

موسوعة
العدل الإلهي
دراسة عقلية نقلية تحليلية

تقريراً لأبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء الثاني

بقلم
الشيخ حيدر يعقوبي

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 - الحبّوي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظمية المقدّسة - باب الدروازة

١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في أفعال الإنسان

الفصل الثاني

الانبغاء وعدمه في فعل الإنسان

- توطئة في نقاط
- منشأ الانبغاء وعدمه في فعل الإنسان
- دور الفطرة في فعل الإنسان
- رئاسة العقل بمعونة الشرع
- تفصيلٌ في تراحم مقتضيات قوى النفس
- زيادة وتفصيل
- علاقة الإرادة الإلهية بفعل الإنسان
- المصلحة والمفسدة وعلاقتها بفعل الإنسان
- المقصود بالمصلحة والمفسدة
- واقعية المصالح والمفاسد في العبادات
- الحسن والقبح في أفعال الإنسان
- النظام الاجتماعي وعلاقته بالمصلحة والمفسدة
- دور الرؤية الكونية في تحديد الكمال اللائق

توطئة في نقاط

في الفصل السابق انتهينا إلى نتائج تمثل مقدماتٍ مهمّةً للدخول في البحث الأساسي الذي هو الحسن والقبح في فعل الإنسان، نلخصها في نقاط:

النقطة الأولى: إنّ الإنسان يحبّ كماله الذي خلق لأجله، وكماله في القرب الإلهي، وبتبع ذلك يهرب من كلّ نقصٍ يكون سبباً للبعد الإلهي.

النقطة الثانية: إنّ الإنسان يولد وهو فاقدٌ لكلِّ كمالٍ، سواءً أكان كمالاً علمياً أم كمالياً عملياً؛ قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ (النحل: ٧٨)، فالإنسان يولد وهو خالٍ من كلّ ملكةٍ حسنةٍ أو سيئةٍ. نعم، زوّده المولى سبحانه وتعالى بـ«الفطرة»، التي تدفعه لحبِّ الكمال، فهو لم يُخلق متساوي النسبة إلى حبِّ الكمال والنقص، بل خلق وهو محبٌّ للكمال، وهاربٌ من النقص، وهذا هو رأس مالٍ أساسيٍّ زوّده به الإنسان: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم: ٣٠). بمعنى: أنّ الفطرة في صالح الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح، وليست في صالح الاعتقاد الباطل والعمل الطالح؛ لذا كانت لله سبحانه وتعالى على الناس الحجة البالغة في يوم القيامة^(١)؛ لأنّه سبحانه جعله في مفترق الطريق: ﴿...إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣)، ولكنّه بنفس الوقت زوّده برأسمالٍ إذا استثمره فإنّه يقوده نحو الاتجاه الصحيح، فلو اختار الاتجاه الباطل فإنّه يكون قد أساء الاختيار.

النقطة الثالثة: ثبت في علم النفس الفلسفي وعلم الأخلاق أنّ للإنسان

(١) الحجة حجّتان: حجةٌ باطنةٌ وهي العقل، وحجةٌ ظاهرةٌ وهي الأنبياء والرسل والشرائع والأولياء والأئمة، وكلّ هذه الحجج عبارةٌ عن وسائل زوّده الله سبحانه وتعالى للإنسان للسير في المسار الصحيح الذي جعل في فطرته وفي أساس وجوده الميل إلى ذلك الاتجاه. (منه دام ظلّه).

٨.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٢

قوى متعدّدة، كلّ منها تقوم بدورٍ معيّنٍ ووظيفةٍ خاصّةٍ، وهذه القوى هي: الشهويّة، الغضبيّة، الوهميّة، العقليّة، وإنّ كلّ واحدةٍ من هذه القوى لها كمالها الخاصّ بها، ولها ألمها ولذتها.

النقطة الرابعة: إنّ العلاقة بين العلم والعمل هي علاقةٌ طرديةٌ؛ بمعنى: أنّه كلّما كان العلم أشدّ، كان العمل أفضل، وكلّما كان العلم أضعف، كان العمل كذلك.

النقطة الخامسة: إنّ كلّ فعلٍ يقوم به الإنسان في الحياة الدنيا سيجزى عليه في الآخرة، فإن كان خيراً فسيثاب عليه، وإن كان شراً فسيعاقب عليه، وهذا الجزاء هو نفس العمل الذي يعمله الإنسان في نشأة الدنيا.

منشأ الانبغاء وعدمه في فعل الإنسان

تقدّم: أنّ منشأ الحسن والقبح في فعله تعالى هو الكمال والنقص؛ بمعنى: أنّه سبحانه إنّما يفعل الفعل الكذائي لأنّه كمال، ولا ينبغي أن يفعل الفعل الكذائي لأنّه نقص.

وكذلك تقدّم: أنّ مرجع الكمال إلى أصل الوجود وكمالات الوجود من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر... ومرجع النقص إلى العدم بنحو ليس التامة أو بنحو ليس الناقصة.

ونفس هذا المعنى الذي ذكرناه للانبغاء وعدمه في فعله تعالى، يأتي في فعل الإنسان؛ بمعنى: أنّ الإنسان إنّما ينبغي أن يفعل الفعل لأنّ فيه كماله، ولا ينبغي أن يفعل الفعل الآخر لأنّ فيه نقصه.

فإن قلت: لماذا ينبغي فعل الكمال ولا ينبغي فعل النقص؟

قلت: لأنّ الكمال وجودٌ يتجلّى في القرب الإلهي، ولأنّ النقص عدمٌ يتجلّى

في الحرمان الإلهي، والبعد عن ساحة المولى تبارك وتعالى.

إذن، ما ذكرناه في فعله تعالى يأتي هنا مع فارقٍ، حاصله: أنّ الكمال الموجود عند المولى سبحانه وتعالى هو المنشأ لفعله، بينما في الإنسان فإنّ الكمال المفقود هو المنشأ للفعل، أي: إنّ الإنسان إنّما يفعل حتّى يصل بفعله إلى الكمال.

والسرّ في ذلك هو ما ذكرناه في إحدى المسائل السابقة من أنّ الإنسان يولد وهو فاقدٌ لكلّ الكمالات - العلميّة والعملية - فعندما يفعل فهو يريد بذلك أن يحصل على شيءٍ هو فاقدٌ له. أمّا الواجب سبحانه وتعالى فقد دلّ البرهان على أنّه واجدٌ لكلّ الكمالات وبنحوٍ غير متناه.

وبهذا نعرف: أنّ في كلّ موردٍ أمر الشارع أو العقل بفعلٍ، فليس ذلك إلّا لأنّ الفعل يؤدّي إلى الكمال، ويقرب العبد من ربّه، وفي كلّ موردٍ نهى عن فعلٍ فليس ذلك إلّا لأنّه يؤدّي إلى النقص والبعد عن ساحة المولى سبحانه وتعالى.

دور الفطرة في فعل الإنسان

من المعلوم - كما تقدّم - أنّ الفطرة تدعو الإنسان إلى طلب الكمال، وبتبع ذلك تنفّره من النقص؛ قال الإمام الخميني قدّس سرّه: «إنّ من الأمور الفطرية التي فطر الإنسان عليها هو النفور من النقص، ولذلك فإنّ الإنسان ينفر من كلّ ناقصٍ، فهو ينفر منه لأنّه وجد فيه نقصاً وعبياً. إذن، فالفطرة تنفر من النقص والعيب، كما أنّها تنجذب إلى الكمال»^(١).

ومجرّد العلم بالكمال المطلوب لا يوصل الإنسان إلى القرب من المحبوب جلّ في علاه؛ وذلك لما تقدّم من وجود رابطةٍ وثيقةٍ بين العلم والعمل، باعتبار أنّ العمل الصالح يرفع الاعتقاد الحقّ، ولولاه لما ارتفع، وبالتالي لما وصل أحدٌ إلى ساحة القرب الإلهي؛ قال تعالى: ﴿...إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...﴾ (فاطر: ١٠).

(١) الأربعون حديثاً: ص ٢١١.

ومن المعلوم - كذلك - أنّ العقل لا يستطيع أن يدرك ما هي تلك الأعمال الصالحة التي يمكنها أن توصل هذا الاعتقاد وترفعه إلى الله سبحانه وتعالى .
بتعبير آخر: لو افترضنا أنّ بإمكان العقل إثبات وجود المولى سبحانه وتعالى، ومعرفته، وإدراك أنّ الكمال هو في القرب منه عزّ اسمه، ولكنّه يبقى عاجزاً عن معرفة أقرب طريقٍ موصلٍ إليه سبحانه^(١). نعم، بإمكانه أن يُدرك الكليات، كحسن العدل وقبح الظلم، ولكنّه عاجزٌ عن تشخيص أنّ هذا الفعل عدلٌ يرفع الكلم الطيبَ لذا ينبغي فعله، أو ظلمٌ لا ينبغي فعله^(٢).

من هنا يأتي دور الوحي لبيان أقرب الطرق التي توصل العبد إلى المولى جلّ في علاه. فدور الوحي - إذن - هو دورٌ أساسيٌّ في الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، وليس دوراً هامشياً.

وبهذا يتّضح: أنّ تعلّم الفلسفة والعلوم النظرية - بنفسها - لا تكفي للوصول إلى القرب الإلهي.

وكذلك فإنّ العلوم العملية من قبيل علم الفقه وعلم الأخلاق ونحوهما من العلوم المرتبطة بالعمل الصالح، لا يمكنها أن توصل إلى الله ما لم تكن

(١) فالعقل عاجزٌ عن معرفة أقرب الطرق الموصلة إلى الله سبحانه وتعالى، وأقرب الطرق التي ترفع الكلم الطيب. في الرياضيات يثبتون أنّ أقرب مسافة بين نقطتين هو الخطّ المستقيم، ونحن عندما نقول «أقرب الطرق» نريد بذلك: الطريق المستقيم إلى القرب الإلهي. لأنّه يمكن أن يُقال: إنّ الطرق الأخرى - أيضاً - قد تنتهي بالإنسان إلى القرب الإلهي، ولكنّها غير مضمونة الانتهاء إليه سبحانه. أمّا الطريق المستقيم فإنّ مَنْ سار فيه فسوف ينتهي به إلى الهدف لا محالة. وهذا وعدٌ إلهيٌّ، والله لا يخلف الميعاد. (منه دام ظلّه).

(٢) ولو افترضنا أنّ العقل استطاع أن يدرك أنّ الدعاء عملٌ صالحٌ يرفع الاعتقاد الصحيح والكلم الطيب، لكنّه يعجز عن تحديد زمانه المناسب، ومكانه الخاصّ، والكيفية التي ينبغي أن يدعو بها الداعي من توفير الشرائط ورفع الموانع. (منه دام ظلّه).

مقرونةً بالاعتقاد الصحيح؛ إذ إنَّ هناك تلازماً بين الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح، فلا الأوّل - بمفرده - يستطيع الصعود إليه سبحانه؛ لأنّه بحاجة إلى العمل الصالح لكي يرفعه، ولا العمل الصالح - بمفرده - يستطيع أن يصعد إليه سبحانه؛ لأنّ الذي يصعد ليس هو العمل، وإنّما هو الاعتقاد، فمن سار على غير هدى لم يزدّه سرعة المشي إلاّ بعداً^(١)؛ روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «العامل بغير علمٍ كالسائر على غير طريق، فلا يزيده سرعة المشي إلاّ بعداً من حاجته. والعامل بالعلم كالسائر على الطريق الواضح، فلينظر ناظراً أسائر هو أم راجع»^(٢).

وأقرب الطرق للوصول إلى الله تعالى هو الطريق المستقيم الذي رسمته الشريعة الخاتمة، من خلال الاقتداء بالنبيّ الأكرم والأئمة الأطهار عليهم السلام^(٣).
فقد روي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «معاشر الناس أنا الصراط المستقيم الذي أمركم باتباعه، ثمّ عليّ عليه السلام من بعدي، ثمّ ولدي من صلبه أئمةٌ يهدون بالحقّ وبه يعدلون»^(٤).

(١) فلو أنّ شخصاً أراد أن يذهب إلى مدينة بغداد، ولكن سلك طريق مدينة النجف، فعندما يسرع في سيره فإنّه ليس فقط لا يقترب من هدفه بل يبتعد، لأنّه سار بغير هدى، لذا كانت النتيجة معكوسةً تماماً. (منه دام ظلّه).

(٢) نهج البلاغة: ج ٢، ص ٤٤.

(٣) وهنا تُفهم أهميّة علم الفقه، وأنّه كيف يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمباحث العقيدة ومباحث الفلسفة، وأنّه لا معنى للفقه بلا اعتقادٍ وفلسفةٍ، ولا معنى للفلسفة والاعتقاد بلا فقه. ومن ادّعى أنّ الحكماء الإلهيين ينفون الحاجة إلى الوحي، فقد افترى وظلم؛ لأنّ الحكيم بالبرهان يثبت أنّ العقل يرى أنّ الكمال في القرب الإلهي، ولكنّه بنفس الوقت يرى عجز العقل عن تحديد الطريق المستقيم الذي يوصل إلى القرب الإلهي. (منه دام ظلّه).

(٤) تفسير نور الثقلين، الشيخ عبد علي العروسي الحويزي: ج ٢، ص ٨٦.

وروي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أنا الصراط المستقيم»^(١).
فالنبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْأئِمَّةُ الْأَطْهَارُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ هُمُ الْأَدْلَاءُ - عَلِمَاءٌ وَعَمَلَاءٌ -
عَلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ الَّذِي يُعَدُّ أَقْرَبَ الطَّرِيقِ الْمَوْصِلَةَ إِلَيْهِ سَبْحَانَهُ^(٢).

رئاسة العقل بمعونة الشرع

تتضح الحاجة إلى الوحي والشرع بصورةٍ أجلي من خلال النظر إلى ما ذكرناه سابقاً، من أنّ النفس الإنسانية مشتملةٌ على مجموعةٍ من القوى، ولكلٍّ واحدةٍ من تلك القوى كماها ولدّتها وألمها الذي تختصّ به عن غيرها، وحيث إنّ هذه القوى موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ لا أنّ بعضها معزولٌ عن البعض الآخر^(٣) فسوف تتزاحم في كمالها.

فمثلاً: القوّة الشهويّة قد تطلب ما تراه كما لألها، وهو في نفس الوقت نقصٌ للقوّة العاقلة، كما في طلب الطعام الحرام.

توضيح ذلك: قد تطلب القوّة الشهويّة طعاماً، والشرع يحكم بأنّ ذلك الطعام لا يجوز أكله؛ لحرمة أو نجاسته. وحيث إنّ القوّة الشهويّة لا تفهم لغة الحلال والحرام، لذا فهي ترى أنّ لذّتها وكماها في أكل هذا الطعام حتّى لو كان حراماً، بينما ترى القوّة العاقلة أنّ كماها في اجتناب هذا الطعام وعدم أكله، فأيهما المقدّم؟ وهكذا الحال بالنسبة إلى المملدّات الأخرى، فالجماع - مثلاً - حاجةٌ ضروريّةٌ تسعى القوّة الشهويّة لتأمينها، ولكنّ السفاح منه نقصٌ بالنسبة للقوّة العاقلة

(١) نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، السيّد حامد اللكهنوي: ج ١٠، ص ٢١٢.

(٢) نعم، هناك طرقٌ أخرى يمكن أن توصل الإنسان إلى المولى سبحانه وتعالى، ولكن ليس هناك ضمانٌ في إيصالها، فقد توصل وقد لا توصل، وإن لم تصل وكان الإنسان مقصراً فهو غير معذور. نعم، لو كان قاصراً فذاك بحثٌ آخر. (منه دام ظلّه).

(٣) يضرب سباحة الأستاذ الحيدري حفظه الله هنا مثلاً حاصله: من قبيل التوأمين الذي التصق أحدهما بالآخر، فإذا أراد أحدهما القيام فعلى الآخر القيام كذلك ولا يسعه الجلوس.

يجب اجتنابه، وكمالٌ للقوة الشهوية ينبغي فعله.

والغلبة بالنسبة إلى القوة الغضبية كمالٌ يُطلب حتى لو كانت بالتعدي على حقوق الآخرين، بينما هي - هكذا - نقصٌ ينبغي اجتنابه. وهذا تزاحمٌ واضحٌ بين متطلبات قوى النفس وكمالاتها.

وقد ذهب البعض إلى ضرورة إماتة القوى الثلاث - الشهوية والغضبية والشيطانية - بالرياضات^(١)، وهذا اتجاهٌ مرفوضٌ شرعاً وعقلاً.

والإتجاه الحق هو العدل بين هذه القوى من خلال إعطاء كل قوة ما تستحقه، وهذا الأمر يستلزم وجود قوة حاكمية على القوى الأخرى ومهيمنة عليها في مملكة النفس وإدارتها، وعلى القوى الأخرى الانقياد لها والعمل وفقاً لما تأمر به. وحيث إن القوة التي تقرب العبد إلى الله سبحانه وتعالى هي القوة العاقلة دون باقي القوى، لذا ينبغي أن يُعطى مقام الحكومة والسلطنة لها.

ولما كانت القوة العاقلة عاجزة - بمفردها - عن إدارة مملكة النفس، ومعرفة ما تستحقه كل قوة، لذا فهي بحاجة إلى الوحي، فهو الذي يُحدد لها استحقاق كل قوة، وما هو كمالها ونقصها، وما ينبغي أن تفعله وما لا ينبغي أن تفعله.

بعبارة أخرى: إذا قلنا إنه ينبغي للقوة العاقلة - باعتبارها الحاكم في مملكة النفس - إعطاء كل قوة ما تستحقه، فهي بحاجة إلى مَنْ يُحدد لها مقدار ما تستحقه كل قوة؛ لأنها لو زادت في استحقاق القوة الشهوية - مثلاً - لطغت على العقل، ولو زادت في استحقاق القوة الغضبية لتجاوزت على مملكة العقل. ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ * أَلَمْ يَرَأْهُ اسْتَجْعَىٰ﴾ (العلق: ٦-٧)، وهذا الطغيان في طبع الإنسان، فقد يشتغل بنفسه وبالأسباب الظاهرية التي يتوصل بها إلى مقاصده

(١) هذا ما يفعله ضعاف الإيمان، وليس ذلك إلا هروباً من ساحة الجهاد الأكبر، وهذا سبيلٌ مرفوضٌ شرعاً. (منه دام ظلّه).

فيغفل عن ربّه، فلا يرى حاجةً منه إليه تبعثه إلى ذكره وشكره على نعمه، فينساه ويرى نفسه مستغنياً عن المولى سبحانه فيطغى.

وهذا الطغيان قد يكون بالمال وقد يكون بالعلم؛ ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي...﴾ (القصص: ٧٨)، فهو يدّعي أنّه إنّما أوتيّه على استحقاقٍ بما عنده من العلم بطرق اقتناء المال وتدبيره وليس عند غيره ذلك، وإذا كان ذلك باستحقاقٍ فقد استقلّ بملكه واستغنى به عن ربّه، وله أن يفعل فيما اقتناه من المال بما شاء ويستدرّه في أنواع التعمّم وبسط السلطة والعلوّ والبلوغ إلى الآمال والأمانى.

من هنا يأتي الوحي وجميع الرسالات والنبوّات لتبيّن للإنسان أنّه ليس بشيءٍ في قبال المولى سبحانه وتعالى، فلا مؤثّر في الوجود إلّا هو، وعلى الإنسان أن لا يطغى ولا يستغنى عنه سبحانه.

فتحصّل: أنّ العقل بعد خوض معترك الجهاد الأكبر، يصل إلى مقام رئاسة قوى النفس الأخرى، وحيث أنّه عاجزٌ عن إدارة تلك المملكة وعن إعطاء كلّ قوّة ما تستحقّه بمفرده، من هنا كان محتاجاً إلى الوحي ليبين له استحقاق كلّ قوّة.

تفصيل في تراحم مقتضيات قوى النفس

ذكر أرباب السير والسلوك: أنّ السالك إلى ساحة القدس يحتاج - في بداية السير - أن يواظب على أمورٍ، منها: قلة الطعام، وقلة النوم، وقلة الكلام^(١)، مضافاً إلى كثرة الذكر^(٢).

(١) روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «إذا أراد الله سبحانه صلاح عبده، ألهمه قلة الكلام، وقلة الطعام، وقلة المنام». مستدرك الوسائل: ج ١٦، ص ٢١٣، باب كراهة كثرة الأكل، ح ١٩.

(٢) يقول أستاذنا الشيخ جواد آملي حفظه الله تعالى: لم يرد عندنا شيءٌ مطلوبٌ على كلّ حالٍ بلا قيدٍ وشرطٍ إلّا الذكر؛ قال تعالى: ﴿ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾، فالذكر مطلوبٌ بلا قيدٍ

المثال الأول: الشبع والجوع

فلو جئنا إلى مسألة الشبع والجوع - مثلاً - فمن الواضح أنّ القوّة الشهويّة تطلب الشبع والإكثار من الطعام؛ لأنّها ترى أنّ كمالها فيه، فهي - بما هي - لا تقف عند حدّ، وإن وقفت فليسببٍ آخر. وفي المقابل نجد أنّ القوّة العاقلة في الوجود الإنساني لا تطلب الشبع، وتعدّه عائقاً في وصول الإنسان إلى القرب الإلهي، بل تطلب الجوع^(١)؛ لأنّها ترى أنّ كمالها فيه.

والروايات الواردة عن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار في بيان فضيلة الجوع وذمّ الشبع كثيرة، منها:

١. عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «حسب ابن آدم لقيماتٌ يُقمن صلبه، فإن كان ولا بدّ فليكن الثلث للطعام، والثلث للشراب، والثلث الآخر للنفس^(٢)»^(٣).

من تأمّل في هذا التقسيم النبويّ البديع، وجد فيه حكمةً بالغةً يأمن معها الإنسان شرّ الأمراض.

ونحن لا نذهب إلى أنّ الجوع الشديد مصفّ للفكر وموقدٌ للذهن ومفجّرٌ للخيال، فلا يخفى على أحدٍ أنّ انشغال الذهن بنداء المعدة مع عدم التمكن من تلبية هذا النداء الملحّ، هو أكبر شاغلٍ للإنسان عن التفكّر في أيّ شيءٍ آخر غير أمر التلبية، وإنّما نرى الاعتدال هنا - كما نرى الاعتدال في كلّ مكانٍ - حسناً، فلا

ولا شرط. (منه دام ظلّه).

(١) القوّة العاقلة تطلب الجوع بالحدّ الذي لا يؤدّي إلى ضعف البدن، الذي يقعد به عن العبادة. (منه دام ظلّه).

(٢) قال القرطبي في شرح الأسماء: لو سمع بقراط بهذه القسمة لعجب من هذه الحكمة. انظر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ج ٩، ص ٤٦١.

(٣) عدّة الداعي: ص ٧٤.

الجائع يستطيع أن ينتج أي نوع من الإنتاج فكرياً كان أم عملياً، ولا الممتلئ المشحون الذي لا يجد متنفساً لرتبته يستطيع ذلك، فكلاهما مشتركان في الحرمان من هذه الفائدة، أما المتوسط والمعتدل فهو الذي يكون ذا قوّة إرادية قويّة جداً، وهو الذي يكون صافي الذهن ذا مهارة عمليّة فائقة^(١).

٢. وعنه صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطن»^(٢)، وذلك لأنّ ابن آدم إذا ملأ بطنه تناقل عن الطاعات، وكسل عن العبادات، وثارت شهواته، فإن تبعها هلك، وإن منعها وجاهدتها تأذى، فالأولى أن لا يزيد في الطعام؛ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «نحن قومٌ لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع»^(٣).

٣. وعنه صلّى الله عليه وآله: «لا تميّتوا القلوب بكثرة الطعام والشراب، فإنّ القلب يموت كالزراع إذا كثر عليه الماء»^(٤).

فهذه الرواية النبويّة تبيّن أنّ ذمّ الطعام والشراب لا لنفسه، بل لأنّهما يؤدّيان إلى إماتة القلب، الذي هو بيت الإيثار وعرش الرحمن، أمّا إذا لم يؤدّيا إلى ذلك، فهما ليسا مذمومين^(٥).

٤. وعنه صلّى الله عليه وآله: «لا يدخل ملكوت السماوات والأرض من ملأ

(١) انظر: شرح رسالة الحقوق للإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام، حسن القبّانجي: ص ٢٣٣.

(٢) بحار الأنوار: ج ٦٣، ص ٣٣١.

(٣) سنن النبي صلّى الله عليه وآله، الطباطبائي: ص ١٨١.

(٤) مكارم الأخلاق، الطبرسي: ص ١٥٠.

(٥) هذه نكاتٌ دقيقةٌ ومهمّةٌ جداً في دفع الكثير من الشبهات التي أشار لها السيّد الأستاذ حفظه الله فيما سبق، والتي سيعتمدها في تفصيل الدفع فيما يأتي. ومنها: ما يمكن أن يُقال أنّ الله سبحانه خالق كلّ شيء، وقد ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾، فكلّ ما خلق حسنٌ جميلٌ، وبنفس الوقت يوجد في الشريعة ما هو حرامٌ لا ينبغي فعله؛ لأنّه قبيح، فكيف نجتمع بين أنّه حسنٌ ينبغي فعله وبين أنّه حرامٌ لا ينبغي فعله؟!!

بطنه»^(١).

فإذا كان المطلوب هو دخول الملكوت فالشبع يكون نقصاً، ولكنه نقصٌ نسبيّ، فهو كذلك لمن يريد أن يدخل إلى عالم الملكوت، وكما للقفوة الشهويّة لمن لا يريد أن يدخل ذلك العالم.

وهكذا الجوع فهو كما للقفوة الشهويّة لمن يريد أن يدخل ملكوت السموات والأرض، ونقصٌ لمن لا يريد الدخول.

إذن، لو نظرنا إلى الشبع في دائرة القفوة الشهويّة، فهو حسنٌ ينبغي فعله، أمّا لو نظرنا إليه في دائرة دخول عالم الملكوت فهو قبيحٌ لا ينبغي فعله.

٥. وعنه صلّى الله عليه وآله: «إياكم وفضول المطعم فإنّه يسم القلب بالفضلة،

ويبطئ بالجوارح عن الطاعة، ويصمّ الهمم عن سماع الموعظة»^(٢).

٦. وعن عائشة أنّها قالت: «لم يمتلئ جوف نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم

شبعاً قطّ ولم يبتّ شكوى إلى أحد، وكانت الفاقة أحبّ إليه من الغنى، وإن كان

ليظللّ جائعاً يلتوي طول ليلته من الجوع فلا يمنعه ذلك صيام يومه، ولو شاء

سأل ربّه جميع كنوز الأرض وثمارها ورغد عيشها، ولقد كنت أبكي له رحمةً ممّا

أرى به، وأمسح بيدي على بطنه ممّا به من الجوع، وأقول: نفسي لك الفداء لو

تبلّغت من الدنيا بما يقوتك؟ فيقول: يا عائشة ما لي وللدنيا، إخواني من أولي العزم

من الرسل صبروا على ما هو أشدّ من هذا، فمضوا على حالهم، فقدموا على ربّهم، فأكرم

مآبهم وأجزل ثوابهم، فأجدي أستحيي إن ترقّمت في معيشتي أن يقصر بي غداً دونهم،

وما من شيءٍ هو أحبّ إليّ من اللحوق بإخواني وأخلائي»^(٣).

(١) جامع السعادات: ج ٢، ص ٤.

(٢) بحار الأنوار: ج ٦٩، ص ١٩٩.

(٣) الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبي زيد الشعالبي المالكي: ج ٥، ص ٣٣٢.

فلو كانت الحاجة إلى الزاد تنتهي بوصول الإنسان إلى مقام القرب الإلهي - كما يدعي ذلك بعض من لا حظ له من المعرفة - فلماذا لم يملأ من وصل إلى مقام قاب قوسين أو أدنى جوفه شعباً قطاً!

فإن قالوا: إن ذلك كان للتعليم والتزكية؟

قلت: هو كذلك بين الناس، دون الخلوة، مع أنه لم يملأ جوفه شعباً مطلقاً. ٧. روي أن فاطمة عليها السلام جاءت بكسرة خبز إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال: «ما هذه الكسرة يا فاطمة؟ قالت: قرص خبزته فلم تطب نفسي حتى أتيتك بهذه، فقال: أما إنه أول طعام دخل فم أهلك منذ ثلاثة أيام»^(١)، وهذا يكشف أن الوصول إلى مقامات القرب الإلهي لا يكون بالتمني، بل بالعمل والمجاهدة.

فالإنسان ينظر إلى القوّة الشهويّة فيجد أن كلّ كمالها في الطعام والشراب، أمّا عندما يتدبّر في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥)، ويعلم بأن رؤية ملكوت السموات والارض لا يكون إلا بالجوع، فحينئذ يعلم أن كمال القوّة الشهويّة فيه^(٢).

(١) حلية الأبرار، السيّد هاشم البحراني: ج ١، ص ٢٤٢.

(٢) والقرآن الكريم صريح في أنّ رؤية الملكوت غير مختصّة بخليل الرحمن إبراهيم عليه السلام أو بالانبياء والأئمة عليهم السلام، بل هي ممكنة لكل من يريد - ولكن بشرطها وشروطها - فلهذا قال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (الأعراف: ١٨٥)، وقد جاء في دعاء عرفة الشريف: «متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك»، فطريق الرؤية غير مسدود، ولكن الإنسان على قلبه غشاوة تمنعه من الرؤية. فإذن هناك توازن بين ما يقتضيه الصعود إلى عالم الملكوت وبين إرضاء القوّة الشهوية ولو كان من حلال! فمن يريد الوصول إلى مقامات القرب الإلهي عليه أن يرجح مقتضيات الأولى على إرضاء الثانية؛ لأن الغايات الكبار بحاجة إلى مثل هذه المقدمات. (منه دام ظلّه).

٨. وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «كثرة الأكل والنوم يفسدان النفس ويجلبان المضرة»^(١).

٩. وعنه عليه السلام: «من كثُر أكله قلت صحته، وثقلت على نفسه مؤنته»^(٢).

١٠. وعنه عليه السلام: «كثرة الأكل من الشره، والشره شر العيوب»^(٣).

١١. وعن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «ما من شيء أبغض إلى الله من بطنٍ مملوء»^(٤).

١٢. وعن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «ثلاثٌ فيهنّ المقت من الله عزّ وجلّ: نومٌ في غير سهر، وضحكٌ من غير عجب، وأكلٌ على الشبع»^(٥).

١٣. وعن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «أقرب ما يكون العبد إلى الله إذا ما خفّ بطنه»^(٦).

١٤. وعنه عليه السلام: «ليس شيءٌ أضّرّ لقلب المؤمن من كثرة الأكل، وهي مورثةٌ لشيئين: قسوة القلب، وهيجان الشهوة»^(٧).

١٥. وعنه عليه السلام - في حديثٍ جرى بين يحيى عليه السلام وإبليس -: «فقال له يحيى: ما هذه المعاليق؟ فقال: هذه الشهوات التي أصيب بها ابن آدم، فقال: هل لي منها شيء؟ فقال: ربّما شبعت فشغلناك عن الصلاة والذكر. قال: لله عليّ أن لا أملأ بطني من طعامٍ أبداً، وقال إبليس: لله عليّ أن لا أنصح مسلماً أبداً.

(١) عيون الحكم والمواعظ: ص ٣٨٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٣٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٩٠.

(٤) الكافي: ج ٦، ص ٢٧٠، باب الأكل متّكناً، ح ١١.

(٥) بحار الأنوار: ج ٦٣، ص ٣٣٢.

(٦) المصدر السابق: ص ٣٣١.

(٧) مستدرک الوسائل: ج ١٢، ص ٩٤.

٢٠.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٢

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لله على جعفرٍ وآل جعفرٍ أن لا يملأوا بطونهم من طعامٍ أبداً، ولله على جعفرٍ وآل جعفرٍ أن لا يعملوا للدنيا أبداً^(١).

١٦. وعن المسيح عليه السلام أنه قال: «يا بني إسرائيل، لا تكثروا الأكل، فإنه من أكثر الأكل أكثر النوم، ومن أكثر النوم أقل الصلاة، ومن أقل الصلاة كتب من الغافلين»^(٢).

١٧. قال لقمان لابنه: «يا بني، إذا امتلأت المعدة، نامت الفكرة وخرست الحكمة، وقعدت الأعضاء عن العبادة»^(٣).

فهذا هو المثال الأوّل للتزاحم الذي يمكن أن يقع بين متطلّبات الدخول إلى عالم الملكوت وبين إرضاء القوّة الشهويّة في الشبع. وحاصله: أنّه يستفاد من كلّ ما تقدّم: أنّ الذي يريد السلوك إلى المولى الحبيب جلّ في علاه، عليه أن يُجيب بطنه، لأنّ فيه كمالاً للقوّة العاقلة، ولكنّ نفس ذلك الجوع قد يُعدّ نقصاً للقوّة الشهويّة التي تطلب الشبع.

المثال الثاني: العزلة

من المسائل المهمّة التي وردت في روايات النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام: مسألة العزلة، وهذه المسألة مضافاً إلى كونها من المسائل الأخلاقيّة المهمّة، هي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمحلّ بحثنا، أعني: تزاحم مقتضيات قوى النفس.

توضيح ذلك: روي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «أحبّ الناس إليّ منزلةً رجلٌ يؤمن بالله ورسوله وقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويعمر ماله ويحفظ دينه

(١) المحاسن: ج ٢، ص ٤٤٠.

(٢) ميزان الحكمة: ج ١، ص ٨٨.

(٣) جامع السعادات: ج ٢، ص ٤.

ويعتزل الناس»^(١).

وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «سلامة الدين في اعتزال الناس»^(٢).
وعنه عليه السلام أنه قال: «يأتي على الناس زمانٌ تكون العافية فيه عشرة أجزاءٍ تسعةٌ منها في اعتزال الناس، وواحدةٌ في الصمت»^(٣).
وعن الإمام أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «يأتي على الناس زمانٌ يكون فيه أحسنهم حالاً مَنْ كان جالساً في بيته».

وعن الإمام أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام في حديثٍ طويل: «يا هشام، الصبر على الوحدة علامة قوّة العقل، فمن عقل عن الله اعتزل أهل الدنيا والراغبين فيها، ورغب فيما عند الله، وكان الله أنسه في الوحشة، وصاحبه في الوحدة، وغناه في العيلة، ومعزّه من غير عشيرة»^(٤).

فهل ينسجم مضمون هذه الروايات مع المباني أم لا؟ إذا صار كلّ عالمٍ يعتزل بنفسه عن الآخرين، فمن لهؤلاء الناس! من يبلغهم! من يديرهم! من يقف على أمورهم! من... إلى عشرات الأسئلة الأخرى!!!

وهذه الروايات ذكرت بعض فوائد العزلة وبيّنت جملةً من الكمالات التي يحصل عليها الإنسان من خلال اعتزال الناس، والتي منها: التفرغ للعبادة والفكر، والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة وملكوت السموات والأرض؛ فإن ذلك يستدعي فراغاً ولا فراغ مع المخالطة، فالعزلة وسيلةٌ إليه.

(١) مستدرک الوسائل: ج ١١، ص ٣٨٧، باب استحباب لزوم المنزل غالباً، ح ١٤.

(٢) عيون الحكم والمواعظ: ص ٢٨٥.

(٣) الخصال: ص ٤٣٧.

(٤) الكافي: ج ١، ص ١٧، كتاب العقل والجهل، ح ١٢.

مضافاً إلى ذلك فإنّ الإنسان بالعزلة يتخلّص من بعض المعاصي التي يتعرّض لها - غالباً - بالمخالطة ويسلم منها في الخلوة، من قبيل: الغيبة والنميمة والرياء. ولكنّه - بنفس الوقت - يفقد الكثير من الكمالات التي تفرزها المخالطة، من قبيل: التعلّم والتعليم^(١)، والنفع والانتفاع^(٢)، والتأديب والتأدّب^(٣)، ونيل الثواب وإنالته^(٤)، مضافاً إلى ممارسة الكثير من الأعمال الصالحة والتحلي بالخصال الحميدة التي لا تكون إلاّ بالمعاشرة والمخالطة، من قبيل: الإخلاص في العمل لله تعالى بحيث لا تكون معه شائبة رياء^(٥)، وهكذا عدم الغيبة، وعدم الحسد، وعدم النميمة، إلى عشرات الكمالات التي لا تتحقّق إلاّ من خلال المعاشرة والصحبة. من هنا يأتي دور الوحي لبيّن متى تكون العزلة كما لا ينبغي فعله، ومتى تكون نقصاً ينبغي اجتنابه؛ وإلاّ لو تُرك الإنسان ونفسه فهو عاجزٌ عن تحديد ذلك.

ثمار ونتائج

من خلال المثالين أعلاه انتهينا إلى جملةٍ من النتائج المهمّة، منها:

- (١) فالمحتاج إلى التعلّم لما هو فرضٌ عليه، لا ينبغي له الاعتزال، ولهذا قيل: تفقّه ثم اعتزل.
- (٢) من قبيل: خدمة الناس وإدارة شؤونهم وقضاء حوائجهم، وقيادة المجتمع، ورعاية الأسرة.
- (٣) أي: الارتياض بمقاساة الناس والمجاهدة في تحمّل أذاهم كسراً للنفس وقهراً للشهوات.
- (٤) أمّا النيل فبحضور الجنائز وعبادة المريض وحضور العيدين، وحضور الجماعة في سائر الصلوات، وغير ذلك. وأمّا إنالته فبعبادته مريضاً، وإدخال السرور عليه صحيحاً، وتعزيته في مصيبة، وتهنئته في مسرّاته، فإنّهم ينالون بذلك ثواباً.
- (٥) من الكمالات التي يفقدها الإنسان بالعزلة: الإخلاص في العمل، وخلوّ العمل من الرياء، باعتبار أنّ ظرف الإخلاص والرياء هو في المعاشرة والمخالطة، أمّا عندما يعتزل الإنسان المجتمع فلا معنى - حينئذٍ - لأن يكون مخلصاً أو مرئياً؛ لأنّ المرئي إنّما يكون كذلك إذا وُجد من ينظر إليه، أمّا إذا لم يوجد من ينظر إليه فلا يتحقّق داعي الرياء. اذن، ثواب الإخلاص - في بعض صورهِ - إنّما يتحقّق بالمعاشرة. (منه دام ظلّه).

النتيجة الأولى: أن أهمّ وظيفةٍ للوحي هي بيان كيفية التوفيق بين متطلبات قوى النفس، وإعطاء كلّ قوّةٍ ما تستحقّه من الكمال المطلوب لها، لأنّ كلّ قوّةٍ أمامها مجموعةٌ من المحرّمات والمكروهات والمستحبات والمباحات. فمثلاً: ما يرتبط بالقوّة الشهويّة، هناك واجباتٌ كالأكل بالمقدار الذي يبقى الإنسان معه على قيد الحياة، وهناك محرّماتٌ كأكل المغصوب، والنجس، وهكذا باقي الأحكام. وكذلك ما يرتبط بالقوّة الغضبيّة، فهناك تكاليف واجبةٌ كالغضب لله في المواطن التي تقتضي ذلك، كما لو داهم الكافر أرض المسلم أو سلب ماله، ونفس هذا الفعل قد يكون حراماً إذا كان بغير حقّ، وكان فيه تعدّد على حقوق الآخرين.

وكذا الحال بالنسبة إلى القوّة الوهميّة والعاقلة؛ من هنا يأتي دور الشارع وعلم الأخلاق للتوفيق بين هذه الواجبات والمحرّمات والمستحبات والمكروهات والمباحات حتّى تحصل العدالة الكبرى في الإنسان.

النتيجة الثانية: أنّ في كلّ قوّةٍ من قوى النفس ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، ومنشأ الأوّل هو الكمال المرتبط بتلك القوّة، ومنشأ الثاني هو النقص المرتبط بتلك القوّة. وعليه، فما هو كمالٌ لهذه القوّة ينبغي أن يُفعل، وما هو نقصٌ لهذه القوّة لا ينبغي أن يُفعل.

وحيث إنّه يوجد بين هذه الانبغاءات وعدمها تزاخماً كما في المثالين السابقين، إذ ذكرنا في الأوّل: أنّ القوّة الشهويّة تطلب الأكل، والعاقلة تطلب الجوع، وهذا تزاخماً واضحٌ بين متطلبات القوتين، حينئذٍ من يرى أنّ الدنيا هي الأهمّ فسوف يُقدّم الشبع على الجوع؛ لأنّه يرى في الأوّل كمالاً دون الثاني، ومن يرى أنّ الآخرة هي الأهمّ ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِئَ الْحَيَوَانُ...﴾ (العنكبوت: ٦٤)، فسوف يُقدّم الجوع على الشبع؛ لأنّ الكمال فيه دون الثاني.

إذن، لو نظرنا إلى كلِّ فعلٍ وكلِّ ما يسمّى وجوداً في هذا العالم، وتأمّلناه في نفسه، فلا يكون إلّا ممّا ينبغي فعله، ولا يمكن أن يكون غير ذلك، فالأكل بالنسبة للقوّة الشهويّة هو ممّا ينبغي فعله؛ لأنّه كمالٌ لها.

وإن شئت قلت: كمال القوّة الشهويّة في أن تُعطي حقّ الشهوة، وإعطاء حقّ الشهوة يكون في الشبع لا بالجوع، من دون تمييز بين الحلال والحرام، أو الطاهر والنجس، أو المباح والمغصوب. نعم، إذا نسب الشبع إلى القوّة العاقلة فسوف يؤدّي إلى نقصٍ، وإلّا فهو في نفسه ليس كذلك.

إذن، الشبع أمرٌ وجوديٌّ، قد يؤدّي إلى أمرٍ عدميٍّ، كما لو نُسب إلى القوّة العاقلة ونُظر إليه من زاوية أنّه مانعٌ عن دخول ملكوت السماوات والأرض.

فتحصّل: أنّ كلّ ما في هذا الوجود - لو نظرنا إليه في نفسه - فهو حسنٌ وجميلٌ^(١)، وعلى هذا الأساس لا يوجد فرقٌ بين النكاح وبين السفاح من الناحية التكوينيّة، ومن ناحية الفعل الخارجي، ولا بين الطعام المباح والطعام المغصوب^(٢).

أمّا لو نظرنا إلى نفس ذلك الفعل بما هو مانعٌ للقوّة العاقلة من وصولها إلى كمالها المطلوب لها، فحينئذٍ يكون قبيحاً لا ينبغي فعله، وهذا هو السرّ في تحليل الشارع للنكاح وجعله ممّا ينبغي فعله، وأنّه سنّة النبيّ صلّى الله عليه وآله^(٣)، وأنّ

(١) فالعقرب - مثلاً - في نفسه حسنٌ جميلٌ. نعم، هو غير ذلك لو زاحم وجود الإنسان. ثمّ إنّ هذه النكات مهمّةٌ جدّاً سنحتاجها عند الدخول في بحث الشرور في عالم المادّة، لنعرف - هناك - هل يوجد شرٌّ نفسيٌّ؟ أم أنّ الشرور في هذا العالم نسبيّة؟ بمعنى: أنّه عندما يُنسب وجودٌ إلى آخر، حينئذٍ يحصل شرٌّ ونقص. (منه دام ظلّه).

(٢) ذكرتُ مثال الطعام المغصوب ولم أذكر مثال الطعام النجس؛ لأنّه يمكن أن يرد: أنّ النجاسة مجموعةٌ من الجرائم تلصق بالطعام. أمّا الغصبيّة فليست هي شيئاً يلصق بالطعام. (منه دام ظلّه).

(٣) روي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه

ركعتين يصلّيها متزوّج أفضل من سبعين ركعةً يصلّيها أعزب^(١)، وتحريمه للسفاح وجعله ممّا لا ينبغي فعله وأنّ من يفعله يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً^(٢).

وبهذا يتّضح: أنّ المقصود بـ«لا ينبغي» القبيح النسبي لا النفسي؛ أي: إنّ الفعل لو نُسب إلى القوّة العاقلة فهو قبيح؛ لأنّه مانع^(٣) من وصولها إلى كماها المطلوب؛ ولأجل ذلك نصّت الشريعة على حرّمته.

بعبارة أخرى: المدعى أنّ أيّ فعل من الأفعال - كالزنا مثلاً - فهو شيءٌ وأمراً وجوديّ، وهو - في نفسه - فعلٌ حسنٌ، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقد ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾، وتحريم الشارع له إنّما هو لاختلاف الحيثيات، فالفعل من حيثية هو فعلٌ من غير أن تنسبه إلى ما فوقه، هو موجودٌ وحسنٌ، أمّا نفس هذا الفعل عندما يقع في صراطٍ يمنع القوى الأخرى من الوصول إلى كماها المطلوب، فحيثئذ يكون نقصاً^(٤).

وأله: «من أحب أن يكون على فطرتي فليستنّ بسنتي، وإنّ من سنتي النكاح». الكافي: ج ٥، ص ٤٩٧، باب كراهية الرهبانية وترك الباه، ح ٦.

(١) روى عبد الله بن ميمون، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال: «ركعتان يصلّيهما متزوّج أفضل من سبعين ركعةً يصلّيهما أعزب». من لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ٣٨٤، باب فضل المتزوّج على الأعزب، ح ٤٣٤٧.

(٢) قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾. (الفرقان: ٦٨-٦٩).

(٣) السفاح وأكل الطعام المغصوب وغير ذلك من المحرّمات هي موانع تمنع القوّة العاقلة من أخذ استحقاقاتها التي تصل بها إلى كماها. أمّا لماذا تعتبر هذه موانع، فله بحثٌ آخر.

(٤) المراد النقص النسبي لا النفسي... وهكذا الحال بالنسبة إلى الشيطان، فهو من حيث هو موجودٌ حسنٌ، لأنّه من مخلوقات الله سبحانه الذي أحسن كلّ شيء خلقه، ولكنّه من

وقد روي عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنه سئل عن أفعال العباد أهي مخلوقة لله تعالى؟ فقال عليه السلام: لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها، وقد قال سبحانه: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم، وإنما تبرأ من شركهم وقبائحهم.

وإلى ذلك أشار الطباطبائي بقوله: «للأفعال جهتان: جهة ثبوت ووجود، وجهة الانتساب إلى الفاعل، وهذه الجهة الثانية هي التي تتصف بها الأفعال بأنها طاعة أو معصية أو حسنة أو سيئة؛ فإن النكاح والزنا لا فرق بينهما من جهة الثبوت والتحقق، وإنما الفرق الفارق هو أن النكاح موافق لأمر الله تعالى، والزنا فاقد للموافقة المذكورة، وكذا قتل النفس بالنفس وقتل النفس بغير نفس، وضرب اليتيم تأديباً وضربه ظلماً، فالمعاصي فاقدة لجهة من جهات الصلاح أو لموافقة الأمر أو الغاية الاجتماعية بخلاف غيرها، وقد قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، والفعل شيء بثبوته ووجوده، وقد قال عليه السلام: (كل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله... الحديث، ثم قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾، فتبين: أن كل شيء كما أنه مخلوق فهو في أنه مخلوق حسن، فالخلقة والحسن متلازمان متصاحبان لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلاً، ثم إنه تعالى سمى بعض الأفعال سيئة، فقال: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾، وهي المعاصي التي يفعلها الإنسان بدليل المجازاة، وعلمنا بذلك أنها من حيث إنها معاصي عدمية غير مخلوقة وإلا كانت حسنة، وقال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾، وقال: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ

حيثية أفعاله ووسوسته وإضلاله للآخرين ومنعه من وصولهم إلى كمالهم المطلوبة لهم صار ملعوناً تجب البراءة منه. (منه دام ظلّه).

قَلْبُهُ»، وقال: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾، وقال: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، وقال: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَهْؤُلاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾، علمنا بذلك أن هذه المصائب إنما هي سيئاتٌ نسبية؛ بمعنى: أن الإنسان المنعم بنعمة من نعم الله - كالأمن والسلامة والصحة والغنى - يعدّ واجداً، فإذا فقدتها لنزول نازلة وإصابة مصيبة، كانت النازلة بالنسبة إليه سيئةً، لأنها مقارنةً لفقد ما وعدم ما، فكل نازلةٍ فهي من الله وليست من هذه الجهة سيئةً، وإنما هي سيئةٌ نسبيةٌ بالنسبة إلى الإنسان وهو واجدٌ، فكل سيئةٍ فهي أمرٌ عدميٌّ غير منسوبٍ من هذه الجهة إلى الله سبحانه البتة، وإن كانت من جهةٍ أخرى منسوبةً إليه تعالى بالإذن فيه ونحو ذلك»^(١).

إذن، كل فعلٍ من جهة الثبوت والوجود هو حسنٌ، أمّا من جهة الانتساب إلى الفاعل فقد يكون حسناً ينبغي فعله، إذا كان مؤدياً إلى الكمال النهائي للإنسان، وقد يكون قبيحاً لا ينبغي فعله فيما لو كان مانعاً من وصول الإنسان إلى كماله النهائي.

زيادة وتفصيل

قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿...اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ (الرعد: ١٦)، وقال في موضعٍ آخر: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ...﴾ (السجد: ٧)، ونتيجة الجمع بين هاتين الآيتين - كما ذكرنا سابقاً - أنه لا يوجد في دار الوجود إلا الحسن والجميل، وحيث إنّ هناك تحريماً تشريعياً لبعض الأفعال يكشف عن قبحها وعدم انبغائها؛

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ١٠١-١٠٢.

لذا قد يُتصوّر وقوع التناقض بين هذه النتيجة وبين القول بقبح بعض الأفعال؛ لأنّ معنى كون الفعل حسناً: ينبغي فعله، ومعنى كونه قبيحاً: لا ينبغي فعله.

وعليه، كيف يمكن التوفيق بين الحقيقة القرآنيّة الحاكمة بأنّ كلّ فعلٍ في هذا العالم هو شيءٌ متّصفٌ بالحسن ينبغي أن يُفعل، وبين الحقيقة الشرعيّة القائلة إنّ هناك أفعالاً قبيحةً لا ينبغي أن تُفعل؟^(١)

وحاصل ما يمكن أن يُقال في رفع التناقض المدعى: هو أنّه صحيح أن هناك فعلاً تعلق به الانبغاء وعدمه، ولكنّ فاعل الأول غير فاعل الثاني، فلا يلزم التناقض.

توضيح ذلك: إنّ الانبغاء وعدمه لو كانا صادريين من فاعلٍ واحدٍ، لكانا متناقضين، كما لو كان هذا الفعل بخصوصه ممّا ينبغي أن يوجد؛ لأنّه حسن، وعين هذا الفعل من نفس الفاعل لا ينبغي أن يوجد؛ لأنّه قبيح.

أمّا إذا كان الانبغاء متعلّقاً بصدور الفعل من الفاعل (أ)، وعدم الانبغاء متعلّقاً بصدور الفعل من الفاعل (ب) فلا تناقض حيثنّ.

وفي المقام إذا نظرنا إلى الفعل منسوباً إلى المولى سبحانه، فلا يكون إلّا حسناً ينبغي فعله، لأنّه لم يخلق الأشياء إلّا كذلك. أمّا إذا نظرنا إلى الفعل منسوباً إلى قوى النفس الإنسانيّة فقد يكون حسناً ينبغي فعله بالنسبة إلى قوّة من قوى النفس، وقد يكون قبيحاً لا ينبغي فعله بالنسبة إلى قوّة أخرى. فعدم الانبغاء في ذلك الفعل مرتبطٌ بالعبد لا بالخالق سبحانه، وهذا يعني أنّ جهة الانتساب متعدّدة وليست واحدة، فلا تناقض في البين.

(١) وهذه الشبهة - وأمثالها - أدّت بالأشاعرة إلى أن يختاروا مذهب الجبر، والقول بأنّه لا يوجد في هذا العالم إلّا فعله، وفعله حسن. فما يصدر من العبد من فعلٍ هو في حقيقته فعل الله تعالى؛ لذا فهو حسن، ولا يمكن أن يكون غير ذلك. فإن قلت: لماذا نهى عنه؟ قالوا: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾. (منه دام ظلّه).

وبتعبيرٍ آخر: إنّ جميع الأفعال - حتّى التي حرّمها الشارع المقدّس - في ذاتها حسنةٌ تكويناً، ولكنّ نفس هذه الأفعال إذا نُسبت إلى جهاتٍ أخرى، يمكن أن تكون ممّا لا ينبغي أن تُفعل، وهذا يعني: أنّ قبح بعض الأفعال الإنسانية يعدّ أمراً نسبياً لا نفسياً، فمتى ما كان الفعل مانعاً من وصول الإنسان إلى كماله المطلوب كان قبيحاً بالرغم من كونه حسناً في ذاته، ولا منافاة في ذلك^(١).

فإن قلت: إذا كان الفعل منسوباً إلى الخالق سبحانه، وحسناً، فلماذا نهى عنه وقال: لا ينبغي فعله؟

قلت: لأنّ الإتيان به يكون مانعاً من وصول العبد إلى كماله المطلوب له، وبهذا يتّضح أنّ النهي كان لأجل صالح العبد.

ثمّ إنّ هذا القبح الموجود في الفعل هو قبحٌ نسبيٌّ لا نفسيٌّ، أمّا حسنه فهو نفسيٌّ، ولا منافاة بين أن يكون فعلٌ في نفسه حسناً، ولكنّه قبيح عندما يكون مزاحماً لغيره.

نعم، إذا كان هناك فعلٌ في نفسه حسنٌ وفي نفسه قبيحٌ، يلزم من ذلك التناقض. وحيث إنّ الأفعال جميعاً بالنسبة إلى الخالق سبحانه على حدّ سواء، لذا لا معنى لأنّ يتّصف بالحسنة والسيئة. أمّا العبد الذي فعل الفعل فهو يتّصف بالحسنة والسيئة؛ لأنّ الفاعل هو من يريد أن يصل إلى كماله، فما كان في صراط كماله كان حسنةً، وما كان مانعاً من الوصول إلى كماله كان سيئةً.

فالنكاح مثلاً حيث إنّ يقع في صراط كمال العبد فهو طاعةٌ وحسنةٌ، والزنا حيث إنّ مانعٌ من الوصول إلى كمال العبد لذا فهو معصيةٌ وسيئةٌ. إذن تقسيم الأفعال إلى طاعاتٍ ومعاصٍ إنّما ينتهي حدّه إلى الفاعل، ولا يمكنها أن تتجاوزته؛

(١) وهذا لا يعني أنّ الله سبحانه وتعالى أوجد هذا الفعل على خلاف إرادة العبد، وإنّما أراد العبد أن يأكل فأوجد سبحانه الأكل. وعندما نقول: «الله أوجد»، فهذا مع حفظ المقدمات، ومن هذه المقدمات إرادة الفاعل الخاص. (منه دام ظلّه).

لأنها هي طاعةٌ ومعصيةٌ بالنسبة إلى الفاعل بما هو فاعل، فلا معنى لأن تصعد،
 فلهذا ما من حسنةٍ فمن الله، أمّا السيئة فمن العبد؛ قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ
 حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ...﴾ (النساء: ٧٩)؛ لأن تسبب
 الأسباب وتمكين المكلف وخلق الآلات والهداية إلى الخير جميعاً من الله تعالى وإن
 كان اختيار الخير من العبد، إذ لو لم يكن الأسباب لم يقدر على الحسنة أصلاً، وأمّا
 السيئة من حيث هي سيئةٌ فليست من الله تعالى وإن كان تسبب أسبابها وإقذار
 المكلف عليها منه تعالى كأسباب الطاعة والحسنة، إلا أنه تعالى لم يخلق الآلات
 والأسباب للسيئة، بل خلقها للحسنة، وإنما صارت سيئةً بسوء اختيار العبد.

بعبارةٍ أخرى: الفائض منه تعالى الوجود وهو خيرٌ محضٌ، وكون السيئة شرّاً
 إنما هو من جهة العبد فقط حيث صرّف ما يمكن أن يصرف في الحسنة، في السيئة.

علاقة الإرادة الإلهية بفعل الإنسان

إنّ الكلام المتقدم يسلّط الضوء على حقيقة العلاقة القائمة بين الإرادة
 التكوينية والإرادة التشريعية له جلّت قدرته^(١)، ويوجب على التساؤل القائل: هل
 يمكن أن يوجد شيءٌ في دار الوجود لم يأذن به الخالق سبحانه، وكيف يمكن
 تفسير وجود الأفعال المحرّمة شرعاً كشراب الخمر - مثلاً - إذ لو لم يرد الله سبحانه
 إيجادها لما وجدت، فوجودها يكشف عن إرادته لها، وحينئذٍ لماذا نهى عنها؟^(٢)
 وبعبارةٍ أخرى: إنّ الأفعال المنهي عنها، لا يمكن أن توجد إلا بإرادةٍ منه

(١) قد يُطلق على الإرادة التكوينية: الحبّ التكويني، وعلى الإرادة التشريعية: الحبّ
 التشريعي له سبحانه وتعالى. (منه دام ظلّه).

(٢) سوف يفصّل السيّد الأستاذ حفظه الله البحث في هذه النقطة في الفصل الرابع من الباب
 الخامس، وتحديدًا عند مسألة إرادته سبحانه وتعالى للطاعات وكرهيته للمعاصي، وهنا
 يشير إلى المسألة بالمقدار الذي يتعلّق بالمقام.

سبحانه، وإلا يلزم الشرك، وحينئذ كيف نوفق بين إرادته التكوينية ونهيه التشريعي الكاشف عن كراهيته للفعل؟

وجواب ذلك يتضح من خلال التفريق بين الإرادة التكوينية له سبحانه المرتبطة بالإيجاد، وبين إرادته التشريعية التي لا ترتبط بالنظام الوجودي التكويني. فما أوجده سبحانه، محبوبٌ له تكويناً. وما هو مبعوضٌ له تكويناً، محالٌ أن يوجد^(١).

فشرب الخمر - مثلاً - تكويناً حسنٌ؛ لأنه وجودٌ فائضٌ منه تعالى، وكلُّ ما كان كذلك فهو في نفسه خيراً محضٌ، وتعلق النهي التشريعي به باعتباره يُعدّ عائقاً أمام وصول الإنسان إلى كماله.

وعليه، فإنّ هذا الفعل مأذونٌ به تكويناً لا تشريعاً؛ بمعنى: أن الله سبحانه أَرادَه فأوجده^(٢)، ولكن نهى عنه، وهذا النهي مرتبطٌ بفعل العبد، لا بفعله سبحانه، فلا يلزم التناقض في فعله سبحانه.

توضيح ذلك: لو فرض أن هناك سيارَةً تتحرّك بتأثير قوّة محرّكة لها، وكان في داخلها شخصٌ وظيفته الوحيدة الإمساك بالمقود وقيادة السيارة، فهذا يعني أنّ لدينا أشياء ثلاثة: السيارة، وقيادتها، والقوّة المحرّكة لها.

أمّا السيارة فتمثّل نفس الإنسان، وأمّا الشخص الراكب فيمثّل إرادة الإنسان، فبتحكّمه بالمقود يستطيع أن يبقى سائراً على الطريق الذي يوصله إلى غايته المنشودة بسلام، وبنفس الوقت يستطيع أن يُحرف المقود فيهوي في وادٍ سحيقٍ أو بحرٍ عميق. أمّا القوّة المحرّكة التي لا يمكن للسيارة أن تستغني عنها - لعدم امتلاكها القدرة الذاتية على الحركة - فهي تمثّل إيجاده سبحانه وتعالى

(١) لأنّ ذلك يلزم منه وقوع ما لا يريد تكويناً في سلطانه، وهذا المعنى يؤدّي إلى الشرك المنفي بالعقل والنقل.

(٢) إرادة المولى سبحانه للفعل تأتي بعد إرادة العبد له، فلا يلزم الجبر. وسيأتي تفصيل هذه النكتة في الفصل الرابع من الباب الخامس، فانتظر.

وفيضه المتصل، الذي لو انقطع عن الوجود أناً واحداً لانعدم ذلك الوجود.
 فالله سبحانه وتعالى وهب الإنسان عقلاً يستنير به، وبعث له الأنبياء، وأرسل إليه الشرائع، ويبيّن له من خلالهما طريق الرشاد ودعاه إليه، ويبيّن له طريق الهلاك ونهاه عنه، وزوّده بطاقةً تُعينه على العمل، ووهب له القدرة على الاختيار، ولم ينقطع فيضه سبحانه عن هذا الإنسان أناً من الآنات، مهما كان اختياره^(١).
 والإنسان قد يستعمل هذه القوّة المحرّكة وما أفاضه عليه ربّه وما وهبه له في ما نهاه عنه تشريعاً، فيفسد حاله، ويُلقي بنفسه في الهاوية، وقد يستعمل ذلك فيما أمره به تشريعاً، فيصلح حاله، وينجو بذلك من الهلكات، ويفوز بالباقيات الصالحات.
 إذن، عندما يوجد المولى الفعل فإنّ ذلك يعني محبوبيته وإرادته له تكويناً، وهذا لا ينافي أن ينهى عن بعض الأفعال تشريعاً، لأنّه أعرف بمصلحة العبد وبالطريق الذي يوصله إلى كماله، فمن جهةٍ هو سبحانه يحرك، وهذا هو الحبّ التكوينيّ، ومن جهةٍ أخرى ينهى، وهذا هو البغض التشريعيّ.

ثمار ونتائج

وبما تقدّم من بيانٍ اتّضح:

أولاً: أنّ كلّ ما هو واجبٌ فهو مرادٌ تكويناً وتشريعاً، وكلّ ما هو محرّمٌ وفيه مفسدةٌ للإنسان فهو مرادٌ تكويناً لكنّه مبغوضٌ تشريعاً. ومبغوضيّة الفعل لمانعته من وصول العبد إلى كماله المطلوب له، فلا منافاة بين الإيجاد التكوينيّ والنهي التشريعيّ^(٢).

(١) الفيض الإلهي بمثابة القوّة المحرّكة، وإرادة الإنسان هي التي تحدّد اتجاه الحركة، ومهما كان الاتجاه الذي سيختاره الإنسان فإنّ ذلك التحريك وذلك الفيض الإلهي مستمرٌّ دون انقطاع. فاختر لنفسك نجاتها أو هلاكها؛ قال تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾. (منه دام ظلّه).

(٢) فالله عزّ اسمه - أراد الفعل تكويناً وأوجده لأنّ العبد أراد ذلك، وللعبد الاختيار في

قال الطباطبائي: «الحبَّ حَبَّان: حبُّ تكوينيَّ يتعلَّق بوجود الشيء من حيث هو وجود^(١)، وتشريعيَّ^(٢) يتعلَّق بالشيء من حيث هو حسنٌ وجميلٌ ولا يتعلَّق بالقيح أبداً...»^(٣).

ثانياً: إنَّ فائدة العمل بالشرعية تعود إلى العبد، لأنَّه جَلَّ في علاه جامعٌ لكلِّ الكمالات وغنيٌّ مطلقٌ فلا تضرُّه معصيةٌ عاصٍ ولا طاعة مطيع. وبعبارةٍ أخرى: هناك غرضٌ وفائدةٌ ترجع إلى الفاعل، وغرضٌ وفائدةٌ ترجع إلى الفعل، بمعنى: أنَّ الله سبحانه وتعالى له غايةٌ في كلِّ ما شرَّع وبين. نعم، الفائدة من تلك الغاية ترجع إلى العبد وليس له. فمثلاً غاية من خلق الإنسان وإيجاده هي عبادته سبحانه؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

استعماله في أيِّ اتجاهٍ هو شاء. وهذا معنى أنَّ الفيض الذي يأتي منه سبحانه، لا لون له، وإنَّما يتلون بحسب توجيه العبد له، فقد يلونه بلون الطاعة، وقد يلونه بلون المعصية. وهذا معنى قولهم: إنَّ الطاعة والمعصية لا توجد فيها قابليَّة الصعود إلى الله سبحانه حتَّى يتَّصف بهما، لأنَّهما مرتبطةٌ بالعبد الفاقِد للكمالٍ ويريد أن يصل إلى كماله. فإن قلت: لماذا لا توجد فيها قابليَّة الصعود؟ قلت: لأنَّ الطاعة والمعصية فرع موجودٍ فاقِد للكمالٍ ويريد أن يصل للكمال. والله تعالى واجدٌ لكلِّ الكمالات، فلا معنى للقول بأنَّ هذا طاعةٌ وتلك معصيةٌ بالنسبة إليه. (منه دام ظلُّه).

(١) وإذا كان وجوداً فهو محبوبٌ له تكويناً فينبغي فعله، وهذا الانبغاء - كما ذكرنا سابقاً - مرتبطٌ بفعله سبحانه، ولكنَّه سبحانه يوجد الفعل إن أراد العبد ذلك، وإلا فلا. بمعنى: إنَّ الإنسان عندما يختار السير على الصراط المستقيم، فصحيح أنَّ التحريك من الله تعالى ولكنَّ القيادة والاختيار بيد العبد. وعليه، فإنَّ السير على الصراط المستقيم يُنسب حقيقةً إلى الإنسان؛ لأنَّه هو اختار هذا الطريق، وينسب حقيقةً إلى الله تعالى لأنَّه لو لم يحرك لما استطاع الإنسان المسير. (منه دام ظلُّه).

(٢) وهذه الإرادة التشريعية بعدئذٍ أمَّا أن تكون إرادةً تشريعيةً تأمر بالفعل، أو إرادةً تشريعيةً تنهى عنه، أمَّا في الحبِّ التكويني والإرادة التكوينية له فلا معنى لافعل ولا تفعل. (منه دام ظلُّه).

(٣) شرح أصول الكافي، الطباطبائي: ج ١، ص ١٥٠، الحاشية رقم (٢).

لِيَعْبُدُونَ ﴿الذاريات: ٥٦﴾، ولكنَّ الفائدة من هذه العبادة تعود للعابد لا إلى المعبود، لأنَّ كمال الأوَّل فيها^(١).

وحيث إنَّ فلسفة التشريع قائمةٌ على إيصال المنفعة إلى الإنسان ومنعه عمّا يُفسده، لذا لا بدّ أن تحتوي على أفعالٍ ينبغي أن تُفعل وأخرى لا ينبغي أن تُفعل^(٢)، وهذا لا يتنافى مع الإرادة التكوينية لله سبحانه المرتبطة بأصل الإيجاد.

المصلحة والمفسدة وعلاقتها بفعل الإنسان

إنَّ كلَّ ما في الشريعة من أوامر ونواهٍ؛ من واجباتٍ ومستحباتٍ ومحرماتٍ ومكروهاتٍ، وكلَّ ما يوجد فيها من أفعالٍ ينبغي أن تُفعل، وأفعالٍ لا ينبغي أن تُفعل، ناشئةٌ من مصالح ومفاسد بالنسبة للعبد. فعندما يأمر الله تعالى بالصلاة وينهى عن شرب الخمر، يريد أن يبيِّن للعبد بأنَّ الصلاة فيها مصلحة العبد لذا ينبغي فعلها، وشرب الخمر فيه مفسدته لذا لا ينبغي له فعله.

وهذا لا يعني أنَّ شرب الخمر قبيحٌ في نفسه، حتّى يُقال إنَّه يتنافى مع قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾، بل هو قبيحٌ بالنسبة إلى العبد، لأنَّه يكون مانعاً من وصوله إلى هدفه وغايته التي ينشدها والكمال المتمثل بالقرب الإلهي.

إذن، من يريد الوصول إلى هدفه، عليه أن يأتي بالأفعال التي تصبُّ في

(١) وهذا معنى ما يُقال من أنَّ أفعاله سبحانه معلَّلةٌ بالاغراض، ولكن مع الالتفات إلى أنَّ معنى ذلك ليس هو أنَّ فائدة الغرض ترجع إليه؛ لأنَّه عين الكمال، بل ترجع إلى العبد لأنَّ كماله في العبادة والعبودية. (منه دام ظلُّه). وسيأتي تفصيل هذه النقطة في الباب الخامس من هذه الموسوعة.

(٢) وهذا لا يتنافى مع تلك الإرادة التكوينية التي هي مرتبطةٌ بفعله وهي غير هذه الإرادة التشريعية التي هي مرتبطةٌ بفعل غيره لا أنَّها مرتبطةٌ بفعله. (منه دام ظلُّه).

مصلحته وتوصله إلى هدفه، وينتهي عن الأفعال التي تصبّ في مفسدته، وتمنعه من الوصول إلى هدفه. وبهذا تتضح جملة من الأمور:

أولاً: أن كل حكم فيه «ينبغي» فهو في مصحلة المكلف، وكل فعل فيه لا ينبغي فهو في مفسدته^(١).

ثانياً: القول بأن الأحكام ناشئة من المصالح والمفاسد الواقعية، لا يتنافى مع قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾.

توضيح ذلك: من المعلوم أن الشريعة فيها عبادات كالصلاة والصيام والحج والزكاة، وفيها معاملات كالعقود والإيقاعات؛ وإمثال العبادة كالإتيان بالصلاة - مثلاً - فيه مصلحة، وتركها فيه مفسدة، فالشارع لا يأمر بشيء إلا إذا كان فيه مصلحة للعبد، ولا ينهى عن شيء إلا إذا كان فيه مفسدته.

وهذه المصلحة والمفسدة هي ليست للفعل بما هو فعل، وإنما هي للفعل الخارجي. وبعبارة أخرى: إن المصلحة والمفسدة أمران نسبيّان، وليس معنى ذلك أنّهما ليسا واقعيتين، بل هما أمران واقعيتان.

ولتقريب الفكرة نضرب المثال التالي: لو شرب إنسان ماءً آسناً غير مصفّى فسوف يصاب بالمرض، ولكن نفس هذا الماء لو شرب منه حيوان فإنه لا يصاب بالمرض. ومعنى ذلك: أننا لو نسبنا شرب هذا الماء إلى الإنسان فسوف نجد فيه مفسدة، أمّا لو نسبناه إلى الحيوان فلا توجد فيه مفسدة. وهذه المفسدة الموجودة في شرب الماء بالنسبة للإنسان هي أمرٌ واقعيٌّ وحقيقيٌّ وليست أمراً اعتبارياً^(٢).

(١) هناك بعض الأفعال ليس فيها مصلحة للإنسان ولا فيها مفسدة له، وهي التي تسمى بالمباحات. (منه دام ظلّه).

(٢) كمثالٍ للأمر الاعتباري: إن الدولة في نظام المرور تسنّ قانوناً يبيّن أن السبق يكون من جهة اليسار، فهذا القانون قانونٌ اعتباريٌّ وليس واقعياً؛ بدليل أنه قد يأتي نظامٌ آخر للمرور يبيّن أن الأفضل أن يكون السبق من جهة اليمين. (منه دام ظلّه).

وهكذا الزنا - مثلاً - فهو بالنسبة للعاقل البالغ يشتمل على المفسدة، ولكنه لغير العاقل لا مفسدة فيه، وهذا لا يجعل المفسدة الموجودة في زنا العاقل البالغ أمراً اعتبارياً. وهذا يعني: أن مَنْ يرتكب المحرم، يقع في النقص والمفسدة الواقعيّة، ومَنْ يفعل الواجب، يحصل على الكمال والمصلحة الواقعيّة.

إذن، الأحكام الشرعيّة ناشئة من مصالح ومفاسد واقعيّة، وإتّهما من الأمور النسبية، بمعنى: أن بعض الأفعال لو نسبناها للإنسان نجد فيها مصالح ومفاسد، ونفس هذه الأفعال لو نسبناها إلى موجودٍ آخر فلا نجد فيها تلك المصالح والمفاسد، ولا منافاة في ذلك^(١).

المقصود بالمصلحة والمفسدة

بعد أن أثبتنا واقعيّة المصالح والمفاسد ونسبيّتهما، ينبغي أن نتعرّض إلى حقيقتهما وبيان المراد منهما، وذلك يكون من خلال الانطلاق ممّا ذكرنا سابقاً من أن الإنسان يملك مجموعةً من القوى المختلفة والمتنازعة فيما بينها، وأن لكلّ واحدةٍ منها كمالاً ونقصاً وفقاً لما يلائم مصالحها، وكذلك لكلّ قوّةٍ مصلحةً ومفسدةً، ومصلحة كلّ قوّةٍ هي حصولها على ما تستحقّه من مأكّلٍ ومشربٍ ومنكحٍ، أو غلبةٍ وانتقامٍ، أو مكربٍ، أو معرفةٍ، وغير ذلك من كمالات القوى الإنسانيّة. ومفسدتها في حرمانها ممّا تستحقّه، وهذا يعني: أن مصالح ومفاسد كلّ قوّةٍ قد تختلف عن مصالح ومفاسد القوّة الأخرى.

فمثلاً: مصلحة القوّة الشهويّة في الأكل والشرب والمنكح، بنحوٍ لو نهيّت عن هذه الأفعال مطلقاً فسوف تقع في النقص والمفسدة، ومصلحة القوى الغضبيّة في الغضب بنحوٍ لو نهيّت عنه مطلقاً فسوف تقع في النقص والمفسدة كذلك، وهذا يعني: أن الإنسان هو سنخ موجودٍ توجد فيه قوىٌ مختلفة، ولكلّ

(١) ونسبيّة المصالح والمفاسد لا تستلزم اعتباريّتهما. (منه دام ظلّه).

قوة ما يناسبها من مصالح ومفاسد.

ونتيجة لذلك فإنّ الشارع عندما يأمر العبد بفعلٍ أو ينهاه، فإنّته يراعي متطلّبات واستحقاقات جميع القوى، فلا يأمره ولا ينهاه إلا بما هو منسجم مع جميع القوى، ولو أمره بما هو خلاف طبعه، أو نهاه عمّا هو مقتضى طبعه لكان ذلك قبيحاً لا ينبغي فعله، تعالى عنه علواً كبيراً.

وحيث إنّ كلّ واحدة من قوى النفس لا حدّها في طلبها لكمالها الخاصّ بها وفي الطريق الذي تستحصل به على كمالها، وهذا الأمر يؤدّي إلى وقوع التزاحم فيما بين هذه القوى، هنا يأتي دور التشريعات الصادرة من الشرع المقدّس في تحديد الغاية الأسمى للكمال الإنساني المتمثلة بالقرب الإلهي، والطرق الموصلة إليها، وبيان ما يُعدّ عائقاً في الطريق المؤدّي إلى تلك الغاية.

وفي الوقت نفسه فإنّ تلك التشريعات تراعي استحقاقات جميع قوى النفس الإنسانية، وذلك بإعطاء كلّ قوّة ما تستحقّه، وهذا هو معنى أنّ الأحكام الشرعيّة ناشئة عن مصالح ومفاسد واقعيّة، بمعنى: أنّ الشارع المقدّس عندما ينهى عن فعلٍ معيّن فإنّ ذلك يكشف عن مفسدة واقعيّة في الفعل.

ووفقاً لما قرّرناه وبيّناه، يتبيّن بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة - ومن تبعهم - من أنّ الأحكام الشرعيّة لم تنشأ من مصالح ومفاسد واقعيّة، وأنّ المصلحة والمفسدة تترتب بعد أمر الشارع ونهيه؛ فعندما يأمر الشارع بفعلٍ ما فسوف تترتب على ذلك الفعل مصلحةٌ معيّنّة، وعندما ينهى عن فعلٍ فسوف تترتب على ذلك مفسدةٌ معيّنّة. فبنهي الشارع عن الزنا - مثلاً - تترتب على ممارسته مفسدة، لذلك كان ممّا لا ينبغي فعله، ولو أمر الشارع به لترتبت على ممارسته مصلحةٌ ولكان ممّا ينبغي فعله. وهذا المبني - كما هو واضح - يتنافى مع كونها أمرين واقعيّين، منسجمين مع طبيعة الإنسان، والشارع إنّما جاء لتحديد دائرة الانبغاء وعدمه المترتبان على تلك المصالح والمفاسد.

فالشارع أمر الإنسان أن يأكل ويشرب، وجعلهما - بمقدارٍ معينٍ - من الواجبات؛ لأنه لو لم يتحقق ذلك المقدار لأدّى إلى ضرر الإنسان وبالتالي فسادة ونقصه. نعم، حدّد الشارع كميّة الأكل والشرب ومقدارهما، فهو لم يقضِ على متطلّبات القوّة الشهويّة، وإنّما حدّد دائرة ما ينبغي لها وما لا ينبغي.

ولو جئنا إلى الأحكام المرتبطة بالمجتمع، ونظرنا إلى نهي الشارع عن التصرف في مال الغير دون إذنه - مثلاً - لوجدنا أنّ ذلك النهي مبنيٌّ على دفع مفسدةٍ تحصل فيما لو ارتكب الإنسان هذا الفعل، لذا لا يمكن تصوّر إجازة الشارع له؛ لأنّ معنى ذلك انهيار النظام الاجتماعي وشيوع الفوضى وغياب الأمن، وهذا يعني أنّ نهي الشارع عن التصرف في مال الغير من دون إذنه بقوله: «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلا عن طيب نفسه»^(١)، ناشئٌ عن مفسدةٍ واقعيّةٍ يجب دفعها.

والأمر ذاته بالنسبة إلى الأحكام المرتبطة بالاقتصاد، فإنّ نهي الشارع عن الربا - مثلاً - ناشئٌ عن مفسدةٍ واقعيّةٍ، وهي عبارةٌ عمّا تتسبّب به هذه الظاهرة من ترسيخ حالة الطبقيّة واتّساع الهوة بين الطبقة الغنيّة والأخرى الفقيرة، وهيمنة الأولى على الثانية، واستعبادها لها، إلى غير ذلك من المفاسد التي يتسبّب بها الربا.

واقعيّة المصالح والمفاسد في العبادات

المصالح والمفاسد التي تترتّب على القضايا المرتبطة بالاجتماع أو الاقتصاد واضحةٌ ويمكن تشخيصها وتحديدّها، كما في المفاسد المترتّبة على التصرف في مال الغير من دون إذنه، أو شيوع الربا في المجتمع، فهذه أمورٌ يمكن للباحث أن يشخص مفاسدّها، ولكنّ الكلام كلّ الكلام في الأحكام المرتبطة بالجانب العبادي.

فعندما أمر الشارع بالصلاة وأوجبها بكيفيّةٍ مخصوصةٍ وشرائطٍ معيّنةٍ وأوقاتٍ محدّدةٍ، فهل ذلك ناشئٌ عن مصالح واقعيّةٍ، بنحوٍ لو أخلّ المكلف بها

(١) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ١١٣.

- كما لو أتى بصلاة الصبح ثلاث ركعاتٍ، أو أداها بلباسٍ مغصوبٍ، أو أتى بها بعد الزوال - لفاتت عليه تلك المصلحة؟ يوجد اتّجاهان^(١):

الاتّجاه الأوّل: واقعيّة المصالح والمفاسد

وهو الاتّجاه المتعارف في علم الأصول والذي عليه جملةٌ من محقّقي الإماميّة، وهو أنّ جميع الأحكام - سواءً أكانت عباديّةً أم غير عباديّة - ناشئةٌ من مصالح ومفاسد واقعيّة، بنحوٍ لو لم يأتِ المكلف بما أمر به ويتّهي عما نُهي عنه لفوّت على نفسه المصلحة ولوقع في المفسدة. فلو صلّى المكلف فيما لا يؤكّل لحمه، أو زاد في عدد الركعات - عن عمد - أو استدبر القبلة كذلك، يكون قد فوّت على نفسه المصلحة المرجوة من إقامة الصلاة، وأوقعها في المفسدة.

فلو افترضنا مثلاً أنّ المصلحة التي جعلها الله سبحانه وتعالى في صلاة الصبح - بكيفيّتها وشرائطها ووقتها المحدّد شرعاً - هي نيلُ درجةٍ من درجات الجنّة، فلو جاء الإنسان بها قبل أذان الصبح ولو بمقدار تكبيرة الإحرام، فإنّه يكون قد فوّت على نفسه تلك المصلحة الواقعيّة، بل وأوقعها في مفسدةٍ واقعيّة^(٢).

وكذا الحال بالنسبة لعبادة الصيام، فالشارع أمر بها وأوجبها بكيفيّةٍ مخصوصةٍ، وبشرائطٍ معيّنةٍ، وضمن وقتٍ زمنيٍّ محدّد، وأداء الصوم - بالشكل الذي أمر به الشارع - فيه مصلحةٌ وبخلافه تكون المفسدة^(٣).

وفي مسألة طهارة الكتّابي نجد أنّ الفقهاء اختلفوا فيها، فقال بعضهم بطهارته،

(١) ينبغي أن يُلتفت إلى أنّ الكلام في إطار التفكير الإمامي، وأنّ السيّد الأستاذ دام ظلّه بصدد عرض الاتّجاهات في المسألة فقط، من غير ترجيح بعضها على الآخر.

(٢) هذا من قبيل: أنّ الإنسان إذا راعى قوانين المرور يحصل على المصلحة المتمثلة بالسلامة، وإذا خالف يقع في المفسدة كالتصادم مثلاً. (منه دام ظلّه).

(٣) وهكذا الحال بالنسبة إلى الطهارة المائيّة - سواءً أكانت غسلًا أم وضوءاً - والترايبية ونحو ذلك من الأحكام المرتبطة بالعبادات. (منه دام ظلّه).

وقال آخرون بنجاسته، فلو فرضنا أن الحكم الواقعي في هذه المسألة هو نجاسة الكتابي، وأن زيدا المكلف كان يعمل طبقاً لفتوى من يقول بطهارته، ويصافحه مع الرطوبة، فلو صلى بعد المصافحة وسريان النجاسة منه إليه، يكون قد أخلّ بأحد شرائط الصلاة وهو طهارة البدن، الأمر الذي يفوت عليه المصلحة الواقعية الموجودة في إقامة الصلاة، والمتمثلة بإيصاله إلى كماله المنشود. وهكذا الحال لو صلى المكلف على مسجدٍ فاقدٍ للطهارة. نعم، قد يتفضل المولى سبحانه وتعالى على ذلك العبد، ولكن طبقاً لقانون العمل والجزاء فإن المصلحة تفوته، وبالتالي لا يصل إلى كماله.

وفي باب الحجّ نقرأ أنه لا يجوز إتيان النساء إلا بعد إتمام طواف النساء، فلو فرضنا أن المكلف أتى به باطلاً في الواقع، فهذا يعني أنه فوت على نفسه المصلحة الواقعية الموجودة في إتيانه صحيحاً، وأوقع نفسه في المفسدة الواقعية المترتبة على إتيانه باطلاً. نعم، هو معذورٌ شرعاً^(١).

وفي باب الأطعمة والأشربة نقرأ أنه لا يجوز أكل لحم الذبيحة غير المذكاة، فلو أكل المكلف ذلك، فسوف يقع في المفسدة الواقعية، التي منها قساوة القلب، حتى لو كان جاهلاً بعدم التذكية. نعم، إذا كان جاهلاً بعدمها حين الأكل أعذر، أما لو كان عالماً بعدمها ومع ذلك أقدم على الأكل فحينئذٍ يؤثم، مضافاً إلى وقوعه في المفسدة الواقعية.

فتحصّل: أن لكلّ عبادةٍ طريقاً واحداً يوصل إلى المصلحة الواقعية، هو عبارة عن الطريق الذي رسمته وحدّته الشريعة. والمكلف قد يصيب ذلك الطريق وقد

(١) هذا من قبيل أنك تُسقط ثوب الغير في النار، فلا شك أنه سيحترق. نعم، تارة تكون متعمداً، فتأثم؛ لأنك تصرّفت في مال الغير - عن عمد - من دون إذنه، وأخرى تكون غير متعمدٍ، فلا تأثم. نعم، تكون ضامناً. (منه دام ظلّه).

يخطئه، فعندما يأمر الله سبحانه وتعالى بالصلاة أو الصوم أو الحج أو الزكاة أو الطهارات وهكذا، فذلك لكي يحصل الإنسان على المصالح الواقعية الموجودة في تلك العبادات، وعندما ينهى عن شيء فلن يتجنب مفسده الواقعية، ولا يكون ذلك إلا بالإتيان بالمأمور به كما هو ثابت في لوح الواقع.

ومن الواضح أن رأي المجتهد - الذي يعتمد على المكلف - قد يخطئ الطريق؛ بدليل وقوع الاختلاف بين المجتهدين في المسألة الواحدة، وربما يصل الخلاف إلى النفي والإثبات، ومعنى ذلك: أن أحدهما فقط هو الحكم الواقعي^(١)، ومن هنا قسّمت الأحكام إلى واقعية محفوظة للعالم والجاهل، وأخرى ظاهرية. فتقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري، وأن الواقعي قد يصيبه المجتهد وقد يخطئه، مبني على القول بأن العبادات ناشئة من مصالح ومفاسد واقعية، وهي شيء واحد في كل عمل.

إذن، إذا بنينا على هذا الاتجاه - الذي يرى أن الأحكام العبادية ناشئة عن مصالح ومفاسد واقعية بنحو لو لم يأت الإنسان بذلك المأمور به الواقعي بالشرائط التي حدتها الشريعة لما حصل على تلك المصلحة الواقعية - فلا يكون لكل واقعية إلا حكم واقعي واحد قد يصيبه المجتهد وقد يخطئه.

الاتجاه الثاني: عدم واقعية المصالح والمفاسد

ذهب أصحاب هذا الاتجاه^(٢) إلى أن الأحكام التعبدية لم تنشأ من مصالح

(١) ولعل جميع الأقوال التي تطرح في المسألة الواحدة هي ليست الحكم الواقعي، ويبقى الحكم الواقعي المطابق للواقع لم يصبه أحد. (منه دام ظلّه).

(٢) هذا الاتجاه تترتب عليه ثمرات أساسية في باب التعارض، وفي تصحيح العبادات التي هي محل اختلاف آراء المجتهدين، وكذلك الأعمال التي يقوم بها غير الإمامية إذا كانوا قاصرين لا مقصرين. من هنا أرى من المهم جداً على الطالب - قبل أن يدخل إلى دراسة علم الأصول في بحث الخارج - أن يبحث هذه المباحث التي يحتاجها في علم الأصول؛

ومفاسد واقعيّة، وإنّما المصلحة والمفسدة تتمثل بالإنقياد لله سبحانه وعدمه، فعندما أمر الشارع بأداء صلاة الصبح بكيفيّة الركعتين، فإنّ ذلك لا يعني أنّ المصلحة في أدائها ركعتين، بل المصلحة هي الانقياد له عزّ اسمه، فلو أمر بصلاة الصبح بكيفيّة ثلاث ركعاتٍ لكانت المصلحة هي الانقياد وامتثال صلاة الصبح ثلاث ركعات. فكلّ من صلّى صلاة الصبح - سواءً كانت بالكيفيّة الأولى أم الثانية - حصل على مصلحة الانقياد.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ أمر الشارع بوجوب صلاة الصبح يشتمل على حكمٍ وهو «الوجوب» وعلى متعلّق الحكم وهي «الصلاة بالكيفيّة المخصوصة»، والمصلحة إنّما هي في نفس الحكم لا في المتعلّق؛ قال الأستاذ الشهيد قدّس سرّه: «ونحن لا ننكر أنّه كثيراً ما يكون ملاك الحكم^(١) في نفس الحكم دون متعلّقه^(٢)، ولكن لا بمعنى أن لا يكون هناك غرض للمولى وراء الحكم^(٣)، بل بمعنى أنّ الإتيان بالمتعلّق^(٤) بعنوانه

من قبيل: قاعدة: الحسن والقبح العقلي، وقاعدة: قبح العقاب بلا بيان، وقاعدة: أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وقاعدة: ما من واقعةٍ إلّا والله فيها حكم، وقاعدة: أنّ المعصوم عليه السلام هل يفعل المكروه، وهل يترك المستحبّ.. إلى غير ذلك من القواعد. لاشكّ أنّ بعض هذه القواعد بُحِثت في علم الأصول بشكل مفصّل إلّا أنّهم لم يذهبوا في هذه القواعد الأصوليّة إلى جذورها المطلوبة للتعرف على حقيقة هذه القواعد لقبولها أو يرفضوها. (منه دام ظلّه).

(١) المراد من ملاك الحكم: المصلحة والمفسدة.

(٢) أي: عندما قال المولى تجب صلاة الظهر أربع ركعات، هنا عندنا حكمٌ وهو الوجوب، وعندنا متعلّق وهو الصلاة أربع ركعات، وعلى هذا الاتّجاه تكون المصلحة في الإيجاب لا في المتعلّق. أمّا بناءً على الاتّجاه الأول فإنّ المصلحة تكون في المتعلّق؛ بمعنى: أنّ الشارع عندما قال: الصلاة واجبة، فالمصلحة ليست في الإيجاب، بل هي في الصلاة. (منه دام ظلّه).

(٣) لا بدّ أنّ يكون للمولى غرضٌ وإلّا للزم اللغو. (منه دام ظلّه).

(٤) كأداء صلاة الصبح ركعتين، والمغرب ثلاث، والعشاء أربع. (منه دام ظلّه).

الأوّل^(١) ليس مطلوباً^(٢)، وإنّما المطلوب هو امتثال حكم المولى، فيحكم المولى بالمتعلّق كي يمثله العبد فتتحقّق هذه المصلحة خارجاً^(٣). ولعلّ هذه المصلحة هي الملحوظة في جلّ العبادات أو كلّها^(٤).

إذن، الاتجاه الثاني يرى أنّ متعلّقات الأحكام ليس فيها مصالح ومفاسد^(٥) وإنّما المصلحة والمفسدة تنشآن من خلال الأمر بالفعل، كالأمر بصلاة الصبح بكيفيّتها المخصوصة، ولو لم يأمر بذلك لما أمكن للمكلّف أن ينقاد، ولما كان معنيّ للتمرّد والعناد. والكمال إنّما هو في الانقياد للمولى سبحانه وتعالى، والنقص في التمرّد عليه عزّ اسمه، ومدار الثواب والعقاب على هذين الأمرين^(٦) أيضاً^(٧).

(١) أي: الإتيان بالمتعلّق من غير إيجاب الشارع. (منه دام ظلّه).

(٢) وهذا بخلاف باب المعاملات. فالنكاح - مثلاً - مطلوبٌ بعنوانه الأوّل، حتّى لو لم ياتِ حتّ وتأكيّد وإيجابٌ من الشارع فإنّ فيه مصلحة. إذن عندما أمر الشارع به لا يعني ذلك أنّه بأمره أوجد المصلحة، بل أمر لأنّه كان فيه مصلحة. وكذلك الحال في الزنا، فالمفسدة فيه قبل نهي الشارع؛ من قبيل تضييع الأنساب، ويلزم منه اختلال النظام الاجتماعي، وغيرها من المفاسد. وهذه المفاسد سواءً حرّمها الشارع أم لم يحرّمها فهي موجودة، وخير شاهدٍ على ذلك: المجتمعات التي شاعت بها الرذيلة والفاحشة. (منه دام ظلّه).

(٣) وتلك المصلحة هي مصلحة الانقياد والتسليم والعبوديّة، والمفسدة هي في العناد والتمرّد. (منه دام ظلّه).

(٤) مباحث الأصول، تقارير السيّد الحائري: ج ٢، ص ٣٢.

(٥) الكلام في العبادات. (منه دام ظلّه).

(٦) أي على التمرّد والانقياد. (منه دام ظلّه).

(٧) هذا من قبيل أنّ المرّبّي يأمر تلميذه بأشياء وغرضه الأساسي هو تربيته على الطاعة، حتّى عندما يأمره بأمرٍ أهمّ فيه مصلحته يستجيب ولا يتمرّد، إذن لو كانت أوامر امتحائيّة وتمرينيّة، فإنّ الهدف الأساسي منها أن يتربّي هذا التلميذ بنحوٍ يطيع الأوامر ولا يتخلّف ولا يتمرّد ولا يطغى عليها. وعلى حدّ تعبير السيّد الشهيد قدّس سرّه في علم الأصول:

فعندما أمر الشارع بأداء صلاة الصبح ركعتين وبالشرائط المذكورة في محلّها، فليس ذلك لأنّ المصالح الواقعيّة موجودةٌ فيها بهذه الكيفيّة فقط، بل لأنّ المصلحة في التعبّد والانقياد له سبحانه تعالى.

وفي حجّ القران إذا ساق الهدى من الإبل أو البقر، فمن السنّة أن يقلّدها نعلًا قد صلّى فيه، فهذا الفعل في نفسه - بناءً على الاتجاه الثاني - لا توجد فيه مصلحةٌ واقعيّةٌ، وإنّما المصلحة في التعبّد والانقياد.

ويمكن أن نمثّل لذلك - أيضاً - باختلاف آراء الفقهاء في صلاة المسافر في موردٍ ما، فلو قلّد المكلف من يذهب إلى وجوب القصر في هذا المورد، وقلّد آخر من يقول بالتمام، فإنّ المصلحة الواقعيّة وفقاً للاتجاه الأوّل إمّا أن تكون في القصر أو في التمام، ولا يمكن أن تكون فيهما. أمّا وفقاً للاتجاه الثاني فلا صلاة القصر - بما هي هي - فيها مصلحةٌ واقعيّةٌ ولا صلاة التمام - بما هي هي - فيها مصلحةٌ واقعيّةٌ، وإنّما المصلحة الواقعيّة ناشئةٌ من انقياد العبد إلى مولاه جلّ في علاه^(١)؛ لأنّ كمال الإنسان في ذلّ العبوديّة^(٢).

وبعبارةٍ أخرى: ذكرنا - فيما تقدّم من أبحاث - أن غاية الإنسان هي

«تمام العبوديّة أن يكون العبد كجارحة المولى»، فكما أنّ الجارحة كاليد مثلاً لا تتخلّف ولا تخالف ما يريد صاحبها، كذلك ينبغي أن يكون العبد بالنسبة لما يريد مولاه جلّ في علاه، ﴿...لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحریم: ٦). وهذا تمام الانقياد لله سبحانه وتعالى. (منه دام ظلّه).

(١) نفس الانقياد هي مصلحةٌ واقعيّةٌ، لا أنّ المصلحة وراء انقياد العبد والإتيان بالصلاة قصرًا إن كان الواقع كذلك، أو تمامًا إن كان الواقع كذلك. (منه دام ظلّه).

(٢) العبودية لله تعالى ظاهرها عبوديّةٌ ولكنّ باطنها تمام الحرّية؛ لأنّ في العبودية لغير الله لا يريدك ذلك الغير عبداً إلاّ لأجل نفسه، أمّا العبودية لله فإنّ الله تعالى يريدك عبداً لأجل نفسك، لأنّه - عزّ اسمه - غنيٌّ عن العالمين. (منه دام ظلّه).

الوصول إلى كماله المتمثل بالقرب الإلهي، وهذا العروج لا يتسنى للعبد إلا من خلال انقياده إلى مولاه واستشعاره ذلّ العبوديّة تجاه ربّه^(١)، والصراط الذي يوصله إلى ذلك هو الأوامر والنواهي الشرعيّة^(٢).

وبناءً على هذا التوجّه فإنّ الطريق إلى المولى عزّ وجلّ متعدّدٌ وليس واحداً، فلو اختلف مجموعة من الفقهاء في مسألة ما، وكان كلُّ منهم يتعبّد فيها وفقاً لاجتهاده، فإنّ ذلك لا يتنافى مع تحقّق مصلحة الانقياد من الجميع. نعم، على الفقيه أن يبذل جهده لمعرفة الطريق الذي عينه المولى سبحانه لكي يُعبد من خلاله^(٣).

الثمرة المترتبة على الاتّجاه الثاني

إنّ موقف الشريعة وما نُقل عن النبي صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام فيما يرتبط بالكثير من المسائل الحياتية ذات الطابع الفقهي التي يمارسها أصحاب الديانات أو المذاهب الأخرى، من قبيل: نكاحهم، ومطعمهم ومشرّبهم، نجده أكثر انسجاماً مع الاتّجاه الثاني.

توضيح ذلك: أنّ المرأة المتزوّجة وفقاً لديانةٍ أو مذهبٍ غير الديانة الإسلاميّة والمذهب الإمامي، لا تعدّ متزوّجةً وفقاً للاتّجاه الأوّل؛ لعدم وجود عقد قرانٍ صحيح. ولكننا نجد الدليل النقلّي الإمامي على خلاف ذلك، فهو يدلّ على

(١) إذن المصلحة وفقاً لهذا الاتّجاه هي نفس الانقياد للمولى سبحانه وتعالى، وهي مصلحةٌ مهمّةٌ؛ إذ بها يرتفع العبد من مقام أنانيّته إلى مقام القرب الإلهي. (منه دام ظلّه).

(٢) فالاتّجاه الثاني يرى أنّ معنى التعبّد ليس هو أنّ هناك ملاكاً لا نعرفه، بل التعبّد يعني أن أتعبّد بهذا الفعل وإلا فليس ثمة مصلحةٌ وراء هذا الفعل. (منه دام ظلّه).

(٣) بناءً على هذا الاتّجاه فإنّ كثيراً من الأبحاث الأصوليّة سوف يتغيّر محتواها، وما لم يتمّ تحقيق هذه المسألة في علم الكلام، يكون الدخول في المباحث الأصوليّة دخولاً غير علمي. (منه دام ظلّه).

التعامل معها كامرأة متزوجة وفق عقدٍ يُعدّ حجّةً عليها.

أما وفقاً للاتجاه الثاني فإنّ هذا التهافت يرتفع، لأنّه يحكم بأنّ العقد الجاري على ديانة أو مذهب الغير يعدّ صحيحاً؛ لا اعتقادهم بأنّ ذلك داخلٌ في الانقياد للأوامر الإلهية؛ قال العلامة الطباطبائي: «إذا تتبّعنا الكتاب والسنة وتأملنا فيها تأملاً وافياً وجدنا أنّ المدار في الثواب والعقاب هو الإطاعة والانقياد في الثواب، والتمرد والعناد في العقاب. فمن المسلم المحصل منها^(١): أنّ المعاصي حتّى الكبائر الموبقة لا توجب عقاباً حتّى إذا صدرت ممّن لا يشعر بها، وأنّ الطاعات لا توجب ثواباً إذا صدرت من غير تقربٍ وانقياد^(٢)، إلّا إذا كانت ممّن الانقياد ملازمٌ لذاته. وكذلك صدور المعصية ممّن لا يشعر بكونه معصيةً إذا قصد الطاعة، لا يخلو من حسن^(٣)، وصدور الطاعة بقصد العناد واللعب لا يخلو من قبح. وكذلك مراتب الطاعة والمعصية تختلف حسب اختلاف الانقياد والتمرد اللذين تشتمل عليهما، وورد متواتراً في متفرّق أبواب الطاعات والمعاصي

(١) أي: من الكتاب والسنة. (منه دام ظلّه).

(٢) لو جاء المكلف بالصوم بأفضل صورته، ولكن من غير أن يراعي مسألة الانقياد والتعبّد والتقرب لله سبحانه، فإنّ ذلك الصيام لا أثر له. أمّا بالنسبة لمثل النكاح والزنا فإنّ الأثر باقٍ حتّى لو فعله من غير قصد التقرب والانقياد أو التمرد. فالنكاح يؤثّر أثره المطلوب والزنا أيضاً يؤثّر أثره المطلوب. وهذا معناه: أنّ المصلحة والمفسدة الواقعية، في المتعلّق؛ من قبيل النظام فإنّه يؤدّي إلى تقدّم المجتمع، سواءً أكان امتثالاً لأمر الله سبحانه أو كان امتثالاً لشهوات الطغاة. وهذا يؤيد أنّ المصلحة والمفسدة هما في نفس المتعلّق لا في امتثال الأمر واجتناب النهي. (منه دام ظلّه).

(٣) هنا عكس السيّد العلامة رحمه الله المطلب، فقال: «معصية» ولكن أنت تأتي بها بعنوان أنّها قربةٌ وطاعةٌ، فبناءً على هذا الاتجاه تثاب وتقرّبك إلى الله تعالى، أمّا بناءً على الاتجاه الأوّل فلا؛ لأنّك لم تاتِ بالمتعلّق الذي يوصلك إلى القرب الإلهي. (منه دام ظلّه).

اختلاف مراتبها فضلاً وخسّة وثواباً وعقاباً، وكلّهُ يدور على قوله (أفضل الأعمال أحزمها)، والعقل السليم أيضاً حاكمٌ بذلك، وأكثر الآيات القرآنيّة تحيل الناس إلى ما يحكم به العقل^(١). والميزان - بناءً على حكم العقل - هو الانقياد للحقّ، وعليه يثاب، والعناد له، وعليه يُعاقب ولا غير^(٢). وهذان أمران مختلفان بحسب المراتب بالضرورة، وحيث إنّ السعادة والشقاوة تدوران مدارهما^(٣)، فلهما عرضٌ عريضٌ بحسب المراتب الموجودة من الانقياد والتمرد. فكلمّا كان الإنسان أكثر انقياداً كان أكثر سعادةً، وكلّمّا كان أكثر تمرداً كان أكثر شقاوةً^(٤).

والحاصل: أنّ خير الأعمال أشدّها وأحزمها؛ لأنّ العمل كلّما كان أكثر تعباً وشدّةً وبذلاً، كان امتثاله بحاجةٍ إلى درجةٍ أعلى من الانقياد.

فمثلاً: نجد أنّ البعض ممّن لا يتوانى عن أداء العبادات يتوانى عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتقاعس عن فريضة الجهاد في سبيل الله تعالى؛ والسّرّ في ذلك: هو أنّ امتثال مثل هذه الفرائض يحتاج إلى بذل جهدٍ أكبر، وهذا يكشف عن درجةٍ عاليةٍ من الانقياد.

والحال نفسه بالنسبة إلى العبادات الماليّة، كالخمس والزكاة، فقد تجد البعض ممّن لا يتوانى في أداء الصلاة، يمتنع عن امتثال العبادة الماليّة؛ وما ذلك إلاّ لأنّ الثانية فيها مشقّةٌ غير موجودةٍ في الأولى.

(١) فالقرآن الكريم في أكثر آياته وكذلك الروايات الشريفة الواردة عن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام، ترجع الناس إلى عقولهم. (منه دام ظلّه).

(٢) الميزان هو درجة الانقياد التي عليها المنقاد، وبحسب تلك الدرجة يثاب، ودرجة التمرد التي عليها المتمرد وبحسب تلك الدرجة يُعاقب. (منه دام ظلّه).

(٣) إنّ سعادة الإنسان في الآخرة وشقاوته في الآخرة، بل سعادة الإنسان في الدنيا وشقاوته في الدنيا، مدارهما مدار الانقياد والتمرد. (منه دام ظلّه).

(٤) رسالة الولاية، العلامة الطباطبائي: ص ٣٤.

وهذا يعني: أنّ درجات الانقياد تختلف، وكذلك درجات العناد والتمرد، فقد تجد البعض يتمرد على سلب الغير ماله من دون طيب نفسه، ولكنه غير مستعدّ لقتل النفس المحترمة. وعليه، كلّما كان الإنسان أكثر انقياداً كان أكثر سعادة، وكلّما كان أكثر تمرداً كان أكثر شقاوة.

إذن، الميزان في سعادة الإنسان وشقاوته هي درجة الانقياد لمولاه سبحانه وتمردّه عليه، وبحسب درجة انقياده وتمردّه يكون ثوابه وعقابه.

إشكالات وأجوبتها

الإشكال الأوّل: إن قلت: إنّ هذا الكلام - في حقيقته - يميز للمكلف أن يختار من طرق الانقياد ما يراه مناسباً له، فبإمكانه أن يأتي بصلاة الصبح عشر ركعات، ويصوم صوم الوصال؛ بل ويدّعي أنّ انقياده أشدّ ممّن صلّى صلاة الصبح ركعتين، وصام يوماً من فجره الصادق إلى غروبه. ومعنى ذلك: أنّ الانقياد بأيّ طريقٍ اختاره المكلف فإنّه يوصل الإنسان إلى سعادته.

