيز على جملة من المسائل الخلافية عند أشهر المدارس الكلامية بحثاً ونقداً وتقويماً.

وقد أبدى ولدنا العزيز العلامة المحقق الشيخ حيدر اليعقوبي - دامت توفيقاته - قدرات متميزة وجهوداً مشكورة في تقصي مباحثنا في العدل الإلهي، ونظمها وصياغتها بأسلوب علمي متين، وبيانٍ ميسرٍ يستفيد منه الخاص والعام، ليتحقق بذلك هدفنا المنشود في نشر ثقافة التفقه في الدين في بُعدِه العقدي، وأملي بالله تعالى كبير في أن يُريني فيه علماً من أعلام الأمة للانتفاع به في نشر هذه المعارف. إنه نعم المولى ونعم المجيب.

كمال الحيدري

٢٥ شعبان ١٤٣٧هـ

مقدمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

إنّ نظرة الإنسان إلى الحياة والكون ومفاهيمه في شتّى المجالات؛ بل حتّى عواطفه وأحاسيسه وسلوكياته كلّها تدور حول محور العقيدة التي يتبنّاها، والتي تسهم في بنائه الفكري والأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي، بل والسياسي، الأمر الذي يسهم في توجيه طاقاته نحو البناء والتغيير.

وعلى قواعد هذه العقيدة تُصنع الشخصية الفرديّة، ويتقدّم المجتمع، وتُبنى الدولة، وتزدهر الحضارة، وتنمو الفضائل والمكارم، وتنظم العلاقات والروابط، وتتحدّد الواجبات، وتؤخذ الحقوق، فتتحقّق العدالة، ويستتبّ الأمن والسلام، وتُفتح بركات من السماء والأرض على أهل القرى، وهذه غاية المنى.

فعلى الصعيد الفكري: استطاعت العقيدة الإسلاميّة إخراج الإنسان من عالم الخرافات والجهل والأميّة، إلى دنيا الحقائق والنور والمعرفة؛ محفّزة الطاقات الكامنة في العقلية الإنسانيّة للتأمّل والاعتبار بآيات الله ودلائله.

وعلى الصعيد الاجتماعي: استطاعت العقيدة الإسلاميّة أن تسمو بالروابط الاجتماعية من أسس العصبية القبليّة واللون والمال، إلى دعائم معنويّة تتمثّل بالتقوى والإخاء الإنساني والرباط الإيماني؛ فشكّل المسلمون خير أمة أُخرجت للناس بعد أن كانوا جماعاتٍ متفرّقةً يأكل بعضهم بعضاً ويصول بعضهم على بعض.

وعلى الصعيد القيادي والسياسي: استطاعت العقيدة الإسلاميّة أن ترتفع بصفات القائد والمتصدّي من منطق: ﴿أَنِّي يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ

بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتِ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ﴿ (البقرة: ٢٤٧)، ومنطق: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (الزخرف: ٣١)، إلى منطق: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧)، ومنطق: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: ٥٦).

وعلى الصعيد الأخلاقي: نجحت العقيدة الإسلامية في تنمية الوازع الذاتي القائم على أساس الإيمان برقابة الخالق جلّ وعلا، لكلّ حركات الإنسان وسكناته وما يستتبع ذلك من ثوابٍ وعقابٍ، الأمر الذي أدى إلى تنمية شجرة الأخلاق الفاضلة وجعلها عنصراً مشتركاً في جميع الأحكام الإسلامية. كما أسهمت العقيدة الإسلامية في بناء المجتمع اقتصادياً وسياسياً؛ ففي الوقت الذي كانت العرب - قبل أن تشرق عليهم شمس العقيدة الإسلامية - «مذقة الشارب، ونهزة الطامع، وقبسة العجلان، وموطأ الاقدام، تشربون الطرق، وتقتاتون القدّ، أدلّة خاشعين، تخافون أن يتخطفكم الناس من حولك»^(١). أضحوا من الناحية السياسية والعسكرية بمكانٍ من القوة يمكنهم من مخاطبة أقوى إمبراطوريات العالم نذاك بلغة: «أسلم تسلم»؛ إنّها العقيدة، إذا من بها الإنسان وعقد قلبه عليها والتزم بلوازمها، وعمل بمقتضاها، تحوّلت إلى عصا موسى تصنع المعجزات، وتحوّل منطق: «إذا متُّ ظمّانا فلا نزل القطر»، إلى منطق:

(١) هذا مقطع من خطبة السيدة الزهراء فاطمة عليها السلام التي خطبتها بعد الانقلاب الذي حصل بعد وفاة أبيها رسول الله صلى الله عليه و له، وفيه أشارت عليها السلام إلى وضع الجزيرة العربية الاقتصادي والسياسي قبل البعثة، فمن الناحية الاقتصادية كانوا يشربون الطرق؛ وهو الماء الذي بالث به الأبل فاصفرّ لونه، ويقتاتون القدّ؛ وهو: ما يقدّ من الجلد النيّ. ومن الناحية السياسية والعسكرية كانوا أدلّة خاشعين يخافون أن يتخطفهم الناس من حولهم.

﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (الحشر: ٩).

إنَّ من يقرأ تاريخ الدعوة الإلهية المحمّدية؛ متأملاً في بيانات فائدها، يقطع بأنَّ العقيدة الإسلامية التي شحن بها النبيُّ القائد بياناته، كانت العامل الأهمَّ والأقوى في النجاح الكبير الذي حقّقه صلى الله عليه وآله؛ لأنَّ العقيدة تملك من الجذب العاطفي والوجداني ما لا يملكه العقل البرهاني.

وهنا، من حقّك أن تسأل مستفهماً وربّما متعجباً: ما حدا بما بدا؟! أين تلك العقيدة؟! وأين جذبها؟! أين سحرها وإعجازها في البناء والتغيير؟! لم كانت أمة «لا إله إلا الله» في أوّل ولادتها عزيزةً مهابةً يُحسب لها ألف حساب، تنمو وتتقدّم وتزدهر، ولكنّها بعد أن شبّت، شابت سريعاً، فعادت إلى حالها الذي كانت عليه في سالف الأيام، تخاف أن يتخطّفها الناس من حولها؟!

إنَّ عامل الانطلاق والازدهار هو عامل النكسة والانهيار؛ إنّها العقيدة! نعم، هي العقيدة، فبعد أن جلى قائدها معناها، وحفظها، وأحسن تسويقها، طالبهم بما تقتضيه فطرتهم، فكان اعتناقها سهلاً يسيراً؛ بل مذاقها لذّة للشاربين؛ وهل بعد الاعتناق إلاّ الإنجازات الباهرة القاهرة؟!

وفي يومنا هذا - وقبله بعقودٍ وقرونٍ - عُيِّت العقيدة، بكلّ ما تعني كلمة التغيب من معنى؛ تشويهاً وتحجيباً وتطويقاً.

إنَّ التشويه والتحريف والقراءات الخاطئة للنصّ الديني الذي طال العقيدة من قبل من يدّعي أنّه حاملها والحافظ لها، كان سبباً رئيساً في تكفير أمة القرآن بعضهم لبعض، والتكفير إجازةً في القتل والسبي!! الأمر الذي أدّى إلى الفرقة والضعف والوهن، فأصبحنا لقمةً سهلةً تتداعى علينا الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها^(١).

(١) عن ثوبان مولى رسول الله أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يوشك أن تداعى

١٠ موسوعة العدل الإلهي - ج ١

وتحجيم العقيدة متمثلاً بقلة التصنيف فيها - إذا ما قيس إلى التصنيف في فقه الشريعة وأصول استنباطه - وقلة الحلقات الدراسية التي تتناول المفردة العقديّة في المحافل العلمية، وإهمال بناء الكوادر المتخصّصة في مباحث العقيدة، كلّ ذلك أوحى - ولو بطريقة غير مباشرة وغير مقصودة - إلى: عدم أهميّة العقيدة! أو على أقلّ تقديرٍ - أنّ الفروع أهمّ من الأصول! لذا نجد أنّ الفرد المسلم يسأل مئة سؤالٍ عن فروع الدين ولا يسأل سؤالاً واحداً عن أصول دينه! ولو سأل عن العقيدة فلا يأخذ - في الأعمّ الأغلب - جوابه من علماء العقيدة المعاصرين، بل يُستخرج له من مصنّفات المتقدّمين!

ودونك إعلامنا، فهل ترى قناةً إسلاميّةً تخلو من برنامجٍ يوميّ - أو أسبوعيّ في الأقلّ - يُجيب عن أسئلة المشاهد المرتبطة بفقه الشريعة؟! ولكن كم هي البرامج التي تجيب عن أسئلة المشاهد المتعلقة بفقه العقيدة؟!

لماذا لا نريد أن نصدّق بأنّ الإلحاد عاد إلى أوساطنا الإسلاميّة بثوبٍ فاقع لونه يسرّ الناظرين، وأنّ الخرافة قام سوقها وراج، وأنّ الجهل - الذي هو عدم - يُشترى ويبيع! حتى أنّ طائفةً من عوامّ الأمّة ونخبها عادت تؤمن بالصدفة وبفاعليّة الطبيعة وقدرتها على الخلق واستغنائها - في أوّل نشوئها - عن الخالق! وطائفةً أخرى آمنت بالإلحاد وتركت العمل! وطائفةً ثالثةً وهبت ولاءها وأعطت بيعتها لرجال الغرف المظلمة!

لماذا لا نريد أن نصدّق بأنّ الأمّة اليوم - بعوامّها ونخبها - غير عالميّة

عليكم الأمم من كلّ أفق كما تداعى الأكلة على قصعتها. قلنا: يا رسول الله أمن قلّة بنا يومئذٍ؟ قال: أنتم يومئذٍ كثيرٌ ولكن تكونون غنّاء كغناء السيل ينتزع المهابة من قلوب عدوّكم ويجعل في قلوبكم الوهن». (مسند أحمد بن حنبل: ج ٥، ص ٢٧٨؛ ميزان الحكمة، محمد الريشهري: ج ١، ص ١١٠).

بعقيدتها؟! وأن ما هو معلومٌ يشوبه الغلط الكثير! وأن الحقَّ الصحيح - من

المعلوم - لم يؤمن به ولم يُعقد القلب عليه!!

لم لا نريد أن نصدّق أنّ العقيدة الإسلامية التي أريد لها أن تكون سلوكاً خارجياً

توفّر لمعتقديها الحياة الطيبة، أضحت اليوم مفاهيم قابعةً في أذهان العالمين بها؟!!

إذن نحن بين عقيدتين:

• عقيدةٌ محرّفةٌ مشوّهةٌ نشأت من القراءات المغلوطة للنصّ الديني... وهي

قراءاتٌ وجد العدوُّ المستكبر فيها ضالّته، فوظّفها لتحقيق أهدافه، ودعا -

بأساليبه - إلى ضرورة تجسيدها كسلوكٍ خارجيٍّ، فاستجاب له المنافقون

وأصحاب المصالح والجهلة، فكانت الفرقة والقتل والدمار، فالضعف والهوان.

• وعقيدةٌ حقّةٌ صحيحةٌ، أريد لها أن تبقى قابعةً في الأذهان ولا تخرج إلى

العيان، لأنّها إذا ظهرت وجسّدت خارجاً فسوف يصنع معتقدوها ما صنعه

الأوائل من أمة القرآن.

وهذا يُجتمِع على المتصدّين القيام بمشروع يستقي العقيدة من منبعها الصافي

الذي وعد الحافظ سبحانه بحفظه، ويُجَلّي معناها وحقّقتها التي تُحاكي الفطرة

التي فطرت عليها النفس الإنسانية، ويبين شرطها وشرطها، الشامل للاعتقاد

بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، ويؤسّس لها، سواءً على مستوى

التصنيف أم على مستوى إعداد الكوادر القادرة على تدريس هذه المعارف

وتسويقها - بالشكل الصحيح - إلى أمّتنا لتعود ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل

عمران: ١١٠).

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى يكشف النقاب عن الوجه المشوّه لعقائد

الفرقة والتكفير، مبيناً بدعيّتها وعدم أصالتها ومخاطرها.

هذه الضرورة - وغيرها - بما تحمل من أبعادٍ رساليّةٍ نبليّةٍ، تشكّل إحدى

خلفيات مشروع سيّدنا الأستاذ الحيدري دام ظلّه، وليس هذا المشروع هو وليد

الساعة، بل هو مشروعٌ حمل همومه وصعابه منذ الأيام الأولى لتحصيله الحوزوي، فتراه أكبَّ على دراسة كلِّ ما يرتبط بمباحث العقيدة ومباحث الحكمة والعرفان والتفسير، بنفس القوَّة التي أكبَّ بها على دراسة الفقه والأصول وكلِّ ما يرتبط بفقه الشريعة. ثم تصدَّى وبقوَّة لتدريس متون العقيدة والفلسفة والعرفان والتفسير، مضافاً إلى الفقه والأصول، فكانت الثمرة آلاف المحاضرات الصوتية، وعشرات المصنّفات، مضافاً إلى الكوادر الفاعلة التي تربّت وتخرّجت على يديه في كلِّ حقول المعارف الدينية.

وما هذه الموسوعة التي بين يديك - عزيزي القارئ - إلا مرقاةً من سلّم المشروع الحيدريّ، سلّط فيها الأضواء على مباحث العدل الإلهي - الذي يُعدّ من أمّيات مسائل العقيدة الإسلامية - فجلّى حقيقته، وحرّر مسأله، وبين معطياته، وحلّ رموزه، وفتح كنوزه.

فالموسوعة الماثلة بين يديك - عزيزي القارئ - هي ثمرةٌ طيبةٌ لمجموعة أبحاثٍ ودروسٍ للمرجع الديني سماحة السيّد كمال الحيدري دام ظلّه، ألّقاها على جمعٍ من طلبة العلوم الدينية في حوزة قم المقدّسة، وقد وفّقني الباري عزّ وجلّ أن أضعها بين يدي القراء الكرام.

خصائص الموسوعة

اشتملت موسوعة العدل الإلهي على خصائص قلّ أن تجدها في كتابٍ آخر تناول هذا الموضوع، ومنها:

أولاً: الشموليّة

اشتملت الموسوعة على جزئيات مبحث العدل وتفصيلاته، بدءاً من تاريخ البحث في مسألة العدل الإلهي، وبيان معناه ومظاهره، وفرقه عن العدل البشري، مروراً بأبحاثٍ مهمّةٍ من قبيل: استعراض المناهج المتبعة في تحقيق

مسائل العدل الإلهي، ومباحث الحسن والقبح، وبيان رأي المدارس الإسلامية المختلفة في المسألة كالأشاعرة والمعتزلة وحكماء مدرسة أهل البيت، والحسن والقبح في فعله تعالى، وفي فعل الإنسان، وقدرة العقل على اكتشاف الحسن والقبح، إلى مبحث الغايات، والاتجاهات المطروحة في تعليل فعله تعالى، وإرادته سبحانه للطاعات وكرهيته للمعاصي، ومباحث الجزاء الأخروي وعلاقته بمسألة العدل الإلهي، ومسألة الألم ووجه حسنه، والعوض، ومنشأ الترجيحات والاختلافات في العالم الإمكان، ومنشأ اختلاف الاستعدادات في الموجودات الإمكانية، وروايات الطينة، ومعالجة إشكالية الشرور، هذا مضافاً إلى البحث في بعض السنن المرتبطة بالعدل الإلهي من قبيل سنّة الابتلاء والاستدراج والمكر الإلهي، وسنّة الهداية والضلالة، ومباحث القضاء والقدر، والبداء والجبر والتفويض، والأمر بين الأمرين، ومباحث التكليف واللفظ الإلهي.

ثانياً: التفصيل

إنّ أغلب المباحث التي سطرّت في صفحات هذا الكتاب، تمّ بحثها بشكلٍ مفصّلٍ استوعب كلّ دقائق العنوان بشكلٍ يغني الباحث - غالباً - عن الرجوع إلى مصدرٍ آخر لإتمام البحث، وهذه سمةٌ عامّةٌ سوف يلاحظها القارئ عند مطالعة ما سطرّ من مباحث في هذه الموسوعة، ومن ذلك:

أ - تناولت الموسوعة معنى كلمة «العدل» بشكلٍ مفصّلٍ خلت منه الكتب الأخرى التي تناولت مبحث العدل الإلهي، حيث بدأ البحث باستعراض كلمات اللغويين بشكلٍ استوعب كلّ الدقائق والإشارات التي يحملها معنى الكلمة في اللغة العربية، ثم انتقل إلى استعراض المعاني المطروحة للكلمة عند أصحاب الفنّ باستقصاءٍ شبه تامّ؛ وبيان المعنى الحقّ الذي يصدق على الخالق سبحانه وتعالى، وفي الأثناء فرّق سيدنا الأستاذ دام ظلّه بين العدل الإلهي

والعدل البشري، ثم ختم البحث بذكر الألفاظ ذات الصلة بكلمة «العدل»، من قبيل كلمة «الحكمة».

ب - تناولت الموسوعة مبحث الحسن والقبح العقلي في بابٍ مستقلٍّ اشتمل على ثلاثة فصول، بدءاً من معنى الحسن والقبح وأهميتهما، إلى تاريخ القاعدة، واختلاف العلماء فيها.

ج - في معالجة إشكالية الشرور، ذكر سيّدنا الأستاذ دام ظلّه أغلب النظريات التي طُرحت في معالجة هذه الإشكالية، من قبيل المعالجة الثنوية والمادية، ثم ذكر المعالجات الإيمانية المتمثلة بالمعالجة الأرسطية والأفلاطونية، وتقييم تلك النظريات، والدفاع عن النظرية الأصحّ والأدقّ في معالجة الإشكالية.

ثالثاً: الجدة والإبداع

إنّ كثيراً من المباحث التي طُرحت في هذا الكتاب هي مباحث جديدة، إمّا من جهة التفصيل والتوسعة فيما هو مبعوثٌ في مصنّفات العلوم المختلفة على نحو الإشارة أو الإثارة، أو من جهة الابتكار والابداع والتأسيس، وهذا ما نجده واضحاً في مباحث عدّة، منها:

أ. الفصل بين الحسن والقبح في فعل الله تعالى وفعل الإنسان؛ ففي الوقت الذي نرى أنّ علماء الكلام يبحثون المسألة بشكلٍ عامٍّ ثمّ يذكرون تطبيقاتها، نجد أنّ سيّدنا الأستاذ دام ظلّه تناولها في باين مستقلّين: الأوّل للحسن والقبح في فعله تعالى، والثاني للحسن والقبح في فعل الإنسان، وهذه خطوةٌ منهجيةٌ جديدةٌ، لها انعكاساتها الدقيقة على تحرير المسألة وتخصيص أدلّتها.

ب. طرح سيّدنا الأستاذ دام ظلّه مسألة الجزاء الأخروي وعلاقته بالعدل الإلهي بمنهجيةٍ ومضمونٍ جديدين خلت منهما المصنّفات التي تناولت هذه

المسألة، وانتهى إلى نتائج علمية وأخرى عملية يدل عليها العقل ويشهد لها النقل ويؤيدها الوجدان. ولا أراني أستطيع اختصار تلك المطالب والنتائج في هذا التقديم لأن حقيقتها تكمن في تفصيلاتها التي ستقرأها في بابها الخاص من هذه الموسوعة.

ج. تقديم قراءاتٍ سبعٍ لنظرية الأمر بين الأمرين وتقريرها بشكل مفصل يوضح كل أبعاد النظرية، وبعد المناقشة العلمية الدقيقة لما ذكره الأعلام قدم سماحته القراءة الأصح والأدق لنظرية الأمر بين الأمرين، التي تقوم على أساس فلسفي حاصله أن المعلول هو عين الربط والحاجة إلى الله سبحانه وتعالى.

د. إرجاع الاختلاف في فاعل الفعل والنزاع بين المدارس الإسلامية في المسألة إلى جذوره الحقيقية المتمثلة بتحكيم كل مدرسة بعض الأسماء الإلهية على البعض الآخر. فمن جعل الحاكمية للمالك والسلطان قال بالجبر، ومن جعلها للعادل والرحيم والرؤوف قال بالتفويض.

وانتهى سماحته إلى أن معرفة الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته، هي الطريقة الأمثل لحل إشكالية الموقف من الأفعال، وأن التدبر في نظرية الأمر بين الأمرين التي جاد بها الأئمة الأطهار عليهم السلام على العقل البشري لحل إشكالية الموقف من الأفعال، يدلنا على أن الحل كان منصباً على كيفية التوفيق بين الأسماء الإلهية.

رابعاً: المقارنة

من النقاط التي لمعت في هذه الموسوعة: المقارنة بين آراء المدارس الإسلامية في كل بحثٍ يستدعي ذلك، كما في المباحث التالية:

أ - مبحث النزاع في مسألة الحسن والقبح العقلي، حيث قارن سيدنا الأستاذ دام ظلّه بين رأي العدلية والأشاعرة، ثم نثى بالمقارنة بين رأي الأصوليين

والأخباريين، ثم ثلث بالمقارنة بين رأي الأصوليين أنفسهم.

ب - في بيان الاتجاهات المطروحة في تعليل أفعاله تعالى، حيث قارن سماحته بين الاتجاه الأشعري والاتجاه المعتزلي واتجاه الحكماء في المسألة، ثم سلط الأضواء على الفارق الدقيق بين رأي المعتزلة في المسألة ورأي حكماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وهكذا كانت المقارنة واضحة في جميع مباحث الموسوعة التي تستدعي ذلك، وهذه سمة اختصت بها دون سواها.

خامساً: التتبع

من النقاط المنهجية التي سارت عليها هذه الموسوعة: تتبّع كلمات الأعلام في كلّ مبحثٍ يحتاج إلى ذلك. فعند طرح الرأي الأشعري - مثلاً - في المسألة، نرى أنّ سيدنا الأستاذ دام ظلّه يستشهد لذلك بذكر كلمات أعلام المدرسة الأشعرية، وعند طرحه الرأي المعتزلي يستشهد له بذكر كلمات أعلام المدرسة المعتزلية وينقل كلماتهم بالنصّ لا بالمضمون، وهذه خطوة من شأنها أن تثري البحث، وتزيده دقّة وأمانة، وتوفّر على الباحث عناء متابعة كلمات الأعلام في هذا الموضوع؛ الأمر الذي جعل الموسوعة تفتح على كلّ ماله علاقة في مصنّفات الأعلام من المدارس الإسلامية المختلفة.

سادساً: التنوع

إنّ القارئ لهذه الموسوعة سوف يلاحظ التنوع في المطالب التي سطرّت في صفحاتها، فمن المطالب اللغوية، إلى العقديّة، إلى الفلسفيّة، إلى العرفانيّة، إلى التفسيريّة، إلى الأخلاقيّة، إلى التربويّة، إلى الاجتماعيّة؛ لذا فهي موسوعة تثري عقلية القارئ بالمطالب التي حوتها من جهة، وتدعوه إلى الحركة والعمل والسير على الطريقة من جهة أخرى.

سابعاً: الاهتمام بالمباحث اللغوية

من النقاط المنهجية التي سارت عليها هذه الموسوعة في طرحها للمسائل: الاهتمام بالمباحث اللغوية وبيان علاقة البعد اللغوي للمفردة المبحوث عنها بتقرير المسألة أو تحرير محلّ النزاع فيها؛ لذلك اشتملت الموسوعة على كثيرٍ من البحوث اللغوية المفصلة لكثيرٍ من الألفاظ؛ من قبيل كلمة: العدل والفعل والحسن والقبح والشرّ والخير والسنة والابتلاء والاستدراج والقضاء والقدر والبداء، وغيرها الكثير.

ثامناً: الاهتمام بتاريخ المسألة

من النقاط المنهجية التي لم تهملها هذه الموسوعة: الاهتمام بذكر تاريخ المسألة في كلّ مبحثٍ يستدعي ذلك، من هنا سُطّرت صفحاتٌ نافعةٌ في ذكر تاريخ البحث في مسألة العدل الإلهي، في العصور القديمة وعند اليونان وفي الإسلام، وتاريخ البحث في مسألة الحسن القبح، في عصور ما قبل الإسلام وفي العصر الإسلامي، وتاريخ البحث في مسألة الشرور، في الحضارات القديمة، وفي حضارة المصريين، والحضارة الهنديّة، والحضارة البابليّة، والحضارة الفارسيّة، والحضارة اليونانيّة، وفي الأديان الكتابيّة.

تاسعاً: إبراز رأي مدرسة أهل البيت

إنّ الباحث المطالع في صفحات وسطور المصنّفات التي تناولت المباحث العقديّة يصعب عليه الوقوف على الفوارق الحقيقيّة والجوهريّة بين رأي مدرسة أهل البيت ورأي بعض المدارس الأخرى، خصوصاً رأي المعتزلة، وهذه المسألة تزداد تعقيداً في خصوص مباحث العدل الإلهي، حتى توهم البعض بأنّه ليس لمدرسة أهل البيت آراءٌ وراء رأي المعتزلة، فهما معاً يمثلان العدليّة! أمّا الذي سيقراً صفحات هذه الموسوعة فسوف يتّضح له بطلان هذا

التوهم بدءاً من معنى العدل؛ فإنّ العدل الذي تقول به مدرسة أهل البيت وتنسبه إلى الله سبحانه تعالى، يختلف عن العدل الذي تنسبه المعتزلة إليه عزّ وجلّ. وهكذا في مسألة الحسن والقبح، فبعد أن يذكر سيّدنا الأستاذ دام ظلّه أنّ العدليّة تذهب إلى القول بالحسن والقبح العقلي، ويقرّر المسألة ويوضح أدلّتها، ويذكر استثناءاتها، جاء بعد ذلك لبيّن - وبشكلٍ دقيقٍ - ثلاث نقاطٍ يمتاز بها رأي مدرسة أهل البيت في الحسن والقبح العقلي عن رأي المعتزلة في المسألة، منها: أنّ المعتزلة جعلوا العقل موجباً ومقبحاً كالسمع، فسواءً كان الإيجاب عن طريق العقل أو السمع، فالأمر عندهم لا يعدو أن يكون اختلافاً في الطريق فحسب، من غير أن يؤثّر في النتيجة. أمّا الإماميّة فقد ذهبوا إلى أنّ العقل يمكنه إدراك حُسن أو قُبْح كثيرٍ من الأفعال والأشياء لما تشتمل عليه من صفات الحسن أو القبح الذاتيين، فتسمّى الأشياء والأفعال قبل الشرع حسنةً أو قبيحةً، لكن لا يترتّب على ذلك الإدراك وجوبٌ ولا تحريمٌ ولا ثوابٌ ولا عقابٌ، بل ذلك متوقّفٌ على ورود الدليل الشرعي بذلك. وهذه نقطةٌ تشكّل اختلافاً جوهرياً بين رأي مدرسة أهل البيت في المسألة ورأي المعتزلة.

وهكذا في كلّ مسألةٍ يوجد فيها نقاط اشتراكٍ بين مدرسة أهل البيت والمدارس الأخرى، فإنّ سيّدنا الأستاذ يُجَلّي نقاط التمايز بين المدرستين، لبيّن استقلالية مدرسة أهل البيت من جهة، وروعة ودقّة هذه المباني من جهةٍ أخرى.

عاشراً: الوقوف على جذور المسائل وخلفياتها

عندما يطرح سيّدنا الأستاذ دام ظلّه نظريّةً ما؛ سواءً أكان في معرض ردّها أم قبولها، تراه - غالباً - يقف عند المرتكز الذي تركز وتعمد عليه تلك النظرية، وهذه منهجيّةٌ مهمّةٌ جدّاً؛ خصوصاً في مرحلة تقييم النظرية، فإذا استطاع الباحث إسقاط المرتكز الذي تقوم عليه النظرية، فسوف تنهار النظرية من أساسها.

وهذا ما نراه واضحاً في موارد منها:

أ - عندما طرح سماحته التفويض المعتزلي وقف - بشكلٍ مفصّلٍ - عند المرتكز الفلسفي لهذه النظرية، وبين أن القول بالتفويض ينسجم تماماً مع المرتكزات الفلسفية التي تبناها المعتزلة، فبعد إيمانهم بأن المعلول محتاجٌ إلى العلة حدوداً لا بقاءً، كان من الطبيعي أن يلتزموا بأن الإنسان هو خالق فعله استقلالاً.

ب - عندما قرّر سماحته القراءة الرابعة لنظرية الأمر بين الأمرين، بين أن تصوير هذه القراءة يقوم على أساس الإيثار بالمرتكزات التي قدّمها الحكمة المشائية لمسألة الوجود الإمكانية.

وهكذا كان الحال في أغلب الموارد التي هي بحاجةٍ إلى ذكر جذور المسألة وخلفياتها ومرتكزاتها.

حادي عشر: الاهتمام بجزئيات المسألة

من خصائص هذه الموسوعة أيضاً التنبيه على جزئيات البحث التي تعتبر من متمماته، فعندما يذكر السيد الأستاذ دام ظلّه المطلب بشكلٍ كليّ، فإذا كانت له استثناءاتٌ أو فوائد أو مساهمةٌ في حلحلة بعض الإشكالات الجانبية يذكرها مباشرةً، وهذه نقطةٌ خلت منها الكتب التي تناولت المسائل العقديّة، ومن ذلك:

أ - عندما بيّن سماحته أن مدرسة أهل البيت تقول بالحسن والقبح العقلي، وأنّ العقل زُودٌ بقدره يستطيع من خلالها أن يكتشف ما هو حسنٌ بذاته وما هو قبيحٌ بذاته، استطرد في بيان استثناءات هذه القاعدة فقال: «يجب التنبيه إلى مسألةٍ مهمّةٍ عند العدليّة وهي أنّه ليس كلّ الأشياء يعلمُ حسنُها وقبحُها من العقل، فهناك بعض الأشياء لا يدرك العقل حسنُها ولا قبحُها، بل إنّ حسنُها وقبحُها لا يُنال إلا من الشارع الحكيم سبحانه...».

ب - وعند بحث مسألة إرادة الله سبحانه وتعالى للطاعات وكرهيته للمعاصي، أعطى القراءة الصحيحة والدقيقة للمسألة التي حصلها: أن الله سبحانه وتعالى يريد الطاعات من عبده ويكره منه المعاصي تشريعاً، وبنفس الوقت قد لا يريد الطاعة منه تكويناً وأزلاً؛ لعلمه أنه لن يختارها، وقد يريدتها تكويناً لو علم أنه سيختارها. وفيما يرتبط بالمعصية، فإن كان سبحانه يعلم أن العبد سترك المعصية فقد شاء له تركها من الأزل، وإن كان يعلم أن العبد سيختار المعصية فقد شاء له فعلها من الأزل.

فبعد أن قرّر هذه النتيجة واستدلّ عليها بأدلة محكمة جنّدها لتفسير كثير من الحقائق - من قبيل: قول أبي الأحرار الإمام الحسين بن علي عليه السلام: «شاء الله أن يراني مقتولاً». وقول الإمام المعصوم عليه السلام: «نهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل منها»، وغيرها من المسائل التي تحتاج إلى تفسير علمي دقيق يُجيب عن الاستفهامات المطروحة حولها.

ثاني عشر: استقصاء الأدلة

من ملامح هذه الموسوعة أيضاً: استقصاء أدلة المسألة والاعتراضات الواردة عليها - إن وجدت - بشكل يُغني الباحث عن مطالعة كثير من الكتب، ومن ذلك:

أ - في مسألة إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح، نجد أن سيّدنا الأستاذ أقام - أولاً - الأدلة النقلية، حيث قسّم الآيات الدالّة على المطلب إلى مجاميع، ثم ذكر لكل مجموعة عدداً من الآيات، فكان المجموع تسع آيات، مع تقريب الاستدلال بتلك الآيات على المطلوب إثباته. ثمّ ثنى بذكر الأدلة العقلية فكانت اثني عشر دليلاً؛ مفصلاً الكلام في الاعتراضات التي وردت على هذه الأدلة إن وجدت.

ب - وعند بحث مسألة إرادة المولى سبحانه وتعالى للطاعات وكرهيته للمعاصي، قسم سيّدنا الأستاذ الاتجاهات في المسألة إلى ثلاثة؛ الاتجاه الأشعري، والاتجاه المعتزلي حيث استعرض أغلب أدلة الاتجاهين النقلية والعقلية، وناقشها كلّها - ثم ذكر اتجاه الحكماء الإلهيين في المسألة، وقدم له بتمهيد مفصلٍ يدور موضوعه حول الفرق بين الإرادتين التشريعية والتكوينية، ثم زاد وفصل في التفريق بينهما جاعلاً البحث في محورين؛ الأول: في الإرادة التكوينية والتشريعية عند الإنسان. والثاني: في الإرادة التشريعية والتكوينية عند الواجب. ثم دخل في تحرير المسألة في ضوء الحكمة الإلهية وإقامة الأدلة عليها.

ج - ولإثبات أنّ عالم المادة هو عالم الصيرورة والحركة والتحوّل والتغيّر، فإنّ سماحته أقام مجموعةً من الأدلة النقلية والفلسفية، مضافاً إلى المشاهدات والتجارب العلمية.

إنّ ما ذكرناه يشكّل بعض خصائص هذه الموسوعة، وهناك خصائص أخرى سوف يقف عليها الباحث عند مطالعته صفحاتها.

بقي أن أنوّه إلى أنّ هذه الموسوعة قد اشتملت على ثمانية وثلاثين فصلاً موزعةً على ثلاثة عشر باباً، ضمّت بين صفحاتها مئات العناوين المهمة والنافعة. وأخيراً: أحمده تعالى وأشكره بأن وفّقني لتقرير هذه المباحث لسيّدنا الأستاذ دام ظلّه، وأسأله القبول والزيادة فإنّه هو الوهاب.

حيدر اليعقوبي

الباب الأول مسائل تمهيدية

وفيه خمسة فصول:

- (١) أمور عامة
- (٢) تأريخ بحث العدل الإلهي
- (٣) معنى العدل الإلهي ومظاهره
- (٤) فهرسة لأبرز الإشكالات التي أثرت حول العدل الإلهي
- (٥) المناهج المتبعة في تحقيق مباحث العدل الإلهي

الفصل الأوّل

أمور عامّة

- تمهيد
- طرح بحث العدل الإلهي كعنوانٍ مستقلّ
- سابقة البحث
- جهات البحث

تهديد

كثيراً ما يضاف لفظ «الأصول» إلى أسماء العلوم، ويراد به - حينئذٍ - القواعد العامة التي يتبّعها أصحاب ذلك العلم في دراسته، والتي تحكم طرق البحث والاستنباط في ذلك العلم، وقد تكون تلك الأصول علماً مستقلاً، كما في علم أصول التفسير، وعلم أصول الفقه.

أمّا أصول الدين (الذي يسمّى أيضاً: علم العقائد، وعلم الكلام، والفقه الأكبر) فإنّها يسمّى أصولاً، لا من حيث إنّها قواعد استنباط، بل من حيث إنّ الدين يبنى عليها، ولهذا يُقصد بأصول الدين - في أغلب إطلاقات العلماء - علم التوحيد وعقيدة المسلم.

وإذا ما علمنا بديهياً أنّ الدين هو الخضوعُ لله تعالى، وطاعته، وعبادته، وامتنالُ المأمور، واجتنابُ المحظور، أمكننا أن نرسم أصوله ونصّفها بأنّها: الأسس التي تصحّ بها العبادة، وتتحقّق بها طاعة الله ورسوله بامتنال المأمور واجتناب المحظور؛ بل هي الأسس التي يُبنى عليها قبول الأعمال. ثمّ إنّ المشهور بين علماء الكلام من الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، هو أنّ أركان العقيدة خمسة:

الأول: التوحيد بجميع أقسامه، كتوحيده تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، مضافاً إلى توحيده في الخالقيّة والطاعة والعبوديّة والحاكميّة والربوبيّة. الثاني: النبوة، وهي سفارةٌ إلهيّة، وخلافةٌ ربّانيّة، يجعلها الله تعالى في مَنْ يصطفيه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين.

الثالث: المعاد، ونعني به البعث في يوم القيامة، وهذا ممّا اتّفقت عليه الشرائع السماويّة، وأخبر به القرآن الكريم والرسول الأمين صلّى الله عليه وآله.

الرابع: العدل، بمعنى الاعتقاد بأن الله عادلٌ غير ظالم، لا يجور في حكمه وقضائه، منزّه عن فعل القبيح والإخلال بالواجب، والتكليف بما لا مصلحة فيه. ويعتبر هذا الأصل في علم الكلام من الفوارق الأساسية بين المعتزلة والإمامية من جهة، وبين الأشاعرة من جهة أخرى. ولأهميّة هذا الأصل، جعلته الشيعة الإمامية أصلاً مستقلاً؛ رغم كونه من المسائل المرتبطة بمباحث الألوهية، ويندرج تحت عنوان «الصفات الإلهية».

الخامس: الإمامة، التي هي خلافة عن النبوة، قائمة مقامها في المهام والصلاحات إلا في تلقي الوحي الإلهي، وهي لطف من الله تعالى؛ لأنه لا بد أن يكون في كل عصر إمامٌ هادٍ يخلف النبي في وظائفه، ويكون واسطة الله تعالى في فيضه.

وحيث إن الأصول الثلاثة الأولى هي محل اتفاق عند المذاهب الإسلامية، لذا لا يسع المسلم إنكارها، وإلا خرج عن الإسلام. أما العدل الإلهي والإمامة فهما من ضرورات^(١) ومسلّمات المذهب. ولا يضرّ في كونها كذلك، استدلال علماء الإمامية على ثبوتها في مقابل المخالفين المنكرين أو المشكّكين في ذلك، كما لا يضرّ استدلال العلماء على النبوة الخاصة^(٢) في مقابل الفرق المنكرة لها من أهل الكتاب^(٣)، في كونها من ضروريات الدين.

(١) الضروري في الدين: هو الذي لا يحتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ لإثبات أنه من الدين، بل يعرف كونه من الدين كلّ مسلمٍ إلا أن يكون حديث عهدٍ بالإسلام بحيث لا اطلاع له على أحكام الإسلام ولا على عقائده، أو عاش في بلدٍ بعيدٍ عن بلاد الإسلام ولا تردّد له على بلاد المسلمين، ولا معاشرة له معهم. أمّا ضروريّ المذهب: فهو ما كان هكذا حاله ولكن في دائرة أضيق من دائرة الإسلام، وهي دائرة المذهب.

(٢) أي: نبوة نبيّنا محمدٍ صلّى الله عليه وآله.

(٣) أهل الكتاب: هم اليهود والنصارى؛ على ما يستفاد من آيات كثيرة من القرآن الكريم،

بعبارة أخرى: إنَّ الضرورات الدينية على قسمين: منها ما هو ضروريٌّ عند عامة المسلمين أو جلَّهم، كوجوب الصلاة، وصوم شهر رمضان المبارك، ومنها ما هو من ضرورات المذهب، كجواز الجمع بين الظهرين والعشائين من غير ضرورة، وحرمة صلاة التراويح^(١)، وهذه الأمور تحسب من ضرورات المذهب ومسلّماته.

ومثل هذه الأصول تجب معرفتها على كلِّ مكلفٍ عيناً، والاعتقاد بها اعتقاداً جزمياً، سواءً كانت من أصول الدين (كالتوحيد والنبوة الخاصة والمعاد)، أم من الاعتقادات التي هي من أصول المذهب (كالاعتقاد بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام بعد النبي صلّى الله عليه وآله، والاعتقاد بالعدل الإلهي) فإنّه يجب على كلِّ مكلفٍ الاعتقاد بهما، إلا أنّ عدم الاعتقاد والمعرفة بالقسم الأوّل يُخرج الشخص عن الإسلام، وعدم الاعتقاد بالثاني يُخرجه عن المذهب.

إذن، الاعتقاد بالقسم الأوّل أمرٌ قطعيٌّ ضروريٌّ عند المسلمين، والاعتقاد بالثاني

وكذا المجوس على ما يُشعر أو يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج: ١٧) حيث عدّوا في الآية مع سائر أرباب النحل السباوية، في قبال الذين أشركوا. والصابئون هم طائفة من المجوس صبوا إلى دين اليهود، فاتخذوا طريقاً بين الطريقتين. (انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج ٩، ص ٢٣٧).

(١) تسمّى النوافل الرمضانية الليلية التي يصلّيها أبناء السنّة جماعةً بـ«صلاة التراويح»، وسمّيت بذلك للاستراحة فيها بعد كلّ أربع ركعات، ونحن الإمامية نصليّ النوافل في شهر رمضان فرادى، كما كانت على عهد النبي صلّى الله عليه وآله، وقد أجمع المسلمون على أنّ الذي سنّ التراويح هو الخليفة الثاني، وذلك في سنة (١٤ هـ). (انظر: الكنى والألقاب، للشيخ عباس القمي: ج ٣، ص ٤٧).

أمرٌ قطعيٌّ وضروريٌّ عند أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام. وإنما يكون اختلاف آراء المجتهدين في غير الضرورات والمسلمات من الدين أو المذهب، ويفحص في غيرهما من فروع الدين عن الدليل عليه، وبما أن غير المتخصص والمجتهد في هذه المعارف لا يتمكّن من الوقوف على أدلة هذه الأصول وفروعها، تكون وظيفته التقليد فيها^(١)؛ فالاجتهاد والتقليد إنما يكونان في غير الضرورات والمسلمات، وأما الضرورات فالاستدلال عليها - لغرض الردّ على الفرق التي لا تؤمن ولا تعتقد بهذه الضرورات - لا يخرجها عن كونها ضروريةً عند أهلها.

طرح بحث العدل الإلهي كعنوان مستقلّ

وفقاً لتقسيم الصفات الإلهية^(٢) تقع صفة العدل في قسم الصفات الفعلية،

(١) ينظر تفصيل هذه المسألة في: فقه العقيدة.. بحوث في أصول الإيمان وفروعه، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن: ص ١٢٧.

(٢) قسّم الفكر العقدي للمسلمين الصفات الإلهية إلى ثبوتية جمالية، وسلبية جلالية، والثبوتية هي تلك الصفات التي يتّصف بها الله عزّ وجلّ. أما السلبية فهي الصفات التي يتنزّه عنها الحق سبحانه. ويوجد في القرآن الكريم ما يرمي إلى هذا التقسيم، كما في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، (الرحمن: ٧٨) فالجلال إشارة إلى الصفة السلبية التقديسية، والإكرام إشارة إلى الصفة الإيجابية الثبوتية. وإن شئت قلت: إنّ صفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت. والصفات السلبية لا تريد - في واقعها - أن تسلب كمالاً عن الله، بل تريد أن تسلب عنه نقصاً، وسلب النقص مرجعه إلى إثبات الكمال.

والصفات الثبوتية الجمالية تنقسم إلى صفات ذاتية وصفات فعلية. وهناك ضابطتان للتمييز بين هذين القسمين من الصفات:

الأولى: الضابطة الكلامية؛ وحاصلها: أنّ كلّ شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعاً في الوجود، فذلك صفة فعلٍ (مثل الرضا والغضب، والحبّ والكراهة، والبسط والقبض)؛

باعتبارها صفةً للفعل الإلهي، إلا أن هذه الصفة فصلت عن سائر الصفات، وأخذت مكانها كمبحثٍ مستقلٍّ من مباحث العقيدة؛ وذلك لعدة أسباب، منها:

١. إن الظرفَ الزمانيَ لمسألة العدل الإلهي وتأريخ ظهورها في الأوساط العلمية هو من أوضح أسباب انفصال هذه المسألة عن بقية الصفات الإلهية؛ لأن القرن الأول الهجري - كما سيأتي - شهد نزاعاً شديداً بين العلماء، تمثل أحد طرفي النزاع بالأشاعرة^(١) الذين اعتقدوا بعدم إمكانية وصف الأفعال الإلهية بالعدل

فإنه سبحانه يرضى ويغضب، ويحب ويكره، ويبسط ويقبض. أما إذا كانت هناك صفةً اتصف الله بأحد طرفيها ولم يتصف بالطرف الآخر، فهذه صفة ذات (مثل العلم والقدرة والحياة)؛ فالله سبحانه لا يمكن أن يتصف بالعلم تارةً وبالجهل أخرى، ولا بالقدرة مرةً وبعدمها أخرى، ولا بالحياة مرةً وبالْموت أخرى، وهكذا.

الثانية: الضابطة الفلسفية؛ وفيها يقوم التمييز على أساس انتزاع صفة الذات من فرض الذات وحسب، فالذات وحدها كافيةٌ للاتصاف بهذه الصفة بقطع النظر عن أي شيءٍ آخر. أما صفات الفعل فهي ما يحتاج في تحققها إلى فرض تحقق الغير مسبقاً، فما لم يوجد الله خلقاً، لا يمكن انتزاع صفة الخالقية، وما لم يكن هناك ما يرزقه لا تنتزع صفة الرازقية. ومن ثم تحتاج صفات الفعل إلى فرض الغير، فالله سبحانه يكون محيياً عندما يكون هناك شيءٌ يحييه، ويكون مميتاً إذا كان ثم شيءٌ يميته. (انظر: التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس المرجع الديني السيد كمال الحيدري: ج ١، ص ١١٦-١٢٧).

(١) يعدّ عليّ بن إسماعيل الأشعري، المؤسس الأول لمدرسة الأشاعرة، وهم ينتسبون إليه، وطريقته هي التوفيق بين العقل والحديث، فهو في جميع أبحاثه لم يتعبّد بالحديث وحده ولا بالعقل وحده. وقد كان الأشعري في بداية نشأته العلمية يقول بمقالة المعتزلة، إلا أن موقفه مع أستاذه كان موقف الخصم، فلم تمرّ الأيام حتّى أخرج أستاذه في عدة مسائل، منها: مسألة وجوب الأصلح على الله سبحانه وتعالى، ولما ثبت للأشعري عجز أستاذه

والظلم، لأنّها فوق هذه الأمور، وكلّ ما يصدر من الله سبحانه فهو عين العدل، أمّا الطرف الآخر فتمثّل بجماعة الشيعة الإماميّة والمعتزلة^(١) الذين اعتقدوا

عن الجواب تركه ومضى يبحث عن الحقيقة، حتّى قيل: إنّه لزم بيته مدّة ثلاثين سنّة يقارن بين آراء المعتزلة وآراء الفقهاء، والمقصود بهم أهل الحديث، وخلال تلك الفترة ألّف: «الإبانة»، و«الموجز»، و«المقالات»، وبيّن فيها مسلكه الجديد بعدما ردّ على المعتزلة. ومما ساعد الأشاعرة على تثبيت مقولتهم، والتفاف العامّة والعلماء حولهم، أمور، منها: مناصرة الدولة لهم، حتّى نُقل أنّ الحاكم العبّاسي القادر بالله أصدر مرسوماً توعدّ فيه المعتزلة بالعقوبات الصارمة إن أصروا على تدريس مذهبهم، أو ناظروا أحداً فيه، وهذا المرسوم كان له الأثر الكبير في امتداد مدرسة الأشاعرة.

(١) المعتزلة: مدرسة فكريّة عاشت في أكناف أهل السنّة، وبعد فترةٍ من بدء نشوئها حدث الخلاف بين رجالها وبين أهل السنّة، فولّد ذلك الخصام تراثاً عقلياً لكلا المذهبين أغنى المكتبة الإسلاميّة طيلة قرونٍ عديدةٍ، إلّا أنّ هجمات أهل السنّة على المعتزلة كان عنيفاً جدّاً، فقد رموهم بشتّى التهم والمساوئ، وقبحوا عقائدهم، حتّى أظهرتهم للملأ الإسلامي أنّهم مرقوا عن الدين وأوجدوا البدع فيه.

ظهرت مدرسة الاعتزال في بداية القرن الثاني الهجري في البصرة، ولا يخفى ما اتّسمت به البصرة آنذاك من شموخٍ في عالم العلم والأدب والثقافة، وكونها ملتقى العلماء والأدباء وأهل الكلام.

والاعتزال أشهر أسماء هذه المدرسة، وفي تسميتها بهذا الاسم أقوال: الأول: أنّ أهل السنّة هم الذين دعواهم معتزلة؛ لاعتزالهم قول الأُمّة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين، وتقريرهم أنّه لا مؤمنٌ ولا كافرٌ، بل هو في منزلةٍ بين منزلتي الإيذان والكفر. (انظر: الفرق بين الفرق، للأسفرائيني: ص ٩٤، و ص ٩٨).

الثاني: أنّ واصل بن عطاء (مؤسس المدرسة) حين اختلف مع الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر وأدلّ برأيه فيها، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من وافقه على ذلك الرأي، وجلس قرب إحدى إسطوانات المسجد يشرحه لهم، فقال الحسن البصري: اعتزل عنّا واصل، فسُمّي هو وأصحابه معتزلة. (انظر: الملل والنحل، للشهرستاني: ج ١، ص ٥٥).

بحكمة الله تعالى وعدله وعدم صدور شيء منه خلاف ذلك، فلن يُثيب الظالم ولن يُعاقب المظلوم، وعقلنا يدرك الحسن والقبح بمقدارٍ واسعٍ، ولا يصدر من الله العادل والحكيم إلا الفعل الحسن.

وهذا الاختلاف الحاد أدى إلى أن يكون الاعتقاد بالعدل أو عدمه علامةً على الانتماء إلى مذهبٍ معيّن؛ فمن يعتقد به فهو إما شيعيٌّ أو معتزليٌّ، ومن لا يعتقد به فهو أشعريٌّ.

٢. إن الكثير من صفات الفعل الإلهي تعود في حقيقتها إلى العدل؛ فمثلاً حكمة الله سبحانه ورازقته ورحمانيته ورحيميته جميعاً واقعةٌ في ظلّ عدالته. هذا مضافاً إلى أن مسألة المعاد تنشأ بالحقيقة من عدالته سبحانه، وهذه

الثالث: أنّ الذي سَمَّاهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسيّ (ت: ١١٧هـ)، وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصري المختلفين إلى مجلسه، دخل يوماً مسجد البصرة وكان ضريراً، فإذا بعمر و بن عبيدٍ ونفرٍ معه قد اعترضوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقةً خاصّةً وارتفعت أصواتهم، فأثمهم وهو يظنّ أنهم حلقة الحسن، فلما صار معهم عرف حقيقتهم، فقال: إنّها هؤلاء المعتزلة، وقام عنهم، فسمّوا معتزلة. (انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ج ١، ص ٦٠٩).

أمّا المسعودي فإنّه يؤيّد البغداديّ بقوله: إنّ كلمة (اعتزال) في اصطلاح مذهب المعتزلة هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، أي باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين؛ فإنّ فكرة الاعتزال لم تأت من إطلاق شخصٍ لتسمية مجموعةٍ ما، أو أنّ فلاناً اعتزل أصحابه فسمّي ومن معه بالمعتزلة، بل إنّ التسمية جاءت لمعتقدٍ فكريّ، وهذا المعتقد هو الذي أوجد لهم هذه التسمية. ومما يؤيّد هذا المفهوم ما تعارف عليه أهل اللغة من إضافة كلمة (أهل) إلى متبنيّ ما، أو عقيدةٍ ما أو فكرةٍ ما. فالمرجئة يقال عنهم أهل الإرجاء، والمعطّلة أهل التعطيل الذين عطّلوا صفات الله، والمجبرة بأهل الجبر، أي إنّ الإنسان في عقيدتهم مجبورٌ على أفعاله، وهكذا. (انظر: الكليني والكافي، تأليف: الدكتور الشيخ عبد الله الرسول عبد الحسين الغفّار: ص ٢٧٨).

الخصيصيات للعدل تستلزم الالتفات إليه بصورة مستقلة.

٣. سعة مفهوم العدالة - بحيث يشمل العدالة العقائدية والأخلاقية والاجتماعية، بل والكونية - يتطلب أن يجعل له بحث مستقل، والإيمان بالعدل الإلهي سيُلقي ضوءاً على الملكات الأخلاقية والإنسانية، وعلى القوانين الاجتماعية كافة، كما سيُتضح في بحوث هذه الموسوعة.

٤. إن العدل الإلهي يعتبر من المباحث المهمة التي تترتب عليها جملة من المسائل والإشكالات والتساؤلات التي لا تترتب على الصفات الإلهية الأخرى^(١)، مضافاً إلى أن هذه التساؤلات المرتبطة بمبحث العدل الإلهي هي تساؤلات تُطرح من قبل عموم الناس فضلاً عن الخواص، وهذه خصوصية أخرى كانت وراء أفراد العدل الإلهي في بحث مستقل.

سابقة البحث

لم يُخصَّص حكماء المسلمين باباً خاصاً بعنوان «العدل الإلهي»؛ حتّى أن الباحث لا يجد رسالة مستقلة تناولت بشكل مفصل ومستقل موضوع العدل الإلهي بأسلوب الحكماء.

نعم، نقل الشهيد مطهري رحمه الله عن ابن النديم: أن يعقوب بن إسحاق الكندي^(٢) كتب رسالة في العدل الإلهي، ثم قال: «ويبعد أن يكون الكندي قد

(١) سيأتي في المباحث اللاحقة بيان بعض المسائل والإشكالات التي أثيرت حول مسألة العدل الإلهي.

(٢) يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث الكندي، فيلسوف العرب، يكنى أبا يوسف، ذكره ابن النجار وكان متهماً في دينه، وله مصنّفات كثيرة في المنطق والنجوم والفلسفة، وله معرفة بالأدب. قال له أصحابه ذات مرّة: اعمل لنا مثل القرآن. فقال: نعم، فغاب عنهم طويلاً، ثم خرج عليهم، فقال: والله، لا يقدر

تناول البحث في تلك الرسالة على طريقة المتكلمين، والمظنون أنه قد نهج في ذلك طريقة الحكماء^(١). وقد نقل الشهيد مطهري رحمه الله أنه سمع من أحد الفضلاء ذوي المكانة العلمية المرموقة أن شيخ فلاسفة الإسلام (ابن سينا)^(٢) كتب رسالة صغيرة في هذا الموضوع، كانت جواباً لسؤال وجه إليه^(٣).

والمحاولة الأولى لإبراز مسألة العدل الإلهي وعنوانها بشكل كتاب مستقل ومفصل كانت من قبل الشهيد مطهري في كتابه (العدل الإلهي) الذي كتبه بطريقة الحكماء، وهذا ما أشار إليه رحمه الله بقوله: «...أما من الناحية العقلية فكان أمامي طريقتان يمكن أن أتناول الموضوع بهما: الطريقة الكلامية، والطريقة الفلسفية، ولكوني أعتقد أن طريقة استدلال المتكلمين في هذا المضمار غير صحيحة، وطريقة استدلال الحكماء المسلمين هي المتقنة؛ لهذا عرضت تماماً عن طريقة المتكلمين، واستفدت من طريقة الحكماء...»^(٤).

أما علماء الكلام فقد نحاوا - ولأسباب دينية وتاريخية - منحى مغايراً لطريقة

على ذلك أحد. (انظر: لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني: ج ٦، ص ٣٠٥).

(١) العدل الإلهي، للشهيد مطهري: ص ١٩.

(٢) هو الشيخ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا؛ الفيلسوف المعروف الشهير بالشيخ الرئيس، توفي سنة ٤٢٧ هـ أو ٤٢٨ هـ في همدان من بلاد إيران. وذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل، في هامش الفصل لابن حزم الظاهري: ج ٤، ص ١٨) بعد أن سرد أسامي عدّة من فلاسفة الإسلام وقال: «وعلامته القوم أبو علي بن سينا، وكانت طريقته أدق، ونظره في الحقائق أغوص؛ وكلّ الصيد في جوف الفرا».

وجدير بالذكر: أن العلامة الإمام السيّد محسن الأمين قد نسبه إلى التشيع في تأليفه المنيف

(أعيان الشيعة: ج ٢٦، ص ٢٩٧-٢٩٨)، فراجع.

(٣) العدل الإلهي: ص ١٩.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٨.

٣٦.....موسوعة العدل الإلهي - ج ١

الحكام، حيث خصّصوا باباً مستقلاً لمسألة «العدل الإلهي»، وجعلوا هذه المسألة على رأس مباحثهم الكلامية، حتى أصبحت الفرق الإسلامية تُعرف به إثباتاً ونفيًا.

جهات البحث في العدل الإلهي

يمكن أن يُبحث العدل الإلهي من جهاتٍ ثلاثٍ:

الأولى: الجهة الإلهية، وفي هذه الجهة ينصبّ البحث على موضوع القضاء والقدر، وأنّ إرادة الله سبحانه وتعالى هل تركت الإنسان حراً أم أجبرته على الفعل؟

الثانية: الجهة الطبيعية، وفي هذه الجهة ينصبّ البحث على نظام العلة والمعلول، والعوامل الطبيعية الأخرى... هل سلبت حرّية الإنسان أم احترمت إرادته؟

الثالثة: الجهة الإنسانية، فهذا المبحث هو مبحث إنسانيّ يتعلّق بمصير الإنسان؛ فهو غيرٌ مرتبطٍ بأمةٍ دون أمةٍ، أو بدينٍ دون دينٍ، أو بثقافةٍ دون أخرى، فلا يوجد إنسانٌ بدأ حياته الفكرية ولم يدرس هذا المبحث.

معطيات الفصل

١. تسمى أصول الدين بعلم العقائد، وعلم الكلام، والفقہ الأكبر، وسميت أصولاً لأن الدين يبتني عليها.
٢. إن أصول الدين هي الأسس التي تصح بها العبادة، وتحقق بها طاعة الله ورسوله بامثال المأمور، واجتناب المحذور، بل هي الأسس التي يُبنى عليها قبول الأعمال وصحتها.
٣. إذا أضيفت كلمة «الأصول» إلى أسماء العلوم فحينئذ يُراد بها القواعد العامة التي يتبعها أصحاب ذلك العلم في دراسته، والتي تحكم طرق البحث والاستنباط في ذلك العلم.
٤. إذا أضيفت كلمة «الأصول» إلى الدين، كان المقصود منها الأساس الذي يبتني عليه الدين، وهذا يعني أنها أصولٌ لا من حيث إنها قواعد استنباط، بل من حيث إن الدين يبتني عليها.
٥. المشهور بين علماء الكلام من الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، هو أن أركان العقيدة خمسة؛ التوحيد، والنبوة، والمعاد، والعدل الإلهي، والإمامة.
٦. الإيمان بالعدل الإلهي يعني الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى عادلٌ غير ظالم، لا يجور في حكمه وقضائه، منزّه عن: فعل القبيح، والإخلال بالواجب، والتكليف بما لا مصلحة فيه.
٧. يعتبر الإيمان بالعدل الإلهي من الفوارق الأساسية بين المعتزلة والإمامية من جهة وبين الأشاعرة من جهة أخرى.
٨. وفقاً لتقسيم الصفات الإلهية فإن صفة العدل تقع في قسم الصفات الفعلية، باعتبارها صفةً للفعل الإلهي.

٩. إنَّ صفة العدل فُصلت عن سائر الصفات، وأخذت مكانها كمبحثٍ مُستقلٍّ من مباحث العقيدة؛ وذلك لعدّة أسبابٍ، منها: تأريخ ظهور هذه المسألة في الأوساط العلميّة والظروف التي رافقتها، وشموليّة صفة العدل، وسعة مفهومها بحيث تشمل العدالة العقائديّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة، بل والكونيّة، مضافاً إلى أنّ العدل الإلهي يعتبر من المباحث المهمّة التي تترتّب عليها جملةٌ من المسائل والإشكالات والتساؤلات التي لا تترتّب على الصفات الإلهيّة الأخرى.

١٠. العدل الإلهي من ضرورات المذهب ومسلّماته كما هو المشهور، ولا يضرّ في كونه كذلك، استدلالٌ علماء الإماميّة على ثبوته في مقابل المخالفين المنكرين أو المشكّكين في ذلك.

١١. الكثير من صفات الفعل الإلهي تعود في حقيقتها إلى صفة العدل؛ فمثلاً: حكمة الله سبحانه ورازقيّته ورحمانيّته ورحيميّته جميعاً واقعةٌ في ظلِّ عدالته.

١٢. لم يُخصّص حكماؤه المسلمين باباً خاصّاً بعنوان «العدل الإلهي»، حتّى أنّ الباحث لا يجد رسالةً مستقلّةً تناولت بشكلٍ مفصّلٍ ومستقلٍّ موضوعَ العدل الإلهي بأسلوب الحكماء.

والمحاولة الأولى لإبراز مسألة العدل الإلهي وعنوانها بشكل كتابٍ مستقلٍّ ومفصّلٍ، كانت من قبل الشهيد مطهّري في كتابه: «العدل الإلهي» الذي كتبه بطريقة الحكماء.

الفصل الثاني

تاريخ بحث العدل الإلهي

- العدل الإلهي في العصور القديمة
- العدل الإلهي في الفكر اليوناني
- البحوث العقلية في الإسلام
- العدل الإلهي في الإسلام
- إضاءة

العدل الإلهي في العصور القديمة

يرجع البحث في مسائل العدل الإلهي إلى العصور القديمة، منذ أن بدأ الإنسان بالبحث عن الخالق عزّ وجلّ، وإثبات وجوده وصفاته وكيفية إدارته وتديره للعالم. فعندما رأى الإنسان ما يحدث في العالم من ظلم واضطهاد، وأمراض وكوارث طبيعيّة، دارت في ذهنه أسئلة كثيرة حول تفسير هذه الحوادث، وأسبابها ومدى صحّة نسبتها إلى الله عزّ شأنه، وهل المسبب لهذه الحوادث هو الله تعالى، أم توجد عللٌ أخرى غيره تعالى هي السبب في حصول هذه الحوادث؟ وإذا كان الله هو المسبب لهذه الحوادث، فهل هذا يتضادّ مع عدله، ويتنافى مع اختيار الإنسان؟ هذه الأسئلة وغيرها أدّت إلى حركة الفكر البشري الذي أخذ يبحث عن الأجوبة الحقّة لما تقدّم من أسئلة.

إذن مسألة «العدل الإلهي» كانت مطروحة في الفكر البشري وفي الأديان القديمة منذ القدم. نعم، لم تكن هذه الفكرة مطروحة بهذه الصورة التي عليها اليوم، بل طُرحت بشكل جزئيّ في مسألتي: الشرور، والجبر والاختيار. والمصادر التاريخيّة تشير إلى أن أقدم نصّ دينيّ أشار إلى مسألة العدل - في إطار الجبر والاختيار ومسألة الشرور - هو ما ورد في كتاب «الريج ويدا - سمهتا»^(١). ويعتقد الهندوس بوجود قانون الجزاء الذي يسمّى في اللغة السنسكريتيّة^(٢)

(١) كتاب الريج ويدا - سمهتا: هو من أهمّ الكتب الهندوسيّة، يرجع تأريخه إلى ٣٠٠٠ سنة (ق.م)، ويشتمل على (١٠١٧) أنشودة دينيّة وُضعت ليتصرّف بها أتباعها بين يدي الآلهة، أو يتغنّون بها عند الآلهة عندما يقدمون لها القرابين. (انظر: مقارنة الأديان، أديان الهند الكبرى، دكتور أحمد شلبي: ج ٤، ص ٤٠-٤١).

(٢) اللغة السنسكريتيّة: هي إحدى لغات الهند القديمة، ويقال: إنّها لغة صعبة جدّاً. ذكر

(كارما)، وليس لأحد أن يتملص منه.

يقول أحمد شلبي^(١) - وهو يتحدث عن عقيدة الهندوس القديمة -: «جميع أعمال البشر الاختيارية التي تؤثر في الآخرين - خيراً كانت أو شراً - لا بد من أن يجازى عليها بالثواب أو العقاب؛ طبقاً لناموس العدل الصارم. فنظام الكون إلهي قائم على العدل المحض، وأن العدل الكوني قضى بالجزاء لكل عمل، وأن في الطبيعة نوعاً من النظام لا يترك صغيرة ولا كبيرة من أعمال الناس بدون إحصاء، وبعد إحصائها ينال كل شخص جزاءه على عمله، ويكون الجزاء في هذه الحياة»^(٢).

ومن الواضح أن المقصود من «الإله» عندهم ليس هو الله سبحانه؛ لأنهم يعتقدون بوجود أكثر من إله يحكم العالم، وكل من هؤلاء الآلهة له وظيفته الخاصة، وربما يتفوقون - أحياناً - في بعض صفات الإله مع المسلمين؛ لأن التفكير الهندوسي يعتقد أن في الإله نزعتين مختلفتين؛ نزعة وحدانية، ونزعة تعددية، وإن كانت نزعة التعدد أقوى وأكثر انتشاراً، ولكن مع ذلك اعتقدوا - بعد فترة مديدة من الزمن - أن هناك رئيساً ومرؤوسين وأمرأ ومأمورين، وأن الرئيس والأمر هو وحده رب الأرباب، وإله الآلهة، وهذا وصف ثابت له لا ينتقل إلى سواه، والكائنات كلها تحت يده، وسائر الآلهة تحت أمره^(٣)؛ ف«برهما» اسم الله في اللغة السنسكريتية، وهو عند البراهمة الإله الموجود بذاته، لا تدركه الحواس

البعض أن اللغات المتداولة في الهند بلغت نحو (٢٤٠) لغة، و(٣٠٠) لهجة، بالإضافة إلى الفارسية التي كانت لغة رسمية للقصور الأهلية والمجتمعات الراقية في الهند، والبهلوية وهي لغة المجوس. (انظر: حضارات الهند، غوستاف لوبون: ص ٤٧٧).

(١) أحمد شلبي: دكتوراه من جامعة كمبردج، أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

(٢) مقارنة الأديان، أديان الهند الكبرى، د. أحمد شلبي ج ٤: ص ٦٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ج ٤، ص ٤٦.

ويدركه العقل، وهو مصدر الكائنات كلها، لا حد له، وهو الأصل الأزلي المستقل الذي منه يستمد العالم وجوده^(١).

والنص الأول يدل على أن الأفعال عندهم اختيارية، وأن كل ما يفعله البشر سيجازى عليه في هذه الدنيا ولا مفر من ذلك، ولكن عندما رأوا عدم تحقق الجزاء - غالباً - في هذا العالم، لجأوا إلى فكرة التناسخ^(٢).

المصدر الآخر هو كتاب الزرادشتية^(٣) المسمى «أوستا»^(٤)، والذي يرجع تاريخه إلى (٨٠٠) سنة قبل الميلاد، وهذا الكتاب بدل أن يجيب عن شبهة الشرور، راح يؤسس إلى فكرة إله الشر (أهريمن)، وإله الخير (أهورامزدا)، فادعى: أن الشر كله من «أهريمن»، وأن ما يحصل في العالم ناتج من الصراع

(١) انظر: مقارنة الأديان، الأديان الهند الكبرى: ج ٤، ص ٤٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ج ٤، ص ٦٠.

(٣) الزرادشتية: ديانة فارسية جاء بها زرادشت، وقد اختلف أرباب الملل والنحل فيه اختلافاً شديداً، ويظهر من البعض أن زرادشت كان تلميذاً لأحد الأنبياء، وقال بعض: إنه مرسل من قبل بعض أنبياء بني إسرائيل، وبعض المؤرخين جعل وجوده موهوماً محضاً. ترى الزرادشتية أن في عالم الكون أموراً توصف بالخير والبركة، كما أن هناك أموراً توصف بالشرور والبلايا، فلا يصح إسناد كلا الصنفين من الأفعال إلى الخالق الحكيم، فيجب الاعتقاد بأن خالق الخير غير خالق الشر، وقد اخترعوا عقيدة خيالية وهي: أن خالق الخير موجودٌ يدعى «يزدان»، كما أن خالق الشر موجودٌ يدعى «أهريمن»، وكلا الخالقين مخلوقٌ لله سبحانه، وهذه الفرضية الخيالية تمكنوا من إقناع أنفسهم بحل مشكلة الشرور والبلايا في صفحة الوجود.

(٤) أوستا: كتاب الزرادشتية الذي جاء به زرادشت، ومرّ بمراحل مختلفة، ويتكوّن هذا الكتاب من خمسة أقسام: ونديداد (قوانين ضد الشر)؛ يسنا (الدعاء)؛ يشت (المناجاة)؛ ويسبه رد (القواعد والقوانين)؛ خردة اوستا (اوستا الصغير). (انظر: يادكردهای دین زرتشت در تفسیر قرآن کریم - فارسی - سجّاد واعظي: ص ٣٥).

القائم بين الإلهين^(١)، كما وردت في هذا الكتاب أشعاراً تدلّ على اختيار الإنسان في تصرّفاته، وأن كلّ ما يفعله هو بمحض إرادته؛ لذا يستحقّ الثواب والعقاب. وسيأتي في المباحث القادمة تفصيل الكلام في هذه النقطة.

العدل الإلهي في الفكر اليوناني

امتازت الفلسفة اليونانية عن الفلسفة البوذية^(٢) والهنديّة، في البحث عن مادّة الموادّ لهذا العالم، وكثر الكلام والبحث والجدل في هذا الأمر، وكان كلّ منهم يختارُ عنصراً معيّنًا كأساسٍ لهذا العالم^(٣). ومن هنا يصعب على الباحث - في كلمات اليونانيين - أن يعثر على بصماتٍ تدلّ على العدل الإلهي، خصوصاً إذا علمنا أنّه لم يظهر من كلمات فلاسفتهم ما يدلّ على وجود إلهٍ واحدٍ.

(١) راجع أوستا، تحقيق: جليل دوستخواه: ج ١، ص ٣٦، من المقدّمة.

(٢) بوذا: هو الاسم الديني لمؤسس الديانة البوذية، ومعناه باللغة الهندية السنسكريتية: العالم الذي وصل إلى الحصول على البوذة، وهو العلم الكامل، لكن لم أجد في موضع تدخله أداة التعريف، وعلى ما قيل: ليس هو اسم علم بل هو صفة، وبناءً عليه يجوز أن يدخله «ال» ويقال: «البوذا».

قال العلامة الطباطبائي: «وأما البوذية فبناءً مذهبهم على تهذيب النفس ومخالفة هواها وتحريم لذاتها عليها، للحصول على حقيقة المعرفة، وقد كان هذا هو الطريقة التي سلكها بوذا نفسه في حياته، فالمنقول أنّه كان من أبناء الملوك أو الرؤساء فرفض زخارف الحياة، وهجر أريكة العرش إلى غاية موحشة، لزمها في ريعان شبابه، واعتزل الناس، وترك التمتع بمزايا الحياة، وأقبل على رياضة نفسه والتفكير في أسرار الخلق حتى قذفت المعرفة في قلبه، وسنّه إذ ذاك ستّة وثلاثون، وعند ذاك خرج إلى الناس فدعاهم إلى ترويض النفس وتحصيل المعرفة، ولم يزل على ذلك قريباً من أربع وأربعين سنّة؛ على ما في التواريخ». (انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٦، ص ١٨٣-١٨٤).

(٣) تاريخ فلسفه، فردريك كابلستون: ج ١، ص ٢٨.

لكن مع ذلك ذهب بعض المحققين إلى أن أول من تحدّث عن العدل بشكل عام هم الفيثاغوريون^(١)، أتباع الفيلسوف اليوناني فيثاغورث الذي أخذ بعض معتقداته من نحلة الأرفية، التي تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية، وبأن إلههم لا يوجد له نظير بين آلهة اليونان، فهم يمجّدون فيه العذاب، والفوز النهائي للضعيف صاحب الحق^(٢)، ويعتقدون أن هذه العدالة هي التي تراقب أعمال الإنسان وتؤدّي إلى الجزاء بالخير أو الشر^(٣).

وبحسب الظاهر كان الفكر السائد هو الاعتقاد بالعقوبة الإلهية عند تحطّي القوانين الثابتة عندهم، وهذا يظهر من خلال المسرحيات المطروحة آنذاك. واستمرّ الأمر على هذا الحال حتّى ظهور السفسطائية الذين بدعوا يشكّكون في هذا المفهوم أيضاً، وقالوا: إن العدالة ليست حكماً إلهياً ثابتاً، بل هي من الأمور الاعتبارية والوضعية، وحدودها تُعيّن من خلال القوانين البشرية^(٤).

وقد ذكر أفلاطون أخباراً عن بعض آلهة اليونان؛ من قبيل أمّها كانت تقدّر الأمور لأرواح الناس قبل الولادة، وهذا يعني: أن مصير كل شخص هو حتمي وجبري، ولا يمكن تغييره أبداً^(٥).

وقد لجأ أفلاطون إلى مبدأ التناسخ لتوجيه العدل الإلهي. يقول أحمد بدوي:

(١) الفيثاغوريون: جماعة اتّبعت الفيلسوف فيثاغورث، وألزموا أنفسهم بتعاليمه، وهي - على حدّ تعبير الكاتب برهيه - ليست مجرد حركة فكرية، وإنما هي أيضاً حركة دينية وأخلاقية وسياسية. (انظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهيه: ج ١، ص ٧٦).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٢٤.

(٣) انظر: تاريخ فلسفه غرب (بالفارسية)، د. مهدي بنايي: ج ١، ص ٥٥.

(٤) تاريخ فلسفه غرب: ج ١، ص ٨٣. نقلاً عن تاريخ الفلسفة، إميل برهيه.

(٥) انظر: نكاه سوّم به جبر واختيار (فارسي)، محمّد حسن قدردان قراملكي، نقلاً عن جمهور أفلاطون: ص ٥٩٦-٦٠٥.

«يُحِيلُ إلينا أنَّ أفلاطون قد قال بهذا المبدأ تحت تأثيرٍ دينيٍّ أخلاقيٍّ؛ لأنَّه كان يقول بأنَّ الإنسان لا يذهب عمله دون جزاء، بل لا بدَّ أن يعذبَ عمَّا اقترفه من إثم، وأنَّ يُجزى ويثاب على ما فعله من خير؛ لأنَّ هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية»^(١).

والكلامُ عن تاريخ العدل الإلهي والقضايا المتعلقة به في الفكر الغربي والشرقي كثيرٌ، اختصرناه هنا اعتماداً على ما سيأتي من تفصيلٍ عند التعرُّص لتأريخ مسألتي الشرور، والجبر والاختيار.

البحوث العقلية في الإسلام

صحيح أننا عندما نرجع إلى الصدر الأوَّل للإسلام لا نجد عنوان الأبحاث العقلية بذلك المعنى الدقيق لها، لكن هناك إشاراتٌ في القرآن الكريم لبعض المسائل كمسألة الجبر والاختيار، والقضاء والقدر^(٢)، وهناك إشاراتٌ لبعض هذه المباحث في جملة من كلمات أمير المؤمنين عليِّ بن أبي طالب عليه السلام وخطبه، من قبيل قوله: «فَمَنْ وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومَنْ قرنه فقد ثناه، ومَنْ ثناه فقد جزأه، ومَنْ جزأه فقد جهله، ومَنْ جهله فقد أشار إليه، ومَنْ أشار إليه فقد حدّه، ومَنْ حدّه فقد عدّه، ومَنْ قال: فيم، فقد ضمنه، ومَنْ قال: علام، فقد أخلى منه. كائنٌ لا عن حدث، موجودٌ لا عن عدم. مع كلِّ شيءٍ لا بمقارنة، وغير كلِّ شيءٍ لا بمزايلة. فاعلٌ لا بمعنى الحركات والآلة، بصيرٌ إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحِّدٌ إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده»^(٣). ففي هذا المقطع من خطبته الشريفة بيّن عليه السلام عدمَ جوازِ نسبة القرين إلى الله تعالى ولكن بطريقة الاستدلال العقلي.

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي: ج ١، ص ١٧٨.

(٢) هذه المباحث هي من مباحث العدل الإلهي.

(٣) نهج البلاغة، شرح الأستاذ الشيخ محمد عبده: ج ١، ص ١٥.

وهكذا في قوله عليه السلام: «وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه، إذن لتفاوتت ذاته، ولتجزأ كنهه، ولا تمنع من الأزل معناه، ولكان له وراءاً إذ وُجد له أمام، ولا لتمس التمام إذ لزمه النقصان، وإذن لقامت آية المصنوع فيه، ولتحول دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه، وخرج بسُلطان الامتناع من أن يؤثر فيه ما يؤثر في غيره...»^(١).

فهذه الإثارات القرآنية والإشارات العلوية للأبحاث العقلية والكلامية تُبطل دعوى أن المباحث العقلية إنما دخلت إلى الإسلام في القرنين الثالث والرابع الهجريين، بعد أن تُرجمت الكتب الفلسفية لفلاسفة اليونان إلى اللغة العربية. نعم، في هذه الفترة نمت المباحث العقلية والكلامية، وبدأ البحث عنها وفيها، وأخذت بالتطور والتكامل، وفي ما نقلناه - وغيره - إشارات واضحة إلى أن هذه المباحث كانت موجودة في التراث الإسلامي الأول، لذا ذكر بعض الأعلام أن بداية طرح المباحث الكلامية في الأوساط العلمية كانت في منتصف القرن الأول الهجري^(٢).

العدل الإلهي في الإسلام

إن أول المباحث الكلامية التي طُرحت في الأوساط العلمية الإسلامية هو مبحث «الجبر والاختيار». قال الشهيد مطهري: «ولما ورد المجتمع الإسلامي مرحلة الفكر العلمي بتلك الصورة السريعة لأسباب عديدة ليس هنا محل ذكرها، فإنه قد منح الأولوية لمسألة الجبر والاختيار.

وليس من الضروري لبيان سبب ذلك التناول السريع لهذه المسألة في القرن الأول الهجري أن ننسب ذلك إلى عوامل خارجة عن العالم الإسلامي، فطرح

(١) نهج البلاغة، شرح الأستاذ الشيخ محمد عبده: ج ٢، ص ١٢١.

(٢) انظر: العدل الإلهي، مرتضى مطهري: ص ٢٠.

تلك المسألة في ذلك الوقت في العالم الإسلامي طبيعيًّا جدًّا، ولو لم تُطرح لتساءلنا حينئذٍ: كيف يمكن في مجتمع بدأ هذه الحياة العقلية المتوثبة أن لا تُطرح فيه تلك المسألة؟

إنَّ المجتمع الإسلامي مجتمعٌ دينيٌّ يتَّخذ القرآن دستور حياته، وقد أثار هذا الكتاب مسائل عديدةً مثل الجبر والاختيار، والقضاء والقدر الإلهي، والجزاء والمكافأة وبصورةٍ كثيفة.

ولمَّا كان القرآن يدعو إلى التدبُّر والتفكُّر فقد توجَّه المسلمون وبعمقٍ نحو البحث في الجبر والاختيار، شاءوا أم أبوا^(١).

وبعد أن طُرحت هذه المسألة في الساحة الفكرية الإسلامية، واختلف المسلمون فيما بينهم؛ فبين قائلٍ بالجبر، وآخرٍ بالتفويض، وثالثٍ بالأمر بين الأمرين^(٢)، انفتح البابُ إلى مبحث العدل الإلهي^(٣)؛ لأنَّ الإنسان إذا كان مجبراً فهل يتنافى هذا مع العدل الإلهي أو لا؟ وهل القول بالجبر هو الأقربُ إلى العدل الإلهي أم القول بالتفويض؟

(١) العدل الإلهي، مرتضى مطهري: ص ٢٠-٢١.

(٢) سيأتي تفصيل هذه الأقوال الثلاثة في مبحث الجبر والاختيار إن شاء الله تعالى.

(٣) عندما نقول: إنَّ مسألة العدل الإلهي طُرحت في منتصف القرن الأوَّل الهجري فمرادنا محتوى البحث - بالشكل الذي يطرحه علماء الكلام والحكماء - وبيان المراد من العادل ومن عدم الظلم، وإلا فإنَّ القرآن الكريم طرح هذا المبحث في كثيرٍ من الآيات، من قبيل: ﴿...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...﴾ (النساء: ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿...وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: ١٨٢)، وغيرها من الآيات، وكذلك جاء هذا المبحث في كلمات النبي المصطفى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَتْمَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فهم جميعاً - مضافاً إلى كتاب الله عزَّ وجلَّ - يصرِّحون بأنَّ الله تعالى عادلٌ وليس بظالم. (منه دام ظلُّه).

فبحثُ الجبر والاختيار بذاته يؤدِّي إلى البحث عن العدل الإلهي؛ للارتباط المباشر بين الاختيار والعدل من جهة، والجبر ونفي العدل من جهةٍ أخرى، فعندما يكون الإنسان مختاراً يصبح للجزاء والمكافأة العادلة مفهومٌ ومعنى. أمّا الإنسان المسلوب الإرادة والمحروم من الحرّية، أو الذي يقابل الإرادة الإلهية أو العوامل الطبيعية مغلول اليدين مغمض العينين، فلا معنى للتكليف ولا للجزاء بالنسبة إليه. ويؤكد التاريخ أنّه بعد البحث والجدل الطويل حول العدل، طُرحت فكرةُ الحُسن والقُبْح الذاتي لأفعال الباري تعالى، ومن الطبيعي عندما يصل الكلامُ إلى هذه النقطة لا بدّ من بيان موضوع العقل واستقلاله في اكتشاف هذه الصفات (المستقلات العقلية). وبالتدرّج تولّدت مسألةٌ أصبحت فيما بعد من أمّهات المسائل الكلامية، وهي مسألة: هل أفعال الله سبحانه معلّلة بالأغراض والغايات؟ والإجابة على هذا السؤال أحدثت صراعاً مريراً بين مذهبي المعتزلة والأشاعرة، ووقوف كلٍّ منهما أمام الآخر حتّى في المسائل المرتبطة بالتوحيد ومراتبه.

إضاءة

إذا دقّقنا النظر في القرآن، وجدناه يدور في أفكاره حول محور العدل، ابتداءً من التوحيد إلى المعاد، ومن النبوة إلى الإمامة والزعامة، ومن الآمال الفرديّة إلى الأهداف الاجتماعية؛ فالعدل في القرآن قرينُ التوحيد، وركنُ المعاد، وهدفُ تشريع النبوة، وفلسفةُ الزعامة والإمامة، ومعيارُ كمال الفرد، ومقياسُ سلامة المجتمع^(١).

وكذلك هذا المبحث مطروحٌ في كلمات النبي المصطفى صلّى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام؛ فقد روى الشيخ الصدوق عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله ذات يومٍ

(١) انظر: العدل الإلهي: ص ٤٦.

جالساً في مسجده، إذ دخل عليه رجلٌ من اليهود، فقال: يا محمد، إلى ما تدعو؟

قال صلى الله عليه وآله: إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله.

قال الرجل: فأخبرني عن ربك هل يفعل الظلم؟

قال صلى الله عليه وآله: لا.

قال الرجل: ولم؟

قال صلى الله عليه وآله: لعلمه بقبحه، واستغناؤه عنه.

قال الرجل: فهل أنزل عليك في ذلك قرآناً يتلى؟

قال صلى الله عليه وآله: نعم، إنه يقول عز وجل: ﴿...وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾

(فصلت: ٤٦)، ويقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ

يَظْلِمُونَ﴾ (يونس: ٤٤)، ويقول: ﴿...وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران:

١٠٨)، ويقول: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١).

قال اليهودي: يا محمد، فإن زعمت أن ربك لا يظلم، فكيف أغرق قوم

نوح عليه السلام وفيهم الأطفال؟

فقال صلى الله عليه وآله: يا يهودي، إن الله عز وجل أعمق أرحام نساء قوم نوح

أربعين عاماً، فأغرقهم حين أغرقهم ولا طفل فيهم، وما كان الله ليهلك الذرية

بذنوب آبائهم، تعالى عن الظلم والجور علواً كبيراً^(١).

كذلك أوضح الإمام أمير المؤمنين عليه السلام معالم هذا الأصل الأصيل في

كلماته، فمن ذلك ما نقل في إجاباته عليه السلام عن أسئلة وجهت له عن

التوحيد والعدل، فقال: «التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ، وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهَمَهُ»، وقد شرح

ابن أبي الحديد المعتزلي هذه الكلمة، فقال: «هذان الركنان هما ركنا علم الكلام

- وهما شعار أصحابنا المعتزلة - لتفهيم المعاني القديمة التي يثبتها الأشعري

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: باب «الأطفال وعدل الله عز وجل فيهم»: ص ٣٨٦.

وأصحابه، ولتنزيههم البارئ سبحانه عن فعل القبيح.
ومعنى قوله: (أن لا تتوهمه) أي: أن لا تتوهمه جسماً أو صورةً أو في جهةٍ
مخصوصةٍ، أو مائلاً لكل الجهات كما ذهب إليه قومٌ... وأما الركن الثاني فهو أن
لا تتهمه، أي: لا تتهمه في أنه أجبرك على القبيح ويعاقبك عليه، حاشاه من
ذلك، ولا تتهمه في أنه مكّن الكذابين من المعجزات، فأضلّ بهم الناس، ولا
تتهمه في أنه كلّفك ما لا تطيقه، وغير ذلك من مسائل العدل، التي يذكرها
أصحابنا مفصّلةً في كتبهم، كالعوض عن الألم فإنه لا بدّ منه، والثواب على فعل
الواجب فإنه لا بدّ منه... وجملة الأمر: أن مذهب أصحابنا (في العدل والتوحيد)
مأخوذٌ عن أمير المؤمنين^(١).

فالنبيّ والعترة الطاهرة - مضافاً إلى كتاب الله عزّ وجلّ - يصرّحون بأن الله
تعالى عادلٌ وليس بظالم، ولكن بعد أن ابتعدت الأمة الإسلامية عن روادها
ومالت إلى غيرهم، فقدت المفسّر الحقيقي للقرآن حتّى يستنطقه لها، ويخرج لها
كنوزه وينورها بنوره.

والتاريخ خير شاهدٍ على ذلك؛ فقد ذكرت المصادر كيفية تبلور الأسئلة عن
الجبر والاختيار والشروع، وربطها بالله سبحانه، حتّى وصل البحث إلى عدله
والدفاع عنه، فأرادت الدفاع عنه وإذا بها نسبت إليه ما لا يجوز نسبته إليه.

فتحصّل من هذه الإضاءة: أن منكري العدل - وهم الأشاعرة - لم ينكروه
صراحةً؛ لأنّ القرآن الكريم - الذي يعتمد كلُّ من القائل بالعدل والمنكر له -
حدّر من الظلم ونفاه عن الله سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا
هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ١٨)،
ولكنهم فسّروه تفسيراً خاصّاً، فذهبوا إلى أنّ العدل ليس له حقيقة ثابتة

(١) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد المعتزلي: ج ٢٠، ص ٢٢٧.

من قبل، بحيث نستطيع تحديدها وجعلها معياراً ومقياساً لأفعال الباري جلّ وعلا، فإذا جعلنا مقياساً ومعياراً لأفعال الله سبحانه فإنّ ذلك يعتبر تحديداً وتقييداً لإرادة الله ومشيتته، ولا يمكننا أن نفرض قانوناً ثمّ نجعل هذا القانون حاكماً على أفعال الله سبحانه؛ لأنّ كلّ القوانين هي جزءٌ من مخلوقاته ومحكومةٌ له سبحانه، وهو حاكمها المطلق، وكلّ فرضٍ يتضمّن تبعيّة الإرادة الإلهية فإنّه مخالفٌ لصفات الله من علوٍّ وقدرةٍ مطلقةٍ.

إذن، ليس معنى كونه عادلاً: أنّه يتّبع قوانين سابقةً هي قوانين العدل، بل معنى ذلك: أنّه هو منشأ العدل، فكلّ ما يفعله فهو عدلٌ، وليس كلّ ما هو عدلٌ فهو يفعله، فالعدل والظلم متأخران ومنتزعان من فعل الله سبحانه، فالعدل ليس مقياساً لفعل الله، ولكنّ فعل الله هو مقياس العدل.

أمّا المعتزلة فقد قالوا بالعدل وفسّروه بأنّه ذو حقيقةٍ مستقلةٍ. ولما كان الله سبحانه حكيماً وعادلاً، فهو ينجز أفعاله حسب معيار العدل، فلو نظرنا إلى ذات الأفعال - بغضّ النظر عن أنّها قد تعلّقت بها إرادة الله التكوينية أو التشريعية - لوجدنا بعض الأفعال بذاتها تختلف عن البعض الآخر، فبعض الأفعال بذاتها تتّصف بالعدل من قبيل مكافأة عاملي الخير، وبعضها بذاتها تتّصف بالظلم مثل معاقبة فاعلي الخير، ولما كانت الأفعال بذاتها تختلف مع بعضها وكان الله جلّ وعلا خيراً مطلقاً وكماً مطلقاً وحكمةً مطلقةً وعدلاً مطلقاً، فإنّه يجعل أفعاله حسب معيار العدل، ويصّبّها في قلبه.

وعوداً على بدءٍ نقول: لكي نحقّق مسألة الجبر والاختيار لابدّ - في الرتبة السابقة - من تحقيق مسألة العدل الإلهي، وبيان المراد منه، وما لم ننته في الرتبة السابقة من تحقيق هذه المسألة فليس هناك معنى للبحث في أنّ الإنسان مخيرٌ أم مسيرٌ.

معطيات الفصل

١. يرجع البحث في مسائل العدل الإلهي إلى العصور القديمة، منذ أن بدأ الإنسان بالبحث عن الخالق عزّ وجلّ، وإثبات وجوده وصفاته وكيفية إدارته وتديره للعالم.
٢. عندما رأى الإنسان ما يحدث في العالم من ظلم واضطهاد، وأمراض وكوارث طبيعّية، دارت في ذهنه أسئلة كثيرة حول تفسير هذه الحوادث، وأسبابها ومدى صحّة نسبتها إلى الله عزّ شأنه. هذه الأسئلة أدّت إلى حركة الفكر البشري الذي أخذ يبحث عن أجوبة حقّة لما يُطرح من أسئلة في هذا المجال.
٣. إنّ مسألة العدل الإلهي كانت مطروحة في الفكر البشري وفي الأديان القديمة منذ القدم. نعم، لم تكن هذه الفكرة مطروحة بهذه الصورة التي عليها اليوم، بل طُرحت بشكل جزئيّ في مسألتي: الشرور، والجبر والاختيار.
٤. تشير المصادر التاريخية إلى أنّ أقدم نصّ دينيّ أشار إلى مسألة العدل في إطار الجبر والاختيار ومسألة الشرور هو ما ورد في كتاب الريج ويدا - سمّهتا الهندوسي.
٥. يعتقد الهندوس بوجود قانون الجزاء الذي يسمّى في اللغة السنسكريتيّة «كارما»، وليس لأحد أن يتملّص منه.
٦. إنّ أوّل من تحدّث عن العدل - في الحضارة اليونانيّة - هم الفيثاغوريّون، الذين كانوا يعتقدون أنّ إلههم سينتصر للضعيف صاحب الحقّ ولو في آخر المطاف، كما يعتقدون أنّ هذه العدالة هي التي تراقب أعمال الإنسان، وتؤدّي إلى الجزاء بالخير أو الشرّ.
٧. لا نجد في الصدر الأوّل للإسلام أثراً للأبحاث العقلية بالمعنى الدقيق لها. نعم، هناك إشارات في القرآن الكريم لبعض هذه المسائل كمسألة الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، وهناك إشارات لبعض هذه المباحث في جملة من

كلمات الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْإِمَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

٨. يعتبر مبحث الجبر والاختيار أول المباحث الكلامية التي طُرحت في الأوساط العلمية الإسلامية، وبعد أن طُرحت هذه المسألة في الساحة الفكرية الإسلامية، واختلف المسلمون فيما بينهم - فبين قائل بالجبر، وآخر بالتفويض، وثالث بالأمر بين الأمرين - انفتح الباب إلى مبحث العدل الإلهي.

٩. بعد البحث والجدل الطويل في العدل الإلهي، طُرحت فكرة الحُسن والقُبْح الذاتي لأفعال الباري تعالى، ومن الطبيعي عندما يصل الكلام إلى هذه النقطة لابد من بيان موضوع العقل واستقلاله في اكتشاف هذه الصفات.

١٠. إنَّ المتدبّر في القرآن الكريم يجده يدور في أفكاره حول محور العدل، فالعدل في القرآن قرين التوحيد، وركن المعاد، وهدف تشريع النبوة، وفلسفة الزعامة والإمامة، ومعيار كمال الفرد، ومقياس سلامة المجتمع.

١١. لم ينكر أحد من المسلمين العدل الإلهي بشكل صريح ومباشر؛ كيف وإنَّ القرآن يحدّر في آياته من الظلم وينفيه عن الله سبحانه. نعم، فسره الأشاعرة تفسيراً خاصاً ينتهي بهم إلى نسبة الظلم إليه سبحانه.

١٢. ذهب الأشاعرة إلى أن العدل ليس له حقيقة ثابتة من قبل، بحيث نستطيع تحديدها وجعلها معياراً ومقياساً لأفعال الباري جلّ وعلا؛ لأن ذلك يُفضي إلى تحديد وتقييد إرادته ومشئته.

١٣. ذهب المعتزلة إلى أن العدل حقيقة مستقلة، وأن الله الحكيم ينجز أفعاله حسب معيار العدل، فلو نظرنا إلى ذات الأفعال لوجدنا أن بعضها بذاتها تتّصف بالعدل؛ من قبيل مكافأة عاملي الخير، وبعضها بذاتها تتّصف بالظلم؛ من قبيل معاقبة فاعلي الخير. وحيث إنَّ الله جلّ وعلا خيرٌ وكمالٌ مطلقٌ، فإنَّه يجعل أفعاله حسب معيار العدل.

الفصل الثالث

في معنى العدل الإلهي، ومظاهره

أولاً: معنى العدل

- العدل في اللغة
- العدل في الاصطلاح
- ✓ المعنى الأول: رعاية التوازن والتناسب
- ✓ المعنى الثاني: التساوي ونفي الترجيح
- ✓ المعنى الثالث: رعاية الاستحقاق
- ✓ المعنى الرابع: رعاية الاستعداد في إفاضة الوجود أو الكمال
- الحكمة وعلاقتها بالعدل

ثانياً: مظاهر العدل الإلهي

- العدل التكويني
- العدل التشريعي
- العدل الجزائي

أولاً: في معنى العدل

إذا كان تحديد أدوات البحث ومفرداته أول موجبات الدراسة الموضوعية، فإن مفهوم كلمة «العدل» هو في رأس مفردات هذا البحث؛ لذا يجدر بنا أن نعرفه ونحيط به إحاطةً تامةً قبل الدخول في تفاصيل البحث، ثم نعرِّج على الألفاظ ذات الصلة بهذا المفهوم.

أ. العدل في اللغة

عندما نرجع إلى معاجم اللغة العربية نجد أن أصحابها ذكروا لكلمة «العدل» معاني عديدة؛ قال الفراهيدي^(١): «والعدل: أن تعدل الشيء عن وجهه فتميله. عدلته عن كذا، وعدلت أنا عن الطريق، ورجلٌ عدلٌ، وامرأةٌ عدلٌ سواءً. والعدل أحد حملي الجمل، لا يقال إلا للحمل، وسمي عدلاً لأنه يسوى بالآخر بالكيل والوزن. والعديل: الذي يعادلك في المحمل. وتقول: اللهم لا عدل لك، أي: لا مثل لك. ويقول في الكفارة: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ﴾ أي: ما يكون مثله، وليس بالنظير بعينه. ويقال: العدل: الفداء؛ قال الله تعالى: ﴿لَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾. ويقال: هو هاهنا: الفريضة. والعدل: نقيض الجور. يقال: عدل على الرعية. ويقال لما يؤكل إذا لم يكن حاراً ولا بارداً يضّر: هو معتدل... وعدلت

(١) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليماني، أبو عبد الرحمن: من أئمة اللغة والأدب وواضع علم العروض، أخذه من الموسيقى وكان عارفاً بها، ودرس لدى عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وهو أيضاً أستاذ سيبويه النحوي، ولد ومات في البصرة. تلقى العلم على يديه العديد من العلماء الذين أصبح لهم شأنٌ عظيمٌ في اللغة؛ منهم: سيبويه والأصمعي والكسائي والنضر بن شميل وهارون بن موسى النحوي ووهب بن جرير وعلي بن نصر الجهضمي.

فلاناً بنظيره، أعدله. ومنه يقال: ما يعدلك عندنا شيء، أي: ما يقع عندنا شيء موقعك. وعدلت الشيء: أقمته حتى اعتدل...»^(١).

والذي يظهر من كلام الفراهيدي: أن العدلَ يتضمّن عدّة معانٍ، منها: الميل والاعوجاج؛ لو جاءت مع حرف «عن»، والاستواء، والمثل، ونقيض الجور، ورعاية حدّ الوسط في الحكم على الرعيّة.

وقد أكّد المعنيين الأوّلين - وهما: الاعوجاج، والاستواء - ابن فارس^(٢) حيث قال: «عدل: العين والبدال واللام: أصلان صحيحان لكنّهما متقابلان كالمضادّين؛ أحدهما: يدلّ على استواء، والآخر: يدلّ على اعوجاج، فالأوّل: العدل من الناس، المرضيّ المستوي الطريقة... والعدل الحكم بالاستواء، ويقال للشيء يساوي الشيء: هو عدله، وعدلت بفلانٍ فلاناً وهو يعادله، والمشرك يعدل بربه - تعالى عن قولهم علواً كبيراً - كأنّه يسوي به غيره... فأما الأصل الآخر، فيقال في الاعوجاج: عدل وانعدل، أي: انعرج»^(٣).

أما الراغب الأصفهاني^(٤) فقال في مفرداته: «العدالة والمعادلة: لفظٌ يقتضي معنى المساواة... والعدل (بفتح العين) والعدل (بكسرها) يتقاربان، لكنّ العدل (بفتح العين) يستعمل فيما يُدرَك بالبصيرة كالأحكام، وعلى ذلك قوله: ﴿أَوْ عَدُلْ ذَلِكَ صِيَاماً﴾، والعدل (بكسر العين) والعدل: فيما يدرَك بالحاسة كالموزونات والمعدودات والمكيلات، فالعدل هو التقييط على سواء. وعلى هذا روي: بالعدل

(١) كتاب العين، للفراهيدي: ج ٢، ص ٣٩، مادة «عدل».

(٢) ابن فارس: هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا القزويني الرازي، إمام لغةٍ وأدبٍ.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٢٤٦-٢٤٨.

(٤) الراغب الأصفهاني: هو الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب. قال الزركلي: إنّه اشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي. وهو أديبٌ وعالمٌ، أصله من أصفهان، وعاش ببغداد. ألّف عدّة كتبٍ في التفسير والأدب والبلاغة.

قامت السماوات والأرض؛ تنبيهاً إلى أنه لو كان ركنٌ من الأركان الأربعة في العالم زائداً على الآخر أو ناقصاً عنه - على مقتضى الحكمة - لم يكن العالم منتظماً.

والعدل ضربان: مطلقٌ يقتضي العقل حسنه، ولا يكون في شيءٍ من الأزمنة منسوخاً، ولا يوصف بالاعتداء بوجهٍ، (من قبيل: الإحسان إلى من أحسن إليك، وكفّ الأذية عمّن كفّ أذاه عنك)، وعدلٌ يُعرف كونه عدلاً بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخاً في بعض الأزمنة (كالقصاص، وأروش الجنايات، وأصل مال المرتدّ)؛ ولذلك قال تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾، وقال: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾، فسمي اعتداءً وسيئةً، وهذا النحو هو المعنيّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ فإنّ العدل هو المساواة في المكافأة إن خيراً فخيرٌ، وإن شراً فشرٌ، والإحسان أن يقابل الخير بأكثر منه، والشرّ بأقلّ منه...»^(١).

وما ذكره - على ما فيه من التفصيل - يرجع إلى قولهم: إنّ العدل هو لزوم الوسط، والاجتناب عن جانبي الإفراط والتفريط في الأمور، وهو من قبيل التفسير بلازم المعنى، فإنّ حقيقة العدل هي إقامة المساواة والموازنة بين الأمور، بأن يُعطى كلٌّ من السهم ما ينبغي أن يُعطاه، فيتساوى في أنّ كلّاً منها واقعٌ موضعه الذي يستحقّه. فالعدل في الاعتقاد: أن يؤمن بما هو الحقّ، والعدل في فعل الإنسان في نفسه: أن يفعل ما فيه سعادته ويتحرّز ممّا فيه شقاؤه باتّباع هوى النفس، والعدل في الناس وبينهم: أن يُوضع كلُّ موضعه الذي يستحقّه في العقل أو في الشرع أو في العرف، فيثاب المحسن بإحسانه ويعاقب المسيء على إساءته، ويتنصف للمظلوم من الظالم، ولا يبعّض في إقامة القانون ولا يستثنى.

ومن هنا يظهر: أنّ العدل يساوقُ الحسن ويلازمه؛ إذ لا نعني بالحسن إلاّ ما

(١) المفردات في غريب القرآن: ص ٣٢٥.

من طبعه أن تميل إليه النفس وتنجذب نحوه، وإقرار الشيء في موضعه الذي ينبغي أن يقرّ عليه، من حيث هو كذلك، ممّا يميل إليه الإنسان، ويعترف بحسنه، ويقدم العذر لو خالفه إلى من يقرعه باللوم، لا يختلف في ذلك اثنان، وإن اختلف الناس في مصاديقه كثيراً باختلاف مسالكهم في الحياة.

ويظهر أيضاً: أنّ ما عدّه الراغب في كلامه من الاعتداء والسيئة عدلاً، لا يخلو من مسامحة، فإنّ الاعتداء والسيئة اللذين يجازى بهما المعتدي والمسيء إنّما هما اعتداءً وسيئةً بالنسبة إليهما، وأمّا بالنسبة إلى من يجازيها بهما فهما من لزوم وسط الاعتدال وخصلة الحسن؛ لكونهما من وضع الشيء موضعه الذي ينبغي أن يوضع فيه^(١).

أمّا العلامة المصطفوي فقد ذهب إلى هذا المعنى، ولكنّه خالف ابن فارس في وجود أصلين للكلمة، وبين استعمالات الكلمة مفصلاً، فقال: «إنّ الأصل الواحد في المادّة: هو توسّط بين الإفراط والتفريط، بحيث لا تكون فيه زيادةً ولا نقيصةً، وهو الاعتدال والتقسّط الحقيقي، وبمناسبة هذا الأصل تطلق على الاقتصاد والمساواة والقسط والاستواء والاستقامة، كلّ منها في موردٍ مناسبٍ مع لحاظ القيد. وإذا استعملت بحرف (عن): تدلّ على الإعراض والانصراف والتمايل، وذلك بمقتضى دلالة كلمة (عن) الدالّة على الانصراف، وهذا كما في قولنا: رغب فيه، أي: أحبه، ورغب عنه، أي: أعرض عنه، والمراد: حصول الرغبة وتحقّق العدل في الجهة المخالفة المنفيّة»^(٢).

وهذا يعني: أنّ كلمة «العدل» - عند المصطفوي - لها أصلٌ صحيحٌ واحدٌ، أمّا المعنى الآخر فيتوصّل إليه بتوسّط الحرف «عن».

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٢، ص ٣٣١.

(٢) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوي: ج ٨، ص ٥٥.

العدل البشري

لكي يتّضح المراد من العدل الإلهي ومحلّ النزاع فيه، لابدّ من الإشارة إلى معنى العدل في المجتمعات البشريّة، فنقول: عندما تصف المجتمعات البشريّة الحاكم - أو أيّ فردٍ من أفرادها - بأنه عادلٌ، فلائّه يُعطي كلّ ذي حقّ حقّه، ولا يتجاوز على حقوق الغير، ولا ينحاز إلى فئةٍ دون أخرى لأسبابٍ غير موضوعيّة؛ فهو ينظر إلى أفراد المجتمع بعينٍ واحدةٍ وفي نهاية الحياء، وإذا حدثت مناقشاتٌ وجرى الاختلافُ فهو يُعادي الظالم ويُناصر المظلوم.

وعلى خلاف هذا: مَنْ لا يُعطي صاحبَ الحقّ حقّه، ومَنْ يتجاوز على حقوق الآخرين، وينحاز إلى فئةٍ دون أخرى لأسبابٍ غير موضوعيّة، ويناصر الظالمين، ويخاصم الضعفاء، فمثل هذا الشخص يُطلق عليه في المجتمعات البشريّة اسم «الظالم».

إذن، العدلُ البشري هو رعاية حقّ الغير، والظلمُ البشري هو التجاوز على حقّ الغير. ففي كلّ موردٍ يوجد حقٌّ ويوجد فردٌ يملك حقّ الأولويّة بالنسبة إلى ذلك الحقّ، فإنّ التجاوز من الغير على ذلك الحقّ يعدّ نوعاً من الظلم لصاحب الحقّ المالك لحقّ الأولويّة. وهذا يعني: أنّ العدل والظلم البشريين يستبطنان - مسبقاً - وجود حقّ للآخر، فإن سلب كان ظلماً، وإن مُنح كان عدلاً.

إذا عرفت هذا نقول: لا يمكن أن تتّصف الذات المقدّسة بالعدل أو الظلم بالمعنى المتقدّم؛ لأنّ كلّ ما في الكون - بمفاد كان التامّة أو الناقصة^(١) - من الله تعالى، وما كان منه جلّ اسمه فهو ملكه حقيقةً ومن كلّ وجه، فلا حقّ لأحدٍ عليه، وبالتالي لا يمكن أن يتّصف بالعدل أو الظلم البشريين.

(١) المراد بمفاد «كان» التامّة هنا: الوجود الابتدائي للإنسان، وبمفاد «كان» الناقصة: كمال ذلك الإنسان.

توضيح ذلك: عندما يملك الإنسان شيئاً فإن ملكيته له اعتبارية وليست حقيقية، وملكيته من بعض الوجوه دون البعض الآخر، من هنا نجد أن العقلاء يذمون بعض التصرفات التي يباشرها الشخص ولو في ملكه، ويعدون ذلك فعلاً سفهياً؛ من قبيل إتلاف الشخص أمواله، وتعذيبه لدابته وحرقتها وقتلها، فإنه وإن كان مالكا لها، ولكن ملكيته لها هي ملكية من بعض الوجوه؛ فله ركبها، وحمل الأثقال عليها، وبيعها، وهبتها، دون تعذيبها وقتلها، وهكذا بالنسبة إلى ملكية الإنسان لجوارحه كاليد والرجل والعين، فإنها وإن كانت ملكية حقيقية بنحو من الأنحاء، إلا أنها ليست ملكية من جميع الوجوه، فلا يحق له أن يتصرف بها كيفما شاء، كأن يقطعها مثلاً، فهذا التصرف مذموم عقلياً وحراماً شرعاً. نعم، له أن يتصرف بها تصرفاً مخصوصاً، ومن بعض الوجوه دون الوجوه الأخرى، فله إعمال باصرته وإهمالها بأيّ نحو شاء وأراد، وكذا في يده بالقبض والبسط والأخذ بها والترك ونحو ذلك.

قال العلامة الطباطبائي في ذيل قوله تعالى ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾: «فأثبت فيها وفي نظائرها من الآيات الملك لنفسه على العالم؛ بمعنى: أنه تعالى مالك على الإطلاق، ليس بحيث يملك على بعض الوجوه ولا يملك على بعض الوجوه، كما أن الفرد من الإنسان يملك عبداً أو شيئاً آخر فيما يوافق تصرفاته أنظار العقلاء، وأما التصرفات السفهية فلا يملكها، وكذا العالم مملوك لله تعالى مملوكية على الإطلاق، لا مثل مملوكية بعض أجزاء العالم لنا؛ حيث إن ملكنا ناقص، إنما يصحح بعض التصرفات لا جميعها، فإن الإنسان المالك لحمار مثلاً إنما يملك منه أن يتصرف فيه بالحمل والركوب مثلاً، وأما أن يقتله عطشاً أو جوعاً أو يحرقه بالنار من غير سبب موجب، فالعقلاء لا يرون له ذلك، أي: إن كل ملكية في هذا الاجتماع الإنساني مالكية ضعيفة، إنما تصحح بعض

التصرفات المتصورة في العين المملوكة لا كل تصرف ممكن^(١).
 أما بالنسبة إلى مالكيته جل اسمه فهي مالكية حقيقية ومن جميع الوجوه؛
 قال تعالى: ﴿...لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ...﴾ (التغابن: ١)، وهذه الآية تفيد أن الله منزّه
 عن كل نقص وشين في ذاته وصفاته وأفعاله، يملك الحكم على كل شيء
 والتصرف فيه كيفما شاء وأراد، ولا يتصرف إلا جيلاً، ولذا قال الطباطبائي:
 «وهذا بخلاف ملكه تعالى للأشياء فإنها ليس لها من دون الله تعالى من رب
 يملكها، وهي لا تملك لنفسها نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، فكل
 تصرف متصور فيها فهو له تعالى، فأبى تصرف تصرف به في عباده وخلقه فله
 ذلك من غير أن يستتبع قبحاً ولا ذماً ولا لوماً في ذلك؛ إذ التصرف من بين
 التصرفات إنما يستتبع ويدم عليه فيما لا يملك المتصرف ذلك؛ لأن العقلاء لا
 يرون له ذلك، فملك هذا المتصرف محدودٌ مصرفٌ إلى التصرفات الجائزة عند
 العقل، وأما هو تعالى فكل تصرف تصرف به فهو تصرف من مالك وتصرف في
 مملوك، فلا قبح ولا ذم ولا غير ذلك»^(٢).

وعلى هذا يعتبر أي تصرف لله عز اسمه إنما هو تصرف في شيء هو منه وله،
 ولا يملك أحد بالنسبة إليه أي حق أو أولوية، وعليه يكون الظلم في حقه تعالى
 غير وارد، لا من جهة كونه قبيحاً، وهو جل وعلا لا يفعل القبيح، ولا من جهة
 أن الحسن والقبح لا معنى لهما بالنسبة إلى الخالق، بل لأنه لا يمكن عملياً أن
 نجد مصداقاً لذلك؛ لأنه المالك الحقيقي لكل شيء، وليس هناك ملكية لأي
 أحد سواه، فكل شيء في ملكه وتحت تصرفه.

فتحصّل: أنه إذا أخذنا العدل والظلم بمفهومها البشري المتقدم، ووجهنا

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٩٤.

(٢) المصدر نفسه.

أفعال الله على أساس الحسن والقبح، وأردنا قياسها من زاوية رعاية حقوق الغير، فلا يمكن حينئذ أن نصف الله تعالى بأنه عادل أو ظالم؛ لأننا لا يمكن أن نفرص غيره مالكاً لحق الأولوية في شيء حتى تكون رعاية تلك الأولوية عدلاً وعدم رعايتها ظلماً. نعم، إذا ألزم نفسه بأن لا يتصرف بعض التصرفات، ففي مثل هذه الصورة نحن لا نعيّن له وظيفة، فهو يبيّن ما يفعله وما لا يفعله، وقد دلّت النصوص على أنه سبحانه جرى في تعامله مع عبده بطريقة العقلاء، فجعل لهم حقاً عليه. يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «فالحق أوسع الأشياء في التواصف، وأضيقتها في التناصف، لا يجري لأحدٍ إلا جرى عليه، ولا يجري عليه إلا جرى له، ولو كان لأحدٍ أن يجري له ولا يجري عليه لكان ذلك خالصاً لله سبحانه دون خلقه؛ لقدرتة على عباده، ولعدله في كل ما جرت عليه صروف قضائه، ولكنته جعل حقه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضلاً منه وتوسعاً بما هو من المزيد أهله»^(١).

هذا النص العلوي أشار إلى ثلاث حقائق:

الأولى: أن المجتمعات البشرية قائمة على التبادل في الحقوق؛ بمعنى: أن كل شخص له حق على آخر، فلآخر حق عليه.

الثانية: أن الله جلّ وعلا هو الوحيد الذي له الحق على الآخرين، وليس لأحدٍ عليه حق؛ لأن كل شيء مملوك له ملكاً حقيقياً ومن جميع الوجوه.

الثالثة: أن الله جلّ وعلا لما كان له حق على الغير جعل - هو - للغير حقاً عليه^(٢)، تفضلاً منه، وليس من باب إعطاء كل ذي حق حقه، وهذا ما نسّميه

(١) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام: ج ٢، ص ١٩٨.

(٢) ليس المراد من الحق - هنا - المعنى الدقيق للكلمة؛ لأنه ليس لأحدٍ على الله حق بأي شكلٍ فرضت ذلك الحق.

تأدياً بـ «قاعدة اللطف»^(١).

ب. العدل في الاصطلاح

بعد أن تبين في المباحث السابقة معنى العدل البشري، وأنه لا مصداق له بالنسبة لله سبحانه وتعالى، نأتي هنا لنبين معنى العدل الإلهي، وكمقدمة للبحث نشير إلى معاني العدل، وبتعدد معانيه يتعدد معنى الظلم؛ لأن النسبة بينهما هي نسبة الملكة وعدمها^(٢)، فكل معنى نذكره للعدل سوف يتضح في قبالة معنى للظلم.

المعنى الأول: رعاية التوازن والتناسب

قد تطلق كلمة «العدل» ويراد بها التوازن، فعندما نقول: إن هذا المجتمع مجتمَعٌ متعادلٌ، أو إن هذا البدن بدنٌ متعادلٌ فنعني أنه متوازنٌ ومتناسبٌ، والطرف المقابل لهذا المعنى هو اللاتناسب وليس هو الظلم. توضيح ذلك: «إذا نظرنا إلى مجموعةٍ فيها أجزاءٌ مختلفةٌ تهدف إلى هدفٍ

(١) اللطف عند المتكلمين: عبارةٌ عما يقرب المكلف إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، ثم إن اتصل اللطف بوقوع التكليف يسمّى لطفاً محصلاً، وإلا يسمّى لطفاً مقرباً. وقد استدلوا على وجوب اللطف عليه سبحانه: بأن ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقه العباد وتكاليفهم، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم، وللطف شروطٌ وأقسامٌ تطلب من محلّها.

(٢) الملكة وعدمها: أمران وجوديّ وعميّ لا يجتمعان، ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة. توضيح ذلك: أن تقابل الملكة وعدمها هو من قبيل تقابل البصر والعمى، فالبصر ملكةٌ والعمى عدمها، ولا يصح أن يجل العمى إلا في موضع يصح فيه البصر؛ لأن العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص، أي: عدمه فيمن شأنه أن يكون بصيراً، فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان وإن كان يمتنع اجتماعهما، فالحجر لا يقال فيه أعمى ولا بصير؛ لأن الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً.

خاص، فإنه لا بد من توفر شروطٍ معيَّنة لذلك من حيث المقدار اللازم من كلِّ جزءٍ ومن حيث كَيْفِيَّةِ ارتباط تلك الأجزاء ببعضها. وباجتماع هذه الشروط جميعاً، تستطيع تلك المجموعة أن تبقى وأن تعطي الأثر المطلوب منها، وأن تفي بالخطة الموضوع لها.

فمثلاً: أيُّ مجتمعٍ يكون كلُّ شيءٍ فيه موجوداً بالقدر اللازم وليس بالقدر المساوي، وكلُّ مجتمعٍ متعادلٍ يحتاج إلى فعاليَّاتٍ متنوّعة، منها اقتصاديةٌ وأخرى سياسيةٌ وثالثةٌ تربويَّةٌ ورابعةٌ قضائيَّةٌ وخامسةٌ ثقافيَّةٌ... ولا بدّ من تقسيم هذه الفعاليَّات بين أفراد المجتمع واستخدام أفرادٍ لها بالقدر الضروري^(١).

فلكي ندير مجتمعاً ما فإننا نحتاج في إدارته إلى تأسيس دوائر تُعنى بشؤون الصحَّة والتربية والأمن والقضاء والإدارة والحكم ونحو ذلك، ممَّا يحتاجه كلُّ مجتمعٍ من المجتمعات، وبحسب النسب التي يحتاجها ذلك المجتمع، فلو كان في ذلك المجتمع فائضٌ في مؤسَّسات الصحَّة ونقصٌ في مؤسَّسات التربية والتعليم فهو غير متوازنٍ وغير متعادلٍ.

فالتعادل الاجتماعي يفرض علينا النظر إلى ميزان الاحتياجات حتَّى نخصَّص لها ميزانيَّةً مناسبةً.

وهكذا الحال بالنسبة إلى التعادل الصناعي، فالسيَّارة مثلاً صنعت لهدفٍ معيَّن ولحاجاتٍ خاصَّةٍ، لذا إذا أريد لها أن تكون صناعةً متعادلةً ومتوازنةً ومتناسبةً فلا بدّ أن تُركَّب فيها من كلِّ مادَّةٍ ما تفرضه الحاجة.

وكذلك التعادل الكيميائي، فالمركب له قاعدةٌ خاصَّةٌ ونسبٌ معيَّنة من كلِّ عنصرٍ من العناصر المكوِّنة له، فإذا أريد إيجاد ذلك المركب وجب مراعاة تلك القاعدة وتلك النسب، حتَّى يتحقَّق التعادل والتوازن، فيرى ذلك المركب النور.

(١) العدل الإلهي: ص ٦٨.

والموزون أكمل من غير الموزون، وما دام كذلك فهو مطلوب، ولكنه مع ذلك ليس هو المقصود من العدل الإلهي.

توازن العالم وتعادله

من الواضح والثابت قرآنيًا: أنَّ عالم المادَّة خُلِقَ بنحوٍ متناسبٍ ومتوازنٍ ومتعادلٍ، فلو نظرنا - مثلاً - إلى نسبة غاز الأوكسجين فيه، وعرفنا حاجة الموجودات إليه، لأدركنا صراحةً حالة التوازن التي وُجد عليها، ولو لم يكن بهذا المقدار لأحدث خللاً في نظام هذا العالم، وهكذا الحال بالنسبة إلى الماء وإلى كلِّ شيءٍ في هذا الكون، ولو لم يكن الحال كذلك لما قامت لهذا العالم قائمةٌ، ولما وُجد نظامٌ ولا حسابٌ ولا مسيرٌ معيَّنٌ، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في جملةٍ من آياته:

- منها قوله تعالى: ﴿...وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (الحجر: ١٩)، وموزونٌ بمعنى: مقدرٌ، كأنه وزنٌ^(١). قال الطباطبائي: «الموزون... ربما يكتى به عن كون الشيء بحيث لا يزيد ولا ينقص عما يقتضيه الطبع أو الحكمة، كما يقال: كلامه موزونٌ وقامته موزونةٌ وأفعاله موزونةٌ؛ أي: مستحسنةٌ متناسبة الأجزاء لا تزيد ولا تنقص مما يقتضيه الطبع أو الحكمة»^(٢).
- وقال السيّد الخوئي: «فقد دلّت هذه الآية الكريمة على أنّ كلّ ما ينبت في الأرض له وزنٌ خاصٌّ، وقد ثبت أخيراً أنّ كلّ نوعٍ من أنواع النبات مرّكبٌ من أجزاءٍ خاصّةٍ على وزنٍ مخصوص، بحيث لو زيد في بعض أجزائه أو نقص لكان ذلك مرّكباً آخر. وإنّ نسبة بعض الأجزاء إلى بعضٍ من الدقّة بحيث لا يمكن ضبطها تحقيقاً بأدقّ الموازين المعروفة للبشر»^(٣).

(١) تفسير غريب القرآن، للطريحي: ص ٥٥٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٢، ص ١٣٩.

(٣) البيان في تفسير القرآن، للخوئي: ص ٧١.

- ومنها قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ...﴾ (الملك: ٣)، أي: لا ترى عدم انسجامٍ وعدم تناسبٍ يحكم هذا العالم. فالمراد بنفي التفاوت: اتصال التدبير وارتباط الأشياء بعضها ببعض، من حيث الغايات والمنافع المترتبة على تفاعل بعضها في بعض. فاصطكاك الأسباب المختلفة في الخلقة وتنازعها، كتشاجر كفتي الميزان وتصارعها بالثقل والخفة والارتفاع والانخفاض، فإتّهما في عين أتمّهما تختلفان تتفقان في إعانة من بيده الميزان فيما يريد من تشخيص وزن السلعة الموزونة، فقد ربّ الله أجزاء الخلقة بحيث تؤدّي إلى مقاصدها من غير أن يفوت بعضها غرض بعضٍ أو يفوت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة^(١).
وقال الألويسي: «أي: ما ترى شيئاً من تفاوتٍ أي: اختلافٍ وعدم تناسبٍ كما قال قتادة وغيره (من الفوت) فإنّ كلاً من المتفاوتين يفوت منه بعض ما في الآخر، وفسر بعضهم التفاوت بتجاوز الشيء الحدّ الذي يجب له زيادةً أو نقصاً، وهو المعنيّ بالاختلاف»^(٢).
- ومنها قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٧)، فهذه الآية الكريمة تشير إلى أنّ العالم قد روعي في بنائه التوازن والتناسب. ولم يقتصر إثبات التوازن والتعادل للعالم المادّي على الدليل النقلي فقط، بل العقل كذلك قادرٌ على إثبات هذه الحقيقة بطريقتين:
الأوّل: الطريق اللّمي^(٣)؛ وهو أن نثبت التوازن لهذا العالم استناداً إلى إثبات الكمال المطلق للخالق، فنقول: إنّ هذا العالم مخلوقٌ لله تعالى، وهو - عزّ اسمه -

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٩، ص ٣٥٠.

(٢) تفسير روح المعاني: ج ٢٩، ص ٦.

(٣) وهو الانتقال من العلة إلى المعلول.

كامل من كل جهة، فلا بد أن يكون مخلوقه - أعني العالم - كاملاً كذلك؛ للسخرية بين العلة ومعلوها، وإذا كان كاملاً لا بد أن يكون موزوناً؛ وإلا كان ناقصاً.

الثاني: الطريق الاستقرائي؛ وهو عبارة عن البحث في العلوم وفي الطبيعيات، لمعرفة أن هذا العالم هل رُكِبَ على أساسٍ موزونٍ ومتناسبٍ أم أن هناك تهاوتاً في أجزائه؟ وعندما نرجع إلى أصحاب الاختصاص في هذا المجال نجدهم يصرون ويؤكدون أن هذا العالم إنما رُكِبَ بشكلٍ منسجمٍ ومتوازن.

يقول لينييه^(١): «إن الله الأزلي الكبير، العالم بكل شيء، والمقتدر على كل شيء، قد تجلّى لي ببدايع صنائعه، حتى صرت مندهشاً مبهوراً.

إن المنافع التي نستمدّها من هذه الكائنات تشهد بعظيم رحمة الله الذي سخّرنا لنا، كما أن جمالها وتناسقها تنبئ عن واسع حكمته، وكما أن حفظها عن التلاشي وتجددها يقرّ بجلاله وعظمته»^(٢).

ويقول نوماس دافير باركس^(٣): «هذا النظام الذي نشاهده في العالم من حولنا ليس مظهرًا من مظاهر القدرة على كل شيء فحسب، بل إنه يتّصف فوق ذلك بالحكمة والاتّجاه نحو تحقيق صالح الإنسان، مما يدلّ على أن اهتمام الخالق بنفع عباده لا يقلّ عن اهتمامه بالسنن والقوانين التي تنظّم هذا الوجود... وللهاء فوق ذلك كثيرٌ من الخواصّ الأخرى ذات الأهمية البالغة والتي إذا نظر الإنسان إليها في مجموعها، وجدها تدلّ على التصميم والتدبّر، فالهاء يُغطّي نحو ثلاثة أرباع سطح الأرض، وهو بذلك يؤثر تأثيراً بالغاً على الجوّ السائد ودرجة

(١) عالم فيزيولوجي فرنسي طائر الصيت.

(٢) دائرة المعارف، فريد وجدي: ج ١، ص ٥٠٤.

(٣) نوماس دافير باركس، أستاذ الكيمياء، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة الينوي، رئيس قسم الكيمياء بمعهد بحوث ستانفورد، مدير البحوث بشركة كلوروكس الكيموية، أخصائي في النظريات الكهربائية والأشعة السينية.

الحرارة. ولو تجرّد الماء من بعض خواصّه لظهرت على سطح الأرض تغييراتٌ في درجة الحرارة تؤدّي إلى حدوث الكوارث، وللماء درجة ذوبانٍ مرتفعة، وهو يبقى سائلاً فترةً طويلةً من الزمن، وله حرارة تصعيدٍ بالغة الارتفاع، وهو بذلك يساعد على بقاء درجة الحرارة فوق سطح الأرض عند معدّلٍ ثابتٍ ويصونها من التقلّبات العنيفة، ولولا كلّ ذلك لتضاءلت صلاحية الأرض للحياة إلى حدٍّ كبير، ولقلّت متعة النشاط الإنساني على سطح الأرض بدرجةٍ عظيمة.

وللماء خواصّ أخرى فريدةٌ من نوعها، تدلّ على أنّ مبدع هذا الكون قد رسمه وصمّمه بما يحقّق صالح مخلوقاته؛ فالماء المادّة الوحيدة المعروفة التي تقلّ كثافتها عندما تتجمّد، وهذه الخاصية أهمّيتها الكبيرة بالنسبة للحياة؛ إذ بسببها يطفو الجليد على سطح الماء عندما يشتدّ البرد، بدلاً من أن يغوص إلى قاع المحيطات والبحيرات والأنهار ويكوّن تدريجياً كتلةً صلبةً لا سبيل إلى إخراجها وإذابتها، ويكوّن الجليد الذي يطفو على سطح البحر طبقةً عازلةً تحفظ الماء الذي تحتها في درجة حرارة فوق درجة التجمّد، وبذلك تبقى الأسماك وغيرها من الحيوانات المائية حيّة، وعندما يأتي الربيع يذوب الجليد بسرعة... وإني أجد شخصياً أنّ تفسير هذه الظواهر والعجائب بنسبتها إلى قدرة إلهٍ حكيمٍ خبيرٍ وتصميم خالقٍ علويّ، يعدّ تفسيراً مرضياً للنفوس ومقنعاً للعقول.

إنّني أرى في كلّ هذه الظواهر أكثر من مجرد الخلق والتدبير المجرّد عن العاطفة، إنني ألمس فوق ذلك كلّه محبة الخالق لخلقه واهتمامه بأمورهم^(١).
ويقول لورنس كولتون ووكر^(٢): «من الظواهر العجيبة الأخرى التي

(١) الله يتجلّى في عصر العلم: ص ٥١-٥٣.

(٢) لورنس كولتون ووكر: أخصائي علوم الغابات والنباتات وعلم الفسيولوجيا، حاصلٌ على درجة دكتوراه من جامعة نيويورك، أستاذ علم الغابات بجامعة جورجيا.

شوهدت في وادي كونيكيتكت: ما لوحظ من أن شجر السدر الأحمر يستطيع بمصاحبة خرطون الأرض وهو من الدود، أن يزيد من نسبة عنصر الكلسيوم بالتربة؛ فأوراق السدر الأحمر تتساقط على قاع الغابة، وعندئذ تنجذب ديدان الأرض إليها بسبب ارتفاع نسبة الكلسيوم بها، وسرعان ما تلتهم الديدان هذه الأوراق وتهضمها، وبذلك تطلق في التربة عنصر الكلسيوم في صورةٍ يسهل على النبات امتصاصها والاستفادة بها^(١).

فتحصّل: أن المعنى الأوّل للعدل وهو التوازن والتناسب، من لوازم كونه تعالى حكيمًا وعلياً؛ فهو سبحانه بمقتضى علمه الشامل وحكمته العامة يعلم أن لبناء أيّ شيءٍ مقادير معيَّنة من العناصر، فهو يركّب تلك العناصر لإشادة ذلك البناء، ولكنّ هذا المعنى خارجٌ عن محلّ الكلام وعند البحث عند الفلاسفة والمتكلمين، وإن حاول البعض الإجابة على بعض الشبهات التي أوردت على العدل الإلهي^(٢) من خلال هذا المعنى. فمثلاً: من الإشكالات التي طُرحت على العدل الإلهي: أنّه إن كان - عزّ اسمه - عادلاً، فلماذا أوجد الاختلاف بين موجودات هذا العالم، فجعل هذا ذكياً وذاك غيبياً، وهذا أبيض وذاك أسود، وهذا جميلاً وذاك قبيحاً وهكذا... ألا يكون في ذلك ترجيحٌ بلا مرجح؟

فقالوا في مقام الجواب: إنّ هذا من مستلزمات عالم التناسب، فإذا أراد الله تعالى أن يوجد عالماً متناسب الأجزاء فلا بدّ أن يقوم ببعض الأعمال التي هي ترجيحٌ بلا مرجح. فهؤلاء أجابوا بأنّ كلّ ما يوجد من ترجيح بلا مرجح أو مع مرجح، وكذلك كلّ الشرور إنّما هي لازمةٌ وضروريةٌ لنظام العالم الكلي، وليس من شكّ أنّ

(١) الله يتجلّى في عصر العلم: ص ٧٠.

(٢) سيتعرّض السيّد الأستاذ إلى جميع تلك الشبهات ويبيّن الأجوبة الحقّة في البحوث القادمة إن شاء الله.

وجود ما هو موجودٌ لازمٌ لتناسب النظام العالمي، ولكنّ هذا - كما هو واضحٌ - لا يجب عن شبهة الظلم^(١)؛ «إنّ بحث العدل (بمعنى التناسب وفي مقابل اللاتناسب) يأتي إذا نظرنا إلى نظام العالم ككلّ، أمّا بحث العدل بالمعنى المقابل للظلم والذي يأتي عند النظر إلى كلّ فردٍ على حدةٍ فإنّه بحثٌ آخر. وفي العدل بالمفهوم الأوّل تكون المصلحة العامّة هي المطروحة للبحث، أمّا في العدل بالمفهوم الثاني فيكون الحقّ الفردي هو المطروح للبحث»^(٢).

من هنا قد يعود المستشكل مرّةً أخرى ليقول: إنّ رعاية هذا التناسب - الذي لا ننكره - تستلزم شيئاً من الترجيح بلا مرجّح، وهذه التريجيات من وجهة النظر الكلية مقبولةٌ ومناسبةٌ، ولكنّها من وجهة النظر الفرديّة غير مقبولةٍ ولا مناسبةٍ.

المعنى الثاني: التساوي ونفي الترجيح

قد يطلق العدلُ ويراد به التساوي ونفي أيّ لونٍ من ألوان الترجيح، كما في تفسير

(١) لا يمكن الاعتماد على هذا المعنى في ردّ جميع الشبهات والإشكالات التي ترد على العدل الإلهي، ولكن هذا لا يمنع من الاستفادة من هذا المعنى في ردّ بعض الإشكالات التي ترد على العدل الإلهي. أمّا ما ذهب إليه البعض من الإجابة على جميع الشبهات التي أثيرت حول العدل الإلهي من خلال التوازن والتناسب الذي لا بدّ أن يحكم هذا العالم فهذا منهجٌ خاطئٌ، فلو سأل شخصٌ: لماذا خلق الله الإنسان إنساناً والحمار حماراً؟ فليس من الصحيح أن نجيبه بأن هذا من مستلزمات التوازن الذي ينبغي أن يكون عليه هذا العالم؛ لأنّه بالنتيجة لا بدّ أن يكون في هذا العالم حمارٌ وإنسانٌ؛ إذ لو لم يكن الذي كان - بل وُجد العكس - لورد الإشكال نفسه، إذن التوازن في هذا العالم يقتضي هذا المعنى.

أقول: هذا المنهج في الجواب خاطئٌ، فلا بدّ أن نبحث عن طريقٍ آخر للإجابة عن هذا النوع من الإشكالات، وهذا ما سنشير إليه بشكلٍ مفصّلٍ - إن شاء الله - في البحوث القادمة. (منه دام ظلّه).

(٢) العدل الإلهي: ٧٩.

البعض قوله تعالى ﴿...فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...﴾ (النساء: ٣)، بالتساوي. والذي يراجع دائرة أو مؤسسه - مثلاً - يتوقع من المسؤول أن يكون عادلاً معه، بمعنى: أنه ينظر إلى جميع المراجعين بالتساوي ومن دون أدنى ترجيح، فهو ينظر إليهم بنظرة واحدة يساوي فيها بين العالم والجاهل والصغير والكبير، فإذا كان كذلك وصفه بأنه عادل.

ولعل العدالة بهذا المعنى هي المتبادرة إلى الفهم العرفي لعامة الناس، وهي التي يسعى لها الكثير من الآباء تجاه أبنائهم ولو من خلال سلوكهم العملي معهم، فترى الأب ينظر إلى أبنائه بنظرة واحدة من دون ترجيح لأحد على أحد. وطبقاً لهذا المعنى يكون المقصود من قولنا «الله عادل»: أنه سبحانه يساوي في فيضه وعطائه بين جميع مخلوقاته.

وهذا المعنى للعدل إما أن يُقصد به: أن العدالة توجب عدم مراعاة الأنواع المختلفة للاستحقاق، وتوجب النظر بعين واحدة إلى كل شيء وإلى كل شخص، فهذا يعني: أن العدالة هي عين الظلم، وإن كان الإعطاء بالسوية عدلاً فلا بد أن يكون المنع بالسوية عدلاً أيضاً، مضافاً إلى أن الإيثار بهذا المعنى يفتح الباب أمام جملة من الإشكالات والشبهات التي ترد على العدل الإلهي؛ لأننا عندما ننظر إلى مخلوقاته تعالى لا نجد المساواة، بل نجد تفضيلاً واضحاً فيما بينها، سواء كان التفضيل بالوجود أم بالاستعدادات، أم بالجمال، أم بالغنى... ومن الواضح أن هذا التفضيل لا يتناسب مع العدل الإلهي بمعنى المساواة ونفي أي لون من ألوان الترجيح.

وإما أن يُقصد بالعدل هو من يراعي التساوي عندما يكون الاستحقاق متساوياً، وهذا المعنى صحيح ومقبول، ولكنه يرتبط بالمعنى الثالث للعدل كما سنبين.

المعنى الثالث: رعاية الاستحقاق

مرّ بنا الكلامُ عن هذا المعنى عند البحث عن العدل البشري، وقلنا هناك: إن العدل البشري: هو رعاية حقوق الآخرين، وإعطاء كل ذي حقّ حقه، ويقابله الظلم: وهو عبارة عن التجاوز على حقوق الآخرين، ويُطلق على هذا المعنى: العدالة الاجتماعية التي يتحتم احترامها في القانون الإنساني. والعدل بهذا المعنى يعتمد على أمرين:

«الأول: الحقوق والأولويات، أي إن لأفراد البشر نوعاً من الحقوق والأولويات، عندما نقيس بعضها إلى البعض الآخر. فمثلاً: إذا عمل شخصٌ عملاً ما وأدى ذلك العمل إلى إنتاجٍ معيّن، فإن ذلك العامل يملك أولويةً بالنسبة إلى ذلك الإنتاج، وسبب تلك الأولوية هو عمله وفاعليته، وكذلك الطفل عندما تلده أمّه فإنّه يملك أولويةً بالنسبة إلى حليب أمّه، ومنشأً تلك الأولوية هو تصميم الخلق بصورة جهازٍ هادفٍ بحيث يكون ذلك الحليب قد أُوجد من أجل ذلك الطفل.

الثاني: الخاصّة الذاتية للإنسان؛ حيث إنّه أبداعٌ بشكلٍ يستخدم في أعماله نوعاً من الأفكار الاعتبارية ويستفيد منها بعنوان أنّها (آلةٌ للفعل) ليصل بواسطتها إلى مقاصده، وهذه الأفكار تشكّل سلسلةً من الأفكار الإنشائية، التي يمكن تعيّنها بواسطة (لابدّ)، ومن جملتها: أنّه لكي يصل أفراد المجتمع بصورة أفضل إلى السعادة فلا بدّ أن تراعى الحقوق والأولويات. هذا المفهوم للعدالة الإنسانية يقرّه وجدان كل فرد. أمّا النقطة المقابلة لذلك - وهي الظلم - فإنّ الوجدان يرفضها»^(١).

وقد اختار جملةً من الأعلام هذا المعنى ووصفوا به الحقّ جلّ وعلا. قال

(١) العدل الإلهي: ص ٧٢.

الشيخ المفيد في «تصحيح اعتقادات الإمامية»: «العدل: هو الجزاء على العمل بقدر المستحق عليه. والظلم: هو منع الحقوق، والله تعالى عدلٌ كريمٌ جوادٌ متفضلٌ رحيمٌ، قد ضمن الجزاء على الأعمال، والعوض على المبتدئ من الآلام، ووعد التفضل بعد ذلك بزيادة من عنده، فقال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ...﴾ الآية، فخير: أن للمحسنين الثواب المستحق وزيادة من عنده، وقال: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، يعني: له عشر أمثال ما يستحق عليها، ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، يريد: أنه لا يجازيه بأكثر مما يستحقه، ثم ضمن - بعد ذلك - العفو ووعد بالغفران...»^(١).

وهذا المعنى للعدل والظلم بحكم كونه معتمداً على هذين الأساسين (أساس الأولويات، وأساس الخاصية الذاتية للبشر) يختص بالمجال البشري ولا يمتد إلى الساحة الإلهية؛ لما ذكرنا سابقاً من أن هذا المعنى لكي يكون صحيحاً لا بد أن نفترض في الرتبة السابقة وجود حق للغير عليه سبحانه، وقد ثبت: أنه لا حق لأحد عليه، فهو المالك على الإطلاق، وله حق الأولوية على الإطلاق، فإذا كان كذلك فأبي تصرف منه سبحانه وفي أي شيء، فإنه يعد تصرفاً في ما هو مالك له حقيقةً ومن جميع الوجوه.

وبهذا ظهر: أن الظلم - بمعنى التجاوز على أولويات الآخرين وعلى حقوقهم - مستحيل في حق الله؛ لعدم وجود مصداق له على الإطلاق^(٢).

(١) تصحيح اعتقادات الإمامية.

(٢) ينبغي أن يلتفت إلى أنه تارةً يوجد لشخصٍ على آخر حق، وأخرى لا يوجد، فإن أعطى الأول الثاني كان عدلاً - طبقاً للمعنى الثالث للعدل - وإلا كان ظلماً. أمّا لو لم يكن للثاني على الأول حق، فإن العطاء في مثل هذه الصورة لا يسمى حقاً أصلاً بل هو تفضل وإحسان. من هنا نعرف أن عطاءات المولى ونعمه منشؤها كرمه وجوده وإحسانه ولطفه،

المعنى الرابع: رعاية الاستعداد في إفاضة الوجود أو الكمال

في هذا المعنى لا نقول: إنَّ هناك حقًّا للموجودات عليه سبحانه، فإذا لم يعطهم حقَّهم يكون قد ظلمهم، بل نقول: لكلُّ موجودٍ ظرفٌ وجودِيٌّ خاصٌّ واستعدادٌ معيَّنٌ هو الذي يحدِّد مقدار الإفاضة عليه. قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...﴾ (الرعد: ١٧)، فالآية تبيِّن أنَّ الأشياء إنَّما تنال من العطية الإلهية بقدر قابليتها واستعداداتها، وتختلف باختلاف الاستعدادات والظروف والأوعية، وهذا يعني: أنَّ العطاء والفيض يُحدَّد بحسب قابلية القابل واستعداده^(١).

فلا يمكن أن يُفرض لأحدٍ على الله حقُّ بأيِّ شكلٍ من الأشكال، حتَّى نعمة عزِّ وجلِّ فهي ليست حقًّا جعله الله لعباده وإلا لما استحقَّ الشكر عليها؛ لأنَّ الشكر هو فرع الإحسان والتفضُّل لا فرع إعطاء الحقِّ؛ لذا يقول الشيخ المفيد - وإن كان في تعبيره بـ«الحقِّ» مسامحةً -: «والحقُّ الذي للعبد: هو ما جعله الله تعالى حقًّا له واقتضاه جود الله وكرمه، وإن كان لو حاسبه بالعدل لم يكن له عليه بعد النعم التي أسلفها حقٌّ؛ لأنَّه تعالى ابتداء خلقه بالنعم وأوجب عليهم بها الشكر، وليس أحدٌ من الخلق يكافئ نعم الله تعالى عليه بعمل، ولا يشكره أحدٌ إلاَّ وهو مقصَّرٌ بالشكر عن حقِّ النعمة، وقد أجمع أهل القبلة على أنَّ من قال: إني وفيت جميع ما لله تعالى عليَّ وكافأت نعمه بالشكر، فهو ضالٌّ، وأجمعوا على أنَّهم مقصِّرون عن حقِّ الشكر، وأنَّ الله عليهم حقوقاً لو مُدِّ في أعمارهم إلى آخر مدى الزمان لما وفوا الله سبحانه بما له عليهم، فدلَّ ذلك على أنَّ ما جعله حقًّا لهم فإنَّما جعله بفضله وجوده وكرمه». (المصدر نفسه)

(١) إنَّ الله عزَّ وجلَّ يُنزل من السماء ماءً، وهذا الماء لا رائحة له، ولكنَّه إذا وقع على الورد تصبَح رائحته طيِّبةً، وإذا وقع على جيفةٍ تخرج منه رائحةٌ كريهةٌ، فطيب الرائحة وكرهتها منشأهما قابلية المحلِّ وليس الماء، وهذا يعني: أنَّ طيب الرائحة قابليته هكذا، وكرهه الرائحة قابليته هكذا، أمَّا كيف وُجدت القابليَّات، ولماذا كانت قابلية الطيب طيِّبةً وقابلية الكريه كريهةً، فله محلٌّ آخر من البحث. (منه دام ظلُّه).

ومن الواضح والثابت في علم الطبيعيات والفلسفة: أن الموجودات متفاوتة في قابليتها واستعداداتها، وهذا ما يؤيده الوجدان؛ فبنظرة واحدة إلى موجودات عالم المادة يقطع الإنسان بوجود هذا التفاوت.

روي عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل آتية وأكلمه ببعض كلامي فيعرفه كله، ومنهم من آتية فأكلمه بالكلام فيستوفي كلامي كله ثم يردّه عليّ كما كلمته، ومنهم من آتية فأكلمه فيقول: أعد عليّ! فقال: يا إسحاق، وما تدري لِمَ هذا؟ قلت: لا، قال: الذي تكلمه ببعض كلامك فيعرفه كله، فذاك من عُجنت نطفته بعقله، وأمّا الذي تكلمه فيستوفي كلامك ثم يجيبك على كلامك، فذاك الذي ركب عقله فيه في بطن أمّه، وأمّا الذي تكلمه بالكلام فيقول: أعد عليّ، فذاك الذي ركب عقله فيه بعدما كبر، فهو يقول لك: أعد عليّ»^(١).

وقد علّق المازندراني على هذه الرواية فقال: «الموادّ الإدراكية كلّها موجودة في النطفة الإنسانيّة على سبيل الاستعداد، ولكنها مختلفة في القوّة والضعف واللطافة والكثافة، والنفوس الإنسانيّة العاقلة القابلة للإدراكات الكلية والجزئية متفاوتة في الكدرة والصفاء والظلمة والضياء، وبحسب تفاوتها وتفاوت الموادّ يتفاوت التعلّقات والإدراكات، فكلّمّا كانت النفس الناطقة أشرف وأنور، كان تعلّقها بالموادّ التي هي ألطف وأقوى أقدم وأسرع، وكان إدراكها أتمّ وأكمل؛ لتتام الاستعداد والمناسبة، وكمال الصفاء والنورانية، فيصل الجذب والإدراك بسهولة، فمن عُجنت نطفته بزالال العقل وخرت به واستضاءت موادّها بنوره لغاية لطافتها وقوّة استعدادها، كان - بعد انتهاء الاستعداد وحصول بقيّة شرائط الإدراك بالفعل - عاقلاً فاضلاً مدرّكاً كاملاً عارفاً للآخر من الأوّل، والفرع من

(١) الأصول من الكافي، الكليني: ج ١، ص ٢٦.

الأصل؛ لأنه وقت كونه نطفةً إلى أوان الإدراك كان يمشق الإدراك ويتمرن عليه، والفعل بعد المشق والتمرن في غاية السهولة والكمال، كما لا يخفى على المتدرب»^(١).

إذن، مستوى القابليّات يختلف من شخصٍ إلى آخر، فمنهم من هو مستعدٌّ لاستقبال عقله وهو نطفةٌ، ومنهم من يكون مستعداً لذلك عند ولادته، ومنهم من يكون مستعداً لذلك عند بلوغه. وإذا كانت القابليّات مختلفةً فلا بدّ أن يُعطى كلّ ذي قابليّةٍ بقدر قابليّته واستعداده. فإذا كان استعداد هذا الموجود - مثلاً - أن تُعجن نطفته مع عقله وعقله مع نطفته، فإنّ العدلَ يقتضي أن يفاض عليه العقل وهو في هذه المرحلة، أعني مرحلة النطفة، ولو تأخرت عنه الإفاضة إلى مرحلةٍ أخرى لكان ذلك ظلماً له. ولو كان موجوداً ما له استعداد وقابليّة أن تفاض عليه نفسٌ قدسيّة، فلو لم يُفرض عليه لكان ظلماً له، فالعدل أن تفاض عليه تلك النفس القدسيّة، وهكذا لو كان هذا الموجود لا يملك الاستعداد الكافي لإفاضة هذه النفس القدسيّة عليه، فلو افترضنا - وفرض المحال ليس بمحال - أنّه أفيضت عليه لكان ظلماً له كذلك؛ لأنّه أساساً لا يستطيع أن يتحمّلها، فعندما لم يُفرض عليه فليس ذلك لأنّه عنده القابليّة ولكنّه مُنع من ذلك الفيض، بل من باب أنّ إناؤه لا يسع^(٢).

ولما كانت الذات الإلهيّة المقدّسة كمالاً مطلقاً وخيراً مطلقاً وفاضّةً على الإطلاق، فهي تُعطي ولا تمسك. قال تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠)، ولكنها تُعطي لكلّ موجودٍ ما

(١) شرح أصول الكافي، للمولى محمّد صالح المازندراني: ج ١، ص ٣١٢-٣١٣.

(٢) نعم، يبقى السؤال: لماذا كانت القابليّات والاستعدادات مختلفةً؟ وهذا ما سيقف عليه السيّد الأستاذ بشكلٍ مفصّلٍ في مباحث هذه الموسوعة، فانتظر.

هو ممكنٌ له من وجودٍ أو كمال، ونعني بالوجود: مفاد كان التامة، أي: أصل الوجود، ونعني بكمال الوجود: مفاد كان الناقصة، أي: الكمالات الأخرى كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات التي هي بالإضافة أو عارضةً على أصل الوجود. فالعدل الإلهي - إذن - هو إعطاء كلٍّ موجودٍ ما هو مستعدُّ له من الوجود وكماله، والظلم هو حرمان كلٍّ ما هو مستعدُّ لوجودٍ أو كمالٍ وجوديٍّ من ذلك، وهذا هو المعنى الذي اختاره الحكماء، فهم عندما يصفون الذات الإلهية بالعدل يقصدون هذا المعنى، وعندما ينفون عنها صفة الظلم بعنوان أنها نقصٌ، يقصدون بها هذا المعنى المتقدم أيضاً. وهؤلاء الحكماء يعتقدون أن أيَّ موجودٍ لا يملك حقاً تجاه الله بحيث يكون إعطاء ذلك الحقَّ أداءً للدين وقياماً بالواجب، ويعدُّ الله حينئذٍ عادلاً لأنه قد أدَّى بدقَّةٍ ووظائفه تجاه الآخرين، وإنما عدل الله هو عين الفضل والجد منه، وهذا يعني: أن عدله يقتضي كون فضله غير محبوسٍ عن أيِّ موجودٍ، وإلى أيِّ حدٍّ يستطيع ذلك الموجود أن يكتسبه^(١).

وفي ضوء هذا المعنى - الذي اختاره الحكماء للعدل الإلهي - يمكن أن نحقق في الأمور التي اعتبرت ظلماً أو شراً أو ترجيحاً بلا مرجح، فليس هناك موجودٌ له قابلية الوجود ولم يوجد، وليس هناك موجودٌ له استعداد أن يُفاض عليه كمالٌ معينٌ وحرم منه، ولم تعطِ الذات الإلهية مكان الخير شراً^(٢)؛ فالعدل الإلهي - إذن - هو عبارةٌ عن الفيض العام والعطاء العريض لكلِّ الموجودات التي لها إمكانية الوجود أو إمكانية نوعٍ من الكمال دون إمساكٍ أو ترجيح.

وفي ضوء هذا المعنى كذلك قد ترد شبهةٌ حاصلها: قد تقدّم في المباحث السابقة: أنه لا يوجد حقٌّ لأحدٍ على الله سبحانه، وعليه لا معنى لاستحقاق هذا

(١) انظر العدل الإلهي: ص ٧٣.

(٢) سيأتي مزيد بيان لهذه الحقيقة في المباحث اللاحقة إن شاء الله.

الموجود وعدم استحقاق الآخر، وهذا يعني أنّ الأشياء - كلّها - متساوية إزاء المولى سبحانه وتعالى، فرجع المعنى الرابع - الذي اختاره الحكماء - وهو الاستحقاق، إلى المعنى الثاني وهو التساوي؛ من هنا لا بدّ من القول: إنّ فيضه متساوٍ، مع أنّنا نلاحظ التفاوت، فترجع الشبهة من جديد.

بعبارة أخرى: «إنّ الأشياء جميعاً تكون بنسبةٍ واحدةٍ متساويةً تجاه الله، ولما كان الاستحقاق غير متوفّرٍ في صلة المخلوق بخالقه، فالعدل - بمعنى رعاية الاستحقاق - لا يتحقّق له مصداقٌ هنا على الإطلاق، والعدل الوحيد الذي يمكن أن يكون صادقاً في حقّ الله هو الذي يقصد به رعاية التساوي؛ لأنّه من جهة الاستحقاق ليس هناك تفاوتٌ، فالعدل - إذن - بمعنى مراعاة الاستحقاق، والعدل بمعنى مراعاة التساوي في حقّ الله، يؤدّيان إلى نتيجةٍ واحدةٍ، وعلى هذا يوجب العدل الإلهي أن لا يكون هناك ترجيحٌ أو تفاوتٌ بين المخلوقات، مع أنّنا نلاحظ ألواناً من التفاوت في عالم الوجود، وكلّ ما لدينا إنّما هو التفاوت والتنوّع والاختلاف»^(١).

وفي مقام الجواب نقول: إنّ هذه الشبهة نشأت من الخلط بين الاستعداد والاستحقاق. فالحكماء لم يقولوا: إنّ الموجودات تستحقّ عليه شيئاً حتّى تقولوا إنّها متساويةٌ في النسبة إليه، بل قالوا: إنّ الموجودات تختلف في استعداداتها وقابلياتها، ف«إنّ مفهوم الحقّ والاستحقاق للأشياء بالنسبة إلى الله تعالى إنّما هو عبارةٌ عن الحاجة إليه في الوجود أو كمال الوجود، فكلّ موجودٍ له إمكانيّة الوجود أو إمكانيّة نوعٍ من أنواع الكمال، فإنّ الله يُفيض عليه ذلك الوجود أو ذلك الكمال، لكون الله سبحانه تامّ الفاعليّة وواجب الفيض»^(٢).

(١) العدل الإلهي: ص ٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧٧.

نعم، من حَقِّك أن تسأل: ما هو منشأ هذا الاختلاف والتفاوت؟ وهذا بحثٌ آخر سيأتي تفصيل الكلام فيه في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

الحكمة وعلاقتها بالعدل

بعد أن تعرّضنا لمعنى كلمة «العدل» لغةً واصطلاحاً، وبأبيّ معنى تُطلق على البارئ تعالى، يحسن بنا أن نتعرّض لكلمة ذات صلة وثيقة بها، إلى حدّ قد يخفى على غير المتخصّص الوقوف على الفوارق الدقيقة بينهما، وهي كلمة «الحكمة». «الحكمة» في اللغة: هي المنع. قال ابن فارس: حكم: أصلٌ واحدٌ، وهو المنع، وأوّل ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم، وسمّيت حكمة الدابة لأبها تمنعها، يقال حكمت الدابة وأحكمتها، ويقال حكمت السفينة وأحكمتها: إذا أخذت بيده، والحكمة هذا قياسها؛ لأبها تمنع من الجهل، وتقول: حكمت فلاناً تحكيماً: منعه عما يريد^(١).

والحكمة إصابة الحقّ بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى: معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الأحكام، ومن الإنسان: معرفة الموجودات وفعل الخيرات^(٢). وقال الرازي: «الحكمة هي: الإصابة في القول والعمل، ولا يسمّى حكيماً إلا من اجتمع له الأمران. وقيل: أصلها من أحكمت الشيء، أي: رددته، فكأنّ الحكمة هي التي تردّ عن الجهل والخطأ، وذلك إنّما يكون بما ذكرنا من الإصابة في القول والفعل، ووضع كلّ شيءٍ موضعه»^(٣). فتحصل من كلّ ذلك: أنّ الحكمة هي المنع عن الجهل والخطأ والظلم، وإصابة الحقّ بالعلم والعقل.

(١) معجم مقاييس اللغة: ج ٢، ص ٩١، مادة «حكم».

(٢) المفردات في غريب القرآن: ص ١٢٧.

(٣) التفسير الكبير، للفخر الرازي: ج ٤، ص ٧٤.

و«الحكمة» تارة تكون وصفاً للعلم، وأخرى وصفاً للفعل، ويفسر الأول بأفضل العلم وأكمله، ويفسر الثاني بكون الفعل في غاية الإتقان وغاية الإتمام من جهة، ومن جهة أخرى تنزهه عما لا ينبغي، وكون فاعله لا يفعل قبيحاً. قال صدر المتألهين: «قد علمت أنّ الحكمة هي أفضل علم بالمعلومات وأحكم فعل في المصنوعات. وواجب الوجود يعلم من ذاته كلّ شيء من الأشياء بعلمه وأسبابه ويفعل النظام الأتم؛ لغاية حقيقيّة يلزمه؛ فهو بهذا المعنى حكيم في علمه، محكم في صنعه وفعله؛ فهو الحكيم المطلق»^(١).

وقال الرازي: «في الحكيم وجوه:

الأول: أنّه فعيل بمعنى مفعول، كألیم بمعنى مؤلم، ومعنى الإحكام في حقّ الله تعالى في خلق الأشياء: هو إتقان التدبير فيها، وحسن التقدير لها؛ ففيها ما لا يوصف بوثاقه البنية كالبقّة والنملة وغيرهما، إلا أنّ آثار التدبير فيها ليست بأقلّ من دلالة السماوات والأرض والجبال على علم الصانع وقدرته. وكذا هذا في قوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾.

وليس المراد منه الحسن الرائق في المنظر؛ فإنّ ذلك مفقود في القرد والخنزير، وإنّما المراد منه حسن التدبير في وضع كلّ شيء موضعه بحسب المصلحة، وهو المراد بقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾.

الثاني: أنّ الحكمة عبارة عن معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم.

الثالث: أنّه عبارة عن كونه مقدّساً عن فعل ما لا ينبغي. قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾^(٢). فأشار بالأوّل والثالث إلى الثاني، وأشار بالثاني إلى الأوّل، وعلى المعنى الثاني

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٣٦٨.

(٢) شرح الأسماء الحسنى، للرازي: ص ٢٧٩-٢٨٠.

الذي ذكره الرازي تكون الحكمة من شعب علمه عز شأنه.
 والحاصل: أن الحكمة تارة تكون وصفاً للعلم، وأخرى وصفاً للفعل،
 والأولى هي الحكمة العلمية، والثانية هي الحكمة الفعلية، والحكمة العلمية
 راجعة إلى علمه تعالى بذاته وبفعله، وهي من الصفات الثبوتية الذاتية. أما
 الحكمة الفعلية - والتي هي محل الكلام في المقام - فهي راجعة إلى الإحكام في
 خلق العالم وتديره وتنزه أفعاله تعالى عما لا ينبغي من الجهالة والسفاهة.
 فتحصل من كل ذلك: أن العدل غير الحكمة؛ فإن المقصود من كون الله
 عادلاً: أنه لا يهمل استعداد ولياقة أي موجود، فيعطي كل شيء ما هو مستعد
 له. وأما المقصود من كونه حكيماً فهو إتقانه لما خلق وتنزه أفعاله عما لا ينبغي.
 أما علماء الكلام فهم يردفون كلمة العدل بالحكمة، وهذا واضح في
 أبحاثهم:

قال الشيخ المفيد: «فإن قيل: يوجد الحوادث عدلٌ حكيمٌ أم لا؟ فالجواب:
 عدلٌ حكيمٌ. فإن قيل: ما حدّ العدل الحكيم؟ فالجواب: العدل الحكيم هو الذي
 لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب»^(١).
 وقال الشيخ الطوسي: «والدليل على أنه تعالى عدلٌ حكيمٌ؛ لأن معنى العدل
 الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب»^(٢).
 وقال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «نحن إذا وصفنا القديم بأنه عدلٌ حكيمٌ،
 فالمراد به أنه لا يفعل القبيح، أو لا يختاره، ولا يخلّ بما هو واجبٌ عليه، وأن
 أفعاله كلّها حسنة»^(٣).

(١) النكت الاعتقادية، الشيخ المفيد: ص ٣٢.

(٢) الرسائل العشر، الشيخ الطوسي: ص ١٠٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة: ص ٢٠٣.

وقال سديد الدين الحمصي: «الكلام في العدل، كلامٌ في أفعاله تعالى، وأتمها كلّها حسنةً، وتنزيهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب في حكمته»^(١).
فإن كان مقصودهم من ذلك أنّ العدل يرادف الحكمة، فهذا خلطٌ واضح.

ثانياً: مظاهر العدل الإلهي

من خلال تلاوة الآيات الكريمة المتعلقة بمبحث العدل، والتأمّل في معانيها، يتجلّى لنا ثلاثة مظاهر للعدل الإلهي:

١. العدل التكويني

ويسمّى: العدل في الخلق وتدبير العالم، ومعناه: أنّ الله سبحانه وتعالى خلق جميع الكائنات وأعطاهما كلّ ما هي مستعدةٌ له، وأوجدها بأفضل شكلٍ وأحسن صورةٍ، وجعلها بشكلٍ يتناسبُ مع الهدف الذي خلقها من أجله، وهياً لها جميع الظروف والوسائل والآلات التي تحتاجها في حياتها، «هذا شأن كلّ مخلوق في الكون، سواءً كان ذا روح أم غير ذي روح. مثلاً: حبة الحنطة من أوّل يوم توضع في بطن الأرض وتخرج منها الخضرة، تسير في طريق التكامل لتكون لها سنابل تحمل حباتٍ كثيرةً من الحنطة، وهي مجهزةٌ بوسائلٍ خاصّةٍ تستفيد بواسطتها من العناصر التي لا بدّ من توفرها من أجزاء الأرض والهواء بنسبٍ معلومةٍ، وتعلو يوماً فيوماً وتتحوّل من شكلٍ إلى آخر حتّى يكون لها سنابل في كلّ سنبلٍ حبات، وحينئذٍ تكون قد وصلت إلى هدفها المنشود، وكماله الذي كانت تهدف إليه. وشجرة الجوز حين نحقق فيها النظر نرى أنّها تسير أيضاً نحو هدفٍ معيّنٍ من أوّل يوم خلقتها، وللوصول إلى ذلك الهدف جُهّزت بآلاتٍ خاصّةٍ تناسب سيرها التكاملي وقوتها وضخامتها، وهي في مسيرتها لا تتبّع

(١) المنقذ من التقليد: ج ١، ص ١٥٠.

الطريقة التي أتبعها الخنطة، كما أن الخنطة لم تسر سير الجوزة.
 إن جميع ما نشاهده في الكون يتبع هذه القاعدة المطردة، وليس لنا دليل ثابت
 على أن الإنسان شاذٌ عنها في مسيرته الطبيعيّة إلى هدفه الذي جُهّز بالآلات
 اللازمة للوصول إليه، بل الأجهزة الموجودة فيه أحسن دليل على أنه مثل بقية ما
 في الكون، له هدفٌ خاصٌ يضمن سعادته، وتوفّرت فيه الوسائل للوصول إليه.
 وعليه فخلقة الإنسان وخلقته الكون - الذي ليس الإنسان إلا جزءاً منه -
 تسوقه إلى السعادة الحقيقيّة، وهي توحى إليه أهمّ وأحسن وأثبت القوانين التي
 تضمن سعادته»^(١).

وقد دلّت على هذه الحقيقة جملةً من الآيات الكريمة، منها قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا
 الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، وقوله: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾
 (الإنسان: ٣)، وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾ (الأعلى: ٢)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا
 الْإِنْسَانُ مَا عَرَّفَكَ بَرِّبِّكَ الْكَرِيمَ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ (الانفطار: ٦-٧).
 وقال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...﴾
 (آل عمران: ١٨)^(٢)، والمراد من قيامه بالقسط إمّا مطلقٌ يشمل جميع مراتب

(١) القرآن في الإسلام، العلامة محمد حسين الطباطبائي، تعريب: أحمد الحسيني: ص ١١.
 (٢) من المعلوم أن الشهادتين ليستا من مقولة الشهادة اللفظية، وإنما هما من مقولة الشهادة
 التكوينية، ففعله سبحانه في عالم الخلق يدل على أمرين:
 الأول: أنه لا خالق ولا مدبّر إلا هو، فإن إتقان النظام وسيادته على جميع الكائنات من
 الذرة إلى المجرة، لأوضح دليل على أن الخالق والمدبّر واحد، وإلا لانفصمت عرى
 الانسجام والاتصال بين أجزاء الكون، ومن المعلوم أن تعدد العلة واختلاف السببين
 يستلزم اختلافاً في المسبّب، فلا يمكن أن يكون النظام الواحد معلولاً لفاعلين مدبّرين
 مختلفين في الحقيقة.

الثاني: أن فعله سبحانه في عالم التكوين والتشريع يشهد أنه سبحانه عادلٌ وقائمٌ بالعدل.

القسط في التكوين والتشريع والجزاء، وإمّا يختصّ بالقسط التكويني، كما ذهب إليه بعضهم^(١). وعلى هذا، فمعناه أنّه تعالى حاكمٌ بالعدل في خلقه؛ إذ دبر أمرَ العالم بخلق الأسباب والمسببات، وإلقاء الروابط بينها. قال الطباطبائي: «شهد بهذه الشهادة وهو قائمٌ بالقسط في فعله، حاكمٌ بالعدل في خلقه، إذ دبر أمرَ العالم بخلق الأسباب والمسببات وإلقاء الروابط بينها، وجعل الكلّ راجعاً إليه بالسير والكدح والتكامل وركوب طبقٍ عن طبقٍ، ووضع في مسير هذا المقصد نعماً لينتفع منها الإنسان في عاجله لآجله، وفي طريقه لمقصده، لا ليركن إليه ويستقرّ عنده، فالله يشهد بذلك وهو شاهد عدل»^(٢).

وهذه الحقيقة - كما أشارت إليها الآيات والروايات - يدركها كلٌّ من ألقى السمع وهو شهيد، وكلٌّ من كان طالباً للحقّ والحقيقة، وكلٌّ من كانت له بصيرةٌ وإنصافٌ، حتّى لو كان عالماً مادياً؛ لذا نجدهم يصرّحون في بحوثهم ومؤلفاتهم بحسن العالم وروعة نظامه، وإحكام صنعه وإتقانه. وفي هذا المجال يقول الفلكي الشهير نيوتن^(٣): «من المستحيل تصوّر أنّ الضرورة هي المؤثرة وحدها على هذا الكون؛ لأنّ هذا التحالف في الكائنات لا يمكن أن يتأتّى من ضرورة

(١) قال الشيخ الطبرسي: «والقسط: العدل الذي قامت به السماوات والأرض... وقيل: معنى قوله (قائماً بالقسط) أنّه يقوم بإجراء الأمور، وتدبير الخلق، وجزاء الأعمال بالعدل، كما يقال: فلان قائمٌ بالتدبير، أي: يجري أفعاله على الاستقامة». (تفسير مجمع البيان، الطبرسي: ج ٢، ص ٢٥٨)

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ١١٣-١١٤.

(٣) إسحاق نيوتن: فيلسوفٌ ورياضيٌ وفيزيائيٌ وفلكيٌ إنجليزي، ولد سنة ١٦٤٢م، اكتشف تكوين الضوء الشمسي سنة ١٦٦٩م، وقوانين الجاذبية سنة ١٦٨٧م، كما اكتشف أسس حساب التفاضل في الوقت ذاته الذي اكتشفها لايب نيتس، توفي سنة ١٧٢٧م.

عمياء هي هي في كل زمانٍ و مكان.

والخلاصة: أن الكون في تناسق أجزائه وتناسبها - مع تغيرات الأزمنة والأمكنة - لا يمكن أن يصدر إلا من ذاتٍ أزليّة لها علمٌ وإرادة»^(١).

ويقول العالم الطبيعي الإنجليزي ميلين إدوارد^(٢): «يجب أن يندهش الإنسان لما يرى أن أمام هذه المشاهدات الناطقة المتكرّرة رجالاً يدعون لك أن كل هذه العجائب الكونيّة ليست إلا نتائج الصدفة... إن هذه الفروض الباطلة، أو بالأولى هذه الأضاليل العقلية التي يسترونها باسم العلم الحسي، قد دحضها العلم الصحيح دحضاً، فإن الطبيعي لا يستطيع أن يعتقد لها بدءاً، وإذا أطلّ إنسانٌ على وكرٍ من أوكار بعض الحشرات الضعيفة، يسمع بغاية الجلاء والوضوح، صوت العناية الإلهية تُرشد مخلوقاتنا إلى أصول أعمالها اليوميّة»^(٣).

هذا نموذجٌ من النتائج التي وصل إليها الفكر البشري في كشف أسرار عالم الخلق، التي لا يحتاجها صاحب الفطرة السليمة البعيدة عن الشوائب، فتأمل الإنسان وحده في ظواهر الطبيعة، يكفيه لإدراك النظم والتناسق في العالم، وأنه أعطي كل شيء هُداة، ومصاديقه كثيرة، وقد أشار القرآن الكريم إلى إحدى هذه المصاديق المستحقّة للتأمل بقوله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧)، واختيار الإبل كمصداقٍ للتأمل على وجود الباري عزّ وجلّ لخصوصيّة كامنّة فيه، وهي خلقته العجيبة، وطبيعة جسمه المعقّدة والمحيرة، إضافةً لما ذكره الألوسي في تفسير الآية الكريمة، حيث قال: «أي: أينكرون ما أشير إليه من البعث وأحكامه، ويستبعدون وقوعه من قدرة الله عزّ وجلّ، أفلا

(١) نقل ذلك عنه في دائرة معارف القرن العشرين: ج ٢، ص ٤٩٦.

(٢) ميلين إدوارد: عالم طبيعةٍ إنجليزيّ، كان محاضراً في جامعة سوربون الفرنسية.

(٣) نقل عنه ذلك في دائرة معارف القرن العشرين: ج ٢، ص ٥٣٨-٥٣٩.

ينظرون إلى الإبل التي هي نصب أعينهم، يستعملونها كل حين، كيف خلقت خلقاً بديعاً معدولاً به عن سنن خلق أكثر أنواع الحيوانات في عظم جثتها وشدّة قوتها وعجيب هيئاتها، اللاتقة بتأتي ما يصدر عنها من الأفاعيل الشاقّة، كالنوء بالأوقار الثقيلة وهي باركة، وإيصالها الأثقال الفادحة إلى الأقطار النازحة، وفي صبرها على الجوع والعطش، حتّى إنّ ظمأها ليلبغ العشر - بكسر فسكون - وهو ثمانية أيام بين الوردتين، وربما يجوز ذلك...»^(١).

ولذا لو تدبّر الإنسان في خلقه سبحانه، يدرك أنّه خلق الإبل، بل جميع الحيوانات على أساس احتياجاتها وظروفها البيئية، وقد نُقل أنّ أحدهم قال لأفلاطون بأنّ حيواناً يعيش في الجزيرة العربية أكبر من الحمار والبقر، وأقدامه أطول من أقدامها، فقال أفلاطون: لا بدّ وأن يكون عنقه أطول أيضاً، ليتمكّن من الأكل وشرب الماء؛ لأنّ الكائنات خلقت طبقاً لموازين العدل^(٢).

إذن، النظام الحاكم في العالم كما يساعدنا على إثبات وجوده سبحانه وتعالى، يدلّ على عدله في خلق العالم والدقة الكامنة في إعطاء كلّ مخلوق ما هو مستعدّ له وما يحتاجه، وما هو ضروريّ له للاستمرار في الحياة.

٢. العدل التشريعي

الله سبحانه وتعالى يهب لمخلوقاته - الذين لديهم استعداد الفهم والإدراك العقلي، ولهم القدرة على الحصول على الكمالات والرقى في الحياة الدنيا - نعمة الهداية والمعارف الإلهية والأحكام الدينية التي تُرشدهم وتُعلمهم وتأخذ بأيديهم للوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة، فيرسل إليهم الأنبياء والمرسلين والكتب والشرائع السماوية، ويكلف عباده بتكاليف ذات غاية وهدف وليست

(١) روح المعاني: ج ١٥، ص ٣٢٩.

(٢) انظر: العدل، الشهيد آية الله دستغيب: ص ٣٢.

مجرد أوامر ونواهٍ غير هادفة. وبعبارة أخرى: العدل التشريعي: هو أنه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حياته المادية والمعنوية والدينية والأخروية، كما أنه لا يكلف نفساً فوق طاقتها، وقد أشار الباري عز وجل إلى هذا النوع من العدل في جملة من آياته، كما في قوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، ولا يبعد - والله أعلم - أن يراد بالميزان: الدين، فإن الدين هو الذي يوزن به عقائد أشخاص الإنسان وأعمالهم، وهو الذي به قوام حياة الناس السعيدة مجتمعين ومنفردين، وهذا المعنى أكثر ملاءمةً للسياق المتعرض لحال الناس من حيث خشوعهم وقسوة قلوبهم وجدّهم ومساهلتهم في أمر الدين. وقيل: المراد بالميزان هنا: العدل^(١). إذن، هذه الآية الكريمة تشير إلى شؤون عدله التشريعي، فالغرض من بعث الرسل وتشريع القوانين الإلهية إقامة القسط في المجتمع البشري، وهكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (الأعراف: ٢٩)، وغيرهما من الآيات.

٣. العدل الجزائي

بمعنى: أن الله جلّ وعلا لا يساوي بين الصالح والطالح، وبين المؤمن والكافر في مقام الجزاء، بل يجزي كل إنسان بما كسب، فيجزي المحسن بالإحسان والثواب، والمسيء بالعقاب، كما أنه تعالى لا يُعاقب عبداً على مخالفة التكاليف إلا بعد الإبلاغ، وقد أشار الباري سبحانه إلى هذا النوع من العدل في آيات كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿...وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (المؤمنون: ٦٢)، أي: إن عملهم لا يضيع، وأجرهم لا يتخلف، فهم في أمنٍ من الظلم بنسيان أجرهم أو بترك إعطائه أو بنقصه أو تغييره، كما أنهم في أمنٍ من أن لا يحفظ أعمالهم

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٩، ص ١٧١.

٩٠.....موسوعة العدل الإلهي - ج ١

أو تُنسى بعد الحفظ أو تتغير بوجهٍ من وجوه التغير^(١)، وهكذا قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا...﴾ (الأنبياء: ٤٧)، أي: لا يُنقص من إحسانٍ محسنٍ ولا يُزاد في إساءةٍ مسيءٍ^(٢)، فهاتان الآيتان - وغيرهما الكثير - ناظرتان إلى عدله تعالى في مقام الحساب والجزاء، ولهذا الجزاء مستوياتٌ سنأتي على تفصيلها في مباحثٍ لاحقةٍ إن شاء الله تعالى.

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٥، ص ٤٣.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ج ١١، ص ٢٩٤.

معطيات الفصل

١. يظهر من كلام اللغويين: أنّ العدل يتضمّن عدّة معانٍ، منها: الميل والاعوجاج لو جاءت مع حرف «عن»، والاستواء، والمثل، ونقيض الجور، ورعاية حدّ الوسط في الحكم على الرعيّة.
٢. إنّ العدل يساوقُ الحسن ويلازمه؛ إذ لا نعني بالحسن إلّا ما من طبعه أن تميل إليه النفس وتنجذب نحوه.
٣. العدل البشري هو رعاية حقّ الغير، والظلم البشري هو التجاوز على حقّ الغير.
٤. قد يُطلق العدل ويراد به التوازن، والطرف المقابل لهذا المعنى هو اللاتناسب وليس الظلم.
٥. من الثابت نقلاً وعقلاً: أنّ عالم المادّة خلق بنحو متوازنٍ ومتعادلٍ، وهذه حقيقة طالما صرّح بها أصحاب الاختصاص.
٦. إنّ العدل بمعنى التوازن والتناسب من لوازم كون الخالق سبحانه وتعالى حكيمًا وعلياً، فهو بمقتضى علمه الشامل وحكمته العامّة يعلم أنّ لبناء أيّ شيءٍ مقادير معيّنة من العناصر، فيركّب تلك العناصر لإشادة ذلك البناء.
٧. قد يطلق العدل ويراد به: التساوي ونفي أيّ لونٍ من ألوان الترجيح.
٨. قد يطلق العدل ويُراد به: رعاية حقوق الآخرين، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه. ويقابله الظلم.
٩. إنّ العدل بمعنى إعطاء كلّ ذي حقّ حقه يعتمد على أمرين؛ الأولويات، والخاصيّة الذاتية للبشر، فهو يختصّ بالمجال البشري، ولا يمتدّ إلى الساحة الإلهية.

٩٢.....موسوعة العدل الإلهي - ج ١

١٠. إنَّ العدلَ بمعنى إعطاء كلِّ ذي حقِّ حَقَّهُ لا يصدق على الحقِّ سبحانه وتعالى؛ لعدم وجود حقٍّ لأحدٍ عليه سبحانه، فهو المالك على الإطلاق، وله حقُّ الأولويَّة على الإطلاق، وأيُّ تصرّفٍ منه سبحانه وفي أيِّ شيءٍ، هو تصرّفٌ في ما هو مالكٌ له حقيقةً ومن جميع الوجوه.

١١. إنَّ الظلم - بمعنى التجاوز على أولويَّات الآخرين وعلى حقوقهم - مستحيلٌ في حقِّ الله؛ لعدم وجود مصداقٍ له على الإطلاق.

١٢. إنَّ المقصود بالعدل - الذي يُنسب إلى الخالق سبحانه وتعالى - هو رعاية الاستعداد في إفاضة الوجود والكمال الوجودي.

١٣. الحكمة هي المنع عن الجهل والخطأ والظلم، وإصابة الحقِّ بالعلم والعقل.

١٤. تارة تكون الحكمة وصفاً للعلم، وأخرى وصفاً للفعل، ويفسَّر الأوَّل بأفضل العلم وأكمله، ويفسَّر الثاني بكون الفعل في غاية الإتقان، مضافاً إلى تنزّهه عمّا لا ينبغي.

١٥. إنَّ الحكمة تارة تكون علميَّة، وأخرى تكون فعليَّة، والأولى راجعةٌ إلى علمه تعالى بذاته وبفعله، وهي من الصفات الثبوتية الذاتية. أمَّا الثانية فراجعةٌ إلى الإحكام في خلق العالم وتدييره وتنزّه أفعاله تعالى عمّا لا ينبغي من الجهالة والسفاهة.

١٦. من مظاهر عدله سبحانه وتعالى: العدل في الكون، فبعد أن خلق سبحانه وتعالى الكائنات، وأوجدها بأفضل شكلٍ وأحسنِ صورةٍ، أعطاهما كلَّ ما هي مستعدَّة له.

١٧. صرَّح أصحاب الاختصاص في بحوثهم ومؤلفاتهم بحسن العالم وروعة نظامه، وإحكام صنعه وإتقانه.

١٨. ومن مظاهر العدل التشريعي: أن الله سبحانه وتعالى يهب لمخلوقاته - ممَّن لديهم استعداد الفهم والإدراك العقلي - نعمة الهداية والمعارف الإلهية

والأحكام الدينية التي تُرشدهم وتأخذ بأيديهم للوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة، فيرسل إليهم الأنبياء والمرسلين والكتب، ويكلف عباده بتكاليف ذات غايةٍ وهدف.

١٩. إنَّ العدل التشريعي يعني أنَّه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حياته المادية والمعنوية والدينية والأخروية، كما أنَّه لا يكلف نفساً فوق طاقتها.

٢٠. إنَّ العدل الجزائي يعني: أنَّ الله جلَّ وعلا لا يساوي بين الصالح والظالم في الجزاء، بل يجزي كلَّ إنسانٍ بما كسب، فيجزى المحسن بالإحسان والثواب، والمسيء بالعقاب، كما أنَّه تعالى لا يُعاقب عبداً على مخالفة التكاليف إلاَّ بعد الإبلاغ.

الفصل الرابع

أبرز الشبهات التي أثرت حول العدل الإلهي

الشبهة الأولى: وجود التفاوت والترجيح في العالم

الشبهة الثانية: عدم بعد الوجود

الشبهة الثالثة: وجود الجهل والعجز والضعف

الشبهة الرابعة: وجود الآفات والمصائب

• أبحاث أخرى مرتبطة بالعدل الإلهي

قبل الدخول في بيان المناهج المعرفية وتحديد المنهج الذي سنسير عليه في هذه الدراسة، لا بأس بالإشارة إلى فهرسة إجمالية لأبرز الشبهات التي طرحت حول العدل الإلهي، والتي سيتم معالجتها في طيات هذه الأبحاث من خلال المنهج المختار.

الشبهة الأولى: وجود التفاوت والترجيح في العالم

إن خلق العالم بهذا الشكل من التفاوت والترجيح بلا مرجح هو خلاف العدل الإلهي، فلماذا خلق الله زيداً جميلاً بينما خلق خالداً قبيحاً؟ ولماذا جعل أحدهما أبيض والآخر أسود؟ ولماذا كان أحدهما سليماً مستوي الخلقة بينما كان الثاني عليلاً مريضاً معاقاً؟ لماذا لم يخلق الجميع على شاكله واحدة؟ وإذا كان لا بد من الاختلاف، فلماذا كان زيدٌ هو الجميل وخالد هو القبيح؟ وكان الأول أبيض والآخر أسود؟ لماذا لم يكن العكس؟ بل لماذا خلق الله الإنسان إنساناً وحماراً ونباتاً نباتاً؟

الشبهة الثانية: العدم بعد الوجود

إن الله تعالى خلق هذا العالم، وجعله محكوماً بقانون الفناء، وهذا ما يشهد به الوجدان، مضافاً إلى النقل؛ قال تعالى: ﴿...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (العنكبوت: ٨٨)، وقال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠)، فلماذا بعد أن يأتي الإنسان إلى عالم الدنيا ويعيش لذة الحياة يموت ويُفنى ويُعدم؟ وهذه الشبهة إنما دُرجت ضمن الشبه المثارة حول العدل الإلهي باعتبار أن البعض يعتقد أن العدم المحض خيرٌ من الوجود الناقص^(١)؛ فالشيء قبل

(١) لأن الأشياء التي لم تر نور الوجود أصلاً لا تتألم، من باب السالبة بانتفاء الموضوع،

الإيجاد لا يملك حقاً، أمّا إذا وجد فإنّه يملك حقّ البقاء، وعليه يكون إعدامه وفناؤه ظلماً له.

الشبهة الثالثة: وجود الجهل والعجز والضعف

من الواضح أنّ هذا العالم صنّع وخلق بحيث يكون فيه الجهل والعجز والضعف؛ فنحن نشاهد - في هذا العالم - من هو جاهل، ومن هو عاجز، ومن هو ضعيف، وقد علّل البعض هذا بإمساك المولى سبحانه وتعالى فيض العلم والقدرة والقوّة عن موجودٍ هو بأمس الحاجة إلى هذه الفيوضات. وهذا الإمساك هو ضربٌ من ضروب الظلم؛ لأنّه سبحانه بعد أن خلقهم وأوجد لهم حقّ التمتع بلوازم الحياة الهنيئة.

الشبهة الرابعة: وجود الآفات والمصائب

إنّ الله تعالى خلق هذا العالم وجعل فيه بعض النواقص الظاهريّة من قبيل الأمراض والآفات والبلايا والمصائب، المتمثلة بالعواصف والزلازل والفيضانات والحروب وحوادث أخرى من هذا القبيل، وهذه الظواهر تجعل وجود الإنسان مقروناً بالعذاب والمعاناة، بل قد تكون سبباً إلى فئائه، فلماذا أوجد الله سبحانه وتعالى هذه الحوادث؟ ولماذا جعل الأمراض؟ ولماذا جعل الشيطان والنفس الأمّارة؟ ألا يتناقض إيجاد هذه الظواهر مع العدل الإلهي؟! ألا ينبغي - بمقتضى العدل الإلهي - أن يخلق الله تعالى عالماً خالياً من جميع تلك الظواهر التي تكون سبباً في عذاب الإنسان ومعاناته في عالم الدنيا^(١)؟!

بخلاف التي وجدت ثم تُفنى. وبعبارة أدق: إنّ الأشياء التي وجدت ثم أعدمتم، تعيش التعاسة والحرمان، بخلاف الأشياء التي لم توجد أصلاً.

(١) فإن قلت: إنّ منشأ هذه الآفات والمصائب والحوادث فعل الإنسان.

قلت: إذن، كيف توجّهون لنا المصائب والآفات والأمراض التي يُبتلى بها الإمام عليه

هذه جملة من الإشكالات والتساؤلات التي تُطرح في بحث العدل الإلهي، وقد تُطرح هذه التساؤلات مع قليلٍ من الاختلاف تحت عناوين أخرى. فمثلاً: «طُرحت مسألة العدل والظلم باعتبارها من مسائل الإلهيات، من قبيل مسألة الغايات في العلة والمعلول أو مسألة العناية الإلهية في بحث صفات الواجب، فيقولون: لو كانت هناك غايةٌ أو هدفٌ من وراء الخلق، ولو كانت الخلقة تهدف إلى حكمةٍ بالغةٍ لوجب أن يكون كلُّ شيءٍ مفيداً فائدةً ما، ويلزم من هذا أن لا توجد أية ظاهرةٍ لا فائدة منها ولا ظاهرةٍ يأتي منها ضررٌ، ويلزم أيضاً أن لا تبقى أية ظاهرةٍ مفيدةٍ في حيز العدم، ولكننا عندما ننظر إلى الحياة نجدها مليئةً بالترجيحات والاختلافات والعدم والجهل والعجز، وهذا يدلُّ على أن الظواهر التي كان لا بدَّ أن توجد من قبيل التساوي وإدامة الوجود والعلم والقدرة وغيرها فإنَّها لم توجد. هذا من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى فهو يدلُّ على أن بعض الظواهر غير المفيدة أو المضرة - من قبيل الأمراض والزلازل وغيرها - قد وجدت، ولا ينسجم هذا مع الحكمة البالغة الإلهية، ولا معنى العدل بمفهومه الذي يعني التوازن والتعادل»^(١).

وقد تُطرح الإشكالات المتقدمة في مبحث التوحيد تحت عنوان: الخير والشر، وتحديدًا في موضعين:

الأول: عند ردِّ القائلين بالثنوية، بمعنى: أن مبدأ الشرِّ يختلف عن مبدأ الخير؛ فلكلٍّ منهما مبدأٌ يصدر عنه.

الثاني: عند بحثهم عن النظام الأحسن الذي يحكم هذا العالم، وقد استند الاتجاه الفلسفي والكلامي إلى أدلةٍ عقليةٍ ونقليةٍ في إثبات دعوى «النظام

السلام؛ وهو المعصوم الذي لا يصدر منه فعلٌ حرامٌ؟ (منه دام ظلّه).

(١) العدل الإلهي: ص ٧٩.

الأحسن»، وإثبات صدق المقولة المشهورة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وفي هذا المقام تُطرح معضلة الشرور، باعتبار أن الإنسان بوجوده وإحساسه اليومي يعايش المشكلات ويلا مس الصعوبات التي ينشأ بعضها من الشرِّ والمصائب ممَّا لا يد للإنسان فيه، كوجود الشيطان والوسواس الخناس والنوازل السماويَّة والكوارث الطبيعيَّة وصولاً إلى بعض الأوبئة والأمراض الغامضة. ووجود هذه الشرور والنقائص هي نقصٌ للنظام الأحسن.

أبحاث أخرى مرتبطة بالعدل الإلهي

مضافاً إلى ما تقدّم من أسئلة وإشكالاتٍ، فإنّ هناك الكثير من المسائل والموضوعات القرآنيَّة والروائيَّة التي يبدو أنّها غير متناغمةٍ مع مبحث العدل الإلهي من الناحية الإسلاميَّة أحياناً، ومن وجهة نظر بعض العلماء من ناحيةٍ أخرى، من قبيل:

- الأسئلة والإشكالات التي تُطرح في باب القضاء والقدر والتي يظهر منها - بدوياً - عدم الانسجام بين الإيمان بهذه العقيدة وبين العدل الإلهي. فمثلاً: إذا آمنّا: بأنّه ما من شيءٍ إلّا بقضاءٍ وقدر، فقد يقتل الإنسان وقد يعتدي على الآخرين... كلّ ذلك بقضاءٍ وقدر، فلماذا يعاقبه الله؟ ألا يكون عقابه خلاف العدل الإلهي؟!
- مباحث الجبر والاختيار في الإنسان، فإنّ القول بالجبر لا ينسجم مع العدل الإلهي؛ لأنّه ليس من العدل أن يجبر المولى سبحانه عبده على ارتكاب المعصية ثمّ يعاقبه على ذلك، وكذلك الاختيار المحض فإنّه لا ينسجم مع خالقيّته وقدرته جلّ وعلا، وأنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى.
- مسألة الشفاعة - الثابتة قرآنيّاً وروائيّاً - فإنّها قد تكون سبباً لإثارة بعض الشبهات والإشكالات حول العدل الإلهي، بدعوى أنّ الشفاعة قد تشمل

شخصاً هو منشغل طوال حياته بالمعاصي، ولكنه قد يأتي بعملٍ صالحٍ صغيرٍ فينال الشفاعة ويدخل الجنة، فيتساوى مع ذلك الذي واظب على الطاعات واجتناب المعاصي طيلة حياته، وهذا بظاهره يتضادّ مع العدل الإلهي.

• بحث الهداية والضلالة، فهل هما أمران جزائيان كما قد يفهمه البعض من قوله تعالى: ﴿...يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾ (النحل: ٩٣)، حتى يتعارض مع العدل الإلهي، أم هناك ضوابط للهداية وللضلالة تنسجم مع القول بالعدل الإلهي؟

• مبحث الثواب والعقاب، ومجازاة الكافرين، وكيف يمكن أن يخلد في نار الغضب الإلهي من أذنب وكفر وأشرك بربه ستين سنة مثلاً؟ وكيف يتماشى هذا مع العدل الإلهي؟

إذن، مبحث العدل الإلهي يُعدّ من المباحث الأساسية التي تترتب عليها كثيرٌ من المسائل العقائدية، بل والاجتماعية، كما سنبيّن. وكلّ واحدة من هذه المباحث - وغيرها - سنبحثها بشكلٍ مستقلٍّ ومفصّلٍ إن شاء الله تعالى، وسوف نبدأ بمبحث الحسن والقبح العقليين؛ لأنّ جملةً من المباحث المتقدمة مرجعها إليها، ولكن قبل كلّ شيءٍ ينبغي بيان المنهج والمسلك الذي سنتبعه ونسير عليه في تحقيق هذه المباحث.

الفصل الخامس

المناهج المتبعة في تحقيق مسائل العدل الإلهي

(١) منهج أهل الحديث

(٢) المنهج العقلي

أ. الاتجاه الكلامي

١. الأشاعرة ومسائل العدل الإلهي

٢. المعتزلة ومسائل العدل الإلهي

ب. الاتجاه الفلسفي

١. المدرسة المشائية

٢. المدرسة الإشراقية

٣. مدرسة الحكمة المتعالية

بين الكلام والفلسفة الإسلاميين

(٣) المنهج التجريبي

تقييم المنهج التجريبي

المنهج المختار

رأي حكماء الإمامية في المسائل المتقدمة

يُراد بالمنهج لغةً: الطريق الواضح^(١). وفي الاصطلاح: الطريق البين الذي يكشف عن الحقيقة، أو قل: الكيفية المعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب. فإذا اعتمدت الأدلة العقلية كطريقٍ لكشف الحقيقة وإثبات المطلوب فهذا يعني أنّ المنهج عقليٌّ، وإذا اعتمدت الأدلة النقلية فالمنهج نقليٌّ، أمّا إذا اعتمدت التجربة فالمنهج حينئذٍ يكون تجريبياً.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المناهج المعتمدة في الاستدلال على إثبات المدعى، والمتبعة في الكشف عن حقائق الأشياء ومعرفتها، ثلاثة:

- منهج أهل الحديث.
- المنهج العقلي البرهاني.
- المنهج العملي التجريبي.

وسوف نتكلم عن كلّ منهجٍ من هذه المناهج الثلاثة؛ معرّفين به، وبطريقته في تحقيق مسائل العدل الإلهي، ثمّ نبين الموقف منه:

(١) معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري: ص ٢٩٢.

(١)

منهج أهل الحديث

يعتمد هذا المنهج الظهور العرفي الظني في فهم النصوص الدينية، والجمود عليها في بناء الرؤية الكونية، دون أيّ تعقلٍ أو تدبّر لها، وبالتالي يحصر المعرفة الإنسانية الكلية فيها.

وإذا أردنا أن نتحدّث عن تأريخ نشوء منهج أهل الحديث، نقول: إنّ جيل الصحابة والتابعين لهم كانوا يتعاملون مع النصوص الدينية تعاملًا فطريًا بسيطًا بعيداً عن طريقة التفكير العلمي المدرسي أو الفلسفي، على حسب ظروفهم الموضوعية في الجزيرة العربية في ذلك الوقت^(١)، وكانوا يكتفون بالمعارف الإجمالية البسيطة على المستوى الاعتقادي النظري، مع التركيز على الجانب العملي بنحوٍ أكبر.

وقد استمرّ الأمر على هذا المنوال إلى أن توسّعت الفتوحات الإسلامية، واختلطت الحضارات والثقافات الإنسانية، وبدت معها حركة الترجمة الواسعة للكتب العلمية والفلسفية لاسيما اليونانية منها إلى اللغة العربية، وتوجّه الكثير من المسلمين لدراسة هذه الكتب والاطّلاع على ما فيها من أفكار، الأمر الذي أدّى إلى فتح أبواب المدارس العلمية والدينية أمام البحث العلمي المتنوع والعميق، فتولّدت ثلاثة اتجاهاتٍ فكريةٍ مختلفةٍ بين المسلمين نتيجة التحوّل الثقافي والعلمي الجديد، وهي: «الاتجاه الفلسفي»، و«الاتجاه الكلامي»، و«الاتجاه

(١) نعم، توجد إثارات وإشارات للمباحث الكلامية في القرآن الكريم وفي خطب وكلمات الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، بالمقدار الذي أتضح فيما سبق.

أهل الحديث».

أما الاتجاه الفلسفي فقد اتخذ موقفاً إيجابياً إزاء هذا التحول الكبير، وبدأ بالاستفادة من التراث الفلسفي والعلمي الذي طُرح في الساحة الإسلامية في تعميق وتوسعة فهمه للمباني الدينية وتحقيقها بأسلوب جديد، وذلك بعد تطوير مباني الفلسفة اليونانية وجعلها أكثر تناسباً مع الدين الإسلامي.

وأما الاتجاه الكلامي فرأى أن التمسك بظواهر النصوص الدينية حقٌ وصحيحٌ في نفسه، غير أن هذا في مجال الاعتقادات الخاصة، أما في مجال البحث العلمي والمناظرة والدفاع عن العقيدة الإسلامية فينبغي الاستفادة من العلوم الأخرى لاسيما المنطق الأرسطي؛ ف«الاتجاه الكلامي لما فرض أن الظواهر الدينية غنيّة عن التفسير والنقد، حاول أن يستعين بأيّ وجهٍ عقليّ لإثبات تلك المدّعات، وحيث إنه لم يستطع أن يجد المبادئ العقلية اليقينية لإثبات ما هو بصده، استعان بجملة من القواعد الجدلية في هذا المجال»^(١).

أما أهل الحديث فقد رفضوا بالكلية مشايعة هذا التطور العلمي والفلسفي، واتخذوا موقفاً سلبياً من المنطق الأرسطي، فلم يجوزوا استعماله لا في إثبات مباني الدين، ولا حتى في الدفاع عنها، وأصرّوا على اتباع منهج السلف في التعامل السطحيّ الساذج مع النصوص الدينية، إلا أنهم وفي الوقت نفسه لم يكتفوا بالقليل من المعرفة الدينية كما كان يفعل الصحابة والتابعون لهم، بل خاضوا في جميع ما خاض فيه الفلاسفة والمتكلمون، ولكن بنفس الفهم الظاهري العرفي للنصوص الدينية، فهم يرفضون أيّ نوعٍ من أنواع التعقل في فهم الدين ويحاربون التعمق في المعرفة الدينية، ولا يباليون بمنافاة عقائدهم للبراهين العقلية ما دام هذا هو مقتضى الظهور العرفي الظني للنصوص الدينية.

(١) دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، آية الله السيّد كمال الحيدري: ص ٤٦.

يقول ابن تيمية: «إن الله جعل لابن آدم من الحسّ الظاهر والباطن ما يحسّ به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمّه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضاً بما يشهده ويحسّه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق التي نعرف بها الأشياء. فأما الكلام فلا يتصوّر أن يعرف بمجرد مفردات الأنبياء إلا بقياس تمثيل أو مركّب ألفاظٍ، وليس شيءٌ من ذلك يفيد تصوّر الحقيقة. فالمقصود: أنّ الحقيقة إن تصوّرها بباطنه أو ظاهره، استغنى عن الحدّ القولي، وإن لم يتصوّرها بذلك، امتنع أن يتصوّر حقيقتها بالحدّ القولي»^(١).

ولم يكتف هؤلاء بمخالفة أحكام العقل النظري الضروري فحسب، بل تعدّوها إلى مخالفة الأحكام الضرورية للعقل العملي أيضاً. من هنا نجد الطحاوي يعبر عن عقيدته السياسيّة المؤيِّدة لسلطين الجور بقوله: «ولا نرى الخروج على أئمّتنا وولاة أمورنا وإن جاروا وظلموا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع أيدينا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله تعالى فريضةً، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»^(٢).

ومن أبرز من تمسّك بهذا المنهج: الحنابلة^(٣) والمالكيّة^(٤)، وقد عُرف عنهم

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية: ج ٩، ص ٢٨.

(٢) شرح العقيدة الطحاويّة، ابن أبي العزّ الحنفي: ص ٤٢٨.

(٣) المذهب الحنبلي: هو أحد المذاهب السنيّة الفقهيّة الأربعة، وقد اكتسب اسمه من مرجعه «أحمد بن حنبل».

(٤) المذهب المالكي: هو أحد المذاهب السنيّة الفقهيّة الأربعة، أسسه مالك بن أنس، المولود سنة (٩٦) للهجرة في المدينة المنورة، صاحب كتاب «الموطأ». ويختلف المذهب المالكي عن بقية المذاهب بكثرة أصول الفقه، فأقلّ عددٍ أحصوه له تسعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف، وإجماع أهل المدينة، والمصالح المرسلّة، وسدّ الذرائع، وقيل أكثر من ذلك. توفي مالك في عهد هارون العبّاسي، عام ١٧٩ هـ.

أخذهم للآية على ما هي عليه، وأن كل آية وصف الله فيها نفسه في كتابه فإن تفسيرها هو مجرد تلاوتها؛ يقول الطباطبائي: «لم يُنقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقي عن مثل العرش والكرسي وسائر الحقائق القرآنية، وحتى أصول المعارف كمسائل التوحيد وما يلحق بها، بل كانوا لا يتعدون الظواهر الدينية ويقفون عليها، وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسرين، حتى نُقل عن سفيان بن عيينة أنه قال: كلما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»^(١).

وروى سفيان الثوري: «أن رجلاً سأل مالكا، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فسكت مالك حتى علاه الرخصاء^(٢)، ثم قال: الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإني أظنك ضالاً»^(٣).

وهذا المنهج سرى إلى بعض محدثي المذهب الإمامي، وتحديدًا في القرن الحادي عشر الهجري على يد الشيخ محمد أمين الاسترآبادي ومن تبعه، حيث تمسكوا بالرواية، ورفضوا العقل والقواعد العقلية؛ قال الاسترآبادي: «من الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر: أن المشائين ادّعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعداماً لشخصه وإحداثاً لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى، والإشراقيين ادّعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول وفي أن الشخص الأول باقٍ، وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال.

ومن الموضحات لما ذكرناه: أنه لو كان المنطق عاصماً عن الخطأ من جهة

(انظر: الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة: ج ٢، ص ٢١٦-٢٧٩)

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ١٦١.

(٢) الرخصاء: العرق الشديد، مادة «رخص».

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ج ٨، ص ١٠٦.

المادّة، لم يقع بين فحول العلماء العارفين بالمنطق اختلافٌ، ولم يقع غلطٌ في الحكمة الإلهية وفي الحكمة الطبيعيّة وفي علم الكلام وعلم أصول الفقه، كما لم يقع في علم الحساب وفي علم الهندسة.

إذا عرفت ما مهّدنا من الدقيقة الشريفة، نقول: إن تمسّكنا بكلامهم فقد عُصمنا عن الخطأ، وإن تمسّكنا بغيره لم نُعصم عنه^(١).

ومن خلال ما تقدّم يمكن تلخيص أبرز معالم هذا المنهج بما يلي:

- إن الأساس الذي تنطلق منه هذه المدرسة هو النصّ الدينيّ والحفاظ على ظواهره، فهم اعتمدوا الرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنة كطريقٍ للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف من جهةٍ، وطريقٍ لإثبات مدّعاتهم إلى الآخرين كذلك، وهذا يعني: أنّهم يتعبّدون بالنصوص الدينيّة، ومن ثمّ افترقوا عن المدرسة الكلاميّة؛ لأنّها اعتمدت على القواعد العقليّة الجدليّة في إثبات مدّعاتها إلى الآخرين، كما سنبيّن.
- التعبّد بالنصوص الدينيّة في موارد أصول الدين النظريّة، على حدّ التعبّد بها في موارد فروع الدين العمليّة؛ بمعنى: تلقين النفس بها وإن لم تفهمها.

أهل الحديث ومسائل العدل الإلهي

قلنا: إنّ منهج أهل الحديث هو اعتماد الظهور العرفي الظني للنصوص الدينيّة، دون أيّ تفسيرٍ أو تأويلٍ مخالفٍ لظواهرها، كطريقٍ معرفيٍّ وحيديٍّ لبناء العقيدة، وأنّه لا بدّ من التعبّد بالنصوص الدينيّة في موارد أصول الدين النظريّة على حدّ التعبّد بها في موارد فروع الدين العمليّة.

لذا فهم يقولون: إنّ الله عادلٌ؛ لأنّ الروايات الشريفة صرّحت بعدالته سبحانه، ونفت عنه جميع أنواع الظلم، ومن تلك الروايات:

(١) الفوائد المدنيّة: ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

- عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ارتفع عن ظلم عباده، وقام بالقسط في خلقه، وعدل عليهم في حكمه»^(١).
- وعنه عليه السلام، أنه قال: «الذي عظم حلمه فعفا، وعدل في كل ما قضى»^(٢).
- وفي حديث نقله الشيخ الصدوق في «التوحيد»، حول وصف الباري سبحانه، عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيه: «هو نورٌ ليس فيه ظلمةٌ، وصدقٌ ليس فيه كذبٌ، وعدلٌ ليس فيه جورٌ، وحقٌّ ليس فيه باطلٌ»^(٣).
- وورد في صحيح البخاري أن رجلاً شكك في عدالة رسول الله، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «فمن يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله؟!»^(٤).
- وفي حديث نبوي نقله الحاكم في المستدرک: أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من أذنب ذنباً في الدنيا فعوقب عليه، فالله أعدل من أن يثني عقوبته على عبدٍ مرتين»^(٥).
- وعن الإمام الرضا عليه السلام في توضيح «الأمر بين الأمرين»، و«نفي الجبر والتفويض»، في إجابته عن سؤال أحد أصحابه: هل فوض الله الأمور إلى عباده؟ قال عليه السلام: «الله أعز من ذلك»؛ أي: أعز من أن يترك تدبير أمور العالم أو عباده كلياً ويكله إليهم، فسأله: هل أجبرهم على المعاصي؟ فقال عليه السلام: «الله أعدل وأحكم من ذلك»^(٦)؛ أي: إن هذا العمل يتنافى مع عدل الله وحكمته.
- وسأل أحدهم الإمام الصادق عليه السلام: أيجبر الله عباده على أعمالهم؟

(١) نهج البلاغة: ج ٢، ص ١١٥.

(٢) نهج البلاغة: ج ٢، ص ١٣٣.

(٣) التوحيد: ص ١٢٨.

(٤) صحيح البخاري: ج ٤، ص ٦١.

(٥) المستدرک على الصحيحين، للنيسابوري: ج ٤، ص ٣٨٨.

(٦) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٧، باب الجبر والقدر، ح ٣.

- فقال عليه السلام: «الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعلٍ ثم يعذبه عليه»^(١).
- وورد في الدعاء الخامس والأربعين من الصحيفة السجّادية: أن الإمام السجّاد عليه السلام كان يناجي ربّه ويقول: «وعفوك تفضّل، وعقوبتك عدلٌ»^(٢).

فأصحاب الحديث - انطلاقاً من الروايات الشريفة فقط - يثبتون لله العدالة وينفون عنه الظلم والجور، وأمّا الإشكالات التي طُرحت مسبقاً أو التي تُطرح في المستقبل فهم يدفعونها بالأصل الكلي الذي أشارت له الروايات الشريفة، وهو كونه سبحانه عادلاً، فإذا كان كذلك فلا يمكن أن يُتصوّر في حقّه أيّ ظلم.

تقييم منهج أهل الحديث

بعد أن تبين لنا هذا المنهج وطريقته في تحقيق المسائل بصورةٍ عامّةٍ، ومسألة العدل الإلهي بصورةٍ خاصّةٍ، نشرّع في مناقشته ونقده:

أولاً: إنّ النصوص الدينيّة ركّزت على دور العقل كطريقٍ معرفيٍّ لبناء العقيدة، من خلال استعمالها لألفاظٍ تدلّ على ذلك، من قبيل: لعلّهم يعقلون، أولي الألباب، ونحوهما من التعبيرات التي تدلّ على حثّ القرآن الكريم على الاستفادة من العقل كقناةٍ معرفيّةٍ. هذا، مضافاً إلى الروايات الشريفة الكثيرة التي حثّت على التعقل والتفكير.

من هنا نحن نقول لأصحاب الحديث: إنكم تعملون بالنصّ، والنصّ دلّ وأرشد إلى إمكان الاستفادة من العقل.

وهذا الجواب كما لا يخفى جوابٌ جدليّ؛ بمعنى: أنّنا نثبت القرآن بالعقل، فإذا صار البناء أن نثبت العقل بالقرآن يلزم الدور الباطل، ولكن باعتبار أنّ

(١) التوحيد: ص ٣٦١.

(٢) الصحيفة السجّادية الكاملة، أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام: ص ٢٢٠.

حجية القرآن الكريم محلّ اتفاقٍ بيننا وبينهم، أثبتنا الأمر بالتعقل والتدبر عن طريق القرآن الكريم.

ثانياً: إنّ المعارف الواردة في القرآن الكريم والروايات الشريفة على نحوين: النحو الأول: ما كان الغرض الأساسي منها هو العمل، من قبيل فروع الدين؛ إذ من الواضح أنّ الغرض من معرفة هذه الفروع ليس هو معرفة ملاكات الأحكام، وإنّما الغرض منها هو العمل بتلك الفروع والأحكام؛ والذي يشهد لذلك: أنّ المكلف لو وقف على ملاكات الأحكام وعلى مصالحها ومفاسدها، ولم يمتثل الحكم الشرعي، فإنّ تلك المعرفة لا تفيده شيئاً ولا تكون معذرةً له بين يدي الحقّ جلّ وعلا، بل يكون حاله حال من يحمل الأسفار من دون أن يستفيد منها شيئاً، ﴿...كَمَثَلِ الْخِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...﴾ (الجمعة: ٥)، وعلى العكس لو لم يعرف ملاكات تلك الأحكام ولم يعرف المصالح والمفاسد، فإنّ عدم المعرفة هذه لا تضرّه إذا عمل وامتنل.

النحو الثاني: ما كان الغرض الأساسي منها هو العلم والمعرفة والاعتقاد وعقد القلب عليها، دون العمل، وعندما نرجع إلى القرآن الكريم وإلى روايات النبيّ وأهل بيته الطاهرين نجدها مشحونةً بهذا النوع من المعارف، من قبيل قوله تعالى: ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ...﴾ (الحديد: ٤)، وقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «مع كلّ شيءٍ لا بمقارنةٍ، وغير كلّ شيءٍ لا بمزايلةٍ»^(١).

ولا يُعقل أن يكون الغرض من إنزال هذه المعارف في القرآن الكريم وروايات العترة الطاهرة هو مجرد لقلقة اللسان بها وتلاوتها للحصول على الثواب فقط، من دون معرفة معناها؛ لأنّ ذلك معناه أنّ القرآن الكريم يثبت للباري عزّ وجلّ أموراً لا يفهمها الناس، ولا يجوز السؤال عنها؛ لأنّ ذلك بدعةٌ

(١) نهج البلاغة: ج ١، ص ١٦.

كما يقول مالك، فيخرج الكتاب عن كونه هدىً للناس، وهو في حقيقته دعوىً صريحةً إلى الجهل والتخلف.

ثالثاً: بناءً على هذا المنهج، لا يمكن إثبات أصول الدين فضلاً عن فروعه إلا بطريقٍ دوريٍّ؛ وذلك لأنهم ينكرون وسائل الإثبات العقلية الضرورية (الحدّ والبرهان في العقل النظري، والحسن والقبح العقليين في العقل العملي)، فلا يبقى لهم إلا اعتماد النصوص الدينية، فيلزمهم الدور الصريح؛ وذلك لأنّ النصوص الدينية بدورها لا يمكن إثبات الحجية لها إلا بإثبات أصول الدين من المبدأ والنبوة.

رابعاً: بناءً على اعتمادهم الفهم العرفي الظني المعتمد على الحسّ في تحديد وتفسير المفاهيم الواردة في النصوص، فإنه يلزمهم التجسيم في التوحيد بحكم العقل الضروري، وإن نفى البعض منهم ذلك بألستهم، فبعد أن رفضوا حمل الألفاظ الموهمة للتجسيم في النصوص الدينية على معانيها المجازية، مثل حمل يد الله على قدرته، فلا يبقى لهم إلا أن يحملوها على معانيها العرفية ويثبتوها لله تعالى حقيقةً، وهو القول بالتجسيم بعينه، أو يدّعو أنّها مفرداتٌ وألفاظٌ غير مفهومة المعنى، فيلزمهم ما ذكرناه في النقطة الثانية.

فتحصّل من كلّ ذلك: أنّ منهج أهل الحديث منهجٌ لا يمكن الاعتماد عليه في كثيرٍ من المباحث العقديّة. وأمّا في بحثنا، فمضافاً إلى ما ذكرناه، فإنه غير قادرٍ على ردّ الشبهات والإشكالات التي طُرحت حول العدل الإلهي.

(٢)

المنهج العقلي

يشتمل المنهج العقلي على اتجاهين فكريين:
 الأول: الاتجاه الكلامي^(١)، وفيه ثلاث مدارس: المعتزلة؛ الأشاعرة؛ الإمامية.
 الثاني: الاتجاه الفلسفي، وفيه ثلاث مدارس:
 أ. مدرسة المشاء.

ب. مدرسة الإشراق.

ج. مدرسة الحكمة المتعالية.

وسوف نتناول هذا المنهج باتجاهاته ومدارسه - بالمقدار الذي تسمح به هذه الدراسة - من خلال التعرف عليه وعلى طريقتيه في تحقيق المسائل بشكل عام، ومسألة العدل الإلهي بشكل خاص، ثم نبين الموقف منها.

أ. الاتجاه الكلامي

يُعدّ علم الكلام أحد العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل، وإن حاول بعض المستشرقين - من الذين يسعون لنفي أيّ إبداعٍ فكريٍّ لعلماء المسلمين - أن يرجعوا بهذا اللون من المعرفة إلى جذورٍ مسيحيةٍ سبقت الإسلام والفكر الإسلامي، إلا أنّ هذه المحاولة محكومةٌ بالفشل.

ونحن عندما نطالع كلمات مولى الموحّدين عليّ بن أبي طالب عليه السلام

(١) سيأتي أنّ المدرسة الكلامية باعتبارٍ تُصنّف على المنهج النقليّ، وباعتبارٍ آخر تُصنّف على المنهج العقليّ.

نجد فيها أصول هذا العلم، ثم أخذ ينمو ويتكامل خصوصاً عند بدء حركة الترجمة للكتب العلميّة والفلسفيّة لا سيّما اليونانيّة منها، حيث وجد أصحاب هذه المدرسة أنّ التمسك بظواهر النصوص الدينيّة وإن كان حقّاً وصحيحاً في نفسه، ولكنّه غير كافٍ في المناظرات العلميّة والدفاع عن العقيدة الإسلاميّة، لذا أحسوا بضرورة الاستفادة من العلوم الأخرى - لا سيّما المنطق الأرسطيّ - في إثبات معتقداتهم وأفكارهم تجاه الفلاسفة.

واستمرّ هذا العلم بالتكامل فقامت شخصيّات كبيرة بتأليف كتبٍ قيّمةٍ في مواضيع ومسائل هذا العلم، منهم: الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، وشيخ الطائفة الطوسي، والغزالي، والرازي، ووصل هذا العلم إلى ذروته في القرن الثامن على أيدي أمثال الشهرستاني، والإيجي، والتفتازاني، والعلامة الحلّي، فاستعملت الأدلّة العقليّة لإثبات المباني الدينيّة وتحقيقها وتحكيمها في قبال شبهات وإشكالات المخالفين.

وظائف علم الكلام

عرّف علم الكلام الإسلامي بأنّه: «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي»^(١)، أو هو: «العلم بالعقائد الدينيّة عن الأدلّة اليقينيّة»^(٢)، ومقصودهم من الأدلّة اليقينيّة: الأدلّة العقليّة المؤيّدة من الشرع. ويمكن تلخيص الوظائف الأساسيّة التي يتبنّاها هذا العلم في النقاط الثلاث التالية:

١. تبيين أصول الدين وتمييزها عن غيرها من التعاليم الإسلاميّة.
٢. إثباتها بالأدلّة العقليّة.

(١) آشنایى باعلوم إسلامی، مرتضى المطهری، علم الكلام: ص ١٦. (بالفارسيّة).

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام، للتفتازاني: ج ١، ص ٢٧.

٣. الدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك.
وهذه الوظائف المشار إليها تعبر - من جهة - عن المسؤولية الملقاة على عاتق علم الكلام، متمثلة بالدفاع عن حريم أصول المعارف الإسلامية، وتكشف من جهة أخرى عن طبيعة المنهج الذي يتبعه المتكلم فيصّل للكشف عن حقائق الموجودات الخارجية كما هي في الواقع ونفس الأمر، بحيث لو سألناه عن طريقة وصوله إلى هذه الأصول التي أثبتتها ودافع عنها، لأجاب: إن ذلك مستفاد من ظواهر الكتاب والسنة.

وهذا يعني: أن المدرسة الكلامية يمكن تصنيفها على الاتجاه النقلي. نعم، عندما تكون بصدد إثبات هذه المعارف والحقائق للآخرين فحينئذ يمكن تصنيفها على الاتجاه العقلي؛ حيث إن أصحاب هذا الاتجاه كانوا يحاولون الاستعانة بالمعطيات العقلية لإثبات تلك المدّعات الدينية. وبعبارة أخرى: كانوا بصدد تطبيق المقولات والقواعد العقلية على الأفكار الدينية.

إذن، أصحاب هذه المدرسة ينطلقون أولاً من الاعتقادات التي حصلت لهم عن طريق الشهرة والاستظهار العرفي للنصّ الديني، كقاعدة أساسية غير قابلة للتشكيك، بمعنى أنهم يؤمنون بأن لا طريق للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف إلا بالرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنة، ثم يسعون لإثبات هذه المباني الاعتقادية الثابتة لديهم بالأدلة العقلية، فهم يعتقدون أولاً ثم يستدلون ثانياً لإثبات تلك المعتقدات إلى الآخرين، وهذا يعني: أن الغاية التي كان يهدف إليها المتكلم هي إفحام الخصم وإلزامه، بخلاف الاستدلال البرهاني، فإن المطلوب منه هو الوصول إلى الحق والواقع؛ لذا استعانوا بجملة من القواعد العقلية الجدلية المقيّدة بما يفهمونه من الشرع لإثبات مدّعاتهم، ومن هنا اتّهمت المدرسة الكلامية عامة: أن المنهج المتبع في إثبات مدّعاتها هو الجدل لا البرهان؛ مضافاً إلى ذلك أن أصحاب المدرسة الكلامية كثيراً ما يعتمدون على قياس الغائب على

الحاضر في معرفة عالم ما وراء الطبيعة.

ومن خلال ما تقدّم يمكن تلخيص أبرز معالم هذه المدرسة بما يلي:

- أن أصحاب المدرسة الكلامية آمنوا بأن لا طريق للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف إلا بالرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنة، لذلك أطلق عليها المفكّرون المعاصرون مدرسة «الاتجاه النصّي».
- أنّهم يستعينون بالمقدّمات الجدلية للوصول إلى الغاية التي يرومون تحقيقها.
- أنّهم يعتبرون أنّ الأصل هي ظواهر الشريعة التي لا يجوز أن تُمسّ بأيّ نحوٍ من الأنحاء، وإنّما يجب على العقل ومعطياته أن يطبّق نفسه على تلك المدّعيات.

تقييم المنهج الكلامي

هناك جملةٌ من المؤاخذات والإشكالات ترد على هذا المنهج نشير إلى بعضها: منها: أنّ أصحاب هذا الاتجاه اعتمدوا الظواهر - كتاباً وسنةً - للوصول إلى الحقائق والمعارف الدينية التي تتعلق بـ«الرؤية الكونية»، أو «أصول الدين» وكان طريقهم لذلك فهمهم البشري.

ومن الواضح: أنّ الإنسان غير معصوم ويتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من ذهنٍ إلى آخر، تبعاً إلى أنسه الذهني وعلاقاته، مضافاً إلى الإطار الثقافي والفكري الذي يحمله الفرد، فإنّ هذه العوامل وغيرها لها الأثر الكبير في إلقاء الضوء على النصوص وفهمها.

وهذا ما أدّى بأستاذنا الشهيد الصدر قدّس سرّه إلى التمييز بين نوعين من الظهور، هما: الظهور الذاتي والظهور النوعي للنصّ الديني، حيث قال: «والمراد بالظهور الذاتي: الظهور الشخصي الذي ينسب إلى ذهن كلّ شخصٍ شخص. وبالظهور الموضوعي: الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيتهم، وهما قد يختلفان لأنّ الشخص قد يتأثر بظروفه

وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنسٌ مخصوصٌ بمعنىٍ مخصوصٍ لا يفهمه العرف العام عن اللفظ.

ومن هنا يُعلم: أنَّ الظهور الذاتي الشخصي نسبيٌّ، مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخصٍ إلى آخر، وأمَّا الظهور الموضوعي فهو حقيقةٌ مطلقةٌ ثابتةٌ، مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنَّه عبارةٌ عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة، وهي قوانين ثابتةٌ متعيّنة، وإن شئت عبّرت بأنَّه الظهور عند النوع من أبناء اللغة، ومن هنا يعرف أنَّه يُعقل الشكَّ فيه لكونه حقيقةً موضوعيةً ثابتةً قد لا يجرزها الإنسان وقد يشكُّ فيها. والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثر بظروفه الخاصّة، وقد يختلفان فيخطئ الظهورُ الذاتيُّ الشخصيُّ الظهورَ الموضوعيَّ^(١).

ولعلَّ هذا هو أحد العوامل والأسباب الأساسيّة التي أدّت إلى وقوع هذا الاختلاف الكبير بين علماء الكلام، بالنحو الذي لم نعهد نظيره بين الفلاسفة، وفي ذلك يقول الطباطبائي: «اختلف الباحثون في التفسير في مسالكهم بعدما عمل فيهم الانشعاب في المذاهب ما عمل، ولم يبقَ بينهم جامعٌ في الرأي والنظر إلَّا لفظ لا إله إلَّا الله ومحمد رسول الله صلّى الله عليه وآله، واختلفوا في معنى الأسماء والصفات والأفعال والسموات وما فيها، والأرض وما عليها، والقضاء والقدر، والجبر والتفويض، والثواب والعقاب، وفي الموت وفي البرزخ والبعث والجنّة والنار، وبالجملة: في جميع ما تمسّه الحقائق والمعارف الدينيّة ولو بعض المسّ، فتفرّقوا في طريق البحث عن معاني الآيات، وكلُّ يتحفّظ على متن ما اتّخذ

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، تقريراً لأبحاث سيدنا الأستاذ الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر، السيّد محمود الهاشمي:

من المذهب والطريقة»^(١).

ومنها: أن تقديم الاعتقاد على الاستدلال، على خلاف السلوك العلمي البرهاني الذي يدعونه، وخلاف الموضوعية العلمية. وهذا يؤثر بدوره كثيراً على نزاهة الاستدلال وقوته؛ لأنّ المقام سيصبح حينها مقام تلفيق الأدلة وتفصيلها على مقاسات الاعتقادات المسبقة، وليس مقام الكشف عن الواقع والبحث عن الحقيقة.

الأشاعرة ومسائل العدل الإلهي

قلنا: إنّ المدرسة الكلامية تنقسم بدورها إلى معتزلة وأشاعرة وإمامية، لذا سوف نتحدث عن موقف الأشاعرة من العدل الإلهي، وطريقتهم في تحقيق مسائله وفي مواجهة الإشكالات التي وُجّهت له، ثمّ نثني بالمعتزلة. لقد خالف الأشاعرة هذا الأصل الديني، لا من حيث إنكارهم عدالة الله، بل من حيث كونه تعالى مالك الوجود، وعدم تحقُّق صفة الظلم من قبله، فكلّ شيء هو عين العدالة، حتّى معاقبة المحسن وإثابة المسيء.

وبعبارة أخرى: يرى الأشاعرة أنّه لا يمكن وضع معيارٍ ومقياسٍ معيّن لأفعال الله، فلا تعني عدالته سبحانه التزامه بقوانين تدعى «قوانين العدل» بل تعني: أن ما يفعله تعالى هو عين العدل، فالعدل ليس مقياساً لتشخيص فعل الله، بل إنّ فعل الله هو الميزان والمقياس للعدل، فلو أدخل جميع جُنات العالم الجنة فهو عين العدالة، وكذا لو ألقى جميع المحسنين في النار فهو عين العدالة أيضاً.

قال الشهيد مطهري: «إنّ الأشاعرة تقول: إنّ صفة العدل منتزعةٌ من فعل الله من حيث هو فعل الله. ومن رأيهم: أنّ أيّ فعلٍ بذاته ليس عدلاً ولا ظلماً، وكلّ فعلٍ يصبح عدلاً حين يكون فعل الله. وبالإضافة إلى أنّه لا يوجد فاعلٌ

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٥.

غير الله، لا بنحو الاستقلال ولا بغيره، فينتج من هاتين المقدمتين: أنه لا مفهوم للظلم. وهؤلاء لا يعرفون علامة للعدل غير أنه فعل الله، فكل فعل هو فعل الله، فهو إذن عدلٌ، وليس كل ما هو عدلٌ فهو فعل الله.

وحسب وجهة نظرهم: لا يوجد للعدل ضابط. فمثلاً: لا نستطيع - اعتماداً على أصل العدل - أن ندعي أن الله قطعاً سيثيب الفاعل للخير ويعاقب الفاعل للشر، وليس بمقدورنا أيضاً أن ندعي أن الله سبحانه سوف يفي بصورة قاطعة بما وعدنا به في القرآن الكريم، بل إذا أثاب الله فاعل الخير وعاقب فاعل الشر كان ذلك عدلاً، وإن تصرّف بعكس ذلك فعاقب فاعلي الخير وأثاب فاعلي الشر فإنه يكون عدلاً أيضاً. وإذا وفي الله بما وعدنا به في القرآن كان ذلك عدلاً، وإذا لم يَفِ به فإنه عدلٌ أيضاً، وإذا أفاض الله الوجود على شيء له قابلية الوجود فذلك عدلٌ، وإن لم يفعل فهو عدلٌ أيضاً، فالعدل هو ما يفعله الله^(١).

وهذا يعني: أن الأشاعرة لم ينكروا العدل الإلهي، ولكن التأمّل في مقالتهم يُرشد إلى أنهم أنكروه عملياً، لذا عُرف مخالفتهم من الشيعة والمعتزلة بـ«العدلية»، إشارة إلى أن تفسيرهم للعدل الإلهي في حقيقته إنكارٌ لمضمونه.

والدافع الأساس للاتجاه نحو هذا النوع من التفكير هو الوقوع في أسر التفكير بمسألة الجبر وعدم التفويض من جهة، باعتبار أن الأشاعرة هم من القائلين بالجبر وعدم تفويض العباد في أفعالهم، ومن جهة أخرى - وحسب ما صرحت الآيات الكريمة وطبقاً لضرورة الدين الإسلامي - فإن الله يدخل المحسنين الجنة والمسيئين النار. وهنا واجهوا الإشكال القائل: إذا كان الإنسان مجبراً على أفعاله، فما معنى الثواب والعقاب على هذه الأعمال الإجبارية وغير الاختيارية؟ وكيف يتناسب هذا مع عدله سبحانه؟ وكيف يُصدق العقل بأن الله

(١) العدل الإلهي: ص ٦٢.

- جلّ وعلا - يجبرنا على المعصية ثم يؤاخذنا عليها؟ لأنّ هذا أمرٌ ينافي عدالته تعالى؛ لذا اضطرّوا إلى تفسير العدل الإلهي بالشكل الذي ذكرناه آنفاً، وهو أنّ كلّ ما يفعله فهو عين العدل، ولا يحقّ لأحدٍ أن يسأله عمّا يفعل، وهذا في حقيقته إنكارٌ للعدل كما تقدّم.

والأشاعرة إنّما آمنوا بالجبر، من أجل تنزيه الله تعالى عن الشرك في الفاعليّة والخالقيّة^(١)؛ لأنّ القرآن الكريم يقول: ﴿...قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْفَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦)، من هنا التزموا بنفي الفاعليّة عن كلّ شيءٍ غير الله، وآمنوا بالجبر، وهذا الإيمان أدّى بهم إلى إنكار الحسن والقبح العقليّين؛ لأنّهم وجدوا أنّه إذا كان هذا الفعل معصيةً، فحيث إنّ فعل الله، فإن آمن بالحسن والقبح العقليّين فهذا معناه: أنّ الله فعل القبيح، فهم وجدوا أنّ الإيمان بالجبر وبالحسن والقبح العقليّين لا يجتمعان، لذا أنكروا الثاني، وبالتالي فسّروا العدل بفعل الله، فكّل ما يفعله عدل، وليس كلّ عدلٍ يفعله الله.

وعلى هذا المسلك يظهر: أنّ مفهوم العدل بالنسبة إلى فعلٍ من الأفعال إنّما هو كونه فعلاً لله جلّ وعلا، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى لما كان أيّ فعلٍ لا يمكن أن ينسب بأيّ معنىٍ وأيّ وجهٍ إلى غير الله، نستنتج من هاتين المقدمتين: أنّ الظلم ليس له تحقّق على الإطلاق في قاموس الوجود.

(١) ليس من الصحيح القول: إنّ فكرة الجبر انطلقت من أهواءٍ نفسيّةٍ باطلةٍ ومبتدعةٍ، بل هي فكرةٌ انطلقت - في بدايتها - من التوحيد، فأصحابها أرادوا أن يثبتوا التوحيد في الخالقيّة، فوقعوا فيما وقعوا فيه. نعم، هناك من استفاد من هذه العقيدة لأطّاعٍ دنيويّةٍ وسلطويّةٍ شخصيّةٍ.

من هنا نعرف أهميّة التوحيد الذي هو أوّل الدين وأوسطه وآخره، ولأجل ذلك كان هو أصل الأصول، ولذا نجد الروايات تحثّ على إحكام هذا الأصل، فينبغي للمحقّق أن يُحكّم أصل التوحيد ثم يدخل إلى العلوم والمعارف الأخرى. (منه دام ظلّه).

وعليه لا يمكن - من وجهة نظر الأشاعرة - أن تُطرح مسألة العدل الإلهي للبحث والتحقيق، وهم يجدون أنفسهم في غنى عن إعطاء الجواب على الإشكالات الواردة حول العدل الإلهي؛ لأنهم لا يرونها إشكالاتٍ كي يجاب عنها، فالجهل بنظرهم عدل، والشرّ عدلٌ وهكذا. وبعبارةٍ أخرى: لا مؤثّر في الوجود إلا الله، تعني: أنه لا يوجد في عالم الوجود إلا فعله سبحانه، فأين الظلم؟! فلا يبقى هناك أيّ موضوعٍ للإشكالات المتقدّمة حتى يجاب عنها^(١).

ويمكن تلخيص المباني التي انتهى إليها الاتجاه الأشعري بما يلي:

- إن الأشاعرة - بعد أن طُرحت مسألة الجبر والاختيار - رجعوا إلى مبانيهم التوحيدية، فوجدوا أنفسهم يؤمنون بالتوحيد الذاتي والأفعالي، بمعنى: أن الله واحدٌ لا ثاني له، وأن لا مؤثّر في الوجود إلا الله، وكلّ ما في العالم فهو فعل الله تعالى، فأدّى بهم هذا الاعتقاد إلى القول بأنّ الإنسان مجبرٌ في فعله.
- عندما آمنوا بالجبر ورفضوا الاختيار، أدّى بهم ذلك إلى إنكار الحسن والقبح الذاتيين، وإلى أنّ الأفعال بذاتها لا تنقسم إلى حسنةٍ وقبيحةٍ، وكذلك إلى إنكار الحسن والقبح العقليين، بمعنى عدم قدرة العقل على تمييز الحسن من القبح^(٢).
- لما كان كلّ ما في هذا العالم من أفعالٍ هي أفعاله سبحانه، وأنّ الفعل بذاته ليس حسناً وإنّما الحسن ينتزع من فعله، فهذا يعني أنّه لا وجود للظلم في هذا العالم، وأنّ كلّ ما هو موجودٌ فيه فهو عدلٌ وخيرٌ، وعلى هذا فهم

(١) وهكذا الحال عندما يصلون إلى فروع الدين، فإنّهم يقولون: إنّ المصالح والمفاسد تابعةٌ للأحكام وليست الأحكام هي التابعة للمصالح والمفاسد، فهم يرون أنّ الصلاة والزنا من حيث هما فعلٌ من الأفعال، لا مصلحة في الأوّل منها، ولا مفسدة في الثاني، ولكنّ الله أمر بالصلاة فصارت فيها مصلحة، ونهى عن الزنا فصارت فيه مفسدة، ولو عكس لانعكس. (منه دام ظلّه).

(٢) سوف يتعرض السيّد الأستاذ إلى الحسن والقبح العقليين بشكلٍ مفصّلٍ في مبحثٍ مستقلّ.

- بنظرهم - لا ينكرون العدل بل ينكرون أن يكون في هذا العالم ظلم^(١). وإذا كان كذلك، فليس هناك إشكالات - بنظر الأشعري - حتى يُجيب عنها.
- أنكروا أن تكون أفعال الله جلّ وعلا معلّلة بالأغراض؛ لأنّ الذي يفعل لغرضٍ وهدفٍ - بنظرهم - هو المحتاج ﴿...وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الحجّ: ٦٤). فإن قلت: إنّ الإتيان بالعمل لا لغرضٍ سفة، وهو قبيح. قالوا: نحن ننكر الحسن والقبح العقليين، فكما أنّ كلّ ما يصدر من الله هو عين العدل، كذلك كلّ ما يصدر منه هو عين الحكمة حتى لو لم يكن معللاً بالأغراض. إذن، أفعال الله ليست محكومةً بالحكمة، بل الحكمة منتزعةٌ من فعله، فما يفعله ويصدر منه فهو الفعل الحكيم، سواءً كان معللاً أم لا. وهذا إنكارٌ للحكمة كما هو واضح^(٢).
 - قد انعكست مبانيهم العقائديّة على فروع الدين، فأنكروا تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد، وآمنوا بالعكس، وذهبوا إلى عدم قبح التكليف بما لا يطاق، وحكموا بجوازه؛ فيمكن الله تعالى أن يكلف الإنسان بما لا يطيق وبعد ذلك يعاقبه على عدم امتثاله، كما قالوا بإمكان أن يغفر الله للعاصي بدون توبة، وأن يدخل المؤمن إلى النار بدون ذنب، ويدخل العاصي الجنّة بدون استحقاق، إلى غير ذلك من المسائل^(٣).

(١) هذه النتيجة التي توصل إليها الأشعري من أنّه لا يوجد في هذا العالم ظلم، نتيجةٌ صحيحةٌ، ولكن لا بهذه الطريقة التي سلكها الأشعري، كما سنبيّن في محلّه إن شاء الله. (منه دام ظلّه).

(٢) إنّ البناء الفكري الأشعريّ هو بناءٌ منطقيّ، ولكنّ المشكلة في الجذر، وفي فهمهم الخاطيء للتوحيد والتنزيه. (منه دام ظلّه).

(٣) عندما يُطالع الإنسان في فقه الأتجاه الأشعري، قد يستغرب من التزامهم بهذه الآراء الغريبة، وهذا الاستغراب سببه هو أخذ هذه النتائج مجرّدةً عن المباني الكلاميّة التي يعتقد

المعتزلة ومسائل العدل الإلهي

ذكرنا أنّ المعتزلة هم أحد شعب الاتجاه الكلامي، لذا سوف نتحدّث عن موقفهم من العدل الإلهي، وطريقتهم في تحقيق مسأله وفي مواجهة الإشكالات التي وجّهت له.

لقد استبعد المعتزلة طريقة تفكير الأشاعرة وهاجموها بشدّة. فأولاً - وانطلاقاً من القرآن الكريم - آمنوا بالتوحيد الخالقي، وأنّ الله خالق كلّ شيء، واعترفوا بعدالته عزّ وجلّ باعتبارها حقيقة صرّح بها القرآن الكريم في أكثر من آية، ونتيجةً لذلك نفوا عنه فعل القبيح.

وهذا جرّهم إلى الإيثار بالتفويض، وأنّ الإنسان هو فاعل وخالق فعله القبيح، وقد استدّلوا لذلك بعدّة من الآيات؛ منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣).

وبعد أن آمنوا بالاختيار، وجدوا أنّ الأفعال - بما هي أفعالٌ ومن دون نسبتها إلى فاعلٍ معيّن - تنقسم إلى أفعالٍ حسنةٍ وأفعالٍ قبيحةٍ في ذاتها، فالعلم والجود والصدق وحفظ الأمانة أفعالٌ حسنةٌ في ذاتها بغضّ النظر عن فاعلها،

بها أصحاب هذا الاتجاه، ومن ثمّ يرتفع هذا الاستغراب إذا عرف المطالع المباني العقائدية التي يتبنّاها فقهاء هذا الاتجاه، فإنّ مبانيهم الكلامية تقتضي منهم الالتزام بهذه الأحكام كنتائج طبيعية لمبانيهم، فيمكن الله أن يكلف الإنسان بما لا يطيق ثم يُعاقبه، مع أنّه لا يستطيع الامتثال، فالعقل السليم لا يقبل مثل هذه النتائج؛ لأنّه يحكم بقبح ذلك، ولكن على مبنى الأشعري لا يوجد في ذلك قبح؛ لأنّه فعل الله، وما يصدر منه فهو حسن. وهكذا إدخال المؤمنين والأنبياء والصلحاء إلى النار، فإنّ هذا باعتباره فعل الله فهو حسنٌ وعدل. كلّ هذه النتائج وغيرها، انتهوا إليها بناءً على تلك المقدمات والمباني. فنحن لو قايسنا بين مبانيهم وما توصّلوا له من نتائج، نجد أنّ هناك انسجاماً واضحاً بينها. (منه دام ظلّه).

والجهل والبخل والكذب والخيانة هي أفعالٌ قبيحةٌ في ذاتها وبغض النظر عن فاعلها وموجدتها، فأطلقوا عليها «الحسن والقبح الذاتيين»، أو «الحسن والقبح الفعليين»، تمييزاً لهما عن «الحسن والقبح الفاعليين» المنطبقين على الأفعال بعد انتسابها إلى فاعلها^(١).

ثم إنهم وجدوا أنّ العقل البشري يستطيع أن يميّز بين هذين النوعين من الأفعال، بمعنى: أنّ له القدرة والقابلية - ولو على نحو الموجبة الجزئية^(٢) - على أن يميّز بين ما هو حسنٌ بذاته وما هو قبيحٌ بذاته، فيقول عن الفعل الأوّل: هذا ينبغي أن يُفعل، وعن الثاني: هذا لا ينبغي أن يُفعل، فانتهوا إلى أنّ هناك حسناً وقُبْحاً يُدرکه العقل. وهذا الإدراك والتشخيص للحسن والقبح الذاتيين من قبل العقل، اصطلاح عليه في الأوساط العلميّة بـ«المستقلّات العقليّة»، و«الحسن والقبح العقليين»، تمييزاً لهما عن «الحسن والقبح الذاتيين». فالذاتي ما كان مرتبطاً بالفعل، سواءً استطاع العقل تشخيصه أم لا، أمّا العقلي فهو مرتبطٌ بتشخيص العقل.

إذن، المعتزلة آمنوا بأنّ الأفعال - بنفسها وذاتها - تنقسم إلى حسنةٍ وقبيحةٍ، وكذلك آمنوا بأنّ العقل له قدرة التمييز بين ما هو حسنٌ وما هو قبيحٌ.

ثمّ توسّعوا في دائرة الحسن والقبح، وقاسوا الغائب على الشاهد، فقالوا: إنّ الحُسن والقبح لا يحكم فعلَ البشر فقط، وإنّما هو حاكمٌ على فعل الله أيضاً، فأمنوا بوجود أفعالٍ ينبغي أن يفعلها الله، وأفعالٍ لا ينبغي أن يفعلها، فمثلاً:

(١) إنّ الحسن والقبح الفعليّ هو الفعل بمعنى اسم المصدر، كالعدل والظلم والأمانة والخيانة وغير ذلك. أمّا الحسن والقبح الفاعلي فهو الفعل بمعنى المصدر، كالعادل والظالم والأمين والخائن وغير ذلك. والمعروف أنّ أوّل من جاء بهذين الاصطلاحين هو الميرزا النائيني. (منه دام ظلّه).

(٢) بمعنى: أنّ العقل في بعض الموارد قد يحتاج إلى الشارع في تشخيص بعض المصاديق ومعرفة ما هو الفعل الحسن وما هو الفعل القبيح. (منه دام ظلّه).

إدخال المؤمنين إلى الجنة مما ينبغي أن يفعله، وإدخال الكفار والعاصين إلى الجنة مما لا ينبغي أن يفعله. فلو ترك ما ينبغي أن يفعله، أو فعل ما ينبغي أن يتركه فهو ظالم، وهذا يعني: أن المعتزلة فسرت العدل الإلهي بالعدل البشري؛ بمعنى: أن الحسن والقبح البشري دائرته واسعة فتشمل الفعل الإلهي أيضاً^(١).

يقول الشهيد مطهري: «وهؤلاء المتكلمون يعتقدون أنه كما يكون الحسن والقبح في الأشياء معياراً للأعمال البشرية، فكذلك هما معيارٌ ومقياسٌ لأفعال الله سبحانه، ولهذا فإن هذا الأصل يُستند عليه دائماً في مباحث الإلهيات عند هذه الفئة، وقد اعتبروا هذا الأصل ومسألة حسن العدل وقبح الظلم من الأمور البديهية، وطرحوا هذه المسألة على أنها الأساس الأخلاقي في المستوى الإلهي، وقالوا: إن العدل بذاته حسن، والظلم بذاته قبيح. ولما كان الله سبحانه عقلاً غير متناهٍ، وهو الذي أفاض العقل على مخلوقاته، فهو إذن لا يترك عملاً يحكم العقل بحسنه، ولا يفعل عملاً يحكم العقل بقبحه»^(٢).

فالمعتزلة بعد أن قاسوا الغائب على الشاهد، انتهوا إلى أن العدل الإلهي حاصله: أن ما ينبغي أن يفعل عند البشر، ينبغي أن يفعل عند الله، وما لا ينبغي أن يفعل عند البشر، لا ينبغي أن يفعل من قبله سبحانه.

بعبارة أخرى: إن الله لا يفعل إلا ما ينبغي وهو الحسن والعدل، ولا يفعل ما لا ينبغي، فلا يصدر منه ظلم.

ومما تقدّم يمكن تلخيص أبرز مباني ونتائج الاتجاه المعتزلي بما يلي:

١. إن المعتزلة انطلقوا من التوحيد والعدل الثابتين قرآنيّاً؛ لذا أنكروا أن يكون الإنسان مجبراً في أفعاله، وآمنوا بالتنفويض، فهم بعد أن آمنوا بأن الله تبارك

(١) سيأتي في الفصل الثاني نقل أقوال علماء المعتزلة في التحسين والتقبيح.

(٢) العدل الإلهي: ص ٦٤.

وتعالى هو خالق الإنسان قالوا: إن الله فوض إليه أمر أفعاله^(١).

٢. إن إيمانهم بالتفويض أدى بهم إلى الإيمان بأن أفعال الإنسان بذاتها تنقسم إلى حسنة وقيحة. وتبعاً لذلك آمنوا بقدرة العقل على التمييز بين ما كان حسناً بذاته وما كان قبيحاً كذلك.

٣. إن الحسن والقبح لا يحكم فعل البشر فقط، وإنما هو حاكمٌ على فعل الله أيضاً، بمعنى: أن أفعال الله لا بد أن تكون موافقةً لما حكم العقل بحسنه.

٤. إنهم بعد أن آمنوا بحاكمية الحسن والقبح العقليين لأفعال الله جلّ وعلا، آمنوا تبعاً لذلك بأن أفعاله سبحانه وتعالى معلّلة بالأغراض، وإلا كان الفعل سفهياً، وهو قبيحٌ لا يصدر من المولى الحكيم.

٥. إن هذه المباني كانت وراء جملة من النتائج التي انتهت إليها الاتجاه المعتزلي، من قبيل: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، باعتبار أن الفعل بما هو فعلٌ، إما أن تكون فيه مصلحةٌ أو تكون فيه مفسدةٌ، ولذا أمر الله بالفعل الذي فيه مصلحةٌ، ونهى عن الفعل الذي فيه مفسدةٌ، وهذا يعني: أن الحكم الشرعي تابعٌ للمصالح والمفاسد وليس العكس^(٢).

(١) لو قال شخصٌ بالإرادة الطولية، بمعنى: «أن الله خلق الإنسان بإرادته، وهذه الإرادة تقف عند الإنسان، وبعدها تبدأ إرادة الإنسان، بحيث تكون إرادة الإنسان هي الحاكمة على كل شيء» فهذا نوعٌ من أنواع التفويض. وتفسير الأمر بين الأمرين بهذا المعنى يُعدّ تفسيراً خاطئاً. (منه دام ظلّه).

(٢) إن هذا التسلسل في مباني المعتزلة هو الذي أدى بهم إلى القول بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد وغيرها من النتائج التي آمنوا بها. من هنا أقول: إن علماء الأصول عندما قالوا بمقولة المعتزلة (وهي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد) فإنما أن يكونوا قد آمنوا بمباني المعتزلة، ولا أظنّ أن أحداً يقبل هذا الاحتمال، وإما أن يكونوا قد رفضوها نظرياً ولكنهم آمنوا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ولكن أسأل: أين هي تلك المباني

تغلب الأشاعرة على المعتزلة تاريخياً

عندما نتصفح أوراق التاريخ، نجد أن الأشاعرة تغلبوا على المعتزلة؛ وذلك لجملة من الأسباب:

منها: أن الحكومات الظالمة التي توالى على رقاب المسلمين كانت مؤيدة لاعتقادات الأشاعرة؛ لأن الاتجاه الأشعري - بما يملك من متبنيات ونتائج - يبرر للسلطة أفعالها، وخصوصاً عقيدة الجبر، التي كانت تبرر جرائم السلطان باعتبارها أفعال الله تعالى، والسلطان مجبرٌ على فعلها؛ فهم بمبانيهم العقديّة يهيئون الأرضية الكاملة للظلم، ويبررون للخليفة ظلمه؛ لأن هذا الظلم الذي يصدر من الخليفة - بحسب مبانيهم - هو فعل الله، والخليفة غير مسؤولٍ عنه.

لهذا نجد أن أول من تبني مسألة الجبر هم الأمويون؛ من أجل أن يبرروا الظلم الذي يقع منهم، فكانوا ينسبونه إلى الله تعالى.

روى الشيخ المفيد: «أن عليّ بن الحسين عليهما السلام عرض على ابن زياد، فقال له: من أنت؟ فقال: أنا عليّ بن الحسين، فقال: أليس قد قتل الله عليّ بن الحسين؟ فقال له عليّ عليه السلام: قد كان لي أخٌ يسمّى عليّاً قتله الناس، فقال له ابن زياد: بل الله قتله، فقال عليّ بن الحسين عليه السلام: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ

التي اعتمدها ونقحوها وانتهوا من خلالها إلى تبعية الأحكام؟! هل يوجد من نقح مباني علم الكلام قبل أن يدخل إلى علم الأصول أو الفقه؟! اعتمد الأكثر على السابقين؛ فحيث إن السابقين قالوا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، هم كذلك اختاروا ذلك. وهو - كما ترى - تقليدٌ وليس باجتهاد. نعم، المقلدون على نوعين: فمنهم من يقلد من دون أن يعرف دليل المقلد، ومنهم من يعرف دليله. ونحن نرى أن علم الأصول يتوقف على الكثير من المباني العقائدية والفلسفية، وما لم تنقح تلك المباني في الرتبة السابقة فإن الدخول في بعض مسائل علم الأصول يكون دخولاً على نحو التقليد. (منه دام ظله).

حِينَ مَوْتِهَا»^(١)، لذا لاقى هذا الاتجاه دعماً قوياً من السلطة، أدى إلى انتشاره وامتداده.

ومنها: استعانة الأشاعرة ببعض المسميات التي كسبوا بها عواطف الجمهور، فقد أطلقوا على أنفسهم اسم «أهل الحديث»، و«أهل السنة»، وصوّروا للناس - بإطلاقهم هذا العنوان على أنفسهم - أنّ المعتزلة لا يبالون بالحديث والسنة؛ قال الشهيد مطهري: «فالأشاعرة أنكروا استقلال العقل بالإدراك، وتبعاً لذلك أنكروا (المستقلات العقلية)، وهاجموا عقيدة المعتزلة القائلة بأنّ العقل البشري قادرٌ بمفرده - من دون حاجةٍ إلى إرشاد الشارع - على إدراك ما يجب وما لا يجب، وزعموا أنّ الأسئلة الآتية: ما هو العدل؟ ما هو الظلم؟ ما هو الخير؟ ما هو الشر؟ هذه الأسئلة كلّها لا بدّ من أخذ أجوبتها من لسان الشارع، ولا بدّ لنا في هذه الأمور أن نتبع (السنة النبوية) ونسلمّ بها، ولهذا فقد أُطلق عليهم (أهل السنة)، أو (أهل الحديث)، وبهذا الاسم فقد كسب هؤلاء قاعدةً اجتماعيةً ضخمةً في أوساط الناس.

فالاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة والذي كان أساسه قبول أو رفض المستقلات العقلية، تلقاه عامة الناس على أنّه اختلافٌ أساسه قبول أو رفض السنة أو الحديث، أو بصورة تعارض العقل مع السنة، فقويت القاعدة الاجتماعية للأشاعرة وامتدّت، وضعفت القاعدة الاجتماعية للمعتزلة وانكسرت»^(٢).

العدل بين الإفراط والتفريط

من خلال ما تقدّم اتّضح: أنّ الأشاعرة انتهوا إلى بعض المباني والنتائج الصحيحة والحقّة، كالتوحيد الأفعاليّ، وعدم تحكيم عقل الإنسان في فعل الله،

(١) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، للشيخ المفيد: ج ٢، ص ١١٦.

(٢) العدل الإلهي: ص ٢٤.

ولكنّ انتهاء الأول إلى الجبر، وانتهاء الثاني إلى إنكار الحسن والقبح العقليين غير صحيح. أمّا المعتزلة فإثباتهم للعدل الإلهي مسألة حقّة، ولكنّ تبنيهم فكرة التفويض وإخراج المولى جلّ وعلا عن سلطانه وملكوته وفرض فاعلٍ ومؤثرٍ آخر في قبالة، أمرٌ خاطئ.

ونحن نجد: أنّ الأشاعرة اهتمّوا بالتوحيد إلى درجة جعلتهم يضحّون بالعدل الإلهي، والمعتزلة اهتمّوا بالعدل الإلهي بشكلٍ اضطرّهم إلى أن يضحّوا ببعض مباني التوحيد.

وعند التأمل في مباني المعتزلة والنتائج التي توصلوا إليها وآمنوا بها، نجد أنها تؤدّي إلى الشرك الأفعالي، الذي ينتهي بالإنسان إلى الشرك في الذات؛ لأنّ الفعل إذا تعدّد فسوف يتعدّد الفاعل.

بعبارة أخرى: إنّ الاختيار المعتزلي الذي يقتضي التفويض، يقتضي أيضاً سلب الاختيار عن ذات الحقّ جلّ وعلا، ويتعارض مع توحيد أفعاله تعالى الثابت عقلاً ونقلاً؛ قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنَ الدُّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا﴾ (الإسراء: ١١١).

فتحصّل: أنّ المعتزلة - بحجّة تنزيه الله عن نسبة الأفعال القبيحة - جعلوا له شريكاً في الفاعلية، وهذا خطأً ونقطة ضعفٍ لا يمكن للعقل السليم أن يقبلها.

وكذلك عندما نتأمل في مباني الأشاعرة والنتائج التي انتهوا إليها لا نجد أنها تنزه المولى عزّ شأنه عن القبائح، بل تنسب له كلّ قبيح، وتنسب إلى ذاته المقدّسة أموراً هو منزّه عنها بنصّ القرآن الكريم، من قبيل الظلم؛ فهم يعتقدون أنّ الله خلق العباد وأجبرهم على فعل المعصية ومع ذلك يُعاقبهم عليها إذا أذنبوا. ومن الواضح أنّ هذا فعلٌ عبثيٌّ؛ لأنّه لما كان كلّ فعلٍ يفعله العبد بحسب اعتقادهم، هو في الواقع فعل الله، فعّله من خلال الإنسان، فإذا فعل الإنسان شيئاً قبيحاً فإنّ الفاعل في الحقيقة هو الله وليس الإنسان، ولما كان فعل الله - بحسب اعتقادهم -

خالياً من كل غرضٍ وغايةٍ، فإنَّ الله - إذن - قد فعل فعلاً عبثياً لا عائد منه ولا فائدة فيه. وهذه كذلك نقطة ضعفٍ ونتائج باطلةٌ لا يمكن للعقل السليم أن يقبلها.

قال الشهيد مطهري: «فكلُّ من مذهب الأشاعرة والمعتزلة كان يتمتع بنقطة قوَّة، ولكنَّه مصابٌ أيضاً بنقطة ضعف، ونقطة قوَّة كلُّ منهما تكمن في الإشكالات التي يوردها على المذهب المخالف. ونقطة ضعف كلُّ منهما تظهر حين يحاول أن يجعل مذهبه مذهباً متكاملًا ويدافع عنه.

فأتباع كلِّ مذهبٍ، حاولوا إثبات صحَّة واستقامة مذهبهم، في الوقت الذي حاولوا فيه إسقاط المذهب المخالف، دون أن يوفَّقوا توفيقاً تاماً في الدفاع عن مذهبهم والخروج من عهدة الإشكالات الموجهة إليهم.