مرجع هذا القول إلى أنّ المكلف بأيّ طريقٍ تحقّق منه الانقياد، فإنّه يكون سبباً لسعادته حتّى لو كان هذا الانقياد من خلال بعض الرياضات التي يقوم بها بعض المرتاضين والتي ليس لها مدرك شرعيّ، بل هي رهبانيّة مبتدعة، من قبيل النظر إلى نقطة واحدةٍ لمدةٍ طويلةٍ من الزمن؛ مع أنّ الثابت - والمذكور في كتب العرفان - أنّ الإنسان لو جاءه الأجل وهو مشغولٌ بالرياضة غير شرعيّة لم يرد عليها دليلٌ من الشرع، لم يمت على طاعة. «فقد زعم بعضٌ أن كيفة السير من هذا الطريق غير مبينة شرعاً، حتّى ذكر بعض المصنّفين^(١) أنّ هذا الطريق^(٢) في الإسلام

(١) مراد السيّد العلامة قدّس سرّه من المصنّفين: أولئك الذي صنّفوا في السلوك العملي من العامة والخاصّة. (منه دام ظلّه).

(٢) أي: الطريق الموصل إلى الانقياد أو التمرد. (منه دام ظلّه).

كطريق الرهبانية التي ابتدعتها النصارى من غير نزول حكم إلهي به، فقبل الله سبحانه ذلك منهم^(١)، فقال سبحانه وتعالى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾، وكذلك طريق الانقياد عندنا^(٢).

ومن هنا ربّما يوجد عند بعض أهل هذا الطريق وجوه من الرياضات ومسالك مخصوصة لا توجد في مطاوي الكتاب والسنة، ولم يشاهد في سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، وذلك كله^(٣) بالبناء على ما مرّ ذكره من أن المراد هو العبور والوصول بأيّ نحو أمكن بعد حفظ الغاية وهي الانقياد، والتخلّص من التمرد والطغيان. وكذلك الطرق المأثورة عن غير المسلمين من متأهلي الحكماء وأهل الرياضة، كما هو ظاهر لمن راجع كتبهم أو الطرق المأثورة عنهم^(٤).

قلت: إنّ الشارع المقدّس عندما أراد من المكلف الانقياد وحذره من التمرد والعناد، كان عالماً بأنّ هذا العبد عاجزٌ عن تشخيص طرق الانقياد والتخلّص من طرق العناد والتمرد كما ينبغي، وحينئذٍ لم يتركه سدىً، وإنّما بيّن له طريق الانقياد وطريق التمرد؛ وهذا يعني: أنّ الشارع أراد من المكلف الانقياد من خلال الطريق الذي رسمه هو له، لا الانقياد كيفما اتفق، وإلا صار ما يُعدّ انقياداً^(٥) تمرداً^(٦).

(١) أي: قبل الله من النصارى هذا الطريق (الرهبانية التي ابتدعوها) لأنّ غرضهم منها كان رضوان الله سبحانه وتعالى. وعليه، فإنّ هذه الآية لا تدمّ الرهبانية، بل هي بصدده مدح الرهبانية التي كانت عند النصارى. (منه دام ظلّه).

(٢) رسالة الولاية: ص ٤٠.

(٣) بحسب اعتقاد أولئك. (منه دام ظلّه).

(٤) هذا ما قاله وانتهى إليه بعض المصنّفين. (منه دام ظلّه).

(٥) بنظر العبد.

(٦) بنظر الشرع.

قال الطباطبائي: «لكن الحق الذي عليه أهل الحق، وهو الظاهر من الكتاب والسنة: أن شريعة الإسلام لا تجوز التوجه بأي طريق... وأن شريعة الإسلام لم تهمل مثقال ذرة من السعادة والشقاوة الآبئتهما، ولا شيئاً من لوازم السير إلى الله سبحانه يسيراً أو خطيراً إلا أوضحتها، فكل نفس ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾. وقال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(١) إلى غير ذلك، والأخبار في هذا المعنى من طريق أهل البيت مستفيضة بل متواترة.

ومما يظهر: أن حظ كل امرئ من الكمال بمقدار متابعتة للشرع^(٢)، وقد عرفت أن هذا الكمال أمر مشكك ذو مراتب، ونعم ما قال بعض أهل الكمال: إن الميل من متابعة الشرع إلى الرياضات الشاقة فراز من الأشق إلى الأسهل! فإن اتباع الشرع قتل مستمر للنفس والهوى، والرياضة الشاقة قتل دفعي^(٣). وبالجملة فالشرع لم يهمل بيان كيفية السير...^(٤).

(١) وهذا يعني: أن الطريق الحق هو: ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١). (منه دام ظلّه).

(٢) فكلما كان أدق سيراً على الشرع، كان أكثر كمالاً، وكلما كان أبعد سيراً من الشرع، كان أبعد من الكمال الواقعي. (منه دام ظلّه).

(٣) أيهما أسهل على المكلف: كونه في المجتمع ولا ينظر إلى محرم أم كونه في عزلة ولا يرى محرماً؟ من الواضح أن الأول أشدّ مشقّة من الثاني؛ لهذا يقول السيّد العلامة قدس سرّه: إن الرياضة الشاقة هي أن يكون المكلف بالمجتمع وله عينان بصيرتان ولكنه يربيهما على عدم النظر إلى المحرم. أمّا أن الإنسان يُعمي عينيه أو يعتزل في صومعة، فصحيح أن في ذلك ألماً ومشقّة ولكنه ألم ومشقّة وقتل دفعي لا قتل مستمر، وكمال الإنسان في الجهاد المستمر. (منه دام ظلّه).

(٤) الميزان في تفسير القرآن.

فتحصل: أن المولى سبحانه وتعالى أراد أن يكون الانقياد إليه من خلال امتثال أوامره واجتناب نواهيه، وبالطريق الذي رسمته الشريعة المقدسة. لذا روي - ما مضمونه - : أن كل من ادعى أمراً في معارف التوحيد والسلوك إلى الله تعالى فاسألوه عن الفقه^(١)، فإن أجاب كان صادقاً، وإلا فهو كذاب^(٢). فالإمام المعصوم عليه السلام في هذه الرواية يربط بين المعارف وبين الفقه؛ لأن الطريق إلى المعارف هو العمل بالشرع.

الإشكال الثاني: بناءً على ما تقدّم يمكن أن يُطرح تساؤل آخر حاصله: على القول بعدم وجود مصلحة في صلاة الصبح بكيفيتها المخصوصة^(٣)، وأن الشارع لو أمر بها بكيفية الثلاث ركعات لكانت المصلحة بأدائها بهذه الكيفية، يلزم على الشارع أن يخير المكلف في أداء صلاة الصبح بكيفية الركعتين أو الثلاث... لأنّ امتثالها - حينئذٍ - بأيّ كيفية يحقّق الانقياد. فإذا لم تكن المصلحة في المتعلّق فلماذا أمر الشارع أن تصلّى الصبح ركعتين، والمغرب ثلاثاً والظهر أربعاً... وأمر المسافر بتقصير الصلاة، والحاضر بإتمامها.

وجوابه: إنّ مراتب الكمال والسعادة تختلف فيما بينها طولاً وقصراً نسبةً إلى الطالب لها، وأقرب الطرق الموصلة لها وأكملها هو ما بيّنه الشارع المقدّس، ولذا أمرنا باختيارها دون غيرها. وأمّا الطرق الأخرى فإنّها لا توصل إلى الغاية المطلوبة، وإنّما توصل صاحبها والسائر عليها إلى أواسط الطريق، هذا إذا كانت موصلةً أصلاً.

إذن، على الاتجاه الثاني، هذه الطرق التي لم يأمر بها الشارع توصل السائر

(١) ليس المراد بالفقه هنا الفقه الاصطلاحي المتمثّل بحفظ الروايات والأدلة والفتاوى، وإنّما المراد مدى التزامه بقوانين الشرع في عباداته ومعاملاته وسلوكياته. (منه دام ظلّه).

(٢) انظر: المحجّة البيضاء، الفيض الكاشاني: ج ١، ص ٨٣.

(٣) أي على القول بعدم وجود المصلحة في المتعلّق. (منه دام ظلّه).

عليها ولكن إلى المراتب الدنيا من الكمال. أمّا بناء على الاتجاه الأول القائل بأنّ المصلحة في متعلق الحكم، فإنّها لا توصل نهائياً.

وهذا يعني أنّه على الاتجاه الأول فإنّ الطريق الموصل إلى الكمال واحد وما عداه فهو مضل وينتهي بالسائر إلى التيه، أمّا على الاتجاه الثاني فإنّ الطريق الذي بيّنه الشارع هو أكمل الطرق وأحسنها، وكمال السعادة النهائية فيه، ومن خلاله، أمّا باقي الطرق فهي موصلة ولكن ليس إلى الدرجة النهائية.

الإشكال الثالث: يترتب على ما ذكرنا - أعلاه - سؤال ثالث حاصله: لو اختار شخص طريقاً مخالفاً لما جاء في الشريعة لأنّه - كذلك - طريق موصل، واكتفى بالمرتبة التي يُوصل لها هذا الطريق بحجّة أنّه لا يريد نيل درجات الكمال النهائية، فهل يحقّ له ذلك؟

ويمكن تقرير الإشكال بصيغة أخرى، حاصلها: على القول بأنّ كلّ الطرق موصلة إلى الجنّة ولكنّ واحداً هو الموصل للكمال النهائي، فهل من حقّ المكلف أن يختار أيّ طريق غير الطريق الذي بيّنه الشارع بحجّة أنّه يكتفي بدخول الجنّة ولا يريد الوصول إلى الكمال النهائي.

جوابه: يمكن النقض على ذلك بأنّه لو قال المولى سبحانه وتعالى للإنسان: اعمل بالشرع حتّى أدخلك الجنّة، وإن لم تعمل به فسوف أعدّ بك بالنار، فهل يحقّ له أن يحتجّ على المولى سبحانه لعدم امتثاله وانقياده بأنّه لا يريد الدخول إلى الجنّة، فلماذا يُدخّل إلى النار؟!

من الثابت أنّ ذلك ليس من حقّه؛ لأنّ المولى إنّما خلق الإنسان حتّى يدخله الجنّة، ولكن دخول الجنّة مشروطاً بامثال العمل، فمن لم يعمل فجزاؤه على عصيانه بالنار.

إذن، الإنسان ليس مخيراً في أن يعمل لكماله أو لا يعمل، بل لا بدّ أن يعمل بما أمر به حتّى يصل إلى الكمال، لأنّ سنّة الله سبحانه وتعالى جرت على ذلك.

فالإنسان مأمورٌ بأن يعمل وفقاً لما يوصله إلى كماله، وليس من حقّه ترك العمل، أو يختار طريقاً غير طريق الشريعة، بحجّة أنّه لا يريد الوصول إلى الكمال. كذلك الحال بالنسبة إلى الكمال الأكمل فإنّ الإنسان مأمورٌ - وليس مخيراً - بأن يصل إلى كماله الأكمل - كما دلّ على ذلك العقل والكتاب والسنة - وهذا لا يكون إلّا بالعمل والسير على الطريقة التي رسمتها الشريعة.

فإن قلت: إذا كان العبد مأموراً بالوصول إلى كماله الأكمل، وأنّ ذلك لا يكون إلّا من خلال السير على الطريق الذي رسمه الشرع المقدّس، فلماذا جعلت الطرق الأخرى أيضاً موصلةً، ولو إلى الدرجات الدنيا من الكمال؟

قلت: لأنّ الإنسان - بعد البحث والتحقيق - قد لا يصل إلى الطريق الذي يوصله إلى الكمال الأكمل، فحتّى لا يضيع عليه الكمال جعل الله سبحانه وتعالى في الطرق الأخرى قابلية الأخذ بيد العبد إلى بعض درجات الكمال. وهذا لا يمنع أنّ الواجب على العبد هو الوصول إلى الكمال الأكمل الذي لا يكون إلّا بامتثال الطريق الذي بيّنته الشريعة^(١).

وهذا البيان يتّضح جواب ما يُطرح من أسئلةٍ حول مصير المستضعفين^(٢) الذين لم يعرفوا الإمام الحقّ، ولكنّهم ملتزمون بأوامر الشريعة ومنتهون عن نواهيها ويأتون بالأعمال الصالحة، فهل يثابون على تلك الأعمال؟ وهل يدخلون بها إلى الجنّة؟

على الاتّجاه الأوّل لا يستحقّ الثواب على أعماله ولا يدخل بها إلى الجنّة.

(١) تبيّن بما فصلناه أنّ الإنسان غير مخيرٍ بأن يعمل بفقّه الإماميّة أو يعمل بفقّه مخالفينهم، بل عليه أن يعمل بفقّه الإماميّة لأنّه هو الطريق الذي يوصله إلى كماله النهائي. نعم، لو دلّ الفحص والتحقيق إلى فقّه غيرهم وسار عليه فإنّ ذلك يوصله إلى الكمال ولكن ليس الأكمل. (منه دام ظلّه).

(٢) المستضعف هو الشخص الذي لم يعرف إمام زمانه جهلاً منه، وليس عناداً.

نعم، يمكن أن يتفضّل عليه المولى سبحانه وتعالى.

أمّا على الاتجاه الثاني، فإنّ جميع الطرق موصلة، ولكنّ بعضها أكمل من البعض الآخر، والواجب على الإنسان هو العمل بأكمل هذه الطرق، وليس خيراً بأنّ يعمل بالأكمل أو بغيرها.

فلو فحص الإنسان - بمقدار جهده وبحسب إمكاناته العلميّة وظروفه البيئيّة ووضع العلماء المحيطين به - ولم يوفّق لاختيار الطريق الحقّ، واختار غيره من الطرق، فحينئذٍ يستحقّ الدرجات الدنيا من الثواب؛ لأنّ الثواب الأكمل هو في الانقياد للشرع الذي نقله لنا أئمّة أهل البيت عليهم السلام^(١).

وهذه النتيجة هي مقتضى الأدلّة العقليّة والنقليّة؛ يقول الطباطبائي رحمه الله: «ومن هنا يظهر: أنّ المختصّ من السعادة بالمتحلّ بدين الحقّ إنّما هو كمال السعادة^(٢) وأمّا مطلق السعادة فغير مختصّ بالمتحلّ بدين الحقّ، بل ربّما وجد في غير المتحلّ أيضاً إذا وُجد فيه شيءٌ من الانقياد أو فقد شيءٌ من العناد، وهذا هو الذي يحكم به العقل ويظهر من الشرع، فإنّ الشرع يعيّن حدود ما حكم به العقل، كما في الحديث المأثور عنه صلّى الله عليه وآله: بُعثت لأتمّم مكارم الاخلاق^(٣). بمعنى:

(١) وبهذا البيان يتّضح: أنّ الطرق - حتّى بناءً على الاتجاه الثاني - غير متساوية، فمن سار على نهج أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وانقاد للشرع الذي نقلوه لنا، وصل إلى الكمال النهائي واستحقّ الثواب الأكمل، ومن سار على نهج غيرهم من المذاهب الإسلامية - بعد الفحص والتحقيق - وانقاد إلى الشرع الذي نقلوه له، لا يستحقّ إلاّ المراتب الدنيا من الثواب. (منه دام ظلّه).

(٢) أمّا المراتب الدانية فهي غير مختصّة بمن يتحلّ بدين الحقّ، ولكنّ هذا لا يعني أن يترك الإنسان البحث والتحقيق لمعرفة الدين الحقّ، بل يجب عليه أن يبحث، وإذا انتهى - بعد البحث - إلى غير الدين الحقّ حصل على المراتب الدانية من السعادة. (منه دام ظلّه).

(٣) رسالة الولاية: ص ٣٥.

أنَّ الأخلاق كانت موجودةً والمتحلِّي بها هو على خلق، ولكنَّ مكارمها كانت مفقودةً أو ناقصةً.

وفي الخصال، عن أحمد بن الحسن القطان قال: حدَّثنا أحمد بن يحيى بن زكريا القطان قال: حدَّثنا بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدَّثنا محمد بن عبد الله قال: حدَّثنا علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن محمد بن الفضيل الرزقي، عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ عليهم السلام قال: «إنَّ للجنة ثمانية أبوابٍ: بابٌ يدخل منه النبيون والصدّيقون، وبابٌ يدخل منه الشهداء والصالحون، وخمسة أبوابٍ يدخل منها شيعةنا ومحّبونا، فلا أزال واقفاً على الصراط أدعو، وأقول: ربِّ سلِّم شيعتي ومحبي وأنصاري ومَن تولّاني في دار الدنيا، فإذا النداء من بطنان العرش: قد أُجيبت دعوتك وشقّعت في شيعتك، ويشفع كلُّ رجلٍ من شيعتي ومَن تولّاني ونصرني وحارب مَن حاربني بفعلٍ أو قولٍ في سبعين ألفٍ من جيرانه وأقربائه، وبابٌ يدخل منه سائر المسلمين ممَّن شهد أن لا إله إلا الله ولم يكن في قلبه مقدار ذرّةٍ من بغضنا أهل البيت»^(١). وهذا يعني: أن المانع من الدخول إلى الجنة هو البغض والعناد.

وفي الكافي عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، وسهل بن زياد، وعليّ بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن ضريس الكناسي، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام... قلت: أصلحك الله، فما حال الموحدّين المقرّين بنبوّة محمد صلّى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمامٌ ولا يعرفون ولا يتكلم^(٢)؟ فقال: أمّا هؤلاء فإنّهم في

(١) الخصال: ص ٤٠٨.

(٢) ليس المقصود من قوله (لا يعرفون ولا يتكلم): أنّهم سمعوا شيئاً ولكنّهم لم يهتمّوا به، أو بحثوا ولكنّهم انتهوا بعد البحث إلى غيرها. ويبحث كلّ إنسانٍ بحسبه، فمن غير المتوقّع

حفرتهم لا يخرجون منها، فمن كان منهم له عملٌ صالحٌ^(١) ولم يظهر منه عداوةٌ^(٢) فإنه يُخَدَّ له خَدٌّ إلى الجنة التي خلقها الله في المغرب فيدخل عليه منها الروح في حفرته إلى يوم القيامة، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته، فإمّا إلى الجنة وإمّا إلى النار، فهؤلاء موقوفون لأمر الله^(٣)، قال: وكذلك يفعل الله بالمستضعفين والبله والأطفال وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم، فأما النصاب من أهل القبلة فإنهم يُخَدُّ لهم خَدٌّ إلى النار التي خلقها الله في المشرق فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم إلى يوم القيامة، ثم مصيرهم إلى الحميم ثم في النار يُسجرون ثم قيل لهم: أين ما كنتم تدعون من دون الله؟ أين إمامكم الذي اتخذتموه دون الإمام الذي جعله الله للناس إماماً؟^(٤).

وفي دعاء الخضر الذي علّمه الإمام عليّ عليه السلام لكميل بن زياد رضوان الله عليه: «فباليقين أقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك وقضيت به من إخلاد معانديك لجعلت النار كلّها برداً وسلاماً». فهذا المقطع من الدعاء صريحٌ في أنّ المدار على التمرّد مع العناد.

ومن الآيات المؤيِّدة لهذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٣٩)، أي: علموا أنّها آياتٌ ولكن

من الإنسان الذي يعيش في غابات أفريقيا - مثلاً - أن يأتي إلى مدينة النجف الأشرف أو قم المقدّسة ويبحث عن الحقيقة. (منه دام ظلّه).

(١) أي: كان له انقياد، كما لو صلّى متقرباً إلى الله سبحانه بصلاته، وصام متقرباً إلى الله بصيامه، وحجّ متقرباً إلى الله بحجّه، وأعطى الحقوق المالية، وجاهد في سبيل الله تعالى. (منه دام ظلّه).

(٢) ولم يظهر منه عداوة؛ هذا يعني أنّ المدار - حسب الثاني - على البغض والعناد. (منه دام ظلّه).

(٣) وعلى هذا الاتجاه يظهر: أنّ معرفة الإمام ليست شرطاً في قبول العمل الصالح. نعم، أعلى درجات القبول مرتبطة بمعرفة الإمام عليه السلام. (منه دام ظلّه).

(٤) الكافي: ج ٣، ص ٢٤٧، باب جنة الدنيا، ح ١.

كذبوا بها؛ قال الطباطبائي في ذيل هذه الآية: «فالمراد بالذين كفروا في الآية هم المكذّبون المعاندون، وهم الكاتمون لما أنزل الله»^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (المائدة: ١٠)، وتقييد الكفر بتكذيب الآيات؛ للاحتراز عن الكفر الذي لا يقارن تكذيب الآيات الدالة، ولا ينتهي إلى إنكار الحق مع العلم بكونه حقاً، كما في صورة الاستضعاف. «فالكفر الحقيقي الذي لا ينتهي إلى استضعاف - وهو الذي فيه إنكار التوحيد والتكذيب بآيات الله - إنما يتم في بعضهم دون كلهم، وإنما أوعد الله بالنار الخالد الذين كفروا وكذبوا بآيات الله»^(٢). وقوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٤٢). فالآية تعذر من لم تقم عليه البيّنة ولم تتضح له المحجّة وإن قرعت سمعه.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ (النساء: ٩٧-٩٩)، فهذه الآية تبين أن الجهل بالدين الحق وبمعارفه إذا كان عن قصورٍ وضعفٍ ليس فيه صنعٌ للإنسان الجاهل، كان عذراً عند الله سبحانه وتعالى.

توضيح ذلك: «أن الله سبحانه يعدّ الجهل بالدين وكلّ ممنوعيّة عن إقامة شعائر الدين ظلماً لا يناله العفو الإلهي، ثمّ يستثنى من ذلك المستضعفين ويقبل

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٣٩٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٦، ص ٧٢.

منهم معذرتهم بالاستضعاف، ثم يعرفهم بما يعمّمهم وغيرهم من الوصف، وهو عدم تمكّنهم ممّا يدفعون به المحذور عن أنفسهم، وهذا المعنى كما يتحقّق فيمن أحيط به في أرضٍ لا سبيل فيها إلى تلقى معارف الدين؛ لعدم وجود عالم بها خبيرٍ بتفاصيلها، أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعارف للتشديد فيه بما لا يطاق من العذاب مع عدم الاستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الإسلام والالتحاق بالمسلمين لضعفٍ في الفكر أو لمرضٍ أو نقصٍ في البدن أو لفقرٍ مائيّ ونحو ذلك، كذلك يتحقّق فيمن لم ينتقل ذهنه إلى حقّ ثابتٍ في المعارف الدينيّة ولم يهتد فكره إليه مع كونه ممّن لا يعاند الحقّ ولا يستكبر عنه أصلاً، بل لو ظهر عنده حقّ اتبعه، لكن خفى عنه الحقّ لشيءٍ من العوامل المختلفة الموجبة لذلك. فهذا مستضعفٌ لا يستطيع حيلةً ولا يهتدى سبيلاً، لا لآته أعيت به المذاهب بكونه أحيط به من جهة أعداء الحقّ والدين بالسيف والسطوط، بل إنّما استضعفته عواملٍ آخر سلطت عليه الغفلة، ولا قدرة مع الغفلة، ولا سبيل مع هذا الجهل^(١).

هذا ما يقتضيه إطلاق البيان في الآية الذي هو في معنى عموم العلة، وهو الذي يدلّ عليه غيرها من الآيات كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...﴾ (البقرة: ٢٨٦). فالأمر المغفول عنه ليس في وسع الإنسان، كما أنّ الممنوع من الأمر بما يمتنع معه ليس في وسع الإنسان. وآية سورة البقرة «كما ترفع التكليف بارتفاع الوسع كذلك تعطى ضابطاً كلياً في تشخيص مورد العذر وتمييزه من غيره، وهو أن لا يستند الفعل إلى اكتساب الإنسان، ولا يكون له في امتناع الأمر الذي امتنع عليه صنع، فالجاهل بالدين جملةً أو بشيءٍ من معارفه الحقّة، إذا استند جهله إلى ما قصّر فيه وأساء الاختيار استند إليه الترك وكان معصية، وإذا كان جهله غير مستندٍ إلى تقصيره فيه أو في

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ٥١.

شيء من مقدماته بل إلى عوامل خارجة عن اختياره أوجبت له الجهل أو الغفلة أو ترك العمل، لم يستند الترك إلى اختياره، ولم يعدّ فاعلاً للمعصية، متعمداً في المخالفة، مستكبراً عن الحق، جاحداً له، فله ما كسب، وعليه ما اكتسب، وإذا لم يكسب فلا له ولا عليه»^(١).

وبان بما زدنا من توضيح: أنّ المنهج الذي يعتمد القرآن الكريم ينصّ على أنّ الرحمة الإلهية والرحمة النبوية شاملة حتى لمن خرج عن دائرة ولايتهم عليهم السلام ولكنه لم يعاند ولم ينصب العدا، كما في قوله تعالى: ﴿...وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...﴾ (الأعراف: ١٥٦)، وقوله: ﴿...رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، فالعناية الإلهية والنبوية وعناية أصحاب الولاية عليهم السلام شاملة للعالمين سواءً أكانوا موالين لأئمة أهل البيت عليهم السلام أم غير موالين لهم.

ونحن نعتقد أنّ النبي المختار صلّى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام هم مظهر أسماؤه سبحانه، ومن أسماؤه الرحمة بسعتها الشاملة لكل شيء. لهذا من سار على طريقهم يصل إلى أفضل وأعلى درجات الكمال، ومن أخطأ واختار غيرهم - لا عن عناد - كذلك يصل إلى الكمال، ولكن مع الفارق الذي بيّناه فيما سبق. وهذا يعني: أنّ الميزان - كلّ الميزان - في السعادة والشقاوة والثواب والعقاب هو سلامة القلب وصفاء النفس.

الحسن والقبح في أفعال الإنسان

أتضح من الأبحاث السابقة: أنّ هناك أفعالاً حسنةً ينبغي فعلها، وأخرى قبيحةً لا ينبغي فعلها، وهذا هو الحسن والقبح الذاتي في أفعال الإنسان. والعقل بإمكانه إدراك ذلك الحسن والقبح ولو بمقدار الموجبة الجزئية، وهذا هو الحسن والقبح العقلي.

(١) المصدر السابق: ص ٥٢.

وكذلك أتضح بحسب ما بيّناه من مقدّماتٍ في الفصول السابقة: أنّ الحُسن والقبح في أفعال الإنسان يرجع إلى المصلحة والمفسدة، بمعنى: أنّ هذا الفعل إنّما ينبغي الإتيان به؛ لوجود المصلحة العائدة على الإنسان، وذاك الفعل لا ينبغي الإتيان به؛ لوجود المفسدة. وبهذا يُعلم أنّ باب الحسن والقبح في أفعال الإنسان ليس باباً مستقلاً، بل هو بابٌ مرتبطٌ - تمام الارتباط - بباب المصلحة والمفسدة. بعبارة أخرى: في الواجب سبحانه وتعالى، أرجعنا الحسن والقبح إلى الكمال والنقص، وذكرنا أنّ ما هو كمالٌ، ينبغي أن يُفعل، وما هو نقصٌ، لا ينبغي أن يُفعل؛ وفي المقام نُرجع الحسن والقبح في أفعال الإنسان إلى المصلحة والمفسدة، فما فيه مصلحةٌ للعبد فهو حسنٌ وعدلٌ ينبغي فعله، وما فيه مفسدةٌ للعبد فهو قبيحٌ وظلمٌ لا ينبغي فعله. ومن الواضح أنّ المصلحة والمفسدة مرجعهما - أيضاً - إلى الكمال والنقص، وهما يرجعان إلى الوجود والعدم، وقد حقّقنا ذلك مفصّلاً فيما سبق.

وقفه مع الأستاذ الشهيد

لم يرجع الأستاذ الشهيد قدّس سرّه الحسن والقبح في أفعال الإنسان إلى ما أرجعناهما إليه، أعني: المصلحة والمفسدة، واعتبرهما باباً مستقلاً، وهذا ما أفاده بقوله: «إنّ ملاكات الأحكام كما قد تكون هي المصالح والمفاسد، كذلك قد تكون هي الحسن والقبح، وباب الحسن والقبح غير باب المصلحة والمفسدة، ولذا قد يحسن ما فيه أشدّ المفاسد، أو يقبح ما فيه أشدّ المصالح»^(١).

وقال في الحلقات: «إنّ جملةً من الباحثين فسّر الحسن والقبح بوصفهما حكّمين عقلائيّين، أي مجعولين من قبل العقلاء تبعاً لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشري، فما يروونه مصلحةً كذلك يجعلونه حسنّاً، وما يروونه

(١) مباحث الأصول، الحائري: القسم الأوّل، ج ٢، ص ٣٦٠.

مفسدةً كذلك يجعلونه قبيحاً، ويميّزهما عن غيرهما من التشريعات العقلائية اتّفاق العقلاء عليهما وتطابقهم على تشريعهما؛ لوضوح المصالح والمفاسد التي تدعو إلى جعلها. وهذا التفسير خاطئ^(١).

وقد أشار قدّس سرّه في تقريرات بحثه إلى مبنى صاحب الكفاية رحمه الله القائل بوجود الارتباط بين الحسن والقبح في أفعال الإنسان وبين المصلحة والمفسدة، وناقش أدلته حلاً ونقضاً. وأوّل تلك النقوض هو: «أنّه لو كان الحسن والقبح العقليّان باعتبار مدى مسانخة الفعل للقوّة العاقلة في سعة الوجود، لزم أن يختلف العقل العملي (بالتعبير العلمي) والضمير الخلقى (بالتعبير الوعظي) باختلاف العقل النظريّ ويكون تابعاً له سعةً وضيقاً. فمن يكون منّا أذكى في العقل النظريّ وأقوى في مقام اقتناص الكلّيات وفهم المجرّدات واستخلاصها من شوائب الموادّ والخصوصيّات، يكون أشدّ انقباضاً من إدراك الفعل القبيح واستقباحاً لصدوره من شخصٍ ما. ومن يكون أضعف في ذلك، أقلّ انقباضاً منه واستقباحاً لصدوره من نفس ذلك الشخص، بينما ليس الأمر كذلك»^(٢).

وهذا الكلام ليس نقضاً على ما ذكرناه، بل هو الحقيقة بعينها؛ فرؤية الإنسان العادي للمعصية واستقباحه لها وانقباضه منها ليست بدرجةٍ واحدةٍ مع استقباح المعصوم لها وانقباضه منها. والتفاوت بين الاثنين كبير، فالإنسان العادي قد يفعل المعصية أمّا المعصوم فقد يبكي على من يرتكب المعصية؛ قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (الكهف: ٦). إذن ما أفاده قدّس سرّه ليس نقضاً، بل هو الواقع، فكلّما كان

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ج ٧، ص ٣٠٦.

(٢) مباحث الأصول، الحائري: القسم ٢، ج ١، ص ٥٢١.

الإنسان أعلم بحقائق الأمور وأكثر معرفةً توحيديةً، كان انقباضه من العمل القبيح أشدّ.

وثاني تلك النقوض: «أنّه يلزم من ذلك: أن تكون الأمور المباحة وغير القبيحة في نظر الأدنى في العقل النظريّ، قبيحةً في نظر الأعلى؛ حيث تكون نسبة قوّته العاقلة إلى هذا الفعل كنسبة القوّة العاقلة للأدنى إلى ما يستقبّحه. فالفعل الخاصّ الصادر من شخصٍ خاصّ مباحٌ في نظر الأوّل وقبيحٌ في نظر الثاني. وليس الأمر كذلك»^(١).

وهذا الكلام كذلك ليس نقضاً، بل هو الحقيقة، وقد بينّا هذا المطلب - فيما سبق - بالأدلة، وأثبتنا أنّ ما يكون في نظر الأدنى مباحاً، قد يصير في نظر الأعلى قبيحاً. وأنّ حسنات الأبرار يمكن أن تكون سيئات المقربين؛ ولذا قال الطباطبائي: «فربّ مباحٍ أو مستحبّ أو مكروهٍ بالنسبة إليها، هو واجبٌ أو محرّمٌ بالنسبة إلى غيرها».

مضافاً إلى ذلك فقد أشكل قدّس سرّه على ذلك وبينّ خطأه من جهة التجربة أيضاً، بما حاصله: لو 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 مخصوص من قلبه بالنحو الذي يؤدّي استخراج مثل ذلك الدواء إلى قتله، فهنا من جهةٍ نرى أنّ قتل الإنسان من غير وجه حقّ فيه مفسدةٌ، وهو قبيحٌ عقلاً، ولكن من جهةٍ أخرى، نرى أنّ فيه مصلحةً تفوق تلك المفسدة التي فيه، وهي عبارة عن: الحفاظ على حياة إنسانين وإنقاذهما من الموت، فبالقياس والنظر إلى زاوية

(١) مباحث الأصول، الحائري: القسم ٢، ج ١، ص ٥٢٢.

المصالح والمفاسد فقط، نرى أنّ الفعل المذكور فيه مصلحةٌ أكبر من المفسدة، فعلى هذا، لا بدّ أن يحكم العقلاء بحسنه، ولكننا بالرغم من ذلك لا نرى عاقلاً يقول أنّ هذا الفعل حسنٌ، بل يحكم بقبحه مع ما فيه من المصلحة المفترضة. وهذا ما أفاده بقوله: «إنّ الملحوظ خارجياً عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، فقد تكون المصلحة في القبيح أكثر من المفسدة فيه، ومع هذا يتفق العقلاء على قبحه، فقتل إنسان لأجل استخراج دواءٍ مخصوصٍ من قلبه يتمّ به إنقاذ إنسانين من الموت إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط، فالمصلحة أكبر من المفسدة، ومع هذا لا يشكّ أحدٌ في أنّ هذا ظلمٌ وقبيحٌ عقلاً. فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورةٍ بحتةٍ، بل لهما واقعيةٌ تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثيرٍ من الأحيان وتختلف معها أحياناً»^(١).

وهذا الإشكال - أيضاً - مردودٌ من عدّة وجوه:

أولاً: إنّ التجربة غير قادرةٍ على إثبات المحمول للموضوع على نحو اليقين، فضلاً عن عدم قدرتها على إثبات عدم انفكك المحمول عن الموضوع.

ثانياً: قد يقال: إنّ العقلاء إنّما يحكمون بقبح ذلك الفعل على الرغم من افتراض توقّف إنقاذ وحفظ حياة إنسانين على ذلك؛ لأجل أنّهم لا يرون أنّ حفظ حياة إنسانين بقتل الواحد يوجد مصلحةً غالبيةً على مفسدة القتل، ومعه لا تصلح التجربة المذكورة لإبطال ما ذهبوا إليه.

ثالثاً: إنّ المثال الذي ذكره الأستاذ الشهيد قدّس سرّه ناظرٌ إلى المصلحة والمفسدة العقلانية العرفية، مع أنّ المقصود منها - في المقام - مصلحة الإنسان ومفسدته بحسب مراتب الوجود. وبتعبيرٍ آخر: مصلحته ومفسدته بحسب كماله اللائق به، فما كان في طريق إيصاله إلى كماله اللائق به ففيه مصلحة؛ لذا فهو

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ج ٧، ص ٣٠٦.

حسنٌ وينبغي أن يُفعل، وكلّ ما كان مانعاً من وصوله إلى الكمال اللائق به ففيه المفسدة؛ لذا فهو قبيحٌ لا ينبغي أن يُفعل. نعم، في أغلب الأحيان لا يمكن تشخيص الصغريات وتحديد مصداق الكمال اللائق به.

رابعاً: إنّ زاوية الحسن والقبح في المثال الذي ذكره قدّس سرّه ليست خارجةً عن دائرة المصلحة والمفسدة بالمعنى الذي ذكرناه، فلعلّ عدم الانبغاء في قتل ذلك الإنسان لاستخراج الدواء من قلبه عائداً إلى مفسدةٍ معيّنة هي اختلال النظام، ولعلّ تجويز الشارع أو عدم تجويزه ليس عائداً إلى العدل والحسن وإنّما إلى المصلحة والمفسدة، ولما كانت تلك المصالح والمفاسد غير عرفيّةٍ لذا قد لا يفهمها البشر - في كثيرٍ من الأحيان - وأحد تلك المصالح هي حفظ النظام.

النظام الاجتماعي وعلاقته بالمصلحة والمفسدة

للنظام الاجتماعي مدخليّةٌ مباشرةٌ في تكامل الفرد؛ لأنّ هناك جملةً من الكمالات الواقعيّة التكوينيّة لا يمكن للإنسان بلوغها والحصول عليها إلا من خلال الاجتماع، والتعاون مع الآخرين.

فالإيثار - مثلاً - الذي هو تقديم الغير على النفس في حظوظها الدنيويّة رغبةً في الحظوظ الدينيّة، لا يتحقّق إلا إذا دخل العبد الساحة الاجتماعيّة وكانت له حاجاتٌ وغيرة حاجاتٌ، فيقدّمه على نفسه.

وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهما كمالٌ للأمر والنهي، وهما لا يتحقّقان إلا مع الاجتماع. والأمر ذاته بالنسبة إلى الجهاد في سبيل الله تعالى - الذي هو كمالٌ - فلا يمكن ممارسته إلا إذا كان هناك مجتمعٌ وفيه الفئة المسلمة والأخرى الكافرة وكان هناك اعتداءً من الثانية على الأولى.

إذن، هناك كمالاتٌ واقعيّةٌ لا يمكن الحصول عليها إلا بدخول المجتمع ووجود القانون الذي يحفظ لذلك المجتمع نظامه، لأنّ المجتمع الإنساني لا يتمّ

انعقاده ولا يعمر إلا بأصولٍ علميةٍ وقوانين اجتماعيةٍ يحترمها الكلّ، وحافظٍ يحفظها من الضياع ويجريها في المجتمع، وعند ذلك يطيب لهم العيش وتشرف عليهم السعادة. وهذا القانون وإن كان اعتبارياً، ولكن له مدخلةٌ في كمال الإنسان الذي هو أمرٌ واقعيّ. وهذا يعني أنّ كثيراً من الوسائل التي يترقى الإنسان من خلالها في سُلّم الكمال، تكون من خلال المجتمع والتعاون مع الآخرين.

دور الرؤية الكونية في تحديد الكمال اللائق

بما تقدّم يتّضح أنّ على الإنسان أن يجعل من الكمال اللائق به مرآةً لتشخيص ما ينبغي له فعله ممّا ينبغي له تركه.

وبتعبير آخر: عليه أن يجعل كماله اللائق به هدفاً وغايةً ثمّ ينظر إلى الأفعال التي يمكن أن تصدر عنه، فإن كان الفعل ممّا يعينه على الوصول إلى هدفه، فهذا يعني أنّ فيه مصلحته؛ لذا فهو فعلٌ حسنٌ ينبغي فعله. وإن كان مانعاً من ذلك ففيه مفسدته؛ لذا فهو قبيحٌ لا ينبغي فعله.

من هنا تتبيّن أهمية الرؤية الكونية، وأثرها في تحديد ماهية الكمال اللائق به، واختلافها يتبعه الاختلاف في تحديد المصلحة والمفسدة، وبالتالي الاختلاف في الحسن والقبح في فعل الإنسان. وهاهنا توجد اتجاهاتٌ ثلاثة:

الاتجاه الأول: إنّ كمال الإنسان ينحصر في المادّة والماديات، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ...﴾ (الجاثية: ٢٤)، وهذه الرؤية تدعو الإنسان إلى أن يسعى للتزوّد من الدنيا قدر ما يشاء؛ لأنّه يرى أنّ كماله في ذلك. فكلّ فعلٍ يراه مقرباً للدنيا ومتاعها ففيه مصلحته، ويعدّ حسناً وينبغي أن يُفعل، وكلّ فعلٍ مبعّدٍ عن الالتذاذ بمتاع الدنيا فإنّ فيه مفسدته، ويعدّ فعلاً قبيحاً فلا ينبغي أن يُفعل.

والرؤية الكونية لأصحاب هذا الاتجاه هي أهمّ عوامل تقدّم الغرب في عالم

التكنولوجيا؛ لأنهم بعد أن جعلوا الكمالات الدنيوية هدفاً لهم، هيؤوا كلّ المقدمات والمعدّات والوسائل التي توصلهم إليه، فتقدّموا مادياً.

وهذه الرؤية - كما هو واضح - تفتقر لما يدفع بالإنسان إلى الاهتمام بالجانب المعنوي والبناء الروحي، لأنّها لم تجعله ضمن قائمة الكمالات المطلوبة، الأمر الذي أدّى إلى انتكاستهم في المعنويات.

الاتجاه الثاني: إنّ الكمال الذي ينبغي للإنسان أن ينشده ويطلبه هو الدخول إلى الجنان والنجاة من النيران، وهذا يعني أنّ هدف هؤلاء ليس هو الله سبحانه وتعالى والقرب منه جلّ في علاه، وإنّما الهدف متاع الآخرة، فهؤلاء استبدلوا متاعاً آجلاً بمتاع عاجل. فهم إنّما يمثلون وينتهون لنيل الثواب والخلاص من العقاب؛ فلا يأتون بالمستحبّ - مثلاً - إلّا بعد السؤال عن مقدار ما فيه من ثواب.

فأصحاب هذا الاتجاه إنّما يحبّون الله ويلتزمون بأوامره وينتهون عن نواهيه حتّى يصلوا بذلك إلى الجنّة وينجوا من النار، فهؤلاء بذلك يستحلّون توسيط الحقّ^(١).

وبتعبير آخر: هؤلاء هدفهم دخول الجنّة والخلاص من النار، وحيث إنّ الذي يحقّق لهم هذا الهدف هو الله سبحانه وتعالى، لهذا فهم يحبّونه، ويلتزمون بأوامره وينتهون عن نواهيه؛ باعتباره الواسطة التي توصلهم إلى الهدف المنشود^(٢).

ففي ضوء الرؤية الكونية لأصحاب الاتجاه الثاني يكون المحرّك للعمل هو الأجر الأخروي، والعامل - في ضوء هذه الرؤية - أجير وتاجرٌ، وهذا ما بيّنه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «إنّ قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجار...»^(٣).

(١) هذا التعبير للشيخ الرئيس.

(٢) وهذا الاتجاه يشترك مع سابقه بأنّ المحرّك في كليهما هو الأجر، ولكنّ الأجر في الأوّل دنيويّ بينما الأجر في الثاني أخرويّ. (منه دام ظلّه).

(٣) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٥٣.

الاتجاه الثالث: إنَّ الكمال الذي ينبغي للإنسان أن يطلبه هو القرب منه سبحانه، وهذه هي الرؤية الحقة، التي تدعو الإنسان إلى البحث عن جميع ما يقع في صراط التقرب إليه ليفعله، ويتجنب كلَّ فعلٍ من شأنه أن يبعده عن مولاه. وبهذا يتضح ما ذكرناه وأكدناه في أبحاثٍ سابقةٍ من أنَّ العمل منسجمٌ مع العلم، وأنَّ العلم والمعرفة هما من يحدّد كميّة العمل.

فمن قاداته معرفته إلى عدم وجود شيءٍ وراء المادة فعمله يكون للمادة، ومن قاداته معرفته إلى أن الهدف هو دخول الجنة والخلاص من النار فسوف يعمل لذلك. أمّا إذا علم الإنسان أن الكمال هو في القرب الإلهي وأنَّ النقص هو في البعد والحرمان الإلهي، فسوف يبحث عن كلِّ ما يقربه من مولاه ويبعده عنه ليفعل الأوّل ويجتنب الثاني.

وعلى هذا الأساس فإنَّ تشخيص الكمال يتوقّف على تشخيص المصلحة والمفسدة وتعيين الحسن والقبح المترتب عليهما، فهو الذي يعيّن لنا طريق العمل وكميّته، وكلّما كان الكمال أعلى درجة كان العمل المؤدّي إليه أشقّ وأحزّ^(١).

يقول الطباطبائي: «أمّا الأصول العلميّة فهي معرفته إجمالاً بما عليه نشأة الوجود من الحقيقة وما عليه الإنسان من حيث البداية والنهاية، فإنَّ المذاهب^(٢) المختلفة مؤثّرة في خصوص السنن المعمول بها في المجتمعات. فالمعتقدون في الإنسان أنّه مادّيٌّ محضٌ ليس له من الحياة إلّا الحياة المعجّلة المؤجلة بالموت وأن

(١) ذكرنا فيما تقدّم من أبحاثٍ أنّ كثيراً من الناس يملك الاستعداد بأن يضحّي بوقته، ولكنه غير مستعدّ أن يضحّي به، وهذا يعني أنّ انقياده محدود؛ وذلك لأنّ درجة الكمال التي تحرّكه هي درجة دانية. (منه دام ظلّه).

(٢) المقصود بالمذاهب هنا الأيديولوجيا الناشئة عن رؤيةٍ كونيّةٍ مرتبطةٍ بالله وبالإنسان وبالعلم، فهذه الرؤية التي يملكها الفرد عن الله الخالق، والإنسان المخلوق، وعن العالم، هي التي تحدّد له أيديولوجيا معيّنة. (منه دام ظلّه).

ليس في دار الوجود إلا السبب المادّي الكائن الفاسد، ينظّمون سنن اجتماعهم بحيث تؤدّيهم إلى اللذائذ المحسوسة، والكلمات المادّية ما وراءها شيء. والمعتقدون بصانع وراء المادّة كالوثنيّة يبنون سننهم وقوانينهم على إرضاء الآلهة ليسعدوهم في حياتهم الدنيويّة، والمعتقدون بالمبدأ والمعاد يبنون حياتهم على أساس يسعدهم في الحياة الدنيويّة ثمّ في الحياة المؤبّدة التي بعد الموت. فصور الحياة الاجتماعيّة تختلف باختلاف الأصول الاعتقاديّة في حقيقة العالم والإنسان الذي هو جزءٌ من أجزاءه»^(١).

وبهذا يتّضح: أنّ للعقيدة مدخليّة مباشرةً في رسم حياة الإنسان؛ لأنّ كفيّة تنظيم الحياة والمجتمع وكفيّة الاستفادة من متاع الحياة الدنيا هذه كلّها مسبوقّة بنظريّة عقائديّة كاملة، وما لم تنته في الرتبة السابقة من تقنين النظريّة العقائديّة فلا يمكن تنظيم المجتمع والحياة على ما ينبغي.

إشارة

لعلّ معضلة مجتمعاتنا الإسلاميّة أنّ الكثير منّا تصوّر أنّ الذي ينظّم المجتمع هو الفقه، ولكنّه كلّما أرد تطبيق الفقه لم يستطع؛ لأنّ مجتمعاتنا - من حيث العقائد - شُبعت بالفكر الغربي، فتعسّر عليها العمل وفقاً للفكر الإسلامي. من هنا نجد أنّ هناك مفارقةً بين الفقه المطروح في المجتمعات الإسلاميّة والعمل في هذه المجتمعات، فتجد المسلم يصليّ ويصوم ولكنّه يمتنع عن الأعمال ذات الجنبه الاجتماعيّة، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله، ومحاربة الظلم، والإيثار والبذل. ومنشأ هذه المفارقة هو أنّ مجتمعاتنا الإسلاميّة من حيث الاعتقاد والفكر تفكّر تفكيراً مادّيّاً، ونحن نريدها من حيث العمل أن تعمل عملاً إلهيّاً!!

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٦، ص ١٩٢.

لذا لو أردنا النهوض بهذه الأمة، علينا أن نصحح عقائدها وبنيتها، فالأمة إن كانت عقيدتها أشعريّة جبريّة، فلا تتوقّع منها النهوض؛ لأنّها تفهم قوله تعالى ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾: أن الله سبحانه وتعالى كتب علينا أن نبقى أمةً مستضعفةً في الأرض.

وهكذا لو كانت العقيدة معتزليّة مفوّضة، فهي تلقّن الإنسان بأنّ الله تعالى خلقه وفوّض له أمره، وهنا ينظر الفرد المسلم إلى نفسه وإلى عدوّه فيرى أنّ العدوّ بما يملك من عدّة متفوّق عليه بعشرات المرّات، فيصيبه اليأس؛ لأنّ المسألة ترجع إلى موازنة القوى، وعندما ينظر إلى ذلك يجد بأنّ ميزان القوى لصالح العدوّ منذ مئات السنين إلى يومنا هذا.

أمّا لو ربط المسلم قدراته ووجوده بقوة أزيّة غير متناهية، واعتقد حقّاً بقوله تعالى ﴿...إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد: ٧)، وأنّه جلّت قدرته يوقّفه إلى الأسباب المقتضية لظهوره وغلبته على عدوّه، فحينئذٍ - بحسب هذه الموازنة الوجوديّة - سوف يشعر أنّه الأعلى وغيره الأدنى؛ لأنّه مع الله صاحب القدرة اللامتناهيّة، ومن كان مع الله كان الله معه.

فهذه العقيدة تضاعف القدرة النفسيّة للفرد المسلم إلى الدرجة التي يمكن للواحد منهم أن يواجه العشرة؛ قال تعالى: ﴿...إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (الأنفال: ٦٥). بل ويمكن للمجتمع الفقير من حيث العدّة والعدد والمستوى الثقافي أن يقف أمام أكبر إمبراطوريتين في ذلك الزمن^(١).

وهذا ليس مجرد كلام على المستوى النظري بل هو حقيقةٌ يثبتها الواقع، ويشهد لها التاريخ الإسلامي، الذي استطاع أن يبني حضارةً في ظروفٍ لم يكن

(١) المقصود: الإمبراطوريّة الفارسيّة والإمبراطوريّة الرومانيّة.

المجتمع العربي يملك أيّ عاملٍ من عوامل النهوض بنفسه. نعم، بالقرآن وما يحمل من عقيدةٍ حقّةٍ وجد العربي كلّ الوسائل لبناء الحضارة والمدنيّة.

وهذه الحقيقة تدعونا إلى أن تكون البداية من عقيدة التوحيد الحقّة، التي تربط الإنسان بالقوّة الأزليّة اللامتناهية التي بيدها ملكوت كلّ شيء؛ قال تعالى: ﴿...قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٩).

والتعبير في هذه الآية - وفي كلّ آيات الكتاب - دقيقٌ جدّاً، فهم لم يقولوا: يمكن أن تغلب الفئة القليلة الفئة الكثيرة بإذن الله، بل قالوا: كم من فئةٍ قليلةٍ غلبت فئةً كثيرةً... أخذاً بالواقع في الاحتجاج بإراءة المصداق ليكون أفتح للخصم، ثمّ عقبوا كلامهم بقولهم: (بإذن الله)، بمعنى: أنّ المعادلة إلهيّة، وليست مادّيّة، فمن كان الله معه فهو الفئة الأكثر والأكبر حتّى لو كان بحسب المعادلة المادّيّة هو الفئة القليلة.

وحينئذٍ لا يُخشى من عدّة العدو وعدده، ولكن هذا لا يمنع أن الإنسان يعدّ لمواجهة العدو ما يستطيع من قوّة ومن رباط الخيل، يُرهب به عدوّ الله وعدوّ رسوله.

تبصرتان

التبصرة الأولى: بما تقدّم يتّضح: لماذا كانت حسنات الأبرار سيئات المقرّبين، وأنّه يُغفر للجاهل سبعون ذنباً قبل أن يُغفر للعالم ذنبٌ واحدٌ؛ لأنّ الطبقة الوجوديّة للعالم تختلف عن الطبقة الوجوديّة للجاهل، لهذا اختلفت الأحكام. وهذه حقيقة لها أصلٌ قرآنيّ؛ قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَمَا أَذْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾ (المطففين: ١٨-٢٠)، وهذا الكتاب ﴿يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (المطففين: ٢١)، وهذا يعني أنّ الشاهد على كتاب الأبرار هم المقرّبون، وبهذا يتّضح أنّ طبقة «المقرّبين» فوق طبقة الأبرار.

وبعد أن بيّن القرآن الكريم أنّ مقام الأبرار شيءٌ ومقام المقرّبين شيءٌ آخر، صار بصدد بيان أحكام الطبقتين، فقال: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ * تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ * يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ * خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (المطففين: ٢٢-٢٦)، والرحيق الشراب الصافي الخالص من الغشّ، ويناسبه وصفه بأنّه مختوم، فإنّه إنّما يُختم على الشيء النفيس الخالص ليسلم من الغشّ والخلط وإدخال ما يفسده فيه.

ثمّ قالت الآية: ﴿وَمِرْاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ (المطففين: ٢٧-٢٨)، ومفاد الآيتين: أنّ المقرّبين يشربون التسنيم صرفاً، أمّا الأبرار فيمزج بها ما في كأسهم من الرحيق المختوم، وهذا يدلّ على أنّ التسنيم أفضل من الرحيق المختوم الذي يزيد لذّة بمزجها، وأنّ المقرّبين أعلى درجةً من الأبرار. فالمقرّبون يشربون من عين التسنيم خالصةً غير ممزوجة بشيءٍ آخر، أمّا الأبرار فإنّهم يشربون من الرحيق المختوم. نعم، سوف يمزج رحيقهم بالتسنيم ليزداد لذّة؛ لأنّ التوحيد عند المقرّبين أكثر خلوصاً منه عند الأبرار.

التبصرة الثانية: كما أنّ هناك أفعالاً ينبغي للواجب أن يفعلها، فلو تركها لكان الترك قبيحاً، وأخرى لا ينبغي له أن يفعلها ولو فعلها لكان الفعل قبيحاً، كذلك هناك أفعال ينبغي للإنسان أن يفعلها، وأخرى لا ينبغي له أن يفعلها. والقسم الأوّل هو الذي عبّرنا عنه أنّه حسن، والقسم الثاني هو الذي عبّرنا عنه بأنّه قبيح.

ومرجع الحسن والقبح إلى المصلحة والمفسدة، وهذا يعني أنّه يوجد عندنا حسنٌ وقبحٌ ذاتيٌّ في أفعال الله وحسنٌ وقبحٌ ذاتيٌّ في أفعال الإنسان. والعقل يدرك هذا الحسن والقبح في الواجب بنحو الموجبة الجزئية، وفي الإنسان - أيضاً - كذلك يمكن للعقل أن يدرك ما هو الحسن فينبغي أن يفعل، وما هو القبح فلا ينبغي أن يفعل.

معطيات الفصل

١. إن الإنسان إنما ينبغي أن يفعل بعض الأفعال لأن فيها كماله، ولا ينبغي أن يفعل البعض الآخر لأن فيها نقصه.
٢. إن الكمال الموجود عند المولى سبحانه وتعالى يكون منشأً لفعله، أمّا في الإنسان فإن الكمال المفقود هو الذي يكون منشأً للفعل، بمعنى: أن الإنسان إنما يفعل ليصل بفعله إلى الكمال.
٣. في كل مورد يأمر الشارع أو العقل بفعل فلأن ذلك الفعل يؤدي إلى الكمال، ويقرب العبد من ربه، وفي كل مورد ينهى عن فعل فليس ذلك إلا لأنه يؤدي إلى النقص والبعد عن ساحة المولى سبحانه وتعالى.
٤. إن مجرد العلم بالكمال المطلوب لا يوصل الإنسان إلى القرب من المحبوب جلّ في علاه؛ بل لابدّ من العمل الصالح الذي يرفع الاعتقاد الحقّ، الذي لولاه لما ارتفع، ولما وصل أحدٌ إلى ساحة القرب الإلهي.
٥. يعجز العقل عن تشخيص أقرب الطرق الموصلة إلى ساحة المولى سبحانه. نعم، بإمكان العقل أن يدرك الكليات، كحسن العدل وقبح الظلم، ولكنه عاجزٌ عن تشخيص أن هذا الفعل عدلٌ يرفع الكلم الطيب فينبغي فعله، أو ظلمٌ لا ينبغي فعله.
٦. ينبغي للقوة العاقلة - باعتبارها الحاكم في مملكة النفس - إعطاء كلّ قوّة ما تستحقّه؛ لأنّها لو زادت في استحقاق القوّة الشهويّة لطغت على العقل، ولو زادت في استحقاق القوّة الغضبيّة لتجاوزت على مملكته، من هنا كانت القوّة العاقلة بحاجة إلى من يُحدّد لها مقدار ما تستحقّه كلّ قوّة، وليس هو إلاّ الوحي.
٧. في كلّ قوّة من قوى النفس ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، ومنشأً

الأول هو الكمال المرتبط بتلك القوّة، ومنشأ الثاني هو النقص المرتبط بها. وعليه، فما هو كمال هذه القوّة ينبغي أن يُفعل، وما هو نقص هذه القوّة لا ينبغي أن يُفعل.

٨. إنَّ كلَّ ما في هذا الوجود - لو نظرنا إليه في نفسه - فهو حسنٌ وجميلٌ، أمّا لو نظرنا إلى نفس ذلك الفعل بما هو مانعٌ للقوّة العاقلة من وصولها إلى كمالها المطلوب لها، فحينئذٍ يكون قبيحاً لا ينبغي فعله، وهذا هو السرُّ في تحليل الشارع للنكاح وجعله ممّا ينبغي فعله، وتحريمه للسفاح وجعله ممّا لا ينبغي فعله.

٩. إنَّ كلَّ ما هو واجبٌ فهو مرادٌ تكوينياً وتشريعاً، وكلُّ ما هو محرّمٌ وفيه مفسدةٌ للإنسان فهو مرادٌ تكوينياً ولكنّه مبغوضٌ تشريعاً. ومبغوضيّة الفعل لمانعيته من وصول العبد إلى كماله المطلوب له، فلا منافاة بين الإيجاد التكويني والنهي التشريعي.

١٠. إنَّ فائدة العمل بالشرية تعود إلى العبد، لأنَّ الله تعالى جامعٌ لكلِّ الكمالات وغنيٌّ مطلقٌ، فلا تضرّه معصية عاصٍ ولا طاعة مطيع.

١١. إنَّ كلَّ ما في الشريعة من أوامر ونواهي، وكلِّ ما يوجد فيها من أفعالٍ ينبغي أن تفعل، وأفعالٍ لا ينبغي أن تفعل، ناشئةٌ من مصالح ومفاسد بالنسبة للعبد.

١٢. هناك درجةٌ من الكمال ومن الثواب لا يمكن للإنسان أن يناهها إلاّ بالولاية والانقياد إلى الشريعة التي جاءت من طريق أصحاب الولاية.

١٣. على القول أن المصلحة هي في متعلّق الحكم، يكون الطريق الذي يوصل الإنسان إلى كماله واحداً، وهو عبارةٌ عن الشريعة المنقولة عن طريق أئمة أهل البيت عليهم السلام. أمّا على القول بأنّ المصلحة تنشأ من خلال الأمر بالفعل، تكون الطرق الموصلة إلى الكمال متعدّدة. نعم، واحدٌ منها هو الذي يوصل إلى الكمال الأكمل.

١٤. بناءً على القول أنّ المصلحة في متعلّق الحكم، يكون حال العبد إمّا إلى الجنّة، وذلك فيما لو سار على الشريعة الحقّة، وإمّا إلى النار، وذلك فيما لو سار على غيرها؛ حتّى لو كان ذلك عن فحصٍ وتحقيقٍ. نعم، قد يتفضّل عليه المولى ويدخله الجنّة.

١٥. بناءً على القول بأنّ المصلحة تنشأ من الأمر بالفعل، هناك درجةٌ عاليةٌ من الكمال لا تُنال إلاّ من خلال الانقياد للشريعة الحقّة، وهناك درجةٌ دانيةٌ يصل إليها الإنسان إذا انقاد إلى غير الشريعة الحقّة - بعد البحث والتحقيق - يستحقّ بها الثواب.

١٦. إنّ مرجع الحسن والقبح في أفعال الإنسان إلى المصلحة والمفسدة، فما فيه مصلحةٌ للعبد فهو حسنٌ وعدلٌ ينبغي فعله، وما فيه مفسدةٌ للعبد فهو قبيحٌ وظلمٌ لا ينبغي فعله. ومن الواضح أنّ المصلحة والمفسدة مرجعهما إلى الكمال والنقص، وهما يرجعان إلى الوجود والعدم.

١٧. هناك كمالاتٌ واقعيّةٌ لا يمكن الحصول عليها إلاّ بدخول المجتمع ووجود القانون الذي يحفظ لذلك المجتمع نظامه.

١٨. لكي تشخّص المصلحة والمفسدة لا بدّ من تحديد الهدف الذي يتوخّاه الإنسان من وجوده، فإن كان هو المتاع المادّي فلا بدّ أن ننظر إلى المصالح والمفاسد من زاوية المادّيات، وإن كان هو الجنّة والخلاص من النار فلا بدّ أن ننظر إليها من الزاوية التي تحقّق هذا الهدف، وإن كان هو القرب الإلهي فلا بدّ أن ننظر إليها من زاوية ما يقرب إلى الله وما يبعد عنه سبحانه.

١٩. حظّ كلّ امرئٍ من الكمال بمقدار متابعتة للشرع؛ لأنّ الكمال حقيقةٌ ذو مراتب، وكل مرتبةٌ عاليةٌ تستدعي أعمالاً لا تستدعيها المرتبة الدانية، فربّ مباحٍ عند طبقةٍ هو واجبٌ عند طبقةٍ أخرى. وربّ مكروهٍ عند طبقةٍ هو حرامٌ بالنسبة إلى طبقةٍ أخرى.

٢٠. إنَّ النظام الحاكم هو نظام الأسباب والمسببات، فمن يعصِر الله سبحانه
يجاز بالعذاب، ومن يطعه يجاز بالثواب.

٢١. إنَّ الميل عن متابعة الشرع إلى الرياضات الشاقّة فرارٌ من الأثقّ إلى
الأسهل، فإنَّ اتّباع الشرع قتلٌ مستمرٌ للنفس دائميّ، والرياضة الشاقّة قتلٌ
دفعيّ.

٢٢. إنَّ للتوحيد مراتب: فمرتبةٌ تدفع الإنسان لأن يعبد الله طمعاً في الجنّة،
وأخرى توحيد تدفع الإنسان لأن يعبد الله خوفاً من النار، وثالثةٌ تدفع الإنسان
لأن يعبد الله لوجهه الكريم.

٢٣. حتّى يصل الإنسان إلى مراتب التوحيد العالية فهو بحاجةٍ إلى معرفةٍ
ومراسٍ وعملٍ وتمارينٍ وإنقيادٍ للشرع بمختلف درجات الانقياد.

الباب الخامس

الغايات

وفيه فصول أربعة:

- (١) بحوث تمهيدية
- (٢) الاتجاهات في تعليل أفعاله تعالى
- (٣) العبادة بين الغاية والوسيلة
- (٤) إرادته تعالى للطاعات وكرهيته للمعاصي

الفصل الأوّل

بحوث تمهيدية

البحث الأوّل: معنى التعبد وأقسامه

البحث الثاني: معنى التعليل وأقسامه

البحث الثالث: معنى الغاية وفرقها عن الغرض

تقدّم في المباحث السابقة أنّ هناك أفعالاً ينبغي للمولى سبحانه وتعالى أن يفعلها وأخرى لا ينبغي له فعلها، لا لكونه جلّت قدرته مجبوراً ومقهوراً على تركها، ﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ * وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٧-١٨)، بل لكونها منافيةً لشأنه وصفاته وأسماؤه الحسنی .

وهذه الحقيقة تدفعنا للبحث في أنّ أفعاله سبحانه وتعالى أمعللةٌ بالأغراض والغايات أم غير معللة؟ وهذه المسألة تعدّ من المسائل الكلامية المهمة، والتي كثر فيها الاختلاف بين المذاهب الإسلامية. فذهبت الأشاعرة إلى إنكار ذلك، وقالوا: إنّ أفعاله سبحانه غير معللة بالغايات، بينما ذهب المعتزلة إلى إثبات ذلك.

ومنشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في إثبات الحسن والقبح وإنكارهما، فمن أنكر الحسن والقبح قال بعدم التعليل، ومن أثبتهما قال بالتعليل^(١). وعليه، فلا بدّ من تفصيل البحث في هذه المسألة، وذكر الأقوال فيها، وبيان الحقّ منها، مع ذكر الأدلّة، ولكن قبل الشروع في بيان الأقوال في المسألة نشير إلى بعض البحوث التمهيدية في تصوير المطلب.

البحث الأول: معنى التعبد وأقسامه

من المفردات التي يجدر بنا - ونحن نبحت في مسألة تعليل أفعاله تعالى - أن نجلّي معناها: مفردة التعبد، فما هو المقصود من التعبد؟ وما هي أقسامه؟

(١) فلو أثبتنا الحسن والقبح في فعله تعالى فلا بدّ حينئذٍ أن نقول بأنّ أفعاله سبحانه معللةٌ بالغايات والأغراض وإلا يلزم أن يكون من غير غرضٍ وغايةٍ فيكون قبيحاً وسفهاً. (منه دام ظلّه).

التعبّد في اللغة والاصطلاح

التعبّد في اللغة: هو التزهد، والتنسك، والتألّه، والتحنّث، والترهب^(١)، والتذلل. قال العلامة الحلّي: «أهل اللغة نصّوا على أنّ التعبّد هو التذلل؛ قال الشاعر: وأفردتُ إفراد البعير المعبّد، أي: المذلّل»^(٢).

وفي الاصطلاح يُطلق التعبّد ويراد به أحد معانٍ:

الأوّل: عدم حصول الفعل المأمور به إلّا مع قصد القربة والإضافة إلى الله تعالى، كالصلاة والصوم وأفعالهما؛ قال المحقّق العراقي: «إنّ الواجب التعبّدي هو الذي لا يكاد حصول الغرض الداعي على الأمر به إلّا بإتيانه على وجه قربي»^(٣).

وفي قبالة التوصلّي، وهو عبارة عن حصول الفعل المأمور به وإن لم يكن بقصد القربة، أو قل: «هو الذي يحصل الغرض الداعي على الأمر به بمجرد وجوده وتحقّقه كيفما اتّفق، ولو لا يكون الإتيان به عن داع قربي، بل ولو كان حصوله من غير إرادة المكلف واختياره»^(٤). كما في مثل غسل الثوب من الخبث حيث إنّه بمحض تحقّقه يحصل الغرض الداعي على الأمر به ويسقط الأمر به أيضاً ولو كان ذلك بمثل إطارة الريح إيّاه في الماء. «نعم في مقام ترتّب المثوبة ولو في التوصلّيات لا بدّ من إتيان العمل عن داعي أمره سبحانه، بلحاظ أنّ المثوبة إنّما كان ترتّبها على عنوان الإطاعة وهذا العنوان ممّا لا يكاد تحقّقه إلّا إذا كان الإتيان بالواجب بداعي أمر المولى، لكن مجرد ذلك لا يقتضي تعبّديته، حيث إنّ المدار في التعبّدية والتوصلّية على أمرٍ آخر قد ذكرناه»^(٥).

(١) لسان العرب: ج ١، ص ٤٣٧.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب، للعلامة الحلّي: ج ٢، ص ٨.

(٣) نهاية الأفكار: ج ١ - ٢، ص ١٨٣.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

الثاني: الواجب الذي تعتبر فيه المباشرة^(١) والإرادة والاختيار^(٢)، وأن يكون امتثاله بالمباح لا بفعل المحرّم^(٣)، بخلاف التوصلّي فإنّه لا يعتبر فيه جميع هذه الأمور، فهو يسقط ولو بفعل الغير، كوجوب قضاء الصلوات عن الميت على الولد الأكبر الذكر، فإنّه يسقط بتبرّع الغير أو الاستئجار عن الميت، ويسقط ولو بالحصة الصادرة عن المكلف ولو اضطراراً وإلجاءً، كإعطاء نفقة الأولاد والزوجة والأبوين على القادر على ذلك. وكذلك يسقط ولو بإتيانه ضمن فردٍ محرّم، مثل حفظ النفس العطشى من الهلاك والموت بسقيها شيئاً من الخمر.

وكمثالٍ جامع: «إزالة النجاسة عن الثوب للصلاة مثلاً أو نذر أن يزيل النجاسة عن ثوبه، فلو أزالها غيره أو هو بلا إرادة واختيارٍ بمطهرٍ شرعيّ كما لو ألقاه بلا قصدٍ تحت المطر، أو غسله في مكانٍ مغصوبٍ أو بهاءٍ مغصوبٍ، يحصل الواجب في جميع هذه الموارد»^(٤).

الثالث: ما جاء في الشريعة من أحكام لا يعلم علّتها؛ في قبال التوصلّي أي ما نعلم بعلة الحكم، فيدور الحكم مدار العلة أينما وجدت. قال في «منتهى الأصول»: «وقد عرفّا (التعبدي والتوصلّي) بتعريفاتٍ متعدّدة: الأوّل أنّ التعبدي: هو الواجب الذي لا يكون الغرض من الأمر به معلوماً للمأمور، والتوصلّي بخلاف ذلك؛ أي: ما يكون غرض الأمر من أمره معلوماً، فكأنّ وجه تسمية هذا بالتعبدي والتوصلّي، من جهة أنّ المأمور إذا لم يعرف غرض الأمر فيفعله امتثالاً لأمره لا لأجل تحصيل غرضه، وأمّا إذا عرف الغرض فيفعله ويأتي به لأجل ذلك الغرض»^(٥).

(١) كالصلاة اليومية.

(٢) كعبادة الصيام.

(٣) مثل الصلاة فإنّها لا تسقط بإتيانها في الأرض المغصوبة مع العلم بذلك.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) منتهى الأصول، حسن بن علي اصغر الموسوي البجنوردي: ج ١، ص ١٢٦.

ومثال الأول: أعداد الصلاة، وصوم خصوص شهر رمضان دون غيره من الشهور، وكعدة الطلاق والوفاة بعدهما، وبعد العلم بالوفاة، وكذا نعد من التعبدى ما إذا فرّق الشارع في الحكم بين شيئين لا نجد فرقاً بينهما، وكذا إذا جمع الشارع بين المتخالفات في الحكم، وكذا إذا أخبر الشارع المقدّس عن المغيّبات والمستقبلات.

ومثال الثاني: كحرمة الخمر، وحرمة التآفّف من الوالدين وأمثالهما.

ثمّ إنّ الذي يرتبط ببحثنا هو التعبدى بالمعنى الثالث الذي يُقابل التعليل، دون المعاني الأخرى.

والتعبدى بهذا المعنى - الثالث - يكون العمل وفقاً للدليل الشرعي الثابت بأحد الأدلة الشرعية، إلّا أنّنا لا نعرف علته، وقد نعرف الحكمة منه والمصلحة غير المطردة؛ فمثلاً: ثبت بالدليل الشرعي أنّه يجب على زوجة المتوفى الاعتداد بعدة معيّنة، وهي أربعة أشهر وعشرة أيام، ولكن لا نعلم علّة هذا الحكم. وكذا الأمر في الطلاق فإنّه أمرٌ ثابتٌ بالدليل الشرعي ولكن هل لأجل عدم اختلاط المياه أم لأجل شيءٍ آخر؟ فمثلاً لو كانت المرأة في سنّ من تحيض ورفعت رحمها بعملية جراحية، ففي هذه الصورة لو تزوّجت بعد الطلاق مباشرة فلا يحصل اختلاط المياه بحيث تضيع الأنساب، ومع هذا أوجب الشارع العدة عليها؛ لأنّ الحكم ثابتٌ بالدليل الشرعي، نعم، علته مجهولةٌ بالنسبة لنا.

والتعبد ظاهراً عامّةً ثبتت في كلّ الأديان السماوية التي جاء بها الأنبياء والمرسلون، كلّ في زمنه، فإذا ثبت أنّ هذا هو حكم الله ووجب على المكلف العمل على وفقه وإن لم يعرف علته، وكذا هي ثابتةٌ بالنسبة إلى رعايا الدول تجاه ما تسنّه الدولة من قوانين، فيجب عليهم العمل وفق الأوامر الصادرة من الدولة وإن لم يعرفوا علّة تلك الأوامر؛ وهو معنى التعبد.

والخلاصة: إنّ وجوب العمل على وفق الأوامر الصادرة إن كان شرعياً كان

التعبّد شرعيّاً، وإن كان قانونيّاً كان التعبّد قانونيّاً، وإن كان عرفيّاً كان التعبّد عرفيّاً.

سبب التعبّد

إنّ السبب وراء التعبّد ليس هو قصور العقل البشري بصورةٍ مطلقةٍ، بل إنّ السبب وراءه هو قصور العقل البشري عن معرفة علّة الحكم الشرعي، كما ورد في الحديث الشريف المرويّ عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة»^(١)، فهذا الحديث لا يعني نفي الحجّية عن العقل، وإنّما الإخبار عن عجزه عن إصابة دين الله، وأنّ أحكام الدين وملاكاتهما ليست في متناوله.

وعلى هذا: إذا كانت السنّة أو القرآن يفرّق بين شيئين لا نشعر بأنّ أحدهما يختلف عن الآخر، فليس لنا إلّا اتّباع القرآن أو السنّة، فقد ورد مثلاً المخالفة بين التماثلات كتفضيل ليلة القدر والأشهر الحُرّم والجمعة على غيرها من الأزمنة، وورد تفضيل مكّة والمدينة وكربلاء على غيرها من الأمكنة، كما ورد من الشارع الجمع بين المتخالفات حيث جعل التراب في التيمّم طهوراً كاملاً عند عدم الماء وعند المرض المضرّ به الماء، مع أنّ الماء ينظّف الأعضاء بخلاف التراب، وكجمعه بين النوم والبول والغائط في الأحداث.

كما أوجد الشارع أحكاماً لا مجال للعقل في معرفة علّتها وملاكتها، كحكمه بوجوب مسح ظاهر القدم مع أنّ الباطن أولى، و حكمه بحرمه صوم يوم العيد ووجوب سابقه وندبيّة لاحقه، و حكمه بوجوب خمسمائة دينار وهو نصف الدية الكاملة في قطع إحدى اليدين وقطع اليد لربع دينار، وأوجب لصحة الطلاق حضور شاهدين يسمعان صيغة الطلاق ولم يوجب ذلك في عقد الزواج، وأوجب الجلد على من قذف غيره بالزنا ولم يوجبه على من قذف غيره بالكفر،

(١) مستدرک الوسائل: ج١٧، ص٢٦٢.

مع أنّ الكفر أشدّ وأعظم من الزنا. وشرط في الشهادة على الزنا أربعة شهود عدول واكتفى في الشهادة على القتل باثنين، مع كون القتل أغلظ من الزنا، وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة مع أنّ كلاً منهما عبادة، وأوجب الغسل من نجاسة البول بالماء القليل مرّتين دون الدم حيث اكتفى منه بغسل محلّه مرّة واحدة.. إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع، ومع ذلك كيف يمكن الاستبداد بالعقول الناقصة والآراء الفاسدة في استخراج مناهج الأحكام الشرعيّة.

روى الشيخ الكليني بإسناده عن أبان بن تغلب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قال: قلت: قطع اثنين، فقال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً، قال: عشرون. قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، فيقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممّن قاله، ونقول: إنّ الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله، إنّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محقّ الدين»^(١).

والخلاصة: نحن ندعي أنّ العقل البشري قاصر عن إدراك علّة الحكم وملاكه ومصالحته إذا لم يبيّن الشارع الملاك والمصلحة والعلّة. وهذا لا يدلّ على عدم اعتماد العقل في فهم النصّ الديني، فإنّ فهم النصّ شيءٌ ومعرفة علّته شيءٌ آخر، ففهم النصّ يتمكّن العقل البشري منه، وأمّا علّة الحكم إذا لم يبيّن الشارع فلا سبيل إلى العقل لمعرفة علّته.

(١) الكافي: ج ٧، ص ٣٠٠، باب الرجل يقتل المرأة والمرأة تقتل الرجل، وفضل دية الرجل على دية المرأة في النفس والجراحات، ح ٦.

أقسام التعبد

يقسم التعبد إلى قسمين:

التعبد بالمعنى الأخص

ويُقصد به: جميع الشعائر التعبدية الخالصة التي تتوقف صحتها والتقرب بها على نية القربة، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: شعائر بدنية محضة، كالصوم والصلاة والطهارة والاعتكاف.

الثاني: شعائر مالية محضة، كالزكاة والخمس والكفارات.

الثالث: شعائر جامعة للأمرين كالحج والعمرة.

قال الشيخ كاشف الغطاء: «فالعبادة شرطها... قصد الارتباط بالعبادة مع الحضرة القدسية، وكونه الباعث عليها، إما لأهليته، أو مالكيته، أو الحياء منه، أو محبته، أو شكر نعمته أو طلباً لرضاه، أو خوفاً من سخطه، أو لتعظيمه، أو مهابته، أو طلب عفو، أو حبه، أو مغفرته، أو موافقة إرادته، أو لطاعته، أو طلباً لمثوبته، أو خوفاً من عقوبته في دنياه وآخرته، أو لأهلية العابد لخدمته، أو مملوكيته، أو انحطاط رتبته، أو طلباً لعلو رتبته، أو لقربه، أو لخوف تسافل منزلته، أو ما تركب من الاثنين أو الثلاثة، وهكذا إلى غير ذلك... وهي روح العمل، وبها تختلف مراتب الأولياء والمقربين، وبها تكون العبادة عبادة، والطاعة طاعة، والعابد عابداً ومطيعاً وممثلاً ومؤتمراً ومنقاداً، فإن العبد لو أتى بما أمره به مولاه قاصداً به امتثال أمر غيره، أو بغير قصد، عدّ عاصياً، واستحق المؤاخذه»^(١).

التعبد بالمعنى الأعم

وهو جميع الأعمال التي فيها رجحان ديني أو دنيوي، فإنه لو نوى التقرب

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ج ١، ص ٢٧٣.

بعملٍ منها وأتى به الله تعالى من وجهه الحسن كان تعبدًا، وعلى هذا فيمكن أن تكون جميع أعمال الإنسان عبادة.

وبتعبيرٍ آخر: هو التحقق بمقام العبودية لله تعالى في كل شيء؛ اعتقادًا، وتقربًا، وسلوكًا، وعلاقاتٍ، ومعاملاتٍ اجتماعيةً خاصةً أو عامةً، بحيث تصطبغ حياة الإنسان كلها - ما ظهر منها وما بطن - بصبغة العبودية لله تعالى، فتكون محكومةً في كل كبيرةٍ وصغيرةٍ بقانون الشرع.

وحينئذٍ تشمل أعمال المسلم وأقواله طابع العبادة، ولو كانت محض أعمالٍ دنيويةٍ كالأكل والشرب والسعي في طلب الرزق، مادامت نية الطاعة والقربة وراء هذا كله، بل إن الامتناع عن فعل المحرمات يدخل في معنى العبادة - أيضًا - إذا كانت نية الطاعة والقربة وراءه.

وبهذا يظهر أن أعمال العبادات والمعاملات في منطلق الشريعة لا فرق بينها في قصد التعبد بها لله تعالى متى خلصت النية فيها. فما كان من قبيل العبادات المحضة - كالصلاة والحج وغيرها - فلا إشكال فيه، وأما غيرها فلا تكون تعبداتٍ إلا بالنيات. قال الشيخ النائيني رحمه الله: «اعلم أنهم قسّموا الفقه إلى عباداتٍ ومعاملاتٍ وأحكام. والعبادة تطلق على معانٍ؛ الأول: ما يتوقف صحته على إتيانه بقصد القربة، وهذا هو العبادة بالمعنى الأخص. الثاني: ما يؤتى به بقصد القربة ولو لم تكن صحته منوطةً بإتيانه كذلك، وهذا هو العبادة بالمعنى الأعم»^(١).

البحث الثاني: معنى التعليل وأقسامه

من المفردات الأساسية التي ينبغي الوقوف عليها في هذا التمهيد: مفردة «التعليل»، فهي على رأس المفردات التي ينبغي إيضاح معناها قبل الخوض في تقرير المبحث وبيان الاتجاهات فيه.

(١) المكاسب والبيع، تقرير لأبحاث الميرزا النائيني، للشيخ الأملي: ج ١، ص ٨١.

التعليل في اللغة والاصطلاح

التعليل في اللغة: جذره علل - بالفتح - عللاً وعللاً: سقيٌ بعد سقي، وجني الثمرة مرّة بعد أخرى. وكذلك يطلق التعليل ويراد به التأثير. فهذا علّة لهذا، أي: سببٌ.

والتعليل من: علّ واعتلّ، أي: مرض، فهو عليل. والعلّة: المرض، والحدث الذي يشغل صاحبه عن حاجته^(١).

والعلّة اسمٌ لما يتغيّر حكم الشيء بحصوله، مأخوذة من العلّة التي هي المرض؛ لأنّ تأثيرها في الحكم كأثر العلّة في ذات المريض. ويقال اعتلّ فلان إذا حال عن الصّحة إلى السقم^(٢).

أمّا في الاصطلاح: فقد عرّفها البعض بأنّه «إجراء صفة الأصل في فروعه»^(٣). والمقصود به: «تعدية حكم النصّ إلى محلّ لا نصّ فيه»^(٤). وبهذا التعريف - وغيره من التعاريف المشابهة له في مضمونها - يتبيّن أنّ التعليل هو إعطاء الفرع حكم الأصل بجامع العلّة المشتركة بينهما، وهذا هو القياس الباطل عندنا. وهو غير التعليل بمعناه المصلحي العامّ؛ وهو ما تتعلّق به الأحكام الشرعيّة من الأسباب، والمقاصد والحكم والغايات الحميدة والمصالح المناسبة لجلب المنافع أو دفع المضارّ.

أقسام التعليل

الأوّل: التعليل المادّي الدهري: ويُقصد به إسناد التأثير إلى العلل الطبيعيّة بمنأى عن الإرادة الإلهيّة.

(١) انظر لسان العرب، ابن منظور، مادّة: علل.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه: ج ٤، ص ١٠١.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم: ج ٨، ص ١١٤٢.

(٤) انظر: أصول السرخسي، لأبي بكر السرخسي: ج ٢، ص ١٦١.

والتعليل بهذا المفهوم، لم يقل به إلا الدهريون الذين ينسبون كل ما يظهر في العالم المادي مما ليس له سبب ظاهر، إلى الحار والبارد والرطب واليابس.

الثاني: التعليل القياسي الخاص: وهو أساس القول بالقياس عند بعض الأصوليين؛ أي: وجود علة أو علل خاصة في هذا النص أو ذاك، سواء أكانت ظاهرة أم خفية، تصلح لنقل الحكم بموجبها من الأصل إلى الفرع، مع إمكان معرفتها بمسلك من مسالك التعليل المعروفة؛ كالإجماع، والنص، والإشارة، والسبر، والمناسبة، والدوران، والاستقراء، إلخ.

الثالث: التعليل المصلحي العام: يفيد هذا القسم أن الأحكام معللة بالحكم والمناسبات والمقاصد والمصالح العائدة على العباد عموماً.

وهذا النوع من التعليل فرغ عن اتصاف الله بمتهى الحكمة والल्प والعلم، والتزّه عن العبث، وهو الذي لم تختلف فيه أنظار العقلاء؛ إذ «لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدينية»^(١).

البحث الثالث: معنى الغاية وفرقها عن الغرض

المتأمل في عبارات أرباب الكلام يجد أنهم لا يفرّقون في تعابيرهم بين الغاية وبين الغرض والفائدة والمنفعة، فقد يطلقون الغاية ويريدون الغرض والمنفعة والفائدة، وقد يكون العكس.

فالشعب بالنسبة للأكل غاية وغرض وفائدة ومنفعة. فهي - عندهم - مرادفات لمعنى واحد، أمّا الحكماء فهم يفرّقون بين الغاية وبين الغرض والفائدة والمنفعة^(٢).

(١) الجامع لأحكام القرآن: ج ٢، ص ٦٤.

(٢) واحدة من أهمّ الاشتباهات التي تقع في فهم كلمات الحكيم أن من يراجع كلماتهم ولا يعرف الاصطلاح، يتصوّر أنهم في مكان يثبتون وفي مكان ينفون، مع أن الذي يثبته الحكيم شيء، والذي ينفيه شيء آخر، فيتصوّر أن هناك تهاافتاً في كلماتهم. (منه دام ظلّه).

المراد من الغرض والفائدة والمنفعة: هو وجود الداعي لإيجاد الفعل من قبل فاعله ليستكمل به نقصه. فلو قام شخصٌ بعملٍ ما لأجل أن يستكمل به نقصه، سمِّي ما يترتب على ذلك الفعل غرضاً أو فائدةً أو منفعةً. أو قل: الغرض: ما يبعث الفاعل إلى الفعل ليستكمل به ويتنفع به؛ كالإنسان الجبان الذي يقوم بمجموعةٍ من الأفعال لكي يخرج من نقص الجبن إلى كمال الشجاعة. فهذه الأعمال تكون واسطةً لوصول الإنسان إلى كمالٍ كان فاقداً له. وكذا الحال بالنسبة إلى الإنسان البخيل الذي يُكثر الإنفاق ليحصل على ملكة الجود، والجاهل الذي يسعى للتعلّم، ليخرج به من نقص الجهل وظلمته إلى كمال العلم ونوره.

وكذا الحال بالنسبة إلى حاجات الإنسان الماديّة، فهو إنّما يطلب الطعام ليرفع به ألم الجوع، ويطلب الماء ليرفع به مرارة العطش، فهو يهدف من قيامه بهذه الأفعال الخروج من النقص الذي يشعر به والدخول إلى الكمال الذي ينشده. وهذا ما يُعبّر عنه بالغرض أو الفائدة أو المنفعة المتوخّاة من وراء فعل الفاعل للفعل.

أمّا الغاية فهي في اللغة: أقصى الشيء ونهايته^(١). وفي الاصطلاح: ما لأجله الفعل يصدر عن الفاعل، ولكن ليس بالضرورة أن يكون صدوره منه لأجل خروجه من النقص إلى الكمال؛ كالإنسان البخيل الذي يكثر الإنفاق ليحصل على ملكة الجود، حتّى إذا حصلت الملكة صدر عنها الإنفاق لذاتها لا لتحصيل ما هو حاصل، فنفسها غايةٌ لها في فعلها، وكالجواد المطلق فهو لا ينفق حتّى يصير بذلك جواداً، بل لأنّ الجود من شأنه. فإنفاق الجواد المطلق فعلاً يعلّل، ولكنّه بنفس الوقت لا يستلزم استكمال فاعله لكماله^(٢).

(١) انظر: لسان العرب: ج ١٥، ص ١٤٣.

(٢) في الغرض كان الفاعل ينفق لأجل أن يستكمل به، ويخرج من النقص إلى الكمال، أمّا في الغاية فإنّ الفاعل - الذي هو الجواد المطلق - إنّما ينفق لأنّه الكمال ولأنّ الانفاق والجود من شأنه. (منه دام ظلّه).

معطيات الفصل

١. هناك أفعالٌ ينبغي للمولى سبحانه وتعالى فعلها، وأخرى لا ينبغي له فعلها، لا لكونه جلّت قدرته مجبوراً ومقهوراً على تركها، بل لكونها منافيةً لشأنه وصفاته وأسماؤه الحسنى.
٢. ذهب الأشاعرة إلى أنّ أفعاله سبحانه غير معلّلة بالغايات، أمّا المعتزلة فقالوا إنّها معلّلة، ومنشأ ذلك هو الاختلاف في إثبات الحسن والقبح وإنكارهما، فمن أنكر الحسن والقبح قال بعدم التعليل، ومن أثبتهما قال بالتعليل.
٣. يُطلق الواجب التعبدي ويراد به عدم حصول الفعل المأمور به إلا مع قصد القربة، وفي قبالة التوصلّي وهو عبارةٌ عن حصول الفعل المأمور به وإن لم يكن بقصد القربة.
٤. وقد يطلق التعبدي على الواجب الذي تُعتبر فيه المباشرة والإرادة والاختيار، وفي قبالة التوصلّي الذي يسقط ولو بفعل الغير.
٥. وقد يطلق - كذلك - على ما جاء من الشريعة من أحكام لا يعلم علّتها، وفي قبالة التوصلّي بمعنى: ما نعلم بعلة الحكم، فيدور الحكم مدار العلة أينما وُجدت.
٦. إنّ وجوب العمل على وفق الأوامر الصادرة إن كان شرعياً كان التعبّد شرعياً، وإن كان قانونياً كان التعبّد قانونياً، وإن كان عرفياً كان التعبّد عرفياً.
٧. إنّ السبب وراء التعبّد ليس هو قصور العقل البشري بصورةٍ مطلقة، بل قصوره عن معرفة علة الحكم الشرعي.
٨. إنّ العقل البشري قاصرٌ عن إدراك علة الحكم وملاكه ومصالحته إذا لم يبيّن الشارع الملاك والمصلحة والعلة، وهذا لا يدلّ على عدم اعتماد العقل في فهم

النصّ الديني؛ لأنّ فهم النصّ شيءٌ ومعرفة علته شيءٌ آخر.

٩. التعبّد بالمعنى الأخصّ هو عبارةٌ عن جميع الشعائر التعبّدية الخالصة التي تتوقّف صحتها والتقرب بها على نيّة القربة.

١٠. التعبّد بالمعنى الأعمّ هو عبارة عن جميع الأعمال التي فيها رجحانٌ دينيٌّ أو دنيويٌّ، فلو نوى العبد التقرب بعملٍ منها وأتى به لله تعالى من وجهه الحسن كان تعبداً، وعلى هذا فيمكن أن تكون جميع أعمال الإنسان عبادة.

١١. الغرض عبارةٌ عمّا يبعث الفاعل إلى الفعل ليستكمل به وينتفع به؛ كالإنسان الجبان الذي يقوم بمجموعةٍ من الأفعال لكي يخرج من نقص الجبن إلى كمال الشجاعة.

الفصل الثاني

الاتجاهات في تعليل أفعاله تعالى

- الاتجاهات في تعليل فعله تعالى
الأول: اتّجاه الأشاعرة
الثاني: اتّجاه المعتزلة
الثالث: الاتّجاه الحقّ في غاية الواجب سبحانه
- تحقيق الحال في عدم صحّة السؤال
الاتّجاه الأول: ما ذهب إليه المعتزلة
الاتّجاه الثاني: ما ذهب إليه الأشاعرة
الاتّجاه الثالث: ما ذهب إليه الحكماء الإلهيون
- تفصيل في بيان المبنى الحقّ وحيثية الفاعل التي جعلت غاية القول الأول: حيثية العلم بالنظام الأحسن
القول الثاني: حيثية الابتهاج والحب
القول الثالث: هو المختار
- الله غاية الغايات

الاتجاهات في تعليل أفعاله تعالى

وقع الاختلاف بين المذاهب الكلامية في مسألة كون أفعاله سبحانه وتعالى معللةً بالغايات أو غير معللة؛ على اتجاهات:

الأول: اتجاه الأشاعرة

يتَّجه الخطاب الأشعري اتِّجهاً يطمح إلى تحقيق التنزيه المطلق الواجب للذات العلية، وهو لبّ التوحيد وجوهره؛ لذا ذهبوا إلى إنكار التعليل في أفعاله سبحانه، وقالوا: إنه سبحانه لا يفعل الأشياء لغرض، وليست له علة يقصدها في أفعاله، لأن ذلك في نظرهم يؤدي إلى النقص الذي ينتزعه الخالق عز وجل^(١).

قال القاضي الجرجاني: «في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية»^(٢).

وقال الأمدي: «مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خيرٍ وشرٍّ ونفعٍ وضرٍّ، لم يكن لغرضٍ قاده إليه، ولا لمقصدٍ أوجب الفعل عليه»^(٣).

وقال الرازي في «الأربعين في أصول الدين»: «المسألة السادسة والعشرون:

(١) ووفقاً لهذا المذهب يتبنّى الأشعري أن أي فعلٍ يصدر منه سبحانه، لا يمكن أن يتّصف بالقبح، سواءً أدخل الانبياء إلى الجنة أم إلى النار، وسواءً أدخل العاصين إلى الجنة أم إلى النار؛ سواءً أعطى كل مستعد ما هو مستعد له أم حرمه، فكل شيءٍ يصدر منه سبحانه فهو حسنٌ جميلٌ. وبتعبيرٍ آخر: لو صدرت عنه مثل هذه الأفعال، فهي حسنةٌ جميلةٌ، أمّا العقل فيقول: لا ينبغي أن تصدر عنه مثل هذه الأفعال. (منه دام ظلّه).

(٢) شرح المواقف، للقاضي الجرجاني: ج ٨، ص ٢٠٢.

(٣) غاية المرام في علم الكلام، الأمدي: ص ٢٢٤.

في أنه لا يجوز أن تكون أفعاله تعالى معللة بعلة البتة»^(١).

فاتضح نفي الأشاعرة للتعليل في أفعال الله بالحكم والمصالح والأغراض والغايات. أمّا نفيهم للغرض والعلة فهم يطلقون ذلك في كتبهم بدون استثناء. أمّا الحكمة فإنهم لا ينفونها، إنما ينفون أن تتوقف أفعاله على الحكم، بل الحكم مترتبة على أفعاله، وحاصلة عقبيها، أي: ليست هذه الحكم مقصودةً ومطلوبةً بالفعل، كما يراه المعتزلة ومن وافقهم^(٢).

أدلة الأشاعرة على إنكار التعليل

احتج الأشاعرة على إنكار التعليل بوجوه، منها: أن كل فاعل لغرضٍ وقصدٍ وغايةٍ، فهو محتاجٌ إلى غرضه ومقصوده، وكل محتاجٍ فهو مستكملٌ بغرضه، وحيث إن الله تعالى كاملٌ ويستحيل عليه النقصان، إذن فلا يوجد لأفعاله غرض^(٣)؛ قال القاضي الإيجي: «لنا - بعدما بينا من أنه لا يجب عليه شيءٌ ولا يقبح منه شيءٌ - وجهان:

أحدهما: لو كان فعله تعالى لغرضٍ^(٤) لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الكمال.

فإن قيل: لا نسلم الملازمة؛ لأن الغرض لا يكون عائداً إلى غيره، فليس كل من يفعل لغرضٍ يفعل لغرضٍ نفسه.

(١) الأربعين في أصول الدين، للرازي: ص ٢٤٩.

(٢) الحكمة والتعليل في أفعال الله: ص ٦٣.

(٣) انظر: شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول، تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي: ج ٢، ص ٢١٩.

(٤) من تحصيل مصلحةٍ أو دفع مفسدةٍ.

قلنا: نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الإلزام، وإلا لم يصلح أن يكون غرضاً له؛ كيف وإنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة.

وثانيهما: أن غرض الفعل خارجٌ عنه، يحصل تبعاً للفعل ويتوسطه؛ إذ هو تعالى فاعلٌ لجميع الأشياء ابتداءً كما بيناه، فلا يكون شيئاً من الكائنات إلا فعلاً له لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض، وأيضاً فلا بدّ من الانتهاء إلى ما هو الغرض^(١).

وقال الرازي في ذكر هذه الشبهة التي احتجّ بها: «كلّ من فعل فعلاً لأجل تحصيل منفعةٍ أو لدفع مفسدةٍ، فإن كان تحصيل تلك المنفعة أولى من عدم تحصيلها، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية، وكلّ من كان كذلك كان ناقصاً بذاته، مستكملاً بغيره، وهو في حقّ الله محال، وإن كان تحصيلها له وعدم تحصيلها بالنسبة إليه سيّان، فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح»^(٢).

توضيح ذلك: أنه لو كان فعله تعالى لغرضٍ، من تحصيل مصلحةٍ أو دفع مفسدةٍ، لكان هو ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه؛ وذلك لأنّ ما يستوي وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل، أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه، لا يكون باعثاً على الفعل، وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة. فكلّ ما كان غرضاً، وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه، وهو معنى الكمال؛ فإذاً يكون الفاعل مستكملاً بوجوده، ناقصاً بدونه^(٣).

(١) المواقف للإيجي: ج ٣، ص ٢٩٤.

(٢) الأربعين في أصول الدين: ص ٢٤٩.

(٣) انظر: شرح المواقف للقاضي الجرجاني: ج ٨، ص ٢٠٣.

مناقشة الاتجاه الأشعري

إن إنكار الأشاعرة تعليل أفعاله سبحانه إن كان بمعنى نفي الغرض والمنفعة والفائدة فهو حقٌّ لا ريب فيه^(١)؛ لثبوت كونه الغني المطلق والواجب الذي لا يحتاج إلى غيره، ولو كان لفعله غرضٌ يستكمل به لأصبح الغني محتاجاً، والواجب ممكناً؛ لأن الاحتياج سمة الإمكان.

وإن كان إنكارهم بمعنى نفي الغاية - بالمعنى الذي ذكرناه - ولا يمكن أن يُسأل بـ(لم) عن فعله، فباطلٌ؛ لضرورة وجود الغاية في فعله، كما سيأتي بيانه. وعند التأمل في كلمات المذهب الأشعري يتضح أنهم أنكروا تعليل أفعاله سبحانه بالمعنى الثاني أيضاً؛ قال العلامة الطباطبائي: «ذهب قومٌ من المتكلمين إلى أن الواجب تعالى لا غاية له في أفعاله؛ لغناه بالذات عن غيره^(٢)، وهو معنى قولهم: إن أفعال الله لا تعلل بالأغراض^(٣)»^(٤).

ويرد على مختارهم جملةٌ من الإشكالات، منها:

الإشكال الأول: يلزم من نفي الغايات عنه سبحانه في إيجاد الأشياء وإفنائها وإعادةها، كونه لا عباً عابثاً في فعله، تعالى شأنه عن ذلك علواً كبيراً، وقد قال عز من قائل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (الأنبياء: ١٦)، وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل

(١) فالله سبحانه وتعالى لا يفعل فعلاً لأجل أن يستكمل به، كما هو الحال بالنسبة للإنسان الذي قد يقوم بفعلٍ لأجل أن يستكمل به ويخرج من النقص إلى الكمال. فالإنسان الجائع مثلاً يأكل لكي يرفع ألم الجوع ويستكمل بهذا الفعل. (منه دام ظلّه).

(٢) وهذا مذهب الأشاعرة. (منه دام ظلّه).

(٣) نحن مميّزنا - فيما تقدّم - بين الغاية والغرض. (منه دام ظلّه).

(٤) نهاية الحكمة: ص ١٨٤.

عمران: ١٩١)، وقال سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴿المؤمنون: ١١٥-١١٦﴾. فأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على غاياتٍ لا تحصى.

الإشكال الثاني: أنه يستحيل أن يصدر فعل الفاعل من دون غاية؛ ففعل الفاعل لا يخلو من أن يكون خيراً مطلوباً له بالذات، سواءً كان الفاعل مجرداً تاماً أم متعلقاً بالمادة.

ومن الواضح أن وجود الغاية للفاعل لا يستلزم كون الفاعل محتاجاً؛ لما ذكرنا في أبحاثٍ سابقةٍ من أن غاية الواجب تعالى عين ذاته، وهو تعالى يحب ذاته وكلمات ذاته، وحبّه لذاته مستلزمٌ لحب آثار ذاته والأفعال الصادرة من ذاته. ومن هنا يتضح الجواب عن سبب خلق الله تعالى لهذا العالم، وهو: أن حبّه تعالى لذاته يستلزم حبّه لآثار ذاته بالعرض. وبتعبير آخر: إن فعل الفاعل لا يخلو من أن يكون نفسه هو الغاية أو يكون منتهياً إلى غاية.

والأول: فيما إذا كان الفعل من الجواهر المجردة، فهي لتامها مرادةً لنفسها، ويكون الفعل والغاية هناك بمعنى واحد، أي: الفعل بمعنى الحقيقة - لا الرقيقة - في مرتبة وجود الفاعل غايةً لنفسه التي هي الرقيقة.

والثاني: فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضية أو الجوهرية، فتكون الحركة مطلوبةً لأجل الفعلية التي تحصل بها، والفعلية هي الغاية وهي المطلوبة بالذات؛ قال الطباطبائي: «إن فعل الفاعل لا يخلو من أن يكون خيراً مطلوباً له بالذات أو منتهياً إلى خيرٍ مطلوبٍ بالذات، وليس من لوازم وجود الغاية حاجة الفاعل إليها؛ لجواز كونها عين الفاعل»^(١).

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٣٥.

الثاني: اتجاه المعتزلة

إن كان مراد المعتزلة (الذين أثبتوا التعليل في أفعاله سبحانه) من الإثبات وجود الغرض في فعله، وأنه سبحانه يستكمل به، فهو باطلٌ جزماً، لأنه سبحانه ليس بناقصٍ حتى يستكمل بفعلٍ. وإن كان مرادهم ثبوت الغاية في فعله فهو كلامٌ تامٌّ - في الجملة -.

وبعد التأمل في كلمات المعتزلي يظهر أنهم يقولون بثبوت الغرض والمنفعة في فعله سبحانه؛ ولكن هذا الغرض والمنفعة يعود إلى الفعل لا إلى الفاعل؛ لأنه غنيٌّ مطلقٌ كاملٌ لا يحتاج إلى ما يستكمل به.

وبتعبير آخر: يذهب المعتزلي إلى أن الله سبحانه غاياتٍ ومنافعٍ من وراء فعله ولكنهاراجعةً إلى الفعل نفسه، لا له جلّت قدرته.

فمثلاً: الله سبحانه خلق الخلق وأراد منهم العبادة، فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وبالرغم من كون العبادة مرادةً ومطلوبةً لله سبحانه وتعالى، إلا أن منفعتها والفائدة المترتبة عليها عائدةٌ إلى فعله من الإنس والجنّ وليست له؛ لغناه عنها. وهذا الكلام وإن كان بظاهره سليماً عن المناقشة، لكنه غير تامّ.

قال الطباطبائي: «وذهب آخرون منهم^(١) إلى أن له تعالى في أفعاله غاياتٍ ومصالح^(٢) عائدةً إلى غيره وينتفع بها خلقه»^(٣). أي: وذهب جماعةٌ من المتكلمين،

(١) أي: من المتكلمين، وهم المعتزلة. وتبعهم المحقق الطوسي والعلامة الحلي والفاضل المقداد. راجع كشف المراد: ص ٣٠٦، والنافع يوم الحشر: ص ٢٩.

(٢) أي: إن الله سبحانه وتعالى له غايةٌ وله مصلحةٌ وفائدةٌ. نعم، هذه الفائدة ترجع إلى العبد، فهو المنتفع منها، لا أن المنتفع منها الله لأنه سبحانه غنيٌّ وكاملٌ لا حاجة فيه ولا نقص. (منه دام ظلّه).

(٣) نهاية الحكمة: ص ١٨٤.

منهم المعتزلة - وتبعهم جماعة من متكلمي الإمامية^(١) - إلى أن أفعاله معللة بالغايات ومشملة على مصالح لا تحصى، راجعة إلى مخلوقاته تعالى، لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه، وعللاً مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله تعالى حتى يلزم استكمالها بها، بل تكون غاياتٍ ومنافع لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيءٌ من أفعاله تعالى عبثاً خالياً عن الفوائد.

واستدلوا على ذلك بأن صدور الفعل من الفاعل الحكيم من دون غاية، يكون عبثاً، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر منه جلت قدرته؛ لذا لا يمكن أن يصدر من الله تعالى فعلٌ غير معللٍ بالغاية.

نعم، فائدة هذه الغايات تعود إلى فعله وليس له سبحانه، و«إنَّ الربَّ تعالى حكيمٌ، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقانٍ، فلا يفعل جزافاً، فإن وقع خيراً فخيرٌ، وإن وقع شراً فشرٌ، بل لا بدَّ وأنَّ ينحو غرضاً، ويقصد صلاحاً، ويريد خيراً»^(٢).

فإنهم من جهة حفظوا المبنى العقلي، وهو أن أفعاله تعالى معللة بالأغراض، ولا يصدر منه القبيح، ومن جهة أخرى تخلَّصوا من إشكال الأشاعرة القائل بأن الغرض يستحيل أن يرجع إلى الله تعالى؛ لأنه كاملٌ، ولو رجع الغرض إليه تعالى لزم أن يكون ناقصاً وهو محالٌ؛ فالله تعالى لا يستكمل بفعله، لذا قال المعتزلة بأن فائدة أفعاله ترجع إلى مخلوقاته^(٣). قال القاضي عبد الجبار: «قد علم أنَّ الفاعل العالم بما يفعله، وإلا كان عبثاً، ولذلك قلنا: إنه لا يجوز أن يكون في فعله تعالى ما يخرج من أن يكون حسناً أو قبيحاً، لأنَّ العالم بما يفعله: إما أن يفعله

(١) ممن ذهب مذهب المعتزلة المحقق الطوسي والعلامة الحلي رحمهما الله وغيرهما، وسيأتي نقل عباراتهم في آخر المبحث.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني: ص ٤٠٠.

(٣) شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول: ج ٢، ص ٢٢٢.

لغرضٍ أو لا لغرضٍ، فإن لم يكن لغرضٍ فهو قبيحٌ... وإن فعله لغرضٍ مثله وزالت وجوه القبح عنه فهو حسنٌ»^(١).

ومَن اختار هذا الاتجاه من علماء الإمامية المحقق الطوسي رحمه الله حيث قال في «تجريد الاعتقاد»: «المسألة الرابعة في أنه يفعل لغرضٍ... ونفي الغرض يستلزم العبث، ولا يلزم عوده إليه»^(٢).

والعلامة الحلي رحمه الله حيث قال في «كشف المراد»: «اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرضٍ ولا يفعل شيئاً لغير فائدة، وذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. والدليل على مذهب المعتزلة: أن كل فعل لا يُفعل لغرضٍ فإنه عبثٌ، والعبث قبيحٌ، والله تعالى يستحيل منه فعل القبيح. احتج المخالف بأن كل فاعل لغرضٍ وقصدٍ فإنه ناقصٌ بذاته مستكملٌ بذلك الغرض، والله تعالى يستحيل عليه النقصان. والجواب: النقص إنما يلزم لو عاد الغرض والنفعة إليه، أما إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا، كما نقول: إنه تعالى يخلق العالم لنفعمهم»^(٣).

مناقشة الاتجاه المعتزلي

ويردُّ على ما ذهب إليه المعتزلي (من أن أفعاله سبحانه وتعالى لها غاياتٌ ومصالحٌ ولكنها لا ترجع إليه تعالى، وإنما ترجع إلى مخلوقاته) بأن إرجاع الغاية إلى غيره تعالى، وإن لم يستلزم حاجته سبحانه إلى غيره واستكمالها بالغايات المترتبة على أفعاله وانتفاعه بها، إلا أن هناك محذوراً آخر يلزم على القول بمقولة المعتزلة، وهو لزوم إرادة العالی للسافل وطلب الأشرف للأخس. فلو كانت

(١) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار: ج ٢، ص ١٨٠.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الشيخ حسن زادة الأملي: ص ٤٢٢.

(٣) المصدر السابق.

غايتها - التي دعتة إلى الفعل وتوقّف عليها فعله، بل فاعليّته - هي التي تترتب على الفعل من الخير والمصلحة لكان لغيره شيء من التأثير فيه، وهو فاعلٌ أوّل تامّ الفاعلية لا يتوقّف في فاعليّته على شيء.

توضيح ذلك: إنّ الغرض لو كان يرجع إلى فعله تعالى ومخلوقاته، فسوف ينبثق سؤالٌ حاصله: أنّ هذا الغرض - وهو رجوع الفائدة والنفع إلى الخلق - لو فرضنا أنّه لم يوجد خلقٌ، فالله تعالى هل يكون فاعلاً بالقوّة أم بالفعل؟ من الواضح أنّه لو لم يتحقّق هذا الغرض لكان الله تعالى فاعلاً بالقوّة وليس فاعلاً بالفعل؛ لأنّ الذي يخرج من كونه فاعلاً بالقوّة إلى صيرورته فاعلاً بالفعل هو ترتّب المنفعة على الفعل، ولو لم تترتب المنفعة على الفعل لما كان فاعلاً بالفعل، وهذا يعني أنّ فاعليّة الله تعالى متوقّفة على ما يترتب على الفعل من منفعة.

ومن الواضح أنّ ما يترتب على الفعل من منفعة، يكون سافلاً وجوداً، وهذا يستلزم أن تكون فاعليّة الفاعل العالی - وهو الله سبحانه وتعالى - متوقّفة على السافل، وهو محالٌ.

وبتعبيرٍ آخر: يلزم من قول المعتزلة: إرادة العالی للسافل، وقد تقدّم في مباحث التوحيد: أنّه لا يمكن أن يريد العالی وجوداً، السافل وجوداً بالذات، وإن كان يريد بالعرض.

إنّ الواجب سبحانه وتعالى إنّما يريد ذاته أوّلاً وبالذات، ويريد فعله ثانياً وبالعرض، وهذا يعني أنّه إنّما يريد الفعل لا لأنّه فعلٌ، بل لأنّه أثرٌ من آثاره. وإلّا لزم إرادة العالی وجوداً، إلى السافل وجوداً، وهو محالٌ.

فالعبادة مثلاً، ليست - كما يذهب المعتزلي - مراداً للواجب سبحانه بالذات. نعم، منفعتها لا ترجع إليه سبحانه وإنّما ترجع إلى العبد. وحيث إنّ العبادة هي للسافل، فهذا معناه أنّ العالی يريد بالذات السافل، ولا معنى لأن يكون العالی طالباً للسافل، بل هو محالٌ.

الثالث: الاتجاه الحق في غاية الواجب سبحانه

بعد أن اتضح بطلان مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة فيما يرتبط بتعليل أفعاله سبحانه وتعالى بالغايات، نشرّع في بيان الاتجاه الحق في المسألة، والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأوّل: فيما يرتبط بأفعال الإنسان

عندما يفعل الإنسان فعلاً معيّنًا فهو يبتغي من ورائه غرضاً معيّنًا يريد الوصول إليه بذلك الفعل؛ لأنّ الإنسان - كما ذكرنا سابقاً - إنّما يأتي بالفعل لأنّه يرى أنّ ذلك الفعل يقع في طريق وصوله إلى كماله اللائق به، ولا يترك أيّ فعل إلّا إذا كان الإتيان به مانعاً عن وصوله إلى كماله اللائق به.

وعليه إن كان المقصود من تعليل أفعال المولى سبحانه بالأغراض والغايات أنّ فعله سبحانه - الذي هو الإنسان - له في فعله غايةٌ وغرضٌ، فالكلام تامٌّ؛ لأنّ للإنسان في فعله غايةً ترجع إليه؛ وذلك لما تقدّم سابقاً من أنّ الإنسان يولد وله كمالٌ فاقدٌ له، فيريد أن يصل إليه بالفعل؛ فهو إنّما يأتي بالفعل ليصل به إلى كماله، ويجتنب الفعل الآخر خوفاً من الوقوع في نقصه، فتراه يأكل ويشرب ليبقى حيّاً، لأنّه يرى أنّ كماله في الحياة، ولا يشرب السمّ ليتجنّب الموت، لأنّه يرى أنّ نقصه في الممات^(١).

وقد أشار المولى سبحانه وتعالى في كتابه الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، فقوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ استثناءً من النفي لا ريب في ظهوره في أنّ للخلقة غرضاً، وأنّ الغرض العبادة،

(١) هذا المثال لتقريب الفكرة، وإلّا فالموت نقصٌ في الذهن العرفي، أمّا في حقيقته فهو خطوةٌ نحو الكمال؛ جاء في الحديث الشريف: «موتوا قبل أن تموتوا». وهذا يعني: أنّ طلب الموت هو طلبٌ للكمال وليس وقوعاً في النقص. (منه دام ظلّه).

بمعنى كونهم عابدين لله لا كونه معبوداً للناس، فالله سبحانه وتعالى لم يخلق الخلق حتى يكون معبوداً وإنما خلقهم حتى يكونوا عابدين؛ وإلا لو كان قد خلقهم حتى يكون معبوداً فمعنى ذلك أنه يريد أن يستكمل بعبادتهم، أما إذا كان قد خلقهم ليكونوا عابدين، فإن الإستكمال حيثئذ يكون لهم وليس له سبحانه. ويشهد لذلك قوله: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾، ولم يقل: لأعبد، أو لأكون معبوداً لهم^(١).

«فان قلت: ما ذكرته من حمل اللام في (ليعبدون) على الغرض يعارضه قوله تعالى: ﴿...وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (هود: ١١٨-١١٩)، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، فإن ظاهر الآية الأولى كون الغرض من الخلقة الاختلاف، وظاهر الثانية كون الغرض من خلق كثير من الجن والإنس دخول جهنم، فلا محيص عن رفع

(١) الآية الكريمة تريد أن تقرّر أنّ نهاية الإنسان هي العبادة، وحقيقة العبادة هي العبوديّة، وحقيقة كمال الإنسان في ذلّ العبوديّة لله سبحانه وتعالى، ولهذا كان «المتكبر» من أسائه سبحانه وتعالى، والتكبر بمعناه الصحيح من مختصاته سبحانه وتعالى، وكلّ ما سواه فهم عبيد له: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥) نعم، قد يتصوّر الإنسان ما دام في دار الدنيا أنّه ليس بعبد لله سبحانه، ولكن في اليوم الذي تبلى فيه السرائر سيّضح له أنّه كان - ولا زال - عبداً، ولا يمكن أن يكون غير ذلك. وكلّما كان الإنسان أكثر عبوديّة وأكثر ذلّاً وأكثر فقراً واستكانة لله سبحانه وتعالى، كان أكثر قرباً منه سبحانه وتعالى، إلى أن يصل الإنسان إلى مقام لا يرى لوجوده ولا لصفته ولا لفعله ولا لأيّ شيءٍ مرتبطٍ به وجوداً، فلا يرى إلا الله جلّ في علاه.

والهدف من العبادة هو إيصال الإنسان إلى مقام العبوديّة لله سبحانه وتعالى التي هي عين الحرّيّة، لأنّ الله سبحانه وتعالى لا يريد من الإنسان أن يكون عبداً حتى يستكمل بعبوديّته، وإنما يريد منه أن يكون عبداً حتى تكتمل حرّيّته. والعبوديّة لله هي الكمال المطلق؛ فبقدر ما تقتربون إلى العبوديّة تقتربون من الحرّيّة، وبقدر ما تبتعدون عنها تبتعدون عن الحرّيّة. (منه دام ظلّه).

اليد من حمل اللام على الغرض وحملها على الغاية.

قلت: أمّا الآية الأولى فالإشارة فيها إلى الرحمة دون الاختلاف، وأمّا الآية الثانية فاللام فيها للغرض لكنّه غرضٌ تبعيٌّ وبالقصد الثاني، لا غرضٌ أصليٌّ وبالقصد الأول^(١).

من هنا قد يُقال: إنّ اللام في قوله: ﴿...إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾، إذا كانت «لام» الاستغراق، يلزم من ذلك تخلف مراده عن إرادته، لتخلف البعض عن عبادته سبحانه. وبتعبيرٍ آخر: لو كان اللام في ﴿لِيَعْبُدُونَ﴾ للغرض، كانت العبادة غرضه تعالى المراد من الخلق، ومن المحال أن يتخلف مراده تعالى عن إرادته، لكن من المعلوم المشاهد عياناً أنّ كثيراً منهم لا يعبدونه تعالى. وهذا نعم الدليل على أنّ اللام في الآية ليست للغرض، أو أنّها للغرض ولكن المراد بالعبادة - هنا - العبادة التكوينية التي لا يتخلف عنها أيّ موجود، لا العبادة التشريعية؛ بقريته قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، فلو قلنا أنّ المراد بالقضاء هنا القضاء التشريعي فلا بدّ أن لا يتخلف أحدٌ عن العبادة، وحيث إنّ التخلف حاصلٌ، فتعيّن أنّ المراد بالقضاء هنا هو القضاء التكويني^(٢)، وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾، أو أنّ المراد بخلقهم للعبادة خلقهم على وجهٍ صالحٍ لأن يعبدوا الله بجعلهم ذوي اختيارٍ وعقلٍ واستطاعةٍ، وتنزيل الصلاحية والاستعداد منزلة الفعلية مجازاً شائع، كما يقال: خلق البقر للحرث، والدار للسكنى.

وقد أجاب الطباطبائي عن هذا الإشكال بما نصّه: «الإشكال مبنيٌّ على كون

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٨، ص ٣٨٦.

(٢) من قال إنّ المراد بالقضاء هنا هو القضاء التشريعي قريته: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (النساء: ٣٦)، فحيث أنّ هذا المقطع مرتبطٌ بالتشريع فبقريته السياق يكون الأول مرتبطاً بالتشريع كذلك. (منه دام ظلّه).

اللام في الجنّ والإنس للاستغراق، فيكون تخلف الغرض في بعض الأفراد منافياً له وتخلفاً من الغرض، والظاهر أنّ اللام فيهما للجنس دون الاستغراق، فوجود العبادة في النوع في الجملة تحقّق للغرض لا يضرّه تخلفه في بعض الأفراد. نعم، لو ارتفعت العبادة عن جميع الأفراد، كان ذلك بطلاً للغرض، والله سبحانه في النوع غرض كما أنّ له في الفرد غرضاً.

وأما حمل العبادة على العبادة التكوينية فيضعفه أنّها شأن عامّة المخلوقات، لا موجب لتخصيصه بالجنّ والإنس؛ مضافاً إلى أنّ السياق سياق توبيخ الكفار على ترك عبادة الله التشريعية وتهديدهم على إنكار البعث والحساب والجزاء، وذلك متعلّق بالعبادة التشريعية دون التكوينية^(١).

أي: إنّ الآية حاوية لقريظة دالّة على أنّ اللام في قوله سبحانه: ﴿لِيَعْبُدُونَ﴾ للجنس لا للاستغراق، وأنّ المراد بالعبادة - هنا - هي العبادة التشريعية. وهذه القرينة هي تخصيص العبادة بالجنّ والإنس. ولو كانت الآية بصدد بيان العبادة التكوينية، لما خصّصت بهما. وإذا كانت اللام للجنس، فحينئذٍ يكفي تحقّقها من البعض في تحقّق غرض الخلق.

«أما حمل العبادة على الصلوح والاستعداد بأن يكون الغرض من خلق الجنّ والإنس كونها بحيث يصلحان للعبادة ويستعدّان لها أو لتعلّق الأمر والنهي العباديين فيضعفه أنّ من البين أنّ الصلوح والاستعداد إنّما يتعلّق به الطلب لأجل الفعلية التي يتعلّق بها الصلوح والاستعداد. فلو كان الغرض المطلوب من خلقها كونها بحيث يصلحان للعبادة أو لتعلّق الأمر والنهي العباديين فقد تعلّق الغرض أولاً بفعلية عبادتهما ثمّ بالصلوح والاستعداد لمكان المقدّمية.

ففي حمل العبادة على الصلوح والاستعداد اعترافٌ بكون الغرض من الخلق

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٨، ص ٣٨٦.

أولاً وبالذات نفس العبادة ثم الصلوح والاستعداد، فيعود الإشكال لو كان هناك إشكال.

فالحق أن اللام في «الجنّ والإنس» للجنس دون الاستغراق، والمراد بالعبادة نفسها دون الصلوح والاستعداد، ولو كان المراد هو الصلوح والاستعداد للعبادة لكان ذلك غرضاً أدنى مطلوباً لأجل غرض أعلى هو العبادة، كما أن نفس العبادة بمعنى ما يأتي به العبد من الأعمال بالجوارح من قيام وركوع وسجود ونحوها غرض مطلوب لأجل غرض آخر هو المثول بين يدي رب العالمين بذلة العبودية وفقر المملوكية المحضة قبال العزة المطلقة والغنى المحض، كما ربما استفيد من قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾، حيث بدل العبادة دعاءً.

فحقيقة العبادة نصب العبد نفسه في مقام الذلة والعبودية، وتوجيه وجهه إلى مقام ربه، وهذا هو مراد من فسّر العبادة بالمعرفة؛ يعني المعرفة الحاصلة بالعبادة. فحقيقة العبادة هي الغرض الأقصى من الخلقة، وهي أن ينقطع العبد عن نفسه وعن كل شيء ويذكر ربه^(١).

فتحصّل: أن البرهان العقلي المؤيد بالنقل يثبت أن أفعاله سبحانه وتعالى - ومنها الإنسان - معللة بالأغراض العائدة إلى نفس أفعاله لاله جلّ في علاه.

المقام الثاني: فيما يرتبط بأفعاله تعالى

في هذا المقام نريد أن نبحث عن الغاية التي نرجعها للواجب جلّ في علاه، فهل لأفعاله سبحانه وتعالى غاية ترجع إليه؟ وبتعبير آخر: هل يمكننا أن نسأل عما صدر عنه بـ«لم»؟

ذهب الأشعري إلى عدم إمكان ذلك، محتجاً بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٨، ص ٣٨٧.

يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿ (الأنبياء: ٣٢)، فأَيُّ شَيْءٍ يَفْعَلُهُ سُبْحَانَهُ مِنْ إِجْبَادٍ وَإِحْيَاءٍ وَإِمَاتَةٍ وَعَطَاءٍ وَمَنْعٍ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَلَا يُسْأَلُ عَنْهُ؛ حَتَّىٰ لَوْ أَدْخَلَ الْأَنْبِيَاءُ إِلَى النَّارِ، وَأَدْخَلَ الْكُفَّارَ إِلَى الْجَنَّةِ!

وتحقيق المطلب يقتضي تفصيل الكلام في آية البحث، وبيان الوجه الحق في تفسيرها والمراد منها.

تحقيق الحال في عدم صحّة السؤال

في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٢) اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه المعتزلة

ذهبت المعتزلة إلى أن المراد من الآية: ليس بمعنى أنه لا مجال لأن يُسأل عما يفعل، بل بمعنى أنه دائماً وأبداً يفعل عن مصلحة.

فنفي الآية الكريمة لا يدل على عدم صحّة السؤال عن فعله، بل يدل على أنه لا يفعل الفعل إلا للمصلحة، وحيث إنه لا يتوقع منه غير ذلك، فتنتفي الحاجة عندئذٍ إلى سؤاله عن الغاية في فعله^(١).

فارتفع موضوع السؤال بـ«لم»، لا لعدم وجود المجال، وإنما لأن الحق سبحانه دائماً وأبداً يفعل لمصلحة فلا يبقى مجال للسؤال بـ«لم».

وبتعبير آخر: إن «السؤال عن الفعل هو قولنا لفاعله: لم فعلت كذا؟ وهو سؤال عن جهة المصلحة في الفعل؛ فإن الفعل المقارن للمصلحة لا مؤاخذه عليه عند العقلاء، والله سبحانه لما كان حكيماً على الإطلاق كما وصف به نفسه في

(١) ونتيجة هذا الاتجاه: أنه لو لم يفعل عن مصلحة لأمكن سؤاله، وحيث إن فعله دائماً على الموازين فلماذا السؤال! نعم، من يفعل تارة على الموازين وأخرى على غير الموازين يُسأل عن فعله. (منه دام ظلّه).

مواضع من كلامه، والحكيم هو الذي لا يفعل فعلاً إلا لمصلحةٍ مرجحةٍ لا جرم لم يكن معنى للسؤال عن فعله بخلاف غيره، فإنّ من الممكن في حقهم أن يفعلوا الحقّ والباطل وأن يقارن فعلهم المصلحة والمفسدة، فجاز في حقهم السؤال حتى يؤخذوا بالذمّ العقلي أو العقاب المولوي إن لم يقارن الفعل المصلحة»^(١).

هذا ما ذكره جماعة من المفسرين في توجيه الآية، منهم الزمخشري، حيث قال في كشفه: «إذا كانت عادة الملوك والجبابة أن لا يسألهم من في مملكتهم عن أفعالهم وعمّا يوردون ويصدرون من تدبير ملكهم تبيهاً وإجلالاً مع جواز الخطأ والزلل وأنواع الفساد عليهم، كان ملك الملوك وربّ الأرباب خالقهم ورازقهم أولى بأن لا يسأل عن أفعاله، مع ما علم واستقرّ في العقول من أنّ ما يفعله كلّه مفعولٌ بدواعي الحكمة، ولا يجوز عليه الخطأ ولا فعل القبائح»^(٢). وقال الآلوسي: «إنّ كونه تعالى لا يسأل عمّا يفعل ليس إلاّ لأنّه حكيمٌ لا يفعل ما عنه يسأل»^(٣).

وهذا المعنى - وإن كان صحيحاً في الجملة - ولكن يمكن أن يرد عليه^(٤): أنّ الآية مطلقةٌ في عدم السؤال، فهي تنهى عن سؤاله عن فعله مطلقاً، وليس عن سؤاله لأنّ فعله حكيم. نعم، لو أمّا قالت: لا يسأل عن فعله لأنّ فعله على أساس الحكمة لكان ما ذكره من معنى تاماً. ولكنّها قالت إنّّه لا يسأل عمّا يفعل مطلقاً، سواءً أكان على أساس الحكمة أم لم يكن. إذن، الآية مطلقةٌ ولا يوجد فيها دليلٌ من جهة اللفظ على كون المراد فيها هو المعنى الذي ذكره أصحاب هذا

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٢٦٨.

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ج ٢، ص ٥٦٨.

(٣) تفسير روح المعاني: ج ١، ص ١٣٩.

(٤) يذكر السيّد الأستاذ حفظه الله - هنا - أحد الإشكاليات التي يمكن أن ترد على ما اختاره المعتزلي في تفسير الآية الكريمة، وهناك إشكالٌ آخر سيشير له عند بيان التفسير الحقّ في الآية الكريمة، فانتظر.

الاتجاه، وكون المعنى صحيحاً في نفسه لا يستلزم كونه هو المراد من الآية^(١).
 وبالجملة قولهم: «إنَّه تعالى إنما لا يُسأل عن فعله لكونه حكيماً على الإطلاق
 يؤوَّل^(٢) إلى أنَّ عدم السؤال عن فعله ليس لذات فعله بما هو فعله، بل لأمر
 خارج عن ذات الفعل وهو كون فاعله حكيماً لا يفعل إلا ما فيه مصلحة
 مرجحة^(٣) وقوله: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣) لا دلالة في
 لفظه على التقييد بالحكمة فكان عليهم أن يقيموا عليه دليلاً^(٤) من نفس الآية.
 ثم إنَّه لازم هذا المعنى عدم الفرق بين الخالق سبحانه وتعالى وبين مخلوقاته،
 فكما أنَّ مخلوقاته محكومة بتطبيق أفعالها على أساس الحكمة والمصلحة، وإلاَّ
 اعتبرت أفعالهم سفهيةً وعبثيةً، كذلك الأمر بالنسبة إلى الخالق سبحانه وتعالى،
 فهو إنما لا يُسأل عما يفعل لأنَّه يطبِّق عمله على أساس المصلحة والحكمة. نعم،
 بالنسبة إلى مخلوقاته^(٥) فتارةً تفعل لمصلحةٍ وأخرى تفعل لا لمصلحة. أمَّا هو
 جلَّت قدرته فلا يفعل إلاَّ لمصلحةٍ وحكمة.

وهذا المعنى يستبطن نتيجةً لا يمكن التسليم بها، حاصلها: أنَّ الخالق سبحانه
 وتعالى^(٦) لا يحقُّ له أن يتصرَّف في مخلوقاته بشكلٍ مطلقٍ، بل فقط في التصرِّفات
 التي عدّها العقل البشري أنها مبنيةٌ على أساس المصلحة والحكمة، واعتباره جميلاً

(١) لا تقل: إنَّ حكمته ثبتت في آياتٍ أخرى، لأننا نريد أن نرى أنَّ هذه الآية المباركة هل
 يمكن أن يخرج منها المعنى الذي ذكره من غير الاستعانة بآياتٍ أخرى؟ (منه دام ظلّه).

(٢) أي: ما ذكرناه من أقوال بعض المفسرين يؤوَّل.

(٣) وهذا معنى صحيحٌ ومعقولٌ في نفسه، ولكنَّ هذا ليس معنى الآية، إلاَّ بالاستعانة بآياتٍ
 أخرى وأدلةٍ أخرى. (منه دام ظلّه).

(٤) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٢٦٩.

(٥) من غير الملائكة والمعصومين عليهم السلام.

(٦) فيها يتعلَّق بالتصرِّفات المرتبطة بمخلوقاته.

وحسناً منه، ولو صدر منه غير ذلك فإنَّ العقل البشري يعتبره ظلماً وقيحاً. ولازم ذلك كونه تعالى ليس مالكاً لمخلوقاته على كلِّ نحو ملكاً مطلقاً، وهو خلاف ما ثبت في محله من أنَّ ملكيته حقيقيةٌ تكوينيةٌ مطلقةٌ لجميع الموجودات.

فأصحاب هذا الاتجاه يقولون إنَّه سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل لأنَّه دائماً يطبِّق عمله وفعله على أساس المصلحة والحكمة. ومعنى ذلك: أنَّه لو لم يطبِّق لسئل، كما لو أدخل الأنبياء إلى النار؛ لأنَّه حينئذٍ - يقال: إنَّ هذا التصرف ليس من حقِّه. نعم، لا يمكن أن يُفعل له شيءٌ؛ لأنَّه القاهر فوق عباده، ولكن هذا لا يمنع من سؤاله، ووصف ما صدر عنه بالقبح - تعالى عن ذلك كله علواً كبيراً - والتقيح يستلزم أنَّ هذا التصرف لم يكن من حقِّه، وإلا لما وُصف بالقبح. وهذا يعني أنَّه سبحانه مالكٌ على نحوٍ وغير مالكٍ على نحوٍ آخر.

مضافاً إلى ذلك: «لو جاز الخروج^(١) في تعليل عدم السؤال في الآية عن لفظها لكان أقرب منه التمسك بقوله - وهو متَّصل بالآية -: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ فإنَّ الآية تثبت له الملك المطلق والملك متَّبِعٌ في إرادته مطاعٌ في أمره لأنَّه مَلِكٌ^(٢) أي - لذاته - لا لأنَّ فعله أو قوله موافقٌ لمصلحةٍ مرجَّحةٍ^(٣)

(١) كما خرج المعتزلة.

(٢) يعني حيثية التعليل أنَّه مَلِكٌ، لا لأنَّ فعله أو قوله موافقٌ لمصلحةٍ مرجَّحةٍ، وإلا لو كان الأمر كذلك لم يكن فرقٌ بينه وبين أدنى رعيته. (منه دام ظلُّه).

(٣) والمعتزلي كان يقول ملكه متَّبِعٌ؛ لأنَّه يأمر بالمصلحة، وهذه ليست من اختصاصاته بل مشتركةٌ بين جميع الموجودات. مع أنَّ الآية تريد أن تثبت أنَّ شيئاً من اختصاصاته سبحانه أنَّه لا يسأل عما يفعل. فتفسير الآية على ما يراه المعتزلي يُخرجها عن كونها من اختصاصات الحقِّ سبحانه. وبعبارة أخرى: لو كانت المصلحة هي المتَّبعة فمعنى ذلك أنَّه لم تبق خصوصيةٌ لله تعالى، ولم تكن طاعته مفترضةً في بعض الأحيان، كما لو أمر بغير المصلحة. وحينئذٍ سيكون كأبي حاكمٍ في أيِّ بلد. نعم، الفرق أنَّ ملك البلد قد تستطيع أن تهرب منه، وذاك قاهرٌ على

وإلا لم يكن فرق بينه وبين أدنى رعيته، وكانت المصلحة هي المتبعة، ولم تكن طاعته مفترضةً في بعض الأحيان، وكذلك المولى متَّبِعٌ ومطاعٌ لعبده فيما له من المولوية من جهة أنه مولى ليس للعبد أن يسأله فيما يريد منه ويأمره به عن وجه الحكمة والمصلحة، فالملك على ما له من السعة مبدأ لجواز التصرفات وسلطنةً عليها لذاته. فالله سبحانه ملكٌ ومالكٌ للكل، والكل مملوكون له محضاً، فله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وليس لغيره ذلك، وله أن يسألهم عما يفعلون وليس لغيره أن يسألوه عما يفعل. نعم، هو سبحانه أخبرنا أنه حكيمٌ لا يفعل إلا ما فيه مصلحة، ولا يريد إلا ذلك، فليس لنا أن نسيء به الظن فيما يُنسب إليه من الفعل بعد هذا العلم الإجمالي بحكمته المطلقة، فضلاً عن سؤاله عما يفعل»^(١).

الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه الأشاعرة

وجه الأشاعرة عدم السؤال بأنه مبنيٌّ على كون أفعال الله لا تعلل بالاغراض؛ لأن الغرض ما يبعث الفاعل إلى الفعل ليستكمل به وينتفع به، وإذا كان تعالى أجلاً من أن يحتاج إلى ما هو خارجٌ عن ذاته ويستكمل بالانتفاع من غيره، فلا يقال له: «لم فعلت كذا» سؤالاً عن الغرض الذي دعاه إلى الفعل. فالآية صريحةٌ في عدم جواز سؤاله عن فعله، فله الحق سبحانه في التصرف في ملكه بأي نحو شاء؛ وكل ما يصدر عنه سبحانه فهو حسنٌ وجميلٌ، سواءً أكان مطابقاً لمتبيئات العقل البشري أم مخالفاً لها، وسواءً أكان من مصاديق العدل بحسب الفهم البشري أم من مصاديق الظلم. فلو أعطى المستعد ما هو مستعدٌ له لكان حسناً جميلاً، ولو منعه لكان كذلك حسناً وجميلاً، وهكذا.

إذن، الأشعري يفهم من الآية الكريمة: أنه لا معنى لأن يُسأل عن أي فعلٍ

كل شيء لا تستطيع أن تهرب، فعندما تخالفه يعاقبك على المخالفة. (منه دام ظلّه).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٢٧٠.

صدر منه سبحانه وتعالى بـ«لَمْ فَعَلْتَ؟»؛ سواءً أكان ما صدر منه مطابقاً مع متبنيات العقل أم كان مخالفاً لها، وسواءً أكان من مصاديق العدل بحسب الفهم البشري أم من مصاديق الظلم. ولازم هذه الدعوى إنكار الحسن والقبح الذاتيين والعقليين.

قال السيوطي في تفسيره: «وأخرج ابن أبي حاتم عن الضحّاك في قوله ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣) قال: لا يسأل الخلاق عما يقضي في خلقه والخلق مسؤولون عن أعمالهم»^(١).

وقال ابن العربي: «لا تعلّل العبادات. والله أن يشرّع ما شاء، ويمنع ما شاء، [ويبيح ما شاء]، وينوّع المباح والمباح له، ويغايّر بين المشتركين، ويماثل بين المختلفين، ولا اعتراض عليه فيما كلّف من ذلك وحمل، فإنّه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»^(٢).

وقال السمرقندي: «﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا﴾ وجعلهم على أمرٍ واحدٍ. ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾، أي: يعصم من يشاء من الاختلاف، ويخذل من يشاء، فلا مردّ لأمره، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون»^(٣).

وقال ابن كثير. «وقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾، يرشد عباده تعالى بهذا، إلى أنّه المتصرّف في خلقه، بما يشاء، فله الخلق والأمر، وهو المتصرّف، فكما خلقهم كما يشاء، ويسعد من يشاء، ويشقي من يشاء ويصحّ من يشاء ويمرض من يشاء، ويوفّق من يشاء، ويخذل من يشاء، كذلك يحكم في عباده

(١) الدرّ المأثور في التفسير بالمأثور: ج ٤، ص ٣١٦.

(٢) أحكام القرآن: ج ٤، ص ١٩٣٥.

(٣) بحر العلوم، نصر بن محمّد بن أحمد السمرقندي.

بما يشاء، فيحلّ ما يشاء، ويحرّم ما يشاء، ويبيح ما يشاء، ويحظر ما يشاء، وهو الذي يحكم ما يريد، لا معقّب لحكمه، ولا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون»^(١).

وقال الطبري: «لا سائل يسأل ربّ العرش عن الذي يفعل بخلقه من تصرفهم فيما شاء من حياةٍ وموتٍ وإعزازٍ وإذلالٍ وغير ذلك من حكمه فيهم؛ لأنّهم خلقه وعبيده، وجميعهم في ملكه وسلطانه، والحكم حكمه، والقضاء قضاؤه، لا شيء فوقه يسأله عمّا يفعل، فيقول له: لم فعلت؟ ولم لم تفعل؟ وهم يُسألون. يقول جلّ ثناؤه: وجميع من في السماوات والأرض من عباده مسؤولون عن أفعالهم، ومحاسبون على أعمالهم، وهو الذي يسألهم عن ذلك ويحاسبهم عليه لأنّه فوقهم ومالكهم، وهم في سلطانه»^(٢).

ويرد عليه: أولاً: أنّ الفاعل التامّ الفاعلية إنّما يصدر عنه الفعل لذاته، فذاته هي غايته، وغرضه في فعله، من غير حاجةٍ إلى غرضٍ خارجٍ عن ذاته، كالإنسان البخيل الذي يكثر الإنفاق ليحصل ملكة الجود حتّى إذا حصلت الملكة صدر عنها الإنفاق لذاتها، لا لتحصيل ما هو حاصل، فنفسها غايةٌ لها في فعلها^(٣).
ثانياً: ذكرنا أنّه يلزم من هذا القول لازمٌ باطلٌ، وهو إنكار الحسن والقبح الذاتي والعقلي، وهو ما أثبتناه مفصّلاً في الأبحاث السابقة.

الاتّجاه الثالث: ما ذهب إليه الحكماء الإلهيون

إنّ معنى قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٢) أنّه: لا معنى للسؤال عن فعله؛ لأنّه له الحقّ في أن يتصرّف في ملكه ما يشاء. وهذا هو المعنى الذي فهمه الأشعري، وهو الحقّ في المسألة. ولكن ما انتهى إليه

(١) تفسير القرآن العظيم: ج ١، ص ٢٦١.

(٢) جامع البيان عن تأويل القرآن: ج ١٧، ص ٢٠.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٢٦٢.

الأشعري من إنكار الحسن والقبح الذاتي والعقلي غير تام. إذن، الاتجاه الثالث يتفق مع المذهب الأشعري في تفسيره للآية الكريمة، ويختلف معه في إثباته^(١) للحسن والقبح الذاتي والعقلي. وقد يظهر - لغير المتأمل - أن هناك تهاافتاً بين المعنى المستفاد من الآية الكريمة، وبين إثبات الحسن والقبح الذاتي والعقلي. فكيف يكون له الحق في أن يتصرف في ملكه أي تصرف يشاء ولا يسأل عما يفعل، وبنفس الوقت نقول إن هناك تصرفات ينبغي له فعلها، وأخرى لا ينبغي له فعلها^(٢). وتفصيل الكلام في هذا الاتجاه الذي تبناه الحكماء الإلهيون، ورفع ما يمكن أن يتصور من تهافت، مبني على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: ثبت بالدليل العقلي والنقلي أن الله سبحانه وتعالى مالك لكل شيء ملكاً حقيقياً مطلقاً؛ قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (لقمان: ٢٦)، وقال تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢)، وقال تعالى: ﴿وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (الزخرف: ٨٥)، وقال تعالى: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (الحديد: ٥)، وقال تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (التغابن: ١).

فهذه الآيات أثبتت أن الملك له سبحانه على العالم، بمعنى أنه تعالى مالك على الإطلاق، ليس بحيث يملك على بعض الوجوه ولا يملك على بعض

(١) أي: إثبات هذا الاتجاه للحسن والقبح الذاتي والعقلي، وبذلك يختلف مع المذهب الأشعري الذي أنكرهما.

(٢) لعل هذا التهافت - المتصور - هو الذي أوقع العقل المعتزلي والعقل الأشعري فيما وقعا فيه، بعد أن عجزا عن رفعه وتوجيهه.

الوجوه، فالله هو المتصرف الفاعل في ملكه، وليس لشيء غيره شيء من ذلك إلا بإذنه ومشئته، فهذا ما يقتضيه ربوبيته. ومن الآيات الدالة على المعنى الذي ذكرنا قوله سبحانه حكاية عن نبيه عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (المائدة: ١١٨)، فلو عذبهم فله الحق في ذلك لأنهم عباده، وعدم سؤالنا بـ«لم فعلت؟»، لا يعني أن سكوتنا ناشئ من إيماننا بقهاريته، وبتعبير آخر: «يوجه المولى سبحانه عذابهم بأنهم عباده المملوكون له، ويوجه مغفرتهم بكونه حكيماً. ومن هنا يظهر: أن الحكمة بوجه ما أعم من قوله: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ بخلاف الملك فالملك أقرب إلى توجيه الآية منها»^(١).

فتحصل: أنه سبحانه لا يسأل عما يفعل؛ لأنه المالك على الإطلاق، وليس لكونه يطبق أفعاله على أساس المصلحة والحكمة^(٢)، ونتيجة ذلك: أنه مالك لكل تصرف، وعليه لا معنى لأن يسأل بـ«لم فعلت». ومن الواضح أن ملكيته سبحانه حقيقية وليست اعتبارية، لكي تكون قابلة للتبويض، بل هو ملك تكويني يستحيل أن ينفك عن ملكه، لأنه قائم به سبحانه، فانفكاكه عنه يعني إعدامه^(٣).

المقدمة الثانية: إن ما يسمّى بـ«مصلحة الفعل» تعني كونه مشتملاً على جهة الخيرية المترتبة على تحققه. وهذه المصلحة هي الباعثة للفاعل على فعله، وهي سبب إتقان الفعل الموجب لعدّ الفاعل حكيماً في فعله، ولولاها لكان الفعل لغواً لا أثر له.

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٢٧٠. (بتصرف).

(٢) كما ادعى المعتزلة ذلك، الذين أرادوا تنزيه الحق سبحانه فعزلوه عن سلطانه. فهم أرادوا أن ينزّهوه عن القبائح ولكن نتيجة كلامهم انتهت إلى أنه مالك على بعض الوجوه وليس مالكا على وجوهٍ أخرى. وهذا يعني أنهم عزلوه عن سلطانه وعن ملكه. (منه دام ظلّه).

(٣) إلى هنا أثبتنا ما تبناه الاتجاه الأشعري في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، فقط. أمّا اللوازم التي رتبها الأشعري على هذا المعنى فإثباتها بعد لم تثبت - ولن تثبت - وهذا ما سنفصل الكلام فيه في المقدمة الثانية. (منه دام ظلّه).

ومن الواضح: أنّ هذه المصلحة لا وجود لها قبل وجود الفعل، «فكونها باعثةً للفاعل نحو الفعل داعيةً له إليه إنّما هو بوجودها علماً لا بوجودها خارجاً، بمعنى: أنّ الواحد ممّا عنده صورةٌ علميةٌ مأخوذةٌ من النظام الخارجي بها فيه من القوانين الكليّة الجارية والأصول المنتظمة الحاكمة بانسياق الحركات إلى غاياتها والأفعال إلى أغراضها وما تحصل عنده بالتجربة من روابط الأشياء بعضها مع بعض، ولا ريب أنّ هذا النظام العلمي تابعٌ للنظام الخارجي مترتبٌ عليه.

وشأن الفاعل الإرادي ممّا أن يطبّق حركاته الخاصّة المسماة فعلاً على ما عنده من النظام العلمي ويراعي المصالح المتقرّرة فيه في فعله ببناء إرادته عليها، فإن أصاب في تطبيقه الفعل على العلم كان حكيماً في فعله متقناً في عمله، وإن أخطأ في انطباق العلم على المعلوم الخارجي وإن لم يصب لقصورٍ أو تقصيرٍ، لم يسمّ حكيماً، بل لاغياً وجاهلاً ونحوهما»^(١).

وهذا يعني: أنّ الحكمة هي صفةٌ للفاعل من جهة انطباق فعله على النظام العلمي المنطبق على النظام الخارجي، واشتغال فعله على المصلحة هو ترتبه على الصورة العلميّة المترتبة على الخارج، «فالحكمة بالحقيقة صفةٌ ذاتيةٌ للخارج وإنّما يتّصف الفاعل أو فعله بها من جهة انطباق الفعل عليه بوساطة العلم، وكذا الفعل مشتملٌ على المصلحة بمعنى تفرّعه على صورتها العلميّة المحاكية للخارج. وهذا إنّما يتمّ في الفعل الذي أريد به مطابقه الخارج كأفعالنا الإرادية»^(٢) وأمّا الفعل الذي هو نفس الخارج وهو فعل الله سبحانه فهو نفس الحكمة لا لمحاكاته أمراً آخر هو الحكمة، وفعله مشتملٌ على المصلحة، بمعنى أنّه متبوع

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٢٧١.

(٢) وأمّا بالنسبة له سبحانه وتعالى فلا معنى لأن يُسأل أنّ فعله مطابقٌ أو ليس بمطابقٍ؛ لأنّه قبل الإيجاد لا يوجد شيءٌ حتّى نسأل أنّه طبّقه على الحكمة وعلى النظام الخارجي أو لم يطبّقه؟ (منه دام ظلّه).

المصلحة لا تابعٌ للمصلحة بحيث تدعوه إليه وتبعته نحوه كما عرفت . وكلُّ فاعلٍ غيره تعالى يُسأل عن فعله بقول «لم فعلت كذا؟» والمطلوب به أن يطبَّق فعله على النظام الخارجيِّ بما عنده من النظام العلمي ويشير إلى وجه المصلحة الباعثة له نحو الفعل، وأمَّا هو سبحانه فلا مورد للسؤال عن فعله؛ إذ فعله نفس النظام الخارجيِّ الذي يطلب بالسؤال تطبيق الفعل عليه ولا نظام خارجيٍّ آخر حتَّى يطبَّق هو عليه، وفعله هو الذي تكون صورته العلميَّة مصلحةً داعيةً باعثةً نحو الفعل ولا نظام آخر فوقه - كما سمعت - حتَّى تكون الصورة المأخوذة منه مصلحةً باعثةً نحو هذا النظام فافهم»^(١).

فتحصّل: أولاً: أن غيره سبحانه إنَّما يسأل بـ«لم فعلت؟»، لأنَّ فعله لا بدّ أن ينطبق على الموازين وعلى النظام الخارجيِّ، وأمَّا هو - جلّت قدرته - فيستحيل أن يُسأل عمّا يفعل؛ إذ لا مورد للسؤال عن فعله؛ لأنَّ فعله نفس النظام الخارجيِّ الذي يراد بالسؤال تطبيق فعله عليه^(٢).

ثانياً: ذكرنا في المقدّمة الأولى أنّه سبحانه مالكٌ على الإطلاق، فله أن يتصرّف في ملكه ما يشاء، فلا معنى لأن يُسأل عمّا يفعل. ومعنى ذلك: أنّه لو كان مالكاً على بعض الوجوه، لأمكن توجيه السؤال إليه بـ«لم فعلت؟».

وفي المقدّمة الثانية بيّنا أنّ في السؤال عن فعله يُطلب تطبيق الفعل على النظام الخارجيِّ، وحيث لا نظام خارجيٍّ آخر حتَّى يطبَّق فعله تعالى عليه، كان السؤال عمّا يفعل لا موضوع له^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٢٧٢.

(٢) لا أنّه لا يُسأل لأنّه سبحانه يطبَّق فعله على المصلحة والحكمة كما ذهب إلى ذلك المعتزلة. (منه دام ظلّه).

(٣) بناء على المقدّمتين أعلاه فإنّه سبحانه وتعالى يحقّ له أن يتصرّف كلّ تصرّفٍ شاء، وكلّهُ منه عدلٌ وحسنٌ وجميلٌ، حتَّى لو أدخل العصاة إلى الجنّة، وأدخل المطيعين إلى النار؛ هو

المقدمة الثالثة: بناءً على المقدمتين أعلاه، يحقّ له سبحانه وتعالى أن يتصرف في ملكه ما يشاء، وكله منه عدلٌ وحسنٌ وجميلٌ.

وتحت هذه المقدمة نريد أن نبين أيّ الأفعال ينبغي له فعلها، وأيها لا ينبغي. فنقول: ثبت في أبحاثٍ سابقةٍ: أنّ الخالق سبحانه وتعالى - المالك لكلّ شيءٍ على الإطلاق، والذي لا يوجد قبل فعله نظامٌ خارجيٌّ يطبق فعله عليه - عالمٌ قادرٌ غنيٌّ حكيمٌ؛ لذا لا يمكن أن يصدر منه إلّا ما يساخره.

وما يساخر وجوده وصفاته يكون حسناً ينبغي أن يصدر منه، وما لا يساخر وجوده يكون قبيحاً لا ينبغي أن يصدر منه^(١).

وبهذا يتّضح أنّ اتّصاف ذاته المقدّسة بالعلم والقدرة والغنى والحكمة هو وراء صدور الأثر والفعل عنه سبحانه، ولازم ذلك مساخره ما يصدر منه له. فهو إنّما يدخل الأنبياء إلى الجنّة، ويُعطي كلّ مستعدٍّ ما هو مستعدٌّ له؛ لأنّه هو الله عزّ اسمه؛ ولأنّ هذه الأفعال كمالٌ وهو عين الكمال^(٢).

وبهذا تتّضح الرؤية فيما يرمي إليه الاتّجاه الثالث - الذي اخترناه - فإنّه من جهةٍ يلتزم بأنّ الآية الشريفة تقرّر أنّ من اختصاصاته سبحانه وتعالى أنّه ﴿لَا

يحقّ له ذلك ولو فعله لكان حسناً. وهذا ما صرّح به الطباطبائي في موضع آخر حيث قال: «فلو أثاب المجرم أو عاقب المثيب أو فعل أيّ فعلٍ أراد، لم يكن عليه ضيرٌ، ولا منعه مانعٌ من عقلٍ أو خارجٍ». الميزان في تفسير القرآن: ج ٦ ص ٢٥٥. أمّا أنّه هل يفعل ذلك أم لا؟ فذاك بحثٌ آخر. (منه دام ظلّه).

(١) وهذا هو الحسن والقبح الذاتي في أفعاله سبحانه. (منه دام ظلّه).

(٢) وهذا المعنى يفسّر لنا قوله سبحانه وتعالى: ﴿...كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...﴾ (الأنعام: ١٢). فهذه الكتابة ليست كتابةً اعتباريّةً وجزائيّةً، بل كتب على نفسه الرحمة لأنّها هي التي تسانخ ذاته وصفاته، ولو كتب على نفسه الغضب لكان قد كتب ما لا ينبغي له. وبهذا يتجلّى الفارق بين هذا الاتّجاه وبين الاتّجاه المعتزلي، فالأخير يقول: لا ينبغي. وهذا الاتّجاه يقول: لا ينبغي له. (منه دام ظلّه).

يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴿١﴾، لآتَهُ المَالِكُ عَلَى الإِطْلَاقِ، وَاسْتِحَالَةِ تَطْبِيقِ فِعْلِهِ عَلَى المِصْلَحَةِ وَالحِكْمَةِ. وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ إِنْكَارَ الحَسَنِ وَالقَبِيحِ الذَّاتِي، بَلِ اللّٰزِمُ هُوَ ثُبُوتُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ اللهَ سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى مَالِكٌ غَنِيٌّ حَكِيمٌ عَالَمٌ قَادِرٌ، وَمِثْلُ هَذَا المَوْجُودِ يَنْبَغِي لَهُ فِعْلُ بَعْضِ الأَشْيَاءِ وَلَا يَنْبَغِي لَهُ فِعْلُ أَشْيَاءٍ أُخْرَى.

تفصيل في بيان المبني الحقّ وحيثية الواجب التي جعلت غاية

تقدّم أنّ للخالق - جلّت قدرته - الحقّ في أن يفعل ما يشاء؛ لأنّ كلّ شيءٍ مملوكٌ له سبحانه وتعالى، ولكنّه كتب على نفسه أن يفعل كلّ ما هو مسانخٌ لذاته وصفاته ولا يفعل غيره^(١). ولأهميّة هذا المبني وانعكاساتها على النتائج العقديّة، أرى من المناسب أن نفصّل الكلام في المبني الحقّ - الذي ذكرناه -.

قلنا إنّ الاتجاه الثالث يرى أنّ الله سبحانه غايةً من أفعاله، وهي ذاته، أمّا ما يرجع من فائدة هذه الغاية على مخلوقاته فهي مرادةٌ بالعرض لا بالذات. «وهذه الحقيقة ليست مختصّةً به تعالى، وإتّما في جميع الموجودات المجردة تجرّداً تامّاً، فإنّ غايتها ذاتها، أمّا ما يصدر منها من فعلٍ وغايةٍ مترتّبةٍ على الفعل فتكون غايةً بالعرض»^(٢).

ويمكن تلخيص نظريّة الحكماء في أمرين:

الأوّل: أنّ هناك مصالحاً وحِكَمًا تترتّب على فعله، يستفيد منها العبد، ويقوم بها النظام، ولا يجوز أن تتّصف أفعاله - جلّت قدرته - بالعبث واللّغو.

الثاني: إذا لو حظّ الوجود الإمكانى على وجه الإطلاق فليس لفعله غرضٌ خارجٌ عن ذاته؛ لأنّ المفروض ملاحظة الوجود الإمكانى جملةً واحدةً، والغرض الخارج عن الذات لو كان أمراً موجوداً فهو داخلٌ في الوجود الإمكانى، وليس

(١) وهذه الكتابة ليست جزافيةً، وإتّما ضمن ضمن موازين واقعيّة، فكتب على نفسه الرحمة لأنّ الرحمة مسانخةٌ له، وما يقابلها غير مسانخ له، وهكذا. (منه دام ظلّه).

(٢) شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول: ج ٢، ص ٢٢٣.

شيئاً وراءه، وعند ذلك فليس الغرض شيئاً خارجاً عن الذات، وإنما هو نفس الذات، لئلا يكون ناقص الفاعلية؛ لأن الحاجة إلى شيء خارج عن ذاته في القيام بالفعل، آية كونه ناقصاً في الفاعلية، والمفروض أنه سبحانه تام في فاعليته، غني في ذاته وفعله عن كل شيء سوى ذاته.

وحيث تبين أن غايته سبحانه تعالى هي ذاته، وأنه لا غاية له أولاً وبالذات إلا ذاته، من هنا وقع الكلام في حيثية الفاعل التي جعلت غاية:

القول الأول: حيثية العلم بالنظام الأحسن

إن حيثية التي بها صار الواجب سبحانه غاية هي حيثية العلم بالنظام الأحسن، فهذه حيثية جعلت منه غاية للإيجاد. بمعنى: أنه لو لا علمه بالنظام الأحسن لما كان فاعلاً بالفعل، ولما وجد الفعل.

قال الخراساني في شرح نهج البلاغة: «وأما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته - داعياً له إلى إفادة الخير بوجه، الذي ذكرناه أولاً، فهو ممّا ساق إليه الفحص والبرهان، وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان»^(١).

وقال صدر المتألهين: «وأما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته، داعياً له إلى إفاده الخير»^(٢).

وقال الشيخ في التعليقات: «ولو أن إنساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود، ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال، فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً غاية والغرض.

كذلك لو عرفنا الكمال - مثلاً - في بناء نبنيه، ثم رتبنا أمور ذلك البناء على

(١) مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة، محمد تقي الخراساني: ج ٧، ص ٥٤٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٣٧٣.

مقتضى ذلك الكمال، كان الغرض ذلك الكمال، فإذا كان ذلك الكمال الفاعل، كان الفاعل والغرض واحداً^(١).

وبما أن حيثية علمه بالنظام الأحسن هي عين ذاته، فتكون فاعليته عين ذاته، وغايته عين فاعليته. وإلى هذا المعنى أشار الطباطبائي بقوله: «إنَّ الفاعل بما هو فاعلٌ، لا غاية لفعله بالحقيقة إلا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، لا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه، وما يترتب على الفعل من الغاية غايةً بالتبع، وهو تعالى فاعل تامّ الفاعلية وعلّة أولى، إليها تنتهي كلّ علّة، فذاته تعالى بما أنّه عين العلم بنظام الخير غايةً لذاته الفاعلة لكلّ خيرٍ سواه، والمبدأ لكلّ كمالٍ غيره»^(٢).

وقال السبزواري: «إنَّ ثمرة إنشاء شجرة الوجود ليست إلا هو... فإنَّ الحكماء الإلهيين يقولون لا غاية في صنعه وفعله وراء ذاته لا أن فعله بلا غاية مطلقاً، كيف وكلّ فعل لا غاية له يكون ناقصاً معطّلاً وعبثاً، والله سبحانه أجلّ من أن يصدر عنه فعلٌ بلا حكمة»^(٣).

وقال الشيخ الرئيس: «...لما كان تاماً بذاته، واحداً لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه، فإذن لا غاية لفعله، بل هو بذاته فاعلٌ وغايةٌ للوجود كلّ»^(٤).

القول الثاني: حيثية الابتهاج والحبّ

ذهب جملة من المحقّقين إلى أن حيثية الحبّ والابتهاج هي الغاية، وهي المعبر عنها بالإرادة، فحبه تعالى لذاته هو الذي يترشّح منه حبه لأثاره، ويكون هو المنشأ لإيجاد الفعل؛ قال الشيخ مصباح: «قد عرفت أنّ العلّة الغائية لفعل

(١) التعليقات: ص ١٨.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٣٦.

(٣) شرح الأسماء الحسنی، السبزواری، طبعة حجرية: ج ٢، ص ١٠٣.

(٤) الإشارات والتنبيهات، للشيخ ابن سينا: ج ٣، ص ١٤٤.

الفاعل المختار في الحقيقة هو حبّ الفاعل، فإذا ثبت أنّ للواجب تعالى حبّاً وابتهاجاً بذاته لذاته، وأنّ حبّ الشيء يستلزم ذاتاً حبّ لوازمه وآثاره، صحّ أن يعتبر حبّه تعالى لذاته بالأصالة ولآثاره بالتبع مقتضياً لأفعاله، فصحّ إطلاق العلة الغائية على حبّه الذي هو عين ذاته، ويلزم اتحاد العلة الفاعلية والعلة الغائية فيه سبحانه، ويجري ذلك في جميع المجردات التامة. وأتباع المشائين جعلوا علمه بنظام الخير هو الغاية، وقد عرفت أنّ العلم بما أنّه علم لا يكون مقتضياً للفعل، واتحاد العلم بذاته سبحانه لا يوجب جعل حيثية العلم هي الغاية، وإلا فليكن القدرة أو الحياة غاية! (١).

فإن قيل: إنّ قولكم أنّ فاعلية الفاعل تتوقّف على العلة الغائية، يناقض قولكم إنّ غاية الذات الواجبة هي عين الذات المتعالية؛ وذلك لأنّ لازم التوقّف هو وجود مغايرة بين المتوقّف والمتوقّف عليه، أي وجود اثنيّة؛ لأنّه إن لم يكونا متغايرين لزم توقّف الشيء على نفسه، وهو محال. ومن الواضح أنّ التغاير ينافي العينية بين الذات الواجبة مع غايتها.

جوابه: إنّ المقصود من التوقّف والاقتضاء في المقام ليس هو العلة والتأثير والتأثر الحقيقي، وإنّما المقصود من التوقّف والاقتضاء هو بمعنى عدم انفكاك المتوقّف والمتوقّف عليه بحسب الوجود الخارجي، وإن كان بحسب التحليل العقلي والواقع النفس أمرى أحدهما متوقّفاً والآخر متوقّفاً عليه، فحينما نقول: إنّ فاعلية الفاعل تتوقّف على العلة الغائية، أو قولنا: إنّ العلة الغائية مقتضى لفاعلية الفاعل، يعني: أنّ فاعلية الفاعل لا تنفك عن العلة الغائية، وأنّ أحدهما عين الأخرى خارجاً. نعم، بحسب التحليل العقلي والنفس أمرى يمكن أن يكون أحدهما متوقّفاً على الآخر.

(١) نهاية الحكمة، تعليق الشيخ مصباح اليزدي، رقم (٢٥٨): ص ٢٦١.

وإلى هذا أشار صدر المتأهّين بأنّ التعبير بالتوقّف من المسامحات الكلاميّة التي يعتمد فيها على فهم المتدرّب، حيث قال: «هذه المسامحات في كلامهم كثيرة، فإنّهم كثيراً ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعمّ منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك، اعتماداً على فهم المتدرّب في العلوم. كيف ولم يقيم برهاناً ولا ضرورةً على أنّ الفاعل يجب أن يكون غير الغاية في الحقيقة، فإنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود، والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود، سواءً أكان عين ذات الفاعل أو أعلى منها. أليس لو فرضنا الغاية أمراً قائماً بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعلٍ ذاتيٍّ لكان فاعلاً وغاية، فقد علم أنّ مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامةٍ أو محمديّةٍ أو ثناءٍ أو إيصالٍ نفعٍ إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التي ترتّب على فعله، من دون الالتفات إليها من جانب القدس، وأمّا الغاية - بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعياً له إلى إفادة الخير بوجهه، الذي ذكرناه أولاً - فهو ممّا ساق إليه الفحص والبرهان، وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان»^(١).

القول الثالث: هو المختار

إنّ الإرادة بمعنى الابتهاج الذاتي بالذات هو سبب الخلق، وأنّ العلم بالنظام الأحسن هو سبب خلق هذه الكيفيّة دون غيرها.

توضيح ذلك: إنّ لفعله تعالى غرضاً، وهو غير خارج عن ذاته سبحانه، ومن حبه لذاته صدر منه عالم الإمكان، وإلاّ لو لم يكن مريداً ومحباً لذاته لما خلق منه عالم الإمكان، لأنّ العالي لا يستكمل بالسافل ولا ينظر إليه. نعم، هو ينظر إلى ذاته، وحيث إنّ ذاته سنخ ذاتٍ عالميّة، وقادرة، وغنيّة، ومحبة... لذا كانت هي المنشأ لترشح عالم الإمكان.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٧٣.

الله غاية الغايات

ثبت - فيما تقدّم - أنّ لكلّ فاعلٍ غايةً في فعله، وأنّ غاية الفاعل ذاته، وعليه تكون غاية الواجب سبحانه في نفسه ذاته. والإمعان فيما تقدّم يُعطي أنّه تعالى غاية الغايات، وقبل البرهان على ذلك لابدّ من استذكار مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ كلّ معلولٍ هو وجودٌ رابطٌ بالنسبة إلى علّته، ولا يوجد له استقلالٌ مقابل علّته.

المقدّمة الثانية: أنّ التوقّف لا يكون له معنى حقيقيٌّ وواقعيٌّ إلا إذا انتهى إلى متوقّفٍ عليه قائمٍ بنفسه، وإلا للزم التسلسل في العلل الفاعليّة.

وإذا تبين ذلك نقول: إنّ البرهان على استحالة التسلسل في العلل الغائيّة، وأنّه لابدّ أن تنتهي الغايات إلى غايةٍ ما بعدها غايةً، هو عين ما تقدّم في استحالة التسلسل في العلل الفاعليّة.

بيان: أنّ غاية وقصد وإرادة الفاعل هي نفسه، وغايته هي ذاته، أمّا الفعل فهو مقصودٌ بالعرض. وحيث إنّ ذات الفاعل ممكنةٌ معلولةٌ فهي أيضاً مقصودةٌ بالعرض - وإن كانت بالنسبة إلى معلولها مقصودةً بالذات - وفاعلها مقصودٌ بالذات، وهكذا حتّى ينتهي إلى فاعلٍ ليس في ذاته معلولاً لشيءٍ ويكون مقصوداً بالذات على الإطلاق، وهو الواجب تعالى، وإلا للزم التسلسل، أو لم يتحقّق قصدٌ وإرادةٌ أصلاً.

فالإنسان له غايةٌ في فعله، وغايته بالذات هي نفسه وذاته الفاعلة، وحيث إنّ هذه الذات الإنسانية الفاعلة ممكنةٌ معلولةٌ في نفسها، فهي بالحقيقة فعلٌ مقصودٌ بالعرض - وإن كانت بالنسبة إلى معلولها مقصودةً بالذات - والمقصود بالذات هو مفيض الوجود، ومفيض الوجود له غايةٌ وهي ذاته، فإن كان ممكناً لابدّ أن تكون غايته المفيضة تنتهي إلى الواجب تعالى، فالكلّ موجودٌ لأجله،

وهو الغاية القصوى التي تنتهي إليها الغايات؛ لاستحالة التسلسل؛ لأنه تعالى فاعل الفواعل وغاية الغايات، فيكون الأول والآخر.

قال صدر المتألهين رحمه الله: «قد تبين: أن الموجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الأصلية متوجهة نحو غايات حقة وأغراض صحيحة، بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الأقصى، فليعلم أن هاهنا غاياتٍ أحر وهمية كما أشرنا إليه زينت لطوائف من الناس، فهم سالكون إليها في لبسٍ وعمايةٍ من غير بصيرةٍ ودرايةٍ، وهم أكثر الناس إلا عباد الله المخلصين. فهؤلاء الطوائف مع وليّ الوجود في شقاق، فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم، وحيث ما يتولّونه فله لا محاله وليّ الشيطان من الطواغيت، فإن شئت سمّهم: عبدة الهوى. وإن شئت سمّهم: عبدة الطاغوت. فقد نزل بكل ذلك القرآن، فمن تولّى الله وأحب لقاءه وجرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقي تولّاهم، وهو يتولّى الصالحين، ومن تعدّى ذلك وطغى وتولّى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت، فتشخص لكل معبوده ووجه إليه، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾، وإنك لتعلم أن النظمات الوهمية والغايات الجزئية تضحّل ولا تبقى»^(١).

وقال أيضاً في «المبدأ والمعاد»: «ومما يجب عليك أن تعتقد: أن الواجب تعالى كما أنه غاية للأشياء بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصوّر في حقها لها وشوقٌ إليه إرادياً كان أو طبيعياً.

والحكماء الإلهيون حكموا بسريان العشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم ﴿فَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا﴾ يحن إليها ويقتبس بنار الشوق نور

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية: ج ٧، ص ٢٨٥.

الوصول لديها. وإليه أشير بقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾.

وقد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضية كالنفوس الفلكية وغيرها، لا تحرك المادة لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة بل الغاية في تحريكاتها كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت.

فقد ثبت أن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها لما دونها استكمال لها بما فوقها، وتشبهها به إلى أن ينتهي سلسلة التشبهات والاستكمالات إلى الغاية الأخيرة والخير الأقصى الذي يسكن عنده السلاك وتطمئن به القلوب، وهو الواجب جل مجده، فيكون غاية هذا المعنى أيضاً.

وبهذا يُعلم حقيقة كلامهم: لولا عشق العالی لانطمس السافل»^(١).

وقال العلامة في حاشيته على الأسفار، في برهان انتهاء الغيات إلى الواجب تعالى: «إن الشيء لا يكون مقصوداً إلا لاستقلاله، ومن المبرهن عليه أن وجودات الممكنات رابطة بالنسبة إلى الواجب تعالى، ونسب وجوده من حيث هي موجودة، فالواجب هو المقصود الحقيقي بها»^(٢).

وقال السهروردي: «ويجب عليك أن تعتقد أن العلة الغائية وإن كانت منفية عن واجب الوجود، ليس بمنفي عنه أنه غاية جميع الموجودات، وأن جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة - في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها - به من جهة ما يكون على كمال ما وعشقا إلى ذلك الكمال، وإن تصور فقد ذلك الكمال»^(٣).

(١) المبدأ والمعاد، صدر الدين محمد الشيرازي: ص ٢٣٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٧٧، تعليقة رقم (١).

(٣) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق (بالفارسية): ج ١، ص ٤٣٤.

معطيات الفصل

١. ذهب الأشاعرة إلى إنكار التعليل في أفعاله سبحانه وأنه لا يفعل الأشياء لغرض وأنه ليست له علّة يقصدها في أفعاله، لأنّ ذلك - في نظرهم - يؤدّي إلى النقص المنزّه عنه الخالق سبحانه.
٢. إنّ إنكار الأشاعرة تعليل أفعاله سبحانه إن كان بمعنى نفي الغرض والمنفعة والفائدة فهو حقّ؛ لثبوت كونه الغنيّ المطلق والواجب الذي لا يحتاج إلى ما يستكمل به، وإن كان إنكارهم بمعنى نفي الغاية بحيث لا يسأل بـ«لم» عن فعله، فباطل؛ لضرورة وجود الغاية في فعله.
٣. يلزم من نفي الغايات عنه سبحانه في إيجاد الأشياء وإفنائها وإعادتها كونه لا عباً عبثاً في فعله، تعالى شأنه عن ذلك علوّاً كبيراً.
٤. يذهب المعتزلي إلى أنّ الله سبحانه غاياتٍ ومنافع من وراء فعله ولكنها راجعةٌ إلى الفعل نفسه، لا له جلّت قدرته.
٥. يلزم من قول المعتزلة لزوم إرادة العالی للسافل، وطلب الأشرف للأخسّ، وهو محالٌ. نعم، هو يريد ذاته أولاً وبالذات، ويريد فعله ثانياً وبالعرض، وهذا يعني أنّه إنّما يريد الفعل لا لأنّه فعلٌ، بل لأنّه أثرٌ من آثاره.
٦. إنّ للإنسان - الذي هو فعل الخالق سبحانه وتعالى - في فعله غايةً ترجع إليه؛ لأنّه يولد خالياً من كماله ويريد أن يصل إليها بالفعل؛ لذا تراه يأتي بالفعل الذي يوصله إلى كماله، ويجتنب الفعل الذي يوقعه في نقصه.
٧. إنّ الله سبحانه غايةً من أفعاله وهي ذاته، أمّا ما يرجع من فائدة هذه الغاية على مخلوقاته فهي مرادةٌ له بالعرض لا بالذات.
٨. إنّ الحقّ - جلّت قدرته - لا يُسأل عمّا يفعل؛ إذ لا مورد للسؤال عن

١٣٢ موسوعة العدل الإلهي - ج ٢

فعله؛ لأنَّ فعله نفس النظام الخارجي الذي يراد بالسؤال تطبيق فعله عليه.
٩. للخالق - جلَّت قدرته - الحقُّ في أن يفعل ما يشاء؛ لأنَّ كلَّ شيءٍ مملوكٌ
له، ولكنَّه كتب على نفسه أن يفعل كلَّ ما هو مسانخٌ لذاته وصفاته ولا يفعل
غيره.

١٠. إنَّ لفعله تعالى غرضاً، وهو غيرُ خارجٍ عن ذاته، ومن حبه لذاته صدر
منه عالم الإمكان.

الفصل الثالث

العبادة بين الغاية والوسيلة

- توطئة
 - العبادة بين الغاية والوسيلة
 - فوائد ونتائج
- النتيجة الأولى: اليقين هو حلول الأجل
- النتيجة الثانية: فساد ارتفاع التكاليف بحصول اليقين
- النتيجة الثالثة: الدنيا نشأة الحركة
- النتيجة الرابعة: التكامل مستمر حتى بعد الموت
- النتيجة الخامسة: عدم حاجة الملائكة إلى شريعة

توطئة

من الأبحاث المهمة والتي لها صلة بالمقام: مسألة العبادة وعلاقتها بالغاية التي ينشدها الإنسان من خلال أفعاله^(١)؛ باعتبار أن القرآن الكريم أشار إلى أن العبادة هي الغاية التي خلَقَ المولى سبحانه وتعالى لأجلها الجنَّ والإنس، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). إلا أننا نقرأ في آية أخرى من الكتاب العزيز: أن العبادة جعلت وسيلة للوصول إلى اليقين؛ قال تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩)^(٢)، فهذه الآية كشفت أن العبادة ليست هي الغاية النهائية، وإنما هي وسيلة لغاية أخرى. ولو كنَّا ومقتضى آية سورة الذاريات لما كان للعبادة أمدٌ محدّدٌ تنقطع عنده، لأنَّها في مقام بيان الغرض الذي خلُقَ لأجله الجنَّ والإنس، فما دام هناك جنٌّ وإنسٌ - سواءً أكانا موجودين في نشأة الدنيا أم في غيرها من النشآت - فإنَّ العبادة مستمرة.

إذن، مقتضى هذه الآية يدلُّ على أنه إذا صدق عنوان الإنسان أو الجنَّ على موجودٍ، فعليه أن يعبد ويتعبّد، بغضِّ النظر عن النشأة التي هو فيها^(٣). ولازم ذلك: أن نشأة الإنسان واحدة، وإلا لو كانت له نشآت متعدّدة لتغيّرت الأحكام بتغيّرها، لأنَّ لكلَّ نشأة قوانينها وأحكامها الخاصّة بها، والتي تتغيّر بتغيّرها^(٤).

(١) بين السيّد الأستاذ حفظه الله - فيما تقدّم من أبحاث - أن الإنسان خلُقَ وله غرضٌ، وآية سورة الذاريات أشارت إلى أن غرض الإنسان هو العبادة.

(٢) وهذه الآية تعتبر من غرر الآيات؛ لما تحمله من مضامين عقائديّة مهمّة جدًّا، سنأتي على بيانها في الأبحاث اللاحقة. (منه دام ظلّه)

(٣) حتّى يُحقّق الغرض الذي خلُقَ لأجله وهو العبادة والعبوديّة للواحد الأحد.

(٤) هذه من المطالب المبرهن عليها في الأبحاث العقليّة. (منه دام ظلّه).

ومع القول بأنَّ العبادة هي الغرض النهائي للإنسان - أبداً ودائماً - لا بدَّ من الإذعان باستمرارها وعدم انقطاعها بأمدٍ محدّدٍ، وهذا يعني عدم تعدّد النشاطات بالنسبة للإنس والجنّ، وهو خلاف النقل والعقل .

ولتوضيح ذلك يمكن أن نقول: إنّ الله سبحانه وتعالى لا يأمر ولا ينهى عبده إلّا لكي يُخرجه من دائرة النقص إلى دائرة الكمال، وإذا وصل العبد إلى ما ينبغي أن يصل إليه فلا معنى - حينئذٍ - للعمل وامثال التكليف، بل معه تنتفي الحاجة إلى الشريعة. وهذا يعني أنّ الإنسان إنّما يحتاج إلى العبوديّة لكي يخرج بها من النقص إلى الكمال. فلو خرج الإنسان من هذه النشأة - التي تُعدّ نشأة الاستعداد والحركة من القوّة إلى الفعل - إلى نشأةٍ أخرى محكومةٍ بالسكون واللا حركة، وبأجزاء لا العمل، فحينئذٍ تنتفي حاجته للشريعة وإلى أوامرها ونواهيها، وبالتالي تنتفي الحاجة إلى العبادة^(١) في النشأة الجديدة. فلو كانت العبادة هي الغاية النهائيّة من خلق الإنسان، وأنها لا تنقطع بأمدٍ محدّدٍ فلا معنى - عندئذٍ - للنشأة الأخرى، وهو أمرٌ تبطله الأدلّة النقلية والعقلية.

العبادة بين الغاية والوسيلة

اتّضح ممّا تقدّم: أنّ العبوديّة - بما هي هي - ليست كمالاً للإنسان، بل هي وسيلةٌ تُخرجه من النقص إلى الكمال؛ وذلك لما حقّقناه سابقاً من أنّ المولى تبارك وتعالى لا يأمر عبده ولا ينهيه إلّا لكي يُخرجه من النقص إلى الكمال؛ قال الطباطبائي: «إنّ التكليف في الإنسان - أو أيّ موجودٍ سواه يجري في حقّه التكليف - واقعٌ في طريق السعادة، متوسّطٌ بين كماله ونقصه في وجوده الذي إنّما يتمّ ويكمل له بالتدرّج»^(٢)، فلو كان واصلاً إلى كماله لما احتاج إلى الانقياد والعمل .

(١) بمعنى أداء التكليف والتشريعات الإلهية. (منه دام ظلّه).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ٤٩.

ولو تعيّرت هذه النشأة المحكومة بالحركة إلى نشأةٍ أخرى لا توجد فيها حركةٌ وخروجٌ من القوّة إلى الفعل، فعندها لا يحتاج الإنسان إلى العبوديّة والعبادة حتّى يتكامل؛ باعتبار أنّ نشأة الدنيا هي نشأة الحركة والاستعداد ونشأة الخروج من القوّة إلى الفعل، والإنسان عندما يوجد فيها يكون فاقداً لكلّ علم؛ قال تعالى: ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا...﴾ (النحل: ٧٨)، وكذلك يكون فاقداً لكلّ ملكةٍ وعمل، إذ من الواضح أنّه لم يولد أحدٌ من بني البشر وهو مكتملٌ في كلّ كمالاته العمليّة، وإلا لو وجد مثل هذا الموجود المتكامل فهذا يعني أنّه لا يوجد - بالنسبة له - أوامرٌ ونواهٍ.

فتحصّل: أنّ في آية سورة الذاريات إطلافاً، وهو: أنّ الجنّ والإنس إنّما وجدا لغرضٍ واحدٍ وهو العبادة، وهذا يعني: أنّ عليهم أن يعبدوا من دون انقطاع، من هنا جاءت آية سورة الحجر لتقيّد ذلك الإطلاق، وتنصّ على أنّ للعبادة حدّاً تنقطع عنده وهو اليقين.

وعليه، تبقى العبادة هي الهدف الأقصى للإنسان في نشأة الدنيا، وليست هدفاً متوسّطاً في هذه النشأة، فلا يجوز لأحدٍ ما دام في هذه النشأة أن يقطعها بحجّة الاستغناء عنها، كما سيّتضح.

فوائد ونتائج

استناداً إلى الرؤية التي تقدّمت يمكن الانتهاء إلى مجموعةٍ من النتائج، منها:

النتيجة الأولى: اليقين هو حلول الأجل

بناءً على ما تقدّم من أنّ التكاليف والتشريعات مقصورةٌ على نشأة الحياة الدنيا، يتّضح أنّ المراد باليقين في قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾، هو الموت وحلول الأجل^(١).

(١) انظر: تفسير جوامع الجامع، للشيخ الطبرسي قدّس سرّه: ج ٢، ص ٣١٢.

وسمّي باليقين لحتميته، فربّما يشكّ الإنسان في كلّ شيء، إلّا الموت فلا يشكّ فيه أحدٌ قطّ، أو لأنّ الحجب تزال عن بصيرة الإنسان عند الموت فتتكشف أمامه الحقائق ويحصل له اليقين. وهذا ما أشير إليه في سورة المدثر بقوله التالي عن لسان أهل جهنّم: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ﴾ (المدثر: ٤٦-٤٧)، أي الموت^(١).

قال العلامة الطبرسي رحمه الله: «ثمّ أمره أن يحمّد ربّه على نعمه، وأن يكون من الساجدين الذين يسجدون لله، ويوجهون عبادتهم إليه، وأن يعبد ربّه إلى الوقت الذي يأتيه اليقين، ومعناه حتّى يأتيه الموت في قول الحسن ومجاهد وقتادة. وسمّي يقيناً لأنّه موقنٌ به توسّعاً وتجوّزاً، لأنّه ممّا يوقن به جميع العقلاء»^(٢).

وقال السيّد الطباطبائي: «المراد بإتيان اليقين حلول الأجل ونزول الموت الذي يتبدّل به الغيب من الشهادة ويعود به الخبر عياناً. ويؤيّد ذلك تفريع ما تقدّم من قوله: ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ على قوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ﴾، فإنّه بالحقيقة أمر بالعفو والصبر على ما يقولون؛ لأنّ لهم يوماً ينتقم الله منهم ويجازيهم بأعمالهم، فيكون معنى الآية: دُم على العبوديّة، واصبر على الطاعة، وعن المعصية، وعلى مَرّ ما يقولون حتّى يدركك الموت وينزل عليك عالم اليقين، فتشاهد ما يفعل بهم ربّك.

وفي التعبير بمثل قوله ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩) إشعاراً أيضاً بذلك، فإنّ العناية فيه بأنّ اليقين طالبٌ له وسيدركه، فليعبد ربّه حتّى يدركه ويصل إليه، وهذا هو عالم الآخرة الذي هو عالم اليقين العامّ بما وراء الحجاب،

(١) لقد حدّد القرآن الكريم في آية سورة الحجر أمد العبادة بحلول الأجل والخروج من هذه النشأة، فقال: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾. (منه دام ظلّه).

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ٦، ص ٣٥٦.

دون الاعتقاد اليقيني الذي ربّما يحصل بالنظر أو بالعبادة»^(١).

وقال الألويسي: «حَتَّى يَأْتِيكَ الْيَقِينُ» أي: الموت، كما روي عن ابن عمر والحسن وقتادة وابن زيد، وسمّي بذلك لأنّه متيقّن اللّحوق بكلّ حيٍّ، وإسناد الإتيان إليه للإيدان بأنّه متوجّه إلى الحيّ طالبٌ للوصول إليه، والمعنى: دُم على العبادة ما دمت حيّاً من غير إخلالٍ بها لحظة»^(٢).

وقال الزمخشري: «حَتَّى يَأْتِيكَ الْيَقِينُ» أي: الموت، أي: ما دمت حيّاً فلا تخلّ بالعبادة، وعن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه كان إذا حزبه أمرٌ فزع إلى الصلاة»^(٣).

وقال المراغي: «واليقين: الموت، وسمّي به لأنّه أمرٌ متيقّنٌ لا شكّ فيه»^(٤).
وقال ابن العربي: «اليقين: الموت، فأمره باستمرار العبادة أبداً، وذلك مدّة حياته، وكان هذا أبلغ من قوله: أبداً؛ لاحتمال لفضة الأبد للّحظة الواحدة ولجميع الأبد، كما قال العبد الصالح: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣١). والدليل على أنّ اليقين الموت: أن أمّ العلاء الأنصارية - وكانت بايعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم - أخبرت أنّهم اقتسموا المهاجرين قرعةً، فصار لنا عثمان بن مظعون، قالت: فأنزلناه مع أبنائنا، فوجع وجعه الذي مات فيه، فلما توفّي وغسّل وكفنّ في أثوابه، دخل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقلت: رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله. فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: وما يدريك أنّ الله أكرمك؟ قلت: بأبي أنت وأمّي يا

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٢، ص ١٩٦.

(٢) تفسير روح المعاني: ج ٧، ص ٣٢٩.

(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: ج ٢، ص ٥٩٢.

(٤) تفسير المراغي، ج ١٤، ص: ٤٤.

رسول الله فمه؟ فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَا هُوَ فَقَدْ جَاءَهُ الْيَقِينُ، وَاللَّهُ إِنِّي لِأَرْجُو لَهُ الْخَيْرَ»^(١).

النتيجة الثانية: فساد ارتفاع التكليف بحصول اليقين

ذهب بعض الصوفيّة^(٢) إلى أنّ قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩) يدلّ على ترك العبادة وارتفاع التكليف بوصول الإنسان إلى درجة اليقين. وفساده واضح؛ فإنّ المخاطب بهذه الآية الكريمة هو الرسول الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فمع أنّ وصوله إلى مقام اليقين من المسلّمات، حيث دلّت آيات كثيرة من كتاب الله على أنّه من الموقنين وأنّه على بصيرة، وأنّه على بينة من ربّه، وأنّه معصوم، وأنّه مهديٌّ بهداية الله سبحانه، مع ذلك فهو لم يترك التعبّد والتهجّد حتّى آخر لحظةٍ من لحظات حياته، بل كان يجهد نفسه في العبادة؛ قال الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام: وكان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يقوم على أطراف أصابع رجله، فأنزل الله سبحانه وتعالى: ﴿طَه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ

(١) أحكام القرآن: ج ٣، ص ١٣٨.

(٢) قال في منهاج البراعة: «ومنها اعتقادهم بأنّ السالك إذا عبد الله وبلغ إلى مرتبة الوصول واليقين سقطت عنه العبادات ولا يبقى له حاجةٌ إليها؛ لقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ لَيْقِينُ﴾، واليقين عندهم: هو العلم والعرفان، وعند أهل البيت عليهم السلام اليقين: هو الموت. ويشهد بأنّ اعتقادهم ذلك ما قاله العلامة الحليّ قدّس الله روحه في كتاب نهج الحقّ، حيث قال: شاهدتُ جماعةً من الصوفيّة في حضرة مولانا الحسين عليه السلام، وقد صلّوا المغرب سوى شخصٍ واحدٍ منهم كان جالساً ولم يصلّ، ثم صلّوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألْتُ بعضهم عن ترك ذلك الشخص لصلاته، فقال: وما حاجة هذا إلى الصلاة وقد وصل! أيجوز أن يجعل بينه وبين الله حاجباً! فقلت: لا، فقال: الصلاة حاجبٌ بين العبد والربّ!!». (انظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ج ١٣، ص ٢٦٠).

الْقُرْآنَ لِيَتَشَقَّى ﴿١﴾. مضافاً إلى ذلك فإنَّ «تجويز إرتفاع التكليف عن الإنسان الكامل ملازمٌ لتجويز تخلفه عن الأحكام والقوانين، وهو فيما يرجع إلى المعاملات يوجب فساد المجتمع، والعناية الإلهية تأباه، وفيما يرجع إلى العبادات يوجب تخلف الملكات عن آثارها، فإنَّ الأفعال مقدّماتٌ معدّةٌ لحصول الملكات ما لم تحصل، وإذا حصلت عادت تلك الأفعال آثاراً لها تصدر عنها صدوراً لا تخلف فيه. ومن هنا يظهر فساد ما ربّما يُتوهم أنّ الغرض من التكليف تكميل الإنسان وإيصاله غاية وجوده، فإذا كمل لم يكن لبقاء التكليف معنى.

وجه الفساد: أنّ تخلف الإنسان عن التكليف الإلهي وإن كان كاملاً في المعاملات، يفسد المجتمع وفيه إبطال العناية الإلهية بالنوع، وفي العبادات يستلزم تخلف الملكات عن آثارها، وهو غير جائز. ولو جاز لكان فيه إبطال الملكة، وفيه أيضاً إبطال العناية. نعم، بين الإنسان الكامل وغيره فرقٌ في صدور الأفعال وهو: أنّ الكامل مصونٌ عن المخالفة؛ لمكان الملكة الراسخة، بخلاف غير الكامل»^(٢).

كلام المحقق الداماد

وفي المقام كلامٌ للمحقّق الداماد الآملي عظيم الفوائد يقول فيه: إنّ العبادة وإن كانت غاية الخلقة.. إلا أنّها بنفسها مقدّمةٌ لليقين ومغيّاةٌ به؛ حيث قال تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾.

والمراد من الغاية هنا هو الهدف السامي والمنفعة المطلوبة لا الحدّ والنهاية؛ لأنّ تلك غاية الحركة لا ما هو الأجل منها، واليقين المستفاد من العبادة يصير بعينه مبدأً لها بلا عطلةٍ وغفلةٍ أصلاً.

وكم فرق بين العبادة الصاعدة إلى اليقين والعبادة الصادرة من اليقين الذي

(١) الكافي: ج ٢، ص ٩٥، باب الشكر، ح ٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٢، ص ٢٠١.

يتحد فيه غاية العقل النظري وغاية العقل العملي، فيصير الشهود هناك بعينه قدرة، والعلم بنفسه عملاً، والمعرفة بذاتها مصدراً، ولا يتخلف عنه شيء من عمل صالح، ولا يشد منه شيء من أدب حسن، فيصير هو - أي: اليقين - بنفسه خلقاً عظيماً؛ إذ لا ميز هناك بين الشهود والعمل، إذ الخلق العظيم لا يتحقق بدون الشهود، كما أن العمل الصالح والأدب الطيب لا ينفك عن الشهود، بل الشاهد هو بنفسه من الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادة ولا يستحسرون، فالشاهد المتيقن هو العابد فهو المتخلق بخلق عظيم، لا يعبد الله خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنته، بل حباً له تعالى، وهذا هو المقام المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون^(١).

النتيجة الثالثة: الدنيا نشأة الحركة

لما كانت نشأة الدنيا هي نشأة الحركة والخروج من النقص إلى الكمال، كان من خصائصها وجود التكليف والعبادة؛ ودليله مجموع أمور:
أولاً: أن الإنسان خلق ناقصاً وفاقداً لكل كمال؛ قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ (النحل: ٧٨)، والآية تؤيد ما ذهب إليه علماء النفس من أن لوح النفس خالية عن المعلومات أول تكونها ثم تنتقش فيها شيئاً فشيئاً.

ثانياً: أن الإنسان فطر على طلب الكمال والهروب من النقص، فهو يسعى إلى نيل كل ما يراه كمالاً له.

ثالثاً: لما كان الإنسان عاجزاً عن رفع نقصه بنفسه، اقتضت الحاجة إلى أن يستعين بالآخرين لرفع نقصه ونيل كماله.

رابعاً: ولما كان الإنسان طالباً للكمال اللامتناهي فإنه سيقع في تضاحم مع الآخرين، وهذا الأمر استلزم وجود التشريع الإلهي؛ لرفع ذلك التضاحم

(١) كتاب الحج؛ تقرير أبحاث السيد محمد المحقق الداماد قدس سره: ج ٢، ص ٥٢.

والتنازع الحاصل، وإرشاد المكلف إلى كماله الحقيقي، وبيان السبل والآليات الواجب اتباعها للوصول إلى ذلك الكمال.

فثبت أنّ فلسفة التشريع تنشأ من وجودٍ ناقصٍ يطلب الكمال، وهذا لا يكون إلا في نشأة الدنيا. ويترتب على ما ذكرنا: أنّ الآخرة ليست امتداداً لنشأة الدنيا، بل هي نشأة أخرى مستقلة، لها أحكامها وقوانينها الخاصة بها، والتي تميّزها عن الأولى، كما تقدّم.

أمّا لو قلنا بأنّ النشأة الأخرى امتدادٌ للنشأة الأولى لكانت الحاجة إلى الأنبياء والرسل أكبر بكثير؛ لأنّ التزاحم سيكون أشدّ، لأنّ اللذائذ هناك خالية من الآلام، ودائمة غير فانية، ومطلقة غير مقيدة، وغير متناهية، ويستطيع الإنسان أن يستفيد منها بشكلٍ غير محدود، وحيث إنّ كلّ واحدٍ من الخلق يطلب المزيد، فسوف يؤدي ذلك إلى أن يكون التزاحم أشدّ؛ الأمر الذي يستدعي تغيير قوانين وأحكام النشأة، وهذا هو الواقع، فإنّ واحدةً من أهمّ أحكام النشأة الدنيا أنّها نشأة اجتماعية، أمّا تلك النشأة فهي نشأة فردية، بمعنى: أنّ الحياة في الآخرة هي حياة فردية يكون فيها رفيق الإنسان وقرينه عمله، فإن كان كريماً أكرمه وإن كان لئيماً أسلمه.^(١)

إذن، هذه النشأة هي نشأة التكليف والعبادة والعمل والسعي للخروج من

(١) نشاهد عندما يريد شخصٌ ما السفر إلى بلدٍ لم يدخله من قبل ليقوم فيه مدّة لا تتجاوز بضعة أيام، تراه يسأل عن تفاصيل وقوانين ذلك البلد، ويحمل معه كلّ ما هو لازمٌ وضروريٌّ له في رحلته؛ لأنّ الإنسان بفطرته طالبٌ لأن يؤمّن كلّ حاجاته؛ ولكن ممّا يؤسف له أنّه عندما يُريد أن يسافر إلى عالمٍ أبديّ، وإلى نشأة تسمّى دار القرار، لا يحاول أن يعرف عن قوانينها وأحكامها شيئاً! ويجهل ما ينفعه فيها وما يضرّه! ولا يمتطي الرحلة المناسبة لذلك السفر! ولا يحمل معه خير الزاد! وليس له درايةٌ بنوع البضاعة الراحلة هناك! (منّه دام ظله).

النقص إلى الكمال، والانتقال - من خلال اكتساب الملكات - من القوة إلى الفعل، ولا مجال لانقطاع العمل والتكليف فيها بأي حالٍ من الأحوال؛ حتى لو قلنا إن درجات التكامل متناهية، وأن الإنسان وصل إلى أعلاها^(١).

بتعبيرٍ آخر: لو فرض أن درجات الكمال متناهية، وأن شخصاً وصل إلى المنتهى، فمعنى ذلك أنه طوى العديد من المراحل العلمية والعملية، الأمر الذي يجعل الأعمال الصالحة التي قام بها في سيره وكدحه ملكاتٍ راسخةً ومستقرّةً في وجوده، وحينئذٍ لا يمكنه أن ينفك عنها. فمثلاً لو صار الجود ملكةً راسخةً في وجود الإنسان، فسوف يكون دائم الإنفاق، ولا يمكن أن لا يكون كذلك^(٢).

لقد وصل النبي صلى الله عليه وآله بصلاة الليل إلى المقام المحمود^(٣)، هو أعظم مقام، فكان تهجده في الليل ملكةً راسخةً لا تنفك عنه^(٤)، حتى إنه قال في جواب عائشة لما رأت قيامه في الليل وبكاءه خشوعاً لله تعالى فقالت: يا رسول الله لم تتعب نفسك، وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال صلى الله عليه وآله: يا عائشة ألا أكون عبداً شكوراً^(٥).

(١) هذا القول على نحو الجدل والتنزّل، وإلا فإنّ الثابت في محلّه أنّ درجات التكامل غير متناهية.

(٢) فمن يدعي أنّ درجات الكمال متناهية وبوصول الإنسان إلى أقصاها ينقطع العمل، يجهل حقيقة ما يدعى، ولا يفهم ما يقول. (منه دام ظلّه).

(٣) إشارةً إلى قوله تعالى: ﴿...فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾

(الإسراء: ٧٩). وقد فسّروا المقام المحمود بأنّه المقام الذي يحمده عليه جميع الخلائق وهو

مقام الشفاعة الكبرى له صلى الله عليه وآله وسلّم يوم القيامة. (انظر: الميزان في تفسير

القرآن: ج ١٣، ص ١٧٦).

(٤) مقتضى الملكات وجود الأثر لها وعدم انقطاعه، وإلا إذا انقطع الأثر فمعنى ذلك أنّه لا

توجد ملكة، وهذا خلف. (منه دام ظلّه).

(٥) انظر: الكافي: ج ٢، ص ٩٥، باب الشكر، ح ٦.

فتحصّل: أنّه ما دام الإنسان في نشأة الحركة ونشأة الخروج من النقص إلى الكمال فهو في تكاملٍ دائمٍ ومستمرٍّ؛ لأنّ درجات الكمال لا متناهية، من هنا كان التكليف وكانت العبادة مستمرّةً وغير منتهيةٍ ما دام الإنسان في الحياة الدنيا.

النتيجة الرابعة: التكامل مستمرٌ حتّى بعد الموت

إنّ خروج الإنسان من نشأة الدنيا، وانقطاع العبادة بحلول الأجل، لا يعني انسداد باب التكامل. نعم، إنّ التكامل هناك ليس بمعنى الخروج من النقص إلى الكمال، بل بالمعنى الذي يتناسب مع قوانين وأحكام تلك النشأة؛ ويشهد لذلك: أوّلاً: أنّ الكثير من الناس يخرجون من النار ويدخلون الجنّة، فلو كان كلّ شيءٍ مستقرّاً على ما هو عليه لما خرج أحدٌ من النار إلى الجنّة^(١).

ثانياً: أنّ الحقّ سبحانه وتعالى لا نهاية لكلماته، ومن المعلوم أنّ السالك إليه له أسفار، الثاني منها مبدأه ومنتهاه هو الحقّ، وحيث إنّ الحقّ غير متناهٍ فهذا يعني أنّ السالك يبقى في السفر الثاني إلى الأبد. نعم، بعض من وصلوا إلى مقام السفر الثاني يؤمرون بالسفر الثالث - من الحقّ إلى الخلق - فيرجعون لمصالح ترتبط بالبشر.

ولعلّ هذا السفر^(٢) هو الذي جعل أمير المؤمنين ومولى الموحّدين والعارفين عليه السلام يتأوّه ويقول: «آه من قلة الزاد، وطول الطريق، وبعد السفر»^(٣). أمّا السفر الأوّل فمن المتيقّن أنّ أمير العارفين عليه السلام قطعه، كيف لا وهو القائل لمن سأله: هل رأيت ربّك حين عبدته؟: ويلك ما كنت أعبد ربّاً لم أراه، قال: وكيف رأيتّه؟ قال: ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بمحقّاتق الايمان^(٤). وهو القائل عليه السلام: «لو كُشف لي الغطاء ما

(١) وهذا بحثٌ مفصّلٌ نتركه إلى محلّه. (منه دام ظلّه).

(٢) أي السفر الثاني، من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

(٣) نهج البلاغة: ج ٤، ص ١٧.

(٤) الكافي: ج ١، ص ٩٨، باب في إبطال الرؤية، ح ٦.

ازددتُ يقيناً»^(١). فهو عليه السلام يتأوه من السفر الثاني بما يحتاج إليه من زادٍ وراحلة، ولعلمه ببعده وعدم نهايته. وهذا لا يتنافى مع كونه عليه السلام الآية العظمى، وصاحب الولاية الكبرى^(٢).

إشارة معرفية

ذكرنا فيما سبق أنه كلما توسّع الاعتقاد، استلزم عملاً ينسجم معه. أمّا من يعتقد أنّ الوجود كلّهُ عبارةٌ عن أولى فيها الكثير من المخلوقات، وأخرى فيها حورٌ وقصورٌ... وأنّه سبحانه وتعالى أمر بعددٍ معيّنٍ من الصلوات والركعات... فلو امتثلها يُعطى في الأخرى جنّةً عرضها السماوات والأرض... فسوف يكتفي بالقليل من العمل، ولا يعرف معنى قول الإمام عليه السلام: «آه من قلّة الزاد وبعد السفر».

وأسفًا أقول: هذا هو الاعتقاد السائد في أغلب الأوساط، مع أنّ القرآن الكريم وكلمات الأئمة الأطهار عليهم السلام زاخرةٌ في بيان الأبحاث التي تعمقُ الذهنية العقائدية عند بني البشر، وتكشف لهم عن حقائق الوجود وأسرار الغيب. نعم، تلك الآيات والروايات بحاجةٍ إلى سراجٍ يضيء لها الحقائق، وهو العقل والمباني العقلية.

ولو وقف الإنسان على تلك الأبحاث وأدرك أنّ الكمال لا متناهٍ لعرف أنّ الطريق طويلٌ والسفر بعيدٌ، والزاد قليلٌ، وكلّ ذلك سيدفعه إلى الكثير من العمل وإلى الكثير من الاجتهاد والتهجد، بل كلما جدّ في تحصيل الزاد، وقطع من الطريق مسافاتٍ، شعر بالتقصير أكثر، وهذا المعنى هو الذي كان يستشعره الأئمة الأطهار عليهم السلام دائماً وأبداً. لذلك كانوا عندما يقفون بين يدي

(١) تصنيف نهج البلاغة، لبيب بيضون: ص ٣٤٣.

(٢) يعبر عن السفر الثاني بمقام الولاية.

المولى المتعال كان الإحساس بالتقصير والحاجة إلى العفو يملآن وجودهم؛ لأنهم يعلمون أنه مهما جدوا واجتهدوا فإن المسافة طويلة والسفر بعيد.

النتيجة الخامسة: عدم حاجة الملائكة إلى شريعة

إن آية سورة الذاريات خصت الإنس والجنّ بالعبادة، واستثنت الملائكة؛ لأن الغرض منها هو إخراج الموجود من النقص إلى الكمال، وهم موجودات مجردة في نشأة التجرد بدوهم وحشرهم واحد^(١)، قد أفاض عليهم المولى تبارك وتعالى جميع مراحل الكمال ومراتب السعادة في أول وجودهم من غير تدريج بسلك طريق^(٢)، «والموجود المخلوق الذي هذا شأنه مجرد في بدء وجوده، تامّ كامل سعيد في أصل نشأته، وليس هو الإنسان المخلوق من الأرض الناقص أولاً المستكمل تدريجياً^(٣)»^(٤).

إذن، الملائكة غير مكلفين بشريعة؛ وهذا لا يتنافى مع ممارستهم للكثير من العبادات، كما صرّحت بذلك عدّة من الروايات أن هناك طائفة من الملائكة ساجدون لا يرفعون رؤوسهم من السجود، وأخرى مسبّحون لا يفترون عن التسبيح... وهكذا. ولكن هذا شيء، والأمر والنهي والتشريع شيء آخر^(٥).

-
- (١) أمّا الإنسان فهو يوجد ناقصاً ويريد أن يستكمل ويصل إلى القرب الإلهي. (منه دام ظلّه).
 (٢) إنّ لازم القول بوجود تشريع للملائكة أنّ ما فرض مجرداً هو ليس بمجرد، وما فرض أنّ بدوه وحشره واحد ليس كذلك. (منه دام ظلّه).
 (٣) فإن قلت: لماذا كان التشريع والتكليف مختصاً بالجنّ والإنس؟ قلت: لأنّ التكليف يختصّ بالمتحرّك، أي: بالناقص الذي يُريد أن يستكمل، ولا يوجد موجود متحرّك يريد التكمال، والخروج من النقص إلى الكمال إلاّ الجنّ والإنس. (منه دام ظلّه).
 (٤) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ٥٠.
 (٥) أمّا لماذا؟ فهذا له بحثه الخاص. (منه دام ظلّه).

معطيات الفصل

١. إنّما يحتاج الإنسان إلى العبادة لكي يخرج بها من النقص إلى الكمال، فلو خرج من نشأة الحركة والعمل إلى نشأة السكون والجزء، فحينئذٍ سوف تنتفي حاجته إلى العبادة والشريعة.
٢. تعتبر العبادة هي الهدف الأقصى للإنسان في نشأة الدنيا، لذا لا يجوز قطعها بحجة الاستغناء عنها.
٣. ما دام الإنسان في نشأة الحركة ونشأة الخروج من النقص إلى الكمال فهو في تكاملٍ دائمٍ ومستمرٍّ؛ لأنّ درجات الكمال لا متناهية، من هنا كان التكليف مستمرّاً ما دام الإنسان في نشأة الدنيا.
٤. إنّ خروج الإنسان من نشأة الدنيا، وانقطاع العبادة بحلول الأجل، لا يعني انسداد باب التكامل. نعم، إنّ التكامل هناك ليس بمعنى الخروج من النقص إلى الكمال، بل بالمعنى الذي يتناسب مع قوانين وأحكام تلك النشأة.

الفصل الرابع

إرادة الله للطاعات وكرهيته للمعاصي

• الاتجاهات في المسألة

الأول: اتجاه الأشاعرة

الثاني: اتجاه المعتزلة

الثالث: اتجاه الحكماء الإلهيين

• زيادة وتفصيل

✓ الإرادة التكوينية والتشريعية عند الإنسان

✓ الإرادة التكوينية والتشريعية عند الواجب

✓ المشهد النقلي

الاتجاهات في المسألة

تعدّ مسألة إرادة المولى سبحانه وتعالى للطاعات وكرهيته للمعاصي^(١) من المسائل الأساسية المرتبطة بأفعال الإنسان وبالغاية من إيجاد المولى سبحانه له. وقد وقع الخلاف فيها بين المذاهب الإسلامية؛ فهل سبحانه يريد من عباده الطاعات ويكره صدور المعاصي منهم؟ وهل بالإمكان أن يريد الله جلّت قدرته من عبده طاعةً ولا تتحقّق خارجاً؟ أو يكره معصيةً وتقع خارجاً؟ إنّ اختلاف المذاهب الكلامية في المباني العقائدية انعكس على هذه المسألة كذلك، فوقع الاختلاف فيها على عدّة اتجاهات:

الأول: اتجاه الأشاعرة

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ كلّ ما هو واقعٌ وحادثٌ فهو مرادٌ له سبحانه - سواءً أكان طاعةً أم معصيةً، وسواءً أكان عدلاً أم ظلماً، وسواءً أكان إيماناً أم كفرًا - فهم أثبتوا له جميع أفعال العباد سعيًا منهم لإثبات قدرته وسلطنته. وذكروا أنّ المحرمات مرادةٌ للربّ سبحانه، وأنّ إرادته القديمة تتعلّق بحدوث المحظورات والمباحات تعلّقها بالطاعات، فهو مريدٌ للطاعات كما هو مريدٌ للمعاصي والفواحش. ونقل البغدادي إجماع الأشاعرة على ذلك، فقال: «أجمع أصحابنا على أنّ إرادته تعالى مشيئته واختياره، وعلى أنّ إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء، كما قالوا إنّ أمره بالشيء نهيٌّ عن ضده، وقالوا أيضاً إنّ إرادته صفةٌ أزليّةٌ قائمةٌ بذاته وهي إرادةٌ واحدةٌ محيطَةٌ بجميع مراداته على وفق علمه بها، فما علم منها كونه أراد كونه، خيراً وشرّاً، وما علم أنّه لا يكون أراد أن لا يكون، ولا يحدث

(١) إنّ مادّة الكراهة في اللغة إنّما هي في مقابل الحبّ والإرادة، وأمّا كونها في مقابل الحرمة فهو اصطلاحٌ مخصوصٌ بالفقهاء.

في العالم شيء لا يريد الله، ولا ينتفي ما يريد...»^(١).

وشرح الغزالي هذه المقالة بقوله: «فكما تمهد القول في أصل الإرادة فاعلم أنّها متعلّقة بجميع الحوادث عندنا من حيث إنّها ظهر أنّ كلّ حادثٍ فمخترعٌ بقدرته، وكلّ مخترعٌ بالقدرة محتاجٌ إلى إرادة تصرّف القدرة إلى المقدور وتخصّصها به، فكلّ مقدورٍ مرادٌ، وكلّ حادثٍ مقدورٌ، فكلّ حادثٍ مرادٌ، والشرّ والكفر والمعصية حوادث، فهي إذن لا محالة مرادةٌ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد أهل السنّة أجمعين، وقد قامت عليه البراهين»^(٢).

وقال الإيجي: «إنّ تعالى مریدٌ لجميع الكائنات، غير مریدٍ لما لا يكون، فكلّ كائنٍ مرادٌ له»^(٣)، ثم ردّ على بعض شبه المعتزلة، فقال: «احتجّوا - أي المعتزلة - على أنّه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية:

الأوّل: لو كان تعالى مریداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالأمر بخلاف ما يريد يحدّد عند العقلاء سفيهاً، فيلزم السفه في أحكام الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. قلنا: لا نسلم أنّ الأمر بخلاف ما يريد يحدّد سفيهاً، وإنّما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرّاً في إيقاع المأمور به. يوضّحه وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الممتحن لعبده هل يطيعه، قد يأمره ولا يريد منه الفعل. أمّا الأوّل وهو أنّ الصادر منه أمرٌ حقيقةً فلائنه إذا أتى العبد بالفعل يقال: امتثل أمر سيّده. وأمّا الثاني: وهو أنّ لا يريه الفعل منه، يحصل مقصوده وهو الامتحان أطاع أو عصي، فلا سفه في الأمر بما لا يريد الأمر الثاني إذا عاتب الملك ضارب عبده

(١) أصول الإيمان، عبد القادر البغدادي: ص ٨٥.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي: ص ٧٠.

(٣) شرح المواقف: ج ٨، ص ١٧٥.

فاعتذر بعصيانه، والملك يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه، فإنّه يأمره بفعل تمهيداً لعذره ويريد عصيانه فيه، فإنّ أحداً لا يريد ما يفضي إلى قتله بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريده ولا سفه، فإن قيل: الموجود هاهنا صورة الأمر لا حقيقته فإنّ العاقل لا يأمر بما يؤدّي حصوله إلى هلاكه، أجيب بأنّه قد يأمر به إذا علم أنّه لا يحصل وكان في الأمر به فائدة، بخلاف الإرادة فإنّها لا تتعلّق به أصلاً.

الثالث: أنّ الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعدّ سفيهاً^(١).