إنَّ أتباع كلِّ مذهبٍ عرَّفوا بصورة جيِّدة ودقيقة نقاط الضعف في المذهب الآخر وهاجموها بشدَّة»^(١)، ثمَّ نقل قصّتين:

الأولى: نُقل أنَّ «غيلان الدمشقي» الذي كان تابعاً لعقيدة الاختيار، جاء يوماً إلى «ربيعة الرأي»، الذي كان منكراً للاختيار، ووقف على رأسه وقال: أنت الذي يزعم أنَّ الله يُحبُّ أن يُعصى؟ بمعنى: أنَّه يلزم من عقيدتك الجبرية أن تكون معاصي الخلق بإرادة الله تعالى، والله نفسه يريد ويُحبُّ من الخلق أن يعصوه. وبدون أن يتَّجه ربيعة الرأي إلى الدفاع عن عقيدته، اتَّجه إلى مهاجمة نقطة الضعف التي في عقيدة الدمشقي، وقال له: أنت الذي يزعم أنَّ الله يُعصى قهراً؟ أي: إنَّ الله يريد شيئاً والإنسان يريد شيئاً آخر، ثمَّ تصبح إرادة الله مقهورةً وتابعةً لإرادة الإنسان.

الثانية: نُقل أنَّ القاضي عبد الجبار كان جالساً ذات يومٍ في مجلس الصاحب

(١) العدل الإلهي: ص ٣١.

بن عبّاد، فدخل عليه أبو إسحاق الإسفراييني، وكان أبو إسحاق جبرياً على خلاف مذهب القاضي عبد الجبار الذي كان نصير الاختيار، فبمجرد أن وقعت عين القاضي على أبي إسحاق صاح منادياً: «سبحان من تنزه عن الفحشاء»، كنايةً عن أنّ أبا إسحاق ينسب كلّ الأشياء ومن جملتها الفواحش إلى ذات الله. ومن دون أن يدافع أبو إسحاق عن عقيدته ردّ قائلاً: «سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء»، كنايةً عن أنّك أيها القاضي عبد الجبار بإيمانك بعقيدة «التفويض» فإنّك تجعل لله شريكاً في أفعاله حين تقول: إنّ الإنسان مستقلٌّ في أفعاله وليس له حاجةٌ إلى الله تعالى.

إذن، خطأ الاتجاهين: أنّ كلّاً منهما لم يستوعب الآخر، ولم يحاول أن يجمع ويوفّق بين مباني الاتجاهين. أمّا أئمة أهل البيت عليهم السلام فإنّهم استطاعوا أن يجمعوا بينهما، فمن جهة آمنوا بأنّه لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، ومن جهةٍ أخرى نزّهوه عن الفحشاء. وهذه النتيجة تبني على مبانٍ سيأتي الكلام فيها.

ب. الاتجاه الفلسفي

ذكرنا أنّ الاتجاه الفلسفي يشتمل على ثلاث مدارس: المشاء، والإشراق، والحكمة المتعالية. وسوف نتناول هذه المدارس الثلاث بالمقدار الذي تسمح به هذه الدراسة، من خلال التعرّف عليها وعلى طريقتها في تحقيق المسائل، ثمّ نبين الموقف منها.

١. المدرسة المشائية

تمتدّ جذور المدرسة المشائية إلى سقراط^(١)...

(١) سقراط: فيلسوفٌ يونانيّ، وُلد في أثينا نحو عام ٣٧٠ قبل الميلاد، وعلم فيها فأحدث ثورةً في الفلسفة بأسلوبه وفكره، حيث جعل محور الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، ودرس

وأفلاطون^(١) وأرسطو^(٢)، حيث امتازت طريقة هؤلاء الأعلام في الفكر

تصرّفاتة والنواميس التي تدفع إليها، وبهذا أسس علم الأخلاق. أي: إنّه دعا إلى إمعان الفكر في موجودات الكون، وما يطرأ على الانسان من تحولات، بدلاً من ردّ ذلك إلى قوى خارجيّة مجهولة. وقد اعتبرت هذه النظرة نقطة تحوّل هامّة في الفلسفة الإنسانيّة ممّا حدا ببعض المؤرّخين إلى تقسيم الفلسفة إلى قسمين: فلسفة ما قبل سقراط، وفلسفة ما بعده.

كان تعليم سقراط شفهيّاً عن طريق السؤال والجواب، فساعد تلاميذه على اكتشاف المعرفة بذاتهم بدلاً من اللجوء إلى الكهنة والعرفان، كما وقف في وجه السفسطائيين، وهم المعلّمون الذين اتّبَعوا الأساليب النظرية والجدلية العقيمة في التدريس، وابتعدوا عن الأساليب العلميّة التجريبيّة، فانتقدهم وحاربهم، وانتقد الحكم فاتهمه خصومه بالزندقة وحكموا عليه بالإعدام، ففضّل الموت على الهرب احتراماً لشرائع مدينته... مات سقراط دون أن يخلف ذرية، ودون أن يخلف أعمالاً مكتوبة، وإنّما وصلت إلينا تعاليمه من خلال الملاحظات التي كان يدوّنّها تلاميذه، ومن أشهرهم أفلاطون.

(١) أفلاطون: فيلسوف يونانيّ قديم، من أعظم الفلاسفة، عُرف من خلال مخطوطته التي جمعت بين الفلسفة والشعر والفنّ، وكانت كتاباته على شكل حواراتٍ ورسائل وقصائد قصيرةٍ منتهية بفكرة بارعةٍ أو ساخرة.

ولد أفلاطون في أثينا لعائلةٍ أرسطوقراطية، اسمه الحقيقيّ أرسطوكليس، سمّي أفلاطون لعرض كتفيه؛ حيث كلمة أفلاطون تعني عريض الكتفين. والده أرسطون، وأمّه بيرتيون، وجدّه لأمّه سولون أحد نبلاء أثينا. كان أفلاطون جنديّاً ومصارعاً بارعاً.. أصبح تلميذاً لسقراط وتعلّق به كثيراً، وكان لإعدام أستاذه سقراط بالسّم وقعٌ كبيرٌ عليه، حيث ظهر ذلك جليّاً في كتاباته الأولى. بعد إعدام سقراط، غادر أفلاطون أثينا، حيث كان ساخطاً على الحكومة الديموقراطيّة هناك، وهو في الثامنة والعشرين من عمره، وجال بلداناً وتأثر بفلسفتهم، ثمّ عاد إلى أثينا في الأربعينيّات من عمره.

(٢) أرسطو: فيلسوف يونانيّ، تلميذ أفلاطون ومعلّم الإسكندر الأكبر، وواحدٌ من عظماء المفكرين، تغطّي كتاباته مجالاتٍ عدّة، منها الميتافيزيقيا، والشعر، والمسرح، والموسيقى،

الفلسفي الإنساني بعدة خصائص:

الأولى: المنهج والأسلوب العقلي المتبع في تحقيق مسائلها، حتى فيما يرتبط بالأخلاق والسياسة، فإن هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية.

الثانية: إن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات

والمنطق، والبلاغة، واللغويات، والسياسة، والحكومة، والأخلاقيات، وعلم الأحياء، وعلم الحيوان. وهو واحدٌ من أهمّ مؤسسي الفلسفة الغربية. وُلد في مدينة اسطاغيرا مقدونيا سنة ٣٨٤ ق.م، ٥٥ كيلومتر شرقيّ مدينة سالونيك، وكان والده نيكوماخوس طبيباً لدى الملك أمينتاس الثالث المقدوني، جدّ الإسكندر الأكبر، وقد ترك أرسطو مقدونيا إلى أثينا في السابعة عشرة من عمره لينال تعليمه، والتحق فيها بأكاديمية أفلاطون، وقد استمرّ في الأكاديمية نحواً من عشرين سنة قبل أن يغادر أثينا في ٣٤٨ ق.م. بعد وفاة أفلاطون سنة ٣٤٧ ق.م ارتحل إلى آترنيوس إحدى المدن اليونانية في آسيا الصغرى، حيث تزوّج شقيقة حاكمها هرمياس، وما هي إلا ثلاث سنواتٍ وبعد إقامة قصيرة في جزيرة لسبوس، حتى تلقى دعوةً من الملك فيليبوس المقدوني ليكون معلّم ابنه الذي أصبح فيما بعد الإسكندر الكبير. وقد لازم أرسطو الإسكندر صديقاً ومعلماً ومستشاراً حتى قام سنة ٣٣٤ ق.م بحملته الحربية الآسيوية، ومما يروى أنّ الإسكندر كان يرسل من البلدان التي يمرّ فيها نماذج من نباتاتها وحيواناتها إلى أستاذه مساهمةً منه في زيادة اطلاعه، وتسهيل أبحاثه ودراساته، ومن هنا استطاع أرسطو أن يؤسس ما يعتبر أول حديقة حيوانٍ في العالم. في أثينا سنة ٣٣٢ ق.م، افتتح أرسطو مدرسة لوقيون. وقد عُرف أتباعه بالمشائين، لأنّ أرسطو كان من عادته أن يمشي بين تلامذته وهو يلقي عليهم الدروس. وظلّ يدير مدرسته ١٣ عاماً.

توفي الإسكندر سنة ٣٢٣ ق.م، ووقعت حكومة أثينا بين أيدي أعداء المقدونيين (وأرسطو من أنصار المقدونيين) فدبر له أعداؤه تهمة الإلحاد، فخشي الاضطهاد والمصير الذي آل إليه سقراط من قبله، فهرب إلى مدينة خلسيس، حيث أُصيب بمرضٍ بعد ذلك بسنة، فمات في سنّ الثالثة والستين، سنة ٣٢٢ ق.م.

خصوصاً، وبحوث الميتافيزيقيا التجريدية عموماً.

الثالثة: محاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، فإنّ فلسفة سقراط هي أول فلسفة يونانية اهتمت بالقضايا الأخلاقية، وجعلت ذلك في صميم أفكارها الأساسية، لذا قيل: إنّ سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الأرض؛ كناية عن البعد العملي الذي طعمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة بشتى جوانبها.

ثمّ جاء دور أرسطو تلميذ أفلاطون وكبير فلاسفة اليونان على الإطلاق، الملقّب بـ«المعلّم الأوّل» حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير تأسيس مدرسة فلسفية جبارة سيطرت لقرون متوالية على الفكر البشري بشتى اتجاهاته، ويعود الفضل في ذلك إلى الأسس المنطقية التي وضعها في قالب علمي دقيق. وهذه القواعد المنطقية، وإن كانت تؤلّف الأساس الفكري لسقراط وأفلاطون، بل هي موجودة في فطرة التفكير البشري السليم، إلّا أنّ الفضل في تدوينها وتبويبها وإخراجها إلى عالم الوجود - بالنحو الذي نعرفه من المنطق الأرسطي - يعود إلى «المعلّم الأوّل». هذا مضافاً إلى دوره في إرساء أركان المدرسة الفلسفية العميقة التي وضع أسسها، وما تزال عدّة من أصولها وقواعدها خالدة وباقية إلى يومنا هذا، ولم تستطع كلّ العواصف الفكرية والفلسفية أن تنتقص من سلطتها المطلقة على مدى هذه القرون المتهادية.

وعندما انتقلت أصول الفلسفة المشائية من خلال ترجمة الفلاسفة اليونانية إلى اللغة العربية، نجد أنّ فيلسوف العرب «يعقوب بن إسحاق الكندي» كان في طليعة الفلاسفة الإسلاميين، الذين حاولوا فهم وهضم هذه الفلاسفات، إلّا أنّ دوره لم يتجاوز الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها مطابقة مع الأفكار الأساسية في الدين الإسلامي.

وهكذا كانت الحركة الفكرية في العصر الإسلامي تضي في نقل أفكار الفلاسفة السابقين وشرحها، حتى انتهى الأمر إلى ظهور علمين كبيرين في تاريخ الفلسفة الإسلامية هما: «أبو نصر الفارابي»^(١) الملقب بـ«المعلم الثاني»، و«أبو علي بن سينا» الملقب بـ«الشيخ الرئيس» أي: رئيس المدرسة المشائية في الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي، حيث استطاع هذان العلمان تطوير كثير من الأصول الفلسفية فيها بعد هضم تلك الفلسفات ونقدها، حتى بلغت نضجها وكمالها المطلوب.

ولا نبالغ إذا قلنا: إنه لم يكن للفلسفة قبلهما - بصيغتها الجديدة - كيانٌ مستقلٌ عن الفلسفة الأرسطية وسائر الفلسفات المنقولة إلى اللغة العربية، وعلى هذا الأساس استحقاقاً هذه الألقاب التي أُضيفت إليهما؛ تعبيراً عن الجهود الجبارة التي بذلها في سبيل ترويح الفلسفة والأبحاث العقلية.

(١) أبو نصر الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد، مدينته فاراب، وهي مدينةٌ من بلاد الترك في أرض خراسان، وكان أبوه قائد جيش، وهو فارسيّ المنتسب، وكان ببغداد مدةً، ثم انتقل إلى الشام وأقام بها إلى حين وفاته، وكان رحمه الله فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً، قد أتقن العلوم الحكيمية، وبرع في العلوم الرياضية، زكي النفس، قوي الذكاء، متجنباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقيم أوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وكانت له قوةٌ في صناعة الطب وعلمٌ بالأمر الكلية منها، ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها. ونُقل أن الفارابي كان في أول أمره ناطوراً في بستانٍ بدمشق وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والتطلع إلى آراء المتقدمين وشرح معانيها، وكان ضعيف الحال حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضيء بالقنديل الذي للحارس، وبقي كذلك مدةً ثم إنه عظم شأنه وظهر فضله واشتهرت تصانيفه وكثرت تلاميذه وصار أوحده زمانه وعلامة وقته. ويذكر أن سبب قراءته الحكمة: أن رجلاً أودع عنده جملةً من كتب أرسطو طاليس فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولاً وتحركاً إلى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة. (انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة: ص ٦٠٣ - ٦٠٤).

ونحن إذا أردنا أن نشخص المحور الأساسي الذي يقام عليه البناء الفلسفي في مدرسة الشيخ الرئيس، لرأيناه يعود إلى حاكمية المنهج العقلي على كيانها، فلهذا ذكر السبزواري: أن المدرسة المشائية تكتفي بمجرد النظر والبرهان لمعرفة حقائق الأشياء.

على هذا الأساس نجد أن من أهم الخطوط العامة التي تحكم الفكر المشائي هو موقفه السلبي تجاه أصول المكاشفة والشهود؛ حيث لم تؤمن هذه الفلسفة بمعطيات هذه الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها، بينما المدرسة العرفانية وقفت في الطرف الآخر من هذه المدرسة، وادّعت أن لا سبيل لمعرفة الحقائق واكتساب المعارف إلا عن طريق المجاهدة وتصفية القلب.

ولكن هذا الرفض المطلق لمعطيات المكاشفة والشهود لم يكن هو الاتجاه السائد في جميع أتباع هذه المدرسة، بل يظهر من الشيخ الرئيس نفسه في بعض كتبه ومؤلفاته كما في الإشارات والتنبيهات، حيث عقد نمطاً مستقلاً وهو النمط التاسع لبيان مقامات العارفين، وهذا يعني أنه آمن أن الطريق لمعرفة الحقائق الوجودية لا ينحصر في البرهان والاستدلال العقلي المحض، وإنما يمكن أيضاً الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية.

تقييم المدرسة المشائية

لم يحالف التوفيق مدرسة المشاء كثيراً في تطبيق مقولاتها الفلسفية التي انتهت إليها من خلال أصولها العقلية وقواعدها المنطقية لظواهر الشريعة المقدسة، بالأخص في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفي وعلم المعاد، وكذلك ما يرتبط بالنشآت الوجودية التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائل الأساسية الكثيرة التي أخفقت في تحقيقها فلسفياً وعقلياً. والسبب في ذلك يمكن أن يرجع لعدة إشكالات يرتبط أهمها بالمقولات

الفلسفية والقواعد العقلية التي أسسوها وافترضوا أن معطياتها كنصوصٍ سماويةٍ معصومةٍ عن الخطأ، ومن خلال ذلك أخذوا يفكرون في المعطيات الدينية محاولين تطبيقها على قواعدها الفلسفية التي انتهوا إليها ووقعوا في ورطة تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع النتائج العقلية.

وكيفما كان، فإننا لا نبالغ إذا قلنا: إن هذا الاتجاه الإسلامي استطاع أن يُحْكَم قبضته الفكرية وتكون له السلطة المطلقة لقرونٍ عديدةٍ، إلى أن ظهرت المباني الفلسفية التي وضع أسسها صدر الدين الشيرازي في القرن الحادي عشر من الهجرة في مدرسته «الحكمة المتعالية»، وعندها أخذ نجم هذا الاتجاه بالأفول.

ومن أبرز أتباع هذه المدرسة في المشرق الإسلامي: الفارابي، والمحقق الطوسي، والمحقق الداماد. أمّا في المغرب العربي فأبرز أتباعها ابن رشد.

٢. المدرسة الإشرافية

في الوقت الذي كان الفيلسوف الأندلسي «ابن رشد» مشغولاً في المغرب الإسلامي في الدفاع عن المدرسة المشائية التي تعرّضت جملتها من قواعدها وأصولها لنقدٍ هزّ أسسها ومبانيها من قبل «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة»، كانت هناك في المشرق الإسلامي بذور تكوّن مدرسة فلسفية أخرى وضع أسسها السهروردي في كتابه المسمّى بـ «حكمة الإشراف».

وأصول هذه المدرسة لم تكن تنطلق من نفس الأسس التي انطلقت منها الفلسفة المشائية، بل كانت تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً، فلهذا نجد أن ما كان له أهمية خاصة في الفكر المشائي (وهو النظر والاستدلال) لم يعد هو المحور والأساس في هذه المدرسة الجديدة، وما كان عديم الأهمية هناك (وهو الشهود والمكاشفة المبنية على التصفية والتزكية) صار هو المحور هنا.

بل يمكن القول: إنَّ ظهور المدرسة الإِشراقِيَّة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي يؤلِّف انعطافاً أساسِيَّةً في تاريخ هذا الفكر، حيث أَدَّى بزوغ فجر الحكمة الإِشراقِيَّة على أفق الفلسفة والعلم إلى تغييراتٍ أساسِيَّة في المنطلقات التي كانت تنطلق منها الحكمة المشائِيَّة، التي كانت لها الهيمنة التامة على الأجواء الفكرِيَّة والفلسفِيَّة، ممَّا أَدَّى بدوره إلى توقُّف الحركة الفلسفِيَّة ولو لأمد، وهذا هو القانون السائد في كلِّ المدارس الفكرِيَّة والفلسفِيَّة التي بزغت على مرِّ التاريخ الإنساني.

ولكنَّ الفلسفة الإِشراقِيَّة استطاعت - من خلال المنطلقات الجديدة التي نادى بها - أن تذيب بظهورها ذلك الجمود والخمود الفكري الذي كان قائماً قبلها، وتكون منطلقاً لفلسفةٍ جديدةٍ قائمةٍ على أُسسٍ غير الأُسس التي قامت عليها الفلسفة المشائِيَّة، وهذه الطريقة التي استحدثها شيخ الإِشراق سوف يكون لها الأثر الكبير في الجذور الفلسفِيَّة التي قامت عليها مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتأهِّين الشيرازي.

العناصر الأساسِيَّة للفلسفة الإِشراقِيَّة

يمكن تمييز هذه المدرسة عن المدارس الأخرى التي تقدّمت الإشارة إليها، من خلال الأُسس والقواعد التي تعتمدُها، وهو المنهج المتبَّع للتعرّف على حقائق الوجود، والسبيل الذي لا بدّ من اختياره لتأسيس رؤيةٍ كونيَّةٍ عن «الله» و«العالم» و«الإنسان». نعم، بقيت تستند إلى الاستدلال العقلي لإثبات مدّعياتها للأخرين، وبهذا لا تختلف عن الاتجاهات السابقة عليها في هذا المجال. ومن الخير أن نتبَّع كلمات مؤسِّس هذه المدرسة للتعرّف على المنهج الذي اختاره للوصول إلى الغاية التي يبتغيها.

يقول السهروردي: «وأما أنت إن أردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن

تتعب وتداوم على الأمور المقرّبة إلى القدس، فقد حدّثت نفسك بالمتنع أو شبيه المتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلا ويأتيك البارقة النورانية وستر تقي إلى السكينة الإلهية الثابتة»^(١).

وواضح من عبارة السهروردي: أنّ الطريق لدرك العلوم الإلهية والمعارف الحقيقية إنّما يكمن بتهديب النفس والمداومة على الأمور المقرّبة إلى عالم القدس والطهارة، ولكنّ هذا ليس بمعنى ردّ النظر والفكر والاستدلال العقلي - كما قد يتوهم بعض أنّ هذا الاتجاه لا يختلف عن المسلك العرفاني - بل بالعكس؛ فإنّ شيخ الإشراق يصرّح بأهمية دور الاستدلال العقلي في المنهج الذي يتبعه للوصول إلى الغاية المطلوبة، فلماذا يقول: «إنّه لا يمكن فهم حقيقة الحكمة الإشرافية ما لم يكن الحكيم ماهراً في العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية البرهانية» والشاهد على ذلك هو أنّه ينصح بمطالعة كتاب «التلويحات» ثمّ «المشارع والمطارحات» قبل الوقوف على كتابه الأساسي الذي يبيّن فيه أصول مذهبه الفلسفي وهو «حكمة الإشراق»، الذي يعبر عنه صدر الدين الشيرازي بأنّه: «قرّة عيون أصحاب المعارف والأذواق»^(٢).

يقول في كتاب «المطارحات»: «ومن لم يتمهّر في العلوم البحثية به، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بـ(حكمة الإشراق)، وهذا الكتاب ينبغي أن يُقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر، الموسوم بـ(التلويحات)»^(٣).

وهذه العبارة خير دليل على أنّ الحكمة الإشرافية لا تخالف الفلسفة المشائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص به، ولكن لا تكتفي بالعقل وحده

(١) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، د. غلام حسین إبراهيمی دینانی: ص ٤٧.

(٢) المبدأ والمعاد، ص ٢٩٣.

(٣) فلسفه السهروردی، دینانی: ص ٤٧.

في إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بهما معاً للوصول إلى الكمال المطلوب، فالعقل والكشف كل واحدٍ منهما يعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها.

ويقول في «حكمة الإشراف»: «والمراتب - أي: مراتب الحكمة والحكماء -

كثيرة، وهم على طبقاتٍ وهي هذه:

أحدها: حكيمٌ إلهيٌّ متوغّلٌ في التألّه عديم البحث.

ثانيها: حكيمٌ بحاثٌ عديم التألّه.

ثالثها: حكيمٌ إلهيٌّ متوغّلٌ في التألّه والبحث ...

وأجود الطلبة طالب التألّه والبحث. وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث»^(١).

يقول قطب الدين الشيرازي - شارح حكمة الإشراف - في ذيل هذه العبارة:

«إنّ الطبقة الأولى هم أكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوّف كأبي يزيد

البسطامي وسهل بن عبد الله التستري ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث

الحكيمي، وإنّ الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدّمين كأكثر المشائين

من أتباع أرسطو ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما، وإنّ

الطبقة الثالثة هم أعزّ من الكبريت الأحمر، ولا نعرف أحداً من المتقدّمين

موصوفاً بهذه الصفة، ولا من المتأخرين غير صاحب هذا الكتاب»^(٢).

وعلى هذا فالحكمة الإشرافية وإن كانت مخالفةً لكثيرٍ من المباني المشائيّة، إلّا

أنّها لم تخالف المنهج العقلي الاستدلالي المتبع عند المشائين؛ يؤيّد ذلك أنّنا نجد أنّ

الإشكالات التي أوردها السهروردي على أصول المشائين جعلها تحت عنوان

«كشف المغالطات»، حيث قال: «الفصل الثالث: في بعض الحكومات: في نكتِ

إشرافية، والنظر في بعض القواعد (أي للمشائين) ليعرف فيها الحقّ، ويجري

(١) نقلاً عن شرح الأسماء الحسنی، الملاً هادي السيزواري: ج ١، ص ٧٥.

(٢) شرح حكمة الإشراف: ص ٢٢.

أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات...»^(١).

وهذا التعبير يكشف أن العقل كان حجّة قاطعةً عند الحكمة الإشرافية، وإنّما المرفوض منه المغالطات التي جاءت في كلمات المشائين.

وجوه التمايز بين منهج الإشراق ومنهج العرفان

وعلى هذا الأساس يتّضح: أن المنهج المتّبع عند المدرسة الإشرافية ليس هو المنهج نفسه المتّبع عند الاتجاه العرفاني - كما قد يُتوهم - بل إنّ هناك نقطة اشتراكٍ بينهما ونقطتي تمايز. أمّا وجه الاشتراك فهو اعتماد كلا الاتجاهين على صقل القلب وتصفيته وتهذيب النفس والمجاهدة العملية، وأمّا وجه الامتياز بينهما فيتلخّص في أمرين:

الأول: أنّ المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود، بل يرى أنّ الطريق العقلي لا جدوى منه ولا طائل تحته، ويعتقد أنّه لا طريق لتلك المعرفة إلاّ من خلال تصفية القلب وتركيبته بواسطة الرياضات المعنوية التي أقرّها الشارع المقدّس.

يقول السيّد حيدر الأملي: «اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسميّ اكتسابيّ، وإرثيّ إلهيّ. فالعلم الرسميّ الاكتسابيّ يكون بالتعليم الإنسانيّ على التدرّج، مع نصّب قويّ وتعبٍ شديدٍ في مدّةٍ طويلةٍ، والعلم الإرثيّ الإلهيّ يكون تحصيله بالتعليم الربّانيّ بالتدرّج وغير التدرّج مع روحٍ وراحةٍ في مدّةٍ يسيرةٍ. وكلّ واحدٍ منهما يحصل بدون الآخر، ولكنّ الثاني - أي: العلم الإرثيّ - يفيد بدون الأوّل، والعلم الأوّل لا يفيد بدون العلم الثاني، كعلوم الأنبياء والأولياء، فإنّها تفيد بدون العلم الظاهر، بخلاف العلم الظاهر فإنّه لا يفيد بدونه... والقسمان بأسرهما يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين لكثيرٍ من الأنبياء والأولياء والكمّل، ومع تقديرهما، الأصلح والأأنفع منهما لا يكون إلاّ العلم الثاني، أي: الذي

(١) شرح حكمة الإشراق: ص ١٧١.

هو في القلب؛ لأن العلم الأوّل ليس له نفع، ومع أنّه كذلك، المضرة منه متوقّعة، بل هي واقعةٌ حاصلَةٌ...»^(١).

وقال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في بعض رسائله التي كتبها لمن ترك طريق الرياضة والمجاهدة، وتحصيل المعارف عن طريق العلوم الكسبيّة: «فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر؛ إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة. ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولاسيما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي! تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرّعها رسول الله صلّى الله عليه وآله، فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾. ومثلك من يتعرّض لهذه الخطّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»^(٢).

وهذا بخلافه في الاتجاه الإشراقي فإنّه يقبل الاستدلال العقلي المبني على مقدّماتٍ برهانيّة يقينيّة، ولكن لا بمفرده، بل بالاستعانة بالكشف والمشاهدة أيضاً، فهو وإن أقرّ القواعد العقلية في عملية اكتشاف الحقيقة، إلّا أنّه يرفض كفاية ذلك وحده في هذا المجال، وإنّما يعدّ الاستدلال أحد أسباب كشف الحقيقة، ومن هنا تعدّ الفلسفة الإشراقية فلسفةً استدلاليةً سلوكيةً تريد الاتّصال بالحقيقة مباشرةً، لا من خلال المفاهيم والصور الذهنية فقط.

الثاني: أنّ الهدف الذي يبتغيه العارف هو مشاهدة الحقائق على ما هي عليه، ولا يرى الفهم والإدراك العلمي الحصولي كمالاً للإنسان، وهذا بخلاف الإشراقي - كأبي حكيم وفيلسوفٍ آخر - الذي يريد إدراك الحقيقة وفهمها.

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ٤٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٩١.

والفرق بينهما كما يقول صدر المتأهين: «والفرق بين علوم النظار وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أن يعلم أحد حدّ الحلاوة وبين أن يذوق الحلاوة، وكم فرق بين أن تدرك حدّ الصّحة والسلطنة وبين أن تكون صحيحاً سلطاناً، وكذلك مقابل هذه المعاني»^(١).

دور الكتاب والسنة في المدرسة الإشراقية

من الأصول الأساسية التي اعتمدها المدرسة الإشراقية في الوصول إلى رؤية كونية عن الوجود ونظامه: تأكيدها وحثها على لزوم التمسك بالكتاب والسنة وعدم تحطّيهما وتجاوزهما.

يقول السهروردي في رسالته (حكمة التصوّف): «أول ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من أب إليه، وما تعطلّ من توكلّ عليه. احفظ الشريعة فإنّها سوط الله، بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القوى غوى، وهوى في غيابة جبّ الهوى، ألم تعلم أنّه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصرت عن إعطاء حقّ إرشادك، بل ﴿هُوَ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ قدرته أوجدتك، وكلمته أرشدتك»^(٢).

ويقول أيضاً: «أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله ونواهيه والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار - بالكلية - وترك ما لا يعينكم من قولٍ أو فعل، وقطع كلّ خاطرٍ شيطانيّ»^(٣).

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر المتأهين الشيرازي: ج ٧، ص ١٠.

(٢) سه رساله از شيخ اشراق (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق: الألواح العمادية، كلمة التصوّف، اللّمحات): ص ٨٢ (بالفارسية).

(٣) فلسفة السهروردي: ص ١٧.

ومن النقاط الواضحة في كتابات مؤسس هذه المدرسة: الاستفادة من الآيات القرآنية والتأمل في مضامينها العالية واستخراج نكاتٍ لطيفةٍ دقيقةٍ منها، وهذا ما لم نعهده في كلماتٍ جملةٍ من الاتجاهات السابقة عليه.

يقول السهروردي في هذا المجال: «وعليك بقراءة القرآن مع وجدٍ وطربٍ وفكرٍ لطيفٍ، وقرأ القرآن كأنه ما أنزل إلا في شأنك فقط»^(١).

ويقول في أمر الدعاء: «وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك، فإن الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلُّ معدٍّ لما يناسبه»^(٢).

تقييم المدرسة الإشراقية

تنطلق مدرسة الإشراق - في معرفة الحقائق الوجودية والوقوف عليها - من خلال مجموعة من الأصول والمباني الأساسية، وهي: المشاهدة، والعقل، وظواهر الكتاب والسنة.

ومن الواضح أن هذا كله فيما يرتبط بالطرق المتبعة لكشف الحقائق، وأما إذا انتقلنا إلى السبيل لإثبات هذه الحقائق للآخرين، فهو - كما قلنا - طريقٌ عقليٌّ يعتمد المنهج والأسلوب العقلاني للوصول إلى ذلك الهدف السامي.

أجل، يبقى الكلام في أن المدرسة الإشراقية - كما كانت موقفةً في اكتشاف منابع المتعددة للوصول إلى معرفة الأشياء - لم تبطل بما ابتليت به المدارس السابقة عليها في عملية التطبيق ما بين معطيات الشريعة الحقة، وبين ما انتهت إليها من القواعد العقلية، أو المشاهدات الذوقية، أو الظواهر الدينية، حيث إننا وجدنا تلك الاتجاهات جميعها أحادية التفكير وتدور حول محورٍ واحدٍ، وأصلٍ فاردٍ،

(١) سه رسالة از شيخ إشراق: ص ١٢٩.

(٢) فلسفة السهروردي: ص ٤١.

وهذا ما نجت منه المدرسة الإشرافية؛ إذ استطاعت أن تنطلق من هذه المنابع جميعاً في اكتشاف رؤيتها عن الكون والحياة.

ولكن هل حالها التوفيق في المقام الثاني من البحث أيضاً، فاستطاعت تأسيس منظومة فلسفية عقلية متقنة تكون قادرة على إثبات كل تلك المدعيات التي انتهت إليها في المقام الأول من البحث، ألا وهو الكشف عن حقائق الوجود؟

لكي يمكن إعطاء رأي علمي قائم على أسس صحيحة، لا بد من الوقوف على المباني والقواعد العقلية التي أسستها هذه المدرسة تفصيلاً، حيث نعرف أن السهروردي قد درس الفلسفات السابقة عليه، وتأمل في المعطيات العرفانية للعرفاء، ووقف على القواعد التي يمكن استخلاصها من الدين الإسلامي الحنيف، فاستخلص منها جميعاً أصولاً وأسساً اعتمدها في فلسفته.

ولكن يمكن القول بنحو الإجمال: إنهما لم تستطع أن تحقق النجاح الذي حققته في المقام الأول من البحث، بل كان ذلك من نصيب صدر المتأهين الشيرازي في الحكمة المتعالية.

٣. مدرسة الحكمة المتعالية

يعتبر الحكيم المتأله الفيلسوف الشهير صدر الدين الشيرازي المعروف في الأوساط العلمية والفلسفية بـ«صدر المتأهين»، مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية. اعتمد صدر المتأهين في مدرسته الجديدة على التوفيق بين البرهان والعرفان والقرآن، وهذا ما أشار إليه في جملة من كلماته؛ قال في (المبدأ والمعاد) في التأليف بين العقل والكشف العرفاني: «فأولى أن يرجع إلى طريقنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالمهازجة بين طريقة المتأهين من الحكماء، والمليين من العرفاء»^(١).

(١) المبدأ والمعاد: ص ٢٧٨.

أما بالنسبة للجمع بين العقل والشرع، فنجده يقول في (الأسفار العقلية):
«حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية
الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»^(١).

وقال في شرحه على أصول الكافي: «وكما أن القرآن يوجد فيه علوم المكاشفة
ما يختصّ بدركه أهل الله خاصّة وهم أهل القرآن، وهي غوامض علم التوحيد
وعلم الملائكة والكتب والرسول وعلم المعاد وحشر النفوس والأجساد، كذلك
يوجد فيه القصص والأحكام وعلم الحلال والحرام والعقود... ما يعمّ إدراكه
وينتفع به عامّة الخلق، هذا للدنيا وتلك للآخرة، هذه للأبدان وتلك للأرواح،
﴿مَتَاعاً لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ (النازعات: ٣٣)، فهكذا حال الحديث حيث يوجد
فيه القسمان: علم الدنيا وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة، وهو
يختصّ بدركه أهل الله»^(٢).

من هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي: ما معنى التوفيق بين القرآن والعرفان
والبرهان؟ أهو بمعنى التوفيق ما بين الأصول الفلسفية للمشائين، والقواعد التي
ذكرها العرفاء في العرفان النظري، والمباني التي أسسها المتكلمون في أبحاثهم
الكلامية، بحيث تنتهي الحصيلة إلى أن تكون الحكمة المتعالية هي مدرسة ملفقة
من هذه المدارس؟ أم ليس الأمر كذلك، بل إن تلك الفلسفات والمذاهب الفكرية
هي بمنزلة العناصر والبنى الأساسية بالنسبة إلى الحكمة المتعالية، بحيث فقدت
العناصر المكوّنة لها صيغتها الخاصة بها، وامتزجت واتحدت هنا في منظومة فلسفية
مستقلة دونما تنافٍ لا مع البرهان ولا مع العرفان ولا مع القرآن؟
زعم بعض الباحثين أن الشيرازي لم يكن عنده شيء جديد، وأن كلّ ما أتى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية: ج ٤، ص ٧٥.

(٢) شرح أصول الكافي، الملاء صدرًا: ص ١٧٠.

به هو التلفيق ما بين الأصول التي وجدت في المدارس السابقة عليه. بيد أن هذه الدعوى تجانب الحقيقة كثيراً، فالحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركبة ولكنها موحدّة ومبتكرة، وقد استطاعت أن تعالج مسائل الكون الأساسية من خلال طريقتها الخاصة وفي ضوء الأسس التي اكتشفتها «فابتكرت طريقة فلسفية جامعة أوجدت انقلاباً فكرياً في تاريخ الفلسفة والعلوم، ووحدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أخرى، ودجت العناصر المشائية والإشراقية والعرفانية والدينية، فتكوّن من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفة متعالية يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفي. وابتكار الحكمة المتعالية هذه عملية فكرية سلوكية تعاطاها صدر المتألهين وأدى بذلك تكليفه إلى الإنسانية والحضارة وإلى مبدئها ومبدأ الكل»^(١).

ويقول الشهيد مطهري: «إن المحقق إذا طالع بدقة كتب صدر المتألهين ووقف على المصادر والمنابع التي كانت قبله، يتضح له - بنحو لا ريب فيه - أن فلسفة صدر المتألهين تعدّ منظومة فلسفية منظمّة ومبتكرة، ولا يعقل أن تتحقّق مثل هذه المنظومة من خلال الجمع ما بين منظومات مختلفة»^(٢)، بل ومتخالفه.

ويقول العلامة الطباطبائي: «إن التأمل الدقيق في الحقائق الدينية والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية، هيأت أرضية جديدة لصدر المتألهين لكي يحقق تقدماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحركة الوثابة والمبدعة التي حلّت في الفكر الفلسفي وأخذت موقع السكون والخمود الذي كان يحكمها، مضافاً إلى النظريات المبتكرة والعميقة التي أضافها للفكر الفلسفي»^(٣).

(١) مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، صمب.

(٢) مقالات فلسفية، الأستاذ الشهيد مطهري: ج ٣، ص ٧٥.

(٣) مجموعة مقالات، العلامة الطباطبائي: ج ٢، ص ٦.

على هذا، نستطيع القول: إنّ المدرسة الفلسفيّة التي وضع أسسها صدر المتألّهين لم تكن تليقياً ولا اقتباساً من الآخرين؛ لأنّنا عندما نقف على الأصول والقواعد التي نقّحها وبرهن عليها، نجدّها على أقسام:

الأوّل: أنّ بعض تلك القواعد لم تكن مطروحةً في كلمات السابقين عليه من الفلاسفة والعرفاء والمتكلّمين، وإنّما طُرحت في كلماته لأوّل مرّة.

الثاني: أنّ قسماً منها كان مذكوراً في كلمات السابقين ولكنّه كان مرفوضاً؛ لعدم قيام البرهان عليه.

الثالث: أنّ هناك جملةً من المسائل ورد ذكرها في كتب العرفاء السابقين عليه، إلّا أنّها كانت تفتقر إلى الدليل العقلي الذي يثبتها.

وبهذا يتّضح: أنّ المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين لكشف حقائق الوجود ومعرفة أسرارها، لم يكن هو الاستدلال العقلي المحض كما رأينا في الحكمة المشائيّة، ولا المشاهدة والمكاشفة فقط كما هو الحال عند العرفاء، وليس هو الانطلاق من ظواهر الشريعة منعزلاً عن البرهان والعرفان كالمتكلّمين، وإنّما اعتمد في منهجه البرهان والعرفان والقرآن جنباً إلى جنب.

يقول الطباطبائي: «الذي يظهر من كلام صدر المتألّهين أنّه انتهى في آخر المرحلة الأولى من حياته العلميّة إلى أنّه لا ينبغي للحكيم أن يكتفي بالاستدلال العقلي المحض الذي هو مسلك المشائين للوصول إلى الحقائق العلميّة وخصوصاً في المعارف الإلهيّة، بل الجهد الفكري للإنسان كما يستطيع الوصول إلى القواعد الكليّة الفلسفيّة من خلال القياسات المنطقيّة، كذلك يستطيع الوصول إلى الحقائق والمعارف من خلال نمطٍ آخر من الجهد الإنساني وهو الكشف والشهود، وكما أنّ بعض نتائج القياسات المنطقيّة والاستدلالات العقليّة لا ريب في مطابقتها للواقع والكشف عنه، كذلك هناك موارد للكشف والشهود فيها الخصوصيّة المتقدّمة نفسها، وإذا ثبت لنا بالبرهان القطعي صحّة ثبوت الوحي، عندها لا يبقى فرقٌ

أيضاً بين المعارف الدينية التي يجبر عنها الدين والتي ترتبط بالمبدأ والمعاد، وبين نتائج البراهين العقلية والقطعية.

ومن هنا جعل صدر المتأهين الأساس الذي انطلق منه للأبحاث عموماً، والإلهية خصوصاً، هو التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وحاول الكشف عن الحقائق الإلهية عن طريق المقدمات البرهانية، والمشاهدات العرفانية، والمواد الدينية القطعية^(١).

وما ذكره الطباطبائي عن الشيرازي نجد شواهد واضحة جلية في مصنفاته حيث يمكن تتبع كلماته للوصول إلى أنه اعتمد هذه العناصر الأساسية التي تألفت منها الأصول الأولية للحكمة المتعالية.

تقييم مدرسة الحكمة المتعالية

وهنا نتحدث عن تلك الرؤية الكونية التي انتهى إليها صدر المتأهين من خلال العناصر الأساسية التي اعتمدها، فهل استطاع أن يؤسس منظومة فلسفية متقنة تكون قادرة على إثبات كل تلك المعطيات عن طريق المنهج العقلي والبرهاني؟

لا ريب أن النجاح الذي حققه الشيرازي في هذا المجال كان كبيراً بنحو لا يمكن أن يقاس إلى التجارب التي سبقته، بالأخص في المدرسة الإشراقية، التي حاولت ذلك ولم توفق له، مع أن عناصر الاتجاهين ومنابعهما كانت متقاربة بل مشتركة؛ وربما كان هذا هو سر نجاح هذه المدرسة وتحويلها إلى إطار فكري وفلسفي ظل سائداً لقرونٍ متعددة إلى يومنا هذا.

في هذا المقام من البحث تجلّت عبقرية صدر المتأهين، حيث استطاع أن يحقق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفية أدت إلى بناء نظام عقلي جديد

(١) مجموعة مقالات، العلامة الطباطبائي: ج ٢، ص ٥.

قائمٍ على أسسٍ برهانيةٍ يمكنها تفسير العالم الإيماني وعلاقته بمبدئه المتعالي. يقول الشيرازي في هذا المجال: «وأما نحن فلا نعلم كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكيمية»، وقال أيضاً: «وظنني أنّ هذه المطالب وإن أشارت إليها كلمات الأولين، وقصدت إلى سبيلها عبارات المحققين، إلا أنه لم يتفق لأحد إقامة البراهين وحجج أنوار العلم واليقين على مثل هذه الأصول التي اضطرت فيها عقول الناظرين وتزلزت آراء المتأملين، بل زلت أقدام أكثرهم عن سمت سبيلها، وانحرفت أذهانهم عن قصد طريقها، فله الحمد وليّ الفضل والرحمة ومعطي النور والنعمة»^(١).

وأوضح تصريح في الباب هو: «ولا يُحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنّ مجرد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان، كما أنّ مجرد البحث من غير مكاشفةٍ نقصانٍ عظيمٍ في السير، والله المعين»^(٢).

وفي هذا الضوء يقرّر مطهري بقوله: «قد أسست هذه الفلسفة المعروفة بالحكمة المتعالية على يد صدر المتألهين الشيرازي المشهور ملاً صدرا، في القرن الحادي عشر الهجري. ومنذ هذا التاريخ فما بعد، اتخذت الدراسات الفلسفية في إيران تلك التحقيقات التي قام بها ذلك العالم الفذ في المواضيع الفلسفية المهمة محوراً لها.

وتدور معظم بحوث صدر المتألهين حول الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية، وقد تمثل صدر المتألهين بصورةٍ رائعةٍ ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء ولاسيما أفلاطون وأرسطو، واستطاع أيضاً هضم ما قدّمه الفارابي وأبو علي

(١) شرح أصول الكافي: ص ٣٧٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٣٢٦.

وشيخ الإشراق وغيرهم من تفسيري أو من إبداع، واستوعب أيضاً ما أدركه العارفون العظام بوحى من أذواقهم وقوة عرفانهم، ثم شاد أساساً جديداً على قواعد وأصول محكمة لا يتطرق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضي بوساطة البرهان والاستدلال، بحيث تُستنبط وتُستخرج إحداها من الأخرى، وبهذا أخرج الفلسفة من التبعض والتشتت في طرق الاستدلال^(١).

هذا هو المنهج الذي اتبعه صدر المتأهين، وهو الاعتماد على القواعد العقلية لتأسيس منظومة فلسفية؛ هي أثرى وأعظم الفلسفات التي عرفها الفكر البشري، تكون قادرة على إثبات كل تلك المعطيات التي انتهت إليها من خلال العناصر الأساسية التي تكوّنت منها رؤيته عن الكون والوجود عبر الدليل العقلي.

بين الكلام^(٢) والفلسفة الإسلاميين

ذكرنا سابقاً: أن هناك اختلافات كبيرة بين الاتجاه الفلسفي والاتجاه الكلامي في الفكر الإسلامي، وهذه الاختلافات بين الاتجاهين أدت إلى مصادمات فكرية حادة انتهت - في بعض الأحيان - إلى اتهامات بالخروج عن الدين.

ولم تكن نتائج هذه الاختلافات سلبية دائماً، بل كانت إيجابية في كثير من الأحيان وبناءة؛ لأن الإشكالات والانتقادات التي كانت توجهها المدرسة الكلامية للقواعد الفلسفية كان لها الأثر الكبير في تطوير وتعميق القواعد العقلية، فلم يكن الفلاسفة منفردين في الميدان العلمي، وإنما كان في قباهم خصمٌ عنيدٌ يراقبهم في كل صغيرة وكبيرة علمية، وهذا ما أدى بالفلاسفة إلى أن

(١) أسس الفلسفة، مطهري: ج ١، ص ١٣.

(٢) المراد بالكلام الإسلامي - هنا - جميع المدارس الكلامية الإسلامية، سواء كانت من الخاصة أم من العامة.

يكونوا أكثر دقةً في استنباط قواعدهم التي يستندون إليها لفهم معطيات الشريعة. إذن، نستطيع القول: إنَّ لإشكالات المتكلمين الفضل الكبير في تحقيق الكثير من المباني الفلسفية.

والمعروف تاريخياً: أنَّ المدرسة الفلسفية أخذت موقف المدافع في هذا الصراع، وكانت دائماً تحاول دفع الإشكالات التي كانت توجه لها من قبل المدرسة الكلامية؛ باعتبار أنَّ المدرسة الكلامية وُلدت في رحم الإسلام، أمَّا الفلسفة فإنَّ جذورها - كما يعتقد الكثير - جذورٌ يونانية، وقد دخلت إلى الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية وانفتاح الدين الإسلامي على الأديان والقوميات غير العربية، وانتشار حركة الترجمة. والمعروف عن الفلسفة اليونانية أنَّها تحمل بين طياتها الكثير من المسائل التي لا تنسجم مع النظرة القرآنية والمباني التوحيدية التي جاءت في القرآن الكريم؛ من هنا كانت حملة المتكلمين عليهم شديدة.

ونحن لا نبغي الدخول لبيان قصة هذه المشاجرات العلمية، بل نكتفي بالإشارة لبعضها، من قبيل ما وقع بين الغزالي وابن رشد، في «تهافت الفلاسفة»، و«تهافت التهافت»، وما وقع بين الشهرستاني والطوسي في «مصارع الفلاسفة»، و«مصارع المصارع» وما حدث بين الرازي والطوسي، في الانتقادات الشديدة التي وجهها الإمام الرازي إلى فلسفة الشيخ الرئيس، والإجابات الدقيقة والعميقة التي أدلى بها المحقق الطوسي في قبال ذلك، والتي أعادت للفلسفة اعتبارها العلمي؛ فإنَّ مثل هذه المصادمات أدت إلى ثراء الفلسفة من جهة؛ حيث اضطرَّ الفلاسفة إلى التحقيق والتنقيح والتعديل في مبانيهم الفلسفية وجعلها بشكلٍ ينسجم مع مبادئ القرآن والشريعة، إلا أنَّ هذا لم يوقف إشكالات المتكلمين، خصوصاً فيما يعتقد الفلاسفة في باب التوحيد والأصول الأخرى. كلُّ ذلك كان يقتضي من الفلاسفة أن يحقّقوا في مسائلهم ويتأمّلوا في مبانيهم أكثر. من هنا قيل: إنَّ الفلسفة تدين إلى

إشكالات الفخر الرازي، بالرغم من معارضته الشديدة للفلاسفة ولللسفة، وسعيه الحثيث لإسقاطها؛ لأنه ما ترك مطلباً فلسفياً - صغيراً كان أم كبيراً - إلا وشكك فيه، حتى سمي إمام المشككين، مما دفع الفلاسفة إلى التحقيق والتدقيق والتأمل في مبانيهم أكثر؛ لغرض الرد عليه.

كما أدت (هذه الصراعات) من جهة أخرى إلى استغناء الكلام عن الفلسفة؛ حيث إنه لم يكن بالإمكان أن يدافع المتكلم عن نفسه أمام هجمات الحكماء بنفس الأسلحة والقواعد التي نقحت في الأمور العامة من الفلسفة نفسها وبنيت عليها القواعد الفلسفية؛ من هنا حاول المتكلمون أن يؤسسوا بناءً عقلياً مستقلاً عن القواعد العقلية للفلاسفة، لكي يستطيعوا أن يدافعوا عن أنفسهم إزاء هجمات خصومهم.

وإذ لا يسع المجال للدخول في الأمور العامة التي بناها المتكلمون لأجل الدفاع بها عن معطيات الشريعة، يكفينا شاهدٌ على ذلك ما اعتمده المتكلم قبال الفيلسوف من قواعد، من قبيل استحالة التسلسل، وبقاء العرض زمانين، والترجيح بلا مرجح، والحدوث الزماني للعالم، وجواز إعادة المعدوم، وعدم احتياج المعلول إلى العلة بقاءً، وغيرها من القواعد التي وقع فيها الاختلاف بينهما، وحاول المتكلمون أن يستغنوا بها عن الفلاسفة.

لكن لم تستمر هذه المصادمات كثيراً، بل خمد أوارها من خلال المحاولة التي قام بها المحقق الطوسي في كتابه «تجريد الاعتقاد»، فإنه استطاع أن يدون علم الكلام على الأسس العقلية التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، وناقش كل القواعد العقلية التي بناها المتكلمون لأنفسهم في الأمور العامة. وهذه المحاولة بغض النظر عن كونها كانت موفقة أم لا، لأبد أن تدرّس جيداً من الناحية العلمية؛ لمعرفة آثارها وما إذا كانت إيجابية أم سلبية، كما يقول بعض المفكرين المعاصرين.

أمّا اليوم فإنّ الحاكميّة لفلسفة الحكمة المتعالية - التي تأسست على يد صدر المتألّهين قبل أربعة قرون، وبقيت مبانيها راسخةً متينةً إلى يومنا هذا - لم يجرؤ أحدٌ على التشكيك بها^(١).

وهذا الثبوت قد يكون دليلاً على قوّة وصحّة مبانيها، وقد يكون دليلاً على عدم وجود من له القدرة على اكتشاف نقاط الخلل في هذه الفلسفة. لذا اعتقد أنّه لو كانت المدرسة الكلاميّة حاضرةً لشكّكت - على الأقلّ - في بعض مباني هذه المدرسة، وحينئذٍ إمّا أن تفقد تلك المباني قيمتها، وإمّا أن يقوى عودها ويشتدّ؛ بسبب التحقيقات والتأمّلات الجديدة التي سيقوم بها الحكيم لغرض الدفاع عنها، وبالتالي فإنّ ما كان صحيحاً من المباني هو الذي سيبقى، أمّا ما كان سقيماً فسيزول، وهذا ثراءٌ للفلسفة الإسلاميّة كما هو واضح.

(١) هناك محاولةٌ جريئةٌ لسيدنا الأستاذ في كتابه «نظريّة أصالة الوجود.. محاولةٌ لعرض رؤيةٍ جديدة» يقع في جزئين، حاول من خلالها مناقشة جملةٍ من القواعد والمباني التي أسسها صدر المتألّهين ومن تابعه في ذلك.

(٣)

المنهج التجريبي

يعتقد الاتجاه التجريبي أنّ التجربة الحسيّة هي المصدر الأوّل لجميع المعارف البشريّة، لذا فهي تعتمد على كأداة معرفيّة وحيدة في كشف الواقع ومعرفة الظواهر الكونيّة، وتستند في ذلك «إلى أنّ الإنسان حين يكون مجرداً عن التجارب بمختلف ألوانها، لا يعرف أيّة حقيقة من الحقائق مهما كانت واضحة؛ ولذا يولد الإنسان خالياً من كلّ معرفة فطريّة، ويبدأ وعيه وإدراكه بابتداء حياته العمليّة، ويتّسع علمه كلّما اتّسعت تجاربه، وتنوّع معارفه كلّما تنوّعت تلك التجارب.

فالتجريبيّون لا يعترفون بمعارف عقليّة ضروريّة سابقة على التجربة، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح، والمقياس العامّ في كلّ مجالٍ من المجالات، وحتىّ تلك الأحكام التي ادّعى المذهب العقلي أنّها معارف ضروريّة، لا بدّ من إخضاعها للمقياس التجريبي، والاعتراف بها بمقدار ما تحدّده التجربة؛ لأنّ الإنسان لا يملك حكماً يستغني عن التجربة في إثباته»^(١).

فمع بدايات القرن السابع عشر الميلادي، وبعد انقضاء عصر النهضة في الغرب، ظهر فرنسيس بيكون في بريطانيا مكرّساً كلّ جهوده في نقض المنطق العقلي وطريقة التعليم المدرسي الأرسطي، القائم على البحث عن حقائق الأشياء وعللها القصوى، للوصول إلى ما وراء الطبيعة من أجل بناء الرؤية الكونيّة الفلسفيّة الشاملة، ويسعى في ترسيخ المنهج الحسيّ التجريبي، والبحث عن ظواهر الأشياء وكيفيّتها المحسوسة لا غير، بهدف تسخير الطبيعة لمنفعة

(١) فلسفتنا: ص ٦٦-٦٧.

الإنسان والتسلط عليها في هذه الحياة الدنيا.

قال بيكون: «لأجل تكوين العقل الجديد، لابد من منطق جديد يضع أصول الاستكشاف، فقد كانت الكشوف العلمية وليدة الاتفاق، وكان المعول على النظر العقلي، فلم يتقدم العلم...

إنّ العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، وإذا ترك يجري على سليقته، انقاد لأوهام طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم في تمييزات لا طائل تحتها»^(١). وقال عن المنهج الاستقرائي: «هذا المنهج هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد، والحاجة إليه ماسة؛ لأنّ تصوّر العلم قد تغير. كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، فكان نظرياً بحثاً، أمّا العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبين في الظواهر المتعددة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها؛ بغية أن يوجدها بالإرادة، أي: أن يؤلف فنوناً علمية»^(٢).

وقال في مكان آخر: «ولا سبيل إلى اكتشاف الصور سوى التجربة، أي: التوجه إلى الطبيعة نفسها؛ إذ ليس يتسنى لنا التحكم في الطبيعة واستخدامها في منافعنا إلا بالخضوع لها أولاً»^(٣).

فهذا الفيلسوف التجريبي يصرح في العبارة أعلاه بأن الغرض من البحث العلمي ليس هو معرفة الحقائق، والعلل القصوى للأشياء، بل هو تسخير الطبيعة لأغراض الإنسان المادية لا غير.

ثمّ جاء من بعده المفكر الانجليزي جون لوك الذي بزغ في عصر فلسفي زاخر بمفاهيم ديكارت عن الأفكار الفطرية، فبدأ بتفنيد تلك المفاهيم، وكان أكثر

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، الدكتور يوسف كرم: ص ٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٩.

دفاعاً عن المنهج الحسي التجريبي، وأكثر تطرفاً في نقد القياس الأرسطي، ووضع لأجل ذلك دراسة مفصلة للمعرفة الإنسانية في كتابه «مقالة في التفكير الإنساني».

تقييم المنهج التجريبي

يمكن أن توجه للمدرسة التجريبية عدّة إشكالات، منها:

١. من المعلوم أنّ الركيزة والقاعدة الأساسية التي يعتمد عليها الاتجاه التجريبي هي: «أنّ التجربة هي الأساس لتمييز الحقيقة». من هنا نقول: إنّ هذه القاعدة إمّا أن تكون خاطئة، وهذا يعني انهيار المذهب التجريبي بالكامل؛ بانهايار القاعدة الأساسية التي يعتمد عليها، وإمّا أن تكون صائبةً وصحيحةً وصادقةً، وحينئذٍ إمّا أن يكون هناك دليل على صوابها وصدقها أو لا. والثاني يعني أنّها بديهيةٌ وضروريةٌ ولا تحتاج إلى دليل يثبت صدقها وصوابها، فيثبت وجود معلوماتٍ ضروريةٍ بصورةٍ مستقلةٍ عن التجربة. والأول يعني أنّهم تأكّدوا من صحتها وصوابها بتجربةٍ سابقةٍ؛ لأنّهم يعتقدون أنّ التجربة هي الأساس لتمييز الحقيقة، وهو أمرٌ مستحيل؛ لأنّ التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها؛ لأنّ ذلك يستلزم الدور.

٢. يمكن أن يُسجّل على أصحاب المذهب التجريبي الذين يؤمنون بوجود جوهرٍ مادّيٍّ في الطبيعة^(١): أنّه ليست الحقائق الميتافيزيقية هي الوحيدة التي تحتاج في إثباتها إلى اتّخاذ الطريقة العقلية في التفكير، بل المادة هي الأخرى تحتاج إلى ذلك لإثباتها، باعتبار أنّ المفهوم الفلسفي الذي يرتكز على المذهب التجريبي يعجز عن إثباتها.

توضيح ذلك: أنّ كلّ شيءٍ في هذا العالم له مادةٌ لا يمكن أن تُدرَك بالحواس، ولا

(١) يوجد من بين أصحاب المذهب التجريبي من أنكر وجود الجوهر المادّي في الطبيعة، وفسّر الطبيعة بمجرد ظواهر تحدث وتتغيّر، دون أن يعترف لها بموضوعٍ تلتقي عنده. وهؤلاء لا يرد عليهم الإشكال أعلاه، كما هو واضح.

يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة، تسمى بالجوهر، أو الجسم الطبيعي، وله صورةٌ تعرض على تلك المادة يمكن أن ندركها بحواسنا، فكل ما يبدو للحس في المجالات التجريبية إنما هو ظواهر المادة وأعراضها. أما المادة - التي لا يمكن أن تُدرك بالحواس - فلا طريق لإدراكها إلا البرهان العقلي الذي يركز على المعارف العقلية الأولى، وهذا يعني أنه يوجد في عالمنا ما يحتاج إلى طريقة التفكير العقلية لإثباته.

٣. مضافاً إلى ما تقدّم، فإنّ من المعلوم: أنّ المناهج السابقة استطاعت إثبات وجود الخالق وإثبات عدله وحكمته بأكثر من طريق، وفائدة ذلك واضحة؛ إذ لو تمّ إبطال أحدها في إمكانهم الاستعانة بالثاني لإثبات مدّعاتهم. أمّا بالنسبة للمنهج التجريبي فحيث إنهم رفضوا العقل والنقل، واعتمدوا العلوم الطبيعية والتجربة الحسية، وجعلوها القناة المعرفية الوحيدة في كشف الواقع ومعرفة الظواهر الطبيعية والاستدلال على وجود الخالق، فلو لم تستطع العلوم الطبيعية والتجربة التوفيق بين الدقة والنظام والإبداع الذي عليه النظام الكوني وبين ضرورة وجود الخالق والمبدع والمنظّم، وربط كل ذلك بحكمته وعدله، فسوف ينتهي بهم المطاف إلى إنكار وجود الخالق، وحينئذ لا يبقى موضوعٌ للعدل أو الحكمة. وهذا بخلاف المناهج الأخرى فإنّها تستطيع أن تثبت جود الخالق واتّصافه بالحكمة والعدل، سواءً ثبت علمياً إتقان النظام الكوني ونظمه أم لا.

ومن هنا نجد أنّ المدرسة التجريبية - ولعدم تمكّن الكثير من علمائها وفلاسفتها من اكتشاف النظام الذي يحكم هذا العالم، واعتقاد الكثير منهم بأنّه لا هدف ولا حكمة في العديد من أجزاء هذا الكون - انقسمت إلى اتجاهين؛ فبين من أثبت العلة الفاعلية للعالم، ولكنه أنكر العلة الغائية، وقبل بعثية العالم، ونفى أن تكون هناك حكمة وراء إيجاده^(١)، وبين من أنكر العلة الفاعلية للعالم أيضاً،

(١) ونتيجة لتلك المقدمات أنكر أصحاب هذا الاتجاه المعاد، وسدّوا باب الشرائع.

وقالوا بالصدفة، وأن هذه الصدفة أنتجت أجزاءً منظّمةً تارةً، وأخرى أنتجت أجزاءً غير منظّمة.

إذن، هذا المنهج حتّى لو استطاع أن يثبت وجود الخالق ويثبت له بعض الصفات كالحكمة والعدل، لكنّه يبقى طريقاً محدوداً ومبتوراً ومحفوفاً بالمخاطر. فلو أخذنا - على سبيل المثال - نظريّة الاحتمال القائمة على التجربة لإثبات وجود الخالق أو إثبات عدله أو حكمته أو علمه أو قدرته، فسوف نطلق من العلم الموجود في هذا الكون لإثبات علمه، ومن القدرة الموجودة في هذا الكون لإثبات قدرته، باعتبار أنّ الذي أعطى القدرة والعلم في هذا العالم لا بدّ أن يكون عالماً وقديراً، وهكذا بقيّة الصفات. ولكنّ هذه النظريّة لا تستطيع إثبات عدم التناهي لعلمه أو قدرته؛ لأنّ كلّ ما هو موجودٌ في هذا العالم فهو متناهٍ من حيث العلم ومن حيث القدرة... فكلّ ما نستطيع إثباته من خلال نظريّة الاحتمال هو أنّ الموجد لهذه الوجودات العليمة والقادرة، هو كذلك عالمٌ وقدير. وفرقٌ بين أن يكون الله عالماً بهذه الأشياء وقادراً عليها، وبين أن يكون بكلّ شيءٍ عليمٌ، وعلى كلّ شيءٍ قدير.

نعم، لو فرضنا أنّنا تجاوزنا كلّ الإشكالات المطروحة على المنهج التجريبي، واستطعنا من خلال نظريّة الاحتمال إثبات أنّ النظام الكونيّ نظامٌ عادلٌ خُلِقَ على أساس الحكمة والغاية، فإنّ ذلك سوف يوصلنا إلى أنّ هناك مرتبةً من الوجود هي وراء عالم المادّة. أمّا ما هي صفات وخصائص تلك المرتبة، وهل هي متناهيةٌ أو لا، فهذا ما تعجز نظريّة الاحتمال والمنهج التجريبي من إثباته؛ لأنّ إثبات ذلك هو من وظائف العقل والمنهج العقلي البرهاني.

المنهج المختار ورأي الحكماء

١. المنهج المختار

سوف نعتمد في هذه الدراسة على العقل والنقل على طريقة الحكمة المتعالية في بيان المسائل وإثباتها وتحقيقها والدفاع عنها؛ إيماناً منا بأن الوصول إلى الغاية المنشودة يعتمد على السير وفقاً لما يقتضيه العقل والنقل، ولا يمكن التفريط بأحدهما. نعم، الاعتماد على الحديث يكون بشكليين:

فتارة: يُؤخذ الحديث من دون إعمالٍ للنظر وللعقل، فهذا غير صحيح ومرفوض وليس هو منهج الحكماء.

وأخرى: يُؤخذ الحديث مع إعمال النظر والعقل، وهذا هو المنهج الصحيح الذي يعتمده الحكماء.

وهذا يعني: أنّ الرواية تعيّن الطريق الذي يسير به العقل للوصول إلى الهدف، فهي تهدي إلى الهدف، ومن الواضح أنّ الهادي والطريق شيءٌ، والغاية والهدف شيءٌ آخر. ونستطيع أن نقول: إنّ النسبة بين الشرع والعقل كالنسبة بين النور والطريق؛ فالطريق هو الشرع، والنور هو العقل. فكما أنّ المالك للنور لا يستطيع الحركة إذا لم يكن يملك الطريق، كذلك الذي يملك الطريق ولكنه ليس معه نور.

إذن، الرواية هي التي تعيّن لنا الطريق، ولكن بنور العقل نصل إلى الغاية، وهذا هو الذي فعله الحكيم الإمامي، فهو جعل الآية والرواية هادياً للعقل لكي يسير باتجاهٍ وطريقٍ معيّن. ولما حصل العقل على من يهديه ويوجّهه، وهو يملك القدرة الكافية، كانت النتائج مختلفةً عن النتائج التي انتهى إليها الأشعري والمعتزلي. فإن قلت: إنّ الأشعري والمعتزلي كذلك اعتمدا على العقل والنقل، فهم لم

يكونوا يريدون أن يخالفوا القرآن أو الرواية الشريفة، فلماذا لم تسعفهم عقولهم للوصول إلى نتائج صحيحة، سواءً في التوحيد أم في العدل الإلهي أم في غيرهما من المعارف الدينية؟

قلت: لأنهم تخلّوا عن مرجعية أئمة أهل البيت عليهم السلام، الذين جعلهم النبي صلى الله عليه وآله عدلاً للقرآن الكريم، وضمن لمن تمسك بهما عدم الضلالة^(١).

إذن، المنهج الذي سنسير عليه في هذه الأبحاث هو المنهج العقلي المستهدي بالكتاب والسنة.

٢. رأي حكماء الإمامية في المسائل المتقدمة

من المعلوم أنّ العقل هو الأساس والمنهج الذي تعتمده المدرسة الكلامية باتجاهاتها المختلفة، وكذلك المدرسة الفلسفية، ولكن لما كانت المقدمات التي أسسوها مختلفة، انعكس ذلك على النتائج. ففي الوقت الذي ذهب فيه الأشاعرة إلى الجبر، والمعتزلة إلى التفويض، رفض حكماء الإمامية كلتا النتيجتين وقالوا بـ«الأمر بين الأمرين»؛ استناداً إلى جملة من الروايات الشريفة الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام.

منها: ما رواه علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن غير واحد، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا: «إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعدّ بهم عليها. والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزلةٌ ثالثة؟

(١) وبهذا يتضح أنّ دعوى: «كفانا كتاب الله»، هي دعوى باطلة. وكذلك دعوى: «كفاية العترة»، هي دعوى باطلة. وكذلك دعوى: «كفانا العقل». وسوف يفصل السيد الأستاذ الكلام في هذه الدعاوى في بحوث هذه الموسوعة.

قالا: نعم أوسع مما بين السماء والأرض»^(١)، فالإمام عليه السلام في هذه الرواية الشريفة يبيّن أنّ الجبر والتفويض يمكن أن يجتمعا في منزلة، وهي منزلة الأمر بين الأمرين، ولكن هذه النتيجة فسّرت بتفسيراتٍ مختلفة بعضها يؤدّي إلى التفويض^(٢). وعليه، ليس كلّ من يدّعي أنّه متكلمٌ إمامي، هو كذلك، فقد يكون معتزلياً أو أشعرياً من حيث لا يدري، لأنّ المتكلم الإمامي هو من استطاع أن يُجيب عن الإشكالات الواردة على العقيدة عن طريق العقل ووفقاً للنتائج والمباني التي أسّس لها أئمّة أهل البيت عليهم السلام في رواياتهم.

وأما بالنسبة إلى مسألة الحسن والقبح الذاتي فقد علمنا سابقاً أنّ الأشاعرة أنكروا انقسام الأفعال في ذاتها إلى حسنةٍ وقبيحةٍ، سواءً انتسبت إلى فاعلها أم لا، وتبعاً لذلك أنكروا قدرة العقل على التمييز بين ما هو حسنٌ من الأفعال وما هو قبيحٌ؛ لأنّ القضية - لديهم - سالبةٌ بانتفاء الموضوع، وهذا يعني أنّهم أنكروا الحسن والقبح، سواءً كان فعلياً أم فاعلياً، وسواءً كان ذاتياً أم عقلياً.

وأما المعتزلة فقد آمنوا بأنّ الأفعال تنقسم في ذاتها - وقبل انتسابها إلى فاعلها - إلى حسنةٍ وقبيحةٍ، كما آمنوا بقدرة العقل على التمييز بين الحسن والقبح، وهذا يعني أنّهم آمنوا بالحسن والقبح الذاتيين والعقليين.

أمّا جملةً من حكماء الإمامية فقد رفضوا انقسام الفعل - في ذاته وقبل انتسابه إلى فاعله - إلى حسنٍ وقبيحٍ؛ معلّلين ذلك بأنّ الفعل في ذاته وقبل انتسابه إلى فاعله هو فعل الله؛ لأنّه تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) خالق كلّ شيء، ولما كان هو - عزّ شأنه - ﴿أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (السجدة: ٧)، فهذا يعني أنّ كلّ فعلٍ في ذاته وقبل انتسابه إلى فاعله، هو فعلٌ حسنٌ وليس قبيحاً؛ لأنّه فعل الله.

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٩، باب الأمر بين الأمرين، ح ٩.

(٢) سيأتي بيان هذه التفسيرات في البحوث القادمة، إن شاء الله.

نعم، بعد انتسابه إلى فاعله يوصف بالحسن أو القبح، وهذا يعني أن حكماء الإمامية أنكروا الحسن والقبح الفعليين، وآمنوا بالحسن والقبح الفاعليين.

وكذلك آمنوا بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح وعلى التمييز بينهما، ولكن في حدود الفعل البشري، أما فعل الله سبحانه فلا يقاس على فعل البشر.

واستناداً إلى النتائج التي توصل إليها الحكيم الإمامي في المسألتين المتقدمتين، آمن بالعدل الإلهي، لكن لا بنفس المعنى الذي آمن به المعتزلي، وهو رعاية الاستحقاق، وإعطاء كل ذي حق حقه، بل بمعنى رعاية الاستعداد وإعطاء كل موجود ما هو مستعد له من الوجود والكمال الوجودي.

وأما بالنسبة إلى تعليل أفعاله سبحانه بالأغراض، فقد آمن الإماميون بذلك، كما آمنوا بأنها ليست خارجة عن ذاته، وبهذا اختلفوا عن الأشاعرة الذين أنكروا أن تكون أفعاله عز وجل معللة بالأغراض، وعن المعتزلة الذين قالوا أن أغراضه خارجة عن ذاته، فالحكيم الإمامي يرى أن غرضه تعالى هو عين ذاته المقدسة، فهو تعالى الفاعل، وهو المبدأ وإليه المنتهى، ولا يلزم من ذلك: الفقر والحاجة.

هذا خلاصة الكلام في رأي حكماء الإمامية بالنسبة إلى المسائل الأربع، وسيأتي تفصيلها في الأبحاث القادمة إن شاء الله تعالى.

معطيات الفصل

١. المنهج لغةً: هو الطريق الواضح، وفي الاصطلاح: الكيفية المعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب.
٢. إذا اعتمدت الأدلة العقلية كطريقٍ لكشف الحقيقة وإثبات المطلوب فهذا يعني أن المنهج عقلي، وإذا اعتمدت الأدلة النقلية فالمنهج نقلي، أما إذا اعتمدت التجربة فالمنهج حينئذٍ يكون تجريبياً.
٣. يعتمد أهل الحديث الظهورَ العرفي الظني في فهم النصوص الدينية، والجمود عليها في بناء الرؤية الكونية، دون أيّ تعقلٍ أو تدبّر لها.
٤. إنَّ الأساس الذي تنطلق منه مدرسة الحديث هو النصّ الدينيّ والحفاظ على ظواهره، فأصحابها اعتمدوا الرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنة كطريقٍ للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف من جهة، وطريقٍ لإثبات مدّعاتهم إلى الآخرين كذلك.
٥. رفض أهل الحديث مشايعة التطوّر العلمي والفلسفي، واتّخذوا موقفاً سلبياً من المنطق الأرسطي، فلم يجوّزوا استعماله لا في إثبات مباني الدين، ولا حتّى في الدفاع عنها، وأصرّوا على اتّباع منهج السلف في التعامل السطحي مع النصوص الدينية.
٦. إنَّ أصحاب الحديث - وانطلاقاً من الروايات الشريفة فقط - يثبتون العدالة لله سبحانه وينفون عنه الظلم والجور، وكذلك يدعون كلّ ما أثير من إشكالاتٍ حول العدل الإلهي بالأصل الكليّ الذي نطقت به الروايات الشريفة.
٧. يُعدّ علم الكلام أحد العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل.

٨. يتبنى علم الكلام جملةً من الوظائف الأساسية؛ منها: بيان أصول الدين وتمييزها عن غيرها من التعاليم الإسلامية؛ إثباتها بالأدلة العقلية؛ الدفاع عنها.
٩. يمكن تصنيف المدرسة الكلامية على الاتجاه النقلي في مرحلة الوصول إلى المعارف، أمّا في مرحلة إثبات تلك المعارف والحقائق للآخرين فحينئذٍ يمكن تصنيفها على الاتجاه العقلي؛ لأنها تستعين بالمعطيات العقلية لإثبات المدّعات الدينية.
١٠. يرى الأشاعرة أنّه لا يمكن وضع معيارٍ ومقياسٍ معيّن لأفعال الله، فلا تعني عدالته سبحانه التزامه بقوانين تدعى «قوانين العدل»، بل تعني أنّ ما يفعله تعالى هو عين العدالة، فالعدل ليس مقياساً لتشخيص فعل الله، بل فعل الله هو الميزان والمقياس للعدل.
١١. بعد أن طُرحت مسألة الجبر والاختيار، رجع الأشعرية إلى مبانيهم التوحيدية، فوجدوا أنفسهم يؤمنون بالتوحيد الذاتي والأفعالي، وكلّ ما في العالم فهو فعل الله تعالى، فجرّهم هذا الاعتقاد إلى القول بأنّ الإنسان مجبرٌ في فعله.
١٢. عندما آمن الأشعرية بالجبر ورفضوا الاختيار، انتهى بهم هذا التفكير إلى إنكار الحسن والقبح الذاتيين؛ وأنّ الأفعال بذاتها لا تنقسم إلى حسنةٍ وقبيحةٍ. وكذلك إلى إنكار الحسن والقبح العقليين، بمعنى: عدم قدرة العقل على تمييز الحسن من القبيح.
١٣. إنّ الأشاعرة لا ينكرون العدل بل ينكرون أن يكون في هذا العالم ظلم. وإذا كان كذلك فليس هناك إشكالاتٌ - بنظر الأشعري - حتى يُجيب عنها.
١٤. انطلق المعتزلة من التوحيد والعدل الثابتين قرآنيّاً، فأنكروا أن يكون الإنسان مجبراً في أفعاله، وآمنوا بالتفويض.
١٥. إنّ إيمان المعتزلة بالتفويض أدّى بهم إلى الإيمان بأنّ أفعال الإنسان بذاتها تنقسم إلى حسنةٍ وقبيحةٍ، وتبعاً لذلك آمنوا بقدرة العقل على التمييز بين

ما كان حسناً بذاته وما كان قبيحاً كذلك.

١٦. يرى المعتزلة أنّ الحسن والقبح لا يحكم فعل البشر فقط، وإنّما هو حاكمٌ على فعل الله أيضاً، بمعنى: أنّ أفعال الله لا بدّ أن تكون موافقةً لما حكم العقل بحسنه.

١٧. إنّ المعتزلة بعد أن آمنوا بحاكميّة الحسن والقبح العقليّين لأفعال الله جلّ وعلا، آمنوا تبعاً لذلك بأنّ أفعاله سبحانه وتعالى معلّلةٌ بالأغراض، وإلّا كان الفعل سفهياً، وهو قبيحٌ لا يصدر من المولى الحكيم.

١٨. عند التأمل في مباني المعتزلة والنتائج التي توصلوا إليها وآمنوا بها، نجدها تؤدّي إلى الشرك الأفعالي، الذي ينتهي بالإنسان إلى الشرك في الذات؛ لأنّ الفعل إذا تعدّد فسوف يتعدّد الفاعل.

١٩. تمتدّ جذور المدرسة المشائيّة إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو، حيث امتازت طريقة هؤلاء الأعلام في الفكر الفلسفي الإنساني بعدة خصائص، منها: المنهج العقلي المتبع في تحقيق مسائلها، والاهتمام بالإلهيات خصوصاً، ومحاولة ربط الأبحاث الفلسفيّة بالقضايا الحياتيّة للإنسان.

٢٠. من الخطوط العامّة التي تحكم الفكر المشائي: موقفه السلبي تجاه أصول المكاشفة والشهود؛ حيث لم تؤمن هذه الفلسفة بمعطيات هذه الأصول بنحوٍ يجوز بناء المسائل العلميّة عليها.

٢١. لم يكن الرّفص المطلق لمعطيات المكاشفة والشهود هو الاتّجاه السائد في جميع أتباع هذه المدرسة، فالشيخ الرئيس نفسه عقّد نمطاً مستقلاً لبيان مقامات العارفين، وهذا يعني أنّه يؤمن أنّ الطريق لمعرفة الحقائق الوجوديّة لا ينحصر في البرهان والاستدلال العقلي المحض، وإنّما يمكن أيضاً الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانيّة.

٢٢. إنّ ظهور المدرسة الإشراقية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي،

يؤلف انعطافاً أساسيةً في تاريخ هذا الفكر الفلسفي؛ حيث استطاعت - من خلال المنطلقات الجديدة التي نادت بها - أن تذيب ذلك الجمود والجمود الفكري الذي كان قائماً قبلها، وتكون منطلقاً لفلسفةٍ جديدةٍ قائمةٍ على أسسٍ غير الأسس التي قامت عليها الفلسفة المشائية.

٢٣. إن الحكمة الإشرافية لا تخالف الفلسفة المشائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص به، ولكنها لا تكتفي به وحده في إدراك الحقائق، بل تستعين به وتهذيب النفس والمداومة على الأمور المقربة إلى عالم القدس والطهارة؛ لدرك العلوم الإلهية والمعارف الحقيقية.

٢٤. إن المنهج المتبع عند المدرسة الإشرافية يشترك مع المنهج المتبع عند الاتجاه العرفاني، في الاعتماد على صقل القلب وتصفيته وتهذيب النفس والمجاهدة العملية، ويمتاز عنه بقبوله الاستدلال العقلي المبني على مقدمات برهانية يقينية، ولكن لا بمفرده، بل بالاستعانة بالكشف والمشاهدة أيضاً. أمّا المنهج العرفاني فإنه يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود.

٢٥. من الأصول الأساسية التي اعتمدها المدرسة الإشرافية في الوصول إلى رؤية كونية عن الوجود ونظامه: تأكيدها وحثها على لزوم التمسك بالكتاب والسنة وعدم تخطيها وتجاوزهما.

٢٦. الحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركبة، موحدة ومبتكرة، استطاعت أن تعالج مسائل الكون الأساسية من خلال طريقتها الخاصة، وفي ضوء الأسس التي اكتشفتها.

٢٧. إن المنهج الذي اتبعه صدر المتألهين لكشف حقائق الوجود ومعرفة أسرارها، لم يكن هو الاستدلال العقلي المحض، ولا المشاهدة والمكاشفة فقط، وليس هو الانطلاق من ظواهر الشريعة منعزلاً عن البرهان والعرفان، وإنما

اعتمد في منهجه البرهان والعرفان والقرآن.

٢٨. يعتقد الاتجاه التجريبي أنّ التجربة الحسيّة هي المصدر الأوّل لجميع المعارف البشريّة، لذا فهي تعتمد على كاداة معرفيّة وحيدة في كشف الواقع ومعرفة الظواهر الكونيّة.

٢٩. لا يعترف التجريبيون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح، والمقياس العام في كلّ المجالات، وحتى تلك الأحكام التي ادعى المذهب العقلي أنّها معارف ضرورية لا بدّ من إخضاعها للمقياس التجريبي، والاعتراف بها بمقدار ما تحدده التجربة؛ لأنّ الإنسان لا يملك حكماً يستغني عن التجربة في إثباته.

الباب الثاني
في الحسن العقلي والقبح العقلي

وفيه فصولٌ ثلاثة:

- (١) معنى الحسن والقبح وأهمّيتهما
- (٢) تأريخ قاعدة الحسن والقبح العقلي
- (٣) خلاف العلماء في الحسن والقبح العقلي

الفصل الأول

معنى الحسن والقبح وأهميتهما

- معنى الفعل وتقسيماته
- الحسن والقبح في اللغة
- ✓ معنى الحسن في اللغة
- ✓ معنى القبح في اللغة
- الحسن والقبح في الاصطلاح
- أهمية قاعدة الحسن والقبح

تهديد

إنّ ارتباط مسألة التحسين والتقبيح بمبحث العدل الإلهي بمكانٍ من الوضوح خصوصاً بعد معرفة كونه من الصفات الفعلية؛ فالكلام فيها إنّما هو لأجل تنزيهه جلّ شأنه عن فعل القبيح، بل لا يمكن الدخول في مسائل هذا الأصل قبل تنقيح هذه المسألة وبيان المختار فيها. وسوف يتضح في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى: أنّ ما يتبنّاه المتكلّم أو الفيلسوف أو الأصولي هنا، سوف يؤثّر على النتائج التي يتوصّل إليها كلّ منهم.

ودخولنا إلى هذا البحث سيكون عبر مباحث عدّة:

معنى الفعل وتقسيماته^(١)

الفعل من المفاهيم البديهية^(٢) التي تضطرّ النفس لتصوّره من دون حاجةٍ إلى توسّط مفهوم آخر؛ قال العلامة الحليّ رحمه الله: «إنّ الفعل من التصوّرات الضرورية»^(٣)؛ ولكن مع استغنائه عن التعريف وعدم حاجته إلى حدّ، فقد عرفه

(١) لما قسّم المعتزلة الفعل - بما هو فعلٌ - إلى ما هو حسنٌ وما هو قبيحٌ، وعبروا عنهما بالحسن والقبح الفعلين - تمييزاً لهما عن الحسن والقبح الفاعليين - كان من المناسب بيان معنى الفعل وتقسيماته.

(٢) كما أنّ التصديقات تنقسم إلى ضروريةٍ بديهيةٍ وإلى نظريةٍ، كذلك التصوّرات والمفاهيم الموجودة في الذهن تنقسم إلى: ضروريةٍ بديهيةٍ تضطرّ النفس لتصوّرها، من دون التوقّف على إدراك مفهوم آخر كمفهوم الوجود، ونظريةٍ يتوقّف فهمها على توسّط مفهوم آخر بديهيٍّ أو ينتهي إلى بديهيٍّ، كمفهوم الإنسان؛ فإنّ فهمه يتوقّف على توسّط مفهومي الحيوان والناطق. وعدم الحاجة إلى توسيط المفهوم الآخر إمّا لاستحالة ذلك، وإمّا لإمكان ذلك ولكن لعدم الاحتياج إليه، وهذا بحثٌ موكولٌ إلى محلّه. (منه دام ظلّه).

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحليّ: ص ٢٣٥.

١٧٦ موسوعة العدل الإلهي - ج ١
جملةً من الأعلام بتعريفاتٍ وذكروا له حدوداً لا يخلو جلّها - بل كلّها - من
مساحةٍ أو إشكال.

ونحن نشير إلى بعض تلك التعاريف:

قال الشيخ الطوسي: «حقيقة الفعل ما وُجد بعد أن كان معدوماً»^(١).
وقال المحقق الحلّي: «الفعل ما وُجد من مؤثّرٍ فيه على سبيل الاختيار»^(٢).
وحده أبو الحسين البصري بأنّه: «ما حدث عن قادر»^(٣).
والقادر عنده: الذي يصحّ أن يفعل وأن لا يفعل. وعرفه بعض المتكلّمين
بأنّه: «حصول وجودٍ للشيء من شيءٍ آخر بعدما لم يكن»^(٤).
ومنها ما ذكره الحكماء من أنّه: «حصول وجودٍ بعد العدم عن سببٍ ما»^(٥)
ومرادهم بالعدم هنا الأعمّ من العدم الزماني أو العدم الذاتي.
وكيفما كان، فإنّ المراد بالفعل - في المقام - ليس هو الفعل باصطلاح النحاة
الذي يقابل الاسم والحرف، وليس هو مدلول المصدر كالضرب والذهاب^(٦)،

(١) الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، الشيخ الطوسي: ص ٤٧.

(٢) المسلك في أصول الدين، المحقق الحلّي، تحقيق: رضا الأستاذي: ص ٧٧-٧٨.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٤١٧. وهذا التعريف - كما هو واضح -
دوريّ؛ لأنّه عرّف الفعل وأخذ فيه القدرة، وعرّف القدرة وأخذ فيها الفعل، على أنّ
الفعل أعمّ من الصادر عن قادرٍ وغير قادر؛ لأنّه أعمّ من الاختياري والطبيعي
والقسري. (منه دام ظلّه).

(٤) المتكلّمون إنّما جاءوا بهذا التعريف للفعل لأنّهم قالوا: لكي يكون الوجود حادثاً، لا بدّ
أن يكون مسبقاً بعدمٍ زمانيّ بعدما لم يكن موجوداً.

(٥) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله، ابن سينا، مع شرح المحقق
نصير الدين الطوسي وشرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي: ج ٣، ص ٧٤.

(٦) تارةً ينظر إلى الفعل بما هو اسم المصدر، وأخرى يُنظر إليه بما هو مصدر. واسم المصدر
يعني الحدث منظوراً إليه من غير انتسابه إلى الفاعل، خلافاً للمصدر.

ولا هو ما يقابل الترك^(١)، بل هو الأثر الحاصل عن سببٍ ما، من حيث هو حاصلٌ عنه، لا من حيث هو شيءٌ بالنظر إلى نفسه. وهو من هذه الجهة ينقسم إلى الإرادي كفعل الإنسان، والطبيعي كفعل الحرارة، والقسري، من قبيل رمي الحجر إلى الفوق. وهذا تمييزٌ للفعل لا بحدّه وتعريفه بل بسلب ما عداه عنه، فيكون من قبيل تعريف الكيف بأنّه: «ما لا يقبل القسمة ولا النسبة بذاته»^(٢).

إذا عرفت هذا نقول: الفعل الحادث^(٣):

إمّا أن لا يوصف^(٤) بأمرٍ زائدٍ على حدوثه كحركة الساهي والنائم، فهذه الحركة لا توصف بأنها حسنةٌ أو قبيحةٌ. نعم، لو كان مستيقظاً وحرك يده عبثاً، فحينئذٍ توصف بالقبح؛ لأنّها حركةٌ لغويّةٌ وعبثيّةٌ صدرت من عاقلٍ مختارٍ. أمّا في حال النوم فنفس هذه الحركة ونفس هذا الفعل لا يوصف بالقبح ولا بالحسن. وإمّا أن يوصف بأمرٍ زائدٍ على حدوثه، وهو قسمان حسنٌ وقبيحٌ، والأوّل هو ما لا يتعلّق بفعله ذمّ، والثاني بخلافه^(٥)، وهذا يعني: أنّ الفعل عند المتكلم

(١) كما هو المصطلح عند الفقهاء والأصوليين.

(٢) بداية الحكمة، الطباطبائي: ص ٧٩.

(٣) القيد هنا توضيحيٌّ؛ لأنّه إذا صار فعلاً، فهو متأخّرٌ عن فاعله، فهو حادث، سواءً كان حدوثه زمانياً أم ذاتياً. (منه دام ظلّه).

(٤) الفعل الذي يتّصف بعنوانٍ زائدٍ على نفس الفعل من قبيل الحرارة التي هي فعل النار، مثل هذا الفعل يوصف بأنّه حسنٌ أو قبيح. أمّا الفعل الذي لا يتّصف بعنوانٍ زائدٍ على نفس الفعل الذي هو من قبيل حركة الساهي أو النائم أو سقوط الحجر من الأعلى إلى الأسفل، فمثل هذا الفعل لا يوصف بأنّه حسنٌ أو قبيحٌ. وعليه فما هو محلّ الكلام ما كان من القسم الأوّل دون الثاني. (منه دام ظلّه).

(٥) بمعنى تعلّق الذمّ والعقاب في فعله. والتعبير إنّما كان بهذا النحو ولم يكن بنحو: والحسن ما يتعلّق بفعله مدحٌ؛ لأنّ التعبير الثاني يؤدّي إلى خروج المباح والمكروه عن الحسن؛ لعدم تعلّق المدح بفعلها. (منه دام ظلّه).

العدلي إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، ولكنه لكي يوافق ما ذكره المتكلم ما ذكره الفقيه، قُسم الحُسن إلى أربعة أقسام، وجعل القبيح في المحرّم، فصارت الأقسام خمسة؛ فالحسن إما أن لا يكون له وصفٌ زائدٌ على حسنه وهو المباح^(١)، ويرسم^(٢) بأنّه: ما لا مدح فيه على الفعل والترك، وأمّا أن يكون له وصفٌ زائدٌ على حسنه، فإنّما أن يستحقّ المدح بفعله والذمّ بتركه وهو الواجب، أو يستحقّ المدح بفعله ولا يتعلّق بتركه ذمٌّ وهو المندوب، أو يستحقّ المدح بتركه ولا يتعلّق بفعله ذمٌّ، وهو المكروه^(٣).

فظهر بذلك: أنّ الحسن ينقسم إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه. فإذا ضممنّا إليه القبيح، تصير الأحكام الحسنة والقبيحة خمسة. إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ محلّ النزاع ليس في خصوص فعل المولى تبارك وتعالى، بل هو في مطلق الفعل الحادث، أعمّ من فعله سبحانه أو فعل البشر، فإنّ المدعى هو أنّ كلّ فعلٍ - من حيث هو فعلٌ - يتّصف بالحسن أو القبح، سواءً تعلّق به تجويز الشارع أو منعه أم لم يتعلّق به تجويزٌ أو منعٌ، وسواءً أدرك العقل جهة الحُسن والقبح أم لم يدركها؛ فالعقل العملي يمكنه أن يدرك حُسن الأمانة وقُبْح الخيانة وحُسن الصدق وقُبْح الكذب، سواءً كان هذا الفاعل هو الله المتعالى عن فعل القبائح، أم كان الفاعل هو العبد؛ بمعنى: أنّ العقل له القابليّة على تمييز الفعل الذي ينبغي أن يُفعلَ ويستحقّ فاعله المدح، عن الفعل الذي لا ينبغي أن يُفعلَ ويستحقّ فاعله الذمّ.

(١) نقول في المباح: «إنّه ما لا يتعلّق به ذمٌّ»، ولا نضيف وصفاً آخر له.

(٢) التعبير بالرسم دون الحدّ؛ لأنّ المباح من العناوين الاعتباريّة، التي ليس لها تعريفٌ حقيقيٌّ؛ لأنّها لا ماهيّة لها مركّبة من جنسٍ وفصلٍ، وبالتالي فليس لها حدٌّ تامٌّ أو ناقصٌ.

(٣) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٣٥.

الحسن والقبح في اللغة

في هذا المبحث نريد أن نقف عند معنى الحسن والقبح في اللغة العربية، وسوف نبدأ بذكر المعنى اللغوي للحسن، ثم نثني بذكر المعنى اللغوي للقبح.

معنى الحسن في اللغة

اتفق اللغويون على أن مادة «حسن»، تأتي في اللغة مضادةً لـ«قبح»، فالْحُسْنُ ضدُّ القبح، والحَسَنُ ضدُّ القبيح^(١). والحُسْنُ مصدرُ حَسَنَ وحَسَنَ، من باب كَرَّم ونَصَرَ، والمضارع منها: يَحْسُنُ، فهو حاسِنٌ وحَسَنٌ وحَسِينٌ وحُسَانٌ وحَسَانٌ^(٢). وقال الجوهري^(٣): «وإن شئت خففت الضمّة، فقلت: حَسَنَ الشيء، ولا يجوز أن تنقل الضمّة إلى الحاء؛ لأنّه خبر»^(٤). والحَسَنُ - كصفة - جمعها: حِسَانٌ^(٥). والحُسْنُ جمعه: محاسِنٌ على غير قياس^(٦). وقد ذكر أهل اللغة معاني أحر، يمكن أن تُردّها هذه المادة؛ منها:

-
- (١) انظر: معجم مقاييس اللغة: ج ٢، ص ٥٧؛ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري: ج ١، ص ٢٠٩٩؛ مختار الصحاح، للإمام الرازي: ص ٧٩؛ لسان العرب: ج ١٣، ص ١١٤؛ مجمع البحرين، الطريحي: ج ١، ص ٥١٤؛ تاج العروس من جواهر القاموس: ج ١٨، ص ١٤١؛ القاموس الفقهي، الدكتور سعدي أبو جيب: ص ٨٩.
- (٢) انظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي: ج ٤، ص ٢١٣؛ لسان العرب: ج ١٣، ص ١١٤ - ١١٦؛ تاج العروس، ج ١٨، ص ١٤١.
- (٣) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري اللغوي، له تصانيف نافعة، منها: الصحاح في اللغة. توفي سنة ٣٩٣. وقيل في حدود سنة ٤٠٠هـ.
- (٤) انظر: الصحاح: ج ٥، ص ٢٠٩٩؛ لسان العرب: ج ١٣، ص ١١٤.
- (٥) انظر: لسان العرب: ج ١٣، ص ١١٤.
- (٦) انظر: القاموس المحيط: ج ١٤، ص ٢١٣؛ الصحاح: ج ٥، ص ٢٠٩٩؛ مختار الصحاح: ص ٨٠؛ مجمع البحرين: ج ١، ص ٥١٤.

الأول: خلاف السيِّء؛ قال الجوهري: «والحسنة: خلاف السيئة. والمحاسن: خلاف المساوي. والحسنى: خلاف السوأى»^(١)، والإحسان: ضدّ الإساءة^(٢).
الثاني: الجمال؛ وهذا يعني: أنّ أرباب اللغة جعلوا الحُسن مرادفاً للجمال^(٣)، والحسن: هو الجميل. والتحسُّن: التجمُّل^(٤). وفي ذلك يقول الأصمعي: «الحسن في العينين، والجمال في الأنف»^(٥).

الثالث: المرغوب؛ قال الراغب في مفرداته: «الحسن عبارةٌ عن كلّ مبهجٍ مرغوبٍ فيه. وذلك ثلاثة أضرب: مستحسنٌ من جهة العقل، ومستحسنٌ من جهة الهوى، ومستحسنٌ من جهة الحسّ»^(٦).

الرابع: المعرفة والإتقان؛ قال الفيومي في المصباح: «أحسنت الشيء: عرفته وأتقنته»^(٧). وقال الزبيدي في التاج: «إحسانٌ في فعله، وذلك إذا علم علماً حسناً، أو عمل عملاً حسناً»^(٨).

المعنى الراجح للحسن

يظهر للمتأمل في المعاني التي ذُكرت: أنّ أقربها من معنى الحسن في اللغة، هو المعنى الأوّل؛ نظراً لعمومه وشموله لجميع أفراد الحسن بخلاف غيره من المعاني، أمّا المعنى الثاني - أعني: الجمال - فهو تعريفٌ للحسن بأبرز وأشهر

(١) الصحاح: ج ٥، ص ٢٠٩٩.

(٢) انظر: لسان العرب: ج ١٣، ص ١١٧.

(٣) انظر: تاج العروس: ج ١٨، ص ١٤٠.

(٤) انظر: تاج العروس: ج ١٨، ص ١٤٧.

(٥) تاج العروس: ج ١٨، ص ١٤٠.

(٦) مفردات غريب القرآن: ص ١١٨.

(٧) المصباح المنير: ٧٤.

(٨) تاج العروس: ج ١٨، ص ١٤٣.

أنواعه؛ إذ الجمال حَسَنٌ، ولكنه ليس كلُّ الحُسْنِ، فهو أخصّ. وأمّا المعنى الثالث فهو - أيضاً - أخصّ من معنى الحسن؛ إذ ليس كلُّ حَسَنٍ مرغوباً فيه. وكذلك المعنى الرابع؛ لأنَّ إتقان الأمر ومعرفة حَسَنٌ، ولكنه ليس كلُّ حسن، وإنّما هو من جملة أفرادهِ.

وأما ما اتَّفَق عليه أرباب اللغة من تعريف الحسن بضدّ القبيح، فهو أخصّ من معنى الحسن عند الإطلاق. ويمكن أن يعتذر لهم في ذلك بأنّهم قصدوا بالقبيح - هنا - ما هو أعمّ من قبح الصورة، بحيث يكون عامّاً في كلّ شيء، فيشمل قبح الصورة والقول والفعل، فيكون مرادفاً للشيء. قال ابن منظور: «القُبْح: ضدّ الحسن يكون في الصورة، والفعل»^(١).

معنى القبح في اللغة

اتَّفَق أهل اللغة على أنّ القُبْح يأتي ضدّ الحُسْنِ، والقبيح ضدّ الحَسَنِ، كما أنّ التقبيح يصادّ التحسين^(٢). وهو عامٌّ في كلّ شيء، فيشمل القول والفعل والصورة^(٣). والقُبْح مصدر قَبَحَ ككْرُم، ومضارعه: يَقْبُحُ قُبْحاً بالضمّ، وقُبْحاً بالفتح، وقُبْحاً بالفتح^(٤). وأقبح فلان: أتى بقبيح^(٥)، واستقبحه: عدّه قبيحاً، وهو ضدّ استحسّنه^(٦). والتقبيح مصدر قَبَحَ؛ يقال: قَبَحَ اللهُ؛ أي: صَيَّرَهُ قبيحاً،

(١) لسان العرب: ج ٢، ص ٥٥٢.

(٢) انظر: لسان العرب: ج ٢، ص ٥٥٢؛ مختار الصحاح: ص ٢٦٨؛ القاموس المحيط: ج ١، ص ٢٤١؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٤٦؛ النهاية في غريب الحديث: ج ٤، ص ٣.

(٣) لسان العرب: ج ٢، ص ٥٥٢.

(٤) انظر: القاموس المحيط: ج ١، ص ٢٤١.

(٥) انظر: الصحاح: ج ١، ص ٣٩٤؛ تاج العروس: ج ٤، ص ١٦٣.

(٦) انظر: القاموس المحيط: ج ١، ص ٢٤١؛ مختار الصحاح: ص ٢٦٢.

وقَبَّحَ عليه فعله: أي بيَّن قبحه إذا كان مذموماً^(١).

ومع ورود هذه المادة لهذا المعنى المشهور، أعني: ضدَّ الحُسن، فقد ذكروا لها معاني أخرى؛ منها:

الأول: الإبعاد والإقصاء؛ قال الزبيدي في التاج: «وقَبَّحَهُ اللهُ قَبْحاً وَقُبُوحاً: أقصاه ونحاه وباعده عن الخير كلّه»^(٢)، ومنه قوله تعالى: ﴿...وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِمَّنْ الْمَقْبُوحِينَ﴾ (القصص: ٤٢). قال القرطبي: «من المبعدين؛ يقال: قبحه الله، أي: نحاه من كلِّ خير»^(٣).

الثاني: الكسر، ومنه قولهم: قبح البيض، أي: كسرهما، قال ابن منظور في اللسان: «وكلَّ شيءٍ كسرتَه، فقد قبحته»^(٤).

الثالث: إنكار العمل المذموم؛ قال الزبيدي في التاج: «وقبح له وجهه: أنكر عليه ما عمل»^(٥).

الرابع: الشتم، ومنه المقابحة، أي: المشاتمة، من قابحه، إذا شاتمته^(٦).

صلة هذه المعاني بالمعنى الأصلي للقبح

إنَّ المعاني المتقدِّمة لا تضادَّ المعنى الأصلي للكلمة، وهو ضدَّ الحسن. فالمعنى الأول وهو الإبعاد والإقصاء، مناسبٌ لذلك؛ إذ كلُّ ما يضادُّ الحسن من

(١) انظر: تاج العروس: ج ٤، ص ١٦٣.

(٢) تاج العروس: ج ٤، ص ١٦٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ج ١٣، ص ٢٩٠؛ وانظر: تفسير الجلالين: ص ٥١٣؛ تفسير أبي السعود: ج ٧، ص ١٥؛ فتح القدير الجامع: ج ٤، ص ١٧٤؛ روح المعاني: ج ٢٠، ص ٨٣.

(٤) لسان العرب: ج ٢، ص ٥٥٣.

(٥) تاج العروس: ج ٤، ص ١٦٣.

(٦) انظر: القاموس المحيط: ج ١، ص ٢٤١.

الأمر، يُستقبح فيُحكم عليه بالإبعاد والإقصاء نتيجةً لقبحه.
والمعنى الثاني وهو الكسر، مناسبٌ أيضاً للمعنى الأصلي؛ إذ الكسر عملٌ
قبيحٌ في الغالب، مضافاً للحسن من الأعمال، أو أنه يؤدي إلى قبح المكسور
وانعدام حسنه.

أمّا المعنى الثالث فمناسبٌ للمعنى الأصلي كذلك؛ إذ لا ينكر من الأعمال
إلا ما يضادّ الحسن من المذمومات.

والمعنى الرابع وهو الشتم، مناسبٌ كذلك؛ إذ لا يقع الشتم إلا بما ليس
بحسنٍ من الكلام المذموم.

الحسن والقبح في الاصطلاح

اهتمّ الأعلام في تعريفهم لهذين المصطلحين ببيان معنى الحسن والقبح،
ومنهم من يفهم معنى التحسين والتقييح والحسن والقبح؛ لعدم الفرق، أو رجوع
أحدهما إلى الآخر. قال ابن السبكي: «قُسِمَ الفعل إلى ما نُهي عنه شرعاً، وهو
القبيح، وما لم يُنه عنه شرعاً، وهو الحسن، ومنه يُعرف الحسن والقبح والتحسين
والتقييح»^(١).

وقد تعدّدت الحدود المعرّفة للحسن والقبيح واختلفت؛ تبعاً لموقف المعرّف
من مسألة التحسين والتقييح العقليين التي سيأتي تفصيل الكلام فيها، فكلُّ
عرّف الحسن والقبيح بما يوافق مذهبه في المسألة. هذا، مضافاً إلى أسبابٍ أخرى
دعت إلى الاختلاف في حدّ هذين المصطلحين. وفي ما يلي أشهر ما ذكره الأعلام
من أصوليين وغيرهم في تعريف الحسن والقبيح:

التعريف الأول: عرّف الباقلاني الحسن بأنّه: ما للمكلف أن يفعل أو ما

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، عليّ بن عبد الرزاق ابن السبكي: ج ١، ص ٦١.

لفاعله أن يفعله. وأمّا القبيح فهو - عنده - ما ليس للمكلف فعله، أو ما ليس لفاعله أن يفعله^(١). و«ما» هنا موصولةً بمعنى: الذي، ترجع إلى مقدرٍ، تقديره: الشيء الذي للمكلف أن يفعله. وقوله: «للمكلف» قيدٌ خرج به غيره كالصبي والمجنون.

التعريف الثاني: عرّف أبو الحسين البصري الحسن بأنّه: ما للقادر عليه المتمكّن من العلم بحاله أن يفعله، وإذا فعله لم يكن له تأثيرٌ في استحقاق الذمّ. والقبيح: ما ليس للقادر عليه المتمكّن من العلم بحاله أن يفعله، ويتبع ذلك أن يستحقّ الذم بفعله^(٢). وعلى هذا التعريف سار القاضي عبد الجبار، وهو أشهر ما نُقل عن المعتزلة. قال القاضي الإيجي في «المواقف»: «وأحسن ما نُقل عنهم في العبارات الحديثة قول أبي الحسين: القبيح: ما ليس للمتمكّن منه ومن العلم بحاله أن يفعله، ويتبعه أنّه يستحقّ الذمّ فاعله وأنّه على صفةٍ تؤثر في استحقاق الذمّ»^(٣).

و«ما» في التعريف موصولةٌ؛ بمعنى: الفعل الذي. وقوله «للقادر» أي: الذي يفعل بالقصد والاختيار، وقد حدّه القاضي عبد الجبار بأنّه: الذي يصحّ منه الفعل إذا لم يكن هناك مانع^(٤). وقوله: «المتمكّن من العلم بحاله» معناه: بحال ذلك الفعل المشتمل على مصلحةٍ تدعو إلى فعله، وهو قيدٌ مخرجٌ للأطفال والساهي والنائم والمجنون والبهائم^(٥). وقوله: «وإذا فعله، لم يكن له تأثيرٌ في

(١) انظر: التقريب والإرشاد الصغير، للباقلاني: ج ١، ص ٢٧٦ - ٢٧٨.

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي: ج ١، ص ٣٣٥ - ٣٣٧.

(٣) المواقف في علم الكلام، لعضد الدين الإيجي: ج ٣، ص ٢٦٣.

(٤) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، التعديل والتجويز، إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: ص ٢٧.

(٥) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول لصفيّ الدين الهندي: ج ٢، ص ٧٠٣.

استحقاق الذم)؛ بمعنى: أنّ فاعل الحسن إذا ذمّ على فعل الحسن، لم يكن الذمّ واقعاً موقعه^(١). هذا ما يرتبط بتوضيح ما جاء في تعريف الحسن.

أمّا قوله في تعريف القبيح: «المتمكّن من العلم بحاله»، فمقصوده حال الفعل من اشتماله على مفسدة تدعو إلى تركه أن يفعله. والمراد بالاستحقاق الذي جاء في التعريف: هو أنّ مرتكب القبيح إذا ذمّ، كان الذمّ واقعاً موقعه؛ لارتكابه ذلك القبيح^(٢).

التعريف الثالث: ما ذكره السمرقندي عن إسحاق الإسفرائيني، وهو أنّ الحسن: ما يعود به على فاعله نفع محض. والقبيح: ما يعود على فاعله ضرر محض. وحاصل التعريف: أنّ الحسن ما فيه نفع محض. والقبيح: ما فيه ضرر محض. وهذا هو مختار ابن تيمية، حيث قال في كتابه «الردّ على المنطقيين»: «إنّ الحسن هو النافع، والقبيح هو الضار»^(٣)، وقال أيضاً: «إنّ الحسن هو الحقّ والصدق والنافع والمصلحة والحكمة والصواب، وأنّ الشيء القبيح هو الباطل والكذب والضرر والمفسدة والسفه والخطأ»^(٤).

التعريف الرابع: عرّف الحسن في بعض الكلمات^(٥) بالملاءمة للطبع، والقبح بمعنى المنافرة لها، ويقعان وصفاً - بهذا المعنى - للأفعال ومتعلقاتها من أعيانٍ وغيرها. فيقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن، والأكل عند الجوع حسن، وهكذا. وفي المتعلقات، يقال: هذا المنظر حسن جميل، وهذا المذاق حلّو حسن، وهكذا. وكلّ هذه الأحكام لأنّ النفس تلتذّ بهذه الأشياء وتتذوّقها؛ لملاءمتها

(١) انظر: الكاشف عن المحصول، للأصفهاني: ج ١، ص ٢٦٠.

(٢) انظر: الكاشف عن المحصول: ج ١، ص ٢٦٠.

(٣) انظر: الردّ على المنطقيين لابن تيمية، ص ٤٢٩، ص ١٣٠.

(٤) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية: ج ٤، ص ٢٨.

(٥) انظر: المواقف في علم الكلام: ج ٣، ص ٢٦٩.

لها. وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: هذا المنظر قبيح، والنوم على الشبع قبيح، وهكذا. وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك، فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى الملاءمة للنفس وعدمها. «والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع أن يصنّف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يُستحسن، وما يُستقبح، وما ليس له هاتان المزيّتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة والمنافرة، ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذّة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمّل المشاقّ الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسديّة استكراهاً لشؤم عواقبها. وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم»^(١).

وقد يعبر عن الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما. وليس هذا معنىً يغاير الملاءمة والمنافرة؛ فإنّ استحسان المصلحة إنّما يكون للملاءمة، واستقباح المفسدة إنّما يكون للمنافرة. قال القاضي الإيجي: «وقد يعبر عنهما (أي عن الحسن والقبح) بهذا المعنى (أي: بمعنى الملاءمة والمنافرة) بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن: ما فيه مصلحة، والقبيح: ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما»^(٢).

التعريف الخامس: عرّف الحسن في بعض الكلمات^(٣) بمعنى الكمال، والقبح بمعنى عدمه، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ولتعلقات الأفعال؛ فيقال: العلم حسنٌ، والجهل قبيحٌ، بمعنى: أنّ العلم فيه كمال النفس، بخلاف

(١) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر: ج ٢، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) المواقف في علم الكلام: ج ٣، ص ٢٦٩.

(٣) انظر: المواقف في علم الكلام: ج ٣، ص ٢٦٩.

الجهل الذي هو نقصٌ في النفس وتأخّرٌ في وجودها. وكثيرٌ من الأخلاق الإنسانية حسنها وحبها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والإنصاف ونحو ذلك، إنّما حسنها باعتبار أنّها كمالٌ للنفس وقوّةٌ في وجودها، وكذلك أضدادها قبيحةٌ لأنّها نقصانٌ في وجود النفس وقوّتها.

التعريف السادس: كون الفعل يتعلّق به المدح أو الذمّ عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، كالطاعات والمعاصي؛ فالحسن - على هذا -: ما تعلّق به المدح والثواب في العاجل والآجل، والقبیح: ما تعلّق به الذمّ والعقاب في العاجل والآجل. وما لا يتعلّق به شيءٌ منهما فهو خارجٌ عن الحسن والقبیح^(١).

التعريف السابع: الحسن بمعنى إدراك أنّ هذا الشيء أو ذلك ممّا ينبغي أن يُفعل؛ بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح بخلافه، ولا ينافي ذلك أن يكون منشأ هذا الإدراك - أعني: إدراك أنّ هذا ممّا ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل - هو أنّ العقل بعد أن يدرك ملاءمة الشيء للنفس أو مجافاته لها أو يدرك كمال الشيء أو نقصه، يدرك مع ذلك أنّه ممّا ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل^(١).

وقد أوضح الأستاذ الشهيد هذا التعريف، فقال: «إنّ هنا مطلبين؛ أحدهما: حسن الفعل وحبّه، والآخر: استحقاق العقاب. وقد يختلط أحدهما بالآخر

(١) الحكمة والتعليل في أفعال الله، د. محمّد بن ربيع المدخلي: ص ٨٢؛ وانظر: منهاج السنّة، لابن تيميّة: ج ١، ص ٤٤٩، ج ٣، ص ٢٨؛ المحصول في علم أصول الفقه، للرازي: ج ١، ص ١٥٩؛ الإبهاج، للسبكي: ج ١، ص ١٣٥؛ المواقف في علم الكلام: ج ٣، ص ٢٦٩.

(١) والإدراك بهذا المعنى هو الذي يسمّى على ألسنة الفلاسفة بالعقل العملي، ويقابله العقل النظري، كإدراك العقل أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهما من حيث انتمائهما للعقل متّحدان، إلّا أنّهما يختلفان بلحاظ متعلّق إدراكهما، فإن كان ممّا ينبغي أن يُعلم سميّ بالعقل النظري، وإن كان ممّا ينبغي أن يُعمل سميّ بالعقل العملي.

فِيُصَوَّرُ أَنَّ أَحَدَهُمَا عَيْنَ الْآخَرِ، فَالْقَبِيحُ: مَا يَسْتَحَقُّ فَاعِلُهُ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ، وَالْحَسَنُ مَا يَسْتَحَقُّ عَلَيْهِ الْمَدْحَ وَالثَّوَابَ. إِلَّا أَنَّ هَذَا خَطَأً، فَإِنَّ الْحَسَنَ وَالْقَبِيحَ مَعْنَاهُمَا: مَا يَنْبَغِي أَنْ يَقَعَ، وَمَا لَا يَنْبَغِي، كَأَمْرَيْنِ وَاقْعَيْنِ تَكْوِينِيَيْنِ مِنْ دُونِ جَاعِلٍ، وَحَيْثُ تَارَةً يَطْبَقُ ذَلِكَ عَلَى فِعْلِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ، فَيَقَالُ: إِنَّهُ يَنْبَغِي فِي نَفْسِهِ أَوْ لَا يَنْبَغِي، وَأُخْرَى يَطْبَقُ عَلَى فِعْلِ الْآخَرِينَ وَمَوَاقِفِهِمْ تَجَاهَ فَاعِلِ الْقَبِيحِ، فَيَقَالُ: إِنَّ عِقَابَهُ أَوْ ذَمَّهُ مِمَّا يَنْبَغِي أَوْ لَا يَنْبَغِي. فَاسْتَحْقَاقُ الْعِقَابِ وَالثَّوَابِ تَطْبِيقُ آخِرِ لِنَفْسِ الْأَمْرِ الْوَاقِعِيِّ الْمَدْرَكِ عَلَى مَوَاقِفِ الْآخَرِينَ تَجَاهَ فَاعِلِ الْفِعْلِ الْحَسَنِ أَوْ الْقَبِيحِ»^(١).

فَتَحْصُلُ: أَنَّ الْحَسَنَ: هُوَ مَا يَنْبَغِي صَدُورُهُ مِنَ الْفَاعِلِ، أَمَّا الْقَبِيحُ: فَهُوَ مَا لَا يَنْبَغِي صَدُورُهُ مِنَ الْفَاعِلِ.

أَهْمِيَّةُ قَاعِدَةِ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ

لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ أَهْمِيَّةُ قَاعِدَةِ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ الْعَقْلِيَيْنِ وَكَبِيرُ أَثَرِهَا فِي مَجَالَاتِ الْمَعْرِفَةِ الْمَخْتَلِفَةِ، فَهِيَ مِنْ مَهْمَّاتِ الْقَوَاعِدِ الَّتِي تَبْتَنِي عَلَيْهَا جَمَلَةٌ مِنْ أَصُولِ الْعُلُومِ الْآخَرَى، وَقَدْ وَقَعَ فِيهَا الْاِخْتِلَافُ وَتَبَايُنَتْ فِيهَا الْأَرْاءُ، وَإِنِّهْمُكَ كُلِّ فَرِيْقٍ فِي سَرْدِ حُجْجِهِ وَدَحْضِ أَدْلَتِهِ خُصُومَهُ حَتَّى لَا يَكَادُ يَخْلُو مِنْ ذِكْرِهَا كِتَابٌ مِنْ كِتَابِ الْأَصُولِ الْمَبْسُوطَةِ أَوْ كِتَابِ الْعُقَائِدِ الْمَشْهُورَةِ وَالْمَعْرُوفَةِ. وَتُظْهَرُ أَهْمِيَّةُ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ مِنْ خِلَالِ أُمُورٍ:

الأوّل: اِرْتِبَاطُهَا الْوَثِيقُ بِالْعُلُومِ الْآخَرَى وَبِالْخُصُوصِ الْعُلُومِ الثَّلَاثَةِ: عِلْمِ الْكَلَامِ وَعِلْمِ الْأَصُولِ وَعِلْمِ الْفِقْهِ، وَفِي هَذَا يَقُولُ التَّفْتَازَانِي: «هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مِنْ أَمّهَاتِ مَسَائِلِ الْأَصُولِ، وَمَهْمَّاتِ مَبَاحِثِ الْمَعْقُولِ وَالْمَنْقُولِ»^(٢).

(١) بَحُوثٌ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ، مَبَاحِثُ الدَّلِيلِ اللَّفْظِيِّ، الْإِمَامُ مُحَمَّدُ بَاقِرُ الصِّدْرِ، تَقْرِيرٌ: السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الْهَاشِمِيِّ: ج ٤، ص ٤١.

(٢) التَّلْوِيحُ عَلَى التَّوْضِيحِ، لِلتَّفْتَازَانِيِّ: ج ١، ص ١٧٢.

أما ارتباطها بعلم الكلام فمن حيث البحث في أفعال الله تعالى، هل تتّصف بالحسن؟ وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيّته؟ وهل تكون بخلقه ومشيّته؟ كما أنّ لها ارتباطاً بمسألة خلق أفعال العباد، وتعليل أفعاله تعالى بالأغراض، ونحو ذلك من المسائل الكلامية. وفي ذلك يقول الجزري: «والكلام في تقرير ذلك مذكورٌ في أصول الدين حيث يتكلّم في أفعاله تعالى وخلقه لأفعال العباد وتعليل فعله بالأغراض، ويتبع ذلك تحسين العقل وتقيحه»^(١)، وقال التفتازاني: «فإنّ هذه المسألة كلامية من جهة البحث في أفعال الباري تعالى هل تتّصف بالحسن؟ وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيّته؟ وهل تكون بخلقه ومشيّته؟»^(٢).

وأما ارتباطها بعلم الفقه، فمن حيث إنّها راجعةٌ إلى أنّ الفعل الواجب يكون حسناً والحرام يكون قبيحاً؛ لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن، وبالنهى ما ليس بقبيح، وفي ذلك يقول السمعاني: «... ولعلّه يحتاج إليها في مسائل من الفقه، فذكرنا هذا القدر لئلا يكون الفقيه أجنياً عنه، ويعرف طرفاً منه..»^(٣)، وقال الأنصاري^(٤): «اعلم أنّ مسألة الحسن والقبح وكذا استلزامها للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعةً إلى أنّ الله تعالى لا يحكم إلا بما هو حسنٌ أو قبيحٌ، وأنّ حكم الله ملزومها... وأن تكون فقهية راجعةً إلى أنّ الفعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً»^(٥).

(١) معراج المنهاج، لمحمّد بن يوسف الجزري: ج ١، ص ١١٢.

(٢) التلويح على التوضيح لمتن التنقيح: ج ١، ص ١٧٢.

(٣) قواطع الأدلّة في الأصول، لابن السمعاني: ج ٢، ص ٤٨.

(٤) هو أبو العباس عبد العليّ محمّد بن نظام الدين محمّد، اللكنوي الأنصاري، فقيه، أصوليّ، منطقيّ. من كتبه: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه.

(٥) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ج ١، ص ٢٩.

وأما ارتباطها بعلم أصول الفقه فمن جهة البحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً، والحكم الثابت بالنهاي يكون قبيحاً، ثم هل يمكن أن يكون للعقل دورٌ أيضاً في معرفة حُسن وقُبْح الأفعال غير المنصوص عليها أم لا؟ قال السمعاني: «إنَّ مسألة الحُسن والقبح... يمكن أن تكون أصوليةً راجعةً إلى أن الأمر الإلهي يدلُّ على الحسن اقتضاءً، والنهاي يدلُّ على القبح كذلك...»^(١).

الثاني: أن الإيـان بهذه القاعدة أو إنكارها مبنيٌّ على مسائل مهمّة كمسألة الجبر والاختيار، ومسألة القدر. وفي ذلك يقول صاحب كتاب «التوضيح لمتن التنقيح»: «هذه المسألة من أمّهات مسائل الأصول ومهمّات مباحث العقول والمنقول، ومع ذلك هي مبنيّة على مسألة الجبر والقدر، الذي زلّت في بواديها أقدام الراسخين، وضلّت في مبادئها أفهام المتفكرين، وغرقت في بحارها عقول المتبحرين»^(٢)، وقال التفتازاني - شارحاً ذلك - : «قوله (مع ذلك) زيادة تحريضٍ على شدّة الاهتمام بهذه المسألة، بمعنى أنّها أصلٌ لفروع كثيرة، وفرعٌ لأصلٍ عميقٍ صعب الاطلاع عليه، متعسّر الوصول إليه»^(٣).

الثالث: كثرة الثمرات والمعطيات المترتبة على الخلاف في هذه القاعدة وتنوعها بتنوع العلوم المتعلقة بهذه القاعدة، فهي: «مسألة عظيمة لها شعبٌ كثيرة»^(٤)، ولها ثمراتٌ كلاميةٌ تترتب على مسائل كثيرة؛ منها: هل أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض أو لا؟ فمن آمن بها قال بالأوّل، ومن أنكرها قال بالثاني. وأما الثمرات الفقهيّة التي تترتب على الخلاف في هذه القاعدة، فهي في

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ج ١، ص ٢٩.

(٢) التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، عبيد الله بن مسعود الحنفي: ج ١، ص ١٧٢.

(٣) التلويح على التوضيح لمتن التنقيح: ج ١، ص ١٧٢.

(٤) ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين السمرقندي: ج ١، ص ٣٠٦.

مسائل، منها: هل تقبل شهادة أهل الذمّة بعضهم على بعض أو لا؟ أقوال في المسألة، أشهرها اثنان:

الأول: أنّها لا تقبل لتهمة الكذب، وهو قول المالكيّة، والشافعيّة والحنابليّة. الثاني: أنّها تقبل، وهو مذهب الحنفيّة. وهذا القول مبنيٌّ على الإيمان بالقاعدة المذكورة؛ لاستدلال بعض الأحناف له، بأنّ قبح الكذب ثابتٌ عقلاً، وكذلك حسن الصدق. فكلّ ذي دينٍ يجتنب كلّ ما هو محظورٌ في دينه وعقله ظاهراً.

وأما الثمرات الأصوليّة التي تترتب على الخلاف في هذه القاعدة فهي في مسائل، منها: الاحتياط العقلي، أو ما يسمّى بأصالة الاشتغال؛ فإنّ القول بحجّيته مبنيٌّ على الإيمان بقاعدة التحسين والتقبيح العقليّين. قال البجنوردي: «إنّ العقل يحكم بحسن إتيان ما يحتمل أن يكون مطلوباً للمولى بالطلب الإلزامي، وترك ما يحتمل أن يكون مبعوضاً للمولى ومنهياً بالنهي التحريمي بلا شكٍّ ولا ريب»^(١).

(١) منتهى الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي: ج ٢، ص ٢٠٨.

معطيات الفصل

١. إنَّ ارتباط مسألة الحسن والقبح بمبحث العدل الإلهي بمكانٍ من الوضوح، خصوصاً بعد معرفة كونه من الصفات الفعلية؛ فالكلام فيها إنما هو لأجل تنزيهه جلَّ شأنه عن فعل القبيح.
٢. إنَّ الحسن ينقسم إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه، فإذا ضممننا إليه القبيح تصير الأحكام الحسنة والقبيحة خمسة.
٣. إنَّ محلَّ النزاع هو مطلق الفعل الحادث، أعمّ من فعله سبحانه أو فعل البشر، فإنَّ المدعى هو أنَّ كلَّ فعلٍ - من حيث هو فعلٌ - يتّصف بالحسن أو القبح، سواءً تعلّق به تجويز الشارع أو منعه، أم لم يتعلّق به تجويزٌ أو منعٌ، وسواءً أدرك العقل جهة الحُسن والقبح أم لم يدركها.
٤. اتَّفَق اللغويّون على أنَّ مادّة «حسن» تأتي في اللغة مضادّة لـ«قبح»، فالحُسنُ ضدُّ القبح، والحسن ضد القبيح، وقد ذكر أهل اللغة معاني أخرى يمكن أن ترد لها هذه المادّة، منها: خلاف السيِّء؛ الجمال؛ المرغوب؛ المعرفة والإتيان.
٥. يظهر للمتأمل في المعاني التي ذُكرت: أنَّ أقربها من معنى الحسن في اللغة هو «خلاف السيِّء»؛ نظراً لعمومه وشموله لجميع أفراد الحسن بخلاف غيره من المعاني.
٦. اتَّفَق أهل اللغة على أنَّ القُبح يأتي ضدَّ الحُسن، والقبيح ضدَّ الحُسن، وذكروا له معاني أخرى؛ منها: الإبعاد والإقصاء؛ الكسر؛ إنكار العمل المذموم؛ الشتم.
٧. إنَّ الحُسن هو ما ينبغي صدوره من الفاعل، أمّا القبيح فهو ما لا ينبغي صدوره من الفاعل.

٨. تعدّ قاعدة الحسن والقبح العقليين من مهمّات القواعد التي تبتني عليها جملة من أصول العلوم الأخرى.

٩. ترتبط مسألة الحسن والقبح ارتباطاً وثيقاً بعلم الكلام من حيث البحث في أفعال الله تعالى هل تتّصف بالحسن؟ وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيتته؟ وهل تكون بخلقه ومشيتته؟

١٠. كما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم الفقه، من حيث إنّها راجعة إلى أنّ الفعل الواجب يكون حسناً، والحرام يكون قبيحاً؛ لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن، وبالنهى ما ليس بقبيح.

١١. وكذلك ترتبط بعلم أصول الفقه، من جهة البحث عن أنّ الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً، والحكم الثابت بالنهى يكون قبيحاً، ثم هل يمكن أن يكون للعقل دوراً أيضاً في معرفة حسن وقبح الأفعال غير المنصوص عليها؟

الفصل الثاني

تاريخ قاعدة الحسن والقبح العقليين

- تاريخ القاعدة قبل الإسلام
- ✓ الحسن والقبح في الأديان الهندية
- ✓ الحسن والقبح في الفكر اليوناني
- تاريخ القاعدة في العصر الإسلامي

تمهيد

من المناسب أن نستعرض - ولو بإيجازٍ - تاريخ مسألة التحسين والتقييح العقليين، في الفكر البشري بصورةٍ عامّة، والفكر الإسلامي بصورةٍ خاصّة؛ لنقف على أصلها ومنشئها. وسوف نبدأ بتأريخها قبل الإسلام، ثم نثني الحديث عن تأريخها في العصر الإسلامي.