وأوّل بعض الآيات القرآنيّة التي فيها تصریح بأنّ الله لا يحبّ الكفر والفساد: الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ...﴾ (الأنعام، ١٤٨)، فهذه الآية تدلّ بوضوح على أنّه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي، فهو سبحانه حكى عنهم أنّهم قالوا أشركنا بإرادة الله تعالى، ولو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنّا تحريم المحلّلات، فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى. فردّ سبحانه عليهم مقالتهم، وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله: ﴿...كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...﴾ (الأنعام ١٤٨).

تأويل الأبيجي للآية الكريمة: «قالوا ذلك الكلام سخريّة من النبيّ ودفعاً لدعوته وتعلّلاً لعدم إجابته وانقياده لا تفويضاً للكائنات إلى مشيئة الله تعالى، فما صدر عنهم كلمة حقّ وأريد بها باطل، ولذلك ذمّهم الله بالتكذيب لأنّهم قصدوا به تكذيب النبيّ في وجوب اتّباعه والمتابعة دون الكذب، لأنّ ذلك الكلام في نفسه صدقٌ وحقٌّ. وقال آخر: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، فأشار إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم^(٢).

(١) وذكر أدلّة أخرى للمعتزلة وردّ عليها. يراجع في المصدر السابق.

(٢) المواقف: ج ٣، ص ٢٥٨.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (الإسراء: ٣٨)، والمعنى: كل ما جاء من معاصٍ ذكرتها الآيات التي سبقت هذه الآية الكريمة، من قبيل: قتل الأولاد خشية الإملاق، وارتكاب الزنا، وقتل النفس التي حرم الله بغير حق، وأكل مال اليتيم، والبخس في الميزان... هذه كلها سيئات، وكل ما هو كذلك فهو مكروهٌ عند ربك غير مرادٍ له.

تأويل الأيجي للآية الكريمة: «أراد كونه مكروهاً للعقلاء، منكرًا لهم في مجاري عاداتهم؛ لمخالفته المصلحة. فليس قوله: ﴿عِنْدَ رَبِّكَ﴾ ظرفاً لقوله: ﴿مَكْرُوهًا﴾ أو أراد بقوله مكروهاً كونه منهيًا عنه مجازاً، وإنها يرتكب هذا التجوّز توفيقاً للأدلة؛ أي: جمعاً بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل».

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿...وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)، فهذه الآية الكريمة صريحةٌ في نفي الظلم عنه في الدنيا وفي الآخرة، ولو بمثقال ذرّة، بل هي صريحةٌ في نفي إرادة الظلم منه تعالى، مع أن الظلم من العباد واقعٌ بلا شبهة؛ فبعض الكائنات ليس مراداً لله.

تأويل الأيجي للآية الكريمة: «قلنا: أي: لا يريد ظلمه لعباده، لا ظلم بعضهم على بعض، فإنه كائنٌ ومرادٌ، بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمرادٍ ولا كائنًا، بل تصرّفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلمًا بل عدلاً وحقاً»^(١).

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿...وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥) والفساد كائنٌ، والمحبة هي الإرادة، فالفساد ليس بمراد. قال السيّد العلامة رحمه الله في الميزان: «المراد بالفساد ليس ما هو فسادٌ في الكون والوجود (الفساد التكويني)، فإنّ النشأة نشأة الكون والفساد، وعالم التنازع في البقاء، ولا كون إلا بفساد، ولا

(١) المصدر نفسه.

حياة إلا بموت، وهما متعانقان في هذا الوجود الطبيعي في النشأة الطبيعيّة، وحاشا أن يبغض الله سبحانه ما هو مقدّره وقاضيه، وإنّما هو الفساد المتعلّق بالتشريع؛ فإنّ الله إنّما شرّع ما شرّعه من الدين ليصلح به أعمال عباده، فيصلح أخلاقهم وملكات نفوسهم، فيعتدل بذلك حال الإنسانية والجامعة البشريّة، وعند ذلك تسعد حياتهم في الدنيا وحياتهم في الآخرة، على ما سيجيء بيانه في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(١).

تأويل الأبيجي للآية الكريمة: «قلنا بل المحبّة إرادة خاصّة، وهي ما لا يتبعها تبعه ومؤاخذه، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام»^(٢).

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ...﴾ (الزمر: ٧)، وفي ذلك دلالة على أنّ الكفر ليس من فعل الله ولا بإرادته، لأنّه لو كان مريداً له لكان راضياً به، لأنّ الرضا هو الإرادة.

تأويل الأبيجي للآية الكريمة: «قلنا: الرضاء: ترك الاعتراض، والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به، ويؤيده: أنّ العبد لا يريد الآلام والأمراض وليس مأموراً بإرادتها، وهو مأمور بترك الاعتراض عليها، فالرضاء - أعني ترك الاعتراض - يغيّر الإرادة»^(٣).

أدلة الأشاعرة النقلية

استدلّ الأبيجي بجملة من الآيات الكريمة على مدّعاهم؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى...﴾ (الأنعام: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿...أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ (الرعد: ٣١)، وقوله تعالى: ﴿...فَلَوْ شَاءَ

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ٩٧.

(٢) المواقف: ج ٣، ص ٢٥٩.

(٣) المواقف: ج ٣، ص ٢٥٩.

لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿ (الأنعام: ١٤٩)، وقوله تعالى: ﴿...أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ...﴾ (المائدة: ٤١)، وقوله تعالى: ﴿...إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٥٥). ونحن نلاحظ من خلال جميع هذه النقول أنّ أصحابها أوّلاً لم يفرّقوا بين الإرادتين التكوينية والتشريعية كما سيأتي تفصيله، وثانياً «نفترض أنّ الإرادة في قوله تعالى ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ إرادةً تكوينيةً، وتعرب الآية عن أنّ إرادته لا تتعلق بالظلم، ولكنّ المراد هو المشيئة التكوينية المتعلقة بالشيء من جانبه سبحانه من دون أن يكون للعبد فيها دورٌ، بأن يقوم سبحانه بنفسه بأعمال الظلم والبغي على العباد، فيعذب البريء المطيع، وينعم المجرم الطاغية، إلى غير ذلك من الأفعال التي يستقلّ العقل بقبحها وشناعتها، والله سبحانه وتعالى أعلى وأجلّ من أن تتسم إرادته بهذا العنوان.

وأما مشيئته التكوينية المتعلقة بالأشياء لكن من خلال إرادة عباده ومشيئتهم بحيث يكون لإرادتهم دورٌ في تحقيق المتعلّق واتّصافه بالبغي والظلم، فالآية ليست نافيةً له؛ وذلك أنّ مشيئة العبد هي السبب الأخير لتعنون الفعل بالظلم وتلوّنه بالبغي، ولولاها لما كان عنها خبرٌ ولا أثر^(١).

أدلة الأشاعرة العقلية

استدلّ الأشاعرة بعدّة وجوه عقلية على أنّ الله تعالى يُريد المعاصي، منها:
الوجه الأوّل: أنّ الله سبحانه تعالى فاعلٌ لكلّ موجود؛ قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، فتكون القبائح مستندةً إليه بإرادته.
ويرد عليه ما أفاده العلامة الحلّي، حيث قال: «والجواب ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندةً إلينا»^(٢)، بمعنى: أنّ بعض الأفعال مستندةً إليه وبعضها

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، للشيخ جعفر السبحاني: ج ٢، ص ٢٩٥.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الأملي: ص ٤٢٣.

الآخر مستندةً إلينا^(١)، ومرجع هذا القول إلى بعض مراتب التفويض.
والحق: أن كلَّ فعلٍ له حيثيتان؛ حيثية النسبة إلى فاعله المباشر ومعها يسمّى
الفعل معصيةً أو طاعةً، وحيثية نسبه إلى الله سبحانه وتعالى ومعها يوصف
الفعل بالوجود ولا يوصف بالطاعة أو المعصية.

إذا عرفت هذا نقول: إنَّ الفعل مع أنه فعل العبد ولكن بنفس الوقت هو فعله
جلّت قدرته؛ لأنَّ فعل الأوّل متوقّفٌ على فيضه المستمرّ سبحانه. فالأفعال مستندةٌ
إليه عزّ اسمه، ولا يستلزم من ذلك استناد الطاعات والمعاصي إليه سبحانه وتعالى،
لأنَّ المعصية والطاعة عنوانان نسيان مرتبطان بالإنسان بما هو إنسان.
الوجه الثاني: أن الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، والكافر أراد المعصية
وكان الواقع مراد الكافر، لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً، إذ من يقع مراده من
المريدين هو الغالب.

ويرد عليه: أن هذا غير لازم؛ لأنَّ الله تعالى إنّما يريد الطاعة من العبد على
سبيل الاختيار، وهو أنّما يتحقّق بإرادة المكلف، ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة
من الكافر مطلقاً سواءً كانت عن اختيارٍ أو إجبارٍ لوقعت.
أو قل: إنّ الله سبحانه أراد الطاعة من الكافر بالإرادة التشريعيّة، وأراد المعصية
بالإرادة التكوينيّة؛ لأنّه علم بأنَّ الكافر سيفعل المعصية بإرادته واختياره.
الوجه الثالث: كلُّ ما علم الله تعالى وقوعه وجب، وما علم عدمه امتنع،
فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر، استحال إرادتها منه، وإلّا لكان مريداً لما
يمنتع وجوده.

(١) هذا الجواب على مباني المتكلمين، وإلّا على مبنى ما هو الحقّ عند حكماء الإماميّة فإنّ
الأفعال جميعاً مستندةٌ إلى الله سبحانه وتعالى، وهذا لا ينفي نسبة الأفعال إلى الإنسان
فيثاب ويعاقب عليها. (منه دام ظلّه).

ويرد عليه ما ذكرناه في بحوثٍ سابقةٍ من: أن العلم تابع^(١)، أي: إنه سبحانه علم ما سيكون من عبده باختيارٍ منه، لذا أراد له تكويناً، فلا يؤثر في إمكان الفعل^(٢).

الثاني: اتجاه المعتزلة

ذهبت المعتزلة إلى أن الله سبحانه وتعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواءً وقعت أم لا، ولا يريد المعاصي سواءً وقعت أم لا. قال القاضي عبد الجبار: «وأما أفعال العباد فعلى ضربين: أحدهما صفةٌ زائدةٌ على حدوثه وصفةٌ جنسه، والآخر ليس له صفةٌ زائدةٌ على ذلك، وما هذا سبيله فإنه تعالى لا يريد ولا يكرهه. وما له صفةٌ زائدةٌ على حدوثه وصفةٌ جنسه، فعلى ضربين: أحدهما قبيحٌ، والآخر حسنٌ. فما كان قبيحاً فإنه لا يريد البتة بل يكرهه ويسخطه. وما كان حسناً فهو على ضربين: أحدهما له صفةٌ زائدةٌ على حسنه، والآخر ليس له صفةٌ زائدةٌ على حسنه.

وهذا الثاني إنما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريداً له...
وأما الأول، وهو ما يكون له صفةٌ زائدةٌ على حسنه، فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريد الله تعالى، بدليل أن غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر، لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عنه وتوعد عليه بالعقاب العظيم، فيجب أن يكون تعالى مريداً له على ما نقوله... وهذه الجملة كلها عارضةٌ في الكلام، إذ المقصود بيان أنه تعالى لا يريد

(١) ليس المراد من التابعية - هنا - بأن العلم متأخرٌ وجوداً عن فعل الفاعل، وأنه سبحانه لا يعلم أن العبد سيؤمن أو يكفر، فإذا وجد العبد وآمن علم سبحانه بأنه مؤمن، وإذا كفر علم سبحانه أن العبد كفر، وإنما نحو آخر من التابعية. (منه دام ظلّه).

(٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: الأملي: ص ٤١٩.

القبائح ولا يشاؤها، بل يكرهها ويسخطها. الذي يدلّ على ذلك: أنّ غاية ما به يعرف كراهة الغير إنّما هو النهي، وقد صدر من جهة الله تعالى النهي وما هو أكبر النهي، لأنّه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعّد عليه بالعقاب الأليم، وأمر بخلافه ورعّب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، كلّ ذلك منه أدلّة على أنّه تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرهها»^(١).

أدلة المعتزلة النقلية

استدلّ القاضي عبد الجبار المعتزلي على أنّ الله سبحانه وتعالى لا يريد القبيح بجملة من الآيات، منها:

١. قوله تعالى: ﴿...وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقوله تعالى: ﴿...وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ...﴾ (الزمر: ٧)، ثمّ قال: «هذه الآيات تدلّ على أنّه تعالى لا يريد الفساد، ولا يُحِبُّه سواءً كان من جهته أو من جهة غيره».

٢. وقوله تعالى: ﴿...وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)، ووجه الاستدلال به: «أنّ قوله: (ظلمًا) نكرة، والنكرة في النفي تعمّ، فظاهر الآية يقتضي أنّه تعالى لا يريد شيئاً ممّا وقع عليه اسم الظلم»^(٢)، فصار ذلك بمنزلة قول القائل: ما رأيت رجلاً، فكما أنّ ظاهره يقتضي أنّه لم ير أحداً ممّن يقع عليه اسم الرجل، كذلك هذه المسألة.

٣. وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (الإسراء: ٣٨)، فقد بيّن أنّ المعاصي كلّها مكروهة عنده، ولن تكون كذلك إلّا وهو كاره لها، ولا يكون كارهاً لها إلّا وهو غير مرید لها، إذ لو كان مریداً لها مع الكراهة لكان حاصلاً على صفتين ضدّين، وذلك مستحيل.

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ص ٣٠٦.

(٢) المصدر نفسه.

أدلة المعتزلة العقلية

استدل المعتزلة بجملة من الأدلة العقلية على مدعاهم، منها:

١. أن إرادة القبيح قبيحة، وعلل ذلك القاضي عبد الجبار بقوله: «إنَّ إرادة القبيح إنّما تقبح لكونها إرادةً للقبيح؛ بدليل أنّها متى عُرف كونها على هذه الصفة عُرف قبحها»^(١).

وقال: «وأحد ما يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنّه نهى عن ذلك، فلو كان مريداً لها لم يجز ذلك، ألا ترى أنّ العاقل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزئ به، وإذا لم يجز ذلك فيما بيننا فلأن لا يجوز على الله تعالى - وهو أحكم الحاكمين وأعدل العادلين - أولى وأحقّ».

وبيان هذا الوجه يبتني على مقدمات:

الأولى: أنّه تعالى حكيم، والحكيم لا يفعل القبيح، فالله لا يفعل القبيح.

الثانية: أنّ فعل القبيح قبيح، والمعصية قبيحة، فالله لا يفعلها.

الثالثة: وكما أنّ فعل القبيح قبيح فكذا إرادة القبيح أيضاً قبيحة. وكما أنّ

ترك الحسن قبيحٌ فكذا ترك إرادة الحسن قبيحة.

توضيح: إنّ فعل القبيح قبيحٌ في الإرادة التكوينية، وإرادة القبيح قبيحةٌ في

الإرادة التشريعية. إذن، لا يمكن أن يريد الله سبحانه وتعالى المعصية ولو

بالإرادة التشريعية.

٢. إنّّه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ

بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل:

٩٠). والله حكيم، والحكيم إنّما يأمر بما يريد لا بما يكرهه، وينهى عما يكرهه لا

عما يريد، فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهةً لله تعالى لما أمر بها، ولو كانت

(١) المصدر نفسه.

المعصية مرادةً لله تعالى لما نهى عنها ، وكان الكافر مطيعاً بكفره وعدم إيمانه لآتته فعل ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى منه وهو المعصية، وامتنع عما كرهه، وبطلان ذلك واضح. ٣. لو كان المولى سبحانه وتعالى مريداً للمعصية مع أنه نهى عنها لكان يجب أن يكون حاصلًا على صفتين ضدّين، إذ النهي لا يصير نهياً إلا بالكراهة، وذلك محال^(١).

تقييم مذهب المعتزلة في المسألة

ذكرنا أنّ المعتزلة ذهبوا إلى أنّ الله سبحانه وتعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواءً وقعت أم لا، ولا يريد المعاصي سواءً وقعت أم لا، كلّ ذلك لإخراجه سبحانه وتعالى من دائرة الظلم، ولكنهم أخرجوه عن قدرته وملكه. بيان ذلك: تقدّم القول أنّ المعتزلة ترى أنّ أفعاله سبحانه كلّها حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح، كالظلم، وأنّه لا يخلّ بما هو واجبٌ عليه، وأنهم يرتّبون على قولهم: إنّ الله لا يفعل القبيح القول بأنّ العبد هو الخالق لأفعاله؛ لأنّ منها ما هو حسنٌ، ومنها ما هو قبيحٌ، فلو كان الله خالقها لكان فاعلاً للقبيح. أمّا قولهم: إنّ الله لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلّها حسنة، فهذا حقٌّ؛ قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ (طه: ١١٢)، فأشار سبحانه بـ«الظلم» إلى أنّ هؤلاء لا يخافون مطلقاً من أن يُظلموا في محكمة العدل الإلهي ويؤاخذوا على ذنوبٍ لم يرتكبوها. وبـ«الهضم» إلى أنّهم لا يخافون - أيضاً - نقصان ثوابهم؛ لأنّهم يعلمون أنّ ما يستحقّونه من الثواب يصل إليهم دون نقصان. وقال تعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، ففي هذه الآية نفى سبحانه الظلم عن نفسه، ممّا يدلّ على أنّه لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلّها حسنة.

وأمّا قولهم: إنّ العباد هم الخالقون لأفعالهم؛ لأنّ منها القبيح، فلو كان الله

(١) شرح الأصول الخمسة: ص ٣٠٧.

خالقاً لها لكان فاعلاً للقيح، فهذا باطل؛ لأن الله تعالى خالق كل شيء؛ قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

وأما قولهم: إنه تعالى لا يخلل بما هو واجب عليه، فنقول: ما مقصودهم بهذا الواجب على الله؟ هل هو إيجاب من الغير على الله؟ أم إيجاب من الله على نفسه؟ فإن كان الأوّل: فهو باطل جزماً؛ لأن الغير لا يمكنه أن يوجب على الله شيئاً، مضافاً إلى أنه يلزم منه أن لا يكون سبحانه وتعالى فاعلاً مختاراً، وهو باطل بالأدلة الدالة على أن له تعالى التصرف المطلق فيما شاء من عباده.

وإن كان الثاني فهو حق، لكن لا يلزم منه أن لا يكون تعالى مختاراً؛ لأن من أوجب على نفسه شيئاً يعتبر متفضلاً بما أوجب، والمتفضل مختاراً بما تفضل به.

الثالث: اتجاه الحكماء الإلهيين

قبل الدخول في تقرير اتجاه الحكماء الإلهيين في هذه المسألة، لابد من بيان المراد من الإرادتين: التكوينية والتشريعية.

الإرادة التشريعية: هي الإرادة التي يتوسط فيها بين المريد وتحقق الإرادة في الخارج إرادة موجودٍ آخر. مثال ذلك: عندما تطلب من شخص أن يأتيك بـماء، فلكي يتحقق وجود الماء أمامك، لابد أن توجد إرادة متوسطة بين إرادتك وبين تناولك للماء.

ومن خصائص هذه الإرادة: أن المراد فيها يمكن أن يتخلف عن الإرادة. الإرادة التكوينية: هي الإرادة التي لا يتخلل بين إرادة المريد وبين تحقق المراد في الخارج إرادة موجودٍ آخر. فلو أردت شيئاً تطلبه من يدك فإن اليد تتحرك مباشرة للإتيان به، من دون أن يحتاج تحقق المراد خارجاً إلى توسط إرادة أخرى. ومن أهم خصائص الإرادة التكوينية وأبرز أحكامها: أن المراد لا يمكن أن يتخلف عن الإرادة.

ولكي يتضح الفرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية بشكلٍ دقيق،

لابدّ من بسط الكلام فيها من جهتين: جهة نسبتها إلى الإنسان، وجهة نسبتها إلى الله سبحانه وتعالى.

• الإرادة التكوينية والتشريعية عند الإنسان

إنّ تحليل الإرادة عند الإنسان يقتضي بيان أمرين:

الأول: أنّ الإنسان فاعلٌ علميٌّ، أي: إنّ لعلمه دخلاً في فعله الاختياري، بنحوٍ لو لم يشأ لم يتحقّق منه الفعل في الخارج؛ في قبال الفاعل بالطبع الذي لا يكون لعلمه دخلٌ في فعله، كالإنسان الذي يكون عالماً بفعل المعدة، ولكن لا دخل لعلمه بفعلها، أو لا يكون له علمٌ بفعله كالنار فإنّها تفعل الإحراق من دون أن يكون لها علمٌ به.

الثاني: أنّ الإنسان واجدٌ لبعض الكمالات كالحياة مثلاً وفاقدٌ لكمالاتٍ أخرى كثيرة، وقد يحصل على بعضها من خلال مسيرته في هذه الحياة، وقد لا يحصل. إذا عرفت هذا نقول: إنّ الإنسان إذا تصوّر فعلاً من الأفعال ثمّ صدّق بأنّ هذا الفعل لو تحقّق منه في الخارج فسوف يحقّق كما لا اله، فسيحصل له شوقٌ وميلٌ لذلك الفعل، ثمّ يحصل له عزمٌ وتصميمٌ وتحريك العضلات لإيجاد ذلك الفعل، وهذا العزم وتحريك العضلات لإيجاد الفعل يُطلق عليه: الإرادة التكوينية. وعلى هذا الأساس تكون الإرادة أمراً اختيارياً، إذ لعلّ الإنسان يحصل له شوقٌ وميلٌ نحو الفعل، لكن لا يحصل له إجماعٌ عزم وتصميم وتحريك العضلات لإيجاد ذلك الفعل في الخارج، كما في الصائم مثلاً فإنّه يحصل له شوقٌ نحو الأكل، لكن لا تحصل له إرادةٌ لتناول الطعام.

وبهذا يتضح أمران:

الأول: أنّ مبادئ الإرادة عند الإنسان هي: التصوّر، والتصديق، والشوق.
الثاني: أنّ المراد من الإرادة التكوينية: أن لا يتوسّط بينها وبين تحقّق الفعل في الخارج إرادة فاعلٍ آخر.

أما الإرادة التشريعية فهي الإرادة التي يتوسط بينها وبين تحقق الفعل في الخارج إرادة فاعلٍ آخر؛ فالإنسان إذا أراد أن يشرب الماء مثلاً فهو يتصور الفعل وهو شرب الماء، ثم يحصل له تصديقٌ بالفائدة وهي الإرواء، ثم يحصل له شوقٌ إلى شرب الماء، عند ذلك إن أراد تحريك عضلات يده ورفع الماء وشربه فهذه إرادة تكوينية، وإذا توسط بين تحقق المراد وهو شرب الماء وبين إرادته لتناول الماء إرادة فاعلٍ علميٍّ مختارٍ آخر - كما لو قلت لزيد: ائتني بالماء - فتسمى إرادةً تشريعيةً.

فالفرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية هي: إن توسط بين تحقق الفعل إرادة فاعلٍ علميٍّ مختارٍ آخر فهي إرادةً تشريعيةً وإلا فهي إرادةً تكوينيةً.

وهذا يتبين: أن الإرادة عند الإنسان تلازم فقدان الكمال؛ إذ لو لم يكن فاقداً للكمال فلا تحصل لديه إرادة؛ لأن منشأها فقدان الكمال، وحيث إن الإنسان طالبٌ لكماله، يحصل له شوقٌ وإرادةٌ لذلك الكمال بمجرد أن يعلم بأن فعلاً ما له دخلٌ في كماله.

• الإرادة التكوينية والتشريعية عند الواجب

من المحال أن يتصف الواجب سبحانه بالإرادة بالمعنى المتقدم وهو إجماع العزم والحزم المسبوق بشوقٍ أكيد؛ «لما يترتب عليه من توالٍ فاسدة، كترتب الذات وكونه ذا ماهية، والتغير في ذاته المستلزم لكونها مادية ذات قوى واستعدادات، إلى غير ذلك»^(١). ولأن الإرادة بهذا المعنى تلازم فقدان الكمال، وهو - جلّت قدرته - واجدٌ لكل الكمالات، وعلى هذا فلا يحصل له شوقٌ إلى الفعل؛ لأن الشوق يلازم فقدان الكمال، وإذا أوجد تعالى شيئاً ما فإن الكمال في ذلك الفعل إنما يعود إلى الفعل نفسه لا إلى الفاعل، هذا كله في ما يتعلق بالإرادة التكوينية، فلا توجد للواجب تعالى إرادةً تكوينيةً بمعنى إجماع العزم والحزم

(١) شرح نهاية الحكمة: ج ٢، ص ١٢٣.

المسبوق بشوقٍ أكيد.

نعم، هنالك معنى آخر للإرادة تصدق على الواجب تعالى، وهي الإرادة الفعلية، وهي صفة فعلية متزعة من مقام الفعل. فإننا حينما نرى الفعل الخارجي نصفه بأنه مرادٌ لله تعالى وأن إرادته تعالى تجلّت بإيجاد ذلك الفعل، وهذا معنى أن الإرادة صفة فعل، وهو المعنى الذي أشارت إليه الروايات التي تقول بأن إرادته إحدائه وفعله، ومن هذه الروايات:

• ما روي عن عليّ بن إبراهيم أنّه قال: «سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر يقول: لا يكون شيءٌ إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى. قلت: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل. قلت: ما معنى قدر؟ قال: تقدير الشيء من طوله وعرضه. قلت: ما معنى قضى؟ قال: إذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له»^(١).

• وعن عاصم بن حميد، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنّ المرید لا يكون إلا لمرادٍ معه، لم يزل (الله) عالماً قادراً ثمّ أراد»^(٢).

• وعن بكير بن أعين أنّه قال: «قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: علم الله ومشيئته هما مختلفان أو متفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة. ألا ترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله ولا تقول: سأفعل كذا إن علم الله، فقولك إن شاء الله دليلٌ على أنّه لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء، وعلم الله السابق للمشيئة»^(٣).

• وعن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى أنّه

(١) الكافي: ج ١، ص ١٥٠، باب المشيئة والإرادة، ح ١.

(٢) الكافي: ج ١، ص ١٠٩، باب الإرادة أتمها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، ح ١.

(٣) المصدر نفسه، ح ٢.

قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام، أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير^(١) وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى فأرادته إحدائه^(٢) لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروي^(٣) ولا يهّم ولا يتفكّر^(٤)، وهذه الصفات منفيّة عنه، وهي صفات الخلق، فأرادة الله الفعل، لا غير ذلك؛ يقول له: كن فيكون، بلا لفظٍ ولا نطقٍ بلسانٍ ولا همّةٍ ولا تفكّرٍ ولا كيفٍ لذلك، كما أنّه لا كيف له»^(٥).

إذن، الإرادة التي يتّصف بها الواجب سبحانه وتعالى هي عين فعله، لا الإرادة التي تكون مسبوقّة بالشوق والتصوّر والتصديق.

أمّا إرادة الواجب تعالى التشريعيّة فإنّ الروايات كذلك تثبتّها له - جلّت قدرته - كما سيأتي في المشهد الثقلي.

فتحصّل: أنّه «للمشيئة والإرادة انقسامٌ إلى الإرادة التكوينيّة الحقيقيّة والإرادة التشريعيّة الاعتبارية؛ فإنّ إرادة الإنسان التي تتعلّق بفعل نفسه نسبةً حقيقيّةً تكوينيّةً تؤثّر في الأعضاء الانبعاث إلى الفعل، ويستحيل معها تخلفها عن المطاوعة إلّا لمانع، وأمّا الإرادة التي تتعلّق منّا بفعل الغير - كما إذا أمرنا بشيءٍ أو نهينا عن شيءٍ - فإنّها إرادةٌ بحسب الوضع والاعتبار، لا تتعلّق بفعل الغير تكوينيّاً، فإنّ إرادة كلّ شخصٍ إنّما تتعلّق بفعل نفسه من طريق الأعضاء والعضلات، ومن هنا كانت إرادة الفعل أو الترك من الغير لا تؤثّر في الفعل بالإيجاد والإعدام، بل

(١) المقصود من الضمير: أنّ الإنسان يتأمّل فيحصل له تصوّرٌ وتصديقٌ، وبعد ذلك يحصل له إرادةٌ وعزمٌ للفعل، وهذا المعنى بنفيه الإمام عليه السلام عن الواجب تعالى.

(٢) أي: فعله.

(٣) رويّت في الأمر: نظرتُ وفكرتُ، والاسم: الرويّة.

(٤) لأنّه لا معنى للواجب سبحانه أن يتروّى ويتأمّل ويفكّر ويكون له ضميرٌ ونحو ذلك.

(٥) الكافي: ج ١، ص ١٠٩، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، ح ٣.

تتوقّف على الإرادة التكوينية من الغير بفعل نفسه حتّى يوجد أو يترك عن اختيار فاعله، لا عن اختيار أمره وناهيه. إذا عرفت ذلك علمت أنّ الإرادتين يمكن أن تختلفا من غير ملازمة، كما أنّ المعتاد بفعل القبيح ربّما ينهى نفسه عن الفعل بالتلقين وهو يفعل من جهة إلزام ملكته الرذيلة الراسخة، فهو يشاء الفعل بإرادة تكوينيّة ولا يشاؤه بإرادة تشريعيّة، ولا يقع الا ما تعلّقت به الإرادة التكوينيّة^(١).

عودة إلى اتجاه الحكماء الإلهيين

بعد أن اتّضح معنى الإرادة التكوينية للواجب جلّت قدرته، وفرقها عن الإرادة التشريعيّة، ندخل في بيان مسألة إرادته سبحانه للطاعات وكرهيته للمعاصي وفقاً لما اختاره الحكماء الإلهيون، فنقول:

من الواضح أنّ الله تبارك وتعالى يريد من عبده الطاعة كصلاة الصبح مثلاً، ويكره منه المعصية كشرب الخمر مثلاً، والإرادة والكره هنا تشريعيّتان، لأنّهما متعلّقتان بفعل العبد لا بفعل المريد، بمعنى: أنّ الله سبحانه وتعالى يريد من عبده صلاة الصبح ويكره له شرب الخمر، ولا معنى لأن يريد المولى سبحانه وتعالى الصلاة ويكره شرب الخمر لنفسه؛ إذ لا نقص فيه فهو الكامل المطلق الغنيّ عن كلّ شيء، وعليه، نسأل: بعد إرادة المولى سبحانه للطاعات، هل يمكن أن تتخلّف خارجاً؟ وبعد كراهيته للمعاصي، هل يمكن أن تقع خارجاً؟ وهل وقوع المعصية من العبد خارجاً معناها إرادة المولى لها؟ وإن كان كذلك، كيف يُريد منه المعصية وينهاها عن فعلها؟

توضيح ذلك: عندما نأتي إلى المكلف الذي وجب عليه الطاعات - كصلاة الصبح مثلاً، فهو - خارجاً - إمّا أن يمثل الصلاة أو لا؛ لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما. ومن الثابت في محلّه أنّ الله سبحانه وتعالى يعلم منذ الأزل

(١) الكافي: ج ١، ص ١٥١، باب المشيئة والإرادة، ح ٤، حاشية (١).

وقبل أن يخلق عالم الإمكان أنه سيخلق هذا العالم ويخلق هذا المكلف مخيراً لا مجبراً^(١)، ويعلم أنه سبحانه سيأمره بالصلاة^(٢)، وكذلك يعلم أن هذا المكلف سوف يريد الصلاة ويصليها، أو لا يريد لها ولا يصليها، من هنا لو أراد سبحانه هذه الصلاة تشريعاً وأمر المكلف بها فإن المكلف بإمكانه أن يختار عدم الصلاة؛ وحيث إن الله سبحانه وتعالى علم منذ الأزل أنه سيختار عدم الصلاة، لذا اختار له ذلك؛ لأن المكلف هو أراد ذلك واختاره لنفسه. ولو اختار له المولى سبحانه وتعالى الصلاة لكان مجبراً على إرادتها وفعلها، وبالتالي لا يستحق الثواب؛ لأن الثواب فرع الاختيار، بل حينئذ لا يوجد معنى للأمر بالطاعات.

فإرادته سبحانه - تكويناً ومنذ الأزل - عدم الصلاة للمكلف، لا يتنافى مع أمره بها تشريعاً، فهو سبحانه تعالى أمر بها تشريعاً، ولكنه أراد - تكويناً - أن لا يقع ما أمر به؛ لعلمه أن العبد سيريد ويختار ذلك. وهكذا بالنسبة إلى نهيه تشريعاً عن المعاصي وإرادته لها تكويناً؛ لأنه علم بأن العبد بإرادته سيختارها. وهذا يعني: أن إرادة الله التكوينية تابعة لإرادة العبد.

بتعبير آخر: إن 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 يريد لها - كذلك - فيما لو علم أنه سيختارها. وكذلك فيما يرتبط بالمعصية، فإن كان سبحانه يعلم أن العبد سيرتك المعصية فقد شاء له تركها من الأزل، وإن كان يعلم أن العبد سيختار المعصية فقد شاء له من الأزل المعصية. وعدم وقوف الأشاعرة على هذه النقطة هي التي أوقعتهم فيما وقعوا به، فهم

(١) لأن الله سبحانه وتعالى يعلم علماً تفصيلياً بالأشياء قبل إيجادها، وهذه حقيقة ثابتة ومبرهن عليها في محلها.

(٢) الصلاة باعتبارها أحد مصاديق الطاعات.

لما لم يتمكنوا من الجمع بينهما، ذهبوا إلى أن فعل الطاعة - كالصلاة مثلاً - إمّا أن يشاء الله وقوعها من زيدٍ أو لا. وعلى الأول فلا بدّ أن يفعلها زيدٌ أراد أو لم يرد. وعلى الثاني لا تقع سواءً أراد أم لم يرد.

وغاب عنهم: أن الله لا يشاء للإنسان أن يفعل الطاعة وأن يترك المعصية جزافاً، وإنّما يشاء له فعل الطاعة إن شاء الإنسان فعلها، ويشاء له ترك المعصية إن شاء الإنسان تركها. وبالعكس، فيشأ له ترك الطاعة إن شاء الإنسان تركها، ويشأ له فعل المعصية إن شاء الإنسان فعلها.

إضاءات

بها تقدّم يمكن أن نفسر كثيراً من الحقائق التي كثر فيها التساؤل؛ من قبيل:

١. قول أبي الأحرار الإمام الحسين بن علي عليه السلام: «شاء الله أن يراني مقتولاً»^(١)، بمعنى: أن الله سبحانه وتعالى بعد أن علم منذ الأزل بأن الإمام الحسين عليه السلام سيريد ويختار القتل في سبيله وبهذه الطريقة المفجعة، شاء له ذلك، ولو علم بأنّه عليه السلام سيختار القعود لاختاره له، وما اختار له الشهادة في كربلاء. فهو - جلّت قدرته - نهى عن قتل الإمام الحسين عليه السلام - تشريعاً - وشأ له القتل تكويناً، ولا تنافي.

٢. القول «نهى آدم عن أكل الشجرة وشأ أن يأكل منها»، بمعنى أنّه نهاه تشريعاً، ولكنّ آدم عليه السلام بكامل اختياره أقدم على الأكل من تلك الشجرة، وحيث إنّ الله سبحانه من الأزل يعلم بإرادة آدم واختياره، شاء له أن يأكل منها. ولا منافاة.

٣. وكذلك يتّضح لنا الجمع بين أمر المولى سبحانه وتعالى نبيّه إبراهيم بذبح ولده إسماعيل وبنفس الوقت لم يشأ له الذبح أزلاً وتكويناً. ولا منافاة.

(١) لواعج الأشجان في مقتل الحسين، السيّد محسن الأمين العاملي قدّس سرّه: ص ٣١.

المشهد النقلي

إنّ النصوص الروائيّة الواردة عن النبيّ المختار صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام أشارت إلى الانسجام القائم بين الإرادتين التكوينيّة والتشريعيّة، وعدم التنافي بينهما، ومن تلك الروايات:

١. ما جاء في كتاب الكافي للشيخ الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن أبانٍ عن أبي بصيرٍ أنّه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شاء^(١) وأراد وقدر وقضى؟ قال: نعم، قلت: وأحبّ؟ قال: لا، قلت: وكيف شاء وأراد وقدر وقضى ولم يحبّ^(٢)؟ قال: هكذا خرج إلينا^(٣) أي: من الوحي أو البيان النبوي. فهو - عزّ اسمه - شاء وقدر وقضى تكويناً، وهذا الذي شاء وقدره وقضاه إن كان في مصلحة الأنسان أحبّ تشريعاً، وإن كان في ضرره أبغضه تشريعاً.

٢. عليّ بن إبراهيم، عن المختار بن محمّد الهمداني ومحمّد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إنّ لله إرادتين ومشيتين: إرادة حتم^(٤)، وإرادة عزم، ينهي وهو يشاء^(٥) ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنّه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة

(١) المقصود بالمشيئة - هنا - المشيئة التكوينيّة.

(٢) المقصود بـ«لم يحبّ» هنا: لم يحبّ تشريعاً. (منه دام ظلّه).

(٣) الكافي: ج ١، ص ١٥٠، باب المشيئة والإرادة، ح ٢.

(٤) وهي الإرادة التكوينيّة، وهذه الإرادة تابعة لإرادة الإنسان؛ فهي كالقوّة المحرّكة بالنسبة للسيّارة تابعة لإرادة الإنسان، فإن شاء أن يذهب بها يميناً ذهب، وإن شاء أن يذهب بها شمالاً ذهب. (منه دام ظلّه).

(٥) يشاء إن شاء العبد... وينهي عن فعل المعصية وهو يشاء وجود المعصية إن شاء الله العبد وجودها في الخارج. (منه دام ظلّه).

وشاء ذلك، ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى...»^(١). ومن الواضح: أن عطف المشيئة على الإرادة هو عطف تفسير؛ لأن الإرادة هي المشيئة، والاختلاف بالاعتبار فقط^(٢). أمّا قوله ينهى ويأمر فهذه إشارة إلى الإرادة التشريعية، وأمّا قوله يشاء ولا يشاء فهو إرادة تكوينية.

فالمولى سبحانه وتعالى إنّما شاء أن يأكل آدم وزوجته عليهما السلام من الشجرة بعد علمه أنّهما سيريدان ذلك، ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئته سبحانه وتعالى.

ومن قال: إنّهُ سبحانه وتعالى شاء ولكنّ العبد لم يحقّق مشيئته عزّ وجلّ؛ يكون قد أخرج المولى من سلطانه، وهذا ما فعله المفوّضة.

أمّا الأشاعرة فلکي لا يقعون في هذا المحذور ذهبوا إلى القول بأنّ الله سبحانه وتعالى هو الفاعل لكلّ شيءٍ فنسبوا له فعل القبائح.

بتعبيرٍ آخر: إنّ الأشاعرة أرادوا أن يدخلوا كلّ شيءٍ في ملكه سبحانه وتعالى فنسبوا إليه القبائح، والمعتزلة أرادوا أن ينزّهوه عن القبائح فأخرجوه عن ملكه.

قال العلامة الطباطبائي تعليقا على الرواية أعلاه: «...والإرادة التكوينية هي التي يسمّيها عليه السلام بإرادة حتم، والتشريعية هي التي يسمّيها بإرادة عزم. وإرادته تعالى التكوينية تتعلّق بالشيء من حيث هو موجودٌ ولا موجودٌ إلّا

(١) الكافي: ج ١، ص ١٥١، باب المشيئة والإرادة، ح ٤.

(٢) لا فرق بين الإرادة والمشيئة إلّا بالاعتبار، كالفرق بين الوجود والإيجاد، فإنّ المعلول لو نُسب إلى فاعله يسمّى إيجاباً، وإذا نظر إليه بما هو موجودٌ من الموجودات يسمّى وجوداً. فالوجود والإيجاد شيءٌ واحدٌ، لكن يختلفان بالاعتبار، فكذلك الإرادة والمشيئة فإتّهما شيءٌ واحدٌ، لكن يختلفان بالاعتبار، فإذا نُسب الشيء المراد إلى الفعل يسمّى إرادةً، وإذا نُسب إلى الفاعل يسمّى مشيئةً. فالإرادة هي النسبة إلى المراد وهو الفعل، والمشيئة هي النسبة إلى المرید وهو الفاعل. (منه دام ظلّه).

وله نسبة اليجاد إليه تعالى بوجوده بنحوٍ يليق بساحة قدسه تعالى، واراادته التشريعية تتعلّق بالفعل من حيث إنّه حسنٌ وصالحٌ غير القبيح الفاسد، فإذا تحقّق فعلٌ موجودٌ قبيحٌ، كان منسوباً إليه تعالى من حيث الإرادة التكوينية بوجهٍ، ولو لم يردده لم يوجد ولم يكن منسوباً إليه تعالى من حيث الإرادة التشريعية، فإنّ الله لا يأمر بالفحشاء . فقوله عليه السلام: ان الله نهى آدم عليه السلام عن الأكل وشاء ذلك، وأمر إبراهيم عليه السلام بالذبح ولم يشأه: أراد بالأمر والنهي التشريعيين منهما، وبالمشيئة وعدمها التكوينيّين منهما...»^(١).

وقد علّق الشيخ الصدوق على الرواية أعلاه بقوله: «إنّ الله تبارك وتعالى نهى آدم وزوجته عن أن يأكلا من الشجرة وقد علم أنّهما يأكلان منها، لكنّه عزّ وجلّ شاء أن لا يحول بينهما وبين الأكل منها بالجبر والقدرة، كما منعها من الأكل منها بالنهي والزجر، فهذا معنى مشيئته فيها، ولو شاء عزّ وجلّ منعها من الأكل بالجبر ثمّ أكلا منها لكانت مشيئتها قد غلبت مشيئته كما قال الإمام عليه السلام، تعالى الله عن العجز علواً كبيراً»^(٢).

٣. وجاء في تفسير نور الثقلين للحويزي عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «سمعتّه يقول: أمر الله ولم يشأ، وشاء ولم يأمر؛ أمر إبليس أن يسجد لأدم وشاء أن لا يسجد، ولو شاء لسجد، ونهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل منها، ولو لم يشأ لم يأكل»^(٣).

وهذه الرواية واضحةٌ في نفي ما يمكن أن يتصوّر من تنافٍ بين الإرادة

(١) الكافي: ج ١، ص ١٥١، باب المشيئة والإرادة، ح ٤، حاشية (١).

(٢) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٣٩، حاشية (٣).

(٣) تفسير نور الثقلين، الشيخ عبد عليّ العروسي الحويزي: ج ١، ص ٦٢.

التكوينية والتشريعية له سبحانه، فقد أمر الله سبحانه إبليس بالتشريع سجوداً، ولكنه شاء له تكويناً عدم السجود؛ لعلمه بأنه سيختاره. وكذا الحال بالنسبة لآدم عليه السلام وأكله من الشجرة، فهو سبحانه نهاه وزوجه حواء تشريعاً عن الأكل من الشجرة وقال: ﴿...وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٣٥)، وقد شاء لهما تكويناً أن يأكلا منها؛ لعلمه بأنهما يريدان ذلك. فالرواية تبين أن الله تعالى إرادتين ومشيتين فرّبما ينهى تشريعاً وهو يشاء تكويناً، وربّما يأمر تشريعاً وهو لا يشاء تكويناً، ولا منافاة في ذلك، وعدم مشيئته لأنه علم من الأزل أن العبد لا يريد ذلك ولا يفعله، فتعلقت إرادته من الأزل بعدم تحقق الفعل خارجاً، ولكن ذلك لا يمنع من أن يأمر العبد به تشريعاً^(١).

«وهذا التقرير يندفع ما يتوجه إلى ظاهر هذا الحديث من أنه موافق لمذهب الجبرية القائلين بأنه تعالى قد يأمر بالشيء وهو لا يريد، وينهى عن الشيء وهو يريد، وأنه يريد كل ما يدخل في الوجود وإن كان معصيةً، ولا يريد ما يدخل فيه وإن كان طاعةً؛ بناء على ما تقرّر عندهم من أنه تعالى خالق لأفعال العباد، فكل ما خلقه فقد أراده، وكل ما لم يخلقه لم يرد، فأمر إبليس بالسجود ولم يرد؛ لعدم تحققه، وأراد عدمه؛ لتحقيقه، ونهى آدم عن الأكل وأراد أكله؛ لتحقيقه، ولم يرد تركه؛ لعدم تحققه، وغير موافق لمذهب العدلية الإمامية وهو أنه تعالى كل ما يأمر به فهو يريد، وكل ما ينهى عنه فهو لا يريد بل يكرهه، وأنه تعالى يريد كلما

(١) من هنا يتضح للقارئ الكريم أنّ الإرادة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣) هي إرادة تكوينية، ولا يلزم منها الجبر، لأنه سبحانه علم أولاً أنّ هذه الذوات الطاهرة لا تشاء المعصية أبداً، وأنها تريد الطهارة دائماً، فشاء لهم تكويناً ذلك. ولم يشأ لهم المعصية، وهذه المشيئة لا تتنافى مع اختيارهم. ولا يمكن أن تحمل الإرادة في هذه الآية على الإرادة التشريعية. (منه دام ظلّه).

هو خيرٌ حسنٌ وجد أو لم يوجد ، ولا يريد كل ما هو شرٌّ وبيعٌ كذلك»^(١) . فهو سبحانه وتعالى يشاء كل ما علم أن العبد سيختاره، ولا يشاء كل ما علم أن العبد لا يختاره ولا يفعله. فهو سبحانه وإن أمر زيداً بالصلاة - مثلاً - ولكنه لما كان يعلم من الأزل بأنه لن يصلي باختياره وإرادته، لذا لم يشاء له - تكويناً - الصلاة^(٢) .

في البحار عن الفقه الرضوي أنه قال عليه السلام: «قد شاء الله من عباده المعصية وما أراد، وشاء الطاعة وأراد منهم؛ لأن المشيئة مشيئة الأمر ومشيئة العلم، وإرادته إرادة الرضا وإرادة الأمر، أمر بالطاعة ورضي بها، وشاء المعصية^(٣) ولم يأمرهم بها^(٤) .

(١) شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٧٣.

(٢) وحيث إن العبد بسوء اختياره خالف الأمر التشريعي للمولى سبحانه وتعالى، وعصاه بترك الصلاة، استحق العقوبة على مخالفته ولو لم يكن هذا الفعل مراداً للمولى تكويناً.

(٣) أي: شاء المعصية من عباده.

(٤) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٣٩، حاشية (٣).

معطيات الفصل

١. ذهب الأشاعرة إلى أنّ كلّ ما هو واقعٌ وحادثٌ فهو مرادٌ له سبحانه؛ سواءً أكان طاعةً أم معصيةً، وسواءً أكان عدلاً أم ظلماً، وسواءً أكان إيماناً أم كفرًا؛ سعيًا منهم لإثبات قدرته وسلطنته.
٢. ذهب المعتزلة إلى أنّ الله سبحانه وتعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواءً وقعت أم لا، ولا يريد المعاصي سواءً وقعت أم لا؛ وذلك لإخراجه سبحانه وتعالى من دائرة الظلم.
٣. إنّ كلّ فعلٍ له حيثيّتان: حيثيّة النسبة إلى فاعله المباشر ومعها يسمّى الفعل معصيةً أو طاعةً، وحيثيّة نسبه إلى الله سبحانه وتعالى ومعها يوصف الفعل بالوجود، ولا يوصف بالطاعة أو المعصية.
٤. الإرادة التشريعيّة: هي الإرادة التي يتوسّط فيها بين المرید وتحقّق الإرادة في الخارج إرادة فاعلٍ آخر، ومن خصائص هذه الإرادة إمكان تخلف المراد عنها.
٥. الإرادة التكوينيّة: هي الإرادة التي لا يتخلّل بين إرادة المرید وبين تحقّق المراد في الخارج إرادة فاعلٍ آخر، ومن أهمّ خصائصها عدم تخلف المراد عن الإرادة.
٦. إنّ الإنسان فاعلٌ علميٌّ، بمعنى: أنّ لعلمه دخلاً في فعله الاختياري، بنحوٍ لو لم يشأ لم يتحقّق منه الفعل في الخارج، في قبال الفاعل بالطبع الذي لا يكون لعلمه دخلٌ في فعله.
٧. إنّ الإنسان واجدٌ لبعض الكمالات كالحياة مثلاً، وفاقدٌ لكمالاتٍ أخرى كثيرة، وقد يحصل على بعضها من خلال مسيرته في هذه الحياة وقد لا يحصل.
٨. إنّ الإرادة عند الإنسان تلازم فقدان الكمال؛ وحيث إنّ الإنسان فاقدٌ

لبعض كمالاته، طالباً لها، كان ذلك سبباً لحصول الشوق والإرادة تجاه كلِّ فعلٍ يعلم أن له دخلاً في كماله.

٩. إنَّ الإرادة التي يتَّصف بها الواجب سبحانه لا تكون مسبوقَةً بالشوق والتصوُّر والتصديق، وإنما هي عين فعله.

١٠. إنَّ الله سبحانه وتعالى يريد الطاعات من عبده، ويكره منه المعاصي تشريعاً، وبنفس الوقت قد لا يريد الطاعة منه تكويناً وأزلاً؛ لعلمه أنَّه لن يختارها، وقد يريد لها - كذلك - فيما لو علم أنَّه سيختارها.

١١. إنَّ إرادة المولى سبحانه وتعالى للمعصية تكويناً، لا تتنافى مع نهي العبد عن فعلها تشريعاً.

١٢. إنَّ الإيمان بعدم وقوع شيءٍ في الوجود إلاَّ بإرادته سبحانه، لا يلزم منه الجبر، لأنَّ الله سبحانه وتعالى إنما أراد الفعل الذي هو معصيةٌ بعد إرادة الإنسان له خارجاً.

الباب السادس

الجزء الأخرى

وفيه فصول:

- الفصل الأول: المجازاة والعدل الإلهى
- الفصل الثانى: مصير الخلائق فى يوم الجزاء
- الفصل الثالث: مسائل ذات صلة

الفصل الأول

المجازاة والعدل الإلهي

- هل تتناسب المجازاة مع مخالفة العبد
- النشاطان من حيث الارتباط
- النشاطان من حيث الاختلاف
- أولاً: الاختلاف من حيث الثبات والتغير
- ثانياً: الاختلاف من حيث نوع الجزاء
- المشهد النقلي
- ✓ خلاصة القول
- ✓ قطف ثمرة
- الأشاعرة والجزاء
- تساؤلات ذات صلة

من المباحث ذات الارتباط الوثيق بمسألة العدل الإلهي: مبحث الجزاء على الأعمال في يوم القيامة؛ باعتبار أنّ الثواب والعقاب في ذلك اليوم هما من مظاهر عدله سبحانه.

من هنا كان الاعتقاد بعدله وأنه لا يترك أعمال البشر دون محاسبة دليلاً على إثبات المعاد. وفي ذلك يقول الإمام أمير الموحّدين عليه السلام: «ولئن أمهل الظالم فلن يفوت أخذه، وهو له بالمرصاد على مجاز طريقه، وبموضع الشجى من مساع ريقه»^(١).

هل تتناسب المجازاة مع مخالفة العبد

من المشاهد والمعلوم بالبداهة: أنّ الإنسان يعيش في نشأة الدنيا سنواتٍ معدودةً، وهي إذا ما قيست إلى حياة النعيم أو الجحيم التي تنتظره في يوم الجزاء عدّت فترةً محدودةً ومتاعاً قليلاً.

وفي هذه السنوات القلائل يقدم الإنسان على أعمالٍ تُعدُّ مخالفاتٍ لأوامر مولاه الذي خلقه وربّاه، فيستحقّ على ذلك العذاب والعقاب، وهذا هو مقتضى العدل الإلهي.

ولكنّ المتأمل في آيات وروايات الجزاء الأخروي، يجد - بدواً - أنّ ما أعدّه الواحد القهار لا يتناسب كماً وكيفاً مع مخالفة العبد في نشأة الدنيا.

ففي قبّال مخالفةٍ تصدرُ من العبد في ساعةٍ من نهار، قد يلبث في العذاب الإلهي أحقاباً، بل قد يخلد في العذاب الأبدي. وبنفس الوقت فإنّ هذا العقاب هو من الشدّة والألم والعظمة بحيث لا يمكن للعقل البشري أن يتصوّره!

(١) نهج البلاغة: ج ١، ص ١٨٧. الشجى ما يعترض في الخلق من عظم وغيره. ومساع الريق ممّره من الخلق. والكلام تمثيلٌ لقرب السطوة الإلهية من الظالمين.

وإليك بعض الآيات التي تحدّثت عن العقاب الإلهي كما وكيفا في يوم الجزاء:
 • قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوكَ مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٦-٣٧).

• وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً﴾ (الفرقان: ٦٨-٦٩).

• وقال سبحانه: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً * لِلظَّالِمِينَ مآباً * لَا يَبْتَئِنَ فِيهَا أَحْقَاباً * لَا يَدْخُلُونَهَا فِيهَا بَرْدٌ وَلَا شَرَابٌ * إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا * جَزَاءً وَفَاقًا﴾ (النبأ: ٢١-٢٦).

• وقال سبحانه: ﴿يَبْصُرُونَهُمْ يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ * وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ * وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ يُنْجِيهِ * كَلَّا إِنَّهَا لَلظَى * نَزَاعَةٌ لِلشَّوَى * تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى * وَجَمَعَ فَأَوْعَى﴾ (المعارج: ١١-١٨).

هذه بعض الآيات القرآنية التي ذكرت بعض أنواع العقاب الإلهي، وهي عقوبات شديدة وأليمة من حيث الكيفية، وطويلة من حيث المدة، ويظهر منها - بدواً - عدم التناسب بين المخالفة والجزاء عليها، الأمر الذي يُثير في الذهن البشري استفهاماً حول عدله سبحانه.

والأصل الذي يعتمد عليه هذا التساؤل هو أنه لا بد في القوانين الجزائية من رعاية التناسب بين الجريمة والعقوبة، فمثلاً: إذا خالف سائق مركبة قانوناً من قوانين المرور فإن العدالة تفتضي معاقبته بما يتناسب مع المخالفة التي ارتكبتها، كفرض غرامة مالية عليه بمقدار محدد. أمّا لو كانت العقوبة هي السجن لسنوات عديدة، أو الإعدام، فحينئذٍ ينقلب ما كان يُرجى منه العدالة إلى ظلم قبيح لا يمكن أن يصدر من العدل الحكيم.

النشأتان من حيث الارتباط

لا ريب أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين نشأة الدنيا ونشأة الآخرة، فما يبذره الإنسان في الأولى سوف يحصده في الآخرة، وإلى هذه الحقيقة أشار الحديث الشريف، فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «الجنة قيعان، وإنّ غراسها سبحان الله وبحمده»^(١).

وقال صلى الله عليه وآله أيضاً: «لما أسري بي إلى السماء دخلت الجنة فرأيت فيها قيعاناً، ورأيت فيها ملائكة يبنون لبنةً من ذهبٍ ولبنةً من فضةٍ وربّما أمسكوا، فقلت لهم: مالكم قد أمسكتم؟ قالوا: حتّى تحيئنا النفقة، قلت: وما نفقتكم؟ قالوا: قول المؤمن: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، فإذا قال بنينا، وإذا سكت أمسكنا»^(٢).

وقال صلى الله عليه وآله أيضاً: «لما أسري بي إلى السماء دخلت الجنة فرأيت فيها قصرًا من ياقوتة حمراء يرى داخلها من خارجها، وخارجها من داخلها من ضيائها، وفيها بانيان من زبرجد. فقلت: يا جبرئيل، لمن هذا القصر؟ فقال: لمن أطاب الكلام، وأدام الصيام، وأطعم الطعام، وتهجد بالليل والناس نيام»^(٣).
وسياتي مزيد بيانٍ وتفصيلٍ كلامٍ لطبيعة العلاقة الموجودة بين العمل الدنيوي والجزء الأخرى، عند الحديث عن أنواع الجزاء.

النشأتان من حيث الاختلاف

كما أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين نشأة الدنيا ونشأة الآخرة، هناك - أيضاً - اختلافٌ بينهما، ووضع الحياة في الآخرة يختلف عن وضعها في الدنيا؛ قال تعالى:

(١) بحار الأنوار: ج ٧، ص ٢٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٧، ص ١٨٩، باب استحباب الاكثار من التسبيح، ح ١٠.

(٣) المصدر نفسه، ح ١٢.

﴿وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ١٦)؛ لذا كان لها قوانين وأنظمة تختلف عن القوانين والأنظمة التي تحكم عالمنا المشهود. ومن تلك الاختلافات^(١):

أولاً: الاختلاف من حيث الثبات والتغير

عالم الدنيا هو عالم الحركة والتغير. فالبذرة في حركة دائمة وتغير مستمر حتى تصل إلى مرحلة الثمرة، والنطفة هي الأخرى في حركة دائمة حتى تصل إلى مرحلة الجنين، والجنين بعد الولادة إذا قدر له واهب الأعمار العيش لفترة طويلة نسبياً، فهو في حالة حركة مستمرة يعبر بها ومن خلالها مرحلة الطفولة والصبا، ويمرّ بمرحلة الشباب، ثم الكهولة، فالشيخوخة، ليُرَدَّ في آخر المطاف - إلى مرحلة أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئاً.

إذن، في عالم الدنيا يتحوّل الصغير إلى كبير، والجديد إلى قديم، والحَيّ إلى ميّت، فهو عالم الحركة والتغير والزوال والفناء. أمّا عالم الآخرة فهو عالم الثبات والاستقرار، فلا طفولة ولا شيخوخة، ولا موت ولا زوال؛ قال تعالى: ﴿...وَإِنَّ الْأَخْرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ (غافر: ٣٩).

ثانياً: الاختلاف من حيث نوع الجزاء

إنّ جواب الاستفهام المتقدّم القائل بعدم وجود التناسب بين المخالفة في الدنيا وعقوبتها في الآخرة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفهم الاختلاف بين نوع الجزاء المتّبع في نشأة الدنيا ونوع الجزاء المتّبع في نشأة الآخرة؛ لأنّه ليس واحداً ولا متشابهاً، بل هو مختلفٌ وعلى نوعين:

(١) الاختلافات الموجودة في النشاطين كثيرة، تعرّض لأكثرها المفسّرون في مطاوي المباحث التفسيرية، وقد فضّل سيّدنا الأستاذ دام عزّه هذا المبحث في كتابه «فلسفة الدين»، فراجع. وهنا ذكر ثلاثة من هذه الاختلافات، الثالث منها هو الذي يرفع الإشكال المتقدّم.

الأول: الجزء الاعتباري

المقصود من الجزء الاعتباري هو عدم وجود أي ارتباط حقيقي وواقعي بين العمل وجزائه، فهو جزاءً اعتباريًّا يضعه من يتصدى لذلك، من قبيل وضع غرامة أو حبسٍ لمدةٍ معينة لمن يخالف قانون المرور.

وفي الإسلام هو عبارة عن المقررات الجزائية والحدود الشرعية التي نصت عليها الشريعة الإسلامية المقدسة.

وقد أدركت البشرية ضرورة هذا النوع من العدل لأنها عرفت قيمة وجود هذه القوانين في الحد من نسبة الإجرام في المجتمع، وردع كل من يفكر بارتكاب أي جريمة واعتداء على حقوق الآخرين.

إنَّ فائدة هذا النوع من الجزاء تكمن أولاً: في الحيلولة دون تكرار ذلك الذنب من قبل المجرم نفسه، أو من قبل غيره. وثانياً: تسلية المظلوم وإدخال شيء من الطمأنينة إلى نفسه، هذا إذا كانت الجناية واقعة على الآخرين، فعندما يرى المظلوم الظالم وقد نال جزاءه العادل تطمئن نفسه وتسكن.

إذن، المقررات الجزائية والحدود الشرعية ضرورية لتحقيق الأمن الاجتماعي، ولازمة لإصلاح المجرمين، ولا يوجد شيء يحل محلها أو يؤدي وظيفتها.

والذي يقول غير ذلك ويدعو إلى إحلال التربية مكان الجزاء القانوني، وإبدال السجون بدارٍ للتأديب إنما يُغالط نفسه.

وهذا لا يعني أننا ننكر دور التربية في إصلاح الفرد، وقيمتها في استقرار المجتمع وتحقيق الأمن، بل نحن مع إيجاد مؤسسات تُعنى بالتأديب، إذ لا شك في أنَّ التربية السليمة لها دورٌ كبيرٌ في الحد من وقوع الجرائم في المجتمع، وأنَّ تماسك النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي يُقلل من عدد الجرائم، وأنَّ الاضطراب الاجتماعي دافعٌ نحو وقوع الجرائم. كلُّ هذا صحيح، ولكنَّ التربية لا تُغني عن العقوبة العادلة، وكذلك العقوبة العادلة لا تُغني عن التربية، بل

لكلٍّ منها دوره في صلاح الفرد والمجتمع.

إذن، المقررات الجزائية والعقوبات الاعتبارية لازمة لردع الفرد، وصلاح المجتمع، ولا غنى للمجتمعات البشرية عنها. نعم، يجب على المقنن مراعاة جانب التناسب بين الجريمة وعقوبتها.

وفي هذا النوع من الجزاء - وكذلك في الأنواع الأخرى - راعى الشارع المقدس التناسب بين الذنب والعقوبة، وهذا واضح لكل من اطلع على المقررات الجزائية التي جاءت في الشريعة الإسلامية.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أن هذا النوع من الجزاء غير معقول في نشأة الآخرة؛ إذ لا تشفى في تلك النشأة ولا خشية من تكرار المخالفة؛ لأنّها دار الجزاء وليست دار العمل؛ فلا المولى سبحانه وتعالى يحسّ بشعور انتقامي تجاه المخالف لأوامره حتى يدفع ذلك الشعور بالانتقام، ولا الآخرة دار عمل حتى يكون الهدف من العقوبة عدم تكرار المخالفة. هذا مضافاً إلى أن هذا النوع لا ينسجم مع القوانين الذي تحكم تلك النشأة كما سوف نبين.

الثاني: الجزاء التكويني

بمعنى: أن هناك رابطة وعلاقة تكوينية بين العمل والجزاء، كالعلاقة بين شرب السم القاتل والموت، وهذا النوع من العلاقة على نحوين:

النحول الأوّل: تأخر الجزاء عن العمل

من المعلوم أنّ هذا العالم قائم على أساس العلة والمعلول، ومن ذلك: الارتباط بين الذنب وأثره، فالذنب يُمثّل العلة، والجزاء أو ما يسمّى بالأثر الوضعي هو المعلول، فمن يعصي الله سبحانه وتعالى بشرب الخمر - مثلاً - فسوف يتسبّب بإصابته بصدماتٍ نفسيةٍ وجسمية، كما يتسبّب في اختلال الأعصاب وتصلّب الشرايين. وهكذا بقية الذنوب، كالزنا، وعقوق الوالدين،

وشهادة الزور وغير ذلك من الذنوب والمعاصي؛ فإنَّ كلَّ ذلك لا يمرُّ - في الأعمَّ الأغلب - من دون عقابٍ دنيويٍّ، وإن كان الجزاء الأوفى هو في يوم القيامة. «وهذا النوع من العلاقة وإن اتَّصف بأنَّه نوع علاقةٍ حقيقيَّةٍ تكوينيَّةٍ واقعيَّةٍ وأنَّ النتيجة وهي الجزاء لا تتخلَّف ولا تنفكَّ عن مسبباتها، إلاَّ أنَّ النقطة التي ينبغي الالتفات لها هي أننا نجد أنَّ العمل يحصل في ظرفٍ وزمنٍ سابقٍ على ظرفٍ وزمنٍ الجزاء والأثر المترتب على ذلك العمل»^(١).

وهذه ليست عقوباتٍ قانونيَّةٍ حتَّى يُقال: لا بدَّ من رعاية التناسب بين المخالفة وعقوبتها، وإنَّما هي آثارٌ ذاتيَّةٌ للذنب، فمن قيل له لا تشرب السمَّ القاتل، ولكنَّه شربه عناداً، فإنَّ مصيره الموت، وهذه مكافأةٌ عمليَّةٌ ونتيجةٌ طبيعيَّةٌ لما صدر منه.

وحينئذٍ من غير الصحيح الاستفهام والاعتراض بأنَّ هذا الشخص إنَّما خالف وعاند مرَّةً واحدةً، وارتكب ذنباً بفترةٍ محدودةٍ وثوانٍ معدودةٍ، فلماذا يُعاقب بسلب الحياة عنه! لأنَّ العقوبة كانت معلولاً لعناده ومخالفته، وإذا وقعت العلة الواقعيَّة فإنَّ معلولها الواقعي لا يتخلَّف.

وهذا يعني: أنَّ بين الأعمال - من حسناتٍ وسيئاتٍ هي عناوين الحركات الخارجية - والحوادث الخارجية ارتباطاً.

وقد أشارت الآيات الكريمة والروايات إلى أنَّ للذنوب آثاراً وضعيةً خطيرةً، هي بمثابة الجزاء والنتيجة الطبيعية لذلك الذنب، منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٠). في هذه الآية يتجلَّى عدل الله، وتتجلَّى رحمته بهذا الإنسان الضعيف. فكلَّ مصيبةٍ تصيبه، لها سببٌ مما كسبت يده ولكنَّ الله لا يؤاخذ به بكلِّ ما يقترف، وهو يعلم ضعفه وما ركَّب في فطرته من دوافع تغلبه في

(١) فلسفة الدين، الحيدري: ص ٦٤.

أكثر الأحيان، فيعفو عن كثير، رحمةً منه وسماحة^(١).

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦). لما كذب أهل القرى الرسل وابتعدوا عن خطّ الخير والصلاح، وارتبطوا بخطّ الشيطان؛ الذي يوحى بالشرّ والفساد، تحوّلت الحياة عندهم إلى فرصةٍ للهو والعبث والاسترخاء في أجواء الكسل والراحة، فانفصلوا - بذلك - عن أجواء المسؤولية المنفتحة على رضى الله، فكان من نتائج ذلك أن ابتعد الناس عن الآفاق التي توحى لهم بروح الحقّ والعدل والسلام، فحقّ عليهم غضب الله وعذابه، ﴿فَأَخَذْنَا هُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ في ما يستحقّونه من عقاب الله، بسبب عصيانهم أوامره ونواهيه، وفي ما تنتجه أعمالهم ومواقفهم من نتائج سلبية على الأوضاع العامّة في حياتهم، على أساس ارتباط النتائج بمقدّماتها الطبيعيّة. وبهذا نفهم ارتباط الأخذ الإلهي بالكسب السلبي للإنسان - في مواقف المعصية - بجانب الاستحقاق من جهة، وبطبيعة الأشياء من جهةٍ أخرى، فيلتقي فيه الجانب الغيبي بالجانب المادّي من الحياة.

٣. قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: ٤١). فالآية تذكر أنّ المظالم والذنوب التي تكسبها أيدي الناس توجب فساداً في البرّ والبحر ممّا يعود إلى الإنسان كوقوع الحروب وانقطاع الطرق وارتفاع الامن وغير ذلك، أو لا يعود إليه كاختلال الأوضاع الجويّة والأرضيّة الذي يستضرّ به الإنسان في حياته ومعاشه. فهذه الآيات ظاهرة في أنّ بين الأعمال والحوادث ارتباطاً ما - شراً أو خيراً - «فالحوادث الكونية تتبع الأعمال بعض التبعية، فجري النوع الإنساني على طاعة

(١) في ظلال القرآن: ج ٥، ص ٣١٥٩.

الله سبحانه وسلوكه الطريق الذي يرتضيه يستتبع نزول الخيرات وانفتاح أبواب البركات، وانحراف هذا النوع عن صراط العبودية وتماديته في الغي والضلالة وفساد النيات وشناعة الأعمال يوجب ظهور الفساد في البر والبحر وهلاك الأمم بتفشي الظلم وارتفاع الأمن وبروز الحروب وسائر الشرور الراجعة إلى الإنسان وأعماله، وكذا ظهور المصائب والحوادث المبيدة الكونية كالسيل والزلزلة والصاعقة والظوفان وغير ذلك»^(١).

تبصرتان

الأولى: إن ما تقدم ذكره لا يعني أننا نعد كل مصيبة أو مشكلة تنزل على شخص أنها مكافأة على عمله؛ لأن مشاكل هذا العالم ومصائبه لها فلسفات أخرى. ولكننا نعتقد أن الجزاء على الأعمال - في الجملة - موجود في عالم الدنيا.

الثانية: هذا النوع من المكافأة كما يشمل دائرة الذنوب، يشمل أفعال الخير أيضاً؛ قال الإمام الصادق عليه السلام: «يَعِيشُ النَّاسُ بِإِحْسَانِهِمْ أَكْثَرَ مِمَّا يَعْيشُونَ بِأَعْمَارِهِمْ، وَيَمُوتُونَ بِذُنُوبِهِمْ أَكْثَرَ مِمَّا يَمُوتُونَ بِأَجَالِهِمْ»^(٢). وقال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يزهديك في المعروف من لا يشكر لك، فقد يشكرك عليه من لا يستمتع منه، وقد تدرك من شكر الشاكر أكثر مما أضع الكافر، والله يحب المحسنين»^(٣).

النحو الثاني: الجزاء الحقيقي هو باطن العمل

وهذا النوع من الجزاء يرتبط بمبحث المعاد ومحاسبة الناس على أعمالهم وأفعالهم في يوم القيامة، ليدخلوا بصالح أعمالهم وحقانية عقائدهم إلى الجنة، أو يدخلوا بذنوبهم وعقائدهم الفاسدة والباطلة إلى النار.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ١٨٠-١٨١.

(٢) بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٤٠.

(٣) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٤٧.

وهذا النوع من الجزاء يرتبط بالعمل ارتباطاً تكوينياً، بمعنى: أن ما يُعطى للمحسنين من ثوابٍ، وللمسيئين من عقابٍ، هو نفس العمل المؤدّى في الدنيا، وأنّ الجزاء يوم القيامة يكون بنفس الأعمال وعينها، أو قل: «إنّ حصول الجزاء مع العمل في آنٍ واحدٍ لا انفصال بينهما، نعم في بعض الأحيان قد يلتفت الإنسان إلى الجزاء، وقد لا يلتفت إليه»^(١). ومن قال إنّ العمل نفس الجزاء قال: إنّ الهيئات النفسانيّة اشتدّت وصارت ملكةً تصير متمثلةً و متصورةً في عالم الباطن والملكوت بصورةٍ يناسبها، إذ كلّ شيءٍ يظهر في كلّ عالمٍ بصورةٍ خاصّةٍ، فإنّ العلم في عالم اليقظة أمرٌ عَرَضِيٌّ يدرك بالعقل أو الوهم، وفي عالم النوم يظهر بصورة اللبّ، فالظاهر في العالمين شيءٌ واحدٌ وهو العلم، لكنّه تجلّى في كلّ عالمٍ بصورة، والسرور يظهر في عالم النوم بصورة البكاء.

ومنّه يظهر: أنّه قد يسرّك في عالمٍ ما يسوءك في عالمٍ آخر، فاللذات الجسمانيّة التي تسرّك في هذا العالم تظهر في دار الجزاء بصورةٍ تسوءك وتؤذيك، وتركها وتحمل مشاقّ العبادات والطاعات والصبر على المصائب والبليّات يسرّك في عالم الآخرة مع كونها مؤذيةً في هذا العالم^(٢).

وفي هذا يقول صدر المتألّمين: «كلّ من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدُّنيا مشحوناً بأصناف السباع وأنواع المؤذيات، مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب والرياء وغيرها، وهي التي لا تزال تفتسه وتنهشه... إلا أنّ أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها، فإذا انكشف الغطاء بالموت ووضِع في قبره عاينها وهي محدقةٌ عليه، وقد تمثّلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيتها، فيرى بعينه العقارب والحيات قد أهدقت، وإنّما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن

(١) فلسفة الدين: ص ٦٤.

(٢) المعاد رؤية قرآنيّة: ج ٢، ص ٢٢٦.

وقد انكشفت له صورها الطبيعية. فإن لكل معنى صورةً تناسبه، ولكل حقيقةً مثلاً يحكيه... وقد مرَّ أن هذه الصورة حسيةٌ عينيةٌ لا أتمها وهميةٌ محضةٌ، وإن كان (الإنسان) سعيداً تمثل له ما يناسب أخلاقه الحسنة وملكاته المرضية^(١).

وقال أيضاً في تفسيره: «إن الثواب والعقاب في القيامة بنفس الأخلاق والصفات التي ترسخت أصولها في القلب بواسطة تكرّر الأعمال والأفعال الواقعة في الدنيا من أفراد الناس»^(٢).

وهذا النوع من الارتباط - كما هو واضح - أقوى من الارتباط الاعتباري الذي كان في المستوى الأول، وكذلك أقوى من الارتباط على نحو العلة والمعلول الذي كان في المستوى الثاني.

وقد أشار الباري عزّ وجلّ إلى هذا النوع من الجزاء في أكثر من آية، منها:

١. قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يُصْدِرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٦-٨).

٢. قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا...﴾ (آل عمران: ٣٠)، وهي واضحة في الإشارة إلى أن الأعمال الصالحة والسيئة تحضر يوم القيامة وتتجسد على واقعها، فيرى كل إنسان ما عمل من خيرٍ وشرٍّ حاضرًا أمامه. فإن كان العمل كريماً أكرمه، وإن كان أثيماً أسلمه. فالعمل في الدنيا تابع، والعامل متبوع، أمّا في الآخرة فتنعكس المعادلة ويكون العمل هو المتبوع، ويكون العامل الإنسان مأموماً وتابعا للعمل^(٣).

٣. قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ

(١) مفاتيح الغيب: ص ٦٣٨.

(٢) تفسير القرآن الكريم: ج ٣، ص ٣٢٢.

(٣) انظر: فلسفة الدين: ص ٧٢.

وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿البقرة: آية ٢٨١﴾.

٤. قوله تعالى: ﴿... لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التحریم: ٧)، الآية عبرت بـ «ما كنتم»، وليس «بما كنتم»، وهذا معناه: إن ما تجزونهُ هو نفس ما كنتم تعملون، أي: إن العذاب الذي تعذبون به هو نفس عملكم السيئ الذي عملتموه وقد برز لكم اليوم حقيقته وباطنه.

٥. قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء: ١٠)، وهي صريحة بأن الوجه الواقعي لأكل مال اليتامى ظلماً إنما هو النار، وإن كان ظاهر فعلهم هو الأكل من الأطعمة اللذيذة. ومن الواضح أن ذكر أكل مال اليتيم من باب المثال والمصداق؛ لأنه من أوضح المصاديق للأكل الحرام فيشمل كل عمل محرّم كالسرقة ونحوها.

٦. قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)، فالغفلة لا تكون إلا عن معلوم حاضر، فلو لم يكن ما يشاهده الإنسان يوم القيامة موجوداً حاضراً من قبل، لما صح أن يقال للإنسان أن هذه أمورٌ كنت غافلاً عنها. وما على الإنسان في نشأة الدنيا إلا أن يرفع المانع حتى يرى هذه الحقائق^(١).

٧. قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩)، هذه الآية واضحة الدلالة بأن جهنم موجودة فعلاً، وهي عبارة عن باطن هذه الدنيا، وأن الكفار والمجرمين قابعون في وسطها وهم في حياتهم الدنيوية. قال الأوسمي في تفسير هذه الآية: «لأن الأخلاق السيئة والأعمال القبيحة محيطة بهم وهي النار بعينها؛ غاية الأمر أنها ظهرت في هذه النشأة بصورة الأخلاق والأعمال، وستظهر في النشأة الأخرى بالصورة الأخرى»^(٢).

(١) انظر: اللباب في تفسير الكتاب: ص ٣٨٦.

(٢) تفسير روح المعاني: ج ١٠، ص ١٤١.

المشهد النقلي

أما الروايات فهي الأخرى أشارت وبشكل واضح وصريح إلى هذا النوع من الجزاء في يوم القيامة، ومن تلك الروايات:

١. عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن مرحوم، عن أبي سيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إذا دخل المؤمن في قبره، كان الصلاة عن يمينه، والزكاة عن يساره، والبرُّ مظلُّ عليه، ويتنحّى الصبر ناحيةً، فإذا دخل عليه الملكان اللذان يليان مساءلته، قال الصبر للصلاة والزكاة والبرِّ: دونكم صاحبكم، فإن عجزتم عنه فأنا دونه»^(١).

٢. عن حمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن سدير الصيرفي قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث طويل: إذا بعث الله المؤمن من قبره، خرج معه مثالٌ يقدم أمامه، كلّما رأى المؤمن هولاً من أهوال يوم القيامة قال له المثال: لا تفزع ولا تحزن وأبشر بالسرور والكرامة من الله عزّ وجلّ، حتّى يقف بين يدي الله عزّ وجلّ فيحاسبه حساباً يسيراً ويأمر به إلى الجنّة، والمثال أمامه فيقول له المؤمن: يرحمك الله نعم الخارج خرجت معي من قبري، وما زلت تبشّرني بالسرور والكرامة من الله حتّى رأيت ذلك، فيقول: من أنت؟ فيقول: أنا السرور الذي كنت أدخلت على أخيك المؤمن في الدنيا، خلقتني الله عزّ وجلّ منه لأبشرك»^(٢). فالأعمال الصالحة والاعتقادات الصحيحة تظهر صوراً نورانيةً مستحسنةً موجبةً لصاحبها كمال السرور والابتهاج، والأعمال السيئة والاعتقادات الباطلة تظهر صوراً ظلمانيةً^(٣).

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٩٠، باب الصبر، ح ٨.

(٢) أصول الكافي: ج ٢، ص ١٩٠، باب إدخال السرور على المؤمنين، ح ٨.

(٣) انظر: شرح أصول الكافي: ج ٩، ص ٧٣.

وقد علقَّ الشيخ البهائي على قول الإمام عليه السلام: «أنا السرور الذي كنت قد أدخلته»، بقوله: «ظاهرة: أن السرور يصير مثلاً فيدلّ - كما صرّح به الشيخ - على تجسّم الأعمال في النشأة الأخرى بقوله: قد ورد في بعض الأخبار تجسّم الاعتقادات أيضاً، فالأعمال الصالحة والاعتقادات الصحيحة تظهر صوراً نورانيةً مستحسنةً موجبةً لصاحبها كمال السرور والابتهاج، والأعمال السيئة والاعتقادات الباطلة تظهر صوراً ظلمانيةً مستقبحةً توجب غاية الحزن والتألم»^(١).

٣. عن قيس بن عاصم أنه قال: «وفدت مع جماعة من بني تميم على النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ، وَعِنْدَهُ الصَّلْصَالُ بْنُ الدُّهْمَسِ، فَقُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللهُ عَظْمَانَا مَوْعِظَةٌ نَنْتَفِعُ بِهَا، فَإِنَّا قَوْمٌ نَعْبُرُ فِي الْبَرِيَّةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّهُ لَا بَدَّ لَكَ يَا قَيْسُ مِنْ قَرِينٍ يُدْفَنُ مَعَكَ وَهُوَ حَيٌّ، وَتُدْفَنُ مَعَهُ وَأَنْتَ مَيِّتٌ، فَإِنْ كَانَ كَرِيماً أَكْرَمَكَ، وَإِنْ كَانَ لَثِيماً أَسْلَمَكَ، ثُمَّ لَا يُحْشَرُ إِلَّا مَعَكَ، وَلَا تُبْعَثُ إِلَّا مَعَهُ، وَلَا تُسْأَلُ إِلَّا عَنْهُ، فَلَا تَجْعَلْهُ إِلَّا صَالِحاً، فَإِنَّهُ إِنْ صَلَحَ آنَسْتَ بِهِ، وَإِنْ فَسَدَ لَا تَسْتَوْحِشُ إِلَّا مِنْهُ، وَهُوَ فَعْلُكَ»^(٢).

٤. عن سويد بن غفلة أنه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنَّ ابْنَ آدَمَ إِذَا كَانَ فِي آخِرِ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الدُّنْيَا وَأَوَّلِ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الْآخِرَةِ، مِثْلَ لَهْ مَالِهِ وَوَلَدِهِ وَعَمَلِهِ، فَيَلْتَفِتُ إِلَى مَالِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي كُنْتُ عَلَيْكَ حَرِيصاً شَحِيحاً، فَمَا لِي عِنْدَكَ؟ فَيَقُولُ: خُذْ مَنِّي كَفْنَكَ، قَالَ: فَيَلْتَفِتُ إِلَى وَلَدِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي كُنْتُ لَكُمْ مَحَبّاً وَإِنِّي كُنْتُ عَلَيْكُمْ مَحَامِيّاً، فَمَاذَا لِي عِنْدَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: نُوَدِّدُكَ إِلَى حَفْرَتِكَ نَوَارِيكَ فِيهَا. قَالَ: فَيَلْتَفِتُ إِلَى عَمَلِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي كُنْتُ فِيكَ لَزَاهِداً وَإِنْ كُنْتُ عَلِيّاً لَثَقِيلاً، فَمَاذَا عِنْدَكَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا قَرِينُكَ فِي قَبْرِكَ وَيَوْمَ نَشْرُكَ حَتَّى أُعْرَضَ أَنَا وَأَنْتَ عَلَى رَبِّكَ. قَالَ: فَإِنْ كَانَ لِلَّهِ

(١) نقلاً عن شرح أصول الكافي: ج ٩، ص ٧٣.

(٢) أمالي الشيخ الصدوق: ص ٥١.

ولياً أناه أطيّب الناس ربحاً وأحسنهم منظرأً وأحسنهم رياضاً، فقال: أبشر بروحٍ وربحانٍ وجنةٍ نعيم، ومقدمك خير مقدم، فيقول له: من أنت؟ فيقول: أنا عملك الصالح»^(١).

٥. وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه: «إذا وُضع الميت في قبره مثل له شخصٌ فقال له: يا هذا كُنتا ثلاثة: كان رزقك فانقطع بانقطاع أجلك، وكان أهلك فخلّفوك وانصرفوا عنك، وكنتُ عملك فبقيتُ معك، أما إنّي كنتُ أهون الثلاثة عليك»^(٢).

فهذه الروايات تشير إلى حقيقة هامّة وهي: أنّ هذه الأعمال التي يقوم بها الإنسان في الدُّنيا سوف تتجسّم له يوم الجزاء، وسوف تتحقّق بحقيقةٍ أخرى يوم القيامة، وأنّ على الإنسان أن يعرف بأنّ الأعمال التي يقوم بها في عالم الدنيا والأفكار أيضاً والمعارف التي يعتقد بها ستتجسّد يوم القيامة.

قطف ثمرة: إذن، الجزاء في يوم القيامة هو نوعٌ من تجسّم الأعمال التي يفعلها الإنسان في دار الدنيا، وهذا يعني أنّ النعيم والجحيم في تلك النشأة هما نفس العمل الصالح والطالح الذي صدر من الإنسان في هذه النشأة.

وبعبارةٍ أخرى: «إنّ لأعمالنا وجهين:

الأوّل: وهو الوجه الظاهري الأرضي، وهو فانٍ ومؤقّت، وهو هذه الأعمال التي تظهر في الدنيا بصورة قولٍ أو فعل.

والثاني: هو الوجه الغيبي الأخرى، حيث إنّ الأعمال بعد صدورها منّا لا تفنى، وإنّما تبقى ملازمةً لنا، وتدور حولنا دوران الدائرة حول مركزها. وهذا الوجه الغيبي باقٍ وسوف نلتقي به في تلك الدار، فإذا كان جميلاً فإنّ النعيم نصيبنا، وإن كان قبيحاً وكرهاً فالجحيم والنار مصيرنا»^(٣).

(١) الكافي: ج ٣، ص ٣٣١، باب أنّ الميت يمثل له ماله وولده وعمله قبل أن يموت.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٢٤٠، باب المسألة في القبر ومن يسأل ومن لا يسأل، ح ١٤.

(٣) العدل الإلهي: ص ٢٦٤-٢٦٥.

خلاصة القول

إنَّ إشكال عدم التناسب بين المخالفة التي تصدر من الإنسان وبين العقوبة إنّما يرد على الجزاء الاعتباري والعقوبات الاجتماعيّة؛ إذ على المقنّن أن يراعي التناسب بينهما.

أمّا بالنسبة للعقوبات التي تكون من قبيل الأثر الوضعي والمكافأة العمليّة للعمل، فلا يرد، لأنّ الارتباط بين العقوبة والجزاء فيه من نوع ارتباط المعلول بعلمته، وإذا تحققت العلة الواقعيّة فإنّ معلولها الواقعي لا يمكن أن يتخلف عنها. وكذا الحال بالنسبة إلى الجزاء الأخروي، فلمّا كان الجزاء الذي يواجهه الإنسان في يوم القيامة عبارةً عن نفس العمل الذي ارتكبه في نشأة الدنيا، فحينئذٍ من غير الصحيح أن يُقال إنّ هناك عدم تناسب بين المخالفة في نشأة الدنيا وعقوبتها في نشأة الآخرة، وإنّ هذا ضربٌ من الظلم، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. إنّما هي أعمالنا تُردّ إلينا.

الأشاعة والجزاء

يرى الأشاعرة بأنّ الثواب والعقاب من أفعال الله عزّ وجلّ، وهو سبحانه له أن يفعل بعباده ما يشاء، فإن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم.

قال الفضل بن روزهان: «مذهب الأشاعرة... لو عدّب - تعالى - عباده بأنواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم، يجوز له ذلك، وليس هذا من باب الظلم؛ لأنّ الظلم هو التصرف في حقّ الغير، ومن تصرّف في حقّه بأيّ وجه من وجوه التصرف لا يقال: إنّهُ ظلم، فالعباد كلّهم ملك الله تعالى، وله التصرف فيهم كيف يشاء»^(١).

وقال القاضي الإيجي: «الثواب فضلٌ وعد به، فيفي به من غير وجوب؛ لأنّ

(١) انظر: دلائل الصدق لنهج الحقّ، للشيخ المظفر: ج ٣، ص ٩٣.

الخلق في الوعد نقصّ تعالى الله عنه، والعقاب عدلٌ، فله أن يتصرّف فيه وله العفو عنه لأنّه فضل»^(١).

وقال أبو حامد الغزالي: «ندّعي أنّه تعالى إذا كلّف العباد فأطاعوه، لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم، وإن شاء عقابهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين!»^(٢).
وبطلان هذا المذهب واضح لمن تأمل في المطالب والمباني التي ذُكرت في مطاوي هذه الموسوعة.

تساؤلات ذات صلة

التساؤل الأوّل: قد يسأل سائل: لم لا نشعر ولا نحسّ بالجزاء حين صدور العمل منّا؟ فمثلاً لماذا لا يتحسّس ولا يتألّم من النار من أكل مال اليتيم ظلماً حين الأكل، ولماذا لا يحسّ ولا يلتذّ بالنعيم من قام بعملٍ من أعمال البرّ والخير في نفس الوقت الذي قام بالعمل؟ جواب هذا التساؤل يمكن أن نستوحيه من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢). فهذه الآية أشارت إلى أنّ غفلة الإنسان وانشغاله في الحياة الدنيا يحول دون التفاته إلى حقيقة الجزاء، وأنّ هذه الغفلة بمثابة المانع من رؤية باطن العمل، لذا نجد أنّ الآية لا تقول: فكشفنا الغطاء الذي كان على الأعمال، وإنّما تقول: فكشفنا عنك غطاءك الذي كان يججبك عن رؤية الملكوت، فبصرك اليوم حديد. ولهذه النكتة شواهد في نشأة الدنيا، فكم من الناس من يُصاب بجرح عميق، ولكنّه بسبب انشغاله بأمر أهمّ لا يشعر بها ألمّ به ولا يلتفت إليه إلا بعد حين. والنصوص الروائية كذلك تؤيد أنّ الإنسان إنّما لا يشعر ولا يحسّ بالجزاء

(١) المواقف: ج ٣، ص ٤٩٧.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي: ص ١١٦.

ما دام في دار الدنيا؛ لغفلته عن ذلك، ومنها ما روي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «إنما الأعمى أعمى القلب»^(١). وعن الإمام أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «تاه من جهل، واهتدى من أبصر وعقل، إن الله عز وجل يقول: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾، وكيف يهتدي من لم يبصر؟ وكيف يبصر من لم يتدبر»^(٢).

التساؤل الثاني: قد يسأل سائل: إن الله سبحانه خلق الإنسان قادراً مختاراً، فيقوم على أساس ذلك بارتكاب المعاصي، فلماذا يعاقبه المولى سبحانه بالعقوبات الدنيوية من قبيل الحدود والقصاص أو البرزخية والأخروية؟
أما جواب الشق الأول من السؤال فقد مرّ، وأما لماذا يعاقبه بالعقوبات الدنيوية، فلأن الذي يقترف المعاصي باختياره عناداً وتقصيراً لا تكون معاقبته قبيحة، بل هي عين العدل، فإن العقوبات الدنيوية كالقصاص والحدود وبعض البلايا كبعض الزلازل والطوفان وغيرها تؤدي إلى تاديب المذنب واستيقاظه وانتقاص عذابه الأخروي، وإزالة النقص الذي أصاب الروح بسبب اقتراف الذنب، فقد جاء في الحديث النبوي: «الآلام تمحيصات للذنوب»^(٣)، وقال صلى الله عليه وآله أيضاً: «الحدود كفارة لأهلها»^(٤)، كما أن فيها عبرة للآخرين من أفراد المجتمع، مما يوفر الأرضية المناسبة للمناخ السالم للتكامل المعنوي بل المادي أيضاً.

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٣٧١.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٨٢، باب معرفة الإمام والرد عليه، ح ٦.

(٣) الوافي: ج ٢٥، ص ٦٥٧.

(٤) المصدر نفسه.

معطيات الفصل

١. هناك ارتباط وثيق بين نشأة الدنيا ونشأة الآخرة، فما يبذره الإنسان في الأولى سوف يحصده في الآخرة، وبنفس الوقت هناك اختلافٌ بينهما، ووضع الحياة في الآخرة يختلف عن وضعها في الدنيا.
٢. من خلال التدبر في آيات العذاب الإلهي يظهر - بدواً - عدم التناسب بين العذاب الأخرى والمعصية، الأمر الذي يثير استفهاماً حول عدله سبحانه.
٣. لا يوجد في الجزء الاعتباري ارتباطٌ حقيقي وواقعي بين العمل وجزائه، لذا يمكن أن يتخلف الجزء عن العمل.
٤. لما كان اعتبار المعبر للجزء الاعتباري ناشئاً من التشقي أو منع تكرار المخالفة، وهما غير موجودين في نشأة الآخرة، كان وجود هذا النوع من الجزء في نشأة الآخرة غير معقول.
٥. في الجزء الدنيوي تكون العلاقة بين الجزء والعمل علاقةً تكوينيةً واقعيةً، وأن النتيجة وهي الجزء لا تتخلف ولا تنفك عن مسبباتها. نعم، حصول العمل يكون في زمنٍ سابقٍ على زمن الجزء.
٦. الجزء الدنيوي ليس عقوباتٍ قانونيةً حتى يُقال بضرورة مراعاة التناسب بين المخالفة وعقوبتها، وإنما هي آثارٌ ذاتيةٌ للذنب.
٧. ليست كل مصيبة تنزل على الشخص هي جزاءٌ لعمله؛ لأن المصائب في نشأة الدنيا لها فلسفاتٌ أخرى.
٨. في الجزء الأخرى تكون الرابطة بين العمل والجزء رابطةً تكوينيةً، وما يُعطى للمحسنين من ثوابٍ وللمسيئين من عقابٍ هو نفس العمل المؤدى في الدنيا.

٩. إن إشكال عدم التناسب بين المخالفة التي تصدر من الإنسان وبين العقوبة إنما يرد على الجزاء الاعتباري والعقوبات الاجتماعية؛ إذ على المقنن أن يراعي التناسب بينهما، ولا يرد على العقوبات التي تكون من قبيل الأثر الوضعي والمكافأة العملية للعمل، لأن الارتباط بين العقوبة والجزاء فيه من نوع ارتباط المعلول بعلمته، وإذا تحققت العلة الواقعية فإن معلولها الواقعي لا يمكن أن يتخلف عنها.

١٠. لما كان الجزاء الذي يواجهه الإنسان في يوم القيامة عبارة عن نفس العمل الذي ارتكبه في نشأة الدنيا، فحينئذٍ من غير الصحيح أن يُقال إن هناك عدم تناسٍ بين المخالفة في نشأة الدنيا وعقوبتها في نشأة الآخرة.

الفصل الثاني

مصير الخلائق في يوم الجزاء

- تقرير الإشكال
- أجوبة ثلاثة
- الأول: جواب بعض من يدعي الحداثة
- الثاني: جواب بعض المتشددين
- الثالث: النمرقة الوسطى
- تفصيل في دور الإيمان في قبول الأعمال
- المستوى الأول: عمل الكافر الذي لا يؤمن بالله تعالى
- المستوى الثاني: عمل الموحد الذي لا يؤمن بالنبوة
- المستوى الثالث: عمل المسلم الذي لا يؤمن بالامامة
- مصطلحات بحاجة إلى بيان
- الضابط العقدي للدخول إلى مدرسة أهل البيت

تمهيد

من المفردات العقدية المهمة والمحورية في الحياة البشرية: مفردة الجزاء الإلهي، وهذه المفردة من جانب ترتبط بالحياة العملية للإنسان؛ لأننا نحن البشر إنما نعمل من أجل الجزاء، سواءً في نشأة الدنيا أم في نشأة الآخرة. ومن جانب آخر ترتبط بالبعد العقدي للدين؛ إذ يمكن أن يقال: إنَّ الجزاء هو أحد شعب العدل الإلهي، بمعنى: لما كان الله سبحانه وتعالى عادلاً فلا بدَّ أن يُجازي كلَّ إنسانٍ على أعمال الخير والبرِّ التي يقدمها.

وقد أشار الله تعالى إلى هذه الفكرة في مواضع عديدة من كتابه الكريم،

منها:

١. قوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ﴾ (آل عمران: ١٩٥)، فالعمل هنا جاء نكرةً، وكذلك العامل، وكأنَّ الآية تريد أن تقول: إنَّ الله سبحانه وتعالى لا يضيع أيَّ عملٍ من أيِّ عاملٍ سواءً أكان هذا العامل ذكراً أم أنثى، وسواءً كان هذا العمل صغيراً أم كبيراً، فإنَّ لكلَّ عملٍ جزاءه.

٢. قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَىٰ * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾ (النجم: ٣٩-٤١). هذه الآية فيها عقدان، عقدٌ سلبيٌّ وعقدٌ إيجابيٌّ، استفادان من النفي والإثبات في الآية، أي: إنَّ هذه الآية على وجازتها تنحلُّ إلى جملتين؛ الأولى: ما عملته فهو لك، وسوف تثاب وتعوض عليه. والثانية: ما لم تعمله ولم تسع له فهو ليس لك.

وسوف نسلطُّ البحث على الجانب الثاني من جوانب هذه الفكرة لارتباطه

بعقيدة العدل الإلهي.

تقرير الإشكال

يتساءل كثيرون عن أعمال الخير والبر التي تصدر من إناسٍ لا يؤمنون بالإسلام كشرعية سماوية، أهي أعمالٌ مقبولةٌ تستحق الثواب الإلهي، أم أنها باطلةٌ لا يستحق فاعلها أجراً؟ هل يُثيب الله تعالى من قدّم خدماتٍ جليّةً للبشرية إذا كان لا يؤمن بالإسلام، كالمكتشفين والمخترعين، وبعض أهل الاحسان الذين بنوا مدارس وشيّدوا مستشفياتٍ وتحنّوا على الفقراء والمساكين، ومن قارع الظالمين ودافع عن حقوق المظلومين، أم أنّ خدماتهم هذه لا قيمة لها في ميزان الأعمال، وأنّ مصيرهم في الآخرة إلى العقاب والعذاب؟

وهل خلقت الجنة للمسلم فقط؟ وهل يقذف الله تعالى كلّ إنسانٍ غير مسلمٍ في دركات الجحيم مهما عمل من الصالحات وقدم من الخيرات؟ فإن كان الجواب بالنفي إذن فأين قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥). وإن كان الجواب بالاجاب فكيف ينسجم هذا مع عدله سبحانه؛ لأنّ كلّ هذه أمورٌ يوصي بها الدين ويحكم العقل بحسنها؟!!

تنبيهان

قبل الشروع في تحقيق جواب التساؤل أعلاه تجدر الإشارة إلى تقديم تنبيهين: التنبيه الأول: إنّ حساب الأشخاص بيد الله سبحانه وتعالى فقط، وهو العالم بعاقبتهم وحقيقة مصيرهم، وليس لاحد أن يجزم بأن الشخص الفلاني من أهل الجنة أو من أهل النار. وهذا ما صرّحت به جملةٌ من النصوص الروائية، منها: ما روي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «... وإنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله خرج في جنازة سعدٍ وقد شيّعه سبعون ألف ملك... فقالت أمّ سعد: هنيئاً لك يا سعد، قال: فقال لها رسول الله صلّى الله عليه وآله: يا أمّ سعد، لا

تحتمي على الله»^(١). أي: لا تجزمي بأن الله يفعل شيئاً من إدخال سعد الجنة وغيره؛ لعدم علمك بالسرائر وبحكم الله في الأشياء.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن بحثنا ليس في معرفة مصير الأشخاص، وهل المخترع أو المكتشف أو صاحب الإحسان الفلاني من أهل الجنة أم من أهل النار؛ لعدم اطلاعنا على حقيقة ما كانت عليه معتقداتهم ونياتهم وملكاتهم الأخلاقية؛ فإن الأغلب من الناس لا يعرف عن المخترعين والمكتشفين التي سطعت أسماؤهم في سماء الفكر والمعرفة إلا بعض خدماته العلميّة، أمّا واقع عقيدته وسيرته وملكاته، فهي - في الأعم الأغلب - مجهولة للآخرين، ولا يعلم بها إلا الناقد البصير تباركت أسماؤه، فالعلم الحقيقي والواقعي مقصورٌ عليه ومنحصرٌ به سبحانه.

التنبية الثاني: إن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يحظى بالمقبوليّة الإلهيّة، وكلّ ما جاء بعد بعثة النبي صلّى الله عليه وآله إلى قيام الساعة وكان مخالفاً لأصول ومباني الإسلام فهو في معرض الردّ، وغير مقبولٍ من صاحبه^(٢). وهذه الحقيقة لا تعني أن الشرائع التي سبقت الشريعة الإسلاميّة هي على خطأ، بل كلّها شرائع سماويّة تتّجه نحو هدفٍ واحدٍ، ولكن لكلّ شريعةٍ مرحلته وكماله الخاصّ به؛ قال صدر المتألهين: «إنك إذا علمت ما ذكرناه من اشتغال القرآن على هذه المراتب الثلاث من الايمان، وعلمت اشتراك سائر الكتب السماويّة معه في المرتبتين الأوليين واختصاصه بالمرتبة الأخيرة، فقد أحطت علماً بأنّ إنزال القرآن بما فيه إكمالٌ للدين وإتمامٌ لنعمة الله على المؤمنين، وتحققت بمعنى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾، أي:

(١) الكافي: ج ٣، ص ٢٣٦، باب المساءلة في القبر ومن يسأل ومن لا يسأل، ح ٦.

(٢) سوف يتعرّض السيّد الأستاذ دام ظلّه في المباحث اللاحقة إلى تقييد إطلاق هذه الحقيقة.

جعلت الكمالية في الدين من الأزل نصيباً لكم من جميع أهل الملل والأديان، وأتمت عليكم نعمة الإيمان العياني بإظهار دينكم على الأديان كلها في الظاهر والحقيقة جميعاً^(١).

وبهذا يظهر بطلان ما يُسمع من أفواه بعض من يدعي الانفتاح والثقافة من عدم وجود مانع من الجمع بين الأديان في زمان واحد، ففي زماننا يمكن لزيد أن يعتقد الديانة الإسلامية، ويمكن لخالد أن يعتقد الديانة المسيحية، ويمكن لكبر أن يعتقد الديانة اليهودية، فالإنسان ليس ملزماً باتباع دين خاص! هذا كلامٌ غير تام، يقوله من لا دراية له بحقيقة الأمر.

إذن، «مقتضى القاعدة: أن كل إنسان لم يؤمن بنبوّة النبي الخاتم ورسالته صلى الله عليه وآله، فإنه مؤاخذٌ ومحكومٌ عليه بالضلال المبين»^(٢).

فتحصّل من التنبيهين أعلاه: أن بحثنا لا يتعرّض إلى مصير الأشخاص، بل هو بحثٌ في القاعدة الكلية؛ فبعد الفراغ من أن الدين الإسلامي هو الدين الوحيد المقبول عند الله تعالى، نسأل: لو قدّم شخص غير مسلم خيراً وبراً فهل له ثوابٌ وأجرٌ على ما قدّم وعمل؟

أجوبة ثلاثة

إنّ التساؤل أعلاه بعد أن كان في أروقة الفلاسفة والحكماء، أضحي اليوم على شفاه عامّة الناس، ويا ليت شفاههم اقتصرت على السؤال وفسحت المجال لآذانهم لاستماع الجواب الحقّ من أهل الاختصاص، بل راحت تنطق بالجواب كذلك! فبرزت في الأفق أجوبةٌ هي بين الافراط والتفريط.

وهذا ما يدفعنا لتقرير هذه الأجوبة وتقييمها من الناحية العلمية، لئلا بعد ذلك

(١) تفسير القرآن الكريم، ملاً صدرا: ج ٧، ص ١٦١.

(٢) فقه العقيدة، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٢٥٥.

بذكر جوابٍ ثالثٍ يُمثّل النمرقة الوسطى التي يلحق بها التالي ويرجع إليها الغالي.

الأول: جواب بعض الحداثيين

ذهب بعض من يدّعي الثقافة والحداثة والانفتاح على الآخر إلى أنّ الأصالة للعمل، فلا فرق بين الموحّد وغيره، ولا بين المسلم وغيره، فكلّ من قدّم خدماتٍ جليّةً للبشرية سواءً باكتشافٍ أم اختراعٍ أم إحسانٍ أم دفاعٍ فهي مقبولةٌ عند الله سبحانه وتعالى في يوم الجزاء، وأنّ الفاعل يُثاب على عمله، وأنّ هذه الأعمال تملك قابلية زحزحة صاحبها عن النار وإدخاله الجنة. وقد استدلّ هؤلاء على مذهبهم بدليلين:

١. الدليل العقلي

وهذا الدليل يبتني على مقدّمتين:

الأولى: إنّ علاقة الله سبحانه وتعالى بمخلوقاته متساوية، فهو خالق الجميع، وربُّ الجميع، وليس بينه وبين أحدٍ من خلقه قرابةٌ، فهو الله الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد. وكذلك قربه من مخلوقاته على حدٍّ سواءٍ، فهو أقرب إلى الإنسان - كلّ إنسان - من جبل الوريد، وهو الذي يحول بين المرء وقلبه. وعليه، فهو ينظر إلى مخلوقاته بعينٍ واحدةٍ لطفاً أو غضباً؛ بحسب نوع العمل الذي يقده المخلوق.

الثانية: إنّ حُسن الأفعال وقبحها واقعيٌّ وذاتيٌّ من ذاتيّاتها، فتقديم الخدمات الجليّة للبشريّة والإحسان للآخرين والدفاع عن المظلومين لم توصف بالحسن لأنّ الله أمر بها، بل العكس هو الصحيح؛ بمعنى: أنّ الله إنّما أمر بها لأنّها أعمالٌ وأفعالٌ حسنةٌ، وهذا يعني: أنّ الفعل الحسن هو حسنٌ من كلّ أحد. النتيجة: إنّ على الله أن يُثيب الفاعل للفعل الحسن بالجزاء الأوفى؛ لأنّه كتب على نفسه أن يُثيب المحسنين ويُعاقب المسيئين، وهذا هو مقتضى العدل الإلهي.