تأريخ الحسن والتقيح قبل الإسلام

سوف نشير - تحت هذا العنوان - إلى تاريخ مسألة التحسين والتقييح في الديانة الهندية وفي الفكر اليوناني.

الحسن والتقيح في الأديان الهندية

ذكر أنّ أقدم كتابٍ وردت فيه إشاراتٌ إلى مبحث التحسين والتقييح، يعود إلى تاريخ الهند القديمة بأديانها المختلفة، وهو كتاب «أوبانيشاد»، ويُعدّ هذا الكتاب من أقدم وأهمّ كتب هذه الديانة. ومما تجدر الإشارة إليه: أنّ هذا الكتاب لم يبحث عن التحسين والتقييح بشكلٍ واضحٍ ومستقلّ. نعم، يمكن أن يُستكشف رأيهم فيها من خلال ثنايا الأبحاث التي طُرحت في هذا الكتاب. ونحن ننقل نماذج منه يمكن أن تنفعنا في تأريخ المسألة:

جاء في «بهكودكيتا»: «في الوقت الذي تذهب فيه العدالة والتقوى وتنعدم، وينتشر الظلم والمعصية، إنّي سأظهر في الدنيا لحفظ الخير وهلاك المسيئين، واستقرار العدالة والتقوى...»^(١).

وفي «أوبانيشاد بريهدارينك»: «... كان براهمن هكذا يفكّر... القبائح لا

(١) أوبانيشاد: ص ٢٧.

تسلط عليه، بل هو يتغلب عليها، فلا تؤثر فيه، بل هو يقلعها ويكون مطلقاً من قيد القبح، مطلقاً من قيد اللون مطلقاً^(١).

وعندما يصل الكلام عن اليوقا يقول: «يعتقد أنّ بالجهد يمكن رفع الشرور والنقائص التي وصلت إلينا من الحيلة السابقة، ويمكن عن طريق العمل الحسن الحصول على أفضل النتائج في عقيدة اليوقا... النتائج الجيدة الفاضلة لا تحصل إلا بالفكر والعقل السليم»^(٢).

فهذه النصوص - بمجموعها - تتحدث عن ظهور الإله عند انتشار الفساد في العالم ليخلص البشر وينقذهم ويحفظ الخير ويقضي على الشر، فهو يتحدث عن الخير والشر - أو ما نعبر عنه بالحسن والقبح - ويؤكد أنّها من أفعال الإنسان وليس من أفعال الإله.

الحسن والقبح في الفكر اليوناني

عندما نقارن بين تاريخ الهند وتاريخ اليونان نلمس بشكل واضح وجليّ: أنّ مسألة التحسين والتقيح كانت مطروحة في الفكر اليوناني بشكل أوضح مما كانت عليه في الديانة الهندية، ولعلّ سبب ذلك ناشئ من خوض الفلاسفة اليونانية في المسائل الواقعية والعلمية أكثر من غيرها، فأدى ذلك إلى بيان مسألة الحسن والقبح بشكل أجلى وأوضح مما كانت عليه في السابق.

ففي تلك الفترة كانت الخطابة هي الفن الشائع، واستطاع السوفسطائيون نشر أفكارهم من خلال الكلام الجميل الممزوج بالمغالطات والتشكيكات، حتى أثروا في مجتمعاتهم، فتصدى لهم الفيلسوف اليوناني سقراط كشخص طالب للعلم وباحث عن الحقيقة، واستطاع أن يبطل آراءهم ويكشف زيفهم.

(١) اوبانيشاد: ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٨٩.

وهذا واضحٌ لكلِّ من قرأ مناظراته مع خصومه، ونحن نذكر مناظرته لغورغياس التي كتبها تلميذه أفلاطون في مجموعة من الرسائل. وفي هذه المناظرة يدور البحث حول الخطابة؛ حيث يعتقد غورغياس أنَّ الخطابة صنعةٌ شريفةٌ يمكن للإنسان أن يصل من خلالها إلى ذروة الكمال. أمَّا سقراط فكان يرى أنَّها - في حدِّ ذاتها - ليست صنعةً شريفةً إلا إذا ألزم الخطيبُ نفسه بإقامة كلِّ ما هو عدلٌ وحسن، ودفع كلِّ ما هو ظلمٌ وقبيحٌ من خلالها، فأخذ كلُّ من الطرفين في إثبات مطلوبه، حتَّى دخل في المناظرة خصمٌ آخر يدعى بولس، الذي كان عبداً رقيقاً ثمَّ تمكَّن من الوصول إلى السلطة ليصبح ملكاً مستبدّاً ظالماً.

«وهنا توجه سقراط إلى بولس قائلاً: أيُّها أسوأ عندك: الظالم أم المظلوم؟ فقال بولس: المظلوم، قال سقراط: فأَيُّهما أقبح؟ قال: الظالم، فقال سقراط: الأَقبح أليس هو الأسوأ؟ قال: لا، فقال سقراط: إذن، الجميل والحسن في نظرك ليسا شيئاً واحداً، وكذلك القبيح والسيِّئ، قال: لا، فقال سقراط: ماذا تقول في الجمال؛ كالأجسام الجميلة والألوان والأصوات والأفعال الجميلة، أتعبرها جميلةً بدون سبب؟ مثلاً: الجسم الجميل أليس هو جميل؛ إمَّا خيرٌ منه ونفعه، وإمَّا لأنَّه يوجب البهجة للناظر؟ فهل ترى لجماله سبباً غير هذا؟ قال: سببه ما قلته، فقال سقراط: الشكل واللون هل جمالهما تعتبره للنفع الحاصل منهما أو للبهجة الحاصلة للناظر أو لكليهما؟ قال بولس: نعم، فقال سقراط: هذا ينطبق أيضاً على الموسيقى، قال: نعم، فقال سقراط: في القوانين والأفعال ماذا تقول؟ جمالها أليس للنفع والمصلحة الحاصلة أو للملاءمة للنفس أو لكليهما؟ قال بولس: نعم، فقال سقراط: سبب جمال العلوم هذا أيضاً، قال بولس: نعم، الجمال الذي تقوله إمَّا سببه النفع والمصلحة أو الملاءمة ومطابقة الميل أو لكليهما، فقال سقراط: إذن، القبيح لا بدُّ أن يكون خلاف ذلك، يعني: سببه من المفسدة أو المنافرة، قال

بولس: صحيح، فقال سقراط: أليس الشيطان اللذان أحدهما أجهل من الآخر سببه إما من جهة المصلحة والنفع أو اللذة الحاصلة أو لكليهما؟ قال: البتة، فقال سقراط: الشيطان اللذان أحدهما أقبح من الآخر، أليس ذلك من جهة المفسدة أو المنافرة وعدم الملاءمة أو لكليهما؟ قال بولس: لا شك، فقال سقراط: حسنٌ جداً، فحديثنا في الظلم والمظلومية إلى أين وصل؟ ألم تقل: إنَّ المظلوم أسوأ، والظالم أقبح؟ قال بولس: نعم، هكذا قلت، فقال سقراط: إذا كان الظلم أقبح من المظلومية، فسبب الأقبحية إما للسوء وإما للمنافرة أو لكليهما؟ قال بولس: البتة، فقال سقراط: في البدء دعنا نرى هل الظلم أكثر منافرةً وأبعد عن الملاءمة من المظلومية؟ هل الظالمون يتألمون أكثر من المظلومين ويتحملون الأذى؟ قال بولس: لا، فقال سقراط: إذن، سبب أقبحية الظلم من المظلومية ليس هو المنافرة والألم، قال بولس: لا، فقال سقراط: فإذا لم يكن بذلك السبب فليس بمجموعهما، قال بولس: ذلك واضح، فقال سقراط: إذا كان السوء والشرّ والمفسدة سبب أقبحية الظلم فلا بدّ من كونه أسوأ من المظلومية، قال بولس: لا شك في ذلك، فقال سقراط: أتذكر قبل قليل كنت والحاضرين أقررتم أنّ الظلم أقبح من المظلومية؟ قال بولس: نعم، فقال سقراط: الآن تحقّق أنّ الظلم أسوأ وشرّ من المظلومية، قال بولس: نعم، فقال سقراط: هل أنت مستعدّ أن تفضّل الشيء الأسوأ والأقبح على الشيء الذي أقلّ سوءاً وقبحاً؟ قال بولس: لا، فقال سقراط: فهل ترى أنّ أحداً يفضّل ذلك؟ قال: بملاحظة نتيجة البحث لا أحتمل ذلك، فقال سقراط: إذن، لي الحقّ أن أدّعي ابتداءً أن لا أحد منّا جميعاً يفضّل الظلم على المظلومية، فقال بولس: يحتمل ذلك».

فلاحظ من خلال هذه المناظرة: أنّ سقراط كان يثبت مسألة التحسين

والتقبيح مستعينا بالعقل.

تأريخ الحسن والقبح في العصر الإسلامي

إذا لاحظنا الحسن والقبح بلحاظ الحمل الشائع الصناعي^(١) لا الحمل الأولي^(٢)، فعندئذ يمكن القول: إن لهذا المبحث تاريخاً قديماً في الإسلام بقدوم القرآن الكريم؛ وذلك لوجود آيات دالة على المقامين الثبوتي والإثباتي، وعلى كون أفعاله سبحانه - سواء كانت أفعالاً تكوينية أم تشريعية - معللة بالأغراض، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص: ٢٨).

وهكذا لو رجعنا إلى أحاديث النبي المصطفى صلى الله عليه وآله فإننا نجد أن هناك إشارات وإثارات لهذا المبحث في كلماته، ومن ذلك «أن يهودياً سأل النبي عن صفات الله عز وجل قائلاً: أخبرني عن ربك هل يفعل الظلم؟ فقال صلى الله عليه وآله: لا، فقال اليهودي: ولم؟ قال: لعلمه بقبحه، واستغناؤه عنه»^(٣).

(١) وفيه يكون الاتحاد في الوجود والمصدق، والمغايرة بحسب المفهوم. ويرجع الحمل حينئذ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه، مثل قولنا: «الإنسان حيوان»، فإن مفهوم «إنسان» غير مفهوم «حيوان»، ولكن كل ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان. (انظر: المنطق، للمظفر: ص ١٠٠).

(٢) وفيه يكون الاتحاد في المفهوم، والمغايرة تكون اعتبارية، ويقصد بالحمل حينئذ أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته، بعد أن يلحظا متغايرين بجهة من الجهات، مثل قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإن مفهوم «الإنسان» ومفهوم «حيوان ناطق» واحد إلا أن التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل. (انظر: المنطق للمظفر: ص ١٠٠).

(٣) التوحيد: ص ٣٨٦، باب الأطفال وعدل الله عز وجل فيهم.

وعندما نقرأ وتأمل في كلمات مولى الموحدین علی بن أبی طالب علیه السلام فإننا نجد لهذا المبحث إشارات في كلماته، فمنها: ما نقله الشيخ الصدوق في توحیده، حيث روى «أن رجلاً من أهل العراق دخل على أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبغضاء من الله وقدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بفضاء من الله وقدر. ففهم السائل من كلام الإمام الجبر؛ لذا قال: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال عليه السلام: مهلاً يا شيخ، لعلك تظن قضاء حتماً وقدرًا لازماً؟! لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعيد والوعد، ولم يكن على مسيء لائمة، ولا لمحسن محمداً، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وقدريّة هذه الأمة ومجوسها. يا شيخ، إن الله عز وجل كلف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً؛ ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»^(١)، وكذلك قوله عليه السلام في وصيته إلى الإمام الحسن عليه السلام: «فأفعل كما ينبغي لمثلك أن يفعله في صغر خطره وقلة قدرته، وكثرة عجزه، وعظيم حاجته إلى ربه في طلب طاعته والرهبته من عقوبته والشفقة من سخطه؛ فإنه لم يأمرك إلا بحسن، ولم ينهك إلا عن قبيح»^(٢).

ففي النص الأول اعتمد الإمام عليه السلام على العدل والحكمة في دفع فكرة الجبر، وهما من مصاديق قاعدة الحسن والقبح العقليين، وهذا النص ناظر إلى المقام الثاني، وهو أن العقل قادرٌ على تشخيص حسن الأفعال وقبحها، فهو

(١) المصدر نفسه: ص ٣٨١.

(٢) نهج البلاغة: ص ٥٠٣.

في الحسن العقلي والقبح العقلي.....٢٠٣

قادرٌ على إدراك قبح العبث الذي يلزم من مفهوم الجبر، ويسري إلى أفعاله وأوامره ونواهيه، وكون الثواب والعقاب وما يجزي به الله عباده ظلماً.

وفي النصّ الثاني يبيّن الإمام عليه السلام العلاقة المباشرة بين الحسن والقبح العقليين، وبين العدل والحكمة الإلهيين؛ بمعنى: أنّ بعض الأفعال - من وجهة نظر العقل - حسنةٌ في نفسها ومقبولةٌ، والأخرى قبيحةٌ ومرفوضةٌ، والعقل بإمكانه إدراك حسنها وقبحها، كحسن العدل والحكمة، وقبح الظلم والعبث، وكذلك يمكنه تمييزها، وعلى هذا الأساس تثبت عدالة الأفعال الإلهية وحكمتها.

وعندما جاء الحزب الأموي وتبنّى وأشاع فكرة الجبر، ظهرت في الساحة الإسلامية فرقةٌ كلاميةٌ عُرفت باسم القدرية^(١) الذين ثاروا أمام هذه الفكرة الدخيلة؛ لعلمهم باللوازم الخطيرة التي تترتب على القول بالجبر، والتي منها نسبة الظلم إلى الله تعالى.

وقد اعتمد روّاد هذه الفرقة لإثبات مدّعاتهم على الآيات والروايات كما اهتموا بالأدلة العقلية، وهذا ما يظهر من كتاب غيلان الدمشقي^(٢) الذي خاطب

(١) القدرية: أوّل الفرق الإسلامية المخالفة، وقد ظهرت في بداية عهد الخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز، وأوّل من أسّسها غيلان القدري، وقد قتله الخليفة هشام بن عبد الملك وصلبه على أبواب الشام، وبحسب بعض ما كتبه الدكتور محمّد عمارة في هذا الموضوع، فمن بين أوائل القائلين بالقدر هم معبد الجهني (ت ٨٠ هـ) وغيلان الدمشقي وابن مكحول. ويرى أصحاب هذه الفرقة أنّ الله لا يعلم شيئاً إلّا بعد وقوعه، وأنّ الأحداث بمشيئة البشر وليست بمشيئة الله. وهي على أقسام عديدة.

(٢) هو غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان: كاتب، من البلغاء، تنسب إليه فرقة الغيلانية، وهو ثاني من تكلم بالقدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهمي، أصله قبطيّ من مصر، كان أبوه قد أسلم وصار من موالي عثمان بن عفان. وُلد وعاش في مدينة

به عمر بن عبد العزيز^(١)، قائلاً له: «هل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع،

دمشق، التي تُنسب إليها، وارتحل في طلب العلم فدرس على الحسن بن محمد بن الحنفية، في المدينة، ودرس الفقه على الحسن البصري في البصرة. عاش غيلان في دمشق في زقاقٍ فقيرٍ بقرب أحد أبواب دمشق اسمه باب الفردوس.

كان غيلان على صلة بالخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، حيث عهد إليه برّد مظالم من سبقه من أمراء بني أمية، فكان غيلان ينادي لبيعها للناس في المدينة، ويقول: تعالوا إلى أموال الظلمة... وقد وصلت هذه الكلمات العنيفة إلى مسامع هشام بن عبد الملك، فلما آلت الخلافة إليه قتله.

ومذهب غيلان الكلامي يخالف ما كان الأمويون يروجونه من الجبرية، ومن تقريرهم: أن كل ما كان، وما هو كائن، وما سيكون مستقبلاً، إنما هو أمر الله وقدره، مبررين بذلك حكمهم للناس، ومعفين أنفسهم عن التغييرات التي أحدثوها في نظام الحكم الإسلامي. غير أن غيلان ناقضهم في ذلك، حين قرّر أن الإنسان مختار، وأنه سوف يحاسب على اختياره، وهو القول الذي توسّع فيه المعتزلة فيما بعد، وتحوّل على أيديهم إلى نظرية في الحرية الإنسانية تضادّ مذهب الجبرية وتردّ عليه بالأدلة العقلية والعقلية. (انظر: الأعلام لخير الدين الزركلي: ج ٥، ص ١٢٤؛ فهرست ابن النديم البغدادي: ص ١٣١؛ ميزان الاعتدال للذهبي: ج ٣، ص ٣٣٨).

(١) عمر بن عبد العزيز الأموي القرشي، يكنى بأبي حفص، ثامن الخلفاء الأمويين، يرجع نسبه من أمّه إلى عمر بن الخطّاب. اختلف المؤرّخون في سنة مولده، والراجح أنه ولد عام ٦١هـ في المدينة، وهو قول أكثر المؤرّخين. وقد تلقى علومه وأصول الدين على يد صالح بن كيسان، في المدينة المنورة، واستفاد كثيراً من علمائها، ثم استدعاه عمّه الخليفة عبد الملك بن مروان إلى دمشق عاصمة الدولة الأموية، وزوجه ابنته فاطمة بنت عبد الملك، وعيّنه أميراً على إمارة صغيرة بالقرب من حلب تسمى دير سمعان، وظلّ والياً عليها حتى سنة ٨٦هـ... بويج بالخلافة بعد وفاة سليمان بن عبد الملك... وتوفي سنة ١٠١هـ ودُفن في منطقة دير سمعان. (نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري: ج ٢١، ص ٣٥٥؛ التعليقات، ابن حبان: ج ٢، ص ٣١٨؛ مشاهير علماء

أو يصنع ما يعيب، أو يعدّب على ما قضى، أو يقضي ما يعدّب عليه؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثمّ يضلّ عنه؟ أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعدّبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟ كفى بيان هذا بياناً، وبالعمى عنه عمى...»^(١)، فصاحب هذه الأسطر حاول نفي الخبر في أفعال العباد، وتنزيه الباري من القبائح، معتمداً على الطريقة العقلانيّة الجارية في تحسين العدل وتقييح الظلم.

وهذا الأسلوب بعينه يلاحظ في كلمات واصل بن عطاء مؤسس المذهب المعتزلي، كما في استدلاله على مسألة القدر، حيث قال: «إنّ الباري تعالى حكيمٌ عارفٌ، لا يجوز أن يضاف إليه شرٌّ ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثمّ يجازيهم عليه»^(٢)، فهو يعتمد في استدلاله على أصل العدل والحكمة، وهما من فروع قاعدة الحسن والقبح العقليّين.

وهكذا اهتمّ العلماء بهذه القاعدة ونقحوها واستطاعوا فيما بعد أن بينوا عليها العديد من المسائل الكلاميّة؛ كوجوب معرفة الله على العباد، ووجوب اللطف، واختيار الأصلح لعباده، وضرورة كون أفعال الله معلّلة بالأغراض، حتّى أصبحت هذه القاعدة حجر الأساس عند العدليّة.

ومن المناسب الإشارة إلى أنّ أقدم كتاب وصل إلينا في علم الكلام، هو كتاب «الياقوت» لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت^(٣) الذي شرحه العلامة الحليّ

الأمصار، ابن حبان، تحقيق مرزوق علي إبراهيم: ص ٢٨٣.

(١) المنية والأمل، القاضي عبد الجبار: ص ٣١.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني: ج ١، ص ٦١.

(٣) اختلف أهل التحقيق في عصر مؤلّف كتاب «الياقوت»، فقد عدّه السيّد الصدر في

في «أنوار الملكوت»، وقد أشار فيه إلى هذه القاعدة بقوله: «والأفعال قد يستقلّ العقل بقبح بعضها دون بعضٍ وبحسنه؛ كالظلم والإنصاف والكذب والصدق؛ لأنّه معلومٌ ولا يستند إلى الشرع؛ لاستقباح الجاهليّة له، فلا بدّ من العقل»^(١)، وهذا النصّ يدلّ بوضوحٍ على أهميّة ومكانة بحث الحسن والقبح عند الأقدمين. وعندما تلقى الضوء على تصنيفات الشيخ المفيد - الذي وسّع في البحوث الكلاميّة من خلال إعمال الفكر فيها - لا نجد فيها بحثاً مستقلاً لهذه القاعدة. نعم، هناك تطبيقٌ لها في مطاوي أبحاثه، ومن ذلك قوله: «وسأل: هل يجوز أن يحسّن الله قبيحاً في حال، ويقبّحه في أخرى، مثل شرب الخمر، وأكل لحم الخنزير، والقتل، والزنا؟ وهل كانت هذه الأشياء محلّلة ثمّ حرّمت، أم لم تزل محرّمة غير محلّلة؟ والجواب عن ذلك: أنّ الله تبارك وتعالى لا يحسّن قبيحاً ولا يقبّح حسناً؛ إذ تقبيح الحسن وتحسين القبيح باطلٌ، لا يقع إلّا من جاهل بحقيقتها، أو متعمّد للكذب في وصفها بغير صفتها، تعالى عن ذلك علواً كبيراً»^(٢).

وكذلك قوله - عندما يبحث عن وقوع القبيح من أهل الآخرة أم عدم وقوعه -: «قال سبحانه: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَنَنْتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ * انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ٢٣) فأخبر - جلّ اسمه - عن كذبهم في الآخرة، والكذب قبيحٌ بعينه وباطلٌ على

«الشيعة وفنون الإسلام» أنّه من أعلام القرن الثاني، وأكد ذلك غيره. (راجع: الشيعة وفنون الإسلام: ص ٢٩٠)، لكن يعتقد صاحب كتاب «خاندان نوبختي» أنّه كان يعيش في القرن الرابع الهجري، واعتمد في ذلك على الأمارات الموجودة في الكتاب نفسه. (راجع: مقدّمة كتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ص ٢).

(١) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ص ١٠٤.

(٢) المسائل العكبرية: ص ٨٥.

في الحسن العقلي والقبح العقلي.....٢٠٧

كلّ حال. وهذا المذهب أيضاً مذهب مَنْ ذكرناه من متكلمي أهل بغداد، ويخالف فيه البصريّون من أهل الاعتزال^(١).

وعلى نفس هذه المنهجية والأسلوب المتمثّل بالطريقة الجدليّة سار علماءنا حتّى نهاية القرن السادس^(٢). وفي مطلع القرن السابع الهجري اختلفت المنهجية عند علماءنا وبدأت الطريقة البنائية والأسلوب البرهاني في تأسيس القواعد أوّلاً، ثمّ دفع الشبهات وردّ كلام المخالفين. وهذا ما نراه واضحاً في كتاب المحقّق الحليّ، فعندما جاء إلى قاعدة الحسن والقبح، بدأ بالتعريف، فقال: «الحسن: هو ما لا يُذمّ فاعله عليه، والقبح: ما يستحقّ به الذمّ على بعض الوجوه، والواجب: ما يحسن الذمّ مع تركه على وجهه»^(٣)، ثمّ جاء وبين الأقوال في القاعدة، فقال: «الناس في هذا المقام طوائف؛ منهم: القائلون بأنّ الحسن والقبح مستفادان من العقل، وأنّ المؤثّر في ذلك وجوه الأفعال. ومنهم: القائل بأنّ الحسن راجع إلى ملاءمة الطبع، والقبح إلى منافرته، وأمّا استحقاق المدح والثواب والذمّ والعقاب فلا يستفاد إلاّ من الشرع. ومنهم: القائل بأنّ الحسن ما حصل به نظام المصلحة، والقبح عكسه»^(٤).

ثمّ جاء من بعده الخواجة نصير الدين الطوسي، فكتب كتابه المعروف بـ«تجريد الاعتقاد»، وهو كتابٌ في علم الكلام ولكن بأسلوب الحكمة البرهانية. وقد شُرح هذا الكتاب من قبل العلامة الحليّ.

وفي هذين الكتابين أخذت قاعدة الحسن والقبح مسارها، وأصبحت قاعدة

(١) أوائل المقالات: ص ٩٣.

(٢) راجع: المنقذ من التقليد.

(٣) المسلك في أصول الدين: ص ٨٥.

(٤) المصدر نفسه: ص ٨٥.

(١) حاول البعض نسبة القول بالتحسين والتقييح العقليين إلى بعض الديانات والفرق الضالّة من قبيل: المجوس، والشنوية، والتناسخية، والصابئة، والبراهمة. والهدف من هذه النسبة هو بيان بطلان هذه الفكرة وأنها دخيلة على العقائد الإسلامية وليست بأصيلة. وهذا كلام غير صحيح وغير موضوعي، خصوصاً بعد ما ذكر - في المتن - من جذور وإشارات وإثارات لهذه العقيدة في كتاب الله عزّ وجلّ وكلمات النبي المصطفى صلّى الله عليه وآله والإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

هذا، مضافاً إلى أنّ تبني ديانة باطلة أو مذهب منحرف لفكرة ما، لا يجعلها باطلة، فعلى فرض صحّة نسبة القول بالتحسين والتقييح العقليين لهذه الديانات الباطلة أو المذاهب المنحرفة، فإنّ هذا لا يصير الفكرة باطلة؛ وإلا لا يبقى حجر على حجر. إذن، القول بالتحسين والتقييح العقليين هو قول جذوره قرآنية وروائية، وهو من الأفكار الإسلامية الأصيلة لا الدخيلة.

معطيات الفصل

١. ذكر أن أقدم كتاب وردت فيه إشاراتٌ إلى مبحث التحسين والتقييح، يعود إلى تاريخ الهند القديمة بأديانها المختلفة، وهو كتاب «اوبانيشاد»، ويُعدّ هذا الكتاب من أقدم وأهمّ كتب هذه الديانة.
٢. عندما نقارن بين تاريخ الهند وتاريخ اليونان، نلمس بشكلٍ واضحٍ وجليّ: أنّ مسألة التحسين والتقييح كانت مطروحةً في الفكر اليوناني بشكلٍ أوضح مما كانت عليه في الديانة الهندية.
٣. إنّ لقاعدة الحسن والقبح تاريخاً قديماً في الإسلام بقدم القرآن الكريم؛ وذلك لوجود آياتٍ دالّةٍ على المقامين الثبوتي والإثباتي، وعلى كون أفعاله سبحانه - سواءً أكانت أفعالاً تكوينيةً أم تشريعيةً - معللةً بالأغراض.
٤. عندما جاء الحزب الأموي وتبنّى وأشاع فكرة الجبر، ظهرت في الساحة الإسلامية فرقةٌ كلاميةٌ عُرِفَتْ باسم القدرية، ثاروا أمام هذه الفكرة الدخيلة؛ لعلمهم باللوازم الخطيرة التي تترتب على القول بالجبر، والتي منها نسبة الظلم إلى الله تعالى.

الفصل الثالث

خلاف العلماء في الحسن والقبح العقليين

(١) تحرير محلّ النزاع في الحسن والقبح العقليين

المعنى الأوّل: ملاءمة الطبع ومنافرته

المعنى الثاني: الكمال والنقص

المعنى الثالث: كون الفعل متعلّق المدح أو الذمّ

(٢) نزاع المذاهب في الحسن والقبح

النزاع الأوّل: بين العدليّة والأشاعرة

النزاع الثاني: بين الأصوليين والأخباريين

النزاع الثالث: بين الأصوليين

أنحاء العناوين الحسنة والقبيحة

(٣) المذاهب في الحسن والقبح العقليين

١. مذهب الأشاعرة

٢. مذهب العدليّة

حقيقة حكم العقل بالتحسين والتقييح

(١) تحرير محل النزاع في الحسن والقبح العقليين

لما كانت مسألة الحسن والقبح العقليين من المسائل الخلافية، كان من اللازم تصوير محل الخلاف والنزاع فيها بين الأعلام؛ فنقول: إنَّ الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاثة معانٍ؛ اثنان منهما محل اتِّفاق بين الأعلام، والثالث هو محل النزاع:

المعنى الأوَّل: ملاءمة الطبع ومنافرته

يُطلق الحسن والقبح، ويراد بالأوَّل: ما يلائم الطبع ويوافقُه، ويراد بالثاني: منافرة الطبع ومخالفته. ومثَّلوا له بحسن إنقاذ الغرقى وقبح اتِّهام الأبرياء، وحسن الحلو وقبح المرء، وحسن الفرح وقبح الألم، وحسن الأكل عند الجوع وقبح النوم على الشبع، وغير ذلك من الأمثلة. ومقصودهم بالملاءمة والمنافرة: أن يكون الفعل سبباً لما يُحِبُّه الفاعل ويلتذُّ به، وسبباً لما يبغضه ويؤذيه. فالملازمة تتضمَّن حصول المحبوب المطلوب المفروح به، والمنافرة تتضمَّن حصول المكروه المحذور المتأذى به. قال الشيخ المظفر: «يرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم، أو فقل: إلى معنى الملاءمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبّر، فإنَّ المقصود واحد»^(١). وعبر بعضهم عن ذلك بملاءمة الغرض ومنافرته. قال في «المواقف»: «الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك، لم يكن حسناً ولا قبيحاً»^(٢). ومرادهم

(١) أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٨٣.

(٢) المواقف في علم الكلام: ج ٣، ص ٢٦٩؛ وانظر: التحفة العسجدية، يحيى بن الحسين بن القاسم: ص ٢٣؛ نور الأفهام في علم الكلام، السيّد حسن اللواساني: ج ١، ص ٢٠٦؛

بالغرض هنا: ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل المختار^(١). وقد عبّر بعضهم عن ذلك بالمصلحة والمفسدة، فقال: الحسن: ما فيه مصلحة، والقبيح: ما فيه مفسدة. قال القوشجي في شرحه للتجريد: «وقد يعبرّ عنهما - أي: الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن: ما فيه مصلحة، والقبيح: ما فيه مفسدة، وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما»^(٢). وقال القاضي الإيجي: «وقد يعبرّ عنهما - أي: عن الملاءمة والمنافرة - بالمصلحة والمفسدة»^(٣). وقال في موضع آخر: «وقد يعبرّ عنهما - أي: عن الحسن والقبح - بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن: ما فيه مصلحة، والقبيح: ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما»^(٤).

وقال الشربيني: «ومآل المعاني الثلاثة واحد، فإنّ الموافق للغرض فيه مصلحةٌ لصاحبه ملائمةٌ لطبعه؛ لئله إليه بسبب اعتقاد النفع، ومخالفه^(٥) مفسدةٌ له غير ملائمةٍ لطبعه»^(٦).

وقد فرّق البعض بين التعبير بملاءمة الطبع ومخالفته، والتعبير بموافقة الغرض ومخالفته، بأنّ الموافق للغرض ربّما لا يوافق الطبع، والمخالف للغرض ربّما يوافق الطبع، وكذا العكس، فالملائم للطبع ربّما يخالف الغرض، والمنافر ربّما وافق الغرض. ومثّلوا لذلك بالدواء المرّ، فهو لا يوافق طبع المريض؛ لمرارة

مختصر ابن الحاجب: ج ١، ص ١٩٨؛ سلاسل الذهب، لبدر الدين الزركشي: ص ٩٧.

(١) انظر: بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) لشمس الدين الأصفهاني: ج ١، ص ٢٨٨.

(٢) شرح التجريد، للقوشجي: ص ٣٣٨.

(٣) المواقف في علم الكلام: ج ٣، ص ٢٦٢؛ وانظر: شرح المواقف، للقاضي الجرجاني: ج ٨،

ص ١٩٤؛ شرح إحقاق الحقّ، السيّد المرعشي: ج ١، ص ١٥٤.

(٤) المواقف في علم الكلام: ج ٣، ص ٢٦٩.

(٥) أي: مخالف الغرض.

(٦) تقريرات الشربيني على جمع الجوامع لابن السبكي: ج ١، ص ٨٠.

طعمه، مع موافقته لغرضه ومصالحته في كونه سبباً للشفاء بإذن الله.
ولكن يمكن القول: إنَّ الطبع لا يراد به - هنا - المزاج حتّى يرد عليه ما سبق، ويُفَرَّق بينه وبين الغرض، بل يراد به الطبيعة الإنسانية المائلة إلى جلب المنافع ودفع المضارّ، وهذا يرادف الغرض والمصلحة.

هذا، مضافاً إلى ما أفاده الشيخ المظفر رحمه الله، بقوله: «إنَّ الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذّة أو ألماً، ولكنّه بالنظر إلى ما يعقبه من أثرٍ تلتذّ به النفس أو تتألّم منه، يسمّى - أيضاً - حسناً أو قبيحاً، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئزّ منه النفس كشرّب الدواء المرّ، ولكنّه باعتبار ما يعقبه من الصّحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي، يدخل فيما يُستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذّ به النفس كالأكل اللذيذ المضّر بالصّحة ولكن ما يعقبه من مرضٍ أعظم من اللذة الوقتية، يُدخله فيما يستقبح.

والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوّة تمييزه العقلي يستطيع أن يصنّف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان المزيّتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة والمنافرة، ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذّة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمّل المشاقّ الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصّحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذّات الجسديّة استكراهاً لشؤم عواقبها. وكلّ ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم»^(١).

فحصّل: أنّه ليس المقصود أنّ للحسن والقبح معنىً آخر غير معنى الملاءمة والمنافرة، كأن يكون هذا المعنى الآخر هو ملاءمة الغرض أو منافرته، أو بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة؛ فإنّ استحسان المصلحة إنّما يكون للملاءمة،

(١) أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٧٤.

واستقباح المفسدة للمنافرة.

والحسن والقبح بهذا المعنى ليس للأعلام فيه نزاعٌ؛ فكلُّ من الأشاعرة والعدليّة متفقون على أنّ الحسن والقبح بهذا المعنى هما عقليّان، أي: ممّا يدركه العقل من غير توقّفٍ على حكم الشرع. قال الرازي: «لا نزاع في أنّا نعرف كون بعض الأشياء ملائمةً لطباعنا، وبعضها منافراً لطباعنا؛ فإنّ اللذة وما يؤدّي إليها ملائم، والألم وما يؤدّي إليه منافر، ولا حاجة في معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة إلى الشرع»^(١).

وممّا تجدر الإشارة إليه: أنّ بعض المحقّقين لم يرتض ذلك، وقال: إنّهما بهذا المعنى إنّما يُعرفان بالطبع والحسّ والوجدان؛ بمعنى: أنّ مصدر المعرفة بالنسبة للملاءمة والمنافرة هو الطبع والحسّ والوجدان؛ لأنّ ذلك غير مخصوصٍ بالعقلاء، فهو يوافق على أنّ الحسن والقبح بهذا المعنى لا يحتاج إلى الشرع، سواءً كان الاعتماد في ذلك على الحسّ أو الطبع أو الوجدان أو العقل^(٢).

المعنى الثاني: الكمال والنقص

يُطلق الحسن على ما هو صفة كمال، والقبح على ما هو صفة نقص، «ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية وملتعلّقات الأفعال»^(٣). ومثّلوا له بقولهم: العلم حسنٌ، أي: للنفس المتّصفة به كمالٌ وارتفاع شأنٍ وتطوُّرٌ في وجودها، والجهل قبيحٌ، أي: للنفس المتّصفة به نقصانٌ وتأخُّرٌ في وجودها. وكثيرٌ من

(١) الأربعين في أصول الدين، للرازي: ص ٢٤٦؛ انظر أيضاً: المحصول في علم أصول الفقه: ج ١، ص ١٢٣.

(٢) انظر: التحسين والتقيح العقليّان، وأثرهما في مسائل أصول الفقه، مع مناقشة علميّة لأصول المدرسة العقليّة الحديثة، الدكتور عايض الشهراني: ج ١، ص ٢٨٦.

(٣) أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٧٢.

في الحسن العقلي والقبح العقلي.....٢١٧

الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى. فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والإنصاف ونحو ذلك إنما حسنها باعتبار أنها كمالٌ للنفس وقوةٌ في وجودها. وكذلك أضرارها قبيحةٌ؛ لأنها نقصانٌ في وجود النفس وقوتها. والحسن والقبح بهذا المعنى، كذلك محلُّ اتِّفاق الأشاعرة والعدلية في كونها عقليين، بمعنى: أنَّ العقل يستقلُّ بإدراكها من غير توقُّفٍ على الشرع. قال الرازي: «نعلم بقولنا أنَّ العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص»^(١).

المعنى الثالث: كون الفعل متعلق المدح أو الذم

قد يطلقُ الحُسن والقُبح ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: أنَّ الحُسن: ما استحقَّ فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقُبح: ما استحقَّ عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة.

والحُسن والقُبح بهذا المعنى هو الذي وقع محلاً للنزاع، فهل يثبت المدح أو الذمُّ العاجل، أو الثواب والعقاب الآجل بالعقل أم لا يثبت إلا بالشرع؟ وقبل بيان المذاهب في هذه المسألة، لا بدَّ من الإشارة إلى مقدِّمةٍ حاصلها: أنَّ تفسير القبح بما يستحقُّ فاعله الذمُّ والعقاب، والحُسن بما يستحقُّ فاعله عليه المدح والثواب، خطأً نشأ من الخلط بين قضيتين؛ الأولى: حُسن الفعل وقبحه، والأخرى: استحقاق الثواب أو العقاب. وهاتان قضيتان وليستا قضيتاً واحدةً كما تقدَّم؛ فليس الحُسن هو استحقاق المدح والثواب، وليس القُبح هو استحقاق الذمُّ والعقاب، بل الحُسن: هو ما ينبغي أن يقع، والقُبح: ما لا ينبغي أن يقع، كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل. وحينئذٍ تارةً يطبَّق ذلك على

(١) الأربعين في أصول الدين: ص ٢٤٦؛ كذلك انظر: المحصول في علم أصول الفقه: ج ١، ص ١٢٣.

فعل الإنسان نفسه، فيقال: إنه ينبغي في نفسه أو لا ينبغي، وأخرى يطبق على فعل الآخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح، فيقال: إن عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الأمر الواقعي المدرك، على مواقف الآخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح، فهناك قضيتان لا قضية واحدة^(١).

فتحصّل: أن الحسن: ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي: إن العقل - عند الكلّ - يدرك أنه ينبغي فعله، والقبيح: ما ينبغي تركه عندهم، أي: إن العقل عند الكلّ يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه.
وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبيح. وهما بهذا المعنى وقعا محلاً للنزاع بين المذاهب والاتجاهات.

(١) انظر: بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ٤١.

(٢) نزاع المذاهب في الحسن والقبح

وقع النزاع في مسألة الحسن والقبح بين مذهبٍ وآخر، وبين اتجاهٍ وآخر في نفس المذهب.

النزاع الأول: بين العدلية والأشاعرة

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ الأفعال في ذاتها لا توصف بالحسن أو القبح^(١)، وهذا يعني: أنّهم أنكروا الحسن والقبح الذاتيين؛ فالحسن عندهم: هو ما حسّنه الشارع وأمر به، والقبح: ما قبحه الشارع ونهى عنه^(٢)، ولولاه لم يكن حسنٌ ولا قبيحٌ، بل لو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانتقل القبح إلى حسن، وبالتالي لا معنى عندهم للبحث عن قدرة العقل على إدراكه لها أو عدم قدرته على ذلك^(٣). وخالفهم في ذلك العدلية؛ حيث آمنوا بأنّ الفعل في ذاته - وبغض النظر عن الشارع - منه ما هو حسنٌ كالصدق والأمانة، ومنه ما هو قبيحٌ كالكذب والخيانة، وهذا يعني أنّهم آمنوا بالحسن والقبح الذاتيين^(٤).

لفت نظر

من خلال ما تقدّم علّم: أنّ الأشاعرة آمنوا بالحسن والقبح ولكن بعد ورود الشرع، أمّا العدلية فقد آمنوا بهما قبل وروده. من هنا نسأل: هل ما آمن به الأشعري بعد ورود الشرع هو نفسه الذي آمن به العدلي قبل وروده؟ وإن شئت

(١) أي: إنّ الأفعال قبل نسبتها إلى فواعلها لا توصف بأنّها ممّا ينبغي فعلها أو ممّا ينبغي تركها.

(٢) وهذا يعني أنّ الحسن والقبح عند الأشاعرة معلولان لأوامر الشارع ونواهيه.

(٣) لأنّه حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(٤) وهذا يعني: أنّ الحسن والقبح عند العدلية علّتان لأوامر الشارع ونواهيه.

قلت: هل الحسن والقبح الأشعري والحسن والقبح العدلي هما حقيقة واحدة
ليكون الفرق بينهما في الكاشف^(١)، أم هما حقيقتان مختلفتان ليكون الفارق بينهما
في المنكشف؟

ظاهر عبارات المتنازعين أنّهما حقيقة واحدة، والفرق بينهما إنّما هو في
الكاشف؛ فالأشعري يذهب إلى إدراك هذه الحقيقة من خلال الشرع، والعدلي
يذهب إلى إدراكها من خلال العقل، ويشهد لذلك:

أولاً: أنّ ما يقوله المعتزلي هو نفس ما يقوله الأشعري ولكن بعد ورود الشرع.
ثانياً: استدلالات العدلية على الإثبات، حيث قالوا: لو كانا شرعيين لما آمن
بهما إلا من له شرع، والتالي باطل، فالمقدم مثله. وهذا يعني: أنّ محل النزاع حقيقة
واحدة^(٢)، وإذا كان كذلك فحينئذ لا محصل من هذا النزاع ولا فائدة فيه؛ لأنّ
كلّ ما يُدرکه العقل قاله الشرع.

ولكنّ الحقّ: أنّ النزاع أعمق من ذلك بكثير، فالمثبت يرى أنّها واقعيان^(٣)، أمّا
المنكر فيرى أنّها اعتباريان، فلا يتّصف الصدق بالحسن ما لم يأمر به الشارع،
والكذب بالقبح ما لم ينه عنه الشارع، وهذا يعني أنّهما حقيقتان لا حقيقة واحدة^(٤).

(١) على رأي الأشعري يكون الكاشف هو الشرع، أمّا على رأي العدلي فإنّ الكاشف هو العقل.
(٢) ويمكن أن نقرب الفكرة بمثالٍ حاصله: أنّ موت شخصٍ ما، هو حقيقة واحدة، سواءً
كان فعل المولى أم فعلاً لغيره. نعم، إذا كان فعلاً للمولى يسمّى شرعياً، أمّا إذا كان بفعل
غيره فيسمّى غير شرعيّ.

(٣) هذه مسألة وقع فيها الخلاف بين العدليّة، وسيأتي بيان الأقوال فيها.

(٤) وكمثالٍ لتوضيح الفكرة، نقول: يمكن تقسيم الملكيّة إلى ملكيّة حقيقيّة وأخرى
اعتباريّة، من قبيل ملكيّة المولى سبحانه وملكيّة زيد، فالملكيّة - هنا - مشتركٌ لفظيٌّ؛ لأنّ
ملكيّة زيد إنّما هي بجعل جاعلٍ وباعتبار معتبر، أمّا ملكيّة سبحانه فليست كذلك، بل
هي ملكيّة حقيقيّة تكوينيّة. (منه دام ظلّه). وسيأتي تفصيل هذا المطلب في الصفحات

النزاع الثاني: بين الأصوليين والأخباريين^(١)

بعد اتفاق العدلية على إثبات الحسن والقبح الذاتيين، وقع النزاع بينهم في قدرة العقل على إدراك ذلك، فذهب معظم العدلية إلى الأول بينما ذهب عدّة من علمائنا الأخباريين إلى الثاني، حيث اختاروا رأياً وسطاً بين رأي الأشاعرة ورأي المعتزلة؛ وهو إثبات الحسن والقبح الذاتيين، وإنكار قدرة العقل على إدراك ما هو حسنٌ بذاته وما هو قبيحٌ بذاته.

من هنا تكون الحاجة إلى الشرع - بنظر الأخباريين - ليست لاعتبار الحسن والقبح، بل للكشف عنها^(٢)، فهو يقبل انقسام الأفعال في ذاتها إلى حسنةٍ وقبيحةٍ، ولكنه يرفض قدرة العقل - ولو بنحو الموجبة الجزئية - على الكشف. من هنا ينبغي للعقل السكوت حتى يرد الشرع فيكشف عما هو حسنٌ ينبغي فعله، وعما هو قبيحٌ ينبغي تركه، فيأمر بالأول وينهى عن الثاني^(٣). فتحصّل: أنّ الأشعري ينكر الحسن والقبح الذاتيين والعقليين، والأصولي يُثبتهما معاً، وأمّا الأخباريين فهو يثبت الأول ويُنكر الثاني.

النزاع الثالث: بين الأصوليين

بعد أن اتفق الأصوليون على إثبات الحسن والقبح الذاتيين والعقليين، وقع النزاع بينهم في جهةٍ أخرى، وهي: هل كلّ ما حكم به العقل يحكم به الشرع؟ وإن شئت قلت: بعد أن اتفق الأصوليون على أنّ الحسن والقبح أمران يحكم بهما

القادمة، تحت عنوان: «الحسن والقبح بين الواقعية والاعتبارية»، فانتظر.

(١) ويمكن أن نعبر عنه بالنزاع في الحسن والقبح العقلي؛ تمييزاً له عن النزاع الأول وهو الحسن والقبح الذاتي.

(٢) وهذا يعني: أنّ الأخباريين يُناقش في مقام الإثبات مع قبوله لمقام الثبوت.

(٣) وهذا يعني: أنّ أمره ونهيه ناشئان من أمورٍ واقعيةٍ. (منه دام ظلّه).

العقل العملي - بمعنى إدراكه لما ينبغي أن يقع ولما لا ينبغي أن يقع - اختلفوا في ثبوت هذه الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع^(١).

(١) لا يخفى: أن المقصود بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع: هو لزوم حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، على نحو يكون من المستحيل افتراض عدم الحكم الشرعي في مورد هذا الإدراك، كاستحالة افتراض عدم وجود الحرارة مع افتراض وجود النار، وكاستحالة افتراض عدم وجود المعلول مع افتراض وجود العلة. هذا هو المقصود بالملازمة في المقام، وليس المقصود بها ما قد يتوهمه البعض بسبب ما يُطرح لهذا البحث من عنوانٍ من الملازمة بين نفس حكم العقل وحكم الشارع، وبقطع النظر عن الملازمة بين ما تعلق به حكم العقل وحكم الشارع؛ فإنه بقطع النظر عن هذه الملازمة لا يبقى موضوعٌ للبحث في تلك الملازمة، فلو افترضنا أن العقل لم يدرك الملازمة بين النار والحرارة ولكنه أدرك وجود النار في مكانٍ معيّن، فإنه لا يتمكّن من إدراك وجود الحرارة لمجرد إدراكه لوجود النار، وفي المقام لو فرض أن العقل لم يدرك الملازمة بين وجود الملاك التام في فعلٍ معيّن وبين لزوم جعل حكم شرعيّ في مورد ذلك الملاك، أو أنه لم يدرك الملازمة بين اتّصاف الفعل المعيّن بالحسن وبين لزوم جعل حكم شرعيّ تبعاً لذلك الحسن، فلا يبقى أيّ مجالٍ للبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، حتّى لو فرض إدراك العقل لتام الملاك في الفعل المعيّن أو إدراكه لاتّصاف الفعل المعيّن بالحسن. وعليه، فإنّ إدراك العقل لحسن الصدق مثلاً، يلزم منه إدراكه لحكم الشارع بوجوبه؛ نتيجةً لإدراكه الملازمة بين حسن الصدق ووجوبه، وإلا فلا معنى للقول بلزوم حكم الشارع بوجوب الصدق تبعاً لحكم العقل بحسن الصدق إذا لم تكن هناك ملازمة بين حسن الصدق ووجوبه شرعاً.

ثمّ إنّ الحاكم بهذا اللزوم بين الأمرين هو العقل، ونتيجةً لهذه الملازمة - بين مورد حكم العقل ومتعلّقه وبين حكم الشارع - يتمّ استكشاف الحكم الشرعي من خلال إدراك العقل لذلك المورد أو المتعلّق، ويكون ذلك دليلاً عقلياً على الحكم الشرعي؛ لأنّ الحكم الشرعي تمّ استكشافه والوصول إليه عن طريق حكم العقل بالملازمة بين ما أدركه وبين لزوم حكم الشارع على طبق ذلك.

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ البحث في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع على طبقه، تارةً يفترض بعد الفراغ عن أصل إدراك العقل للملازمة بين مورد حكم العقل وحكم الشارع، كما لو فرض الفراغ عن إدراك العقل للملازمة بين وجود المصلحة في الفعل ولزوم حكم الشارع تبعاً لتلك المصلحة، أو الفراغ عن وجود الملازمة بين حسن الشيء ووجوبه شرعاً، وأخرى يفترض بقطع النظر عن ذلك، بحيث لم نفرغ بعد عن أصل وجود ملازمة بين حسن الشيء ووجوبه شرعاً.

فعلى اللحاظ الأوّل، سوف يقع البحث في الملازمة ضمن مرحلتين فقط؛ إحداهما: في مدى إمكان إدراك العقل لهذا المورد وعدمه من الناحية النظرية والثبوتية، كالبحث عن مدى إمكان إدراك العقل لوجود تمام ملاك الحكم الشرعي في فعلٍ معيّن من الناحية النظرية، والأخرى: في مدى قدرة العقل فعلاً على إدراك هذا المورد وعدم قدرته على ذلك، كالبحث عن مدى قدرة العقل فعلاً على إدراك تمام الملاك بنحو الجزم واليقين به. وأمّا على اللحاظ الثاني، فالمفروض أن يقع البحث في ثلاث مراحل؛ لأنّ البحث في الملازمة - بمعنى استكشاف الحكم الشرعي من خلال حكم العقل النظري أو العملي - يتصوّر على ثلاثة مستويات:

الأوّل: البحث في كبرى الملازمة، من حيث ثبوت الملازمة بين مورد حكم العقل وحكم الشارع وعدم ثبوتها؛ من قبيل البحث في أصل وجود ملازمة بين حسن الأشياء ووجوبها شرعاً، أو الملازمة بين اتّصاف الفعل بالمصلحة ووجوبه شرعاً.

الثاني: البحث في صغرى الملازمة من حيث إمكان إدراك العقل للمورد المعين نظرياً وثبوتاً وعدمه، من قبيل البحث في مدى إمكان إدراك العقل لحسن الأشياء من الناحية النظرية.

الثالث: البحث في صغرى الملازمة من حيث قدرة العقل فعلاً على إدراك ذلك المورد إثباتاً ووقوعاً، وعدمه؛ من قبيل البحث في مدى قدرة العقل الفعلية على إدراك حسن الأشياء. فمثلاً: البحث في الملازمة بين حكم العقل بحسن الشيء وحكم الشارع بوجوبه، تارةً يفترض بعد الفراغ عن وجود ملازمة بين حسن الشيء ووجوبه شرعاً، وحينئذٍ سوف ينصبّ البحث على المستويين (الثاني والثالث) فقط، فيبحث في مدى إمكان إدراك العقل لحسن الأشياء وعدمه نظرياً وثبوتاً، وفي مدى قدرة العقل فعلاً على

فذهب المشهور من علمائنا الأصوليين إلى أن هناك ملازمةً بين حسن الفعل عقلاً والأمر به شرعاً، وقبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً، واستنتجوا من ذلك قاعدتهم المعروفة: «كلّ ما حكم به العقل، حكم به الشرع»^(١)، وإلى هذه الشهرة أشار الأستاذ الشهيد قدس سرّه بقوله: «والمشهور بين علمائنا الملازمة بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي»^(٢). وقد قرّب هذا القول بأنّ الشارع أحد العقلاء بل سيّدهم، فإذا كان العقلاء متطابقين - بما هم عقلاءً - على حسن شيءٍ وقبحه، فلا بدّ أن يكون الشارع داخلياً ضمن ذلك أيضاً^(٣).

أمّا صاحب الفصول فذهب إلى استحالة حكم الشارع على طبق ما حكم به العقل العملي، وتبعه على ذلك المحقّق العراقي والسيد الخوئي رحمهما الله.

وهناك من المحقّقين من فصل بين نوعين من الحسن والقبح:

أحدهما: الحسن والقبح في الأفعال الواقعة في مرتبة متأخّرة عن الحكم

ذلك الإدراك وإمكان وقوعه خارجاً وعدمه، وأخرى يُفترض ذلك البحث بقطع النظر عن وجود الملازمة بين حسن الأشياء ووجوبها شرعاً، فهنا لا بدّ من البحث أولاً وفي رتبة سابقة في أصل وجود هذه الملازمة، وهو المستوى الأول من البحث، ثم بعد ذلك يُبحث في المستويين (الثاني والثالث) على تقدير ثبوت الملازمة المذكورة، وإلا فبقطع النظر عن الملازمة بين حسن الفعل ووجوبه شرعاً، لا معنى لاستكشاف حكم الشارع من مجرد إدراك العقل للحسن والقبح كما هو واضح.

وكلا هذين النحويين - من البحث في الملازمة - سوف تجده في المقام؛ فإنّ البحث في الملازمة بين حكم العقل النظري وحكم الشارع هو من النحو الأوّل، بينما البحث في الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع هو من النحو الثاني.

(١) التصحيح الذي لا بدّ من إدخاله على هذه القاعدة هو إبدال الحكم بالإدراك، فيقال:

«كلّ ما أدركه العقل حكم به الشرع». (منه دام ظلّه).

(٢) دروس في علم الأصول، دروس في الحلقة الثالثة: ص ٣٠٧.

(٣) هذا التقريب للمحقّق الأصفهاني رحمه الله.

الشرعي، كوصف الوضوء بأنه حسنٌ عقلاً؛ باعتباره طاعةً لأمر المولى، أو وصف شرب الخمر بأنه قبيحٌ عقلاً بوصفه معصيةً لنهي المولى، فإنَّ الحسن والقبح هنا واقعان في طول الحكم الشرعي ومرتبان عليه، فلولا أمر الشارع بالوضوء ونهيه عن شرب الخمر لما كان باستطاعة العقل أن يدرك حسن امتثال الأول وقبح فعل الثاني. والحسن والقبح في هذا النوع، لا يستلزم أمراً ونهياً شرعيين؛ لتأديته إلى الدور المحال^(١).

ثانيهما: الحسن والقبح المنفصلان عن الحكم الشرعي ولا يترتبان عليه، بمعنى: أنَّهما موجودان ويدركهما العقل بغض النظر عن الحكم الشرعي، كحسن الصدق وقبح الكذب. وفي مثل هذا النوع من الحسن والقبح، تكون الملازمة بينها وبين الأمر والنهي الشرعي ثابتةً، من دون لزوم محذور التسلسل.

أنحاء العناوين الحسنة والقبيحة

تقدّم فيما سبق: أنَّ القائلين بالحسن والقبح الذاتيين للأفعال ذهبوا إلى أنَّ الأفعال لما كانت بذاتها إمّا حسنةً ينبغي فعلها أو قبيحةً لا ينبغي فعلها، فهي تقتضي جرياً عملياً، من هنا نسأل: هل اقتضاء الفعل الحسن والفعل القبيح للجري العملي هو بنحو العلّية أم بنحو المقتضي، أم لا هذا ولا ذاك؟ في مقام الجواب نقول: إنَّ الأفعال على أنحاءٍ ثلاثة:

(١) لبيان ذلك نقول: إنَّ حسن امتثال الوضوء وقبح شرب الخمر المتولّدين من الحكم الشرعي لو كانا يستلزمان أمراً ونهياً، لكان امتثال هذا الأمر الجديد حسناً عقلاً، وعصيان النهي الجديد قبيحاً عقلاً، والحسن والقبح الجديدان يستلزمان بدورهما أمراً ونهياً جديدين، وطاعة هذا الأمر حسنةً عقلاً ومعصية النهي قبيحةً عقلاً، وهذان (الحسن والقبح) يستلزمان بدورهما أمراً ونهياً وهكذا حتّى يتسلسل، والتسلسل محال. إذن، إذا كان الحسن والقبح واقعين في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي، فلا يستلزمان حكماً شرعياً.

النحو الأول: ما هو حسنٌ بالذات أو قبيحٌ كذلك، كعنوان العدل والإحسان في الأوّل، وكعنوان الظلم والجور في الثاني. وهذا النحو لا يقبل طرؤ عنوانٍ آخر يزيل حسنه أو قبحه.

ولتوضيح هذا النحو نقول: إنّ هناك عناوين تقتضي الفعل بنحو العلية؛ بمعنى: أنّ الموضوع علّة تامّة للمحمول، من قبيل قضية: «اجتماع النقيضين محال»، فموضوع هذه القضية (اجتماع النقيضين) يستلزم نوعاً واحداً من المحمول وهو: «محالٌ وممتنع»، ولا يمكن أن يكون جائزاً أو واجباً.

كذلك هناك بعض العناوين يترتب عليها «ينبغي» و«لا ينبغي» بنحو العلية، كما في عنوان العدل وعنوان الظلم، فأينما كان الأوّل كان إلى جانبه حسنٌ ينبغي فعله، وأينما وجد الثاني كان إلى جانبه قبيحٌ لا ينبغي فعله، وهذا يعني: أنّ عنوان العدل حسنٌ بذاته، وعنوان الظلم قبيحٌ كذلك.

النحو الثاني: ما هو حسنٌ أو قبيحٌ بالعرض، ونعني بالعرض: أنّ العنوان الحسن أو القبيح ربّما يكون محفوظاً ومع ذلك لا يتّصف بالحسن أو القبح لطرؤ عنوانٍ آخر عليه. نعم، لو قطعنا النظر عن الموانع فحينئذٍ تدخل في عنوان الحسن، فذلك العنوان إنّما كان حسناً لأنّه عدل، ولو لا كونه كذلك لما وُصف بالحسن، كعنوان الصدق فهو حسنٌ وينبغي فعله إذا دخل تحت عنوان العدل، أمّا إذا دخل تحت عنوان الظلم كما لو لزم منه قتل مؤمنٍ، فحينئذٍ لا يوصف بالحسن ولا ينبغي فعله، من هنا قيّد بعض العلماء الصدق الذي هو حسنٌ بالنافع؛ لكي يدخله تحت عنوان العدل، وقيّد الكذب الذي هو قبيحٌ بالضار؛ لكي يدخله تحت عنوان الظلم^(١).

(١) ومن خلال هذا البيان يتّضح: أنّ منشأ إشكالات الأشعرية هو الخلط بين الأقسام، فهم لم يميّزوا بين هذه العناوين بشكلٍ جيّد. ونحن لم ندع أنّ كلّ عنوانٍ - إذا كان حسناً - لا بدّ

وبهذا يتضح: أنّ الفرق بين ما هو علّةٌ للحسن والقبح، وما هو مقتضى لهما هو: أنّ الحكم في الأوّل ثابتٌ في الجميع لا يتغيّر، فلا نجد مورداً يكون فيه العدل قبيحاً، أو يكون فيه الظلم حسناً، وهذا معنى: أنّ العدل والظلم عنوانان ذاتيان لترتّب الحسن والقبح، أو هما علّةٌ تامّةٌ لترتّب الحسن والقبح.

أمّا الحكم في الثاني فقد يتغيّر، كما هو الحال في عنواني الصدق والأمانة والكذب والخيانة، فهذه العناوين هي مقتضيةٌ لمحمولاتها وجزء علّة لها وليست علّة تامّة، فإذا كانت كذلك فلا بدّ أن ينضمّ إليها الشرط ويرتفع المانع. فإذا انضمّ إلى هذا الجزء باقي أجزاء العلّة التامّة، عندها يكون حسناً أو يكون قبيحاً.

النحو الثالث: العناوين التي هي بذاتها ليست علّة ولا مقتضيةٌ للحسن والقبح، وإنّما هي لا بشرط؛ كالضرب - مثلاً - فهو في ذاته ونفسه ليس حسناً ولا قبيحاً. نعم، إذا كان للتأديب وضمن الضوابط الشرعيّة فهو حسن، أمّا إذا تجاوز الحدّ أو كان للانتقام فهو قبيح. وهذا بخلاف الصدق فهو في ذاته - ومع ارتفاع المانع - حسنٌ، ولكن لو وجد المانع فإنّه يدخل تحت عنوان الظلم فيكون قبيحاً. إذا عرفت هذه الأنحاء، فاعلم: أنّ بعض المحقّقين ذهب إلى أنّ أحكام العقل العملي مردها إلى حكمه الرئيسيّ الأوّليّ بقبح الظلم وحسن العدل، بمعنى أنّه كما يوجد في مدركات العقل النظريّ قضيةٌ أوّليّةٌ بديهيّةٌ لا تحتاج إلى استدلالٍ ولا يمكن إقامة الدليل عليها، وهي: «اجتماع النقيضين محال»، كذلك يوجد في مدركات العقل العمليّ قضيةٌ أوّليّةٌ، وهي: «حسن العدل وقبح الظلم»، فحسن الصدق والأمانة وقبح الكذب والخيانة - مثلاً - مرجعها إلى

أن يكون كذلك، بل نقول: إنّ العناوين على أقسام؛ منها إذا صدق العنوان صدق أنّه حسن، أو صدق أنّه قبيحٌ ذاتاً، وهو ما يسمّى بالحسن والقبح الذاتي، ومنها العناوين التي لا بدّ أن تنتهي إلى العدل أو الظلم، وما لم تنته إليهما فلا يصدق عليها أنّها حسنةٌ أو قبيحةٌ... (منه دام ظلّه).

حكم العقل العملي الأولي بحسن العدل وقبح الظلم؛ لأنَّ العدل حسنٌ بالذات ولكنَّ الصدق حسنٌ لانطباق عنوان العدل عليه، فما لم ينطبق هذا العنوان على الصدق فلا دليل على حسنه، وما لم ينطبق عنوان الظلم على الكذب فلا دليل على قبحه. نعم، الصدق والكذب بما هما عنوانان، لو خُليا ونفسهما بلا مزاحم، فإنَّ الصدق ينطبق عليه عنوان العدل، والكذب ينطبق عليه عنوان الظلم، أمَّا لو كان هناك مانعٌ فحيثُ قد يُجرجه من موضوع العدل إلى موضوع الظلم، وبالعكس قد يخرج الكذب من موضوع الظلم إلى موضوع العدل.

وهذا هو المشهور بين علمائنا وصرَّح به الأصفهاني في نهاية الدراية^(١)، إلا أنَّ الأستاذ الشهيد قدس سره خالف هذا الادعاء وقال: «والتحقيق: أنَّ ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموماً، وأنها كلّها تطبيقاتٌ له، وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحققين، إلاَّ أنَّه لا محصل له؛ لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنَّه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقه، وهذا يعني: افتراض ثبوت حقٍّ في المرتبة السابقة، وهذا الحقُّ بنفسه من مدركات العقل العملي، فلولا أنَّ للمنع حقُّ الشكر في المرتبة السابقة لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره، فكون شيءٍ ظلماً وبالتالي قبيحاً، مترتبٌ دائماً على حقٍّ مُدرِكٍ في المرتبة السابقة، وهو في المقام حقُّ الطاعة»^(٢).

لفت نظر

بهذا التحليل يتّضح لنا الجواب على جملةٍ من إشكالات الأشاعرة - التي ستأتي - على الحسن والقبح العقليين؛ حيث إنَّ واحدةً من أهمّ استدلالاتهم على

(١) انظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية، الأصفهاني: ج ٢، ص ٣١.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ٣٣٤.

إنكار الحسن والقبح، هي: أن الكذب يختلف باختلاف الاعتبار، فقد يكون حسنٌ كما في تخلص نبيٍّ، وهذا يعني أنه في نفسه لا هو حسنٌ ولا هو قبيحٌ. وجوابه: إن القائل بالحسن والقبح العقلي لم يقل ذلك في مطلق العناوين، بل في عناوين أساسيين، وهما: العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ، أمّا الكذب والصدق فهما ليسا من هذه العناوين، بل هما من النحو الثاني، أي: من العناوين التي هي بمثابة المقتضي للحسن والقبح، فإذا انضم إليه الشرط وارتفع المانع كان الصدق حسناً والكذب قبيحاً.

بعبارة أخرى: نحن عندما نرجع إلى استدلالات الطرفين وإلى نقوضات وإبرامات المنكرين والمستدلين، نجد أن هناك خلطاً بين هذه الأنحاء الثلاثة من العناوين؛ لذا لا بدّ أن يُعلم: أن النزاع بين المثبتين والمنكرين إنّما هو في النحو الأول من الأنحاء الثلاثة المتقدمة وليس في جميعها؛ بمعنى: هل هناك أفعالٌ - بما هي أفعالٌ - هي علّة تامّة لحكم العقل بالحسن؟ الأشعري أنكر أن يكون عندنا أفعالٌ وعناوين كهذه، أمّا العدلي فأمن بذلك.

فتحصّل: أن محلّ النزاع بين المثبتين والمنكرين ينحصر في العناوين التي هي بذاتها تكون علّة تامّة لحمل الحسن عليها أو حمل القبيح عليها.

(٣) المذاهب في الحسن والقبح العقليين

لكي تتضح خريطة الأبحاث بشكل جليّ، لابدّ من القول: إنّ البحث تارةً يكون في مسألة الحسن والقبح الذاتيين، وأخرى يكون في الحسن والقبح العقليين. وهاتان المسألتان لم يُبحثا - في كلمات الأعلام - بشكلٍ مستقلٍّ بحيث يستطيع الباحث أن يميّز بينهما بشكلٍ واضح، فهم - في الأعمّ الأغلب - إنّما يبحثون في المسألة الثانية؛ أعني: هل يمكن للعقل أن يدرك حُسن الحسن وقبح القبيح بنحو الاستقلال؟ ومن الواضح أنّ هذا البحث مبنيٌّ ومرتبّبٌ على القول بأنّ للأفعال حسناً وقبحاً بذاتها، وإلاّ لو أنكرنا هذه المسألة، واخترنا أنّ الأفعال لا تنقسم بذاتها إلى حسنةٍ وقبيحةٍ، فلا معنى للبحث في المسألة الثانية؛ إذ يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

وعدم التمييز بين المسألتين قد شكّل واحدةً من نقاط الخلط بين المنكرين والمثبتين، فقد تجد المنكر يقيم البراهين والأدلة على نفي المسألة الأولى، بينما يقيم الآخر الأدلة لإثبات المسألة الثانية.

وعندما نتأمّل وندقق في كلمات الأشاعرة المنكرين، نجدهم بصدد إنكار البحث في المسألة الأولى^(١)؛ فهم ينفون انقسام الأفعال بذاتها إلى حسنةٍ ينبغي فعلها وقبيحةٍ لا ينبغي فعلها، وبتبع ذلك ينكرون الحسن والقبح العقليين؛ لأنّه ليس هناك حسنٌ أو قبحٌ للأفعال في ذاتها حتّى نقول: هل العقل يدرك ذلك؟ وهل زوّد العقل بقوةٍ تمكّنه من التمييز بين ما هو حسنٌ بذاته وما هو قبيحٌ بذاته؟ وهذا يعني: أنّ الأشاعرة ينكرون الحسن والقبح الذاتيين والعقليين.

(١) تقدّم تفصيل ذلك في تحرير محلّ النزاع.

أما العدليّة فهم بعد أن أثبتوا أنّ الأفعال في ذاتها إمّا أن تكون حسنةً أو قبيحةً، تساءلوا: هل يمكن للعقل - بنحوٍ مستقلٍّ وبقطع النظر عن الشرع - أن يميّز ولو بنحو الموجبة الجزئية، بين ما هو حسنٌ بذاته وبين ما هو قبيحٌ كذلك؟ وانتهوا إلى إمكان ذلك على التفصيل المتقدّم، وأنّ العقل قد زوّد بقوةٍ تمكّنه من إدراك أنّ بعض الأفعال حسنةٌ وينبغي أن تُفعل، وأن بعضها الآخر قبيحةٌ ولا ينبغي أن تُفعل بل ينبغي أن تُترك.

إذن، النزاع واقعٌ بين العدليّة والأشاعرة في مسألة التحسين والتقييح العقليّين بالمعنى الذي تقدّم، فأنكر الأشاعرة أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدليّة، فأعطوا للعقل هذه القدرة من الإدراك، فهاهنا مذهبان:

١. مذهب الأشاعرة

ذهب الأشاعرة إلى أنّ التحسين والتقييح إنّما يستفادان من الشرع، فكُلّ ما أمر الشارع به فهو حسنٌ، وكلّ ما نهى عنه فهو قبيحٌ، ولولا الشرع لم يكن حسنٌ ولا قبيحٌ، ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانتقل القبيح إلى حسن، ولو نهى عما أمر به لانتقل إلى قبيح، وهذا يعني: أنّ الأفعال عندهم لا توصف بالحسن والقبح لذواتها.

ولمّا كان الأشاعرة ينفون انقسام الأفعال بذاتها إلى حسنةٍ ينبغي فعلها، وقبيحةٍ لا ينبغي فعلها، أنكروا الحسن والقبح العقليّين؛ لأنّه ليس هناك حسنٌ أو قبيحٌ للأفعال في ذاتها حتّى نقول: هل العقل يدرك ذلك؟ وهل زوّد العقل بقوةٍ تمكّنه من التمييز بين ما هو حسنٌ بذاته وبين ما هو قبيحٌ بذاته؟

يقول ابن تيميّة واصفاً هذا الرأي: «وأما الطرف الآخر في مسألة التحسين والتقييح، فهو من يقول: إنّ الأفعال لم تشتمل على صفاتٍ هي أحكام، ولا على

صفات هي عللٌ للأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة لا لحكمةٍ ولا لرعاية مصلحةٍ في الخلق والأمر. ويقولون: إنه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله وينهى عن عبادته وحده، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البرِّ والتقوى.

والأحكام التي توصف بها الأحكام مجرد نسبةٍ وإضافةٍ فقط، وليس المعروف في نفسه معروفاً عندهم، ولا المنكر في نفسه منكراً عندهم، بل إذا قال: ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف: ١٥٧) فحقيقة ذلك عندهم: أنه يأمرهم بما يأمرهم، وينهاهم عما ينهاهم، ويحلُّ لهم ما يحلُّ لهم، ويحرِّم عليهم ما يحرم عليهم، بل الأمر والنهي والتحليل والتحریم ليس في نفس الأمر عندهم لا معروفٌ ولا منكراً ولا طيبٌ ولا خبيثٌ.^(١)

ويوضح هذا الرأي أيضاً ابن القيم فيقول: «فنفى كثيراً من النظائر التحسين والتقيح العقليين، وجعلوا الأفعال كلها سواءً في الأمر، وأنها غير منقسمة في ذواتها إلى حسنٍ وقبيح، ولا يميز القبيح بصفةٍ اقتضت قبحه، بحيث يكون هو منشأ القبيح. وكذلك الحسن، فليس الفعل عندهم منشأ حسنٍ ولا قبيحٍ ولا مصلحةٍ ولا مفسدةٍ، إلا أن الشارع حرّم هذا وأوجب هذا، فمعنى حسنه: كونه مأموراً به لا أنه منشأ مصلحة، ومعنى قبحه: كونه منهياً عنه لا أنه منشأ مفسدة، ولا فيه صفةٌ اقتضت قبحه، ومعنى حسنه: أن الشارع أمر به لا أنه منشأ مصلحة، ولا فيه صفةٌ اقتضت حسنه»^(٢).

وهذا القول هو ظاهر كلام أبي الحسن الأشعري، كما في أصوله، حيث قال:

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية: ج ٨، ص ٤٣٢-٤٣٣.

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية: ج ١، ص ٢٣٥.

«فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنّه قَبَّحَه؟ قيل له: أجل، ولو حسَّنه لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض.

فإن قالوا: فجوزوا عليه أن يكذب، كما جوزتم أن يأمر بالكذب؟ قيل: ... لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه، ولكن لأنّه يستحيل عليه الكذب»^(١).

وقد نقل هذا القول عنه كلُّ من السجزي والزنجاني وابن تيميّة، وعلّق الأخير عليه بما نصّه: «وهذا الأصل من الأصول المبتدعة في الإسلام، ولم يقل أحدٌ من سلف الأمة وأئمّتها أنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح، أو أنّه لا يُعلم بالعقل حسن فعلٍ ولا قبحه، بل النزاع في ذلك حادثٌ في حدوث المائة الثالثة»^(٢).

وهذا ما جرى عليه جمهور الأشاعرة، واختاره كثيرٌ من أتباع الأشعري من أرباب المذاهب الأربعة. وإليك طرفاً من نصوصهم في إفادة هذا الرأي والقول به:

• يقول الإيجي: «المقصد الخامس في الحسن والقبح: القبيح: ما نُهي عنه شرعاً، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها»^(٣).

• ويقول: الباقلاني: «نحن نمنعكم أشدّ المنع من أن يكون في العقل بمجرد طريق لقبحه أو حسنه أو حضره أو إباحته أو إيجابه، ونقول: إنّ هذه الأحكام بأسرها لا تثبت للأفعال إلّا بالشرع دون قضيّة العقل»^(٤).

• وقال في الإنصاف: «والحسن: ما وافق الأمر من الفعل، والقبيح: ما وافق النهي من الفعل، وليس الحسن حسناً من قبل الصورة، وليس القبيح قبيحاً من قبل الصورة»^(٥).

(١) أصول أهل السنّة والجماعة، المسماة برسالة الثغر، لأبي الحسن الأشعري: ص ٧٤.

(٢) التسعينيّة في الردّ على من قال بالكلام النفسي، لابن تيميّة: ج ٣، ص ٧٦٤.

(٣) المواقف في علم الكلام: ج ٣، ص ٢٦٨.

(٤) التمهيد في الردّ على الملحدة المعطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني: ص ٩٧.

(٥) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني: ص ٤٩-٥٠.

وقال الشهرستاني: «العقل لا يدلّ على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً... وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن: ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح: ما ورد الشرع بذمّ فاعله»^(١).

وقال الأمدى: «مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء: أنّ الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، وأنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح...»^(٢).

وقال السمعاني: «وإنّ العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا بتقبيحه ولا حظره ولا إباحته، ولا يُعرف حسن الشيء وقبحه ولا حظره ولا تحريمه حتّى يرد السمع بذلك، وإنّما العقل آلة يدرك بها الأشياء، فيدرك به ما حسن وقبح وأبيح وحرّم بعد أن يثبت ذلك بالسمع»^(٣).

وقال الغزالي: «لا يدرك حسن الأفعال وقبحها بمسالك العقول بل يتوقّف دركها على الشرع المنقول، فالحسن عندنا: ما حسّنه الشرع بالحثّ عليه، والقبيح: ما قبّحه بالزجر عنه والذمّ عليه، وقد خالف في ذلك المعتزلة والكرامية والروافض، فقالوا: الحسن حسن لذاته، والقبيح كذلك»^(٤).

هذا هو رأي جمهور الأشاعرة، نقلته بعباراتهم ونصوصهم، ووافقهم في هذا الرأي بعض الحنفية^(٥)، وقال به كثير من المالكية - كأبي بكر ابن العربي^(٦)،

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبي الفتح الشهرستاني: ص ٣٧٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، العلامة عليّ بن محمّد الأمدى: ج ١، ص ٧٩.

(٣) قواطع الأدلّة: ج ٢، ص ٤٥.

(٤) المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي: ص ٦٣ - ٦٤.

(٥) انظر: أصول البزدوي: ج ٤، ص ٢٣٠.

(٦) انظر: الرسالة الصفدية، لابن تيمية: ص ٥١٠. وأبو بكر بن العربي: هو أبو بكر محمّد بن عبد الله بن محمّد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري المالكي. من كتبه: أحكام القرآن؛

في الحسن العقلي والقبح العقلي..... ٢٣٥
والشاطبي - (١). وقال به كثيرٌ من الشافعية (٢). واختلفت الحنابلة، فمنهم من اختار
هذا الرأي، ومنهم من خالفه.

أدلة الأشاعرة على نفي التحسين والتقيح العقليين

تقدّم سابقاً أنّ الأشاعرة أنكروا مسألة التحسين والتقيح العقليين، وقالوا:
إنّ العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، وأنّ كلّ ما أمر به الشارع فهو حسن،
وكلّ ما نهى عنه الشارع فهو قبيح، وأنّ أفعاله تعالى لا تتّصف بالقبح أبداً، وقد
استدلّوا بالنقل والعقل.

أولاً: الأدلة النقلية

استدلّ الأشاعرة على إنكار التحسين والتقيح العقليين بجملته من الأدلة
النقلية؛ منها:

١. قوله تعالى: ﴿...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).
بتقريب: أنّ الله سبحانه وتعالى نفى التعذيب قبل البعثة مطلقاً؛ دنيوياً كان أو
أخروياً (٣)، وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم؛ إذ لا يجوزون

عارضة الأحوذى في شرح جامع أبي عيسى الترمذى؛ المحصول في أصول الفقه.
(١) انظر: الموافقات في أصول الشريعة: ج ١، ص ١٢٥، وص ٥٣٤. والشاطبي: هو أبو
إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، المشهور بالشاطبي، من أئمة
المالكية، كان حافظاً أصولياً محدثاً لغوياً متفنناً في التأليف والتصنيف، توفي سنة: ٧٩٠هـ.
(٢) انظر: قواطع الأدلة: ج ٢، ص ٤٥.

(٣) هكذا فسّر الأشاعرة العذاب في الآية الكريمة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾،
ولكنّ ظاهر السياق الجاري في الآية وما يتلوها من الآيات - بل هي والآيات السابقة -
أن يكون المراد بالتعذيب: التعذيب الدنيوي بعقوبة الاستئصال، ويؤيده خصوص سياق
النفي ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ حيث لم يقل: ولسنا معذّبين، ولا نعذب، ولن نعذب، بل قال:

العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة، لانتفاء لازمه، وهو ينفي كونه بالعقل؛ إذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل. ومحصوله: أنه لو كان وجوبٌ عقليٌّ لثبت قبل البعثة، ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذٍ، فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها، وهو باطل^(١).

وبعبارةٍ أخرى: إن المولى سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة نفى التعذيب بمباشرةٍ أو ترك بعض الأفعال قبل البعثة، فلو كانت الأحكام مدرکها العقل لزم التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب أو التحريم بإدراك العقل لهما حسب الفرض. والتالي باطلٌ فالمقدم مثله.

وقد أجاب «كشف المراد» بالتخصيص، وهو: حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة، على ترك التكليف السمعي، أو تأول الرسول بالعقل؛ جمعاً بين الأدلة^(٢). ومن الواضح: أن الآية عامّة، ولا تخصّص لها. وأمّا تأويل الرسول بالعقل فهو بعيدٌ؛ لانصراف الرسول - في الكتاب العزيز - إذا أُطلق، إلى من أرسله الله بشيراً

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ الدالٌّ على استمرار النفي في الماضي، الظاهر في أنه كانت السنّة الإلهية في الأمم الخالية الهالكة جاريةً على أن لا يعذبهم إلا بعد أن يبعث إليهم رسولاً ينذرهم بعذاب الله. ويؤيده أيضاً أنه تعالى عبّر عن هذا المبعوث بالرسول دون النبي، فلم يقل: حتى نبعث نبياً، ومن المعلوم أن هناك فرقاً بين النبوة والرسالة، فالرسالة منصبٌ خاصٌّ إلهيٌّ يستعقب الحكم الفصل في الأمة إما بعذاب الاستئصال وإما بالتمتع من الحياة إلى أجل مسمى؛ قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (يونس: ٤٧)، وقال: ﴿قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى...﴾ (إبراهيم: ١٠). فالتعبير بالرسول لإفادة أن المراد نفي التعذيب الدنيوي دون التعذيب الأخروي أو مطلق

التعذيب. (انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ٥٧-٥٨. بتصرف)

(١) انظر: المواقف في علم الكلام: ج ١، ص ١٦٣.

(٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٤٨.

ونذيراً.

نعم، يرد على استدلالهم: أن الآية إنما تدلّ على أن الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجّة ببعثة الرسول، وهذا لا ينفي إدراك العقل لحسن بعض الأفعال وقبح بعضها، فالإدراك العقلي لحسن الحسن وقبح القبيح غير منفيّ في الآية الكريمة، والمنفيّ إنّما هو المؤاخذة الشرعيّة.

هذا، مضافاً إلى ما أفاده الطباطبائي من أن الآية ليست مسوقةً لإمضاء حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل هي تكشف عن اقتضاء العناية الإلهية أن لا يعذب قوماً بعذاب الاستئصال إلا بعد أن يبعث إليهم رسولاً، فيؤكّد لهم الحجّة ويقرّعهم بالبيان بعد البيان. وأما النبوة التي يبلغ بها التكليف ويبيّن بها الشرائع فهي التي تستقرّ بها المؤاخذة الإلهية والمغفرة، ويثبت بها الثواب والعقاب الآخر ويان فيما لا يتبيّن فيه الحقّ والباطل إلا من طريق النبوة كالتكاليف الفرعيّة، وأما الأصول التي يستقلّ العقل بإدراكها كالوحيد والنبوة والمعاد، فإنّما تلحق آثار قبولها وتبعات ردها الإنسان بالثبوت العقلي، من غير توقّفٍ على نبوة أو رسالة.

وبالجملة: أصول الدين - وهي التي يستقلّ العقل ببيانها ويتفرّع عليها قبول الفروع التي تتضمّن الدعوة النبويّة - تستقرّ المؤاخذة الإلهية على ردها بمجرد قيام الحجّة القاطعة العقلية، من غير توقّفٍ على بيان النبيّ والرسول؛ لأنّ صحّة بيان النبيّ والرسول متوقّفةٌ عليها. فلو توقّفت هي عليها، لدارت. وتستقرّ المؤاخذة الأخرى على الفروع بالبيان النبوي، ولا تتمّ الحجّة فيها بمجرد حكم العقل^(١).

٢. قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٦٥). وقربوا دلالتها على نفي التحسين والتقيح العقليين بما ملخصه: أن الآية دلّت على أن الحجّة والعذاب متعلّقان

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ٥٨-٥٩.

بالرسل، وأنه لا حجة بمجرد العقل بحال^(١). قال القرطبي في تفسيره للآية: «وفي هذا كله دليل واضح أنه لا يجب شيء من ناحية العقل»^(٢)، وقال الرازي: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا بالسمع»^(٣). ويرد عليه ما ذكرناه أعلاه، من أن الآية ليست بصدد نفى إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح.

هذا مضافاً إلى جملة من الآيات القرآنية الأخرى التي استدلت بها الأشاعرة على نفى التحسين والتقيح العقليين، ولكنها جميعاً لم تخل من إشكال^(٤).

ثانياً: الأدلة العقلية

استدل الأشعري بأدلة عقلية كثيرة لإثبات أن الحسن والقبح من الأمور الشرعية المرتبطة بأوامر الشارع ونواهيه؛ منها:

الدليل الأول: أن الفعل عرض، والحسن والقبح العقليان من قسم العرض أيضاً، والعرض لا يعرض عليه عرض ولا يتصف به، فالفعل لا يمكن اتصافه بالحسن والقبح العقليين.

وجوابه من وجوه:

(١) انظر: قواطع الأدلة: ج ١، ص ١٤٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن الكريم: ج ٦، ص ١٨.

(٣) التفسير الكبير: ج ١١، ص ١١٠.

(٤) من جملة الآيات التي استدلت بها الأشاعرة على نفى التحسين والتقيح العقليين قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٣١)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَ وَنُخْرِى﴾ (طه: ١٣٤).

أولاً: نقضاً، بأن الألوان كالبياض والحمرة والسواد أعراض، والشدة والضعف والحسن والقبح أيضاً من الأعراض، وغير خفي أن الشدة والضعف والحسن والقبح تعرض على الألوان وتتصف الألوان بها؛ هذا اللون شديدٌ وذاك ضعيفٌ، هذا حسنٌ وذلك قبيحٌ، فكيف جاز هنا اتصاف العرض بالعرض؟
وثانياً: حللاً، بأن يقال: إنَّ هناك فرقاً بين العرض الوجودي والعرض الانتزاعي، والذي وقع محلّ الكلام في عروضة على العرض إنّما هو القسم الأوّل كالألوان، وأمّا القسم الثاني كالحسن والقبح والشدة والضعف فليس لأحدٍ دعوى عدم عروضةها على الأعراض.

وثالثاً: أنّ المحال هو قيام العرض بالعرض من غير أن يكون لهما حاملٌ، أمّا إذا كان لهما حاملٌ، وكان أحدهما صفةً للآخر، وكلاهما قام بالمحلّ الحامل - أي الجوهر - فليس هذا محالاً. وفي مقامنا لم يقيم العرض بالعرض، وإنّما قام العرضان معاً بالجوهر.
الدليل الثاني: لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل لما اختلف، بأن يكون فعلٌ واحدٌ حسناً تارةً وقبيحاً أخرى، واللازم باطل، فبطل كون الحسن والقبح ذاتيين. قال الآمدي: «لو كان قبح الكذب وصفاً حقيقياً، لما اختلف باختلاف الأوضاع، وقد اختلف؛ حيث إنّ الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كذباً وقبيحاً بوضع الواضع له أمراً أو نهياً».

أمّا بطلان الملازمة فلائنه لو اختلف الفعل الواحد للزم انفكاك ما هو ذاتيٌ للشيء عنه، وهو محال. وأمّا بطلان اللازم فلائنه الفعل الواحد قد يحسن تارةً ويقبح أخرى، ومن أمثلة ذلك: الكذب إذا كان فيه عصمة نبيٍّ من ظالم أو إنقاذ بريٍّ ممن يقصد قتله ظلماً، فإنّه يحسن في مثل هذه الصورة، بينما يظلم الكذب قبيحاً في أكثر صورته، فيثبت بذلك: أنّ الفعل الواحد قد يحسن تارةً، ويقبح أخرى^(١).

(١) انظر: فواتح الرحموت: ج ١، ص ٣١؛ مختصر ابن الحاجب: ج ١، ص ١٩٨؛ المنحول: ص ١١.

ويمكن تقرير هذا الدليل بشكلٍ آخر، حاصله: لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضي لتخليص النبيّ من يد ظالمٍ قبيحاً، والتالي باطل؛ لأنّ الكذب لتخليص النبيّ ليس قبيحاً، بل هو حسن، فالمقدّم - وهو فُبح الكذب واقعاً - مثل التالي في البطلان.

فالأشعري - إذن - يعتقد أنّ الكذب في نفسه لا هو حسنٌ ولا هو قبيحٌ، فقد يحسن لاعتباراتٍ معيّنةٍ كإنقاذ نبيٍّ من يد ظالمٍ، وقد يقبح لاعتباراتٍ أخرى؛ لأنّه لو كان قبيحاً واقعاً وعقلاً لكان كذلك في كلِّ موردٍ، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله. وليس للعدلي أنّ يدعي أنّ الكذب يبقى قبيحاً حتى في مثل هذا المورد؛ لأنّ الوجدان يقضي بخلافه.

وجوابه من وجوه:

أولاً: إنّ تخليص النبيّ أرجح من الصدق؛ لأنّه إذا ترك الكذب فسوف يؤدّي ذلك إلى قتل النبيّ، وإذا أراد تخليص النبيّ فعليه أن يكذب، فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب؛ لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجعة على الصدق. وبعبارةٍ أخرى: في المثال المتقدّم يدور الأمر بين ارتكاب القبيح وهو الكذب وبين ارتكاب الأقبح وهو الصدق المؤدّي إلى قتل النبيّ. وعند دوران الأمر بين فعل القبيح والأقبح، يقدّم فعل القبيح. وهو - في المقام - الكذب؛ لاشتماله على مصلحةٍ عظيمةٍ راجحةٍ على الصدق.

ثانياً: اعترض على قولهم: «لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل لما اختلف؛ لأنّه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتيٌّ للشيء عنه، وهو محال»: بأنّ ذلك غير لازم؛ لأننا لا نعني بكون الحسن والقبح ذاتيين للفعل: أنّ ذلك يقوم بحقيقةٍ لا ينفك عنها بحال، وإنّما نعني بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفته: أنّه في نفسه منشأٌ للمصلحة والمفسدة، وترتّبها عليه كترتّب المسببات على أسبابها المقتضية لها، وذلك كترتّب الريّ على الشرب، والشبع على الأكل، وترتّب منافع الأغذية

والأدوية ومضارها عليها، فإن ترتب تلك المسببات على أسبابها المقتضية لها قد تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن والمحلّ القابل ووجود العارض. فتختلف الشبع والرّي مثلاً عن الخبز واللحم والماء في حقّ المريض ومَن به علةٌ من قبول الغذاء، لا يخرج عن كونه مقتضياً لذلك لذاته، وتختلف الانتفاع بالدواء في شدة الحر مثلاً، لا يدلّ على أنّه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً، فكذلك ما نحن فيه^(١).

وإن شئت قلت: إنّ هناك حسناً وهو تخليص النبيّ، وقبيحاً وهو الكذب، فعند دوران الأمر بينهما، يقدّم الأقوى ملاكاً وهو تخليص النبيّ، فيرتكب القبيح لأجل إحراز الحسن والأقوى مصلحةً. قال العلامة الحليّ: «لأنّ جهة الحسن هي التخلّص، وهي غير منفكّة عنه، وجهة القبح هي الكذب، وهي غير منفكّة عنه، فما هو حسنٌ لم ينقلب قبيحاً، وكذا ما هو قبيحٌ لم ينقلب حسناً»^(٢).

والفرق بين الجواب الأوّل وهذا الجواب واضح؛ إذ الأوّل مبنيٌّ على دوران الأمر بين ارتكاب أحد القبيحين وهما: قتل النبيّ والكذب، فيختار الأقلّ قبحاً. أمّا هذا الجواب فإنّه مبنيٌّ على دوران الأمر بين الإتيان بالحسن وهو نجاة النبيّ، وارتكاب القبيح، فيؤخذ بأقوى الأمرين ملاكاً وهو صيانة حياة النبيّ. إذن - هنا - لم يتغيّر الحسن عن حسنه ولم يتغيّر القبيح عن قبحه. ثالثاً: إنّ الصورة التي مثلوا بها على أنّ الفعل الواحد قد يحسن تارةً ويقبح أخرى، اعترض عليها بعدم التسليم بحسن الكذب؛ لأنّ الكذب لا يكون إلّا قبيحاً، وأمّا الذي يحسن في مثل هذه الصورة فهو التعريض والتورية^(٣).

(١) انظر: مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزيّة: ج ٢، ص ٢٨-٣٢.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٤٢٠.

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة: ج ٢، ص ٣٦.

الدليل الثالث: لو قال الإنسان: لأكذب غداً، فإن حَسُنَ منه الصدق بإيفاء الوعد - على فرض عدم اشتراط كون متعلّق العهد مباحاً أو راجحاً - لزم أن يكون متعلّق وعده الذي ينبغي الوفاء به هو الكذب حَسَناً، وإن قبح الصدق بإيفاء الوعد، كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب.

وبعبارةٍ أخرى: إذا قال إنسانٌ: لأكذب غداً، يلزم حسن أحد الكذابين؛ لأنّه إن حسن الوفاء بوعده، وجب عليه الكذب غداً، فيكون - هذا الكذب المحقّق للعمل بالوعد الحسن - حسناً، وإن قبح الوفاء بالوعد، وجب عليه عدم الوفاء بما وعد غداً، أي: ينبغي له أن يكذب في ما وعد، فيكون الكذب حسناً.

وجوابه: أنّه يجب عليه ترك الكذب في غد؛ لأنّه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهٌ واحدٌ من وجوه الحسن وهو الصدق، وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمّة العزم والكذب وهما وجهها حسن، وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب. وبعبارةٍ أخرى: إن الصدق في غد هو ارتكابٌ لأقلّ القبيحين، بينما الكذب في غد هو ارتكابٌ للقبيحين، لذا يجب عليه الصدق وترك الكذب في غد.

الدليل الرابع: لو كان العلم بقبح الأشياء وحسنها ضرورياً وبديهيّاً ومدركاً بالعقل لما وقع التفاوت بين هذا العلم وبين العلم بزيادة الكلّ على الجزء، والتالي باطل؛ فإنّ التفاوت بين ما يقتضي عملاً وما لا يقتضي حاصلٌ بالوجدان، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة؛ فإنّ العلوم الضروريّة لا تتفاوت فيما بينها، سواءً كان مدركاً للعقل النظري أو كان مدركاً للعقل العملي؛ لأنّ المدرك هو العقل.

وبعبارةٍ أخرى: لو كان الحسن والقبح عقليّين؛ لكانت القضية من قبيل مدركات العقل النظري التي لا تتفاوت العقول والعلوم في دركها، كقضية استحالة اجتماع النقيضين، والتالي باطل؛ لأنّ العقول والعلوم متفاوتة في دركه، فالمقدّم مثله.

وجوابه من وجوه:

أولاً: إنّ هناك فرقاً بين مدركات العقل النظري ومدركات العقل العملي، فمدركات العقل النظري لا ارتباط مباشر لها بالعمل الخارجي، ولذا فهي لا تتزاحم مع المصالح والمفاسد الشخصية والنوعية، بخلاف مدركات العقل العملي فإنّها مرتبطة بالعمل الخارجي، فإذا قال العقل العملي: ينبغي، أو: لا ينبغي، فلعلّ ذلك على خلاف مصلحته الشخصية الفردية، أو على خلاف المصلحة النوعية. إذن، بالنسبة إلى مدركات العقل العملي لما كانت ترتبط بالعمل الخارجي، فهي قد تتزاحم مع المصالح والمفاسد الفردية أو النوعية بخلاف مدركات العقل النظري. وبعبارة أخرى: إنّ المقتضي في مدركات العقل النظري تامّ والمانع مفقود؛ لعدم ارتباطها بالعمل الخارجي بشكل مباشر، أمّا في مدركات العقل العملي فإنّ المقتضي موجودٌ وتامّ، ولكنّ المانع - في الأعمّ الأغلب - غير مفقود، وهذا المانع قد يقف أمام اقتضاء تلك المقتضيات، لذا يتفاوت الناس في إدراك تلك الأشياء، فقد يقبل أحدهم في الوقت الذي يرفض الآخر.

ثانياً: نحن لا ندّعي أنّ جميع جهات الحسن والقبح - في جميع الأفعال - مدركةٌ لجميع الناس، حتّى يُقال: إنّ الأمر ليس كذلك، وإنّكم لا تدركون جميعاً جهات الحسن والقبح في جميع الأفعال؛ لأنّ الوجدان يكذب ذلك، ولكننا ندّعي الموجهة الجزئية، بمعنى: أنّ بعض الناس يدركون بعض جهات الحسن والقبح. وهذا غير مختصّ بالعقل العملي، بل هو موجودٌ حتّى في العقل النظري، فمن هو الذي يستطيع أن يدّعي العلم بكلّ مدركات العقل النظري، وأنّه لا يُخطئ في شيءٍ منها، وهذا يعني: أنّه لا يوجد فرقٌ بين العقل النظري والعقل العملي من هذه الجهة أيضاً.

الدليل الخامس: لما كان العبد مجبوراً في أفعاله، فلا معنى لانتصافها بالحسن أو القبح، ومع عدم الانتصاف كيف يمكن للعقل أن يدرك حسن الحسن وقبح

القبیح؟! لأمّها حينئذٍ تكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وجوابه من وجهين:

أولاً: أنّ العبد ليس مجبوراً في أفعاله.

ثانياً: إذا ثبت أنّ الأفعال الجبريّة لا توصف بالحسن ولا بالقبیح، فكما لا يكونان عقليّين لا يكونان شرعيّين.

الدليل السادس: قالوا: لو سلّمنا أنّ الحسن والقبیح عقليّان في أفعال العباد فإنّنا لا نسلّمهما في أفعاله تعالى؛ ضرورة أنّه ليس للعقل الحكم على الله تعالى، فيقول: هذا الفعل منه قبیحٌ فيجب تركه، أو حسنٌ فيجب فعله. كيف، وهو الفعّال لما يشاء، وكلّ ما يفعل يكون تصرّفاً في ملكه، لا يُسأل عمّا يفعل؟!!

ويرد عليه: أنّ هذا خلطٌ نشأ من التعبير بأنّ العقل يحكم بالحسن والقبیح، وهو ليس كذلك، بل شأن القوّة العاقلة - حتّى بالنسبة إلى أفعال العباد - هو الإدراك وليس التشريع وجعل الأحكام، فإذا لاحظت الأفعال فقد تراها ممّا ينبغي فعله، كالعدل فيقال إنّّه حسن، وقد تراها ممّا لا ينبغي فعله كالظلم فيقال إنّّه قبیح.

الدليل السابع: إنّ الأمة أجمعت على أنّ التكليف يقف على البلوغ، ومن المعلوم أنّ العقل ليس موقوفاً على ذلك الوقت؛ إذ إنّ الغلام إذا بلغ بإحدى علامات البلوغ فليس يستحدث عقلاً، ولا يوجب شيئاً ولا يحظره^(١).

وجوابه: إنّ المرفوع عن الصبيّ حتّى يبلغ هو المؤاخذة الشرعيّة، ولا ينفي ذلك إدراكه لحسن بعض الأفعال وقبحها، وإن لم يترتب على ذلك الإدراك المؤاخذة الشرعيّة.

وللأشاعرة أدلّة عقليّة أخرى - مبثوثة في مؤلّفاتهم ومصنّفاتهم - على نفي التحسين والتقبیح العقليّين، لا تخلو كلّها من إشكال.

(١) انظر: التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوداني: ج ٤، ص ٣٠٦.

٢. مذهب العدلية

ذهب العدلية إلى أنّ الحسن والقبح في الأشياء ذاتي، ويمكن إدراكه بالعقل، فالفعل نفسه - بغض النظر عن الشرع - له جهةٌ محسنةٌ تقتضي استحقاق الفاعل مدحاً، أو جهةٌ مقبحةٌ تقتضي استحقاق فاعله ذمّاً^(١).

• يقول أبو إسحاق ابن نوبخت من علماء الكلام الأقدمين: «والأفعال قد يستقلّ العقل بقبح بعضها دون بعضٍ وبحسنه، كالظلم والإنصاف، والكذب والصدق»^(٢).

• وقال العلامة الحلّي: «إنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظرٍ إلى شرع، فإنّ كلّ عاقلٍ يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذمّ عليه، وهذا حكمٌ ضروريٌّ لا يقبل الشكّ وليس مستفاداً من الشرع...»^(٣).

• وقال الشيخ محمد تقي الرازي في «هداية المسترشدين»: «... بيان حجج العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين وإدراك العقل في الجملة لكلّ من الأمرين، ولهم في ذلك متمسكاتٌ من العقل والنقل»^(٤).

• وقال الشيخ محمد حسين الحائري: «اختلفوا في الحسن والقبح العقليين، فأثبتهما العدلية من الامامية والمعتزلة...»^(٥).

(١) عبّر السيّد الأستاذ بالمدح والذمّ، باعتبار أنّ المعتزلة والأشاعرة صوّروا أنّ محلّ النزاع هو في هذا المعنى، وإلا كان الحقّ التعبير بما ينبغي وما لا ينبغي.

(٢) الياقوت في علم الكلام: ص ٤٥.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٤١٨.

(٤) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٥١٠.

(٥) الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة: ص ٣١٦.

- وقال الشهيد الصدر قدس سرّه: «إنّ الحسن والقبح العقليّين أمران واقعيّان يدركهما العقل»^(١).
- وقال الشيخ المظفر: «وقالت العدليّة: إنّ للأفعال قيماً ذاتيةً عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسنٌ في نفسه، ومنها ما هو قبيحٌ في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان»^(٢).
- ويقول أبو الهذيل العلاف: «ويجب على المكلف قبل ورود السمع... أن يعرف الله تعالى بالدليل... وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً، ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور»^(٣).
- ويقول الجصاص: «أمّا العدل فهو الإنصاف، وهو واجبٌ في نظر العقول قبل ورود السمع، وإنّما ورد السمع بتأكيد وجوبه»^(٤).
- ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «قد ذكرنا أنّ وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرّران في العقل»^(٥). ويقول في موضع آخر: «فليس لأحدٍ أن يقول: إنّما يحتاج إلى السمع ليفصل العاقل بين الحسن والقبح»^(٦).
- إذن، العدليّة يرون: أنّ صفات الأشياء من حسنٍ وقبحٍ موجودةٌ في الأشياء قبل أن يرد بها شرع؛ وعليه فإنّ هذا العقل لا يعتبر إلاّ كاشفاً لأشياء موجودةٍ سلفاً في نفس الأمر.

(١) مباحث الأصول، تقرير السيّد كاظم الحائري: ج ١، ص ٥٥٦.

(٢) أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٧١.

(٣) الملل والنحل: ج ١، ص ٥٢.

(٤) أحكام القرآن: ج ٣، ص ٢٤٧.

(٥) شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٥.

(٦) المغنى في أبواب العدل والتوحيد: ج ١٤، ص ٧.

وكذلك تبين - من خلال ما تقدّم من أقوال - : أن المعتزلة جعلوا الشرع عبارة عن كاشفٍ عن أشياء معلومة مسبقاً بالعقل، يقول القاضي: «واعلم أنّ النهي الوارد عن الله عزّ وجلّ يكشف عن قبح القبيح، لا أنّه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنّه يوجبه»^(١).

لفت نظر

يجب التنبيه إلى مسألةٍ مهمّةٍ عند العدليّة، وهي: أنّه ليس كلّ الأشياء يُعلم حُسنها وقُبْحها من العقل، فهناك بعض الأشياء لا يدرك العقل حُسنها ولا قبحها، بل إنّ حُسنها وقبحها لا يُنال إلاّ من الشارع الحكيم سبحانه؛ ولهذا يقول أبو الحسين البصري: إنّ الأشياء المعلومة من حيث طرق علمها، لا تخرج عن ثلاثة أقسام:

الأوّل: الأشياء المعلومة بالعقل فقط، وهي كلّ ما كان في العقل دليلاً عليه، وكان العلم بصحّة الشرع موقوفاً على العلم له، كمعرفة الله وصفاته، وأنّه غنيٌّ لا يفعل القبيح.

الثاني: الأشياء المعلومة بالعقل والشرع، وهي كلّ ما كان في العقل دليلاً عليه، ولم تكن المعرفة بصحّة الشرع موقوفةً على المعرفة به، وذلك كالعلم بأنّ الله واحدٌ لا ثاني له في حكمته، وكالعلم بوجوب ردّ الوديعة، والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد، ونحو ذلك.

الثالث: الأشياء المعلومة بالشرع فقط، وهي ما في السمع دليلاً عليه دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعيّة وما له تعلقٌ بهما^(٢).

ثمّ يقول موضحاً - القسم الثالث -: «وهي الأفعال التي تعبّدنا بفعلها أو

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار: ج ١٤، ص ١١.

(٢) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري: ج ٢، ص ٣٢٧-٣٢٨.

تركها بالشرعية، نحو كون الصلاة واجبة»^(١).

ويرى أنّ هذه الأفعال ليس في العقل دليلٌ عليها، فلا يُعلم بالعقل مثلاً قضاء الحائض للصيام دون الصلاة، وحسن صدقة الفطر قبل صلاة العيد، فهذه كلّها تُدرَك بالشرع، لهذا يقول القاضي عبد الجبار في كلام له عن لزوم الدية على العاقلة مع أنّها لم تفعل شيئاً: «وهذا ممّا لا دخل له في التكليف العقليّة»^(٢).

وقد قسّم القاضي عبد الجبار الأفعال - بحسب طريق معرفة حسننها أو قبحها - إلى قسمين:

الأوّل: ما كان طريق معرفته ضرورياً يعلمه العاقل بالاضطرار، ولا يفتقر فيه إلى السمع، وهو ما يرتضي أن يسمّيه بأصول المقبّحات والمحسّنات والواجبات. وهذا القسم عندهم هو من جملة كمال العقل، بحيث لو لم يكن معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً؛ لأنّ النظر والاستدلال لا يتأتّى إلّا ممّن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلّا وهو عالمٌ بضرورة هذه الأشياء ليتوجّه عليه التكليف. ومن أمثلة هذا القسم عندهم: العلم بقبح الظلم وكفر النعمة والجهل والعبث، وما يؤدّي إلى الإضرار بالنفس ونحو ذلك، وكذا العلم بوجود الإنصاف وشكر النعمة، ونحو ذلك.

وهذا القسم لا يحتاج إلى السمع عندهم؛ لأنّ عليه دليلاً معلوماً من جهة العقل؛ إذ يمكن أن ينظر فيه فيعرف المدلول.

الثاني: ما طريق معرفته مكتسب، وهذا طريق معرفته الاستدلال، ولا مدخل للضرورة في شيءٍ منه. ومثاله: القبائح المعروفة شرعاً. فإذا عرفنا أنّ في شيءٍ من الأشياء دفعاً للضرر، عرفنا وجوبه عقلاً.

(١) المعتمد، لأبي الحسين البصري: ج ٢، ص ٣٢٨.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد: ج ١٤، ص ١٦٤.

توضيحٌ وتفصيلٌ

لما كانت العدليّة تضمّ أكثر من اتجاه، كان من المناسب التفصيل في موقفهم العامّ من مسألة التحسين والتقييح العقليين، مع الإشارة إلى أهمّ نقاط الاشتراك والافتراق بين تلك الاتجاهات في خصوص هذه المسألة.

نقاط الاشتراك

أولاً: يمكن للعقل عند العدليّة أن يدرك حُسن الحُسن وقُبْح القبيح من غير توقّفٍ على الشرع، وهذه نقطة اشتراكٍ بين جميع العدليّة. يقول القاضي عبد الجبار: «ومن كمال العقل أن يعرف بعض المَبْجُحات وبعض المحسّنات وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضّل، ويعلم حسن الذمّ على القبيح إذا لم يكن هناك مانعٌ، وحسن الذمّ على الإخلال بالواجب مع ارتفاع المانع»^(١).

ويقول الشيخ المظفر: «إنّ للأفعال قيماً ذاتيةً عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسنٌ في نفسه، ومنها ما هو قبيحٌ في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر إلاّ بما هو حسنٌ ولا ينهاي إلاّ عمّا هو قبيحٌ، فالصدق في نفسه حسنٌ، ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنّه أمر الله تعالى به فصار حسناً، والكذب في نفسه قبيحٌ، ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنّه نهى عنه فصار قبيحاً»^(٢).

ثانياً: إنكارهم الشديد لمن يجعل الحُسن حسناً للأمر به، والقبيح قبيحاً للنهي عنه، وهذه نقطة اشتراكٍ بينهم. قال القاضي عبد الجبار: «فلو قبح القبيح للنهي، للزم فيمن لا يعرف الله أن لا يكون عارفاً بقبح قتل القاتل ولده وغصب ماله، وأن لا يفرّق بين المسيء والمحسن؛ لأنّ علمه بالنهي يترتّب على العلم بالناهي،

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل: ج ١١، ص ٣٨٤.

(٢) أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٧١.

ومعلوم أن الملحد كالموحد في هذا الباب في العلم بما ذكرنا من القبيح والحسن^(١).
ثالثاً: إن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وإنه لا يختار سوى الحسن، وإن الله تعالى لا يفعل القبيح. وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «فيجب إذا عرفنا في فعل من الأفعال أنه فعله عز وجل: أن نقضي بحسنه، ونعرف أن فيه وجهاً من وجوه الحسن، إما على جملة أو تفصيل، وإذا انتهينا إلى فعل قبيح فيجب أن نقضي بأنه ليس من جهته»، وعللوا ذلك بأن الله لا يريد القبائح ولا يشاؤها، بل يكرها ويسخطها^(٢).

نقاط الافتراق

أولاً: إن المعتزلة جعلوا العقل موجباً ومقبحاً كالسمع، فسواء كان الإيجاب عن طريق العقل أو السمع، فالأمر عندهم لا يعدو أن يكون اختلافاً في الطريق فحسب، من غير أن يؤثر في النتيجة. قال القاضي عبد الجبار: «إن اختلاف الطريق لا يقدح في حصول ما يكون طريقاً إليه، فسواء علمنا عقلاً أن هذا الفعل مصلحةٌ وذلك مفسدةٌ أو علمناه سمعاً، فإننا في الحالين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذلك»^(٣).

وقد خالفهم في هذا الرأي الإمامية، فذهبوا إلى أن العقل يمكنه إدراك حسن أو قبح كثير من الأفعال والأشياء لما تشتمل عليه من صفات الحسن أو القبح الذاتيين، فتسمى الأشياء والأفعال قبل الشرع حسنة أو قبيحة، لكن لا يترتب على ذلك الإدراك وجوبٌ ولا تحريمٌ ولا ثوابٌ ولا عقابٌ، بل ذلك متوقفٌ على ورود الدليل الشرعي بذلك، وهذا يعني أن حسن الحسن وقبح

(١) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار المعتزلي: ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٥٩-٤٦٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٥.

القبیح يمكن أن يكون من مدرکات العقول، أمّا ترتّب الوجوب والتحریم والثواب والعقاب فهو متوقّفٌ على الشرع المنقول. قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: «إنّ العقلاء بما هم عقلاء إنّما يدركون الحسن والقبح، ولا شكّ في أنّ الشارع يدرك ذلك، وإنّما الكلام في أنّه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقها أو لا؟ وعلى الثاني: إن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح العامّة التي دعّتهم إلى التحسين والتقبیح، فهذا استكشافٌ للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري لا العملي؛ لأنّ مناطه هو إدراك المصلحة ولا دخل للحسن والقبح فيه، وإن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح فلا مبرّر لذلك؛ إذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء»^(١).

ثانياً: إنّ الشرع عندهم لا يعدو كونه مقرّراً لما رُكّب في العقول، وأنّه مجرد كاشفٍ عن حُسن الحُسن وقُبْح القبیح، لا أنّه موجبٌ لهما؛ لهذا يقول القاضي عبد الجبار في «المغني»: «إنّ السمع لا يوجب قُبْح شيءٍ ولا حسنه، وإنّما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل»^(٢)، ويقول أيضاً: «واعلم أنّ النهي الوارد من الله عزّ وجلّ يكشف عن قبح القبیح لا أنّه يوجب قُبْحه، وكذلك الأمر يكشف عن حُسنه لا أنّه يوجبه»^(٣)، وقد خالفهم في هذا الرأي الإماميّة.

ثالثاً: إنّ حسن الفعل أو قبحه عندهم صفةٌ ذاتيةٌ في الفعل نفسه لازمةٌ له، وليست خارجةً عنه، فلا ترجع إلى حالٍ تتعلّق بالفاعل، مثل كونه أمراً ناهياً أو مربوباً مملوكاً، وقد خالفهم في ذلك بعض الإماميّة حيث ذهبوا إلى أنّ الفعل من

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ٢٥٦.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل: ج ٦، ص ٦٤.

(٣) المحيط بالتكليف: ص ٢٥٤.

دون نسبته إلى فاعل، لا معنى لأن يوصف بالحسن أو القبح.

خلاصة القول

أتضح من كل ما تقدم: أن الإمامية تذهب إلى أن العقل يمكنه إدراك حسن أو قبح كثير من الأفعال والأشياء؛ لما تشتمل عليه من صفات الحسن أو القبح الذاتيين، فتسمى الأشياء والأفعال قبل الشرع حسنة أو قبيحة، ولكن لا يترتب على ذلك الإدراك وجوبٌ ولا تحريمٌ ولا ثوابٌ ولا عقابٌ، بل ذلك متوقفٌ على ورود الدليل الشرعي بذلك، فهم يفرقون بين أمرين:

أحدهما: إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح.

ثانيهما: ترتب الوجوب والتحريم والثواب والعقاب على ذلك الإدراك العقلي.

فالأول عندنا - نحن الإمامية - يمكن أن يكون من مدركات العقول، وبهذا نتفق مع المعتزلة. أمّا الثاني فهو عندنا متوقفٌ على الشرع المنقول، وبهذا الأمر نفرق عن المعتزلة^(١).

(١) ومَن وافق الإمامية واختار هذا القول: ابن تيمية، حيث قال: «ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

إحداها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحةٍ أو مفسدةٍ ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتملٌ على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسنٌ وقبيحٌ، وقد يعلم بالشرع والعقل قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفةً لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرعٌ بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقيح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ولو لم يبعث إليهم رسولاً....

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء، صار حسناً، وإذا نهى عن شيء، صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد

أدلة العدليّة على إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبیح

قلنا: إنّ العدليّة جميعاً متفقون على أنّ العقل يستقلّ بإدراك حسن الحسن وقبح القبیح، ولهم في ذلك أدلّة نستعرض بعضها:

أولاً: الأدلّة النقليّة

استدلّ العدليّة على إمكان إدراك العقل لحسن كثيرٍ من الأعيان والأفعال أو قبحها، بأدلةٍ نقليةٍ كثيرةٍ جداً؛ منها:

الدليل الأول: الآيات التي عاتب المولى تبارك وتعالى فيها الكفّار؛ لتركهم التفكّر في العقول، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ

فعل المأمور به كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتلّه للجبين، حصل المقصود، ففداه بالذبح، وحديث أبرص وأقرع وأعمى لما بعث الله إليهم من سألهم الصدقة، فلما أجاب الأعمى قال الملك: أمسك عليك مالك إنّا ابتليتم، فرضي الله عنك وسخط على صاحبك. فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة....

والأشعرية ادّعوا أنّ جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأنّ الأفعال ليس لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع». (مجموع فتاوى ابن تيمية: ج ٨، ص ٤٣٤) وقال - أيضاً - عن هذا القول: «وهذا أصحّ الأقوال، وعليه يدلّ الكتاب والسنة». (درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية الحرّاني: ج ٨، ص ٤٩٣) كذلك اختار هذا القول ابن القيم، وعبر عنه بأنّه الحقّ الذي لا يجد إليه التناقض سبيلاً. (انظر: مدارج السالكين: ج ١، ص ٢٣٧)

واختاره الزركشي، وعبر عنه بأنّه القول المنصور؛ لقوّته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد، وسلامته من التناقض. (انظر: البحر المحيط: ج ١، ص ٤٦) وكذلك اختاره الشوكاني، حيث قال: «إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرةً باهتةً، وأمّا إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلّقاً للشواب، وكون ذلك الفعل القبیح متعلّقاً للعقاب فغير مُسلّم». (إرشاد الفحول: ص ٩)

يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانَ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿ (الحج: ٤٦)، وقوله تعالى: ﴿...أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...﴾ (يوسف: ١٠٩)، فلو كان الكفار معذورين بالاستدلال بالعقول وعدم العمل بمقتضى ما تحسّنه أو تقبّحه، لما عوتبوا بذلك.

الدليل الثاني: الآيات التي حثّ الله من خلالها عباده على النظر والتفكير والتدبّر في الآيات والخلق، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (الأنعام: ١١)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: ٢٠). قالوا: إنّ هذه الآيات وما في معناها، تدلّ على وجوب الاستدلال بالعقل، وأنّ في العقل كفاية لمعرفة الحسن والقبح، وأنّ العذر ينقطع بالعقل وحده فيما يمكن دركه^(١).

الدليل الثالث: أنّ الله عزّ وجلّ أخبر - في عدّة من آيات كتابه - عن أعمال الكفار؛ بما يقتضي أنّها سيئة وقيحة ومذمومة قبل مجيء الرسل إليهم، وهذا يعني: أنّ قبحها معلومٌ بالعقل قبل النقل. ومن تلك الآيات قوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ * أَفُكَا إِلَهَةٌ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ (الصافات: ٨٥-٨٦)، فلولا أنّ حسن التوحيد وقبح الشرك ثابت في نفس الأمر ومعلومٌ بالعقل ولا يتوقّف على النهي، لما خاطبهم بذلك؛ لأنّهم حينئذٍ لم يرتكبوا ما يذمّون عليه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ

(١) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي: ج ٤، ص ٢٣١.

مُؤْمِنِينَ» (الأعراف: ٨٥)، فَيَبِّنُ أَنَّ مَا فَعَلُوهُ كَانَ بَخْسًا مِنْهُمْ لِلْأَشْيَاءِ، وَأَنَّهُمْ كَانُوا عَابَثِينَ فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ قَبْلَ أَنْ يَنْهَاهُمْ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مِنَ الْقَبَائِحِ مَا يَكُونُ مَعْلُومًا لَدَى الْعُقَلَاءِ قَبْلَ الرِّسَالَاتِ.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿...يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾ (الأعراف: ١٥٧)، فهذه الآية دللت على أن الفعل في نفسه إما أن يكون معروفًا أو منكرًا، والمطعوم في نفسه إما أن يكون طيبًا أو خبيثًا قبل ورود الأمر والنهي. ولو كان لا صفة للأعيان والأفعال إلا بعد تعلق الأمر والنهي لكان التقدير أن يقال: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه، ويحل لهم ما يحلّه، ويحرم عليهم ما يحرمه. وأي فائدة من هذا؟ وأي علم يبقى فيه لنبوته؟ وكلام الله يسان عن ذلك.

وإنما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته أن ما يأمرهم به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفًا، وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرًا، وما يحلّه تشهد كونه طيبًا، وما يحرمه تشهد كونه خبيثًا^(١).

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)، فالله - عز اسمه - في هذه الآية الكريمة أخبر: أن ما يأمر به إنما هو ما يكون في نفسه عدلاً وإحساناً، وأن ما ينهى عنه إنما هو ما يكون في نفسه فحشاءً ومنكرًا، تنكره العقول الصحيحة، وظلماً واقعاً في نفس الأمر، فالآية واضحة في أن ما يأمر به هو في نفسه حسنٌ كالعدل، وأن ما ينهى عنه هو في نفسه قبيحٌ كالفحشاء والبغي والمنكر، فدلل

(١) انظر: منهاج السنّة: ج ٣، ص ١٧٩؛ مدارج السالكين: ج ١، ص ٢٤٠؛ مفتاح دار السعادة: ج ٢، ص ٦.

ذلك على أن الأفعال في ذاتها، منها ما هو حسنٌ، ومنها ما هو قبيحٌ^(١).
 الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾
 (الإسراء: ٣٢)، فقد علل المولى سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة نهيه عن
 الزنا باعتباره فاحشةً وأنه ساء سبيلاً. فلو كان فحش الزنا بسبب ورود النهي
 الشرعي عنه لما صحَّ التعليل المذكور في الآية؛ لأنَّ العلة تسبق المعلول لا أنها
 تتبعه، ولكان تعليلاً للشيء بنفسه، وهذا محالٌ من وجهين:
 الأوّل: خلوّ الكلام حينئذٍ عن الفائدة.

الثاني: أنه تعليلٌ للنهي بالنهي.
 فدلّ: أن من الأفعال ما هو قبيحٌ لذاته قبل السمع والشرع، وإنما يُنهى عنه
 لقبحه^(٢).

لفت نظر: هذه الآيات دالّةٌ على إدراك العقل لحسن الأشياء ونفعها أو قبحها
 ومضرّتها، وتوصّله بالنظر في الآيات الكونيّة إلى معرفة الخالق سبحانه. ولكن
 ليس فيها دلالةٌ على إمكان استقلال العقل بالإيجاب والتحرّيم والثواب
 والعقاب، فهي بالنسبة إلى الإماميّة تامّةٌ، أمّا بالنسبة إلى المعتزلة أخصّ من المدعى.
 ثانياً: الأدلّة العقليّة^(٣)

الدليل الأوّل: اتّفاق العقلاء على حسن الصدق النافع، وقبح الكذب

(١) انظر: مجموعة فتاوى ابن تيميّة: ج ٨، ص ٤٣٣؛ منهاج السنّة: ج ٣، ص ١٧٩؛ مدار
 السالكين: ج ١، ص ٢٤١.

(٢) انظر: مجموعة فتاوى ابن تيميّة: ج ١٥، ص ٨، ٩؛ منهاج السنّة: ج ٣، ص ١٧٩؛ مفتاح
 دار السعادة: ج ٢، ص ٧.

(٣) اعلم أنّ هذه الأدلّة التي ساقها المتكلّمون لإثبات التحسين والتقيح العقليين، هي - في
 الأعمّ الأغلب - ليست أدلّةً برهانيّةً قطعيّةً، وإنما هي جدليّاتٌ تعتمد على المسلّمات
 والمشهورات والوجدانيّات.

المضّر، وكذلك حسن الإيمان، وقبح الكفران، وغير ذلك، مع قطع النظر عن كلّ حالةٍ تقدّر من عرفٍ أو شريعةٍ، أو غير ذلك، فكان ذاتياً والعلم به ضروريّ. وبعبارةٍ أخرى: إنّ حسن الصدق النافع والإيمان ونحو ذلك من الأفعال، وقبح الكذب المضّر والكفران ونحو ذلك من الأفعال، معلومٌ بالضرورة لكلّ عاقلٍ، من غير نظرٍ إلى عرفٍ أو شرعٍ أو برهانٍ، ولذا اتّفق على حسن وقبح ما ذكرنا العقلاء مع اختلاف شرائعهم وأعرافهم، بل قال بها حتّى من ينكر الشرائع، فلو لم يكن حسن هذه الأفعال وقبحها ذاتيين لها، لما اتّفق العقلاء عليها، وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين في بعض الأفعال، وجب أن يكونا كذلك في جميعها؛ لعدم الفرق^(١).

وبعبارةٍ ثالثة: إنّنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظرٍ إلى شرع، فإنّ كلّ عاقلٍ يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه^(٢)، وبقبح الإساءة والظلم ويذمّ عليه، وهذا حكمٌ ضروريٌّ لا يقبل الشكّ، وليس مستفاداً من الشرع، فلو كان الحُسن والقبح شرعيّين، ولم يكونا عقليّين بحيث إنّ العقل لا يمكنه أن يدرك حسن الحسن وقبح القبح إلّا بتوسّط الشرع، لما أدركهما من لا يقبل الشرع، كالملاحدة والبراهمة^(٣)، والتالي باطلٌ جزماً؛ لأنّ الملاحدة والبراهمة

(١) انظر: التقريب والإرشاد: ج ١، ص ٢٨٤؛ شرح الأصول الخمسة: ص ٤٨٤؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل: ج ١١، ص ٣٨٤؛ المنحول: ص ٩، ص ١٢ و ١٣؛ الإحكام: ج ١، ص ٨٥؛ المحصول في علم أصول الفقه: ج ١، ص ١٢٧؛ فواتح الرحموت: ج ١، ص ٣٠.
(٢) إنّ الحسن لا يعني مدح العقلاء، بل هو ما ينبغي أن يُفعل، فهنا قضيتان: الأولى: أنّ الحسن هو ما ينبغي أن يفعله.

والثانية: أنّ الفاعل إذا فعل ما ينبغي فعله فإنّ العقلاء يمدحونه عليه. (منه دام ظلّه).
(٣) البراهمة: الذين ذهبوا إلى أنّ العقل يغني عن النبوة؛ لموافقة الثاني للأول، فتكون تحصيل حاصل، وعلى فرض المخالفة فحينئذٍ لا قيمة لها.

- أيضاً - يدركون الحسن والقبح من غير اعترافٍ منهم بالشرائع، فالمقدم مثله.

واعترض عليه:

أولاً: بمنع إجماع العقلاء على الحسن والقبح فيما ذكروه؛ فإن من العقلاء من لا يعتقد ذلك، كبعض الملاحدة. وإن كان ذلك متفقاً عليه بين العقلاء فلا يلزم أن يكون العلم به ضرورياً، وإلا لما خالف فيه أكثر العقلاء عادة. وإن كان ذلك معلوماً ضرورةً فلا يلزم من أن يكون ذاتياً، بل هو معلومٌ بأحد المذكورات من الشرع أو العرف أو البرهان أو لمصلحة عامةٍ وغير ذلك^(١).

هذا مضافاً إلى أن الأشعري بإمكانه أن يقول: نحن لا نجزم بما جزم به المعتزلي أو المؤمنون بالتحسين والتقيح الذاتيين والعقليين من وجود أفعالٍ هي بذاتها حسنةٌ، وأخرى بذاتها قبيحةٌ.