٢. الدليل النقلي

استفاد أصحاب هذا الاتجاه من بعض الآيات القرآنية التي صرّحت بمقبولية عمل الخير من كل إنسان، بغض النظر عن ديانته ومذهبه، ومن تلك الآيات:

١. قوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (آل عمران: ١٩٥)، ضيع: أصل صحيح يدل على فوت الشيء وذهابه وهلاكه... والتحقيق: أن الأصل الواحد في هذه المادة: هو انمحاء الصورة والنظم في شيء، وعدم ترتب الأثر له بحيث يكون مهملاً.

وهذا هو الفرق بينها وبين مواد: الفقدان والموت والفناء والفوت والهلاك والقتل والعدم، فإن النظر في الموت إلى انقطاع الحياة، وفي الفناء إلى خلاف البقاء، وفي العدم إلى ما يقابل الوجود، ويلاحظ في الفقدان: جهة غيبة شيء عن حضور شخص وعلمه، وفي الفوت: خروجه عن السلطة واليد، في قبال الإتيان، وفي الهلاك: فناء شيء بالحوادث، في ذوي العقلاء أو ما يتعلّق بهم، وفي القتل: موت بيد غيره، فهو مقتول، وفي التلف: عدم حصول الفائدة المقصودة من الشيء مطلقاً. فكل من هذه المواد لازم أن يستعمل في مورده المناسب... ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ...﴾ يراد محو الصورة والخصوصية المؤثرة في ترتب الأثر لصلاة أو عمل أو إيمان، حتى تكون مهملة لا أثر لها... فالضياح أقل مرتبة من التلف والفوت والمحو، فإن عدم تحصيل الأثر وتحقق الحمل أقل مرتبة من مفهوم الانمحاء المطلق، وهو أعم من الهلاك والفناء والعدم والموت. فلا يتصور في مقام الجزاء والحساب: أن يعرض أدنى مساحية أو انمحاء أو تفريط^(١)، في أي عمل من أي عامل. فالكل يجازى عند الله سبحانه بلا فرق بين عمل وعمل ولا بين عامل وعامل. ومثلها قوله تعالى:

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ٧، ص ٥٣.

﴿...إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٣٠)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (التوبة: ١٢٠). فسياق هذه الآيات يدل على أن العموم في هذه الآيات لا يقبل الاستثناء والتخصيص.

٢. قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ١١١-١١٢)، بتقريب: أن هذه الآية تطرح المعيار الأساس لنيل الثواب ودخول الجنة على شكل قانون عام، نصه: ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾. وهذا يعني: أن الجنة ليست حكراً على طائفة معينة، وأن الثواب الإلهي هو لكل من أسلم وجهه لله تعالى، وكان محسناً في عمله. ومثلها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزِيهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء: ١٢٣-١٢٤).

٣. قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢)، بتقريب: أن هذه الآية الكريمة تقرر أن من آمن بالله واليوم الآخر من هؤلاء جميعاً وعمل صالحاً، فإن لهم أجرهم عند ربهم، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

بتعبير آخر: إن هذه الآية تشترط الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح للنجاة من العذاب، ولا شيء آخر.

الثاني: جواب بعض المتشددین

ذهب بعض أعلام المسلمين إلى أن العمل لا يصح ولا يقبل إلا من المسلم،

أمّا عمل غيره فهو باطلٌ لا يستحقُّ فاعله أجراً ولا ثواباً، وهذا يعني أنّ كلّ الأعمال الجليلة والصالحة والإحسان الذي صدر من غير المسلمين فهو هباءٌ منثور؛ سواءً أكانوا موحدّين أم ملحدين. وقد استدلّوا لذلك بدليلين:

١. الدليل العقلي

إنّ تساوي الكافر أو الموحد غير المسلم مع المسلم في جزاء الأعمال ينتهي إلى عدم أهميّة العقيدة بشكل عامّ، وأنّ الأصالة للعمل فقط، أو على الأقلّ لا خصوصيّة للعقيدة الإسلاميّة! بل إنّ تشريع الإسلام مع وجود الديانات الأخرى التي سبقته يُعدّ - حينئذٍ - لغواً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

٢. الدليل النقلّي

من الآيات التي استدلّ بها من يرى بطلان عمل غير المسلم بشكل عامّ:

١. قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (النور: ٣٩)، بتقريب: أنّ هذه الآية تشبّه أعمال الكافرين بالسراب، وهو ما يلمع في المفازة كالماء ولا حقيقة له، إشارةً إلى أنّ أعمال الذين كفروا لا حقيقة لها كسرابٍ بقيةٍ فلا غاية لها تنتهي إليها. فكما أنّ السراب لا يرفع عطشاً لأنّه لا حقيقة له، كذلك أعمال الكافرين لا ترفع عنهم عذاباً ولا تُدخلهم إلى جنّة. و«أنّ الآية وإن كان ظاهرها بيان حال الكفار من أهل الملل وخاصّة المشركين من الوثنيين، لكنّ البيان جارٍ في غيرهم من منكري الصانع فإنّ الإنسان - كائناً من كان - يرى لنفسه سعادةً في الحياة ولا يرتاب أنّ الوسيلة إلى نيلها أعماله التي يأتي بها، فإن كان ممّن يقول بالصانع ويراه المؤثّر في سعادته بوجهٍ من الوجوه، توّسل بأعماله إلى تحصيل رضاه والفوز بالسعادة التي يقدرها له، وإن كان ممّن ينكره وينهي التأثير إلى غيره، توّسل بأعماله إلى توجيه ما يقول به من المؤثّر

كالدهر والطبيعة والمادة نحو سعادة حياته الدنيا التي لا يقول بما وراءها .
فهؤلاء يرون المؤثر الذي بيده سعادة حياتهم غيره تعالى، ولا مؤثر غيره،
ويرون مساعيهم الدنيوية موصلة لهم إلى سعادتهم وليست إلا سرايا لا حقيقة له،
ولا يزالون يسعون حتى إذا تم ما قدر لهم من الأعمال بحلول ما سمى لهم من
الآجال لم يجدوا عندها شيئاً، وعانوا أن ما كانوا يتمنون منها لم يكن إلا طائف
خيالٍ أو حلم نائم، وعند ذلك يوفهم الله حسابهم والله سريع الحساب»^(١).

٢. قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور: ٤٠)، بتقريب: أن هذه الآية تصف أعمالهم بأنهم
كظلمات بعضها فوق بعض، لا نور معها. قال ابن عاشور: «المعنى: تمثيل الذين
كفروا في أعمالهم التي يظنون أنهم يتقربون بها إلى الله بحال ظلمات ليل غشيت
ماخراً في بحر شديد الموج، قد اقتحم ذلك البحر ليصل إلى غاية مطلوبة،
فحلمهم في أعمالهم تشبه حال سابع في ظلمات ليل في بحر عميق يغشاه موج
يركب بعضه بعضاً لشدة تعاقبه، وإنما يكون ذلك عند اشتداد الرياح حتى لا يكاد
يرى يده التي هي أقرب شيء إليه وأوضحه في رؤيته، فكيف يرجو النجاة؟!

وإن كان الكلام جارياً على التخيير في التشبيه مع اختلاف وجه الشبه، كان
المعنى تمثيل حال الذين كفروا في أعمالهم التي يعملونها وهم غير مؤمنين بحال من
ركب البحر يرجو بلوغ غاية؛ فإذا هو في ظلمات لا يهتدي معها طريقاً. فوجه
الشبه هو ما حف بأعمالهم من ضلال الكفر الحائل دون حصول مبتغاهم. ويرجح
هذا الوجه تذييل التمثيل بقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٥، ص ١٣٢.

(٢) التحرير والتنوير: ج ١٨، ص ٢٠٤.

٣. قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ﴾ (إبراهيم: ١٨)، بتقريب: أن الآية الكريمة شبّهت أعمال الذين كفروا برّبهم بالرماد الذي اشتدّت به الريح في يومٍ عاصفٍ، فكما أنّ الريح العاصف لا تُبقي من الرماد شيئاً، فكذلك يفعل الكفر بالأعمال، وحينئذ لا ينتفع الكافر بأعماله يوم القيامة. قال سيّد قطب: «ومشهد الرماد تشتدّ به الريح في يومٍ عاصفٍ مشهودٍ معهودٍ، يُجسّم به السياق معنى ضياع الأعمال سدى، لا يقدر أصحابها على الإمساك بشيءٍ منها، ولا الانتفاع به أصلاً.. يجسّمه في هذا المشهد العاصف المتحرّك، فيبلغ في تحريك المشاعر له ما لا يبلغه التعبير الذهني المجرد عن ضياع الأعمال وذهابها بدداً. هذا المشهد ينطوي على حقيقة ذاتية في أعمال الكفار. فالأعمال التي لا تقوم على قاعدة من الإيمان ولا تمسكها العروة الوثقى التي تصل العمل بالباعث وتصل الباعث بالله... مفكّكة كالهباء والرماد، لا قوام لها ولا نظام. فليس المعوّل عليه هو العمل، ولكن باعث العمل. فالعمل حركةٌ آليّة لا يفترق فيها الإنسان عن الآلة إلا بالباعث والقصد والغاية. وهكذا يلتقي المشهد المصوّر مع الحقيقة العميقة، وهو يؤدّي المعنى في أسلوبٍ مشوقٍ موحٍ مؤثّر. ويلتقي معها التعقيب: ﴿ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ﴾... فهو تعقيبٌ يتفق ظلّه مع ظلّ الرماد المتطاير في يومٍ عاصفٍ... إلى بعيد!»^(١).

الثالث: النمرقة الوسطى

إنّ تحقيق المسألة ينبغي أن ينطلق من معرفة قيمة الإيمان والاعتقاد في منظومة الفكر الإسلامي.

(١) في ظلال القرآن: ج ٤، ص ٢٠٩٤.

ولنا هنا أن نسأل: هل عدم الاعتقاد بأصول الإيمان موجبٌ للعذاب مطلقاً وتحت أيّ ظرف؟ وللإجابة على هذا التساؤل نحتاج أن نبحث في عدّة عناوين:

التسليم ومراتبه

التسليم في اللغة: عبارةٌ عن جعله سالماً خالصاً، يقال: سلم فلان لفلان، أي: خلص له، وقال الله تعالى: ﴿...وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ...﴾ (الزمر: ٢٩) أي سالماً خالصاً لا يشركه فيه أحد. وانطلاقاً من هذا المعنى يمكن أن نرتّب التسليم على مراتب ثلاث:

التسليم البدني: ونعني به الانهزام أمام قوّة الخصم، والتسليم له، والدخول تحت طاعته. وفي هذه المرتبة من التسليم يبقى العقل متمرداً على خصمه، وفي تفكيرٍ دائمٍ للخلاص من سلطة القويّ. وكذلك القلب فهو في تنفّرٍ دائمٍ من عدوّه، ومن هذا القبيل: تسليم اللسان، والبدن، والدول.

وكما هو واضح فإنّ هذه المرتبة من التسليم يمكن أن تكون مقرونةً بعدم الإذعان العقلي، وبالجحود والعناد القلبي، بل هي هكذا في الأعمّ الأغلب.

التسليم العقلي: ونعني به الانهزام أمام منطق الخصم وحقّته وبرهانه، والتسليم لها، والإذعان بها، فالعقل لا يعرف منطق القوّة ولا يعترف به ولا يُسلم له، وليس بإمكان أيّ قوّة مادّيّة في العالم أن تجبر العقل على التسليم بنتيجة أيّ مسألةٍ من مسائل الرياضيات - مثلاً - إلا قوّة الحجّة والبرهان والدليل.

وهذه المرتبة من التسليم يمكن أن تقترن بالجحود والإنكار القلبي، فقد يُسلم الإنسان بحقيقة ما تسليماً عقلياً لقيام الحجّة والبرهان على صدقها، ولكن حيث إنّه يعيش التعصّب والعناد لدوافع شخصيّة أو أطماعٍ مادّيّة أو أهواءٍ استبداديّة، تراه لا يدعن بهذه الحقيقة.

والتسليم بهذا المقدار غير كافٍ لتحقيق الإيمان في النفس، بل هو ضربٌ من

ضروب الكفر.

التسليم القلبي: ونعني به استسلام كل الوجود الإنساني للحقيقة، بما في ذلك روحه وقلبه، بحيث تُطرد كل أنواع الجحود والعناد، وإذا تحققت هذه المرتبة يكون القلب قد آمن بالحقيقة بعد أن أذعن بها عقلاً، وعندها يغشى القلب نور الإيمان.

إذن، قد يكون الإنسان من أهل المعرفة والتعقل؛ قد استسلم إدراكه للحقيقة، لكنه مع ذلك يكون كافراً، وذلك فيما لو وقف قلبه أمام عقله، ولم يسلم للحقيقة التي أذعن بها العقل، وأنكرها ظلماً وعلواً.

أنواع الكفر

الأول: كفر الجحود؛ وهو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنه حقٌ قد استيقن عنده، لأن الجحود والإنكار إنما يطلقان في مقام المخالفة بعد ظهور البرهان، وبتعبير آخر: «الجحود هو أن يسلم العقل والفكر بسبب المنطق والدليل، وتصبح الحقيقة واضحة جليّة، ولكن الروح والإحساس يبيان التسليم والإذعان تعالياً وتكبّراً عليها. والجحود هو الروح الكافر والمتمرد على الحقيقة في الوقت الذي يعرف فيه الحقيقة»^(١). وهذا ما أشار إليه الراغب في «المفردات» بقوله: «الجحود: نفي ما في القلب إثباته، وإثبات ما في القلب نفيه»^(٢).

وقد أشار الله إلى هذا النوع من الكفر بقوله تعالى: ﴿وَكَأَنُوا مِنْ قَبْلِ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩). وكذلك في قوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤)، فالآية تقرّر أنّ كفر بعض الأفراد لا ينطلق من حالة فكرية تبرّر لهم ذلك؛

(١) العدل الإلهي: ص ٣٦٢.

(٢) المفردات، الراغب الأصفهاني: ص ١٨٧، مادة «جحد».

كما لو اكتشفوا نقاط ضعفٍ في آيات الله والعلامات الدالة عليه، بل ينطلق من مشاعر الظلم العدواني الذي يرفض أن يقف فيه الإنسان عند حدّه، ومن طبيعة الاستعلاء التي تمنع صاحبها من قبول الحقيقة التي يتحدث بها الناس الذين هم أقلّ منه قدراً وطبقةً في ما هي الموازين المألوفة لدى المجتمع في تقدير الأفراد تبعاً لقوّة المال والجاه والنسب. وهذا هو الذي يُفسّر جحود الكثير من الناس لحقائق الوجود والإيمان، على الرغم من أنّها ناصعةٌ وجليلةٌ.

ويتربّب على الكفر بأصول الإيمان إذا كان من باب الجحود والعناد والظلم والعلوّ:

أولاً: عقابه على فساد عقيدته.

ثانياً: عقابه على كلّ مخالفة ارتكبها، وعلى رأسها الجحود والعناد، وعلى كلّ واجب فاتّه.

ثالثاً: بطلان عمله الصالح وكلّ خيرٍ فعله، فلا يستحقّ عليه ثواباً^(١)؛ لأنّ الجحود والعناد مبطلٌ للعمل كما سيأتي.

والنصوص الروائية ناطقةٌ بذلك، منها: ما عن الكافي، بسنده إلى محمد بن مسلم، أنّه قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، جالساً عن يساره، وزرارة عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير، فقال: يا أبا عبد الله، ما تقول فيمن شكّ في الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد. قال: فشكّ في رسول الله؟ فقال: كافر. ثمّ التفت إلى زرارة، فقال: إنّما يكفر إذا جحد»^(٢).

الثاني: كفر الجهالة؛ ويُطلق على الكفر الناشئ عن الجهالة وعدم معرفة الحقيقة، ومن كفر جهالةً لا يكون معانداً.

(١) سيأتي تفصيل الكلام في هذه النتيجة في المباحث اللاحقة.

(٢) أصول الكافي: ج ٢، ص ٤٠٠، باب الشكّ، ح ٣.

من هنا قد يقال: إنه من غير الصحيح إطلاق الكفر على هذه الفئة من الناس؛ لأن الكفر في حقيقته عنادٌ وجحودٌ وتمويهٌ للحقيقة، وقلوب هذه الفئة خاليةٌ من ذلك.

وكونهم غير مسلمين لا يعني أنهم كافرون؛ لأن التقابل بين المسلم والكافر ليس هو من قبيل تقابل الوجود والعدم، أو تقابل العمى والبصر، بل هو من قبيل تقابل السواد والبياض، فهما ضدّان؛ وهذا يعني أنّهما أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحدٍ، ولا يتصوّر اجتماعهما في ذلك الموضوع، ولكن بنفس الوقت يمكن أن يرتفعا عنه، كما قد يستظهر من رواية زرارة عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، حيث قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا، لم يكفروا»^(١). إذ قد يفهم من الرواية: أنّ الكفر بمعنى الجحود، وهذا أمرٌ وجوديٌّ. قال الميرزا هاشم الآملي: «إنّ الكفر يكون بالجحد...»^(٢).

ويترتب على الكفر بأصول الإيمان إذا كان عن جهالةٍ وعدم معرفةٍ وتقصيرٍ، وكان صاحبه مستعدّاً لقبول الحقيقة والإذعان بها عقلاً والتسليم لها قلباً؛ ولكنّه لم يهتد إليها: أنّه يقع موقع العفو والغفران الإلهي - كما سيّضح لاحقاً -.

وفي هذا المجال يقول الإمام الخميني - وهو في معرض الحديث عن حال بيع المتاع من الكفار، من قبيل بيع العنب لهم، مع علمنا بأنهم يصنعون منه خمرًا، فهل يصدق على ذلك عنوان الإعانة على ارتكاب الإثم -: «فحكم العقل بالقبح وصدق الإعانة على الإثم فرع كون الإتيان بما ذكر إثماً وعصيانياً، وهو ممنوعٌ، لا لكون الكفار غير مكلفين بالفروع أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحقّ أنّهم مكلفون

(١) تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ج ٢٧، ص ١٥٨، باب وجوب التوقّف والقضاء والاحتياط في الفتوى، ح ١١.

(٢) المعالم المأثورة؛ تقرير بحث الفقه في الطهارة، هاشم الآملي النجفي: ج ٣، ص ٣٦٨.

ومعاقبون عليها، بل لأن أكثرهم - إلا ما قلّ وندر - جهّال قاصرون لا مقصرون. أمّا عوامّهم فظاهر؛ لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، نظير عوامّ المسلمين، فكما أن عوامنا عالمون بصحة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب من غير انقداح خلاف في أذهانهم لأجل التلقين والنشء في محيط الإسلام، كذلك عوامّهم، من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه، ولا يكون عاصياً وآثماً، ولا تصحّ عقوبته في متابعته.

وأما غير عوامّهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أول الطفوليّة والنشوء في محيط الكفر، صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحق من بدو نشئهم، فالعالم اليهودي والنصراني كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحة، وصار بطلانها كالضروي له، لكون صحّة مذهبه ضروريّة لديه لا يتحمل خلافه. نعم، فيهم من يكون مقصراً لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك.

وبالجملة: إنّ الكفّار كجهّال المسلمين، منهم قاصر - وهم الغالب - ومنهم مقصّر، والتكاليف - أصولاً وفروعاً - مشتركة بين جميع المكلفين؛ عالمهم وجاهلهم، قاصرهم ومقصّرهم، والكفّار معاقبون على الأصول والفروع، لكن مع قيام الحجّة عليهم لا مطلقاً، فكما أنّ كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناه أنّهم معاقبون عليها سواء كانوا قاصرين أم مقصّرين، كذلك الكفّار طابق النعل بالنعل؛ بحكم العقل وأصول العدليّة^(١).

(١) انظر: المكاسب المحرّمة، الإمام الخميني قدس سرّه: ج ١، ص ١٣٣-١٣٤.

إذن، لو أنجز عمل الخير بدافع الرحمة والإحسان إلى الغير وحب الإنسانية، ولم تكن أهدافه ونواياه دنيويةً محضةً، ففي مثل هذه الصورة دلّت النصوص الروائية على أنّ الله سبحانه وتعالى لا يتركهم من دون أجرٍ؛ وأجره رفع العذاب عنه أو تخفيفه^(١).

أمّا إذا كانت دوافعه - لأعماله الصالحة وكلّ عملٍ خيرٍ صدر منه - أنيته وأنيته ودنيويةً محضةً، فحينئذٍ لا يستحقّ بها ثواباً أخروياً. نعم، هو يستحقّ بها عطاءً دنيوياً على حسب ما تسمح به الأسباب في نشأة المادّة.

تفصيلٌ في دور الإيمان في قبول الأعمال

ذكرنا أنّ الكثير يتساءل: هل الاعتقاد بأصول الإيمان شرطٌ في قبول عمل الخير بحيث لا يُقبل أيُّ عملٍ من غير المسلم؟ فإذا قلنا لهم: نعم، هو شرطٌ، وبدونه لا قيمة للعمل بالحسابات الإلهية، عادوا ليقولوا: إنّ حسن الأفعال ذاتيٌّ لها، فالفعل الحسن هو حسنٌ بذاته سواءً أصدر من المعتقد أم من غيره، الأمر الذي يوجب على الله سبحانه وتعالى^(٢) أن يقبله من الفاعل مهما كانت عقيدته. إنّ التساؤل أعلاه يدفعنا إلى بحث المسألة في مستوياتٍ ثلاثة:

المستوى الأوّل: عمل الكافر الذي لا يؤمن بالله تعالى

إنّ لكلّ عملٍ من الأعمال بعدين؛ اجتماعيٍّ ومعنويٍّ، وحتى يكون العمل ناجحاً ويتّصف بالخيرية لا بدّ له من مقوّمات. ومقوّمات نجاح العمل في بعده الاجتماعيّ المادّي تختلف عن مقوّمات

(١) سيأتي مزيدٌ بيانٍ لهذه الحقيقة، وتأييدها بالروايات في المباحث اللاحقة، تحت عنوان: «الجزاء الأخروي لمن لم يؤمن بالله تعالى».

(٢) بمعنى: أنّ الله سبحانه هو الذي أوجب على نفسه أن يُثيب الفاعل على فعله الحسن.

نجاحه في بعده المعنوي الإلهي. فقد يكون عملٌ ما ناجحاً وخيراً من الناحية الاجتماعية؛ فيستحقُّ عليه الأجر المادّي، ولكنّه بالحسابات الإلهية فاشلٌ لا يستحقُّ ثواباً وأجراً، بل هو كرمادٍ اشتدّت به الرياح في يومٍ عاصفٍ.

ومن أهمّ مقوّمات نجاح العمل من الناحية المعنوية: الإيمان والاعتقاد، ومن دونه يكون فاشلاً من الناحية المعنوية حتّى لو كان من الناحية الاجتماعية ناجحاً. ولتوضيح الفكرة نحن بحاجة إلى استذكار ما قلناه مفصّلاً في بحوثٍ سابقةٍ من أنّ الحسن والقبح تارةً يكون فعلياً (كما لو نُظر إلى الفعل بما هو هو، ومن دون نسبه إلى فاعله)، وأخرى يكون فاعلياً (كما لو نُظر إليه منسوباً إلى فاعله). وهنا نسأل: هل يتّصف الفعل بما هو هو بالحسن والقبح أم لا يتّصف بهما إلا بعد نسبه إلى فاعلٍ معيّن؟ قولان في المسألة:

القول الأوّل: ظاهر عبارات المعتزلة وجملة من الإماميّة الأوّل؛ بمعنى: أنّ الفعل بما هو فعلٌ، له صفةٌ ذاتيةٌ لا تنفك عنه، من قبيل الزوجية التي تلازم الأربعة، فكما أنّ الزوجية محالٌ أن تنفك عن الأربعة، كذلك محالٌ أن يكون هناك فعلٌ لا هو - في ذاته - حسنٌ ولا قبيحٌ.

الثاني: إنّ الفعل بقطع النظر عن فاعله، لا معنى لأن يوصف بالحسن أو القبح؛ لأنّ ذلك من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. نعم، إذا نُسب لفاعلٍ معيّنٍ فحينئذٍ يصحّ وصفه بأحدهما.

والحقّ هو عدم معقولية الحسن والقبح الفعلي؛ لأنّ الانبغاء وعدمه هما وصفان للفاعل المختار لا الفعل، وكذلك مدح العقلاء وقدحهم إنّما هو لخصوص الفاعل المختار.

وكيفما كان فإنّ الحسن والقبح الفعلي يرتبط بالأثر الخارجي للفعل، ومن خلال هذا الأثر يتمّ تقييم الفعل. أمّا الحسن والقبح الفاعلي فهو يرتبط بكيفية

صدور الفعل من فاعله، ومن خلال التأثير الداخلي والنفسي للفعل في أعماق الفاعل يقيم الفعل.

فلو أنّ شخصاً ساعد الطبقة المحرومة في المجتمع وأحسن إليهم، أو قدّم خدماتٍ جليّةً للبشرية بشكلٍ عامّ، فلا شكّ أنّ هذا الفعل في نفسه حسنٌ ويستحقّ صاحبه المدح والثناء الاجتماعي، ولكن هذا لوحده لا يجعل منه عملاً ناجحاً من الناحية المعنويّة والإلهيّة، وإنّما هو بحاجةٍ إلى معرفة أهداف ونوايا وعقيدة الفاعل، فإذا كان الفاعل يهدف إلى غايةٍ خيريّةٍ وبنيةٍ صافيةٍ وكانت بواعثه سليمةً وهدفه الله تعالى، ولم يكن جاحداً، كان عمله عملاً ناجحاً من الناحية المعنويّة كذلك، وبالتالي يستحقّ المدح والثواب، وإلا فلا؛ قال الشهيد مطهري: «يشترط لكلّ عملٍ لكي ينال الوجه المملوكوتي الرائع (العليّيني) أن يؤدّي العامل متّجّه به إلى الله حتّى يصعد إليه، فإذا كان العامل غير مؤمنٍ بيوم القيامة ولا متّجّه إلى الله في عمله فلا يمكن أن يملك عمله وجهاً مملوكوتياً.

وبتعبيرٍ آخر: فإنّ عمله لن يرتفع إلى عليّين، فوجهة العمل المملوكوتي إلى الأعلى ووجهة العمل المملوكي إلى الأسفل. وإذا لم ينل العمل النور والصفاء عن طريق العقيدة والإيمان والنية السليمة فإنّه لن يرتفع إلى المملوكوت الأعلى. والعمل الذي يصل إلى المملوكوت الأعلى هو الذي حلّ فيه الروح، وروح العمل ليس إلا الوجه الأخروي له»^(١).

والآيات القرآنيّة والنصوص الروائيّة الدالّة على أنّ الله سبحانه وتعالى يقبل العمل الصالح، ليست ناظرةً إلى الحسن الفعلي للأعمال فحسب، وإنّما العمل لا يتّصف بالخير في نظر الإسلام ولا بالصلاح ما لم ينل وجهي الحسن؛ الفعلي والفاعلي. وحيث إنّ الأفراد الذين يكفرون بالله سبحانه وتعالى وباليوم الآخر لا

(١) العدل الإلهي: ص ٣٤٩.

يؤدّون أعمالهم متّجهين بها إلى الخالق سبحانه، لذا فهي لا تصعد إليه، ولا تقتحم العالم الآخر، ولا تدخلهم إلى الجنّة^(١)؛ لأنّهم بالأساس لم يتحرّكوا نحوها؛ إذ الحركة نحو الجنّة فرع إرادة الوصول إليها والعزم على ذلك، وهما فرع الاعتقاد والتسليم، فإذا لم يكن الشخص معتقداً بيوم القيامة أو كان معتقداً ولكنّه غير مسلمٍ لذلك، فلا يمكن حينئذٍ أن يختار الجنّة ويسعى لها ويعزم على الحركة نحوها. وبالتالي لا يمكن أن نتوقّع منه الوصول إليها؛ لأنّ العلاقة بين الاعتقاد والتسليم وبين الوصول إلى الجنّة هي علاقةٌ تكوينيّة.

فمجرد كون العمل حسناً لا يكفي لدخول فاعله إلى الجنّة، بل لابدّ من عقيدةٍ حقّةٍ يؤمن بها الفاعل ويعيشها في روحه وقلبه.

إذن، تحصّل من مجموع ما ذكرنا نقاطاً أربع:

الأولى: إنّ الحسن الفعلي وحده غير كافٍ لنيل الثواب الأخرى.

الثانية: لابدّ من توفّر الحسن الفاعلي لنيل الثواب في يوم الجزاء.

الثالث: الشرط الأساسي لتحقق الحسن الفاعلي هو الإيمان بالله واليوم الآخر.

الرابع: إنّ هذا الشرط هو شرطٌ تكوينيٌّ ذاتيٌّ كشرطيّة أيّ طريقٍ خاصٍّ لمقصده المحدّد.

وهذا المنطق كما يسري على الكافر بالله سبحانه، يسري على المسلم أيضاً، فلو أتى المسلم بعمل الخير، ولكنّه انطلق في فعله من (الأنا) وحبّ الذات والرياء والسمعة، لما استحقّ ثواباً ولا أجراً، وهذا هو مضمون رواياتٍ عديدةٍ وردت في مصادر المدرستين، منها: ما عن الوسائل بسنده إلى رسول الله صلّى الله

(١) ذكر السيّد الأستاذ دام ظلّه أنّ عمل الإحسان والخير من الكافر - غير الجاحد - لا يدخل صاحبه الجنّة، ولكنّه بنفس الوقت يملك قابليّة زحزحته عن النار، أو تخفيف العذاب عنه، وعلى ذلك رواياتٌ سيأتي ذكرها.

عليه وآله أنه قال: «الأعمال بالنيّات»^(١). وعنه صلّى الله عليه وآله أيضاً: «إنّما الأعمال بالنيّات، ولكلّ امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عزّ وجلّ، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقلاً، لم يكن له إلا ما نوى»^(٢).

الجزاء الدنيوي لمن لم يؤمن بالله تعالى

لما كان مقصد من لم يؤمن بالله واليوم الآخر في جميع أعمال الخير التي يقدّمها هو الدنيا، لذا فهو خسر الجزاء الأخروي المتمثّل بالجنّة ونعيمها المقيم والرضوان الإلهي، ولكنه يمكن أن يفوز بالأهداف الدنيويّة التي قصدها بأعماله، وإلى هذه الحقيقة أشار المولى سبحانه بقوله: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ (الشورى: ٢٠)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ (الإسراء: ١٨). أي: الذي يريد الحياة الدنيا من خلال طلب ما فيها من المتاع الذي تلتذّ به النفس ويتعلّق به القلب.

والتعلّق بالعاجلة وطلبها إنّما يعدّ طلباً لها إذا كانت مقصودةً بالاستقلال لا لأجل التوسّل بها إلى سعادة الأخرى، وإلا كانت إرادةً للآخرة، فإنّ الآخرة لا يُسلّك إليها إلا من طريق الدنيا، فلا يكون الإنسان مريداً للدنيا إلا إذا عرض عن الآخرة ونسيها، فتمحّضت إرادته في الدنيا... وهذا هو الذي لا يرى لنفسه إلا هذه الحياة الماديّة الدنيويّة وينكر الحياة الآخرة، ويلغو بذلك القول بالنبوّة والتوحيد؛ إذ لا أثر للإيمان بالله ورسله والتدبّن بالدين لولا الاعتقاد بالمعاد.^(٣)

قال ابن عاشور: «فمعنى: ﴿كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ﴾: أنّه لا يريد إلا العاجلة، أي

(١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٤٨، باب وجوب النيّة في العبادات الواجبة...، ح ٦.

(٢) المصدر نفسه: ح ١٠.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ٦٤.

دون الدنيا، بقرينة مقابله بقوله: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ﴾؛ لأن هذه المقابلة تقوم مقام الحصر الإضافي، إذ ليس الحصر الإضافي سوى جملتين: إثباتٌ لشيء، ونفيٌ لخلافه. والإتيان بفعل الكون هنا مؤذنٌ بأن ذلك ديدنه وقصارى همّه، ولذلك جعل خبر (كان) فعلاً مضارعاً؛ لدلالته على الاستمرار زيادة تحقيقٍ لتمحّض إرادته في ذلك»^(١).

فهذه الفئة مع أنّها خسرت الهدف الأعلى وهو ثواب الآخرة؛ ولكن اللطيف الكريم سبحانه يتلطف عليهم بأن يمكنهم من الوصول إلى أهدافهم الدنيوية، ولكن بحدود نفوذ الأسباب والعلل في عالمنا المادّي.

وهذا ما يمكن أن نستوحيه من قوله تعالى: ﴿عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ (الإسراء: ١٨)، فهذه الآية تُريد أن تقول: إنّ وصول الإنسان إلى أهدافه الدنيوية ليست مضمونة، لا لأنّ الله سبحانه وتعالى يسحب تأييده عن هذه الفئة، فهو سبحانه يمدّ الجميع من عطاؤه وما كان عطاؤه محظوراً، بل لأنّ هذا العالم المادّي هو عالم الأسباب، وهي في تراحمٍ مستمرّ.

بتعبير آخر: إنّ الله سبحانه وتعالى لا يُعطي لمن أراد العاجلة كلّ ما يريده، بل سيختار له ما يتفق مع طبائع الأشياء وأسبابها دون أن يتجاوز سننه الكونية لمجرد تحقيق رغباته، وقد لا يحقّق الله ذلك لكلّ امرئٍ، لأنّ خصائص الواقع الذي يحيط به لا تسمح بذلك.

وكون القضية متعلّقة بالأسباب الطبيعية الكامنة في حركة الأشياء، لا يمنع من نسبة الآية الكريمة التعجيل إلى فعل الله لبعض الناس دون البعض الآخر؛ لأنّ إرادة الله للأشياء، لا تعني - دائماً - مباشرته لها، بل يتحقّق ذلك من خلال سننه.

(١) تفسير التحرير والتنوير: ج ١٤، ص ٤٩.

ثم لماذا نفكر دائماً باستبعاد علاقته تعالى بالسنن الكونية التي يتحرك من خلالها كل شيء في الكون ما دام الله قد أقام الحياة كلها عليها؟!

إذن، المنطق القرآني يدلّ على أنّ الإنسان وهو يريد الدنيا يُرزق منها على حسب ما تسمح له الأسباب والعوامل التي أجراها الله في الكون وقدّر لها من الآثار، فهو ينال شيئاً ممّا يريد ويسأله بلسان تكوينه، لكن ليس له إلا ما يهدي إليه الأسباب، والله من ورائهم محيط. وهذه الحقيقة نجدها واضحة جليّة في قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ (الشورى: ٢٠)، فقال تعالى: ﴿نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾، ولم يقل: ﴿نُؤْتِهِ إِيَّاهَا﴾.

إذن، الأسباب الدنيويّة - وهي الأعمال - يمكن أن تتخلف عن غاياتها، أمّا الأسباب الأخروية فإنّها لا تتخلف عن غاياتها، فمن أراد بعمله الحياة الآخرة، وسعى لها سعيها الذي يليق بها، وهو مؤمن بالله موحد له، مدعّن بالنبوة والمعاد، فإنّه سوف يصل إلى هدفه قطعاً؛ قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ (الأسراء: ١٩)، بل قد يزيد عليه من فضله، إذ يمنح الله الإنسان فضلاً يضاعف له فيه الثواب العظيم. و«إذا كان الذي يريد العاجلة ينتهي إلى جهنم مذموماً مدحوراً، فالذي يريد الآخرة ويسعى لها سعيها ينتهي إليها مشكوراً يتلقّى التكريم في الملاء الأعلى جزاء السعي الكريم لهدف كريم، وجزاء التطلع إلى الأفق البعيد الوضيء».

إنّ الحياة للأرض حياة تليق بالديدان والزواحف والحشرات والهوام والوحوش والأنعام. فأما الحياة للآخرة فهي الحياة اللائقة بالإنسان الكريم على الله، الذي خلقه فسوّاه، وأودع روحه ذلك السرّ الذي ينزع به إلى السماء وإن استقرت على الأرض قدماء.

على أنّ هؤلاء وهؤلاء إنّما ينالون من عطاء الله؛ سواءً منهم من يطلب الدنيا فيعطاهما، ومن يطلب الآخرة فيلقاها. وعطاء الله لا يحظره أحد ولا يمنعه، فهو

مطلق تتوجه به المشيئة حيث تشاء: ﴿كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠).

والتفاوت في الأرض ملحوظ بين الناس بحسب وسائلهم وأسبابهم واتجاهاتهم وأعمالهم، ومجال الأرض ضيق ورقعة الأرض محدودة، فكيف بهم في المجال الواسع وفي المدى المتطاوّل! كيف بهم في الآخرة التي لا تزن فيها الدنيا كلّها جناح بعوضة؟ ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِالْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٢١).

فمن شاء التفاوت الحق، ومن شاء التفاضل الضخم، فهو هناك في الآخرة. هنالك في الرقعة الفسيحة والآماد المتطاولة التي لا يعلم حدودها إلا الله، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، لا في متاع الدنيا القليل الهزيل...»^(١).

الجزء الأخرى لمن لم يؤمن بالله تعالى

قد يأتي غير المؤمن بالله ولا بنشأة الآخرة بعمل الخير بدافع الرحمة والإحسان إلى الغير وحب الإنسانية، لا بدافع أنانيته أو إنيتته، فهو لم يقصد الله سبحانه في عمله، ولكن بنفس الوقت لم تكن أهدافه ونواياه دنيوية محضة، بل كانت دوافع إنسانية نبيلة.

ففي مثل هذه الصورة دلت النصوص الروائية على أن الله سبحانه وتعالى لا يتركهم من دون أجر؛ وأجرهم رفع العذاب عنهم أو تخفيفه، ومن تلك الروايات: ١. عن ثواب الأعمال بسنده إلى الإمام أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: «أنه كان في بني إسرائيل رجل مؤمن، وكان له جارٌ كافرٌ، وكان يرفق بالمؤمن ويوليه المعروف في الدنيا، فلما أن مات الكافر بنى الله له بيتاً في النار من طين، فكان يقيه حرّها ويأتيه الرزق من غيرها، وقيل له: هذا بما كنت تدخل على جارك المؤمن

(١) في ظلال القرآن: ج ٤، ص ٢٢١٩.

فلان بن فلان من الرفق وتوليه من المعروف في الدنيا»^(١).

قال المجلسي: هذا الخبر الحسن الذي لا يقصر عن الصحيح^(٢)، يدل على أنّ بعض أهل النار من الكفّار يرفع عنهم العذاب لبعض أعمالهم الحسنة^(٣).

٢. عن الكافي بسنده إلى عبيد الله بن الوليد الوصافي، أنّه قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ مؤمناً كان في مملكة جبارٍ فولع به، فهرب منه إلى دار الشرك، فنزل برجلٍ من أهل الشرك فأظله وأرفقه وأضافه، فلما حضره الموت أوحى الله عزّ وجلّ إليه: وعزّي وجلالي لو كان لك في جنّتي مسكنٌ لأسكنتك فيها، ولكنها محرّمة على من مات بي مشركاً، ولكن يا نار هيديه ولا تؤذيه، ويؤتى برزقه طرفي النهار. قلت: من الجنّة؟ قال: من حيث شاء الله»^(٤). ومعنى «هيديه»: أفرعيه، ولعلّ المراد: تخويفه؛ لكفره وعدم أذاه بالإحراق؛ لإدخاله السرور على المؤمن، ويفهم منه أن إدخال السرور يورث أجراً وإن لم يقع لوجه الله تعالى^(٥).

قال الشهيد مطهري: «التعلّق بالخير والعدل والإحسان من جهة كونها خيراً وعدلاً وإحساناً بدون أيّ شائبة، يكشف عن الحبّ لذات الجميل على الإطلاق. وعليه، فنحن نستبعد أن يُحشر هؤلاء الناس مع أهل الكفر ولو أنّهم كانوا منكرين بألسنتهم، والله أعلم»^(٦).

(١) ثواب الأعمال: ص ١٦٩، ثواب الكافر يصنع المعروف إلى المؤمن.

(٢) قال في حاشية البحار: «لوجود إبراهيم بن هاشم في الإسناد، قال المصنّف في الوجيزة: إبراهيم بن هاشم القميّ حسنٌ كالصحيح، انتهى. قلت: والحقّ أنّه ثقة، والحديث من قبله صحيح، نصّ عليه جمعٌ من المتأخّرين. نعم، الحديث حسنٌ بالهشيم بن أبي مسروق النهدي، فتأمّل». بحار الأنوار: ج ٨، ص ٢٩٧، هامش رقم (١).

(٣) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٨، ص ٢٩٧.

(٤) أصول الكافي: ج ٢، ص ١٨٩، باب إدخال السرور على المؤمنين، ح ٣.

(٥) انظر: شرح أصول الكافي: ج ٩، ص ٧٢.

(٦) العدل الإلهي: ص ٣٥٦.

المستوى الثاني: عمل الموحّد الذي لا يؤمن بالنبوة

يدور البحث تحت هذا العنوان حول فاعلي الخير من المؤمنين بالمبدأ والمعاد، الذين يطلبون الآخرة ويسعون لها بدوافع تُرضي الخالق جلّ في علاه^(١)، ولكنهم ابتغوا غير الإسلام المحمّدي ديناً، فهل أعمال الخير التي يقدمونها للبشرية بدوافع إلهية مقبولة عند الله سبحانه، وتؤتي أكلها يوم الجزاء، بحيث تدخل صاحبها الجنة وتزحزحه عن النار، أم غير مقبولة؟

قبل الإجابة على هذا التساؤل، لابد من لفت الأذهان إلى نقاط:

١. الجحود محبط للعمل

إنّ موضوع التساؤل هو المنكر لنبوة خاتم الأنبياء محمّد صلّى الله عليه وآله عن جهالة، وعن قصورٍ وعدم معرفة، أمّا الجاحد والمعادن فحالهما معلومٌ بما ذكرنا سابقاً من أنّ الجحود والعناد محبطٌ للعمل، لأنّه ظلمٌ وبغيٌّ؛ قال تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ١٨٦)، المراد بالكفر - هنا - هو الكفر بعد ظهور الحقّ وتمام الحجّة، فيكون كفراً عن عنادٍ مع الحقّ ولجاجٍ مع أهله، وهو البغي بغير الحقّ، والظلم الذي لا يهتدي صاحبه إلى النجاة والفلاح.

فلو كان الفعل حسناً في نفسه، وكان الهدف من إنجازه والإتيان به هو وجه الله سبحانه وتعالى والدار الآخرة، ولكنّ الفاعل كان جاحداً للحقيقة معانداً لها بعد استسلام عقله للآيات والعلامات الدالة عليها، فإنّ هذا الفعل لا يؤتي أكله في يوم القيامة؛ لأنّ عمل المعروف والخدمات الجليلة للبشرية والأعمال الخيرة يُبطلها الجحود والعناد.

(١) أمّا الذي يتحرّك بدوافع ماديةٍ بحثيةٍ فقد مرّ الكلام عنه، وسيأتي مزيد بيانٍ له عند الحديث عن الآفات التي تفسد العمل.

فكما أنّ الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب^(١)، والمنّ والأذى يُيطان الصدقة^(٢)، والرياء يُبطل العمل^(٣)، والعُجب يُفسد الثواب^(٤)، كذلك يفعل الجحود بالإحسان وأعمال البرّ والخير، فيذهب العبد إلى ربّه بخفيّ حنين^(٥)!

إنّ من يستسلم عقله وفكره للمنطق والبرهان ويبقى على عناده واصراره على الحالة السابقة، يكون قد رفض التغيير، وتمرد على الحقيقة وكفر بها ظلماً وعلوّاً،

(١) روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «ولا تحاسدوا فإنّ الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب». نهج البلاغة: ج ١، ص ١٥١.

(٢) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (البقرة: ٢٦٤). فالآية تدلّ على حبط الصدقة بلحوق المنّ والأذى. وفرق هذا المثال عن مثال المرائي، هو أنّ عمل المرائي باطل من رأس، بينما عمل المانّ والمؤذي وقع أولاً صحيحاً ثم عرضه البطلان.

(٣) قال تعالى: ﴿...كَأَلَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٦٤).

(٤) العجب: الزهو، وفي العبادة: استعظام العمل الصالح واستكباره والابتهاج والإدلال به، وأن يرى نفسه خارجاً عن حدّ التقصير، وهذا هو العجب المفسد للعبادة؛ لأنّه حجابٌ للقلب عن الربّ ومانعٌ له عن رؤية منّه ونعمه وتوفيقه. وعن الكافي بسنده إلى عليّ بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام موسى بن جعفر عليه السلام، أنّه قال: «العجب درجات، منها: أن يُزيّن للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه ويحسب أنّه يحسن صنعاً، ومنها: أن يؤمن العبد برّبّه فيمنّ على الله عزّ وجلّ ولله عليه فيه المنّ». وعنه، بسنده إلى إسحاق بن عمّار، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «أتى عالمٌ عابداً، فقال له: كيف صلاتك؟ فقال: مثلي يُسأل عن صلاته؟! وأنا أعبد الله منذ كذا وكذا، قال: فكيف بكائك؟ قال: أبكي حتى تجري دموعي، فقال له العالم: فإنّ ضحكك وأنت خائف، أفضل من بكائك وأنت مدلّ، إنّ المدلّ لا يصعد من عمله شيء». أصول الكافي: ج ٢، ص ٣١٤، باب العجب، ح ٣، ح ٥.

(٥) رجّع بخفيّ حنين: مثلٌ يضرب عند اليأس من الحاجة، والرجوع بالخبيّة.

وهو بهذا يخرج عن الإسلام بمعناه الواسع الذي يشمل كل الديانات الحقّة. إنّ حقيقة الإسلام هو التسليم والإذعان للحقيقة قبل كل شيء؛ قال أمير الموحّدين عليه السلام: «الإسلام هو التسليم»^(١). وفي الكافي بسنده إلى الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «كلّ شيءٍ يجرّهُ الاقرار والتسليم فهو الإيمان، وكلّ شيءٍ يجرّهُ الإنكار والجحود فهو الكفر»^(٢).

قال الشهيد مطهري: «لو فرضنا أنّ باستور كان قد قام ببحوثه العلميّة التي انتهت باكتشاف المكروبات لوجه الله، وإحساناً لخلق الله، فليس يكفي هذا ليثاب عند الله؛ لأنّه إذا كان جاحداً ومتعصباً لعقائده التي ورثها من آبائه وكان مسيحياً جغرافياً وإذا سُئل: أبحثت عن دينٍ أفضل من المسيحيّة فلم تجد؟ لم يهتمّ، ولم يعر بالاً، فإنّ اعماله تذهب هباءً وهدراً؛ لأنّه عندئذٍ يصبح كافراً بكلّ تغييرٍ وكلّ تحوّلٍ، والكفر بهما يفسد محاولات الإنسان، وعمل الإنسان - والحالة هذه - يُمسي كرمادٍ اشتدّت به الريح»^(٣).

٢. الإسلام في الاستعمال القرآني

هناك خلطٌ بين الإسلام في الاستعمال القرآني والإسلام بالاصطلاح الحادث بين المسلمين بعد عصر النزول، إذ المراد بالأوّل دين التوحيد الذي بعث به جميع الأنبياء، وبالثاني خصوص الدين الذي جاء به خاتم الأنبياء والمرسلين محمّد صلّى الله عليه وآله.

ويدلّ على ذلك جملةٌ من الآيات الكريّيات؛ منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ

(١) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٢٩.

(٢) أصول الكافي: ج ٢، ص ٣٨٧، باب الكفر، ح ١٥.

(٣) العدل الإلهي: ص ٣٦٦.

يَكْفُرُ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾ (آل عمران: ١٩). فبقريته ما يذكره سبحانه من اختلاف أهل الكتاب بعد العلم بغياً بينهم، يكون المعنى: إن الدين عند الله سبحانه - الذي هو الإسلام - واحد لا اختلاف فيه، لم يأمر عباده إلا به، ولم يبين لهم فيها أنزله من الكتاب على أنبيائه إلا إياه، ولم ينصب الآيات الدالة إلا له، وهو الإسلام الذي هو التسليم للحق الذي هو حق الاعتقاد وحق العمل.

بعبارة أخرى: هو التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبية في المعارف والأحكام، وهو وإن اختلف كما وكيفاً في شرائع أنبيائه ورسله - على ما يحكيه الله سبحانه في كتابه - غير أنه ليس في الحقيقة إلا أمراً واحداً، وإنما اختلاف الشرائع بالكمال والنقص، دون التضاد والتنافي، والتفاضل بينها بالدرجات، ويجمع الجميع أتمها تسليم وإطاعة لله سبحانه فيما يريد من عباده على لسان رسله^(١).

وبهذا البيان لمعنى الإسلام يظهر أن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ شامل لجميع الشرائع التي نزلت على الأنبياء السابقين وعلى سيدهم وخاتمهم صلى الله عليه وآله؛ لأن الدين عند الله واحد، ويشهد لذلك الآيات السابقة لها، أعني: قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ * قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالتَّيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٨٣-٨٤).

ومن هنا يمكن أن يقال: إن الإسلام عام وخاص، والعام يشمل أتباع جميع الشرائع السماوية، والخاص هم أتباع النبي الخاتم صلى الله عليه وآله، وهذا ما أشار إليه جملة من المفسرين؛ قال العثيمين في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ١٢٠-١٢١.

الإسلام»: «والإسلام مصدر (أسلم، يسلم)، والإسلام: هو التبعّد لله تعالى بما شرع حال قيام الشريعة، وهذا هو الإسلام العام، أمّا الإسلام بالمعنى الخاصّ فهو التبعّد لله بشرع محمّد صلّى الله عليه وآله...».

ثم قال: «ولهذا لو سألنا سائل: هل اليهود والنصارى مسلمون؟ فنقول: أمّا بالمعنى العامّ فهم مسلمون، يعني: أنّه لما كانت شريعة التوراة قائمة، وكانوا يتبعونها فهم مسلمون بلا شكّ، وأمّا بالمعنى الخاصّ الذي لا يراد سواه بعد بعثة محمّد عليه الصلاة والسلام، فليسوا بمسلمين، بل هم كفّارٌ بمحمّد صلّى الله عليه وآله [وسلم]»^(١).

دور الإيمان بنبوّة الخاتم

مما لا ريب فيه أنّ الدين عند الله واحد، وهو دين التوحيد، والتسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبية في المعارف والأحكام، فلا تضادّ بين الشرائع السماوية ولا تنافي، ولكنّ هذا لا يعني أنّها واحدة من جميع الجهات.

إنّ المنطق القرآني صريحٌ في أنّ هناك اختلافاً بين الشرائع التي نزلت على الأنبياء العظام من حيث الكمّ والكيف، وهناك تفاضلٌ بينها بالدرجات. والشريعة المحمّدية هي أكمل الشرائع، ومنهاج النبيّ صلّى الله عليه وآله هو أتمّ المناهج وأوسعها.

وعليه، فمن عرف نبوّة النبيّ صلّى الله عليه وآله واعتقد بأحقّيتها وآمن بها، يكون قد جعل بحوزته منهاجاً كاملاً وجامعاً وصحيحاً، فلو سار على هذا المنهج وطبّقه تطبيقاً صحيحاً فإنّ النتيجة وكلها يكون مضموناً. وهذا بخلاف الذي لا يؤمن بالإسلام كشريعة إلهية، فحتّى لو سار على ما يعتقد أنّه حقٌّ فإنّ الوصول غير مضمون، أو على الأقل: كمال الوصول غير متحقّق؛ لأنّ العمل الصالح لا ينحصر في الإحسان إلى الإخوان، بل يشمل الواجبات والمستحبات

(١) تفسير القرآن الكريم، سورة آل عمران، العثميين: ج ١، ص ١٢٣.

والعبادات، وصنوف الطاعات، والمتدينين بغير الإسلام محروم من المواهب السنيّة لهذه الممارسات، مضافاً إلى ذلك فهو يرتكب المحظور الذي نهت عنه الشريعة الإسلاميّة، فيقع في أضراره الماديّة والمعنويّة.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ المتدينين بغير الإسلام مهما عاش إنسانيّته وابتعد عن التعصّب والعناد، فهو يبقى محروماً من المنهج الإلهي اللازم للتكامل الروحي. «ونستطيع أن نشبه المسلم العامل للخير وغير المسلم العامل له بمرريضٍ يُجعل تحت المراقبة الطبيّة، وبإشراف طبيبٍ حاذقٍ، يسير معه طبق مخطّطٍ محكمٍ، ولا يتناول غذاءً ولا دواءً إلّا بأمره، ويتوقّف على الطبيب موضوع غذائه ودوائه من ناحية النوع والوقت والكميّة، وهذا يشبه حال المسلم العامل الذي يعمل للخير، أمّا حال غير المسلم الذي يعمل للخير، فهو مثل مريضٍ ليس له برنامجٌ صحيّ، وإنّما هو يتخبّط في أمر غذائه ودوائه، فكلّ ما يقع تحت يده فهو يأكله، ومثل هذا قد يتناول أحياناً دواءً مفيداً فينتفع به، وقد يتناول أحياناً أخرى دواءً ساماً فيهلكه، وقد يأكل تارةً غذاءً مناسباً، ولكنّه يعقبه بغذاءٍ غير مناسبٍ يبطل أثر الأوّل، وقد يغيّر أثره إلى الطرف المضاد»^(١).

مما تقدّم يتّضح أمران:

الأوّل: ضرورة الإيمان بنبوّة النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله، ودور اعتناق شريعته السمحاء.

الثاني: إنّ من يؤمن بالله عزّ وجلّ ولكنّه لم يهتد إلى الإيمان بنبوّة النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله فإنّ أعماله الصالحة وإحسانه إلى الإخوان وجميع الخدمات التي يقدّمها إلى الإنسانيّة، إذا كانت بدافع توحيدده لله عزّ وجلّ فإنّها مقبولة عند الله تعالى، ويثاب عليها، وفي ظلّ شروطٍ معيّنةٍ يحتمل أن تدخله الجنة.

(١) العدل الإلهي: ص ٣٥٩.

زيادة وتفصيل

يمكن تصنيف مصير أهل الكتاب إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الكتابيون الذين وصلتهم دعوة الإسلام الحق، فأمنوا بها وصدّقوها، ولكنهم بقوا على ديانتهم؛ لأنهم يرون أنّ الإسلام عنوان عامّ جامع للمسلمين وغيرهم.

فهؤلاء إن كان اعتقادهم بجامعيّة عنوان الإسلام وشموله لدينهم عن دليل قطعيّ فهم غير مؤاخذين، بل مأجورون على ما قطعوا به، ولا يوجد مانع عقليّ أو شرعيّ من دخول المحسن منهم الجنّة، ودخول المسيء منهم النار.

القسم الثاني: الكتابيون الذين وصلتهم دعوة الإسلام الحق، فكفروا بها وكذبوها ظلماً وعدواناً وحسداً، فهؤلاء محكومون بالضلال. وإذا أعلنوا الحرب ضدّ الإسلام، وأمكن مجاهدتهم، وجب ذلك. وإن لم يمكن، لزم دفع شرورهم بأقلّ الخسائر.

القسم الثالث: الكتابيون الذين لم تصلهم دعوة الإسلام الحق، فتمسّكوا بعقائدهم لا لعنادٍ أو جحودٍ به، وإنّما لعدم تعرّفهم عليه، فتصوّروا أنّ ما عندهم هو الحق، فعاشوا وماتوا عليه. فهؤلاء قاصرون غير مؤاخذين؛ لقوله تعالى: ﴿...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

القسم الرابع: الكتابيون الذين وصلتهم دعوة الإسلام مشوّهة قائمة، فكفروا بها وكذبوها، فالظاهر أنّهم ملحقون بصنف القاصرين، فلا يكونون مؤاخذين على عقيدتهم التي هم عليها؛ لأنّ دعوة الحقّ المبين لم تصل إليهم. وإذا أعلنوا الحرب على الإسلام وجب حربهم، بعد تعريفهم بالإسلام الصحيح.

المستوى الثالث: عمل المسلم الذي لا يؤمن بالإمامة

في داخل مدرسة أهل البيت تساءل كثيرون عن أعمال الخير والبرّ التي

تصدر من إناسٍ مسلمين ولكنهم ليسوا شيعةً لأئمة أهل البيت عليهم السلام، أهي مقبولةٌ تستحق الثواب الإلهي، أم باطلةٌ لا يستحق فاعلها أجرًا؟ هل ما يُقدّمه الإنسان المسلم غير الإمامي الاثني عشري؛ من عملٍ خيرٍ وطاعةٍ وعبادةٍ، له قيمةٌ في ميزان الأعمال أم أنه هباءٌ منثورٌ، لا ينفع صاحبه في يوم الجزاء؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب فهذا يعني أن الإسلام يكفي في نيل الثواب والفوز بالجنة والخلاص من النار، وحينئذٍ لا فرق بين أن يكون الإنسان مسلمًا بالمعنى العام، أم مسلمًا اثنا عشريًا. وإذا كان الجواب بالسلب فكيف ينسجم ذلك مع عدله سبحانه؟

مصطلحات بحاجة إلى بيان

تحقيق جواب التساؤل أعلاه يستدعي تجلية معاني بعض المصطلحات التي أطلقت على الفرق والمذاهب والتيارات داخل البيت الإسلامي، وسوف نتناول منها ما يرتبط بمحلّ بحثنا.

١ . شيعة العترة الطاهرة

شيعة الرجل: أتباعه وأنصاره، وأصل الشيعة: الفرقة من الناس على حدة، وكلّ من عاون إنساناً وتحزّب له فهو له شيعة.

وقد غلب هذا الاسم على كلّ من يتولّى إمام الموحّدين عليّ بن أبي طالب عليه السلام حتّى صار اسماً لهم خاصّاً، فإذا قيل فلانٌ من الشيعة تعرف أنّه منهم، وفي مذهب الشيعة كذا أي عندهم. وأصل ذلك من المشايعة، وهي المطاوعة والمتابعة.

قال الشيخ المفيد: التشيع في أصل اللغة: هو الاتّباع على وجه التدين، والولاء للمتبوع على الإخلاص؛ قال الله تعالى: ﴿فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾. ففرّق بينهما في الاسم بما أخبر به من فرق ما بينهما في الولاية والعداوة، وجعل موجب التشيع لأحدهما هو الولاء بصريح الذكر له في

الكلام... فأما إذا أدخل فيه علامة التعريف، فهو على التخصيص لا محالة لأتباع أمير المؤمنين صلوات الله عليه، على سبيل الولاء والاعتقاد بإمامته بعد الرسول صلوات الله عليه وآله، بلا فصل. ونفي الإمامة عمّن تقدّمه في مقام الخلافة، وجعله في الاعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لأحد منهم على وجه الاقتداء^(١).

وقد كانت غلبة هذا الاسم على كلّ من شايح الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام وتابعه وقدمه على غيره منذ عصر رسول الله صلّى الله عليه وآله، بل هذه التسمية كانت في بدء أمرها منه صلّى الله عليه وآله، كما يستفاد ذلك من الأحاديث.

فقد روى الحاكم الحسكاني والمتقي الهندي وآخرون عن ابن عباس أنّه قال: أنّه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٧)، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «هو أنت وشيعتك، تأتي أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين، ويأتي عدوك غضاباً مقمحين»^(٢). قال عليّ: يا رسول الله، ومن عدويّ؟ قال: من تبرأ منك ولعنك^(٣).

وقد ذكر هذه الحقيقة جملةً من الأعلام، منهم: الأستاذ محمد كرد علي، حيث قال: إنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم هو الذي حثّ على ولاء عليّ وأهل بيته، وهو أول من سمى أولياءهم بالشيعة^(٤).

وعلى طول المسيرة التاريخية ولأسبابٍ سياسيّةٍ وأطماعٍ مادّيّةٍ، افرقت

(١) أوائل المقالات، الشيخ المفيد: ص ٣٥.

(٢) مقمحين: الإقحاح: رفع الرأس وغيّض البصر. يقال: أقمحه الغلّ: إذا ترك رأسه مرفوعاً من ضيقه. ومنه قوله تعالى: ﴿فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ﴾ (يس: ٨).

(٣) انظر: شواهد التنزيل، الحاكم الحسكاني، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي: ج ٢، ص ٤٦١؛ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: ج ١٣، ص ١٥٦.

(٤) خطط الشام، محمد كرد علي: ج ٥، ص ٢٥١.

الشيعة إلى فرق؛ منها: الزيدية^(١)، والفتحية^(٢)، والإسماعيلية^(٣)، والواقفية^(٤)، ونحن نعتقد أنّ الفرقة الحقّة هي التي تؤمن بإمامة الأئمة الاثني عشر من أئمة أهل البيت عليهم السلام، وسنأتي على ذكر أسمائهم فيما بعد.

٢. المستضعفون

ذكر الاستضعاف في بعض آيات القرآن الكريم كعنوانٍ لفئةٍ لا تقدر على إظهار شعائرها الدينية وممارستها، أو لا تقدر الوصول إلى الحق؛ لاستضعاف الآخر لها إمّا بالقوّة والاضطهاد أو بالإضلال والتضليل والتعتيم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا﴾ (النساء: ٩٧-٩٩)، فالمولى سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة يعدّ الجهل بالدين وكلّ ممنوعيّة عن إقامة

(١) الزيدية: هم أتباع زيد بن عليّ بن الحسين عليه السلام، الذي قُتل وصُلب بالكناسة، وهو موضع قريب من الكوفة سنة ١٢٠ وقيل ١٢١ وقيل ١٢٢ هـ. وهؤلاء يقولون بإمامة كلّ فاطميّ عالم صالح ذي رأيٍ يخرج بالسيف.

(٢) الفتحية: فرقة من الشيعة أنكروا إمامة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وقالوا بإمامة عبد الله الأفطح ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، وقيل إنّ الأفطحية نسبة إلى رئيس لهم من أهل الكوفة يسمّى عبد الله بن أفطح.

(٣) الإسماعيلية: فرقة من الشيعة أنكروا إمامة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وقالوا بإمامة إسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق على الرغم من موته في حياة أبيه، وادّعوا أنّه لم يمت، وإنّما غاب وسيعود.

(٤) الواقفية: فرقة من الشيعة أنكروا إمامة الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام ووقفوا على إمامة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام.

شعائر الدين، ظلماً لا يناله العفو الإلهي، ثم يستثنى من ذلك المستضعفين ويقبل منهم معذرتهم بالاستضعاف، ثم يعرفهم بما يعتمهم وغيرهم من الوصف، وهو عدم تمكّنهم ممّا يدفعون به المحذور عن أنفسهم، وهذا المعنى كما يتحقّق فيمن أحيط به في أرضٍ لا سبيل فيها إلى تلقّي معارف الدين لعدم وجود عالمٍ بها خبيرٍ بتفاصيلها، أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعارف للتشديد فيه بما لا يطاق من العذاب، مع عدم الاستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الإسلام والالتحاق بالمسلمين؛ لضعفٍ في الفكر أو لمرضٍ أو نقصٍ في البدن أو لفقرٍ ماليٍّ ونحو ذلك، كذلك يتحقّق فيمن لم ينتقل ذهنه إلى حقٍّ ثابتٍ في المعارف الدينيّة، ولم يهتد فكره إليه مع كونه ممّن لا يعاند الحقّ ولا يستكبر عنه أصلاً، بل لو ظهر عنده حقٌّ أتبعه لكن خفي عنه الحقّ لشيءٍ من العوامل المختلفة الموجبة لذلك.

فهذا مستضعفٌ لا يستطيع حيلةً ولا يهتدي سبيلاً، لا لأنّه أعيت به المذاهب بكونه أحيط به من جهة أعداء الحقّ والدين بالسيف والسوط، بل إنّما استضعفته عواملٌ أخر سلّطت عليه الغفلة، ولا قدرة مع الغفلة، ولا سبيل مع هذا الجهل^(١). فعن الكافي بسنده إلى عليّ بن سويد، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، أنّه قال: «سألته عن الضعفاء، فكتب إليّ: الضعيف من لم تُرفع إليه حجّةٌ ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف»^(٢). في هذه الرواية دلالةٌ على أنّ الاستضعاف يشمل من لم تبلغه الحجّة، فهو خارجٌ تخصّصاً عن الأفراد المشمولين بإلقاء الحجّة عليهم.

وفي نهج البلاغة عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ولا يقع اسم الاستضعاف على من بلغته الحجّة فسمعتها أذنه ووعاها قلبه»^(٣). في هذه الرواية

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ٥١

(٢) أصول الكافي: ج ٢، ص ٤٠٦، باب المستضعف، ح ١١.

(٣) نهج البلاغة: ج ٢، ص ١٢٩.

دلالةً على أنّ من بلغته الحجّة فسمعها، ولكنّه لم يفقهها ولم يعها قلبه، لقصورٍ فيه، فإنّه مشمولٌ بعنوان المستضعف، وسيكون خارجاً عن المشمولين بالحجّة تخصيماً؛ لأنّه بحسب الفرض قد سمع فحقّق شرط الشمول، ولكنّه استثنى لقصورٍ في فهم الحجّة أو الدليل.

٣. الخوارج

بعد مقتل عثمان بن عفّان بُويع الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام بالخلافة، واثال الناس عليه من كلّ جانب، وكما قال هو عليه السلام: «حقّ لقد وُطئ الحسنان، وشقّ عطفائي مجتمعين حولي كربيضة الغنم»^(١) (٢).

ولكنّ معاوية بن أبي سفيان رفض مبايعة الإمام عليه السلام؛ وأعلن العصيان، متّهماً إياه بالتهاون في التحقيق في مقتل عثمان؛ ولم يكن قميصُ عثمان هو الدافع الحقيقي لهذا العصيان الأموي، بل هو الملك العقيم الذي لو نازعهم فيه أحدٌ لأخذوا الذي فيه عيناه؛ كائناً من كان.

والتقى جيش الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام القادم من العراق بجيش معاوية بن أبي سفيان القادم من دمشق الشام في صفّين، وكاد الحزب الأموي أن يهزم لولا أن أشار عليهم عمرو بن العاص أن يرفعوا المصاحف على أسنّة الرماح كنايةً عن رغبتهم في الكفّ عن القتال والاحتكام إلى كتاب الله، وتلا أحد رجال معاوية قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (آل عمران: ٢٣). وكان رأي الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّ هذه «كلمةٌ حقٌّ يراد بها باطل؛ لأنّهم ما رفعوها ليرجعوا إلى حكمها، إنّهم يعرفونها ولا يعملون بها، ولكنّها

(١) ربيعة الغنم: الطائفة الرابضة من الغنم يصف ازدحامهم حوله وجثومهم بين يديه.

(٢) نهج البلاغة: ج ١، ص ٣٦.

الخديعة والوهن والمكيدة، أعيروني سواعدكم وجماعكم ساعةً واحدةً فقد بلغ الحق مقطعه، ولم يبق إلا أن يُقطع دابر الظالمين»^(١)، فخالفوا واختلفوا، فوضعت الحرب أوزارها، وتكلم الناس في الصلح وتحكيم حكيمين يحكمان بما في كتاب الله، فاختار معاوية عمرو بن العاص واختار بعض أصحاب أمير المؤمنين أبا موسى الأشعري، فلم يرص أمير المؤمنين عليه السلام، واختار عبد الله بن عباس، فلم يرضوا، ثم اختار الأشتر النخعي فلم يطيعوا، فوافقهم على أبي موسى مُكرهاً بعد أن أعذر في النصيحة لهم فلم يذعنوا. واجتمع الحكماء في دومة الجندل^(٢) في شوال سنة (٣٧هـ)، واستطاع عمرو أن يُقنع أبا موسى بخلع كل من عليٍّ ومعاوية، ثم أثبت هو بعده معاوية وخلع الإمام علياً عليه السلام! بعد أن انتهى التحكيم وإذا بجماعة ممن أجبروا الإمام عليه، ينشقون عنه، ويخرجون عليه، ويحكمون بكفره؛ مدعين أنه حكم الرجال في دين الله، وكل من حكم الرجال في دين الله فهو كافر! وساروا إلى حرور بالقرب من الكوفة، وسُموا بالحرورية.

وقد تعامل الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام مع فتنة الخوارج بحكمةٍ ومرونةٍ، ثم بحزمٍ وحسمٍ؛ فقد حاول في بداية الأمر إقناعهم بخطئهم؛ فناقشهم ووعظهم، وأقام عليهم الحجّة، حتى رجع منهم الكثير. ولكن مع ذلك كله فقد

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٣٢، ص ٥٣٢.

(٢) دومة الجندل: من أعمال المدينة، سميت أيضاً بدوم بن إسماعيل بن إبراهيم، ودومان بن إسماعيل، وقيل: كان لإسماعيل ولد اسمه دومان بن إسماعيل، قال: ولما كثر ولد إسماعيل عليه السلام بتهمته خرج دومان بن إسماعيل حتى نزل موضع دومة وبنى به حصناً فقبل دومان، ونُسب الحصن إليه، وهي بين مدينة الرسول صلى الله عليه وآله ودمشق. وقيل أيضاً: إنما سميت بدومة الجندل لأن حصنها مبني بالجندل. (انظر: معجم البلدان، للشيخ شهاب الدين الحموي الرومي البغدادي: ج ٢، ص ٤٨٧).

بقي منهم عددٌ يُقدَّر بأربعة آلاف رجلٍ أبوا إلا البقاء على ما هم عليه، ومحاربتته، فقتلوا الأبرياء، وأخافوا السبيل، وأفسدوا في الأرض، فاضطرَّ عليه السلام لمحاربتهم لدفع شرِّهم، وإخماد نار فتنهم، فحاربهم، وقتلهم، ولم يفلت منهم إلا أقلُّ من عشرة، كما لم يستشهد من أصحابه إلا أقلُّ من عشرة.

فتحصَّل: أن الخوارج طائفةٌ معروفةٌ يعتقدون بكفر أمير المؤمنين عليه السلام ويتقربون إلى الله ببغضه ومخالفته ومحاربتته.

وينصُّ جملةٌ من المؤرخين أن الذين أفلتوا من القتل أصبحوا بذرات للخوارج في مناطق عديدةٍ فيما بعد. «وقد انقسم الخوارج إلى عشرين فرقةً وهم يكفِّرون علياً وعثمان وطلحة والزبير وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ومعاوية، وكلٌّ من رضي بالتحكيم وصوّب الحكمين أو أحدهما، وأوجب الخوارج الخروج على السلطان الجائر وقتاله.

وعلى هذا فإن آراءهم هذه، إنما تجعل منهم فرقةً سياسيَّةً، ولكنهم أضافوا إليها نظراتٍ حول حقيقة الإيمان وشروطه، فقالوا: إن الأعمال جزءٌ مكملٌ للإيمان، فمن يرتكب ذنباً - أي كبيرةً من الكبائر - يعتبر مرتدّاً وكافراً، بل لقد أوجبت الأزارقة قتله مع أولاده ونسائه»^(١).

٤ . الغلاة

الغلوُّ في اللغة: مجاوزة الحدِّ^(٢) سواءً أكان في المعتقدات الدينيَّة أم غيرها. وفي الاستعمال القرآني هو مجاوزة الحدِّ المفترض للمخلوق والارتفاع به إلى مقام الألوهيَّة، كغلوِّ النصارى في عيسى عليه السلام حيث جعلوه ثالث ثلاثة، وغلوِّ

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور أبو ريان: ص ١٢٧.

(٢) انظر: لسان العرب: ج ١٠، ص ١١٢، مادة (غلا)؛ مجمع البحرين: ج ١، ص ٣١٨؛

المفردات في غريب القرآن: ص ٣٦٤.

اليهود في عزير حيث جعلوه ابن الله، وغلّو بعض المسلمين في الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

قال الشيخ المفيد: «الغلّو: هو التجاوز عن الحدّ، والخروج عن القصد، والإفراط في حقّ الأنبياء والأئمّة عليهم السلام»^(١).

وقال أيضاً: «والغلاة من المتظاهرين بالإسلام الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمّة من ذريته عليهم السلام إلى الألوهيّة، ووصفوه من الفضل في الدّين والدّنيا إلى ما تجاوز فيه الحدّ وخرجوا عن القصد»^(٢).

وقال السيّد الخوئي: «الغلاة على طوائف: فمنهم من يعتقد الربوبية لأمر المؤمنين أو أحد الأئمّة الطاهرين عليهم السلام، فيعتقد بأنّه الربّ الجليل وأنّه الإله المجسّم الذي نزل إلى الأرض»^(٣).

وقال الشهرستاني: «الغالية، هؤلاء هم الذين غلّوا في حقّ أئمّتهم حتّى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربّما شبّهوا واحداً من الأئمّة بالإله، وربّما شبّهوا الإله بالخلق، وهم على طرفي الغلو والتقصير، وإنّما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبّهت الخالق بالخلق، والنصارى شبّهت الخلق بالخالق، فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتّى حكمت بأحكام الإلهية في حقّ بعض الأئمّة»^(٤).

وقال أبو الحسن الأشعري: «من أصناف الغالية يزعمون أنّ عليّاً هو الله، ويكذبون النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ويشتمونه ويقولون: إنّ عليّاً وجه به

(١) تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد محمد العكبري البغدادي: ص ١٣١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير لأبحاث السيّد الخوئي قدس سرّه: ج ٣، ص ٦٧.

(٤) الملل والنحل: ج ١، ص ١٧٣.

ليبين أمره، فادّعى الأمر لنفسه»^(١).

وهناك جملة من الخلفيات أدت إلى نشوء ظاهرة الغلوّ في الساحة الإسلاميّة، منها أغراضٌ سياسيّةٌ، ومنها أطماعٌ شخصيّةٌ، ومنها الانحطاط الفكري^(٢).

٥. النواصب

النصب لغةً: إقامة الشيء ورفعهُ، ومنه ناصبَةُ الشرِّ والحرب^(٣). والنواصب مصطلح إسلامي يطلق على من يبغضون الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأهل بيته، ويعادونهم ويؤذونهم بالقول أو الفعل.

قال السيّد الخوئي: «إنّ النواصب إنّما كثروا من عهد معاوية إلى عصر العباسيين؛ لأنّ الناس مجبولون على دين ملوكهم، والمرؤوس يتقرّب إلى رئيسه بما يجبهه الرئيس، وكان معاوية يسبّ أمير المؤمنين عليه السلام علناً، ويُعلن عداوته له جهراً، ولأجله كثرت النواصب في زمانه إلى عصر العباسيين»^(٤).

وهذا المصطلح في مدرسة أهل البيت عليهم السلام يتّسع ليشمل كلّ أعداء الأئمّة الأطهار وخصومهم؛ سواءً أكانوا من النواصب الذين يعتقدون بفسق الإمام عليّ بن أبي طالب أم من الخوارج الذين يعتقدون بكفره عليه السلام. وأمّا النصب لشيعّة العترة الطاهرة فإن كان منشؤه حبّ الشيعة وموالاتهم للإمام عليّ بن أبي طالب وأولاده عليهم السلام، فهو عين النصب للأئمّة عليهم السلام؛ لأنّه إعلانٌ لعداوتهم ببغض من يحبّهم، وفي هذا المعنى روى الشيخ

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، أبو الحسن الأشعري: ص ١٤.

(٢) لقد بحث سيّدنا الأستاذ دام ظلّه ظاهرة الغلوّ، وبحث مناشئ وخلفيات هذه الظاهرة بشكل مفصّل في كتابه: الغلوّ حقيقته وأقسامه، فمن رام الزيادة والتفصيل فليراجع.

(٣) انظر: مختار الصحاح: ج ١، ص ٢٧٥؛ تاج العروس: ج ٢، ص ٤٣٥، مادة «نصب».

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٧١.

الصدوق بسنده إلى عبد الله بن سنان، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت؛ لأنك لا تجد رجلاً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولوننا وأنكم من شيعتنا»^(١). وأما إذا كان منشؤه عدم متابعتهم لمن يرونه خليفة للنبي صلى الله عليه وآله من غير أن يستند إلى حبهم لأهل البيت عليهم السلام؛ بل هو بنفسه يظهر الحب لعليّ وأولاده عليهم السلام فهذا نصبٌ للشيعنة دون الأئمة.

الضابط العقدي للدخول في مدرسة أهل البيت

هناك جملة من المسائل والقضايا يشكّل الإقرار بها والالتزام بها الضابط العقدي للحد الأدنى في دخول المسلم مدرسة أهل البيت، وحصوله على الهوية الشيعية الاثني عشرية، وهي ما يلي:

١. عدد الأئمة من العترة الطاهرة

من المسائل التي لا بدّ من الإيمان بها لدخول مدرسة أهل البيت عليهم السلام: الإقرار بإمامة الاثني عشر من العترة الطاهرة؛ أولهم أمير الموحدين عليّ بن أبي طالب، ثم الحسن بن عليّ، والحسين بن عليّ، وعليّ بن الحسين، ومحمد بن عليّ، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر، وعليّ بن موسى، ومحمد بن عليّ، وعليّ بن محمد، والحسن بن عليّ، وآخرهم الإمام بقيّة الله الأعظم الحجّة بن الحسن، عليهم جميعاً صلوات الرحمن وتسليمه.

والإقرار بالعدد تارة يكون لمن عاش في زمن النصّ، وأخرى لمن عاش بعده^(٢).

(١) علل الشائع: ج ٢، ص ٦٠١، باب نواذر العلل، ح ٦٠.

(٢) المراد من زمن النصّ: هو زمن المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام، الممتدّ من تاريخ البعثة النبوية الشريفة إلى آخر زمان الغيبة الصغرى في عام (٣٢٩هـ)، وإنما أدخلنا فترة الغيبة

أما الأول: «فإنَّ العدد نفسه شرطٌ لا بدَّ منه للعارف به، بل للملتفت إليه، وإلا فلا يقدر فيه عدم المعرفة بتعدادهم أو عدم الالتفات إلى ذلك، ولو راجعنا تاريخ السابقين المعاصرين للأئمة عليهم السلام نجد أنهم قد مضى بعضهم دون أن يعلموا أو يلتفتوا إلى تعداد الأئمة عليهم السلام وفي المدونات التاريخية شواهد كثيرة على أن بعض الأختار من أصحاب الأئمة قد مضوا وهم معتقدون بإمام زمانهم والأئمة السابقين عليه دون أن يكونوا ملتفتين لمن بعده»^(١).

وأخرى يكون لمن عاش بعد زمن النص، ففي هذه الصورة من كان عارفاً بالعدد لزمه ذلك؛ لدخول مذهب العترة، وأما إذا كان جاهلاً أو غير ملتفت كفاه الاعتقاد بإمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام بشكل عام، وهذا هو حال العامة من الناس، فالكثير منهم إن سألته عن عدد الأئمة أجابك خطأ أو بعدم المعرفة، ولكنه بنفس الوقت يعتقد بالكل بشكل عام.

٢. أسماء الأئمة الاثني عشر

وكذلك الاقرار بأسماء الأئمة من العترة الطاهرة تارة يكون لمن عاش في زمن النص وأخرى لمن عاش بعده.

أما الأول: إنَّ الإقرار بأسماء الأئمة شرطٌ في دخول مدرسة العترة لا بدَّ منه للعارف به، بل للملتفت إليه، وإلا فلا يقدر فيه عدم المعرفة بأسمائهم أو عدم الالتفات إلى ذلك. «فإنَّ معرفة أسمائهم عليهم السلام محكومةٌ بأولوية عدم شرطيتها لغير العارف بها، وهذا واضحٌ جداً بعدما اتضح عدم شرطية تعدادهم لغير العارف بهم، ولو أخذنا بنظر الاعتبار تأخير تاريخ تدوين السنة، وأنها أول ما

الصغرى في زمن النص لأنه في هذه الفترة صدرت بعض التوقيعات من الناحية المقدسة.
(١) انظر: فقه العقيدة، بحوث في أصول الإيمان وفروعه، من أبحاث سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن: ص ٣٢٠، ٣٢١.

دوّنت تحت مرأى ومسمع حكّام بني أمية، وما مارسوه من اضطهادٍ شديدٍ تجاه مدرسة أهل البيت، يتأكد لنا صعوبة انتشار الروايات التي تعرّضت إلى عدد الأئمة، فضلاً عن خفاء وإخفاء الروايات التي تعرّضت لأسمائهم عليهم السلام^(١).

وأما الثاني، أي: من عاش بعد زمن النصّ، ففي هذه الصورة من كان عارفاً باسمائهم عليهم السلام لزمه ذلك، لدخول مدرسة العترة، وأما إذا لم يكن عارفاً أو غير ملتفت لذلك، وإتّما كان معتقداً بأئمة أهل البيت عليهم السلام بشكلٍ عامّ، فهو في تعداد الشيعة الاثني عشرية.

وهذا هو حال العامة من الناس، فالكثير منهم إن سألته عن أسماء الأئمة أجابك خطأً أو بعدم المعرفة، ومن الواضح أنّ عدم المعرفة - هذه - لا تخرجه عن دائرة العترة الطاهرة عليهم السلام.

٣. الإيمان بكون الأئمة مفترضي الطاعة

إنّ الإيمان بوجوب طاعة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام والاقرار بعدم جواز مخالفتهم هو العنوان الأهمّ الذي يحقّق ضابطة الدخول في حصن مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وإلى هذه الحقيقة أشارت جملة من النصوص الروائية منها:

١. عن التهذيب بسنده إلى عبد الله بن الفضل الهاشمي، أنّه قال: «كنت عند أبي عبد الله الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام، فدخل رجلٌ من أهل طوس، فقال يا ابن رسول الله، ما لمن زار قبر أبي عبد الله الحسين بن عليّ؟ فقال له: يا طوسي، من زار قبر أبي عبد الله الحسين بن عليّ عليه السلام وهو يعلم أنّه إمامٌ من قبل الله عزّ وجلّ مفترض الطاعة على العباد، غفر الله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، وقبل شفاعته في خمسين مذنباً، ولم يسأل الله عزّ وجلّ حاجةً عند قبره إلاّ قضاها له.

(١) المصدر السابق: ص ٣٢٢.

قال فدخل موسى بن جعفر عليه السلام وهو صبيّ، فأجلسه على فخذه وأقبل يقبّل ما بين عينيه، ثمّ التفت إليّ وقال: يا طوسيّ، إنّهُ الإمام والخليفة والحجّة بعدي، سيخرج من صلبه رجلٌ يكون رضاء الله عزّ وجلّ في سمائه ولعباده في أرضه، يُقتل في أرضكم بالسمّ ظلماً وعدواناً ويُدفن بها غريباً، ألا من زاره في غربته وهو يعلم أنّه إمامٌ بعد أبيه مفترض الطاعة من الله عزّ وجلّ كان كمن زار رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم»^(١).

٢. عن التوحيد بسنده إلى إسحاق بن راهويه، أنّه قال: «لما وافى أبو الحسن الرضا عليه السلام بنيسابور وأراد أن يخرج منها إلى المأمون، اجتمع إليه أصحاب الحديث، فقالوا له: يا ابن رسول الله ترحل عنّا ولا تحدّثنا بحديثٍ فنستفيده منك؟ وكان قد قعد في العماريّة، فأطلع رأسه وقال: سمعتُ أبي موسى بن جعفر يقول: سمعتُ أبي جعفر بن محمّد يقول: سمعتُ أبي محمّد بن عليّ يقول: سمعتُ أبي عليّ بن الحسين يقول: سمعتُ أبي الحسين بن عليّ بن أبي طالب يقول: سمعتُ أبي أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب يقول: سمعتُ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول: سمعتُ جبرئيل يقول: سمعتُ الله جلّ جلاله يقول: لا إله إلاّ الله حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي. قال: فلما مرّت الراحلة نادانا: بشروطها، وأنا من شروطها»^(٢).

وقد علّق الشيخ الصدوق على هذه الرواية قائلاً: من شروطها الإقرار للرضا عليه السلام بأنّه إمامٌ من قبل الله عزّ وجلّ على العباد، مفترض الطاعة عليهم^(٣). وقال القاضي سعيد القمّي وهو في معرض شرحه لحديث السلسلة الذهبية:

(١) أمالي الصدوق: ص ٦٨٤.

(٢) توحيد الصدوق: ص ٢٥، بيان في شروط لا إله إلاّ الله، ح ٢٣.

(٣) المصدر السابق.

«... بشر وطها التي أحدها الإقرار بالأئمة الاثني عشر، المستلزم للإقرار بالنبى صلى الله عليه وآله، وبما جاء به من عند الله، والعمل بالطاعات، والانتها عن السيئات أيضاً»^(١).

وهذا ما أشار إليه جملة من أعلام الإمامية المتقدمين والمتأخرين، منهم الشيخ الأنصاري حيث قال: «ويكفي في معرفة الأئمة صلوات الله عليهم، معرفتهم بنسبهم المعروف، والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق ويجب الانقياد إليهم والأخذ منهم...».

إلى أن يقول: «وقد ورد في بعض الأخبار، تفسير معرفة حق الإمام عليه السلام بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة»^(٢).

فحصّل: أنّ شرطية الاعتقاد بكونهم عليهم السلام أئمة افترض الله طاعتهم لا بد منه، فمن لم يعتقد بذلك فهو خارج لا محالة عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كما ورد في زيارتهم عليهم السلام: «الراغب عنكم مارق، واللازم لكم لاحق، والمقصر في حقكم زاهق، والحق معكم وفيكم ومنكم وإليكم، وأنتم أهله ومعدنه ومثواه ومنتهاه»^(٣).

بل من اعتقد أنّ هذا الأمر ثابت في غيرهم كما هو ثابت لهم، يكون خارجاً عن مدرسة أهل البيت أيضاً.

رابعاً: الإقرار بعصمة الأئمة عليهم السلام

لا ريب في أنّ الاعتقاد بعصمة الأئمة عليهم السلام شرط أساسي لدخول مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ولكن هذا الشرط - في عقيدة الإمامية الاثني

(١) شرح توحيد الصدوق: ج ١، ص ٥٠.

(٢) فرائد الأصول، للشيخ الأنصاري: ج ١، ص ٥٦٧.

(٣) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، للشيخ المفيد رضوان الله عليه: ج ٦، ص ٩٧.

عشريّة - مقرونٌ بالالتفات له، فَمَنْ كان عارفاً بعصمتهم وملتفتاً لذلك فهو ملزماً بالاعتقاد بذلك، فإن أنكر عليهم عصمتهم يكون خارجاً عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام فلا يصدق العنوان عليه. «وأما مَنْ لم يكن ملتفتاً لأصل العصمة فلا يشترط فيه ذلك ليكون شيعياً، ولذلك فَمَنْ عاش ومات وهو لا يعرف عصمتهم عليهم السلام فهو شيعيٌّ اثنا عشريٌّ، ما دام معتقداً بأنهم الأئمة المفترض طاعتهم والذين لا تجوز مخالفتهم عليهم السلام»^(١).

فعن الكافي بسنده إلى إسماعيل الجعفي أنه قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله، فقال: الدين واسعٌ ولكن الخوارج ضيقوا على أنفسهم^(٢) من جهلهم، قلت: جعلت فداك، فأحدّثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: بلى. فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله، وأتولّاكم وأبرأ من عدوكم ومَنْ ركب رقابكم وتأمّر عليكم وظلمكم حقّكم. فقال: ما جهلت شيئاً! هو والله الذي نحن عليه. قلت: فهل سلم أحدٌ لا يعرف هذا الامر؟ فقال: لا إلا المستضعفين. قلت: من هم؟ قال: نساؤكم وأولادكم. ثم قال: رأيت أم أيمن؟ فإنّي أشهد أنّها من أهل الجنة، وما كانت تعرف ما أنتم عليه»^(٣).

وقد ورد في كلمات بعض الأعلام: أنّ ثقافة العصمة - رغم الاعتقاد بها وضرورتها - لم تكن منتشرة في الأزمنة السابقة. نعم، الاعتقاد بفرض طاعتهم

(١) فقه العقيدة، بحوث في أصول الإيمان وفروعه: ص ٢٣٢.

(٢) لعلّ المراد بسعته هنا سعته باعتبار أنّ الذنوب كلّها - غير الكفر - تجامع الإيمان ولا ترفعه، خلافاً للخوارج، فإنّهم قالوا: الذنوب كلّها كفر. (انظر: شرح أصول الكافي: ج ١٠، ص ١١٦).

(٣) أصول الكافي: ج ٢، ص ٤٠٥، باب المستضعف، ح ٦.

كان أمراً واضحاً ومنتشراً، وفي ذلك يقول السيّد بحر العلوم: «وقد حكى جدّي العلامة قدّس سرّه في كتاب الإيمان والكفر^(١) عن الشهيد الثاني طاب ثراه: أنّه احتمل الاكتفاء في الإيمان بالتصديق بإمامة الأئمة عليهم السلام والاعتقاد بفرض طاعتهم، وإن خلا عن التصديق بالعصمة عن الخطأ. وادّعى: أنّ ذلك هو الذي يظهر من جلّ روايتهم وشيعتهم، فإنّهم كانوا يعتقدون أنّهم عليهم السلام علماءً أبراراً، افترض الله طاعتهم، مع عدم اعتقادهم العصمة فيهم، وأنّهم عليهم السلام مع ذلك كانوا يحكمون بإيمانهم وعدالتهم، قال: وفي كتاب أبي عمرو الكشي جملةً من ذلك، وكلامه رحمه الله وإن كان مطلقاً، لكن يجب تنزيله على تلك الأعصار التي يحتمل فيها ذاك دون ما بعدها من الأزمنة، فإنّ الأمر قد بلغ فيها حدّ الضرورة قطعاً^(٢)».

خامساً: تولّي الأئمة الاطهار والبراءة من أعدائهم

تُعَدُّ مسألة التولّي والتبرّي من الآثار الفقهيّة المترتبة على الأمور العقائدية^(٣). وهذه المسألة تارةً تتعلّق بالولاية لله تعالى، والبراءة من كلّ ما يوجب الشرك، وأخرى بالولاية للنبيّ صلّى الله عليه وآله، والبراءة من كلّ عدوّ له، وثالثةً بالولاية للإمام المفترض الطاعة، والبراءة من أعدائه.

(١) كتاب الإيمان والكفر، للعلامة الحجّة السيّد محمّد بن السيّد عبد الكريم الطباطبائي البروجردي، الذي هو جدّ السيّد بحر العلوم طاب ثراه الأدنى لأبيه.

(٢) الفوائد الرجالية، الطباطبائي قدّس سرّه: ج ٣، ص ٢١٩.

(٣) بحث السيّد الأستاذ دام ظلّه مسألة التولّي والتبرّي بشكل مفصّل في دروسه العليا في الفقه، وهناك أشار إلى وقوع الخلاف في كون هذه المسألة مسألةً فقهيةً أو عقائديةً، واختار أنّها من الآثار الفقهيّة المترتبة على الأمور العقائدية، خلافاً لآخرين. ومن شاء الوقوف على الأدلّة التي ساقها ساحتها فعليه بمراجعة تلك الدروس.

وما يجري على لسان متكلمي الإمامية الاثني عشرية هو النحو الثالث من التوي والتبري.

«التويّ تعبيرٌ آخر عن وجوب الولاية والحبّ لله تعالى وللنبيّ صلّى الله عليه وآله، ولأولياء الله وأوصيائه عليهم السلام، ولمن اتّصف بالإيمان. وإنّ التبرّي هو تعبيرٌ آخر عن وجوب البراءة من الطغاة والظلمة والفاستقين والمضللين، سواءً كانوا من المشركين أو من غير المشركين»^(١).

ثمّ إنّ اقتران التويّ بالله تعالى ورسوله وأولي الأمر هو اقترانٌ بالكمال الطارد لكلّ نقصٍ، ولا يُتصوّر تحقّق ذلك الكمال بدون التبرّي من كلّ موارد النقص المتمثلة بالجهات المقابلة لصور الكمال، فيكون تويّ الله موجباً للتبرّي من الشيطان والطاغوت ومن كلّ شريكٍ، وإلاّ فلا يبقى معنىً للتوحيد؛ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾، وهكذا الحال بالنسبة إلى تويّ الرسول وأولي الأمر، فإنّه موجبٌ للتبرّي من أعدائهم وإلاّ اجتمع طلب الكمال مع طلب النقص، والآخر قاضٍ على الأوّل^(٢).

إذن، لا يمكن الانفكاك بين التويّ والتبرّي، وإنّ أيّ فصلٍ بينهما معناه سقوط أصل التويّ. وهذا ما فهمه الشيخ الصدوق رحمه الله، حيث قال: «ولا يتمّ الإقرار بالله وبرسوله وبالآئمة إلاّ بالبراءة من أعدائهم»^(٣).

وبهذا يتّضح أنّ رفع شعار التويّ مجرداً عن شعار التبرّي يَنمّ - على أحسن الظنون - عن قصورٍ في فهم معناه ومعنى مقابله.

(١) فقه العقيدة (بحوث في أصول الإيمان وفروعه): ص ٢٤٥.

(٢) لمعرفة المزيد عن سرّ الاقتران بين التويّ والتبرّي وحكم الفصل بينهما (راجع: فقه العقيدة: بحوث في أصول الإيمان وفروعه: ص ٢٤٥).

(٣) الاعتقادات، للشيخ الصدوق رحمه الله عليه: ص ١٠٦.

وهنا ينبغي أن يلتفت إلى نكته تشكّل لبّ المطلب، وهي أنّ التويّ كما يجب الاعتقاد به يجب إظهاره أيضاً إلا في حالات التقيّة. وأمّا بالنسبة إلى التبرّي فالاعتقاد به واجبٌ جزماً، أمّا إظهاره فهو غير واجبٍ، بل قد يكون حراماً كما لو كان سبباً لوقوع الفرقة والفتنة بين صفوف المسلمين، ولهذا المنع جذر قرآنيّ عامٌ أشار له المولى سبحانه بقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، فالآية الكريمة تذكر أدباً دينياً تصان به كرامة مقدّسات المجتمع الديني، وهو أدبٌ يليق بالمؤمن، المطمئنّ لدينه، الواثق من الحقّ الذي هو عليه، الهادئ القلب، الذي لا يدخل فيما لا طائل وراءه من الأمور، فإنّ سبّ مقدّسات الغير لا يؤدّي بالغير إلى الهدى ولا يزيدهم إلاّ عناداً. فما للمؤمنين وهذا الذي لا جدوى وراءه، بل قد يجرّهم إلى سماع ما يكرهون من سبّ ما يقدّسون؛ لأنّ الإنسان مجبولٌ على الدفاع عن كرامة ما يقدّسه، والمقابلة في التعديّ على من يحسبه متعدياً إلى نفسه. وعموم التعليل المفهوم من قوله: ﴿كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾، يفيد عموم النهي لكلّ قولٍ سيّئٍ يؤدّي إلى ذكر شيءٍ من المقدّسات الدينيّة بالسوء بأيّ وجهٍ كان.

قطف ثمرة

تحصل من كلّ ما تقدّم: أنّ الضابط العقدي للحدّ الأدنى في دخول المسلم مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وحصوله على الهوية الشيعية يتمثل بـ:

١. الاعتقاد بكونهم عليهم السلام أئمةً افترض الله طاعتهم.
٢. الاعتقاد بعصمتهم لمن كان عالماً بثوبتها لهم وملتفتاً إلى ذلك.
٣. الالتزام بالتويّ لهم والبراءة من أعدائهم، ووجوب إظهار الأوّل إلا في بعض الحالات دون الثاني.

٤. الإقرار بأنهم اثنا عشر إماماً بأسمائهم لمن كان عالماً بذلك وملتفاً إليه.

القاصر والمقصر

قبل الشروع في بيان أحكام الفئات الخارجة عن مدرسة أهل البيت ومصير أعمالهم، لابد من البحث في بيان المراد من الجاهل القاصر والجاهل المقصر. أما القاصر فهو الشخص الذي لم يتمكن من الفحص، أو فحص ولم يعثر، ويُقابلة المقصر وهو بعكسه. أو قل: «من كان له عذر شرعي أو عقلي أو عقلائي، والعذر العقلي من قبيل عدم القدرة، والعذر العقلائي من قبيل الاعتماد على الأمارات المعبرة، كالعامل في ضوء خبر الثقة المورث للاطمئنان، وأما العذر الشرعي فمن قبيل العمل بأصالة الإباحة والطهارة بلا فحص في الموضوعات»^(١). والجاهل القاصر هو من أوضح مصاديق المستضعف الذي لا يتمكن من معرفة الحق في مجال العقيدة أو من القيام بالوظيفة في مجال الأحكام. أما الجاهل المقصر فإن الأحكام منجزة بالنسبة إليه؛ لحصول العلم الإجمالي بها عنده، والعلم منجز للأحكام وإن كان إجمالياً، فلا يكون معذوراً.

حكم الخارج عن العترة الطاهرة

تقدم أن من لم يعتقد بأن أئمة أهل البيت عليهم السلام هم من افترض الله طاعتهم على العباد، أو أنكر عصمتهم ولم يعترف بعددهم وأسمائهم، مع علمه والتفاته بثبوت ذلك لهم، ولم يلتزم بموالاتهم والبراءة من أعدائهم، فهو ليس من مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

حينئذ، إما أن يكون معانداً جاحداً ينصب العداء للأئمة الأطهار عليهم السلام، أو ضالاً مستضعفاً يجهل حقيقة الموقف منهم.

(١) فقه العقيدة: بحوث في أصول الإيمان وفروعه: ص ٢٢٦.

حكم الناصبي

دلّت الأخبار المستفيضة على كفر النواصب والخوارج، فعن الهيثمي في الزوائد عن أبي الطفيل، أنّه قال: «سمعت أمّ سلمة تقول: أشهد أنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من أحبّ عليّاً فقد أحبّني، ومن أحبّني فقد أحبّ الله، ومن أبغض عليّاً فقد أبغضني، ومن أبغضني فقد أبغض الله»^(١).

وروى الذهبي: «عليّ باب حطة، من دخل منه كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً»^(٢).

وقد علّق المناوي على الرواية قائلاً: «عليّ باب حطة»، أي: طريق حطّ الخطايا، من دخل منه على الوجه المأمور به - كما يشير إليه قوله سبحانه في قصة بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ - «كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً»، يعني: أنّه سبحانه وتعالى كما جعل لبني إسرائيل دخولهم الباب متواضعين خاشعين سبباً للغفران، جعل لهذه الأمة مودّة عليّ والاهتداء بهديه وسلوك سبيله وتولّيه سبباً للغفران ودخول الجنان، ونجاتهم من النيران، والمراد من يخرج منه: خرج عليه^(٣).

وقال الزمخشري - وآخرون - في ذيل آية المودّة: «اجتمع المشركون في مجمع لهم، فقال بعضهم لبعض: أترون محمّداً يسأل على ما يتعاطاه أجراً؟ فنزلت الآية. فقيل: يا رسول الله، من قرابتك هؤلاء الذين وجب علينا مودّتهم؟ قال: عليّ وفاطمة وابناهما، حرّمت الجنّة على من ظلم أهل بيتي وأذاني في عترتي. ألا ومن

(١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي: ج ٩، ص ١٣٢؛ المعجم الكبير: ج ٢٣،

ص ٣٠٨؛ الرياض النضرة في مناقب العشرة، الشيخ أبي جعفر الطبري: ج ٣، ص ١٢٢.

(٢) الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين السيوطي: ج ٢، ص ١٧٧؛ ميزان الاعتدال في نقد الرجال: ج ١، ص ٥٣٢.

(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، المناوي: ج ٤، ص ٤٦٩.

مات على حب آل محمد مات شهيداً، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مغفوراً له،
ألا ومن مات على حب آل محمد مات تائباً، ألا ومن مات على حب آل محمد مات
مؤمناً مستكماً للإيمان، ألا ومن مات على حب آل محمد بشره ملك الموت بالجنة،
ثم منكر ونكير. ألا ومن مات على حب آل محمد يُزَفُّ إلى الجنة كما تُزَفُّ العروس
إلى بيت زوجها، ألا ومن مات على حب آل محمد فُتِحَ له بابان في قبره إلى الجنة، ألا
ومن مات على حب آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة، ألا ومن مات على
حب آل محمد مات على السنة والجماعة.

ألا ومن مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيس من
رحمة الله، ألا ومن مات على بغض آل محمد مات كافراً، ألا ومن مات على بغض آل
محمد لم يشم رائحة الجنة»^(١).

وقد علّق الفخر الرازي على هذه الرواية في تفسيره، بقوله: «وأنا أقول: آل
محمد صلى الله عليه وآله وسلم هم الذين يؤول أمرهم إليه، فكل من كان أمرهم
إليه أشدّ وأكمل كانوا هم الآل، ولا شك أنّ فاطمة وعليّاً والحسن والحسين كان
التعلّق بينهم وبين رسول الله أشدّ التعلّقات، وهذا كالمعلوم بالنقل المتواتر،
فوجب أن يكونوا هم الآل»^(٢).

وقال الإمام الخميني في كتاب الطهارة: «إنّ المتيقّن من الإجماع هو كفر
النواصب والخوارج، أي: الطائفتين المعروفتين، وهم الذين نصبوا للأئمة عليهم
السلام أو لأحدهم بعنوان التديّن به وأنّ ذلك وظيفة دينية لهم، أو خرجوا على

(١) الكشاف، الخوارزمي: ج ٣، ص ٤٦٦؛ تفسير ابن عربي: ج ٢، ص ٢١٩؛ الجامع لأحكام
القرآن: ج ١٦، ص ٢٣؛ الإصابة، العسقلاني: ج ٢، ص ٢٣٦؛ كشف الغمّة في معرفة الأئمة،
المحقّق الأربلي: ج ١، ص ١٥٠؛ ينابيع المودة لذوي القربى، للقدوزي الحنفي: ج ١، ص ٩١.

(٢) التفسير الكبير: ج ٢٧، ص ١٦٦.

أحدهم كذلك»^(١). وقال العاملي في مفتاح الكرامة: «النواصب والخوارج، والأخبار مستفيضة بكفر هؤلاء»^(٢).

حكم الغلاة

إنَّ الغلوَّ تارةً يكون بلحاظ مرتبة الألوهية، وأخرى بلحاظ مرتبة النبوة، وثالثةً بلحاظ شؤون أخرى من الشؤون الأخرى المتصلة بصفات الخالق وأفعاله. أما الغلوَّ بلحاظ مرتبة الألوهية فيتمثل تارةً في اعتقاد الشخص بأنَّ من غلا في حقه هو الله تعالى، وأخرى في اعتقاده بأنَّه غير الله الواجب الوجود إلاَّ أنَّه شريكه في الألوهية واستحقاق العبادة إمَّا بنحو عرَضِيٍّ أو طوليٍّ، وثالثةً في اعتقاده بحلول الله واتِّحاده مع ذلك الغير. وكلُّ ذلك كفر. أمَّا الأوَّل فلأنَّه إنكارٌ لله، وأمَّا الثاني فلأنَّه إنكارٌ لتوحيده، وأمَّا الثالث فلأنَّ الحلول والاتِّحاد مرجعهما إلى دعوى ألوهية غير الله.