وثانياً: ما أفاده الرازي - وغيره - من أننا لو سلمنا لكم أن من الأفعال ما يُعلم حسنه وقبحه قبل الشرع، فإن ذلك الحسن والقبح إنما هو بأحد المعنيين المتفق عليهما من أوجه الحسن والقبح والتي لم تقع مورداً للنزاع^(٢)، وأما الحسن بمعنى المدح والثواب عاجلاً وآجلاً، والقبح بمعنى الذم والعقاب عاجلاً وآجلاً فممنوع^(٣).

وثالثاً: مضافاً إلى ذلك فإن هذا الدليل لا يثبت الشق الثاني الذي آمنت به المعتزلة من ترتب الثواب أو العقاب الشرعيين على ذلك الإدراك.

(١) الإحكام: ج ١، ص ٨٥-٨٦؛ وانظر: رفع الحاجب: ج ١، ص ٤٦٥.

(٢) وهما: الحسن بمعنى: الملاءمة، والقبح بمعنى: المنافرة، أو الحسن بمعنى: صفة كمال، والقبح بمعنى: صفة نقص.

(٣) انظر: المحصول في علم أصول الفقه: ج ١، ص ١٣٠-١٣١؛ المواقف في علم الكلام: ص ٣٢٦؛ فواتح الرحموت: ج ١، ص ٣٠.

الدليل الثاني: أنا نعلم أنّ من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب، وقطع النظر في حقّه عن الاعتقادات والشرائع وغير ذلك من الأحوال، فإنّه يميل إلى الصدق ويؤثره، وليس ذلك إلّا لحسنه في نفسه. وكذلك نعلم أنّ من رأى شخصاً مشرفاً على الهلاك وهو قادرٌ على إنقاذه، فإنّه يميل إليه، وإن كان بحيث لا يتوقّع في مقابلة ذلك حصول غرضٍ دنيويٍّ ولا أخرويٍّ، بل ربّما كان يتضرّر بالتعب، وليس ذلك إلّا لحسنه في ذاته، ولولا ذلك لما أثرهما العقل^(١).

واعترض عليه:

أولاً: أنّه لا يخلو إمّا أن يقال بالتفاوت بين الصدق والكذب ولو بوجه، أو لا يقال به. والأوّل يلزمه إبطال الاستدلال. والثاني يمنع معه إثارة أحد الأمرين دون الآخر. وعلى هذا إن كان ميله إلى الإنقاذ لتحقق أمرٍ خارجٍ، فالاستدلال باطل، وإن لم يكن، فالميل إلى الإنقاذ لا يكون مسلماً. وبعبارةٍ أخرى: إنّ ترجيح الصدق على الكذب في تلك الصورة إنّما كان لأجل أنّ أهل العلم قد اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق، وأنّ نظام العالم لا يحصل إلّا بذلك، والإنسان نشأ على هذا الاعتقاد واستمرّ عليه.

فإن قلت: أنا أفرض نفسي خاليةً عن الإلف والعادة والمذهب والاعتقاد، ثمّ أعرض على نفسي عند هذا الفرض هذه القضية، فأجدها جازمةً بترجيح الصدق على الكذب.

قلت: هب أنّك فرضت نفسك خاليةً عن هذه العوارض، لكنّ فرض الخلوّ عن العوارض لا يوجب حصول الخلوّ عن العوارض، بل لو أنّي خلقت خالياً

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٣٠٣؛ المحصول في علم أصول الفقه: ج ١، ص ١٢٩؛ الإحكام: ج ١، ص ٨٥؛ فواتح الرحموت: ج ١، ص ٣٠؛ المختصر: ج ١، ص ٢١١.

عن العوارض، ففي ذلك الوقت لا أدري هل كنت أحكم بهذا الحكم أم لا^(١).
ثانياً: أنا نسلم لكم أن إيثار الصدق وإنقاذ الغريق المشرف على الهلاك
لحسنهما، لكنّ الحسن فيهما بمعنى أنّهما ملائمان للطبع أو لأنّهما صفتا كمال، وهما
محلّ اتفاقٍ ولم يقع فيهما نزاع^(٢).

ثالثاً: وإذا سلّمنا بإدراك العقل لحسن الصدق لذاته وقبح الكذب لذاته،
فإنّنا نمنع ما ذهب إليه المعتزلة من ترتّب الثواب أو العقاب على ذلك الإدراك
إلا بالخطاب الشرعي.

الدليل الثالث: لو كان الشرع هو المدرك للحسن والقبح للزم عليه محالٌ في
فعل العبد، وهو أن لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفء إلى الله
تعالى، وكذلك سائر أنواع الكفر من العالم قبل الشرع. وبطلان ذلك ضروريٌّ
عند العقلاء.

وقد اعترض عليه: أنا لا نشكّ في درك العقل لقبح التثليث ونسبة الزوجة
والولد والكفء إلى الله تعالى قبل الشرع، لكن لا يترتّب على إدراك العقل
لقبحها عقابٌ إلا بالشرع؛ منّةً منه تعالى.

الدليل الرابع: أنّ الحُسن والقُبْح لو ثبتا شرعاً فقط ولم يثبتا عقلاً، لم يثبتا لا
شرعاً ولا عقلاً، والتالي باطل^(٣)؛ لأنّ المفروض أنّها ثبتا شرعاً، فالمقدّم مثله.
بيان الملازمة: لو قلنا: إنّ حسن الأفعال وقبحها من الأمور الشرعيّة؛ فما أمر

(١) انظر: المحصول في علم أصول الفقه: ج ١، ص ١٣٨-١٣٩؛ الإحكام: ج ١، ص ٨٦؛
المواقف في علم الكلام: ص ٣٢٦؛ فواتح الرحموت: ج ١، ص ٣٠.

(٢) انظر: التقرير والتحبير، لابن الهمام: ج ١، ص ٩٢؛ فواتح الرحموت: ج ١، ص ٣٠-٣١.

(٣) وبطلان التالي تتفق عليه جميع الأطراف المتنازعة؛ لأنّ المعتزلي يؤمن بعقليّتهما،
والأشعري يؤمن بشرعيّتهما، وهذا التالي يقرّر أنّهما لا يثبتان شرعاً ولا عقلاً، فهو باطلٌ
إجماعاً وعلى كلّ المسالك. (منه دام ظلّه).

به الشارع حسنٌ، وما نهى عنه قبيحٌ، وليس من الأمور التي يمكن للعقل أن يدركها، فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه على الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولا يمكن - لمن لا يؤمن بالتحسين والتقيح العقليين - أن يقول: إن الشارع لا يكذب؛ لأنه لا يؤمن بقبح فعل من الأفعال قبل أن يأتي الشرع. وعليه فإذا أخبرنا بشيء أنه قبيح، لم نجزم بقبحه، وهكذا لو أخبرنا في شيء أنه حسن، لم نجزم بحسنه؛ لتجويز الكذب عليه.

وكذلك لا يمكننا أن نجزم بأن ما أمرنا به حسنٌ، وما نهانا عنه قبيحٌ؛ لاحتمال الكذب في حقه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. فلعلَّ الشارع يكذب في كل ما أمر به ونهى عنه، وهذا يعني: أننا بأمر الشارع لا نستطيع أن نثبت الحسن؛ لاحتمال الكذب. وبنيه لا نستطيع أن نثبت القبح؛ لاحتمال كذبه. وهذا يعني: أن الحسن والقبح لو كانا شرعيين لما ثبتا لا عقلاً كما هو واضح^(١)، ولا شرعاً؛ لتجويز الكذب على الشارع وعدم قبحه.

وبعبارة أخرى: لو لم نعلم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها عقلاً، كحسن الصدق وقبح الكذب - مثلاً - لم نحكم بحسن الصدق ولا بقبح الكذب قبل ورود الشرع، وهذا يعني أنهما قبل ورود الشرع على حدٍّ سواء. نعم، إذا أمر الشارع بالصدق، يكون حسناً. وإذا نهى عن الكذب، يكون قبيحاً. ولو عكس لانعكس، فعندما يأمر الشارع بالصدق فيُحتمل أنه أمر به ويريده، ويُحتمل أنه أمر به ولكنّه كاذبٌ لا يريد، ومع احتمال الكذب - فيما أمر به - لا دليل على حسنه.

إذن، في المرتبة السابقة لا بد أن يحكم العقل^(٢) بقبح الكذب وحسن الصدق ثم بعد ذلك نحكم بأن ما أمر به الشارع حسنٌ وما نهى عنه قبيحٌ.

(١) لأن المدعي لا يؤمن بالحسن والقبح العقليين.

(٢) بمعنى: يدرك العقل.

ويمكن للأشعري أن يُجيب عن ذلك: بأن الأفعال قبل الشرع لا هي حسنة ولا هي قبيحة. نعم، ما أمر به الشرع فهو حسنٌ، وما نهى عنه فهو قبيحٌ، ولو عكس لانعكس، فلو أمر بقتل الأنبياء أصبح قتلهم حسناً يُمدح فاعله عليه، ولو نهى عن نصرته المظلوم أصبحت نصرته قبيحةً ويُذم فاعلها عليها. ولكن أقول: إن هذا الدليل يُريد أن يُرجع الأشعري إلى وجدانه، الذي يحكم - قطعاً - بقبح مثل قتل الأنبياء وقبح الكذب والخيانة وما شابه ذلك.

الدليل الخامس: لو لم يكن الحُسن والقبح عقليين لجاز التعاكس في الحسن والقبح من حيثيتين:

الأولى: بأن يكون ما نتوهمه حسناً، قبيحاً. وما نتوهمه قبيحاً، حسناً. فيكون الأمر حسناً عند أمةٍ، وعند أمةٍ أخرى يكون قبيحاً، ولجاز أن تكون هناك أمةٌ تعتقد حسن مدح من أساء إليهم وذم من أحسن، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، وكل عاقل يعلم بطلان ذلك. ويمكن للأشعري أن يقول بأن عاقل لم أعلم بطلان ذلك، فيكون هذا الدليل دعوى في مقابل دعوى.

الثانية: بأن يكون ما هو حسنٌ عقلاً يُنهى عنه شرعاً، وما هو قبيحٌ عقلاً يُؤمر به شرعاً، أي: صيرورة الحسن قبيحاً والقبح حسناً، وهو ممتنع.

ويمكن للأشعري أن يجيب عن ذلك بدعوى: أن الكثير مما أمرنا به الشارع وحكم بحسنه كتحصيل المعارف وتوقير الأولياء، إنما صارت حسنةً لأن الشارع أمر بها، ولو نهى عنها لصارت قبيحةً. والمنع إنما جاء من جهة أنس الذهن بأمر الشارع ونهيه.

الدليل السادس: ما أفاده الشيخ المظفر بقوله: «والأحسن تصوير الدليل على وجهٍ آخر، فنقول: إن من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية. وهذا الوجوب - حسب دعوى الأشاعرة - وجوبٌ شرعيٌّ، ولا طريق لإثباته إلا بأمر الشارع، فننقل الكلام إلى هذا الأمر، ونسأل: من أين

تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب، وإن كان شرعياً فلا بد له من أمرٍ ولا بد له من طاعةٍ، فننقل الكلام إليه، وهكذا نمضي إلى غير النهاية، ولا نقف حتى ننتهي إلى طاعةٍ وجوبها عقلياً لا نتوقف على أمر الشارع، وهو المطلوب»^(١).

ويمكن للأشعري أن يُجيب عن هذا النقص ثبوتاً، وكذلك الأخباري إثباتاً^(٢)؛ أمّا إذا كان التشكيك في العقل العملي إثباتياً كما هو لدى المحدثين فلا يمكن استكشاف إصابة العقل في خصوص هذا الحكم من الأدلة الشرعية الواردة بهذا الصدد، وما أكثرها كتاباً وسنةً.

وأما إذا كان التشكيك ثبوتياً فلائنه يقال بعدم الحاجة من أول الأمر إلى إثبات قبح المعصية في مقام تحريك العبد نحو الطاعة؛ إذ يكفي فرض وجود العقاب لذلك، وقد ثبت وجوده بالأدلة القطعية، والتعرض له كافٍ لمنع العبد عن المعصية، كما أن حصول الثواب كان لتحريكه نحو الطاعة^(٣).

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ بإمكان الأخباري والأشعري أن يدّعا: أنَّ المحرّك لهم لتحصيل الطاعة هو احتمال العقاب الذي هو المحرّك الوحيد حتى بالنسبة للمعترفين بالحسن والقبح العقليين إلا من شدّد وندر ممّن يعبد الله عبادة الأحرار، فاحتمال العقاب بذاته محرّكٌ للإنسان بلا حاجةٍ في تحريكه إلى توسط حكم العقل بالقبح.

أمّا كيف ينشأ احتمال العقاب، فبإمكان الأخباري أن يقول: إننا وإن كنا لا

(١) انظر: أصول الفقه، للمظفر: ج ٢، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٢) ذكرنا أنّ هناك نزاعين في التحسين والتقييح؛ أحدهما: نزاعٌ في مقام الثبوت وهو بين الأشعري والعدلي، والآخر: في مقام الإثبات وهو بين الأصولي والأخباري. إذا استذكرت هذا نقول: إنّ كلاً من الأشعري والأخباري يستطيعان الجواب عن النقض أعلاه.

(٣) انظر: بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ١٣٥.

نعتمد على إدراك عقولنا القاصرة في درك الحسن والقبح، لكننا لا ننكر أصل الحسن والقبح، ونحن نحتمل حسن الطاعة وقبح المعصية ولا نحتمل العكس، وهذا الاحتمال يصبح منشأً - بحسب العقل النظري - لاحتمال فعليّة العقاب في ترك الطاعة، وكذا الحال في ترك تحصيل المعرفة.

وبإمكان الأشعري أن يقول: إننا وإن أنكرنا أصل الحسن والقبح فلا يأتي احتمال حسن الطاعة وقبح المعصية، ولكن ما دام لا يوجد حسنٌ وقبحٌ فالله تعالى حرٌّ في أفعاله، وقد أُنذِرنا بالعقاب على ترك الطاعة وفعل المعصية، والإنسان السويّ في عقله وتفكيره يحتمل - لا محالة - صدق هذا الإنذار احتمالاً راجحاً على احتمال كون العقاب على فعل الطاعة وترك المعصية، إن احتمال ذلك أيضاً. وهذا بنفسه محرّكٌ نحو الطاعة وترك المعصية^(١).

الدليل السابع: ما أفاده الأستاذ الشهيد قدّس سرّه في تقارير بحثه بقوله: إن إنكار التحسين والتقيح العقليين يؤدّي إلى انسداد باب إثبات نبوة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله بل سائر النبوات؛ لأنّ ذلك مبتنٍ على مقدّمة عقلية عمليّة هي قبح إجراء المعجزة على يد الكاذب؛ لأنّه تغريرٌ بالناس ونحوٌ من الكذب فيكون قبيحاً على الله تعالى. فإذا أنكرنا القبح فكيف يمكن إثبات صدق مدّعي النبوة لمجرد جريان المعجزة على يديه؟!^(٢).

وأورد عليه: أنّ دلالة المعجزة على النبوة يستحيل أن تتوقّف على هذه المقدّمة العقلية، أعني: قبح الكذب والتغريير؛ لأنّ المعجزة إن كانت بقطع النظر عن قبح الكذب والتغريير دالّة على نبوة من جرت على يديه فهذا معناه عدم الحاجة في إثبات النبوة إلى مقدّمة عقلية كهذه، وإن كانت لا تدلّ على ذلك إلاّ

(١) انظر: مباحث الأصول للحائري، القسم (٢): ج ١، ص ٥٠٦.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ١٣٥.

بضم هذه المقدمة العقلية - أي: إنها بقطع النظر عن كبرى قبح الكذب، لا تدلّ على نبوة مدّعيها - فسوف لا تدلّ على ذلك حتى بعد الاعتراف بهذه الكبرى؛ لأنّ كبرى قبح الكذب لا تحقّق صغراها؛ إذ لا بدّ من كذب وكشف عن النبوة ليقال بقبحه، والمفروض أنّه لا دلالة ولا كشف لمجرّد ظهور إعجاز على يد النبي^(١).

والحاصل: إنّ توقّف دلالة المعجزة على نبوة مدّعيها، على كبرى عقلية هي قبح الكذب وإظهار خلاف الواقع تغييراً للناس دوري؛ لأنّ فعلية الكبرى المذكورة فرع فعلية الدلالة والكشف ليكون كذباً، فيستحيل أن تكون فعلية الدلالة متوقّفة على فعلية الكبرى.

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّه يكفي في موضوع الكبرى العقلية التغيير بحسب فهم العوامّ، وظهور المعجزة عند العوامّ له دلالة على النبوة في نفسه، وهذه الدلالة وإن لم تكن عقلية وبرهانية وتامة بالدقّة، ولكن بضمّها إلى الكبرى العقلية يتشكّل دليل فنيّ على النبوة. إلّا أنّ للأخباري أن يقول حينئذٍ بأننا نكتفي بالدلالة العرفية ونطمئنّ إليها في إثبات النبوة ولا نحتاج إلى غيرها^(٢).

الدليل الثامن: الأشياء الباطلة التي شنع بها أبو الحسن البصري المعتزلي على إنكار الأشاعرة للتحسين والتقبّيح العقليين، ومن تلك الأشياء^(٣): أنّه بدونه لا يمكن أن يعلم صدق نبيّ من الأنبياء على الإطلاق، ولا يتمّ شيء من الأديان. وبالتالي لا يمكن للإنسان أن يعبد الله بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة، ولا يجزم به على نجاة نبيّ مرسلٍ أو ملكٍ مقربٍ أو مطيعٍ في جميع أفعاله، من أولياء

(١) انظر: بحوث في علم الأصول: ص ١٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ٤، ص ١٣٦.

(٣) انظر: نهج الحقّ وكشف الصدق، الحسن بن يوسف بن المطهر الحليّ: ص ٧٢.

الله تعالى وخلصانه، ولا على عذاب أحد من الكفار والمشركين، ولا من أنواع الفساق والعاصين. وهذه عقائد فاسدة وآراء باطلة.

الدليل التاسع: ما أفاده العلامة الحلي في شرح التجريد بقوله: «إذ لا تتمشى قواعد الإسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعرية من تجويز القبائح على الله تعالى»^(١)؛ فإن واحدة من قواعد الإسلام هي أن المطيع يستحق ثواباً، وأن العاصي يستحق عقاباً، وهذه قاعدة صرحت بها جملة من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

ومن تلك القواعد: أن كل ما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله فهو الصدق، وأن الكذب ممتنع عليه، وعلى مقالة الأشعري يلزم كذب النبي صلى الله عليه وآله. هذا مضافاً إلى تجويزهم القبائح عليه تعالى، وتجويز إخلاله بالواجب، فالأشعرية يرون إمكان إخلاله تعالى بالواجب؛ إذ لا يجب عليه شيء أصلاً، والعبء لا يمكن أن يوجب شيئاً على مولاه؛ لأن إيجاب العبد على الله شيئاً - كإدخال المؤمنين إلى الجنة وإدخال الكافرين إلى النار - ليس إلا تعييناً لوظيفته تعالى! ومن الواضح أنه لا يمكن لعبد أن يُعين وظيفة مولاه في ملكه وسلطانه.

الدليل العاشر: أن مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها، أعني: فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء: أنه لا ينبغي أو ينبغي، فالكذب - مثلاً - لو لوحظ في نفسه، يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يُرتكب، والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الإنسان، ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات، كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقيح.

وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقييم أحد

(١) كشف تجريد الاعتقاد (تحقيق الزنجاني): ص ٣٢٧.

الاعتضائين في قبال الآخر، فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي قد يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ ولا يكون بديهيّاً أوّليّاً، بل يكون ثانويّاً، ولا نقصد بالثانوي هنا كونه مستنتجاً بالبرهان، بل كونه مشوباً بالشك وعدم الوضوح، وقد تكون معرفة غير برهانيّة وغير مستنتجة، أي: أوّليّة، ومع ذلك لا يكون واضحاً، بل يكون غائماً؛ وعليه فالاختلاف بين العقلاء في بعض مدركات العقل العملي، لا يوجب تشكيكاً في أصل إدراكات هذا العقل^(١).

الدليل الحادي عشر: أنّ الله ركّب في العقول التفرقة بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة، كما ركّب في الحواس التفرقة بين الحلو والحامض، والساخن والبارد. وإنّ في التسوية بين هذه الأمور وإنكار إدراك العقول للتفرقة بينها، مخالفة للعقول السليمة والفترة المستقيمة.

فكل واحد لا بدّ أن يلتذّ بشيء أو يتألّم من شيء، ويميّز بين ما يأكل ويشرب وبين ما لا يأكل ولا يشرب، وبين ما يؤذيه من الحرّ والبرد وما ليس كذلك. فدلّ ذلك على أنّ الأفعال والأعيان، منها ما هو حسنٌ يدرك العقل حسنه وإن لم يأمر به سمعٌ، ومنها ما هو قبيحٌ يدرك العقل قبحه وإن لم ينه عنه سمع^(٢).

أدلتهم على نفي المؤاخذة الشرعيّة حتى يرد الشرع

تقدّم أنّ الإماميّة من العدليّة يفرّقون بين إدراك العقل لحسن الحسن وقبح والقبيح، وبين ترتّب الثواب والعقاب على ذلك الإدراك، وقد ذكرنا بعض أدلتهم على الشقّ الأوّل من مذهبهم، وأمّا الشقّ الثاني فقد استدّلوا له بجملة من

(١) انظر: بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ١٣٨.

(٢) انظر: الردّ على المنطقيين، لابن تيميّة: ص ٤٢٣؛ مجموعة فتاوى ابن تيميّة: ج ٣، ص ١١٦-١١٧؛ وج ٨، ص ٣١٠-٣١١.

النصوص الشريفة، نذكر بعضها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، فهذه الآية نصّت على أنّ الله لا يعذب أحداً إلا بعد أن يرسل الرسول إليهم، حتى لو فعلوا ما يستحقّون به الذمّ والعقاب. قال العلامة الطباطبائي: «الآية ليست مسوقةً لإمضاء حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل هي تكشف عن اقتضاء العناية الإلهية أن لا يعذب قوماً بعداب الاستئصال إلا بعد أن يبعث إليهم رسولاً فيؤكّد لهم الحجّة ويقرّعهم بالبيان بعد البيان»^(١).

وقال ابن كثير: «قوله تعالى: ﴿...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ إخبارٌ عن عدله تعالى، وأنّه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجّة عليه بإرسال الرسول إليه، كقوله تعالى: ﴿كَلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ (الملك: ٩) وكذا قوله: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُرّاً حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فَتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (الزمر: ٧١)... إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ الله تعالى لا يدخل أحداً النار إلا بعد إرسال الرسول إليه»^(٢). وهذا يعني: أنّ إدراك العقل لحسن بعض الأعمال التي هي سبب المدح والثواب، وقبح بعض الأعمال التي هي سبب الذمّ والعقاب، لا يعني المؤاخذة عليها ما لم يبعث رسولاً تقطع به الحجّة.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ٥٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي: ج ٣، ص ٣١.

اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿النساء: ١٦٥﴾، فهذه الآية دللت بمنطوقها على: أن الله تعالى أرسل الرسل حتى لا يكون لأحد - بعد هذا الإرسال - حجة على الله تعالى، وبمفهومها: أن الله تعالى لا يعذب أحداً حتى تقوم عليه الحجة بالرسالة. وعليه فالإدراكات العقلية - لحسن الحسن أو قبح القبيح - ليست كافية في مؤاخذه المخالف، بل لابد من قيام الحجة ببعثة الرسل، وهذا معناه: أن الآية ظاهرة في أن الله سبحانه يريد قطع عذر الناس في ما فيه المخالفة والمعصية، وأن لا قاطع للعدو إلا الرسل عليهم السلام؛ ولذا قال الطباطبائي: «... إن العقل لا يغني وحده عن بعثة الأنبياء بالشرائع الإلهية»^(١).

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ (القصص: آية ٥٩)، فإن الله تعالى قد أخبر في هذه الآية الكريمة: أنه لا يعاقب الناس حال ظلمهم إلا بعد إقامة الحجة عليهم بإرسال الرسول الذي يتلو عليهم آيات الله. وعليه فإدراك العقول للقبائح والسيئات غير كافٍ في المؤاخذه، بل لابد من قيام الحجة بإرسال الرسول.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَّ وَنَخْزَى﴾ (طه: ١٣٤)، دللت هذه الآية - كسابقاتها - على أن الله تعالى لم يكن ليعذب الكفار حتى يبعث إليهم رسولا، مع أنهم كانوا قد اكتسبوا الأعمال التي توجب المقت والذم، وهي سبب العذاب، لكن شرط العذاب قيام الحجة عليهم بالرسالة.

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ١٤١.

وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴿ (الأنعام: ١٣١)، فهذه الآية الكريمة من جهةٍ دلّت على أنّ فعلهم وشركهم ظلّمٌ وقبيحٌ قبل البعثة، ومن جهةٍ أخرى دلّت على أنّ الله تعالى لا يعاقبهم عن ذلك الظلم والفعل القبيح إلا بعد إرسال الرسل.

حقيقة حكم العقل بالتحسين والتقبيح

وقع النزاع بين عموم الفلاسفة والمحقّقين - بعد الفراغ عن أنّ مسألة التحسين والتقبيح عقليةٌ لا شرعيةٌ - في حسن الأشياء وقبحها، من حيث كونها أمرين واقعيين، و صفتين ثابتتين للأفعال بذواتها وبدون جعل من العقلاء أو غيرهم، أو أنّها أمران اعتباريان مجعولان من قبل العقلاء أنفسهم^(١)، وأنّ حسن الأشياء وقبحها ليسا هما إلا عبارةً عمّا تطابقت عليه آراء العقلاء، بحيث لا يشدّد منهم أحدٌ؛ نتيجةً لما يدركونه من المصالح والمفاسد، فكُلٌّ عاقلٌ يجد أنّ الكذب لو لوحظ في نفسه، فهو يقتضي أن لا يُفعل، وأنّ الصدق ممّا ينبغي أن يُفعل.

وحيثُ، يقع البحث في أنّ الحسن والقبح هل هما من الأمور الواقعية، بمعنى: أنّ للأشياء جهةً حسنٍ وقبحٍ بقطع النظر عن جعل جاعلٍ وتشريعٍ مشرّع، أم أنّها من الأمور الاعتبارية التي اعتبرها العقلاء نتيجةً لإدراكهم المصالح والمفاسد النوعية المترتبة على بعض الأفعال، فحكموا بحسن الأولى؛ لما فيها من المصلحة العائدة للنوع البشري، و حكموا بقبح الثانية؛ لما فيها من المفسدة العامة المضرة بالنوع البشري، فيرجع محصل الكلام على هذا القول إلى مدى إدراك العقل البشري للمصالح والمفاسد النوعية أو عدم إدراكه لهما.

أمّا الحُسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى النقص فهما أمران واقعيان لا يختلفان باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقّفان على وجود مَنْ يدركهما؛

(١) بعد أن ذكر السيّد الأستاذ حفظه الله أنّ للحسن والقبح معاني عدّة وقع النزاع في أحدها، جاء هنا ليبيّن: هل هما أمران واقعيان أم لا؟

بخلاف الحسن بمعنى الملاءمة، والقبح بمعنى المنافرة، فليس لهما في نفسيهما بإزاء في الخارج مجازيهما ويحكي عنهما، وإن كان منشؤهما أمراً خارجياً، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الأجزاء ونحو ذلك، بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإنّ الإنسان هو الذي يتذوق المنظور أو المسموع أو المذاق بسبب ما عنده من ذوقٍ يجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه، فيكون حسناً عنده، أو غير ملائمٍ لنفسه، فيكون قبيحاً عنده. فإذا اختلفت الأذواق في الشيء، كان حسناً عند قومٍ وقبيحاً عند آخرين. أمّا إذا اتفقوا في ذوقٍ عامٍ، كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك. إذن، ليس الحسن بمعنى الملائم، صفةً واقعيةً للأشياء كالكمال، بمعنى: أنّه ليس شيئاً وراء إدراك العقل.

وأما الحسن والقبح بمعنى: ما ينبغي أن يفعل، وما ينبغي أن يُترك عند العقل، ففيه اتّجاهان^(١):

الاتّجاه الأوّل: أنّ الحسن والقبح العقليين قضايا مشهورة، لا واقع لها غير تطابق العقلاء عليها. وبعبارةٍ أخرى: الحسن والقبح من الأمور الجعلية الاعتبارية المجعولة من قبل العقلاء ومن تشريعاتهم؛ ولذا جعلوا قضية الحسن والقبح من صنف المشهورات.

ومن اختار هذا القول الشيخ الرئيس في إشارته، حيث قال: «... الآراء المسماة بالمحمودة وربّما خصصناها باسم المشهورة؛ إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنّه القويّ إلى حكم؛ لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان

(١) وهذا محلّ نزاعٍ آخر في التحسين والتقييح العقليين، فالمشهور يرى أنّهما من المشهورات والآراء المحمودة، بينما يرى الشهيد الصدر قدّس سرّه أنّهما واقعية.

طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا: أن سلب مال الإنسان قبيحٌ، وأنّ الكذب قبيحٌ لا ينبغي أن يُقدّم عليه...»^(١).

وتبعه على ذلك الشيخ الطوسي، حيث قال: «ومنها - أي: المشهورات - كونه مشتملاً على مصلحةٍ شاملةٍ للعموم، كقولنا: العدل حسن. وقد يسمّى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة، فإنّ المكتوبة منها ربّما لا يعمّ الاعتراف بها. وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله: وما تطابق عليه الشرائع الإلهية. ومنها: كون بعض الأخلاق والانفعالات مقتضيةً بها، كقولنا: الذبّ عن الحرم واجبٌ، وايداء الحيوان لا لغرضٍ قبيحٍ... والآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة أو الأخلاق الفاضلة...»^(٢).

وقد سلك هذا المسلك العلامة قطب الدين صاحب المحاكمات، فذكر أيضاً أنّ هذا القسم من المشهورات من التأديبات التي يكون الصلاح فيها، كقولنا: «العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ»، وما يتطابق عليها الشرائع، كقولنا: «الطاعة واجبة» وإمّا خلقياتٌ وانفعالاتٌ، كقولنا: «كشف العورة قبيحٌ»، و«مراعاة الضعفاء محمودة»^(٣).

ومن اختار هذا القول الأصفهاني، وهذا ما صرّح به بقوله: «فمن المدركات العقلية الداخلة في الأحكام العقلية العملية المأخوذة من بادي الرأي المشترك بين العقلاء المسماة تارةً بالقضايا المشهورة وأخرى بالآراء المحمودة: قضية حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والعدوان. وقد بيّنا في مبحث التجري من مباحث القطع في كلامٍ مبسوطٍ برهانيّ أنّ أمثال هذه القضايا ليست من القضايا

(١) شرح الإشارات: ج ١، ص ٢١٩.

(٢) شرح الإشارات: ج ١، ص ٢٢١.

(٣) انظر: شرح الإشارات: ج ١، ص ٢١٩.

البرهانية في نفسها، وأنها في قبالها، ونزيدك هنا: أنّ المعتر عند أهل الميزان في الموادّ الأوليّة للقضايا البرهانية المنحصرة تلك الموادّ في الضروريات الستّ: مطابقتها للواقع ونفس الأمر، والمعتر في القضايا المشهورة والآراء المحمودّة: مطابقتها لما عليه آراء العقلاء؛ حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها»^(١).

وقال الشيخ المظفر: «وتسمّى هذه الأحكام العقلية العامّة: الآراء المحمودّة، والتأديبات الصلاحيّة، وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة... ومن هنا يتّضح لكم جيّداً: أنّ العدليّة إذ يقولون بالحسن والقبح العقليّين، يريدون أنّ الحسن والقبح من الآراء المحمودّة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحيّة، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. والقضايا المشهورة ليس لها واقعٌ وراء تطابق الآراء، أي: إنّ واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم: أنّ فاعله ممدوحٌ لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم والجهل: أنّ فاعله مذمومٌ لديهم»^(٢).

وقد استدللّ لهذا التوجه بعدّة أدلّة، منها :

الدليل الأوّل: أنّ العقلاء إنّما يحكمون بحسن الفعل وقبحه من أجل مصلحة اجتماعهم ونظامهم، فلو انعدم الاجتماع والنظام لما حكم العقلاء بذلك؛ فالحسن والقبح، من المفاهيم الاعتباريّة التي يفرضها العقلاء من أجل تحقيق أهدافهم وغاياتهم الاجتماعيّة.

وفيه: أنّه أشبه بالمصادرة، مضافاً إلى أنّ سبب الحكم بالحسن والقبح هو كون الفعل في نفسه كما لا أو نقصاً، والحكم بالحسن والقبح للكشف عن ثبوت

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٣١١.

(٢) أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٨٠-٢٨١.

ذلك في الواقع، وبهذا يتضح ضعف قولهم بأن منشأ الحسن والقبح هو التلقين والتأديب؛ فإنه لو فرض القطع أو احتمال كون منشأ قضايا الحسن والقبح التلقين، لزم من ذلك زوال التصديق عندنا بمجرد الالتفات إلى ذلك، مع أنه خلاف الوجدان.

الدليل الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني من أن الحسن والقبح لو كانا عقليين واقعيين لما خرجا عن أحد البديهيّات الستّ وهما ليسا منها، فيبطل كونها من البديهيّات. وهذا ما أفاده بقوله: وأما عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحقّ عليه المدح أو الذمّ من القضايا البرهانيّة، فالوجه فيه: أن مواد البرهانيّات منحصرة في الضروريّات الستّ... ومن الواضح أن استحقاق المدح والذمّ بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوّليات بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟! وكذا ليس من الحسيّات بمعنيها كما هو واضح؛ لعدم كون الاستحقاق مشاهداً، ولا بنفسه من الكيفيّات النفسانيّة الحاضرة بنفسها. وكذا ليس من الفطريّات؛ إذ ليس لازماً قياسياً يدلّ على ثبوت النسبة. وأما عدم كونها من التجريبيّات والمتواترات والحدسيّات ففي غاية الوضوح، فثبت: أن أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانيّة، بل من القضايا المشهورة^(١).

ويرد عليه:

أولاً: أنه لو تمّ فغاية ما يترتب عليه عدم كون ثبوت الحسن والقبح من البديهيّات، أمّا عدم كونها من الواقعيّات فلا يثبت.

وثانياً: أننا نلتزم كونها من الأوّليات، ووقوع الخلاف فيها ليس بسبب عدم أوّليّتها بل لأسبابٍ أخرى تقدّم بعضها.

(١) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٤٣.

إلا أنه يمكن أن يُقال: إن أصل الحسن والقبح بوصفيهما أمرين واقعيين، قد وقع الخلاف فيه؛ لأنَّ بعض الفلاسفة والمفكرين أنكروا إدراك ذلك، وجعلوه من سنخ المشهورات أو العادات، إلا أنَّ مجرد وقوع الخلاف ليس دليلاً على نفي بدهة القضية وأوليئها؛ إذ قد يكون الخلاف على أساس شبهة حصلت للمخالف غطت إدراكه النابع من حاق نفسه، وقد يكون - بغض النظر عن فرض عروض شبهة - غير قادرٍ على إدراك ما أدركه غيره بالبدهة؛ لأنَّ البشر المتمتع بشيءٍ من التكامل في الإدراك وفق الحركة الجوهرية ليسوا سواءً في ذلك، بل هم مختلفون في الاستعداد والإدراك. فلو أدرك أحدٌ شيئاً ولم يدرك الآخر، لم يكن ذلك مساوفاً؛ لفرض أنَّ إدراك المدرك ناشئٌ من تداخل أمورٍ خارجيةٍ، كالعادة والشهرة، وغير نابعٍ من حاق نفسه.

الاتجاه الثاني: أنَّ الحسن والقبح حيثيتان واقعتان ثابتتان في لوح الواقع، فكما أنَّ العقل النظري يدرك الإمكان والاستحالة، وهما ثابتان في لوح الواقع، فكذلك العقل العملي يدرك الحسن والقبح، وأنَّ هذا ممَّا ينبغي وهذا ممَّا لا ينبغي، ونفس الانبغاء واللائبغاء أمرٌ ثابتٌ في لوح الواقع. وإن شئت قلت: إنَّها قضايا واقعيةٌ ودور العقل فيها دور المدرك والكاشف عن تقررها وثبوتها، على حدِّ القضايا النظرية الأخرى. فكما أنَّ العقل يدرك استحالة اجتماع النقيضين، وأنَّ هذه الاستحالة ثابتةٌ في نفس الأمر والواقع، كذلك يدرك حسن العدل وقبح الظلم، وأنَّ هذا الحسن والقبح ثابتان في نفس الأمر والواقع.

ومن اختار هذا الاتجاه الأستاذ الشهيد قدس سره حيث يرى أنَّ أحكام العقل بالحسن والقبح عبارةٌ عن: «قضايا واقعيةٍ دور العقل فيها دور المدرك الكاشف، على حدِّ القضايا النظرية الأخرى. غاية الأمر: أنَّ هذه القضايا واقعيةٌ تحقّقها بنفسها لا بوجودها الخارجي، نظير مقولات الإمكان والاستحالة والامتناع من مدركات العقل النظري»، وقال أيضاً: «الحسن والقبح أمران

واقعيّان يدرّكهما العقل، ومرجع الأوّل إلى أنّ الفعل ممّا ينبغي صدوره، ومرجع الثاني إلى أنّه ممّا لا ينبغي صدوره، وهذا الانبغاء إثباتاً وسلباً أمرٌ تكوينيّ واقعيّ، وليس مجعولاً، ودور العقل بالنسبة إليه دور المدرك لا دور المنشئ والحاكم^(١).

وقد أبطل الأستاذ الشهيد القول الأوّل اعتماداً على الوجدان والتجربة.

أمّا بالنسبة إلى الوجدان، فإنّه قاضٍ وحاكِمٌ بأنّ الظلم قبيحٌ في حدّ نفسه وبقطع النظر عن جعل جاعل، وما دور العقلاء في ذلك إلا إدراك ذلك الأمر الواقعي والكشف عنه ليس إلا، وليس حسن الشيء أو قبحه متوقفاً على حكم العقلاء وتشريعهم له وتطابق آرائهم عليه، بحيث لو لم يحكموا بذلك لما كان الشيء الفلاني حسناً أو قبيحاً، بل ربّما يكون تطابق آراء العقلاء على حسن الصدق وقبح الكذب - مثلاً - نتيجةً لكون الصدق بذاته حسناً، والظلم بذاته وفي حدّ نفسه قبيحاً، لا العكس.

وأمّا بالنسبة إلى التجربة، فلما نراه من خلاف ذلك خارجاً؛ إذ الحسن والقبح ليسا تابعين للمصالح والمفاسد، ولو كان الأمر كذلك، وكان المناط في الحسن والقبح هو المصلحة والمفسدة، لحكموا بحسن الفعل الذي يكون واجداً لمصلحة أكثر من المفسدة الموجودة فيه، ولكن وعلى الرغم من ذلك، فإننا نراهم يحكمون بقبحه بلا تردّد؛ وهذا دليلٌ على أنّ القبيح قبيحٌ في نفسه، وأنّ الحسن حسنٌ في نفسه وذاته.

فلو فرض أنّ إنساناً ما، قام بقتل إنسانٍ آخر بدون وجه حقّ، فهنا لا إشكال في أنّ العقل والعقلاء سوف يحكمون بقبح ذلك الفعل، ولكن لو افترضنا أنّ قتل ذلك الإنسان يكون علّةً لحفظ حياة إنسانين وإنقاذهما من الموت، كما لو فرض توقّف حياتهما على استخراج دواءٍ مخصوصٍ من قلبه بالنحو الذي يؤدّي

(١) دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية: ص ٣٠٢.

استخراج مثل ذلك الدواء إلى قتله، فهنا من جهة نرى أن قتل الإنسان من غير وجه حق، فيه مفسدة، وهو قبيح عقلاً، ولكن من جهة أخرى نرى أن فيه مصلحة تفوق تلك المفسدة التي فيه، وهي عبارة عن الحفاظ على حياة إنسانين وإنقاذهما من الموت. فبالقياس والنظر إلى زاوية المصالح والمفاسد فقط، نرى أن الفعل المذكور فيه مصلحة أكبر من المفسدة؛ فعلى هذا، لا بد أن يحكم العقلاء بحسنه، ولكننا بالرغم من ذلك لا نرى عاقلاً يقول: إن هذا الفعل حسن، بل يحكم بقبحه مع ما فيه من المصلحة المفترضة.

ومن الواضح: أن الأستاذ الشهيد قدس سره لم يقيم الدليل البرهاني على مدّعه، وإنما اعتمد في تخطئة القول الآخر على الوجدان والتجربة، وبإمكان الطرف المقابل إنكار الوجدان، أو القول بأنه ناشئ من التربية والعادة. أمّا التجربة فهي لا تُعطي علماً يقينياً؛ بمعنى: أنها قد تفيد ثبوت المحمول للموضوع، أمّا استحالة انفكاكه عن الموضوع فهذا ما لا تستطيع إثباته. والمدعى في قولنا: العدل حسنٌ ذاتاً والظلم قبيحٌ ذاتاً هو: أن الحسن ثابتٌ للعدل، والقبح ثابتٌ للظلم، ويستحيل أن ينفكّا عنهما.

إذا عرفت الأقوال في هذه المسألة فاعلم: أنه إذا كان مراد الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح: إنكار واقعيتهما، وأن لا واقعية لهما إلا إدراك العقلاء، فهو صحيحٌ وتأمُّ على الاتجاه الأول. أمّا على الاتجاه الثاني فإن إنكارهم يبقى غير تامٍّ وعارياً عن الصحة^(١). وإن كان مرادهم إنكار إدراك العقل - كما هو الظاهر من كلماتهم - فهو غير تامٍّ عند الجميع.

(١) ومن الواضح - لمن تأمل في كلمات الأشاعرة - أن غرضهم من إنكار الحسن والقبح ليس إنكار واقعيتهما بالمعنى المتقدم. (منه دام ظلّه).

زيادةٌ وتفصيلٌ

تنقسم معقولات العقل النظري إلى:

- يقينيّات^(١) غنيّة عن الاستدلال، بمعنى: أنّ مجرد تصوّر المحمول والموضوع كافٍ للتصديق بثبوت الأول للثاني، من دون الحاجة إلى استدلالٍ ونظرٍ. وهذه القضايا هي رأسمال الإنسان في حركته للكشف عن المجهولات.
- ونظريّاتٍ هي بحاجةٌ إلى الاستدلال.

والأولى هي رأسمال الثانية، ولولاها لما أمكن استنتاج القضايا النظرية وإثبات صدقها^(٢).

والقضايا اليقينية الستّ وإنّ كنا نجزم بصدقها بلا حاجةٍ إلى دليل؛ لوضوحها، ولكن يمكن إقامته على صدقها. نعم، يستثنى منها القضايا الأوّليات، فهي غنيّة عن الاستدلال، بل لا يمكن إقامة الدليل على صدقها^(٣). وهذا يعني: أنّ القضايا اليقينية الخمس في عرضٍ واحدٍ، وهنّ في طول الأوّليات^(٤). فتحصّل: أنّ في مدركات العقل النظري قضيةً غنيّة عن الاستدلال، بل

(١) من قبيل: الأوّليات، الحدسيّات، الحسيّات، الفطريّات، المشاهدات، المجربّات.

(٢) فالقضايا النظرية إذن هي في قبال القضايا البديهية، وليست في قبال العقل العملي. (منه دام ظلّه).

(٣) فقضية اجتماع النقيضين محالّ، قضية تقبل بها النفس وتدعن بصدقها من دون الحاجة إلى الدليل أو النظر. وإذا أنكرها شخص فلا يمكن إقامة الدليل على صدقها؛ لأنّ إثباتها أو نفيها متوقّفٌ على ثبوتها في الرتبة السابقة. (منه دام ظلّه).

(٤) التعبير عن القضايا الأوّلية بصيغة الجمع تعبيرٌ مساحيٌّ؛ لأنّه لا يوجد عندنا إلّا قضيةً أوّليّةً واحدةً، وهي: «اجتماع النقيضين محالّ»، وحتىّ قضية: «ارتفاع النقيضين محالّ» مرجعها إلى: اجتماع النقيضين محالّ. وبحسب الاصطلاح تسمّى هذه القضية قضيةً أوّليّةً، أمّا اليقينيّات الأخرى فتسمّى قضايا بديهية. (منه دام ظلّه).

يستحيل إقامة الدليل عليها، وهي: «اجتماع النقيضين محال».

إذا عرفتَ هذا، نسأل: هل هناك قضية يدركها العقل العملي ويستحيل إقامة الدليل عليها؟ فإذا كان الجواب بالإثبات، فمعنى ذلك: أن باب العقل العملي مستقلٌّ عن باب العقل النظري، بمعنى: أنه بابٌ له قضاياها البديهيّة والأوليّة الخاصّة به، وهذا هو الظاهر من كلمات الأعلام:

قال الشيخ السبحاني: «فالقائلون بالتقيح والتحسين العقليين يقولون: إنَّ كلَّ عاقلٍ مميّزٍ، يجد من صميم ذاته حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر، وأنَّ هذه الأحكام النابعة من صميم القوّة العاقلة والهويّة الإنسانيّة المثاليّة غير مستدلّة».

وقال في موضعٍ آخر: «كما أنّ في الحكمة النظرية قضايا نظرية تنتهي إلى قضايا بديهية، ولولا ذلك لعقمت القياسات وصارت غير متّجة، فهكذا في الحكمة العملية، قضايا غير معلومة لا تُعرف إلا بالانتهاء إلى قضايا ضرورية، وإلا لما عرف الإنسان شيئاً من قضايا الحكمة العملية، فكما أنّ العقل النظري يدرك القضايا البديهية في الحكمة النظرية من صميم ذاته، فهكذا يدرك بديهيّات القضايا في الحكمة العملية من صميم ذاته بلا حاجةٍ إلى تصوّر شيءٍ آخر...»

إنَّ تصديق كلّ القضايا النظرية يجب أن ينتهي إلى قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، بحيث لو ارتفع التصديق بها لما أمكن التصديق بشيءٍ من القضايا ولذا تسمّى بأُمّ القضايا... وعلى ضوء هذا البيان نقول: إنّ للقضايا النظرية في العقل النظري قضايا بديهية أو قضايا تنتهي إليها، فهكذا القضايا غير الواضحة في العقل العملي...»^(١).

إذن، هناك قضية يدركها العقل العملي وهي لا تحتاج إلى إقامة الدليل عليها بل لا يمكن إقامة الدليل عليها، وهي: «العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ»، فهذه قضية

(١) الإلهيات: ٢٤٠-٢٤١.

بديهية لا يمكن إقامة الدليل على صدقها، فالعقل كما يدرك استحالة اجتماع النقيضين، يدرك حسن العدل وقبح الظلم. ولعل هذا هو مراد الأستاذ الشهيد بقوله: إنَّ مدركات العقل العملي على حدِّ مدركات العقل النظري، فكما أنَّ تصديق كلِّ القضايا النظرية يجب أن ينتهي إلى قضية استحالة اجتماع النقيضين، بحيث لو ارتفع التصديق بها لما أمكن التصديق بشيء من القضايا، فهكذا القضايا غير الواضحة في العقل العملي يجب أن تنتهي إلى قضايا أولية واضحة عند العقل العملي بحيث لو ارتفع التصديق بها في الحكمة العملية لما صحَّ التصديق بقضية من القضايا في الحكمة العملية.

فتحصّل: أنَّ هناك قضيتين أوليتين، إحداهما مرتبطة بالعمل وتستدعي جرياً عملياً، والأخرى مرتبطة بالنظر ولا تستدعي جرياً عملياً. وهذا هو معنى: أنَّ باب العقل العملي مستقلٌّ عن باب العقل النظري ولا يحتاج إليه؛ فحتى لو لم يكن عند الإنسان عقلٌ نظريٌّ، يمكن أن يكون عنده عقلٌ عمليٌّ.

المختار في المسألة

إنَّ مدعى العدالة: هو أنَّ قضية «العدل حسنٌ» و«الظلم قبيحٌ» قضيةٌ بديهيةٌ لا تحتاج إلى دليل، بل لا يمكن إقامة الدليل عليها. أمّا الأشعري فيرى أنَّها نظريةٌ ولكن كثرة التعليم والتدريب على بدايتها جعلت البعض يتصوّر أنَّها بديهيةٌ، ولا يمكن للعدلي أن يُثبت بدايتها للأشعري.

وبهذا البيان اتّضح: أنَّ محلَّ النزاع بين العدلي والأشعري في مسألة العدل الإلهي، يرجع إلى: أنَّ الأوّل يدّعي أنَّ قضية «العدل حسنٌ» هي قضيةٌ بديهيةٌ يدركها العقل بلا حاجةٍ إلى إقامة الدليل. وهذا معناه: أنَّ باب العقل العملي بابٌ مستقلٌّ عن باب العقل النظري. أمّا الأشعري فيرى أنَّ قضية: «العدل حسنٌ»، و«الظلم قبيحٌ» قضيةٌ نظريةٌ.

من هنا أنت بالوجدان تجد فرقاً بين السؤال عن استحالة اجتماع النقيضين وبين السؤال عن حسن العدل؛ ويشهد لذلك: أنّ الأشاعرة سألوا عن الثانية ولم يسألوا عن الأولى.

هذا، مضافاً إلى أنّ القضية الأولى لا يمكن إقامة الدليل عليها، مع أنّ الثانية يمكن إقامة الدليل عليها، بل أقمنا في المباحث السابقة، الدليل على أنّ الفاعل - بمواصفاتٍ خاصّةٍ - لا بدّ أن يفعل العدل، ويجب عنه العدل، ويستحيل عليه الظلم. وخير دليلٍ على الإمكان الوقوع؛ مضافاً إلى أنّ إقامة الدليل على إثبات التحسين والتقبيح العقليين أو على نفيهما، اعترافٌ من الطرفين بنظريّة المسألة، وإلاّ لما أقام المثبت الدليل على مدّعاه، ولما أقام المنكر الدليل على مدّعاه؛ لأنّها بعد أن صارت نظريّةً، احتاجت إلى الاستدلال على ثبوتها أو على نفيها.

ودليلها بنحو الإجمال إمّا: ينبغي لأنّه كمالٌ ولا ينبغي لأنّه نقصٌ، وإمّا: ينبغي لأنّه ملائمٌ ولا ينبغي لأنّه منافرٌ، وإمّا: ينبغي لأنّ فيه مصلحةً ولا ينبغي لأنّ فيه مفسدةً. ومعنى ذلك: أنّ هناك معنىً واحداً للحسن والقبح، والمعاني الأخرى هي ملاكات هذا الانبغاء وعدم الانبغاء.

فلو سألنا: لماذا ينبغي العدل في الواجب، ولا ينبغي الظلم؟ فالجواب: لأنّ العدل كمالٌ والظلم نقصٌ. ولماذا يجب عليّ أن أفعل هذا؟ لأنّ فيه مصلحةً. ولماذا لا ينبغي أن أفعل ذلك؟ لأنّ فيه مفسدة.

فاتّضح: أنّ باب ينبغي ولا ينبغي ليس مستقلاً عن مدركات العقل النظري، وبهذا تمتاز هذه النظريّة عن الاتجاه الذي اختاره سيّدنا الشهيد الصدر، حيث فصل بين مدركات العقل العملي عن مدركات العقل النظري، بخلافه هنا، حيث نعتقد أنّ مآل مدركات العقل العملي إنّها هي إلى مدركات العقل النظري.

فتحصل: أنّ هناك نظريّاتٍ ثلاثة:

النظريّة الأولى: إنّ حسن الظلم وقبح العدل أمران واقعيّان، ودور العقل

بالنسبة إليهما هو دور الكاشف، وهما على حدّ: امتناع اجتماع النقيضين محال. فكما أنّه لا يمكن إقامة الدليل على استحالة اجتماع النقيضين، كذلك لا يمكن إقامة الدليل على حسن العدل، فهي قضية ليست مرتبطة بالنظام الاجتماعي. فسواءً وُجد نظامٌ اجتماعيٌّ أم لم يوجد، وُجد عقلٌ أم لم يوجد فإنّ العدل يبقى حسناً في الواقع ونفس الأمر. نعم، العقل يدرك ويكشف هذه القضية.

وذلك من قبيل واجب الوجود^(١) سبحانه، فهو موجودٌ في الواقع ونفس الأمر. نعم، العقل يدرك ويكشف عن وجوده. ونحن عندما نقول: إنّ الله غنيٌّ بالذات، فهذه قضيةٌ دور العقل فيها هو دور الكاشف لا المنشئ، بمعنى: أنّها ثابتةٌ في الواقع، سواءً أدركها العقل أم لم يدركها، بل سواءً كان هناك عقلٌ أم لم يكن. وهذا هو معنى: أنّ دور العقل في الحسن والقبح هو دور الكاشف ليس إلّا.

النظرية الثانية^(٢): هناك نزاعان في باب الحسن والقبح:

النزاع الأوّل: النزاع الأشعري المعروف، وهو نزاعٌ في كون الحسن أو القبح عقلياً أو شرعياً. وهذا خارجٌ عن محلّ الكلام.

النزاع الثاني: بعد الفراغ عن أنّ مسألة التحسين والتقبيح عقليّةٌ لا شرعيّةٌ وقع نزاعٌ بين عموم الفلاسفة و محققي علم الأصول في تشخيص هويّة هذه القضايا، ونوعها في قائمة الصناعات الخمس^(٣): قولٌ بأنّ الحسن والقبح قضيتان

(١) واجب الوجود، بمعنى: يستحيل عليه العدم.

(٢) هذه النظرية منسوبةٌ إلى الحكماء، وتحديدًا إلى الشيخ الرئيس، وباعتقادي: أنّ هذه النسبة - بنحو العموم - غير تامّة. (منه دام ظلّه).

(٣) القياس البرهاني: هو المؤلّف من مقدّماتٍ تفيد التصديق الجازم المطابق للواقع ونفس الأمر، مع كون المطابقة ملحوظةً ومعتبرةً فيه، وهذه المقدّمات هي اليقينيّات الستّ المعروفة. والقياس الجدلي: هي القضايا التي تبني على المشهورات، وهي ما تطابق عليها آراء العقلاء، ولا واقع لها وراء ذلك.

مرتبطتان بصناعة الجدل، وقولٌ يقول بأنَّهما مرتبطتان بصناعة البرهان. وهذا النزاع هو المقصود بالبحث في المقام، فنقول: هنا مسلكان واتجاهان: الاتجاه الأول: أنَّها قضايا واقعيةٌ دور العقل فيها دور المدرك الكاشف، على حدِّ القضايا النظرية الأخرى.

الاتجاه الثاني: أنَّ هذه قضايا مشهورةٌ لا قضايا يقينية، أي: لا تدخل في الأوليات ولا في الفطريات ولا في الحسيات والحدسيات ولا المشاهدات ولا المجربات ولا في المتواترات، فهي ليست قضايا يقينية؛ لأنَّه ليس عندنا يقينياتٌ غير هذه الست؛ بل بيننا - فيما تقدّم - أنَّ اليقيني منها هو الذي لا يقبل الاستدلال وهي الأوليات، ومن المسلم عند هؤلاء: أنَّ قضية «العدل حسنٌ» و«الظلم قبيحٌ» ليست داخليةً في الأوليات. النظرية الثالثة^(١): وهذه هي النظرية التي نعتقد بها، وقد تقدّم الكلام عنها.

علاقة الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة

من الأبحاث المهمة المترتبة على البحث السابق والتي اشتدَّ فيها الخلاف بين الأعلام: علاقة الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة، فهل هما مستقلان عن

وصناعة الخطابة: هي المؤلفة من مقدماتٍ لا تفيد التصديق الجازم، وهذه المقدمات هي المظنونات والمقبولات.

والقياس المغالطي: هو المؤلف من مقدماتٍ تفيد التصديق الجازم من غير ملاحظة المطابقة للواقع ونفس الأمر، ولا يشترط فيه اعتراف الطرف الآخر، فإن استعملت في قبال البرهان تسمى سفسطة، وإن استعملت في قبال الجدل تسمى مشاغبة.

والقياس الشعري: هو المؤلف من مقدماتٍ لا تفيد التصديق أصلاً، بل تفيد التخيل وتوجب انقباض النفس وانسائها. (انظر: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة: ص ١٣٣-١٣٤)

(١) وإن كان السيد الأستاذ (الشهيد الصدر) قال: إنَّ هناك اتجاهين، ولكنني أرى أنَّ الاتجاهات ثلاثة. ولعلَّه أول مرّة يذكر هذا الرأي في تاريخ هذه المسألة، ولهذا يحتاج إلى دقة نظرٍ ليتضح ماذا نريد أن نقول في المقام. (منه دام ظلّه).

المصلحة والمفسدة أم هما معلولان لهما؟

ذهب بعض محققي العدالة^(١) إلى أنّ الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل هما معلولان لإدراك المصلحة والمفسدة، فإنّ كلّ ما ثبت حسنه توجد فيه مصلحة، وكلّ ما ثبت قبحه توجد فيه مفسدة، وإلا فلا يوجد حسن ولا قبح. وهذا يعني: أنّ الأوامر والنواهي إنّما جاءت على أساس مصالح ومفاسد واقعية، والعقل عندما أدرك تلك المصالح والمفاسد الواقعية قال: ينبغي للمصلحة أن تُفعل، ولا ينبغي للمفسدة أن تُفعل. وهذا يعني: أنّ الحسن والقبح تابعان للمصالح والمفاسد^(٢).

أمّا الأستاذ الشهيد قدس سرّه فقد ذهب إلى أنّ الحسن والقبح بابٌ مستقلٌّ عن المصالح والمفاسد^(٣)، وهذا ما أفاده بقوله: «إنّ جملةً من الباحثين فسّر الحُسن والقُبْح بوصفها حكّمين عقلائيّين، أي: مجموعتين من قبل العقلاء تبعاً لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشري، فما يرونه مصلحةً كذلك يجعلونه حسناً، وما يرونه مفسدةً كذلك يجعلونه قبيحاً، وتميّزهما عن غيرهما من التشريعات العقلية اتّفاق العقلاء عليهما وتطابقهما على تشريعهما؛ لوضوح المصالح والمفاسد التي تدعو إلى جعلهما»^(٤)، ثمّ خطأً هذا التفسير وجداناً وتجربةً، كما تقدّم.

وما ينبغي الالتفات إليه: هو أنّ المقصود ممّا ذكره قدس سرّه ليس هو إنكار تبعية الحكم بالحسن والقبح للمصالح والمفاسد بنحو السالبة الكلية، بل

(١) نقل السيّد الأستاذ كلمات بعضهم في البحث السابق؛ كالشيخ الرئيس، والمحقّق الأصفهاني، والشيخ المظفر.

(٢) نعم، لا بدّ أن يُبحث في المراد من المصلحة والمفسدة، فهل هما المصلحة والمفسدة الاجتماعية أم الفرديّة؟ وهذا بحثٌ له مقامٌ آخر وهو خارجٌ عن محلّ كلامنا. (منه دام ظلّه).

(٣) سيأتي مزيد بيانٍ وتفصيلٍ لهذه النقطة ضمن مباحث هذه الموسوعة.

(٤) دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ٣٠٦.

المقصود من ذلك: هو القول بأنَّ للحسن والقبح واقعيَّةً بقطع النظر عن المصالح والمفاسد، فقد تلتقي معهما في كثيرٍ من الأحيان، وقد لا تلتقي، بمعنى: أنَّه قد يحكم بحسن الشيء لما يدرك فيه من المصلحة، وقد يحكم بحسنه وإن لم يدرك العقل بأنَّ فيه مصلحةً، ولكن مجرد التقاء الحسن والقبح مع المصلحة والمفسدة لا يضرُّ بالقول بأنَّهما أمران واقعيَّان ثابتان في لوح الواقع وبتقطع النظر عن العقلاء وحكمهم. وهذا ما أفاده قدس سره بقوله: «... فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورةٍ بحتةٍ، بل لهما واقعيَّةٌ تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثيرٍ من الأحيان وتختلف معهما أحياناً»^(١).

(١) دروسٌ في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ٣٠٧.

معطيات الفصل

١. للحسن والقبح ثلاثة معانٍ: ملاءمة الطبع ومنافرته، والكمال والنقص، وكون الفعل متعلق المدح أو الذم، والأولان محلّ اتّفاق بين الأعلام، والثالث هو محلّ النزاع.

٢. إنّ تفسير القبح بما يستحقّ فاعله الذمّ والعقاب، والحسن بما يستحقّ فاعله عليه المدح والثواب، خطأً نشأ من الخلط بين قضيتين: حسن الفعل وقبحه، واستحقاق الثواب أو العقاب. وهاتان قضيتان وليستا قضيتيَّة واحدة، فليس الحسن هو استحقاق المدح والثواب، وليس القبيح هو استحقاق الذمّ والعقاب، بل الحسن: هو ما ينبغي أن يقع، والقبيح: ما لا ينبغي أن يقع، كأمرين واقعيَّين تكوينيَّين من دون جاعل.

٣. إنّ الحسن: ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي: إنّ العقل - عند الكلّ - يدرك أنّه ينبغي فعله، والقبيح: ما ينبغي تركه عندهم، أي: إنّ العقل عند الكلّ يدرك أنّه لا ينبغي فعله. وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح.

٤. ذهبت الأشاعرة إلى أنّ الأفعال في ذاتها لا توصف بالحسن أو القبح، وهذا يعني أنّهم أنكروا الحسن والقبح الذاتيين؛ فالحسن عندهم: هو ما حسَّنه الشارع وأمر به، والقبيح: ما قبحه الشارع ونهى عنه، ولولاه لم يكن حسنٌ ولا قبيحٌ، بل لو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانتقلب القبيح إلى حسن.

٥. لما كان الأشاعرة ينفون انقسام الأفعال بذاتها إلى حسنةٍ ينبغي فعلها، وقبيحةٍ لا ينبغي فعلها، أنكروا الحسن والقبح العقليَّين؛ لأنّه ليس هناك حسنٌ أو قبحٌ للأفعال في ذاتها حتّى نقول: هل العقل يدرك ذلك، وهل زوّد العقل بقوةٍ تمكّنه من التمييز بما هو حسنٌ بذاته وبين ما هو قبيحٌ في ذاته؟

٦. بعد اتفاق العدليّة على إثبات الحسن والقبح الذاتيين، وقع النزاع بينهم في قدرة العقل على إدراك ذلك، فذهب معظم العدليّة إلى الأوّل، بينما ذهب عدّة من علمائنا الأخباريين إلى الثاني، فأثبتوا الحسن والقبح الذاتيين، وأنكروا قدرة العقل على إدراك ما هو حسنٌ بذاته وما هو قبيحٌ بذاته.

٧. ذهب العدليّة إلى أنّ الحسن والقبح في الأشياء ذاتيٌّ ويمكن إدراكه بالعقل، فالفعل نفسه - بغضّ النظر عن الشرع - له جهةٌ محسّنةٌ تقتضي استحقاق الفاعل مدحاً، أو جهةٌ مقبّحةٌ تقتضي استحقاق فاعله ذمّاً.

٨. ليس كلّ الأشياء يُعلم حُسنها وقُبْحها من العقل، وإنّما هناك بعض الأشياء لا يُدرِك حُسنها وقُبْحها إلّا من الشارع الحكيم، من قبيل: حسن صدقة الفطر قبل صلاة العيد.

٩. استدلّ العدليّة على إمكان إدراك العقل لحسن كثيرٍ من الأعيان والأفعال أو قبْحها، بالآيات التي عاتب المولى تبارك وتعالى فيها الكفّار لتركهم التفكّر في العقول، والآيات التي حثّ سبحانه من خلالها عباده على النظر والتفكّر والتدبّر في الآيات والخلق، وغير هاتين الطائفتين من الآيات. هذا مضافاً إلى كثيرٍ من الأدلّة العقليّة.

١٠. إنّ الإماميّة يفرّقون بين إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح، وبين ترتّب الثواب والعقاب على ذلك الإدراك. بمعنى: أنّ إدراك العقل لحسن بعض الأعمال التي هي سبب المدح والثواب وقبح بعض الأعمال التي هي سبب الذمّ والعقاب، لا يعني المؤاخذه عليها ما لم يُبعث رسولٌ تقطع به الحجّة.

١١. الحسن بمعنى الكمال، والقبيح بمعنى النقص، هما أمران واقعيّان لا يختلفان باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقّفان على وجود من يدركهما؛ بخلاف الحسن بمعنى الملاءمة، والقبيح بمعنى المنافرة، فليس لهما في نفسيهما بإزاءٍ في الخارج يحاذيهما ويحكي عنهما، وإن كان منشؤهما أمراً خارجيّاً، كاللون

والرائحة والطعم وتناسق الأجزاء.

١٢. إنَّ الحسن والقبح - بمعنى: ما ينبغي أن يفعل، وما ينبغي أن يُترك عند العقل - حيثيتان واقعيّتان ثابتتان في لوح الواقع، فكما أنَّ العقل النظري يدرك الإمكان والاستحالة، وهما ثابتان في لوح الواقع، فكذلك العقل العملي يدرك الحسن والقبح، وأنَّ هذا ممَّا ينبغي وهذا ممَّا لا ينبغي، ونفس الانبغاء واللانبغاء أمرٌ ثابتٌ في لوح الواقع.

١٣. يرى العدليَّة أنَّ قضية: «العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ»، من القضايا البديهية التي لا تحتاج إلى دليل، بل لا يمكن إقامة الدليل عليها.

الباب الثالث أفعال الله تعالى

وفيه فصلان:

- (١) الحسن والقبح الذاتي في أفعاله تعالى
- (٢) قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقبح في فعله تعالى

الفصل الأوّل

الحسن والقبح الذاتي في أفعاله تعالى

- إطلاقات الحسن والقبح
- الحسن والقبح الفعلي والفاعلي
- الحسن والقبح في فعله تعالى
- الاتجاهات في معنى الانبغاء في فعله تعالى
 - الاتجاه الأوّل: للفلاسفة
 - الاتجاه الثاني: للمتكلّمين
 - الاتجاه الثالث: لبعض المحقّقين
- إمكان وصف أفعاله تعالى بالحسن والقبح
- طريقة المعتزلة في إثبات الحسن والقبح
- طريقة الحكماء في إثبات الحسن والقبح
- زيادة وتفصيل
- الفرق بين منهج الحكماء والمناهج الأخرى
- ملاك العدل والظلم في فعله تعالى
- المشهد النقلي
 - أوّلاً: الآيات الكريمة
 - ثانياً: الروايات الشريفة

خارطة البحث

الطريقة المتعارفة عند علماء الكلام أنهم يبحثون أولاً في الحُسن والقبح العقلي ثم يبدأون بذكر التطبيقات، وأمّا نحن فقد جعلنا البحث في مسألتين^(١):

الأولى: الحُسن والقبح في أفعاله سبحانه وتعالى.

الثانية: الحُسن والقبح في أفعال الإنسان.

ثم إنَّ البحث في المسألة الأولى يقع في مقامين:

الأوّل: في الحُسن والقبح الذاتي، بمعنى: هل توجد أفعالاً ينبغي أن تصدر

عنه سبحانه، وأخرى لا ينبغي أن تصدر عنه؟

الثاني: هل للعقل القدرة على اكتشاف ما هو الحُسن وما هو القبح ولو

بنحو الموجبة الجزئية؟ بعبارةٍ أخرى: هل يستطيع العقل – ولو بنحو الموجبة

الجزئية – أن يدرك الأفعال التي يجب أن تقع والأفعال التي لا ينبغي أن تقع؟^(٢)

وسوف نتحدّث في هذا الباب عن كلّ ما يرتبط بأفعاله جلّ وعلا، أمّا ما

يرتبط بأفعال الإنسان فهذا ما سنحيله إلى الباب اللاحق بإذنه تعالى.

إطلاقات الحُسن والقبح

تقدّم في المباحث السابقة^(٣): أنّ للحُسن والقبح إطلاقاتٍ ثلاثة: فتارةً

يطلقان على الكمال والنقص؛ فترك الجاهل للتعلم يوصف بالقبح، لأنّه نقص،

بينما سعيه للتعلم يوصف بالحُسن، لأنّه كمال. ولما كان العلم والجهل من أفعال

الإنسان، فهما داخلان في دائرة أعمال الإنسان.

(١) سوف يبحث السيّد الأستاذ كلّ مسألةٍ في بابٍ مستقلّ، كلّ بابٍ في عدّة فصول.

(٢) سوف يبحث السيّد الأستاذ حفظه الله كلّ مقامٍ في فصلٍ مستقلّ.

(٣) في الباب الثاني عند تحرير محلّ النزاع في مسألة التحسين والتقييح العقليين.

قال الشيخ المظفر: «قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية وملتعلقات الأفعال الاختيارية، فيقال - مثلاً - : العلم حسنٌ، والتعلم حسنٌ. وبضد ذلك يقال: الجهل قبيحٌ، وإهمال التعلم قبيحٌ، ويراد بذلك: العلم والتعلم كمالٌ للنفس وتطورٌ في وجودها، وأن الجهل وإهمال التعلم نقصانٌ فيها وتأخرٌ في وجودها، وكثيرٌ من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى»^(١).

والحسن والقبح بهذا المعنى عقليان بالاتفاق، ولا يمكن أن يقعا وصفين لفعل المولى تبارك وتعالى؛ لأنّ التعلم - مثلاً - بالنسبة إليه سبحانه وتعالى نقصٌ، فلا يصدق عليه. نعم، نفس العلم كمال^(٢)، وهو غير التعلم.

وأخرى يطلقان ويراد منهما الملائم والمنافر للطبع، فقد يشم الإنسان رائحةً طيبةً فيصفها بالحسن؛ بمعنى ملاءمتها للطبع، وقد يشم رائحةً كريهةً فيصفها بالقبح؛ بمعنى منافرتها للطبع. والحسن والقبح بهذا المعنى - كذلك - عقليان بالاتفاق، ولا يمكن أن يقعا وصفين لفعل المولى تبارك وتعالى؛ إذ لا معنى للقول بأن بعض الأشياء ملائمةٌ لطبعه وبعضها منافرةٌ؛ لأنّه لا طبع له ولا مزاج حتى يُقال عنه: إنّه ملائمٌ أو غير ملائم.

وثالثةٌ يطلقان ويراد منهما الانبغاء وعدمه، وهذا المعنى للحسن والقبح هو الذي وقع محلاً للنزاع بين الأشاعرة والعدلية، فذهبت الثانية إلى أنّها بهذا المعنى عقليان يمكن للعقل أن يدرك ويميّز بين الأفعال التي ينبغي فعلها والتي تقتضي

(١) أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٧٢.

(٢) ينبغي أن يلتفت إلى أنّ العلم الذي هو كمالٌ وحسنٌ للإنسان، هو نقصٌ بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ ذلك الكمال ممكن، لذا لا بدّ أن يكون العلم الذي هو حسنٌ بالنسبة إليه تعالى غير العلم الذي هو حسنٌ بالنسبة للإنسان. (منه دام ظلّه).

جرياً عملياً، والأفعال التي ينبغي تركها والتي لا تقتضي جرياً عملياً معيناً، بينما ذهبت الأشاعرة إلى أنّهما - بهذا المعنى - شرعيان.

وهما بها المعنى يمكن أن يقعا وصفاً لمطلق الفعل بغض النظر عن الفاعل، فحتّى لو كان الفاعل هو المولى تبارك وتعالى، فإنّ العقل بإمكانه إدراك أنّ الفعل الكذائي ينبغي للمولى فعله، أو ينبغي له تركه. فإذا فعل ما ينبغي كان فعله حسناً، وإذا فعل ما ينبغي تركه عقلاً كان فعله قبيحاً^(١)، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

ومما تجدر الإشارة إليه: أنّ الإطلاقات المتقدّمة للحسن والقبح ليست متباينة، فقد يدرك العقل حسن العلم؛ بمعنى: أنّه أدرك كماله وملاءمته للطبع، وأنّه ممّا ينبغي أن يُفعل.

الحسن والقبح الفعلي والفاعلي

قلنا فيما سبق إنّنا تارةً ننظر إلى الفعل بما هو هو ومن دون نسبتته إلى فاعله، أي: بمعناه الاسم مصدرى، وأخرى: ننظر إليه منسوباً إلى فاعله، أي: بمعناه المصدرى، وذلك من قبيل الوجود والإيجاد؛ فمن الواضح أنّ أحدهما عين الآخر، فوجود زيد هو إيجاد الله^(٢). فإذا نظرنا إلى وجود زيد بقطع النظر عن إيجاده وفاعله، نقول: «وجود زيد»، أمّا إذا نظرنا إليه منسوباً إلى موجد وفاعله، فنقول: «إيجاد الله لزيد».

إذا عرفت هذا، نقول: إنّ الفعل بما هو فعلٌ وبقطع النظر عن فاعله - سواءً كان هذا الفاعل عالماً أم جاهلاً، قادراً أم عاجزاً، حكيماً أم غير حكيم، خالقاً أم غير خالق - هل يتّصف بالحسن والقبح، أو لا يتّصف بهما إلا بعد نسبتها إلى

(١) بمعنى: ينبغي أن لا يصدر عنه.

(٢) نعم، بحسب التحليل العقلي يكون إيجاد الله شيئاً ووجود زيد شيئاً آخر. (منه دام ظلّه).

فاعل معيّن؟ قولان في المسألة:

الأوّل: ظاهر عبارات المعتزلة وجملة من الإمامية: أنّ الفعل بما هو فعلٌ، له صفة ذاتية لا تنفك عنه، من قبيل الإمكان الذي يلازم الماهية، والزوجية التي تلازم الأربعة، فكما أنّ الزوجية محالٌ أن تنفك عن الأربعة، وأنّ المحالية يستحيل أن تنفك عن اجتماع النقيضين مع اجتماع الشروط المذكورة في محلّها^(١)، كذلك محالٌ أن يكون هناك فعلٌ لا هو - في ذاته - حسنٌ أو قبيحٌ. فهو في ذاته إمّا أن يكون حسناً ينبغي فعله، أو قبيحاً لا ينبغي فعله.

الثاني: إنّ الفعل بما هو فعلٌ وبقطع النظر عن فاعله، لا معنى لأن يوصف بالحسن أو القبح. نعم، إذا نُسب لفاعلٍ معيّنٍ، فحينئذٍ يصحّ وصفه بالحسن أو القبح، أمّا قبل ذلك فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنّ معنى الحسن - كما تقدّم مراراً - هو ما ينبغي فعله، وهذا الانبغاء هو وصفٌ للفاعل لا للفعل.

(١) من هنا ذكرنا فيما سبق: أنّ القدرة الإلهية لا تنال قضية اجتماع النقيضين؛ لأنّها ليست بشيءٍ حتّى تكون مقدورةً له؛ وهو عزّ اسمه قادرٌ على كلّ شيءٍ، والممتنع ليس بشيءٍ حتّى يكون مقدوراً عليه، فهو خارجٌ تخصّصاً. من هنا سأل بعضٌ: هل يقدر المولى تبارك وتعالى أن يخلق واجب الوجود مثله؟ وقيل في مقام الجواب: الله قادرٌ على كلّ شيءٍ، وهذا صريح الآيات والروايات، ودلّ عليه البرهان العقلي، ولكنّ شريك الباري ليس بشيءٍ، فهو ممتنعٌ، والممتنع لا ذات له ولا شيءية حتّى يكون متعلّقاً للقدرة. فلهذا روى الشيخ الصدوق رحمه الله في التوحيد عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «قيل لأمر المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربُّك أن يدخل الدنيا في بيضة، من غير أن يصغّر الدنيا أو يكبر البيضة؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون». (التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ١٣٠). فهذا الذي لا يكون قد يوهم بأنّ هناك عجزاً في قدرته تعالى، مع أنّ قدرته عزّ وجلّ مطلقة، ولكنّ الذي لا يكون مرجعه إلى اجتماع النقيضين، فمعنى «الكبير على كبره والصغير على صغره»: أنّ الكبير ليس بكبيرٍ والصغير ليس بصغير. وهذا اجتماعٌ للنقيضين. (منه دام ظلّه).

وكذلك مدح العقلاء فهو إنما يترتب على الفعل بعد نسبتبه إلى فاعله، لا عليه بما هو هو^(١).

وهذا تصويرٌ لنحوين من الحسن والقبح ثبوتاً، أحدهما مركزه الفعل في نفسه وبقطع النظر عن إضافته إلى فاعله، وهو المسمّى بالحسن والقبح الفعليين، والآخر مركزه الفعل بما هو مضافٌ إلى فاعله وصادرٌ منه، وهو المسمّى بالحسن والقبح الفاعليين. فكنس الشارع مثلاً حسنٌ في نفسه، ولكن صدوره من العالم قبيحٌ، بخلاف ضرب اليتيم^(٢).

والحق هو عدم معقولية الحسن والقبح الفعلي؛ لأنّ الانبغاء وعدمه هما وصفان للفاعل المختار لا الفعل، وكذلك مدح العقلاء وقدحهم إنما هو لخصوص الفاعل المختار؛ ويشهد لذلك: أنّ الفعل الحسن أو القبيح لو وقعا من دون فاعلٍ أو من فاعلٍ مجبرٍ لما كانا مورداً لمدح العقلاء أو قدحهم. فتحصل: أنّ عنوان العدل والظلم لا يصدقان إلا إذا صدرا من فاعل،

(١) لو افترضنا أنّ الأنبياء دخلوا إلى النار من غير فاعلٍ معيّن، فهذا الفعل لا معنى لاتّصافه بالقبح أو عدم القبح؛ لأنّه صدر من عند نفسه بلا فاعل، وكذلك لو دخل الأنبياء جميعاً إلى الجنة، فلا يتّصف هذا الفعل بأنه حسن. نعم، إذا صدر من فاعلٍ معيّنٍ فحينئذٍ يتّصف بأنّه فعلٌ حسنٌ أو قبيحٌ. (منه دام ظلّه).

(٢) ومن خلال هذا التقسيم ميّز الميرزا النائيني رحمه الله بين فعل المعصية والتجرّي: أنّ المعصية فيها قبحٌ فعليٌّ وفاعليٌّ، أمّا التجرّي فلا يوجد فيه إلا قبحٌ فاعليٌّ. وقد أورد الشهيد الصدر قدّس سرّه على هذا التقسيم بأنّه لا معنى له منهجياً؛ «لأنّ القبيح والحسن لا يضافان إلى الأفعال في أنفسهما، بل بلحاظ صدورهما من الفاعل، وكأنّ هذا التفصيل خلطٌ بين باب المصلحة والمفسدة وباب الحسن والقبح، فإنّ المصلحة والمفسدة موضوعها الفعل في نفسه، وأمّا الحسن والقبح فليس موضوعهما إلاّ الفعل بما هو مضافٌ إلى فاعله؛ لأنّ القبح والحسن عبارةٌ عمّا يُدّم عليه الفاعل ويُمدح، وهذا لا يكون إلاّ بعد إضافة الفعل إلى الفاعل، لا الفعل في نفسه، كما هو واضح» (بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ٣٩).

وحينئذٍ نظر إلى هذا الفاعل، فإن كان عالماً غنياً قادراً حكيماً، كان العدل حسناً وواجباً^(١)، وكان الظلم قبيحاً وممتنعاً؛ لأنّ الانبغاء وعدمه ومدح العقلاء وذمهم صفتان للفاعل.

الحسن والتبجح في فعله تعالى

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ البحث إمّا أن ينصبّ على فعل الخالق - جلّ في علاه - أو على فعل المخلوق.

أمّا بالنسبة إلى فعل الخالق فقد دلّ الدليل على أنّه - جلّ في علاه - يفعل العدل لأنّه حسنٌ ينبغي فعله، دون الظلم لأنّه قبيحٌ ينبغي تركه.

فإن قلت: لماذا كان عدله حسناً؟

قلت: إمّا لأنّ العقل يحكم بذلك كما يقول المعتزلي، وإمّا لأنّ العدل كمالٌ

وهو سبحانه عين الكمال.

ومطلوبية الكمال مطلقاً وعدم مطلوبية النقص كذلك، دعوى؛ دليلها: أنّ الأوّل مرجعه إلى الوجود، بينما الثاني مرجعه إلى العدم. وكما هو معلوم فإنّ الوجود خيرٌ محضٌ ومطلوبٌ لذاته، بخلاف العدم الذي هو شرٌّ محضٌ ومنفورٌ عنه. قال في توضيح المراد: «إنّ الخير حقيقيٌّ وإضافيٌّ، وكذلك الشرّ»^(٢)، أمّا الخير الحقيقيّ فهو ما تطلبه الأشياء من حيث هي أشياء، والشرّ الحقيقيّ هو ما تنفر عنه الأشياء من حيث هي أشياء؛ ولما كانت الأشياء كلّها تطلب الوجود وتنفر عن العدم، كان الوجود خيراً حقيقياً والعدم شراً حقيقياً، ولما كان الوجود مطلوباً فالكمال كذلك؛ لأنّ مرجعه إلى الوجود. ولما كان الشرّ منفوراً عنه، كان

(١) المقصود بالوجوب هنا: هو الوجوب عنه لا الوجوب عليه، كما سيّضح في البحوث القادمة.

(٢) توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد، السيّد هاشم الحسيني الطهراني: ج ١، ص ٢١.

النقص كذلك؛ لأنّ مرجعه إلى العدم.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ إنكار الأشعري للحسن والقبح الذاتيين^(١) إنّ كان بمعنى إنكار الحسن والقبح الفعلي والفاعلي فهو غير تامّ^(٢)، وإن كان بمعنى إنكار الفعلي دون الفاعلي فهو تامّ. أمّا إثبات المعتزلة لهما فإن كان مرادهم إثبات الحسن والقبح الفعلي فهو غير تامّ، وإن كان مرادهم الفاعلي دون الفعلي فهو تامّ وصحيح.

الاتجاهات في معنى الانبغاء وعدم الانبغاء في فعله تعالى

تقدّم أنّ الأفعال - بما هي منسوبة إلى فاعلها - تنقسم إلى حسنة واقعاً ينبغي فعلها، وإلى قبيحة واقعاً ينبغي تركها، وبهذا المعنى يُطلقان على فعله جلّ وعلا، فالحسن في أفعاله: هو ما ينبغي فعله، والقبيح في أفعاله: هو ما ينبغي تركه. من هنا وقع البحث بين الأعلام في المراد من الانبغاء، فهل هو على نحو الضرورة أم على نحو الإمكان، أم هناك نحو ثالث؟ فهذا هنا اتجاهات ثلاثة:

(١) مصطلح الذاتي من المصطلحات التي تختلف معانيها باختلاف العلوم، بل قد يستعمل في علم واحد بمعانٍ متعدّدة، وهذا التعدّد في المعنى وعدم التفريق بين تلك المعاني أدّى إلى تبني بعض المحققين آراءً خاطئةً، فتارةً يُطلق الذاتي ويراد به: الذي لم يجعله جاعل، من قبيل الزوجية للأربعة، والإمكان للماهية، والاستحالة لاجتماع النقيضين، والذاتي بهذا المعنى هو الذي يقال عنه: إنّه لا يعلّل. وأخرى يُطلق ويراد به الانبغاء وعدمه، أي: الوجوب عنه الذي لا ينافي الاختيار؛ فهو ليس الذاتي الذي لا يعلّل؛ لأنّ الذاتي الذي لا يعلّل لا يحتاج إلى إعمال سلطنة، ونحن نتحدّث عن الحسن والقبح الذاتيين الفاعليين لا الفعليين، وإذا صاروا فاعليين فلا بدّ أن يعمل الفاعل إرادته واختياره وسلطنته. إذن، عندما نصف الحسن والقبح بالذاتي، فلا نقصد: الذاتي الذي لا يعلّل، بل مرادنا: الذاتي المعلّل، الذي ينشأ عن إرادة واختيار. (منه دام ظلّه).

(٢) سيقم السيد الأستاذ - فيما يأتي - عدّة براهين لإثبات الحسن والقبح الفاعلي.

الاتجاه الأول: للفلاسفة

ذهب الفلاسفة إلى أنّ الانبغاء يكون على نحو الوجوب والضرورة، من هنا أورد عليهم المتكلمون بأنّ معنى ذلك: أنّ الله سبحانه مجبرٌ على أفعاله، وحيث إنّ التالي باطلٌ فالمقدّم مثله. وقد أشار أستاذنا السيّد الخوئي رحمه الله في تقريرات بحثه إلى هذا الإشكال بقوله: «فمعنى عليّة ذاته تعالى للأشياء: ضرورة تولّدها منها وتعاصرها معها، كضرورة تولّد الحرارة من النار وتعاصرها معها، ويستحيل انفكاكها عنها، غاية الأمر: أنّ النار علّةٌ طبيعيّةٌ غير شاعرةٍ، ومن الواضح: أنّ الشعور والالتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العليّة وحقيقتها الموضوعيّة. فإذا كانت الأشياء متولّدةً من وجوده تعالى بنحو الحتم والوجوب، وتكون من مراتب وجوده تعالى النازلة بحيث يمتنع انفكاكها عنه، فإذن ما هو معنى قدرته تعالى وسلطنته التامة؟»^(١).

الاتجاه الثاني: للمتكلّمين

ذهب المتكلمون إلى أنّ كلّ ما يصدر عنه سبحانه إمّا يصدر بالإمكان؛ فله أن يفعل وله أن يترك. وقد أورد عليهم الحكماء: بأنّ الواجب لا توجد فيه جهةٌ إمكانيّةٌ، وإلاّ لزم الخلف؛ لأنّ الإمكان يلازم الماهيّة، والماهيّة مختصّةٌ بالموجودات الحادثة، فما فرضته واجباً صار حادثاً ممكناً. وهذا يعني: أنّ فرض جهةٍ إمكانيّةٍ في الواجب تعالى محال؛ لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. قال الشيرازي: «فإنّ الصحّة والجواز في الفعل ومقابله مرجعها الإمكان الذاتي، وقد استحال عند الحكماء أن يتحقّق في واجب الوجود ولا منه^(٢) جهةٌ

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٤١.

(٢) أي: لا في واجب الوجود ولا من واجب الوجود.

إمكانية؛ لأنَّ هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعليَّة بلا قوَّة»^(١).

توضيحه: أنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، إذن لا يمكن أن تكون هناك جهةٌ إِمكانيَّةٌ بحسب البرهان الذي أُقيم عليه في البحوث المختصَّة، وما يرتكز إليه من أنَّه إذا كانت هناك جهةٌ إِمكانيَّةٌ فمعناه وجود فقدانٍ، فيكون محدوداً، وقد فُرض صرفاً؛ حيث تكون أماننا قاعدةً منقَّحةً مفادها: أنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. فإن قيل: إنَّ نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان، فهذا معناه: أنَّه حصلت فيه جهةٌ إِمكانيَّة، وهذا ما ينافي القاعدة. وهذا معنى كلام الشيرازي: «لأنَّ هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعليَّة بلا قوَّة. وإنَّما يجوز هذه النقائص عند مَنْ يجعل صفاته زائدةً على ذاته كالشاعرة، أو يجعل الدواعي على صنعه وإيجاده أمراً مباتناً، أي مباتناً لذاته، ومعناه: أنَّ هذا الإمكان إنَّما يصحَّ عند مَنْ يجعل الداعي زائداً على ذاته، ولا يمكن عند الحكيم الذي يرى أنَّ الداعي عين ذاته. فعلى القول بوجود جهةٍ إِمكانيَّةٍ في الحقِّ تعالى، يلزم أن يكون واجب الوجود بالذات ليس واجب الوجود من جميع الجهات، وهو محال. وعلى القول بأنَّ الله سبحانه وتعالى فاعلٌ بالضرورة، يلزم أن يكون الحقُّ تعالى فاعلاً موجباً ومجبراً.

الاتجاه الثالث: لبعض المحققين

ذهب بعض المحققين ومنهم الميرزا النائيني رحمه الله، وتبعه الأستاذ الشهيد قدس سره، إلى استحداث مفهوم السلطنة، فقالوا: إنَّ الله تعالى لا يفعل الفعل بالوجوب؛ لأنَّه يساوق الاضطرار المنافي للاختيار، ولا بالإمكان؛ لأنَّه لا معنى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣٠٩.

له في واجب الوجود سبحانه، بل بإعمال السلطنة. قال الأستاذ الشهيد قدس سرّه: «أن نطرح مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومي الوجوب والإمكان وهو مفهوم السلطنة... وأن السلطنة تشترك مع الإمكان في شيء ومع الوجوب في شيء، وتمتاز عن كلٍّ منهما في شيء: فهي تشترك مع الإمكان في أن نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان في أن الإمكان لا يكفي لتحقيق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقيقه إلى مؤنّة زائدة، وأمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شيءٍ آخر إليها لأجل تحقق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنةً، وهو خلف، بينما في الإمكان لا يلزم من الحاجة إلى ضمّ ضميمية خلف مفهوم الإمكان. إذن، فالسلطنة لو وجدت فلا بدّ من الالتزام بكفايتها، وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيءٍ بلا حاجة إلى ضمّ ضميمية، وتمتاز عنه بأن صدور الفعل من الوجوب ضروريّ، ولكنّ صدوره من السلطنة ليس ضرورياً؛ إذ لو كان ضرورياً لكان خلف السلطنة. وفرقٌ بين حالة «له أن يفعل» وحالة «عليه أن يفعل»، وقد فرضنا أننا وجدنا مصداقاً للسلطنة وأنّ له أن يفعل، ومن السلطنة ينتزع العقل - باعتبار وجدانها لهذه النكات - مفهوم الاختيار لا من الوجوب ولا من الصدفة. وقد تحصل... أنّه لو كانت هناك سلطنة في العالم لكانت مساوقةً للاختيار وكفت في صدور الفعل»^(١).

دفاعٌ عن الفلاسفة

إنّ منشأ إشكال المتكلّمين على الفلاسفة هو تفسير الوجوب في كلماتهم بـ«الوجوب على»، المؤدّي إلى الجبر^(٢)، ولكنّه تفسيرٌ غير مقصودٍ للفلاسفة؛ لأنّ

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣٦.

(٢) وهذا ما صرّح به أستاذنا الشهيد (الصدر) قدس سرّه بقوله: إنّ هناك فرقاً بين حالة «له أن يفعل» وحالة «عليه أن يفعل»، ومن الواضح: أنّ الحالة الأولى تمثل الإمكان، بينما

ذلك معناه وجود موجودٍ آخر معه يفرض إرادته عليه، وهو باطلٌ بالضرورة؛ إذ لا موجود غيره قبل أن يفعل ويخلق عالم الإمكان.

بل مقصودهم من الضرورة والوجوب ليس الوجوب «عليه»، بل الوجوب «عنه». وتوضيحه: أن الله سبحانه هو الذي يفرض على نفسه أن يقوم بكذا. ومن المعلوم أن هذا النوع من الوجوب لا ينافي الاختيار، بل هو مؤكّد له؛ لأنّه وجوبٌ نشأ منه وصدرت عنه سبحانه، لا أنّه وجوبٌ وضرورةٌ وجبت عليه من الغير^(١).
بعبارةٍ أخرى: إنَّ شبهة الجبر - في فعله تعالى - نشأت من تفسير كلمة «ينبغي» بـ«الوجوب على»، ولو أننا استبدلنا هذه الكلمة بكلمة العلم والجزم، وقلنا: إننا نعلم جزماً ويقيناً مانعاً من النقيض - في مقام الفعل لا في مقام الذات - أن الله تعالى يُفيض على كلّ مستعدٍّ ما هو مستعدٌّ له من وجودٍ أو كمالٍ وجوديٍّ، لما وجدت شبهةً كهذه.

وهذا لا يعني: أن الله تعالى لا يستطيع ذلك، بل هو يستطيع، ولكنّه شاء أن

الحالة الثانية تمثّل الوجوب ولا حالة ثالثة، وحيث إنّ الوجوب والضرورة في نظره يساوق الاضطرار، والاضطرار يقابل الاختيار، فلو كان الحقّ فاعلاً بالضرورة لكان غير مختار. وهذا ما أفاده بقوله: إنّ الاختيار ينافي الضرورة؛ لأنّ الضرورة تساوق الاضطرار، فكُلّ فعل كان صدوره ضرورياً بحيث أنّه لا بدّ من صدوره، فلا يمكن عدم صدوره، فهذه الضرورة معناها الاضطرار المنافي للاختيار، من قبيل: حركة المرتعش الذي يكون صدورها ضرورياً من المرتعش، حيث لا يمكن أن لا تصدر منه. (منه دام ظلّه).

(١) إنّ قاعدة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، لما كانت قاعدةً عقليةً فلسفيةً لا تقبل التخصيص، كانت شاملةً - كذلك - لفعل الإنسان؛ من هنا أشكل علماء الأصول والمتكلمون على الفلاسفة بأنهم قائلون بالجبر باطناً وإن قالوا بالاختيار ظاهراً. ومنشأ هذا الإيراد هو ما تقدّم من تفسير الوجوب، بـ«الوجوب على»، مع أنّ مرادهم هو «الوجوب عنه»، الذي هو في طول الاختيار لا في عرضه حتّى ينافيه ويكون مساوقاً للجبر والاضطرار. (منه دام ظلّه).

لا يُريد غير ذلك، فهو يُعيّن ما يريده وما لا يُريده، وقد أراد من الأزل أن يفعل وأن يخلق. وحتىّ نفهم أنّه تعالى مختارٌ، ليس بالضرورة أن نقول بحدوث العالم، بل حتىّ لو قلنا بأزليّته، وأنّ الفيض منه دائمٌ ومتّصلٌ، فإنّ ذلك لا ينافي الاختيار. فلكي نثبت الاختيار له، يكفينا العلم واليقين بأنّه لا يفعل إلّا ما يُريد، ولا نحتاج - لإثبات ذلك - إلى أن يفعل مرّةً ويترك أخرى.

فتحصّل: أنّ مراد الفلاسفة من الوجوب في قولهم: «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»، هو «الوجوب عنه»، لا «الوجوب عليه»، والعقل بإمكانه الجزم بأنّ الموجود - بصفاتٍ خاصّةٍ - يفعل كذا ولا يفعل كذا^(١)، ومعه لا يبقى معنى لإشكال الأشعري من أنّ نتيجة هذا القول هو تعيين الوظيفة لله سبحانه؛ لأنّ العقل - وكما قلنا مراراً - ليس بحاكم. نعم، هو مدركٌ وكاشفٌ عن واقعيّة مفادها أنّ الموجود - بصفاتٍ خاصّةٍ - لا يصدر عنه إلّا الحسن^(٢).

إمكان وصف أفعاله تعالى بالحسن والقبح

وقع الكلام - بناءً على ما تقدّم - بين أعلام المسلمين في أنّ أفعال الباري تبارك وتعالى هل يمكن أن توصف بالحسن والقبح؛ بمعنى: أنّ هناك أفعالاً ينبغي أن تصدر عنه وأخرى لا ينبغي أن تصدر عنه أو لا؟

(١) من هنا نحن نجزم: أنّ المعصوم لا يفعل المعصية، وجزمننا هذا وإن كان ضرورياً، ولكنّه لا يعني أنّنا نوجب عليه، ولا يعني: أنّ استحالة الانفكاك وقوعاً - هنا - هو خارجٌ عن إرادة المعصوم، بل هو بإرادة المعصوم. من هنا نحن نجزم بأنّ المعصوم لو عاش أزلاً وأبداً فإنّه لا يترك طاعةً ولا يفعل معصيةً، وهذا لا ينافي الاختيار؛ لأنّ هذه الضرورة نشأت من إرادته، فهو أراد أن لا يكون غير ذلك، فتحقّق ما أراد، ولو تحقّق غيره لكان خارجاً عن إرادته. (منه دام ظلّه).

(٢) أمّا مفهوم السلطنة الذي بيّنه الميرزا النائيني وتبعه الأستاذ الشهيد قدّس سرّه فإن كان مرادهم منه الضرورة عنه، فهو تامّ، وإلّا فهو غير معقول. (منه دام ظلّه).

بعبارةٍ أخرى: هل هناك أفعالٌ ينبغي أن تصدر عنه سبحانه حتى نصفها بأتمها حسنة، وهناك أفعالٌ لا ينبغي أن تصدر عنه، بنحوٍ لو صدرت منه لوصفناها بأتمها قبيحة؟^(١)

وقد أجاب الأشاعرة عن هذا التساؤل بالإنكار؛ إذ لا معنى - بنظرهم - لانتصاف فعله تعالى بالانبغاء وعدمه؛ لأن ذلك تحكيمٌ لعقل الإنسان في فعله تعالى، مضافاً إلى أن ذلك قياسٌ لفعله سبحانه على فعل الإنسان^(٢)، وهو قياسٌ مع الفارق؛ لأنه: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ (الشورى: ١١)، في ذاته وصفاته وأفعاله. أما المعتزلة فقد أجابوا بالإثبات، وذهبوا إلى أن هناك أفعالاً ينبغي أن تصدر عنه، وأخرى لا ينبغي أن تصدر عنه.

والحق مع المعتزلة، ولكن لا بالطريقة التي سلكوها وتابعهم عليها بعض متكلمي الإمامية، بل بالطريقة التي سار عليها الفلاسفة والحكماء.

طريقة المعتزلة في إثبات الحسن والقبح في فعل الله

تقدم في المباحث السابقة: أن المعتزلة آمنوا بالحسن والقبح الذاتيين، وقالوا: إن العقل البشري العملي يدرك بوجدانه - لا ببرهانه - أن العدل حسنٌ في ذاته وأن الظلم قبيحٌ في ذاته، ويدرك إدراكاً آخر: أن حسن العدل وقبح الظلم ليس باعتبار فاعل معين، بل هو في نفسه حسنٌ أو قبيحٌ، فسواءً أكان الفاعل خالقاً أم مخلوقاً، عالماً أم جاهلاً، قادراً أم عاجزاً، حكيماً أم عابثاً، فإن الفعل بما هو فعلٌ

(١) الكلام في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات، أي: في الواقع ونفس الأمر، هل هناك أفعالٌ ينبغي صدورها من الحق سبحانه وتعالى وهناك أفعالٌ لا ينبغي صدورها أو لا توجد؟ أما أن العقل يدرك أو لا يدرك فذاك مقامٌ آخر من البحث. (منه دام ظلّه).

(٢) في أفعال الإنسان يمكن أن يُقال: هذا ينبغي له وهذا لا ينبغي له، ولكن لا معنى لأن نطبق هذا المعنى من الانبغاء وعدمه في فعله سبحانه وتعالى. (منه دام ظلّه).

إمّا حسنٌ أو قبيحٌ. ومعنى أنّ فعله سبحانه يكون محكوماً بما يدركه العقل من حسنٍ أو قبيح: أنّه لو لم يفعل العدل أو فعل القبيح لأدرك العقل أنّه فعل القبيح، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وهذا يعني: أنّ الحسن والقبح - بنظر المعتزلي - حاكمان على فعله تعالى لا أنّهما منتزعان من فعله^(١).

طريقة الحكماء في إثبات الحسن والقبح في فعل الله

إنّ الشيء الذي ينبغي صدوره عنه تعالى هو العدل، أمّا الشيء الذي لا ينبغي صدوره عنه فهو الظلم.

والعدل^(٢): هو إعطاء كلّ ذي استعدادٍ ما هو مستعدٌّ له من وجودٍ أو كمالٍ وجوديٍّ^(٣)، والظلم هو منع صاحب الاستعداد عمّا هو مستعدٌّ له. إذا عرفت هذا نقول: لما كانت الاستعدادات - بالوجدان والبرهان - متفاوتةً ومختلفةً^(٤)، فينبغي للمولى أن يُعطي كلّ مستعدٍّ ما هو مستعدٌّ له، ولا

(١) من هنا أشكل الأشعري عليهم بعدّة إشكالاتٍ، أهمّها:

الإشكال الأوّل: أنّ العقل الإنساني هو فعل الله ومخلوقٌ له، فكيف يُعيّن المخلوق الوظيفة لخالقه ويقول له: ينبغي أن تفعل كذا، ولا ينبغي أن تفعل كذا؟! الإشكال الثاني: أنّ مدركات العقل البشريّ مختصّةٌ بدائرة أفعاله، ولا دليل على شمولها لفعل المولى سبحانه وتعالى.

وهذه الإشكالات - بناءً على طريقة الحكماء - غير واردة. (منه دام ظلّه).

(٢) تقدّم في مباحث الباب الأوّل بياناً مفصّلاً لمعنى العدل الإلهي، فراجع.

(٣) ذُكرت للعدل معانٍ أربعة، ثالثها: «رعاية الاستحقاق»، وهذا المعنى يمكن تفسيره بشكلٍ يوافق المعنى الرابع، وهو: «رعاية الاستعداد»، بأن يُقال: إنّ الاستعداد يوجد حقّاً للمستعدّ، فإن لم يعطَ ما هو مستعدٌّ له، كأنه سلبٌ لحقّه. (منه دام ظلّه).

(٤) الثابت بالوجدان والبرهان: أنّ الاستعدادات مختلفة، أمّا من أوجد هذا الاختلاف؟ ولماذا هذا الاختلاف في هذه الاستعدادات؟ فهذه مسألةٌ سيأتي على بيانها وتفصيل

ينبغي له أن يمنعه عما هو مستعدُّ له، فلو أعطى كان عادلاً، أما لو منع كان ظالماً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إذن، هنا دعوى حاصلها: أن هناك أفعالاً حسنةً ينبغي صدورها عنه سبحانه، وأخرى قبيحةً لا ينبغي صدورها عنه جلّ وعلا.

ودليلها: أننا نقول: إنَّ فعل المولى سبحانه للقبیح ولما لا ينبغي فعله - كما لو منع صاحب الاستعداد ما هو مستعدُّ له - لا يخرج عن أحد وجوه:

الأول: عدم العلم بقبح الفعل وباستعداد الموجود الذي مُنِع، وبعدم استعداد الموجود الذي مُنِع لتقبُّل الفيض. وهذا مستحيلٌ عليه سبحانه^(١)؛ لأنَّه عالمٌ بكلِّ شيء، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرَّة. قال تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (يونس: ٦١)، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (التوبة: ٧٨)، وعليه، يستحيل - من هذا الوجه - أن يصدر منه ظلمٌ أو أن يفعل ما لا ينبغي ويترك ما ينبغي.

الثاني: عدم القدرة على فعل ما يُريد، فهو يُريد أن يُعطي كلَّ مستعدٍّ ما هو مستعدُّ له، ويمنع غير المستعدِّ عما ليس مستعداً له، ولكن لا يستطيع أن يفعل ذلك. وهذا الوجه كذلك يستحيل عليه؛ لأنَّه قادرٌ مختارٌ. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ١٨٩)، فمن هذا الوجه - كذلك - لا معنى لأن يصدر منه ظلمٌ أو فعلٌ قبيحٌ.

الثالث: الحاجة، فهو لا يُعطي صاحب الاستعداد ما هو مستعدُّ له؛ لأنَّه

الكلام فيها السيّد الأستاذ عندما يتعرّض إلى بحث الترجيحات، فانتظر.

(١) ثبت في محله: أن المولى سبحانه وتعالى عالمٌ بكلِّ شيء.

محتاجٌ إلى ما يُعطيه، ولا يمكنه الاستغناء عنه، فيظلم ويمنع صاحب الاستعداد عن استحقاقه ويفعل القبيح لأنه محتاجٌ إلى ما يريد أن يُعطيه. وهذا الوجه - كذلك - يستحيل عليه سبحانه؛ لأنه غنيٌّ مطلقٌ، لا تزيده كثرة العطاء إلا جوداً وكرماً. قال تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (لقمان: ١٢).

الرابع: اللعب واللهو، بمعنى: أنه لا يُعطي صاحب الاستعداد ما هو مستعدُّ له من دون سبب، وحيث إن اللعب واللهو نقصٌ، وهو منزّهٌ عن النقص، فهذا الوجه كذلك يستحيل عليه. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ﴾ (الأنبياء: ١٦)، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان: ٣٨-٣٩).

فتحصل: أن جميع الوجوه المتقدمة - التي يمكن أن تكون منشأً لظلمه وفعله للقبيح - من جهلٍ، وعجزٍ، واحتياجٍ، وهو ولعبٍ، تستتبع نسبة النقص له جلٍّ وعلا، وهو منفيٌّ عنه؛ لذا لا يصدر منه ظلم. أمّا العدل فيصدر من المولى؛ لأنه شأنه سبحانه.

زيادة وتفصيل

يُعدّ قانون السنخية بين العلة ومعلولها أساس الحياة والكون والوجود، ولولاه لما استقرَّ شيءٌ على شيءٍ، ولما ثبت شيءٌ لشيءٍ، ولو قلنا بعدم ضرورة صدور المعلول المعين من العلة المعينة، لأمكن صدور كلِّ شيءٍ من كلِّ شيءٍ، ولصار كلُّ شيءٍ علةً لكلِّ شيءٍ، وهذا باطلٌ بدهاهة^(١).

(١) وكذلك المعجزة هي غير خارجة عن العلية والسببية والمساختة بين العلة ومعلولها، فهي

ومفاد هذه القاعدة: «أنه يوجد بين العلة والمعلول نوع رابطة تكوينية وذاتية، غير موجودة بين تلك العلة ومعلول آخر، أو بين ذلك المعلول وعلة أخرى، ولازم عدم الارتباط المذكور أن يصدر كل شيء من كل شيء، وبما أن هذا اللازم باطل فالملزوم - عدم السنخية بين العلة والمعلول - باطل أيضاً، فيصح نقيضه، وهو: وجود السنخية بين العلة والمعلول.

فدائماً يصدر من علة معينة معلول معين، والعلة مبدأ حصول معلول واحد، ويحصل المعلول الواحد من علة واحدة، وإذا تصوّرنا في بعض المواضع أن علة واحدة هي المبدأ لحصول معلولات متعددة، فالواقع ليس كذلك، بل تكون هذه العلة ليس واحداً، بل هي في الواقع مجموعة من حيثيات وخصوصيات تكوينية وذاتية مختلفة، كل منها مبدأ لظهور معلول خاص^(١).

ويمكن أن يُستدل لهذه القاعدة: أنه إذا لم تنعقد بين المعلول والعلة الموجودة له نوع رابطة تكوينية ذاتية، يكون بواسطتها المعلول المرتبة المنزلة للعلة، والعلة هي المرتبة العالية لوجود المعلول، فلازمه أن يكون على حد سواء من ارتباط العلة مع ذلك المعلول، وارتباطها مع المعلولات الأخرى، وارتباط المعلول المذكور مع العلة الأخرى.

وهنا يطرح هذا السؤال: لماذا صدر المعلول المفروض من هذه العلة

خرقاً للعادة وليست خرقاً لقانون السببية. ومن الفوائد المترتبة على هذا القانون: الإجابة على إشكالية وقع فيها المتكلم، حاصلها: أن العالم - بالنسبة إليه تعالى - قبل إيجاده متساوي النسبة بين الوجود والعدم، وترجيح وجوده على عدمه كان بلا مرجح. والجواب: هو أن الترجيح كان لمرجح، وهو كونه مسانخاً له تعالى، والعدم ليس كذلك، ولذا تعلقت إرادته الأزلية بهذا الطرف دون الطرف الآخر. (منه دام ظلّه).

(١) شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول، تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني السيد كمال

الخاصة؟ ولماذا تؤثر العلة المفروضة في هذا المعلول المعين؟ ويُجاب عن هذا السؤال فقط من خلال أصل السنخية. قال الطباطبائي رحمه الله: «ذكر الحكماء أنّ بين الفعل وفاعله - ويعنون به: المعلول وعلته الفاعلة - سنخيةً وجوديةً ورابطةً ذاتيةً يصير بها وجود الفعل كأنه مرتبةٌ نازلةٌ من وجود فاعله، ووجود الفاعل كأنه مرتبةٌ عاليةٌ من وجود فعله، بل الأمر على ذلك؛ بناءً على أصالة الوجود وتشكيكه. وبيّنوا ذلك بأنّه: لو لم يكن بين الفعل المعلول وعلته الفاعلة له مناسبةٌ ذاتيةٌ وخصوصيةٌ واقعيةٌ بها يختصُّ أحدهما بالآخر، كانت نسبة الفاعل إلى فعله كنسبته إلى غيره، كما كانت نسبة الفعل إلى فاعله كنسبته إلى غيره، فلم يكن لاستناد صدور الفعل إلى فاعله معنى، ونظير البرهان يجري في المعلول بالنسبة إلى سائر العلل ويثبت الرابطة بينه وبينها، غير أنّ العلة الفاعلة لما كانت هي المقتضية لوجود المعلول، ومعطي الشيء غير فاعده، كانت العلة الفاعلة واجدةً لكمال وجود المعلول، والمعلول ممثلاً لوجودها في مرتبةٍ نازلةٍ»^(١).

وهذا واضحٌ على مبنى الحكمة المتعالية التي تقول: إنّ المعلول يحتاج في وجوده إلى العلة الموجودة له، وهذا الفقر هو عين ذاته وهويته، وإلا إذا كان عارضاً على ذاته وهويته، فالنتيجة أن يكون المعلول غير محتاجٍ إلى علته من ناحية الذات، ولازمه أن يكون المعلول مستقلاً، مع أنّه غير مستقلّ، وهو خلاف الفرض.

وعليه: فإنّ وجود المعلول بالنسبة إلى علته الفاعلية، هو عين الربط والتعلّق. والاستقلال الذي يبدو في بادئ الأمر له، هو في الحقيقة وجهٌ لاستقلال ووجود علته. والنتيجة: أنّ لوجود المعلول مسانحةً ذاتيةً وحقيقيةً مع وجود علته؛ لأنّه المرتبة النازلة من وجود علته.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ١٩٤.

قال صدر الدين الشيرازي: «لابد أن تكون للعلّة خصوصيّة بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة، وهي التي يعبر عنها تارة بالصدر، ومرة بالمصدرية، وطوراً بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول؛ وذلك لضيق الكلام عما هو المرام، حتى أن الخصوصية أيضاً لا يراد بها المفهوم الإضافي بل أمرٌ مخصوص، له ارتباطٌ وتعلقٌ بالمعلول المخصوص، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لهما»^(١).

واستناداً إلى هذه القاعدة، لابد أن يكون ما يصدر عنه سبحانه وتعالى مسانخاً لمقتضى ذاته، وحيث إن ذاته هي الكمال المطلق، لذا صحّ صدور العدل واستحال صدور الظلم عنها؛ لأنّ الأوّل كمالٌ مسانخٌ لذاته، بينما الثاني نقصٌ لا يسانخ ذاته.

وبعبارةٍ أخرى: من الواضح والثابت في محلّه: أنّ الفاعل هو الله سبحانه، وهو سنخ فاعلٍ عالمٍ قادرٍ غنيٍّ لا يلهو ولا يلعب، ومن ثمّ لا يصدر منه خلاف مقتضى الذات، وإذا صدر منه شيءٌ بمقتضى الذات فلا يمكن أن يصدر منه إلا بإرادته.

ويتّضح من ذلك: أنّ الحسن والقبح إنّما ينتزعان من الفعل، ولكن لا بما هو فعلٌ، بل بما هو منسوبٌ إلى فاعله، فالعدل إنّما اتّصف بالحسن لأنّه صدر من واجب الوجود سبحانه.

فإن قلت: إنّ هذه النتيجة هي عين النتيجة التي انتهى إليها الأشعري، فهو أيضاً يرى أنّ الحسن والقبح إنّما ينتزعان من فعله تعالى، فما يفعله يكون حسناً وما لم يفعله يكون قبيحاً، وهذا التصوّر يؤدّي لا محالة إلى الجبر.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٠٥.

قلتُ: بعد الاتفاق على أن القبح والحسن إنما ينتزعان من فعله تعالى، هناك فرق بين القولين؛ فالأشعري يرى أنه إذا كان الحسن والقبح منتزعين من فعله، فما فعله يكون حسناً، وما لم يفعله يكون قبيحاً. أمّا الحكماء فقالوا: إنَّ ما فعله وفق مقتضى ذاته يكون حسناً، وما فعله مخالفاً لمقتضى ذاته يكون قبيحاً^(١)، وهذا يعني أن فعله حاكمٌ على الحسن والقبح. وهذا الفاعل - الذي يصدر منه الفعل - لا يصدر منه أيُّ فعلٍ، بل يصدر منه فعلٌ معيّن. وإذا صدر منه غير هذا الفعل، كان ذلك قبيحاً. أمّا الأشعري فيقول: أيُّ فعلٍ صدر منه، يكون حسناً.

فلو فرضنا أن هناك موجوداً درجة استعدادة لتقبّل الفيض مائة، وهو تعالى أفاض عليه خمسين درجةً فقط، فإنّ ذلك عند الأشعري يُعدّ حسناً كغيره من الأفعال ما دام يصدر عنه، وأمّا على المبنى الذي نقّحناه فإنّه يُعدّ قبيحاً؛ لأنّ مقتضى ذاته سبحانه أن يُعطي كلّ مستعدّ ما هو مستعدّ له، وهذا الفعل مخالفٌ لمقتضى ذاته^(٢).

فتحصّل: أن الحسن والقبح تابعان لفعله سبحانه وتعالى، وهذا لا يعني أننا نعيّن له وظيفته؛ لأنّ المعيّن لها ليس عقولنا، بل لأنّ ذاته ذاتٌ كاملةٌ، عالمةٌ، قادرةٌ، غنيّةٌ، لا تلهو ولا تلعب، اقتضت وظيفته للذات؛ قالت: هذا ينبغي، وذاك لا ينبغي.

وطبقاً لما تقدّم اتضح: بأنّ المولى تبارك وتعالى قادرٌ - في مقام الذات - على أن يدخل الأنبياء إلى النار، ويدخل الكافرين إلى الجنّة، إلّا أنّه لا يفعله - في مقام

(١) من خلال البيان أعلاه اتضح: أن نسبة بعضهم الجبر إلى الحكماء منشأ الفهم المغلوط لكلماتهم. (منه دام ظلّه).

(٢) هذا المطلب وإن كان عقلياً، إلّا أنّ عليه شواهد نقلية كثيرة سنأتي على ذكرها. (منه دام ظلّه).

الوقوع - لأن هذا الفعل مخالفٌ لمقتضى ذاته^(١).

الفرق بين منهج الحكماء والمنهج الأخرى

من خلال ما تقدّم يتجلّى الفارق بين مسلك حكماء الإمامية والمسالك الأخرى، فالمعتزلة قالوا: إنّ الله تعالى إنّما يفعل العدل لأنّه حسن، ولا يفعل الظلم لأنّه قبيح، ومعنى ذلك: أنّهم بدأوا من العدل والظلم، فقالوا: إنّ الأوّل حسنٌ، لذا ينبغي فعله. والثاني قبيحٌ، لذا لا ينبغي فعله، فصار الحسن والقبح مرتبةً سابقةً وعلّةً للفعل وعدمه.

أمّا الأشعري فذهب إلى أنّ العقل لا يملك مثل هذه القدرة.

وكلاهما - المعتزلي والأشعري - لا برهان له على مدّعا، سوى بعض الوجدانيات التي ذكروها، فالمعتزليّ مثلاً استدلّ لإثبات الحسن والقبح بأنّه لو خلق الله سبحانه إنساناً وتركه بمفرده، فمع ذلك يحكم الوجدان بأنّه يُدرك الحسن والقبح. وردّ الأشعري بأنّ ذلك لا دليل عليه.

أمّا حكماء الإمامية فقالوا: إنّ العدل - وإعطاء المولى كلّ ذي استعدادٍ ما هو مستعدٌّ له - كمال^(٢)، لذا فهو حسنٌ ينبغي أن يصدر منه^(٣). والظلم نقصٌ لذا فهو قبيحٌ لا ينبغي أن يصدر منه، فصار الحسن والقبح مرتبةً لاحقةً.

وبناءً على هذا التصوّر يتّضح: أنّ الحسن والقبح ليسا حاكمين على فعله

(١) إنّ الله تعالى بإرادته لا يفعل ذلك، وإذا أراد أن يفعل بإرادته أيضاً، وليس كالفواعل الطبيعية كالنار مثلاً - فإنّها تحرق، وليس بإمكانها أن لا تحرق. (منه دام ظلّه).

(٢) إنّ الإعطاء كمال، ولكنّ الإعطاء ليس بنفسه كمالاً، بل من الواجب سبحانه وتعالى، فنحن لا نقول: إنّ الفعل - بما هو فعلٌ - ينقسم إلى كمالٍ وإلى نقصٍ، بل الفعل منسوباً إلى فاعلٍ عالمٍ قادرٍ غنيٍّ لا يلهو ولا يلعب. (منه دام ظلّه).

(٣) هذا الانبغاء ليس «انبغاء على»، وإنّما «انبغاء عن». (منه دام ظلّه).

سبحانه، وإثما منتزعان منه، فهما متأخران عن فعله سبحانه وتابعان له، ولكن لا على نحو التابعية التي يقول بها الأشعري.

إذن، نحن عندما بدأنا عملية الاستدلال لم ندخل إلى المطلب عن طريق حسن العدل وقبح الظلم، وإثما رجعنا إلى أسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته كالعلم، والقدرة، والغنى، ومن خلالها أثبتنا انبغاء العدل وعدم انبغاء الظلم، وبعد إثبات ذلك قلنا: العدل الذي ينبغي فعله حسنٌ، والظلم الذي لا ينبغي فعله قبيحٌ؛ بمعنى: أن أسماءه تعالى هي المنطلق لمعرفة: أن هذا الفعل ينبغي أن يصدر عنه، وذلك الفعل لا ينبغي أن يصدر عنه، فلا بد أن نرجع إلى بحث الصفات والأسماء، لمعرفة ما الذي ينبغي أن يصدر عنه، وما الذي لا ينبغي أن يصدر عنه. ومن غير الصحيح الرجوع إلى عقولنا القاصرة لمعرفة ما ينبغي له وما لا ينبغي. والشواهد النقلية على ذلك كثيرة.

فتحصل: أن كلاً من الأشاعرة والمعتزلة والحكماء يقولون: إنه لا يفعل الظلم، ولكنهم اختلفوا في التعليل، فالأشعري علل بعدم وجود الظلم في ساحته، وأن كل ما يفعله فهو عدلٌ، والمعتزليّ - ومن تبعه - علل عدم فعله سبحانه للظلم؛ لحكم العقل بقبحه. أمّا الحكماء فعللوا ذلك بأن الظلم نقصٌ، وهو منزّه عنه، فهم أرجعوا الحسن والقبح إلى الكمال والنقص^(١).

(١) يرى الشهيد الصدر قدس سرّه أن قضية العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ - التي يقول بها العدلية والحكماء - فيها خطأ منطقي؛ لأن معناها: أن العدل شيءٌ والحسن شيءٌ آخر، وإلا ترجع القضية إلى قضية بشرط المحمول، وحينئذ لا يكون لها معنى. وفي المقام فإن الإشكال قائلٌ بأن قضية «حسن العدل وقبح الظلم» يُتصور منها: أن العدل شيءٌ والحسن شيءٌ آخر، ووضعها في تلك الصورة إنما هو قضية بشرط المحمول. فمعنى الحسن - كما ذكرنا - هو الانبغاء، ومعنى القبح عدم الانبغاء، وبالنسبة إلى العدل فقد ذكرنا أن معناه هو إعطاء كل مستحق ما هو مستحق له، والظلم هو سلب المستحق

إذن، حكماء الإمامية يرفضون مقالة الأشعري والمعتزلي، فمن جهةٍ يثبتون الحسن والقبح الذاتيين^(١)، ومن جهةٍ أخرى يرفضون تعيين الوظيفة له سبحانه وتعالى^(٢)؛ لأنه عالمٌ قادرٌ غنيٌّ لا يلهو ولا يلعب، وهذا يعني أنهم ينتزعون الحسن والقبح من فعله سبحانه وتعالى^(٣).

ملاك العدل والظلم في فعله تعالى

بعد أن اتضح أنّ الأفعال تنقسم بلحاظ الفاعل - وهو الحق سبحانه - إلى أفعالٍ ينبغي صدورها عنه، وأخرى لا ينبغي صدورها عنه^(٤)، نسأل: ما هو ملاك هذا الانبغاء وعدم الانبغاء؟ فهل لأنّ الأفعال التي ينبغي أن تصدر عنه كمال، والأفعال الأخرى نقص، وحيث إنّ سبحانه عين الكمال ومبرراً عن كلّ عيب، فلا بدّ أن يفعل هذا ولا يفعل ذاك؟^(٥) أم لأنّ الأفعال التي تقع في دائرة

حقّه، ومعنى ذلك: أنّ العدل هو ما ينبغي فعله، والظلم ما لا ينبغي فعله. وحينما يُقال إنّ العدل حسنٌ، والظلم قبيحٌ، فمعناه: أنّ ما ينبغي ينبغي، وما لا ينبغي لا ينبغي، وهي بذلك قضيةٌ بشرط المحمول. (انظر: بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ٤١)

إلا أنّ هذا الإشكال غير تام؛ لأنّ سلب ذي الحقّ حقّه، لا ينبغي فعله عند البعض، وليس عند الجميع، فهي ليست قضيةً بشرط المحمول.

(١) وهذا ما أنكره الأشعري.

(٢) وهذا ما أثبتته المعتزلي.

(٣) من خلال البيان أعلاه اتضح: أنّ مدّعانا هو نفس مدعى المعتزلة، ولكنّ النتائج التي حصلنا عليها هي نتائج أشعريّة ظاهراً، ولكننا سنبيّن أنّ هناك اختلافاً حتّى في النتائج. (منه دام ظلّه).

(٤) أي: ممتنعةٌ وقوعاً. (منه دام ظلّه).

(٥) ليست اللابديّة هنا - كما أسلفنا - لابديّةً عليه، بل هي لابديّةً عنه. بمعنى: أنّنا في الأفعال الحسنة (كالعدل) نجزم أنّ سيفعلها، وفي الأفعال القبيحة (كالظلم) نجزم أنّ سيتركها،

الانبغاء ملائمةً له، بخلاف الأفعال التي تقع في دائرة عدم الانبغاء فهي منافرةٌ له؟ أم لوجود المصلحة له في الأفعال التي ينبغي فعلها، ووجود المفسدة عليه في الأفعال التي لا ينبغي فعلها؟

أما الملاك الأوّل فهو صحيحٌ، وقد أثبتناه في المباحث السابقة، وذكرنا أنّ العدل كمالٌ؛ لذا ينبغي صدوره عنه، وأنّ الظلم نقصٌ؛ لذا لا ينبغي صدوره عنه. فهو سبحانه يفعل الصدق لأنّ الصدق عدلٌ والعدل كمالٌ، ولا يفعل الكذب لأنّ الكذب ظلمٌ والظلم نقصٌ^(١).

وأما الملاءمة والمنافرة فلا يمكن أن يكونا هما الملاك للانبغاء وعدمه في فعله تعالى؛ لاستحالة الطبع والمزاج واللذة والألم عليه سبحانه. وكذلك الملاك الثالث فهو غير معقولٍ في حقّه جلّ وعلا، لأنّه يؤدّي إلى الاحتياج المنفيّ بغناه المطلق^(٢).

نعم، قد يكون فعله تعالى مشتملاً على المصلحة، إلّا أنّها مرتبطةٌ بذات الفعل لا بذات الفاعل، فإيجاده الخلق ليس الغرض منه مصلحةٌ تعود إليه سبحانه، بل الغرض منه مصلحة الخلق من خلال وصولهم إلى كمالهم المطلوب المتمثّل بالقرب الإلهي، ولذا قيل: إنّ الأحكام الشرعيّة ناشئةٌ من مصالح ومفاسد، بمعنى: أنّ تلك المصلحة كالطاعات مثلاً مرجعها إلى كمال الإنسان، والمفسدة كالمعاصي مرجعها إلى نقص الإنسان، أمّا هو سبحانه فلا تنفعه طاعة من أطاعه، ولا تضرّه معصية من عصاه.

لا أنّ العدل يجب أن يفعله، وأنّ الظلم مجبورٌ على أن لا يفعله. (منه دام ظلّه).
 (١) لا لأنّ الظلم قبيحٌ، وحيث إنّ قبح الظلم أمرٌ اعتباريٌّ، فلا يكذب لأمرٍ اعتباريٍّ. (منه دام ظلّه).
 (٢) لأنّ معنى ذلك: أنّه سبحانه إنّما يفعل العدل ليستكمل به ويسدّ به حاجته، وهو أمرٌ لا يمكن قبوله في ذات الواجب؛ لأنّه غنيٌّ مطلق. (منه دام ظلّه).