وأما الغلوَّ بلحاظ مرتبة النبوة فيتمثل في اعتقاد المغالي بأنَّ من غلا في حقه

(١) ويظهر من عبارة الإمام الخميني - المذكورة في المتن - أنه يعطي للناصبي معنىً أخصَّ من المعنى المعروف وأضيق، فالنواصب عنده هم خصوص من نصبوا للأئمة عليهم السلام بعنوان التدبير به وأنَّ ذلك وظيفة دينية لهم، أو خرجوا على أحدهم كذلك، كالخوارج المعروفة، حيث قال: «الظاهر أنَّ الناصب الوارد في الروايات كموتقة ابن أبي يعفور يراد به ذلك، فإنَّ النواصب كانوا طائفةً معهودةً في تلك الأعصار كما يظهر من الوثيقة أيضاً، حيث نهى فيما عن الاغتسال في غسل الحَمَام التي يغتسل فيها الطوائف الثلاث والناصب، وليس المراد منه المعنى الاشتقاقي الصادق على كلِّ مَنْ نصب بأيِّ عنوانٍ كان، بل المراد هو الطائفة المعروفة وهم النَّصَاب الذين كانوا يتدبَّرون بالنصب، ولعلَّهم من شعب الخوارج». (انظر: كتاب الطهارة، للإمام الخميني قدس سره: ج ٣، ص ٤٥٧).

(٢) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، السيّد محمَّد العاملي: ج ١٢، ص ٥٦٤. نعم، يبقى الكلام في المراد من الكفر الذي ورد في النصوص الروائية، أهو الكفر الذي يقابل الإسلام، أم شيءٌ آخر؟ فهذا موكولٌ إلى بحثٍ آخر. (منه دام ظلّه).

أفضل من النبيّ وأنّه همزة الوصل بين النبيّ صلّى الله عليه وآله والله تعالى، أو أنّه مساوٍ له على نحوٍ لا تكون رسالة النبيّ بين الله والعباد شاملةً له، وكلّ ذلك يوجب الكفر؛ لمنافاته للشهادة الثانية بمدلولها الارتكازي في ذهن المتشرّعة، المشتمل على التسليم بأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله رسول الله إلى جميع المكلفين من دون استثناء.

وأما الغلوّ بلحاظ الصفات والأفعال بمعنى نسبة صفةٍ أو فعلٍ لشخصٍ ليس على مستواهما، فإن كان اختصاص تلك الصفة أو الفعل بالله تعالى من ضروريّات الدّين، دخل في إنكار الضروريّ.

حكم المستضعف

يمكن تقسيم المستضعف إلى قسمين أساسيين:

القسم الأوّل: العاجز غير الملتفت للحقّ أو غير الملتفت إلى بطلان المضلّين له، وهذا هو حال الطيف العامّ من جمهور الأُمّة المُبعدين عن مدرسة أهل البيت منذ قرونٍ طوال؛ بفعل التضليل والتعتيم المدرّوس. ومثل هؤلاء لا يخرجون عن حكم القاصر، فلا بأس عليهم في مجانبتهم للحقّ لا عن عمدٍ، ويُجاسبون على أعمالهم، إن خيراً فخيرٌ وإن شراً فشرّ، وهم المرجون لمشية الله تعالى ورحمته، والله هو الرؤوف الرحيم أولى بالعفو والمغفرة.

القسم الثاني: العاجز غير الملتفت للحقّ، ولكنه ملتفتٌ إلى بطلان المضلّين له، أو غير مُطمئنٍّ لهم، وهذا حال كثيرٍ من مثقفي الأُمّة الذين تمكّنوا إلى حدٍّ معتدٍّ به من كشف زيف المضلّين لهم، وكشف المؤامرات التاريخية التي انطلقت منذ رحلة الرسول صلّى الله عليه وآله إلى يومنا هذا، وهؤلاء على أصناف ثلاثة:

الصنف الأوّل: من أخذته العزّة بالإثم فمال لهواه فيهم، أو لعدم وضوح الحقّ له في الطرف المقابل، وهذا الصنف مؤاخذٌ على ما هو فيه، فيخرج بركونه

للزيف بعد كشفه من دائرة المستضعفين، ويدخل في دائرة المقصرين.
الصنف الثاني: مَنْ عَزَفَ عَنِ الْمُضَلَّلِينَ لَهُ، وَلَكِنَّهُ بَقِيَ حَائِراً مَعْتِزِلاً رَاضِياً
 بما هو عليه من فهمٍ، غير مُتَزَوِّدٍ مِنَ الْآخِرِ، إِمَّا لِجَهْلِ بِالْآخِرِ أَوْ لِعَدَمِ وَضُوحِهِ
 لَهُ، وَهَذَا الصَّنْفُ فِي عِدَادِ الْمُسْتَضْعَفِينَ، يُجْزَى عَلَى عَمَلِهِ، وَهُوَ أَوْلَى مِنْ غَيْرِهِ
 بِمَقَامِ الْمَرْجُئِينَ لِمَشِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى وَرَحْمَتِهِ.

الصنف الثالث: مَنْ عَزَفَ عَنِ الْمُضَلَّلِينَ لَهُ، وَلَمْ يَبْقَ حَائِراً مَعْتِزِلاً، وَلَمْ يَرْضَ
 بما هو عليه من فهمٍ، فهو ماضٍ في الكشف عن الحق، غير ممانع من التزوّد من
 الآخر، ولكنه لم يصل بعد، إمّا لجهل بالآخر أو لعدم وضوحه له. وهذا الصنف
 في عداد طلاب الحق، والمجاهدين في سبيله، لا ضير عليه إن مات على ما هو
 عليه، وله أجر أعماله، ونيل الشفاعة من أهلها، بل هو في عداد المهاجرين في
 سبيل الله تعالى المشار إليهم في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي
 الْأَرْضِ مُرَاعِماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ
 الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (النساء: ١٠٠).

المشهد النقلي

لقد أوضح القرآن الكريم وبشكل صريح، المصير الذي سيلاقه المستضعفون
 في يوم الجزاء، ونطقت آياته بأنهم عسى أن يكونوا مشمولين لعفو الله وغفرانه.
 فبعد أن عدّ القرآن الكريم الجهل بالدين ظلماً يستحق صاحبه العذاب،
 استثنى من ذلك الوعيد المستضعفين حقاً، وقيل منهم معذرتهم بالاستضعاف،
 فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا
 مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ
 جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ...﴾ (النساء:
 ٩٧ - ٩٨). ثم أعطى سبحانه تعريفاً لهذه الفئة فقال - تتمّةً للآية السابقة -: ﴿لَا

يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا»؛ بمعنى: عدم تمكنهم مما يدفعون به المحذور عن أنفسهم. «وهذا المعنى كما يتحقق فيمن أحيط به في أرضٍ لا سبيل فيها إلى تلقي معارف الدين؛ لعدم وجود عالمٍ بها خبيرٍ بتفاصيلها، أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعارف للتشديد فيه بما لا يطاق من العذاب مع عدم الاستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الإسلام والالتحاق بالمسلمين؛ لضعفٍ في الفكر أو لمرضٍ أو نقصٍ في البدن أو لفقرٍ مالىٍ ونحو ذلك، كذلك يتحقق فيمن لم ينتقل ذهنه إلى حقٍّ ثابتٍ في المعارف الدينية، ولم يهتد فكره إليه مع كونه ممن لا يعاند الحقَّ ولا يستكبر عنه أصلاً، بل لو ظهر عنده حقُّ اتَّبعه، لكن خفي عنه الحقُّ؛ لشيءٍ من العوامل المختلفة الموجبة لذلك»^(١).

وقال السيّد السبزواري في ذيل هذه الآية: «والآية الشريفة تدلُّ على أنّ الجهل بدين الله تعالى وأحكامه المقدّسة إذا كان عن قصورٍ وضعفٍ وليس للمكلف نيّةً صنع ولا اختيار، فهو عذرٌ عند الله تعالى»^(٢).

ومثل القرآن الكريم الأخبار المرويّة عن العترة الطاهرة، فهي الأخرى نطقت بالحكم المذكور، ومن تلك الروايات:

١. عن الكافي، بسنده إلى هاشم صاحب البريد، أنّه قال: «كنت أنا ومحمّد بن مسلم وأبو الخطّاب مجتمعين، فقال لنا أبو الخطّاب: ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر؟ فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر. فقال أبو الخطّاب: ليس بكافرٍ حتّى تقوم عليه الحجّة، فإذا قامت عليه الحجّة فلم يعرف فهو كافر، فقال له محمّد بن مسلم: سبحان الله، ما له إذن لم يعرف ولم يجحد يكفر؟! ليس بكافرٍ إذا لم يجحد، قال: فلمّا حججت دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك، فقال: إنك

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ٥١.

(٢) مواهب الرحمن في تفسير القرآن: ج ٩، ص ١٧٤.

قد حضرت وغابا ولكن موعدكم الليلة الجمرة الوسطى بمنى. فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطاب ومحمد بن مسلم فتناول وسادة فوضعها في صدره، ثم قال لنا: ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهليكم، أليس يشهدون أن لا إله إلا الله؟ قلت: بلى، قال: أليس يشهدون أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلون ويصومون ويحجّون؟ قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا، قال: فما هم عندكم؟ قلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر.

قال: سبحان الله، أما رأيت أهل الطريق وأهل المياه؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلون ويصومون ويحجّون؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟ قلت: بلى. قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا. قال: فما هم عندكم؟ قلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر.

قال: سبحان الله، أما رأيت الكعبة والطواف وأهل اليمن وتعلّقهم بأستار الكعبة! قلت: بلى. قال: أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله ويصلون ويصومون ويحجّون؟ قلت: بلى. قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا. قال: فما تقولون فيهم؟ قلت: من لم يعرف فهو كافر.

قال: سبحان الله هذا قول الخوارج، ثم قال: إن شئتم أخبرتكم، فقلت أنا: لا، فقال: أما إن شئتم عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا. قال: فظننت أنه يديرنا على قول محمد بن مسلم^(١).

٢. وعن الكافي، بسنده إلى زرارة، أنه قال: «دخلت أنا وحميران - أو أنا وبكير - على أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: إننا نمدّ المطمار. قال: وما المطمار؟ قلت: التّر^(٢)، فمن وافقنا من علويّ أو غيره تولّيناه، ومن خالفنا من علويّ أو

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٤٠١، باب الضلال، ح ١.

(٢) المطمار (بالمهملتين): خيط للبناء يقدر به، وكذا التّر (بضمّ المثناة الفوقية والراء المشدّدة).

غيره برئنا منه، فقال لي: يا زرارة قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عز وجل: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾؟! أين المرجون لأمر الله؟! أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً؟! أين أصحاب الأعراف؟! أين المؤلفه قلوبهم؟!.

وزاد حماد في الحديث قال: فارتفع صوت أبي جعفر عليه السلام وصوتي حتى كان يسمعه من على باب الدار»^(١).

وقد علق السيّد البروجردي على هذه الرواية بقوله: «ومراد زرارة به في الخبر إمّا الضالّ عن الاستقامة المطلقة في الأصول والفروع، وإمّا عن ولاية الأئمة الطاهرين. وظاهر الخبر: أنّ كلّ من عدّه الإمام عليه السّلام داخل في الضلال (بالضمّ والتشديد): جمع الضالّ، واستحقاق الجنّة لعدم تامة الحجّة عليهم. ويؤيده ما في غيبة الشيخ قدّس سرّه في الصحيح عن زرارة عن مولانا الصادق عليه السلام قال: «حقيق على الله أن يدخل الضلال الجنّة. فقال زرارة كيف ذلك جعلت فداك؟ قال: يموت الناطق، ولا ينطق الصامت، فيموت المرء بينهما فيدخله الله الجنّة. على الأوّل لا إشكال فيه لإحراز الإسلام والإيمان، وإن لم يكن على سبيل الكمال، وعلى الثاني لعلّ المراد كونهم حينئذٍ من المستضعفين الذين لم يتمّ عليهم الحجّة في الدنيا بل يؤجج لهم في البرزخ أو في الآخرة ناراً يمتحنون بها كغيرهم ممّن لم يتمّ عليهم الحجّة»^(٢).

٣. عن الكافي بسنده إلى زرارة، عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنّه قال في قول الله عز وجل: ﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾: «قوم كانوا مشركين فقتلوا

يعني: أنّا نضع ميزاناً لتولينا الناس وبراءتنا منهم، وهو ما نحن عليه من التشيع، فمن استقام معنا عليه فهو ممّن تولينا، ومّن مال عنه وعدل فنحن منه براء، كائناً من كان.

(١) أصول الكافي: ج ٢، ٣٨٣، باب الكفر، ح ٣.

(٢) تفسير الصراط المستقيم، البروجردي: ج ٣، ص ٦٩٨.

مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحال إما يعذبهم وإما يتوب عليهم».

٤. وفي تفسير العياشي عن ابن الطيار، أنه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الناس على ستة فرق يؤتون إلى ثلاث فرق الايمان والكفر والضلال، وهم أهل الوعد من الذين وعد الله الجنة والنار، وهم المؤمنون، والكافرون، والمستضعفون، والمرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم، والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، وأهل الأعراف»^(١).

٥. في تفسير البرهان، عن حمزان أنه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين. قال: «هم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكفار، فهم المرجون لأمر الله»^(٢).

٦. وعن الكافي بسنده عن إبراهيم بن أبي بكر أنه قال: سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: «إن علياً عليه السلام باب من أبواب الهدى، فمن دخل من باب عليٍّ كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً، ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله فيهم المشيئة»^(٣).

٧. عن البحار، بسنده إلى أبي سلمة، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «سمعتة يقول: نحن الذين فرض الله طاعتنا، لا يسع الناس إلا معرفتنا، ولا يعذر الناس بجهالتنا، من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالاً حتى يرجع إلى الهدى الذي افترض الله عليه من

(١) كتاب التفسير، العياشي: ج ٢، ص ١١٠.

(٢) البرهان في تفسير القرآن، البحراني: ج ٢، ص ٨٤٦.

(٣) أصول الكافي: ج ٢، ص ٣٨٩، باب الكفر، ح ١٨.

طاعتنا الواجبة، فإن يمت على ضلالتة يفعل الله به ما يشاء»^(١).

الخلاصة

استفاضت النصوص عن أئمة العترة الطاهرة سلام الله عليهم بأن الناس بالنسبة إلى الإمامة على ثلاثة أقسام، كما هو بالنسبة إلى النبوة في تلك الأيام: أحدها: من دان بها وتمسك بوثيق عروتها، وهم المؤمنون الذين لا خوف عليهم - من هذه الجهة - ولا هم يحزنون. ثانيها: من عرفها وتمت عليه الحجّة فيها وأنكرها وجحدتها - سواءً نصب العداء لهم أم لم ينصب - فهو من الذين إلى جهنم يحشرون. ثالثها: من لم يعرف ولم ينكر، وهم الجاهلون بها، والمستضعفون الذين هم لأمر الله مُرجون.

زيادة وتفصيل

لا ريب أن لكل مذهب وفرقة مفردات عقديّة عامّة يشترك بها مع باقي المذاهب والفرق، وأخرى خاصّة يفترق بها عن الآخر، ولهذه المفردات انعكاساتها الإيجابية على أتباعها المؤمنين بها، وانعكاساتها السلبية على الآخر من حيث قبول الأعمال في يوم الجزاء ومصير الإنسان في الآخرة. وهكذا كان لبعض المفردات العقديّة الخاصّة بمدرسة أهل البيت انعكاساتها السلبية على قبول أعمال الآخر سواءً أكان مخالفاً أم كان من الفرق الشيعيّة الأخرى، كما هو الحال بالنسبة إلى مفردة الولاية لأمر المؤمنين عليه السلام، التي جعلها البعض من الأعلام شرطاً في صحّة العمل بينما جعلها الآخر شرطاً في قبوله، ولنا - كما اتضح من المباحث السابقة - في قباهما قول

(١) بحار الأنوار: ج ٣٢، ص ٣٢٥.

ثالثاً، فهنا أقوال ثلاثة:

الأول: ذهب بعض العلماء إلى أن عمل المسلم المخالف باطل؛ لأن الاعتقاد بولاية الأئمة الأطهار عليهم السلام - بنظرهم - شرط في صحة العمل.
الثاني: ذهب المشهور إلى أن ولاية الأئمة الأطهار عليهم السلام هي شرط في قبول الأعمال، وليست شرطاً في صحتها؛ قال الإمام الخميني قدس سره: «إن ولاية أهل البيت عليهم السلام ومعرفتهم شرط في قبول الأعمال من الأمور المسلمة، بل تكون من ضروريات مذهب التشيع المقدس»^(١).

وتظهر الثمرة بين القولين فيما لو استبصر المخالف، فعلى القول الثاني عليه أن يعيد جميع أعماله، وعلى القول الأول ليس عليه إعادة إلا الخمس والزكاة؛ لأنه وضعها في غير موضعها. وقد استدلوا للأول بروايات عدة منها:

١. عن تهذيب الأحكام بإسناده عن زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد العجلي عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام أنهما «قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحرورية والمرجية والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الأمر، ويحسن رأيه، أيعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج؟ أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال: ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، ولا بد أن يؤديها؛ لأنه وضع الزكاة في غير موضعها وإنما موضعها أهل الولاية»^(٢).

٢. وعن الوسائل بإسناده عن ابن أذينة أنه قال: «كتب إلي أبو عبد الله عليه السلام: «أن كل عمل عمل الناصب في حال ضلاله أو حال نصبه ثم من الله عليه وعرفه هذا الأمر، فإنه يؤجر عليه ويكتب له إلا الزكاة، فإنه يعيدها؛ لأنه وضعها في غير

(١) الأربعون حديثاً: ص ٦٣٢.

(٢) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد: ج ٤، ص ٥٤، باب من تحل له من الأهل وتحرم له من الزكاة، ح ١٤.

موضعها، وإنما موضعها أهل الولاية، وأمّا الصلاة والصوم فليس عليه قضاءهما^(١).

الثالث: أوقف علماء الشيعة قبول الأعمال على تحقّق الإيمان، ثمّ أقصروا الإيمان على مدرسة أهل البيت، وهذا غير صحيح، فجميع المسلمين مؤمنون، ولكنّ درجات الإيمان تختلف، فرتبة الإيمان في أتباع الأئمّة أكبر وأشرف، وهذه المراتبيّة موجودة حتّى في نفس المدرسة الواحدة، فليس جميع أتباع مدرسة أهل البيت على رتبة إيمانيّة واحدة، وهذا واضح.

وعليه، فإنّ مسألة قبول الأعمال محرّزة لجميع المسلمين، ما دامت تلك الأعمال صحيحةً وقصد بها وجه الله سبحانه، ولا نشترط في ذلك إلاّ كون المسلم ليس مبغضاً للعترة الطاهرة عليه السلام.

نعم، من بلغه الحقّ فعليه اتّباعه، وإلاّ فهو مؤاخذٌ على الترك، وهم القلّة القليلة من المسلمين. أمّا الأكثرية فإنّهم يعتقدون اعتقاداً راسخاً بأنّهم على الحقّ، وأنّ ما عداهم مشكوكٌ في أمره، ولم تقم الحجّة لديهم على بطلان ما هم عليه، فهؤلاء من المستضعفين في الأرض، الذين لم يصلهم نور الحقّ، ولم تنكشف لهم الحقيقة، فلا يستطيعون حيلةً ولا يهتدون سبيلاً ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ (النساء: ٩٩). وعلى أقلّ التقادير: إنّ هؤلاء مشمولون لقوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٦).

وجميع الروايات والأخبار التي استدلّ بها أصحاب القول الأوّل أو الثاني لو أرجعها المستدلّ بها إلى كتاب الله عزّ وجلّ، وجعل من آيات الذكر الحكيم المحور لها، لأوصلته إلى القول الثالث.

(١) تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ج ٩، ص ٢١٧، باب وجوب وضع الزكاة في موضعها ودفعها إلى مستحقّها، ح ٣.

معطيات الفصل

١. إن حساب الأشخاص بيد الله سبحانه وتعالى فقط، وهو العالم بعاقبتهم وحقيقة مصيرهم، وليس لاحد أن يجزم بأن الشخص الفلاني هو من أهل الجنة أو من أهل النار.
٢. إن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يحظى بالمقبولية الإلهية، وكل دين بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله إلى قيام الساعة فهو في معرض الرد.
٣. ذهب بعض الحداثيين إلى أن الأصالة للعمل، فكّل من قدم خدمات جليّة للبشرية سواءً باكتشاف أم اختراع أم إحسان أم دفاع فهي مقبولة عند الله سبحانه وتعالى في يوم الجزاء.
٤. ذهب بعض أعلام المسلمين إلى عدم مقبولية العمل من غير المسلم، وهذا يعني أن كلّ الأعمال الجليّة والصالحة والإحسان الذي صدر من غير المسلمين فهو هباءً منثور.
٥. التسليم في اللغة عبارة عن جعل الشيء سالماً خالصاً، وهو على مراتب ثلاثة: بدنيّ وعقليّ وقلبيّ. والمرتبة الأولى من التسليم يمكن أن تقترن بعدم الإذعان العقلي وبالجحود والعناد القلبي. والمرتبة الثانية منه يمكن أن تقترن بالجحود والإنكار القلبي. أمّا المرتبة الثالثة فهي تطرد كلّ أنواع الجحود والعناد. وإذا تحققت هذه المرتبة يكون القلب قد آمن بالحقيقة بعد أن أذعن بها عقلاً.
٦. قد يكون الإنسان من أهل المعرفة والتعقل؛ قد استسلم إدراكه للحقيقة، لكنّه مع ذلك يكون كافراً؛ وذلك فيما لو وقف قلبه أمام عقله، ولم يسلم للحقيقة التي أذعن بها العقل، وأنكرها ظليماً وعلواً.
٧. الكفر على نوعين؛ كفر الجحود: وهو أن يسلم العقل ويذعن، بسبب

المنطق والدليل، وتصبح الحقيقة واضحة جليّة، ولكن القلب يأبى التسليم تعالياً وتكبراً عليها، وكفر الجهالة: وهو الكفر الناشئ عن عدم معرفة الحقيقة.

٨. يترتب على الكفر بأصول الإيمان إذا كان من باب الجحود والعناد، العقاب على فساد العقيدة، وعلى كل مخالفة ارتكبتها، وعلى رأسها الجحود والعناد، مضافاً إلى بطلان عمله الصالح وكل خير فعله، فلا يستحقّ عليه ثواباً؛ لأنّ الجحود مبطلٌ للعمل.

٩. يترتب على الكفر بأصول الإيمان إذا كان عن جهالةٍ وعدم معرفةٍ وتقصير، وكان صاحبه مستعداً لقبول الحقيقة والإذعان بها عقلاً والتسليم لها قلباً، ولكنه لم يهتد إليها: أنه يقع موقع العفو والغفران الإلهي.

١٠. لو أنجز غير الموحد عمل الخير بدافع الرحمة والإحسان إلى الغير، وحبّ الإنسانية، ولم تكن أهدافه ونواياه دنيويّةً محضّةً، ففي مثل هذه الصورة يكون أجره رفع العذاب عنه أو تخفيفه. أمّا إذا كانت دوافعه أنيته وأنانيته ودنيويّةً محضّةً، فحينئذٍ لا يستحقّ بها ثواباً أخروياً. نعم، هو يستحقّ بها عطاءً دنيويّاً على حسب ما تسمح به الأسباب في نشأة المادّة.

١١. إنّ الحسن الفعلي لوحده غير كافٍ لنيل الثواب الأخروي، بل لابدّ من توفرّ الحسن الفاعلي كذلك، والشرط الأساسي لتحقيق الحسن الفاعلي هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهو شرطٌ تكوينيّ ذاتيّ كشرطيّة أيّ طريقٍ خاصّ لمقصده المحدّد.

١٢. من عرف نبوة النبي صلّى الله عليه وآله واعتقد بأحقّيتها وآمن بها، يكون قد جعل بحوزته منهاجاً كاملاً وجامعاً وصحيحاً، فلو سار على هذا المنهاج وطبقه تطبيقاً صحيحاً فإنّ النتيجة وكما لها يكونان مضمونين. وهذا بخلاف الذي لا يؤمن بالإسلام كشرعية إلهيّة، فحتّى لو سار على ما يعتقد أنّه حقّ فإنّ الوصول غير مضمون، أو على الأقلّ كمال الوصول غير متحقّق.

١٣. إنَّ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَهْتَدِ إِلَى الْإِيمَانِ بِنَبْوَةِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَإِنَّ أَعْمَالَهُ الصَّالِحَةَ وَإِحْسَانَهُ إِلَى الْإِخْوَانِ وَجَمِيعِ الْخِدْمَاتِ الَّتِي يَقْدِمُهَا إِلَى الْإِنْسَانِيَّةِ، إِذَا كَانَتْ بَدَافِعَ تَوْحِيدِهِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِنَّهَا مَقْبُولَةٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، وَيُثَابَ عَلَيْهَا، وَلَوْ بِتَخْفِيفِ الْعَذَابِ عَنْهُ أَوْ زَحْزَحَتِهِ عَنِ النَّارِ، وَفِي ظَلِّ شُرُوطٍ مَعْيِنَةٍ يَحْتَمِلُ أَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ.

١٤. أهل الكتاب الذين وصلتهم دعوة الإسلام الحق، فكفروا بها وكذبوها ظلماً وعدواناً وحسداً، فهؤلاء محكومون بالضلال.

١٥. أهل الكتاب الذين وصلتهم دعوة الإسلام مشوهة قائمة، فكفروا بها وكذبوها، فالظاهر أنهم ملحقون بصنف القاصرين، فلا يكونون مؤخذين على عقيدتهم التي هم عليها؛ لأن دعوة الحق المبين لم تصل إليهم.

١٦. إن الضابط العقدي للحد الأدنى في دخول المسلم مدرسة أهل البيت، وحصوله على الهوية الشيعية يتمثل بالاعتقاد بكونهم عليهم السلام أئمة افتراض الله طاعتهم، وبعضمتهم لمن كان عالماً بثبوتها لهم وملتفتاً إلى ذلك، والالتزام بالتوحيهم والبراءة من أعدائهم، ووجوب إظهار الأول إلا في بعض الحالات دون الثاني، مضافاً إلى الأقرار بأنهم اثنا عشر إماماً باسمائهم لمن كان عالماً بذلك وملتفتاً إليه.

الفصل الثالث

مسائل ذات صلة

المسألة الأولى: الأقوال في تعذيب أطفال المشركين

المسألة الثانية: في الآلام ووجه حسنها

✓ معنى الألم

✓ حقيقة الألم

✓ سبب الألم

✓ أقسام الآلام

✓ تبصرات ثلاث

المسألة الأولى: الأقوال في تعذيب أطفال المشركين

من المسائل ذات الصلة بعدله سبحانه وتعالى: مسألة تعذيب أطفال المشركين أو عدم تعذيبهم. فهذا هنا قولان أساسيان:

القول الأول: أنه تعالى يُعَذِّبُ أطفال المشركين بالنار

ذهبت الحشوية الذين يأخذون بكلّ حديثٍ منسوبٍ إلى النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله ويعتقدون بظاهره من غير فحصٍ في جانب السند أو تحقيقٍ في جانب المدلول، إلى أنّ الله سبحانه وتعالى يُعَذِّبُ أطفال المشركين، وكلّ غير مكلفٍ منهم. ويلزم الأشاعرة تجويزه؛ لانكارهم الحسن والقبح العقليين، وأنّ كلّ فعلٍ فرض صدوره من الله تعالى يكون حسناً، كيفما كان، وقد صرح بذلك التفتازاني، فبعد أن اختار أنّ الكفّار مخلّدون في النار، قال: «وأما الكفّار حكماً كأطفال المشركين، فكذلك عند الأكثرين؛ لدخولهم في العمومات، ولما روي أنّ خديجة رضي الله عنها سألت النبيّ عليه السلام عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية، فقال: هم في النار.

وقالت المعتزلة ومن تبعهم: لا يعذبون، بل هم خدم أهل الجنة على ما ورد في الحديث؛ لأنّ تعذيب من لا جرم له ظلم، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ونحو ذلك. وقيل: من علم الله تعالى منه الإيمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار^(١).

وهذا القول ليس هو مختار الأشاعرة جميعاً؛ قال النووي: اختلف العلماء في من مات من أولاد المشركين، فمنهم من يقول: هم تبعٌ لأبائهم في النار، ومنهم من

(١) شرح المقاصد في علم الكلام: ج ٢، ص ٢٢٨.

يتوقّف فيهم، والثالث وهو الصحيح الذي ذهب إليه المحقّقون: أنّهم من أهل الجنّة. وهذا القول مبنيٌّ على أنّ الرابطة بين العمل والجزاء هي رابطةٌ اعتباريةٌ قانونيةٌ، وقد تقدّم أنّ الرابطة واقعيةٌ تكوينيةٌ، فمن تلبّس بالعبودية أدخلته عبوديّته إلى الجنّة، ومن جحد أو عصى وتمرد أدخله فعله إلى النار، وهما منتفیان في حقّ غير المكلف.

أدلة القول الأوّل

استدلّ الحشوية على ما ذهبوا إليه بوجوه ثلاثة:

الأوّل: قول نبيّ الله نوح عليه السلام الذي حكاه عنه القرآن الكريم: ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاَجْرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: ٢٤). قال الزمخشري: «لا يلدوا إلّا من سيفجر ويكفر، فوصفهم بما يصيرون إليه، كقوله عليه الصلاة والسلام: مَنْ قتل قتيلاً فله سلبه»^(١).

ويرد عليه: أنّ نبيّ الله نوحاً عليه السلام أخبر ببطلان استعداد أصلابهم وأرحامهم أن يخرج منها مؤمنٌ، وهو من أخبار الغيب، ذكره عن تفرّسٍ نبويٍّ ووحىٍ إلهيٍّ. وقوله - هذا - مجازٌ في الحذف، وتقديره: أنّهم يصيرون كذلك بعد كبرهم، لا باعتبار حال طفوليتهم.

الثاني: أنّكم تقولون بأنّ أولاد الكفّار خدّم المؤمنين في الجنّة، والخدمة نوع عقوبةٍ لهم، فهم يُعاقبون في القيامة على هذا الوجه.

ويرد عليه: أنّ الخدمة للمؤمنين في الجنّة ليست عقوبةً للطفل، «وإذا كانوا خدّاماً لأهل الجنّة، فذلك ليس على طورٍ يشقّ عليهم، بل يلتذّون بذلك، كما يلتذّ الملائكة بخدمة أهل الجنّة»^(٢).

(١) الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ج ٤، ص ١٦٥.

(٢) حقّ اليقين: ج ٨، ص ١٠٩.

ويمكن تقرير الوجه الثاني بشكلٍ آخر، حاصله: أنا نستخدم أولاد الكفار عندما يؤسرون، وهم يتألمون بذلك، والألم عقوبة، وهذا كله بإذن من الله تعالى ورضاه، وهذا دليلٌ على أن عقوبة أطفال الكفار ليس بقبيح، وإلا لما أمر به الله تعالى في الدنيا، فهكذا في الآخرة.

وبتعبيرٍ آخر: لو كانت العقوبة بلا ذنبٍ قبيحةً لَبُحَّ استرقاق أطفال الكفار؛ لأنَّ في استرقاقهم ألماً وعقوبةً لهم من دون ذنبٍ صدر منهم، والتالي باطلٌ؛ لعدم التزام أحدٍ بأنَّ استرقاق أولاد الكفار قبيح، فالمقدم مثله، وهو أنَّ العقوبة بلا ذنبٍ ليست قبيحةً.

ويرد عليه: أنَّ الخدمة هذه وإن كانت مستلزماً لتألمهم، ولكن ليس كلُّ ألمٍ ومشقةٍ عقوبةً، فإنَّ الفصد والحجامة ألماً وليسا عقوبةً.

ويمكن أن يُقال: إنَّ هذه الخدمة لا تشكّل ألماً له، بل هي امتحانٌ له يعوّض عليه كما يعوّض على أمراضه.

الثالث: إنَّ حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن، ومنع التوارث، والصلاة عليه، ومنع التزويج، فيكون في العقاب كذلك.

وهذا الوجه مبنيٌّ على القول بالتبعية المطلقة، فإذا كان الأب يدخل جهنم بكفره، فإنَّ ابنه يدخلها بتبعه، فتكون عقوبةً غير قبيحةٍ، وإن كانت بلا ذنب.

ويرد عليه: أنَّ القبيح هو عقاب الأطفال بجرم آبائهم لا بتبعيتهم لهم في بعض الأحكام إذا ثبت بدليل. أو قل: إنَّ التبعية في بعض أحكام نشأة الدنيا لا تستلزم القبح، بخلاف التبعية في التعذيب بلا ذنبٍ في الآخرة فإنها تستلزم القبح.

مضافاً إلى إننا نكر الموجبة الكلية، بمعنى أنه تابعٌ لأبيه الكافر في بعض أحكام نشأة الدنيا، دون أحكام نشأة الآخرة.

القول الثاني: أنه تعالى لا يدخل أطفال المشركين النار

قال المجلسي: ذهب المتكلمون منّا إلى أنَّ أطفال الكفار لا يدخلون النار، بل

هم إمّا يدخلون الجنة أو يسكنون الأعراف^(١)؛ لأنّ ذلك لا يناسبه سبحانه، وللروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، والتي منها:

١. عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن ابن الطيار، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الله عزّ وجلّ احتجّ على الناس بما آتاهم وما عرفهم»^(٢).

٢. عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء^(٣)؟ قال: لا»^(٤).

٣. عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم»^(٥).

٤. عن زرارة بن أعين، قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام صلّى على ابنِ لجعفر عليه السلام صغيرٍ فكبرّ عليه، ثمّ قال: يا زرارة إنّ هذا وشبهه لا يصلّي عليه، ولولا أن يقول الناس: إنّ بني هاشم لا يصلّون على الصغار ما صلّيت عليه، قال زرارة: فقلت: فهل سئل عنهم رسول الله صلّى الله عليه وآله؟ قال: نعم، قد سئل عنهم، فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين، ثمّ قال: يا زرارة أتدري ما قوله: الله أعلم بما كانوا عاملين؟ قال: فقلت: لا والله، فقال: لله عزّ وجلّ فيهم المشيئة، إنّهُ إذا

(١) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٢٩٦.

(٢) توحيد الصدوق: ص ٤١٠، باب التعريف والبيان والهداية، ح ٢.

(٣) وقول السائل: (من لم يعرف شيئاً)، تارة يُراد به معنى عامّ، وهو الذي لا يعرف شيئاً عن الإسلام، وأخرى يُراد به معنى خاصّ وهو الذي لا يعرف إمامة الأئمة الأطهار عليهم السلام. (منه دام ظلّه).

(٤) توحيد الصدوق: ص ٤١٣، باب التعريف والبيان والهداية، ح ٨.

(٥) المصدر نفسه، ح ٩.

كان يوم القيامة احتج الله تبارك وتعالى على سبعة: على الطفل، وعلى الذي مات بين النبي والنبي، وعلى الشيخ الكبير الذي يدرك النبي وهو لا يعقل، والأبله، والمجنون الذي لا يعقل، والأصم، والأبكم، فكل هؤلاء يحتج الله عز وجل عليهم يوم القيامة، فيبعث الله إليهم رسولاً ويخرج إليهم ناراً فيقول لهم: إن ربكم يأمركم أن تثبوا في هذه النار^(١)، فمن وثب فيها كانت عليه براداً وسلاماً، ومن عصاه سيق إلى النار^(٢).

الوجه في عدم تعذيب أطفال المشركين

إن القول بقبح تعذيب غير المكلف من قبل المولى سبحانه وتعالى قد يفهم على أن العقل يدرك أن ذلك لا ينبغي له أن يفعله؛ بل ليس من حقه ذلك. بمعنى: أن المالك بالملكية العقلية يملك التصرف في الشيء المملوك على بعض الوجوه دون الوجوه الأخرى، فهالك الدابة - مثلاً - له أن ينتفع بها بالركوب، وحمل الأثقال، والبيع، والإجارة، وليس له تعذيبها أو قتلها.

وعلى ضوء هذا الفهم المعتزلي للملكية الخالق لمخلوقاته، لا يحق له سبحانه أن يعذب الأطفال؛ إذ ليس من حقه ذلك، وإذا فعل يكون قد سلب صاحب الحق حقه، وهذا إجراء ظالمٌ وفعلٌ قبيحٌ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقد تقدم عدم تامة هذا المبنى، إذ لا يوجد لأي مخلوق من المخلوقات حق على الله سبحانه وتعالى حتى يقال بأن الله سلبه حقه.

والصحيح هو أن يقال: إن تعذيب الخالق لأطفال المشركين لما كان لا يناسبه سبحانه، لذا كتب على نفسه أنه لا يعذبهم.

إن الله سبحانه وتعالى لا يعذب الأطفال، فهم تحت سن البلوغ، والبلوغ

(١) هذه الرواية بحاجة إلى بحثٍ فلسفيٍّ عقليٍّ لمعرفة هل يكون في نشأة الأخرى بعثٌ وأمرٌ ونهيٌ ولو بالمقدار الذي ذكرته الرواية، موكولٍ إلى دراسةٍ أخرى. (منه دام ظلّه).

(٢) توحيد الصدوق: ص ٣٩٣، باب الأطفال، ح ٥.

شرط التكليف، فكيف يحاسب الطفل وهو لم يصل بعد إلى مرحلة البلوغ؟! كيف يكون مسؤولاً عن نفسه وعن غيره وهو ما زال دون حرّية الاختيار؟! «إنّ الآلام لا تكون إلّا عن استحقاق، والأطفال لا يستحقّون الآلام لأنّها نتيجة الأفعال الحرّة العاقلة، وأفعال الأطفال ليست كذلك، ولا فرق في ذلك بين أطفال المؤمنين وأطفال المشركين. وأين تكافؤ الفرص والمساواة في العدل بين طفل المؤمن وطفل الكافر حين يثاب الأوّل بطاعة آباءه ويعاقب الثاني بعصيان آباءه؟!...»

لا يؤخذ الطفل إذن بجريرة أبيه... وكيف يمكن إيلاّم الأطفال موعظةً لآبائهم؟! ولماذا يتألّم الأطفال ويتعظ الآباء؟ وهل موعظة الآباء لا بدّ أن تكون على حساب أطفالهم؟ وهل يتعظ الآباء بعذاب أطفالهم أم يتألّمون لآلامهم ويكفرون إذا كانت آلامهم بغير جريرة أو ذنب؟ وكيف تكون آلام الأطفال عبرةً للبالغين؟ هم يتألّمون وغيرهم يعتبرون! وهل يكون الطفل عبرةً للبالغ ولا يكون البالغ عبرةً للبالغ؟ وكيف يتوب الأطفال وكيف يتألّمون ليتاب الآباء؟ وكيف يوضع الأطفال في النار وكأنّ الله يفرح بالآلامهم؟ ويتحوّل المطلق إلى ساديّ كبيرٍ ينعم بعذاب الآخرين أو إلى متسلّطٍ قاهرٍ يفعل بلا قانونٍ باسم السلطة المطلقة تفعل الشرور في العالم، ونجد في ذلك حكمةً بالغةً، مع أنّ صورة الأطفال في الآداب الشعبيّة نموذج البراءة والصدق، والطهارة والخير الفطري. وتلك أيضاً صورتهم في النقل أنّهم مع الأنبياء في الجنّة، وقد كان الأنبياء يحبّون الأطفال، ويلعبون معهم، ويرون فيهم الإيمان الطبيعي، بل إنّ علاقة الله بالإنسان تصوّر دائماً على أنّها علاقة الأمّ بطفلها، علاقة حنانٍ وعطفٍ ورعايةٍ وحبّ، وطالما افتدى الآباء أطفالهم منعاً لهم من الإيلاّم والإيذاء^(١).

(١) من العقيدة إلى الثورة.. الإنسان المتعيّن (العدل): ج ٣، ص ٥٢٧-٥٢٨.

المسألة الثانية: في الآلام ووجه حسنها

معنى الألم

إثبات الآلام ظاهرٌ لا نتشاغل به؛ لأنّ المعلوم ضرورة الأمر الذي يتألم به الحيّ ويدركه مع نفاذ طبعه عنه، فدفع ذلك مكابرةً.

«الألم في اللغة: الوجع، وقد ألم يألم الماء. وقولهم ألمت بطنك، كقولهم رشدت أمرك؛ أي: ألم بطنك ورشد أمرك، والتألم: التوجع. والإيلام: الإيجاع، والأليم: الموضع.

والتحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادة: هو الوجع الشديد. والأليم: ما ثبت له الوجع، كما أنّ الألم ما ظهر وصدر منه الوجع.

وإذا أردنا تعديته قلنا: ألمته إيلاماً، أي أوجدت الألم. وأمّا تفسير الأليم بالمؤلم والسميع بالمسمع غير وجيه، ناشئ من عدم التوجه إلى حقيقة معنى هذه الصيغة، والمنظور في توصيف العذاب والرجز واليوم بكلمة الأليم: الإشارة إلى شدتها في أنفسها، وهذا أبلغ من التفسير بالمؤلم.

وأما ألمت بطنك فنصب البطن من باب التفسير أي التمييز، والأصل فيه أن يكون نكرةً، وقد يجيء بلفظ المعرفة كما في طبت النفس»^(١).

حقيقة الألم

الألم إدراك المنافر، كما أنّ اللذة إدراك الملائم؛ قال في الأقطاب القطبية: «فاللذة عين إدراك الملائم، والألم عين إدراك المنافي، أي هو هو، لا أنّه من لوازمه أو من ذاتياته»^(٢). وقال الفخر الرازي: «إنّ اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك

(١) انظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ١، ص ١١٤-١١٥.

(٢) الأقطاب القطبية أو البلغة في الحكم، عبد القادر بن حمزة الأهرى: ص ٢٠٨.

المنافي»^(١). وهذا يعني أن الألم أمرٌ وجوديٌّ.

ثم إنَّ الأكثر ذهبوا إلى أنه ليس شرّاً بالذات؛ قال الحكيم السبزواري: «الألم بما هو وجوديٌّ وجعٌ، وبما هو وجعٌ خيرٌ، وليس شرّاً بالذات»^(٢). نعم، هو شرٌّ بالعرض؛ فعندما تحرق النار إنساناً ما، فهي في الحقيقة تتسبب في قطع الاتصال، الذي بدوره يسبب اختلال المزاج الطبيعي لدى المحترق، فيبدأ المحترق بإدراك المزاج - من حيث هو مختلٌ - بنحوٍ غير ملائم، فيتألم.

فإدراك الألم أمرٌ وجوديٌّ وهو خيرٌ، لأنَّه كمالٌ ووجدانٌ، وعدم إدراكه شرٌّ؛ لأنَّه نقصٌ وفقدانٌ. نعم، حيث إنَّ المدرك - هنا - غير ملائمٍ لمزاج الإنسان فهو شرٌّ من هذه الجهة وبالقياس إليها، وهذا هو معنى الشرِّ بالعرض.

سبب الألم

اختلف في سبب الألم، فجالينوس وأكثر الأطباء ذهبوا إلى أنَّ السبب الذاتي للوجع والألم الحسي هو تفرُّق الاتصال «فإنَّ الحارَّ إنَّما يوجع لأنَّه تفرَّق الاتصال، والبارد إنَّما يوجع أيضاً إذ يلزمه تفرُّق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف، والأسود في المبصرات يؤلم لشدة جمعه، والأبيض لشدة تفريقه... وكذا الأصوات القويّة تؤلم بالتفرقة بعنفٍ من الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ. وبالجملة فالأطباء اتفقوا على أن تفرُّق الاتصال سببٌ ذاتيٌّ للوجع»^(٣).

ولا ريب في أن لفظه الألم واللذة عند العامّة لا يطلقان إلا للحسي فقط، بناء على عدم تفتُّنهم بنحوٍ آخرٍ من الوجود، «ولا شبهة في أن موضوع كلِّ حسٍّ جسمٌ لطيفٌ، متفاوتٌ في اللطافة، له صورةٌ اتصاليةٌ وله أيضاً كميّةٌ مزاجيّةٌ

(١) موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي: ص ٩٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٦٤، الحاشية (١).

(٣) المصدر السابق: ج ٤، ص ١٢٤.

اعتدلية، فسبب الألم إمّا زوال اتّصاله بورود الانفصال، أو زوال مزاجه بورود ضدّ المزاج؛ فلهذا وقع الاختلاف بينهم. فجالينوس وأكثر الأطباء على أنّ السبب الذاتي هو تفرّق الاتّصال، وسوء المزاج المختلف سبباً بالعرض^(١) وغيرهم - كجماعة من المتأخّرين، منهم الإمام الرازي - على العكس^(٢).

إذن، الفخر الرازي يرى أنّ سبب الألم هو سوء المزاج، أمّا الشيخ الرئيس فذهب إلى أنّ كلّاً من التفرّق وسوء المزاج يمكن أن يكون سبباً للوجع والألم الحسيّ.

أقسام الآلام

إنّ المتكلم العدلي إنّما عقد هذه المسألة للردّ على إشكالٍ طرحه الأشعري، حاصله: أنّ وجود الآلام في نشأة المادة يتنافى مع الإيمان بقاعدة الحسن والقبح العقلين، ويشكل نقضاً عليها.

ودفع هذا الإيراد سوف يتّضح من خلال بيان أقسام الآلام، والبحث في وجوه حسنها وقبحها.

فنقول: اختلف الناس في قبح الألم وحسنه على أقوال:

(١) استدلل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الأطباء بوجوه أربعة؛ الأوّل: أنّ تفرّق الاتّصال يرادف الانفصال، وهو عدميّ، فلا يصلح علّة للوجع لأنّه وجوديّ. والثاني أنّه لو كان سبباً للوجع لكان الإنسان دائم الوجع؛ لأنّه دائماً في تفرّق الاتّصال بواسطة الاغتذاء والتحلّل لأنّ الاغتذاء والنموّ إنّما يكونان بنفوذ الغذاء في الأعضاء، والتحلّل إنّما يكون بانفصال شيءٍ من الأعضاء. الثالث أنّ التفرّق لو كان سبباً بالذات لما وقع الأثر متأخراً عنه بحسب الزمان، واللازم باطل. الرابع: أنّ تفرّق الاتّصال لو كان مؤلماً لكانت الجراحة العظيمة أشدّ إيلاًماً من لسعة العقرب، لكون التفرّق في الجراحة أكثر. (انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤، ص ١٢٥-١٢٦).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤، ص ١٢٥.

القول الأوّل: اعتقدت الثنوية أنّ الآلام قبيحةٌ كلّها، وأنّ الملاذّ حسنةٌ كلّها^(١)، فأنكرت - من أجل هذا - أن يقدم الله على إيلام الإنسان؛ لأنّه فعلٌ قبيحٌ، ومن هنا كان قولهم بوجود خالقين؛ أحدهما يتولّى خلق الخير، والآخر لفعل الشر. وبمعنى آخر: إنّ إله الشر هو وحده الذي يستطيع أن يفعل الألم بالناس.

القول الثاني: ذهب المجبرة والأشاعرة إلى أنّ الآلام حسنةٌ كلّها، وأنّ حسننها من الله تعالى. وبتعبير آخر: «إنّ الآلام والملاذّ ليست قبيحةً أو حسنةً لذاتها، إلّا أنّهم لم يجعلوا وصفها بالحسن والقبح قائماً على أساسٍ موضوعيٍّ متعلّقٍ بها، وإنّما علّقوا ذلك بالفاعل، فقالوا: إنّ الآلام إذا كانت من الله حسنت؛ لأنّه المالك الأمر والناهي الذي يملك التصرّف في ملكه كما يشاء، وأمّا إذا وقعت من الإنسان بغيره أو بنفسه فإنّها تُعدّ قبيحةً»^(٢).

القول الثالث: إنّ منها ما هو حسنٌ ومنها ما هو قبيحٌ، وهو مذهب البكريّة^(٣)، وأهل التناسخ والعدليّة.

(١) ويطل قول الثنوية: أنّ العقلاء بأسرهم يستحسنون ذمّ المسيء في وجهه مع علمهم بأنّ ذمّهم له يؤلمه ويؤذيه، وإنّما يستحسنون ذلك لكونه مستحقاً.

(٢) نظريّة التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية: ص ٤٦٨.

(٣) نسبةً إلى رجل يُقال له: «بكر» لا تعرفه كتب الطبقات باكثر من أنّه: «ابن أخت عبد الواحد»، أحد رجالات الاعتزال. وكان بكر معاصراً لضرار وصفوان، وظهر خلافاتهم في أيام واصل بن عطاء، مؤسس مذهب المعتزلة المتوقّف عام (١٣١هـ). وقد زعم بكر أنّ الأطفال في المهد لا يألمون وإنّ قُطّعوا أو أُحرقوا، وأجاز أن يكونوا في وقت الضرب والقطع والإحراق متلذّذين مع ظهور البكاء والصياح منهم. (انظر: الفرق بين الفرق: ص ٢١٢-٢١٣). وقولهم غريبٌ وبعيدٌ عن كلّ تصوّرٍ وتجربةٍ، فالألم من أنواع الإحساس الذي يثبت للكائن، بمجرد كونه حيّاً ولا يحتاج فيه إلى أن يكون الحيّ عاقلاً، ومثله في ذلك مثل جميع الإحساسات والطباع الأخرى من نفورٍ وشهوةٍ ولذّةٍ.

فالعدلية ترى أن الآلام على قسمين:

الأول: ألمٌ قبيحٌ عقلاً. وهو ما يصدر منا خاصة، ولا يصدر من الحقّ جلّ وعلا؛ لأنّه سبحانه لا يفعل القبيح مع قدرته عليه.
الثاني: ألمٌ حسنٌ عقلاً^(١). وهو ما يصدر منه تعالى ومنا.

علة حسن الآلام

اختلف القائلون بحسن بعض الآلام في وجه الحسن، فقال أهل التناسخ: إن علة الحسن هي الاستحقاق لا غير؛ لأنّ النفوس البشريّة إذا كانت أبداناً قبل هذه الأبدان وفعلت ذنباً، استحقّت الألم عليها، وهذا أيضاً قول البكرية. قال الشيخ الطوسي: «في الناس من قال: الآلام كلّها قبيحةٌ وهم الثنويّة والمجوس، ومن قال إنّ فيها ما هو حسنٌ اختلفوا، فمنهم من قال لا وجه لحسنها إلاّ الاستحقاق وهم التناسخيّة والبكرية»^(٢).

ويطل قول أهل التناسخ: أنّ العقلاء كما يستحسنون ذمّ المسيء يستحسنون شرب الأدوية وشرب غيرهم إياها، إذا رجو بذلك دفع الأمراض، وكذلك يستحسنون إتعاب أنفسهم وأولادهم في طلب العلوم والآداب، رجاء أن يصلوا بذلك إلى منفعةٍ أو اندفاعٍ ضررٍ، فإذا حسن ذلك مع الرجاء والظنّ ففي صورة العلم أولى.

وقالت العدلية: إنّهُ حسنٌ لأمر:

الأول: استحقاق الإنسان للإيلام. فمن ارتكب حراماً كالسرقة مثلاً، فإنّه يستحقّ الإيلام الأخرى، المتمثّل بدخول النار، ويستحقّ الإيلام الدنيوي

(١) الألم الحسن: هو الألم الذي يتّصف بأنّه عدلٌ وكاملٌ، أمّا الألم القبيح: فهو الألم الذي يتّصف بالظلم والنقص.

(٢) الاقتصاد الهاد إلى طريق الرشاد: ص ٨٣.

المتمثل بقطع يده، وهذا الإيلام - كما هو واضح - ليس إيلاماً ابتدائياً وإنما هو إيلامٌ استحقاقِي.

الثاني: اشتغال الألم على النفع الزائد على الألم^(١)؛ والإيلام لهذه العلة وإن كان إيلاماً ابتدائياً، إلا أنه حسنٌ عقلاً. ومثاله: من جرح في ساحة الجهاد، فتألم، فإن إيلامه حسنٌ وليس قبيحاً؛ وذلك لما يترتب عليه من منافع عظيمة ما كانت تحصل بدونه.

الثالث: اشتغال الألم على دفع الضرر الزائد على الألم، والإيلام لهذه العلة وإن كان إيلاماً ابتدائياً، إلا أنه حسنٌ عقلاً. ومثاله: من استأصل عضواً من أعضاء بدنه لأجل دفع ضررٍ عن الأعضاء الأخرى، فأدخل الألم على نفسه، والعقلاء يحكمون على هذا الألم بالحسن، لأنه جاء لدفع ضررٍ أعظم.

الرابع: كون الألم عادياً، منشأه نظام العادة^(٢) والطبيعة، كمن وقع عليه حجرٌ فشجّه فتألم، وكذا ما يفعله الله تعالى بالحي إذا ألقيناه في النار، فألمه لم يكن ابتدائياً لجلب نفع أو دفع ضررٍ زائدين، وكذلك لم يكن لاستحقاقٍ، فهو حسنٌ لكونه ألماً عادياً^(٣).

الخامس: أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس؛ كما إذا ألمنا من يقصد قتلنا، والإيلام لهذه العلة حسنٌ؛ لأنه لاستحقاقٍ.

قال الشريف المرتضى: «إنّ الألم يحسن إذا لم يكن ظلماً ولا عبثاً ولا مفسدَةً،

(١) لو لم يكن اشتغال الألم على نفع زائد على الألم لكان حصوله عبثياً.

(٢) المراد من العادة - هنا - السنّة الإلهية لا العادة التي يقول بها الأشعري والتي تنتهي إلى إنكار السببية والمسببية.

(٣) في ضوء هذا المبنى نفهم الآيات القرآنية التي نسبت الإطعام والسقي والشفاء إلى الحق سبحانه وتعالى، فهو من يحقق الشبع والإرواء والشفاء ولكن عن طريق الأسباب، لا لعدم قدرته على ذلك بالمباشرة بل لأنه كتب على نفسه أن يجري الأشياء بأسبابها.

وإن حدّ الظلم ما يعرى عن نفع يوفى عليه ودفع ضرر يزيد عليه. ومن رأيت هذا مضر وبأً والظاهر أنّه ذو استحقاق وزيد فيه ولا كان على وجه المدافعة فإن ذكر القصد والحدّ، فقيل الألم المقصود متى يعرى من الوجوه الثلاثة كان ظلماً لم يدخل المدافعة، لأنّ الألم فيها غير مقصود ولو قصد لكان قبيحاً وظلماً^(١).

وقال الشيخ الطوسي: «والصحيح أنّ في الآلام ما هو حسن، وفيها ما هو قبيح، فما يقبح منها يقبح لوجوه ثلاثة: أحدها لكونه ظلماً، وثانيها أن يكون مفسدةً، وثالثها أن يكون عبثاً. وما عداه يكون حسناً.

فأمّا الظلم فهو الضرر الذي لا يقع فيه وفاءً عليه ولا دفع ضررٍ أعظم منه ولا يكون مستحقاً ولا حاصلًا على وجه المدافعة، سواءً كانت هذه الوجوه معلومةً أو مظنونةً.

والذي يدلّ على أنّ الألم يحسن إذا كان فيه نفع يوفى عليه: ما نعلمه ضرورةً من حسن إخراج ما يملكه من المتاع والعقار بعوضٍ إذا غلب في ظننا أنّ النفع بالعوض أكثر منه، وإنّما حسن تفويت المنافع بما يخرجها لأجل النفع الذي يحصل بالعوض لا يختلف العقلاء في حسن ذلك.

ووجه حسن هذا الألم هو علمه بما له فيه من النفع أو ظنه دون حصول النفع فيه؛ بدلالة أنّه لو كان فيه نفع ولم يعلم أنّ فيه نفعاً ولا ظنه، لما حسن منه تحمّل هذا الألم، وإذا علم ذلك أو ظنه حسن، فعلم أنّ وجه حسنه ما قلناه.

ولا يلزم أن يكون الظلم حسناً لما فيه من العوض، لأنّنا نعتبر أن يكون النفع موفياً عليه ويكون مقصوداً، أو ما هو في مقابلة الظلم إنّما يفعله الله ويأخذه من الظالم على وجه الانتصاف لا يكون موفياً عليه بل بحسب الألم. وأيضاً فالظالم لم يقصد نفع المظلوم، فلم يحصل القصد أيضاً.

(١) رسائل الشريف المرتضى: ج ٤، ص ٣٥٠.

وأيضاً فالمعلوم ضرورةً حسن تحمّل ألم الأسفار طلباً للأرباح وتحمل المشاق في طلب العلم لمكان حصول العلم، فعلم أنّ تحمل الألم يحسن للنفع. وأما الذي يدلّ على أنّ الألم يحسن لدفع ضررٍ أعظم منه ما نعلمه ضرورةً من حسن عدونا على الشوك هرباً من السبع أو النار أو خوفاً من وقوع حائطٍ وما أشبه ذلك، ويحسن منّا شرب الدواء الكريه دفعاً للأمراض والخلاص منها، ويحسن الفصد وقطع الأعضاء خوفاً من السراية إلى النفس. ووجه حسن جميع ذلك ظنّ دفع الضرر الموفى عليه، لأنّ العلم باندفاع الضرر ليس يكاد يحصل في موضع، لكن إذا حصل الحسن مع الظنّ فمع العلم أولى وأحسن. وأما الذي يدلّ على أنّ الألم يحسن الاستحقاق فهو ما نعلمه ضرورةً من حسن ذمّ المسيء على إساءته وإن غمه ذلك وآلمه واستضرّ به، والعلم بحسن ذلك مع تعريه من نفعٍ أو دفع ضررٍ يوجب أنّه حسنٌ للاستحقاق لا غير^(١).

قال الدكتور حسن حنفي: «إذا كان الله منزّهاً عن القبائح والشور والآثام، فإذا حدث شيءٌ منها فإنّها تكون أصلح للعباد، وإن لم يفهمها بالأصلح فقد تكون لطفاً من الله، وإن صعب الاقتناع بها فقد تكون عن استحقاق، وإن لم تكن عن استحقاق فيجب التعرّض عنها حتّى يتمّ أصل العدل ويتنفي الجور، فالظلم كلّه ضررٌ لا نفع فيه، ومن حقّ الظلم أن يكون قبيحاً. ويقبح الضرر لأنّه عبثٌ وإن لم يكن ظلماً، فإذا ما حسن الضرر يخرج عن كونه ظلماً أو عبثاً. وقد يحسن للنفع، قد يكون النفع دون المضرّة أو مساوياً لها أو زائداً عليها بشبهةٍ أو زائداً عليها بلا شبهة، وكذلك لا يقبح الألم لأنّه ضررٌ بل قد يحسن لدفع ضررٍ أعظم منه. والعباد يقدرّون على الآلام ولا ينفرون منها بل يقبلونها عن طيب خاطرٍ ما دام فيها نفعٌ عظيمٌ وخيرٌ أقصى^(٢).

(١) الاقتصاد الهادى إلى طريق الرشاد: ص ٨٣

(٢) من العقيدة إلى الثورة؛ الإنسان ذلك المتعيّن (العدل): ج ٣، ص ٥١٤-٥١٥.

حسن الألم الابتدائي

تقدّم أنّ من الألم ما هو ابتدائيّ، وهو المشتمل على نفع المتألم، وهو حسنٌ باتّفاق العدليّة. نعم، وقع الكلام في وجه حسنه على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: لا يحسن إلا إذا كان فيه عوضٌ زائدٌ؛ ليخرج عن كونه ظلماً، ولطفٌ للمتألم أو غيره؛ ليخرج عن كونه عبثاً.

إذن، هناك شرطان لحسن الألم المبتدأ؛ الأوّل: اشتماله على نفع المتألم. الثاني: اشتماله على اللطف للمتألم أو لغيره. أمّا إذا انتفى كلا الشرطين أو أحدهما فلا يُعدّ الألم حسناً حينئذٍ، بل يكون قبيحاً. وهذا مختار متكلّمي الإماميّة.

قال العلامة الحلّي (شارحاً عبارة المحقّق الطوسي: ولا بدّ في المشتمل على النفع من اللطف):

«هذا شرطٌ لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى؛ لاشتماله على نفع المتألم، وهو كونه مشتملاً على اللطف إمّا للمتألم أو لغيره؛ لأنّ خلوّ الألم عن النفع الزائد الذي يختار المؤلم معه الألم يستلزم الظلم، وخلوّه عن اللطف يستلزم العبث، وهما قبيحان، فلا بدّ من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم»^(١).

القول الثاني: يحسن الألم الابتدائي بالعوض وإن لم يكن لطفاً. واستدلّ عليه بأنّ الألم إذا فعل للعوض، فقد فعل لغرضٍ لا سبيلٍ إليه إلا بالألم، وذلك لأنّه توصل إلى نفعٍ مستحقّ، فلو لم يفعل الألم لم يكن النفع مستحقّاً، والنفع المستحقّ له مزيّة في النفس ليست للنفع للتفضّل.

وأجيب عنه: بأنّ النفع المستحقّ إنّما يكون أوقع من المتفضّل به إذا كان من جهة من يؤنّف تفضّله؛ أي: ليس من الكرام والأسخياء الذين لا يريدون بإعطائهم جزاءً

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق أملي): ص ٤٥٠.

ولا شكوراً، وأما من لا يؤنف تفضله فلا مزية لما يستحق منه على ما يتفضل به^(١).

القول الثالث: إنَّ الألم يحسن إذا كان فيه لطفٌ للمتألم، وإن لم يكن فيه عوضٌ. واستدلَّ عليه بأنَّ الألم كما يحسن لنفع يقابله، كذلك يحسن لنفع يقابل ما يؤدِّي إليه الألم، ألا ترى أنَّه كما يحسن من الإنسان أن يتحمَّل المشقة في البيع والشراء لربح يقابله، كذلك يحسن أن يتعب نفسه بالسفر؛ لأنَّه يؤدِّي إلى بيع متاع في بلدٍ يربح عليه، وإن لم يكن الربح مقابلاً للتعب في السفر؛ لأنَّه مقابلٌ لبيع المتاع وإخراجه من ملكه.

وأجيب عنه: بأنَّ الثواب يكون مستحقاً بطريق التعظيم والتبجيل، وذلك لا يستحقُّ إلا بما فعله المكلف من الطاعة، فكيف يجعل في مقابل الألم الذي فعل به وليس من فعله، وما يستحقُّه المتألم بالألم الذي فعل به يجري مجرى أرش الجناية وقيمة المثل في خلوه من التعظيم والتبجيل. وعلى هذا فلو أتى المكلف بالطاعة من دون ذلك الألم الذي فرضناه لطفاً له، يستحقُّ ذلك الثواب؛ فيبقى الألم خالياً مما يُقَابله من نفعٍ أو دفعٍ ضررٍ، فيكون ظلماً^(٢).

علة الألم المستحق

الآلام الاستحقاقية التي تصيب الكفار والفساق في الحياة الدنيا هل هي عقابٌ لهم على أعمالهم الطالحة أم أئماً محنٌ وابتلاء؟ قولان في المسألة:
الأول: إنَّ الألم المستحقَّ يجوز أن يكون عقوبةً، كالأضرار الواقعة في الكفار والفساق، وهذا هو مختار جماعة، منهم المحقق الطوسي حيث قال: «ويجوز في المستحقَّ كونه عقوبةً»^(٣). وأبو الحسين البصري كما نقله عنه العلامة الحلِّي بقوله:

(١) انظر: المنقذ من التقليد: ج ١، ص ٣٢٠.

(٢) انظر: المنقذ من التقليد: ج ١، ص ٣٢١-٣٢٢.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الآملي: ص ٤٥٠.

«هذا مذهب أبي الحسين البصري فإنه جَوَّز أن تقع الأمراض في الكفَّار والفسَّاق عقاباً للكافر والفاسق؛ لأنه ألمٌ واصلٌ إلى المستحقِّ، فأمكن أن يكون عقاباً ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحةٍ لبعض المكلفين كما في الحدود»^(١).

الثاني: إنَّ أمراض الكفَّار والفسَّاق محنٌ لا عقوبات؛ لأنه يجب عليهم الصبر عليها والرضا بها والتسليم لها وترك الجزع، ولا يلزمهم ذلك في العقاب، وهو مختار القاضي عبد الجبار^(٢).

تبصرات ثلاث

الأولى: يوجد في الألم المبتدأ نفعٌ زائدٌ للمتألم، لأجله يختار المتألم الألم، فلو فرض أن الحق سبحانه وتعالى أوقع ألماً بشخص، وكان هذا الألم سبباً لتحقيق الطاعة منه، وترتب على هذه الطاعة النفع الزائد المتمثل بالثواب الإلهي الجزيل، فهل يكفي هذا النفع لحسن الألم؟

الحق: عدم كفاية اللطف المقرب في ألم المكلف في حُسن الألم، بل لابد من وجود نفع زائد.

وجوز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف، والاعتبار وإن لم يحصل في مقابلة الألم عوضٌ ونفع؛ لأنَّ الألم كما يحسن لنفعٍ يقابله فكذا يحسن لما يؤدِّي إليه الألم. ولهذا حسن منّا تحمُّل مشاق السفر لربحٍ يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر، ولما كان مشاق السفر علةً في حصول الربح المقابل للسلعة، فكذا الألم الذي هو لطفٌ لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة، فحسن فعله وإن خلا عن العوض لأدائه إلى النفع.

الثانية: إنَّ الآلام التي تصيب بني البشر إمَّا أن يكون المسبب لها الذوات

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الأملي: ص ٤٥١.

(٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الأملي: ص ٤٥١.

العاقلة التي تمتلك الاختيار في الفعل، فتكون هذه الذوات هي المتحملة لتبعات إلحاق الألم بنفسها أو غيرها، وإما أن يكون المتسبب هو الله سبحانه وتعالى، وحيث إنّه عدلٌ حكيمٌ فهو لا يفعل إلا ما فيه العدل والحكمة.

الثالثة: إنّ الألم أمرٌ وجودي كاللذة، وهو في نفسه خيرٌ؛ لإِنَّه منبّهٌ طبيعيٌّ وباعثٌ تكوينيٌّ ينبّه الإنسان ويبعثه على العلاج والتخلّص من مضارّ ما أصابه من سوء.

والآلام تمثّل جرس إنذارٍ صحّيٍّ؛ يكتشف الإنسان من خلالها أنّه مصابٌ بمرض، ويجب عليه معالجته قبل أن يستفحل ويقتله.

معطيات الفصل

١. إن أطفال الكفار إما أن يدخلوا الجنة أو يسكنوا الأعراف ولا يدخلون النار؛ لأن إدخالهم النار لا يناسب الحق سبحانه.
٢. ذهب الأكثر إلى أن الألم ليس شراً بالذات؛ وإنما هو شرٌّ بالعرض.
٣. إن إدراك الألم أمرٌ وجوديٌّ وهو خيرٌ، لأنه كمالٌ ووجدانٌ، وعدم إدراكه شرٌّ؛ لأنه نقصٌ وفقدانٌ.
٤. اختلف في سبب الألم، فجالينوس وأكثر الأطباء ذهبوا إلى أن السبب الذاتي للوجع هو تفرق الاتصال، والفخر الرازي يرى أن سبب الألم هو سوء المزاج، أما الشيخ الرئيس فذهب إلى أن كلاً من التفرق وسوء المزاج يمكن أن يكون سبباً للوجع والألم الحسي.
٥. الآلام على قسمين؛ ألم قبيح عقلاً: وهو ما يصدر منّا خاصّة، ولا يصدر من الحقّ جلّ وعلا؛ لأنه سبحانه لا يفعل القبيح مع قدرته عليه، وألمٌ حسنٌ عقلاً: وهو ما يصدر منه تعالى ومنّا.
٦. إن الألم حسنٌ لأمرٍ هي: استحقاق الإنسان للإيلام؛ اشتمال الألم على النفع الزائد؛ اشتماله على دفع الضرر الزائد؛ كونه عادياً؛ كونه مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس.
٧. إن الألم الابتدائي يحسن لوجهين: اشتماله على نفع المتألم، واشتماله على اللطف للمتألم أو لغيره.
٨. إن الألم المستحقّ يجوز أن يكون عقوبةً، كالأمرض الواقعة في الكفار والفساق.
٩. إن اللطف المقرب لا يكفي في ألم المكلف في حُسن الألم، بل لابد من

وجود نفع زائد.

١٠. إنَّ الألم أمرٌ وجوديٌّ كاللذة، وهو في نفسه خيرٌ؛ لِإنَّه منبهُ طبيعيٌّ وباعثٌ تكوينيٌّ ينبه الإنسان ويبعثه على العلاج والتخلُّص من مضارِّ ما أصابه من سوء.

١١. عُرِفَ العوض: بأنَّه نفعٌ مستحقٌّ خالٍ عن تعظيم وإجلال.

١٢. إنَّ الله سبحانه وتعالى بلطفه وكرمه جعل لعباده حقاً وأجرأً وعوضاً في قبال الطاعات الاختيارية وغيرها من الآلام والمصائب.

١٣. إنَّ العوض يكون في أشياء خمسة: إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره؛ تفويت المنافع؛ إنزال الغموم المستند سببها إلى الله تعالى؛ أمر الله تعالى عباده بإيلاء الحيوان أو أباحه؛ تمكين غير العاقل مثل سباعٍ بإلحاق الألم بأحد الأشخاص.

١٤. إنَّ مصدر إلحاق الألم بالإنسان إمَّا أن يأتي من جهته فهو تارةً يكون قبيحاً كما لو جرح الإنسان أحد أعضائه من دون غايةٍ عقلائيةٍ، وحينئذٍ لا يستحقَّ عوضاً إزاء الألم الذي أصابه، وأخرى حسناً كشربه للأدوية المرّة طلباً للشفاء، وفي هذه الصورة تارةً يكون المسبب للمرض هو الله تعالى، فيستحقَّ هذا الشخص العوض منه سبحانه، وأخرى يكون المسبب للمرض غير الله تعالى، فيستحقَّ هذا الشخص العوض من ذلك المسبب للمرض.

١٥. إذا كان إلحاق الألم بالإنسان من جهة إنسانٍ آخر، فتارةً يكون قبيحاً كالظلم والتعدّي على حقوق الآخرين، وهنا يستحقُّ المظلوم العوض على الظلم، وأخرى حسناً كإلحاق الطبيب الألم بالمرضى لعلاجهم. وينقسم حكم هذا النمط من إلحاق الألم بالغير إلى نفس الأحكام السابقة التي ذكرناها بالنسبة إلى النمط (الحسن) من إلحاق الإنسان الألم بنفسه.

١٦. العوض يكون على أحد جهتين: الله تعالى وغيره. فلو كان شخصٌ

يطلب آخر (العوض) إزاء الألم الذي ألحقه به ظلماً وعدواناً، فإن الله تعالى هو الذي يأخذ العوض يوم القيامة من الظالم ويُعطيهِ للمظلوم.

١٧. الإنصاف هو أخذ الله سبحانه وتعالى العوض من الظالم بقدر ما يساوي ظلمه إلى المظلوم. وهو واجبٌ على الله سبحانه عقلاً وسمعاً.

١٨. إنَّ العوض إنَّما حُسِّنَ لاشتماله على النفع الزائد على الألم أضعافاً يختار معه المتألم ألمه، ومثل هذا يتحقَّق في المنقطع، فكان وجه الحسن فيه ثابتاً فلا تجب إدامته.

١٩. لا يجب إشعار صاحب العوض عندما نريد إيصال العوض إليه، بل يجوز إيصاله إليه من غير إشعاره.

٢٠. لا يجب إيصال العوض في منفعةٍ معيَّنة دون أخرى، بل يصحَّ توفيره بكلِّ ما يحصل فيه شهوة المعوض، وهذا بخلاف الثواب.

٢١. لا يحسن أن يؤلم الله تعالى أحداً لمجرد العوض؛ لأنَّه تعالى قادرٌ على إعطاء العوض من دون الألم.

٢٢. إنَّ العوض من الله تعالى يكون بحيث لو خيَّر المتألم بين إلحاق الألم به وإيصال العوض إليه، وبين عدم إلحاق الألم به وحرمانه من العوض، لاختار الأوَّل.

الباب السابع

الاختلافات في العالم الإيماني

وفيه فصلان:

(١) منشأ الاختلافات والترجيحات

(٢) اختلاف الاستعدادات

الفصل الأوّل

منشأ الاختلافات والترجيحات

- الاختلافات والترجيحات في العالم الإمكاناني
- الجواب الإجمالي
- الجواب التفصيلي
- ١. نظام الوسائط
- ٢. الفرق بين الاختلاف والترجيح
- زيادة وتفصيل
- ١. قوس الصعود والنظام العرضي
- ٢. معرفة العلاقة بين السلسلتين
- ٣. نظام الكون تكويني لا اعتباري
- ٤. موقف السنن الإلهية من المعجزة

تمهيد

يلاحظ الإنسان في هذا العالم وجود الاختلافات والترجيحات بين موجوداته، ويواجه في حياته الدنيا الكثير من الآلام والأمراض والعاهات والكوارث والمصائب التي تعكّر عليه صفو حياته وتسلبه لذّة بقاءه، الأمر الذي يقدح في ذهنه التساؤل عن سرّ هذه الاختلافات والترجيحات وسبب وجود هذه الشرور؟

وهذا التساؤل يقود الإنسان إلى التشكيك في عدل الله سبحانه وتعالى! بل ربّما إلى إنكار وجوده جلّ وعلا، كما هو الحال في فكر بعض الفلاسفة الماديين؛ إذ اعتبروا وجود هذه الترجيحات في العالم ووجود الشرور في الحياة الدنيا دليلاً على الجهل في الموجد، وعدم حكّمته^(١)، أو النقص وعدم قدرته^(٢)، ومثله لا يكون واجب الوجود بذاته.

إذن، ها هنا تساؤلان أساسيان^(٣):

الأول: يتعلّق بوجود الاختلافات والترجيحات في العالم.

والثاني: يتعلّق بوجود الشرور في الحياة الدنيا.

وسوف يتمّ معالجة هذين التساؤلين بشكل مستقلّ ومفصّل إن شاء الله تعالى، ولكن قبل كلّ شيءٍ ينبغي الالتفات إلى أنّ دائرة السؤال الأوّل تشمل كلّ عالم الإمكان، سواء أكان مجرداً أم مادّياً، بخلاف دائرة السؤال الثاني، فهي تختصّ بعالم المادّة.

(١) هذا في صورة كون الشرّ والتفاوت حادثاً في العالم عن قصدٍ من الله سبحانه وتعالى.

(٢) هذا في صورة كون الشرّ والتفاوت حادثاً في العالم عن غير قصدٍ، وعدم قدرته سبحانه على الحيلولة دون وقوعه.

(٣) سوف يُعالج السيّد الأستاذ دام ظلّه السؤال الأوّل في هذا الباب، أمّا السؤال الثاني فسوف يُعالجه بشكلٍ مفصّلٍ في الباب اللاحق.

الاختلافات والترجيحات في العالم الإمكانى

تقدّم - في المباحث السابقة - أنّ العدل يُطلق ويراد منه التساوي، أو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، أو إعطاء كلّ موجودٍ ما هو مستعدُّ له من الوجود والكمالات الوجوديّة^(١)، والمعنى الأخير هو الذي يصحّ إطلاقه على المولى سبحانه دون الأوّلين؛ لاستلزام الأوّل الظلم، واستلزام الثاني وجود حقّ للغير عليه سبحانه. فإذا ما علمنا - بديهيّاً - أنّ الموجودات قبل إيجادها كانت معدومةً، نفهم أنّ نسبتها إليه - حينذاك - على حدّ سواء. وبالتالي فلا معنى لأن يُقال: إنّ هذا المعدوم أولى بالإيجاد من ذلك، أو أكثر منه استعداداً للكمالات الوجوديّة^(٢). والاستحقاق مفقودٌ؛ لعدم وجود حقّ لأحدٍ عليه سبحانه، فيتعيّن أن يكون معنى العدل - الذي يمكن أن يكون صادقاً في حقّه سبحانه - هو رعاية التساوي.

ومعه، ينبغي أن لا يكون بين المخلوقات في عالم الوجود أيّ ترجيح أو تفاوتٍ، مع أنّه واقعٌ؛ فعلى مستوى السلسلة الطوليّة يوجد تفاوتٌ في المراتب الوجوديّة: فهناك القلم، واللوح، والعرش، والكرسيّ^(٣)؛ وعلى مستوى السلسلة العرضيّة هناك الإنسان، والحيوان، والنبات، والجهاذ. والإنسان منه: الأبيض والأسود، والجميل والدميم، والصحيح والعليل... إلى ما شاء الله من الترجيحات البيّنة في عالمنا المشهود.

فلماذا يكون هذا أبيض وذاك أسود؟ وهذا جميلاً وذاك قبيحاً؟ بل لماذا يكون مخلوقٌ إنساناً وآخر حيواناً، وثالثٌ نباتاً ورابعٌ جهاداً؟

(١) أي: إنّ الله تعالى إمّا أن يمنع أصل الوجود كما لو لم يخلق، وإمّا أن يخلقه ولكن لا يوصله، مع استعداده للوصول إلى كماله اللائق به. والأوّل يُعبّر عنه بـ «كان النائمة»، والثاني يُعبّر عنه بـ «كان الناقصة». وقد تمّ توضيح هذين المصطلحين في المباحث السابقة.

(٢) بمعنى: أنّ الكلّ قبل الإيجاد متساوٍ من حيث الاستعداد.

(٣) هذه تعبيراتٌ قرآنيّةٌ وروائيّةٌ تشير إلى المراتب الوجوديّة بحسب السلسلة الطوليّة.

وإذا كان التفاوت ضرورياً ولا بد منه، فلماذا لم يكن الأبيض أسود، والأسود أبيض؟ والصحيح سقيماً، والسقيم صحيحاً؟ والجميل قبيحاً، والقبيح جميلاً؟ والإنسان حيواناً، والحيوان إنساناً؟

ولماذا كان الإنسان من بين سائر المخلوقات مكلّفاً؟ فإذا كان التكليف أمراً حسناً فلماذا مُنعت منه بقية المخلوقات؟ وإذا كان أمراً قبيحاً فلم كُلف الإنسان؟ إذا كانت الموجودات - قبل إيجادها - متساوية النسبة إلى الله سبحانه وتعالى، فلماذا هذا التفاوت الظاهر بينها؟ وكيف نوفق بين العدل الإلهي وبين ما نشاهده من ترجيحٍ بين الموجودات في عالم الإمكان؟^(١)

من الواضح: أن هذا الإشكال - والإشكالات الأخرى التي أشير إليها سابقاً - ينشأ بعد الإيمان بالحسن والقبح الذاتيين، وأن هناك أفعالاً حسنةً بذاتها ينبغي له سبحانه وتعالى فعلها، وأخرى قبيحةً لا ينبغي له فعلها. أمّا من أنكرهما واختار عدم انقسام الأفعال في نفسها إلى حسنةٍ وقبيحةٍ، وقال بأن ما يفعله الله سبحانه هو الحسن والعدل، وما يتركه هو القبيح والظلم، كالأشعري، فهو حينئذٍ يدفع هذا الإشكال وغيره بالأصل الكلّي الذي أشارت له الآيات الكريمة والروايات الشريفة، وهو كونه سبحانه عادلاً، فإذا كان كذلك فلا يتصور في حقه أيّ ظلم. هناك جوابان لحلّ هذه الشبهة: الأول إجماليّ عامٌّ يصلح أن يكون جواباً لجميع الشبهات التي وجّهت إلى العدل الإلهي، والثاني تفصيليّ خاصٌّ بالشبهة محلّ البحث.

الجواب الإجمالي^(٢)

وهو جوابٌ مُميّ ينطلق من صفاته سبحانه وتعالى، ويسير من كمال العلة إلى كمال المعلول، ويبتني على مقدّمتين:

(١) هذا السؤال عامٌّ، وغير مرتبطٍ بنشأة المادة.

(٢) هذا الجواب الإجمالي تامٌّ من حيث الاستدلال، وهو نافعٌ لأهل الإيمان فقط.

الأولى: ما ثبت في محله - من مباحث التوحيد - أن الله سبحانه وتعالى وجودٌ لا متناهٍ، وليس له حدٌّ؛ إذ لو كان له حدٌّ وكان متناهياً، للزم إمكانه. «فأنت الذي لا تتناهى ولم تقع عليك عيونٌ بالإشارة ولا عبارة، هيهات هيهات، يا أزيّ يا وحدانيّ فردانيّ! شمخت في العلوّ بغير الكبر، وارتفعت من وراء كلّ غورة ونهايةٍ بجبروت الفخر»^(١).

وعليه، فليس هناك وجودٌ أو كمالٌ وجوديٌّ من العلم والقدرة والحياة والإرادة والحكمة إلى غير ذلك من الكمالات الوجودية إلا وكان الله واجداً له على النحو الأكمل والأتم، وهو بنفس الوقت فاقدٌ لكلِّ نقصٍ؛ فهو تعالى شأنه «واجد كلِّ موجودٍ، ومحصي كلِّ معدودٍ، وفاقد كلِّ مفقود»^(٢).

الثانية: مسانخة الفعل لفاعله تستوجب كون الفعل الصادر من الجميل المطلق جميلاً لا نقص فيه ولا عيب على الإطلاق، وإلا لزم عدمها.

ومن خلال الجمع بين هاتين المقدمتين يتضح: أن كلَّ ما صدر من المولى العالم القادر الحكيم الغنيّ جميلٌ وعدلٌ لا قبح فيه ولا ظلم.

وعندما نقف على آثاره سبحانه في نظام التكوين - التي هي مظهرٌ وشعاعٌ للجمال الحقّ المطلق - نتيقن من أن شعاعَ الجمال المطلق جميلٌ أيضاً، وإن حُجبت عنا أسرار بعض الظواهر والمظاهر، وأن كلَّ ما يتصور من الترجيح والمحابة ليس له سبيلٌ إلى حریم كبريائه تعالى شأنه.

وكون التفاوت بين الموجودات الإمكانية بينٌ وظاهرٌ، لا يقدح بعدله؛ لعلمنا أنه لا يفعل إلاّ الخير والجميل. نعم، بعض أفعاله لا يمكن للعقل البشري أن يدرك الحكمة منها، وقد يعجز عن التوصل إلى كنه أسرارها بعقله القاصر

(١) توحيد الصدوق: ص ٦٦، بيانه في معنى الإرادتين، ح ١٩.

(٢) مصباح التهجد: ص ٨٠٤.

المحدود، وقد خفيت عليه وجُعِلت سرّاً من أسرار القدر، فيترأى له أنّها ظلمٌ - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - ولكنّها في حقيقتها وواقعها أفعالٌ جميلةٌ منزّهةٌ عن كلّ ظلمٍ وقبحٍ^(١).

الجواب التفصيلي

يعتمد هذا الجواب على مجموعةٍ من المقدمات:

المقدمة الأولى: نظام الوسائط^(٢)

إنّ إرادة الله سبحانه وتعالى الذاتية تعلّقت منذ الأزل بإيجاد عالمٍ يقوم على أساس الأسباب والمسببات، والعلل والمعلولات. وبعبارةٍ أدقّ: عالمٍ يقوم على أساس الوسائط بينه جلّ وعلا وبين سائر مخلوقاته، باستثناء الصادر الأوّل الذي يتلقّى الفيض منه مباشرةً.

وليس المقصود من الوسائط هنا: الوسائط العرفيّة المتداولة في الاجتماع، وإنّما هي الشرائط التي تهيئ المادة لكي تستقبل الصور الحقيقيّة من واهب الصور، وهو الحقّ سبحانه وتعالى، وتكون طريقاً لما دونها في تقبّل الفيض. وبعبارةٍ أخرى: «المراد من المعدّة: هي التي تهيئ الأرضيّة للشيء وتقرّبه لإفاضة الوجود عليه من العلة الفاعليّة التي تعدّ من أقسام العلل الحقيقيّة»^(٣). وإطلاق اسم العلل على المعدّات إنّما يأتي تجوّزاً، وإلّا فهي ليست عللاً حقيقيّةً، بل هي مقرباتٌ تُقربُ المادة إلى إفاضة الفاعل^(٤).

(١) سيأتي تقييم هذا الجواب عند طرح المعالجات لإشكاليّة الشرور.

(٢) سوف يأتي الحديث بشكلٍ مفصّلٍ عن هذا النظام عند الحديث عن منشأ الاختلاف بين الموجودات.

(٣) دروسٌ في الحكمة المتعالية: ج ٢، ص ١١٢.

(٤) انظر: التوحيد - بحوثٌ تحليليّةٌ في مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ٧٤.

والسرّ في أنّ العالم الإمكانى قائمٌ على أساس الوسائط: هو عدم قابليّة الموجودات في جميع المراتب الوجوديّة لتقبّل الفيض الصادر من الله سبحانه وتعالى بشكلٍ مباشرٍ، فلكي يصل الفيض إليها لابدّ أن يمرّ أولاً بمرتبته هي فوق سائر المراتب، ومنها ينزل إلى المراتب الأخرى. ولتقريب الفكرة نضرب المثالين أدناه:

الأول: لما كان الجهاز الكهربائي المنزلي لا يملك قابليّة استلام التيّار الكهربائي الصادر من مصدره الأمّ، اقتضى ذلك مروره أولاً بما يسمّى بـ «المحوّلة الكهربائيّة»؛ لتخفيف فولتيته، ثمّ إرساله إلى الأجهزة المنزليّة، لكي تتقبّله من دون أن يشكّل عليها أيّ ضررٍ أو خطرٍ. فالمحوّلة الكهربائيّة هنا أخذت دور الوسائط والعلّة المعدّة.

الثاني: إنّ الشمس لشدّة نورها تعجز الكثير من العيون عن النظر إلى قرصها بشكلٍ مباشرٍ، فتستعين بما يسمّى بـ «النظارة الشمسيّة» التي تعمل على تقليل شدّة نور الشمس الواصل إلى العين، وبالتالي تستطيع العين النظر إلى قرص الشمس من دون أذى. فالنظارة الشمسيّة هنا أخذت دور الوسائط والعلّة المعدّة.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ مخلوقاته سبحانه وتعالى - باستثناء الصادر الأوّل - فاقدةٌ لقابليّة تقبّل الفيض منه مباشرةً، وإنّما تحتاج إلى وسائط ومعدّاتٍ لكي تتمكّن من تقبّل ذلك؛ لأنّ معدن العظمة أو النور الأبهج هو نورٌ وفيضٌ لا يستطيع أيّ وجودٍ استقباله، وإنّما يحتاج إلى موجودٍ قادرٍ على تقبّله، وإلى واسطةٍ تستطيع أن تُظهره وتنقله، وإلّا «لأحرقت سبحات وجهه كلّ ما انتهى إليه بصره»^(١).

(١) العبارة أعلاه هي مقطعٌ من حديثٍ لرسول الله صلّى الله عليه وآله، قال فيه: «إنّ لله سبعين حجاباً من نورٍ وظلمةٍ لو كشفت لأحرقت سبحات وجهه كلّ من أدرك بصره»، وقد نُقل هذا الحديث في الكثير من مصادر الخاصّة والعامّة، منها: (بحار الأنوار: ج ٥٥، ص ٤٥؛ شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ١٣٩؛ نور البراهين، السيّد نعمّة الله الموسوي الجزائري،

وهذا المعنى يثبت الطولية في نظام عالم الإمكان، وتعدّد نشأته وقيامه على أساس العلة والمعلول^(١).

الغاية من نظام الوسائط

إنّ نظام الوسائط والسلسلة الطولية إنّما صدرت عن الخالق المتعال لا

تحقيق: السيّد الرجائي: ج ١، ص ١٥٣؛ سنن ابن ماجه، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي: ج ١، ص ٧١؛ سنن أبي داود: ص ٦٧).

وفي معنى «سبحات وجهه»، قال العلامة المجلسي رحمه الله: سبحات الله: جلاله وعظمته، وهي في الأصل جمع «سبحه». وقيل: أضواء وجهه، وقيل: سبحات الوجه: محاسنه؛ لأنك إذا رأيت الحسن الوجه قلت: سبحان الله، وقيل: معناه تنزيه له... وقيل: إنّ سبحات وجهه: كلامٌ معترضٌ بين الفعل والمفعول، أي: لو كشفها لأحرقت كلّ شيءٍ بصره، كما تقول: لو دخل الملك البلد لقتل - والعياذ بالله - كلّ من فيه. وأقرب من هذا كلّهُ أنّ المعنى: لو انكشف من أنوار الله التي تحجب العباد عنه شيءٌ لأهلك كلّ من وقع عليه ذلك النور كما خرّ موسى صعقاً، وتقطّع الجبال دكاً لما تجلّى الله سبحانه وتعالى. (انظر: بحار الأنوار: ج ٥٥، ص ٤٥). وقال النوري: فالسبحات - بضمّ السين والباء ورفع التاء في آخره -: جمع سبحه؛ قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين للحديث من اللغويين والمحدّثين: معنى سبحات وجهه: نوره وجلاله وبهاؤه. وأمّا الحجاب فأصله في اللغة المنع والستر، وحقيقة الحجاب إنّما تكون للأجسام المحدودة، والله تعالى منزّه عن الجسم والحدّ، والمراد هنا المانع من رؤيته، وسمّي ذلك المانع نوراً أو ناراً لأنّهما يمنعان من الإدراك في العادة لشعاعهما. والمراد بالوجه: الذات. والمراد بما انتهى إليه بصره من خلقه: جميع المخلوقات؛ لأنّ بصره سبحانه وتعالى يحيط بجميع الكائنات، ولفظة «من» لبيان الجنس لا للتبويض، والتقدير: لو أزال المانع من رؤيته - وهو الحجاب المسمّى نوراً أو ناراً - وتجلّى لخلق له لأحرق جلال ذاته جميع مخلوقاته. (شرح صحيح مسلم: ج ٣، ص ١٤).

(١) سوف يأتي تفصيل معنى الطولية ودلالة النقل عليها في الأبحاث اللاحقة، فانتظر.

لغرضٍ و غايةٍ؛ لأنَّ الغاية إنَّما تكون لناقصٍ، حتَّى يستكمل بها، بل هو منتهى الغايات و طرف النهايات، ولأنَّ الغرض المفروض في حقِّه هو من فعله و خلقه، و المعلول الواجب المتأخَّر عن علته كيف يصير علَّةً لفعل الفاعل المطلق؟! و إلاَّ يصير علَّةً لنفسه، و لأنَّ كلَّ مطلوبٍ هو من جملة الممكنات لا خروج له عنها بتَّةً، و الغرض المحرَّض على الشيء سابقٌ على ذلك الشيء سبقاً في العلم، و لحوقاً في الوجود، و قبل جميع الممكنات لا ممكن، و إلاَّ يكون قبل نفسه، و لأنَّ الغرض اللاحق في الوجود لا يمكن تحصيله إلاَّ لغرضٍ آخر سابقٍ عليه؛ إذ لو جوَّز تحصيل الغرض لا لغرضٍ زائدٍ، فليجز في إيجاد الوجود عرياً عن الأغراض، و كذا الغرض الثاني يستدعي غرضاً ثالثاً، و هلمَّ جرّاً، فلا يمكن إيجاد الوجود ما لم تتقدَّم عليه أغراضٌ لا نهاية لها دفعةً. هذا محالٌ، و الموقوف عليه محالٌ، و هو إيجاد الوجود، و لا ريب في كذبه؛ لأنَّ الباعث للشيء على الشيء مستخدمٌ له بتحصيله، بل مستعبدٌ. و من الذي يستعبد المعبود المسجود، و من الذي يستخدم المخدم المقصود، فلا مقصود له إذن... فإذن، لا علَّةً لصنعه، و لا غاية لفعله، و لذلك قال: لا يُسأل عمَّا يفعل، أي: فعله بالذات و الإرادة، و الذاتيات لا يسأل عن عللها، و لا يبحث عن لميتها.

الله سبحانه إنَّما أراد - منذ الأزل - أن يكون العالم بهذا الشكل؛ لأنَّه أحبُّ أن يُعرف، كما جاء في العبارة المشهورة: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرَّف، فخلقت الخلق لكي أعرَّف»^(١)، أي: غاية جودي و كمالِي تتقاضى أن أعرَّف للخلق كنه جلالِي؛ ليشتاقوا إلى مشاهدة جِمالِي، «و تعريفي لكمال ذاتي إيَّاهم، ما كان يتأتَّى إلاَّ بإبراز الآثار الكامنة في معدن العدم بمعول القدرة، مملوءةً بالأنوار المبتوثة فيها. كما كنز هذا الرمز في قلب آية المشكاة و الزجاجة حيث قال: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ

(١) بحار الأنوار: ج ٨٤، ص ١٩٩.

وَالْأَرْضِ ﴿١﴾ .

وحيث إن سائر المخلوقات لا تملك قابلية الوصول إلى معدن العظمة وكنه الذات؛ لأنه سنخ موجود علمه غير متناه، وقدرته لا متناهية، ورحمته وسعت كل شيء، وهو غني عن العالمين، إلى آخر الصفات الكمالية التي يتصف بها جلّ وعلا، فعندما أراد أن يُعرّف بعظمته وقدرته وعلمه وجلاله وجماله، فلا بد^(٢) أن يكون التعريف من خلال موجود لا يمكن أن يتصور ما هو أتم وأكمل وجوداً منه؛ ليعكس ما يمكن أن يعكس من عظمة الحق سبحانه، أمّا الموجودات الضعيفة فهي عاجزة عن تحقيق هذه الوظيفة.

ولتقريب الفكرة نقول: لو أراد فنّان أن يعكس إبداعه الفنّي لصورة حجمها (١٠٠) مترٍ مربعٍ، فعليه أن يختار مرآة بحجمها، أمّا لو اختار مرآة في حجم (١٠) أمتارٍ مربعةٍ مثلاً، فإنّ هذه المرآة سوف تعكس للناظر بقدرها لا بقدر اللوحة. ولو أراد شخصٌ إثبات أعلميته على من سواه، فعليه أن يُظهر علمه كلّهُ في مصنّفٍ لا يوجد أدقّ منه مضموناً، ولا أقوى منه استدلالاً، ويصبّ جميع قدراته وطاقاته في هذا الأثر، بحيث يسطرّ فيه كلّ ما يمكن تدوينه.

وكذا المولى سبحانه وتعالى أراد - منذ الأزل - أن يُري خلقه عظمته وقدرته وعلمه وسائر صفاته الأخرى، فخلق موجوداً لا يمكن أن يتصور ما هو أشرف منه؛ ليعكس ما يستطيع أن يعكس من جلال الحق سبحانه، وهو الصادر الأوّل. قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «الحمد لله المتجلّي لخلقته بخلقته»^(٣)، أي: إنّه سبحانه لما أراد أن يتجلّى لخلقته، تجلّى لهم عن طريق خلقه، وعن طريق إيجاد

(١) الأقطاب القطبية أو البلغة في الحكم: ص ١٥٨.

(٢) اللابديّة هنا لابديّة عنه، لا عليه.

(٣) نهج البلاغة: ج ١، ص ٢٠٦.

مخلوق لا يوجد في عالم الإمكان ما هو أتمّ وأشرف وأكمل منه، وهو من حيث المراتبية قادرٌ على أن يعكس كل ما يمكن أن يُعكس من جلال الحق سبحانه، ولو لم يخلق هذا الموجود الكامل وهذه الآية الكبرى لما أمكن معرفته سبحانه. نعم، هناك مختصاتٌ للذات المقدّسة لا يمكن حتى لهذا الصادر أن يتحمّلها، فتكون داخلةً في دائرة الأسماء المستأثرة.

والصادر الأول أيضاً عندما يُريد أن يتجلّى لا بدّ أن يتجلّى لموجودٍ أقلّ منه رتبةً، ولكنّه بنفس الوقت يملك القابلية على أن يُظهر كل ما يمكن إظهاره من عظمته. روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «يا عليّ، إنّ الله عزّ وجلّ أشرف على الدنيا فاخترني منها على رجال العالمين، ثمّ أطلع الثانية فاخترك على رجال العالمين بعدي»^(١)، وفي روايةٍ أخرى عنه صلّى الله عليه وآله: «إنّ الله عزّ وجلّ أطلع على أهل الأرض إطلاعةً فاخترني، ثمّ أطلع الثانية فاخترك بعدي»^(٢).

إذن، عالم الإمكان خلقٌ بشكل نشأتٍ طويلةٍ، بغضّ النظر عن عدد تلك النشآت. قطف ثمرة: تحصيل من خلال ما تقدّم: أنّ السرّ في تعلق إرادة المولى سبحانه بإيجاد عالم يقوم على أساس الوسائط، هو أنّ الله سبحانه وتعالى أراد أن يُعرّف بعظمته وقدرته وعلمه وسائر صفاته الكمالية، وحيث إنّ سائر المخلوقات لا تملك قابلية الوصول إلى معدن العظمة وكنه الذات، لذا خلق موجوداً لا يمكن أن يتصوّر ما هو أشرف منه وأتمّ؛ ليُظهر ما يمكن أن يظهر من عظمة الحق سبحانه وصفاته. وليس ذلك الوجود إلاّ الصادر الأوّل، المعبر عنه بلسان الروايات بـ«العقل» تارةً، وبـ«نور نبيك» تارةً أخرى.

(١) الخصال: ص ٢٠٧.

(٢) عيون أخبار الإمام الرضا: ج ٢، ص ٧٢.

ومن أهم خصائص الصادر الأول: أن وجوده وجودٌ ظليٌّ لوجود الواجب تعالى، فيكون متقوماً بعلته التامة المستقلة، وهو الواجب تعالى، وأنه أشرف معلولٍ في عالم الإمكان؛ لبساطته وأقربيته إلى الواجب سبحانه؛ قال الطباطبائي في تفسيره: «أطبقت البراهين على أن وجود الواجب تعالى بما أنه واجب لذاته، مطلق غير محدودٍ بحدٍّ، ولا مقيدٌ بقيدٍ، ولا مشروطٌ بشرطٍ، وإلا انعدم فيما وراء حده، وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، وقد فرض واجباً لذاته، فهو واحدٌ وحدة لا يتصور لها ثانٍ، ومطلقٌ إطلاقاً لا يتحمل تقييداً، وقد ثبت أيضاً: أن وجود ما سواه أثرٌ مجعولٌ له، وأن الفعل ضروري المسانخة لفاعله، فالأثر الصادر منه واحدٌ بوحدة حقه ظلية...»^(١).

المقدمة الثانية: الفرق بين الاختلاف والترجيح

الترجيح: هو التفرقة بين الأشياء المتساوية في الاستحقاق والاستعداد. أما الاختلاف: فهو التفرقة بين الأشياء غير المتساوية في الاستحقاق. ولتقريب الفكرة نضرب مثالين:

الأول: لو استخدم صاحب معملٍ لإدارة معمله عدداً من العمّال، وكان فيهم العامل العادي والآخر الفني المتخصص، وعند إتمام العمل أعطى للعمّال الفنيين المهرة - والذين يتميزون بكيفية عملٍ أحسن - أجوراً أكثر من أجور العمّال العاديين، فهذا يُعدّ اختلافاً في الأجور، وإظهاراً للتفاوت بين العمّال الفنيين وغيرهم، ولكنه ليس تمييزاً باطلاً، بل هو إعطاء لكل شخصٍ ما يستحقّه. أمّا لو ميز في عطائه للعمّال العاديين، فأعطى بعضهم أكثر من البعض الآخر، فهذا ترجيح.

الثاني: لو أخذنا إناءين يسع كل واحدٍ منهما عشرة لتراتٍ، وملأنا أحدهما

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ٧٥.

عشرة لترات ماءً والآخر خمسة، فهذا هو الترجيح؛ لأنّ سعة الاثنين واحدة، واستعدادهما - بحسب الفرض - متساوٍ من جميع الجهات، فملاء أحدهما أكثر من الآخر ترجيحٌ بين. أمّا لو كان أحدهما يسع عشرة لتراتٍ، والآخر خمسة، وملائنا الأوّل عشرة، والثاني خمسة، فهذا الاختلاف منشؤه أنّ قابليّة الأوّل واستعداده تختلف عن قابليّة واستعداد الآخر.

من خلال هذين المثالين يتّضح أنّ منشأ الترجيح هو الفاعل والمُعطي، بينما منشأ الاختلاف هو القابل والآخذ.

قطفُ ثمرة: النتيجة التي نأخذها من المقدّمتين السابقتين هي: أنّ من سمات الكون الذي خلقه المولى سبحانه وتعالى وجود الاختلاف بين موجوداته دون الترجيح؛ لما تقدّم من أنّ المخلوقات قبل إيجادها متساوية النسبة إليه، وقد ذكرنا سابقاً: أنّه لا يوجد هناك حقٌّ لموجودٍ عليه سبحانه، ولا يملك موجودٌ استعداداً قبل إيجادهِ حتّى يلزم من التفاوت في الخلق والإيجاد الترجيح!

وعندما أراد سبحانه وتعالى أن يوجد الخليفة أو جدها بحيث إنّ أحدها يختلف عن الآخر، وهذا يعني: أنّ كلّ ما هو موجودٌ في قوسي النزول والصعود من تفاوتٍ وتمييزٍ هو عبارةٌ عن اختلافٍ بين الموجودات، وليس ترجيحاً. والاختلاف لا ينافي العدل الإلهي، بل ينسجم معه تمام الانسجام، والله عزّ وجلّ تصرّف مع الخلق على أساس اختلافهم، فأعطى كلّ واحدٍ ما هو مستعدٌّ له، ولم يرجح أحداً على أحدٍ، وإذا منع إنساناً ما من بعض الفيوضات الإلهية فإنّها هو نتيجة عدم قابليّته واستعداده.

سؤال وجواب

فإن قلت: إنّ اختلاف الموجودات يؤدّي إلى التفاوت في درجة معرفتها بالله سبحانه وتعالى، فمن كانت رتبته الوجودية أقرب إلى معدن العظمة تكون

معرفته بالله أشدّ، ومن كانت رتبته الوجودية أبعد تكون معرفته بالله أقلّ.

وبالتالي: أفلا يحقّ للموجودات الأقلّ رتبةً وجوديةً الاعتراض؟

قلتُ: حيث إنّ الموجودات بأجمعها - قبل إيجادها - فاقدةٌ لكلّ استعدادٍ، فهذا يعني: أنّ إيجادها والاستعداد الممنوح لها من قبل المولى سبحانه وتعالى هو منّةٌ منه سبحانه وتعالى تستحقّ الحمد لا الاعتراض.

مضافاً إلى أنّ هذه الاختلافات لا يترتب عليها أمرٌ ونهيٌّ، ولا ثوابٌ وعقابٌ، ولا جنةٌ ونارٌ، ولا مدحٌ وذمٌّ.

نعم، لو كان يترتب على نفس الوجود الأشدّ والأقوى ثوابٌ أعظم، وعلى نفس الوجود الأضعف ثوابٌ أقلّ، لكان الاعتراض وارداً.

وبهذا البيان تتجلّى حقيقةً مفادها: أنّ كون الموجود في قوس النزول صادراً أوّل أو صادراً ثانياً، ليست بمزّيّة، ولا يترتب عليها أيّ امتياز؛ من ثوابٍ ومدحٍ، أو سعادةٍ وشقاوةٍ. نعم، السعادة والشقاوة تبدأ من أوّل قوس الصعود.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ هذه الأشرفيّة في الوجود هي أشرفيّةٌ بحسب العقل النظري، لا العقل العملي، وعلى القول بتأثيرها يلزم الجبر الباطل.

إذن، من سمات العالم الذي خلقه البارئ سبحانه وتعالى: وجود الاختلاف بين موجوداته، وأنّ المولى سبحانه وتعالى تصرّف مع موجوداته على أساس هذا الاختلاف، وهو ينسجم مع العدل الإلهي ولا ينافيه. نعم، يبقى الكلام عن السرّ في خلق الموجودات مختلفاً، وهذا ما سنبحثه تحت العنوان أدناه.

بيان منشأ الاختلافات

أجاب الفلاسفة عن السرّ في اختلاف الموجودات: «بأنّ الاختلاف ذاتيٌّ من ذاتيّاتها، ولازمٌ لنظام العلة والمعلول»، وهو جوابٌ تامٌّ، ولكنه يحتاج إلى بسطٍ في الكلام وتوضيحٍ في البيان، وذلك من خلال نقاط:

النقطة الأولى: إنَّ الكون وجد بإرادة إلهية واحدة

إنَّ الإرادة الإلهية لم تتعلَّق بكلِّ موجودٍ على حدةٍ، فلم تتعدَّد إرادته بتعدُّد الموجودات، فهو سبحانه لم يخلق الموجود الأوَّل، ثمَّ تعلَّقت إرادته بالموجود الثاني فخلقه، وهكذا يخلق أيَّ شيءٍ بإرادةٍ مستقلةٍ. وإنَّما العالم بأسره من بدايته إلى نهايته تعلَّقت به إرادةُ إلهيةٌ أزليَّةٌ بسيطةٌ واحدةٌ، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠)، فالمراد بالأمر - هنا - الأمر التكويني بإرادة وجود الشيء، وهو لا يحتاج في تحقُّق متعلِّقه إلى تعدُّدٍ وتكرارٍ، بل هو أمرٌ واحدٌ بإلقاء كلمةٍ واحدةٍ وهي «كن»، فيكون^(١).

وبحكم المسانخة بين العلة والمعلول كان فيض المولى تبارك وتعالى واحداً أيضاً.

النقطة الثانية: الإرادة الإلهية لوجود الشيء وتعيين رتبته واحدة

إنَّ إرادته سبحانه وتعالى لوجود الأشياء هي عين إرادته؛ لوجود نظامها، وإنَّ ترتيب الموجودات ونظامها هو عين وجودها الذي أفيض عليها من الخالق الموجد عزَّ وجلَّ.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ إرادة الحقِّ سبحانه وتعالى هي التي وهبت الموجودات هذا النظام، ولكن لا بمعنى أنَّه خلق الموجودات بإرادةٍ ووهبها النظام بإرادةٍ أخرى، بحيث يصحَّ فرض زوال إرادة النظام مع بقاء إرادة أصل الخلق، وإنَّما هي إرادةٌ واحدةٌ تحقِّق فيها الإيجاد والنظام.

إذن، هناك ترتيبٌ دقيقٌ يحكم الموجودات في هذا العالم، ونظامٌ خاصٌّ لعملية الخلق، وقد أُطلق عليه نظام الأسباب والمسببات، أو نظام العلة والمعلول. ومعنى هذا القانون: أنَّ أيَّ معلولٍ له علةٌ خاصةٌ به، وأيَّ علةٍ لها معلولٌ

(١) وهذا - أيضاً - من ضيق البيان؛ لأنَّ «كن» أيضاً تحتاج إلى زمانٍ، وأمره تعالى لا يحتاج في تحقُّقه إلى زمانٍ ولا مكانٍ؛ لأنَّهما إنَّما يتحقَّقان بأمره تعالى (منه دام ظلُّه).

خاصَّ بها، ولا يمكن أن يصدر معلولٌ معيَّنٌ من أيِّ علَّةٍ كانت، وكذلك يستحيل أن يصدر من علَّةٍ معيَّنة أيُّ معلولٍ كان. وفي الحقيقة فإنَّ أيَّ موجودٍ يحتلُّ مقاماً معلوماً في نظام العلَّة والمعلول.

وقد قرَّر القرآن الكريم هذا القانون وصدَّقه من خلال آياتٍ متعدِّدة، فقد «أثبت - القرآن - للحوادث الطبيعيَّة أسباباً، ويصدِّق قانون العلِّيَّة العامَّة... ولا نعني بالعلَّة إلا أن يكون هناك أمرٌ واحدٌ أو مجموع أمورٍ إذا تحقَّقت في الطبيعة - مثلاً - تحقَّق عندها أمرٌ آخر نسمِّيه المعلول بحكم التجارب، كدلالة التجربة على أنَّه كلما تحقَّق احتراقٌ لزم أن يتحقَّق هناك قبله علَّةٌ موجبةٌ له من نارٍ أو حركةٍ أو اصطكاكٍ أو نحو ذلك، ومن هنا كانت الكلِّيَّة وعدم التخلف من أحكام العلِّيَّة والمعلوليَّة ولوازمها.

وهذا النظام هو أحد القوانين الأساسيَّة التي تتركز عليها منظومة الفكر الإنساني ككلِّ، فإنَّ الإنسان مفطورٌ على أن يعتقد أن لكلِّ حادثٍ مادِّيٍّ علَّةٌ موجبةٌ من غير تردِّدٍ وارتيابٍ، وقد ثبت ذلك أيضاً بواسطة الدليل العقلي، بل مجموع الشواهد العلميَّة والتجارب البشريَّة في عالم المادَّة كلَّها تصرخ بعدم إمكان تحقُّق الشيء ووجوده إلا من خلال تحقُّق علَّته وسبب وجوده، وأنَّ هناك رابطةً ثابتةً بين الشيء وعلَّته.

وتصديق هذا المعنى ظاهرٌ من القرآن فيما جرى عليه وتكلَّم فيه من موتٍ وحياةٍ ورزقٍ وحوادثٍ أخرى علويَّةٍ سماويَّةٍ أو سفليَّةٍ أرضيَّةٍ على أظهر وجه، وإن كان يسندها جميعاً بالأخرة إلى الله سبحانه لفرض التوحيد. فالقرآن يحكم بصحَّة قانون العلِّيَّة العامَّة، بمعنى: أن سبباً من الأسباب إذا تحقَّق - مع ما يلزمه ويكتنف به من شرائط التأثير من غير مانع - لزمه وجود مسببه مترتباً عليه بإذن الله سبحانه، وإذا وجد المسبب كشف ذلك عن تحقُّق سببه لا محالة^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٧٤.

ومن الآيات المباركة التي يمكن أن نستوحي منها دلالة القرآن الكريم على أن لكل شيء نظاماً وجودياً وعللاً خاصةً يفاض من خلالها وجوده وتحققه: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢)، فهذه الآيات المباركة تدل على «أن الأشياء لا تنزل من ساحة الإطلاق وعدم التناهي ولا تتحقق في الخارج وتشخص في الواقع إلا بتقدير منه تعالى، أي: إن هناك تحديداً يتقدم على وجود الشيء ويصاحبه، ولا معنى لأن يكون الشيء محدوداً ومقدراً في وجوده إلا أن تتحدد جميع روابطه وعلاقاته مع ما سواه من الموجودات. ومعلوم: أن الموجود المادي مرتبط بمجموعة من الموجودات المادية الأخرى، التي هي القلب الذي يحدد وجود الشيء ويقدره، وبذلك يثبت: أن كل موجود مادي مرتبط بجميع الموجودات المادية التي تتقدمه وتصاحبه وجوداً، فيكون حينئذ معلولاً لآخر مثله لا محالة، وهكذا»^(١).

النقطة الثالثة: النظام الطولي^(٢)

يُطلق على النظام الطولي فلسفياً بالسلسلة الطولية، ويُقصد به: تقدم بعض الموجودات على البعض الآخر في الرتبة الوجودية؛ بحيث يكون الموجود المتقدم في مرتبة وجودية والموجود المتأخر في مرتبة أخرى.

ويترتب على ذلك أمور:

- أن المتقدم أشد وأقوى وجوداً من المتأخر، وكل كمال يملكه المتأخر الأضعف يملكه المتقدم الأقوى وزيادة.

(١) الإعجاز بين التطبيق والنظرية، محاضرات السيد كمال الحيدري: ص ٣٧.

(٢) ينبغي استذكار أن النظام الطولي والسلسلة الطولية ونظام الوسائط هي اصطلاحات ثلاثة لمعنى واحد.

- إطلاق الطوليّة على هذه السلسلة للإشارة إلى أنّ كلّ مرتبة أعلى تكون محيطيّة بكمال وجود المرتبة الأدنى، وهذا يعني: أنّ الرابطة بين العوالم الطوليّة هي رابطة المحيط والمحاط.

إذن، النظام الطولي يقتضي تسلسل المراتب الوجوديّة المختلفة من حيث القوّة والإحاطة حتّى تنتهي السلسلة صعوداً إلى المرتبة التي هي فوق الجميع، فما دونها محدودٌ بالنسبة إليها، وهي مطلقةٌ، لا حدّ لها إلّا عدم الحدّ، وهي الذات الإلهيّة اللامتناهية التي تحيط بكلّ شيءٍ. وأمّا المرتبة التي تحت الجميع ففيها كلّ حدّ عدميّ، وليس لها من الكمال إلّا أنّها تقبل الكمال، وهي الهيولى الأولى.

جاء في حاشية العلامة الطباطبائي على الأسفار: «إنّ المراتب إذا فرضت من ضعيفة إلى شديدة، ومن شديدة إلى أشدّ، كانت كلّ مرتبة سافلةً محدودةً بالنسبة إلى ما هي أعلى منها؛ لفقدها بعض ما للعالية من الكمال من غير عكسٍ، فكانت العالية مطلقةً بالنسبة إليها، مشتملةً على جميع ما لها من الكمال، وكانت السافلة محدودةً بالنسبة إلى العالية، وكذا العالية محدودةً بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، وهكذا تنتهي من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقةً غير محدودةً أصلاً، وهذه هي نفس الحقيقة الصرفة»^(١).

إذن، هذه الكثرة لها حاشيتان، وهما الواجب تعالى، باعتباره أقوى وأعلى المراتب الوجوديّة، والمادّة الأولى باعتبارها أضعف تلك المراتب، ولا يوجد بعدها إلّا العدم. وإذا أخذنا بعض المراتب المتوسّطة وقسناها إلى ما فوقها، كانت التي فوقها مشتملةً على ما فيها من الكمال وزيادةً، بخلاف التي تحتها^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الهامش رقم (٢): ج ١، ص ٤٥.

(٢) إنّ إرادة الله سبحانه وتعالى اقتضت أن تكون الموجودات رتبةً بعد أخرى، وأن يكون المتقدّم علّةً للمتأخّر، مع الالتفات إلى أنّ هذا الترتيب ليس ترتباً بحسب الزمان، بل

إذن، الله عزّ وجلّ يمثّل المرتبة الوجودية المطلقة غير المحدودة، أمّا الملائكة فهم المنفّذون للأوامر الإلهية، ولهم مراتب مختلفة بعضها فوق بعض، فبعض له مقام الرئاسة والأمر، وبعضها الآخر يكون في مقام المأمور، والداني يتلقّى الأمر الإلهي من العالي ويُطيعه من غير تخلفٍ ولا مُهلة؛ قال تعالى في وصف الروح الأمين: ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ (التكوير: ٢٠-٢١). ولكل واحد منهم منصبٌ معيّنٌ ووظيفةٌ خاصّةٌ؛ قال تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (الصفّات: ١٦٤).

فتحصل: أنّ النظام الطولي هو الترتّب في فاعلية الله سبحانه وخلقته للأشياء، وهو الذي يُعيّن ترتّب الموجودات من حيث الفاعلية والخالقية والإيجاد، وقد اقتضت إرادته وحكمته وعلوّ ذاته أن تكون لدينا كثرةٌ متمثلةٌ بصادرٍ أوّلٍ وصادرٍ ثانٍ وثالثٍ وهكذا، وكلٌّ منها معلولٌ لما قبله.

ولا نقصد بالترتّب - هنا - الترتّب الزمني، وما جاء على لسان النقل من رسلٍ وملائكةٍ ومدبّراتٍ وعرشٍ وكرسيٍّ ولوحٍ وقلمٍ، هذه كلّها تشكّل سلسلةً من التنظيمات المعنوية والإلهية لله سبحانه وتعالى لكي نفهم حقيقة أنّ الله قد خلق الكون على أساس نظامٍ خاصٍّ وترتيبٍ معيّنٍ.

دلالة النقل على النظام الطولي

نضيف إلى ما ذكرناه - من أدلّةٍ نقليةٍ لإثبات أنّ العالم الإمكانى محكومٌ بقانون الوسائط، وأنّ إرادة المولى سبحانه وتعالى قد تعلّقت منذ الأزل بإيجاد مخلوقٍ لا يوجد من هو أشرف منه - الروايات التالية:

الرواية الأولى: قال العلامة القسطناني في «المواهب اللدنية»: «روى عبد الرزاق بسنده، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قلت: يا رسول الله، بأبي

أنت وأمي، أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم: يا جابر، إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك... من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم، ولا جنة ولا نار، ولا ملك، ولا سماء ولا أرض، ولا شمس ولا قمر، ولا جني ولا إنسي، فلما أراد الله تعالى أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول حملة العرش، ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول السماوات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم - وهي المعرفة بالله - ومن الثالث نور أنفسهم - وهو التوحيد - لا إله إلا الله، محمد رسول الله...»، الحديث.

وعلق العلامة الزرقاني في «شرحه على المواهب الكونية» بقوله: «لم يذكر الرابع من هذا الجزء، فليراجع من مصنف عبد الرزاق مع تمام الحديث، وقد رواه البيهقي ببعض مخالفة»^(١).

(١) شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للعلامة القسطنطيني، المتوفى سنة ٩٢٣هـ، ضبطه وصححه: محمد عبد العزيز الخالدي: ج ١، ص ٨٩-٩١. وقد جاء الحديث - مع إضافات تفصيلية - في بحار الأنوار: (ج ٢٥ ص ٢٢)، باب بدء خلقهم وطبتهم وأرواحهم، من كتاب الإمامة، الحديث رقم: (٣٧) إلا أنه لم يشير إلى مصدر هذا الحديث.

تنبية: علق محقق كتاب شرح العلامة الزرقاني على هذا الحديث بقوله: «حديث جابر هذا المنسوب إلى عبد الرزاق، موضوع لا أصل له، وقد عزاه غير واحد إلى عبد الرزاق خطأ، فهو غير موجود في مصنفه ولا جامعه ولا تفسيره. ومن الذين نسبوه إلى عبد الرزاق، ابن العربي الحاتمي في (تلقيح الأذهان)، والديار بكري في كتاب (الخميس في تاريخ أنفس

هذه الرواية اشتملت على مضامين عدة:

الأول: لو كان السائل مخطئاً في طرحه للسؤال، وأنه لا يوجد خلقٌ أوّل وخلقٌ ثانٍ في العالم الإمكانى، لكان على النبيّ صلّى الله عليه وآله أن يُصحّح له سؤاله، وحيث إنّه صلّى الله عليه وآله أجابه عليه من دون أيّ تنبيهٍ على وجود خطأ، فهذه إشارةٌ واضحةٌ على أنّ مضمون السؤال صحيح.

الثاني: أجاب النبيّ صلّى الله عليه وآله بأنّ أوّل ما خلق الله سبحانه ليس هو الوجود المادّي للنبيّ، وإنّما هو نوره صلّى الله عليه وآله الذي ترشّحت منه أقسامٌ عدّة، ثمّ تفرّعت هذه الأقسام إلى أقسامٍ أخرى، وهي بدورها إلى أجزاء.

نعم، نوره صلّى الله عليه وآله هو قبل كلّ شيءٍ وفوق كلّ شيءٍ، وهو الواسطة في الفيض، ولا منافاة في ذلك، بين كون نوره أوّل صادرٍ، وبين كون وجوده المادّي البشري في آخر سلسلة الأنبياء والمرسلين، ولذا قال العلامة الآلوسي في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾: «كلّ قطبٍ في كلّ عصرٍ نائبٌ عن نبينا عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام، ولا بدع في نيابة الأقطاب بعده عنه صلّى الله عليه وآله] وسلّم كما نابت الأنبياء قبله، فهو عليه الصلاة والسلام الكامل المكمل

نفيس)، والعجلوني في (كشف الخفاء) وفي (الأوائل العجلونيّة).

وقال السيوطي في (الحاوي في الفتاوى: ١/ ٣٢٥): أمّا حديث أوّلية النور المحمّدي فلا يثبت. وقد حكم الشيخ عبد الله الصديق في رسالة (مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر) على هذا الحديث بالوضع، وقد سبقه إلى ذلك أخوه أحمد بن الصديق فليتنبّه إلى ذلك». (شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنيّة: ج ١، ص ٨٩، الحاشية رقم: ١).
 إلّا أنّه حتّى لو لم تصحّ هذه الرواية - لأيّ سببٍ كان - فهناك نصوصٌ صحيحةٌ معتبرةٌ في المصادر المعتمدة عند أهل السنّة وأعلام مدرسة أهل البيت يمكن الاستفادة هذا المعنى منها، وهذا ما سنعرض له في محلّ آخر. (منه دام ظلّه).

للخليقة، والواسطة في الإفاضة عليهم على الحقيقة، وكل من تقدّمه عصرًا من الأنبياء وتأخر عنه من الأقطاب والأولياء نوابً عنه ومستمدون منه»^(١).

وبعبارةٍ أخرى: «لقد خلق الله أوّل ما خلق نور النبيّ صلّى الله عليه وآله، وتوسّط هذا الصادر الأوّل أو المخلوق الأوّل - الذي هو نور النبيّ - خلق منه العرش، ثمّ خلق منه الكرسيّ، ثمّ خلق منه حملة العرش وسكنة الكرسيّ، ثمّ القلم واللوح والجنّة والملائكة والشمس والقمر»^(٢).

وينبغي أن يلتفت إلى أنّ هذا النور في نشأته لا اسم له، ولعلّ هذا هو السرّ في تعدّد عناوينه في لسان الروايات، فتارةً يُعبّر عنه بالعقل، وأخرى بالنور، وثالثةً بنور نبيّكم.

نعم، عندما ينزل هذا الوجود الملكوتي إلى نشأة عالم الدنيا فإنّ المظهر الأتمّ له، هو الوجود الإنسانيّ البشريّ لخاتم النبيّين محمّد بن عبد الله صلّى الله عليه وآله.

الرواية الثانية: عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن الإمام عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، أنّه قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: ما خلق الله خلقاً أفضل منّي ولا أكرم عليه منّي. قال عليّ عليه السلام: فقلت: يا رسول الله، فأنت أفضل أم جبرئيل؟ فقال عليه السلام: يا عليّ، إنّ الله تبارك وتعالى فضّل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقربين، وفضّلني على جميع النبيّين والمرسلين، والفضل بعدي لك يا عليّ وللأئمة من بعدك، فإنّ الملائكة لخدّامنا وخدام محبّينا. يا عليّ، الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربّهم، ويستغفرون للذين آمنوا بولايتنا. يا عليّ، لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حواء، ولا الجنّة ولا النار، ولا السماء ولا الأرض، وكيف لا نكون أفضل من الملائكة وقد سبقناهم إلى

(١) روح المعاني: ج ٢١، ص ٣١٢.

(٢) التوحيد - بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ٣٩١.

التوحيد ومعرفة ربنا عز وجل وتسيحه وتقديسه وتهليله؛ لأن أول ما خلق الله عز وجل أرواحنا، فأنطقنا بتوحيده وتمجيده، ثم خلق الملائكة، فلما شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظمو أمورنا، فسبحنا لتعلم الملائكة أننا خلق مخلوقون، وأنه منزّه عن صفاتنا، فسبحت الملائكة لتسيحنا ونزهته عن صفاتنا...»^(١).

يستفاد من هذه الرواية أمور:

الأول: هذه الرواية تقرّر مضموناً تاماً وصحيحاً، وهو أفضليّة النبي صلى الله عليه وآله - سواءً بوجوده المادّي أم بحقيقته النورانيّة كصادرٍ أول - على من سواه.

الثاني: أنّ سؤال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن أفضليّة جبرئيل إمّا أن يكون لأجل التعلّم والاستعلام، ولا محذور في ذلك، فقد ثبت أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يرفع له في كلّ يوم علماً من أخلاقه، ويأمره بالاعتداء به، وكان يُعلّمه باباً من العلم يفتح له من كلّ باب ألف باب. وإمّا لإعلام الغير، بمعنى: أنّه عليه السلام كان يعلم، ولكنّه سأل حتى تتضح هذه الحقيقة لغيره.

الثالث: أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «وكيف لا نكون أفضل من الملائكة وقد سبقناهم إلى التوحيد ومعرفة ربنا»، إشارة واضحة إلى أنّ لهم عليهم السلام وجوداتٍ نورانيّة هي التي سبقت الملائكة في الخلق وفي التوحيد ومعرفة الربّ جلّ وعلا. وإلى نفس هذه الحقيقة يشير النبي صلى الله عليه وآله، بقوله: «لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حواء، ولا الجنة ولا النار، ولا السماء ولا الأرض»، وقوله: «لأنّ أول ما خلق الله أرواحنا».

خصائص النظام الطولي

من خلال ما تقدّم من بيانٍ يمكن تنقيط خصائص النظام الطولي فيما يلي:

١. إنّ العوالم فيه مترتبةٌ وجوداً بالسبق واللحوق؛ فعالم العقل قبل عالم

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ص ٢٥٥.

المثال، وعالم المثال قبل عالم المادة وجوداً.

٢. إن الترتيب بينها ترتيبٌ عِلِّيٌّ، بحيث إنَّ عالم العقل علةٌ لعالم المثال، وعالم المثال علةٌ مفيضةٌ لعالم المادة^(١)، وهكذا يكون العالم السابق علةً لللاحق، والعالم اللاحق معلولاً للسابق.

٣. إنَّ العوالم الثلاثة متطابقةٌ ومتوافقةٌ نظاماً، لكن بما يليق بكلِّ منها وجوداً، ففي عالم المثال نظامٌ مثاليٌّ يضاهي نظام عالم المادة، وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابق نظام المثال لكنّه موجودٌ بنحوٍ أبسط وأشرف.

٤. ما من موجودٍ إمكنانيٍّ مادّيٍّ أو مجردٍ، علويٍّ أو سفليٍّ إلا وهو آيةٌ للواجب سبحانه، يحكي بما عنده من الكمال الوجودي كمال الواجب سبحانه وتعالى.

النقطة الرابعة: النظام العرضي

أمّا النظام العرضي - الذي يُطلق عليه فلسفياً بالسلسلة العرضية - فهو نظامٌ لا تكون الكثرة فيه نابعةً من ذات الوجود، وإنّما هي كثرةٌ لاحقةٌ له من الخارج، فهي كثرةٌ بالعرض لا بالذات، «ومنشؤها القوابل المختلفة التي يعرضها الوجود، ولا توجد بين مراتب هذه الكثرة عليّةٌ ومعلوليّةٌ، بل الجميع في مرتبةٍ وجوديّةٍ واحدةٍ، وهذا لا يعني أنّها متساويةٌ من حيث الدرجة الوجوديّة، بل هي مختلفةٌ، ولكن لا توجد بينها طوليّةٌ، أي: عليّةٌ ومعلوليّةٌ.

(١) عالم العقل هو عالمٌ مجردٌ تامٌّ ذاتاً وفعلاً عن المادة وآثارها. وعالم المثال هو عالمٌ مجردٌ عن المادة دون آثارها، من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها، ففي هذا العالم أشباحٌ متمثلةٌ في صفة الأجسام التي في عالم المادة والطبيعة، في نظامٍ شبيهٍ بنظامها الذي في عالم المادة. وعالم المادة لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلّقٍ ما بالمادة، وتستوعبه الحركة والتغيّر. وللمزيد من التفصيل في بيان المقصود من هذه العوالم راجع: نهاية الحكمة: ص ٣١٣.

خصائص النظام العرضي

من خلال ما تقدّم من بيانٍ يمكن تنقيط خصائص النظام العرضي فيما يلي:

١. في النظام العرضي يمكن أن تكون العلة ومعلوها في نشأة واحدة، من قبيل الأب وابنه؛ فإثما في نشأة واحدة، مع أنّ الأوّل علة معدّة لوجود الثاني.
٢. في النظام العرضي يمكن أن يكون المعلول أشدّ وأقوى من علته، كما لو كان الأب جاهلاً وابنه عالماً. ويعبّر عن الفاعل في هذا النظام بالفاعل الطبيعي، وفلسفياً يعبّر عنه بمعطي الحركة لا الوجود.

قطف ثمرة

اتّضح من خلال ما تقدّم من مقدّماتٍ: أنّ هناك كثرةً في نظام التكوين، سواءً أكانت كثرةً طوليةً تشكيكيةً (وهي التي تظهر بحسب مراتب الوجود شدةً وضعفًا، فهناك وجودٌ واجبٌ، ووجودٌ ممكنٌ، وهناك ما هو علةٌ وما هو معلولٌ، وهناك ما هو بالفعل وما هو بالقوّة، وما إلى ذلك) أم كثرةً عرضيةً (من قبيل وجود الإنسان، ووجود الفرس، ووجود الشجر، ووجود الحجر، ونحو ذلك).

وهذه الكثرة هي كثرة ذاتية، فمثلاً إنسانية الإنسان ذاتيةٌ له، فلو لم تكن للإنسان إنسانيته لما عاد إنساناً؛ إذ لا يمكن سلب ذاتيات الأشياء عنها ولا إعطاؤها لها؛ فإنسانية الإنسان لا يمكن سلبها عنه مع بقاءه إنساناً، كما لا يمكن إعطاؤها له؛ لكونه إنساناً بالضرورة.

ولازم هذه الكثرة الذاتية الموجودة في نظام التكوين: الاختلاف، ولو ألغى الاختلاف بين الموجودات لم يكن هنا سوى الوجود الواحد الصرف. وبتعبيرٍ آخر: إنّ الكثرة والاختلاف الذاتي ليس من جهة الفيض والإيجاد الإلهي، وإنّما هو من جهة القوابل المختلفة بالذات.

زيادة وتفصيل

بعد أن أتضح: أن منشأ الاختلافات الموجودة في عالم التكوين هي الكثرة الطولية والعرضية التي وجد عليهما نظام هذا العالم، نفصل البحث في نقاط إضافة لما تقدم:

النقطة الأولى: قوس الصعود والنظام العرضي

إن عالم المادة والشهادة^(١) يمثل آخر رتبة في النظام الطولي في قوس النزول^(٢)، وأول رتبة في قوس الصعود والرجوع إلى الحق عز وجل؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَأَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦). قال صدر المتألهين: «الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه، وكأنه كتاب كبير فاتحته عين خاتمه، والعالم كله تصنيف الله، وابتداء بالعقل واختتم بالعقل، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ * قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشئ النشأة الآخرة إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: ١٩ - ٢٠)»^(٣)، والعقل في قوس النزول ليس عنده اختيار، أما في قوس الصعود فهناك اختياراً فصار عاقلاً. وعلى حدّ تعبير الحكماء والعرفاء: «إنّ النهايات هي الرجوع إلى البدايات»، «وبديهيّ: أن العود من النهاية إلى البداية لا تخلو من فرضين: الأول: أن يتحرك الشيء على خطّ مستقيم ليعود أدراجه - بعد أن يبلغ نقطة معينة - على نفس الخطّ إلى نقطة المبدأ، وقد ثبت في الفلسفة: أن هذه الحركة تستلزم سكوناً وإن لم يكن محسوساً، مضافاً إلى أنّها تستلزم حركتين متضادتين ومتعاكستين.

(١) يُطلق على عالم المادة - قرآنيّاً - عالم الشهادة؛ لكونه عالماً مشهوداً ومحسوساً للجميع.

(٢) قد مرّ الحديث عن هذه النقطة بشكل إجماليّ في المباحث السابقة.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ١٨.

الآخر: أن يتحرك الشيء على خطٍ منحنيٍّ تتساوى أبعاد فواصله مع نقطةٍ معيّنة، بأن تكون الحركة على محيط دائرةٍ. وبديهيٍّ على هذا الفرض: أن الشيء سينتهي لا محالة إلى مبدئه، كما أنّ هذا الشيء المتحرك على قوس الدائرة سيبلغ أثناء مسيرته نقطةً هي أبعد النقاط عن المبدأ، وهي النقطة التي يربطها بالمبدأ قطر الدائرة، وأنّ ذلك الشيء ما إن يبلغ تلك النقطة حتّى يبدأ مسيرته إلى المبدأ بلا تخلُّل سكونٍ أو توقّفٍ... ويصطلح العرفاء على الحركة من نقطة المبدأ إلى أبعد نقطةٍ عنها في الدائرة بـ (قوس النزول)، ويصطلحون على الحركة من أبعد نقطةٍ في الدائرة إلى نقطة المبدأ بـ (قوس الصعود).

ويعبر الفلاسفة عن الحركة في قوس النزول بأصل العلية، ويعبر عنها العرفاء بأصل التجلي...»^(١).

الفوارق بين أحكام قوسي النزول والصعود

فيما تقدّم ذكرنا خصائص كلّ قوسٍ، وتحت هذا العنوان نريد أن نُجلي أهمّ الفوارق بينها:

الفارق الأوّل: في قوس النزول يكون السابق من الموجودات أعلى رتبةً وأشرف وأكمل من اللاحق، أمّا في قوس الصعود فقد يكون ذلك، وقد يكون عكسه، فليس بالضرورة أن يكون السابق جوداً أكمل وجوداً من اللاحق^(٢)؛

(١) مدخل إلى العلوم الإسلامية: ص ١٠٣-١٠٤، نقلاً عن كتاب المعاد: ص ٣٣١.
 (٢) سيأتي أنّ هذا الإنسان وجد من التراب، ومن الواضح: أنّ الإنسان أكمل وجوداً من التراب، فكيف يكون التراب علّةً لوجود الإنسان مع أنّ الإنسان أكمل وجوداً منه؟! ومرادنا من العلية - هنا - ليس العلية في السلسلة الطولية التي تكون فيها العلة أكمل من المعلول، وإنّما مرادنا التوقّف، بمعنى: أنّه لكي يوجد إنسانٌ في نشأتنا المادّية فلا بدّ أن يبدأ - بحسب إرادته سبحانه وتعالى، وبحسب تديره لهذا النظام - من التراب، والتراب

لأنَّ البداية تكون من: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا...﴾ (النحل: ٧٨)، إلى الحقِّ سبحانه وتعالى.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ للحكماء قاعدتين؛ الأولى: في قوس النزول، ويطلقون عليها اسم «قاعدة الأشرف فالأشرف»، بمعنى: أنَّ الأشرف الأول أتمَّ من الأشرف الثاني، كما تقول: الأعلم فالأعلم، فمن الواضح: أنَّ المقصود هو أعلمية الأول على الثاني. والثانية: في قوس الصعود، ويطلقون عليها اسم «قاعدة الأخسَّ فالأخسَّ»، بمعنى: أنَّ الأول أكثر خسَّةً من الثاني وأدنى منه، واللاحق أقلَّ خسَّةً وأشرف من الأول، وهكذا إلى أن يرتفع إلى رتبةٍ لا يوجد فيها إلا الكمال^(١).

الفارق الثاني: في السلسلة الطولية إذا أريد للأدنى أن يوجد فلا بدَّ أن يكون الأعلى موجوداً، ومع انعدامه فلا يمكن حينئذٍ أن يوجد الأدنى؛ لأنَّ الأعلى واسطة الفيض بالنسبة للأدنى، فلا بدَّ أن تكون الواسطة موجودةً حتَّى يصل الفيض إليه، فلو لم يكن الصادر الأول موجوداً فلا يمكن أن يوجد الصادر الثاني.

أمَّا في السلسلة العرضية وفي نشأة الشهود فإرادة الله سبحانه غير متعلِّقةٍ بذلك، فيمكن أن يُعدم الأبوان مع بقاء وجود الولد. وكذا الحال بالنسبة إلى الأجزاء الزمانية - التي هي أحد موجودات عالم الشهادة - فإنَّ الجزء الزماني اللاحق لا يوجد إلا بعد انعدام الجزء الزماني السابق.

بحسب النشأة الوجودية وبحسب المرتبة الوجودية أضعف بمراتب من وجود الإنسان. (منه دام ظلّه).

(١) المقصود بالأشرفية والأخسية هنا: الوجودية منهما، لا ما يكون بحسب الأخلاق، فالأشرف هنا هو الأكثر كمالاً، والأكثر كمالاً هو الأشدَّ وجوداً. (انظر: بحوث في علم النفس الفلسفي للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٣٣).

الفارق الثالث: أن الاختلافات الموجودة بين الرُتب الوجودية في قوس النزول لا تكون منشأً لثوابٍ أو عقابٍ، ولا لمدحٍ أو ذمٍّ، بخلافه في قوس الصعود حيث يكون الاختلاف في الدرجات منشأً لترتب الثواب والعقاب، ومنشأً للتمييز في العطاء الإلهي؛ قال تعالى: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ...﴾ (الأنفال: ٣٧)، فالله سبحانه وتعالى يميّز في هذا النظام الجاري الشرّ من الخير، والخبث من الطيب، ويركم الخبيث بجعل بعضه على بعضٍ، ويجعل ما اجتمع منه وتراكم في جهنّم، وهي الغاية التي تسير إليها قافلة الخُبث والشرّ. ومن الواضح: أن هذا إنّما يكون في قوس الصعود؛ إذ لا وجود للخُبث في قوس النزول، بل لا وجود لإبليس؛ لأنّ هذا المخلوق المتكبرّ يبدأ حركته من قوس الصعود^(١).

الفارق الرابع: أن الصادر الأوّل في قوس النزول لا متناهٍ، أمّا في قوس الصعود فهو متناهٍ بالفعل، وإن كان غير متناهٍ بالقوّة، فهو في تكاملٍ مستمرّ. فالأمر شبيهٌ بمراتب الأعداد حيث تتناهى بالفعل، إلّا أنّها غير متناهية بالقوّة، فهي قابلةٌ للزيادة دائماً.

من هنا كان مظهر الصادر الأوّل في العالم المشهود - المتمثّل بشخص النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله - محتاجاً إلى العبادة دائماً، والسعي الدائم لطلب المزيد من الكمال؛ لأنّه يمثّل - في قوس النزول - موجوداً غير متناهٍ.

(١) ينبغي أن نذكّر بأنّه لما كان كلُّ موجودٍ في عالم الشهادة يمثّل موجوداً في عوالم قوس النزول، فإنّ مَنْ يمثّل إبليس - الذي هو أحد موجودات عالم الشهادة - في قوس النزول مخلوقٌ غيرٌ مذموم. ولكنّه في قوس الصعود بعد أن فسق عن أمر ربّه أصبح مذموماً مدحوراً؛ قال تعالى: ﴿قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الحجر: ٣٤-٣٥). (منه دام ظلّه).

الفارق الخامس: يدور قوس النزول حول فعالية الحق سبحانه، وكيفية إيجاده لهذا العالم. وقد اتضح عند الحديث عن السلسلة الطولية: أن إيجاد هذا العالم مسبقاً بمجموعةٍ من المراتب الوجودية التي تتدرج لتنتهي بنشأتها المادية، فأبياً موجوداً في هذا العالم فإن له سيراً نزولياً في سلسلة العلل الفاعلية يبدأ بمجموعةٍ من المراتب التي تنتزل وصولاً إلى نشأته المادية في عالمنا المشهود.

يبدأ أنه سيراً آخر مما انتهى إليه ليتصاعد في مراتب الوجود، وذلك هو السير الغائي، فغايته من سيره هي لقاء الحق سبحانه؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦)، إلا أن درجات اللقاء تختلف من إنسانٍ إلى آخر بحسب اختلاف السبل التي يسلكها الإنسان والجهد الذي يبذله في طريق تكامله.

خصائص نشأة المادة

تقدم أن لعالم الإمكان قوس نزول، بمعنى: أن الحق سبحانه وتعالى أوجد هذا العالم بشكل نظامٍ طوليٍّ وسلسلةٍ من المراتب الوجودية كان آخرها عالم الشهادة^(١)، وقوس صعودٍ، بمعنى: عندما يصل أيُّ موجودٍ إلى نشأة الشهود، يبدأ سيراً تصاعدياً في مراتب الوجود إلى أن ينتهي إلى الحق سبحانه وتعالى^(٢)؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦)،

(١) يطلق على عالمنا أسماء وعناوين مختلفة؛ فقد يُطلق عليه نظام المادة، أو عالم الشهادة. ويطلق عليه العالم المحسوس؛ لأجل أن بعض موجوداته محسوسة بذاتها، كالكيفيات المحسوسة، وبعضها معلومٌ بواسطة الحس وإن لم يكن معلوماً بذاته، كوجود الجسم فإنه غير معلوم بذاته؛ لأنه جوهر لا يدرك بالحس، وما يدرك منه هو أعراضه.

(٢) نعم، هناك تفاوتٌ في مواطن - مع المسامحة في التعبير - لقاء الحق سبحانه، وهذا ما سيأتي الكلام عنه عند البحث في أحكام قوس الصعود.

وهذا يعني: أن عالم الشهادة هو الجزء المشترك بين قوسي النزول والصعود، فهو بحسب السلسلة الفاعليّة يكون آخر سلسلة قوس النزول، وبحسب السلسلة الغائيّة يكون أوّل سلسلة قوس الصعود.

إذن، الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان، وأنزله إلى العالم المشهود، وعرفه أن لهذا النزول صعوداً، وإنّ هذه النشأة تمثّل رأس مال الإنسان في سفره إلى الحقّ سبحانه وتعالى، من هنا كان من اللازم عليه أن يتعرّف على القوانين والخصائص التي تحكم هذا العالم حتّى يستفيد منها في سفر الصعود وبلوغ السعادة الأبدية اللامتناهية، فيزرع فيها ويتزوّد منها لما ينفعه في آخرته^(١).

الخصوصية الأولى: أنّها نشأة الخروج من القوّة إلى الفعل

إنّ هذه النشأة يحكمها الاستعداد والحركة^(٢)، وإنّ الموجودات فيها - بمقتضى مادّيتها - تتحرّك صوب التكامل، فتسعى للخروج من النقص إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل^(٣)، ومن فقدان إلى الوجدان، فهي نشأة التكامل والارتقاء.

(١) جاء في الحديث الشريف: «الدنيا مزرعة الآخرة» فهي حقيقة واحدة، ولكن في الأولى يكون الزرع، وفي الأخرى يكون الحصاد. نعم، على بعض الآراء والمباني نشأة الدنيا كذلك هي نشأة حصاد، ولكن أغلب الناس غير ملتفتين إلى هذه الحقيقة. (منه دام ظلّه).
(٢) الحركة نحو وجودٍ يخرج به الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، أي: بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده. وبعبارة أخرى: يكون كلّ حدٍّ من حدود وجوده فعليّة للجزء السابق المفروض، وقوّة للجزء اللاحق المفروض، فالحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً. (انظر: نهاية الحكمة: ص ٢٠١).

(٣) وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمّى فعلاً، ويُقال: إنّ وجوده بالفعل، وإمكانه الذي قبل تحقّقه يسمّى قوّة، ويُقال: إنّ وجوده بالقوّة، مثال ذلك: النطفة، فإنّها ما دامت نطفة هي إنسانٌ بالقوّة، فإذا تبدّلت إنساناً صارت إنساناً بالفعل، له آثار الإنسانيّة المطلوبة من الإنسان. (انظر: نهاية الحكمة: ص ١٩٦).

وبتعبيرٍ آخر: إنّ عالم المادّة هو عالم الصيرورة والحركة والتحوّل والتغيّر، بمعنى: أنّك لا تجد شيئاً في هذا العالم إلّا وفيه قابليّة أن يكون شيئاً آخر، فمثلاً الماء ماءً بالفعل، ويمكن أن يصير بخاراً، ونطفة الإنسان نطفةً بالفعل، ويمكنها أن تصير إنساناً؛ ولكن بعد أن تتحوّل وتتغيّر إلى علقية، ثمّ مضغّة مخلّقة وغير مخلّقة، ثمّ تصير عظاماً، فيكسي العظام لحماً، لتصبح بعد ذلك خلقاً آخر يختلف تماماً عن أوّل نشوئه^(١). ويشهد لذلك:

أولاً: الدليل النقلى

فقد دلّت الآيات الكريمة على أنّ هذا العالم هو عالم التكامل والرقى، وعالم الخروج من النقص إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل؛ قال تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨)، وقال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الإسراء: ١). ومن الواضح والثابت: أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله في هذه الرحلة ﴿...دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٨ - ٩).

ثانياً: البرهان الفلسفي

ثبت في محله وجود الحركة في نشأة المادّة؛ قال المير داماد رحمه الله: «إنّ الأمور الزمانيّة التي توصف أنّها في زمانٍ، وأنّ لها متى، هي أمورٌ متعلّقة بالمادّة،

(١) مع استذكار أنّ هذا النظام غير خارج عن إرادته وقدرته تعالى، وأنّ إرادته تعلّقت بهذا النحو من النظام، وأنّه نظامٌ تكوينيٌّ غير قابلٍ للتخلّف والاختلاف.

واقعةٌ تحت التغيّر...»^(١) بل ذهب صدر المتألهين رحمه الله إلى ثبوت الحركة في الجوهر، و«أنّ الأجرام كلّها سيّالةٌ متغيّرةٌ متحرّكةٌ في ذاتها... حقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث، فلها في كلّ آنٍ من الآنات صورةٌ أخرى مثل الصورة الأولى، ولتشابه الصور في الجسم - سيّما البسيط خاصّةً - ظنّ أنّ فيه صورةً واحدةً مستمرةً، وليس كذلك، بل هي صورٌ متفاوتةٌ على نعت الاتّصال، لا بأن يكون متفاصلةً متشافعةً حتّى يلزم تركّب الزمان والمسافة من غير المنقسات. وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾^(٢). وقد احتج صدر المتألهين رحمه الله لإثبات الحركة الجوهرية بوجودها، منها: «أنّ الحركات العرضية بوجودها سيّالةٌ متغيّرةٌ، وهي معلولةٌ للطبائع والصور النوعية التي لموضوعاتها، وعلة التغيّر يجب أن تكون متغيّرةً، وإلاّ لزم تخلّف المعلول بتغيّره عن علته، وهو محال»^(٣).

ثالثاً: المشاهدات والتجارب العلميّة

إنّ التجارب العلميّة تثبت أنّ الموجود في أوّل وجوده يكون شيئاً، ثمّ يتكامل فيكون شيئاً آخر.

تبصرة: إنّ الحركة والتكامل قد يكون باتجاه درجات الجنّة، وقد يكون باتجاه دركات الجحيم، والسير في أيّ من الاتجاهين يعدّ حركةً في قوس الصعود ينتهي بالإنسان إلى الله تعالى؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ * فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا * وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا * وَيَصْلَىٰ

(١) مصنّفات مير داماد، مير محمّد باقر الداماد: ص ٣٩٨.

(٢) مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين: ص ٣٢٠.

(٣) نقلاً عن نهاية الحكمة: ص ٢٦١.

سَعِيرًا ﴿ (الانشقاق: ٦-١٢)، فحيث إن كلمة «إلى» تفيد الانتهاء، فهذه إشارة واضحة إلى أن الإنسان في حركةٍ وخروجٍ من القوّة إلى الفعل حتّى لقاء الله سبحانه وتعالى. نعم، اللقاء قد يكون عند الغفور الرحيم، وقد يكون عند شديد العقاب.

ثم إن الخروج من النقص إلى الكمال في نشأة المادة يتطلّب وجود استعدادٍ؛ ولولاه لما خرج الموجود الناقص من نقصه إلى كماله. فلو فرض أن كمال الورقة في طيّها، فحتّى تحصل على كمالها لا بدّ أن تكون واجدةً لاستعداد الطيّ، أمّا لو كانت فاقدةً لتلك الخاصية - كما لو كانت مصنوعةً من قطعة خشبٍ سميكة - فحينئذٍ محالٌ أن تصل إلى كمالها.

الخصوصية الثانية: أمّا نشأة تفاوت الاستعدادات

إنّ الاستعدادات في نشأة الشهادة تتفاوت من موجودٍ إلى آخر^(١)؛ قال الفيض الكاشاني رحمه الله: «إنّ الاستعدادات متفنّنةٌ، والحقائق متنوّعةٌ، فالأرواح الإنسيّة - بحسب الفطرة الأولى - مختلفةٌ في الصفا والكدورة والضعف والقوّة، مترتّبةٌ في درجات القرب والبعد من الله تعالى؛ والموادّ السفليّة بإزائها بحسب الحلقة متباعدةٌ في اللطافة والكثافة، ومزاجاتها متباينةٌ في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقيّ، فقابليّتها لما يتعلّق بها من الأرواح متفاوتةٌ، وقد قدر بإزاء كلّ روحٍ ما يناسبه من الموادّ، فحصل من مجموعها استعدادٌ مناسبٌ لبعض العلوم والإدراكات دون بعضٍ، موافقٌ لبعض الأعمال والصناعات دون بعضٍ،

(١) من الحقائق الثابتة عقلاً ونقلاً: اختلاف الموجودات في استعداداتها، وهذه الحقيقة تثير في الذهن سؤالاً حاصله: ما هو منشأ اختلاف الاستعدادات؟ ولماذا كان (أ) أكثر استعداداً من (ب)؟ وكيف نوفّق بين عدله سبحانه وتعالى وبين خلقه الموجودات والقوالب على استعداداتٍ مختلفةٍ؟ وسوف يأتي حلّ هذه العقدة في المباحث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

لى ما قدّر لها في العناية الأولى والقضاء السابق»^(١).

وقال رحمه الله أيضاً: «يتفاوت العقول والإدراكات والأشواق والإرادات بحسب اختلاف الطبائع والغرائز، فينزع بعضهم بطبعه إلى ما ينفر عنه الآخر، ويستحسن أحدهم لهواه ما يستقبحه الثاني»^(٢). ويدلّ على ذلك:

أولاً: البرهان العقلي

إننا نشاهد اختلاف الآثار في هذا العالم، واختلافها يدلّ على اختلاف المؤثرات، التي بدورها تستدعي اختلاف استعداداتها.

قال الفيض الكاشاني رحمه الله: «العناية الإلهية تقتضي نظام الوجود على أحسن ما يمكن، فلو أمكن أحسن ممّا هو عليه لوجد؛ ولو تساوت الاستعدادات لفات الحسن في ترتيب النظام، وارتفع الصلاح عن العالم، ولبقوا - كلّهم - طبقة واحدة على حالة واحدة في مرتبة واحدة لا تمشي أمورهم، ولا يتهيأ مصالحهم، ولبقيت المراتب الباقية في كتم العدم، مع إمكان وجودها، فكان حيفاً عليها وجوراً، لا عدلاً وقسطاً»^(٣).

ثانياً: الدليل النقلى

قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧)، بمعنى: أنّ الوجود النازل من عنده خالٍ من أيّ لونٍ وصورةٍ، فلا فيه إمامٌ ولا مأمومٌ، ولا شقاوةٌ ولا سعادةٌ، ولا سمةٌ له إلاّ سمة الوجود، أمّا اختلاف الآثار المشهود في العالم المادّي فمنشؤه اختلاف القوابل؛ قال الطباطبائي رحمه الله: «إنّ

(١) مجموعة رسائل ومصنّفات الكاشاني: ص ٥٨٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

الوجود النازل من عنده تعالى على الموجودات - الذي هو بمنزلة الرحمة السماوية، والمطر النازل من السحاب على ساحة الأرض - خالٍ في نفسه عن الصور والأقدار، وإنما يتقدّر من ناحية الأشياء أنفسها كماء المطر الذي يحتمل من القدر والصورة ما يطراً عليه من ناحية قوالب الأودية المختلفة في الأقدار والصور، فإنّما تنال الأشياء من العطيّة الإلهيّة بقدر قابليّتها واستعداداتها، وتختلف باختلاف الاستعدادات والظروف والأوعية، ولهذا عبّرت الآية بـ «قدرها»، لا بـ «قدره»؛ إشارةً إلى اختلاف القوالب والأودية.

ويُضاف إلى الآية الكريمة قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ هذه القلوب أوعيةٌ، فخيرها أوعاها»^(١)، فهذا الحديث كذلك يشير - بما لا مزيد عليه - إلى أنّ الأوعية مختلفةٌ، وخيرها أكثرها سعةً. وكذلك قوله صلّى الله عليه وآله: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة»، و«إنّما جعلوا كالمعادن؛ لما فيهم من الاستعدادات المتفاوتة، فمنهم قابلٌ لفيض الله تعالى على مراتب المعادن، ومنهم غير قابلٍ لها»^(٢). إذن، اختلاف النفوس في استعداداتها وصفاتها ممّا لا ينبغي أن ينكر، بل هو محسوس.

ثالثاً: المشاهدات الخارجيّة

إنّنا نشاهد أنّ البعض يملك استعداداً يمكنه أن يكون الأعلّم بين أفراد البشر، بينما هناك من لا يستطيع أن يتعلّم القراءة والكتابة!

الخصوصيّة الثالثة: وحدة النظام الحاكم في عالم الشهادة

يوجد بين جميع موجودات عالم الشهادة - من سماءٍ، وأرضٍ، وماءٍ، وشجرٍ،

(١) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٣٥.

(٢) شرح أصول الكافي: ج ١٢، ص ٢٢٨.

وإنسان، وحيوان، ونبات، وما يُرى وما لا يُرى - نحو من الترابط، فإنّ الأجزاء الموجودة فعلاً ترتبط بالأجزاء التي سوف تحدث؛ لأنّها تشكّل موادّها، وتهميئ الأرضيّة لحدوثها، كما أنّها حدثت من الأجزاء السابقة.

وهذا يعني: أنّ عالمنا المشهود - وهو عالم الطبيعة - حقيقةً واحدةً مرتبطٌ بعض أجزائها ببعض الآخر بأنواعٍ من التأثير والتأثر والفعل والانفعال، ممّا يؤدّي إلى نمو بعضها وذبول بعض، فلا يوجد هناك موجودٌ مادّيّ منعزلٌ عن سائر الموجودات المادّية، وإنّها تتألّف من مجموعها حقيقةً واحدةً ذات نظامٍ واحدٍ شاملٍ يحتاج بعضها إلى بعضٍ في حدوثه وبقائه وتحوّله. ويدلّ على ذلك:

أولاً: البرهان العقلي

إنّ الصور الجوهرية المتبدّلة المتواردة على المادّة واحدةً بعد واحدة، في الحقيقة صورةً جوهريةً واحدةً سيّالةً تجري على المادّة، وموضوعها المادّة المحفوظة بصورةٍ ما، تنتزع من كلّ حدٍّ من حدودها مفهوماً مغايراً لما يُنتزع من حدٍّ آخر، نسمّيها ماهيةً نوعيّةً تغاير سائر الماهيات في آثارها؛ بمعنى: أنّ التبدّلات الواقعة في الموجودات المادّية - بناءً على الحركة الجوهرية، لا الكون والفساد - تثبت وحدة الحوادث الطولية؛ لما أنّ الحركة وجودٌ واحدٌ مستمرٌّ. هذا في الوجودات الطولية، وأمّا الوجودات العرَضية فهي أيضاً تثبت وحدتها مع ما يترأى من تفرّقها إذا ثبت أنّ المادّة الأولى والجسم الأوّل واحدٌ، وأنّ الكثرات الموجودة حصلت من تغيّرات ذلك الواحد، تلك التغيّرات التي لا تكون إلاّ حركةً جوهريةً وعرَضيةً. فالعالم على ذلك يصير كشجرة لها فروعٌ وغصون؛ حيث إنّ الكثرات الموجودة المشهودة امتدادٌ لذلك الجسم الأوّل، وهي واحدةٌ لوحدة الحركة واتّصال وجود الكثرات المشهودة بالجسم الأوّل^(١).

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة: ج ٢، ص ٢٨٩.

ثانياً: الدليل النقلي

هناك روايات كثيرة وردت عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام بينت - بشكلٍ أو بآخر - أنّ هناك ترابطاً بين أجزاء نشأة المادّة، منها:

١. عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن الإمام عليّ عليهم السلام أنّه قال: «دخلتُ على رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً وفي يده سفرجلٌ^(١)، فجعل يأكل ويطعمني ويقول: كُلْ يا عليّ، فإنّها هديّة الجبار إليّ وإليك، قال: فوجدت فيها كلّ لذة، فقال لي: يا عليّ، من أكل السفرجل ثلاثة أيامٍ على الريق صفاً ذهنه، وامتلاً جوفه حلماً وعلماً، ووقى من كيد إبليس وجنوده»^(٢).

٢. عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه نظر إلى غلامٍ جميلٍ، فقال عليه السلام: «ينبغي أن يكون أبو هذا أكل سفرجلًا ليلة الجمعة»^(٣).

٣. عن أبي عبد الله الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال: «من أكل السفرجل على الريق، طاب ماؤه وحسن وجهه»^(٤).

٤. عن الإمام جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام، أنّه قال: «يكره

(١) السفرجل غنيٌّ بفيتامينات (أ)، (ب)، كما أنّه غنيٌّ بعناصر: الكبريت، والفوسفور، والكالسيوم، والصوديوم والبوتاسيوم... وهو يفيد كثيراً في التسكين، والتغذية، وفتح الشهية، وعلاج المعدة والكبد، ويُستعمل في حالات الإسهال المزمن، ويقوّي القلب، ويفيد المصابين بسّل الأمعاء والصدر، والتنزيف المعوي والمعدّي... ويقوّي الهضم والأمعاء، ويمنع القيء، ويشفي من سيلان اللعاب، ومن حالات الزكام الشديد. (انظر: طب الإمام الصادق عليه السلام، إعداد وترتيب: محسن عقيل: ص ٥٤).

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٤، ص ١٦٩، باب استحباب أكل السفرجل على الريق، ح ١.

(٣) مكارم الأخلاق: ص ١٧٢.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١٦، ص ٤٠٢، باب استحباب أكل السفرجل على الريق، ح ١.

للرجل أن يجامع في أول ليلةٍ من الشهر وفي وسطه وفي آخره؛ فإنه من فعل ذلك خرج الولد مجنوناً، ألا ترى أن المجنون أكثر ما يصرع في أول الشهر ووسطه وآخره؟»، وعنه عليه السلام، أنه قال: «من تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسن»^(١). إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي نقل بعضها الشيخ الصدوق في كتابه «علل الشرائع»، في باب نواذر النكاح.

هذه الروايات - وأمثالها - تدلّ على أن هناك ترابطاً بين أجزاء هذا العالم، وإلا لو كان الارتباط مفقوداً لما كان لنوع الطعام أثرٌ على النطفة التي يُراد انعقادها في رحم الأم، وبالتالي على المولود؟! ولا كون القمر في العقرب له أثرٌ على ذلك أيضاً؟!!

فهذه الروايات تُثبت أن نشأة المادة هي نشأة يحكمها نظامٌ مترابط الأجزاء، وسنةٌ إلهيةٌ لا تقبل التبدل ولا التحول.

ثالثاً: الاستقراء والمشاهدة العلميّة

فقد أثبتت المشاهدة أن أجزاء نظام عالم المادة المشهود مرتبطةٌ ببعضه البعض الآخر ارتباطاً محكماً ودقيقاً، ف«الفحص البالغ والتدبر الدقيق العلمي يعطي أن أجزاء عالمنا المشهود - وهو عالم الطبيعة - مرتبطةٌ ببعضها ببعضٍ من أجزائها العلوية والسفلية وأفعالها وانفعالاتها والحوادث المترتبة على ذلك، فلا تجد خلالها موجوداً لا يرتبط بغيره في كينونته وتأثيره وتأثره»^(٢).

قال الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: «إنّ قوام هذا العالم هو ارتباط أجزاءه ببعضها ببعضٍ، فإنّ الأجزاء الحالية ترتبط بالأجزاء التي سوف تحدث من حيث إنّها تشكّل موادّها وتهبّي الأرضية لحدوثها، كما أنّها حدثت من الأجزاء

(١) علل الشرائع: ج ٢، ص ٥١٤، باب علل نواذر النكاح، ح ٤.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٣٤١.

السابقة، والأجزاء المترامنة يرتبط بعضها ببعض بأنواع من التأثير والتأثر والفعل والانفعال، مما يؤدي إلى نمو بعضها وذبول بعضها الآخر، إلى غير ذلك، فماء البحر يتسخن بضوء الشمس، فيتبخّر ويصعد إلى الجوّ سحاباً، ثم يتبدّل بتأثير العوامل الجوية إلى المطر، فينزل على سطح الأرض، فينمو به النبات، فيأكله الحيوان، كما أنّ الإنسان يتغذى به وبلحم الحيوان. فلكلّ جزءٍ من أجزاء هذا العالم ارتباطٌ عرضيٌّ بالأجزاء المترامنة، وارتباطٌ طويُّ زماناً بالأجزاء السابقة واللاحقة، مما يجعل الكلّ منتظماً بنظامٍ واحدٍ شاملٍ، فيحتاج بعضها إلى بعضٍ في حدوثة وبقائه ونشوئه وتحوله^(١).

ولولا وحدة النظام الحاكم في عالم الشهود، ولولا أنّ الأجزاء الموجودة فعلاً ترتبط بالأجزاء التي سوف تحدث، لما وجد علمٌ طبيعيٌّ قادرٌ على كشف حقيقة واحدة ثابتة.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ العلوم الكيميائية والفيزيائية والرياضية والفلكية... كلّها قائمةٌ على أنّ المقدمات الكذائية توصل إلى النتائج الكذائية. وعلى هذا الأساس تعتمد إخبارات الأنواء الجوية، ويتمّ إطلاق المركبات الفضائية - بمواصفاتٍ خاصّة - إلى الكواكب الأخرى، فلولا الإيمان بترابط أجزاء الوجود لما أمكن القيام بأيّ عملٍ علميٍّ في عالمنا^(٢).

الخصوصية الرابعة: أنّها نشأة المسانخة بين المقدمات والنتائج

إنّ نظام نشأة الشهادة يستند إلى قانون السنخية بين المقدمات والنتائج^(٣)،

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: ج ٢، ص ٣٠٧.
 (٢) ينبغي استذكار ما تقدّم سابقاً من أنّ كلّاً من السلسلة الطولية والسلسلة العرضية يوجد فيها نظامٌ، ولكن مع فوارق أشار لها سماحة السيّد الأستاذ دام ظلّه.
 (٣) تقدّم الحديث عن هذه النقطة مفصّلاً في الأبحاث السابقة، فراجع.

وليس كلّ مقدّمة توصل إلى النتيجة المطلوبة، «وهو عبارة عن ضرورة وجود جهةٍ وخصوصيّةٍ في العلة تناسب المعلول، وتكون هي المنشأ لصدور معلولها عنها دون غيره من المعاليل»^(١)، فالآثار والنتائج المترتبة من الماء الفرات تختلف عن الآثار والنتائج المترتبة على ماء البحر، وكذا ما يترتب على النار من تسخينٍ يختلف عمّا يترتب على الماء من تبريدٍ، وهذا يعني: أنّ هناك سنخيةً بين المقدّمات والنتائج في عالم الشهادة، «فالخصوصيّة التي في النار - مثلاً - تكون منشأً لصدور الحرارة منها دون البرودة؛ وذلك للتناسب الخاصّ بين تلك الخصوصية في العلة وبين معلولها الخاصّ»^(٢). ويدلّ على ذلك:

أولاً: البرهان العقلي

لو لم نشترط هذه الخصوصية والجهة المعيّنة في العلة لأمكن أن يكون كلّ شيءٍ علةً لكلّ شيءٍ، فلا يبقى أساسٌ لقانون العلوية والمعلوليّة، وهو مخالفٌ للبداهة والوجدان، فلا بدّ من وجود سنخية ذاتية بين المعلول وعلته هي المخصّصة لصدوره عنها؛ قال صدر المتألّهين رحمه الله: «فإنّه لا بدّ أن تكون للعلة خصوصيّة، بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة، وهي التي يُعبّر عنها تارةً بالصدور، ومرةً بالمصدرية بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول، وذلك لضيق الكلام عمّا هو المرام، حتّى أنّ الخصوصية أيضاً لا يُراد بها المفهوم الإضافي، بل أمرٌ مخصوصٌ، له ارتباطٌ وتعلّقٌ بالمعلول المخصوص، ولا شكّ في كونه موجوداً ومتقدّماً على المعلول المتقدّم على الإضافة العارضة لهما»^(٣)، وقال السيّد الطباطبائي رحمه الله: «إنّ من

(١) شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢، ص ٣٣٧.

(٢) شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢، ص ٣٣٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٠٥.

الواجب أن تكون بين العلة ومعلوها سنخية ذاتية ليست بين الواحد منهما وغير الآخر، وإلا جاز كون كل شيء علة لكل شيء، وكل شيء معلولاً لكل شيء، ففي العلة جهة مسانحة لمعلوها، هي المخصصة لصدوره عنها^(١).

ثانياً: الدليل النقلى

دلّت الآيات الكريمة والروايات على وجود قانون السنخية بين كل فاعلٍ والفعل الصادر عنه، ومنها:

١. قوله تعالى: ﴿...كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ...﴾ (الإسراء: ٨٤)، فالآية الكريمة ترتب عمل الإنسان على شاكلته، بمعنى: أن العمل يناسبها ويوافقها، فهي بالنسبة إلى العمل كالروح السارية في البدن الذي يمثل بأعضائه وأعماله هيئات الروح المعنوية.

٢. قوله تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا...﴾ (الأعراف: ٥٨)، فالتعبير القرآني واضح في بيان وجود المسانحة بين الفاعل وأثره، وبين المقدمات والنتائج المترتبة عليها^(٢).

ثالثاً: المشاهدات العلمية

فقد تحقّق بالتجارب والبحث العلمي: أن بين الملكات والأحوال النفسانية وبين الأعمال رابطة خاصة، فليس يتساوى عمل الشجاع الباسل والجبان إذا حضرا موقفاً هائلاً، ولا عمل الجواد الكريم والبخيل اللئيم في موارد الإنفاق، وهكذا، وأن بين الصفات النفسانية ونوع تركيب البنية الإنسانية رابطة خاصة، فمن الأمزجة ما يسرع إليه الغضب وحب الانتقام بالطبع، ومنها ما تغلي وتفور

(١) بداية الحكمة: ص ١١٥.

(٢) يُضاف إلى الآيات: الروايات الشريفة الكثيرة التي دلّت على هذه الحقيقة، والتي سيشير لها السيّد الأستاذ حفظه الله في المباحث اللاحقة.

فيه شهوة الطعام أو النكاح أو غير ذلك، بحيث تتوق نفسه بأدنى سبب يدعوه ويجرّكه، ومنها غير ذلك، فيختلف انعقاد الملكات بحسب ما يناسب المورد سرعةً وبطئاً^(١).

تبصرتان

التبصرة الأولى: على أساس وجود قانون السنخية بين المقدّمة والنتيجة وبين الفاعل وفعله، قلنا: إنّ الله سبحانه وتعالى ينبغي منه العدل ولا ينبغي منه الظلم. وعلى أساس وجود هذا القانون صار العدل حسناً ينبغي أن يُفعل، والظلم قبيحاً لا ينبغي أن يُفعل.

التبصرة الثانية: إنّ الإيمان بوجود المسانخة بين الفاعل وأثره لا يعني أنّ الله سبحانه وتعالى عاجزٌ عن التغيير، وإنّما يعني: أنّ إرادة الله سبحانه اقتضت عدم التغيير؛ قال تعالى: ﴿...فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

إذن، من القوانين التي تحكم عالمنا المشهود هو لا بدئية تحقّق النتائج عند تحقّق مقدّماتها. وبتعبيرٍ فلسفيّ: يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة. فلو تمّت المقدّمات فإنّ النتائج لا تختلف، ولكن ليس على رغم قدرته وإرادته سبحانه، وإنّما سنّته اقتضت ذلك، وهذه هي السنخية. وبنفس الوقت لا تتخلّف النتائج عن المقدّمات، وإنّما ضرورة وجود النتيجة بعد وجود المقدّمات، وهذه هي اللابدئية.

فمثلاً: عندما تضع حبة الحنظل في التراب وتهبّي لها الضوء الكافي والماء الكافي والرعاية الكافية، فسوف تنتج قطعاً، ولا يمكن أن تتخلّف عن الإنتاج. وبنفس الوقت سوف تنتج الحنظل دائماً، لا أمّها تارةً تنتج الحنظل وأخرى تنتج

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ١٩٠.

غيره، فلا يمكن أن تختلف النتيجة.

النقطة الثانية: معرفة العلاقة بين السلسلتين

بعد أن أتضح المراد من السلسلة الطوليّة في قوس النزول والسلسلة العرضيّة في العالم المشهود، وخصائص كلّ منهما، وبالاعتماد على النتائج التي وصل إليها البحث في التفريق بين الترجيح والاختلاف، يفتح الباب للبحث في طبيعة العلاقة القائمة بين السلسلتين.

وبشكل مجمل نقول: إنّ العلاقة بينهما هي علاقة التمثيل، فالسلسلة العرضيّة ممثّلةٌ للسلسلة الطوليّة تمثيلاً حقيقياً تكوينياً، بحيث إنّ جميع ما في تلك العوالم والنشآت ممثّلةٌ في النشأة الماديّة بأحكامها وخصائصها. وتفصيل ذلك يقتضي بيان البرهان الفلسفي والدليل النقلي.

أولاً: البرهان العقلي

ثبت في الأبحاث الفلسفيّة^(١): أنّ فعله تعالى - الذي هو الوجود الإمكانى - ينقسم إلى وجودٍ ماديٍّ ومجردٍ، والمجرد - منه - ينقسم إلى مجردٍ عقليٍّ ومجردٍ مثاليٍّ، وهذا يعني: أنّ عوالم الوجود الكلّيّة ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادّة. ويدلّ على وجود هذه العوالم^(٢) الكلّيّة^(٣) تقسيم الإدراك إلى أقسامٍ ثلاثة،

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة: ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٩.

(٢) المراد من لفظ «العالم»: ما يشغل مرتبةً من مراتب الوجود الكلّيّة التي تكون محاطةً بما فوقها، ومحيطةً لما دونها. وهذا الإطلاق للفظ «العالم» يصدق على العالم الربوبي أيضاً؛ لأنّه يشغل مرتبةً من مراتب الوجود الكلّيّة، وهي المرتبة الواجبيّة الغنيّة بالذات المحيطة لما دونها، وإن لم تكن محاطةً بما فوقها.

(٣) الكلّيّة - في المقام - يُراد بها الإحاطة والسّعة الوجوديّة، لا الكلّيّة المنطقيّة التي هي صفة العلم الحسولي.

وهي: الإحساس والتخيّل والتعقّل. فمن خلال الإحساس نكتشف وجود عالم المادة ونثبتها؛ لأنّ الإحساس مشروطٌ بوجود المادة. ومن خلال التخيّل - أو الصورة المتخيّلة المجرّدة عن المادة دون آثارها - يثبت أنّ هنالك عالماً مجرداً عن المادة دون آثارها، يُطلق عليه عالم المثال. ومن خلال التعقّل والصورة المعقولة المجرّدة عن المادة وآثارها نهتدي إلى وجود عالم العقل؛ قال صدر المتألّهين رحمه الله: «يستدلّ النفس المجرّدة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم، وإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحيّ مقداريّ، كما يستدلّ بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقليّ خارج عن القسمين، عالٍ على الإقليمين؛ لأنّنا ندرك ما شاهدناه مرّةً من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أوّلاً من المقدار والشكل والوضع، به ينتصب عند المدرك، وبه يتمثّل بين يديه بخصوصه، وله وجودٌ البتّة، وليس في هذا العالم بالفرض، فوجوده في عالم آخر»^(١).

وقد تقدّم أنّ هذه العوالم بينها ترتّبٌ وجوديّ، وتقدّمٌ وتأخّرٌ حقيقيّ، كما أنّه بينها تقدّمٌ عِلِّيّ؛ بمعنى: أنّ بعضها علّةٌ للبعض الآخر، وقد استدلّ على ذلك بقاعدة إمكان الأشرف؛ ملخصّها «حيث إنّ عالم العقل أشرف وجوداً من عالم المثال؛ لأنّه - أي عالم العقل - أقلّ حدوداً من عالم المثال؛ لعدم وجود آثار المادة التي هي مثار الحدود والتغيّر، مضافاً إلى أنّ عالم العقل أوسع وجوداً وأبسط ذاتاً من عالم المثال الذي فيه آثار المادة، فعلى هذا يكون عالم العقل أشرف وجوداً من عالم المثال، وإذا كان أشرف وجوداً يكون علّةً للأدنى منه، وهو عالم المثال. وعلى هذا فإنّ الأخسّ وجوداً لا يتحقّق ما لم يتحقّق الأشرف منه، فلا يوجد عالم المثال ما لم يوجد عالم العقل، وهكذا بالنسبة لعالم المادة بالقياس إلى عالم المثال،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٣٠٠.

فلا يوجد عالم المادة ما لم يوجد عالم المثال»^(١).

ثم إنه ثبت في محله من الأبحاث الفلسفية: أن هذه العوالم الثلاثة متطابقة نظاماً، وهذا واضح بناءً على أن العلة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فما في عالم المثال من نظام مثالي يطابق النظام المادي، لكن بنحو أشرف من العالم المادي، وكذلك ما في عالم العقل مطابق لما في عالم المثال بنحو أشرف من عالم المثال، وكذلك ما في العالم الربوبي مطابق لما في عالم العقل بنحو أشرف من عالم العقل.

وبهذا يثبت: أن العلاقة بين السلسلة العرضية في العالم المشهود والسلسلة الطولية في قوس النزول هي علاقة التمثيل، فالأولى ممثلة للثانية تمثيلاً تكوينياً حقيقياً.

ثانياً: الدليل النقلي

من الآيات القرآنية التي تكشف لنا طبيعة العلاقة بين السلسلة الطولية والسلسلة العرضية قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) ف«إن جميع ما يجري في عالم الملك والشهادة من المقضييات والمقدرات فهو مثبت في عالم الأمر والملكوت، مكتوب في أم الكتاب بالقلم الرباني كما قال جل وعز: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾، وقال: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾. وظهورها في هذا العالم مسبوقة بثبوتها في ذلك العالم، وإليه الإشارة في قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾، فالخزائن عبارة عما كتبه القلم الأعلى أولاً على الوجه الكلي في لوح القضاء المحفوظ عن التبديل الذي يجري منه ثانياً على الوجه الجزئي في لوح القدر الذي فيه المحو والإثبات مدرجاً على التنزيل، فيألى الأول أشير

(١) شرح نهاية الحكمة: ج ٢، ص ٢٩٨.

بقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾، وبقوله: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، وإلى الثاني بقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا﴾ ومنه تنزل وتظهر في عالم الشهادة^(١).

وهذه الآية هي من غرر الآيات الكريمة التي اشتملت على مضامين عالية، منها: أولاً: إن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ يفيد العموم؛ لأن «شيء» نكرة وقعت في سياق النفي مع تأكيده بـ «من»، فكل ما يصدق عليه أنه شيء في عالم الشهادة فهو مشمول بالحكم الذي قرّره الآية الكريمة، أي: له خزائن^(٢) عنده سبحانه وتعالى. وبتعبير آخر: «إن كل الأشياء في عالمنا المشهود لها نحو وجود عيني خاص بها في الخزائن الإلهية»^(٣). أمّا تفسير الشيء - في الآية - بالنبات وما يتبعه من الحبوب والثمار، بحجة أن الآية واقعة في سياق الكلام عن الرزق الذي يعيش به الإنسان والحيوان، فهو تكلف بين؛ لاستلزامه تخصيص الأكثر، والمورد لا يخصص.

وتفسير الخزائن بالمطر بعيد كذلك؛ قال الرازي: «تخصيص قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ بالمطر تحكّم؛ لأن قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾، يتناول جميع الأشياء إلا ما خصّه الدليل، وهو الموجود القديم الواجب لذاته»^(٤). إذن، الآية عامّة شاملة لكل شيء، وهي تتحرّك في خطّ الشمول؛ لأنّها

(١) منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ج ١١، ص ١٧٤.

(٢) قال الطريحي في تفسيره: خزائن الله غيوب الله؛ سمّيت لغموضها واستتارها، وخزن المال: غيبه. (تفسير غريب القرآن الكريم، فخر الدين الطريحي، تعليق: محمد كاظم الطريحي: ص ٥٣٨). وقال في مجمع البحرين: وخزائن الله: غيوب الله؛ سمّيت خزائن لغيوبها واستتارها. وخزن المال: غيبه، يقال: خزنت المال واختزنته من باب قتل: كتمته، وجعلته في المخزن، وكذا خزنت السرّ، أي: كتمته. (مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٤٣).

(٣) أصول التفسير والتأويل، لسماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٣١٩.

(٤) التفسير الكبير: ج ١٩، ص ١٧٤.

واردةً في مجال تحديد القاعدة الكلية لإحاطة الله بالأشياء وقدرته عليها، ولا خصوصية لخزائن الماء في ذلك. نعم، يستثنى من العموم ما يخرج نفسه السياق، وهي أشياء ثلاثة:

- ما يدلّ عليه لفظ: «عند».
- ما يدلّ عليه لفظ: «نا».
- ما يدلّ عليه لفظ: «خزائن».

فهذه الأشياء الثلاثة ليس لها خزائن، وما عدا ذلك مما يُرى ولا يُرى فله خزائن عنده سبحانه.

ثانياً: تعبير الآية بـ«الخزائن» فيه إشارة واضحة إلى أنّ لكلّ موجودٍ في عالم المادة خزائن ونشآت وجودية متعددة وصولاً إلى النشأة الربوبية. وهذه الخزائن هي طولية، لا عرضية، وإلا لكانت نشأة وخزينة واحدة. وبلغت فلسفية: تنتظم تلك المراتب حسب قاعدة العلة والمعلول، بحيث تكون المرتبة الدانية مقيدةً بقيدٍ عديمي، فاقدةً لكمالٍ ما، على حين ليست المرتبة العالية التي علّتها مقيدةً بالقيد نفسه، وإلا لما كانت علةً والمرتبة الدانية معلولاً.

ثالثاً: إنّ عدد تلك الخزائن التي تحوي أشياء الوجود؛ بمعنى: أن يكون لهذه الأشياء مرتبة وجود سابقة، فهو أمرٌ ينأى عن تحديده العقل، ويحتاج القول فيه إلى دليلٍ قطعيٍّ نصيٍّ من القرآن أو الرواية، يبيّن عدد تلك الخزائن والعوالم. بيد أنّ الذي يفيد النصّ القرآني: أنّ تلك الخزائن محدودةٌ متميّزاً بعضها عن بعض، وإلا لكانت واحدةً. وفي هذا المعنى يقول الطباطبائي رحمه الله: «إنّ التي في خزائن الغيب عنده من الأشياء أمورٌ لا تحيط بها الحدود المشهودة في الأشياء، ولا تحصرها الأقدار المعهودة، ولا شكّ أنّها صارت غيوباً مخزونةً لما فيها من صفة الخروج عن حكم الحدّ والقدر، فإنّنا لا نحيط علماً إلا بما هو محدودٌ ومقدّرٌ، وأمّا التي في خزائن الغيب من الأشياء فهي قبل النزول في منزل الشهود والهبوط

إلى مهبط الحدّ والقدر، وبالجملة: قبل أن توجد بوجودها المقدر لها غير محدودةٍ مقدّرة، مع كونها ثابتةً نوعاً من الثبوت عنده تعالى، على ما تنطق به الآية. فالأمور الواقعة في هذا الكون المشهود، المسجونة في سجن الزمان هي قبل وقوعها وحدوثها موجودةٌ عند الله، ثابتةٌ في خزائنه نوعاً من الثبوت مبهماً غير مقدرٍ وإن لم نستطع أن نُحيط بكيفية ثبوتها^(١).

رابعاً: إن هذه النشآت الوجودية باقية لا تزول ولا تفسى ولا تتغير؛ لأنّها عند الله، وما عند الله باقٍ؛ قال تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦)، وبقاؤها وعدم زوالها يُثبت تجرّدها، وأنها غير محكومة بقانون الزوال الذي يحكم موجودات عالم المادّة. فهي فوق عالمنا المشهود؛ لأنّ الأشياء في هذه النشأة المادية وفي عالمنا المحسوس متغيرةٌ فانيةٌ لا تتسم بالثبات ولا بالبقاء. وبهذا يتّضح: أنّ الخزائن الإلهية التي تذكرها الآية، هي جميعاً فوق عالمنا المشهود، بحكم انتسابها إلى ما عند الله.

خامساً: إنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، فيه إشارةٌ إلى أنّ الشيء كلّما تنزّل ضاق وصار له قدرٌ معلومٌ؛ لأنّ النزول يستدعي علوّاً وسفلاً ورفعةً وخفضةً، وليس المراد بإنزال زيدٍ المخلوق - مثلاً - من مكانٍ عالٍ إلى آخرٍ سافلٍ إلا خلقه على صفةٍ يصدق عليه النزول بسببها.

إذن، كلّما تصاعدنا في السلسلة الطولية واقتربنا من معدن العظمة، قلّت حدودها وازدادت كمالاتها، إلى أن نصل إلى المصادر الأوّل الذي خلق منه كلّ خيرٍ، وكلّما تنزّلنا في هذه السلسلة ازدادت الحدود وكثرت النقائص، إلى أن ننتهي إلى العالم المادي الذي لا يملك الشيء فيه إلا الاستعداد لأن يكون شيئاً، لا أنّه مالكٌ لشيءٍ بالفعل.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٧، ص ١٢٥.

تبصرة في أنحاء التنزّل

إنّ تنزّل الموجودات من نشأةٍ إلى أخرى في السلسلة الطوليّة يكون على نحو التجلّي لا التجافى.

توضيح ذلك: أنّ من خصائص العلوّ والسفل المكانيّين: أنّ النزول فيها يكون بنحو التجافى، بحيث إذا كان الشيء في الأعلى فهو غير موجودٍ في الأسفل، وإذا كان في الأسفل فهو غير موجودٍ في الأعلى، فالكتاب على المنضدة يكون في مكانٍ عالٍ، وعندما يأخذه شخصٌ ويضعه على الأرض، يُقال عنه: إنّه كان عالياً وصار دانياً. كذلك الحال في ترتيب وضع اليدين إحداهما فوق الأخرى، حيث تصير إحداهما فوقاً؛ نسبةً إلى الأخرى التي تصير في السفلى، وعلى هذا جرت الآية في قوله تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ (السجدة: ١٦). فعندما ينهض هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضجع، بل تتجافى عنه وتتباعده. هذا النوع من العلوّ والسفل هو الذي يُطلق عليه الإنزال على نحو التجافى؛ بحيث إذا كان الشيء في مكانٍ، لا يكون في مكانٍ آخر.

وتمّ ضربٌ آخر من الإنزال والتنزيل يطلق عليه القرآن الكريم «التجلّي» كما في قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ (الأعراف: ١٤٣). وأبرز خصوصيّة في هذا الضرب من التنزيل: أنّ الشيء إذا تنزّل لا يفقد وجوده في العلوّ، ولا يفقد مرتبته الحضورية فيه، بعكس التنزّل على نحو التجافى حيث يفقد الشيء مرتبته العالية، بحيث إذا صار سفلاً فهو ليس عالياً، وإذا صار فوقاً فهو ليس تحتاً، وهكذا.

ويمكن تقريب هذا الضرب من الإنزال بمثالٍ من النشاط العلمي للإنسان، فإذا ما كانت عند الإنسان فكرةٌ في ذهنه ثمّ عمد إلى كتابتها على الورق، فإنّ هذه الفكرة تنزّلت من مرتبة العقل وصارت في مرتبة الورق، ومن الوجود الذهني

إلى الوجود الكتبي. ومن الواضح: أنّ الوجود الأوّل مرتبةٌ من الوجود، والثاني مرتبةٌ أخرى منه. لكنّ الفكرة عندما نزلت من الذهن على الورق لم يفقد الإنسان علمه بها، بل هي ما تزال تحافظ على وجودها في الذهن، غاية ما هناك أنّها ظهرت في مرتبةٍ أخرى من مراتب الوجود دون أن تفقد مرتبتها السابقة^(١).

وبتعبيرٍ آخر: يوجد في ذهن الإنسان الكثير من المطالب العقلية، ووجودها بهذا النحو يعبر عن رتبةٍ وجوديةٍ خاصةٍ بها، وتدوين تلك المطالب وتسطيرها خارجاً على الورق لا يعني تجايفها عن الذهن وخلوّ رتبها الوجودية الأولى منها، بل الإنسان غير قادرٍ على خلعها من ذهنه. نعم، ما يحصل هو عبارةٌ عن تجلّي تلك الصور الذهنية العقلية إلى صورٍ حسيةٍ ورتبةٍ وجوديةٍ أخرى.

ومن الطبيعي: أنّ للفكرة في مرتبتها الوجودية الجديدة أحكامها الخاصة بها، فإنّ الفكرة وهي في الذهن موجودٌ مجردٌ غير قابلٍ للنقل والسرقة مثلاً، لكنّها وهي على الورق تنطبق عليها أحكام المادّة، فهي قابلةٌ للانتقال والسرقة وما إلى ذلك. فالفكرة هي هي، وهي غيرها. هي هي؛ لأنّ المضمون واحدٌ، فما هو موجودٌ في الذهن وما هو على الورق شيءٌ واحدٌ، بيد أنّهما يختلفان في المرتبة الوجودية، فالفكرة في الذهن درجةٌ وجوديةٌ مجردةٌ عن المادّة، أمّا على الورق فهي في درجةٍ وجوديةٍ أخرى.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ تنزّل الشيء من خزائنه لا يكون على نحو الانتقال من نشأةٍ إلى أخرى بحيث تخلو النشأة الأولى منه، بل هو على نحو التجلّي والتمثّل؛ من هنا جاء تعبير القرآن الكريم في حديث تنزّل جبرئيل عليه السلام إلى عالم الدنيا في قصة مريم عليها السلام حيث لم يقل: فصارت لها بشراً سوياً! وإنّما قال: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧)؛ لأنّه لا

(١) انظر: أصول التفسير والتأويل: ص ٣٢٢ - ٣٢٤، (بتصرّف).

يمكن أن يكون بشراً سويّاً. وكذا عندما يأتي جبرئيل عليه السلام عند النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله، فليس بمعنى: أنّه ترك مقامه وتجاوى عنه، وحضر بين يدي النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله؛ لأنّ له مقاماً معلوماً ودرجةً وجوديّةً لا يمكنه أن يتجاوى عنها.

إذن، ما من شيءٍ إلّا وله خزائنه عند الحقّ تبارك وتعالى، وعند تنزّل هذه الأشياء إلى النشآت المختلفة سوف تتمثّل بهيئةً تتناسب وطبيعة النشأة الجديدة، فعندما تنزل إلى العالم المادّي فسوف تتمثّل بوجوداتٍ مادّيّةٍ حقيقيّةٍ هي مظاهر لتلك الوجودات.

قطف ثمرة

تحصّل: أنّ القرآن الكريم يبيّن لكلّ متدبّرٍ في آياته البيّنات الباهرات أنّ العلاقة بين السلسلة الطوليّة في قوس النزول والسلسلة العرضيّة في عالمنا المشهود هي علاقة التمثّل؛ بمعنى: أنّ السلسلة العرضيّة مظهرٌ للسلسلة الطوليّة في العالم المادّي، وهي تحكي عنه حكايةً حقيقيّةً.

وعليه فإنّ كلّ ما هو موجودٌ في تلك العوالم هو موجودٌ في هذا العالم، ولكن بحسب طبيعة وأحكام النشأة المادّيّة، وكلّ ما هو موجودٌ في هذا العالم فهو موجودٌ هناك، ولكن بحسب نشأتها المجرّدة.

وهذا هو المراد من قول الحكماء: إنّ عوالم الوجود متطابقةٌ؛ بمعنى: أنّ عالم المادّة مطابقٌ للنظام الموجود لعالم المثال، وأنّ عالم المثال مطابقٌ للنظام الموجود في عالم العقل، وأنّ عالم العقل مطابقٌ للنظام الموجود في العالم الرّبّاني؛ بمعنى: أنّ كلّ ما في عالم المادّة فهو موجودٌ في عالم المثال ولكن بنحوٍ أعلى وأشرف، وكلّ ما هو في عالم المثال فهو موجودٌ في عالم العقل بنحوٍ أعلى وأشرف، وكلّ ما هو موجودٌ في عالم العقل فهو موجودٌ في النظام الرّبّاني، وهو علم الحقّ بالأشياء قبل

الإيجاد الذي هو عين ذاته.

وبهذا يتضح: أن نظام عالم المادة هو صورةٌ عن عالم المثال، وعالم المثال صورةٌ عن عالم العقل، وعالم العقل صورةٌ عن النظام الربّاني.

النقطة الثالثة: نظام الكون تكويني لا اعتباري

إنّ من خواصّ النظام التكويني: استحالة تغيير المواقع فيه، بمعنى: استحالة تقديم المتأخّر، أو تأخير المتقدّم. أمّا النظام الاعتباري فهو بخلافه؛ حيث يمكن أن يتأخّر المتقدّم ويتقدّم المتأخّر، وعلى فرض تقدّمه أو تأخّره يبقى هو هو. ومثال الأوّل: التسلسل الموجود في باب الأعداد، فهو تسلسلٌ تكويني لا يقبل التقدّم والتأخّر، فموقع العدد (٧) مثلاً بين العدد (٦) والعدد (٨)، ويستحيل أن يكون غير ذلك، ولو فرض أنّه تقدّم على العدد (٨) أو تأخّر عن العدد (٦) فحينئذٍ لا يكون (٧).

ومثال الثاني ترتّب مجموعةٍ من الأشخاص في مكانٍ واحدٍ بحيث يكون هناك متقدّمٌ ومتأخّرٌ، فلو تأخّر المتقدّم يبقى هو هو، ولو تقدّم المتأخّر كذلك يبقى هو هو.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ النظام الذي يحكم عالم الإمكان - سواءً كان في السلسلة الطولية أم السلسلة العرضية - هو نظامٌ تكويني يستحيل فيه التقدّم والتأخّر، لا جعلي اعتباري. فلو تأخّر المتقدّم - فرضاً - في السلسلة الوجودية فحينئذٍ لا يبقى هو هو، وكذلك لو تقدّم المتأخّر. فلا يمكن لنشأة المادة - مثلاً - أن تتقدّم وتسمو على نشأة المثال أو العقل، ولا لنشأة العقل أن تتأخّر فتكون دون نشأة المادة أو المثال. وكذا إذا صار موجودٌ الصادر الأوّل فلا يمكن حينئذٍ أن يصير الصادر الأخير، وإذا صار الصادر الأخير فلا يمكن أن يكون الصادر الأوّل. وكذا الحال بالنسبة للنظام العرضي، فلا يمكن للابن أن يوجد قبل

أبويه؛ لكونهما من العلل المعدّة لوجوده.

وهذا هو معنى قول الحكماء: إنّ الإرادة التي تعلّقت بإيجاد الموجود هي ذاتها التي تعلّقت بإيجاده في رتبته التي وجد عليها، وإنّ رتبة أيّ وجودٍ للكون هي مقومّة لذات ذلك الوجود، فلم يخلق المولى سبحانه وتعالى الموجودات وبعد ذلك أعطى لكلّ منها رتبته، وإنّما وجودها متقومٌ بالمرتبة التي خلقت عليها، واستقرّت فيها.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ نظام الموجودات هو عين وجودها الذي أفاضه الله سبحانه وتعالى عليها، فلو سلب ذلك النظام لما بقي أصلٌ للخلاقة؛ لأنّ وجود الخلاقة ورتبة وجودها قد خلقتا بإرادةٍ واحدةٍ، فأرادة وجودها هي عين إرادة نظامها.

ومن هنا فـ «إنّ إرادة الله سبحانه تتعلّق بأيّ شيءٍ عن طريق إرادة وجود سببه، وإرادة السبب عن طريق إرادة سبب السبب، وغير هذا مستحيلٌ. فالنظام الطولي ينتهي إلى أن تتعلّق به إرادة الله مباشرةً، فأرادة الله وجود ذلك هي عين إرادته وجود جميع الأشياء وجميع الأنظمة... إذن، لما كان وجود المسبّب وارتباطه بسببه شيئاً واحداً وليس شيئين حتّى يمكن فرض التفكيك بينهما، فأرادة البارى للمسبّب عبارةٌ عن إرادة ارتباطه بسببه الخاصّ، وإرادة ذلك السبب مساويةٌ لإرادة ارتباطه بسببه الخاصّ، وهكذا تتصاعد حتّى نصل إلى السبب الذي إرادته مساويةٌ لارتباطه بذات الحقّ سبحانه، وإرادة الله هذه مساويةٌ لإرادة جميع الأشياء وجميع الروابط وجميع الأنظمة»^(١).

إذن، لا توجد اثنيّةٌ بين إيجاد الموجودات وبين النظام والرتبة الوجوديّة التي خلقت عليها؛ لأنّ أفعال الله سبحانه وتعالى أمورٌ تكوينيّةٌ، وقوله فعله^(٢).

(١) العدل الإلهي: ص ١٢٥.

(٢) بالنسبة للمولى تبارك وتعالى فإنّ قوله فعله، أمّا عموم البشر فإنّ قولهم شيءٌ، وفعلهم

ومعه ينتفي السؤال بـ «لم» خلق الله الموجودات بهذا النظام. نعم، يمكن السؤال عن أصل الخلق والإيجاد.

سؤالان وجوابهما

السؤال الأول: إنَّ القول بتكوينية النظام في العالم الإمكانى وعدم الاثنيّة بين الوجود ورتبته ينتهي إلى تقييد قدرته سبحانه وتعالى؛ بمعنى: عدم قدرته - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - على تغيير الرتبة الوجودية مع بقاء الوجودات هي هي. وهذا الكلام صحيحٌ وتأمُّ في الجملة، بمعنى: أنَّ الاستحالة ثابتةٌ، إلاَّ أنَّ منشأها القابل^(١) نفسه لا الفاعل، فالقابل عاجزٌ عن تغيير موقعه. فمثلاً: العدد (٧) موقعه بين العدد (٦) والعدد (٨). والله سبحانه وتعالى غير قادرٍ على أن يجعل العدد (٧) بما هو هو بين العدد (٨) والعدد (٩)، لا لعجزٍ في قدرته سبحانه وتعالى، بل لقصور العدد (٧) عن تغيير موقعه.

إذن، منشأ عدم إمكان التغيير هو قصور القابل، لا عجز الفاعل، فلا تقييد ولا تحديد في قدرته سبحانه وتعالى.

وكمثالٍ محسوسٍ: لو رمى شخصٌ حجراً وورقةً بدرجةٍ واحدةٍ من القوة العضلية، فإنَّ الحجر سيقطع مسافةً أكبر من المسافة التي تقطعها الورقة، فمع أنَّ الفاعل واحدٌ والقوى المستعملة لرمي الاثنين واحدةٌ، إلاَّ أنَّ قصور الورقة كان سبباً ومنشأً لحصول التفاوت في المسافة المقطوعة.

وقد جاء في روايةٍ عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أشار فيها إلى هذه الحقيقة، فقد روى الشيخ الصدوق في «التوحيد»، بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «قيل لأمر المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا

شيءٌ آخر؛ قولهم أمرٌ اعتباريٌّ، ولكنَّ الفعل أمرٌ تكوينيٌّ.

(١) المقصود من القابل في المقام: الرتبة الوجودية المحددة لكل موجود.

في بيضةٍ من غير أن يصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ فقال عليه السلام: إنَّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون^(١)، ومقصوده عليه السلام: أن ما سأله الرجل أمرٌ ممتنعٌ بالذات محالٌ، والمحال غير مقدورٍ عليه، وأنَّ الله على كلِّ شيءٍ قديرٌ، فلا قصور في قدرة الفاعل، وإنَّما العجز في قابلية القابل؛ قال القاضي سعيد القمّي رحمه الله: «ليس عدم إدخال الدنيا في البيضة - من غير تصغيرٍ ولا تكبيرٍ - لعجزٍ من الباري تعالى، وذلك من جهة أن دخول المقدار الكبير في الصغير من غير تكثيفٍ ولا تلطيفٍ، وكذا من غير تخلخلٍ وتكاثفٍ حقيقيين، ممتنعٌ عقلاً، والممتنع بالذات ليس من شأنه قبول الوجود، وقد عرفت أن الواهب الفيّاض إنَّما يُعطي بحسب ما يقتضيه الذوات أو يطلبه الاستعدادات، فعاد النقص ها هنا إلى القابل لا إلى الفاعل»^(٢).

ومثله ما رواه أيضاً مسنداً عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام: أنه «جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أيقدر الله أن يدخل الأرض في بيضةٍ ولا يصغر الأرض ولا يكبر البيضة؟ فقال عليه السلام: وبيك، إنَّ الله لا يوصف بالعجز. ومن أقدر ممّن يَلطّف الأرض ويعظّم البيضة؟»^(٣).

هذه الرواية دالّةٌ على أن إدخال الكبير في الصغير غير ممكنٍ، إلا بأن يصغر الكبير بطريقة التخلّل ونحوه، أو يعظّم الصغير، وأنّ تصغير الأرض إلى حدٍّ تدخل في بيضةٍ، أو تعظيم البيضة إلى حدٍّ تدخل فيه الأرض غاية القدرة. وحينئذٍ لا يبقى الكبير كبيراً، ولا الصغير صغيراً.

السؤال الثاني: إنَّ الإيذان بأنَّ نظام عالم الإمكان نظامٌ تكوينيٌّ لا توجد فيه

(١) التوحيد للشيخ الصدوق: ص ١٣٠، بيان في قدرته، ح ٩.

(٢) شرح توحيد الصدوق، للقاضي سعيد القمّي، تعليق: نجفقلي حبيبي: ج ٢، ص ٤٢٢.

(٣) التوحيد للشيخ الصدوق: ص ١٣٠، بيانه في قدرته تعالى، ح ١٠.

اثنيَّةٌ بين الوجود ورتبته، ينتهي بطالب الحقيقة إلى الجبر الأشعري؛ لأنه إذا كانت رتبة كلٍّ موجودٍ هي عين وجوده فمعنى ذلك أنه عاجزٌ عن تغييرها!
وهذا الكلام مردودٌ؛ إذ ليس معنى الترتب: الترتب الزماني والمكاني، وإنما بمعنى العلية والمعلولية.

الوسائط تعمل بإذنه تعالى

لا يمكن للوسائط القيام بأيِّ دورٍ إلا بإذنه تعالى، ومن الخطأ نسبة التصرف في الكون بأنواعه إليهم؛ فإنهم لا يملكون لأنفسهم شيئاً، ولا يستقلون دونه بشيءٍ، وما من سببٍ من الأسباب الفعالة والموجدة في الكون إلا وهو تعالى الذي ملّكه القدرة على ما يعمله، وهو المالك لما ملّكه والقادر على ما عليه أقداره. وهذه الرؤية مؤيدةٌ بالعديد من الآيات القرآنية، فما من آيةٍ أشارت إلى فعلٍ من أفعالٍ واسطةٍ ما إلا ولها مقيدٌ يقيد ذلك بالإذن الإلهي والإرادة الربانية؛ قال تعالى وهو بصدد بيان أفعال نبيِّ الله عيسى عليه السلام ومعاجزه: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ٤٩).

وهكذا ينسب القرآن الكريم تدبير الكون إلى المدبّرات؛ ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ (النازعات: ٥)، وبنفس الوقت ينسب ذلك إلى الله تبارك وتعالى، فهو الذي ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥)، فتدبير أمر الموجودات قائمٌ به سبحانه، «فكلُّ هذا يرمز إلى فعل الله سبحانه يجري على نظامٍ خاصٍّ وترتبٍ معيّنٍ، وإنَّ إرادة الله خلق وتدبير الكون هي عين إرادته هذا النظام الموجود. وانعدام النظام المعين بين الموجودات يستلزم أن يكون أيُّ موجودٍ منشأً لأيِّ

شيء، ويستلزم أيضاً أن ينبثق أيّ موجودٍ من أيّ موجودٍ... ولا بدّ أيضاً أن يكون من الممكن حلول المعلول محلّ علته، والعلّة محلّ معلولها، وعلى هذا فإنّه يمكن أن يصبح الله مخلوقاً والمخلوق خالقاً.

كلاً، إنّ وجوب واجب الوجود وإمكان ممكن الوجود، كلاهما ذاتيّ متعلّقه، أي: إنّ من الخطأ الاعتقاد بأنّ ممكن الوجود كان من المحتمل أن يصبح واجب الوجود، وكذلك واجب الوجود من المحتمل أن يصبح ممكن الوجود، ولكن بصدفية أو بعلّة خارجيّة كان ذلك واجباً وهذا ممكناً! كلاً، إنّ الممكن لا يستطيع التخلّي عن إمكانه، والواجب لا ينفصل عن وجوبه.

هكذا تكون مراتب الممكنات، كلّ رتبة منها وفي أيّ درجة من الوجود فهذه حالها. فمثلاً: الملك الموكل بمنح الأرزاق أو المأمور بقبض الأرواح، هذا المقام الذي أسند إليه لازمٌ لكيفيّة ورتبة وجوده الذي أفيض عليه. ومعنى هذا: أنّه ليس من الممكن أن تحتلّ بعوضة مكان ميكائيل بأمرٍ معيّن، ولا نملة مكان عزرائيل، ولا إنسان مكان جبرائيل^(١)، وبهذا أصبح واضحاً: أن كلّ شيء له رتبته ومقامه المعلوم، وأنّ رتبة أيّ موجودٍ هي عين ذاته، وفرض إمكان تقدّمه أو تأخّره يساوي تخلّيه عن ذاته، وهو غير ممكن^(٢).

(١) العدل الإلهي: ص ١٣٤.

(٢) ينبغي الاستدكار دائماً بأنّ هذا النظام في قوس النزول ليس مفروضاً على المولى سبحانه وتعالى، بل إرادته تعلّقت بذلك النظام؛ لما ذكرناه مفصّلاً من أنّه سبحانه أراد أن يتجلّى لخلقه بخلقه، فكان لا بدّ أن يخلق مخلوقاً جامعاً لكلّ ما يمكن في عالم الإمكان من الوجودات والكمالات الوجوديّة. وبتعبيرٍ آخر: اقتضت قدسيّة الله وعلوّ ذاته أن تكون الأشياء رتبةً بعد رتبة، فهو سبحانه أراد ذلك، وعلوّ الذات هذا هو المنشأ لأن يصدر منه موجودٌ لا متناهٍ، وإلا لو كان موجوداً متناهياً لكان يصدر منه موجودٌ متناهٍ. (منه دام ظلّه).

نظام الكون في القرآن

تقدّم أنّ الفلاسفة الإسلاميين أفادوا: أنّ الله سبحانه وتعالى خلق هذا العالم وفق نظامٍ وكيفيةٍ مخصوصةٍ أسموه نظام العلة والمعلول أو نظام الأسباب والمسببات، أو نظام الوسائط، وأنّه نظامٌ ذاتيٌّ. وهذه حقيقةٌ سبقهم إليها القرآن الكريم، فالمتدبّر في الآيات الباهرات يلمس بوضوح: أنّ الإرادة الإلهية الأزليّة تعلّقت بإيجاد السلسلة الطوليّة وفق قوانين لا تقبل التغير أو التبديل؛ قال تعالى: ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٢)، بمعنى: أنّ فعل الله له قانونٌ ثابتٌ لا يقبل التبديل.

وقد أكّد سبحانه وتعالى هذه الحقيقة في سورة فاطر، فقال: ﴿فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣)، فالله سبحانه وتعالى يُخبر عن نفسه بأنّه خلق الكون وفق قوانين وسُننٍ كونيّة، وأنّ إرادته الأزليّة اقتضت ثبوت هذه السنن وعدم تغييرها أو تبديلها؛ والسّر في ذلك هو أنّ إيجاد النظام الكوني بهذه الكيفية مسانخٌ لشاكلته عزّ وجلّ؛ قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤)، فلو أراد تبديله فلا بدّ أن تتبدّل شاكلته تعالى، وهو محالٌ. فمثلاً: هو سبحانه ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢)، وبنفس الوقت كتب على نفسه أن لا يبدّل ما كتبه. وليس معنى ذلك: أنّه لا يستطيع أن يُبطل ما كتبه على نفسه ويبدّله، وإنّما لا يُريد ذلك، ولو أراد فلا بدّ حينئذٍ أن يتبدّل هو أيضاً.

وبهذا يتّضح: أنّ المراد من الذاتية في النظام المكاني، وفي قولنا: «إنّ نظام العلة والمعلول ذاتيٌّ»: عدم التغير أبداً، وليس استحالته؛ فهو سبحانه قادرٌ على كلّ شيءٍ، ولكنّ إرادته تعلّقت بأن لا يعيّر هذا النظام. وبتعبيرٍ آخر: إنّ المقصود من الذاتية - هنا - هو عدم حصول التغير في مقام

الوقوع، وليس استحالته في مقام الإمكان. وهذا يعني: أن منشأ الجزم بعدم وقوع التغيير لم ينشأ من اعتقاد بوجود عجز في قدرته سبحانه، وإنما نشأ من إيمان بأنه لا يغيّر ما كتبه وما سنّه جلّت قدرته.

وما احتجّ به الأشعري من أن الله يفعل ما يشاء من دون أيّ ضابطٍ؛ وإلاّ يلزم تحديدٌ في قدرته سبحانه، ناشئٌ من الخلط بين مقامي الإمكان والوقوع، وعدم التفريق بينهما، فالله سبحانه وتعالى قادرٌ في مقام الإمكان على تبديل هذا النظام، إلاّ أنّه في مقام الوقوع لا يبدّله عمّا هو عليه جزماً؛ لعدم إرادته سبحانه لذلك، فالامتناع امتناعٌ وقوعيٌّ لا إمكاناني.

فتحصّل: أن الله سبحانه وتعالى قادرٌ على تبديل هذا النظام، فيدخل الأنبياء إلى النار، والعاصين إلى الجنّة، ولكنّه لا يفعل ذلك جزماً؛ لأنّ هذا الفعل ليس على شاكلته سبحانه، ولا يسانخه^(١).

النقطة الرابعة: موقف السنن الإلهية من المعجزة

لما كانت السنن الإلهية ثابتة لا تقبل التبدّل ولا التحوّل ولا التغيير، فكيف نفهم ونوجّه المعاجز والكرامات^(٢) التي جرت على يد الأنبياء الكرام والأولياء العظام؛ من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وتكلم من هو في المهدي،

(١) هذا من قبيل القول بأنّ العصمة ذاتيةٌ للمعصوم، فليس المقصود عدم قدرة المعصوم على ارتكاب المعصية، بل بمعنى: أننا نجزم أنّه لا يفعلها. والفرق واضحٌ بين عدم القدرة على ارتكاب المعصية وبين الإيمان بأنه لا يريد فعل المعصية جزماً، فأحدهما غير الآخر؛ إذ الأولى سلب القدرة، والثانية إثبات القدرة. نعم، النتيجة واحدة.

(٢) لا بدّ أن يُعلم أن لا فرق بين المعجزة والكرامة من الناحية الفلسفية والوجودية، وإنما يُفرّق بينهما على مستوى البحث الكلامي؛ حيث يُعتبر الفعل الخارق المقرون بالتحدي معجزةً، وأمّا الكرامة فهي الفعل الخارق للعادة من دون أن يكون مقروناً بذلك. (انظر: بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٢٨٩).

وانقلاب العصا إلى حيّة تسعى، وعدم إحراق النار المسجّرة لمن يُلقى فيها، وشقّ القمر، وتكلم الحصى؟! فهل هذه المعاجز تمثل تعظيلاً أو تبديلاً للسنن الثابتة ونقضاً لها؟

إنّ توجيه ذلك يبتني على التفريق بين السنن الإلهية العامة التي لا تختلف من نشأة إلى أخرى، وبين السنن الخاصة التي تحكم عالمنا المشهود.

والمعجزة هي خرقٌ لما تعارف من سنن عالم الشهادة دون السنن الإلهية العامة^(١)، «والقانون الموجود في عالم المادة قد يخرمه الله سبحانه وتعالى ولكن ضمن القوانين التي تحكم عالم الوجود، وليس خارجها، فالمعجزة ليست خارج قوانين العالم وسنن الله تعالى، بل هي خاضعةٌ لتفسير العلية والمعلولية والسنن الكونية»^(٢).