إذن، ملاك انبغاء صدور الفعل عنه سبحانه وعدم انبغاء صدوره: هو الكمال والنقص. وكذا الحال بالنسبة إلى فعل الإنسان، فهو إنما يرى أن هذا الفعل ينبغي له فعله؛ لأنه كمال، وذاك الفعل لا ينبغي له فعله؛ لأنه نقص^(١).

إذن، الملاك في فعله سبحانه وفي فعل الإنسان هو الكمال والنقص، ولكن ثمة فرقٌ جوهريٌّ بين الكمالين والنقصين، فالكمال الموجود بالنسبة إلى الخالق هو المحرك لإيجاد الفعل، أمّا في المخلوق فالكمال المفقود هو المحرك لإيجاد الفعل. فالإنسان إنما يأتي بالفعل حتى يحصل من خلاله على الكمال. أمّا المولى سبحانه فهو إنما يأتي بالفعل لأنه عين الكمال^(٢). من هنا قيل: إن الكمال هو الغاية متقدّمةً بماهيّتها على الفاعل، ومتأخّرةً بوجودها عن الفاعل.

بعبارةٍ أخرى: إن الله يفعل العدل ليس من أجل أن يصل به إلى الكمال، بل يفعل لأنه سبحانه هو عين الكمال. أمّا الإنسان فإنه يفعل العدل حتى يصل به إلى الكمال^(٣)؛ من قبيل: سخاء المولى وكرمه، وسخاء الإنسان وكرمه، فكلاهما يُعطي، وهذا العطاء من حيث العمل الخارجي لا يختلف، ولكن الإنسان إنما

(١) يقول الإمام الخميني قدس سرّه في كتابه «الطلب والإرادة»: «إنّ هناك فطرةً تحرك الإنسان وهي طلب الكمال، ولازمها الهروب من النقص»، وهذه الفطرة هي التي تحرك الإنسان، ولولاها لما طلب الكمال ولما هرب من النقص. إذن، كلّ موجودٍ هو طالبٌ لكماله، ولكنّه قد يوفّق لتعيين المصداق وقد لا يوفّق، فقد يتصوّر ما هو نقصٌ كمالاً له فيطلبه، ومن هنا كانت الحاجة إلى الأنبياء والرسل لبيان المصداق. (منه دام ظلّه).

(٢) إنّ ملكة الجود - مثلاً - هي كمالٌ لا نقص. وعلى الإنسان أن يسعى حتى يحصل على ملكة البذل والعطاء؛ فإنه إن فعل ذلك، حصل على هذا الكمال. وهذا يعني: أنّ الإنسان فاقدٌ لتلك الملكة ويريد الحصول عليها من خلال فعل البذل والعطاء. أمّا بالنسبة إلى المولى جلّ وعلا فلاّنه عين الجود والعطاء والبذل، فمن شأنه أن يعطي. (منه دام ظلّه).

(٣) لهذا الفرق ميّزنا بين مقام فعل الله ومقام فعل الإنسان، وقلنا: لا بدّ أن يقع البحث في مقامين؛ المقام الأوّل: في فعله سبحانه وتعالى، والمقام الثاني: في فعل مخلوقه. (منه دام ظلّه).

يُعطي حتى يصل من خلاله إلى الكمال، أمّا المولى تبارك وتعالى فهو إنّما يُعطي لأنّه عين الجود والكرم.

فتحصّل: أنّ الفعل الإنساني يكون منشأً لحصول الإنسان على الكمال، بينما في الحقّ سبحانه فإنّ كماله يكون منشأً لفعله.

المشهد النقلي

بعد ثبوت ذاتيّة الحسن والقبح للأفعال المنسوبة إليه تعالى، وأنّ هناك أفعالاً ينبغي صدورها عنه، وأخرى لا ينبغي صدورها عنه، نذكر بعض الشواهد النقلية كمؤيّدات لهذه الحقيقة^(١):

أولاً: الآيات الكريمة

١. قوله تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ (النساء: ١٤٧)، بمعنى: أنّ الله غنيٌّ عن عذاب الناس وغير محتاج له، ومن شأنه أنّه يشكر من شكره فيزيد له في العطاء والفيض، وهذا ممّا ينبغي له ويناسب ذاته.

قال الطباطبائي: «المعنى: لا موجب لعذابكم إن شكرتم نعمة الله بأداء واجب حقّه وأمنتم به، وكان الله شاكراً لمن شكره وآمن به، عليماً لا يجهل مورده. وفي الآية دلالة على أنّ العذاب الشامل لأهله إنّما هو من قبلهم لا من قبله، وكذا كلّ ما يستوجب العذاب من ضلالٍ أو شركٍ أو معصية^(٢)».

٢. قوله تعالى: «...فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (التوبة: ٧٠). تقريب الاستدلال: أنّ قوله سبحانه: ﴿فَمَا كَانَ﴾، تكرّر في القرآن الكريم في

(١) حيث إنّ المطلب تامّ عقلاً؛ لهذا سوف نكتفي بعرض الروايات من دون البحث في سندها؛ لأننا لا نأتي بها كأدلةٍ لإثبات هذه الحقيقة، وإنّا نأتي بها كمؤيّدات. (منه دام ظلّه).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ١٢٠.

مواضع عديدة، فتارة يقول: ﴿فَمَا كَانَ﴾، وأخرى: ﴿وَمَا كُنَّا﴾، ونحو ذلك. وقبل معرفة المراد من تلك التعبيرات، يلزم معرفة الشيء الذي نفته الآيات الكريمة بصورة عامة عن ذاته عز وجل. فالآيات المباركة إنما تنفي صدور المادة عنه سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾، فهذه الآية تنفي صدور مادة الظلم عنه جلّ وعلا، إلا أنها لا تحمل ما يستتبع القبح لو وقع الفعل منه تعالى، بمعنى: أنها لم تشر إلى أن الظلم لو صدر منه فإنه منافٍ لشأنه وما تتّصف به ذاته. وأخرى تكون الآيات الكريمة بصدد نفي المادة ذاتها عنه تعالى، كما في قوله: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾، فالتعبير القرآني هنا لا ينفي صدور ذلك الفعل عنه في ظرفٍ خاصّ - كما هو الحال في الطائفة الأولى - بل نافٍ للصدور مطلقاً؛ لأنّ «ما كان» و«ما كُنَّا» منسلخة عن الزمان وغير مقيّدة به، وهذا يعني: أنّ صدور فعل الظلم غير مناسبٍ لشأنه وذاته؛ فإن وقع منه - سواءً في الماضي أم الحاضر أم المستقبل - كان قبيحاً؛ تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وهذا ما أشار إليه جملة من المحققين الأعلام، منهم السيّد الخوئي حيث قال: «إن جملة (ما كان) أو (ما كُنَّا) وأمثالها من هذه المادة، مستعملة في أنّ الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسبه صدوره منه جلّ شأنه. ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَدْرَأَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾، إلى غير ذلك؛ فجملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد»^(١).

فنتحصّل - من خلال الآيات المتقدمة -: أنّ الذات المقدّسة سنخ وجودٍ لا ينبغي أن يصدر عنه ظلم؛ وكلّ ما يصدر عنه فهو عدل؛ لأنّ الثاني من شأنه،

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٥٦.

بخلاف الأول. ومعه يتبين: أنّ المعنى الذي اخترناه للعدل والظلم هو معنى مستفاداً من الآيات الكريمة.

ثانياً: الروايات الشريفة

أمّا الروايات التي يستفاد منها ثبوت ذاتية الحسن والقبح للأفعال المنسوبة إليه تعالى، وأنّ هناك أفعالاً ينبغي صدورها عنه، وأخرى لا ينبغي صدورها عنه، فهي كثيرة، نذكر منها رواية الشيخ الصدوق عن محمد بن أحمد الشيباني رضي الله عنه، قال: «حدّثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، قال: حدّثنا سهل بن زياد الأدمي، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني، عن الإمام عليّ بن محمد، عن أبيه محمد بن عليّ، عن أبيه الرضا عليّ بن موسى عليهم السلام، قال: خرج أبو حنيفة ذات يوم من عند الصادق عليه السلام، فاستقبله موسى بن جعفر عليهما السلام، فقال له: يا غلام ممّن المعصية؟ قال: لا تخلو من ثلاث: إمّا أن تكون من الله عزّ وجلّ، وليست منه، فلا ينبغي للكريم أن يعدّب عبده بما لا يكتسبه. وإمّا أن تكون من الله عزّ وجلّ ومن العبد، وليس كذلك؛ فلا ينبغي للشريك القويّ أن يظلم الشريك الضعيف. وإمّا أن تكون من العبد وهي منه، فإن عاقبه الله فبذنبه، وإن عفا عنه فبكرمه وجوده»^(١).

في هذه الرواية بيّن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام وجوهاً ثلاثةً لصدور المعصية في حصر عقليّ:

الوجه الأول: أنّ المعصية تصدر منه تعالى، ومع ذلك يعدّب عبده بما لم يفعل، وهذا يستحيل عليه؛ إذ لا ينبغي للكريم أن يعدّب عبده بما لم يكتسبه، فما دام الخالق هو عين الكمال المطلق، ومبرراً من كلّ نقص، وأنّ الكرم صفة كمال، فلا ينبغي للكريم أن يعدّب عبده بما لم يكتسبه.

(١) التوحيد: ص ٩٦.

والإمام عليه السلام لم ينطلق لإثبات مطلوبه من المنهج المتعارف في علم الكلام، من أنه سبحانه لو فعل ذلك لكان ظلماً، والعقل يحكم بقبحه، وإنما انطلق من صفاته عز اسمه، للاستدلال على ما يصدر منه وما لا يصدر منه.

الوجه الثاني: أن المعصية تصدر منه تعالى ومن العبد، فالفعل من الله تعالى ومن العبد، على نحو يكون كلُّ منهما جزء العلة لصدور المعصية^(١). وهذا الاحتمال رفضه الإمام عليه السلام وأبطله؛ اعتماداً على صفة القوة التي تتصف بها الذات المقدسة، والتي ترجع إلى الكمال^(٢).

وبتعبيرٍ آخر: الإمام عليه السلام - هنا - جعل الحد الأوسط صفة القوة، وهذه الصفة - كما ذكرنا - مرجعها إلى الكمال، فهو سبحانه إنما يفعل كذا لأن الفعل كمال، ولا يفعل كذا لأن الفعل - حينئذٍ - نقص. ونحن عندما نستقرئ الآيات الكريمة والروايات الشريفة نجد أنه تعالى إنما يفعل لأن ذلك الفعل إما كمال أو مرجعه إلى الكمال، ولا يفعل لأن ذلك الفعل إما نقص أو مرجعه إلى النقص.

الوجه الثالث: أن صدور المعصية هي من العبد وحده، وهذا هو الذي يؤمن به الإمام عليه السلام، ولكن ليس على نحو التفويض المعتزلي الذي يُخرج الله عن ملكه وسلطانه، وإنما داخلٌ تحت ملكه وقدرته^(٣)، فإن عاقبه فبذنبه، وإن

(١) بمعنى: أنه سبحانه أقدر العبد، والعبد فعل، فالفعل منه سبحانه ومن العبد، بنحو يكون كلُّ منهما جزء العلة. وهذا هو التفسير الساذج لنظرية «الأمر بين الأمرين». (منه دام ظلّه).
(٢) وهكذا جميع الآيات الكريمة والروايات الشريفة - التي تعرّضت لإثبات حقيقة معينة له سبحانه أو نفي أخرى عنه - تعلل ذلك بكونه الكمال المطلق، وتبرّئه تعالى عن كل نقص. (منه دام ظلّه).

(٣) ينبغي أن تكون الانطلاقة من توحيده تعالى، ومن صفاته وأسمائه عز وجل، حتى نستطيع بعد ذلك أن نفهم ما الذي ينبغي أن يصدر عنه وما الذي لا ينبغي أن يصدر

٣٢٢.....موسوعة العدل الإلهي - ج ١

عفا عنه فبكرمه وجوده جلّ وعلا. والإمام عليه السلام كذلك - هنا - يجعل الحدّ الوسط أسماؤه سبحانه وليس حسن العدل وقبح الظلم.

ويستفاد من رواية الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام المتقدمة أمور:

الأوّل: أنّ الإمام عليه السلام يرفض الجبر الأشعري والتفويض المعتزلي، وكذلك يرفض الفهم الكلامي المتعارف لنظريّة الأمر بين الأمرين.

الثاني: أنّ المنهج الكلامي يرى أنّ الله لا يعذب العبد المجبر على فعله؛ معللاً ذلك بأنّ الظلم قبيحٌ عقلاً. أمّا الإمام عليه السلام فيستدلّ على أنّ الله لا يعذب العبد المجبر على فعله بأنّ ذلك ممّا لا ينبغي صدوره عنه، لأنّه لا يناسبه؛ لأنّه كريم، وحيث إنّ الكرم كمالٌ، فيرجع عدم التعذيب إلى أنّه كمال.

الثالث: أنّ الحدّ الأوسط في الاستدلال ليس هو حسن العدل وقبح الظلم، بل هو أسماؤه وصفاته سبحانه، فمن خلال أسماؤه وصفاته - كالكرم والقوّة - أثبت الإمام عليه السلام انبغاء صدور العدل منه وحسنه، وعدم انبغاء صدور الظلم عنه وقبحه. وبذلك تكون الرواية الشريفة مؤيدةً للمنهج الذي اخترناه، ورافضةً لطريق الاستدلال الكلامي المتعارف.

وبهذا يتمّ الكلام في المسألة الأولى من المقام الأوّل، وهي: أنّ هناك أفعالاً ينبغي صدورها عنه سبحانه وتعالى، وأخرى لا ينبغي صدورها عنه جلّ في علاه.

عنه؛ لا أن نرجع إلى عقولنا القاصرة في تحديد ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل جلّ علاه. (منه دام ظلّه).

معطيات الفصل

١. إنَّ الفعل بما هو فعلٌ وبقطع النظر عن فاعله، لا معنى لأن يوصف بالحُسن أو القُبْح. نعم، إذا نُسب لفاعلٍ معيّنٍ فحيثُ يدَّ يصحّ وصفه بالحسن أو القبح.
٢. إنَّ الانبغاء وعدمه وصفان للفاعل المختار لا الفعل، وكذلك مدح العقلاء وقدحهم، ويشهد لذلك: أنّ الفعل الحسن أو القبيح لو وقعا من دون فاعلٍ أو من فاعلٍ مجرّبٍ، لما كانا مورداً لمدح العقلاء أو قدحهم.
٣. إنّ الأفعال بما هي أفعالٌ، لا يوجد فيها ينبغي ولا ينبغي^(١)، أمّا بعد انتسابها إليه تعالى فإنّها تنقسم إلى: ما ينبغي، وما لا ينبغي^(٢).
٤. دلّ الدليل على أنّ الله سبحانه وتعالى يفعل العدل لأنّه حسنٌ ينبغي فعله، دون الظلم لأنّه قبيحٌ ينبغي تركه.
٥. إنّ منشأ الانبغاء هو الكمال، ومنشأ عدم الانبغاء هو النقص؛ وحيث إنّه تعالى منزّه عن كلّ نقص، فيستحيل صدور ما لا ينبغي عنه.
٦. ليس منشأ الانبغاء وعدم الانبغاء هو العقل الإنساني، فسواءً أكان هناك عقلٌ إنسانيٌّ أم لم يكن، وسواءً أكان هناك مدركٌ أم لم يكن، فإنّ هناك - في الواقع - أفعالاً ينبغي للذات المقدّسة فعلها؛ لاقتضاءها لها، وأفعالاً ينبغي تركها؛ لعدم اقتضاءها لها. فالحاكم بأنّ العدل حسنٌ ينبغي فعله والظلم قبيحٌ لا ينبغي فعله، هي ذاته وليس العقل.
٧. نحن نؤمن بأنّ الحسن والقبح منتزعان من فعله سبحانه وتعالى، وهذا الإيمان لا ينتج النتائج التي تبناها الأشعري، الذي يرى أنّه لو أدخل الله الأنبياء

(١) وهذه نقطة الاشتراك مع الأشاعرة.

(٢) وهذه هي نقطة الافتراق عن الأشاعرة.

٣٢٤.....موسوعة العدل الإلهي - ج ١

جميعاً إلى النار وأدخل العصاة جميعاً إلى الجنة لما كان قبيحاً، بل هو حسنٌ لأنه فعله تعالى، بل نقول: إنَّ إدخال الانبياء إلى الجنة، وإدخال العصاة إلى النار، هي أفعالٌ توافق مقتضى ذاته، لذا هي حسنةٌ ينبغي صدورها عنه. أمّا إدخال الأنبياء إلى النار وإدخال العصاة إلى الجنة فهي أفعالٌ تخالف مقتضى ذاته، لذا فهي قبيحةٌ لا تصدر منه مع قدرته على فعلها.

٨. إنَّ تعلق إرادته سبحانه بفعلٍ دون آخر، ليس جزافاً، بل لأنَّ الأوّل يساخره دون الثاني. ويترتب على ذلك: أننا نستخرج الانبغاء وعدمه من نفس صفاته تعالى، فنجزم بأنَّ هذه الذات تقتضي الإتيان بذلك الفعل وتقتضي عدم الإتيان بالفعل الآخر.

٩. إنَّ هذا الاقتضاء هو سنخ اقتضاء لا يتخلف عن الذات؛ لعدم وجود جهةٍ إمكانيّةٍ فيها، ولعدم وجود المانع والمزاحم، الذي قد يقتضي تارةً ولا يقتضي أخرى؛ لأنَّها ذاتٌ مريدةٌ وعالمةٌ ومختارةٌ وقادرةٌ وغنيّةٌ وكاملةٌ، لذا لا بدّ أن تفعل الفعل جزماً مانعاً من النقيض، ولا تفعل الفعل الآخر جزماً مانعاً من النقيض في مقام الوقوع.

١٠. إنَّ إنكار الأشعري للحسن والقبح الذاتيين إن كان بمعنى إنكار الحسن والقبح الفعلي والفاعلي فهو غير تامّ، وإن كان بمعنى إنكار الفعلي دون الفاعلي فهو تامّ.

١١. إنَّ إثبات المعتزلة للحسن والقبح الذاتيين إن كان بمعنى إثبات الحسن والقبح الفعلي فهو غير تامّ، وإن كان مرادهم الإثبات الفاعلي دون الفعلي فهو تامّ.

١٢. ذهب الفلاسفة إلى أنَّ الانبغاء يكون على نحو الوجوب والضرورة، ومقصودهم من الوجوب ليس الوجوب «على»، بل الوجوب «عن»، بمعنى: أنَّ الله سبحانه هو الذي كتب على نفسه. ومن المعلوم: أنَّ هذا النوع من الوجوب لا ينافي الاختيار، بل هو مؤكّد له.

١٣. ذهب المتكلمون إلى أن كل ما يصدر عنه سبحانه إنما يصدر بالإمكان؛ فله أن يفعل وله أن يترك.

١٤. ذهب بعض المحققين إلى أن الله تعالى لا يفعل الفعل بالوجوب؛ لأنه يساوق الاضطرار المنافي للاختيار، ولا بالإمكان؛ لأنه لا معنى له في واجب الوجود سبحانه، بل بإعمال السلطنة.

١٥. بنظر الأشاعرة لا معنى لتّصاف فعله تعالى بالانبغاء وعدمه؛ لأنّ ذلك تحكيّم لعقل الإنسان في فعله تعالى. مضافاً إلى أنّ ذلك قياسٌ لفعله سبحانه على فعل الإنسان، وهو قياسٌ مع الفارق.

١٦. ذهب المعتزلة إلى أنّ هناك أفعالاً ينبغي أن تصدر عنه سبحانه وتعالى، وأخرى لا ينبغي أن تصدر عنه.

١٧. يعدّ قانون السنخية بين العلة ومعلولها أساس الحياة والكون والوجود، ولولاه لما استقرّ شيءٌ على شيء، ولما ثبت شيءٌ لشيء.

١٨. استناداً إلى قانون السنخية، لا بدّ أن يكون ما يصدر عنه سبحانه وتعالى مسانخاً لمقتضى ذاته؛ وحيث إنّ ذاته هي الكمال المطلق، لذا صحّ صدور العدل واستحال صدور الظلم عنها؛ لأنّ الأوّل كمالٌ مسانخٌ لذاته، بينما الثاني نقصٌ لا يسانخ ذاته.

١٩. اتفق الجميع على أنّ الله سبحانه وتعالى لا يفعل الظلم، واختلفوا في التعليل؛ فالأشعري علّل عدم فعله للظلم بعدم وجود الظلم في ساحته، والمعتزليّ - ومن تابعه - علّله بحكم العقل بقبحه. أمّا الحكماء فعلموا ذلك بأنّ الظلم نقصٌ، وهو منزّه عنه.

الفصل الثاني

قدرة العقل على اكتشاف الحسَن والقبيح

في فعله تعالى

تمهيد

المسألة الأولى: معنى الحجية في المقام

المسألة الثانية: حجية الدليل العقلي

المسألة الثالثة: مقدار الحاجة إلى الدليل العقلي

- المقام الأول: الحاجة إلى الدليل العقلي في زمن الحضور
- المقام الثاني: الحاجة إلى الدليل العقلي في زمن الغيبة
- الجهة الأولى: الاستغناء عن الدليل العقلي بالكتاب
- الجهة الثانية: الاستغناء عن الدليل العقلي بالسنة
- عقبات الاستغناء بالرواية عن العقل
- اعتماد العقل في فهم المعارف
- ✓ العلاقة بين العقل والدين
- ✓ الاتجاهات في المسألة

تهديد

ذهب الأخباريون - بعد التسليم بأنّ الأفعال في نفسها تنقسم إلى حسنةٍ وقبيحةٍ - إلى عدم قدرة العقل على اكتشاف ما هو حسنٌ فينبغي صدوره منه سبحانه، وما هو قبيحٌ حتّى فلا ينبغي صدوره منه سبحانه. ومرجع هذا الإنكار - كما هو واضحٌ - إلى إنكار حجّية العقل. وتفصيل الكلام في هذا المقام يكون من خلال بيان جملةٍ من المسائل.

المسألة الأولى: معنى الحجّية في المقام

يطلق اللغويون كلمة الحجّية على كلّ شيءٍ يصلح أن يُحتجّ به على الغير، سواءً أفاد علماً بمدلوله أم لم يفد، شريطة أن يكون مسلماً لدى المحتجّ عليه ليكون ملزماً به. يقول الأزهري: «الحجّة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وإنّما سمّيت حجّةً لأنّها تحجّ، أي: تقصد»^(١).

والظفر على الغير على نحوين: إمّا بإسكاته وقطع عذره وإبطاله، وإمّا بأن يلجئه على عذر صاحب الحجّة، فتكون الحجّة معدّرةً لدى الغير. والذي يبدو من تتبّع موارد استعمال هذه الكلمة لدى الأعلام: أنّ لهم فيها اصطلاحاتٍ متعددة^(٢):

١. الحجّية التكوينية: ويُقصد بها الدافعية والمحرّكية نحو المقطوع على النحو

المناسب لغرض القاطع.

ولتوضيح ذلك نقول: إنّ للإنسان في الحياة الدنيا أغراضاً مختلفةً، منها

(١) تاج العروس من جواهر القاموس: ج ٣، ص ٣١٦.

(٢) ينظر: القطع.. دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث ساحة المرجع

الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي: ص ١٠٩

أغراضه الشخصية التي لا يستطيع العيش بدونها، من قبيل الحاجة إلى الأكل والشرب. وهذه الأشياء الخارجة عن أفق النفس لا تؤثر في تحريك الإنسان؛ لأنّ الوجود الخارجي يستحيل أن يؤثر في النفس تحريكاً، وإنّما المؤثر في نفسه والموجب لحصول الجزم والإرادة وبالتالي حصول الحركة على طبق جزمه وإرادته، هي الأشياء الخارجة بوجودها الواصل والحاضر في أفق النفس، لذا نجد أنّ العطشان لا يؤثر وجود الماء خارجاً في حركته نحو الماء، وإنّما الذي يؤثر فيه هو علمه بوجود الماء في جهةٍ معيّنة، وإمكان الحصول عليه. فالشيء المحرّك للإنسان والمؤثر في نفسه ليس هو الماء بوجوده الخارجي، بل بوجوده الواصل المعلوم له.

وخصوصية المحرّكية بهذا المعنى الذي بيناه أمرٌ تكوينيٌّ وخصوصيةٌ بديهيةٌ الثبوت للقطع، ولا دليل نظرياً عليها إلاّ الوجدان وما نراه من واقع الإنسان وسلوكه الخارجي، فهي محرّكيةٌ طبيعيةٌ تكوينيةٌ.

٢. الحجية الأصولية: هي التنجيز والتعذير.

ومن الواضح: أنّ هذا المعنى للحجّية يتضمّن الأمر والنهي التشريعي، وهو غير المحرّكية التكوينية التي تقدّمت في المعنى الأوّل؛ فإنّ المحرّكية هناك تكوينيةٌ، سواءً أكان هناك مشرّع أم لا، وسواءً أكان هناك ثوابٌ وعقابٌ أم لا، ولكنّ الحجّية هنا ترتبط بعالم التنجيز والتعذير الذي يحكم علاقات المولى بالعبد. وبحثنا في المقام ليس في حجّية الدليل العقلي بمعنى منجزيته ومعدّريته بحيث لو قام دليلٌ عقليٌّ على وجوب الامتثال وخالفه المكلف فإنّه يحقّ للمولى سبحانه أن يحتجّ عليه يوم القيامة، ولو قام دليلٌ عقليٌّ على الترخيص وكان مخالفاً للواقع فإنّ المكلف يستطيع أن يحتجّ به أمام المولى سبحانه، فإنّه بحثٌ موكولٌ إلى علم الأصول.

٣. الحجية المنطقية: وهي كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً، أي: مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم بالمجهول، سواءً كان في مقام الخصومة مع أحدٍ أم لم يكن.

وقد يطلقون الحجية أيضاً على نفس الحد الأوسط في القياس. قال الحكيم في «أصول الفقه المقارن»: «ولكن الحجّة عند علماء الميزان لا يراد بها ذلك على إطلاقه، بل يريدون منها الوسط الذي به يحتج لثبوت الأكبر للأصغر من نحو علقه وربط ثبوت بنحو العلوية والمعلوية أو التلازم.

وربما أطلقت على مجموع قضايا القياس مقدمات ونتيجة. وهي هنا - بهذا المعنى الذي تبناه علماء الميزان - لا يصح إطلاقها على القطع؛ لأن القطع معلول لها وناشئ عنها، فهو متأخر عنها رتبةً، ولا يسوغ أخذ المتأخر في المتقدم؛ للزوم الخلف أو الدور»^(١).

المسألة الثانية: حجية الدليل العقلي

لا إشكال في قدرة العقل على إدراك ما هو مطابق للواقع، فمثلاً: أصل التوحيد ثابتٌ بدليل عقلي، ولا يمكن إثبات وجود الخالق - جلّ في علاه - بدليل نقلي؛ لأن الاستدلال به فرع أنه منه سبحانه، وحيث لم يثبت وجود المنزل فلا معنى للاستدلال عليه بالمنزل. وهكذا بالنسبة للرسالة والمرسل، فما دام الشك في المرسل ثابتاً فلا يمكن معه إثبات المرسل فضلاً عن الرسالة التي أتى بها. فلو لم يكن الدليل العقلي قابلاً للاعتماد عليه، بل كان مشكوكاً في أمره، فعندئذ لا يبقى طريق لإثبات وجوده سبحانه وتعالى.

والروايات الشريفة المؤيدة لهذه الحقيقة التي توصل إليها العقل^(٢) كثيرة،

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم: ص ٢٧-٢٨.

(٢) الاستدلال بالرواية فرع حجية المتكلم بها، وهو المعصوم، وحجية قول المعصوم فرع

منها: ما رواه الشيخ الكليني في «الكافي» عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، أنه قال: «إن أول الأمور ومبداها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به: العقل الذي جعله الله زينةً لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون، وأنه المدبّر لهم، وأنهم المدبّرون، وأنه الباقي وهم الفانون، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره، وليله ونهاره، وبأن له وهم خالقاً ومدبّراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وأن الظلمة في الجهل، وأن النور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل»^(١).

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق في «العلل» عن ابن السكّيت من قوله للإمام الرضا عليه السلام: «تالله ما رأيت مثلك اليوم قطّ، فما الحجّة على الخلق اليوم؟ فقال عليه السلام: العقل^(٢)؛ يُعرف به الصادق على الله فيصدقّه، والكاذب

العصمة، وإن قلت: إن العصمة فرع الدليل العقلي أثبتت حجّة الدليل العقلي، أما إن قلت: أمّا فرع إخبار رسول الله صلى الله عليه وآله بأنّ هؤلاء معصومون، إذن فهي فرع إثبات الرسالة، وحجّة الرسالة فرع إثبات المرسل، إذن إنّما تأتي بالرواية ليس لإثبات المطلب بالدليل الروائي، بل نريد أن نبيّن بأنّ هذا الذي انتهى إليه العقل أيده الشرع أيضاً، عند ذلك تطمئنّ النفس، ويحصل الإيمان ويزداد، وهذا الاطمئنان الأكثر ليس بما هو علم، بل بما هو إيمان، والإيمان يزداد وينقص، أمّا العلم بما هو علم فلا يزداد ولا ينقص، فاثنتان زائدتان اثنتين يساوي أربعة. نعم، الإيمان الذي هو اختيار المكلف قد يزداد وقد ينقص. إذن، ليست الزيادة والنقصان في العلم وإثباتهما في الإيمان. (منه دام ظلّه).

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٢٩، كتاب العقل والجهل، ح ٣٤.

(٢) السؤال عن الحجّة في زمن الحضور، وليس في زمن الغيبة؛ لأنّ السائل يسأل عن الحجّة في عصره، والإمام عليه السلام حاضر. لهذا سنيّن - بعد ذلك - المطلب في مقامين: حجّة الدليل العقلي في زمن الحضور، وحجّة الدليل العقلي في زمن الغيبة، ولا تطيل في المقام الأوّل من البحث؛ لأنّه خارج عن محلّ ابتلائنا. نعم، سنفصّل الكلام في المقام الثاني. (منه دام ظلّه).

على الله فيكذّبه، فقال ابن السكّيت: هذا هو والله الجواب»^(١).

فهذه الرواية الشريفة تثبت حجّية العقل في زمن الحضور؛ فحتّى لو كان الإمام حاضراً بين العباد فحجّته عليهم هو العقل. وليس هذا تأسيساً واعتباراً من الإمام عليه السلام، وإنّما هو اكتشاف وإمضاءً لحقيقة قائمة. إذن، للعقل القدرة على اكتشاف الواقع ولو بمقدار إثبات أصل الدين والوحي.

المسألة الثالثة: مقدار الحاجة إلى الدليل العقلي

بعد التسليم بحجّية العقل، ذهب البعض إلى أنّ الحاجة إليه تكون بالمقدار الذي يوصل إلى الشريعة وإلى الكتاب والعترة فقط، وبعد إثبات أصل الشريعة يمكن الاستغناء عنه^(٢).

وبعبارة أخرى: إنّ القواعد التي أثبتّها العقل بواسطة مقدماتٍ وبراهين عقليةٍ كما في قضية أصالة الوجود أو الماهية، وأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيءٍ منها، إلى غير ذلك من القواعد، يمكن الاستغناء عنها بما جاء في الشريعة من آياتٍ ورواياتٍ، بحيث لا نستعين بأيّ قاعدة عقليةٍ لفهم المعارف الواردة في الكتاب والسنة^(٣)، فبعد أن ثبت بالدليل العقلي وجود الخالق سبحانه، وأنّه بعث رسلاً وأنزل معهم الشرائع، لا حاجة للعقل في فهم أو إثبات ما جاء

(١) علل الشرايع، للصدوق: ج ١، ص ١٢٢.

(٢) هؤلاء لا يقولون بعدم حجّية الدليل العقلي، وإنّما يقولون: لا حاجة له بعد ثبوت المرسل والمرسل. ولو قالوا بعدم حجّيته بعد ذلك، للزم التبعض في حجّية الدليل العقلي، وهو واضح البطلان. (منه دام ظلّه).

(٣) أي: بالكتاب والسنة، ونقصد بالسنة - هنا - قول المعصوم وفعله وتقريره، لا خصوص قول النبيّ صلّى الله عليه وآله وفعله وتقريره. (منه دام ظلّه).

في الشريعة.

وإن شئت قلت: إننا نثبت الشريعة بالعقل، أمّا ما زاد عنها وجاء فيها فنثبتها بها^(١)؛ لقوله تعالى: ﴿...وَلَا حَبَّةَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩).

وقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «إني قد تركت فيكم أمرين لن تضلّوا بعدي ما إن تمسّكتم بهما: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي؛ فإنّ اللطيف الخبير قد عهد إليّ أنهما لن يفترقا حتّى يردها عليّ الحوض كهاتين - وجمع بين مسبّحتيه - ولا أقول كهاتين - وجمع بين المسبّحة والوسطى - فتسبق إحداهما الأخرى، فتمسّكوا بهما لا تزلّوا ولا تضلّوا، ولا تقدّموهم فتضلّوا»^(٢).

وقول الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: «شرقاً وغرباً فلا تجدان علماً صحيحاً إلّا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»^(٣). فحاصل هذه الدعوى: أنّ الدليل العقلي وإن كان حجّة، إلّا أنّ الحاجة إليه تقتصر على إثبات أصل الشريعة، أمّا ما زاد على ذلك فنرجع في معرفته وإثباته إلى القرآن والعترّة.

وعليه يكون الاشتغال بالمباحث الفلسفيّة انحرافاً عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وخروجاً عن زيّ العبوديّة.

(١) ينبغي الالتفات إلى أنّ دائرة البحث كما ذكر في المتن هي:

أولاً: في الحجّية بمعناها المنطقي، لا الأصولي أو التكويني.

ثانياً: في العقائد لا في الفروع.

ثالثاً: في زمن الغيبة لا في زمن الحضور.

(٢) أصول الكافي: ج ٢، ص ٤١٥، باب أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أو كافراً...، ح ١؛ ينظر: حديث الثقلين، سنداً ودلالة: قراءة في أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري.

(٣) الكافي: ج ١، ص ٣٩٩، باب في أنّه ليس شيء من الحقّ بيد الناس، ح ٣.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٣٣٥

فبعد أن ثبتت الحجية - بمعناها المنطقي - للقرآن بالعقل، وأن هناك معصوماً لا يخطئ الواقع، فلا حاجة - حينئذٍ - للعقل؛ خصوصاً مع خطأ العقل الذي يشهد له اختلاف من اعتمده؛ كالمدارس الفلسفية والكلامية. فمن المعلوم أن البحث النظري والعقلي أدى إلى اختلافات كثيرة بين الحكماء والفلاسفة أنفسهم، وكذلك أدى إلى اختلافات بين المتكلمين أنفسهم. مضافاً إلى الخلافات التي حصلت بين الحكماء والفلاسفة من جهة وبين المتكلمين من جهة أخرى. وبهذا البيان ينسد باب الأبحاث العقلية والفلسفية. وتحقيق الحال في هذه المسألة وتفصيله يقتضي الكلام في مقامين:

المقام الأول

الحاجة إلى الدليل العقلي في زمن الحضور

من الواضح أن الحاجة إلى العقل قائمة حتى مع حضور المعصوم عليه السلام، والإنسان مدعو إلى إعمال عقله بلا فرق بين زمن الحضور أو زمن الغيبة. ويشهد لذلك جملة أمور:

الأول: فعل الأئمة عليهم السلام؛ فعندما كانوا يجاججون بعض الزنادقة مثلاً، لم يطلبوا منهم قبول حجّتهم لأنهم معصومون، بل كانوا يثيرون فيهم دفائن العقول، ويدعونهم إلى إعمال العقل للإيمان والإذعان بما يقولونه.

الثاني: أن لقاء الإمام عليه السلام - حتى في زمن الحضور - ليس بالأمر السهل والمقدور لكل أحد؛ من هنا نجد أنهم - عليهم السلام - مع وجودهم، نصّبوا الفقهاء وأمروا الناس أن يرجعوا إليهم. يشهد لذلك جملة من الروايات.

منها: ما عن شعيب العقرقوفي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربّما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي. يعني: أبا

بصير»^(١).

ومنها: ما عن عبد العزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام قال: «قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقةً، أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»^(٢).

فالشواهد الروائية دالة على أنه لا يجب الرجوع في كل صغيرة وكبيرة إلى الإمام المعصوم، وإنما يمكن الرجوع إلى من وثقه وأجاز الرجوع إليه، كما في عبد العظيم الحسيني، وزكريا بن آدم، ومحمد بن مسلم، وزرارة، ويونس بن عبد الرحمن، وأبي بصير.

ومع أن الواقعة الواحدة لها حكم واقعي واحد، وأن هؤلاء الرواة قد يختلفون فيما بينهم، نجد أن الأئمة عليهم السلام أرجعوا شيعتهم إليهم، وهذا يعني: أنهم عليهم السلام أجازوا الاكتفاء بالأحكام الظاهرية حتى مع إمكان الوصول إلى الحكم الواقعي^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٢، ح ١٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٧، ح ٣٣.

(٣) إن الاختلاف بين الأصحاب كان بمسمع ومرأى من الأئمة عليهم السلام، بل كانوا - في بعض الموارد - هم عليهم السلام يوقعون الخلاف بين شيعتهم لحفظهم، والشواهد الروائية على ذلك كثيرة، منها: ما جاء في علل الشرائع: «عن سعد، عن محمد بن عبد الجبار، عن الحسن بن فضال، عن ثعلبة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مسألة فأجابني، قال: ثم جاء رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلما خرج الرجلان قلت: يا ابن رسول الله، رجلان من أهل العراق من شيعتك قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به الآخر، قال: فقال: يا زرارة، إن هذا خير لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمرٍ

المقام الثاني

الحاجة إلى الدليل العقلي في زمن الغيبة

لمعرفة أنه هل يمكن الاستغناء عن العقل والقواعد العقلية بما جاء في الشريعة من آيات وروايات، بحيث لا نستعين بأي قاعدة عقلية في فهم المعارف الواردة فيها في زمن الغيبة، نعقد البحث في جهتين^(١):

الجهة الأولى: الاستغناء عن الدليل العقلي بالكتاب

وفي هذه الجهة نبحت - أولاً - في نقطتين:

الأولى: في سند الكتاب العزيز.

الثانية: ظواهر الكتاب ودلالته.

فمن يريد أن يستند إلى القرآن الكريم في استنباط المعارف، لا بد أن ينتهي في الرتبة السابقة من البحث السندي والبحث الدلالي^(٢).

واحدٍ لقصدم الناس ولكن أقلّ لبقائنا وبقائكم، قال: فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: شيعتكم لو حملتموهم على الأسنّة أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين، قال: فسكت. فأعدت عليه ثلاث مرّات فأجابني بمثل جواب أبيه».

(١) إنّما جعلنا البحث في جهتين؛ الأولى: في الكتاب، والثانية: في السنّة؛ لأنّها وإن كانا من حيث المضمون والدلالة متّفقين في الجملة، لكنّها مختلفان من حيث السند والدلالة. بمعنى: أنّه توجد مشكلاتٌ في الرواية، لا نواجهها في سند الكتاب.

وعندما نقول: إنّ الكتاب والسنّة متّفقان من حيث المضمون، لا نقصد الاتفاق في جميع الموارد، فعلى سبيل المثال في الروايات عندنا تقيّة ولا تقيّة في القرآن. وأيضاً في الروايات دسٌّ وتزويرٌ ولا دسٌّ أو تزويرٌ في الآيات. (منه دام ظلّه).

(٢) لا حاجة في البحث العقلي إلى البحث السندي والدلالي؛ لأنّ المدعى - كما سيأتي - أنّه

النقطة الأولى: في سند الكتاب

مَن يعتقد بعصمة الإمام عليه السلام لا يُطالبه بالدليل على كلامه، أمّا من لا يعتقد بذلك - كالمسلمين من المذاهب الإسلاميّة الأخرى وغير المسلمين - فله أن يُطالبه بالدليل على صحّة وحقانيّة كلامه؛ من هنا كان على الإمام عليه السلام أن يُقيم الاستدلالات العقليّة المحكمة على كلّ حقيقة يريد إثباتها للغير^(١)، ولا يُلقِيها إلقاء المسلمّات اعتماداً على عصمته.

وهكذا هي سيرة الأئمة عليهم السلام، فكانوا عندما يدخلون في مناظرة مع شخصٍ لا يؤمن بالقرآن أو لا يؤمن بعصمتهم، يقيمون الأدلّة العقليّة المحكمة أو يستدلّون بالآيات الكريمة وروايات النبيّ صلّى الله عليه وآله، كما نشاهد ذلك واضحاً في مناظرات الإمام الرضا عليه السلام مع علماء الأديان، وعلماء المسلمين من المذاهب الأخرى.

ومن الواضح والبديهيّ: أنّنا لا نستطيع الاحتجاج على الملحدّين وعلماء الأديان الأخرى كالمسيحيّة واليهوديّة - في حواراتنا ومناظراتنا معهم - بالقرآن أو بالسنة الشريفة وأقوال الأئمة الأطهار عليهم السلام، وإنّما لا بدّ من الرجوع للعقل ليكون الحكم بيننا وبين مَن لا يؤمن بالقرآن ولا بعصمة الإمام عليه السلام.

ثمّ إنّ البحث تارةً يكون بين مَن يؤمن بأنّ هذا القرآن نازلٌ من عند الحكيم الخبير، فحيثُ لا نحتاج إلى البحث السندي، وأخرى يكون مع مسلمٍ لا يؤمن بالقرآن؛ لعدم قيام الدليل - عنده - على أنّ هذا القرآن الموجود بين الدفتين هو ذات القرآن الذي نزل على رسول الله صلّى الله عليه وآله؛ بدعوى أنّ الكتابة لم

لا بدّ أن يُستند في البحث العقلي إلى قضية: «اجتماع النقيضين محال»، وهذه قضيةٌ يُصدّق بها كلّ إنسان، وليست بحاجة إلى البحث الدلالي. (منه دام ظلّه).

(١) أي: لمن هو خارج عن دائرة مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٣٣٩

تكن موجودة، وقد أحرقت المصاحف في فترة من الفترات، فهو يُشكك في نسبة القرآن الموجود بين الدفتين أنه ذات القرآن الذي نزل على قلب المصطفى صلى الله عليه وآله. من هنا اقتضت الضرورة الدخول في البحث السندي للقرآن الكريم. ولإثبات أن هذا الكتاب الموجود بين الدفتين هو الكتاب الذي نزل على قلب النبي المصطفى صلى الله عليه وآله، يوجد طريقتان:

الأول: الطريق القياسي

تقرّر في علم المنطق: أن القضايا التي تفيد اليقين^(١) ست؛ قال الشيخ المظفر رحمه الله: «البدهيّات التي هي أصول اليقينيّات، وهي على ستة أنواع بحكم الاستقراء: أوليّات ومشاهدات وتجريّيات ومتواترات وحدسيّات وفطريّات»^(٢). فالقضيّة المتواترة تفيد اليقين^(٣)، بمعنى: أن هذا المحمول ثابتٌ لذاك الموضوع

(١) لليقين معنيان: اليقين بالمعنى الأعمّ، ويُقصد به: مطلق الاعتقاد الجازم. واليقين بالمعنى الأخصّ، ويُقصد به: الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض، لا عن تقليد. والمقصود باليقين هنا هو المعنى الثاني، فلا يشمل الجهل المركّب ولا الظنّ ولا التقليد. وإن كان معه جزم.

(٢) المنطق: ص ٣٢٨.

(٣) قال الشيخ المظفر: «اليقين بالمعنى الأخصّ يتقوّم من عنصرين:

الأول: أن ينضمّ إلى الاعتقاد بمضمون القضيّة اعتقاداً ثانٍ - إمّا بالفعل أو بالقوّة القرينة من الفعل - أن ذلك المعتقد به لا يمكن نقضه، وهذا الاعتقاد الثاني هو المقوم لكون الاعتقاد جازماً، أي: اليقين بالمعنى الأعمّ.

والثاني: أن يكون هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله، وإنّما يكون كذلك إذا كان مسبباً عن علته الخاصّة الموجبة له، فلا يمكن انفكاكه عنها. وبهذا يفترق عن التقليد؛ لأنّه إن كان معه اعتقاداً ثانٍ فإنّ هذا الاعتقاد يمكن زواله؛ لأنّه ليس عن علّة توجبه بنفسه، بل إنّما هو من جهة التبعية للغير ثقةً به وإيماناً بقوله، فيمكن فرض زواله، فلا تكون مقارنة الاعتقاد الثاني للأول واجبةً في نفس الأمر». (المنطق: ص ٣٢٧-٣٢٨)

ويستحيل أن لا يكون كذلك. والقضية المتواترة^(١) إنما تفيد العلم واليقين لأنّ العقل يُدرك ذلك.

توضيح ذلك: تفترض المدرسة الأرسطية أنّ التواتر يُستنتج من قياسٍ مركّبٍ من مقدّمتين تمثّل الأولى صغراه وتمثّل الثانية كبراه.

أمّا الصغرى فهي: تواجد عددٍ كبيرٍ من المخبرين بوقوع حادثةٍ معيّنة كموت زيدٍ مثلاً، وهذه المقدّمة وحدها لا تنتج اليقين بوقوع الحادثة.

وأما الكبرى فهي: أنّ كلّ عددٍ من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب، وحتىّ يمتنع تواطؤ هذا العدد الكبير من المخبرين على الكذب، لا بدّ من سلب الطرف النقيض، أي: سلب احتمال الخلاف، وإذا سلبناه كانت النتيجة: اليقين بهذه القضية المخبر عنها، وهي موت زيد.

بعبارةٍ أخرى: «إنّ معنى امتناع تواطؤ هذا العدد الكبير من المخبرين هو صدق أحدهم على الأقلّ، وإلا يلزم القول بالتواطؤ، وهو ممتنعٌ بحسب الفرض، ومع صدق الواحد تثبت القضية المخبر عنها»^(٢).

وحيث إنّ اليقين الحاصل من التواتر قائمٌ على أساس قياسٍ منطقيٍّ مؤلّفٍ من صغرى وكبرى؛ لذا كان من اليقين الاستنباطي.

ولما كانت القضية المتواترة هي من القضايا البديهية الضرورية الستّ التي تنتهي إليها كلّ قضايا البرهان، من هنا لا بدّ أن تكون كلتا مقدّمتي القياس بديهيةً وضروريةً، أمّا الصغرى فبدايتها واضحة؛ لأنّها من القضايا المحسوسة، وأمّا الكبرى فإنّ المنطق الأرسطي يفترضها عقليةً، ومن القضايا الأوّلية في العقل، ومن هنا عدّ المنطق الأرسطي المتواترات في القضايا الضرورية الستّ

(١) بغضّ النظر عن العدد الذي يحقّق لنا التواتر. (منه دام ظلّه).

(٢) انظر: شرح الحلقة الثالثة، الدليل الشرعي، للشهيد الصدر، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ حيدر يعقوبي: ج ٤، ص ٣١١-٣١٣.

التي تنتهي إليها كل قضايا البرهان. فالقضية المتواترة عند المنطق الأرسطي هي قضية عقلية أولية كاستحالة اجتماع النقيضين.

قال الشهيد الصدر قدس سره: «عرّفت القضية المتواترة في المنطق: بأنها اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية، على نحو يمتنع تواطؤهم على الكذب، وهذا الكلام يرجع في تحليله إلى أنّ القضية المتواترة، دليليتها تنحلّ إلى مقدمتين: صغرى، وكبرى. والصغرى: هي أنّه قد اجتمع عدد كبير على الإخبار عن وجود حادثة ما كموت زيد. والكبرى: هي حكم العقل بأنّه يمتنع اجتماع هذا العدد الكبير، كالألف مثلاً، وتواطؤهم على الكذب. فإذا طبقت الكبرى على الصغرى، أنتج حينئذٍ: أنّ هذه الحادثة ثابتة وصحيحة.»

ومنطق أرسطو يفترض أنّ المقدمة الثانية عقلية وليست مستمدة من المشاهدات والتجارب الخارجية، بل هي ممّا يستقلّ بها العقل كاستقلاله بقانونية استحالة اجتماع الضدين، ومن هنا جعلوا القضية المتواترة إحدى القضايا الأولية الستّ في كتاب البرهان، باعتبار أنّ كبراهما قضية عقلية أولية، وإلاّ فنفس القضية المتواترة وهي موت زيد بحسب تحليل المنطق، قضية مستدلّة بقياس فيه كبرى وصغرى، فالمقدمة الأولى صغرى، والثانية كبرى، و(موت زيد) نتيجة. إذن، فالقضية المتواترة ليست أولية، بل هي قضية مستدلّة، وإنّما القضية الأولية هي الكبرى في القياس، وهو الحكم العقلي الذي هو عبارة عن امتناع اجتماع ألف مخبر - عن موت زيد - على الكذب، وبهذه المناسبة جعلت القضية المتواترة أولية^(١).

فلو تواتر النقل على أنّ هذا القرآن الذي بين أيدينا هو القرآن المنزل على رسول الله صلّى الله عليه وآله، فحينئذٍ نضمّ إليه كبرى: «وكلّ ما أخبر هذا العدد

(١) بحوث في علم الأصول، عبد الساتر: ج ١٠، ص ٨.

يتمتع تواطؤهم على الكذب»، فالنتيجة: هذا العدد يمتنع تواطؤهم على الكذب. فما أخبروا به صدق. بمعنى: أن القرآن الذي بين أيدينا هو القرآن الذي نزل على قلب الخاتم صلى الله عليه وآله.

الثاني: الطريق الاستقرائي

ذهب السيد الشهيد الصدر رحمه الله في الأسس المنطقية للاستقراء وفي بحوثه الأصولية، إلى عدم تمامية كبرى التواتر العقلية، فقد نصّ على أنّها ليست من بديهيات العقل، وهذا ما أفاده بقوله: «لا توجد هناك كبريات عقلية أولية في باب التواتر والتجربة تقتضي بامتناع التواطؤ على الكذب أو امتناع غلبة الصدفة كقضايا أولية قبلية»^(١).

ولا يعني ذلك سقوط التواتر عن الحجية؛ لإمكان إثباتها من خلال نظرية الاحتمال. وهذا ما أفاده قدس سره بقوله: «إنّ اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقينٌ موضوعيٌ استقرائي، وإنّ الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبٍّ واحد. فإخبار كلِّ مخبرٍ قرينةً احتمالية، ومن المحتمل بطلانها؛ لإمكان وجود مصلحةٍ تدعو المخبر إلى الكذب، وكلّ اقترانٍ بين حادثتين قرينةً احتماليةً على العلية بينهما، ومن المحتمل بطلانها - أي: القرينة - لإمكان افتراض وجود علّةٍ أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية، غير أنّها اقترنت بالحادثة الأولى صدفةً، فإذا تكرّر الخبر أو الاقتران، تعدّدت القرائن الاحتمالية وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية، وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً، فيزول تلقائياً لضالته الشديدة. ونفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم ليست في الحقيقة إلا قضيةً تجريبيةً أيضاً.

ومن هنا نجد أنّ حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية يرتبط بكلِّ ما

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ٣٢٨.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٣٤٣

له دخلٌ في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها، فكلمًا كانت كل قرينة احتمالية أقوى وأوضح، كان حصول اليقين من تجمّع القرائن الاحتمالية أسرع. وعلى هذا الأساس نلاحظ: أنّ مفردات التواتر إذا كانت إخباراتٍ يبعد في كلّ واحدٍ منها احتمال الاستناد إلى مصلحةٍ شخصيةٍ تدعو إلى الإخبار بصورةٍ معيّنة - إما لوثاقه المخبر أو لظروفٍ خارجيةٍ - حصل اليقين بسببها بصورةٍ أسرع. وكذلك الحال في الاقترانات المتكرّرة بين الحادثتين؛ فإنّه كلّما كان احتمال وجود علّةٍ غير منظورةٍ أضعف، كانت الدلالة الاحتمالية لكلّ اقترانٍ على العلية أقوى، وبالتالي يكون اليقين بالعلية أسرع وأرسخ، وليس ذلك إلا لأنّ اليقين في المتواترات والتجريبية ناتجٌ عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمّع قيمها الاحتمالية المتعدّدة في مصبٍّ واحدٍ، وليس مشتقًا من قضيةٍ عقليةٍ أوليةٍ كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق^(١).

فتحصّل: أنّ اليقين بالقضية المتواترة هو يقينٌ موضوعيٌّ استقرائيٌّ، وأنّ الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبٍّ واحدٍ. ولكن يبقى احتمالٌ ضئيلٌ لا يمكن نفيه بحسب البرهان الرياضي. نعم، الذهن البشري لا يحتفظ به^(٢).

إذن لا شكّ في تواتر السند القرآني، ولكن يُمكن التشكيك في حجّية التواتر^(٣).

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ١٥٢.

(٢) وقد وجدت لهذا المطلب (وهو أنّ التواتر يفيد اليقين من باب الاستقراء) إشارة - وليس نظريةً - في كلمات الغزالي في المستصفى. (انظر: المستصفى في علم الأصول، للغزالي: ج ١، ص ١٣٥). ولعلّ صاحب المستصفى أخذه من النظام؛ لأنّه يوجد هذا المطلب في بعض كلمات النظام. (منه دام ظلّه).

(٣) نحن نعتقد جزماً بأنّ سند القرآن قطعيٌّ، وأنّ هذا القرآن الذي بين أيدينا هو القرآن الذي نزل على قلب الخاتم صلّى الله عليه وآله، ولكنّ الذي يستند إلى هذا الكتاب العزيز

من هنا كان على مَنْ يريد أن يدخل إلى القرآن الكريم دخولاً اجتهادياً لا تقليدياً:
أن يُثبت حجّة التواتر^(١) في الرتبة السابقة^(٢).

النقطة الثانية: في ظواهر الكتاب ودلالته

بعد ثبوت أنّ القرآن الذي بين الدفتين هو القرآن الذي نزل على قلب الخاتم
صلّى الله عليه وآله يُعطفُ الكلام إلى مضمونه ودلالته، وذلك من خلال بيان أمور:

الأمر الأوّل: أقسام الدلالة

١. النّصّ: وهو الذي لا يحتمل إلاّ معنىً واحداً، من قبيل: العدد، فهو لا
يحتمل إلاّ معنى نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿...فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً...﴾ (النور:
٤)، فالعدد ثمانون لا يحتمل إلاّ معناه.

٢. الظاهر: وهو اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنىً، ولكنّ ارتباطه بأحدهما
أقوى من ارتباطه بالآخر، الأمر الذي يجعل انسباقه إلى الذهن قبل انسباق الآخر،
كما في: «أقيموا» فهي صيغة أمر، ومن المعلوم أنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب
وليست نصّاً فيه، ومعنى ذلك أنّه يوجد احتمالان ولكن ارتباط اللفظ بأحدهما
أقوى من ارتباطه بالآخر، فهو الذي ينسب إلى الذهن قبل انسباق الآخر.

٣. المجمل: وهو أن يكون للفظ معانٍ متعدّدة، وارتباطه بهذه المعاني على

عليه أن يُثبت في الرتبة السابقة أنّه هو القرآن النازل على النبيّ صلّى الله عليه وآله، وإلاّ
فإنّه لا يستطيع أن يستند إليه. (منه دام ظلّه).

(١) والمراد بالحجّة هنا - كما قلنا مراراً - الحجّة المنطقيّة، أي: المطابقة للواقع، وليست
الحجّة الأصوليّة التي تعني المعدّرية والمنجزية. (منه دام ظلّه).

(٢) يُفترض بمن يريد أن يدخل إلى القرآن دخولاً اجتهادياً ويستند إليه في فهم المعارف أن
يؤسس نظريّة معرفة جديدةً ومنطقاً آخر، كما فعل السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه، فهو
بعد أن وجد الخلل في المنطق القياسي، أسّس منطقاً جديداً، وهو منطق الاستقراء، ثمّ
دخل إلى الكتاب والسنة. (منه دام ظلّه).

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٣٤٥

حدّ سواءٍ، أو قُل: هو ما يحتمل احتمالين متساويين فصاعداً، سواءً كان الاحتمال من جهة عدم العلم بالوضع أم من جهة تعدّد الوضع كالمشترك، أم من جهة الجهل بالمراد، كما لو نصبت قرينةً صارفةً عن المعنى الحقيقيّ مع تعدّد المجازات. قال الأمدى: «المجمل هو ما له دلالة^(١) على أحد أمرين^(٢) لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه^(٣)»^(٤).

الأمر الثاني: النظريّات في دلالة القرآن

إذا عرفت هذا نسأل: هل القرآن نصٌّ في معناه، أم ظاهرٌ، أم مجمل؟ توجد عدّة نظريّات:

النظرية الأولى: القرآن مجمل في معناه

ذهب البعض إلى أنّ القرآن الكريم مجملٌ كلّهُ، وليس فيه نصٌّ ولا ظهورٌ، وقد تبنى هذه النظرية جملةً من الأخباريين.

توضيح ذلك: يقسم الإجمال - باعتبار ما - إلى ذاتيٍّ وعرضيٍّ؛ «والمراد من الإجمال الذاتي: أنّ القرآن ليس له ظهورٌ في نفسه بل هو من المجملات، فحاله حال الألفاظ المشتركة أو حال الحروف المقطّعة الموجودة في أوائل السور»^(٥)، وقد احتجوا لذلك بحجّتين:

الأولى: أنّ الآيات الكريمة قد قُصد منها أن تكون مبهمّةً مجملّةً لا يتيسّر

(١) ليعمّ الأقوال والأفعال وغير ذلك من الأدلّة المجملّة.

(٢) احترازٌ عمّا لا دلالة له إلّا على معنى واحد.

(٣) احترازٌ عن اللفظ الذي هو ظاهرٌ في معنىً وبعيدٌ في غيره، كاللفظ الذي هو حقيقةٌ في شيءٍ ومجازٌ في شيءٍ.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام: ج ٣، ص ٩.

(٥) أصول التفسير والتأويل: ص ١٣٥.

للإنسان الاعتيادي فهمها، رغم إمكان صبِّ حقائقها في قوالب واضحة ومفهومة، بحجة أنه لو كانت واضحة فإنَّ الكلَّ سوف يرجعون إليها بلا حاجة إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ إذ مع كونها واضحة ومفهومة للجميع سوف يستغنون عنهم، مع أن نظام الأئمة لن ينتظم ولا يتمَّ إلاَّ بربطهم بالإمام عليه السلام. قال الشهيد الصدر قدس سره: «أما الإجمال الذاتي، فقد يقرب بأن الآيات الكريمة قد قُصد منها أن تكون مبهمَةً مجملَةً لا يتيسر للإنسان الاعتيادي فهمه إلاَّ بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام ولو بنكتة ربط الأئمة بهم»^(١). فحتَّى يربط المولى سبحانه وتعالى الأئمة بالثقل الآخر أنزل القرآن مجملًا. ويرد عليها: لو كان القرآن مجملًا في ذاته لبطل كونه معجزةً خالدةً دالةً على صدق النبي صلى الله عليه وآله، ولما صحَّ مطالبة الناس بإتيان سورةٍ من مثله في مقام الاحتجاج، وتعجزهم عن ذلك كما يدلُّ عليه الكتاب نفسه؛ ضرورة توقُّف إحراز إعجازه وكذا إحراز عجزهم عن إتيان سورةٍ من مثله على فهم معانيه كما كانوا كذلك، فإنَّهم مع فهمهم معانيه كانوا عاجزين عن الإتيان بسورةٍ من مثله، ومن هنا كان يصدِّقه المؤمنون، ويرميه بالسحر المعاندون، ولبطل كونه نوراً يستضيء به الناس وهدىً وموعظةً للمتقين، كما وقع التعبير عنه في آيات القرآن والرواية الماثورة. وإن شئت قلت: «كيف يتصور أن حكيمًا يأتي بكتابٍ ليهدي به الناس ويُخرجهم من الظلمات إلى النور ويغيِّر من طرائق سلوكهم وحياتهم ثمَّ يعتمد في أن يلغز فيه ويجعله بحيث لا يفهمه الناس، مع أنه يريد به أن يثبت حقانيَّة المرسل والمرسل به ورسالته، فإنَّ أهمَّ معجزةٍ للنبي صلى الله عليه وآله إنما هي القرآن الكريم، فإذا فرض الإجمال والإبهام والإلغاز فيه، فكيف يتوصَّل بذلك إلى كلِّ هذه النتائج، ومنه يُعرف: أن مسألة ربط الأئمة

(١) بحوث في علم الأصول، الهاشمي: ج ٤، ص ٢٨٩.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٣٤٧

بالأئمة لا يكون إلا مع فرض حجية الكتاب في المرتبة السابقة والاعتراف بمعجزته، فربطهم بهم لا يحتاج إلى أن يكون الكتاب ملغزاً مبهماً بل الحاجة إليهم ثابتة على كل حال؛ لأن الجزء الأعظم من تفاصيل حقائق الشريعة غير مذكور في القرآن الكريم، ومتروكٌ إلى السنة المتلقاة عن العترة عليهم السلام^(١).
الثانية: أن هذا الإجمال وعدم تيسر الفهم للإنسان الاعتيادي طبيعيٌّ ناشئٌ من عظمة الكتاب وعظمة صاحبه ودقة مضامينه، فإننا نجد أن كتاب عالم اعتيادي كإقليدس مثلاً، لا يفهمه الناس العاديون لكونه مشتتلاً على مطالب دقيقة تفوق مستوى أذهان العوام، فما ظنك بكتاب الله سبحانه؟ فمقتضى التناسب أن يتعدّر فهمه على غير الأوصياء عليهم السلام.

ويرد عليها:

أولاً: أن الكتاب تلحظ في مقام حصوله على أعلى درجات الكمال، نكتة الغرض من ذلك الكتاب ومدى نجاحه في تحقيق الغرض. فإذا كتب شخص كتاباً في الهندسة مثلاً، فغرضه اكتشاف قوانين مطلقة لعالم الكون المادي، فكلما كان الكاتب أكثر دقة وعمقاً في اكتشاف تلك القوانين وأكثر قدرة على البرهنة عليها ودفع الشبهات عنها، يكون أحسن وأكمل، وهذا ما يبغده عن فهم الناس العاديين. ولو فرض أنه تعالى أنزل كتاباً بهذا الغرض للزم أن تكون دقته فوق دقة كتاب هندسة إقليدس أو أي كتابٍ هندسيٍّ آخر بما لا يتناهى من المراتب.
أما لو فرض أن شخصاً ألف كتاباً بقصد هداية البشر وتوجيههم إلى طريق الحق وصنع الإنسان الصالح المؤمن السعيد في دنياه وآخرته، فعندئذ يقاس مقدار نجاح هذا الكاتب وكماله بمقدار حصول هذا الغرض وإحاطته بالجهات الدخيلة فيه. والقرآن بالغٌ في ذلك حد الإعجاز، وقد تحدّى الناس بذلك حتى

(١) بحوث في علم الأصول، الهاشمي: ج ٤، ص ٢٨٩.

يومنا هذا، وهذا يقتضى عكس ما ادّعي في المقام، فإنّ هذا الغرض لا يحصل ببيان الألباز العلميّة والرموز الفنيّة البعيدة عن فهم الناس؛ لأنّ هذه لا تخلق الناس الصالحين، بل لابدّ من ذكر تمام المؤثرات الدخيلة في تغيير الإنسان روحياً وخلقياً وفكرياً وعاطفياً وسائر النواحي الإنسانيّة، ولا بدّ أن تكون المعاني واضحةً وميسرةً وملتقىةً مع عواطف الناس ومشاعرهم وأحاسيسهم، وقادرةً على النفوذ إلى قلوب الناس كي تغير هذه القلوب وتخرجها من الظلمات إلى النور. وهكذا كان الكتاب الكريم؛ ولذا كان المشركون يبتدون بسماع بضع آياتٍ كانت تنفذ في قلوبهم وتير بالإيمان عقولهم.

ثانياً: أنّنا لا نتصوّر إعجازاً يؤدّي إلى هذا الغموض والإجمال في باب الأحكام الشرعية التي مرجعها إلى أنّ هذا حلالٌ وهذا حرامٌ؛ لأنّ الوجوب والحلّ والحرمة أمورٌ مفهومةٌ لدى الناس، والإعجاز المتصوّر في الأحكام إنّما هو إعجازٌ بلحاظ ملاكات الأحكام الشرعيّة والمصالح والمفاسد التي يستند إليها الحكم الشرعي، ومن الواضح أنّ الإعجاز بلحاظ الملاكات لا دخل له بفهم نفس الأحكام الشرعيّة المبينة في القرآن الكريم^(١).

والمراد بالإجمال العرضي: أنّ الإجمال جاء من جهة العلم الإجمالي بالخلاف. إنّنا نعلم - إجمالاً - بورود مخصّصاتٍ لعمومات القرآن، ومقيّداتٍ لإطلاقاته، ونعلم بأنّ بعض ظواهر الكتاب غير مرادةٍ قطعاً، وهذه العمومات المخصّصة، والمطلقات المقيّدة، والظواهر غير المرادة، ليست معلومةً بعينها، ليتوقّف فيها بخصوصها. ونتيجة هذا: أنّ جميع ظواهر الكتاب وعموماته ومطلقاته تكون مجمّلةً بالعرض، وإن لم تكن مجمّلةً بالأصالة، فلا يجوز أن يُعمل بها حذراً من

(١) انظر: أصول التفسير والتأويل: ص ١٣٨؛ بحوث في علم الأصول، الهاشمي: ج ٤، ص ٢٩٠؛ مباحث الأصول، تقريراً لأبحاث الشهيد الصدر: ج ٢، ص ٢٤٢.

الوقوع فيما يخالف الواقع.

والجواب: أن هذا العلم الإجمالي إنما يكون سبباً للمنع عن الأخذ بالظواهر، إذا أُريد العمل بها قبل الفحص عن المراد، وأما بعد الفحص والحصول على المقدر الذي علم المكلف بوجوده إجمالاً بين الظواهر، فلا محالة ينحل العلم الإجمالي ويستقط عن التأثير، ويبقى العمل بالظواهر بلا مانع. ونظير هذا يجري في السنّة أيضاً، فإننا نعلم بورود مخصّصاتٍ لعموماتها ومقيّداتٍ لمطلقاتها. فلو كان العلم الإجمالي مانعاً عن التمسك بالظواهر حتّى بعد انحلاله، لكان مانعاً عن العمل بظواهر السنّة أيضاً^(١).

إذن، النظرية الأولى ترى أن القرآن ليس فيه نصٌّ ولا ظهورٌ، بل هو كتابٌ مجملٌ بالإجمال الذاتي أو العرضي؛ فمن يريد أن يستند إلى حجّة الكتاب في فهم المعارف، عليه في الرتبة السابقة أن يثبت أن القرآن ليس بمجمل.

النظرية الثانية: القرآن ظاهرٌ في معناه

لو ثبت أن القرآن الكريم ليس بمجمل، بل هو ظاهر، فهل هذا يصيرُه حجّةً؟^(٢) يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأول: يرى أن للقرآن الكريم ظهوراً، ولكنّ هذا الظهور حجّة لمن خوطبوا به ومن نزل القرآن في بيوتهم؛ وهم النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام^(٣). واستدلّ لإثبات هذا الاتجاه بجملته من

(١) انظر: البيان في تفسير القرآن: ص ٢٧١.

(٢) المقصود بالحجّة في المقام معناها المنطقي.

(٣) نحن بصدد استعراض الأقوال في المسألة، ولا يعني ذلك أننا نتبناها، بل كلّ ما عرضنا منها إلى الآن باطل؛ لأنّ القرآن الكريم نورٌ، ولا يُعقل للنور أن يكون فيه هذا الغموض. أجل، من يريد أن يستند إلى القرآن، نقول له: لا بدّ أن تتجاوز هذه العقبات، حتّى تستند

الروايات التي ادّعي دلالتها على عدم حجّية القرآن الكريم، بعد الاعتراف بتحقق أصل الظهور في الآيات القرآنية. ويمكن تصنيفها إلى صنفين:

الصنف الأوّل: الروايات التي دلّت على اختصاص فهم القرآن الكريم بأهل البيت؛ لأنّه لا يفهمه إلاّ من خوطب به، ولم يخاطب به إلاّ هم عليهم السلام، وأنّ غيرهم يجب أن يأخذ تفسير القرآن منهم. ومن تلك الروايات:

١. عن شبيب بن أنس، عن بعض أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام في حديث: «أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبمّ تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، قال: يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفة! لقد ادّعت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلاّ عند الخاصّ من ذرية نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله، وما ورّثك الله من كتابه حرفاً»^(١).

٢. عن محمد بن سنان، عن زيد الشحام، قال: «دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر الباقر عليه السلام فقال: يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنّك تفسّر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك... إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة! إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرت من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به»^(٢).

إلى الآية، وتقول: قالت الآية: كذا وكذا، ولا تستند إلى القاعدة العقلية. (منه دام ظلّه).

(١) الوافي: ج ٢٦، ص ٤٤٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٨٥، باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر

٣. وعن تفسير النعماني بإسناده، عن إسماعيل بن جابر، عن الصادق عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا فَخَتَمَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ كِتَابًا فَخَتَمَ بِهِ الْكُتُبَ، فَلَا كِتَابَ بَعْدَهُ... إِلَى أَنْ قَالَ: فَجَعَلَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عُلَمَاءَ بَاقِيًا فِي أَوْصِيَائِهِ، فَتَرَكَهُمُ النَّاسُ وَهُمْ الشَّهَدَاءُ عَلَى أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ، حَتَّى عَانَدُوا مَنْ أَظْهَرَ وَلَايَةَ وَلَاةِ الْأَمْرِ وَطَلَبَ عُلُومَهُمْ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ ضَرَبُوا الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بَبَعْضٍ، وَاحْتَجَّجُوا بِالْمَنْسُوحِ وَهُمْ يَظُنُّونَ أَنَّهُ النَّاسِخُ، وَاحْتَجَّجُوا بِالْخَاصِّ وَهُمْ يَقْدَرُونَ أَنَّهُ الْعَامُّ، وَاحْتَجَّجُوا بِأَوَّلِ الْآيَةِ وَتَرَكُوا السَّنَةَ فِي تَأْوِيلِهَا، وَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى مَا يَفْتَحُ الْكَلَامَ وَإِلَى مَا يَخْتَمُهُ، وَلَمْ يَعْرِفُوا مَوَارِدَهُ وَمَصَادِرَهُ؛ إِذْ لَمْ يَأْخُذُوهُ عَنْ أَهْلِهِ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا... إِلَى أَنْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَهَذَا دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّ كَلَامَ الْبَارِيِّ سُبْحَانَهُ لَا يَشْبَهُ كَلَامَ الْخَلْقِ كَمَا لَا تَشْبَهُ أَفْعَالُهُ أَفْعَالَهُمْ، وَهَذِهِ الْعَلَّةُ وَأَشْبَاهُهَا لَا يَبْلُغُ أَحَدٌ كُنْهَ مَعْنَى حَقِيقَةِ تَفْسِيرِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا نَبِيَّهُ وَأَوْصِيَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»^(١).

هذا الصنف من الروايات - كما هو واضح - حصر فهم القرن الكريم بمن خوطبوا به، وهذا يعني سقوط حججة فهم الآخرين ولو كان هذا الفهم فهماً عاماً والذي هو الظهور، وإلا لم يكن محصوراً بهم^(٢).

القرن، ح ٢٥.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٢٠٠، نفس الباب، ح ٦٢.

(٢) هذه الروايات غير تامّة؛ وذلك لما يلي: «أولاً: أنّها معارضةٌ للسنة القطعية المتواترة الحاكية لقول المعصوم وفعله وتقريره، ممّا يدلّ على مرجعية القرن للمسلمين وإحالتهم إليه في مقام اقتناص المعاني، بل السيرة العملية للنبي صلى الله عليه و له والأئمة - مضافاً إلى أحاديثهم الصريحة التي ترجع المسلمين إلى القرن الكريم - ثابتةٌ بوثاق قطعياً بنحوٍ يقطع معه بطلان مفاد هذه الطائفة، بل حديث الثقلين وأمثاله الذي هو مدرك الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام ومرجعيتهم كالصريح في عرضية مرجعية الكتاب الكريم للعترة، وإلا كان المرجع واحداً وهو العترة، وكان الكتاب الكريم مجرد كتاب معميات

الصف الثاني: الروايات التي تصدّت لبيان عدم جواز الاستقلال عن المعصومين في فهم القرن؛ لأنه ليس بحجّة وحده، وإنّما هو أحد الثقلين. وبعبارة أخرى: هي الروايات التي تدلّ على عدم جواز الاستقلال بتفسير القرن والاستغناء عن الأئمة عليهم السلام في التوصل إلى واقع المراد الإلهي منها، كما كان شأن أتباع مدرسة الخلفاء، وقد ورد بعضها بلسان تأنيب من يدعي الاستغناء - ولو عملاً - عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وبعضها بلسان بيان أنّ حقائق القرن وتام معارفه موجودةٌ عندهم عليهم السلام، وهم المطلعون على تمام مزايا القرن ونكاته وخصوصيّات التخصيص والنسخ والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. ومن تلك الروايات:

وألغاز، إلى غير ذلك من أدلة الإرجاع والإحالة إلى الكتاب المنقولة عنهم عليهم السلام كما تقدّمت الإشارة إليها، والتي تدلّ دلالة قاطعة لا شكّ فيها على أنّ القرن مرجعٌ مباشرٌ للمسلمين.

ثانياً: أنّ جواز العمل بظواهر القرن وعدمه من أهمّ المسائل ومن المسائل الرئيسيّة بالنسبة للفقّه ومعرفة الأحكام، ولا يوجد هناك موضوعٌ دار حوله النزاع والبحث والجدل بين علماء مدرسة الخلفاء أكثر من هذا البحث. فجميع الدواعي التاريخيّة والشرعيّة والواقعيّة كانت تقتضي أن تكون هذه المسألة أهمّ مسألة في مقام السؤال والجواب وفي مقام الاستفادة والتحقيق. أضف إلى ذلك: أنّ العمل بظواهر القرن يوافق مقتضى الطبع العقلائي، والوقوف أمام هذا الطبع بحاجة إلى بياناتٍ كثيرة وإعلاماتٍ متالية، فلو كان أمرٌ من هذا القبيل لكثُر نقله وشاع وذاع، وليس حاله حال وجوب السورة مثلاً، الذي لو لم يصل إلينا إلاّ ضمن ثلاث رواياتٍ أو أربع، لم يكن غريباً. فمجموعة هذه الأمور لو ضمّ بعضها إلى بعض، حصل بمقتضى حساب الاحتمالات الاطمئنان بأنّ مثل هذه الروايات مجعولةٌ على الأئمة عليهم السلام، خصوصاً وأنّ هذه الطائفة عموماً هي ضعيفة السند، ولو فرض صدورها عنهم عليهم السلام فلا بدّ أن يكون لها محمّلٌ خر غير ما هو الظاهر منها». (بحوث في علم الأصول، الهاشمي: ج ٤، ص ٢٨٥)

١. عن أبي يحيى، عن ابن عباس، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله - وذكر خطبة يقول فيها -: إِنَّ عَلِيًّا هُوَ أَخِي وَوَزِيرِي وَهُوَ خَلِيفَتِي وَهُوَ الْمُبْلَغُ عَنِّي، إِنْ اسْتَرَشَدْتُمُوهُ أَرَشِدْكُمْ، وَإِنْ اتَّبَعْتُمُوهُ نَجُوتُمْ، وَإِنْ خَالَفْتُمُوهُ ضَلَلْتُمْ، إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ عَلَيَّ الْقُرْآنَ وَهُوَ الَّذِي مَنَ خَالَفَهُ ضَلَّ، وَمَنَ ابْتَغَى عِلْمَهُ عِنْدَ غَيْرِ عَلِيٍّ هَلَكَ»^(١).

٢. عن بريد بن معاوية، عن أحدهما عليهما السلام، في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾: «فرسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم، قد علّمه الله جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً إلا يعلمه تأويله، وأوصيائه من بعده يعلمونه»^(٢).

٣. عن يعقوب بن جعفر أنه قال: «كنت مع أبي الحسن عليه السلام بمكة، فقال له قائل: إني لتفسر من كتاب الله ما لم تسمع! فقال: علينا نزل قبل الناس، ولنا فُسر قبل أن يُفسر في الناس، فنحن نعلم حلاله وحرامه وناسخه ومنسوخه، وفي أي ليلة نزلت من آية، وفيمن نزلت، فنحن حكماء الله في أرضه»^(٣).

٤. عن النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير أنه قال: «عليّ تفسير كتاب الله والداعي إليه، ألا وإنّ الحلال والحرام أكثر من أن أحصيها وأعرّفهما، فأمر بالحلال وأنهى عن الحرام في مقام واحد فأمرت أن أخذ البيعة عليكم والصفقة منكم، بقبول ما جئت به عن الله عز وجل في عليّ أمير المؤمنين والأئمة من بعده. معاشر الناس، تدبروا القرآن وافهموا آياته وانظروا في محكماته ومتشابهه، فوالله لن يبين لكم زواجه ولا يوضح لكم عن تفسيره إلا الذي أنا آخذ بيده»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٨٦، باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن، ح ٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٧٩، ح ٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٩٧، ح ٥١.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٩٣، ح ٤٢.

هذه بعض الروايات التي تبين أن القرآن الكريم هو أحد الثقلين لا كلاهما، وظهوراته إنما تكون حجةً بعد الفحص عن المفسر والمخصّص في الثقل الآخر، وهذا هو مقتضى حديث الثقلين المتواتر؛ حيث أمر بلزوم التمسك بهما معاً لا بواحدٍ منهما؛ منعاً من الضلالة^(١). ومن هنا يتّضح: أنه لا يجوز الاستغناء عن الثقل الأصغر في مقام اقتناص المعارف الدينية كما حاولت بعض الاتجاهات أن تقول: «حسبنا كتاب الله». وهذان الثقلان يشكّلان معاً وحدةً يتمثل بها الإسلام على واقعه بكامل معارفه وحقائقه، ولازم ذلك: أنه لا بدّ في مقام الأخذ من أحدهما ملاحظة الآخر أيضاً، بحيث يلحظ مجموع الكتاب والسنة كأتهما كلاماً واحداً، فكما لا يجوز العمل ببعض القرآن بقطع النظر عن بعضه الآخر وبدون التفاتٍ إلى مخصّصاته ومقيّداته في بعضه الآخر، ولا يجوز العمل بالسنة بقطع النظر عن القرآن، كذلك لا يجوز العمل بالقرآن بقطع النظر عن السنة.

ومن الواضح: أن هذا لا يدلّ على عدم جواز العمل بظواهر القرآن الكريم وإنما يدلّ على وجوب الفحص قبل العمل بالظواهر القرآنية، وهذا أمرٌ مفروغٌ عنه ومتسالمٌ عليه بين جميع الاتجاهات في مدرسة أهل البيت عليهم السلام^(٢).
الاتجاه الثاني: أن حجّية الظهور القرآني لا تختصّ بمن خوطب به ومن نزل في بيوتهم، وإنما هي شاملةٌ للجميع، وبه نصل إلى أن للقرآن الكريم ظهوراً. وهذا هو مذهب المشهور من علمائنا، وقد استدّلوا على ذلك بجملته من الوجوه، منها^(٣):

(١) قال صلّى الله عليه وآله: «ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً»، وقال: «فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

(٢) انظر: أصول التفسير والتأويل، العلامة الحيدري: ص ١٥٣.

(٣) ذكر السيّد الأستاذ هنا وجوهاً ثلاثةً لإثبات حجّية الظواهر القرآنية، ولمعرفة المزيد راجع: كتابه أصول التفسير والتأويل: ص ١١١-١٣٦.

١. إنَّ القرآنَ الكريمَ نزلَ بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ. قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٥)، فالإسلام لم يخترع لنفسه طريقةً خاصَّةً لإفهام مقاصده، وإنَّما تكلم مع الناس بالطريقة المألوفة والمتداولة في فهم المقاصد عن طريق الألفاظ. من هنا نجد أنَّ المولى جلَّ في علاه وصف كتابه العزيز بأوصافٍ لا يمكن الوقوف عليها إلا بعد الإيمان بكون ظواهره حجةً معتبرةً، كتوصيفه بأنَّه المُخرج من الظلمات إلى النور، وأنَّه بيانٌ للناس وهدىً وموعظةٌ للمتقين، وأنَّه قد ضرب فيه للناس من كلِّ مثل، وغيرها من الأوصاف والمزايا الملازمة لاعتبار ظواهر القرآن.

٢. إنَّ القرآنَ معجزةُ الإسلام، ولما كان الإسلام هو الدين الخالد الذي ختم به المولى سبحانه الأديان، فلا بدَّ أن تكون معجزته خالدةً كذلك. فإذا ما علمنا بديهيًّا أنَّ المعجزة إنَّما هي لإثبات صدق دعوى الرسالة والسفارة الإلهية، يتبيَّن أنَّ القرآنَ الكريمَ هو سند النبيِّ الأكرم صلَّى الله عليه وآله. من هنا جاء التحديُّ به بأنحاءٍ مختلفةٍ، كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: ٣٨). وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود: ١٣). وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور: ٣٣-٣٤).

ومن أعمَّ الآيات تحديًّا قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨)، ولا معنى للتحديِّ إلا إذا فرض أنَّ الذين تحدَّاهم القرآن كانوا يفهمون معانيه من خلال ظواهره، ولو كان القرآن من قبيل الألغاز المبهمة لم تصحَّ

مطالبتهم بمعارضته ولم يثبت لهم إعجازه، لأنهم ليسوا ممن يستطيعون فهمه.
قال السيد الخوئي رحمه الله: «إن كونه من قبيل الرموز منافٍ لكونه معجزاً
ترشد الخلق إلى الحق، فلو لم يكن له ظهورٌ يعرفه أهل اللسان لاختل كونه إعجازاً.
ومن المعلوم: أن العرب كانوا يفهمون ظواهره، ويعترفون بالعجز عن الإتيان
بمثله، فمنهم من آمن واعترف بكونه معجزاً، ومنهم من قال بأنه سحر»^(١).
ومعه ينسَد باب إثبات نبوة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؛ لما تقدّم من أن
معجزته الخالدة إنما تتجسّد في القرآن الكريم، بل لا يبقى طريقٌ لإثبات نبوة
جميع الأنبياء السابقين.

٣. ويمكن أن يستدلّ له - مضافاً إلى ما تقدّم - بحديث الثقلين المتواتر، فإن
معنى التمسك بالكتاب الذي هو أحد الثقلين، ليس مجرد الاعتقاد بأنه قد نزل
من عند الله حجّة على الرسالة، ودليلاً على النبوة، وبرهاناً على صدق النبي صلى
الله عليه وآله، بل معنى التمسك به - الموجب لعدم الاتّصاف بالضلالة أصلاً -
هو الأخذ به، والعمل بما فيه من الأوامر والنواهي، والاستناد إليه في كلّ اعتقادٍ
أو قولٍ أو فعلٍ.

فعن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «إنّ هذا القرآن مأدبة الله،
فتعلّموا مأدبته ما استطعتم. إنّ هذا القرآن حبل الله، وهو النور البين، والشفاء
النافع، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه...»^(٢).

وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «وعليكم بكتاب الله، فإنّه
الحبل المتين والنور المبين، والشفاء النافع، والريّ النافع»^(٣)، والعصمة للمتمسك،

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٢٣.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ١، ص ١٠٨.

(٣) نفع الماء العطش: سكّنه وقطعه. (تاج العروس للزبيدي: ج ٥، ص ٢٩٣).

والنجاة للمتعلق. لا يعوجّ فيقام، ولا يزيغ فيستعتب^(١)، ولا تخلقه كثرة الردّ وولوج السمع. مَنْ قال به صدق، وَمَنْ عمل به سبق^(٢).

وعن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا التَّبَسْتِ عَلَيْكُمْ الْفِتْنِ كَقِطْعِ اللَّيْلِ الْمَظْلَمِ، فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفِّعٌ، وَمَا حَلُّ^(٣) مُصَدِّقٌ. مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ، وَهُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ، وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَبَيَانٌ وَتَحْصِيلٌ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، وَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ. فَظَاهِرُهُ حَكْمٌ، وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ. ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لَهُ نَجْمٌ وَعَلَى نَجْمِهِ نَجْمٌ. لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ وَلَا تُبْلَى غَرَائِبُهُ، فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَى، وَمَنَارُ الْحِكْمَةِ، وَدَلِيلٌ عَلَى الْمَعْرِفَةِ لِمَنْ عَرَفَ الصِّفَةَ، فَلِيَجُلَّ جَالٍ بِصَرِهِ وَلِيَبْلُغَ الصِّفَةَ نَظَرُهُ، يَنْجُ مِنْ عَطْبِ^(٤)، وَيَتَخَلَّصُ مِنْ نَشَبِ^(٥)، فَإِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةَ قَلْبِ الْبَصِيرِ، كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنْتِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ، فَعَلَيْكُمْ بِحَسَنِ التَّخَلُّصِ وَقَلَّةِ التَّرَبُّصِ^(٦)...»^(٧).

وعن الإمام عليّ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «وَاعْلَمُوا أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ النَّاصِحُ الَّذِي لَا يَغْشَى، وَالْهَادِي الَّذِي لَا يَضِلُّ، وَالْمُحَدِّثُ الَّذِي لَا يَكْذِبُ. وَمَا جَالَسَ هَذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلَّا قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نَقْصَانٍ: زِيَادَةٌ فِي هُدَى، أَوْ نَقْصَانٍ مِنْ عَمَى. وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ، وَلَا لِأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غِنَى،

(١) لا يزيغ: لا يميل . فيستعتب: يطلب الرضا، يقال: استعتبت فاعتبني، أي: استرضيته فأرضاني. (مجمع البحرين: ج ٢، ص ١٤٤؛ الصحاح للجوهري: ج ١، ص ١٧٦).

(٢) نهج البلاغة: ج ٢، ص ٤٩.

(٣) محلّ فلان بفلان: سعى به إلى السلطان. (العين، للفراهيدي: ج ٣، ص ٢٤٢).

(٤) العطب: الهلاك.

(٥) النشب في الشيء: إذا وقع فيما لا مخلص له منه.

(٦) التربص: الانتظار، والمتربص: المحتكر (مختار الصحاح، محمد بن الرازي: ص ١٢٦).

(٧) الكافي: ج ٢، ص ٥٩٩، كتاب فضل القرآن، ح ٢.

فاستشفوه من أدوائكم، واستعينوا به على لأوائكم؛ فإن فيه شفاءً من أكبر الداء وهو الكفر والنفاق والغي والضلال، فاسألوا الله به وتوجهوا إليه بحبه، ولا تسألوا به خلقه، إنه ما توجه العباد إلى الله تعالى بمثله، واعلموا أنه شافع مشفع، وقائل مصدق، وأنه من شفع له القرآن يوم القيامة شفع فيه، ومن محل به القرآن يوم القيامة صدق عليه، فإنه ينادي مناد يوم القيامة: ألا إن كل حارث مبتلى في حرثه وعاقبة عمله غير حرثه القرآن، فكونوا من حرثته وأتباعه، واستدلوه على ربكم، واستنصحوه على أنفسكم، واتهموا عليه آراءكم، واستغشوا فيه أهواءكم^(١).

إلى غير ذلك من الروايات الشريفة التي دلّت على أن معنى التمسك بالكتاب الموجب لعدم الاتصاف بالضلالة أصلاً، هو الأخذ به، والعمل بها فيه من الأوامر والنواهي، ومن الواضح أن مثل هذا اللسان لا يجتمع مع عدم حجّية ظواهر القرآن، ومع افتقاره إلى البيان في جميع موارد، وكونه بنفسه غير قابل للفهم والمعرفة.

والحق المشهور: هو أن القرآن ظاهر في معناه للجميع، ولا يختص بمن خطوط به ومن نزل في بيوتهم. وقد استدّلوا على ذلك بوجوه، منها: أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين؛ قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٥).

فالإسلام لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، وإنما تكلم مع الناس بالطريقة المألوفة والمتداولة في فهم المقاصد عن طريق الألفاظ.

من هنا نجد أن المولى جلّ في علاه، وصف كتابه العزيز بأوصاف لا يمكن الوقوف عليها إلا بعد الإتيان بكون ظواهره حجّة معتبرة، كتوصيفه بأنه المخرج من الظلمات إلى النور، وأنه بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين، وأنه قد ضرب

(١) نهج البلاغة: ج ٢، ص ٩٢.

فيه للناس من كلّ مثل، وغيرها من الأوصاف والمزايا الملازمة لاعتبار ظواهر القرآن.

عقبات الاكتفاء بالكتاب وحده في فهم المعارف الدينية

اعتماداً على ما تقدّم، يمكن فهرسة العقبات التي تواجه من يريد عزل العقل والاعتماد على القرآن الكريم فقط في فهم المعارف والعقائد المرتبطة بأصول الدين بما يلي:

الأولى: عقبة إثبات حجّة التواتر

الاستناد إلى القرآن الكريم - فقط - في إثبات المعارف الدينية يتوقّف على إثبات حجّة التواتر، وأنّ هذا القرآن الذي بين الدفتين هو القرآن الذي نزل على قلب الخاتم صلّى الله عليه وآله، وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ هناك طريقتين لإثباته: القياسي والاستقرائي، وأنّ الأستاذ الشهيد قدّس سرّه شكّك في الطريق الأوّل، واختار الطريق الثاني.

الثانية: عقبة إثبات صغرى حجّة الظهور

وذلك بمعنى: أنّ القرآن الكريم ليس بمجمل، بل له ظهور، وهذا ما تمّ الاستدلال عليه، وإثباته فيما تقدّم.

الثالثة: عقبة إثبات كبرى حجّة الظهور

فبعد ثبوت الصغرى قد يُشكّك في الكبرى، بدعوى: أنّه ليس كلّ ظهورٍ حجّة^(١). فالذي يظهر من كلمات المنكرين لحجّة ظواهر القرآن الكريم أنّهم على

(١) فما هو الدليل على حجّة الظهور؟ هل هو الدليل العقلي أم السيرة العقلية؟ وهل السيرة العقلية حجّة؟ علماً أنّ بحث السيرة العقلية هو من الأبحاث المستحدثة، وأمّا قبل الشيخ فلا يوجد بحث بعنوان السيرة العقلية. (منه دام ظلّه).

التَّجَاهِينَ: فمنهم مَنْ ينكر وجود ظواهر للقرآن على نحو التخصّص والخروج الموضوعي، بمعنى: أنّه لا ظواهر للقرآن لكي يُبحث عن حجّيتها بمقتضى قاعدة حجّية الظهور العقلائيّة؛ فيكون سلب الحجّية من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ومنهم مَنْ يعترف بوجود ظواهر للقرآن، إلّا أنّهم يدّعون عدم حجّية هذه الظواهر، ومعنى هذا تخصيص كبرى حجّية الظهور، أي: إنّ السلب هنا باعتبار انتفاء المحمول لا الموضوع.

قال السيّد الخوئي: «وأما الأمر الثالث - أعني حجّية ظواهر الكتاب - فمنعها الأخباريون، وما ذكروه في وجه المنع يرجع تارةً إلى منع الصغرى^(١)، أي: انعقاد الظهور، وأخرى إلى منع الكبرى، أي: حجّية الظهور^(٢)»^(٣).

وقد استدلّوا لذلك بالروايات الكثيرة الناهية عن تفسير القرآن بالرأي. وفيه: أنّ الأخذ بظاهر الكلام لا يكون من التفسير؛ إذ التفسير عبارةٌ عن كشف القناع على ما قالوا، والكلام الظاهر في معنى، ليس له قناعٌ ليكشف، وعلى تقدير التنزّل وتسليم كونه من التفسير، ليس هو تفسيراً بالرأي، بل تفسيرٌ بحسب المحاورات العرفيّة.

الرابعة: عقبة إثبات حجّية الظهور بمعناها المنطقي

أي: الكاشفيّة عن الواقع، ولا يكفي في باب العقائد إثباتها بمعناها الأصولي. وهذه عقبةٌ أخرى تضاف إلى العقبات المتقدّمة، فحتّى بعد إثبات أنّ الظهور القرآني هو حجّةٌ للجميع، فأقصى ما يثبت ذلك: هو أنّ الظهور حجّةٌ بمعنى المنجزية والمعدّرية، فيبقى السؤال هل هذا الظهور كاشفٌ عن الواقع؟

(١) أي: منع أصل انعقاد الظهور للكتاب في حقّ غير مَنْ خوطب به.

(٢) أي: منع حجّية ظواهره بعد انعقاد الظهور له في نفسه.

(٣) مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٢٢.

الخامسة: عقبة إثبات الظهور الموضوعي

بعد إثبات حجية الظهور بمعناها المنطقي، نسأل: أيّ الظهورين حجّيته مطابقةً للواقع؛ الذاتي أم الموضوعي؟^(١) وإذا كان الثاني فما هو الضابط الذي يتمّ من خلاله تشخيص أنّ هذا الظهور الذي نفهمه هو ظهورٌ موضوعيٌّ وليس ذاتياً؟^(٢)

توضيح ذلك: قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾ (المائدة: ٦٤)، فهذه الآية القرآنية صريحةٌ في أنّ الله يدٌ. فمن كان يعتقد بالتجسيم، حملها على معناها المادّي، أما من يعتقد بأنّ الله سبحانه وتعالى مجردٌ، حمل اليد في الآية الكريمة على القدرة.

إذن، من يريد أن يحتجّ بالقرآن، عليه إثبات أنّ الظهور الذي استفاده منه هو ظهورٌ واقعيٌّ مطابقٌ للواقع وليس ظهوراً ذاتياً.

السادسة: عقبة إثبات حجية الظهور الواصل

بعد ثبوت واقعية الظهور، وأنّه موضوعيٌّ وليس ذاتياً، لابدّ من إثبات حجّيته في زمن الوصول لا في زمن الصدور فقط.

توضيح ذلك: لما كانت اللغة ظاهرةً اجتماعيةً وُجدت في حياة الإنسان ليُفهم بعضهم البعض الآخر ما في ذهنه من مطالب ومعانٍ، استدعى ذلك

(١) هذا البحث من ابتكارات السيّد الشهيد الصدر قدس سرّه، أشار إليه بقوله: «عندنا الظهور الذي يأتي إلى الذهن ظهوراً ذاتياً، وعندنا ظهوراً موضوعياً. إنّ الظهور الذاتي: هو الظهور الشخصي الذي ينسب إلى ذهن كلّ شخصٍ شخصيٍّ، وهو يختلف من شخصٍ إلى شخصٍ آخر بحسب ظروفه وملابساته وثقافته ومهنته، فيحصل في ذهنه غير ما يحصل للآخر». (انظر: بحوث في علم الأصول، للسيّد محمود الهاشمي: ج ٤، ص ٢٩١).

(٢) وهذه هي نظرية القائلين بأنّ القرآن والدين ثابتان ولكنّ فهمنا منها متغيّر. فما هو الضابط الذي به ومن خلاله نصل إلى الظهور الموضوعي وإلى الحقائق الثابتة، لا إلى الحقائق المتغيرة بتغيّر الفهم البشريّ؟

تغيّرها بتغيّر تلك المطالب والمعاني.

فمثلاً: المتبادر إلى الذهن من لفظ الـ«قوّة» قديماً السلاح العادي، كالسيف والدرع، أمّا المتبادر منه اليوم فهو السلاح الذريّ والنووي وما شابه ذلك من مصاديق القوّة المعاصرة، وهذا يعني: أنّ الظهور القديم - في الجملة - يختلف عن الظهور المعاصر.

إذا عرفت هذا فلا بدّ من إحراز حجّية الظهور الموضوعي في زمن الصدور، ولكن حيث إنّنا لسنا في زمان الصدور، فقد يكون الظهور الموضوعي الذي نفهمه من القرآن الكريم - الآن - يختلف عن الظهور الموضوعي الذي كان مراداً في زمان الصدور.

وقد حلّ علماء الأصول هذه المشكلة بما يسمّى بـ«الاستصحاب القهقرائي»^(١)، ولكنّه حلٌّ قد ينفع في باب الفروع الذي تكون فيه الحجّية بمعنى المعذريّة والمنجزية، دون باب الأصول والعقائد الذي تكون فيه الحجّية بمعنى الكاشفيّة عن الواقع؛ من هنا استحدث السيّد الشهيد الصدر رضوان الله تعالى عليه اصطلاحاً جديداً سمّاه «أصالة الثبات في اللغة».

وهذا الأصل وإن كان أصلاً غير مطابقٍ للواقع في الجملة، ولكنّ سيرة العقلاء جرت عليه. قال الأستاذ الشهيد قدّس سرّه: «ويبقى علينا أن نثبت أنّ الظهور الموضوعي في عصر السماع مطابقٌ للظهور الموضوعي في عصر الكلام

(١) إذا تبادر معنىً فعليٌّ من لفظٍ خاصّ كتبادر أن يكون المبيع في البيع من الأعيان، وشكّ في كون لفظ البيع له نفس المعنى في العهود السالفة، فالاستصحاب القهقرائي يقتضي بقاء اللفظ على معناه الأوّلي وعدم انتقاله منه إلى معنى آخر يغيّره.

والدليل على هذا الاستصحاب: هو بناء العقلاء وسيرة العلماء وطريقة الفقهاء. وسمّي بالاستصحاب القهقرائي لأنّه يشبه الاستصحاب ولكن مع تقدّم المشكوك على المتيقّن زماناً.

الذي هو موضوع الحجية، وهذا ما نثبته بأصل عقلائي يطلَق عليه أصالة عدم النقل، وقد نسميه بأصالة الثبات في اللغة، وهذا الأصل العقلائي يقوم على أساس ما يخيّل لأبناء العرف، نتيجةً للتجارب الشخصية، من استقرار اللغة وثباتها، فإن الثبات النسبي والتطور البطيء للغة، يوحى للأفراد الاعتياديين بفكرة عدم تغييرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن. وهذا الإيحاء وإن كان خادعاً، ولكنه على أيّ حال إيحاءٌ عامٌ استقرّ بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغيير في الظهور باعتباره حالةً استثنائيةً نادرةً تنفى بالأصل، وبإمضاء الشارع للبناء المذكور ثبت شرعيةً أصالة عدم النقل، أو أصالة الثبات...»^(١). وهذا يعني: أن الذي نفهمه من الآية أو الرواية هو نفس الظهور الموضوعي الذي كان يُفهم في زمن صدور النصّ^(٢).

السابعة: عقبة أن الظهور لا يفيد إلا الظن

من الواضح: أن الظهور يفيد الظنّ دون القطع، ولكنّ الشارع المقدّس اعتبره حجةً^(٣) في باب الفروع. أمّا في باب العقائد والأصول فهو ليس بحجةٍ

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ١٦٦.

(٢) وهذه العقبات تواجه من يريد أن يستند إلى القرآن الكريم في فهم المعارف الدينية، وكذلك تواجه من يريد أن يستند إلى الرواية بمعزلٍ عن العقل، بل المشكلة أكثر تعقيداً في الرواية؛ لأنّه في القرآن لا توجد مشكلة السند، ولا مشكلة النقل بالمعنى، ولا مشكلة التزوير، وليس فيه تقيّة، أمّا في الرواية فتوجد مثل هذه المشاكل. إذن دعوى الاستغناء عن العقل بالقرآن والرواية غير تامّة، بل قد تفضي إلى هدم الدين؛ لأنّ كلّ شخصٍ يأخذ من الرواية ما يفهمه؛ لذلك قال الإمام عليّ عليه السلام عندما أراد أن يجعل عبد الله بن عباس قائماً مقامه في قضية المحاوراة والمنازعة في صفين: «لا تحتجّ عليهم بالقرآن؛ لأنّه حمالٌ ذو ووجه». (منه دام ظلّه).

(٣) بمعنى: أنّه معذّرٌ ومنجّرٌ.

٣٦٤..... موسوعة العدل الإلهي - ج ١

ولا يغني عن الحق شيئاً. قال تعالى: ﴿...إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...﴾ (الأنعام: ١١٦)، وقال: ﴿...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً...﴾ (يونس: ٣٦)، وقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦). وهذه آياتٌ مرتبطةٌ بالعقائد.

الثامنة: عقبة وجود المحكم والمتشابه

لو ادعى شخصٌ إمكان عزل القواعد العقلية، والاكتفاء بالقرآن الكريم في استنباط المعارف الدينية وفهمها، فمن الناحية العلمية عليه - في الرتبة السابقة - أن يتخطى كل العقبات التي مرّ ذكرها.

ولو افترضنا أنه تحطى كل تلك العقبات، فمع ذلك لا يمكنه الاستناد إلى القرآن الكريم إلا بعد أن يتجاوز عقبة المحكم والمتشابه في الآيات القرآنية.

توضيح ذلك: لقد صرح القرآن الكريم: أن فيه آياتٍ محكماتٍ وأخر متشابهات، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧)، فالآية صريحةٌ في أن القرآن يشتمل على آياتٍ محكماتٍ هن أم الكتاب، وأخر متشابهاتٍ لا يجوز العمل بها إلا بإرجاعها إلى المحكم.

وحتى نميّز بين المحكم والمتشابه في القرآن، لا بدّ أن نعرف المقصود منهما^(١).

(١) لكي تميّز أن هذا إنسانٌ وهذه أرضٌ وتلك سماءٌ، لا بدّ في الرتبة السابقة أن تعرف ما هو الإنسان، فتبحث عن خواصّ الإنسانية ثم تقول: هذا إنسان، وهكذا تبحث عن خواصّ الأرض، ثم تقول: هذه أرض، وهكذا. (منه دام ظلّه).

الأقوال في المحكم والمتشابه

اختلف المفسرون في بيان المراد من معنى المحكم والمتشابه على أقوال^(١)، الكثير منها مبنية على أساس إرادة التشابه المفهومي من المتشابه في الآية، إلا أن هذا الافتراض بعيد في نفسه؛ لأن الآيات إنما نزلت بياناً وتبياناً وهدى ونوراً بلسان عربي مبين، وهذا لا ينسجم مع فرض التشابه المفهومي والإجمال؛ بخلاف ما لو أريد التشابه المصداقي، بمعنى: أنهم يتبعون الآيات التي مصاديقها الخارجية متشابهة لا تتناسب مع المصداق الواقعي الغيبي الذي ينطبق عليه مفهوم الآية.

فمثلاً: كلمة «الصراط» في ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦)، أو العرش والكرسي في الآيات الأخرى، مدلولها اللغوي واضح لا تشابه فيه، إلا أن مصاديقها الخارجية سنخ مصاديق لا تنسجم أن تكون هي المقصودة في هذه الآيات. فمن في قلبه زبغ يتبع مثل هذه الآيات ليطبّقها على مصاديقها الخارجية المتشابهة.

فمن يريد أن يستنبط المعارف والعقائد من القرآن الكريم فقط، عليه أن يحدّد في الرتبة السابقة معنى المحكم والمتشابه؛ لأن القرآن الكريم بين أنه إذا كانت الآية محكمة فهي أم الكتاب، وإذا كانت متشابهة فلا بدّ من إرجاعها إلى المحكمة، ولم يبيّن ما هو المحكم وما هو المتشابه.

تحديد مصداق المحكم والمتشابه

بعد الانتهاء من تحديد معنى المحكم والمتشابه، لا بدّ من التمييز بين الآية المحكمة والآية المتشابهة. وإن شئت قلت: لا بدّ من تعيين وتشخيص المصداق^(٢)، وهذه خطوة وراء تعيين المفهوم.

(١) انظر: أصول التفسير والتأويل: ص ٢٨١.

(٢) إذا قال المولى: «أكرم العالم»، نسأل: من هو العالم؟ يقول: العالم هو الذي درّس الفقه، فهذا بيان للمصداق.

فقد يسأل سائل: مَنْ قال إن الآية الكريمة التي قسمت القرآن إلى محكم ومتشابه هي من الآيات المحكمات، فلعلها من متشابهاته؟
 بعبارة أخرى: إن القرآن الكريم نصّ على أنه مشتمل على آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات، ولكنّه لم يعيّن ويشخص أيّاً من هذه الآيات هي من محكماته وأيّاً من متشابهاته. من هنا لا بدّ من وجود ضابطة يمكن من خلالها تشخيص المحكم من المتشابه.

فمثلاً: ذهب الأعلام - وهو الحق - إلى أن قوله تعالى: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، آية محكمة، وعليه فكلّ آية يشتم منها أن مثله شيء، فهي آية متشابهة لا بدّ من إرجاعها إليها، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، وقوله تعالى: ﴿...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣).

وقد يسأل سائل: كيف كان قوله تعالى: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ آية محكمة؟ ولماذا لا تكون من الآيات المتشابهات؟ ويمكن أن يستدل على أنّها من المتشابهات وأنّ مثله شيء، برواية الشيخ الصدوق في «التوحيد»؛ عن هشام بن سالم أنّه قال: «دخلت على أبي عبد الله الصادق عليه السلام، فقال لي: أتنتع الله؟ فقلت نعم. قال: هات! فقلت: هو السميع البصير، قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقون^(١). قلت: فكيف تنعته؟ فقال: هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحق لا باطل فيه. يقول: فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد^(٢). ومن الواضح أنّ السمع والبصر مثله شيء، وحيث إنّ الآية قالت: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فهي من

(١) فصفتنا السمع والبصر - وحدهما - تعني: أنّه سبحانه مثله شيء. (منه دام ظلّه).

(٢) التوحيد: ص ١٤٦.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٣٦٧

المتشابهات؛ لأنه قد يدعى أن (ليس كمثل شيء) معناه: ليس بسميع ولا بصير؛ لأنه يشترك مع المخلوقين، و«هو السميع البصير» معناها: أن مثله شيء، فهذه الآية من المتشابهات وليست من المحكمات!

وقد يسأل آخر: كيف كان قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣)، آيةً متشابهة؟ لماذا لا تكون من الآيات المحكمات؟ خصوصاً مع فرض الاستناد إلى ظواهر القرآن - فقط - في فهم المعارف الدينية والأصول العقائدية، بمعزلٍ عن البرهان العقلي.

وهكذا بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ...﴾ (الحديد: ٤)، فظاهر الآية أن المعية معية مكانية.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...﴾ (البقرة: ١٨٦). فإن ظاهر الآية أن القرب قرب مكاني، والاستحالة المكانية له سبحانه لا يمكن إثباتها مع فرض عزل العقل في فهم وإثبات المعارف الدينية.

فتحصّل: أنه لو عزلنا العقل واعتمدنا على ظواهر الآيات القرآنية فقط، فسنجد أن الآيات الدالة على الجسميّة أكثر من الآيات التي تنفيها. أمّا إذا استعنا بالعقل فسوف نُثبت به استحالة اتّصافه سبحانه بالجسميّة، وعليه لا بدّ من حمل الرؤية في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣)، وقوله تعالى: ﴿...رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ...﴾ (الأعراف: ١٤٣)، على الرؤية القلبية، دون الرؤية البصريّة.

من هنا قيل: إن الحكم لا يثبت موضوعه. فإذا قال الشارع: «أكرم العالم»، فإنّ وجوب الإكرام شيءٌ، وتعيين مصداق العالم في الخارج شيءٌ آخر، فهو لا يُعيّن ولا يشخص العالم من غيره، بل لا بدّ من البحث خارجاً لمعرفة العالم من غيره، ليجب إكرام الأوّل دون الثاني، وهذا يتطلّب إيجاد ضابطٍ، به يتمّ تشخيص المحكم والمتشابه حتّى تُرجع المتشابه إلى المحكم.

الضابطة في تشخيص المحكم من المتشابه

في تحديد الضابط الذي نرجع إليه في تشخيص المحكم وتمييزه عن المتشابه، يوجد اتجاهان:

الأول: الضابط هو الرواية الشريفة. وعليه فإن هذه العقبة خاصّة بمن عزل العترة الطاهرة عن الخلافة الإلهية، أمّا من يعتقد بعصمة الأئمة عليهم السلام وأئمة عدل الكتاب والثقل الآخر، فبإمكانه الرجوع إليهم لتمييز المحكم من المتشابه.

ويرد عليه: أنّ الاستدلال بأية التطهير - أو نظائرها من الآيات - لإثبات عصمة الأئمة الأطهار عليهم السلام فرع أنّها محكمة، وغير محرّفة، ومحمّيتها وعدم تحريفها طريقه استدلال المعصوم بها أو إمضاءه لاستدلال الأصحاب بها. وحتى يكون الإمضاء صحيحاً وحجّة لا بدّ من ثبوت العصمة له في الرتبة السابقة، فيلزم الدور.

الثاني: الضابط هو العقل. وعليه فإنّ المنهج الذي طرحه البعض - من عزل العقل والقواعد العقلية، والاستغناء بالقرآن الكريم بما هو قرآن في استنباط المعارف الدينية والأصول العقائدية - منهج غير تامّ، تكتنفه الكثير من العقبات. وكذلك أتضح ممّا تقدّم: أنّ دعوى «حسبنا كتاب الله في معرفة العقائد»، وإمكان الاستغناء بالكتاب عن القواعد العقلية في فهم المعارف الدينية والأصول العقائدية، غير تامّة؛ لما مرّ من عقبات تكتنفها، وأهمّها عدم إمكان تشخيص المحكم من المتشابه لو عزلنا العقل والقواعد العقلية واكتفينا بالقرآن الكريم^(١). إذن، لا يمكن عزل العقل والاكتفاء بالقرآن الكريم في فهم المعارف.

(١) ينظر لبحث المحكم والمتشابه: منطق فهم القرآن، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن: ج ١ ص ٤٨٩.

فإن قلت: إن هذا يعني إثبات معارف القرآن عن طريق العقل، وليس هذا إلا تمسكاً بالعقل وعزلاً للقرآن.

قلت: إن القرآن الكريم ندب إلى العقل وإلى التعقل في آيات كثيرة، وعندما طرحها استدلاً عليها عقلياً، وهذا يعني: أننا لا نعزل العقل عن الكتاب، بل إن العقل هو جزء من الكتاب، وليس خارجاً عنه، حتى يحكم العقل على الكتاب. بعبارة أخرى: هناك فرق بين القول بأن القرآن معزول عن العقل، وأن

العقل يحكم قواعده على الكتاب، وبين القول إن القرآن في باطنه هو العقل! ولتوضيح الفكرة نضرب مثلاً: في علم الفقه، لكي يفهم الفقه وتستنبت مسأله، أسس الفقهاء مجموعة قواعد، جمعت بعضها في علم الأصول؛ لأنه لا توجد آية أو رواية تبين العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والحكومة والورود، وانقلاب النسبة، والاشتغال والبراءة والاستصحاب وتعارض الأدلة... ولولا هذه القواعد - كلّها أو بعضها - لا يمكن فهم الفقه.

وهكذا المحدث الأخباري - أيضاً - يؤسس مجموعة من القواعد، على أساسها يدخل إلى فهم الفقه. لهذا نجد الشيخ البحراني في أول كتاب «الحدائق» نقح وأسس خمس عشرة فائدة، بعدها دخل في البحث الفقهي، وعندما نرجع إلى هذه الفوائد نجد أن جلّها عبارة عن قواعد أصولية.

وهكذا المحدث الاسترآبادي - أيضاً - عندما أراد ان يستنبط الفقه، صنّف كتاب «الفوائد المدنية»، وهو عبارة عن تنقيح مبانٍ للدخول في استنباط الفقه. إذن، للدخول في استنباط الفقه، لابد - في الرتبة السابقة - من تنقيح مجموعة من القواعد، حتى يتسنى للفقهاء استنباط الأحكام الشرعية.

وهذه القواعد ليست هي بمعزل عن الفقه، بل هي نفس الفقه، فهي قواعد ندب إليها الأئمة عليهم السلام.

وهكذا في القرآن الكريم، فإنه عندما طرح المعارف الدينية والأصول العقائدية

لم يطالب بقبولها لأنه قرآنٌ يجب الإيمان بما جاء فيه، وإنّما طرح إلى جانبها دليلها وبرهانها. فمثلاً: عندما طرح التوحيد، لم يطرحه على نحو الفتوى، بل طرح إلى جنبه برهانه، فقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ (الأنبياء: ٢٢).

من هنا عندما نرجع إلى القرآن الكريم نجد أنه كثيراً ما يُعبّر: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، و﴿لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾.

نعم، لكي يفهم البرهان - الذي طرحه القرآن الكريم - لا بدّ من تأسيس مجموعة من القواعد.

قال الطباطبائي في ذيل قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٢): «والألفاظ المستعملة في القرآن الكريم في أنواع الإدراك كثيرةٌ ربّما بلغت العشرين، كالظنّ، والحسبان، والشعور، والذكر، والعرفان، والفهم، والفقه، والدراية، واليقين، والفكر، والرأي، والزعم، والحفظ، والحكمة، والخبرة، والشهادة، والعقل، ويلحق بها مثل القول، والفتوى، والبصيرة ونحو ذلك»^(١). هذه الألفاظ هي التي يستعملها القرآن وكلّها تشير إلى حقيقة واحدة وهي الإدراك.

فتلخص: أنه لا يمكن فهم القرآن الكريم ومعارفه بمعزلٍ عن العقل والقواعد العقلية القطعية المسلمة، وفي هذه الحالة نحتاج إلى ضابطٍ من الخارج، وهذا الضابط أحد شيئين، إمّا الرواية^(٢)، وإمّا العقل.

والعقل ليس شيئاً وراء القرآن، بل هو جزءٌ منه؛ لأنّه ندب إليه. وبهذا يتّضح: أنّ الإشكالات التي تقدّم ذكرها، إنّما ترد على من يعزل القرآن عن العقل والقواعد العقلية القطعية الجزئية.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ٢٤٧.

(٢) ويرد عليها ما ذكره السيّد الأستاذ حفظه الله فيما تقدّم.

الجهة الثانية: الاستغناء عن الدليل العقلي بالسنة^(١)

ذهب البعض إلى الاستغناء بالسنة عن العقل في فهم القرآن الكريم والمعارف الدينية، واستدلوا على ذلك بقول النبي المصطفى صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله عز وجل وعترتي أهل بيتي، ألا وهما الخليفان من بعدي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض»^(٢).

والرجوع إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام والاستغناء بهم عن العقل، يقتضي كون الشخص معاصراً للمعصوم، وبمقدوره الرجوع إليه في كل المسائل؛ سواءً أكانت في الفروع أم في الأصول^(٣)، وحيث لا يحتاج إلى العقل،

(١) هل يمكن أن نجعل الرواية هي المرجع في استنباط العقائد من الكتاب والرواية معاً؟ وعندما نقول نجعل الرواية هي المرجع ونجعل الكتاب هو المرجع، فهذا مع فرض عزل الكتاب والرواية عن العقل والمدركات العقلية. وعلى هذا يكون العقل والمدركات العقلية بمنزلة المفتاح إلى الشريعة، فكما أن فتح الباب والدخول إلى البيت للاستفادة مما فيه، بحاجة إلى مفتاح، ولكن هذه الحاجة تنتهي عند دخول البيت، بمعنى: أن الحاجة إلى المفتاح كانت بمقدار فتح الباب، فكذلك العقل بالنسبة إلى الشريعة، كتاباً وسنة. فإذا ثبت الشريعة فعند ذلك نستغني عن العقل والمدركات العقلية؛ لأن كل ما نحتاج إليه موجود في باطن الشريعة، إما في الكتاب فقط وإما في الرواية فقط وإما في الكتاب والرواية. فعلى فرض صحة هذا الاتجاه، كيف يتم التغلب على العقبات الموجودة في الكتاب؟ وكيف تتجاوز العقبات الموجودة في الرواية حتى يمكن الاكتفاء بالكتاب والرواية بمعزل عن العقل والقواعد العقلية؟ وهذه العقبات لا يمكن حلها بمعزل عن العقل. نعم، بالرجوع إلى العقل يمكن حلها. (منه دام ظلّه).

(٢) انظر: حديث الثقلين، سنداً ودلالة: قراءة في أبحاث سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري: ص ٧٢، وما بعدها.

(٣) عندما نرجع إلى الروايات الشريفة لا نجد مثل هذا المورد؛ بمعنى: أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يأخذون من الأئمة قواعد، وليس أحكام الموضوعات الخارجية.

بل لا يحتاج إلى الاستدلال الفقهي؛ لأن الأحكام الواقعية كلها موجودة عند المعصوم عليه السلام، وهو معاصر له وبإمكانه - بحسب الفرض - أخذ الحكم الواقعي منه متى شاء وأتى شاء وفي أي مسألة شاء. وهذه الموارد خارجة عن محل الكلام، فمن يستطيع الوصول إلى الواقع في الفروع وإلى العقيدة الجزئية في الأصول فهو بحكم المعصوم^(١).

وهذه الموارد نادرة وغير متيسرة للجميع في زمن الحضور، فضلاً عن زمن الغيبة؛ وعليه لا بد من ضابط يُعرف من خلاله الصحيح من غيره.

عقبات الاستغناء بالرواية عن العقل

هناك جملة من العقبات تواجه دعوى عزل العقل عن الرواية والاكتفاء بها في فهم القرآن والمعارف الدينية، ويمكن تقسيم هذه العقبات إلى قسمين: عقبات مشتركة مع القرآن الكريم، وعقبات مختصة بالرواية، ونحن نفصل الكلام في القسمين:

العقبات المشتركة

هناك مجموعة من العقبات التي كانت تواجه مرجعية القرآن الكريم في فهم المعارف الدينية إذا عزلناه عن العقل والقواعد العقلية، ونفس هذه العقبات تواجه مرجعية الرواية، ولكن بشكلٍ أعقد، منها:

فلم يأت أحد من أصحاب الأئمة بالجبين، ويسأل الإمام عليه السلام عن حلية وجواز أكل هذا الجبن أو عن حرمة وعدم جواز أكله، بل كانوا يأخذون القاعدة من الإمام عليه السلام، بأنه سوق المسلمين، وما يباع في سوق المسلمين يجوز أكله. (منه دام ظلّه).

(١) بمعنى: كما أن المعصوم عليه السلام لا يحتاج إلى الاستنباط الفقهي كي يعرف حكم المسألة الفقهية، ولا يحتاج إلى الاستدلال العقلي كي يعتقد بالعقيدة الصحيحة، كذلك المعاصر له، الذي بمقدوره أن يأخذ منه الحكم الشرعي والعقيدة. (منه دام ظلّه).

الأولى: عقبة عدم التحريف

من العقبات الأساسية التي كانت تواجه مرجعية القرآن الكريم في فهم المعارف الدينية واستنباط الأصول العقائدية: إثبات عدم التحريف؛ زيادةً ونقيصةً. وما لم يثبت عدم التحريف، لا يمكن الرجوع إليه.

الثانية: عقبة السند

ذكرنا أنه لا كلام في تواتر السند القرآني. نعم، هناك بحثٌ في حجّية التواتر. أمّا في الرواية، فحيث إنّ السند فيها قد يكون آحاداً، كانت المشكلة فيها أعقد بمراتب منها في القرآن الكريم؛ الأمر الذي دعا بعض الأعلام إلى القول بالانسداد.

ومن الواضح: أنّ هذه العقبة وإن أمكن تجاوزها - بنحوٍ أو بآخر - في القرآن الكريم، إلّا أنّها أعقد في الرواية؛ لأنّ الثابت هو حجّية أخبار الآحاد في الفروع دون الأصول.

الثالثة: عقبة الإجمال

من الثابت أنّ في الرواية محكماً ومتشابهاً، ومعه لا يمكن أن يدعى أنّ جميع كلامهم ظاهرٌ وصريحٌ، بل قد يكون فيه ما هو مجملٌ ذاتاً أو عرضاً. ولكي نثبت عدم وجود الإجمال في كلامهم، لابدّ من ضابطٍ، وحيث إنّ لا يمكن أن يكون هو الرواية، فلا بدّ أن يكون من خارجها.

الرابعة: عقبة اختصاص الظهورات بطبقةٍ معيّنة

ذكرنا في المباحث السابقة: أنّه لا بدّ من إثبات أنّ الظهورات القرآنية ليست خاصّةً بمن خوطبوا به ونزل القرآن في بيوتهم، وهنا كذلك لا بدّ من إثبات أنّ الرواية الصادرة عنهم هي للجميع وليست لطبقةٍ معيّنة وهم المشافهون بالخطاب.

الخامسة: عقبة الظهورات الذاتية

ينقسم الظهور - الذي نستفيد منه من الرواية - إلى ظهور ذاتي وآخر موضوعي. بيان ذلك: من الواضح اختلاف الفهم بالنسبة إلى الروايات الواردة عنهم عليهم السلام من قبل الأشخاص، بل من قبل الفقهاء، فقد يفهم فقيه من الرواية ما لا يفهمه الآخر، وحجية كلا الفهمين وصحتها ومطابقتها للواقع لا يُتَعَقَّل، خصوصاً إذا كانا متقابلين؛ بحيث كان أحدهما يثبت والآخر ينفي^(١). نعم، الفهم الذي يمثل الظهور الموضوعي هو الحجّة. من هنا لا بدّ من ضابطٍ خارجيٍّ يعيّن الظهور الموضوعي ويميّزه عن الظهور الذاتي.

السادسة: عقبة حجّية الظهورات الموضوعية في زمن الصدور خاصّة

حتى يمكن الرجوع إلى الرواية في فهم المعارف الدينيّة، لا بدّ من إثبات حجّية الظهور الموضوعي في زمن الوصول، وهذه العقبة وإن كانت تواجه مرجعية القرآن الكريم، إلّا أنّها تواجه مرجعية الرواية بشكلٍ أعقد؛ لأنّ القرآن

(١) توجد عبارة في شرح كتاب اللمعة الدمشقيّة للشهيد الثاني رحمه الله، يذكرها بعد أن يذكر رواية عن الإمام الجواد عليه السلام في باب الوقف، وأنّه إذا اختلف أرباب الوقف - في الوقف الخاصّ - فهل يجوز بيع الوقف؟ في الرواية أجاز الإمام عليه السلام بيع الوقف الخاصّ، ولكن علّل جواز البيع. وعليه لا بدّ أن ندور مدار العلة التي ذُكرت في الرواية. وحاصل التعليل: هو أنّه ربّما جاء في الاختلاف تلف الأموال والنفوس. فالإمام الجواد عليه السلام أجاز بيع الوقف الخاصّ في هذه الحدود بحسب هذا الشرط. وقد علّق الشهيد الثاني على ذلك بقوله: «ومن هذا الحديث اختلف أفهامهم في الشرط المسوّغ للبيع»، وهذا يعني أنّه تعدّد أفهام الفقهاء وتختلف. وإذا كان هذا هو الحال في باب الفروع ففي باب العقائد والأصول أوضح، فإذا كانت الأفهام مختلفةً فأيّ فهم هو الحجّة؟ (منه دام ظلّه).

الكريم نزل لمختلف الناس وعلى مرّ الأزمان إلى قيام الساعة. أمّا الرواية ففي كثيرٍ من الموارد ليست كذلك؛ لأنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا يطرحون مطالب خاصّةً بزمن الصدور، ومثل هذه الروايات لا يوجد فيها عمومٌ يشمل زمن الوصول. وأخذها بنحو العموم وبنحوٍ تشمل جميع الأزمنة لا يخلو من الإشكال؛ لأنّ الظهور في زمن الصدور قد يختلف عنه في زمن الوصول.

العقبات المختصّة

بالإضافة إلى العقبات المشتركة المتقدّمة هناك مجموعة عقباتٍ تواجه مرجعيّة الرواية فقط، منها:

العقبة الأولى: إثبات حجّية الرواية

قبل كلّ شيء، لا بدّ من إثبات حجّية الرواية؛ لا بمعنى المنجزية والمعدريّة، بل بمعنى الكاشفيّة ومطابقتها مدلولها للواقع.

والحجّية بهذا المعنى وإن كانت من مسلّمات المذهب الحقّ؛ للاعتقاد بعصمتهم، إلّا أنّها بحاجة إلى إثباتٍ بالنسبة للغير. وإثباته يكون بالعقل، دون الكتاب والرواية؛ لاستلزام ذلك الدور الباطل^(١).

فإن قلت: ما هو الدليل على حجّية العقل؟ قلت: حجّيته ذاتيّة^(٢)؛ فهو يدرك أنّه حجّة، كإدراكه لاستحالة اجتماع النقيضين.

إذن، من يدّعي حجّية الرواية وكفايتها في فهم المعارف الدينيّة، عليه إثبات عصمة الإمام عليه السلام، ولا طريق له إلّا العقل في نهاية المطاف.

(١) الدور في الرجوع إلى الرواية لإثبات حجّيتها واضح، وكذا بالنسبة إلى الرجوع للقرآن الكريم في إثبات حجّية الرواية؛ لأننا نريد إثبات حجّية الكتاب بالرواية.

(٢) سيأتي في المباحث اللاحقة إثبات الحجّية الذاتيّة للعقل.

العقبة الثانية: إثبات محورية الرواية

على فرض ثبوت العصمة وحجية الرواية - بأيّ طريقٍ كان - ادّعى البعض أنّ المحورية والمرجعية لها، فالقرآن الكريم - مثلاً - يُفسّر من خلالها، ولازم هذا الادّعاء تعطيل العقل، وإجمال القرآن الكريم وإنكار ظهوره، أو أن يكون له ظهور ولكنه مختصّ بمن خوطبوا به ونزل الكتاب العزيز في بيوتهم عليهم السلام. وهذه دعوى باطلة؛ لعدّة أمور:

الأول: أنّها خلاف ما تواتر عن الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله في حديث الثقلين^(١)، الذي قرّر أنّ المرجعية للكتاب والعترة وليس لها دونه.

الثاني: أنّ الإمام المعصوم عليه السلام عندما بيّن المعارف العقائدية يُرجع أصلها إلى القرآن الكريم، وهذه إشارة واضحة منه إلى مرجعية الكتاب العزيز.

الثالث: إمضاء الأئمة الأطهار عليهم السلام استدلالات أصحابهم بالقرآن الكريم على المعارف الدينية، فهو كاشفٌ عن أنّ فهم الكتاب غير مختصّ بهم عليهم السلام.

الرابع: تأكيد الأئمة الأطهار عليهم السلام في أقوالهم: أنّ القرآن هو الأصل وهم الفرع، وهذه تصريحات واضحة في مرجعية القرآن. ومن تلك الروايات^(٢):

الطائفة الأولى: ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشي عن صدور ما يخالف الكتاب من المعصومين.

هذه الطائفة من الروايات تعيّن الوظيفة لمن لا يمكنه الوصول إلى الإمام

(١) حديث الثقلين من الأحاديث المتواترة، وهذا يغنينا عن البحث السندي. نعم، يبقى إثبات حجية التواتر، وهذا بحثٌ آخر يُطلب من محلّه. فلو تعارض هذا الحديث مع روايات آحاد فهو المقدم. (منه دام ظلّه).

(٢) انظر: مباحث الدليل اللفظي: ج ٧، ص ٣١٥.

المعصوم عليه السلام، سواءً أكان في زمن الحضور أم زمن الغيبة؛ لأن من كان في زمن الحضور وكان بإمكانه الرجوع إلى المعصوم فهو يأخذ منه الحق والواقع. نعم، من كان في زمن الغيبة - أو في زمن الحضور ولا يمكنه الرجوع إليه - عليه أن يتحاشى كل ما يخالف الكتاب العزيز. ومن تلك الروايات:

١. عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن الحرّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردودٌ إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(١).

٢. عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن علي بن عقبة، عن أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(٢).

الطائفة الثانية: ما دلّ على إناطة العمل بالرواية بموافقتها للكتاب وعليها شاهدٌ منه، ومن تلك الروايات:

١. عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: «وحدثني حسين بن أبي العلاء أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به؟^(٣) قال: إذا ورد عليكم حديثٌ فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله،

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٦٩، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ٣.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ٦٩، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ٤.

(٣) هذه الرواية تدلّ على أنّ المشكلة كانت موجودة في زمن الحضور كما هي موجودة في زمننا. (منه دام ظلّه).

وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^(١).

الطائفة الثالثة: التي دلت على نفي حجّية ما يخالف الكتاب الكريم، منها:

١. عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ على كلّ حقّ حقيقةً، وعلى كلّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه»^(٢)، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٣).

٢. عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «...الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات».

٣. عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبيّ صلى الله عليه وآله بمنى فقال: أيّها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٤).

فتحصّل: أنّ دعوى مرجعية الرواية في فهم القرآن الكريم بمعزلٍ عن العقل والقاعدة العقلية غير تامة؛ لمخالفتها الصريحة لما تواتر عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وعترته الأطهار عليهم السلام من أنّ المرجع هو الكتاب والعترة، ولأنّ الأئمة عليهم السلام بيّنوا بالفعل والقول والتقرير أنّهم الثقل الأصغر والكتاب العزيز هو الثقل الأكبر. وبهذا البيان يظهر عدم تامة الوقوف على ما جاء من رواياتٍ في ذيل بعض الآيات؛ لاستلزامه تعطيل العقل، وإجمال

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٦٩، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ٢.

(٢) وهذه الدعوة للأخذ والترك ليست للعمل بل للاعتقاد، وإلا لا يقال للعمل خذه، فتعبير «خذه» مرتبطٌ بالاعتقادات، وإلا لا معنى أن يقال للأمر العملية «خذه». (منه دام ظلّه).

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص ٦٩، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ١.

(٤) أصول الكافي: ج ١، ص ٦٩، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ٥.

القرآن، أو اختصاصه بمن خوطبوا به. نعم، يمكن الاستهداء بالرواية في فهم القرآن الكريم.

العقبة الثالثة: المحكم والمتشابه في الرواية

وعلى فرض تجاوز العقبات السابقة و صرف النظر عنها، وإثبات عصمتهم عليهم السلام^(١)، و حجّية الرواية ومرجعيتها، تبقى عقبة المحكم والمتشابه في الروايات، فالعقل يُدرك الروايات صريحةً في أنّ بعضها محكمٌ وبعضها متشابه. فعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «فإنّ أمر النبيّ صلّى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخٌ ومنسوخٌ، وخاصٌّ وعامٌّ، ومحكمٌ ومتشابهٌ، وقد كان يكون من رسول الله صلّى الله عليه وآله الكلام له وجهان، وكلامٌ عامٌّ، وكلامٌ خاصٌّ مثل القرآن... إلى أن قال: ... فما نزلت على رسول الله صلّى الله عليه وآله آيةٌ من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها عليّ، فكتبتُها بحظّي، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصّها وعامّها، ودعا الله لي أن يعطيني فهماً وحفظاً، فما نسيْتُ آيةً من كتاب الله ولا علماً أملاه عليّ وكتبته»^(٢).

ومع هذه التصريحات العلوية في أنّ الروايات مشتملةٌ على المحكم والمتشابه، لا يمكن الاستناد إليها - بمعزلٍ عن العقل - في تشخيص ما فيها من محكماتٍ وتمييزها عن المتشابهات؛ ولا بدّ من ضابطٍ خارجيٍّ، به نميز المحكم والمتشابه في الروايات.

العقبة الرابعة: ظاهرة الدسّ والتزوير في الأحاديث

من الحقائق الثابتة التي لا يسع أحداً إنكارها: ظاهرة التحريف في الروايات الشريفة، سواءً بمعنى النقيصة أم بمعنى الزيادة.

(١) الفرض هو إثبات عصمتهم عليهم السلام بالرواية، بمعزلٍ عن العقل والقواعد العقلية.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٢٠٧-٢٠٨.

فالزيادة واقعةٌ جزماً؛ لما ثبت من حصول الدسّ والتزوير في رواية النبيّ صلّى الله عليه وآله، بل وفي روايات المعصومين عليهم السلام. وهذه الظاهرة بدأت في عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله، حتّى روي أنّه صعد المنبر ذات يوم، وقال: «قد كثرت عليّ الكذّابة، وستكثر، ألا فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(١).

وكذلك روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام قولهم: «إنّا أهل البيت الصادقون، لا نخلو عن كذّابٍ يكذب علينا»^(٢).

وعن يونس بن عبد الرحمن، أنّه قال: «إنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمّد، ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يملكك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله الصادق يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة؛ فإنّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله) دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقولوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى، وستة نبينا محمّد صلّى الله عليه وآله»^(٣).

وعن هشام بن الحكم: أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي عليه السلام ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي عليه السلام، ثمّ يدفعها إلى أصحابه

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٠٧، باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر الكلام، ح ١؛ ينظر تفصيل هذا البحث في: الموروث الروائي بين النشأة والتأثير، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري.

(٢) عوائد الأيام، النراقي: ص ٤٧٠.

(٣) اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي، للطوسي، ج ٢، ص ٤٨٢.

فيأمرهم أن يبتئوها في الشيعة، فكل ما كان في كتب أصحاب أبي عليه السلام من الغلو فذاك مما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم»^(١).

وحتى في ما وصل إلينا من الأصول المصنفة، فإن احتمال الدس والتزوير والزيادة واردٌ جدًّا؛ لاحتمال أن هذه الأصول وصلت إلى أمثال هؤلاء المزورين، فأضافوا فيها روايات لم يقلها النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام، خصوصاً إذا أخذنا طريقة الكتابة والنسخ في تلك الأزمنة.

لذا نجد أن الأعلام من زمن «الكافي» وما بعده، بدأوا يكتبون في أول أو آخر الكتاب عدد الأحاديث التي يحويها.

ولكن حتى ذكر العدد لا ينجي من الدس والتزوير؛ فقد تكون هناك زيادة بعد حذف، ويشهد لذلك الاختلاف الموجود في نسخ التهذيب وغيره من الكتب التي يُطمأن أمَّها وصلت إلينا متواترة؛ فضلاً عن الكتب التي أسانيدُها آحاد، ولهذا عبَّر الإمام الصادق بـ«الدس»، فقال: «فكل ما كان في كتب أصحاب أبي عليه السلام من الغلو فذاك مما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم»^(٢)، لا أنه نسب إلى أبي أحاديث، حتى يُقال: إنها منسوبة لفلان، وفلان ضعيف؛ لأن هؤلاء كانوا يذهبون إلى نفس المصنِّفات ويضيفون فيها الرواية.

ويشهد لذلك: أن الأصحاب كانوا عندما يعثرون على أحد المصنِّفات لأحد أصحاب الأئمة يأتون به إلى الإمام عليه السلام ويعرضونه عليه؛ قال يونس: «وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة»

(١) اختيار معرفة الرجال: ج ٢، ص ٤٩١.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٤٩-٢٥٠.

أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام؛ وقال لي: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام. لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب، يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام»^(١). وهذا شاهد صدق على أن المصنّفات في ذلك الزمان كانت مشكوكة، فما بالك اليوم ونحن نبتعد عنها بألفٍ وأربعمائة عام! وهذا كله يؤكد جزمية الزيادة في عدد الروايات المروية عنهم عليهم السلام.

قال الشيخ المازندراني رحمه الله: «دلّ على وقوع الكذب عليه وجود الأحاديث المتنافية التي لا يمكن الجمع بينها وليس بعضها ناسخاً لبعض قطعاً. وقد وضع الزنادقة - خذلهم الله - كثيراً من الأحاديث وكذا الغلاة والخوارج. وحكي أن بعضهم كان يقول بعد ما رجع عن ضلّالته: انظروا إلى هذه الأحاديث عمّن تأخذونها فإننا كنا إذا رأينا رأياً وضعنا له حديثاً. وقد صنّف جماعة من العلماء كالصغاني وغيره كتاباً في بيان الأحاديث الموضوعية وعدّوا فيه أحاديث كثيرة وحكموا بأنّها من الموضوعات»^(٢). إذن، ظاهرة الدسّ والتزوير وإضافة أحاديث ونسبتها إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله، بدأت في الصدر الأوّل من الإسلام، وتوسّعت هذه الظاهرة بشكل كبير بزيادة عدد الأشخاص الداخلين فيه، لذا كُتبت عشرات الكتب في الأحاديث الموضوعية.

العقبة الخامسة: ضياع الكثير من القرائن

من الحقائق الثابتة أن كثيراً من الأحاديث والروايات، بل والمصنّفات التي صنّفها أصحاب الأئمة عليهم السلام - والتي كانت تتعرّض لمختلف جوانب

(١) اختيار معرفة الرجال، للطوسي، ج ٢، ص ٤٩٠.

(٢) شرح أصول الكافي، المازندراني: ج ٢، ص ٣١١-٣١٢.

الإسلام - لم تصل إلینا. یقول السید الشهید الصدر قدس سره: «إن جملةً كثيرةً من الأحادیث، بل الأصول والكتب التي صنّفها أصحاب الأئمة عليهم السلام قد ضاعت وذهبت أدراج الرياح في تلك الفترة المظلمة من أيام هذه الطائفة، ولم تصل إلینا منها إلا بعض أسمائها أو أسماء أصحابها، كما هو واضح عند من راجع كتب الرجال وتراجم المصنّفين وأصحاب الأصول من أصحاب الأئمة عليهم السلام...»

...ومن الطبيعي أن يكون قد خفي علينا أيضاً في ضمن ما خفي وضاع، الكثير من الروایات التي لو كانت بأيدينا اليوم لاستطعنا أن نعالج في ضوئها أكثر حالات التعارض الموجودة في الأحادیث، باعتبار احتوائها على ما يصلح لأن يكون قرينةً على المراد وشاهداً للجمع العرفي ورفع التعارض بين الروایات المتعارضة^(١).

إذن، الكثير من الأصول التي صنّفت في زمن الأئمة عليهم السلام لم تصل إلینا، وما وصل إلینا منها أيضاً لا دليل على أنّها هي التي صنّفت في زمن الأئمة عليهم السلام.

فمثلاً: ذُكر في كتب الرجال أنه كانت لمحمد بن مسلم بعض المصنّفات في الميراث، وفي أصول الدين، وفي المستحبات. فلو جاء شخصٌ - بعد ألف وأربعمائة سنة - وادّعى أنه وجد نسخةً مخطوطةً لإحدى مصنّفات محمد بن مسلم في مكتبة ما، فلا دليل على إثبات هذا المدّعى.

وكذلك ما يتناقل عن الوشاء من قوله: «دخلتُ مسجد الكوفة، ورأيت تسعمائة محدّث، كلُّ يقول: حدّثني جعفر بن محمد». وما يتناقل من أنّ جامعة الإمام الصادق عليه السلام كانت تضمّ أربعة آلاف تلميذ، فأين هذا العدد في رجال الحديث؟ وأين هي الأحاديث التي نقلوها عن الإمام الصادق عليه

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٧، ص ٤١.

السلام؟ وهذا كله يؤكد جزمية ضياع عدد كبير من رواياتهم عليهم السلام. وهذه النقيصة الجزمية أدت إلى ضياع كثير من القرائن؛ لأن بعضها يفسر بعضها الآخر، فقد تكون رواية ما قرينة على المعنى المراد في رواية أخرى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: الرواية ذاتها تحمل معها مجموعة من القرائن على المعنى المراد، والسائل عندما سمع الرواية من الإمام المعصوم عليه السلام، قد يكون جزأها، وجعل كل جزء في بابه، الأمر الذي أدى إلى ضياع الكثير من القرائن الموجودة في الرواية نفسها.

ويشهد لذلك الرواية التي ينقلها الشيخ الصدوق رحمه الله، عن الحسين بن خالد، أنه قال: «قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله، إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن الله خلق آدم على صورته. فقال: قاتلهم الله، لقد حذفوا أول الحديث، إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مرّ برجلين يتسابقان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته»^(١)، فعندما اقتطع جزءاً من الرواية، ضاعت معه القرينة التي تدل على أن الضمير في «صورته» يعود على الشخص المعاب لا على المولى سبحانه، وبالتالي أعطت الرواية معنى باطلاً، وهو تجسيم الحق سبحانه.

ونفس هذه المشكلة تواجه الفقيه في باب الفروع، من هنا نجد - في الأعم الأغلب - أن الفقهاء عندما يواجهون رواية لصاحب «الوسائل» أو رواية من «التهذيب» أو «الاستبصار» أو «الكافي» يرجعون إلى الكتاب المنقول عنه؛ لأن صاحب الكتاب جزأ الروايات الطويلة التي تتكلم في عشرة أبواب فقهية، وجعل كل جزء في بابه، فضاعت الكثير من القرائن السياقية التي كانت

(١) التوحيد: ص ١٥٢-١٥٣.

موجودةً في الرواية.

ومشكلة ضياع القرائن، في الفروع تُحلُّ بأصالة عدم القرينة، على التفصيل المذكور في محله، ولكن لما كانت أصولاً عقلائيةً ظنيّةً، فلا يمكن إعمالها في باب العقائد^(١).

العقبة السادسة: عقبة تصرّف الرواة

تُعدّ هذه العقبة من العقبات المختصّة بالرواية؛ لأنّ ألفاظ الكتاب العزيز الموجودة بين الدفتين هي ذاتها التي نزلت على قلب الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله، أمّا ألفاظ الروايات فلا نستطيع إثبات أنّها هي نفس الألفاظ التي نطق بها النبيّ أو الإمام المعصوم عليه السلام، بغضّ النظر عن صدورها عنهم أو عدم صدورها؛ لاحتمال أنّ الراوي نقل الرواية بالمعنى، خصوصاً مع علمنا بأنّ جملةً منهم لم يكن لسانهم عربيّاً، فهو بمقدار فهمه من اللغة العربيّة سمع شيئاً من المعصوم عليه السلام ونقله بعنوان: قال الإمام الصادق عليه السلام^(٢).

(١) أنا لا أدعي أنّ لا يمكن إعمال هذه الأصول في العقائد، ولكن أقول لمن يريد أن يدخل إلى الروايات ويؤسّس العقائد على أساس الروايات: إنّ لا بدّ أن ينشئ علم الأصول المرتبط بالعقائد. كيف أنّ علماءنا - رضي الله عنهم - عندما أرادوا أن يدخلوا إلى علم الفروع أسسوا علماً بعنوان علم أصول الفقه، كذلك من يريد أن يدخل إلى الرواية ويستنبط العقائد من الرواية لا بدّ أن يوجد عنده علم أصول العقائد لا علم أصول الفقه. ولكن إلى الآن لا يوجد عندنا مثل هذا العلم، ولم تؤسّس مثل هذه القواعد، فمثلاً واحدة من أهمّ أبواب علم أصول الفقه هو باب تعارض الأدلّة الشرعيّة، ومثل هذا الباب غير موجود في العقائد. ومن الواضح: أنّ تأسيس علم أصول العقائد لا يمكن أن يتحقّق إلّا من خلال تأسيس قواعد عقليّة. (منه دام ظلّه).

(٢) وهذه حالة طبيعيّة، فقد يجلس في درس البحوث الفلسفيّة عددٌ من الطلبة، ويستمعون

قال السيّد الشهيد قدّس سرّه: «تصرّف الرواة والنقل بالمعنى وتصرف الرواة في ألفاظ النصّ ونقلهم له غير مكترثين بألفاظه وغير محافظين على حرفيته في أغلب الأحيان! مع أنّها أمورٌ عرفية؛ لأنّ الفقه ليس مرتبطاً بطبقةٍ مختصة، بل لجميع الناس، ومع ذلك ينقلون لك بالمعنى، فكيف والمطلب مرتبطٌ بمعارف التوحيد»^(١).

ومع الشكّ في ضبط الراوي فالأصل عدم التصرف بنحوٍ يحلّ بالمعنى^(٢)، ولكن على فرض صحّة هذا الأصل فهو إنّما يجري بالفروع دون الأصول؛ لأنّه يفيد الظنّ، والظنّ في باب العقيدة لا يغني عن الحقّ شيئاً^(٣).

العقبة السابعة: اختلاف مستويات الرواة^(٤)

وفقاً للقراءة الاجتماعية الفاحصة فإنّ المجتمعات البشرية تشترك فيما بينها في خصائص عديدة، منها: الاختلاف في مستوى الفهم والإدراك من مجتمعٍ إلى آخر، بل

إلى نفس الأستاذ ولكنّ تقريرهم لما أفاده أستاذهم مختلفٌ؛ بل قد تُقرّر مطلباً في مجلس المناقشة، وعندما يأتي الطرف الآخر لمناقشة كلامك يقرّره على عكس وخلاف ما قلته تماماً، هذا وأنت جالسٌ في الجلسة. فكيف والمتكلّم هو المعصوم والسامع إنسانٌ عاديٌّ؟! (منه دام ظلّه).

(١) مباحث الدليل اللفظي: ص ٣٢.

(٢) معنى «ضابط» ليس أنّه ينقل الحديث بألفاظه، بل إنّ نقل المعنى بنحوٍ لم يتغيّر معناه؛ لأصالة عدم التصرف بنحوٍ يحلّ بالمعنى. (منه دام ظلّه).

(٣) ينبغي معرفة المستوى العلمي للراوي الذي ينقل مطالب العقيدة والتوحيد، فالجاهل لا يمكنه استيعاب تلك المطالب؛ لأنّها عادةً تتسم بالدقّة والعمق، وإذا كان الاستيعاب ضعيفاً فسوف يؤثر ذلك على الضبط.

(٤) وأنّ الروايات الواردة عنهم هل تكلمت لكلّ أحدٍ بما يناسبه وبحسب ظرفه الوجودي والعلمي؟ (منه دام ظلّه).

من فردٍ إلى آخر، الأمر الذي اقتضى من الأنبياء والرسل مخاطبة شعوبهم بما يفهمون. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»^(١)، وقال الإمام الصادق عليه السلام: «ما كلّم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قطّ»^(٢).

وطبقاً لهذه الحقيقة الاجتماعية والروائية، فهل كلّم النبي صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام الناس بلسانٍ ومستوى واحدٍ، أم إنّ بياناتهم اختلفت بحسب عقل المخاطب، ومستواه الفكري، وإنائه الوجودي؟
في المقام اتّجاهان:

الاتّجاه الأوّل: أنّ المعصوم عليه السلام تكلم مع الجميع، وتعاطى مع شرائح الأئمة المختلفة، بمستوى واحدٍ من البيان. ومّن ذهب إلى هذا الاتّجاه العلامة المجلسي رحمه الله^(٣).

الاتّجاه الثاني: أنّ المعصوم عليه السلام تكلم مع الناس بألسنةٍ مختلفةٍ مراعيّاً الوعاء الوجودي للمخاطب. ومّن ذهب إلى هذا الاتّجاه العلامة الطباطبائي رحمه الله، حيث قال: «الطريق الذي سلكه»^(٤) في فهم معاني الأخبار حيث أخذ الجميع في مرتبةٍ واحدةٍ، وهي التي ينالها عامّة الأفهام، وهي المنزلة التي نزل فيها معظم

(١) ينظر تفصيل هذا البحث في: علم الإمام، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٤٤٥.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ٢٣ كتاب العقل والجهل، ح ١٥.

من الواضح: أنّ أمير المؤمنين والأئمّة عليهم السلام خارجون عن هذه الرواية تخصّصاً لا تخصيماً؛ بمعنى: أنّه صلى الله عليه وآله تكلم مع الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بكنه عقله؛ لأنّه عليه السلام نفس رسول الله صلى الله عليه وآله. (منه دام ظلّه).

(٣) بحار الأنوار: ج ١، ص ١٠٠.

(٤) أي: صاحب البحار رحمه الله.

الأخبار المجيبة لأسئلة أكثر السائلين عنهم عليهم السلام، مع أنّ في الأخبار غرراً تشير إلى حقائق لا يناها إلاّ الأفهام العالية والعقول الخالصة، فأوجب ذلك اختلاط المعارف الفائضة عنهم عليهم السلام، وفساد البيانات العالية بنزولها منزلة ليست هي منزلتها، وفساد البيانات الساذجة أيضاً لفقدانها تميزها وتعيينها فما كلّ سائل من الرواة في سطح واحد من الفهم، وما كلّ حقيقة في سطح واحد من الدقة واللطافة، والكتاب والسنة مشحونان بأنّ معارف الدين ذوات مراتب مختلفة، وأنّ لكلّ مرتبة أهلها، وأنّ في إلغاء المراتب هلاك المعارف الحقيقيّة...»^(١).

ومن المؤكّد أن يسير أوصياء النبيّ صلّى الله عليه وآله على خطاه في التعاطي مع الأئمة بشكل عامّ، ومع أصحابهم ورواة أحاديثهم بشكل خاصّ، ومخاطبة كلّ واحد منهم وفقاً لوعائه الوجودي والعلمي.

وبهذا يرتفع ما قد يتراءى - في الوهلة الأولى - من تعارض واختلاف بين بعض الروايات، ويتّضح: أنّ ما هو كمالٌ وتوحيدٌ عند طبقة قد يكون نقصاً وشركاً عند طبقة أخرى^(٢).

فالاختلاف في الروايات قد يكون لأجل اختلاف مراتب المخاطبين التوحيدية، وقد يكون لأجل اختلاف درجاتهم الإيمانية؛ لأنّ الإيمان - كما صرّحت بذلك العديد من الروايات - على درجات، ومن الطبيعيّ: أنّ كلّ درجة لها ما يناسبها من الخطاب. وكذلك الروايات التي بينت أنّ أمرهم وحديثهم صعبٌ مستصعبٌ لا يحتمله إلاّ ملكٌ مقربٌ أو نبيٌّ مرسلٌ أو مؤمنٌ امتحن الله قلبه للإيمان. فعن محمّد بن سنان، عن أبي الجارود أنّه قال: «سمعت الإمام أبا جعفر عليه

(١) بحار الأنوار بحاشية العلامة الطباطبائي: ج ١، ص ١٠٠، الحاشية رقم (١).

(٢) قد أشار السيّد الأستاذ إلى هذه الحقيقة في أبحاث معرفة الله، وتحديدًا عند شرحه للحديث الشريف: «حسنات الأبرار سيئات المقربين». فراجع.

السلام يقول: إنَّ حديث آل محمدٍ صعبٌ مستصعبٌ ثقيلٌ مقنعٌ أجرد ذكوان لا يحتمله إلا ملكٌ مقربٌ أو نبيٌّ مرسلٌ أو عبدٌ امتحن الله قلبه للإيمان أو مدينةً حصينةً. فإذا قام قائمنا، نطق وصدقته القرآن»^(١).

وعن أبي بصير، أنه قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: حديثنا صعبٌ مستصعبٌ لا يؤمن به إلا ملكٌ مقربٌ أو نبيٌّ مرسلٌ أو عبدٌ امتحن الله قلبه للإيمان، فما عرفت قلوبكم فخذوه، وما أنكرت فردوه إلينا»^(٢).

مضافاً إلى هذه الروايات فإن مخاطبة كلِّ إنسانٍ بما يتحمّل وبما يستوعب إناءه الوجودي، من الأمور العقلية التي لا يختلف فيها اثنان.

ومما ينبغي أن يلتفت إليه: أن الكلام ليس دائراً حول قبول أحد الاتجاهين لرواية المعصوم عليه السلام، ورفض الاتجاه الآخر لها، فإن كلا الاتجاهين يشتركان في قبول الرواية، إلا أن الاتجاه الأول حيث إنه يرى أن المعصوم تكلم مع الجميع بلسانٍ واحدٍ، فهو يتمسك بظاهر الرواية، بينما الاتجاه الآخر فحيث إنه يرى أن المعصوم عليه السلام تكلم مع الأمة بحسب مستويات إدراكهم واختلاف درجات تعقلهم وإيمانهم فهو يتمسك بباطن الرواية.

فأولاً: هل تستطيع الرواية بمعزلٍ عن العقل والقواعد العقلية أن تحل هذا النزاع وتحسمه إما لصالح الاتجاه الأول وإما لصالح الاتجاه الثاني؟ فلا بد في الرتبة السابقة وقبل الاستناد إلى الرواية في فهم المعارف الدينية من تنقيح أن الأئمة عليهم السلام هل تكلموا للجميع بمستوى واحدٍ، أم تكلموا لكل طبقة بما يناسب إيمانها ووعاءها الوجودي؟

وثانياً: على فرض صحّة الاتجاه الثاني، فما هي الضابطة التي يستطيع أن

(١) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام، الصفار: ص ٤١.

(٢) بصائر الدرجات: ص ٤١.

يستند إليها أصحاب المسلك الروائي في معرفة المستوى الذي قصده المعصوم عليه السلام في كلامه؟

العقبة الثامنة: التقيّة

التقيّة عقيدة قرآنيّة روائيةٌ دلّت عليها آياتٌ كريمةٌ ورواياتٌ كثيرةٌ؛ قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (آل عمران: ٢٨).

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «التقيّة ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقيّة له»^(١).

وارتباط هذه العقيدة بالمقام؛ باعتبارها واحدةً من العقبات التي تواجه طريق إثبات حجّية الرواية ومرجعيتها في استنباط المعارف الإلهية^(٢).

وعندما نطالع ونتأمّل في حركة الأئمّة الأطهار عليهم السلام، نجدهم اتّخذوا من التقيّة طريقةً في التعامل مع الغير، ولم يقتصر ذلك على الفروع فقط، بل شمل أصول الدين ومعارف التوحيد، ولذلك أسبابٌ عدّة:

الأوّل: الظروف العصيبة التي عاشها المعصومون، والخشية من العدوّ الخارجي، خصوصاً في العصرين الأموي والعبّاسي، حيث تزايدت الممارسات القمعيّة التي اعتمدها السلطات الحاكمة آنذاك، ومراقبتها المستمرّة لأقوالهم وأفعالهم عليهم السلام، وتضييقها الخناق عليهم وعلى أصحابهم وأتباعهم.

ويشهد لذلك الكثير من الأحداث التاريخيّة، كمحنة خلق القرآن، والقضاء

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٢١٠، باب وجوب التقيّة مع الخوف إلى خروج صاحب الزمان عليه السلام، ح ٢٤.

(٢) وهذه العقبة من العقبات التي اختصّت بها الرواية دون القرآن الكريم.

والقدر الإلهي ومسائل أخرى كثيرة. كل ذلك اقتضى أن يتخذوا من التقيّة طريقةً في التعامل مع الخصوم، بل عمد الأئمة عليهم السلام - في موارد خاصّة - إلى إلقاء الخلاف في الرأي بين أصحابهم، وذلك لحمايتهم وحفظهم؛ لأنّ الغير الذي يعرف ما عليه أصحاب الأئمة، سوف يعتقد أنّ من يخالفهم ليس منهم، وعلى ذلك روايات كثيرة، منها:

١. عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «قال لي: يا زياد، ما تقول لو أفتينا رجلاً ممّن يتولّانا بشيءٍ من التقيّة؟ قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك، قال: إن أخذ به فهو خيرٌ له وأعظم أجراً^(١). وفي روايةٍ أخرى: «إن أخذ به أوجر، وإن تركه والله أثم»^(٢).

٢. وعن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبد الجبار، عن الحسن بن عليّ، عن ثعلبة بن ميمون، عن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «سألته عن مسألةٍ فأجابني، ثمّ جاء رجلٌ فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثمّ جاء رجلٌ آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلمّا خرج الرجلان قلت: يا بن رسول الله، رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كلّ واحدٍ منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال: يا زرارة! إنّ هذا خيرٌ لنا وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمرٍ واحدٍ لصدّكم الناس علينا، وكان أقلّ لبقائنا وبقائكم. قال: ثمّ قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شيعتكم لو حملتموهم على الأسنة أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين، قال: فأجابني بمثل جواب أبيه»^(٣).

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٦٥، باب اختلاف الحديث، ح ٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ح ٥.

الثاني: لم يكن الدافع من التزامهم بالتقية منحصرًا في خوفهم على أنفسهم وعلى أصحابهم من قبضة أعدائهم، وإنَّما لذلك دوافع أخرى، منها: سعيهم عليهم السلام لمراعاة الرأي العام للمسلمين ومعتقداتهم العامة بالرغم من عدم صوابيتها ومخالفتها لما حكم به الشارع المقدس.

يقول الشهيد الصدر قدس سره: «ينبغي أن نشير إلى أنَّ التقية التي كان يعملها الأئمة لم تكن تقية من حكام بني أمية وبني العباس فحسب، بل كانوا يواجهون ظروفًا اضطررتهم إلى أن يتقوا أيضًا من المسلمين والرأي العام عندهم، فلا يصدر منهم ما يتحدى معتقدات العامة ويخالف مرتكزاتهم وموروثاتهم الدينية التي تدخلت في نشأتها عوامل غير موضوعية كثيرة في ظل الأوضاع التي حكمت المسلمين في تلك الفترة من التاريخ.

فإنَّ المتبَّع لحياة الأئمة عليهم السلام يلاحظ أنَّهم كانوا حريصين كلَّ الحرص على كسب الثقة والاعتراف لهم بالمكانة العلمية والدينية المرموقة من مختلف الفئات والمذاهب التي نشأت داخل الأمة الإسلامية، وإنَّ كلفهم ذلك بعض التنازلات والتحقُّطات، لكي يستطيعوا بذلك أداء دورهم الصحيح، وتمثيل ثقلهم التشريعي والمرجعي الذي تركه لهم النبي صلَّى الله عليه وآله في الأمة، في الوقت الذي يحافظون به أيضًا على حياتهم وحياة أصحابهم المخلصين، وهذا هو السبب فيما يلاحظ في أحاديثهم من الاعتراف في كثير من الأحيان بالمذاهب الأخرى وفتاوى علمائها، فيعدِّدون أنَّ فتوى أهل العراق كذا، وفتوى أهل المدينة كذا، وهكذا، رغم أنَّهم لا يرون صحَّتها»^(١).

وقد سعى الأئمة عليهم السلام في مواقف وظروفٍ أخرى أكثر أمنًا، إلى توضيح الظروف والأجواء التي دعت إلى صدور أحاديث مغايرة لما هو معروف

(١) انظر: بحوث في علم الأصول للسيد محمد باقر الصدر: ج ٧ ص ٣٧.

لديهم من مذهب أهل البيت عليه السلام.

«فعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: رأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله»^(١).

إذا عرفت ما تقدّم نقول: ما هي الضابطة العلميّة التي يستعين بها أصحاب المسلك الروائي في التمييز بين الروايات التي استعمل فيها الأئمّة عليهم السلام التقيّة حفاظاً على أنفسهم وعلى أصحابهم من السلطات الحاكمة تارةً ومراعاةً للرأي العامّ للمسلمين واعتقاداتهم تارةً أخرى، وبين الروايات التي بينوا فيها معتقداتهم الواقعيّة والأحكام والتشريعات التي أرادها الشارع المقدّس بالفعل؟
بعبارةٍ أخرى: كيف نميّز أنّ الرواية التي صدرت كانت لتقيّة ولا يوجد فيها جدّيّة، عن غيرها من الروايات؟ وكيف نميّز بين الرواية التي صدرت مماشاةً مع معتقدات عامّة المسلمين وبين الرواية التي صدرت لبيان معتقداتهم الواقعيّة؟

دفع دخل

اعتماداً على ما ذكرناه سابقاً من إمكان جعل الرواية حدّاً أوسط في البرهان، فقد يتصوّر البعض أنّها لا تحتاج إلى دليل؛ لأنّ جعلها كذلك يعني بدايتها في نفسها.

وهذا يتنافى مع التصريح - منّا - بأنّ قبول الرواية متوقّف على وجود ضابطٍ يتولّى أمرها، فإمّا أن يقبلها أو يرفضها، ومعنى ذلك: أنّه لا يمكن جعلها حدّاً أوسط في البرهان.

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٦٧، ح ٨.

وسبب هذا التصوّر: هو الخلط الذي وقع فيه جملة من أصحاب هذا الاتجاه بين ما هو قول المعصوم جزءاً وما هو منسوب له عليه السلام، فالأوّل يمكن أن يقع حدّاً أوسط في البرهان، بخلاف الثاني. وحتى الأوّل إنّما يقع حدّاً أوسط إذا لم يكن مجملاً، ولا متشابهاً، ولم يصدر تقيّةً، ولا لطبقةً معيّنةً.

وبعبارةٍ أخرى: الرواية التي تتجاوز جميع العقبات التي مرّ ذكرها سابقاً، يمكن أن تكون حدّاً أوسط في البرهان، وليس مطلق الرواية. ومع وجود رواية كهذه يمكن أن نرفع اليد عن القاعدة العقلية، ولكن بشرط أن لا يلزم منها اجتماع النقيضين، وإلا لا يمكن قبولها.

وبهذا يتّضح: أنّه لا تنافي بين القول بأن الرواية في مقام الثبوت والعلم بالصدور وبال دلالة الصريحة المحكمة والتي لم تصدر تقيّةً والتي تجاوزت جميع العقبات السابقة هي حدّ أوسط في البرهان، وبين أن نحكمّ العقل وقواعد العقل في الذي ينسب إليهم ولكن في مقام الإثبات^(١).

نتائج البحث

تحصل ممّا تقدّم أمران أساسيان:

(١) لكي تتّضح المغالطة التي يستعملها أصحاب هذا الاتجاه، لا بدّ من التفريق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، ففي المقام الأوّل لا يستطيع أحد أن يدّعي أنّ جميع الروايات الموجودة بأيدينا هي روايات قطعية الصدور عنهم عليهم السلام. وهؤلاء يتكلّمون في مقام الثبوت والوصول إلى المعصوم والأخذ منه مباشرةً، ولكنهم يريدون أن يأخذوا النتيجة في مقام الإثبات، أي: إنّهم يأتون إلى زمن الغيبة مع كلّ ما فيه من المشاكل المطروحة ويأخذون النتيجة، وهذه مغالطةٌ وتهافتٌ واضحٌ. وبيان آخر: خلطوا بين السنّة الواقعية والسنّة المحكيّة. (منه دام ظلّه).

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٣٩٥

الأول: أنه على فرض قبول المنهج الروائي منعزلاً عن العقل والقواعد العقلية، فإننا - في باب العقائد - نقبل الرواية القطعية السند والصريحة المحكمة غير الصادرة تقيّةً وغير المرتبطة بطبقةٍ خاصّةٍ، والتي تجاوزت جميع العقبات المتقدّمة^(١)، وأين هذه الرواية التي هي من حيث السند قطعيّة، ومن حيث الدلالة تكون قد تجاوزت كلّ العقبات السابقة؟!

الثاني: بعد استعراضنا للعقبات المتقدّمة، تحضّل: أنّ المسلك الروائي الذي يجعل من الرواية المرجع الوحيد في استنباط العقائد والمعارف الدينيّة من الكتاب والسنة، يواجه مجموعةً من العقبات التي لا يمكن حلّها من خلال الاحتكام إلى الرواية فقط؛ وإن أمكن تجاوز بعضها فمن المؤكّد عدم إمكان إيجاد الحلول المناسبة والمحكمة لها جميعاً. وهذا يعني: أنّه لا يمكن الاستغناء عن العقل والقواعد العقلية بالرواية.

(١) إنّ حقيقة النزاع مع أصحاب الاتجاه الروائي ليس دائراً بين قبولهم للرواية ورفضنا لها، وإنما في كون المنسوب إليهم عليهم السلام روايةً؟ وإذا كانت روايةً فهل يمكن أن تتجاوز العقبات التي ذكرناها؟ وهذا يعني: أنّ البحث صغرويٌّ وليس كبرويّاً، كما حاول الأشاعرة تصويره؛ حيث اتّهموا المعتزلة بأنّهم لا يقبلون الرواية ولا النقل، وإنّما فقط يتمسّكون بالعقل! (منه دام ظلّه).

اعتماد العقل في فهم المعارف

بعد أن اتضح من خلال ما تقدم: أنه لا يمكن الاستناد إلى القرآن وحده أو الرواية وحدها أو هما معاً بمعزلٍ عن العقل والقواعد العقلية، في استنباط وفهم أصول الدين^(١)، لا بدّ من منهجٍ آخر يكون هو المرجع في فهم الأصول الموجودة في القرآن والرواية، وليس هو إلا المنهج العقلي^(٢). فلكي نفهم العقائد ونجزم بها جزماً مانعاً من النقيض، لا بدّ من الاعتماد على العقل والقواعد العقلية. ومع إثبات حقايق هذا المنهج تثبت قدرة العقل على اكتشاف ما هو حسنٌ وما هو قبيحٌ، ولو بنحو الموجبة الجزئية.

طبيعة العلاقة بين النقل والعقل

ضمن هذا الإطار تُطرح - عادةً - مسألة طبيعة العلاقة بين العقل والدين، وهذه المسألة تُطرح تحت مسمياتٍ وعناوينٍ مختلفةٍ، فتارةً تعنون بعنوان العلاقة بين الفلسفة والدين، وأخرى بعنوان العلاقة بين الوحي والعقل؛ باعتبار أن الوحي يعني الشريعة؛ بما تشمل من عقائد وفروع. فهل الشريعة وهمٌ لا واقعية

-
- (١) والعقبات التي ذكرناها وإن كان يمكن تجاوز بعضها لكن يبقى بعضها الآخر لا يمكن تجاوزه لو أردنا أن نعزل العقل والمدركات العقلية عن الكتاب والسنة، كما في شبهة المحكم والمتشابهة التي تُعدّ من العقبات المشتركة بين الكتاب والسنة، فلا يُعقل أن نرفع متشابهات الكتاب من خلال محكمات الرواية، وكذلك لا يعقل العكس؛ لأنّه في الرواية أيضاً لا يوجد ضابطٌ على أساسه نستطيع أن نميّز المحكم من المتشابه. (منه دام ظلّه).
- (٢) هناك منهجٌ آخر يدّعي أنّه يمكن الاستعانة به وهو المكاشفة، فما كوشفنا به فهو حقٌّ نعمل به أو نعتقده، وما لم نكاشف فلا نعتقد به. وهذا المنهج لا ندخل فيه؛ لأنّه أيضاً غير تامٍّ كما هو محقّقٌ في محلّه. (منه دام ظلّه).

لها وإنما الواقعية للعقل فقط؟ أم أن الشريعة حقٌ والعقل لا واقعية له؟ وإذا كان كلاهما حقاً، فما هي طبيعة العلاقة بينهما؟ فهل العقل هو الأصل ولا بدّ للوحي أن ينسجم معه؟ أم الوحي هو الأصل ولا بدّ للعقل أن ينسجم معه؟ أم لكلٍ منهما موقعه الخاصّ به ودوره الذي لا بدّ أن يؤدّيه، وحيثُ لا تنافي بينهما حتى نقول: إنّ أحدهما مقدّمٌ على الآخر؛ باعتبار أن التقديم فرع المعارضة والاختلاف بينهما، وإلاّ إذا عمل كلٌّ في دائرته الخاصّة به ولم يتجاوز حدود الدائرة التي رسمت له، فحيثُ لا تنافي بينهما؟

وقبل الدخول في تفاصيل النظريّات أو الاتجاهات التي طرحت في هذا المقام، لا بدّ من مقدّمةٍ نيّين فيها معنى الدين والعقل ومعنى العقل عند الحكماء.

أولاً: معنى الدين

الدين لغةً: الجزاء والمكافأة... ويوم الدين: هو يوم الجزاء. وفي المثل: كما تدين تدان، أي: كما تجازي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت... ودانه ديناً: أي جازاه. وقوله تعالى: ﴿أَنَا لَمَدِينُونَ﴾، أي: مجزيون محاسبون، ومنه الديان في صفة الله عزّ وجلّ... وفي حديث ابن عمرو: لا تسبوا السلطان، فإن كان لا بدّ فقولوا: اللهم دنهم كما يدينوننا، أي: اجزهم بما يعاملوننا به... وقد يأتي بمعانٍ أخرى: كالحساب، والطاعة، والعادة، والشأن؛ تقول العرب: ما زال ذلك ديني وديني، أي: عادي^(١).

أمّا في الاصطلاح فيطلق على: «مجموعة العقائد والأخلاق والقوانين التي نحتاج إليها في إدارة المجتمع الإنساني وتربية الإنسان للوصول إلى كماله المطلوبة له»^(٢).

(١) لسان العرب: ج ١٣، ص ١٦٩-١٧٠، مادة: (دان).

(٢) شريعت در آيين معرفت، الشيخ جوادي آملي: ص ٩٣.

وللدين^(١) رؤيةً كونيةً ينبغي للمعتقد بذلك الدين أن يعقد قلبه عليها، ويدعن لها، ويصدق ويؤمن بها، وهذا الإذعان والتصديق والإيمان لابد أن يكون إيماناً جزمياً مانعاً من النقيض. وهذا يعني: أن الدين والوحي يشمل الأصول والعقائد كالتوحيد والنبوة والمعاد، التي هي أصولٌ متفقٌ عليها بين جميع الشرائع.

ثانياً: معنى العقل

بعد تتبّع مادة «عقل» في اللغة العربية، تبين: أن هذه المادة تدور - في الجملة - حول معنى المنع، ثم يتفرّع عن هذا المعنى سائر المعاني الأخرى لهذه المادة. لذا قال بعض أهل الاشتقاق^(٢): العقل أصلٌ معناه المنع، ومنه العقل للبعير؛ سمي به لأنه يمنع عما لا يليق^(٣).
وقال أبو هلال في «الفروق»: «العقل يمنع صاحبه عن الوقوع في القبيح،

(١) في مبحث النبوة العامة يُبحث - عادةً - عن المراد من الدين والشريعة، فهل هي خصوص الفروع، أم تشمل الفروع والأصول؟ ثم إن هذه الفروع التي تتناولها هل هي مرتبطة بالفقه والأخلاق فقط، أم تشمل العلوم الأخرى كالطب والهندسة والفلك؟ وهذا بحثٌ موكولٌ إلى محله. (منه دام ظلّه).

ينظر في بيان المراد من الدين: «فقه العقيدة»، و«فلسفة الدين»، و«التفقه في الدين» (من أبحاث سيّدنا الأستاذ دام ظلّه).

(٢) الاشتقاق لغةً: هو أخذ شقّ الشيء، ويُطلق على أخذ الكلمة من الكلمة. قال الفيروز آبادي: «والاشتقاق: أخذ شقّ الشيء، والأخذ في الكلام، وفي الخصومة يميناً وشمالاً، وأخذ الكلمة من الكلمة». (القاموس المحيط: ج ٣، ص ٢٥١). واصطلاحاً: هو ردّ لفظٍ إلى آخر؛ لموافقته في حروفه الأصلية ومناسبته له في المعنى. وقيل: هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر. (انظر: المحصول: ج ١، ص ٢٣٧؛ التعريفات، الجرجاني: ص ٤٣؛ فواتح الرحموت: ج ١، ص ١٩١)

(٣) انظر: تاج العروس: ج ١٥، ص ٥٠٤.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٣٩٩

وهو من قولك: عقل البعير إذا شدّه فمنعه من أن يثور؛ ولهذا لا يوصف الله تعالى به...»^(١). وقال ابن فارس: «العين والقاف واللام أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطّردٌ يدلُّ عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»^(٢).

ومع دوران مادّة العقل حول معنى المنع - كما ذكرنا - إلا أن العقل يُطلق في اللغة على معانٍ أخرى متعدّدة، منها ما يلي:

١. الحَجْر والنُّهى: ضدّ الحُمق^(٣). وهذا المعنى يُمثّل بعض أسماء العقل المشهورة عند أهل اللغة، وقد أطلق القرآن الكريم هذه الأسماء وأراد بها العقل، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ (الفجر: ٥)، أي: لذي عقل^(٤). وقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ (طه: ٥٤)، أي: دلالاتٍ لأولي العقول^(٥).

٢. العلم؛ قال الخليل بن أحمد: «العقل نقيض الجهل»^(٦). وقال ابن فارس: «يقال: عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجمله قبل، أو انزجر عما كان

(١) الفروق اللغويّة: ص ٣٦٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٦٩.

(٣) انظر: لسان العرب: ج ١١، ص ٨٥٨؛ تاج العروس: ج ١٥، ص ٥٠٤.

(٤) انظر: التبيان: ج ٧، ص ٤٨٣؛ وكذلك: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ١٠، ص ٣٤٩؛ الأصفى في تفسير القرآن، الفيض الكاشاني: ج ٢، ص ١٤٣٩؛ تفسير نور الثقلين، العروسي الحويزي: ج ٥، ص ٥٧١؛ الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٢٨٠.

(٥) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج ٧، ص ١٧٩؛ مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ٧، ص ٢٧؛ الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ١٧٢؛ تفسير السمرقندي: ج ٢، ص ٤٠٢؛ تفسير الثعلبي: ج ٦، ص ٢٤٧؛ تفسير السمعي: ج ٣، ص ٣٣٥؛ تفسير البغوي: ج ٣، ص ٢٢١؛ زاد المسير في علم التفسير، للإمام أبي الفرج الجوزي القرشي البغدادي: ج ٥، ص ٢٠٤.

(٦) انظر: معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٦٩.

يفعله»^(١).

وقال الفيروز آبادي: «العقل: العلم بصفات الأشياء من حسننها وقبحها وكما لها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق الأمور»^(٢).
٣. الفهم؛ يُقال: عَقَلَ الشيءَ يَعْقِلُهُ عقلاً: فهمه، فهو عقول^(٣). ويُقال: فلانٍ قلبٌ عقول، ولسانٌ سؤول: أي فهم^(٤).

٤. الحفظ؛ يُقال: عَقَلَ الشيءَ إذا حفظه. قال أبو هلال: وقال بعضهم: «العقل: الحفظ... ومن هذا الوجه يجوز أن يقال: إنَّ الله عاقل، كما يقال له: حافظ، إلاَّ أنَّه لم يستعمل فيه ذلك»، وهذا المعنى للعقل والمعنى الثاني والثالث، من إطلاق الوسيلة على المتوسِّل إليه؛ إذ العقل آلة العلم والفهم والحفظ^(٥).
٥. الحصن والملجأ؛ يُقال: عقل إليه عقلاً وعقولاً: لجأ^(٦). والعقل: الحصن والملجأ^(٧).

٦. المَسْك؛ يُقال: عَقَلَ الدواءَ يَعْقِلُهُ إذا أَمَسَكَه^(٨). والعُقُول من الدواء: ما يُمَسِكُ البطن^(٩).

٧. الحَبْس؛ يُقال: اعتَقَلَ الرجل: إذا حُبِس. واعتقل لِسَانُهُ إذا لم يقدر على

(١) معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٦٩.

(٢) القاموس المحيط: ج ٤، ص ١٨.

(٣) انظر: القاموس المحيط: ج ٤، ص ١٨؛ تاج العروس: ج ١٥، ص ٥٠٥.

(٤) انظر: لسان العرب: ج ١١، ص ٤٥٩؛ تاج العروس: ج ١٥، ص ٥٠٥.

(٥) الفروق اللغوية: ص ٣٦٧.

(٦) انظر: لسان العرب: ج ١١، ص ٤٦٥.

(٧) انظر: القاموس المحيط: ج ٤، ص ١٩.

(٨) انظر: لسان العرب: ج ١١، ص ٤٥٩.

(٩) انظر: معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٧٢.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٤٠١

الكلام^(١). وهذا المعنى والمعنى الخامس والسادس، من ثمرات العقل وفوائده؛ إذ العقل حصنٌ لصاحبه عن كل ما يستقبح ويضرّ، فهو يُمسكه ويحبسه عن كل ما يشينه ويؤذيه.

٨. التمييز والإدراك الذي يتميّز به الإنسان عن سائر الحيوان. ومنه: عَقَلَ الغلامُ: أي أدرك وميَّز^(٢)، فهو ثمرةٌ أخرى من ثمرات العقل؛ إذ به يحصل إدراك الأمور والتمييز بينها.

أما تعريف العقل في الاصطلاح فإنّ من يبحث في حدّ العقل وتعريفه، يتّضح له: أنّ هناك اختلافاً كبيراً بين الأعلام في تحديد ماهيّته وحقيقته، ولهذا الاختلاف أسبابٌ، منها:

١. اختلاف العلوم التي يُنطلق منها لتعريف العقل وتحديد ماهيّته. من هنا كان له عند الحكماء معنىٌ يختلف عن معناه قرآنيّاً، وهما يختلفان عنه عند علماء الأصول، وهكذا. وفي هذا يقول الزركشي: «وقد تكلم في أصناف الخلق من الفلاسفة والأطباء والمتكلمين والفقهاء، كلّ واحدٍ ما يليق بصنعته، فأما الفلاسفة فشأنهم في الموجودات كلّها ومعرفة حقيقتها، والعقل موجود، والأطباء شأنهم الخوض فيما يصلح الأبدان، والعقل سلطان البدن، والمتكلمون هم أهل النظر، والنظر أبداً يتقدّم العقل، والفقهاء تكلموا فيه من حيث إنّّه مناط التكليف»^(٣).

٢. ما أشار إليه الغزالي بقوله: «إنّ الناس اختلفوا في حدّ العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفةٍ، فصار ذلك سبب اختلافهم». وقال في موضع آخر: «وكذلك إذا قيل: ما هو حدّ العقل؟ فلا

(١) انظر: الصحاح: ج ٥، ص ١٧٧٢؛ مختار الصحاح: ص ٢٣٤.

(٢) المعجم الوسيط، لإبراهيم أنس وآخرين.

(٣) البحر المحيط، الزركشي: ج ١، ص ٨٤.

تطمع أن تحدّه بحدٍّ واحدٍ؛ فإنّه هوَسٌ^(١)؛ لأنّ اسم العقل مشتركٌ يطلق على عدّة معانٍ^(٢).

٣. خفاء العقل وكونه غير محسوسٍ ولا مشاهدٍ، ممّا أدّى إلى صعوبة حدّه الحدّ الحقيقيّ الذي يوضّح صورته ويجلّي معناه.

هذه جملةٌ من الأسباب التي أدّت إلى الاختلاف في حدّ العقل وتعريفه عند الأعلام، ولعلّ أهمّها هو السبب الأوّل الذي أشرنا إليه، ونحن نذكر معناه عند الحكماء، تاركين تعريفه في العلوم الأخرى لدراسةٍ أوسع.

العقل عند الحكماء

يُطلق العقل ويراد به أحد معانٍ، منها:

الأوّل: الموجود المجرد عن المادّة ذاتاً وفعلاً. قال العلامة الطباطبائي: «العقل هو الجوهر المجرد عن المادّة ذاتاً وفعلاً»^(٣). وقد عرفه العلامة الحليّ عند تقسيمه للجوهر، فقال: «الجوهر إمّا أن يكون محلاً أو لا، فالأوّل المادّة، والثاني إمّا أن يكون حالاً أو لا، والأوّل الصورة، والثاني إمّا أن يكون مركّباً من الحالّ والمحلّ أو لا، والأوّل الجسم، والثاني إمّا أن يكون متعلّقاً بالبدن أو لا، والأوّل النفس، والثاني العقل»^(٤)، ومراد العلامة من الجوهر: الماهيّة التي إن وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع، كما هيّة الإنسان مثلاً، لا كالماهيّات العرضيّة من قبيل البياض، الذي إن وُجد في الخارج وُجد في موضوع. ومن خلال تقسيم العلامة للجوهر، نعرف أنّ العقل المذكور في كلامه غير

(١) إحياء علوم الدين: ج ١، ص ٨٥. والهوس: طرفٌ من الجنون. (الصحاح: ج ٣، ص ٩٩٢).

(٢) المستصفى: ج ١، ص ٢٣.

(٣) بداية الحكمة: ص ٩٠.

(٤) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة الحليّ: ص ٢٥.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٤٠٣

العقل الذي هو أحد قوى النفس، والذي به ندرك الكليات؛ لأن هذا العقل المذكور في التقسيم قسيمٌ للنفس، ومباينٌ لها، لا قوّة من قواها، وقسيم الشيء لا يكون قسماً منه.

وجاء في «أصول الفلسفة»: «العقل: هو جوهرٌ مجردٌ عن المادّة، وليس له أيّ تعلّق ذاتيّ أو فعليّ بالمادّة»^(١)، وقال بعضهم: العقل جوهرٌ بسيط،^(٢) وقال بعضهم: هو جوهرٌ يفصل به بين حقائق المعلومات^(٣).

الثاني: ملكةٌ وحالةٌ في النفس تدعو إلى الخيرات والمنافع واجتناب الشرور والمضارّ، وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانيّة والغضبّيّة والوساوس الشيطانيّة^(٤). قال الشيرازي: «أن ينتهي إلى قوّة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، فيقمع الشهوة الداعية إلى اللذّة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوّة سمّي صاحبها عاقلاً بحيث إنّ إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذا أيضاً من خواصّ الإنسان التي يتميّز بها عن سائر الحيوانات»^(٥).

وهذا المعنى هو الذي أشارت إليه الرواية عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عندما سُئل: ما العقل؟ فقال عليه السلام: «ما عبّد به الرحمن واكتسبت به الجنان»^(٦).

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العلامة الطباطبائي: ج ٢، ص ٥١٣.

(٢) انظر: التقريب والإرشاد الصغير، للباقلاني: ج ١، ص ١٩٥.

(٣) انظر: التلخيص في أصول الفقه، للجويني: ج ١، ص ١٠٩؛ قواطع الأدلّة في الأصول: ج ١، ص ٢٩.

(٤) انظر: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمّد باقر المجلسي: ج ١، ص ٢٥.

(٥) شرح أصول الكافي: ج ١، ص ٢٢٥.

(٦) الكافي: ج ١، ص ١١، كتاب العقل والجهل، ح ٣.

الثالث: قد يُطلق العقل عند الفلاسفة ويراد به القوّة المدركة في النفس، كما أشار إلى ذلك العلامة الحلّي رحمه الله في شرح التجريد، حيث قال: «لفظ العقل مشتركٌ بين قوى النفس الإنسانيّة وبين الموجود المجرد عن المادّة في ذاته وفعله معاً»^(١)، وقال صدر الدين الشيرازي رحمه الله: «إنّه غريزةٌ يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وتدبير الصناعات، وكأنّه نورٌ يُقذف في القلب، به يستعدّ لإدراك الأشياء، فإنّ الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة مع فقد العلوم، وكما أنّ الحياة غريزةٌ بها يتهيأ الجسم للحركات الاختيارية والإدراكات الحسية، فكذلك العقل غريزةٌ بها يتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية. ويمكن تشبيه ذلك بالمرآة التي تفارق غيرها من الأجسام في حكاية الصور والألوان؛ لصفةٍ اختصّت بها وهي الصقالة، وكذلك العين تفارق الأعضاء بصفةٍ غريزيةٍ بها استعدّت للرؤية، فنسبة هذه الغريزة في استعدادها لانكشاف العلوم كنسبة المرآة إلى صور الألوان، ونسبة العين إلى صور المرئيات»^(٢).

والعقل المتخذ كأداةٍ من أدوات المعرفة إنّما هو العقل بالمعنى الثالث، أي بمعنى القوة المدركة للكليات في الإنسان، وهو معنى التعقل الذي يمثل مرتبةً من مراتب الإدراك وراء الحسّ والخيال والوهم، وبه يتميّز عن بقية الحيوانات. ولتوضيح هذا المعنى الثالث نقول: يُقسّم المناطقة العلم إلى حصوليّ وحضوريّ، والأوّل إمّا تصوّر، من قبيل مفهوم الإنسان، أو تصديق، من قبيل: اجتماع النقيضين محالّ. وتصوّرات الإنسان تارة تكون جزئيةً وأخرى تكون كليةً. وكذلك تصديقاته، فتارة يصدّق بتصديقاتٍ جزئيةً، من قبيل زيد قائمٌ. وأخرى يصدّق بتصديقاتٍ كليةً، من قبيل: أنّ كلّ معلولٍ يحتاج إلى علّة، وأنّ اجتماع

(١) شرح التجريد: ص ٢٥١.

(٢) شرح أصول الكافي، لصدر الدين الشيرازي: ج ١، ص ٢٢٥، كتاب العقل والجهل.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٤٠٥

النقيضين محال، وأن اجتماع الضدين بشرائطه محال، وأن التسلسل في العلل محال. فهذه تصديقات كلية غير مختصة بهذا المورد أو بذلك، وهذا هو التعريف الذي يذكرونه للجزئي وللكلي المنطقي. فالكلي - عندهم -: هو الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، والجزئي: هو الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين. والعقل: عبارة عن القوة التي زود الإنسان بها لإدراك التصورات والتصديقات الكلية. وهذه القوة ليس لها وجود فعلي يسبق وجود التصورات والتصديقات الكلية.

توضيح ذلك: الطفل يدرك هذا الطعام، وهذا الكتاب، وأن هذه أمه، وهذا أبوه، وهذه كلها معانٍ جزئية. أما لو أعطيت له مفهوماً كلياً - كما لو طالبته بإدراك مفهوم الإنسان - فسوف يفهم الإنسان من خلال مصاديقه الخارجية؛ كزيد وعمرو وخالد، وهذه المصاديق جزئية وليست كلية، ومعنى ذلك: أنه لم يدرك الكلي وإنما أدرك وفهم الجزئي.

وكذلك لو أخبرت الطفل بأن ها هنا طعاماً، فنظر ولم ير شيئاً، فسوف يعترض؛ لأنه يدرك أن الوجود والعدم لا يجتمعان، ولكنه يدرك هذه الحقيقة في موردٍ خاص، ولا يمكنه التصديق بقانونٍ كليٍّ حاصله: أن كل اجتماع للنقيضين فهو محال عقلاً.

إذن، القوة العاقلة التي تدرك الكليات غير موجودة بالفعل، والإنسان إنما يصل إلى هذه المرتبة من التعقل بواسطة كسبه للعلم. نعم، هي موجودة عند كل إنسانٍ بالقوة، فالجنين في بطن أمه عاقل، ولكن بالقوة، وهكذا عندما يولد، وقد يصل إلى سن البلوغ ولا يزال عاقلاً بالقوة فقط.

فتحصل: أن العقل هو القوة المدركة للكليات - سواءً كانت تصورات أم تصديقات - التي توجد عند كل إنسانٍ بالقوة^(١)، وبالكسب تصل إلى مرتبة

(١) العقل بالقوة: هو أن يكون للموجود قابلية واستعداد إدراك الصور الكلية، وإن كان

الفعليّة، ويمكن أن لا تصل إلى هذه المرتبة عند بعض الناس^(١). ووجود هذه القوّة بالفعل يختلف شدّةً وضعفًا من شخصٍ إلى آخر؛ لأنّ ذلك مرتبطٌ بما يغذّيها من العلم، فكلمًا تغذّت بما يناسبها من العلم اشتدّ وجودها، وكلمًا أهملت ضعف وجودها^(٢). والعلم الذي يناسب هذه القوّة ليس العلم بالجزئيات؛ لأنّ هذا النوع من العلم مرتبطٌ بالقوى التي تدرك الجزئيات كالحواسّ، بل لابدّ أن تُغذّى بعلوم غير محسوسةٍ وغير ماديّة.

فإن قلت: إنّ العقل الذي هو قوّة إدراك الكلّيّات غير موجودٍ عند الجنين في بطن أمّه، فكيف تحكمون بأنّ هذا أشدّ من ذلك؟

قلت: لو وُضعت بذرة في أرضٍ خصبةٍ فسوف تنمو بمدّةٍ أقصر بكثيرٍ ممّا لو وُضعت في أرضٍ سبخةٍ، وسبب ذلك: هو العوامل الخارجيّة والداخليّة التي تُحيط بها. كذلك الحال بالنسبة إلى الإنسان، فإنّ هناك مجموعةً من العوامل الداخليّة^(٣) والخارجيّة تؤثر في خروج هذه القوّة إلى الفعليّة أو عدم خروجها، وتجعل الاستعداد للتعلّل قويًّا أو ضعيفًا، من هنا قد تجد إنسانًا يصل إلى

بالفعل لا يملك أيّة صورةٍ كليّةٍ لا عن الخارج ولا عن نفسه. فلا يوجد فيه معقولٌ بالفعل، ولكن يوجد فيه قابلية أن يتعلّل المعقولات. ومثاله: الطفل الذي يخرج من بطن أمّه، فهو حيوانٌ ناطقٌ، ولكنّ النطق هنا ليس بمعنى أنّه يدرك الكلّيّات بالفعل، بل بمعنى: أنّ فيه قابليّةً لإدراك الكلّيّات.

(١) من قبيل الكتابة والقراءة، فزيدٌ من الناس - مثلاً - لا يعرف القراءة والكتابة الآن، ولكن يمكنه أن يتعلّمها، فهو كاتبٌ وقارئٌ بالقوّة، ويمكنه أن يكون قارئًا وكاتبًا بالفعل. وقد لا تصل هذه القوّة إلى الفعليّة وقد تصل. (منه دام ظلّه).

(٢) فكما أنّ البدن إذا غدّي بشكلٍ جيّد، فإنّ وزنه يزداد، وإذا أهمل فإنّ وزنه يقلّ، فكذلك العقل لكي ينمو نموًّا معنويًّا، يحتاج إلى أن يُغذّى بعلمٍ يناسب هذه القوّة. (منه دام ظلّه).

(٣) من قبيل: أنّ نطفته انعقدت من الحرام، أو في حالة سكر، وما شابه ذلك. (منه دام ظلّه).

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٤٠٧
مرحلة التعقّل وهو في الثالثة من عمره. وآخر قد لا يصل إليها حتّى في الخامسة
عشرة^(١).

المشهد الروائي

ويؤيد هذه الحقيقة العديد من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم
السلام، التي أشارت إلى تفاوت البشر من حيث القوّة العاقلة، فبعض له هذه
القوّة بالفعل وهم في بطون أمّاتهم، وبعضهم له تلك القوّة في عمر الطفولة
المبكرة^(٢)، وبعض لا تكون له هذه القوّة إلاّ بعد حين، ومن تلك الروايات:
١. ما روي عن إسحاق بن عمّار أنّه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:
الرجل آتية ببعض كلامي فيعرف كلّه، ومنهم من آتية فأكلّمه بالكلام فيستوفي
كلامي كلّه ثمّ يرده عليّ كما كلمته، ومنهم من آتية فأكلّمه فيقول: أعد عليّ^(٣)!

(١) والله سبحانه وتعالى لا يعطي الشخص العقل قبل غيره جزافاً، وإنّما وضع سبحانه
قوانين وسننّاً، لا تقبل التبدّل ولا التحوّل، فلهذا نجد أنّ تلك النطفة التي انعقدت
منها الزهراء عليها السلام كان بإمكانه سبحانه أن يضعها في صلب الرسول الأعظم ثمّ
ينقلها إلى رحم خديجة من دون حاجة إلى تلك المقدّمات، ولكن هذا خلاف سنّته، التي
اقتضت أنّه إذا أراد نطفة بهذا النحو فلا بدّ أن تنهياً مقدّماتها، التي منها: أن يعتزل أربعين
يوماً، وأن يأكل من طعام الجنّة. نعم، إذا اقتضت المصلحة والحكمة الإلهية - في موردٍ
خاصّ - تبدّل السنّة كما في عيسى، فذاك بحث آخر. (منه دام ظلّه).

(٢) من هنا نجد أنّ البعض وهم في سنّ الطفولة المبكرة، يحلّ أعقد المسائل الرياضيّة التي
تحتاج إلى إدراك المجرّدات وإدراك الأمور الكلّية. (منه دام ظلّه).

(٣) ذلك من نصف الكلام يفهم جميع الكلام، والثاني لا بدّ أن يقال له كلّ الكلام حتّى يفهم،
وهذا لا يفهم إلاّ أن يعاد عليه مرّتين وثلاث، وهذا تجدونه واضحاً من خلال
معاملاتكم مع الناس. إنّ مطلباً تقوله لشخص مرّة واحدة ومطلباً تقوله ثلاث مرّات
ومطلباً قد تقوله لشخص عشر مرّات ولا يفهمه. فصحيح أنّ كلّاً ميسّر لما خلق له،

فقال: يا إسحق، أو ما تدري لِمَ هذا؟ قلت: لا، قال: الذي تكلمه ببعض كلامك فيعرف كلّه، فذاك من عُجنت نطفته بعقله^(١)، وأمّا الذي تكلمه فيستوفي كلامك ثم يجيبك على كلامك، فذاك الذي رُكّب عقله في بطن أمّه، وأمّا الذي تكلمه بالكلام فيقول: أعد عليّ؛ فذاك الذي رُكّب عقله فيه بعد ما كبر، فهو يقول: أعد عليّ^(٢).

٢. الروايات التي ذُكرت أنّ الله سبحانه تعالى يجازي الناس على قدر عقولهم، التي تدلّ ضمناً على تفاوت مراتب العقل عند الناس، من قبيل:

أ. ما روي عن جابر بن عبد الله الأنصاري أنّه قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: تعبّد رجلٌ في صومعة، فمطرت السماء وأعشبت الأرض فرأى حماراً له يرعى، قال: يا ربّ لو كان لك حمارٌ لرعيته مع حماري. فبلغ ذلك نبياً من أنبياء بني إسرائيل فأراد أن يدعو عليه^(٣)، فأوحى الله إليه إنّما أجازي العباد على قدر عقولهم^(٤)».

ب. ما روي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «إذا بلغكم عن رجلٍ حُسن حاله فانظروا في حُسن عقله، فإنّما يجازي بعقله^(٥)».

ج. وما روي عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «يا بُنيّ، اعرف

ولكن ليس جزافاً، وإنّما لذلك ظروفه وعوامله الداخليّة والخارجيّة. فلهذا انظروا إلى العظماء، وإلى العباقرة، تجدون أنّ هناك مجموعةً من الشرائط والعوامل تهيأت لهم ولم تتهيأ لغيرهم. (منه دام ظلّه).

(١) طبعاً لم تُعجن جزافاً، بأنّ الله أعطاه العقل في النطفة فيسأل أحدٌ: لماذا لم يحصل العكس؟ لا يوجد جزافٌ في هذا العالم، فكُلّه على أساس الحكمة، وكلّه على أساس السنن التي لا تتغيّر ولا تتبدّل. (منه دام ظلّه).

(٢) وهذا يعني: أنّ هذه القوّة لم تصل إلى الفعليّة إلّا في زمنٍ متأخّر، فمن الطبيعيّ تكون ضعيفاً، وليس جزافاً بعدما كبر رُكّب فيه. (منه دام ظلّه).

(٣) لأنّ هذا كفر. (منه دام ظلّه).

(٤) بحار الأنوار: ج ٦١، ص ١٩٦.

(٥) أصول الكافي: ج ٢، ص ١٢٠.

منازل الشيعة على قدر روايتهم ومعرفتهم^(١)؛ فإن المعرفة هي الدراية للرواية، وبالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلى أقصى درجات الإيمان. إنّي نظرت في كتابٍ لعليّ عليه السلام فوجدت في الكتاب: أنّ قيمة كلّ امرئٍ على قدر معرفته، إنّ الله تبارك وتعالى يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا^(٢). ولعلّ هذه الرواية تفسّر لنا ما جاء في بعض الروايات من أنّه يُغفر للجاهل سبعون ذنباً ولا يغفر للعالم ذنبٌ واحد^(٣)؛ لأنّ كلّ امرئٍ يجازى على قدر عقله.

٣. الروايات التي ذكرت أنّ الله لم يبعث نبياً إلّا إذا كَمُلَ عقله، من هنا كان على الأنبياء طيّ مقدماتٍ كثيرةٍ لكي يصلوا إلى مرتبة النبوة والوحي^(٤).

٤. ما روي من أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قام خطيباً فقال: «أيّها الناس، إيّاكم وخضراء الدمن. قيل: يا رسول الله، وما خضراء الدمن^(٥)؟ قال: المرأة الحسناء في منبت السوء»^(٦)، فهذا التحذير إشارةً إلى الأثر السلبي الذي

(١) لا يتصوّر أهل الحديث أنّ هذه مؤيِّدة لهم؛ لأنّ في تتمّة الرواية: أنّ المعرفة هي الدراية للرواية، والدراية غير الرواية. والدراية: تعني الوصول إلى الرواية، مع الالتفات إلى مقيداتها ومخصّصاتها المتّصلة والمنفصلة. فالفقيه لكي يكون فقيهاً، لا بدّ أن يعرف مورد الرواية ومقيدها وعامّتها وخاصّتها، لا مجرد نقل الرواية. (منه دام ظلّه).

(٢) بحار الأنوار: ج ١، ص ١٠٦.

(٣) أنظر: أصول الكافي: ج ١، ص ٤٧، باب لزوم الحجّة على العالم وتشديد الأمر عليه، ح ١.

(٤) نحن نعتقد أنّ الأنبياء جميعاً معصومون ومطهّرون من كلّ شينٍ من الولادة، ولكن مع ذلك لا ينزل الوحي عليهم من الصغر؛ لأنّ هناك مراتب عليهم طيّها، ولا يكون طيّ هذه المراتب إلّا بالعقل. (منه دام ظلّه).

(٥) الدمن: جمع دمنة، وهي: ما تدمنه الإبل والغنم بأبوالها وأبعارها، أي: تلبّده في مرابضها، فربّما نبت فيها النبات الحسن النضير. (النهاية في غريب الحديث والأثر: ج ٢، ص ١٣٤).

(٦) أصول الكافي: ج ٥، ص ٣٣٢، باب فضل من تزوّج ذات دين، ح ٤.

يخلفه الزواج بالمرأة التي نبتت منبت السوء.

٥. ما روي من «أن أمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل دفع رايته إلى محمد ابنه عليه السلام، وقد استوت الصفوف، وقال له: احمل، فتوقف قليلاً، فقال له: احمل، فقال: يا أمير المؤمنين، أما ترى السهام كأنها شأبيب المطر! فدفعت في صدره، فقال: أدركك عرق من أمك»^(١).

ثالثاً: مراتب العقل

ذكروا أن مراتب العقل أربع:

الأولى: العقل الهولاني؛ وهي المرتبة التي تكون فيها النفس خالية من جميع المعقولات، فهي تملك استعداد التعقل، ولكنها ليست متعقلة بالفعل. وشبهه العقل فيها بوصف الهولاني؛ لشباهته «الهولي الخالية في نفسها عن كافة الصور، القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة»^(٢).

الثانية: العقل بالملكة؛ وهي المرتبة التي تصل فيها النفس إلى تعقل البدييات الأولية الست من تصور وتصديق، والتي تشكل ممراً وحيداً وصرافاً مستقيماً للوصول إلى النظريات^(٣). وقد طرحت في وجه تسمية هذه المرتبة بالملكة وجوه، منها: «أن العقل تلبس في هذه المرتبة بالوجوديات - التي هي البدييات الست - وأما في مرتبة العقل الهولاني فهو بالقوة المحضة في الكلّيات جميعاً، فكان بين المرتبتين تقابل العدم والملكة؛ لأنّ قوة الشيء عدمه»^(٤). وبعبارة أخرى: في هذه المرتبة يتم تعقل الأمور الأولية والبديية، سواء كانت تصورات أم تصديقات،

(١) شرح نهج البلاغة: ج ١، ص ٢٤٣.

(٢) شرح الهداية الأثيرية، صدر الدين الشيرازي: ص ٢٤١.

(٣) بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ١٥٤.

(٤) شرح المنظومة، حاشية الشيخ حسن زادة آملي: ج ٥، ص ١٧٠.

باعتبار أن العقل أول ما يتعقل يتعقل القضايا البديهية، من قبيل اجتماع النقيضين محال، واجتماع الضدين محال، والكل أعظم من جزئه. وهذه المعلومات هي التي تشكل المحتوى العقلي الذي تخرج به القوة العاقلة من القوة إلى الفعلية.

الثالثة: العقل بالفعل؛ وهي مرتبة وصلت فيها النفس إلى مرحلة من الاشتداد بحيث تكون قادرة على استنباط النظريات وتعقلها من البدييات والاحتفاظ بها إلى حين الحاجة إليها، فإذا احتاجت إليها استحضرتها دون حاجة لكسب جديد. وإنما سمي هذا العقل بالفعل لأن للنفس بحسبه أن تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجشم كسب، وذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد أخرى، وتكثر رجوعها إلى المبدأ الوهاب، وأتصالها كرّة بعد أولى، حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله، والاتصال به من غير مانع داخلي، وإن منعها الشواغل البدئية - ما دامت في الدنيا - عن كنه الرجوع، والمكدرات الطبيعية عن صفو الوصول، فقد صارت مشاهدة معقولاتها مختفية عنها، مخزونة في شيء لها كالأصل^(١).

الرابعة: العقل المستفاد؛ وهي مرتبة تصل فيها النفس مرحلة من الشدة والاعتدال بحيث لا يغيب عن صفحتها شيء، ولا يمكن للارتباطات والعلائق المادية أن تشغلها عن المدركات الراسخة فيها، بل هي فعلية حضورية محضة لا تحتاج إلى استعداد الاستحضار، فضلاً عن استعداد الاستحصال الملازم للنفس في مرتبتها الأولى. ووجه تسمية هذه المرتبة بالعقل المستفاد: هو أن هذه المرتبة «مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس يُخرجها من درجة العقل الهولاني إلى درجة العقل المستفاد، فإن كل ما يخرج من قوّة إلى فعل فإنها يخرجها غيرها»^(٢).

(١) انظر مفاتيح الغيب: ج ١، ص ٥٢٢؛ الشواهد الربوبية: ص ٢٠٦.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي: ج ٢، ص ٣٥٥.

وبعد اتّضح الكلام في حقيقة هذه المراتب، ينبغي أن يُعلم بأنّ هذه المراتب الأربعة إنّما هي على نحو العامّ المجموعي، بنحوٍ إذا خرج العقل من مرتبةٍ إلى أخرى، لا يعني ذلك ذهاب تلك المرتبة منه بكلّ مدرّكاتهما، بل هو عقلٌ بالفعل بلحاظ بعض المعقولات، وبالقوّة بلحاظ بعضٍ آخر.

رابعاً: حجّية العقل ذاتية

الثابت في محلّه: أنّ حجّية العقل ذاتية لا تحتاج إلى دليلٍ لإثباتها^(١)، وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان أمور:

الأول: تقدّم أنّ العقل هو عبارة عن القوّة التي يدرك الإنسان بها الكليات، سواءً أكانت تصوّراتٍ أم تصديقاتٍ، وهذا يعني: أنّ حقيقته تتقوّم بهذه المدركات والمعلومات، أمّا قبل وجود هذه العلوم والمعارف فلا يوجد عند الإنسان عقلٌ بالفعل^(٢).

الثاني: أنّ أوّل ما يتعلّقه كلّ إنسانٍ، هي القضايا البديهية الأولى، وهي قضايا مضمونة الحقانيّة بنفسها بلا حاجةٍ إلى دليلٍ خارجيٍّ^(٣)، كما في قضية اجتماع النقيضين محالً، فهي قضية مضمونة الصدق بنفسها لا بسبب دليلٍ من الخارج^(٤).

الثالث: أنّ الذاتية تعني: أنّ ما أدركه العقل فهو مضمون الصدق والحقانيّة

(١) المقصود من العقل في المقام: العقل الذي يستند إلى الجزم واليقين، وإلى قاعدة «اجتماع النقيضين محالً»، والبديهيّات المتوقّفة عليها. أمّا النظريّات فإن انتهت إلى القضايا البديهية فهي حقّ، وإلا فلا. (منه دام ظلّه).

(٢) نعم، يوجد عنده عقلٌ بالقوّة، بمعنى: أنّه يمكن أن يكون عاقلاً. (منه دام ظلّه).

(٣) بمعنى: أنّنا نجزم بمطابقتها للواقع. (منه دام ظلّه).

(٤) أمّا ضمان التصديقات النظرية فيكون بواسطة أدلّتها، فإن كانت أدلّتها تامّة فهي مضمونة الصدق، وإلا فهي غير مضمونة الصدق والحقّ.

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٤١٣
والمطابقة للواقع بنفسه^(١).

فإذا كانت كل مدركات العقل الأساسية أوليةً وبديئيةً؛ مضمونة الحقائقية في نفسها من دون الحاجة إلى استدلال، فهذا يعني: أن حجج العقل ذاتية؛ لأنّ العقل - بالفعل - ليس شيئاً وراء تلك المدركات الكلية. يقول العلامة الطباطبائي: «فقد تبين من جميع ما ذكرنا: أن المراد بالعقل في كلامه تعالى: هو الإدراك الذي يتم للإنسان مع سلامة فطرته، وبه يظهر معنى قوله سبحانه: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، فبالبيان يتم العلم، والعلم مقدمة للعقل ووسيلة إليه، كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٢)، وهذا يعني: أنه قبل العلم لا تحقق للعقل. وإنكار ذلك يعني إنكاراً لبداهة: اجتماع النقيضين محال^(٣).

أما القضايا النظرية فهي قضايا تحتاج إلى وسطٍ ودليلٍ لإثبات حقائقها، كما في قضية: أن الله موجودٌ، فهي قضيةٌ نظريةٌ بحاجةٍ إلى دليلٍ لإثباتها.

الاتجاهات في المسألة

من المسائل الشائكة والقديمة - والتي هي محل نزاعٍ حتى وقتنا المعاصر -:

(١) نحن لا ندعي أن كل القضايا التي يصدق بها العقل هي مضمونة الصدق والحقائقية، وإنما ندعي ذلك بنحو الموجبة الجزئية، وإلا بعض القضايا التي يصدق بها العقل قد يأتي زمانٌ أو بعد ذلك، يقام دليلٌ على أن لا واقع لها، وأن دليلها كان باطلاً، فيثبت بطلانها بعد أن كانت قد ثبتت صحتها في المرتبة السابقة. (منه دام ظلّه).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ٢٥٠.

(٣) وهذه الحقيقة ليست مجرد دعوى، وإنما هي الواقع الذي يتأسس عليه وجود الخالق سبحانه، ووجود النبي والمعاد؛ لأنّ بداهة استحالة اجتماع النقيضين هي بمثابة القرينة المتصلة للبيّة في كل القضايا، أمّا هي فلا تحتاج إلى قرينة. وهذا معنى: أن العقل حجّيته ذاتية لا يمكن الاستدلال عليها. (منه دام ظلّه).

مسألة العلاقة بين العقل والدين، فهناك مَنْ يرى أنّ الدين يُغني عن الفلسفة والقواعد العقلية؛ خصوصاً مع علمنا بأنّ أصول الفلسفة هي أصولٌ غريبةٌ وأجنبيةٌ عن الإسلام. وهناك مَنْ يرى أنّ الفلسفة والقواعد العقلية تُغني عن الدين^(١). وثالثٌ يرى أنّهما منسجمان وغير متنافيين، وأنّ أحدهما محتاجٌ إلى الآخر، ولكن لا على نحوٍ دوريٍّ^(٢). فهاهنا اتّجاهات:

الاتّجاه الأول: إنكار الوحي والدين

ينكر أصحاب هذا الاتّجاه حقيقة الوحي من الأساس؛ فهم يرون أنّ الوحي عبارةٌ عن أساطير جيء بها لتخدير المجتمعات، أو لإدارتها. فالوحي والدين عند أصحاب هذا الاتّجاه عبارةٌ عن مجموعةٍ من القوانين والمفاهيم يُستفاد منها في إدارة المجتمع وتدير شؤونه. فكما أنّ هناك حاجةٌ - من الناحية العملية - إلى آلاتٍ ماديةٍ لإدارة الوضع الحياتي للمجتمع، كذلك هناك حاجةٌ إلى مجموعةٍ من المفاهيم الذهنية، وإلا فإنّ هذه المفاهيم والمسائل الدينية لا حقيقة لها وراء نفسها. وقد أشار المولى سبحانه إلى هذا الاتّجاه في عدّة آياتٍ، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَّ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣١)، أي: إنّها مدّعياتٌ لا واقع لها، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ (هود: ٩١). وعدم فقهم وفهمهم لا لضعفٍ في القابل، وإنّما لأنّ ما يطرحه النبيّ شعيبٌ عليه السلام - في اعتقادهم - لا معنى له من الأساس.

وأصحاب هذا الاتّجاه ذهبوا إلى أنّه لا معنى للبحث في وجود الخالق

(١) ولكنّها جماعةٌ نادرةٌ. (منه دام ظلّه).

(٢) بمعنى: أنّه ليس في الجهة التي يحتاج الدين إلى العقل يحتاج العقل إلى الدين، وإلا يلزم الدور، وهو محال. (منه دام ظلّه).

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٤١٥

سبحانه، ولا مجال للتحقق من القضية التي يطرحها الدين لمعرفة صدقها أو كذبها؛ لأنّها قضايا مرتبطةً بالغيب ولا يمكن التأكد من صحتها من الناحية التجريبية... فهي قضية لا معنى لها، وإذا كانت كذلك فلا تصل النوبة إلى السؤال عن صدقها أو كذبها.

وبعد أن أنكر هؤلاء الوحي والدين، آمنوا بأنّ كلّ ما يمكن تجربته والإحساس به فهو موجود، أي: إنّ كلّ قضية يمكن التأكد من صحتها مادياً، فهي معقولةٌ وموجودةٌ، وكلّ قضية لا يمكن إقامة الدليل التجريبي عليها فهي ليست بموجودة. وهذا يعني: أنّ الوجود عند هؤلاء يساوي المادة. وبطلان هذا الاتجاه بمكانٍ من الوضوح؛ لأنّه ثبت في محلّه من الأبحاث الفلسفية أنّ الوجود لا يساوي المادة، بل هو أعمّ منها ومن المجرد. وتفصيل الكلام موكولٌ إلى نظرية المعرفة.

الاتجاه الثاني: الوحي ما وافق العقل

آمن أصحاب هذا الاتجاه بوجود الوحي والدين، وأنّ القضايا الدينية لها واقعيةٌ، ولكنّ صدق هذه القضايا وحقائيتها موقوفٌ على موافقة العقل لها^(١). بمعنى: أنّ كلّ ما وافق عليه العقل من المدّعات الدينية^(٢) فهو حقٌّ وله واقعيةٌ، أمّا المدّعات التي يخالفها العقل فلا واقعية لها. فأصحاب هذا الاتجاه جعلوا العقل هو الأصل وقاسوا عليه كلّ متبنيات الدين.

وقد ذهب بعض النظريّات إلى أنّ العقل الذي يُعدّ أساساً لقبول المدّعات الدينية هو العقل الطبيعيّ المعبرّ عنه في كلمات دوركهايم بالعقل الجمعي، الذي

(١) موافقة المدّعات الدينية للعقل، تعني: تصوّر العقل لتلك المدّعات وقبولها والتصديق بها، والإذعان لها. (منه دام ظلّه).

(٢) مدّعات الدين من قبيل: العقائد، والأخلاق، والقوانين.

تشكّل عند الإنسان من خلال ظروفٍ معيّنة، والذي يتأثر بالتربية والاجتماع. وهذا العقل - كما هو واضح - ينبع من الهوى وينظر إلى المصالح الفرديّة والقوميّة، وبالتالي فهو يقبل من الدين ما يصبّ في صالح المصالح الفرديّة والقوميّة ويرفض ما عدا ذلك.

وقد أشار القرآن الكريم في آياتٍ متعدّدة إلى هذه الرؤية، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٨٨)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (البقرة: ٨٧)، فالقرآن - هنا - يؤشّر إلى أنّ القبول والرفض لهذه المدّعات الدينيّة لم يكن على أساسٍ عقليٍّ صحيحٍ، بل على أساس الهوى الفردي أو القومي.

وهذا الاتجاه الثاني - أيضاً - لا يُبقي من الدين شيئاً؛ لأنّ أساس الدين قائمٌ على الغيب لا على الشهادة، من هنا كانت واحدةٌ من أهمّ صفات المؤمنين في الآيات القرآنيّة هي الإيذان بالغيب؛ لأنّ الكثير من مدّعات الدين هي خارج إطار الشهادة وخارج إطار الحسّ؛ كما في التوحيد والمعاد والملائكة و... . هذا مضافاً إلى أنّ العقل بهذا المعنى، لا يمكن أن يكون هو الأساس للمدّعات الدينيّة؛ لأنّها فوقه بمراتب. نعم، العقل الذي ينطلق من البديهيّات الأوّليّة والقضايا اليقينيّة^(١) يمكن أن يكون أساساً لقبول المدّعات الدينيّة على التفصيل الذي سنذكره إن شاء الله^(٢).

(١) أي: العقل الذي ينطلق من قضية «اجتماع النقيضين محال»، أو أية قضية نظريّة تنتهي إلى قضية «اجتماع النقيضين محال». (منه دام ظلّه).

(٢) من هنا عندما تُطرح الروايات التي ذكرت فضائل أئمة أهل البيت عليهم السلام ومناقبهم

الاتجاه الثالث: أنّ الوحي هو الأساس

يرى بعض المعاصرين أنّ الوحي هو الأساس، وأنّ الحاجة إلى العقل تكمن في كونه مفتاحاً للدخول إلى الدين، أمّا ما زاد عن ذلك فلا حاجة إليه وإلى قواعده البديهية والنظرية، مستشهدين لصحة مذهبهم ببعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿وَلَا رَيْبَ وَلَا يَأْسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، فالآية صريحة في أنّ كلّ شيء موجود في الشريعة، وعليه تنتفي الحاجة إلى العقل وقواعده، فهو - عندهم - بمنزلة المفتاح إلى الشريعة، فإذا دخل الإنسان إليها استغنى بها عنه.

وقد ذكرنا في ما تقدّم: أنّ الوصول إلى المعارف الحقّة من الشريعة ليس بالأمر السهل (كما يحاول أصحاب هذا الاتجاه أن يصوّروه) والعقبات التي تواجه الباحث المحقّق (الذي يريد أن يعتقد بأمرٍ علميٍّ بشكلٍ جزميٍّ) كثيرةٌ جداً.

توضيح ذلك: لكي نصل إلى الشريعة لابدّ من طيّ عدّة مراحل:

المرحلة الأولى: إثبات واجب الوجود^(١)، وأنّ مفهوم «الله» له مصداق في الواقع الخارجي، وإثبات ذلك يتطلّب تأسيس عشرات القواعد. فمثلاً لكي نثبت هذه الحقيقة على مبنى المشائين، لابدّ من إبطال الدور والتسلسل، بالاعتماد على قضية اجتماع النقيضين محال.

وبعد إثبات وجوده سبحانه، تصل النوبة لإثبات صفاته، وأنّه سنخ موجودٍ غنيٍّ لا يحتاج إلى غيره، أزيٍّ لا بداية لوجوده، سرمدٍ لا نهاية له، قادرٍ لا عجز

ومراتبهم الوجودية، فإنّ بعض العقول ترفضها وتعتبرها غلوّاً، بينما عقولٌ أخرى تعتبر أنّ ما نطقت به تلك الروايات هو الحقّ المبين. والسبب أنّ الأوّل عرض ما جاء في تلك الروايات على عقله من غير ميزان، والثاني عرضها على العقل البرهاني. (منه دام ظلّه).

(١) إثبات هذه الحقيقة بمكانٍ من الصعوبة حتّى أنّ كثيراً من العقول عقلت عن الوصول إليها. (منه دام ظلّه).

فيه. وما لم تثبت صفاته، لا يمكن إثبات أنه يجب عليه أن يبعث الرسل ويُنزل الشرائع.

المرحلة الثانية: إثبات أن هذا الموجود بهذ الصفات يجب عليه - بحسب قاعدة اللطف - أن يرسل الرسل والأنبياء، وهذا أيضاً يحتاج إلى دليل وإلى تنقيح مجموعة من المباني، فقد يدعي مُدَّعٍ أن الله سبحانه اكتفى بأن منح الإنسان الحجّة الباطنة المتمثلة بالعقل!

المرحلة الثالثة: إثبات النبوة الخاصّة، وأن هذا المدّعي للنبوة صادق في دعواه، وأن ما جاء به من دين، هو الحقّ المبين المنزل من الله سبحانه وتعالى. وهذه هي الأخرى بحاجة إلى تنقيح جملة من المباني وتأسيس بعض القواعد.

المرحلة الرابعة: إثبات أن هذا الدين هو دينٌ خالصٌ غير مشوبٍ بالباطل، وثابتٌ لا يتغيّر، ومطلقٌ لا نسبيّ، كاملٌ في كلّ شيء، يؤمّن كلّ الاحتياجات، ويلبّي حاجة كلّ العصور.

فالوصول إلى الشريعة لأخذ المعارف الحقّة منها ليس بالأمر السهل، بل هو أمرٌ يتطلّب تأسيس العديد من القواعد وتنقيح الكثير من المباني، وبعد ذلك يمكن الدخول إلى الشريعة.

إذن هناك حاجةٌ إلى العديد من القواعد العقلية لتنقيح الكثير من المسائل حتّى نستطيع الدخول إلى الشريعة، وهذه القواعد هي عقليةٌ لا تقبل التخصيص. قال الحكيم السبزواري: «وعقلية الأحكام لا تخصّص»^(١).

(١) بمعنى: أنه لا يمكن القول: إنّ كلّ معلولٍ يحتاج إلى علّةٍ إلّا في هذا المورد، وإنّ الترجيح بلا مرجحٍ محالٌ عقلاً إلّا في هذا المورد. ومن هنا قالوا: إنّ الموضوع في الأحكام العقلية علّةٌ للحكم الموجود في تلك القضية، بمعنى: عندما صار الموضوع اجتماع النقيضين، هذا (اجتماع النقيضين) علّة، معلوله ممتنعٌ ومحالٌ؛ لأنّ الموضوع هو علّةٌ تامةٌ لهذا المحمول. (منه دام ظلّه).

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٤١٩

فإذا أمنا بأن الأحكام العقلية^(١) لا تخصّص - وهو الحقّ - فلا بدّ أن ندخل إلى الشريعة بمعنيّتها، ولا يمكن تركها على باب الشريعة؛ وإلا فسوف تسقط الشريعة عن الاعتبار.

وبعبارةٍ أخرى: في مقام الجواب عن هذا الاتّجاه وهذه الدعوى أنّ الأحكام العقلية غير قابلةٍ للتخصيص؛ بمعنى: نحن إذا انتهينا إلى أنّ اجتماع النقيضين محالٌ مثلاً، فهذه قاعدةٌ عقليةٌ لا تقبل التخصيص؛ لأنّ القاعدة العقلية، الموضوع فيها علةٌ لثبوت المحمول فيها، وهذا الموضوع إمّا أن يكون نظرياً وإمّا أن يكون بديهيّاً بلا فرق، وإذا قلنا: إن كلّ معلولٍ يحتاج إلى علة، فلا معنى لأن نقول إلا في هذا المورد؛ لأنّه إذا ثبتت معلوليّة شيء، فيستحيل أن لا يكون له علة، إمّا أن تكون معلوليّته بديهية، وإمّا أن تكون معلوليّته نظريّة ثابتة بالبرهان.

الاتّجاه الرابع: الدين يستهدي بالعقل

هذا هو الاتّجاه الذي نختاره في تحديد حقيقة العلاقة بين العقل والوحي، وحاصله: أنّ للعقل أدواراً عدّة تختلف وفقاً لما تقتضيه كلّ مرحلة يمرّ بها، ومعرفة هذه الأدوار هي التي تحدّد طبيعة العلاقة بينه وبين الوحي. من هنا كان من اللازم قبل كلّ شيء، تحديد المرحلة التي يُستفهم عنها لمعرفة طبيعة دور العقل فيها، وعلاقته بالوحي، ويمكن حصر هذه المراحل في ثلاث:

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل الشريعة

من الواضح: أنّه ليس هناك أيّ تنافٍ بين العقل والوحي في هذه المرحلة؛ لأنّ الوحي والشريعة بعدد لم تثبت حتّى يقع التنافي بينهما.

(١) المراد من الأحكام العقلية: القضايا التي أدركها العقل، إمّا إدراكاً أوليّاً أو إدراكاً ثانويّاً منتهياً إلى إدراكٍ أوّلٍ. (منه دام ظلّه).

وعليه فإنّ العقل والقواعد العقلية - في هذه المرحلة - هو الميزان والمعيّار في إثبات كلّ المسائل التي توصلنا إلى باب الشريعة، من قبيل إثبات الخالق، وإثبات وحدانيّته، وصفاته، وأنّه أرسل الأنبياء والرسل، وأنزل معهم الشرائع، وأنهم صادقون في دعواهم.

وإذا كان العقل - في هذه المرحلة بمسائلها المختلفة - هو المعيّار، فلو جاء من الشريعة - بعد ثبوتها - ما ينافيه، قدّم ما يثبت العقل على ما تثبته الشريعة؛ لأنّ التحوّل عن القواعد العقلية وجعل الوحي هو الأصل - في إثبات هذه المسائل - معناه سقوط أصل الدليل المقام لإثبات الدين عن الاعتبار^(١). والشواهد الروائية على ما ذكرنا كثيرة، منها^(٢):

• عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل

(١) فمثلاً: لو جاء في رواية قطعية السند ما يدعو إلى الشرك، فلا بدّ أن نتصرّف في الرواية؛ لأنّ العقل دلّ على أنّه سبحانه لا شريك له. كذا لو جاء شخصٌ وادّعى أنّه نبيّ وأقام المعجزة على نبوته، وكان يدعو إلى تعدّد الآلهة، نعتته بالكذب؛ لأنّه ينافي ما أثبتته العقل من الوحدانية. إذن، في هذه الدائرة إذا كانت الروايات والأدلة النقلية موافقة لما أثبتته العقل فيها ونعمت، وإن كانت مخالفة فلا بدّ أن يتصرّف في ظهورها. وهذا كلّّه بحسب الفرض العقلي، وإلاّ لا يوجد عندنا موردٌ واحدٌ يكون العقل فيه ميزاناً ومعيّاراً ويقول شيئاً، ويأتي دليلٌ قطعيٌّ سنداً ودلالةً وينافي ذلك الدليل العقلي. (منه دام ظلّه).

(٢) نحن نأتي بالشواهد الروائية لا بعنوان الدليل، وإنّما بعنوان أنّ ما أدركه العقل فالدين أيضاً يؤيّده، فهو شاهد صدقٍ لا أنّه دليلٌ على المدعى؛ لأنّ الدليل على المدعى هو نفس العقل بالنحو الذي أشرنا إلى بيانه في الأبحاث السابقة. إذن، هذه الروايات عندما تأتي بها لا يقول أحدٌ: إنّ الاستدلال على العقل صار بدليلٍ نقليّ، وإنّما دليلنا على هذا القسم من العقل هو نفس العقل؛ لأنّ حجّيته ذاتيةٌ كما أشرنا إليه في الأبحاث السابقة. نعم، هذه شواهد ممن هو أعقل الناس على الإطلاق، أو أعقل الموجودات على الإطلاق، أو من أعقل الموجودات. (منه دام ظلّه).

له»^(١)، فمن لم يكن عنده عقل، لا يمكن أن يثبت له دين، وهذا يعني: أن أساس الدين يبدأ من العقل.

- عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «أساس الدين بُني على العقل، وفرضت الفرائض على العقل، وربنا يُعرف بالعقل، ويُتوسَّل إليه بالعقل، والعاقل أقرب إلى ربه من جميع المجتهدين بغير عقل، ولثقال ذرَّةٍ من برِّ العاقل أفضل من جهاد الجاهل ألف عام»^(٢)، وهذه الرواية واضحةٌ جداً في بيان دور العقل في المرحلة التي تسبق ثبوت الشريعة، والنبي صلى الله عليه وآله في هذه الرواية يُعطي للعقل الفضل، ويعتبر أن مثقال ذرَّةٍ من برِّه أفضل من جهاد الجاهل ألف عام؛ لأنَّ الجاهل يسقط عند أوَّل شبهة، بخلاف الشخص الذي بنى أساس دينه على العقل.
- عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «هبط جبرائيل على آدم، فقال: يا آدم، إنِّي أُمرت أن أخيرك واحدةً من ثلاث، فاخترها ودع اثنتين. فقال له آدم: يا جبرائيل، وما الثلاث؟ فقال: العقل والحياء والدين، فقال آدم: إنِّي قد اخترت العقل، فقال جبرائيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه، فقالا: يا جبرائيل، إننا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان»^(٣)، وهذه الرواية واضحةٌ في أنَّ مَنْ كان له عقلٌ سليمٌ^(٤) فلا بدَّ أن يكون مع الدين، بل هذا العقل سيدرك أنه يحتاج إلى الدين، فكيف يقول: أنا مستغن عن الدين^(٥)!

(١) مستدرك الوسائل: ج ١١، ص ٢٠٨، باب في وجوب طاعة العقل ومخالفة الجهل، ح ١٥.

(٢) روضة الواعظين، للفتال النيسابوري: ص ٤.

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص ١١، كتاب العقل والجهل، ح ٢.

(٤) المقصود بالعقل هنا: هو عقل البرهان، لا عقل الهوى. (منه دام ظلّه).

(٥) لاحظوا: كيف أنَّ هناك ظمناً للمنهج العقلي وللأسفة، وهو يقول: إنَّ هؤلاء يقولون: إنَّ العقل في قبال الدين، إنَّ الفلسفة في قبال الدين! مع أنَّ الفلاسفة يقولون: إنَّ العقل يقول:

- عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «من كان عاقلاً، كان له دين. ومن كان له دين، دخل الجنة»^(١)، فالإمام عليه السلام في هذه الرواية يبيّن أنّ الشخص الذي له عقل فلا بدّ أن يكون له دين، فإذا وُجد هناك من لا دين له فاعلم أنّه لا عقل له.

المرحلة الثانية: مرحلة ما بعد الشريعة

في هذه المرحلة يكون العقل بمثابة المصباح والسراج^(٢)، بمعنى: أن نفس العقل الذي كان في المرحلة السابقة معياراً وميزاناً، بعد إثبات الشريعة والدخول فيها يأخذ دور السراج.

توضيح ذلك: أن للعقل - بعد دخول الشريعة - وظائف وأدواراً عدّة: الدور الأول: تقييد وتخصيص الأدلّة النقلية التي تنافي الدليل العقلي. وبعبارة أخرى: تقييد مدّعيات الشريعة إذا كان فيها ما ينافي مدّعيات العقل، وإذا لم يمكن تقييدها كما لو كان المعنى المتبادر من ظاهرها غير تامّ، فحينئذٍ لا بدّ من رفضها، بمعنى: إرجاع علمها إلى أهلها.

الدور الثاني: التمييز بين ما هو حقٌّ ومن الشريعة، وبين ما هو باطلٌ وليس منها^(٣)؛ لأنّ الشريعة - بالنسبة إلى من هو بعيدٌ عن المعصوم - بعضها حقٌّ،

أنا محتاجٌ إلى الدين. العقل هو يقول فكيف يمكن أن يدّعي لنفسه أنا مستغنٍ عنه؟ هو أثبت احتياجه إليه، ولكن ليس العقل الملوّث بالهوى، أو العقل الجمعي، أو العقل العرفي، والعقل الذي تربّى هنا وهناك، بل العقل القائم على أساس البرهان. (منه دام ظلّه).

(١) ثواب الأعمال: ص ١٤.

(٢) نحن نعبّر عن العقل بالسراج؛ لأنّ الروايات الشريفة عبّرت عنه بهذا التعبير، كما في قوله عليه السلام: إنّ منزلة العقل كمنزلة السراج في البيت أو في الدار. (منه دام ظلّه).

(٣) عندما نقول: يوجد في الشريعة باطل، لا نقصد الشريعة في اللوح المحفوظ. نعم، الشريعة في اللوح المحفوظ حقٌّ لا يشوبه باطل. ولكنّ الشريعة الواصلة لنا، اختلط فيها

وبعضها باطلٌ ولكن اشتبه أمره بالحق.

توضيح ذلك: تقدّم منّا القول: إنّ التراث الروائي تعرّض إلى دسّ وتزوير، وبسبب ذلك كان فيما وصلنا عن المعصوم عليه السلام باطلٌ اشتبه أمره بالحق، وهذا الأمر أفرز لنا شبهةً هي بحاجة إلى سراجٍ ومصباحٍ^(١)، وليس هو إلا العقل والقواعد العقلية الأولى والنظرية، فهو الذي يميّز بين ما هو حقٌّ من الشريعة وبين ما هو باطلٌ لا يمكن الالتزام به.

الدور الثالث: التمييز بين مراتب الحقّ نفسه وانتقاء أفضل السبل والطرق الموصلة إليه سبحانه، فحتّى بعد التمييز بين ما هو حقٌّ من الشريعة وبين ما هو باطلٌ، لا تتنفي الحاجة إلى العقل؛ وذلك لأمرين:

الأول: أنّ للحقّ مراتب متعدّدة^(٢)، فلو أخذنا على سبيل المثال التوحيد،

الحقّ مع الباطل، وشابه الحقّ الباطل في كثيرٍ من الموارد، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ بحثنا مرتبطٌ بالعقائد. (منه دام ظلّه).

(١) لقد عبّر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن الأمور الباطلة التي تشبه الحقّ بالشبهة، كما في قوله عليه السلام: «إنّما سمّيت الشبهة شبهةً لأنّها تشبه الحقّ». وعلم الأصول جعل الشبهة حكميّةً وموضوعيّةً، وحمل الروايات وأخرجها من موضوعها الصحيح. وقد أشار السيّد الأستاذ الشهيد قدّس سرّه إلى هذه النكته وأنّ الروايات التي قالت: إنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات، هي رواياتٌ مرتبطةٌ بالشبهة العقائدية، ولا علاقة لها ببحث الشبهة الأصولية، أي: مرتبطةٌ بتلك العقائد التي ظاهرها حقٌّ وباطنها باطلٌ. (منه دام ظلّه).

(٢) عندما نقول: إنّ الحقّ يتعدّد، لا يتبادر إلى الذهن: أنّ كلّ ما يفهمه كلّ واحد منّا يعني هو بالنسبة إليه حقٌّ، فلا يوجد عندنا باطل، هذا المعنى واضح بطلانه في نظرية المعرفة. ليس مرادي من الحقّ المتعدّد هذا، وإن أردنا أن ندقّق في التعبير، نقول: إنّ الحقّ له مراتب مشكّكة، والعقل يثبت هذا المطلب أولاً بنحو الكبرى، والنقل يؤيد هذه الحقيقة كما في الروايات الواردة عندنا بنحو كثير، فهي ليست واردةً فقط في بيان علم الأئمة وإنّما

فسوف نجد أنّ له مراتب عدّة، تبدأ بعقد القلب على كلمة التوحيد، وتنتهي بتوحيد النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام. ودور العقل - هنا - هو التمييز بين هذه المراتب.

الثاني: أنّ للحقّ سبلاً كثيرة، وأنّ الطرق إلى الله تعالى متعدّدة^(١)، وقد أشار المولى سبحانه إلى هذه الحقيقة بقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وفي قوله: ﴿...قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ...﴾ (المائدة: ١٥-١٦). قال العلامة الطباطبائي: «إنّ الطرق إلى الله مختلفة كما لا ونقصاً وغلاءً ورخصاً، في جهة قربها من منبع الحقيقة والصراط المستقيم كالإسلام والإيمان والعبادة والإخلاص والإخبات، كما أنّ مقابلاتها من الكفر والشرك والجحود والطغيان والمعصية كذلك، قال سبحانه: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوقِيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وهذا نظير المعارف الإلهية التي تتلقاها العقول من الله فإنّها مختلفة باختلاف الاستعدادات، وملتونة بألوان القابليّات»^(٢).

وحيث إنّ هذه السبل المتعدّدة بعضها أفضل من البعض الآخر، لذا فمن يريد أن يصل إلى مقام القرب الإلهي بشكلٍ أسرع وأفضل، لا بدّ أن يملك السراج الذي يستطيع أن يميّز به أفضل هذه السبل، وليس هو إلاّ العقل^(٣).

واردة أيضاً في بيان علم الأصحاب كسلمان ومقداد وأبي ذرّ ونحوهم. (منه دام ظلّه).
(١) الصراط المستقيم واحد، أمّا السبل فكثيرة، لهذا أنت لن تجد في القرآن مورداً واحداً يعبر عن الصراط بلغة الجمع، ولكن يعبر عن السبيل بصيغة الجمع. (منه دام ظلّه).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٣٣.

(٣) من قبيل: إنّك تدخل إلى بيتٍ مليءٍ بأنواع المعادن؛ كالذهب والفضّة والنحاس والألمنيوم، فتارةً أنت جاهلٌ بهذه المعادن، فأيّ شيءٍ تأخذه من هذا البيت فهو غنيمةٌ وربح، ولكنّ الربح في أخذ الماس أكبر بكثيرٍ من الربح الذي تحصل عليه فيما لو أخذت

الدور الرابع: نحتاج إلى العقل كمصباح للتمييز بين المكاشفة الحقة عن غيرها، فالعارف والسالك قد تحصل له مكاشفات، وحتى يذعن ويصدق ويعتقد بما انكشف له، عليه إثبات حقيّة هذه المكاشفة، ولا يكون ذلك إلا بالعقل^(١).

الدور الخامس: نحتاج إلى العقل كمصباح في الموارد التي تقتضي الضرورة إلى إجراء مزوجة حقيقيّة بين الشرع والقواعد العقلية للوصول إلى أصوب النتائج.

بمعنى: أن الأدلة النقلية - في بعض الموارد - لو خليت ومقتضى ظهوراتها، فلا يمكنها الوصول إلى النتائج الصائبة.

توضيح ذلك: ثبت في محله: أن للعقل القدرة على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى بالمقدمات التي يؤسسها، ولكن تارةً يثبت موجوداً هو صانع مدبر حكيم، وأخرى يثبت موجوداً هو واجب، وثالثةً يثبت موجوداً هو غني؛ لأن البرهان - كما تقدّم في أبحاث التوحيد - إنما يتعدّد إذا تعدّد الحد الأوسط فيه. فتارةً نجعل الحد الأوسط الإمكان، وأخرى نجعله الغنى، وثالثةً نجعله الحركة وهكذا... ودائماً نتيجة البرهان والاستدلال يحددها الحد الأوسط.

والعقل - تبعاً لتغيير الحد الأوسط - يستطيع أن يثبت موجوداً صانعاً وموجوداً واجباً وموجوداً غنياً، ولكن هذا الموجود الصانع والموجود الواجب والموجود الغني تختلف آثاره كثيراً، فمعنى أنه غني أن ما سواه فقير، لا يمكن أن

معدن النحاس. وأخرى أنت خبير بالمعدن، وتستطيع أن تميّز بين الذهب والماس وغيرهما من المعادن، فلا تأخذ إلا الماس. (منه دام ظلّه).

(١) طبعاً قد تكون تلك المسألة أيضاً مما ورد ذكرها في الآيات وفي الروايات وكانت قطعية فيعرضها على الآية والرواية. ولكن المهمّ أننا في هذا المورد لا نستغني أيضاً عن العقل. (منه دام ظلّه).

يكون معطياً؛ لأنّه لا يملك شيئاً حتّى يعطيه، فهذه العلل الوسطيّة تكون عللاً معدّة لا مفيضة، وعليه يكون الفاعل الموجد واحداً لا مؤثّر سواه ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦).

أمّا بناءً على أنّ الموجد هو واجب الوجود وغيره ممكن الوجود، فيمكن أن يكون هذا الغير خالقاً وعلّةً وسطيّة.

من هنا قالوا في الحكمة المشائيّة: إنّ الله سبحانه يخلق العقل الأوّل، والعقل الأوّل يخلق العقل الثاني، والعقل الثاني يخلق العقل الثالث وهكذا إلى العقل العاشر، والعقل العاشر هو الذي خلق وأوجد العالم. وهذا يعني: أنّنا عندنا علّةً بعيدةً هو الله سبحانه، وعلّةً قريبةً هو العقل الفعّال أو العقل العاشر، وعللٌ متوسّطة، وجميعها موجدة.

فتحصّل: أنّ العقل يمكنه أن يثبت بأن لا مؤثّر في الوجود ولا خالق إلا هو سبحانه، وبنفس الوقت يمكنه أن يثبت الخالقية والموجدية له ولغيره.

وفي مثل هذه الموارد يمكن للعقل أن يستعين بما جاء في الأدلّة النقلية في هذا الصدد في اختيار الطريق الأصوب، فهي سوف تنبّه العقل إلى اختيار الطريق الأصوب الذي يوصل إلى نتائج أفضل من الطرق الأخرى، وإن كانت تلك توصل أيضاً إلى النتائج.

المرحلة الثالثة: العقل هو مفتاح

من الواضح: أنّ العقل كما يدرك أنّه مضمون الحقيّة، وأنّ هناك أشياء يمكنه أن يصل إلى حقيقتها، يُدرك كذلك أنّه قد يخطئ في الجزئيات، فهو يعتقد جزماً أنّ اجتماع النقيضين محال، ويعتقد أنّ هذا العلم مضمون الحقيّة، ولكنّه قد يخطئ فيتصوّر أنّ هذا المورد من اجتماع النقيضين، ولكنّه ليس كذلك، فهو لا يخطئ في أصل الكبرى، ولكنّه قد يخطئ في الجزئيات والمصاديق.

فمثلاً: العقل يمكنه أن يدرك - بنفسه - أن العبودية للغني المطلق، كمال له، وليست نقصاً؛ لأنّها عين الحرّية. ويدرك كذلك: أن هذه العبودية هي التي توصله إلى القرب الإلهي الذي يحقّق كماله. نعم، هو عاجزٌ عن تشخيص كيفية العبودية التي توصل إلى كماله المتمثّل بالقرب الإلهي.

وإن شئت قلت: هو عاجزٌ عن تشخيص الطريق الذي يوصل إلى القرب الإلهي. وإذا أراد أن يسير على الطريق من غير هدى، فلن تزيده سرعة المشي إلاّ بعداً^(١).

من هنا احتاج العقل إلى الوحي والدين^(٢)؛ لتشخيص الطريق الموصل إلى القرب الإلهي من خلال بيان مجموعة من التشريعات والأحكام التعبديّة كالصلاة والصوم والحجّ، والعقل يتعبّد بما جاء به الوحي^(٣). وهذا يعني: أن العقل في هذه الموارد صار كالمفتاح إلى هذه المعارف، بمعنى: أنّه يثبت لك أن الوحي والدين حقّ، ثمّ يتعبّد بما جاء به الوحي من تفصيلات توصل الإنسان إلى كماله المطلوب.

(١) والعقل كذلك يُدرك أنّه غير قادرٍ على تشخيص الطريق المستقيم الذي يمثّل أقرب الطرق إلى الله سبحانه؛ باعتبار أنّ الإنسان يريد أن يبدأ بمسيرة معنويّة، وبسفرٍ معنويّ، وهذا السفر يبدأ من هذه النشأة وهذا العالم ليصل إلى القرب الإلهي، فهو بحاجة إلى طريقٍ مستقيمٍ؛ لأنّه أقرب الطرق بين نقطتين. والعقل لا يستطيع تشخيص الطريق المستقيم وإن استطاع أن يبيّن لنا بعض الخطوط الكليّة العامّة. (منه دام ظلّه)

(٢) من أهمّ الأدلّة التي يُستدلّ بها لإثبات الحاجة إلى الوحي والدين: أنّ العقل بنفسه يدرك الكبرى، وهي: أنّ القرب الإلهي كمال، ولكنّه لا يعرف الطريق الموصل إلى ذلك الكمال. (منه دام ظلّه).

(٣) بشرط أن يثبت أنّه من الشرع إمّا بالتواتر أو بخبر الثقة، أو بأيّ طريقٍ آخر. (منه دام ظلّه).

وإدراك العقل إلى أنه بحاجة إلى الشريعة والوحي في هذه الدائرة حقيقةً أثبتها القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا * رُسُلًا مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِقَلَّ يُكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٦٣-١٦٤)، فهذه الآية أشارت إلى نكتتين:

الأولى: في قوله تعالى: ﴿لِقَلَّ يُكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾، فلو لم يبعث المولى سبحانه وتعالى رسلاً مبشرين ومنذرين لما تمت الحجّة على الناس، وهذه حقيقةٌ يدركها العقل، وقد أثبتت الآية حقانيّة العقل فيما أدركه من الحاجة إلى الوحي.

فالعقل أدرك أنه محتاجٌ إلى الرسل المبشرين والمنذرين، والقرآن أيده في هذا الإدراك.

فالآية شاهد صدقٍ على أنّ العقل إذا أدرك وكان إدراكه على أسسٍ صحيحةٍ برهانيةٍ فهو حجّةٌ؛ بشهادة أنّ الآية تقول: إذا لم نكن قد بعثنا رسلاً فستكون الحجّة للناس. والمحتجّ ليس هو إلاّ العقل، فالآية أيضاً تثبت: أنّ العقل لا يستغني عن الوحي.

الثانية: الآية بيّنت أنّ الإدراك العقلي - وإن كان نظرياً - فهو حجّةٌ، وإلاّ لو لم يكن حجّةً فلماذا صرّحت الآية المباركة بأنّا كنّا محجوجين يوم القيامة^(١).

(١) نحن لا نجعل الآية دليلاً بالنسبة لنا، وإنّما قلنا مراراً بأننا عندما نستدلّ بآيةٍ أو روايةٍ فإنّنا هي فقط للإمضاء وذكر الشاهد، وإلاّ نحن معتقدون أنّ العقل حجّيته ذاتية، إذا كان على أساس المقدمات الصحيحة البرهانية؛ على أساس العقل السالم، لا على أساس

معطيات الفصل

١. يطلق اللغويون كلمة الحجية على كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير، سواءً أفاد علماً بمدلوله أم لم يفد، شريطة أن يكون مسلماً لدى المحتج عليه ليكون ملزماً به.
٢. المقصود من حجية العقل - في المقام - هي الحجية المنطقية، بمعنى قدرة العقل على إدراك ما هو مطابق للواقع.
٣. لا إشكال في قدرة العقل على إدراك ما هو مطابق للواقع، فوجود الخالق - مثلاً - ثابتٌ بدليلٍ عقليٍّ، ولا يمكن إثبات وجوده بالنقل؛ لأن الاستدلال به فرع أنه منه سبحانه.
٤. إن الحاجة إلى العقل قائمة حتى مع حضور المعصوم عليه السلام، والإنسان مدعوٌ إلى إعمال عقله بلا فرقٍ بين زمن الحضور أو زمن الغيبة.
٥. من يريد أن يدخل إلى القرآن الكريم دخولاً اجتهادياً لا تقليدياً، عليه في الرتبة السابقة أن يُثبت حجية التواتر.
٦. المشهور بين الأعلام: هو أن القرآن الكريم ظاهرٌ في معناه للجميع، ولا يختص بمن خوطب به ومن نزل في بيوتهم.

العقل الملوّث، فالقرآن وإن لم يمض حجية العقل فيما يدرك بنحو الموجبة الكلية، ولكن أمضى ذلك بنحو الموجبة الجزئية، ونحن أيضاً لم ندع أكثر من ذلك، فلماذا عندما نأتي إلى حجية خبر الثقة نقول: إن السيرة العقلية تثبت حجية خبر الثقة. والأدلة اللفظية التي يفهم منها حجية خبر الثقة، تكون بمنزلة الإمضاء لما أدركه العقلاء والسيرة العقلية لا أنه شيءٌ جديدٌ. فالشارع أمضى هذه الحقيقة التي أدركها العقلاء فقط، لا أنه هو المؤسس لها. في المقام، كذلك الآيات تمضي هذه الحقيقة العقلية، وهي: أن العقل أدرك أنه يدرك، وأدرك أنه يصل إلى الحق. (منه دام ظلّه).

٤٣٠.....موسوعة العدل الإلهي - ج ١

٧. هناك العديد من العقبات تواجه مَنْ يريد عزل العقل، والاعتماد على القرآن الكريم فقط في فهم المعارف والعقائد المرتبطة بأصول الدين، منها: إثبات حجّية التواتر، وإثبات صغرى حجّية الظهور وكبراه، وإثبات حجّية الظهور بمعناها المنطقي، وإثبات الظهور الموضوعي، إلى غير ذلك من العقبات.

٨. لا يمكن أن تكون المرجعية للروايات المنسوبة إلى النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله وإلى العترة الطاهرة عليهم السلام في استنباط العقائد بعد عزلها عن القواعد العقلية.

٩. هناك مجموعة من العقبات تواجه مرجعية القرآن الكريم في فهم المعارف الدينية إذا عزلناه عن العقل والقواعد العقلية، ونفس هذه العقبات تواجه مرجعية الرواية، ولكن بشكلٍ أعقد، منها: عقبة عدم التحريف، وعقبة السند، والإجمال، واختصاص الظهورات بطبقةٍ معيّنة، وعقبة الظهورات الذاتية، وعقبة حجّية الظهورات الموضوعية في زمن الصدور خاصّة.

١٠. إنّ مرجعية الرواية فرع إثبات العصمة للإمام عليه السلام وحجّية قوله، وهذا ما لا يمكن إثباته بالآية أو الرواية بمعزلٍ عن العقل والقواعد العقلية.

١١. إنّ ظاهر حديث الثقلين: أنّ المرجعية في فهم القرآن واستنباط المعارف الدينية لهما معاً وليس لخصوص الرواية.

١٢. إنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام بيّنوا بشكلٍ واضح: أنّ القرآن الكريم هو الأصل، وكلامهم هو الفرع؛ لذا أمروا بعرضه على الكتاب، فما وافقه يؤخذ به؛ لأنّه كلامهم حقاً، وما خالفه فهو زخرفٌ يُضرب به عرض الجدار.

١٣. إنّ في رواياتهم عليهم السلام - وبالأخص الروايات الواردة عن الرسول الأعظم - المحكم والمتشابه، ومعه لا يمكن الاستناد إليها - بمعزلٍ عن

قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقيح ٤٣١

العقل - في تشخيص ما فيها من محكمات وتمييزها عن المشابهات.

١٤. من الثابت: أنّ هناك دسّاً وتزويراً في الروايات المرويّة عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام، ومعه لا يمكن الاستناد إليها - بمعزل عن الكتاب والعقل - في فهم المعارف الدينيّة.

١٥. إنّ الكثير من الأصول التي صنّفت في زمن الأئمّة عليهم السلام لم تصل إلينا، ومع هذه النقيصة الجزميّة، ضاعت الكثير من القرائن التي قد يستند إليها في فهم المراد من حديث الإمام عليه السلام.

١٦. إنّ تصرّف بعض الرواة في ألفاظ الرواية ونقله ما سمعه بالمعنى، يثير علامة استفهام على ما نُقل بعنوان قال الإمام. وحينئذٍ كيف يستند إليها فقط في فهم المعارف الحقّة؟!

١٧. إنّ اعتماد الرواية - فقط - في فهم المعارف الدينيّة يتطلّب - في الرتبة السابقة - التمييز بين الروايات التي استعمل فيها الأئمّة عليهم السلام التقيّة حفاظاً على أنفسهم وعلى أصحابهم من السلطات الحاكمة تارة، ومراعاةً للرأي العامّ للمسلمين واعتقاداتهم تارة أخرى، وبين الروايات التي بينوا فيها معتقداتهم الواقعيّة والأحكام والتشريعات التي أرادها الشارع المقدّس بالفعل.

١٨. لا يمكن الاستناد إلى القرآن وحده أو الرواية وحدها أو هما معاً - بمعزلٍ عن العقل والقواعد العقليّة - في استنباط وفهم أصول الدين، لذا لا بدّ من منهجٍ آخر يكون هو المرجع في فهم الأصول الموجودة في القرآن والرواية، وليس هو إلّا المنهج العقلي.

١٩. مع إثبات حقّانيّة المنهج العقلي في فهم الأصول الموجودة في القرآن الكريم والرواية، تثبت قدرة العقل على اكتشاف ما هو حسنٌ وما هو قبيحٌ ولو بنحو الموجبة الجزئيّة.

٢٠. إنّ طبيعة العلاقة بين الدين والعقل: هي استهداء الأوّل بالثاني، فقبل

٤٣٢.....موسوعة العدل الإلهي - ج ١

الشرعية يكون العقل ميزاناً ومعياراً في إثبات كلّ المسائل التي توصلنا إلى باب
الشرعية، وبعدها يكون العقل بمثابة المصباح والسراج، وهو مفتاحٌ بالنسبة إلى
بعض المعارف، فهو يثبت: أنّ الوحي والدين حقّ، ثمّ يتعبّد بما جاء به الوحي
من تفصيلاتٍ توصل الإنسان إلى كماله المطلوب.

الباب الرابع في أفعال الإنسان

وفيه فصلان:

(١) مسائل تمهيدية

(٢) الحسن والقبح - أو الانبغاء وعدمه - في فعل الإنسان

الفصل الأول

مسائل تمهيدية

المسألة الأولى: الفطرة حقيقتها وأحكامها

المسألة الثانية: مسالك الكمال المنشود

المسألة الثالثة: حقيقة الإيمان وتفاوت درجاته

المسألة الرابعة: قوى النفس واستحقاقاتها

المسألة الخامسة: العلاقة بين العمل والجزاء الأخروي

▪ أنواع الجزاء

▪ الجزاء هو العمل نفسه

تمهيد

تقدّم القول أنّ البحث في الحُسن والقبح يقع في مقامين:

المقام الأول: الحُسن والقبح في أفعاله تعالى.

المقام الثاني: الحُسن والقبح في أفعال الإنسان.

وقد خرجنا في هذا التقسيم عمّا هو مألوفٌ ومتعارفٌ في علم العقائد، فعلماء الكلام - عادةً - يبحثون في الحُسن والقبح العقلي، ثمّ يطبّقون ما يتوصّلون إليه من نتائج على فعله تعالى وفعل الإنسان.

وقد تمّ الكلام في المقام الأوّل، وأثبتنا - هناك - أنّ أفعاله تعالى تتّصف بالحسن والقبح ذاتاً؛ بمعنى: أنّ هناك أفعالاً ينبغي صدورها عنه، وأخرى لا ينبغي صدورها عنه.

وقد وصلت النوبة للبحث في المقام الثاني؛ لمعرفة هل هناك حُسنٌ وقبحٌ في أفعال الإنسان؟ وهل هناك أفعالٌ ينبغي للإنسان أن يفعلها، وأخرى لا ينبغي له أن يفعلها؟⁽¹⁾ وإن كان الأمر كذلك، فما هو الضابط لتشخيص تلك الأفعال وكونها ممّا ينبغي للإنسان فعلها أو ممّا لا ينبغي له فعلها؟
وتحقيق الحال في هذا المقام يقتضي تفصيل الكلام في مسائل عدّة:

المسألة الأولى: الفطرة حقيقتها وأحكامها

تحت هذه المسألة سوف نبحث في معنى الفطرة، وتحديد أحكامها، وأمورٍ أخرى مرتبطةً بالمقام.

(1) لا بدّ من الالتفات إلى ما طرحناه سابقاً من أنّ العقل قادرٌ على أن يشخّص الأفعال التي ينبغي للإنسان أن يفعلها، من الأفعال التي لا ينبغي للإنسان أن يفعلها. فهذا بحثٌ طرحناه فيما تقدّم، فراجع. (منه دام ظلّه).

الفطرة في اللغة والاصطلاح

وردت مادة «فطر» في مواضع عدّة من القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿...فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، وقوله: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ٧٩). وهي بمعنى: «الابتداء والاختراع»^(١).

والاختراع هو الخلق والإيجاد، ولكن لا عن مثال سابق. وبهذه النكتة يتجلى الفارق بين الخالق والفاطر؛ فالأول موجدٌ ولكن عن مثال سابق، أمّا الفاطر فهو موجدٌ ولكن لا عن مثال سابق.

والفطرة على وزن «فعلّة»، وهذه الصيغة تدلّ على المصدر الدالّ على هيئة الفعل ونوعه، فتارة يُقال: «جَلَسَ»، بمعنى الجلوس مرّةً واحدةً، وأخرى يُقال: «جَلَسَ»، بمعنى هيئة الجلوس. فأنت إذا أردت أن تبين جلوسك كان على الهيئة والكيفية التي يجلس بها زيدٌ - مثلاً - لا تقول: «جَلَسْتُ جَلَسَةَ زيدٍ»، وإنما تقول: «جَلَسْتُ جَلَسَةَ زيدٍ».

وهذا المعنى تؤيّدُه الكثير من الروايات، وخصوصاً ما جاء في كلمات الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، منها قوله عليه السلام: «أنشأ الخلق إنشأً، وابتدأه ابتداءً، بلا رويّة أجالها، ولا تجرّبة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفسٍ اضطرب فيها»^(٢).

وهذه الفطرة^(٣) عُجنت مع الإنسان، وتحمّرت طينته بها في أصل خلقه

(١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير: ج ٣، ص ٤٥٧-٤٥٨، مادة «فطر».

(٢) نهج البلاغة، شرح: محمّد عبده: ج ١، ص ١٦.

(٣) من خلال ما ذكرنا في المتن اتّضح أنّ المعنى الاصطلاحي للفطرة لا يختلف كثيراً عن

وإيجاده، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (العنكبوت: ٦١). لذلك كانت هذه الفطرة غير قابلة للتبديل؛ قال تعالى: ﴿...فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...﴾ (الروم: ٣٠).

قال الإمام الخميني قدس سره: «اعلم أن المقصود من فطرة الله التي فطر الناس عليها هو الحال والكيفية التي خلق الناس وهم متصفون بها والتي تُعدّ من لوازم وجودهم، ولذلك تخمّرت طبيعتهم بها في أصل الخلق»^(١).

مصاديق الفطرة

أشار القرآن الكريم في آيات كثيرة إلى أن الإنسان خلق وفطر على هيئة مخصوصة، وقد عبّر عنها بتعابير مختلفة، منها:

• الفطرة؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٤٣).

• الإلهام؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠).

• الحنيفة؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيّاً وَلَا نَصْرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً﴾ (آل عمران: ٦٧).

وحقيقة الأمر في تعدد الألفاظ القرآنية المبينة لتلك الكيفية المخصوصة

معناها في اللغة، فالمعنى الذي نستفيده من الآية الشريفة ﴿...فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾: هو نفس المعنى اللغوي، وبالتالي لا نحتاج إلى مؤنة إضافية لإثبات ذلك المعنى. (منه دام ظلّه).

(١) الأربعون حديثاً، للإمام الخميني: ص ٢٠٥.

واختلافها فيما بينها، ناشئ عن تعدد المصاديق الحاكية عنها^(١). من هنا تجد أنّ النصوص الروائية تارة: تفسّر الفطرة بأتمها التوحيد، وثانية: بأتمها شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله وأنّ أمير المؤمنين وليّ الله، وثالثة: بأتمها الدين. ورابعة: بالإسلام. وهذا التعدد إنّما هو من باب ذكر المصاديق، فالتوحيد هو مصداق من مصاديق الفطرة، وكذا النبوة والولاية، بل الإسلام والدين بجمع معارفه هو من مصاديق الفطرة.

إذن، ما ذكرناه من معنى للفطرة، لا يتعارض مع ما ذكره أئمة أهل البيت عليهم السلام في كلماتهم من تفسيرات لها، فهم عليهم السلام إنّما كانوا بصدد بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء؛ كما في الروايات التالية:

- عن زرارة، أنّه قال: «سألت الإمام أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، فقال عليه السلام: فطرهم جميعاً على التوحيد»^(٢).
- عن زرارة أيضاً أنّه سأل الإمام الباقر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ وعن الحنيفة، فقال: «هي الفطرة التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله»، وقال: «فطرهم الله على المعرفة»^(٣).
- عن زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله قول الله عزّ وجلّ في كتابه ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: فطرهم على التوحيد

(١) أشار العلامة المجلسي في كتابه (بحار الأنوار: ج ٣، ص ٢٧٦، الباب الحادي عشر، كتاب التوحيد) إلى هذه الألفاظ التي ذكرناها للكيفية المخصوصة التي خلقت عليها الإنسان. فراجع.

(٢) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص ٣٢٩، باب معنى قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، ح ٦.

(٣) التوحيد، للصدوق: ص ٣٣٠.

عند الميثاق على معرفته أنه ربهم. قلت: وخاطبوه؟ قال: فطأطأ رأسه ثم قال: لولا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم»^(١).

• عن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: «التوحيد، ومحمد رسول الله، وعلي أمير المؤمنين»^(٢).

• عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الله عز وجل: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ ما تلك الفطرة؟ قال: هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وفيهم المؤمن والكافر»^(٣).

ففي هذه الروايات نلاحظ أن المعصوم عليه السلام في كل مرة يفسر الفطرة بمصداقٍ يختلف عن التفسير السابق، وليس في ذلك تعارض، والدليل على أن المقام كذلك: هو أن الآية الشريفة تعتبر الدين «فطرة الله» مع أن الدين يشمل التوحيد والمبادئ الأخرى.

تحديد أحكام الفطرة

تتصف الأمور الفطرية عند الإنسان بأوصافٍ عدّة، فهي شاملةٌ وعمامةٌ لجميع أفرادها، فلا يخلو منها فردٌ، كما أنّها ممتدةٌ زماناً فلا يمكن لها أن تقتضي شيئاً في زمانٍ وتقتضي شيئاً آخر في زمانٍ آخر. وهي تأتي من باطن الإنسان وذاته، ولا تأتي من تعليمٍ واكتسابٍ، وإن كان التعليم قد يقوّيها وينمّيها.

(١) التوحيد، للصدوق: ص ٣٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٢٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٢٦.

وكذلك هي لا تخضع لتأثير العوامل المحيطة، فهي موجودة في ذات الإنسان مهما اختلفت العوامل المحيطة بها، ولكنها قد تتأثر بالعوامل بحيث توجب ضعفها دون إلغائها؛ فالعوامل لا يمكنها أن تزيل الأمور الفطرية من الأساس.

ويترتب على ذلك: أن للإنسان معلومات فطرية غير مكتسبة، وهناك معلومات مكتسبة يأخذها من الخارج، وهذا يرتفع ما يمكن أن يتصور من تناقض بين قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا...﴾ (النحل: ٧٨) الذي يفيد عدم وجود أية معلومات في النفس الإنسانية، وبين قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»^(١) الذي يفيد: أن هناك أموراً موجودة في العقول والنفوس البشرية بحاجة إلى إثارة فقط.

والوجه في عدم وجود التناقض: أن الآية تتحدث عن العلوم المكتسبة، بينما كلام أمير المؤمنين عليه السلام يتحدث عن المعارف الفطرية.

ثم إن ما هو من أحكام الفطرة متفق عليه عند الجميع، وهي أكثر بداهة من كل أمر بديهي، إذ لا يوجد في جميع الأحكام العقلية ما يياثلها في البداهة والوضوح، فلا يمكن أن يختلف في ما هو من أحكام الفطرة اثنان من البشر، من ناحية أنها من لوازم الوجود، «وليس ثمّة منفذ للعادات والمذاهب والطرق المختلفة للتسلل إليها والإخلال بها. إن اختلاف البلاد والأهواء والمأنوسات والآراء والعادات التي توجب وتسبب الخلاف والاختلاف في كل شيء - حتى في الأحكام العقلية - ليس لها مثل هذا التأثير أبداً في الأمور الفطرية، كما أن اختلاف الإدراك والأفهام قوة وضعفاً لا تؤثر فيها، وإذا لم يكن الشيء بتلك

(١) نهج البلاغة: ج ١، ص ٢٣.

الكيفية فليس من أحكام الفطرة، ويجب إخراجه من فصيلة الأمور الفطرية^(١).
ويدل على ذلك نفس مقاطع آية الفطرة؛ فقوله تعالى: ﴿فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾،
إشارة إلى أن الفطرة لا تختص بفئة أو طائفة معينة، ويقول تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ
لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، إشارة إلى أن ما هو من أحكام الفطرة لا يمكن أن يغيره شيء، فهو
ليس كالأمور الأخرى التي تختلف بتأثير العادات وغيرها.

طرق معرفة حقيقة الفطرة

الفطرة تعني: إيجاد الإنسان لا عن مثال سابق، وبهيئة وكيفية مخصوصة.
وهذا معنى عام للفطرة، لم يُحدّد ماهية الكيفية الخاصة التي خلق الإنسان عليها؛
من هنا كان لنا أن نسأل: ما هي حقيقة تلك الكيفية الخاصة التي أوجد الله عليها
الإنسان؟ ولمعرفة تلك الكيفية والهيئة يمكن أن نختار أحد طريقين:

الأول: الطريق العقلي

يمكن للعقل أن يحدّد لنا حقيقة الهيئة والكيفية الخاصة التي أوجد الله عليها
الإنسان من خلال أحد طريقين^(٢):

الأول: الطريق اللّمي؛ فقد ثبت في محلّه من علم الإلهيات: أن الله - جلّ في
علاه - موجودٌ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ حيٌّ، مضافاً إلى كونه مريداً، أي: هو محبٌ
لذاته، وحيث إنّ ذاته عين الكمال، كان هو محباً للكمال أيضاً.
ولما كان هو سبحانه محباً للكمال، كان فعله كذلك؛ بمقتضى قانون السنخية.
وحيث إنّ الإنسان هو من أبرز مصاديق فعله سبحانه، كان هو الآخر محباً للكمال.

(١) الأربعون حديثاً، للإمام الخميني: ص ٢٠٧.

(٢) هذه مطالب مهمّة جدّاً، وتحتاج إلى تفصيل ليس هنا محلّه، لذا نحن نذكر هذه المطالب
هنا على نحو الإجمال، من دون الدخول في تفاصيلها، ونوكل التفاصيل إلى دراسات
تفسيرية معمّقة ومفصّلة إن شاء الله. (منه دام ظلّه).

وبهذا يتبين: أن الكيفيّة الخاصّة التي خلق الله عليها الإنسان، هي حبه للكمال؛ لذا كانت همته تحصيل ما هو غالٍ، والوصول إلى ما هو عالٍ. «فنور الفطرة قد هدانا إلى أن نعرف أن قلوب جميع أبناء البشر من أهالي أقصى المعمورة وسكّان البوادي والغابات، إلى شعوب الدول المتحضّرة في العالم، وابتداءً بالطبيعيّين والمادّيين وانتهاءً بأهل الملل والنحل، تتوجّه قلوبهم بالفطرة إلى الكمال الذي لا نقص فيه، فيعشقون الكمال الذي لا عيب فيه ولا كمال بعده، والعلم الذي لا جهل فيه، والقدرة التي لا تعجز عن شيء، والحياة التي لا موت فيها»^(١).

الثاني: الطريق الإلّهي؛ عندما نتأمّل في كتاب ما - بغضّ النظر عن الفاعل والكاتب - فسوف نلمس الإتيقان والإحكام في ترتيب حروفه وكلماته، فكلّ كلمة قد وُضعت في محلّها المناسب، ومن خلال هذا الإتيقان الملحوظ في الكتاب، نستكشف أنّ الفاعل عاقلٌ عالمٌ حكيمٌ وليس سفيهاً.

وهكذا عندما ننظر إلى جهاز الحاسوب، فسوف نلاحظ الإتيقان والإحكام في كلّ جزءٍ من أجزائه، وهذا الإتيقان يدلّنا على شيءٍ آخر، وهو أنّ الفاعل له عاقلٌ وعالمٌ وحكيمٌ قد وضع كلّ شيءٍ في موضعه المناسب.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ هناك موجوداتٍ لها هذا النوع - فقط - من الإتيقان والإحكام الذي يرتبط بالنظام الفاعلي وبالعلّة الفاعليّة، وهناك موجوداتٌ أخرى بالإضافة إلى ذلك لديها ميلٌ وشوقٌ إلى شيءٍ تريد الوصول إليه، وهو الذي نعبر عنه بالعلّة الغائيّة. وهذه ليست موجودةً في جميع الموجودات.

فعندما يُنظر إلى دقائق الحجر وأجزائه وذراته يقال عنه: إنّهُ موجودٌ متقنٌ ومحكمٌ، إلّا أنّه عندما يهوي من الأعلى إلى الأسفل لا يُقال عنه: إنّ له غايةً يُريد الوصول إليها.

(١) الأربعون حديثاً: ص ٢١٠.

وكذلك ما ذكرناه في مثال الحاسوب - المتقدم - فلو نظرنا إلى نفس أجزاء الجهاز وترتيبها وطريقة عمله فسوف نلاحظ الإتقان والإحكام فيها، إلا أنه لا يُقال أن نفس جهاز الحاسوب له غايةٌ يريد الوصول إليها، وإنما الغاية مترتبةٌ على عمل صانعه ومستعمله.

أما الإنسان فالأمر بالنسبة إليه مختلفٌ، فبالإضافة إلى إتقانه من قبل صانعه وعلته الفاعلة، نجد أن له علةً غائيةً كذلك؛ فنحن نجد أن الإنسان مُيز من بين جميع الموجودات بأن له اختياراتٍ متعددةً في كلِّ فعلٍ من الأفعال؛ فإذا ما وقع في مفترق طرقٍ، تراه ينتخب سلوك هذا الطريق أو ذاك. فهو - في مرحلةٍ من حياته - بإمكانه أن يختار التجارة، أو يكون عالماً فيزيائياً، أو فلكياً، أو فقيهاً، أو حكيماً، وغير ذلك مما لا حصر له، وعليه أن ينتخب طريقاً من هذه الطرق.

والسؤال المهم: ما هو الشيء الذي يُحدّد الطريق للإنسان، ويُعينه في الانتخاب؟ ولنا أن نقول في مقام الجواب: إنَّ المُعين له في انتخاب هذا الطريق وعدم انتخاب الطريق الآخر هو عبارة عن تلك الكيفية المخصوصة التي خُلق عليها، وهذه فائدةٌ مهمةٌ جداً مترتبةٌ على وجودها فيه.

إذن، الله سبحانه وتعالى خَلق الإنسان على كفيّةٍ مخصوصةٍ تساعد في انتخاب هذا الطريق دون غيره، وهذا الأمر - وجداناً واستقراءً - مرتبطٌ بالعلّة الغائيّة والنظام الغائيّ في وجود الإنسان، وهو غير النظام الفاعلي والعلّة الفاعليّة في وجوده.

ونحن عندما نستقرئ جميع الموجودات - بما فيها الجمادات - نجدها محكومةً بنفس هذا القانون، فمثلاً نجد نيوتن^(١) - العالم الفيزيائي الشهير - يقول: هناك

(١) إسحاق نيوتن: ولد في الخامس العشرين من ديسمبر عام (١٦٤٢)، وتوفي في العشرين من مارس عام (١٧٢٧)، عالمٌ إنجليزي، يُعدّ من أبرز العلماء مساهمةً في الفيزياء

قوة في الأجرام تجذب بعضها إلى بعضها الآخر، ولكنه بنفس الوقت وقف حائراً أمام ماهية وحقيقة تلك القوة.

وهذه القوة موجودة - أيضاً - في الجمادات، وقد كتب الحكماء رسائل متعددة حول ماهية تلك القوة، وقد تطرقوا في رسائلهم إلى إثبات سريان العشق في جميع الموجودات، فالموجودات جميعاً عاشقةٌ لغايةٍ تبتغي الوصول إليها، ولكن كل بحسبها^(١).

قال الإمام الخميني قدس سره: «إن من الأمور الفطرية التي جُبلت عليها سلسلة بني البشر بأكملها، بحيث إنك لن تجد فرداً واحداً في كل المجموعة البشرية يخالفها، وأن العادات والأخلاق والمذاهب والمسالك وغيرها لا يمكن أن تبدلها ولا أن تحدث فيها خللاً، إنها الفطرة التي تعشق الكمال، فأنت إن تجوّلت في جميع الأدوار التي مرّ بها الإنسان، واستنطقت كل فردٍ من الأفراد، وكل طائفةٍ من الطوائف، وكل ملّةٍ من الملل، تجد هذا العشق والحبّ قد جُبل في

والرياضيات عبر العصور، وأحد رموز الثورة العلمية، شغل منصب رئيس الجمعية الملكية، كما كان عضواً في البرلمان الإنجليزي، إضافةً إلى تولّيه رئاسة دار سكّ العملة الملكية. وهو ثاني أستاذ لوكاسي للرياضيات في جامعة (كامبريدج). كما قدّم نيوتن مساهماتٍ هامةً في مجال البصريّات.

(١) ويمكن ضرب هذا المثال توضيحاً للفكرة أعلاه: لو نظرنا إلى سبّاح مبتدئ لا يجيد السباحة، وأراد الدخول إلى بحرٍ مواجٍ عميق الغور، فمن الواضح أنه لا يستطيع الوصول إلى عمق هذا البحر، وسيكون همّه هو ساحله فقط، ولو سأله عن غايته لقال إن غايته الساحل، لأن جهده وطاقته وإمكانياته لا تمكّنه من بلوغ ما هو أكثر من ذلك. وأما إذا جئنا إلى سبّاحٍ ماهرٍ يستطيع الغوص إلى أعماق البحار، فغايته ليست هي بلوغ الساحل وإنما هي عمق البحر. وعليه، فإن كل فردٍ من أفراد البشر له غايته التي ينشدها، ولكن كل بحسبه. (منه دام ظلّه).

طينته، فتجد قلبه متوجّهاً نحو الكمال، بل إنّ ما يحدّد الإنسان ويدفعه في سكناته وتحركاته، وكلّ العناء والجهود المضنية التي يبذلها كلّ فردٍ في مجال عمله وتخصّصه، إنّما هو نابعٌ من حبّ الكمال^(١).

فتحصّل: أنّ الإنسان له نظامٌ غائيٌّ يحرّكه للوصول إلى غايةٍ معيّنة، وهي طلب الكمال، ومن خلال تلك الكيفيّة المخصوصة التي خلّق عليها يميّز ما يختاره وينتخبه، فيفعل هذا ويتجنّب ذلك.

الثاني: الطريق النقلي

أثبتنا من خلال الطريق المتقدّم: أنّ الكيفيّة المخصوصة التي خلّق عليها الإنسان هي عبارةٌ عن حبه للكمال، وهذه الحقيقة يؤيّدّها الوحي القطعي من آيات الكتاب الكريم:

فهناك آياتٌ كثيرةٌ في الكتاب العزيز دلّت على أنّ الإنسان خلّق على أحسن وجه، وقد أودع فيه كلا النظامين - الغائي والفاعلي - باعتبار أنّ صانعه أتقن خلقه وأحكمه، مضافاً إلى أنّ هذا الموجود له غاية بفطرته ينشدها، ويسعى نحوها، ومن تلك الآيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، فقوله جلّ في علاه: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾، إشارةٌ إلى النظام الفاعلي؛ بمعنى: أنّ الله الخالق الصانع قد خلق الإنسان وأوجده على أحسن وجه؛ قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (السجدة: ٧)، وقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤).

وقوله: ﴿ثُمَّ هَدَى﴾، إشارةٌ إلى أنّ المولى سبحانه أودع فيه نظاماً غائياً يهديه لما هو صحيح. فالآية واضحةٌ في أنّ الله سبحانه وتعالى قد وضع في بني البشر نظاماً

(١) الأربعون حديثاً، للإمام الخميني: ص ٢٠٨.

فاعلياً يشير إلى الإتقان والإحكام، وآخر غائياً يرشده ويهديه إلى الحق والصواب.
وهذه الهداية هي عبارة عن تلك الكيفية المخصوصة التي خلق الله الموجودات
عليها، وهي الفطرة.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى: ٢-٣)، فهو عز اسمه خلق الإنسان سوياً محكماً متقناً، بحيث جعل كل شيء في مكانه المناسب له.

قال الطباطبائي: «خلق الشيء: جمع أجزائه، وتسويته: جعلها متساوية بحيث يوضع كل في موضعه الذي يليق به ويعطى حقه، كوضع كل عضو من أعضاء الإنسان فيما يناسبه من الموضع»^(١).

ثم جعل الأشياء التي خلقها على مقادير مخصوصة وحدود معينة في ذواتها وصفاتها وأفعالها لا تتعداها، وجهزها بما يناسب ما قدر لها، فهداها إلى ما قدر، فكل يسلك نحو ما قدر له بهداية ربانية تكوينية....

فهاتان الآيتان كالأيتين السابقتين في الإشارة إلى كلا النظامين: الفاعلي، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾، والغائي، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾.

إذن، الوجدان يُثبت بأن الإنسان خلق على كيفية مخصوصة، وهذا الوجدان مؤيدٌ بالدليل النقلي القطعي كما في الآيات المتقدمة.

وهذه الهداية المخصوصة - كما صرح بها القرآن الكريم ويدركه الوجدان أيضاً - هي عبارة عن الفطرة التي فطر الله عليها الإنسان، وهي حبه للكمال، فالإنسان مفضوئاً على حب الكمال، فهو إنما يطلب التوحيد لأن فيه وجوداً لا متناهياً، وقدرة لا متناهية، وكماً لا متناهياً....

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٢٦٥.

المسألة الثانية : مسالك الكمال المنشود

بعد أن ثبت في المسألة السابقة أنّ الإنسان بفطرته طالبٌ للكمال، وبتبع ذلك هو هاربٌ من النقص، ندخل في بيان أنواع الكمال، لمعرفة النوع المطلوب. وعلاقة هذه المسألة بالمقام هي الوقوف على الدوافع التي تدفع الإنسان للفعل والترك، وبيان الأساس الذي يعتمده الإنسان في الإتيان بالأفعال التي ينبغي فعلها واجتناب الأفعال التي لا ينبغي فعلها.

أنواع الكمال

للكمال أنواعٌ ثلاثة:

الأول: الكمال الاجتماعي. وفيه يكون المحرّك للإتيان بالفعل الحسن هو المدح والثناء الاجتماعي، وبتبعه يكون الزاجر عن الإتيان بالفعل القبيح هو الذم الاجتماعي.

فالإنسان يطلب الذكر الحسن، ويطلب أن يوصف بالشجاعة والإيثار والصدق والأمانة وغير ذلك من القيم والمبادئ والأخلاق الحسنة، ولا يوجد عاقلٌ في المجتمع الإنساني لا يطلب هذا النوع من الكمال.

فالذي يذهب إلى ساحات الجهاد في سبيل الله تعالى - مثلاً - هو طالبٌ للذكر الجميل، وشهادته مفخرةٌ له ولأسرته، وهذه معانٍ يطلبها الإنسان في حركته الاجتماعيّة.

ولعلّ الكثير من بني البشر إنّما لا يفعل المعصية والرذيلة لا لأنّه طالبٌ للكمال الآخروي، أو الكمال الإلهي فيخاف من العقوبة أو يطمع بالثوبة، وإنّما لا يفعل المعصية خشيةً من سقوطه اجتماعياً.

والذي يؤيّد هذه الحقيقة: المعاصي التي ترتكب في الخفاء، فهناك الكثير من الناس لا يرتكب المعاصي في حضور الغير ولكنّه يفعلها في الخلوات وبكلّ

إصرار وجرأة.

وهذا يعني: أنّ المدار في حركة بعض الناس ليس هو طلب الكمال الأخروي أو الإلهي، وإنّما هو طلب الكمال الاجتماعي، فهو يفعل الفعل الذي يُمدح عليه اجتماعياً، ويجتنب الفعل الذي يُذمّ عليه اجتماعياً.

إذن، الأساس الذي يعتمد عليه هذا المسلك في الإتيان بالأفعال التي ينبغي فعلها، واجتناب الأفعال التي لا ينبغي فعلها: هو حسن الفعل اجتماعياً وعقلانياً وعدم حسنه، فما كان حسناً عندهم يفعلونه، وما كان قبيحاً عندهم يتركه، فهو ليس له غايةٌ وغرضٌ إلا الوصول إلى المدح الاجتماعي.

وتأسيس بعض أفعالنا - خصوصاً ما يرتبط منها في الأعراف العقلانية والآراء المحمودة عند العقلاء - على المدح والذمّ العقلاني، لا محذور فيه. نعم، الإشكال في اعتماد الإنسان هذا المسلك في كلّ أفعاله، بحيث لا يقوم بأيّ عملٍ إلا على أساس المدح والذمّ العقلانيّ.

الثاني: الكمال الأخروي؛ وفيه يكون المحركّ للتيان بالفعل الحسن والانزجار عن الفعل القبيح هو طلب الجنة والهروب من النار. وهذا هو حال الأكثرية ممّن يؤمنون بالشرائع السماوية.

وهذا المسلك المتمثل بداعوية الثواب الأخروي للفعل وداعويته للترك، هو الذي دعا إليه الأنبياء ودعت إليه الرسالات السماوية قاطبة.

والآيات القرآنية والروايات الواردة عن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليه السلام بيّنت هذا النوع من الكمال، وتحدّثت عن الترغيب إلى الجنة والتخويف من النار، وإنّ كُنّا نجد أنّ النصوص المشيرة إلى العذاب الأخروي والمركّزة على الخوف من النار، أكثر من النصوص المشيرة إلى النعيم الأخروي والمؤكّدة على الطمع في الجنة؛ لأنّ تأثير الأوّل في النفوس أكثر من تأثير الثاني.

فقد روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ»^(١).

فهؤلاء يستحلون توسط الحق سبحانه وتعالى؛ فهم يريدون الله ويقصدونه لا لأنه الله، وإنما لأنه يوصلهم إلى الجنة، ويخلصهم من النار، بحيث لو لم يكن موصلاً إلى الجنة ولم يكن مخلصاً من النار لما أرادوه، ولما عبدوه.

وقد ذكر الغايات الآخروية في كلام الله تعالى، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ...﴾ (التوبة: ١١١)، وقوله تعالى: ﴿...إِنَّمَا يُوفِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (الزمر: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿...إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (إبراهيم: ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ...﴾ (البقرة: ٢٥٧)، وأمثالها كثيرة على اختلاف فنونها.

الثالث: الكمال الإلهي؛ وفيه يكون المحرك للإتيان بالفعل الحسن وترك الفعل القبيح هو الله سبحانه وتعالى، فالإنسان إنما يفعل ويترك طلباً لله عز وجل ولوجهه الكريم.

وهذا المسلك اختص به القرآن الكريم ولم نجد له أثراً في تعاليم الأنبياء السابقين أو فيما ورثناه من كتبهم وبياناتهم، وخصوصية هذا المسلك أنه يعالج الرذيلة من جذورها وأصلها وقبل وقوعها.

فهذا النوع يزود الإنسان بمجموعة من المعارف التي تساهم في استئصال الرذيلة في وجود الإنسان، ويربي الإنسان - وصفاً وعلماً - باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل.

(١) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٥٣.

فمن يعتقد بوجود شريك لله سبحانه وتعالى، وأن هناك موجوداً هو الله وآخر هو المجتمع، وأن كلاً منهما قادرٌ على أن يهب له العزّة، فهو يكتفي بنيل الثناء الجميل والعزّة من أحدهما. أمّا لو اعتقد أن لا طريق إلى العزّة والقوّة والملك والثناء الجميل والسعادة الحقيقيّة والكمال الحقيقيّ إلا من الله المتعال خالق كلّ شيء، فحينئذٍ سوف يُعرض عمّا في أيدي الغير من ثناءٍ ومدحٍ وكمالٍ، ولا يرجو ذلك إلاّ منه سبحانه.

فالله سبحانه وتعالى إنّما فطر الناس على التوحيد؛ لأنّ الإنسان إذا استطاع أن يصل إلى هذه المعرفة التوحيدية، فحينئذٍ لا يبقى للذيلة موضوع. وبهذا البيان اتّضح: أنّ وجود الرذيلة في النفس الإنسانية كاشفٌ عن نقصٍ في التوحيد، وإلاّ لو كان التوحيد صحيحاً وتامّاً وكاملاً، فلا مجال - حينئذٍ - للذيلة في فعل الإنسان، ويشهد لذلك ما عليه الوجودات الطاهرة المطهّرة من الأنبياء والأئمّة عليهم السلام من صفاءٍ ونقاءٍ وذهابٍ للرّجس.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أول الدين معرفته»^(١)، فبعد أن يعرف الإنسان ربّه وتتمكّن تلك المعرفة من وجوده^(٢)، يكبر الخالق في نفسه ويصغر ما دونه في عينه، فلا يبقى موضوعٌ لرياءٍ أو عجبٍ أو طلب سمعةٍ أو خوفٍ من غير

(١) نهج البلاغة: ج ١، ص ١٤.

(٢) العلم شيءٌ والتحقّق به شيءٌ آخر، لأنّ الإنسان قد يكون في أعلى مراتب العلم الحسوبي من معارف التوحيد، ولكنّه من حيث العمل يكون في أسفل السافلين، ولا منافاة بينهما. نعم، لا بدّ من تمكّن العلم بالتوحيد من وجود الإنسان، بحيث يؤمن الإنسان بما علّم ويعمل به، حتّى يصبح هذا العلم مستقرّاً بالعمل؛ باعتبار أنّ العلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل، والذي يثبت العلم هو العمل، فهو الذي يوجد الإذعان والتصديق والإيمان الكامل. (منه دام ظلّه).

الله سبحانه، أو رجاءٍ لغيره أو أيّ رذيلةٍ أخرى؛ لأنّ أيّ فعلٍ يطلبه الإنسان فغايته من ذلك الفعل إمّا عزّةٌ في المطلوب يطمع فيها، أو قوّةٌ يخاف منها، وهما لله سبحانه ومنه جلّ اسمه؛ قال تعالى: ﴿...إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً...﴾ (يونس: ٦٥)، وقال تعالى: ﴿...أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً...﴾ (البقرة: ١٦٥)، «فهاتان القضيتان إذا صارتا معلومتين للإنسان، تغسلان كلّ ذميمةٍ - وصفاً أو فعلاً^(١) - عن الإنسان وتحلّيان نفسه بحلية ما يقابلها من الصفات الكريمة الإلهية، من: التقوى بالله، والتعزّز بالله وغيرهما من مناعةٍ وكبرياءٍ واستغناءٍ وهيبةٍ إلهيةٍ ربّانيةٍ»^(٢).

وأيضاً تكرّر في كلامه سبحانه وتعالى: أنّ الملك لله، وأنّه له جنود السموات والأرض، وأنّ له ملك السموات والأرض، وأنّ له ما في السموات والأرض، فإذا كان الحال هذا، فلا يبقى موضوعٌ لأن يتوقّع الإنسان من غيره أيّ شيء، سواءً أكان مرتبطاً برجاءٍ أم خوفٍ. وهذا هو معنى ما ذكرناه سابقاً من أنّ القرآن الكريم يعالج الرذيلة من خلال السالبة بانتفاء الموضوع، لا من خلال السالبة بانتفاء المحمول؛ فهو يستأصل موضوعها، ويحرق جذورها من وجود الإنسان، وذلك من خلال التحقّق بالمعارف الحقّة، المتمثلة بالتوحيد، لا من خلال الثناء والمدح الاجتماعي أو من خلال الجزاء الأخروي المتمثّل بالجنة أو النار. فحتّى لو لم تكن هناك جنةٌ ولا نار، فهو ينأى بنفسه عن فعل الرذيلة؛ لأنّ الذي حثّه على فعل الحسن والذي صدّه عن فعل الرذيلة هو ما يحمله من معارف حقّة تمكّنت من وجوده وتحقّقت به.

(١) أي: إنّ قضيةً ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾، وقضيةً ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾، تغسلان كلّ ذميمةٍ سواءً أكانت من الصفات النفسانية أو من الأفعال؛ لأنّ الإنسان قد يكون من حيث الصفات النفسانية يحمل الرذيلة والخبث النفسي، ولكن من حيث الأفعال الخارجيّة فإنّه لا يفعلها لموانع تمنعه من فعلها. (منه دام ظلّه).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٣٥٩.

الشمرة المترتبة على أنواع الكمال

تقدم: أن الإنسان تارة يكون طالباً للكمال الاجتماعي، وأخرى للكمال الأخروي، وثالثة للكمال الإلهي، ولكل من هذه الأنواع الثلاثة دورٌ في تهذيب النفس الإنسانية يختلف عن النوع الآخر.

فلو أراد الطالب للكمال الاجتماعي أن يتخلص - مثلاً - من رذيلة الجبن ويتحلّى بفضيلة الشجاعة، فعليه أولاً أن يدرك أن الجبن إنما يحصل بسبب تمكّن الخوف من النفس الإنسانية، والخوف إنما يكون من أمرٍ يمكن أن يقع ويمكن أن لا يقع، وفي المساوي للوقوع وعدمه يقبح ترجيح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح، والإنسان العاقل لا ينبغي له ذلك؛ فلا ينبغي للإنسان أن يخاف. فإذا لقن الإنسان نفسه هذا القول ثم كرّر الإقدام والورود في المخاوف والمهاول، زالت عنه رذيلة الخوف، وهكذا الأمر في غيره من الرذائل والفضائل. وهكذا الحال بالنسبة إلى الطالب للكمال الأخروي. نعم، التفاوت بينهما يكون في الغرض والغاية؛ فالغاية في الأول مدح العقلاء وذمهم، وهنا الغاية دخول الجنة والخلاص من النار.

أما الطالب للكمال الإلهي فيفارق الأولين في الغاية؛ باعتبار أن الغاية فيه هي ابتغاء وجه الله لا اقتناء الفضيلة الإنسانية. ويفارقهما في الطريق؛ لأن من يعتقد أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، لا يخاف من غيره؛ لعدم قدرة هذا الغير على التأثير؛ لأن المؤثر الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى. وإذا أراد أن يقع شيء في هذا العالم فلا بد أن يقع بإذنه ومشيئته سبحانه وتعالى.

ومن هنا كانت أحكام العقل مختلفة عن أحكام الحب والعشق الإلهي، وهذا ما يؤكده القرآن الكريم في مجموعة من الآيات.

فالنوع الثالث - إذن - يفارق الأولين بأن الغرض فيه ابتغاء وجه الله لا اقتناء

الفضيلة الإنسانية، ولذلك ربّما اختلفت المقاصد التي فيه مع ما في المسلكين الأولين، فربّما كان الاعتدال الخلفي فيه غير الاعتدال الذي فيهما، وعلى هذا القياس.

المسألة الثالثة: حقيقة الإيمان وتفاوت درجاته

تقدّم القول: أنّ الإنسان طالبٌ للكمال بفطرته، وبتبع ذلك هو هاربٌ من النقص، وأنّ الكمال المطلوب للإنسان تارةً يكون اجتماعياً وأخرى أخروياً، وثالثةً إلهياً؛ باعتبار أنّ الغاية التي تحرك الإنسان للفعل تارةً تكون هي المدح الاجتماعي، وأخرى هي نيل السعادة الأخروية، وثالثةً رضا الله سبحانه وتعالى وابتغاء وجهه الكريم.

والنوع الأوّل من الكمال - عادةً - هو حصّة من لا يؤمن بالخالق والمعاد، أمّا من يؤمن بهما فحريٌّ به أن يكون طالباً للكمال الإلهي، أو - على أقلّ تقدير - للكمال الأخروي.

والإيمان بالمبدأ والمعاد حقيقةً مشكّكةٌ ذات مراتب مختلفةٍ من حيث الشدّة والضعف، والزيادة والنقصان. فهو من قبيل الأنوار، فمع أنّها مضيئةٌ كلّها، ولكنّ درجة إضاءتها تختلف شدّةً وضعفاً.

حقيقة الإيمان

الإيمان حقيقةٌ مركّبةٌ من العلم بالشيء والالتزام به، بحيث يترتّب عليه آثاره العمليّة، ولما كان كلّ من العلم والالتزام على مراتب متعدّدة، كان الإيمان هو الآخر له مراتب متعدّدة.

وكلّما كان الشخص أكثر علماً وأكثر التزاماً، كان أشدّ إيماناً، وكلّما كان أقلّ علماً وأقلّ التزاماً، كان أضعف إيماناً.

ويدلّ عليه الآيات؛ كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ

المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾ (الفتح: ٤). والمقصود من زيادة الإيمان هنا - اشتداده، فإن الإيمان بشيء هو العلم به مع الالتزام، بحيث يترتب عليه آثاره العملية، ومن المعلوم أن كلاً من العلم والالتزام المذكورين مما يشتد ويضعف، فالإيمان الذي هو العلم المتلبس بالالتزام يشتد ويضعف.

وأما النصوص الروائية، فقد روى الكليني في الكافي بطريق معتبر عن جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإيمان فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. قال: قلت: أليس هذا عملاً؟ قال: بلى. قلت: فالعمل من الإيمان؟ قال: لا يثبت له الإيمان إلا بالعمل، والعمل منه»^(١).

وعن حماد بن عمرو النصيبي قال: «سأل رجل العالم عليه السلام فقال: أيها العالم، أخبرني أي الأعمال أفضل عند الله؟ قال: ما لا يقبل عمل إلا به. فقال: وما ذلك؟ قال: الإيمان بالله، الذي هو أعلى الأعمال درجةً وأسناها حظاً وأشرفها منزلةً. قلت: أخبرني عن الإيمان أقول وعمل أم قول بلا عمل؟ قال: الإيمان عمل كله، والقول بعض ذلك العمل بفرض من الله بينه في كتابه، واضح نوره، ثابت حجه، يشهد به الكتاب ويدعو إليه. قلت: صف لي ذلك حتى أفهمه، فقال: إن الإيمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل، فمنه التام المنتهي تامه، ومنه الناقص المنتهي نقصانه، ومنه الزائد الراجح زيادته. قلت: وإن الإيمان ليزيد وينقص؟ قال: نعم»^(٢).

وعن الإمام أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن الله عز وجل وضع الإيمان على سبعة أسهم: على البر والصدق واليقين والرضا والوفاء والعلم والحلم، ثم قسم ذلك بين الناس، فمن جعل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كامل محتمل، وقسم لبعض الناس

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٣٨، باب في أن الإيمان ميثوث لجوارح البدن كلها، ح ٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٤، ح ١.

السهم، ولبعض السهمين، ولبعض الثلاثة حتى انتهوا إلى السبعة، ثم قال: لا تحملوا على صاحب السهم سهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثة فتبهضوهم. ثم قال: كذلك حتى ينتهي إلى السبعة»^(١).

ومن الواضح أن الاختلاف في حصول البعض على سهم واحد، والآخر على سهمين، والثالث على ثلاثة أسهم وهكذا، ناشئ من اختلاف استعدادات الخلق، لا من فيضه تعالى؛ لأنه لا حد ولا لون لفيضه سبحانه حين نزوله. نعم، فيضه إنما يتحدد ويتلون بحسب سعة واستعداد كل موجود؛ قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...﴾ (الرعد: ١٧).

وعن يعقوب بن الضحاك: «عن رجل من أصحابنا سراج وكان خادماً لأبي عبد الله عليه السلام قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام في حاجة وهو بالخيرة أنا وجماعة من مواليه... فانطلقنا فيها ثم رجعنا مغتمين... وكان فراشي في الحائر الذي كنا فيه نزولاً، فجئت وأنا بحال فرميت بنفسي، فبينما أنا كذلك إذا أنا بأبي عبد الله عليه السلام قد أقبل... فقال: قد أتيناك - أو قال: جئناك - فاستويت جالساً وجلس على صدر فراشي، فسألني عما بعثني له فأخبرته، فحمد الله ثم جرى ذكر قوم فقلت: جعلت فداك إننا نبرأ منهم، إنهم لا يقولون ما نقول^(٢)... فقال: يتولونا ولا يقولون ما تقولون تبرؤون منهم؟... قلت: نعم، قال: فهو ذا عندنا ما ليس عندكم فينبغي لنا أن نبرأ منكم؟... قلت: لا - جعلت فداك - قال: وهو ذا عند الله ما ليس عندنا أفترأه أظرحنا؟... قلت: لا والله،

(١) الكافي: ج ٢، ص ٤٢، باب درجات الإيمان، ح ١.

(٢) أي: إنهم لا يقولون ما نقول من الفضائل أو من المسائل أو من الأعمال الصالحة التي يقولها أصحاب العرفان ويعملها أرباب الإيقان، لا من أصول العقائد. (انظر: شرح أصول الكافي: ج ٨، ص ١٣٤).

جُعِلت فداك ما نفعل^(١)؟ قال: فتولّوهم ولا تبرؤوا منهم، إنّ من المسلمين من له سهمٌ، ومنهم من له سهمان، ومنهم من له ثلاثة أسهم، ومنهم من له أربعة أسهم، ومنهم من له خمسة أسهم، ومنهم من له ستة أسهم، ومنهم من له سبعة أسهم...^(٢).

وهذه الرواية تبين صراحةً وجود الاختلاف في درجات الإيمان، وبنفس الوقت تدعو إلى عدم جواز نبذ الغير وهجرانهم ومعاداتهم، لمجرد وقوع الاختلاف معهم في العلم أو في الرأي، ما دامت العناوين المشتركة مصانةً ومحفوظة.

العلاقة بين العلم والعمل

إنّ العلم هو المقوم للالتزام وهو الذي يأتي به، فإذا كان العلم ضعيفاً، أدّى ذلك إلى ضعف الالتزام، وبالتالي إلى ضعف الإيمان، أمّا إذا كان العلم قوياً وشديداً فإنّ تلك الشدّة ستعكس على الالتزام، وبالتالي على الإيمان.

فالإنسان العاقل لا يضع يده في النار، بل ويمنع من حوله من ذلك؛ لعلمه وإحساسه بأنّ وضع اليد في النار يساوي احتراقها. أمّا الطفل فقد يضع يده في النار حتّى لو مُنِع من ذلك مرّاتٍ عديدة؛ وحتّى لو قيل له بأنّها حارّةٌ ومحرقةٌ ومؤلمةٌ. نعم، إذا جرّبها ووضع يده فيها وأحسّ فعلاً بحرارتها وإحراقها فحينئذٍ يتجنّبها ويتبعد عنها.

(١) لما رجع السائل بالمقدمات المذكورة عن الجهل المركّب وهو القطع بالبراءة منهم إلى الجهل البسيط، استفهم عمّا يلزمه من التوسّط بين التويّي والتبرّي أو التويّي، بقوله: «ما نفعل؟» على صيغة المتكلم. والحاصل: أنّ الاحتمالات ثلاثة: التويّي والتبرّي والسكوت، ولما بطل التبرّي استفهم عن أحد الآخرين، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ اللازم عليكم هو التويّي. (انظر: شرح أصول الكافي: ج ٨، ص ١٣٤).

(٢) الكافي: ج ٢، ص ٤٢، باب درجات الإيمان، ح ٢.

وبهذا يتضح أنّ المنشأ الأساسي للالتزام والجري العملي يكمن في قوّة العلم وضعفه، فكلّما كان العلم أقوى، كان الالتزام كذلك، وبتبع ذلك الإيمان أقوى، وكلّما كان العلم أضعف، كان الالتزام كذلك، وبتبعه الإيمان أضعف.

ترشّح العمل عن العلم

من المعلوم أنّ العمل - من أيّ نوع كان - هو من رشحات العلم، يترشّح من اعتقادٍ قلبيّ يناسبه، «فإذا ما أريد اكتشاف التسلسل المنطقي للوصول إلى العمل الخارجي نجد أنّ السلسلة تبدأ من العلم، فالعلم يكون منشأً لتحقيق إيمانٍ وعقيدة، وهذه العقيدة تكون منشأً لوجود مجموعةٍ من الأخلاق والملكات، التي تكون بدورها منشأً لتحقيق الأفعال الخارجيّة»^(١). وهذه من الحقائق الثابتة قرآنيّاً وروائيّاً؛ قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ السَّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (يوسف: ٣٣). فهذه الآية أرجعت - وبشكلٍ واضحٍ - العصمة إلى العلم، لأنّها جعلت منشأ الصبوة والميل إلى الحرام والمعصية (التي يدعو يوسف عليه السلام ربّه أن يصرفه عنه بدفع كيد النسوة عنه) هو الجهل، وهذا يعني: أنّ منشأ المعصية عدم العلم أو وجوده ولكن بنحوٍ ضعيفٍ لا يفي بعصمة الإنسان وردعه عن المعصية. وأمّا في الأحاديث فقد وردت الإشارة إلى هذه الحقيقة في جملةٍ من الروايات، منها: ما عن ابن مسكان، عن حسين الصيقل، أنّه قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يقبل الله عملاً إلا بمعرفة، ولا معرفة إلا بعمل، فمن عرف دلّته المعرفة على العمل، ومن لم يعمل فلا معرفة له، ألا إنّ الإيمان بعضه من بعض»^(٢). قال المازندراني: «إنّ المعارف والعلوم الراسخة أنوارٌ للنفس الناطقة، وبها

(١) بحثٌ حول الإمامة، حوارٌ مع المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٢٢٣.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٤٤، باب استعمال العلم، ح ٢.

ينكشف عند النفس جلال الله وجماله وعظمته وقدرته، فتصير تلك المعارف من أجل ذلك دليلاً لها في انتقالها من مقام الفرقة الذي لها في العالم الجسيمي إلى مقام الشوق إلى الوصول بقرب الحق وحضرة القدس، ومن مقام الشوق إلى مقام العزم في السير إليه، ومن مقام العزم إلى مقام تهيئة الآلات والأعضاء والجوارح وتحريكها نحو الأعمال الموجبة للقرب واشتغالها بها، فالمعرفة إذن دليل على العمل^(١).

العمل يركّز العلم

كما أنّ كلّ علم واعتقادٍ قلبيّ، يترشّح منه نوعٌ من العمل يناسب ذلك العلم، كذلك العكس، فإنّ كلّ نوع من العمل - صالحاً كان أم طالحاً - يركّز ويحصّل في النفس نوعاً خاصّاً من العلم والاعتقاد، يناسبه وينسجم معه. ومن الآيات الدالّة على هذه الحقيقة، قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠)، فالذي يصعد إليه تعالى هو الكلم الطيب وهو الاعتقاد والإيمان، وأمّا العمل الصالح فشأنه رفع الكلم الطيب والإمداد، دون الصعود إليه تعالى.

فالآية بيّنت أنّ شأن الكلم الطيب أن يصعد إلى الله سبحانه وتعالى ويقرب صاحبه منه، وشأن العمل الصالح أن يرفع هذا الإيمان والاعتقاد. أمّا الروايات الدالّة على هذه الحقيقة فهي كثيرة، منها:

- ما عن جميل بن دراج، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «قلت: العمل من الإيمان؟ قال: لا يثبت الإيمان إلا بالعمل والعمل منه»^(٢).
- وعن إسماعيل بن جابر، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «العلم مقرونٌ إلى العمل، فمن علم عمل، ومن عمل علم، والعلم يهتف

(١) شرح أصول الكافي: ج ٢، ص ١٣٧.

(٢) الفصول المهمة في أصول الأئمة، العاملي: ج ١، ص ٤٣٥.

بالعمل، فإنَّ أجابه وإلا ارتحل عنه»^(١).

• وعن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ، وَرَّثَهُ اللهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»^(٢).

هذا في العمل الصالح، وأمَّا في العمل الطالح فقد قال تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (الروم: ١٠)، والمراد: أنَّ المعاصي ساقطتهم إلى الكفر بتكذيب آيات الله والاستهزاء بها^(٣)، وقال تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ (التوبة: ٧٧)، ومعنى الآية: فأورثهم البخل والامتناع عن إيتاء الصدقات نفاقًا في قلوبهم يدوم لهم ذلك ولا يفارقهم إلى يوم موتهم، وإنما صار هذا البخل والامتناع سببًا لذلك، لما فيه من خلف الوعد لله والملازمة والاستمرار على الكذب.

المسألة الرابعة: قوى النفس واستحقاقاتها

لهذه المسألة علاقةٌ بيَّنةٌ في مبحث فعل الإنسان من حيث الانبغاء وعدم الانبغاء؛ باعتبار أننا سنرى - في المباحث اللاحقة - أنَّ هناك جملةً من الأفعال هي في عين كونها ينبغي أن تُفعل لا ينبغي أن تفعل، الأمر الذي قد يتبادر منه إلى الذهن أنَّ هذا جمعٌ بين النقيضين، فكيف يعقل أنَّ هناك فعلاً في عين أنَّه ينبغي أن يُفعل لأنَّه حسنٌ وكمالٌ، لا ينبغي أن يفعل لأنَّه قبيحٌ وحرامٌ؟!^(٤)

(١) الكافي: ج ١، ص ٤٤، باب استعمال العلم، ح ٢.

(٢) بحار الأنوار: ج ٤٠، ص ١٢٨.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٦، ص ١٥٩.

(٤) سيأتي في المباحث اللاحقة أنَّ هذه الشبهة هي التي أوقعت الأشاعرة في الجبر وأوقعت المعتزلة في التفويض. (منه دام ظلّه).

وهذه المسألة أوقعت الأشاعرة في تبني فكرة الجبر، كما أوقعت المعتزلة في تبني فكرة التفويض، باعتبار أنهم رأوا أن هناك جملة من الأفعال الوجودية التي تصدر من الإنسان، وهي مما لا ينبغي له الإتيان بها، ويُعدّ فاعلها محلاً لدمّ العقلاء وقدحهم، لكونها أفعالاً نهى عنها الشرع المقدّس، ولكن هذه الأفعال هي مخلوقة لله تعالى، لأنَّ ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وهو سبحانه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾، فلا يمكن أن تتحقّق تلك الأفعال إلا بإرادة منه تعالى، فما هو السبيل للتوفيق بين الإرادة التكوينية للخلق والإيجاد، وبين النهي التشريعي؟

قوى النفس في الإنسان

ثبت في علم النفس الفلسفي وعلم الأخلاق أنّ للإنسان قوى متعدّدة، كلّ منها يقوم بدورٍ معيّن ووظيفةٍ خاصّة. قال الطباطبائي: «الأخلاق الإنسانية تنتهي إلى قوى عامّة ثلاثة فيه، هي الباعثة للنفس على اتّخاذ العلوم العمليّة التي تستند وتنتهي إليها أفعال النوع وتهيئتها وتعبئتها عنده، وهي القوى الثلاث: الشهويّة والغضبّيّة والنطقيّة الفكرية، فإنّ جميع الأعمال والأفعال الصادرة عن الإنسان إمّا من قبيل الأفعال المنسوبة إلى جلب المنفعة كالأكل والشرب واللبس وغيرها، وإمّا من الأفعال المنسوبة إلى دفع المضرة كدفاع الإنسان عن نفسه وعرضه وماله ونحو ذلك، وهذه الأفعال هي الصادرة عن المبدأ الغضبي، كما أنّ القسم السابق عليها صادرٌ عن المبدأ الشهوي، وإمّا من الأعمال المنسوبة إلى التصوّر والتصديق الفكري، كتأليف القياس وإقامة الحجّة وغير ذلك، وهذه الأفعال صادرة عن القوّة النطقيّة الفكرية»^(١).

وإليك بيان هذه القوى بنحو الإجمال:

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٢٧٠.

الأولى: القوّة العقلية

وهي مبدأ إدراك الحقائق والشوق إلى النظر في العواقب لتمييز بين المصالح والمفاسد، فشأن هذه القوّة هو إدراك حقائق الأمور والتمييز بين الخير والشرّ، والأمر بالأفعال الحسنة الجميلة والنهي عن الصفات القبيحة والذميمة. وتسمّى هذه القوّة بالنطقية و«الملكيّة»^(١)؛ لأنّها تدعو إلى الخير، وترشّح منها الأفكار الطاهرة المصلحة للاجتماع الإنساني. فادراك هذه الحقائق الخيرة يكون من وظائف القوّة العقلية، لذا يُقسّم العقل إلى نظريّ وعمليّ يُدرك الكمال ويسعى لتحصيله.

الثانية: القوّة الغضبية

وهذه القوّة هي مبدأ الإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلّط والترفع، وهي منشأ صدور أفعال السباع، من غضبٍ وبغضاءٍ وإدخال الأذى على الآخرين، وتسمّى بالسبعية.

وهذه القوّة تكسر سورة الشهوية والشيطانية، وتقهرهما عند انغمارهما في الخداع والشهوات وإصرارهما عليهما، لأنّهما لتمرّدهما لا تطيعان العاقلة بسهولة، بخلاف الغضبية فإنّها تطيعانها وتتأدبان بتأديبها بسهولة^(٢).

الثالثة: القوّة الشهوية

وهذه القوّة هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضارّ من المآكل والمشارب وغيرها، فلا يصدر منها إلاّ أفعال البهائم من عبودية للفرج والبطن، والحرص على الجماع والأكل، وهذه القوّة قد تنغمر بالشهوات، وتمرّد بحيث لا تطيع القوّة العاقلة ولا تتأدّب بتأديبها بسهولة، وتسمّى بالقوّة البهيمية والنفس الأمّارة.

(١) ملكية من الملك وليست ملكية من المُلْك في قبال الملكوت. (منه دام ظلّه).

(٢) سيأتي مزيدٌ من الإيضاح والبيان لمعرفة فائدة هذه القوّة.

الرابعة: القوّة الوهميّة

والفائدة في القوّة الوهميّة إدراك المعاني الجزئية، واستنباط الحيل والدقائق التي يُتوصّل بها إلى المقاصد الصحيحة.

وبيان ذلك: أنّ الواهمة والخيال والمتخيّلة ثلاث قوى متباينة، ومباينة للقوى الثلاث الأول، وشأن الأولى إدراك المعاني الجزئية، وشأن الثانية إدراك الصور، وشأن الثالثة التركيب والتفصيل بينهما. وكلُّ من مدرّكاتها إمّا مطابق للواقع، أو مخترعٌ من عند أنفسها من غير تحقّق له في نفس الأمر أيضاً، وإمّا من مقتضيات العقل والشريعة، ومن الوسائل إلى المقاصد الصحيحة، أو من دواعي الشيطان وما يقتضيه الغضب والشهوة، وعلى الأوّل يكون وجودها خيراً وكاملاً، وإن كان وجودها على الثاني شرّاً وفساداً^(١).

طبيعة وجود قوى النفس في الإنسان

إنّ وجود قوى النفس في الإنسان ليس بنحو يكون بعضها منعزلاً عن البعض الآخر، وإنّما وجودها هو بنحو الوجود الواحد.

توضيح ذلك: الثابت في أبحاث علم النفس الفلسفي: أنّ الإنسان مركّبٌ من روح وبدنٍ، ولكنّ هذا التركيب في الإنسان على نحو الوجود الواحد لا على نحو الانعزال والوجودات المتعدّدة، فأنت لا تستطيع أن تضع يدك على أيّ موضعٍ من مواضع البدن وتحكم عليه أنّه بدنٌ فقط، لأنّ أيّ موضعٍ تضع يدك عليه من مواضع البدن تجد النفس والروح حاضرتين؛ بشهادة أنّه لو احترق البدن لتألّت النفس، وهذا يعني أنّها حاضرةٌ في ذلك الموضوع، وإلاّ لما تألّت ولبقي الألم محصوراً في البدن المادّي.

(١) جامع السعادات: ج ١، ص ٥٢.

وكذلك العكس، فقد تتعرض النفس إلى موقفٍ مخجلٍ نتيجة القيام بعملٍ غير لائقٍ أمام مَنْ لا ينبغي لك أن تقوم بهذا العمل أمامه، وتبقى كَلِّمًا التقيت بذلك الشخص تتصوّر في ذهنك ذلك الموقف فيعود خجلك إلى درجةٍ قد يحمرّ لون وجهك أو تتصبّب عرقاً. فمع أنّ النفس هي التي خجلت، نرى أنّ البدن تأثر وتغيّر لونه وتصبّب عرقاً. وهذا يشهد بأنّ تركيب الإنسان من بدنٍ وروح ليس هو تركيباً على نحو الانعزال والوجودات المتعدّدة، بل هو تركيبٌ على نحو الوجود الواحد، أي: هو تركيبٌ اتّحاديٌّ لا انضماميٌّ^(١)، فليس للبدن وجودٌ معزولٌ عن وجود النفس ولا العكس، وإنّما هما موجودان بوجودٍ واحدٍ^(٢).

فحصّل: أنّ الإنسان له قوىٌ متعدّدةٌ، ولكنّ وجود هذه القوى فيه ليس على نحو البيئونة والانعزال والوجودات المتعدّدة، بل كلّها موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، وكلٌّ منها تؤدّي دورها الخاصّ^(٣).

علاقة القوى بعضها ببعض

ويمكن أن نمثّل لاجتماع هذه القوى في الإنسان باجتماع حكيمٍ وكلبٍ وخنزيرٍ وشيطانٍ في مربطٍ واحدٍ، ومن دون أن تكون بينهم بينونةٌ أو عزلةٌ، فهي كلّها موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، ولكنّ كلّاً منها تؤدّي دورها الخاصّ بها، وكأنّ بين

(١) التركيب هنا ليس من قبيل تركّب الكتاب من الأوراق التي هي موجوداتٌ متعدّدةٌ على نحو الانعزال. (منه دام ظلّه).

(٢) إنّ ما ذكرناه عبارةٌ عن أمثلةٍ لتقريب الفكرة إلى الأذهان، ومن المعلوم أنّ المثال يقرب من جهةٍ ويمكن أن يبعّد من جهاتٍ أخرى، ونحن - الآن - نحتاج إلى الجهات المقربة. نريد أن نقول: النفس لها قوىٌ ولكنّ هذه القوى ليست البيئونة بينها بينونةٌ بنحو العزلة. (منه دام ظلّه).

(٣) ينظر تفصيل البحث في قوى النفس: كتاب المعاد، شرح الأسفار العقليّة الأربعة، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ج ١ ص ٣٨٠.

هذه الوجودات الأربعة منازعةً، فمن كانت له الغلبة كان له الحكم في الوجودات الأخرى، وبالتالي سيظهر من الأفعال والصفات ما تقتضيه جبلته. فكأن الإنسان وعاءً اجتمع فيه هذه الأربعة، فالملك أو الحكيم هو القوة العاقلة، والكلب هو القوة الغضبية، فإن الكلب ليس كلباً ومذموماً لونه وصورته بل لروح معنى الكلبية والسبعية، فالكلب مذمومٌ لا لونه وصورته، بل للكلبية والسبعية فيه، وإلا فإن اللون موجودٌ - أيّاً كان - في مكانٍ آخر، وكذا الدم واللحم والعظم فهي موجودةٌ في مكانٍ آخر. وهذا يعني: أن الدم الموجه للكلب - الذي صار هو المدار في النجاسة في الشرعيات - هو ليس للمادة وليس للبدن، وليس للطول والعرض والعمق واللون، وإنما لتلك الروح الموجودة في هذا الموجود، وتلك النفس، وتلك الصفات التي يتصف بها هذا الموجود، أعني الضراوة والتكلب على الناس، بالعقر والجرح، والقوة الغضبية موجبةٌ لذلك.

ونفس هذه الأعمال قد يقوم بها البعض، بل البعض يقوم بأعمالٍ أشنع، فمن غلبت فيه هذه القوة فهو كلبٌ لأن فيه حقيقة الكلبية، وإن أُطلق عليه اسم الإنسان مجازاً. وفي الروايات إشارةٌ لهذه المطالب بنحوٍ واضح؛ يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «فالصورة صورة إنسان والقلب قلب حيوان»^(١). والخنزير هو القوة الشهوية، والشيطان هو القوة الوهمية، والتقريب فيها كما ذكر.

إذن، الإنسان وجودٌ اجتمع فيه الحكيم الذي تمثله القوة العاقلة، والكلب الذي تمثله القوة الغضبية، والخنزير الذي تمثله القوة الشهوية، والشيطان الذي تمثله القوة الوهمية.

ولا تزال النفس محلّ تنازع هذه القوى وتدافعها إلى أن يغلب إحداها،

(١) نهج البلاغة: ج ١، ص ١٥٣.

فالغضب تدعوه إلى الظلم والإيذاء والعداوة والبغضاء، والبهيمية تدعوه إلى المنكر والفواحش والحرص على المآكل والمناكح، والشيطانية تهيج غضب السبعية وشهوة البهيمية، وتزيد فعلهما، وتغري إحداهما بالأخرى، والعقل شأنه أن يدفع غيظ السبعية بتسليط الشهوية عليها، ويكسر سورة الشهوية بتسليط السبعية عليها، ويرد كيد الشيطان ومكره بالكشف عن تلبسه ببصيرته النافذة، ونورانيته الباهرة، فإن غلب على الكل يجعلها مقهورة تحت سياسته، غير مقدمة على فعل إلا بإشارته، جرى الكل على المنهج الوسط، وظهر العدل في مملكة البدن، وإن لم يغلب عليها وعجز عن قهرها قهره واستخدمه. فلا يزال الكلب في العقر والإيذاء، والخنزير في المنكر والفحشاء، والشيطان في استنباط الحيل، وتدقيق الفكر في وجوه المكر والخدع، ليرضى الكلب ويشبع الخنزير، فلا يزال في عبادة كلب عقور، أو خنزير هلوع، أو شيطان عنود، فتدركه الهلاكة الأبدية والشقاوة السرمدية، إن لم تغته العناية الإلهية والرحمة الأزلية^(١).

ثم إن هناك ترابطاً بين هذه القوى؛ لأن القوة العاقلة إذا أدركت شيئاً وأرادت أن تنجزه في الخارج، فلا بد لها أن تأمر قوى أخرى حتى تنجز، وهكذا الحال بالنسبة إلى القوة الشهوية، فإنها إذا أرادت شيئاً كالطعام والشراب فلا بد أن تستفيد من القوة الوهمية لمعرفة السبيل الذي يوصلها إلى ما تبغيه، وهكذا بالنسبة إلى القوى الأخرى.

الفائدة من تعدد قوى النفس

قد يسأل سائل: لماذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى الإنسان مزوداً بالقوة العقلية الملكية فقط، بحيث لا يكون هناك أي مجال للغضب أو الشهوة أو الشيطنة؟ وما هي الفائدة من تعدد القوى في النفس الإنسانية؟ وحقيقة هذا الاستفهام هي

(١) انظر: جامع السعادات: ج ١، ص ٥٤.

٤٦٨..... موسوعة العدل الإلهي - ج ١

سؤال عن علّة الخلق، ويمكن تعميمه بحيث نجعله سؤالاً عقلياً، حاصله: لماذا خلق الله سبحانه وتعالى مخلوقاً بهذه الصفات وبهذا النحو ولم يخلقه بنحوٍ آخر؟ وهل إيجاد هذه الصفات وبهذا النحو كمالٌ له أم نقصٌ؟ ويمكن الإجابة عن ذلك بوجهين:

الأول: لمي، وهو أنّ الله سبحانه وتعالى كاملٌ، والكامل لا يصدر منه إلا ما هو كاملٌ وكمالٌ في نفسه.

الثاني: إنّي، فإننا نجد أن كلّ واحدةٍ من هذه القوى لو لم تكن في هذا الموجود لكان هذا الموجود ناقصاً، ويشهد لذلك الخارج، فمن كان فاقداً للقوّة الشهويّة - مثلاً - فهو موجودٌ ناقصٌ.

فتحصّل: أن وجود هذه القوى في الإنسان كمالٌ له؛ وأنّ لكلّ واحدةٍ منها فائدته التي لا يمكن إهمالها.

فالفائدة من وجود القوّة الشهويّة في النفس الإنسانية هي بقاء البدن، فلم توجد هذه القوّة لما بقي البدن الذي هو آلة تحصيل الكمال للنفس، فالنفس باعتبار أنّها موجودٌ مجردٌ، فهي في مقام الفعل لا تستطيع أن تنجز أفعالها إلاّ بتوسّط، لذا لا بدّ أن يبقى هذا البدن حيّاً صحيحاً قوياً حتّى يمكن أن يكون آلة جيّدةً للنفس، أمّا إذا ضعف البدن ومرض فحيثنّ لا يمكن للنفس أن تصل إلى كمالها المطلوبة لها.

أمّا الفائدة من وجود القوّة الغضبيّة فهو كسر سورة الشهويّة والشيطانيّة، لأنّ هاتين القوتين غالباً لا يأمران بأوامر القوّة العقلية، بمعنى: أنّ العقل لا يمكنه قهرهما، ولكن القوّة الغضبيّة يمكنها ذلك، فهي تستطيع أن تقهر كلّاً من القوّة الشهويّة والقوّة الشيطانيّة عند انغمارهما بالخداع والشهوات وإصرارها عليهما.

فإذا استطاعت القوّة العاقلة استخدام القوّة الغضبيّة في قهر طغيان القوتين الآخرين فهذا هو المطلوب، أمّا لو حصل العكس بحيث استطاعت القوّة

الغضبيّة أن تأسر العاقلة^(١) فحينئذ يكون هذا الإنسان سبعا ضارياً، بل هو أضلّ سبيلاً؛ لأنّ الغضبيّة تحتاج لأداء مهامّها إلى آله، وآلتها - في صورة الغلبة لها - هي العاقلة. وهذه بخلاف السباع، فصحيحٌ أنّ عندها قوّة غضبيّة ولكن ليس لديها آلة كالعاقلة؛ من هنا تجد أنّ القرآن يقول: ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤).

ولذا قال أفلاطون في صفة السبعيّة والبهيميّة: «أمّا السبعيّة فهي بمنزلة الذهب في اللين والانعطاف، وأمّا تلك - أي: البهيميّة - فهي بمنزلة الحديد في الكثافة والامتناع»^(٢). وقال أيضاً: «ما أصعب أن يصير الخائض في الشهوات فاضلاً، فمن لا تطيعه الواهمة والشهويّة في إثارة الوسط فليستعن بالقوّة الغضبيّة المهيجّة للغيرة والحميّة حتّى يقهرهما، فلو لم يمثلا مع الاستعانة فإن لم تحصل له ندامة بعد ارتكاب مقتضاهما، دلّ على غلبتها على العاقلة ومقهوريتها عنهما، وحينئذ لا يرجى صلاحه، وإلا فالإصلاح ممكنٌ، فليجتهد فيه ولا ييأس من روح الله، فإنّ سبل الخيرات مفتوحة، وأبواب الرحمة الإلهيّة غير مسدودة. ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾»^(٣).

والسرّ في ذلك^(٤): هو أنّ النفس لما كانت جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء لذا هي تبدأ من الحالة البهيميّة، فتتمكّن هذه الحالة فيها قبل أن تصل إلى مرحلة الغضبيّة وقبل أن تصل إلى الحالة العاقلة.

(١) قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كم من عقلٍ أسيرٍ عند هوىٍّ أميرٍ».

(٢) جامع السعادات: ج ١، ص ٥٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) هذا المبحث مرتبطٌ بعلم النفس الفلسفي، يُلتمس التفصيل فيه من كتاب السيّد الأستاذ دام ظلّه: بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٧٤، تحت عنوان: «غرر في النفس الناطقة».

وبعبارة أخرى: عندما تصل النفس إلى العاقلة، تجد أن كل الحصون والقلاع والمواقع الاستراتيجية قد ملئت من قبل الأعداء؛ ذلك أن النفس تبدأ من البهيمية فالغضب فالعاقلة، وحينئذ لما تريد العاقلة أن تؤدي دورها لا تجد لها موقعا؛ لأن المواقع كلها ملئت بالشهوية والغضب والشيطانية.

من هنا صار جهاد النفس هو الجهاد الأكبر؛ لأن العدو في الجهاد الأصغر يتخندق في موقع، وأنت تتخندق في موقع آخر، أما في الجهاد الأكبر فإن المجاهد ينزل إلى ميدان الجهاد - الذي هو النفس - وهو يجد أن جميع السهول والوديان والنقاط الاستراتيجية قد احتلت من قبل العدو، وعليه أن يطهرها ويروض تلك القوى. ولو حقق هذا الإنسان الفوز في الجهاد الأكبر فهو شهيد، بل هو كذلك بمجرد دخول المعركة، حتى لو لم يصل إلى الفتح والانتصار، بمعنى: أنه يُعطى ثواب الشهداء؛ لأن فتح تلك القلاع التي استولت عليها تلك القوى جهاد أكبر.

اللذة والألم في قوى الإنسان

لكل من قوى الإنسان المتقدمة لذة وألم يختص بها، «لأن اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك غير الملائم، فلكل من الغرائز المدركة لذة هي نيله مقتضى طبعه الذي خلق لأجله، وألم هو إداركه خلاف مقتضى طبعه. فغريزة العقل لما خلقت لمعرفة حقائق الأمور فلذتها في المعرفة والعلم، وألمها في الجهل، وغريزة الغضب لما خلقت للتشفي والانتقام فلذتها في الغلبة التي يقتضيها طبعها، وألمها في عدمها، وغريزة الشهوة لما خلقت لتحصيل الغذاء الذي به قوام البدن فلذتها في نيل الغذاء، وألمها في عدم نيله، وهكذا في غيرها، فاللذات والآلام أيضاً على أربعة أقسام: العقلية والخيالية والغضبية والبهيمية»^(١).

(١) جامع السعادات: ج ١، ص ٦٢.

لذا عندما نأتي إلى الآيات المباركة والروايات الواردة في بعض الأبواب الفقهية كباب القصاص - مثلاً - نجد أن الشارع راعى كل قوى النفس، وبنفس الوقت دعا إلى تهذيبها. فمثلاً: مع أن التسامح والعفو يمثل قيمةً إسلاميةً ساميةً، نجد أن الشارع أجاز لمن قُتل أبوه القصاص من القاتل، وما ذلك إلا لوجود القوة الغضبية التي تقتضي الانتقام، فأجاز لها الشارع ذلك ولكن وفقاً للنظام، وهذه خطوة في ترويضها وتهذيبها وجعلها على المسار الصحيح.

فهذه القوى بعد ترويضها وتهذيبها لا بد أن تعطى استحقاقاتها، ولعل هذا هو السر في رفض الشارع المقدس ما عليه جهلة الصوفية، الذين حاولوا أن يقضوا على بعض هذه القوى لصالح البعض الآخر؛ حتى جاء في الرواية عن العالم عليه السلام أنه قال: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»^(١). وروي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «ليس منّا من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه»^(٢)؛ لأن هذه القوى هي وجودات حقيقية في النفس الإنسانية، أو جدها خالقها سبحانه وتعالى لحكمة، فالقضاء عليها يساوي الاعتقاد بعبثية إيجادها.

ثم إن «اللذة العقلية: كالانبساط الحاصل من معرفة الأشياء الكلية وإدراك الذوات المجردة النورية، والألم العقلي: كالانقباض الحاصل من الجهل. واللذة الخيالية: كالفرح الحاصل من إدراك الصور والمعاني الجزئية الملائمة، والألم الخيالي: كإدراك غير الملائمة منها.

واللذة المتعلقة بالقوة الغضبية: كالانبساط الحاصل من الغلبة ونيل المناصب والرياسات، والألم المتعلقة بها: كالانقباض الحاصل من المغلوبية والعزل

(١) الوافي: ج ١٧، ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه.

والمرؤوسية.

واللذة البهيمية: هي المدركة من الأكل والجماع وأمثالهما، والألم البهيمي: ما يدرك من الجوع والعطش والحرّ والبرد وأشباهها.
وهذه اللذات والآلام تصل إلى النفس، وهي الملتذّة والمتألّمة حقيقةً، إلا أن كلاً منها يصل إليها بواسطة القوّة التي هو حلالٌ وما تتعلّق بها. والفرق بين الكلّ ظاهر^(١).

استحقاقات قوى النفس

تقدّم أنّ لكلّ قوّة من قوى النفس الإنسانية لذّة وألماً، ولذّتها في نيلها ما يعدّ كما لا لها، وألمها في فقدان ذلك الكمال، إلا أن كلّ قوّة لو تمّ تجريدها عن القوى الأخرى لكانت طالبةً لكمالها مع قطع النظر عن خصوصيات الطريق الموصل إلى ذلك الكمال.

فلو تأمّلنا في القوّة الشهويّة - مثلاً - ونظرنا إليها مجردةً عن القوى الأخرى، فسنجد أنّ لذتها في المطعم والمشرب والمنكح، من دون التمييز بين ما هو طاهرٌ وما هو نجسٌ، ولا بين ما هو حلالٌ أو حرامٌ، فهي تلتذّ بالطعام الحلال والطعام الحرام، وبالنكاح والسفاح على حدّ سواء.

وهكذا القوى الغضبّيّة التي ترى أنّ لذّتها وكمالها التكوينيّ، في استخدام الآخرين، فهي تريد الاستخدام سواءً أكان فيه تجاوزٌ على حقوق الآخرين أم لم يكن؟

من هنا يأتي دور القوّة العاقلة في تحديد المسار الذي يجب أن تسلكه كلّ واحدةٍ من تلك القوى الثلاث، وإخبارها في انبغاء سلوك هذا الطريق للحصول على الكمال المطلوب، وعدم انبغاء سلوك الطريق الآخر.

(١) جامع السعادات: ج ١، ص ٦٢.

مكمن العدالة في استحقاقات قوى النفس

هذه القوى الأربع كمالها في لذائذها، والكمال حسنٌ وجميلٌ ومطلوبٌ للإنسان، وحيث إنَّ الله سبحانه وتعالى هو خالق كلِّ شيءٍ، وأحسنَ كلِّ شيءٍ خلقه، فلمَّا خلق طعاماً نجساً كـ«لحم الخنزير»، فهو ممَّا لا ينبغي فعله للإنسان في جميع مراتب الوجود؛ بمعنى: أنَّ الشارع نهى عن أكل لحم الخنزير وشرب الدم، فلو كان هناك شخصٌ يتلذَّذ بأكل لحم الخنزير ويشرب الدم، وهما من كمالات القوَّة الشهويَّة^(١)، فلو فرضنا وقلنا إنَّ الله خالق كلِّ شيءٍ بما في ذلك لحم الخنزير، فهذا يعني أنَّ هذا حسنٌ وجميلٌ وكمالٌ، لأنَّ كلَّ فعلٍ إذا نُسب إليه سبحانه فلا يكون إلا كذلك.

إذا عرفت هذا نقول: إنَّ العدالة^(٢) تقتضي أن تُعطى كلُّ قوَّةٍ ما تستحقُّه في مملكة البدن، فتُعطى القوَّة العقلية استحقاقاتها من العلم والمعرفة والفكر، وتُعطى القوَّة الشهويَّة ما تستحقُّه من مأكُلٍ ومشربٍ ومنكحٍ، ويفسح المجال للقوَّة الغضبيَّة بالانتقام والغضب، وتُعطى القوى الوهميَّة وجوه الحيلة... كلُّ ذلك يُعطى بمقدارٍ وبعد الرعاية والتهذيب لهذه القوى. ولا يصحَّ حرمان هذه القوى من استحقاقاتها، بل يُعدُّ هذا الحرمان ظلماً؛ لأنَّ كمال كلِّ قوَّةٍ بما ذكرنا، فلا يجوز أن تُحرَم منه.

وهذه هي العدالة الكبرى^(٣) التي تختلف في سياقاتها عن العدالة المقصودة في الفقه الأصغر؛ إذ لا علاقة للأخيرة برعاية قوى النفس الإنسانيَّة.

(١) المقصود هو أنَّ الأكل والشرب بشكلٍ مطلقٍ هو من كمالات القوى الشهويَّة.

(٢) كلامنا في العدل في داخل مملكة البدن، وليس في الخارج عن هذه المملكة. (منه دام ظلّه).

(٣) يطلق علماء الأخلاق على هذا النوع من العدالة: العدالة الكبرى؛ لأنَّها تُعطى لكلِّ قوَّةٍ من قوى النفس الإنسانيَّة ما تستحقُّه، فلو منعت أيَّ قوَّةٍ من هذه القوى ما تستحقُّها لكان ظلماً لها. (منه دام ظلّه).

والإنسان الكامل هو من يتّصف بالعدالة الكبرى بحيث يُعطي كلّ قوّة من قواه ما تستحقّه، لا الذي يقضي على بعض قواه لصالح البعض الآخر؛ لأنّ ذلك مخالفٌ لتعاليم الشريعة الحقّة، وبهذا يتّضح الانحراف في بعض السلوكيّات والأعمال التي يمارسها البعض بحجّة تهذيب النفس؛ من قبيل: العزلة المفرطة، والجوع المفرط، وعدم الاعتناء بالمظهر، وإهمال النظافة، وعدم الزواج؛ لأنّ هذه السلوكيّات لا تقضي إلى تهذيب قوى النفس في الإنسان، وإنّما تقضي إلى حرمانها ممّا تستحقّ والقضاء عليها، وفرقٌ بين أن يهدّب الإنسان قوى نفسه وبين أن يجرمها ممّا تستحقّه.

من هنا نقرأ في بعض الروايات أنّ النبي صلّى الله عليه وآله لما بلغه أنّ جماعةً يصومون ولا يفطرون، ويقومون الليل ولا ينامون، ويمتنعون عن مقاربة النساء، بعث إليهم، وذمّ سلوكيّاتهم، ودعاهم للاعتدال في إعطاء كلّ قوّة ما تستحقّه، تحت إشراف القوّة العاقلة والشرع الأقدس^(١). ومن تلك الروايات:

١. روي أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وصف يوم القيامة لأصحابه يوماً وبالغ في إنذارهم فرقوا، واجتمعت جماعةٌ من الصحابة في بيت عثمان بن مظعون واتّفقوا على أن لا يزالوا صائمين قائمين، وأن لا يأكلوا اللحم ولا يناموا على الفراش، ولا يقربوا النساء والطيب، ويرفضوا لذات الدنيا ويلبسوا المسوح أي الصوف، ويسبحوا في الأرض أي يسيروا، فبلغ رسول الله صلّى الله عليه وآله ذلك فقال لهم: «إني لم أؤمر بذلك. إنّ لأنفسكم عليكم حقّاً، فصوموا وأفطروا

(١) لا شك أنّ النبي المصطفى صلّى الله عليه وآله هو الإنسان الكامل، وأنّ أعماله كلّها كمال، ولا يوجد فيها نقص البتّة، وها هو في سيرته يخالف ما عليه بعض جهلة الصوفيّة من أعمال، فكان صلّى الله عليه وآله يأكل ويشرب ويرتدي الثياب النظيفة وينام ويأتي النساء ويمشي في الأسواق. (منه دام ظلّه).

وقوموا وناموا، فإنّي أقوم وأنام وأصوم وأفطر وأكل اللحم والدسم وآتي النساء، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»^(١).

٢. وروي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ ثلاث نسوة أتبن رسول الله صلّى الله عليه وآله، فقالت إحداهن: إنّ زوجي لا يأكل اللحم، وقالت الأخرى: إنّ زوجي لا يشمّ الطيب، وقالت الأخرى إنّ زوجي لا يقرب النساء. فخرج رسول الله صلّى الله عليه وآله يجرّ رداءه حتّى صعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: ما بال أقوامٍ من أصحابي لا يأكلون اللحم ولا يشمّون الطيب ولا يأتون النساء، أما إنّني آكل اللحم وأشمّ الطيب وآتي النساء. فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»^(٢).

٣. روي عن ابن القداح عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «جاءت امرأة عثمان بن مظعونٍ إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله، فقالت: يا رسول الله، إنّ عثمان يصوم النهار ويقوم الليل، فخرج رسول الله صلّى الله عليه وآله مغضباً يحمل نعليه حتّى جاء إلى عثمان، فوجده يصليّ، فانصرف عثمان حين رأى رسول الله صلّى الله عليه وآله، فقال له: يا عثمان، لم يرسلني الله بالرهبانيّة ولكن بعثني بالحنيفيّة السمحة؛ أصوم وأصليّ وأمس أهلي، فمن أحبّ فطرني فليست بسنّتي، ومن سنّتي النكاح»^(٣).

اعتدال القوى النفسانيّة

إنّ العدالة الكبرى في منطق علم الأخلاق هو إعطاء كلّ قوّة من قوى النفس الإنسانيّة ما تستحقّه:

(١) زبدة البيان في أحكام القرآن، الأردبيلي: ص ٦٢٢.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ٤٩٦، باب كراهية الرهبانيّة وترك الباه، ح ٥.

(٣) الكافي: ج ٥، ص ٤٩٤، باب كراهية الرهبانية وترك الباه، ح ١.

• فحدّ الاعتدال في القوّة الشهويّة - وهي استعمالها على ما ينبغي كماً وكيفاً لا عدم استعمالها - يسمّى عَفّةً، وهي أن تكون تصرّفات البهيمة على وفق اقتضاء النطقية، ليسلم عن أن يستعبد لها الهوى، وتستخدمها اللذات، ولها طرف إفراطٍ هي الخلاعة والفجور، أي: الوقوع في ازدياد اللذات على ما لا ينبغي، وطرف تفريطٍ هو الخمود، أي: السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات إيثاراً لا خلقاً؛ باعتبار أنّ العقل - وحده - قاصرٌ عن تشخيص ما ينبغي عمّا لا ينبغي؛ لأنّ وظيفته مجرد تأمين مقتضيات القوى، من دون تحديد وتشخيص الطريق، من هنا تأتي وظيفة الشرع لتحديد الطريق وجعله في الحلال دون الحرام، وفي الطاهر دون النجس؛ لأنّ العقل لا يميّز ولا يفرّق بين الطعام الحلال والحرام، ولا بين الطاهر والنجس، ولا بين المغصوب وغير المغصوب^(١).

• وحدّ الاعتدال في القوّة الغضبيّة هو الشجاعة، وهي انقيادها للنطقية ليكون إقدامها على حسب الرويّة من غير اضطرابٍ في الأمور الهائلة، والجانبان: التهور والإقدام على ما لا ينبغي (وهو طرف الإفراط)، والجبن والحذر عمّا لا ينبغي (وهو طرف التفريط).

• وحدّ الاعتدال في القوّة الفكرية تسمّى حكمةً، وطرف إفراطها الجربزة، وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي، وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالإرادة والوقوف عن اكتساب العلوم. وبعبارة أخرى: أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال، وبين الحقّ والباطل في الاعتقادات، وبين الجميل والقيح في الأفعال، فإذا صلحت هذه القوّة، حصل منها ثمرة الحكمة، والحكمة رأس الأخلاق الحسنة، وهي التي قال فيها تعالى: ﴿...وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...﴾ (البقرة: ٢٦٩) والحكمة هي:

(١) وهذا خير دليل على الحاجة إلى الوحي والنبوة والرسالة. (منه دام ظلّه).

إصابة الحقّ بالعلم والعقل. فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات. وعرفها بعض الأعلام: بأنّها هي القضايا الحقة المطابقة للواقع من حيث اشتغالها بنحوٍ على سعادة الإنسان، كالمعارف الحقة الإلهية في المبدأ والمعاد، والمعارف التي تشرح حقائق العالم الطبيعي، من جهة مساسها بسعادة الإنسان، كالحقائق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينية.

«وتحصل في النفس من اجتماع هذه الملكات ملكةً رابعةً هي كالمزاج من الممتزج، وهي التي تسمى عدالة، وهي إعطاء كلّ ذي حقّ من القوى حقّه، ووضعها في موضعه الذي ينبغي له، والجانبان فيها: الظلم والانظلام^(١). فمن لا يُعطي كلّ واحدةٍ من هذه القوى ما تقتضيه وما تستحقّه فهو إمّا ظالمٌ وإمّا منظم. فتحصل: أنّ العادل في منطق علماء الأخلاق هو الذي يُعطي كلّ قوّةٍ من قوى النفس الإنسانيّة ما تستحقّه. وهذا هو العادل في الساحة الاجتماعيّة؛ لأنّ من هو قادرٌ على أن يكون عادلاً في مملكة بدنه فهو كذلك في الخارج، ومن كان عاجزاً عن إدارة مملكة بدنه فهو أعجز عن إدارة الآخرين^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٣٧٢.

(٢) ومن هنا نجد أنّ الحكماء عندما كتبوا عن المدينة الفاضلة جعلوا الحكيم في رأس المدينة الفاضلة، والحكيم في منطق الحكماء ليس هو من يعرف اصطلاحات الفلسفة، وإنما الحكيم هو الذي اجتمعت فيه جنبتا العلم والعمل، فإنّ من حفظ الاصطلاح - فقط - ليس بحكيم. لهذا نقرأ في كتاب الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾، ثمّ في سورة لقمان يبيّن المراد من الحكمة، فيقول: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾، وعندما نتأمّل وتندبّر في نفس السورة نرى أنّ المولى سبحانه أتى لقمان الشكر؛ قال تعالى: ﴿أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾، والشكر جنبَةٌ عمليّةٌ لا نظريّة، فلقمان عليه السلام إنّما سمّي حكيماً لأنّه أُعطي هذه الأمور علماً وعملاً. ولعلّ هذا هو السرّ في تسمية السيّد العلامة الطباطبائي كتابه ببداية الحكمة ونهاية الحكمة، ولم يسمّها بداية الفلسفة ونهاية الفلسفة؛ لأنّ في اعتقاده أنّ

المسألة الخامسة: العلاقة بين العمل والجزاء الأخروي

من المقدمات المهمة التي نحتاجها في تحرير ما يرتبط بمبحث فعل الإنسان من حيث الانبغاء وعدمه معرفة نوع العلاقة القائمة بين العمل الإنساني في الدنيا وبين الجزاء الأخروي.

والآيات الكريمة - مضافاً إلى الروايات - متفقتة على أن كل فعل يقوم به الإنسان في الحياة الدنيا، سيجزى عليه في الآخرة، فإذا كان خيراً فسيثاب عليه، وإذا كان شراً فسيعاقب عليه؛ قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٦-٨). ومعنى ذلك: أن المولى سبحانه وتعالى - في مقام الجزاء - لا يساوي بين الصالح والطالح، ولا يضيع عمل عاملٍ سواءً أكان هذا العامل رجلاً أم امرأة، وسواءً أكان العمل قليلاً أم كثيراً؛ قال تعالى: ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى...﴾ (آل عمران: ١٩٥)، فلا فرق عنده تعالى بين عملٍ وعاملٍ، ولا بين عاملٍ وعاملٍ، بل يجزي كل إنسان بما كسب، فيجازي المحسن بالثواب، والمسيء بالعقاب. فهم في أمنٍ من الظلم بنسيان أجرهم أو بترك إعطائه أو بنقصه أو تغييره، كما أنهم في أمنٍ من أن لا يُحفظ أعمالهم أو تُنسى بعد الحفظ أو تتغير بوجهٍ من وجوه التغيير؛ قال تعالى: ﴿...وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (المؤمنون: ٦٢)، وقال في آيةٍ أخرى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا...﴾ (الأنبياء: ٤٧)؛ أي: لا ينقص من إحسان محسنٍ، ولا يزداد في إساءة مسيء^(١). فهاتان

الإنسان إذا أراد أن يكون حكيماً، فهذه المقدمات النظرية، وعليه أن يتم المقدمات العملية ليكون حكيماً. (منه دام ظلّه).

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي: ج ١١، ص ٢٩٤.

الآيتان - وغيرهما الكثير - ناظرتان إلى أن لكل عملٍ في الدنيا جزاءً في الآخرة.

أنواع الجزاء

لمعرفة نوع العلاقة القائمة بين العمل الدنيوي والجزاء الأخروي، نشير إلى أنواع الجزاء بشكلٍ عامّ، ومعرفة نوع العلاقة بين العمل وبين كلِّ نوعٍ من أنواع الجزاء^(١):

الأول: الجزاء الاعتباري

وهو عبارةٌ عن الجزاء المتعارف في الأنظمة الاجتماعية - سواءً أكانت دينيةً أم لا - حيث يجازى فاعل الفعل الحسن بأشياء عينية - مثلاً - كالأموال والهدايا، ويعاقب المسيء بالسجن أو غيره.

الثاني: الجزاء الدنيوي

من المعلوم أن علمنا قائمٌ على أساس العلة والمعلول، فما يذكره الطبيب - مثلاً - من علاج المريض، هو علةٌ لرفع الداء عن صاحب ذلك المرض، فلو شخّص الطبيب أن مريضه مصابٌ بمرضٍ معينٍ؛ كأن يكون مرضٌ السكرى أو ضغط الدم أو الحمى... فحينئذٍ سوف يكتب له الدواء المناسب، ويرشده إلى ضرورة أخذ هذا الدواء، ويخبره أن جزاء عدم تناول الدواء هو الإصابة بالشلل أو فقدان الذاكرة أو العمى أو أي أثرٍ آخر، فإن هو تجاهل تعليمات الطبيب، فسوف يجازى ويصاب بما أخبره به الطبيب ولو بعد حين.

ومن الواضح أن الرابطة بين العمل وهذا النوع من الجزاء هي رابطةٌ واقعيةٌ وتكوينيةٌ، ولا علاقة لها باعتبار المعبر، فإذا أهمل المريض إرشادات الطبيب فإن

(١) يشير سماحة السيّد الأستاذ دام ظلّه - هنا - إلى أنواع الجزاء بشكلٍ مختصر؛ لأنّه سوف يُفصّل الكلام عنها في مباحث لاحقة من هذه الموسوعة.

الجزء - وهو الإصابة بالأعراض الجانبية للمرض - سيقع، سواءً أخبر الطبيب بوقوعها أم لم يخبر. وهذا يعني أنّ علة الجزء هي نفس العمل، وليس مجرد إخبار الطبيب بإصابة المريض بالأعراض الجانبية.

الثالث: الجزء الأخرى

هذا النوع من الجزء يرتبط بالعمل ارتباطاً تكوينياً، فمثلاً: الطفل الذي بعدُ لا يدرك أنّ النار محرقةٌ أو غير محرقة، وأنّ لمس التيار الكهربائي مميتٌ أو غير مميت، ويأتي الآخر - المدرك - وينبّهه على ذلك قائلاً: إن وضعت يدك على جمرة النار فإنّها ستحترق، وإن لمست التيار الكهربائي فسُتقتل؛ فهو بهذا التنبيه يكشف عن هذه الرابطة القائمة بين العمل المتمثل بلمس النار ولمس التيار الكهربائي، وبين الجزء المتمثل بالإحراق والموت، لا أنّه يجعل هذه الرابطة ويقننها لأنّها رابطة واقعيةٌ وتكوينيةٌ. وبهذه الخصوصية يتفق هذا النوع من الجزء مع الجزء الموجود في النوع الثاني ويختلف عن النوع الأوّل.

وبنفس الوقت فإنّ هذا النوع من الجزء يختلف عن النوع الثاني؛ باعتبار أنّ الجزء في النوع الثاني كان يأتي متأخراً عن الفعل، أمّا في هذا النوع فإنّ الجزء المترتب يعقب الفعل مباشرةً. فالطفل - مثلاً - بمجرد أن يضع يده في النار أو يلمس التيار الكهربائي فإنّه سيحترق، أو يموت، بلا فاصلٍ زمنيّ^(١). بل هناك

(١) الرابطة بين العمل والجزء الأخرى هي رابطة تكوينية واقعية، والعمل هو الجزء، والجزء هو العمل. وليس المقصود من ذلك أنّ الأثر والمؤثر شيءٌ واحدٌ، وإنّما المقصود أنّ الفاصل غير موجودٍ بينهما، وإلا فإنّ العمل الذي هو المؤثر شيءٌ والأثر الذي هو الجزء شيءٌ آخر، ولكن أحدهما موجودٌ مع وجود الآخر، إذا وجد هذا وجد ذلك. نعم، يمكن تعميم هذه النظرة، ونقول: إنّ الجزء في هذا النوع هو نفس العمل لا أنّه شيءٌ والعمل شيءٌ آخر. (منه دام ظلّه).

مَنْ ذهب إلى أنَّ الجزء هو نفس الفعل^(١). وعليه يكون هذا النوع من الارتباط أقوى من الارتباط الاعتباري الذي كان في المستوى الأوّل، وكذلك أقوى من الارتباط على نحو العلة والمعلول الذي كان في المستوى الثاني^(٢).

وقد أشار الباري عزّ وجلّ إلى هذا النوع من الجزء في أكثر من آية، كما في قوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٦-٨)، وقوله: ﴿يَوْمَ نَحْجُدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا...﴾ (آل عمران: ٣٠)، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٨١).

الجزء هو نفس العمل

تقدّم القول: إنَّ هناك مسالك ثلاثة يعتمدها علماء الأخلاق في التربية وتهذيب النفس، ومن تلك المسالك المسلك الذي خطّه الأنبياء الكرام عليهم السلام، والذي يعتمد على الترغيب في الجنة والترهيب من النار، وهو ما أطلقنا عليه - سابقاً - الكمال الأخروي؛ بمعنى: أنَّ الإنسان إنَّما يأتي بهذا العمل من أجل الثواب، ويتجنّب ذلك العمل من أجل الخلاص من العقاب.

بعد استذكار هذه المقدّمة نسأل: ما هي طبيعة الرابطة الموجودة بين الصلاة وبين الثواب المترتب عليها، وبين أكل مال اليتيم والعقاب المترتب عليه؟ توجد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أنَّ العلاقة والرابطة بين العمل وجزائه الأخروي اعتباريّة، من قبيل قول المنظم الاجتماعي: مَنْ طبّق القانون وفعل كذا، أكافئه بكذا، ومَنْ

(١) سوف يفصّل سماحته الكلام هذا الرأي في الصفحات اللاحقة إن شاء الله.

(٢) سيأتي بيان نوع الرابطة بين العمل والجزء الأخروي في محلّه من هذا الكتاب.

تجاوز القانون وفعل كذا، أعاقبه بكذا.

وهذا الاحتمال باطلٌ من وجوهٍ؛ منها: لو قام الإنسان - في الأنظمة الاجتماعية - بجريمةٍ يستحقُّ عليها عقوبة السجن لمدة ستة أشهر، وحكم عليه القاضي بالسجن لمدة (مليون) سنة، فسوف يُحكم على هذا القاضي بالسفاهة، وربّما بالجنون؛ لأنَّ الإنسان يجازى بحسب العمل الإجرامي الذي اقترفه.

نعم، كلّما كان العمل أضخم فإنّه يجازى عليه أكثر، ولكن لو افترضنا أنّ إنساناً بلغ، وعلم الحقّ، ومات بعد يومين من بلوغه معانداً، أو كان مسلماً ومات بعد ارتداده بيومين، فطبقاً للدستور الإلهي فإنَّ هذا الإنسان لن يغفر له المولى عزّ وجلّ؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...﴾ (النساء: ٤٨)، وبالتالي سيجازيه على هذا العمل ناراً خالداً فيها. فعلى الاحتمال الأول لا يوجد تناسبٌ بين العمل وجزائه الأخروي.

إذن، لو قلنا إنّ الجزاء الأخروي أمرٌ اعتباريٌّ كالسجن ونحوه، فمن الواضح أنّه سيأتي إشكال عدم التناسب بين العمل وجزائه في الآخرة، خصوصاً وأنّه سبحانه أرحم الراحمين، وهو القائل في كتابه العزيز: ﴿جَزَاءٌ وَفَاقًا﴾ (النبا: ٢٦).

الاحتمال الثاني: أنّ العلاقة والرابطة بين العمل وجزائه الأخروي هي علاقة العلة والمعلول؛ بمعنى: أنّ العمل شيءٌ وجزاؤه شيءٌ آخر، من قبيل تأثير الدواء في علاج المرض. فعمل الخير في الدنيا جزاؤه في الآخرة الجنان بما فيها من حورٍ وقصورٍ ونعيمٍ مقيمٍ، وعمل الشرّ جزاؤه النيران بما فيها من سلاسلٍ وأغلالٍ وعذابٍ مهينٍ. وهذا يعني: أنّ العامل حين عمله ليس هو في الجنة أو النار. نعم، في الآخرة سيكون في الجنة أو النار.

الاحتمال الثالث: أنّ العلاقة بين العمل وجزائه الأخروي علاقة هو هو^(١)؛

(١) وهذه النظرية هي النظرية المشهورة. (منه دام ظلّه).

بمعنى: أن عمل الخير كالصلاة - مثلاً - هو الجنة، لا أنه شيءٌ والجنة شيءٌ آخر. وعمل الشر كأكْل مال اليتيم - مثلاً - هو النار، لا أنه شيءٌ والنار شيءٌ آخر. «ومن قال: إنَّ العمل نفس الجزاء، قال: إنَّ الهيئات النفسانيَّة اشتدَّت وصارت ملكةً تصير متمثلةً ومتصورةً في عالم الباطن والملكوت بصورةٍ يناسبها؛ إذ كلُّ شيءٍ يظهر في كلِّ عالمٍ بصورةٍ خاصَّة، فإنَّ العلم في عالم اليقظة أمرٌ عرضيٌّ يدرك بالعقل أو الوهم، وفي عالم النور يظهر بصورة اللبِن، فالظاهر في العالمين شيءٌ واحدٌ وهو العلم، لكنَّه تجلَّى في كلِّ عالمٍ بصورة، والسرور يظهر في عالم النوم بصورة البكاء، ومنه يظهر: أنَّه قد يسرَّك في عالم، ما يسوءك في عالمٍ آخر؛ فاللذات الجسمانيَّة التي تسرَّك في هذا العالم، تظهر في دار الجزاء بصورةٍ تسوءك وتؤذيك، وتركها وتحمل مشاقَّ العبادات والطاعات والصبر على المصائب والبلبات يسرَّك في عالم الآخرة مع كونها مؤذيةً في هذا العالم»^(١).

قال الشيخ محمَّد حسين كاشف الغطاء: «إنَّما هي أعمالكم رُدَّت إليكم) إنَّما تجزون ما كنتم تعملون. جزاؤكم نفس أعمالكم لكن بصورتها الحقيقيَّة وحقيقتها الجوهرية وجوهرتها الروحية لا المادِّية، أعمالك الصالحة وإحسانك للناس يعود وجهاً حسناً جميلاً تأنس به، وإساءتك وشرك يعود وجهاً قبيحاً تستوحش منه. نعم، وقد تعود حيَّاتٍ وعقارب تلسعك، وهكذا أعضاؤك، تعود عينك ولكن بغير شحم، ويعود سمعك ولكن بغير عظم، ويعود قلبك ولكن بدون لحم، وهكذا يعود كلُّ شيءٍ منك، ولكن بأقوى وأصحَّ ممَّا كان في الدنيا»^(٢).

فنفس العمل الذي يعملُه الإنسان في نشأة الدنيا هو الجزاء الذي سيلاقيه في

(١) جامع السعادات: ج ١، ص ٤١.

(٢) الفردوس الأعلى، محمَّد الحسين كاشف الغطاء: ص ٢٥٠.

نشأة الآخرة، ولكنّ الإنسان - في الأعمّ الأغلب - لا يبصر هذه الحقيقة؛ لأنّ على قلبه رين؛ قال تعالى: ﴿...بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤)، فإذا انتقل إلى نشأة الآخرة وكُشف عنه الغطاء، فحينئذٍ سيرى أنّه كان في الجنّة أو في النار، لا أنّه الآن يدخل الجنّة أو النار. وهذا المذهب يرجع إلى القول بتجسّد الأعمال بصورة مأنوسة مفرحة، أو صورة موحشة معدّبة. ويشهد لذلك كثيرٌ من الآيات المباركة والروايات.

معطيات الفصل

١. الفطرة لغةً: الابتداء والاختراع، وفطر بمعنى: أوجد واخترع، والاختراع هو الخلق والإيجاد لا عن مثالٍ سابقٍ.
٢. الخالق هو موجدٌ عن مثالٍ سابقٍ، أمّا الفاطر فهو موجدٌ لا عن مثالٍ سابقٍ.
٣. المقصود من فطرة الله التي فطر الناس عليها: هو إيجاد الإنسان لا عن مثالٍ سابقٍ، وبكيفيةٍ مخصوصةٍ، والتي تعدّ من لوازم وجوده.
٤. تتّصف الأمور الفطريّة عند الإنسان بأنّها شاملةٌ لجميع أفرادها، فلا يخلو منها فردٌ، كما أنّها ممتدّةٌ زماناً.
٥. الفطرة تأتي من باطن الإنسان وذاته، ولا تأتي من تعليمٍ واكتسابٍ، وإن كان التعليم قد يقوّيها وينمّيها.
٦. لما كان الحقّ سبحانه وتعالى محبّاً للكمال، كان فعله - بمقتضى قانون السنخية - محبّاً للكمال كذلك. وحيث إنّ الإنسان هو من أبرز مصاديق فعله سبحانه، كان هو الآخر محبّاً للكمال. ومنه يُعلم: أنّ الكيفيّة الخاصّة التي خُلق عليها الإنسان هي حبه للكمال.
٧. إنّ للإنسان نظاماً غائياً يحرّكه للوصول إلى غايته المتمثّلة بكماله، ومن خلال تلك الكيفيّة المخصوصة التي خُلق عليها يميّز ما يختاره وينتخبه، فيفعل هذا ويتجنّب ذلك.
٨. في الكمال الاجتماعي يكون المحرّك للإتيان بالفعل الحسن هو المدح والثناء الاجتماعي، وبتبعه يكون الزاجر عن الإتيان بالفعل القبيح هو الذمّ الاجتماعي.

٩. الأساس الذي يعتمد عليه مسلك الكمال الاجتماعي في الإتيان بالأفعال التي ينبغي فعلها واجتناب الأفعال التي لا ينبغي فعلها، هو حسن الفعل اجتماعياً وعقلاً وقلوباً وعدم حسنه، فما كان حسناً عندهم يفعلوه، وما كان قبيحاً عندهم يتركه.

١٠. في الكمال الأخروي يكون المحرك للإتيان بالفعل الحسن والانزجار عن الفعل القبيح: هو طلب الجنة، والهروب من النار.

١١. في الكمال الإلهي يكون المحرك للإتيان بالفعل الحسن وترك الفعل القبيح هو القرب الإلهي والتخلق بالأخلاق الإلهية، فالإنسان إنما يفعل ويترك طلباً لله عز وجل ولوجهه الكريم.

١٢. إن مسلك الكمال الإلهي من مختصات القرآن الكريم؛ إذ لم نجد له أثراً في تعاليم الأنبياء السابقين أو فيما ورثناه من كتبهم وبياناتهم.

١٣. إن الإيمان بالمبدأ والمعاد حقيقةً مشككةً ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف، والزيادة والنقصان.

١٤. إن الإيمان حقيقةً مركبةً من العلم بالشيء والالتزام به، بحيث يترتب عليه آثاره العملية، ولما كان كلُّ من العلم والالتزام على مراتب متعددة، كان الإيمان هو الآخر له مراتب متعددة.

١٥. إن العلم هو المقوم للالتزام وهو الذي يأتي به، فإذا كان العلم ضعيفاً أدى ذلك إلى ضعف الالتزام وبالتالي إلى ضعف الإيمان.

١٦. إن كلَّ نوع من العمل - صالحاً كان أم طالحاً - فإنه يركّز ويحصل في النفس نوعاً خاصاً من العلم والاعتقاد يناسبه وينسجم معه.

١٧. ثبت في علم النفس الفلسفي وعلم الأخلاق: أن للإنسان قوىً متعددة، كلُّ منها يقوم بدورٍ معيّنٍ ووظيفةٍ خاصّةٍ.

١٨. القوة العقلية: هي مبدأ إدراك الحقائق، والتمييز بين الخير والشر، والأمر

بالأفعال الحسنة الجميلة، والنهي عن الصفات القبيحة والذميمة.

١٩. القوّة الغضبيّة: هي مبدأ الإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلّط والترفع، وهي منشأ صدور أفعال السباع؛ من غضبٍ وبغضاءٍ وإدخال الأذى على الآخرين.

٢٠. القوّة الشهويّة: هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضارّ من المآكل والمشارب وغيرها، فلا يصدر منها إلاّ أفعال البهائم؛ من عبوديّة للفرج والبطن، والحرص على الجماع والأكل.

٢١. القوّة الوهميّة، وشأنها استنباط وجوه المكر والحيل؛ للتوصّل إلى الأغراض الصحيحة.

٢٢. إنّ وجود قوى النفس في الإنسان ليس بنحوٍ يكون بعضها منعزلاً عن البعض الآخر، وإنّما وجودها هو بنحو الوجود الواحد.

٢٣. الفائدة من وجود القوّة الشهويّة في النفس الإنسانية هي بقاء البدن، فلو لم توجد هذه القوّة لما بقي البدن الذي هو آلة تحصيل الكمال للنفس.

٢٤. الفائدة من وجود القوّة الغضبيّة هي كسر سورة الشهويّة والشيطانيّة، باعتبار أنّ هاتين القوتين - غالباً - لا يأتريان بأوامر القوّة العقلية.

٢٥. إنّ لكلّ قوّة من قوى النفس الإنسانية لذّةً ومأماً، ولذّتها في نيلها ما يُعدّ كما لآلها، وألها في فقدان ذلك الكمال.

٢٦. إنّ كلّ قوّة لو تمّ تجريدتها عن القوى الأخرى لكانت طالبةً لكمالها، مع قطع النظر عن خصوصيات الطريق الموصل إلى ذلك الكمال.

٢٧. إنّ العدالة تقتضي أن تُعطى كلّ قوّة ما تستحقّه في مملكة البدن، فتُعطى القوّة العقلية استحقاقاتها من العلم والمعرفة والفكر، وتُعطى القوّة الشهويّة ما تستحقّه من مآكلٍ ومشربٍ ومنكح، ويفسح المجال للقوّة الغضبيّة بالانتقام والغضب، وتُعطى القوى الوهميّة وجوه الحيلة... كلّ ذلك يُعطى بمقدار وبعد

٤٨٨.....موسوعة العدل الإلهي - ج ١

الرعاية والتهذيب لهذه القوى. ولا يصح حرمان هذه القوى من استحقاقاتها، بل يُعدّ هذا الحرمان ظلماً.

٢٨. الإنسان الكامل هو من يتّصف بالعدالة الكبرى، بحيث يُعطي كلّ قوّة من قواه ما تستحقّه، لا الذي يقضي على بعض قواه لصالح بعضها الآخر.

الفهرس

٣	شكر وتقدير
٧	مقدمة المقرر
١٢	خصائص الموسوعة
١٢	أولاً: الشمولية
١٣	ثانياً: التفصيل
١٤	ثالثاً: الجودة والإبداع
١٥	رابعاً: المقارنة
١٦	خامساً: المتبع
١٦	سادساً: التنوع
١٧	سابعاً: الاهتمام بالمباحث اللغوية
١٧	ثامناً: الاهتمام بتاريخ المسألة
١٧	تاسعاً: إبراز رأي مدرسة أهل البيت
١٨	عاشراً: الوقوف على جذور المسائل وخلفياتها
١٩	حادي عشر: الاهتمام بجزئيات المسألة
٢٠	ثاني عشر: استقصاء الأدلة

الباب الأول

مسائل تمهيدية

٢٥	الفصل الأول: أمور عامة
٢٧	تمهيد

٤٩٠ موسوعة العدل الإلهي - ج ١
٣٠ طرح بحث العدل الإلهي كعنوانٍ مستقلّ
٣٤ سابقة البحث
٣٦ جهات البحث في العدل الإلهي
٣٧ معطيات الفصل
٣٩ الفصل الثاني: تاريخ بحث العدل الإلهي
٤١ العدل الإلهي في العصور القديمة
٤٤ العدل الإلهي في الفكر اليوناني
٤٦ البحوث العقلية في الإسلام
٤٧ العدل الإلهي في الإسلام
٤٩ إضاءة
٥٣ معطيات الفصل
٥٥ الفصل الثالث: في معنى العدل الإلهي، ومظاهره
٥٧ أولاً: في معنى العدل
٥٧ أ. العدل في اللغة
٦١ العدل البشري
٦٥ ب. العدل في الاصطلاح
٦٥ المعنى الأول: رعاية التوازن والتناسب
٦٧ توازن العالم وتعادله
٧٢ المعنى الثاني: التساوي ونفي الترجيح
٧٤ المعنى الثالث: رعاية الاستحقاق
٧٦ المعنى الرابع: رعاية الاستعداد في إفاضة الوجود أو الكمال
٨١ الحكمة وعلاقتها بالعدل
٨٤ ثانياً: مظاهر العدل الإلهي

٤٩١	الفهرس
٨٤	١. العدل التكويني
٨٨	٢. العدل التشريعي
٨٩	٣. العدل الجزائي
٩١	معطيات الفصل
٩٥	الفصل الرابع: أبرز الشبهات التي أثرت حول العدل الإلهي
٩٧	الشبهة الأولى: وجود التفاوت والترجيح في العالم
٩٧	الشبهة الثانية: العدم بعد الوجود
٩٨	الشبهة الثالثة: وجود الجهل والعجز والضعف
٩٨	الشبهة الرابعة: وجود الآفات والمصائب
١٠٠	أبحاث أخرى مرتبطة بالعدل الإلهي
١٠٣	الفصل الخامس: المناهج المتبعة في تحقيق مسائل العدل الإلهي
١٠٦	(١) منهج أهل الحديث
١١٠	أهل الحديث ومسائل العدل الإلهي
١١٢	تقييم منهج أهل الحديث
١١٥	(٢) المنهج العقلي
١١٥	أ. الاتجاه الكلامي
١١٦	وظائف علم الكلام
١١٨	تقييم المنهج الكلامي
١٢٠	الأشاعرة ومسائل العدل الإلهي
١٢٥	المعتزلة ومسائل العدل الإلهي
١٢٩	تغلب الأشاعرة على المعتزلة تاريخياً
١٣٠	العدل بين الإفراط والتفريط
١٣٣	ب. الاتجاه الفلسفي

٤٩٢موسوعة العدل الإلهي - ج ١
١٣٣	١ . المدرسة المشائية.....
١٣٨	تقييم المدرسة المشائية.....
١٣٩	٢ . المدرسة الإشرافية.....
١٤٠	العناصر الأساسية للفلسفة الإشرافية.....
١٤٣	وجوه التمايز بين منهج الإشراف ومنهج العرفان.....
١٤٥	دور الكتاب والسنة في المدرسة الإشرافية.....
١٤٦	تقييم المدرسة الإشرافية.....
١٤٧	٣ . مدرسة الحكمة المتعالية.....
١٥١	تقييم مدرسة الحكمة المتعالية.....
١٥٣	بين الكلام والفلسفة الإسلاميين.....
١٥٧	(٣) المنهج التجريبي.....
١٥٩	تقييم المنهج التجريبي.....
١٦٢	المنهج المختار ورأي الحكماء.....
١٦٢	١ . المنهج المختار.....
١٦٣	٢ . رأي حكماء الإمامية في المسائل المتقدمة.....
١٦٦	معطيات الفصل.....

الباب الثاني

في الحسن العقلي والقبح العقلي

١٧٣	الفصل الأول: معنى الحسن والقبح وأهميتهما.....
١٧٥	تمهيد.....
١٧٥	معنى الفعل وتقسيمااته.....
١٧٩	الحسن والقبح في اللغة.....
١٧٩	معنى الحسن في اللغة.....

٤٩٣	الفهرس
١٨٠	المعنى الراجح للحسن
١٨١	معنى القبح في اللغة
١٨٢	صلة هذه المعاني بالمعنى الأصلي للقبح
١٨٣	الحسن والقبح في الاصطلاح
١٨٨	أهمية قاعدة الحسن والقبح
١٩٢	معطيات الفصل
١٩٥	الفصل الثاني: تاريخ قاعدة الحسن والقبح العقليين
١٩٧	تمهيد
١٩٧	تاريخ الحسن والقبح قبل الإسلام
١٩٧	الحسن والقبح في الأديان الهندية
١٩٨	الحسن والقبح في الفكر اليوناني
٢٠١	تاريخ الحسن والقبح في العصر الإسلامي
٢٠٩	معطيات الفصل
٢١١	الفصل الثالث: خلاف العلماء في الحسن والقبح العقليين
٢١٣	(١) تحرير محل النزاع في الحسن والقبح العقليين
٢١٣	المعنى الأول: ملاءمة الطبع ومنافرته
٢١٦	المعنى الثاني: الكمال والنقص
٢١٧	المعنى الثالث: كون الفعل متعلق المدح أو الذم
٢١٩	(٢) نزاع المذاهب في الحسن والقبح
٢١٩	النزاع الأول: بين العدلية والأشاعرة
٢١٩	لفت نظر
٢٢١	النزاع الثاني: بين الأصوليين والأخباريين
٢٢١	النزاع الثالث: بين الأصوليين

٤٩٤ موسوعة العدل الإلهي - ج ١
٢٢٥ أنحاء العناوين الحسنة والقيحة
٢٢٨ لفت نظر
٢٣٠ (٣) المذاهب في الحسن والقبح العقليين
٢٣١ ١. مذهب الأشاعرة
٢٣٥ أدلة الأشاعرة على نفي التحسين والتقيح العقليين
٢٣٥ أولاً: الأدلة النقلية
٢٣٨ ثانياً: الأدلة العقلية
٢٤٥ ٢. مذهب العدلية
٢٤٧ لفت نظر
٢٤٩ توضيح وتفصيل
٢٤٩ نقاط الاشتراك
٢٥٠ نقاط الافتراق
٢٥٢ خلاصة القول
٢٥٣ أدلة العدلية على إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح
٢٥٣ أولاً: الأدلة النقلية
٢٥٦ ثانياً: الأدلة العقلية
٢٦٧ أدلتهم على نفي المؤاخذه الشرعية حتى يرد الشرع
٢٧٠ حقيقة حكم العقل بالتحسين والتقيح
٢٧٨ زيادة وتفصيل
٢٨٠ المختار في المسألة
٢٨٣ علاقة الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة
٢٨٦ معطيات الفصل

الباب الثالث

أفعال الله تعالى

٢٩١	الفصل الأوّل: الحسن والقبح الذاتي في أفعاله تعالى
٢٩٣	خارطة البحث
٢٩٣	إطلاقات الحسن والقبح
٢٩٥	الحسن والقبح الفعلي والفاعلي
٢٩٨	الحسن والقبح في فعله تعالى
٢٩٩	الاتجاهات في معنى الانبغاء وعدم الانبغاء في فعله تعالى
٣٠٠	الاتجاه الأوّل: للفلاسفة
٣٠٠	الاتجاه الثاني: للمتكلّمين
٣٠١	الاتجاه الثالث: لبعض المحقّقين
٣٠٢	دفاع عن الفلاسفة
٣٠٤	إمكان وصف أفعاله تعالى بالحسن والقبح
٣٠٥	طريقة المعتزلة في إثبات الحسن والقبح في فعل الله
٣٠٦	طريقة الحكماء في إثبات الحسن والقبح في فعل الله
٣٠٨	زيادة وتفصيل
٣١٣	الفرق بين منهج الحكماء والمنهج الأخرى
٣١٥	ملاك العدل والظلم في فعله تعالى
٣١٨	المشهد النقلي
٣١٨	أولاً: الآيات الكريمة
٣٢٠	ثانياً: الروايات الشريفة
٣٢٣	معطيات الفصل

٤٩٦موسوعة العدل الإلهي - ج ١
٣٢٧ الفصل الثاني: قدرة العقل على اكتشاف السن والقبیح: في فعله تعالى
٣٢٩ تمهید
٣٢٩ المسألة الأولى: معنى الحجية في المقام
٣٣١ المسألة الثانية: حجية الدليل العقلي
٣٣٣ المسألة الثالثة: مقدار الحاجة إلى الدليل العقلي
٣٣٥ المقام الأول: الحاجة إلى الدليل العقلي في زمن الحضور
٣٣٧ المقام الثاني: الحاجة إلى الدليل العقلي في زمن الغيبة
٣٣٧ الجهة الأولى: الاستغناء عن الدليل العقلي بالكتاب
٣٣٨ النقطة الأولى: في سند الكتاب
٣٣٩ الأول: الطريق القياسي
٣٤٢ الثاني: الطريق الاستقرائي
٣٤٤ النقطة الثانية: في ظواهر الكتاب ودلالته
٣٤٤ الأمر الأول: أقسام الدلالة
٣٤٥ الأمر الثاني: النظريات في دلالة القرآن
٣٤٥ النظرية الأولى: القرآن مجمل في معناه
٣٤٩ النظرية الثانية: القرآن ظاهرٌ في معناه
٣٥٩ عقبات الاكتفاء بالكتاب وحده في فهم المعارف الدينية
٣٥٩ الأولى: عقبة إثبات حجية التواتر
٣٥٩ الثانية: عقبة إثبات صغرى حجية الظهور
٣٥٩ الثالثة: عقبة إثبات كبرى حجية الظهور
٣٦٠ الرابعة: عقبة إثبات حجية الظهور بمعناها المنطقي
٣٦١ الخامسة: عقبة إثبات الظهور الموضوعي
٣٦١ السادسة: عقبة إثبات حجية الظهور الواصل

- السابعة: عقبه أن الظهور لا يفيد إلا الظن ٣٦٣
- الثامنة: عقبه وجود المحكم والمتشابه ٣٦٤
- الأقوال في المحكم والمتشابه ٣٦٥
- تحديد مصداق المحكم والمتشابه ٣٦٥
- الضابطة في تشخيص المحكم من المتشابه ٣٦٨
- الجهة الثانية: الاستغناء عن الدليل العقلي بالسنة ٣٧١
- عقبات الاستغناء بالرواية عن العقل ٣٧٢
- العقبات المشتركة ٣٧٢
- الأولى: عقبه عدم التحريف ٣٧٣
- الثانية: عقبه السند ٣٧٣
- الثالثة: عقبه الإجمال ٣٧٣
- الرابعة: عقبه اختصاص الظهورات بطبقة معينة ٣٧٣
- الخامسة: عقبه الظهورات الذاتية ٣٧٤
- السادسة: عقبه حجية الظهورات الموضوعية في زمن الصدور ... ٣٧٤
- العقبات المختصة ٣٧٥
- العقبه الأولى: إثبات حجية الرواية ٣٧٥
- العقبه الثانية: إثبات محورية الرواية ٣٧٦
- العقبه الثالثة: المحكم والمتشابه في الرواية ٣٧٩
- العقبه الرابعة: ظاهرة الدس والتزوير في الأحاديث ٣٧٩
- العقبه الخامسة: ضياع الكثير من القرائن ٣٨٢
- العقبه السادسة: عقبه تصرف الرواة ٣٨٥
- العقبه السابعة: اختلاف مستويات الرواة ٣٨٦
- العقبه الثامنة: التقيّة ٣٩٠

٤٩٨ موسوعة العدل الإلهي - ج ١

٣٩٣	دفع دخل
٣٩٤	نتائج البحث
٣٩٦	اعتماد العقل في فهم المعارف
٣٩٦	طبيعة العلاقة بين النقل والعقل
٣٩٧	أولاً: معنى الدين
٣٩٨	ثانياً: معنى العقل
٤٠٢	العقل عند الحكماء
٤٠٧	المشهد الروائي
٤١٠	ثالثاً: مراتب العقل
٤١٢	رابعاً: حجج العقل ذاتية
٤١٣	الاتجاهات في المسألة
٤١٤	الاتجاه الأول: إنكار الوحي والدين
٤١٥	الاتجاه الثاني: الوحي ما وافق العقل
٤١٧	الاتجاه الثالث: أن الوحي هو الأساس
٤١٩	الاتجاه الرابع: الدين يستهدي بالعقل
٤١٩	المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل الشريعة
٤٢٢	المرحلة الثانية: مرحلة ما بعد الشريعة
٤٢٦	المرحلة الثالثة: العقل هو مفتاح
٤٢٩	معطيات الفصل

الباب الرابع في أفعال الإنسان

٤٣٥	الفصل الأول: مسائل تمهيدية
٤٣٧	تمهيد

٤٩٩	الفهرس
٤٣٧	المسألة الأولى: الفطرة حقيقتها وأحكامها
٤٣٨	الفطرة في اللغة والاصطلاح
٤٣٩	مصاديق الفطرة
٤٤١	تحديد أحكام الفطرة
٤٤٣	طرق معرفة حقيقة الفطرة
٤٤٣	الأول: الطريق العقلي
٤٤٧	الثاني: الطريق النقلي
٤٤٩	المسألة الثانية: مسالك الكمال المنشود
٤٤٩	أنواع الكمال
٤٥٤	الثمره المترتبة على أنواع الكمال
٤٥٥	المسألة الثالثة: حقيقة الإيمان وتفاوت درجاته
٤٥٥	حقيقة الإيمان
٤٥٨	العلاقة بين العلم والعمل
٤٥٩	ترشّح العمل عن العلم
٤٦٠	العمل يركّز العلم
٤٦١	المسألة الرابعة: قوى النفس واستحقاقاتها
٤٦٢	قوى النفس في الإنسان
٤٦٣	الأولى: القوّة العقلية
٤٦٣	الثانية: القوّة الغضبيّة
٤٦٣	الثالثة: القوّة الشهويّة
٤٦٤	الرابعة: القوّة الوهميّة
٤٦٤	طبيعة وجود قوى النفس في الإنسان
٤٦٥	علاقة القوى بعضها ببعض

٥٠٠موسوعة العدل الإلهي - ج ١
٤٦٧الفائدة من تعدد قوى النفس
٤٧٠اللذة والألم في قوى الإنسان
٤٧٢استحقاقات قوى النفس
٤٧٣مكمن العدالة في استحقاقات قوى النفس
٤٧٥اعتدال القوى النفسانية
٤٧٨المسألة الخامسة: العلاقة بين العمل والجزاء الأخروي
٤٧٩أنواع الجزاء
٤٧٩الأول: الجزاء الاعتباري
٤٧٩الثاني: الجزاء الدنيوي
٤٨٠الثالث: الجزاء الأخروي
٤٨١الجزاء هو نفس العمل
٤٨٥معطيات الفصل