فمثلاً: يُطلق على تحوّل عصا موسى عليه السلام إلى حيّة تسعى معجزةً وخرقاً للعادة؛ باعتبارها خرقاً للنظام الذي يحكم عالمنا المشهود؛ لأنّه تحوّل وانقلابٌ، لا من طرقة ومقدماته المتعارفة في هذا العالم، فسُمّي معجزةً، وإلا لو تمّ هذا الانقلاب من خلال مقدماته فلا يُعدّ معجزةً وخرقاً للقوانين الحاكمة في هذه النشأة؛ قال الشهيد مطهري رحمه الله: «إذا لاحظنا تغييراً في سنن الكون فإنّه معلولٌ قطعاً لتغييرٍ في الشروط، ومن الواضح: أنّ آية سنّة نافذة ضمن شروطٍ خاصّة، فإذا تغيّرت هذه الشروط، فإنّ سنّة أخرى تصبح نافذة. وهذا أيضاً مقيّدٌ بشروطٍ خاصّة.

فالقانون يتغيّر - إذن - بحكم القانون، لا بمعنى: أنّ قانوناً يُنسخ ويحلّ محله قانونٌ آخر، ولكن بمعنى: أنّ شروط قانونٍ ما تتغيّر وتظهر شروطٌ جديدةٌ تمهد

(١) فإنّ السنن الإلهية العامة غير قابلةٍ للنقض أو التبديل أو التحويل في أيّ حالٍ من الأحوال.

(٢) قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية: ص ٢١٣.

الطريق لقانونها، فيكون القانون الجديد نافذاً.

فالكون على هذا لا تحكمه سوى القوانين الثابتة، فإذا رأينا ميتاً يُمنح الحياة بصورة معجزة فإنّ لذلك قانوناً ينظّمه، وإذا وُلد إنسانٌ من غير أبٍ - كما حدث ذلك في عيسى عليه السلام - فإنّ ذلك ليس مناقضاً لسنة الله ولا لقانون الكون^(١). بل يمكن القول: إنّ المعاجز خير شاهدٍ على أنّ النظام الذي يحكم عالم الشهادة لا يقبل التبدّل ولا التحوّل، وإلّا لما كانت المعجزة معجزةً خارقةً للعادة.

(١) العدل الإلهي: ص ١٤٥.

معطيات الفصل

١. كون التفاوت بين الموجودات بيناً وظاهراً، لا يقدح ببعده؛ لعلمنا أنه لا يفعل إلا الخير والجميل. نعم، بعض أفعاله لا يمكن للعقل البشري أن يدرك الحكمة منها، وقد أخفيت عليه وجُعلت سرّاً من أسرار القدر، فيتراءى له أمّها ظلمٌ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.
٢. إنّ الجواب الإجمالي - أعلاه - نافع لمن يؤمن بالمقدّمات التي استند إليها هذا الجواب في إعطاء النتيجة، أمّا من يسلك طريقاً آفاقياً يعتمد في مقدّماته على رؤيته للعالم المشهود، فإنّه لا يستطيع إثبات صفات الخالق الجماليّة وفي مقدّماتها الحكمة؛ وذلك لما يشاهده في هذا العالم من تفاوتٍ وترجيحٍ وشرور.
٣. يوجد في قوس النزول سلسلةٌ طويلةٌ ذات مراتب وجوديّةٍ مختلفةٍ، ويوجد في عالمنا المشهود سلسلةٌ عرضيّة.
٤. إنّ إرادة الخالق سبحانه وتعالى الذاتيّة تعلّقت منذ الأزل بإيجاد عالمٍ يقوم على أساس الوسائط بينه جلّ وعلا وبين سائر مخلوقاته.
٥. إنّ السرّ في تعلّق إرادة المولى سبحانه بإيجاد عالمٍ يقوم على أساس الوسائط، هو أنّ الله سبحانه وتعالى أراد أن يُعرّف بعظمته وقدرته وعلمه وسائر صفاته الكماليّة، وحيث إنّ سائر المخلوقات لا تملك قابليّة الوصول إلى معدن العظمة وكنه الذات، لذا خلق الصادر الأوّل ليُظهر ما يمكن أن يظهر من عظمة الحقّ سبحانه وصفاته.
٦. إنّ الكثرة - في العالم الإمكانى - والاختلاف الذاتي ليس من جهة الفيض والإيجاد الإلهي، وإنّما هي من جهة القوابل المختلفة بالذات.
٧. إنّ الاختلافات الموجودة بين الرُتب الوجوديّة في قوس النزول لا تكون

منشأً لثوابٍ أو عقابٍ، ولا لمدحٍ أو ذمٍّ، بخلافه في قوس الصعود حيث يكون الاختلاف في الدرجات منشأً لترتّب الثواب والعقاب.

٨. في قوس النزول يكون السابق من الموجودات أعلى رتبةً وأشرف وأكمل من اللاحق، أمّا في قوس الصعود فإنّ الأمر معكوسٌ تماماً.

٩. إنّ كلّ ما هو موجودٌ في قوسي النزول والصعود من تفاوتٍ وتمييزٍ هو عبارةٌ عن اختلافٍ بين الموجودات، وليس ترجيحاً، والاختلاف ينسجم مع العدل الإلهي ولا ينافيه. والمولى سبحانه وتعالى تصرّف مع موجوداته على أساس هذا الاختلاف.

١٠. إنّ العلاقة بين السلسلتين (الطوليّة في قوس النزول، والعرضيّة في العالم المشهود) هي علاقة التمثيل، فالثانية ممثلةٌ للأولى تمثيلاً حقيقياً تكوينياً، بحيث إنّ جميع ما في تلك العوالم والنشآت ممثّلٌ في النشأة الماديّة بأحكامها وخصائصها.

١١. من أحكام السلسلة الطوليّة: أنّه كلّما صعد الموجود واقترب من الواجب سبحانه وتعالى قلّت قيوده وحدوده، وازدادت كمالاته، إلى أن نصل إلى وجودٍ لا حدّ له، ولكنّه عين الفقر والحاجة للغنيّ المطلق سبحانه وتعالى، وكلّما تنزّل عنه سبحانه وتعالى ازدادت قيوده وحدوده ونقائصه إلى أن نصل إلى العالم المشهود، الذي هو موطن كلّ نقصٍ وحاجة.

الفصل الثاني

منشأ اختلاف الاستعدادات

- اختلاف الاستعدادات
- منشأ الاختلافات
- المحور الأوّل: الجنس البشري وطبيعة تكوينه
- المحور الثاني: خصائص طينة الجنس البشري
- المنشأ في اختلاف الطينة
- تأييد النقل لمحوريّة النور المحمّدي
- حلّ العقدة
- الامتحان في قوس النزول وفلسفته
- اختلاف الموادّ في قبول الفيض
- الأمور الدخيلة في الاختلاف بعد الولادة
- تساؤلات ذات صلة

اختلاف الاستعدادات

تقدّم أنّ موجودات عالم الشهادة - بمقتضى مادّيتها - تسعى للخروج من النقص إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل، ومن فقدان إلى الوجدان، الأمر الذي يتطلّب وجود استعدادٍ فيها يمكّنها من الوصول إلى ما تسعى إليه، وإلاّ لبقى الناقص على ناقصه، ولما وصل إلى كماله.

والمشاهد بالعيان والثابت بالبرهان والقرآن: أنّ استعداد الموجودات في عالم الشهادة يتفاوت من موجودٍ إلى آخر؛ قال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ (ق: ٩)؛ فالماء المحسوس لصور المحسوسات، كما أنّ الماء المعقول - المسمّى نفحات الرحمة بقوله عليه السلام: «إنّ لربّكم في أيّام دهركم نفحاتٍ، ألا فتعرّضوا لها»^(١) - لصور المعقولات، «وهما نهران جاريان من بحر الجود إلى سواقي كلّ ما له حظّ الوجود، من جهة العقول الفعّالة بأمر الله؛ إذ هم ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحرّيم: ٦). ألا ترى إلى قوله تعالى حكايةً عن روح القدس: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مريم: ١٩)، كيف سمّى نفسه واهباً صورة غلام زكيّ، بمعرفة الحقائق ذكيّ؟! فلا زالت الأجرام السماويّة معدّة، والعقول فيأضة آثار أنوارها، كالشمس يفيض نورها على المقابلات لها، القابليّن لأنوارها بسبب المقابلة بحسب الأهليّة والصلوحيّة، بلا بخلٍ وتقتيرٍ، ولا قصورٍ وتقتيرٍ. ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ (الواقعة: ٣٢ - ٣٣)، ولو كان للذرة والبقّة استعدادٌ لقبول صورة أشرف الأنواع ونفسه، لفاضتا عليهما؛ إذ لا ضنّة. ثمّ

(١) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٩٦.

يسقى بماءٍ واحدٍ، وهو ماء بحر الجود المسجور، وحياء حياة عين الوجود الطهور، الذي لن يبرح من أسلوب الفضل سائلاً مائلاً، ومن منبع الجود والعدل طائلاً نائلاً. ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا...﴾ (القمر: ١٢)، فالتقى الماء، أي: ماء الفواعل العلوية وماء القوابل السفلية، لتولد أنواع الكمالات وأجناس الفضائل من بينهما؛ ﴿وَنُفِضْ بِعَضِّهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾ (الرعد: ٤) بحسب الاستعدادات المخزونة في القوابل، كما قال: ﴿وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، لا تبذيراً ولا تقتيراً، ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: ٦٧)، فلا تحسبن عين الجود والكرم وينبوع ماء حياة الوجود والقدم غائرة، بل تفور فائرة. وكيف يضمن بالشيء النزر اليسير من الذي سيان عنده القليل والكثير^(١).

من هنا يتساءل الفكر البشري - ومنذ القدم - عن منشأ الاختلاف الثابت في موجودات عالم المادة؟ وكيف ينسجم عدله سبحانه وتعالى مع خلقه الموجودات وفق استعداداتٍ مختلفة، خصوصاً وأن الفيض الإلهي والعطاء الرباني يعتمد على قابلية القابل واستعداده لتقبل الفيض؟

وفي حلّ هذه العقدة وبيان الجواب عن هذا التساؤل سوف نقصر الحديث على الإنسان^(٢)؛ وذلك لعدة أسباب:

أولاً: إنّ هذا التساؤل وإن كان شاملاً لجميع موجودات عالم الشهادة، ولكن محلّ الابتلاء هو الإنسان؛ باعتباره المخلوق الذي كُلف، والذي يترتب

(١) الأقطاب القطبية أو البلغة في الحكم: ص ١٥٦.

(٢) سوف يبحث السيد الأستاذ حفظه الله منشأ اختلاف الاستعدادات عند بني البشر بشكل مفصّل وكذلك سوف يكشف الغطاء عن السرّ في اختلاف الاستعدادات عند الموجودات الأخرى ولكن بشكل مختصر. فانتظر.

على فعله الحسن والقبح، والذم والمدح، والثواب والعقاب.

ثانياً: إنّ الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يتسامى حتى يصل إلى مقام: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٨ - ٩)، وبنفس الوقت يستطيع أن يتسافل حتى يصل إلى مقام: ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤)، وليس لموجودٍ غيره تلك الدرجات اللامتناهية من التسامي والتسافل.

وهذا ما أكدّه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلَا شَهْوَةٍ، وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلَا عَقْلِ، وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا، فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَمَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ»^(١).

ثالثاً: إنّ منشأ الكثير من الاختلافات الموجودة في غير الإنسان إنّما هي لمصلحة الإنسان نفسه، فهي جميعاً تصبّ في خدمة الغرض الأساس الذي وجد الإنسان لأجله، وذلك مفاد العديد من الآيات الكريمة والروايات التي نصّت على أنّ الله سبحانه وتعالى سخرّ جميع ما في السماوات والأرض لخدمة الإنسان وتأمين حاجاته؛ قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ١٢ - ١٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤).

(١) علل الشرائع: ج ١، ص ٥.

منشأ اختلاف الاستعدادات

سوف نفصل البحث في بيان منشأ اختلاف الاستعدادات بين بني البشر، وما هي أهميته؟ وكيف ينسجم مع عدل المولى سبحانه وتعالى؟ وذلك ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: الجنس البشري وطبيعة تكوينه

من الحقائق القرآنية الجليلة: أن المولى سبحانه خلق الإنسان من طين؛ قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ٢)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ (الصافات: ١١)، وقال: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (السجدة: ٧). وبالاعتماد على الكبرى التي تم إثباتها عقلاً ونقلًا - فيما سبق، والتي تنص على أن الله سبحانه وتعالى ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧) - يتضح: أن الطين هو أحسن شيء يمكن أن يُخلق منه الإنسان.

وما يظهر من خلال الآيات الكريمة والروايات: أن المراد من الطينة التي خُلق منها الإنسان هي الطينة الأرضية. نعم، يبقى السؤال عن معنى رجوع الإنسان إلى آدم، وكيفية خلق آدم من الطين، «لكم لآدم وآدم من تراب»^(١) في مقام الجواب ذُكرت نظريات عدّة:

النظرية الأولى: أن المقصود من آدم هو آدم النوعي، دون الشخصي، أي: الطبيعة الإنسانية؛ وكأنّ مطلق الإنسان من حيث انتهاء خلقه إلى الأرض ومن

(١) بحار الأنوار: ج ٧٣، ص ٣٥٠. يمكن أن يُقال: إن الرواية أعلاه تشير إلى أن آدم الذي نوّه عنه القرآن الكريم، هو الأب الأعلى لهذا النوع الموجود على هذه البسيطة، وكلهم من نسله، ولكن ليس هو الأول من هذا النوع ولا الأخير.

حيث قيامه بأمر النسل والإيلاد، سمّي بآدم. ويتربّب على هذه الرؤية: أنّ الجميع آدم، ولا يقف تسلسل النسل عند حدّ معيّن، وليس بالإمكان وضع اليد على فترة من تأريخ الكرة الأرضية لنورّخ من خلالها بداية نشوء الجنس البشري على وجه الأرض. وبتعبيرٍ آخر: إنّ هذه النظرية ترى نهاية الأفراد بما هي أفراد، وأمّا النوع الإنساني فهو غير متناهٍ.

ولعلّ النظر البدوي إلى بعض الروايات يؤيّد هذه الرؤية، منها: ما روي عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام أنّه قال: «أظنّ أنّ الله لم يخلق خلقاً سواكم؟ بلى والله، لقد خلق الله ألف ألف آدم وألف ألف عالم، وأنت والله في آخر تلك العوالم»^(١). فهذه الرواية يمكن حملها على أنّ انتهاء النسل البشري الحالي لا يعني انتهاء البشرية مطلقاً، بل إنّ هذه السلسلة لا تنقطع، وهذا النوع لا يتناهى، وإن كانت الأفراد متناهية.

النظرية الثانية: أنّ البشر عائدون إلى مجموعة محدّدة من الأفراد الذين يشكّلون الأصل البشري لجميع الأفراد، «فربّما قيل: إنّ اختلاف الألوان في أفراد الإنسان وعمدتها البياض كلون أهل النقاط المعتدلة من آسيا وأوروبا، والسواد كلون أهل إفريقيا الجنوبيّة، والصفرة كلون أهل الصين واليابان، والحمرة كلون الهنود الأمريكيّين، يقضي بانتهاء النسل في كلّ لونٍ إلى غير ما ينتهي إليه نسل اللون الآخر؛ لما في اختلاف الألوان من اختلاف طبيعة الدماء. وعلى هذا: فالمبادئ الأولى لمجموع الأفراد لا ينقصون من أربعة أزواج للألوان الأربعة. وربّما يستدلّ عليه بأنّ قارة أمريكا اكتشفت ولها أهلٌ وهم منقطعون عن الإنسان القاطن في نصف الكرة الشرقيّ بالبعد الشاسع الذي بينهما انقطاعٌ لا يُرجى ولا

(١) بحار الأنوار: ج ٢٥، ص ٢٥.

يُحتمل معه أن النسلين يتصلان بانتمائهما إلى أبٍ واحدٍ وأمٍّ واحدة^(١).

النظرية الثالثة: أن النسل البشري الحاضر ينتهي إلى زوجٍ واحدٍ - بعينه - يشكل الأب والأم لجميع الأفراد، وقد سمى القرآن الكريم الأب بـ «آدم»، وسمت الروايات الأم بـ «حواء». وهذه النظرية مؤيدة بالظاهر القرآني؛ فإن الآيات القرآنية تُنتهي النسل الجاري بالنطفة إلى آدم وزوجته، وتبين أن هذا الزوج خلقه الله سبحانه وتعالى من طينٍ لازبٍ^(٢)، فالإنسانية تنتهي إليهما، وهما لا يتصلان بآخر يماثلها أو يجانسها، وإنما حدثا حدثاً.

وفي ضوء النظرية الثالثة^(٣) قد طُرحت احتمالاتٌ عدّة في كيفية نشوء هذا الزوج الإنساني المتمثل بـ «آدم وحواء»

الاحتمال الأول: أن الإنسان ما هو إلا حيوانٌ كباقي الحيوانات، حادثٌ بطريق النشوء والارتقاء، وأنه لمشابهته القرد لا يمنع أن يكون قد تطوّر منه.

وقد شرح صاحب هذه النظرية (دارون)^(٤) عملية التطوّر، وكيف تمت، في عدّة نقاطٍ، أهمّها: «الانتخاب الطبيعي»، حيث تقوم عوامل الفناء بإهلاك

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ١٤١؛ قضايا المجتمع والأسرة على ضوء القرآن الكريم، العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، دار الصفوة: ص ٧١.

(٢) إن انتهاء النسل البشري الحاضر إلى آدم هذا من الضرورات، أمّا أن آدم - الذي أشار إليه القرآن - هل المراد منه آدم النوعي، أي: الطبيعة الإنسانية؟ أم معنى حقيقة أخرى؟ فهذا ما لم يبيّن بشكلٍ صريحٍ في الآيات والروايات.

(٣) إن إبطال النظريتين الأولى والثانية، وبيان أحقية النظرية الثالثة موكولٌ إلى أبحاثٍ أخرى.

(٤) هو عالمٌ طبيعيٌّ إنجليزيٌّ درس الطبّ بأذنبرة... ثمّ تخصص في التاريخ الطبيعي، وقد وضع دارون في كتابه «أصل الأنواع» ١٨٥٩م، أسس نظريته والدلائل عليها بطريقة فذة رائعة، كما وضع نظريته عن أصل الشعاب المرجانية، وقد قبلها الكثيرون. ومن أعماله الأخرى: «أصل الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس» سنة ١٨٧١م، و«تنوع النباتات والحيوانات تحت الاستئناس» سنة ١٨٦٧م. (الموسوعة العربية الميسرة).

الكائنات الضعيفة الهزيلة، والإبقاء على الكائنات القويّة، وذلك يسمّى بقانون «البقاء للأصلح»، فيبقى الكائن القويّ السليم الذي يورث صفاته القويّة لذريّته، وتتجمّع الصفات القويّة مع مرور الزمن مكوّنةً صفةً جديدةً في الكائن، وذلك هو «النشوء» الذي يجعل الكائن يرتقي بتلك الصفات الناشئة إلى كائنٍ أعلى، وهكذا يستمرّ التطوُّر، وذلك هو «الارتقاء».

ويتحصّل من هذا الاحتمال: أنّ الإنسان متولّدٌ من خلال تطوُّر الأنواع وظهور الأكمل من الكامل، والكامل من الناقص. ومعنى ذلك: أنّ النسل البشري ينتهي إلى آدم، ولكنّ آدم ينتهي إلى نوع آخر تطوّر منه.

الاحتمال الثاني: أنّ آدم فردٌ من الإنسان، كاملٌ بالكمال الفكري، ولكنه تولّد من أبٍ وأمٍّ غير كاملين، وغير مجهّزين بجهاز التعقّل، فكان هذا المخلوق الجديد مبدأً لظهور النوع الإنسانيّ المجهّز بالتعقّل، القابل للتكليف، وانفصاله من النوع غير المجهّز بذلك، ف«البشر الموجودون اليوم نوعٌ كاملٌ من الإنسان ينتهي أفراده إلى الإنسان الأوّل الكامل الذي يسمّى بآدم، وينشعب هذا النوع الكامل بالتولّد تطوُّراً من نوعٍ آخر من الإنسان ناقصٍ فاقدٍ للتعقّل، وهو يسير القهقريّ في أنواعٍ حيوانيّةٍ مترتّبةٍ حتّى ينتهي إلى أبسط الحيوان تجهيزاً وأنقصها كمالاً، وإن أخذنا من هناك سائرين لم نزل ننتقل من ناقصٍ إلى كاملٍ ومن كاملٍ إلى أكملٍ حتّى ننتهي إلى الإنسان غير المجهّز بالتعقّل، ثمّ إلى الإنسان الكامل. كلّ ذلك في سلسلةٍ نسبيّةٍ متّصلةٍ مؤلّفةٍ من آباءٍ وأعقاب»^(١).

الاحتمال الثالث: أنّ النسل البشري متولّدٌ من زوجٍ من الإنسان كاملٍ بالكمال الفكري، مجهّزٍ بجهاز التعقّل وهو «آدم وحواء»، وأنّ سلسلة التوالد والتناسل تنقطع بالاتّصال بهذا الزوج.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٦، ص ٢٥٦.

وجميع الآيات الكريمة التي تناولت هذا الموضوع صريحة في أن آدم خلق من تراب؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩).

فتحصّل: أن النسل البشري ينتهي إلى زوج بعينه، وأن هذا الزوج لا ينتهي إلى آخر، وإنما خلق من الطين أناً، وتكوّن بالخلق الفجائي، وأن ينبوع الحياة الأزلي نفخ فيه نسمة الحياة، وأفاض فيه الروح.

المحور الثاني: خصائص طينة الجنس البشري

تقدّم أن واحدة من خصائص نشأة المادّة: وجود الترابط بين العلة ومعلوها والمقدّمات ونتائجها، من هنا فإن معرفة خصائص الطينة التي خلق منها الإنسان تُوقفنا على منشأ اختلاف الاستعدادات بين بني البشر. وفيما يلي نستعرض أهم الروايات:

الرواية الأولى: عن يزيد بن سلام أنه سأل رسول الله صلّى الله عليه وآله، فقال: «فأخبرني عن آدم، لم سمّي آدم؟ قال صلّى الله عليه وآله: لأنّه خلق من طين الأرض وأديمها، قال: فأدم خلق من طين كّله أو طين واحد؟ قال: بل من الطين كّله، ولو خلق من طين واحد لما عرف الناس بعضهم بعضاً، وكانوا على صورة واحدة. قال: فلهم في الدنيا مثل؟ قال: التراب فيه أبيض وفيه أخضر وفيه أشقر وفيه أغبر وفيه أحمر وفيه أزرق، وفيه عذب وفيه ملح، وفيه خشن وفيه لين وفيه أصهب، فلذلك صار الناس فيهم لين وفيهم خشن وفيهم أبيض وفيهم أصفر وأحمر وأصهب وأسود على ألوان التراب»^(١).

هذه الرواية اشتملت على مجموعة من الإشارات المهمة المرتبطة بالمقام، منها:

(١) علل الشرائع: ج ٢، ص ٤٧١، باب النوادر؛ بحار الأنوار: ج ٩، ص ٣٠٥، باب احتجاجات النبي صلّى الله عليه وآله.

١. أن الطينة و تراب الأرض ليس على نوع واحد، وإنما هو على أنواع متعددة، وأن بدن آدم لم يُخلق من نوع واحد من هذه الأنواع، وإنما أخذ كل الأنواع فخلطها ثم خلق منها آدم، واختلاف الطينة التي خلق منها آدم صار سبباً لاختلاف الأشكال والاستعدادات لدى البشر، ولو كان على نحو واحد لكانت الأشكال والاستعدادات جميعاً متساوية.

٢. بناء على نظرية صدر المتألهين القائلة بأن النفس مادية الحدوث ثم تتجرد شيئاً فشيئاً من خلال الحركة الجوهرية بإرادة الخلاق العليم، فالمادة التي تشكل نقطة البداية في قوس الصعود تتحرك في سير معين لتكون ذات روح، ثم تتحول إلى تجرد تام. فإذا كان البدن فيه خصائص متعددة فالنفس أيضاً تكون فيها خصائص متعددة.

وكما ذكرنا سابقاً: أن التنزل في قوس النزول على نحو التجلي لا على نحو التجافي وخلو المرتبة العالية، فكذلك الأمر في قوس الصعود؛ فإن النفس الإنسانية حين صعودها وانتقالها إلى رتبة التجرد ليس معناها خلو المرتبة الدانية المادية وانتفاء وجودها المادي، وإن وصل الإنسان إلى مقام قاب قوسين أو أدنى فإنه لا يترك الجنبه البشرية ولا يترك البدن المادي.

٣. إن قول النبي صلى الله عليه وآله: «وفيه عذب وفيه ملح» أشار إلى خصائص الماء الذي مزج مع التراب؛ لأن الإنسان لم يُخلق من تراب فقط، بل خلق من مزج التراب بالماء؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ (الصافات: ١١).

الرواية الثانية: عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام، في خبر طويل: «قال الله تبارك وتعالى للملائكة: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩)، قال: وكان ذلك من الله تقدمةً في آدم قبل أن يخلقه، واحتجاجاً منه عليهم، قال: فاغترف ربنا تبارك وتعالى غرفةً بيمينه من الماء العذب

الفرات - وكلتا يديه يميناً - فصلصلها في كفه فجمدت، فقال لها: منك أخلق النبيين والمرسلين، وعبادي الصالحين، والأئمة المهتدين، والدعاة إلى الجنة وأتباعهم إلى يوم الدين، ولا أبالي، ولا أسأل عما أفعل وهم يُسألون. ثم اغترف غرفةً أخرى من الماء المالح الأجاج فصلصلها في كفه فجمدت، ثم قال لها: منك أخلق الجبارين، والفراعة، والعتاة، وإخوان الشياطين، والدعاة إلى النار إلى يوم القيامة وأشياهم، ولا أبالي، ولا أسأل عما أفعل وهم يُسألون. قال: وشرط في ذلك البداء فيهم، ولم يشترط في أصحاب اليمين البداء، ثم خلط الماءين جميعاً في كفه فصلصلهما ثم كفأهما قدام عرشه، وهما سلالَةٌ من طين»^(١).

اشتملت الرواية على مجموعة من الإشارات المهمة المرتبطة بالمقام؛ منها:

١. أن الطينة التي خلق منها الإنسان مختلفة وليست على نحو واحد، وهذا بدوره ينعكس على اختلاف الاستعدادات والقابليات بين أفراد البشر.
 ٢. أن الماء الذي عُجنت به الطينة بقسميه (المالح والعذب) هو في حقيقته كمال لا نقص فيه، وحسن لا قبح فيه؛ قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧). ولكن حيث إن الإنسان يجعل من نفسه محوراً لجميع الأشياء، يصف بعض الأشياء بالكمال وبعضها بالنقص^(٢).
 ٣. أن قوله عليه السلام: «وشرط في ذلك البداء فيهم، ولم يشترط في أصحاب اليمين البداء» إشارة إلى أن الله تعالى لا يخلف وعده في دخول أصحاب اليمين إلى الجنة، ولكنه يمكن أن يُخلف وعيده بإدخال أصحاب الشمال إلى النار؛ لأنه سبحانه وتعالى يعمل على شاكلته، وقد سبقت رحمته غضبه.
- الرواية الثالثة: عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «لو علم

(١) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٢٣٧.

(٢) هذه النكتة مهمة جداً سيأتي تفصيل الكلام فيها عند حل إشكالية الشرور. فانظر.

الناس كيف ابتداء الخلق ما اختلف اثنان. إنَّ الله عزَّ وجلَّ قبل أن يخلق الخلق قال: كُنْ ماءً عذباً أُخْلِقُ مِنْكَ جَنَّتِي وَأَهْلَ طَاعَتِي، وَكُنْ مَلْحاً أَجَاجاً أُخْلِقُ مِنْكَ نَارِي وَأَهْلَ مَعْصِيَتِي، ثُمَّ أَمْرُهُمَا فَاِمْتِزْجَا، فَمَنْ ذَلِكَ صَارَ يَلِدُ الْمُؤْمِنَ الْكَافِرَ، وَالْكَافِرَ الْمُؤْمِنَ، ثُمَّ أَخَذَ طِيناً مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَعَرَكَهُ عَرَكاً شَدِيداً فِإِذَا هُمْ كَالذَّرِّ يَدْبُونَ...»^(١).

يستفاد من هذه الرواية - بالإضافة إلى تأكيدها اختلاف الطينة - أنَّ تلك الوجودات لما تنزَّلت في قوس النزول، يكون بعضها عذباً والآخر أجاجاً، وأنَّ الجنَّة والنار مرتبطان بقوس الصعود، أمَّا في قوس النزول فلا وجود لهما، وكذا لا وجود لسعادةٍ وشقاوةٍ، ولا لطاعةٍ ومعصيةٍ، ولا للذَّةِ وألمٍ، وإنَّما هي خصائص قوس الصعود.

الرواية الرابعة: عن حبة العرني، عن الإمام عليٍّ عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق آدم عليه السلام من أديم الأرض، فمنه السباخ ومنه الملح ومنه الطيب؛ فكذلك في ذريته الصالح والطالح»^(٢).

الرواية الخامسة: عن عليٍّ بن محمَّدٍ بإسنادٍ رفعه، قال: «أتى عليٌّ بن أبي طالب عليه السلام يهوديًّا، فقال: يا أمير المؤمنين، إنِّي أسألك عن أشياء إن أنت أخبرتني بها أسلمت. قال عليٌّ عليه السلام: سألني يا يهوديٍّ عمَّا بدا لك، فإنَّك لا تصيب أحداً أعلم منَّا أهل البيت، فقال له اليهودي: أخبرني... لمُ سُمِّي آدم آدم؟... فقال الإمام عليه السلام: ... وسُمِّي آدم آدم؛ لأنَّه خُلِقَ من أديم الأرض، إنَّ الله تعالى بعث جبرئيل عليه السلام وأمره أن يأتيه من أديم الأرض بأربع طيناتٍ؛ طينة بيضاء، وطينة حمراء، وطينة غبراء، وطينة سوداء، وذلك من سهلها وحزنها، ثمَّ أمره أن يأتيه بأربع مياهٍ: ماءٍ عذبٍ، وماءٍ ملحٍ، وماءٍ مرٍّ، وماءٍ منتنٍ، ثمَّ أمره أن يُفرغ

(١) الكافي: ج ٢، ص ٦، باب آخر منه وفيه زيادة وقوع التكليف، ح ١.

(٢) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٢٤٠، باب: الطينة والميثاق، ح ٢٠.

الماء في الطين، وأدمه الله بيده^(١)، فلم يفضل شيء من الطين يحتاج إلى الماء، ولا من الماء شيء يحتاج إلى الطين، فجعل الماء العذب في حلقه، وجعل الماء المالح في عينيه، وجعل الماء المرّ في أذنيه، وجعل الماء المنتن في أنفه^(٢).

الرواية السادسة: عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الله عزّ وجلّ لما أراد أن يخلق آدم عليه السلام بعث جبرئيل عليه السلام في أول ساعةٍ من يوم الجمعة، فقبض بيمينه قبضةً، بلغت قبضته من السماء السابعة إلى السماء الدنيا، وأخذ من كلّ سماءٍ تربةً، وقبض قبضةً أخرى من الأرض السابعة العليا إلى الأرض السابعة القصوى، فأمر الله عزّ وجلّ كلمته^(٣) فأمسك القبضة الأولى بيمينه والقبضة الأخرى بشماله، ففلق الطين فلقتين، فذرا من الأرض ذرواً، ومن السماوات ذرواً، فقال للذي بيمينه: منك الرسل والأنبياء والأوصياء والصدّيقون والمؤمنون والسعداء، ومن أريد كرامته، فوجب لهم ما قال كما قال، وقال للذي بشماله: منك الجبارون والمشركون والكافرون والطواغيت، ومن أريد هوانه وشقوته، فوجب لهم ما قال كما قال، ثمّ إنّ الطينتين خلطتا جميعاً، وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ (الأنعام: ٩٥)، فالحبّ طينة المؤمنين التي ألقى الله عليها محبّته، والنوى طينة الكافرين الذين نأوا عن كلّ خيرٍ، وإنّما سُمّي النوى من أجل أنّه نأى عن كلّ خيرٍ وتباعد عنه...»^(٤).

(١) من الثابت أنّ المقصود من اليد في هذه الرواية - وغيرها من الروايات - القدرة الإلهية، لا اليد المحسوسة، وذكرها هنا لتشريف الإنسان على باقي الموجودات؛ فإنّ جميع الموجودات خلقت بالواسطة إلّا الإنسان فإنّ الله أوجده بلا واسطة؛ لأنّ نفس هذا الإنسان سيكون مظهر الصادر الأوّل، والصادر الأوّل - كما هو معلوم - خلق بلا واسطة. (منه دام ظلّه).

(٢) علل الشرائع: ج ١، ص ١، باب: العلة التي من أجلها سمّيت السماء والدنيا...

(٣) المراد بالكلمة هنا: جبرئيل عليه السلام، كما في بعض الحواشي.

(٤) أصول الكافي: ج ٢، ص ٥، باب: طينة المؤمن والكافر، ح ٧.

الإشارات المهمة المرتبطة بالمقام التي اشتملت عليها الرواية:

١. إن ذكر الإمام عليه السلام للزمان الذي بعث فيه المولى تبارك وتعالى جبرئيل عليه السلام يتضمّن إشارةً إلى أنّ الطينة التي خُلق منها الإنسان هي من عالمنا المشهود؛ لأنّ الزمان يُعدّ من خصائص المادّة.

٢. إنّ بلوغ قبضة تراب جبرئيل من السماء السابعة إلى السماء الدنيا، فيها إشارةً إلى أنّ الله سبحانه وتعالى جعل هذه الأرض ممثلةً لكلّ مراتب الوجود، فلهذا ظهر فيها مالِحٌ وعذبٌ، وأحمرٌ وأبيضٌ...

٣. إنّ آدم عليه السلام خُلق من الطين كلّها، فما من استعدادٍ متصوّرٍ إلّا وهو موجودٌ فيه عليه السلام، ففيه استعداد أن يكون في أعلى عليّين، وبنفس الوقت فيه استعداد أن يكون في أسفل السافلين؛ لأنّ كلا الأمرين قد عبّأ في وجوده.

قطف ثمرة

لما كانت الطينة التي خُلق منها آدم وأبناؤه مختلفة الخصائص، متنوّعةً من حيث الاستعداد، وأنّ هناك ترابطاً بين العلة ومعلولها، والمقدّمات ونتائجها، كان ذلك منشأً لاختلاف الاستعدادات بين بني الإنسان، فالذي خلصت طينته من العذب الفرات ولم تُمتزج بشيءٍ آخر، كان هو المعصوم الخالص الذي لا يُخالطه نقصٌ معنويٌّ، والذي خُلق من فاضل الطينة الخالصة فهو من شيعة المعصوم وأتباعه، وأمّا من خُلق من التربة السبخة والماء المالح النتن فسوف يخرج من الكافرين والمعاندين، وهكذا.

المنشأ في اختلاف الطينة

نعم، يبقى السؤال: لم خُلق هذا الإنسان من الطينة الطيّبة والماء الفرات، وذاك من الطينة الخبيثة والماء الأجاج؟ وهذا سؤالٌ مهمٌّ ومحوريٌّ، وبحلِّ عُقدته تفتح أمام الذهن آفاقٌ رحبةٌ،

ويُجاب عن علاماتِ استفهام طالما شغلت ذهن الكثيرين.

إنَّ المنشأ في اختلاف الطينة - الذي هو السبب في تفاوت الاستعدادات بين بني البشر - هو وجوداتها في خزائن قوس النزول؛ إذ من المعلوم أنَّ لكلِّ نوع من أنواع التراب أو الماء في عالم المادة ما يمثِّله في خزائن قوس النزول^(١)، وكلِّما كان الموجود أشدَّ كماً في قوس النزول، كان أكثر استعداداً في العالم المشهود، وكلِّما كان أضعف كماً كان أقلَّ استعداداً^(٢)؛ قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧).

وما يؤيد هذه الحقيقة هو: أنَّ وجودات الأنبياء والمرسلين والأئمة الأطهار عليهم السلام حيث إنَّها خلقت من طينة عليّين - التي تمثِّل أفضل أنواع الطين - تراهم في أعلى وأسمى درجة من الاستعداد.

روي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ الله خلقنا من عليّين، وخلق أرواحنا من فوق ذلك، وخلق أرواح شيعتنا من عليّين، وخلق أجسادهم من دون ذلك، فمن أجل ذلك القرابة بيننا وبينهم، وقلوبهم تحنَّ إلينا»^(٣).

وعنه عليه السلام - أيضاً - أنَّه قال: «إنَّ الله خلقنا من نور عظمته، ثمَّ صور خلقنا من طينةٍ مخزونةٍ مكنونةٍ من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن خلقاً وبشراً نورانيين لم يجعل لأحدٍ في مثل الذي خلقنا منه نصيباً، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا، وأبدانهم من طينةٍ مخزونةٍ مكنونةٍ أسفل من ذلك الطينة، ولم يجعل الله لأحدٍ في مثل الذي خلقهم منه نصيباً إلاَّ للأنبياء»^(٤)، ولذلك صرنا نحن وهم:

(١) لقد مرَّ الكلام عن هذه النقطة بشكلٍ مفصَّلٍ في المباحث السابقة.

(٢) المراد بالأشدَّ والأضعف هنا الأقرب والأبعد إلى معدن العظمة، مع استذكار أنَّ هذا البعد والقرب هو في قوس النزول، فلا يترتب عليه مدحٌ وذمٌّ، أو ثوابٌ وعقاب.

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص ٣٨٩، باب خلق أبدان الأئمة وأرواحهم وقلوبهم، ح ١.

(٤) المراد من الشيعة في هذه الرواية الفرد الأكمل والمصدق الأتم، وقد أشارت الروايات

الناس، وصار سائر الناس همج، للنار وإلى النار^(١).

تبصرة: واعلم أنّ المراد بالطينة المخزونة المكنونة التي صُوّرَ منها الأئمة الأطهار عليهم السلام هي الطينة المجردة؛ بقرينة وجودها في نشأة العرش، حيث لا وجود للماديات. أمّا الطينة التي صُوّرَ منها شيعة الأئمة عليهم السلام فهي طينة مخزونة ومكنونة أسفل العرش؛ لذا كان استعدادهم أقلّ من استعداد أئمتهم عليهم السلام.

وهكذا كلّما كانت الطينة متنزّلةً من مراتب دانيةٍ أثّرت على استعدادات مَنْ خلق منها دنوّاً، وكلّما كانت متنزّلةً من مراتب عاليةٍ أثّرت على استعدادات مَنْ خلق منها علوّاً.

إذن، هذه الطينة بأنواعها المختلفة هي ممثلةٌ لوجودات قوس النزول، وتجلّ لها. وحيث إنّ صور الحقائق تتبدّل عند تبدّل نشأتها، لذا عندما ظهر بعضها في العالم المشهود، ظهر طبيّاً فراتاً، والآخر عذباً أجاجاً.

هذا على نحو القاعدة الكلية، أمّا تطبيقها على الجزئيات فهو - في الأعم الأغلب - غير متيسّر.

يبقى السؤال: لم خلق الله سبحانه وتعالى الأنبياء والمرسلين والأئمة الأطهار من طينة عليّين، ولم يخلق زيداً منها؟ ولو لم يُخلَقوا عليهم السلام من تلك الطينة الطيبة فهل سيكونون طاهرين مطهّرين؟ ولم يُخلَق شيعتهم من فاضل طينتهم؟ ولو لم يُخلَقوا من فاضلها فهل ستوجد المودة بينهم وبين أئمتهم؟ ولم يُخلَق أعداؤهم من التراب السبخ والماء الأجاج؟

إنّ الوقوف على دقائق وتفصيل الجواب الحقّ بيتني على بيان مقدّمتين:

إلى صفاتهم.

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٣٨٩، باب خلق أبدان الأئمة وأرواحهم وقلوبهم، ح ٢.

المقدمة الأولى: اختلاف خصائص الطينة على قسمين

اختلاف خصائص الطينة - الذي سبب اختلاف وتفاوت الاستعداد عند بني البشر - على قسمين:

١. اختلاف لا مدخلية له في القرب والبعد الإلهيين. وهذا الاختلاف هو منشأ لاستعداد لا مدخلية له في ترتب المدح والذم، والثواب والعقاب، والجنة والنار، من قبيل: اختلاف لون الطينة الذي ينعكس بدوره على لون الإنسان، فيكون هذا أسود وذاك أبيض، فمثل هذه الاختلافات غير مؤثرة في دائرة الوجود، ولا يترتب عليها قرب أو بعد إلهيان.

روي أن رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام عن القضاء والقدر، فقال: «ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لِمَ عصيت؟ لِمَ فسقت؟ لِمَ شربت الخمر؟ لِمَ زנית؟ فهذا فعل العبد، ولا يقول له: لِمَ مرضت؟ لِمَ قصرت؟ لِمَ ابيضت؟ لِمَ اسوددت؟ لأنه من فعل الله تعالى»^(١). فإن قلت: لم وجد هذا القسم من الاختلافات مع أنه لا أثر له في دائرة القرب والبعد الإلهيين؟

قلت: إن اختلاف الاستعدادات والمقدمات يؤدي إلى اختلاف النتائج؛ وحكمته: أن مع الاختلاف يكون الابتلاء أشد، وامتنال التكليف أرفع، وحينئذ ما يترتب عليهما من كمالٍ وثوابٍ يكون أشد وأتم.

فالفقير والسقيم والدميم بالصبر يتكاملون، وكذا الغني والصحيح والجميل بالشكر يتكاملون، وهذا يعني: أن الكل واقع في صراط النظام الأحسن.

روي عن هشام بن سالم، عن حبيب السجستاني، أنه قال: سمعت أبا جعفر

(١) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٥٩، أبواب العدل؛ باب نفي الظلم والجور عنه تعالى، وإبطال الجبر والتفويض، وإثبات الأمر بين الأمرين، وإثبات الاختيار والاستطاعة، ح ١٠٩.

عليه السلام يقول: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا أَخْرَجَ ذَرِيَةَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ ظَهْرِهِ لِيَأْخُذَ عَلَيْهِمِ الْمِيثَاقَ بِالرَّبُوبِيَّةِ لَهُ وَبِالنَّبُوءَةِ لِكُلِّ نَبِيٍّ، فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ أَخَذَ لَهُ عَلَيْهِمِ الْمِيثَاقَ بِنَبِيِّتِهِ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ثُمَّ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِآدَمَ: انظُرْ مَاذَا تَرَى، قَالَ: فَنَظَرَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى ذَرِّيَّتِهِ وَهُمْ ذُرٌّ قَدْ مَلَأُوا السَّمَاءَ، قَالَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا رَبِّ، مَا أَكْثَرَ ذَرِّيَّتِي، وَلَأْمُرَ مَا خَلَقْتَهُمْ؟ فَمَا تَرِيدُ مِنْهُمْ بِأَخْذِكَ الْمِيثَاقَ عَلَيْهِمْ؟ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَعْبدونني لا يَشْرِكُونَ بي شَيْئاً، وَيُؤْمِنُونَ بِرِسْلي وَيَتَّبِعُونَهم، قَالَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا رَبِّ، فَمَا لي أرى بَعْضَ الذَّرِّ أَعْظَمَ مِنْ بَعْضِ، وَبَعْضُهُمْ لَهُ نُورٌ كَثِيرٌ وَبَعْضُهُمْ لَهُ نُورٌ قَلِيلٌ وَبَعْضُهُمْ لَيْسَ لَهُ نُورٌ؟ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: كَذَلِكَ خَلَقْتَهُمْ لِأَبْلُوهم فِي كُلِّ حَالَتِهِمْ، قَالَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا رَبِّ، فَتَأْذَنُ لي فِي الْكَلَامِ فَاتُكَلِّمَ؟ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: تَكَلِّمَ، فَإِنَّ رُوحَكَ مِنْ رُوحِي، وَطَبِيعَتَكَ خِلافَ كَيْنُونِي، قَالَ آدَمُ: يَا رَبِّ، فَلَوْ كُنْتَ خَلَقْتَهُمْ عَلَي مِثَالِ وَاحِدٍ وَقَدَرٍ وَاحِدٍ وَطَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ وَجِبَلَةٍ وَاحِدَةٍ وَأَلْوَانٍ وَاحِدَةٍ وَأَعْمَارٍ وَاحِدَةٍ وَأَرْزَاقٍ سِوَاءٍ، لَمْ يَبْغِ بَعْضُهُمْ عَلَي بَعْضٍ، وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ تَحَاسُدٌ وَلَا تَبَاغُضٌ وَلَا اخْتِلافٌ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا آدَمَ، بِرُوحِي نَطَقْتَ، وَبِضَعْفِ طَبِيعَتِكَ تَكَلَّمْتَ مَا لَا عِلْمَ لَكَ بِهِ، وَأَنَا الْخَالِقُ الْعَالِمُ، بَعَلْمِي خَالَفْتَ بَيْنَ خَلْقِهِمْ، وَبِمَشِيئَتِي يَمْضِي فِيهِمْ أَمْرِي، وَإِلَي تَدْبِيرِي وَتَقْدِيرِي صَائِرُونَ... وَبَعَلْمِي النَافِذَ فِيهِمْ خَالَفْتَ بَيْنَ صُورِهِمْ وَأَجْسَامِهِمْ وَأَلْوَانِهِمْ وَأَعْمَارِهِمْ وَأَرْزَاقِهِمْ وَطَاعَتِهِمْ وَمَعْصِيَتِهِمْ، فَجَعَلْتَ مِنْهُمْ الشَّقِيَّ وَالسَّعِيدَ، وَالْبَصِيرَ وَالْأَعْمَى، وَالْقَصِيرَ وَالطَّوِيلَ، وَالْجَمِيلَ وَالذَّمِيمَ، وَالْعَالِمَ وَالْجَاهِلَ، وَالْغَنِيَّ وَالْفَقِيرَ، وَالْمَطْبِيعَ وَالْعَاصِيَّ، وَالصَّحِيحَ وَالسَّقِيمَ، وَمَنْ بِهِ الزَّمَانَةُ وَمَنْ لَا عَاهَةَ بِهِ، فَيَنْظُرُ الصَّحِيحُ إِلَى الَّذِي بِهِ الْعَاهَةُ فَيُحْمَدُنِي عَلَي عَافِيَتِهِ، وَيَنْظُرُ الَّذِي بِهِ الْعَاهَةُ إِلَى الصَّحِيحِ فَيَدْعُونِي وَيَسْأَلُونِي أَنْ أُعَافِيَهُ وَيَصْبِرَ عَلَي بَلَائِي فَاتَّيْبُهُ جَزِيلَ عَطَائِي، وَيَنْظُرُ الْغَنِيَّ إِلَى الْفَقِيرِ فَيُحْمَدُنِي وَيُشْكِرُنِي، وَيَنْظُرُ الْفَقِيرَ إِلَى الْغَنِيِّ فَيَدْعُونِي وَيَسْأَلُونِي، وَيَنْظُرُ الْمُؤْمِنَ إِلَى الْكَافِرِ فَيُحْمَدُنِي عَلَي مَا هَدَيْتَهُ؛ فَكَذَلِكَ خَلَقْتَهُمْ لِأَبْلُوهم فِي السَّرِّاءِ وَالضَّرِّاءِ، وَفِيما

أعافيتهم وفيما أبتليهم، وفيما أعطيتهم وفيما أمنعهم، وأنا الله الملك القادر، ولي أن أمضي جميع ما قدرت على ما دبّرت، ولي أن أغيّر من ذلك ما شئت إلى ما شئت، وأقدم من ذلك ما أحرّرت وأؤخّر من ذلك ما قدّمت، وأنا الله الفعّال لما أريد، لا أسأل عمّا أفعل وأنا أسأل خلقي عمّا هم فاعلون»^(١).

ومجمل ما في هذا الخبر: أنّ آدم عليه السلام لما رأى اختلاف ذريّته في غاية الكمال، بحيث لا يكاد يشترك اثنان منهم في حالٍ من الأحوال، ولم يعلم سبب ذلك الاختلاف، سأل عن سببه، فأجابته عزّ شأنه: بأنّه خلقهم كذلك لأجل الابتلاء، ثمّ عاد عليه السلام بقوله بأنّ خلقهم كذلك يوجب بينهم التنافر والتباعد والتباغض والتحاسد، وأنّ اتّحادهم في جميع الأحوال يوجب رفع هذه المفاسد وتحقّق نظامهم.

والسؤال الأوّل نشأ من روحه القدسيّة الإلهيّة الناظرة في حقائق الأشياء وصفاتها ومنافعها ومضارّها، والسؤال الثاني تكلف نشأ من قواه الجسمانيّة وموادّه الطبيعيّة بتوهّماتٍ دائرةٍ وخيالاتٍ باطلةٍ؛ إذ التساوي في الغنى والفقر أو اللون أو المقدار أو الشكل أو العمر مثلاً، لا يوجب رفع المفاسد المذكورة، بل يوجب رفع الحكمة والتكليف والابتلاء، وذلك نقصٌ في العلم والتقدير والتدبير في إيجاد هذا النوع وابتلائهم؛ إذ الابتلاء في صورة الاختلاف أشدّ وأعظم، والامتنال بالتكليف حينئذٍ أرفع وأفخم، والثواب المترتب عليها أجلّ وأتمّ^(٢).

٢. اختلاف له مدخليّة في القرب والبعد الإلهيين. هذا الاختلاف هو منشأ لاستعدادٍ له مدخليّة في ترتّب القرب والبعد الإلهيين، وترتّب المدح والذمّ، والثواب والعقاب.

(١) الكافي: ج ٢، ص ٩، ١٠، كتاب الإيذان والكفر، باب آخر منه، ح ٢.

(٢) انظر شرح أصول الكافي: ج ٨، ص ٢٤.

وبيان السرّ في وجود هذا القسم من الاختلاف يقتضي بيان مقدّمة، حاصلها: تقدّم أنّ الآيات والروايات صرّحت بأنّ الله سبحانه وتعالى إنّما خلق جميع ما في السماوات وما في الأرض من أجل الإنسان، بمعنى: أنّ الإنسان إذا أراد أن يصل إلى كماله المتمثّل بالقرب الإلهي فهو بحاجة إلى أدوات ووسائل، فسخرّ له ما في السماوات والأرض جميعاً؛ قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَأَتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَذَلِيلٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٢ - ٣٤)، وليس المقصود من السؤال هنا ما يسأله العبد بلسانه، وإنّما المقصود ما يحتاجه العبد ويطلبه بلسان الفطرة من معدّات ومقدّمات لبلوغ الكمال المطلوب.

وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجنّة: ١٣)، وليس هذا التسخير إلّا لأن يتوسّل بنوع من التصرف فيها إلى بلوغ أغراضه وأمانيه وكمالاته، ويجعلها مرتبطة بوجوده لينتفع بها^(١).

إذن، الإنسان هو العلة الغائيّة لوجود جميع ما في السماوات والأرض؛ قال الشيخ حسن زادة الآملي: «فالغاية القصوى من إيجاد العالم وتماهه وكماله هو خلق الإنسان... إنّ العالم معملٌ عظيمٌ لصناعة الإنسان، فإذا لم ينتج مثل هذا الإنسان^(٢) لزم العبث في الخلق؛ على أنّ خلق سائر المخلوقات متفرّعة عليه»^(١).

(١) إنّ أدلّة الأشرقيّة في الوجود تثبت هذه الحقيقة كذلك.

(٢) المقصود من الإنسان هنا: الإنسان الكامل، الذي هو ثمرة لشجرة الوجود، وكمال العالم الكوني، وغاية للحركة الوجوديّة والإيجاديّة. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فإنّا صنائع

ثم إنَّ الإنسان - مطلق الإنسان - الذي جعله الله محوراً وعلّةً غائيّةً لجميع ما في السماوات والأرض، جعل له محوراً يمثل العلّة الغائيّة لجميع أفرادهِ، وهو الإنسان الكامل، وهذا هو مفاد قول الباري تبارك وتعالى: «خلقت الأشياء لأجلك، وخلقتك لأجلي»^(٢)، وقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك»^(٣)، وقول رسول الله صلّى الله عليه وآله: «.. إنَّ أبي آدم عليه السلام لما رأى اسمي واسم عليّ واسم ابنتي فاطمة والحسن والحسين وأسماء أولادهم مكتوبةً على ساق العرش بالنور، قال: إلهي وسيدي، هل خلقت خلقاً هو أكرم عليك مني؟ فقال: يا آدم، لولا هذه الأسماء لما خلقتُ سماءً مبنيةً، ولا أرضاً مدحيةً، ولا ملكاً مقرباً، ولا نبياً مرسلأً، ولا خلقتك يا آدم»^(٤)، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «فلما خلق الله تعالى نور نبينا محمد صلّى الله عليه آله بقي ألف عام ينظر إليه ويقول: يا عبدي، أنت المراد والمريد، وأنت خيرتي من خلقي. وعزّي وجلالي، لولاك ما خلقت الأفلاك...»^(٥)، وقوله صلّى الله عليه وآله: «يا محمد، وعزّي وجلالي، لولاك لما خلقت آدم...»^(٦).

وكون الإنسان الكامل علّةً غائيّةً «ليس إلّا أنّهم في الممكنات غايةً لسائر الممكنات، وإنّا لا نعلم في هذا العالم الأدنى موجوداً أشرف من الإنسان، فصحّ أن يجعل سائر الأشياء مخلوقةً لأجله، وهو غايةً لها؛ إذ الغاية يجب أن يكون أشرف من المقدمات، وإذا كان بعض أفراد الإنسان أشرف من غيرهم، صحّ أن

ربّنا والناس بعد صنائع لنا». نهج البلاغة: ج ٣، ص ٣٢.

(١) الإنسان الكامل في نهج البلاغة، العلامة حسن زادة الأملي: ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) الجواهر السنّيّة في الأحاديث القدسيّة، الحرّ العاملي: ص ٨.

(٣) روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٦٠.

(٤) حلية الأبرار، السيّد هاشم البحراني، تحقيق: غلام رضا البروجردي: ج ٢، ص ٥٩.

(٥) بحار الأنوار: ج ١٥، ص ٢٨.

(٦) بحار الأنوار: ج ٤٠، ص ٢٠.

يجعلوا غايةً لسائرهم، وإذا رأينا أنّ بدن الإنسان ينهدم ويفسد ولا يبقى على صورته، تحقّق لدينا أنّ بدنه لا يكون غايةً، بل الغاية الحقيقية النورية المجردة، ولو لم تكن هي غايةً، لم يكن للعالم الأدنى غايةً أصلاً، والحكيم تعالى لا يفعل شيئاً بلا غايةٍ، فالغاية إنّما هي الحقيقة المجردة النورية للإنسان الكامل.

ولو أنّ العالم الكوني والنشأة العنصرية افتقد الإنسان الكامل، فهو حينئذٍ كالشجرة بلا ثمرة؛ قال الشيخ الرئيس رحمه الله: كمال العالم الكوني أن يحدث منه إنسان، وسائر الحيوانات والنباتات يحدث إمّا لأجله، وإمّا لتأصيل المادة، كما أنّ البناء يستعمل الخشب في غرضه، فلما فضل لا يضيّعه، بل يتخذ قسيّاً وخلاّلاً وغير ذلك، وغاية كمال الإنسان أن يحصل لقوّته النظرية العقل المستفاد، ولقوّته العملية العدالة، وهاهنا يتختم الشرف في عالم المواد^(١).

فتحصّل: أنّ مطلق الإنسان هو الغاية لجميع ما في السموات والأرض، والإنسان الكامل هو الغاية لأفراد الإنسان، بمعنى: أنّ إنسانية الإنسان والغاية من إيجادها ليست بالأكل والشرب، ولا باللون والحجم، وإنّما هي بالقرب الإلهي، فمَن وصل إلى مقام «أو أدنى» يكون هو غاية الناس جميعاً، والجميع يسعى لأجل الوصول إليه.

وإن شئت قلت: إنّ نشأة المادة لها نقطة مركزية هي الإنسان، وكلّ ما فيها مسخرٌ له؛ تهيّئ له وسائل الوصول إلى القرب الإلهي. وهذا القرب له درجات، الدرجة الأخيرة منه - والتي هي الدرجة المطلوبة بالذات - جعلها الله سبحانه وتعالى بحسب نظام تكوينه واحداً لا متعدداً، وهو الإنسان الكامل الذي لولاه لما خلق الله آدم ولا الأفلاك.

قال صائب الدين في «التمهيد»: «غاية الحركة الإيجادية هو ظهور الحق في

(١) نقلاً عن: الإنسان الكامل في نهج البلاغة، الشيخ حسن زاده الأملي: ص ١٥٧.

المظهر التام^(١) المطلق الشامل لجزئيات المظاهر، والمراد بالإطلاق الذي هو الغاية في الوصول هاهنا ليس هو الإطلاق الرسمي الاعتباري المقابل للتقييد، بل الغاية هاهنا هو الإطلاق الذاتي الحقيقي الذي نسبة التقييد وعدمه إليه على السوية؛ إذ ذلك هو الشامل لهما شمول المطلق لجزئيات المقيد^(٢).

وفي غاية الحركة الوجودية يقول في «التمهيد»: «الغاية للحركة الوجودية هو الكمال الحقيقي الحاصل للإنسان»^(٣).

إذن، الإنسان الكامل هو كمال العالم الكوني وغايته، وحجة الله وخليفته، والروايات في ذلك مستفيضة، منها قول أمير المؤمنين عليه السلام في «النهج»: «اللَّهُمَّ بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة؛ إما ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً... أولئك خلفاء الله في أرضه»^(٤).

زيادة في الإيضاح نقول: إن مظهر الإنسان الكامل في نشأة الدنيا المتمثل بالنبي الأعظم صلى الله عليه وآله لما كان يؤذى في سبيل الله - من قبل المشركين والمنافقين - أذى ما أؤذي نبي مثله، وكان يصبر على ذلك كله، بل كان عبداً شكوراً، وكان يتصدى لعملية الإبلاغ والإرشاد وهداية الغير وإيصالهم إلى كمالهم، وإخراجهم من الفقدان إلى الوجدان، بحيث كان يُجهد نفسه في ذلك حتى كادت نفسه تذهب عليهم حسرات؛ كل ذلك - وغيره - إنما هو لأجل وصوله هو أولاً وبالذات، وارتقائه هو سلم الكمال، وارتفاع الدرجات وقطف الثمرات من شجرة الوجود، وبالتالي يحقق الغاية القصوى من إيجاد

(١) المراد بالمظهر التام في عبارة ابن تركة هو الإنسان الكامل.

(٢) تمهيد القواعد، ابن تركة: ص ١٥٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) نهج البلاعة: ج ٤، ص ٣٨.

العالم الكوني. نعم، سعيه لهداية الداني وحصوله على كماله، مقصودٌ له بالعرض؛ لأنّ العالِي لا نظر له للداني، ولا يعمل له ^(١).

فتحصّل: أنّ المراد من قول الباري عزّ وجلّ: «لولاك لما خلقت الأفلاك»: أنّ جميع الأشياء إنّما خلقت لتعين الإنسان الكامل على الصعود إلى معدن العظمة والقرب من ساحة قدسه سبحانه وتعالى، وليس بمعنى أنّ الله خلق موجوداً جعله في أعلى المراتب، ثمّ أمر الناس أن تعمل له ^(٢).

تأييد النقل لمحوريّة النور المحمّدي

لقد أشارت روايات كثيرةٌ واردةٌ عن النبيّ الأكرم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام إلى بيان محوريّة النور المحمّدي، منها:

١. عن ابن عباس قال: «لما أراد الله أن يخلق محمّداً صلى الله عليه وآله قال لملائكته: إني أريد أن أخلق خلقاً أفضله وأشرفه على الخلائق أجمعين، وأجعله سيّد الأوّلين والآخريين، وأشقّعه فيهم يوم الدين، فلولا ما زخرفت الجنان، ولا سعّرت النيران، فاعرفوا محله، وأكرموا لكرامتي، وعظّموا لعظمتي، فقالت الملائكة: إلهنا وسيّدنا، وما اعتراض العبيد على مولاهم؟! سمعنا وأطعنا. فعند ذلك أمر الله تعالى جبرئيل وملائكة الصفيح الأعلى وحملة العرش فقبضوا تربة رسول الله صلى الله عليه وآله من موضع ضريحه، وقضى أن يخلقه من التراب، ويميته في التراب، ويحشره على التراب، فقبضوا من تربة نفسه الطاهرة قبضةً طاهرةً لم يمش عليها قدمٌ مشت

(١) إنّ العالِي لا نظر له إلى الداني، وسعيه لحصول الداني على كماله مقصودٌ له بالعرض. نعم، حصوله هو على كماله من خلال هداية الغير وإيصاله إلى كماله مقصودٌ له بالذات.
(٢) من هنا يتّضح معنى قوله عليه السلام: «أنا الأوّل، وأنا الآخر»، فهو الأوّل بحسب قوس النزول، وهو الآخر بحسب قوس الصعود، فهو الذي صعد إلى مقامٍ لم يصعده غيره. (منه دام ظلّه).

إلى المعاصي، فعرج بها الأمين جبرئيل فغمسها في عين السلسبيل، حتى نقيت كالدرّة البيضاء، فكانت تغمس كلّ يومٍ في نهرٍ من أنهار الجنّة، وتعرض على الملائكة، فتشرق أنوارها فتستقبلها الملائكة بالتحية والإكرام، وكان يطوف بها جبرئيل في صفوف الملائكة، فإذا نظروا إليها قالوا: إلهنا وسيدنا، إن أمرتنا بالسجود سجدنا، فقد اعترفت الملائكة بفضله وشرفه قبل خلق آدم عليه السلام، ولما خلق الله آدم عليه السلام سمع في ظهره نشيئاً كنشيش الطير، وتسييحاً وتقديساً، فقال آدم: يا ربّ، وما هذا؟ فقال: يا آدم، هذا تسبيح محمدٍ العربي، سيّد الأولين والآخرين، فالسعادة لمن تبعه وأطاعه، والشقاء لمن خالفه، فخذ يا آدم بعهدي، ولا تودعه إلاّ الأصلاب الطاهرة من الرجال، والأرحام من النساء الطاهرات الطيبات العفيفات، ثمّ قال آدم عليه السلام: يا ربّ، لقد زدني بهذا المولود شرفاً ونوراً وبهاءً ووقاراً، وكان نور رسول الله صلّى الله عليه وآله في غرّة آدم كالشمس في دوران قبة الفلك، أو كالقمر في الليلة المظلمة، وقد أنارت منه السماوات والأرض والسرادات والعرش والكرسي، وكان آدم عليه السلام إذا أراد أن يغشى حواء أمرها أن تتطيّب وتتطهّر، ويقول لها: الله يرزقك هذا النور، ويخصّك به، فهو وديعة الله وميثاقه، فلا يزال نور رسول الله صلّى الله عليه وآله في غرّة آدم عليه السلام»^(١).

٢. عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالبٍ عليه السلام، أنّه قال: «كان الله ولا شيء معه، فأول ما خلق نور حبيبه محمدٍ صلّى الله عليه وآله قبل خلق الماء والعرش والكرسيّ والسماوات والأرض واللوح والقلم والجنّة والنار والملائكة وآدم وحواء بأربعة وعشرين وأربعمائة ألف عام^(٢)، فلما خلق الله تعالى نور نبيّنا محمدٍ صلّى الله

(١) بحار الأنوار: ج ١٥، ص ٢٦.

(٢) هذه الرواية تتحدّث عن نشأة التجرد، ومن المعلوم: أنّ نشأة التجرد غير محكومة بالزمان المرتبط بنشأة المادّة، من هنا ينبغي تأويل السنين التي ورد ذكرها في هذه الرواية (منه دام ظلّه).

عليه وآله بقي ألف عام بين يدي الله عز وجل واقفاً يسبحه ويمجده، والحق تبارك وتعالى ينظر إليه ويقول: يا عبدي، أنت المراد والمريد، وأنت خيرتي من خلقي، وعزتي وجلالي لولاك ما خلقت الأفلاك، من أحبك أحبته، ومن أبغضك أبغضته، فتلاً لأ نوره، وارتفع شعاعه، فخلق الله منه اثني عشر حجاباً؛ أولها حجاب القدرة، ثم حجاب العظمة، ثم حجاب العزة، ثم حجاب الهيبة، ثم حجاب الجبروت، ثم حجاب الرحمة، ثم حجاب النبوة، ثم حجاب الكبرياء، ثم حجاب المنزلة، ثم حجاب الرفعة، ثم حجاب السعادة، ثم حجاب الشفاعة...»^(١).

ويستفاد من هذه الرواية مجموعة أمور:

١. إن الرواية صريحة في محوريتة النور المحمّدي لجميع وجودات عالم الإمكان.

٢. إن الرواية بينت أنه صلى الله عليه وآله المراد في قوس النزول، وهو المريد في قوس الصعود؛ لأنه سيصعد إليه باختياره.

روي عن ابن عباس أنه قال: «لما زوج رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام فاطمة تحدثن نساء قريش وغيرهن وعيرتها، وقلن: زوجك رسول الله صلى الله عليه وآله من عائل لا مال له، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: يا فاطمة، أما ترضين أن الله تبارك وتعالى أطلع إطلاعةً إلى الأرض فاختار منها رجلين: أحدهما أبوك، والآخر بعلك. يا فاطمة، كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله مطيعين من قبل أن يخلق الله آدم عليه السلام بأربعة عشر ألف عام، فلما خلق آدم قسم ذلك النور بجزئين: جزءاً أنا، وجزءاً علي... معاشر الناس، إن الله قد اختارني من

(١) بحار الأنوار: ج ١٥، ص ٢٨. وهذه الرواية من الروايات الطوال، ذكر منها السيّد الأستاذ حفظه الله ما يرتبط بمحوريتة النور المحمّدي، ولكنّها كذلك أشارت إلى الأصول التي تقدّم الحديث عنها بشكل إجماليّ. فراجع.

خلقه فبعثني إليكم رسولاً، واختار لي علياً خليفَةً ووصياً^(١).
ومن الواضح: أنّ هذه الرواية دائرةٌ في فلك قوس الصعود من خلال
تعرّضها إلى قضيةٍ معرّجه صلى الله عليه وآله، بخلاف الرواية السابقة التي
كانت متعرّضةً لقوس النزول.

ومن خلال الروايتين المتقدّمتين يتّضح: أنّ القوسين يشتركان في وجود
الحجب التي يواجهها الإنسان في نزوله وصعوده، إلّا أنّ ما يميّز بينهما - بحسب
الروايتين المتقدّمتين - عدم اشتغال قوس النزول على التعدّدية في المصاديق، وإنّما
تبدأ التعدّدية مع قوس الصعود، فالموجودات الطاهرة للرسول الأكرم صلى الله
عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام لم تكن متعدّدةً ومشخّصةً في قوس
النزول، وإنّما تعدّدت وتشخّصت في قوس الصعود ودخولها عالم المادّة.

إذن تحصل من كلّ ما تقدّم: أنّ الإنسان الكامل هو محور العالم الكوني؛ إذ
بمقتضى النظام الذي أشار له المولى سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا
عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، لا بدّ أن يوجد في هذا
العالم من هو مظهرٌ وممثلٌ للصادر الأوّل؛ لأنّ إرادة الله سبحانه وتعالى الأزليّة
وحكمته اقتضت إيجاد نظامٍ ليس بالإمكان أبدع منه ولا أحسن، ومن أهمّ
خصائص هذا النظام الأحسن: وجود موجودٍ يصل إلى مقام ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى *
فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٨ - ٩).

ومن المعلوم: أنّ هذا الموجود في قوس النزول لا يسمّى بمسمّيات نشأة
المادّة. نعم، في قوس الصعود تبدأ هذه الوجودات بالظهور والتكثّر^(٢).

(١) بحار الأنوار: ج ١٨، ص ٢٩٨.

(٢) ولتكثّر الصادر الأوّل عندما يصل إلى نشأة عالم المادّة - في قوس الصعود - فلسفةٌ ليس
هنا محلّ بحثها. (منه دام ظلّه).

المقدّمة الثانية: معنى الجبر^(١) وبطلانه

البحث عن هذه المقدّمة في صورتين:

الصورة الأولى: إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي

إسناد الفعل إلى فاعله تارةً يكون على نحو الحقيقة، كما لو أسند الفعل إلى فاعله الحقيقي، وأخرى يكون على نحو المجاز، كما لو أسند إلى غير مبدئه وفاعله الحقيقي. ومن الواضح أنّ الفاعل الأوّل يستحقّ المدح أو الذمّ، أمّا الثاني فهو فاعلٌ مجبورٌ، لا يستحقّ مدحاً ولا ذمّاً.

ولمّا كان الإنسان يُمدح على فعل الحسن ويثاب، ويُذمّ على فعل القبيح ويُعاقب، دلّ ذلك على أنّه فاعلٌ حقيقيٌّ مختارٌ.

روي عن أمير المؤمنين حين أتاه شخصٌ يسأله: «يا أمير المؤمنين، بمَ عرفت ربّك؟ قال عليه السلام: بالتمييز الذي خولني^(٢)، والعقل الذي دلّني. قال: أفعجبول أنت عليه؟ قال: لو كنت مجبولاً ما كنت محموداً على إحسانٍ ولا مذموماً على إساءة، وكان المحسن أولى باللائمة من المسيء»^(٣).

فهذه الرواية تُثبت - بشكلٍ واضحٍ وصریحٍ - أنّ مبدأ فعل الإنسان: الإنسان نفسه؛ إذ لو كان المبدأ غيره فلا معنى حينئذٍ لأن يُحمد على فعل الحسن أو يُذمّ على فعل القبيح، بل لانتفى الثواب والعقاب.

(١) يتعرّض السيّد الأستاذ حفظه الله - هنا - إلى مسألة الجبر بالمقدار الذي له علاقة بالمقام، أمّا تفصيل المسألة فسيأتي بيانه بشكلٍ مستقلٍّ ومفصّلٍ في مباحث لاحقةٍ من هذه الموسوعة إن شاء الله تعالى.

(٢) خوله الشيء: أعطاه إيّاه متفضّلاً، أو ملّكه إيّاه... وفي مجمع البحرين: خوله نعمة: أعطاه نعمة. (انظر: مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣٦٦، مادة: خول).

(٣) تحف العقول: ص ٤٦٨.

الصورة الثانية: إسناد الفعل إلى فاعلٍ مساهم

الصورة الأولى للجبر كانت تفترض أنّ مبدأ الفعل وفاعله هو غير الإنسان، وليس للإنسان أيُّ مدخليّةٍ في تحقّق الفعل، أمّا هذه الصورة فتجعل له مدخليّةً في تحقّقه ولكن بنسبةٍ ضعيفةٍ. وهذه الصورة من حيث الحكم لا تفترق عن صاحبتهَا.

توضيح ذلك: لو أنّ فعلاً ما كان يحتاج لإنجازه مبدأً على درجةٍ عاليةٍ من الفاعليّة، فلو فرض أنّ نسبة ٩٩٪ من الفاعليّة اكتسبها الفاعل من خارج إرادته واختياره، و١٪ كانت بإرادته، فحينئذٍ لا يمكن أن يُنسب الفعل إليه حقيقةً؛ فيكون شبيهاً بالفاعل المجازي، فلا يستحقّ من المدح أو الذمّ، ومن الثواب أو العقاب إلا بنسبة فاعليّته.

فلو صحّ أنّ الأسباب الخارجيّة من طينةٍ صالحيةٍ وتنقّلٍ من أصلابٍ طاهرةٍ إلى أرحامٍ مطهّرةٍ، وعنايةٍ إلهيةٍ خاصّةٍ، وغير ذلك من الأسباب الخارجيّة عن إرادة الإنسان، هي تفضّلٌ محضٌ منه سبحانه وتعالى، وهي السبب الأكبر وراء إيجاد الفعل في الخارج، فحينئذٍ أيّما موجودٍ نال هذا الفضل كان من السهل عليه أن يُضيف عليه ما تجود به إرادته واختياره من فاعليّةٍ، فيُنجز الفعلَ خارجاً على أتمّ وجه.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ تفسير العناية والإعانة الإلهية - من استعداداتٍ خاصّةٍ يُفيضها المولى تبارك وتعالى على بعض الموجودات، وطينةٍ صالحيةٍ يخلقهم منها، وغير ذلك من أسبابٍ خارجيّةٍ عن إرادة الإنسان - بأنّها تفضّلٌ إلهيٌّ محضٌ، غير تامٍّ؛ للزوم ما يشبه الجبر؛ إذ قد يُقال: إنّ الخاتم صلّى الله عليه وآله إنّما صار هو المحور لأنّ المولى تبارك وتعالى تفضّل عليه بكلّ ما يمكن أن يجعله في هذا المقام، وهو صلّى الله عليه وآله أضاف عليها بإرادته القليل، ولو تفضّل سبحانه على

غيره بما تفضّل به على خاتم رسله لكان يسيراً على ذلك الغير أن يُضيف عليها القليل بإرادته ويكون هو المحور! ولو لم يتفضّل المولى سبحانه وتعالى على نبيّه وآله - بأن خلقهم من طينةٍ صالحةٍ ووهبهم أعلى درجات الاستعداد وقابليّة تجاوز كلّ الحُجب، والتعرّف على جميع المعارف التوحيدية - لما عاشوا العصمة ولا الخشية! ولو تفضّل على غيرهم بما تفضّل به عليهم لكانوا علماء معصومين وعباداً خاشعين! وبالتالي لا يستحقّ الجميع من المدح أو الذمّ إلاّ بمقدار ما كان هو المبدأ فيه، أمّا ما زاد عن ذلك فلا؛ إذ ليس هو المبدأ له، وإنّما وجود الاستعداد فيه - الذي هو تفضّل محض - كان السبب في صدور الفعل عنه.

إذن، على القول بأنّ الوجود المقدّس لخاتم الرسل صلّى الله عليه وآله إنّما صار هو محور الوجود لأنّ الله سبحانه تفضّل عليه بالاستعداد المناسب لبلوغه ذلك المقام بنحوٍ لو لم يُوجد فيه ذلك الاستعداد لما صار هو المحور، غير تامّ؛ لأنّه شبيهٌ بالجبر، لا يستحقّ فاعله مدحاً إلاّ بدرجةٍ ضعيفةٍ جداً، مضافاً إلى أنّه ترجيحٌ بلا موجب، وعليه لا يمكن أن تكون تلك الاستعدادات^(١) التي أُعطيت للنبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار والأولياء والصالحين وعباد الله المكرمين مجرد تفضّل محض.

حلّ العقدة

بعد البيان المتقدّم نقول: إنّ المولى سبحانه وتعالى أبدع نظاماً جعل من أساسياته وجودَ وجودٍ يصل إلى مقام «قاب قوسين أو أدنى»، ويكون هو المحور لموجودات عالم الإمكان، ولكن من دون أن يُعيّنه^(٢)، بل خير البشر،

(١) ينبغي الالتفات إلى أنّ البحث هو في اختلاف الاستعدادات التي يترتب عليها ثواب وعقاب، وقربٌ وبعدٌ إلهيين، لا مطلق اختلاف الاستعدادات.

(٢) لأنّه لو عيّن للزم الجبر أو المحاذير الأخرى.

وسخر لهم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً.

نعم، اشترط فيه صفاتٍ مَنْ أوجدها كان جديراً بأن يُفاض عليه ذلك الاستعداد، وهذا من قبيل: الجائزة التي تُمنح للمتسابق الأوّل، فالمنح لم يُعيّن الشخص الذي ستُعطى له الجائزة، وإنّما اشترط فيه أن يكون الأوّل، وهو لا يكون كذلك إلّا بعد أن يُجهد نفسه حقيقةً.

ومن المعلوم بداهة: أنّ المولى سبحانه وتعالى عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، وعالمٌ بجميع الأشياء، كليّاتها وجزئياتها، وكلّ تفاصيلها، لا يغيب عنه تعالى شيءٌ منها، علماً مطلقاً غير متناهٍ، قبل خلقه لها وإيجادها وبعده.

وهذه الحقيقة تُعدّ من بديهيات العقيدة الإسلاميّة على مستوى البحث العقلي والنقلي؛ فعن محمّد بن مسلم، أنّه قال: «سمعتُ الإمامَ أبا جعفرٍ الباقر عليه السلام يقول: كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل الله عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»^(١).

وعن منصور بن حازم، أنّه قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام: هل يكون اليوم شيءٌ لم يكن في علم الله عزّ وجلّ؟ قال: لا، بل كان في علمه قبل أن ينشئ السماوات والأرض»^(٢).

وعن عبد الله بن مسكان، أنّه قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم بالمكان قبل أن يخلق المكان، أم علمه عندما خلقه وبعدهما خلقه؟ فقال عليه السلام: تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه، كعلمه به بعدما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان»^(٣).

(١) توحيد الصدوق: ص ١٤٥، بيانه في إرادته تعالى لفعل العبد، ح ١٢.

(٢) توحيد الصدوق: ص ١٣٥، بيانه في كونه تعالى عالماً، ح ٧.

(٣) توحيد الصدوق: ص ١٣٧، بيانه في الدليل على كونه تعالى عالماً، ح ٩.

فهذه النصوص - وغيرها وهي كثيرة - تؤكد حقيقة علم الله تعالى بالأشياء علماً أزلياً قبل خلقه لها وإيجاده إيّاها.

وهذا يعني أنه عالمٌ منذ الأزل بالموجود الذي سوف يُجهِد نفسه حقيقةً ويُحصِل الشرائط اللازمة لنيل ذلك الاستعداد والذو سيكون أطوع البشر له وأخلصهم وأعبدهم، فبمقتضى العناية والحكمة الإلهية أعانه في سفره، وهياً له المقدمات اللازمة لرحلته وكدحه، وخلق من طينة عليين، ونقله من أصلابٍ طاهرةٍ إلى أرحامٍ مطهرةٍ، فهو سبحانه لم يهَيِّء المقدمات ويُعطِ الاستعدادات جزافاً ومن دون موجبٍ، بل عَلِمَ أنَّ هذه الموجودات مريضةٌ له حقيقةً، وعازمةٌ على أن تختاره، وتكون هي محور عالم الإمكان، فأعطاه ما يُعينها في رحلتها إليه. من هنا نقرأ في دعاء رجب المرويِّ عن الإمام موسى بن جعفرٍ عليه السلام: «وقد علمت أنَّ أفضل زاد الراحل إليك عزم إرادةٍ يختارك بها، وقد ناجاك بعزم الإرادة قلبي»^(١)، فمنشأ العطيّة الإلهية إرادة الفاعل نفسه.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ الله سبحانه وتعالى أراد إعطاء هذا الاستعداد الخاص لمن يُحقِّق النتائج الخاصة، وحيث إنَّه سبحانه وتعالى علم منذ الأزل أن بعض الموجودات عندما يُعطون هذه الاستعدادات سوف يلتزمون بلوازمها وينتهون إلى النتائج التي أرادها، لذا اختارهم، وخلقهم من الطينة الطيبة والماء الفرات، وأفاض عليهم ذلك الاستعداد؛ روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: إنَّ الله عزَّ وجلَّ أطلع إلى أهل الأرض فاختارني، ثمَّ أطلع الثانية فاختارك بعدي، فجعلك القيم بأمر أمّتي بعدي، وليس أحدٌ بعدنا مثلنا»^(٢). ولذا نجد أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار مع أئمتهم

(١) إقبال الأعمال: ج ٣، ص ٢٧٦.

(٢) بحار الأنوار: ج ٣٩، ص ٩١.

يعلمون حقيقة ذواتهم، ونهاية رحلتهم، ما فتراوا عن عبادته سبحانه، ولا انقطعوا عن مناجاته، وما أثر ذلك العلم في كدحهم نحو معشوقهم جلّ في علاه، بل كانوا عباداً مكرمين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون.

وعلم سبحانه أنّ الأعمّ الأغلب من بني البشر لا يريد سوى التمرد والجحود والكفر والعصيان والخروج عن حبل الطاعة، فلم يمنعهم من ذلك، بل أعطاهم كلّ ما يريدون، وهياً لهم المقدمات لتحقيق رغباتهم، وكذلك علم أنّهم سوف يقصرون ولا يلتزمون بلوازم تلك الاستعدادات الخاصّة، فمنعها عنهم رحمةً بهم، ويشهد لذلك أنّه - تباركت أسماؤه - أفاض على بني البشر الكثير من الاستعدادات، ومنحهم الكثير من المواهب السنيّة، والعطايا الإلهيّة، وجعلهم يتعرّضون إلى بعض نفحاته القدسيّة، ولكن ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾ (سبأ: ١٣)، بل أكثرهم بنعمه كافرون، وللحقّ كارهون.

وهذا المعنى هو الذي ذكره أكثر أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام وعولوا عليه في هذا الباب، «فإنّه تعالى لما خلق الأرواح كلّها قابلة للخير والشرّ ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣)، وقادرة على فعلهما، ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا * كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءَ وَهَؤُلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ١٨ - ٢٠)، وعلم أنّ بعضها يعود إلى الخير المحض وهو الإيمان، وبعضها يعود إلى الشرّ المحض وهو الكفر باختيارها، عاملها هذه المعاملة كالخلق من الطينة الطيّبة أو الخبيثة، فحيث علم الله من زيد أنّه يختار الخير والإيمان البتّة ولو لم يُخلق من طينة طيّبة، خلقه منها، ولما علم من عمرو أنّه يختار الشرّ والكفر البتّة، خلقه من طينة خبيثة؛ لطفاً بالأوّل وتسهيلاً عليه وإكراماً له؛

لما علم من حسن نيّته وعمله، وبالعكس في الثاني^(١).

وقال المازندراني رحمه الله: «إنّ الله جلّ شأنه لما خلق الأرواح كلّها قابلةً للخير والشرّ، وعلم أنّ بعضها يعود إلى الخير المحض وهو الإيمان، وبعضها يعود إلى الشرّ المحض وهو الكفر باختيارهما، وأمرها حين كونها مجرداتٍ صرفةً بأمرٍ كما سيجيء ووقع معلومه مطابقاً لعلمه، خلق للأوّل مسكناً وهو البدن من طينة عليّين، وخلق للآخر مسكناً من طينة سجين، كما خلق للمؤمن جنّةً وللكافر ناراً، وذلك ليستقرّ كلّ واحدٍ فيما يناسبه ويعود كلّ جزءٍ إلى كلّه وكلّ فرعٍ إلى أصله، ومن هنا ظهر: أنّ الخلق من الطيبتين تابعٌ للإيمان والكفر ومسبّبٌ عن العمل دون العكس، فلا يستلزم الجبر ولا ينافي الاختيار. ألا ترى أنّه تعالى لما علم أنّ بين النبيّين والمؤمنين اتّصلاً من وجهٍ وانفصلاً من وجهٍ آخر - لأنّ المؤمنين من طينة النبيّين، وخلق أبدانهم من دون ذلك؛ لانحطاط درجاتهم وشرفهم - فوضع كلّاً في درجته، وأنك إذا قرّرت لعبدك المطيع بيتاً شريفاً ولعبدك العاصي بيتاً وضيعاً، صحّ ذلك عقلاً وشرعاً، ولا يصفك عاقلٌ بالظلم والجور؛ إذ الظلم وضع الشيء في غير موضعه، فهو إنّما يلزم لو انعكس الأمر أو وقع التساوي^(٢).

ومن الأدلّة النقلية التي يمكن أن يُستدلّ بها على الحقيقة أعلاه:

١. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٤)، فإنّ الآية ظاهرةٌ في أنّ الموارد مختلفةٌ في قبول كرامة الرسالة، وأنّ الله سبحانه أعلم بالموارد الذي يصلح لها، وهو غير

(١) شرح أصول الكافي: ج ٨، ص ٥.

(٢) شرح أصول الكافي: ج ٨، ص ٦.

هؤلاء المجرمين.

٢. قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ (الليل: ٥ - ١٠)، فإذا ما علم الله من عبد أنه يريد الطاعة، فسوف يخلقه من طينة تيسر له الطاعة، وقد كتب سبحانه على نفسه: أن من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسيهيئ له المقدمات، وبالعكس إذا ما بخل واستغنى وكذب بالحسنى، فسييسره للعسرى. «ولعل المراد من أخبار الطينة: أن بعضهم خلق من طينة عليين، ليكون ذلك أرضيةً تساعد على الطاعة بعد أن علم منه أنه لا يريد إلا الطاعة، وأن بعضهم خلق من طينة سجين؛ إذ علم منه المعصية والعناد. والرعاية للمطيع لا تقتصر على الطينة الميسرة، بل قد تمتد إلى النسب كما مر معنا في الحديث الشريف، فإذا علم الله من النبي وأهل بيته أنهم لا يريدون إلا الطاعة والعبودية، حفظهم أيضاً في الأصلاب الشاخنة والأرحام المطهرة من لدن آدم إلى أن خرجوا في الزمان المعد لهم»^(١).

٣. قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ * وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢ - ٢٣)، بمعنى: «أن الله إنما ابتلاهم بالصمم والبكمة فلا يسمعون كلمة الحق ولا ينطقون بكلمة الحق، وبالجملة: حرمهم من نعمة السمع والقبول؛ لأنه تعالى لم يجد عندهم خيراً ولم يعلم به، ولو كان لعلم، لكن لم يعلم، فلم يوقفهم للسمع والقبول، ولو أنه تعالى رزقهم السمع - والحال هذه - لم يثبت السمع والقبول فيهم، بل تولوا عن الحق وهم معرضون»^(٢).

(١) بحث في الإمامة: ص ٢٥٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٩، ص ٤٢.

٤. قوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩)، فإن من الثابت: أن الفعل في اللوح المحفوظ متقدم على وجوده في عالمنا المشهود، فلو فُسر هذا الثابت بأن فعل زيد خارجاً تابع لعلمه سبحانه في مقام الذات أو اللوح المحفوظ أو القلم... فهذا هو الجبر الباطل. أما لو فُسر بأن منشأ استنساخ الفعل في اللوح المحفوظ هو العلم الذي لا ﴿يَعزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾، فحيث إنه سبحانه وتعالى علم أن زيداً سوف يختار الفعل الكذائي، كتبه عليه في اللوح المحفوظ، فلا جبر حينئذٍ.

٥. عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن القصير، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: سألته عن ن والقلم، قال: «إن الله خلق القلم من شجرة في الجنة يقال لها الخلد، ثم قال لنهر في الجنة: كن مداداً، فجمد النهر، وكان أشد بياضاً من الثلج وأحلى من الشهد، ثم قال للقلم: أكتب، قال: وما أكتب يا رب؟ قال: اكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، فكتب القلم في رق أشد بياضاً من الفضة وأصفى من الياقوت، ثم طواه فجعله في ركن العرش، ثم ختم على فم القلم فلم ينطق بعد ولا ينطق أبداً، فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلها. أو لستم عرباً؟ فكيف لا تعرفون معنى الكلام وأحدكم يقول لصاحبه: انسخ ذلك الكتاب، أو ليس إنما ينسخ من كتاب أخذ من الأصل، وهو قوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؟!».

٦. عن ابن عباس أنه سئل عن هذه الآية: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩)، فقال: «إن أول ما خلق الله القلم، ثم خلق النون، وهي الدواة، ثم خلق الألواح فكتب الدنيا وما يكون فيها حتى تفتنى، من خلق مخلوق، وعمل معمول، من بر أو فجور، وما كان من رزق حلال أو حرام، وما كان من

رطبٍ ويابسٍ، ثم ألزم كلَّ شيءٍ من ذلك شأنه، دخوله في الدنيا متى، وبقاؤه فيها كم، وإلى كم يفنى، ثم وكلَّ بذلك الكتاب الملائكة، ووكَّل بالخلق ملائكةً، فتأتي ملائكة الخلق إلى ملائكة ذلك الكتاب فينسخون ما يكون في كلِّ يومٍ وليلةٍ مقسومٍ على ما وُكِّلوا به، ثم يأتون إلى الناس فيحفظونهم بأمر الله ويستبقونهم إلى ما في أيديهم من تلك النسخ، فقام رجلٌ فقال: يا ابن عباسٍ، ما كنا نرى هذا! أتكتب الملائكة في كلِّ يومٍ وليلةٍ؟ فقال ابن عباسٍ: أستم قوماً عرباً؟! ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ هل يستنسخ الشيء إلا من كتاب؟!^(١).

وهذا يعني: أنَّ الكتَّبة من الملائكة يعلمون بالأعمال التي سيقوم بها كلُّ فردٍ من بني الإنسان؛ إذ إنَّهم قبل أن ينزلوا إلى الأرض على اطلاعٍ بما هو مرقومٌ في اللوح المحفوظ، ولكنَّهم بنزولهم يشهدون على أن ما علموه عمله الإنسان. وبتعبيرٍ آخر: إنَّ الملائكة لا ينزلون إلى الأرض من أجل أن يكتبوا ما يفعله العبد، وإنَّما ليطبَّقوا ما فعله على ما هو مكتوبٌ في اللوح المحفوظ، فيكون معنى كتابة الملائكة للأعمال: تطبيقتهم ما عندهم من نسخة اللوح على الأعمال؛ قال تعالى: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (الأنفال: ٣٧)، أي: ليميز الخبيث من الطيب عملاً بعد أن كان معلوماً علماً، وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٢)، أي: ولما يجاهد المجاهدون منكم ويصبر الصابرون، فيكون الله قد علم بعلمه التابع في الأزل أنَّهم سيجاهدون ويصبرون باختيارهم رغبةً فيما عند الله ونصرةً لدينه^(٢).

وفي رواية ابن طاووسٍ: أنَّهما إذا أَرَادَا النزول صباحاً ومساءً ينسخ لهما إسرافيل عمل العبد من اللوح المحفوظ فيعطيها ذلك، فإذا صعدا صباحاً

(١) بحار الأنوار: ج ٥٤، ص ٣٧٢.

(٢) انظر: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، البلاغي: ج ١، ص ١٩٢.

ومساء بديوان العبد قابله إسرائيل بالنسخة التي تنسخ لها حتى يظهر أنه كان كما نسخ منه^(١).

وعن ابن عباس، قال: «كتب في الذكر عنده كل شيء هو كائن، ثم بعث الحفظة على آدم عليه السلام وذريته، فالحفظة ينسخون من الذكر ما يعمل العباد، ثم قرأ: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩)»^(٢).

٧. روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «الضلالة على وجوه: فمنه محمود، ومنه مذموم، ومنه ما ليس بمحمود ولا مذموم... فأما الضلال المحمود وهو المنسوب إلى الله تعالى كقوله: ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ﴾ هو ضلالهم عن طريق الجنة بفعلهم»^(٣)، فالرواية صريحة بأن الله سبحانه إنما كتب على أهل الضلالة أنه سيضلهم عن طريق الجنة بفعلهم.

٨. عن الإمام الباقر عليه السلام، أنه قال: «... فإذا عرضت هذه الأعمال كلها على الله تعالى قال: ... فإني أنا الله لا إله إلا أنا عالم السر وأخفى، وأنا المطلع على قلوب عبادي، لا أحيى ولا أظلم ولا أزم أحداً إلا ما عرفته منه قبل أن أخلقه»^(٤). وهذه الرواية صريحة في أن الله سبحانه وتعالى إنما كتب لأنه مطلع على قلوب العباد، عالم بما يريدون أن يفعلوا، فلا حيف ولا ظلم ولا إلزام لأحد إلا ما عرفه منه قبل أن يخلقه، فعندما كتب عليهم في اللوح المحفوظ ذلك، لم يكتبه جزافاً، بل كتب ما يعرف ويعلم منهم قبل أن يخلقهم.

(١) سعد السعود، ابن طاووس: ص ٢٢٦.

(٢) الدرّ المشور في التفسير بالمأثور: ج ٦، ص ٣٧.

(٣) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٢٠٨.

(٤) علل الشرائع: ج ٢، ص ٦٠٨.

٩. عن محمد بن أبي عمير، قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفرٍ عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: (الشَّقِيّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ) فقال: الشَّقِيّ مَنْ عَلمَ اللهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ عَلمَ اللهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السَّعْدَاءِ، قَلتَ لَهُ: فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: (اعْمَلُوا، فَكُلُّ مَيَسَّرٍ لِمَا خَلَقَ اللهُ)؟ فقال: إِنَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُوهُ، وَلَمْ يَخْلُقْهُمْ لِيَعْصُوهُ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، فَيَسَّرَ كَلًّا لِمَا خَلَقَ لَهُ، فَالْوَيْلُ لِمَنْ اسْتَحَبَّ الْعَمَى عَلَى الْهُدَى»^(١).

وهذه الرواية واضحة في أنّ مَنْ عَلمَ اللهُ مِنْهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ عَمَلَ الْأَشْقِيَاءِ، كَتَبَهُ فِي الْأَشْقِيَاءِ، وَيَسَّرَ لَهُ ذَلِكَ، وَمَنْ عَلمَ اللهُ مِنْهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ عَمَلَ السَّعْدَاءِ، كَتَبَهُ فِي السَّعْدَاءِ، وَيَسَّرَ لَهُ ذَلِكَ.

الامتحان في قوس النزول وفلسفته

بعد أن عَلِمَ الْخَبِيرُ - تَبَارَكَتْ أَسْمَاؤُهُ - مَا يَرِيدُهُ عِبْدُهُ وَيَخْتَارُهُ، عَرَضَهُمْ جَمِيعاً لِلابْتِلَاءِ وَالامْتِحَانِ، وَذَلِكَ قَبْلَ إِجْبَادِهِمْ فِي نَشْأَةِ الْمَادَّةِ. وَهَذَا مَا يُسْتَفَادُ مِنَ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ الَّتِي تَحَدَّثَتْ عَنْ عَالَمِ الذَّرِّ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

هذا، مضافاً إلى الروايات الكثيرة الواردة في ذيل هذه الآية، والتي منها:

١. عن الأصْبَغِ بْنِ نَبَاتَةَ، عَنِ الْإِمَامِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّهُ قَالَ: «أَتَاهُ ابْنُ الْكُوَّاءِ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، هَلْ كَلَّمَ أَحَدًا مِنْ وُلْدِ آدَمَ قَبْلَ مُوسَى؟ فَقَالَ عَلِيٌّ: قَدْ كَلَّمَ اللَّهُ جَمِيعَ خَلْقِهِ، بَرَّهُمْ وَفَاجَرَهُمْ، وَرَدَّوْا

(١) توحيد الصدوق: ص ٣٥٦.

عليه الجواب. فثقل ذلك على ابن الكوّاء ولم يعرفه، فقال له: كيف كان ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال له: أو ما تقرأ كتاب الله إذ يقول لنبّيه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۗ﴾؟ (الأعراف: ١٧٢)، فقد أسمعكم كلامه، وردّوا عليه الجواب كما تسمع في قول الله - يابن الكوّاء - ﴿قالوا: بلى﴾، فقال لهم: إني أنا الله لا إله إلا أنا، وأنا الرحمن، فأقروا بالطاعة والربوبية، وميّز الرسل والأنبياء والأوصياء، وأمر الخلق بطاعتهم، فأقروا بذلك في الميثاق، فقالت الملائكة عند إقرارهم بذلك: شهدنا عليكم يا بني آدم أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين^(١).

وهذه الرواية صريحة في أن الله سبحانه وتعالى امتحنهم وأخذ عليهم الميثاق ودعاهم إلى الإقرار به، فأقرّ بعضٌ وأنكر آخرون.

٢. عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الله خلق الخلق فخلق من أحبّ ممّا أحبّ، وكان ما أحبّ أن يخلقه من طينة الجتّة، وخلق من أبغض ممّا أبغض، وكان ما أبغض أن يخلقه من طينة النار، ثمّ بعثهم في الظلال، قال: قلت: أيّ شيء الظلال؟ قال: ألم تر إذا ظلّ في الشمس شيءٌ وليس بشيءٍ؟ ثمّ بعث فيهم النبيين يدعونهم إلى الإقرار بالله، وهو قوله: ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (الزخرف: ٨٧)، ثمّ دعاهم إلى الإقرار بالنبيين، فأقرّ بعضهم وأنكر بعضهم، ثمّ دعاهم إلى ولايتنا، فأقرّ - والله - بها من أحبّ، وأنكرها من أبغض، وهو قوله: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾ (الأعراف: ١٠١)^(٢).

٣. عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «... فلما تكاملت الأنوار

(١) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٢٥٨.

(٢) بصائر الدرجات: ص ١٠١، باب: ما أخذ الله موثيق الخلق لأئمة آل محمّد عليهم

السلام بالولاية لهم، ح ١.

صارت تطوف حول نور محمدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَمَا تَطُوفُ الْحَجَّاجُ حَوْلَ بَيْتِ اللهِ الْحَرَامِ، وَهُمْ يَسْبِّحُونَ اللهُ وَيُحْمَدُونَهُ، وَيَقُولُونَ: سَبْحَانَ مَنْ هُوَ عَالَمٌ لَا يَجْهَلُ، سَبْحَانَ مَنْ هُوَ حَلِيمٌ لَا يَعْجَلُ، سَبْحَانَ مَنْ هُوَ غَنِيٌّ لَا يَفْتَقِرُ، فَنَادَاهُمُ اللهُ تَعَالَى: تَعْرِفُونَ مَنْ أَنَا؟ فَسَبَقَ نُورُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَبْلَ الْأَنْوَارِ وَنَادَى: أَنْتَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، وَحَدِّكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، رَبُّ الْأَرْبَابِ، وَمَلِكُ الْمُلُوكِ، فِإِذَا بِالنَّدَاءِ مِنْ قِبَلِ الْحَقِّ: أَنْتَ صَفِيٌّ، وَأَنْتَ حَبِيبِي، وَخَيْرُ خَلْقِي...»^(١).

فالنِّدَاءُ الَّذِي أَشَارَتْ لَهُ هَذِهِ الرَّوَايَةُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ امْتِحَانٍ، وَحَيْثُ إِنَّ الْخَاتَمَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَبَقَ الْجَمِيعَ فِي جَوَابِهِ، لِذَا اصْطَفَاهُ اللهُ وَجَعَلَهُ صَفِيَّهُ وَحَبِيبَهُ، وَهَيَّأَ لَهُ كُلَّ مَا يَحْتَاجُهُ مِنْ مَقَدِّمَاتٍ لِكَيْ يَكُونَ هُوَ الْأَوَّلُ. وَلَمَّا كَانَ الْخَبِيرُ الْعَلِيمُ - تَبَارَكَتْ أَسْمَاؤُهُ - مَطَّلِعًا عَلَى قُلُوبِ الْعِبَادِ وَعَالِمًا بِأَنَّ الْإِمَامَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ أَنْصَحُ الْخَلْقِ لِحَبِيبِهِ، جَعَلَهُ أَخَاهُ وَخَلِيفَتَهُ، فَقَالَ - كَمَا رَوَى -: «يَا مُحَمَّدُ، إِنِّي أَطَّلَعْتُ عَلَى قُلُوبِ عِبَادِي فَوَجَدْتُ عَلِيًّا أَنْصَحَ خَلْقِي لَكَ، وَأَطْوَعَهُمْ لَكَ، فَاتَّخِذْهُ أَخًا»^(٢).

إِذَنْ، إِنَّمَا نَالَ الْإِمَامُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَقَامَ الْخِلَافَةِ وَالْوِلَايَةِ؛ لِعِلْمِ اللهِ بِأَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَنْصَحَ الْعِبَادِ لِحَبِيبِهِ وَأَطْوَعَهُمْ لَخَلِيلِهِ.

٤. رَوَى أَنَّ زَنْدِيقًا سَأَلَ الْإِمَامَ أَبَا عَبْدِ اللهِ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَسَائِلَ كَثِيرَةً، كَانَ مِنْهَا: «فَمَا بَالُ وُلْدِ آدَمَ فِيهِمْ شَرِيفٌ وَوَضِيعٌ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الشَّرِيفُ: الْمَطْبِيعُ، وَالْوَضِيعُ: الْعَاصِي، قَالَ: أَلَيْسَ فِيهِمْ فَاضِلٌ وَمَفْضُولٌ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا يَتَفَاضَلُونَ بِالتَّقْوَى، قَالَ: فَتَقُولُ إِنَّ وُلْدَ آدَمَ كُلَّهُمْ سَوَاءٌ فِي الْأَصْلِ لَا يَتَفَاضَلُونَ إِلَّا بِالتَّقْوَى؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنِّي وَجَدْتُ أَصْلَ الْخَلْقِ التَّرَابَ، وَالْأَبَ آدَمَ، وَالْأُمَّ

(١) بحار الأنوار: ج ١٥، ص ٢٩.

(٢) اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين، ويتلوه التحصين لأسرار ما زاد من أخبار كتاب اليقين، ابن الطاووس الحلي: ص ٤٢٦.

حواء، خلقهم إله واحد، وهم عبيده. إنَّ الله عزَّ وجلَّ اختار من وُلد آدم أناساً طَهَّر ميلادهم، وطَيَّب أبدانهم، وحفظهم في أصلاب الرجال وأرحام النساء، أخرج منهم الأنبياء والرسل، فهم أزكى فروع آدم، فعل ذلك لا لأمرٍ استحقَّوه من الله عزَّ وجلَّ، ولكن علم الله منهم حين ذرأهم أنَّهم يطيعونه ويعبدونه ولا يشركون به شيئاً، فهؤلاء بالطاعة نالوا من الله الكرامة والمنزلة الرفيعة عنده، وهؤلاء الذين لهم الشرف والفضل والحسب، وسائر الناس سواءً، ألا من اتقى الله أكرمهُ، ومن أطاعه أحبَّهُ، ومن أحبَّهُ لم يعذِّبه بالنار»^(١).

ففي قوله عليه السلام: «علم الله منهم حين ذرأهم» - وليس خلقهم فقط - إشارةً إلى الامتحان الأوَّلي، يوم كانوا ذرّاً.

تبصرة: لقد نصَّت الآيات الكريمة: أن الله يمدُّ الجميع بعطاءه؛ قال تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَآءًا وَهُوَآءًا مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠)، فشأنه تعالى هو الإمداد بالعطاء، «يمدُّ كلَّ مَنْ يحتاج إلى إمداده في طريق حياته ووجوده، ويعطيه ما يستحقُّه، وإنَّ عطاءه غير محظورٍ ولا ممنوعٍ من قبله تعالى، إلا أن يمتنع ممتنعٌ بسوء حظِّ نفسه، من قبل نفسه لا من قبله تعالى»^(٢).

ولكنَّ هذا لا يعني أنَّه سبحانه يمدُّ البعض بالخير والبعض الآخر بالشرِّ، بل بمعنى: أنَّه - تباركت أسماؤه - لما كان يعلم أزلماً أنَّ البعض سوف يوظَّف الإمداد الإلهي والعطاء الربَّاني في الشرِّ، هيأ له مقدِّمات الشرِّ، وجعل تراب طينته سبخاً وماءها أجاجاً، والبعض الآخر يوظَّف المنح الإلهية في الخير، لذا هيأ له مقدِّمات الخير، وجعل تراب طينته طاهراً مطهراً وماءها عذباً فراتاً، وهذا هو مقتضى الحكمة والعلم الإلهيين.

(١) الاحتجاج: ج ٢، ص ٨٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ١٣١.

خلاصة القول

١. إن الله يعلم؛ ولذا كتب، وكتابتُه على أساس ما يريد العبد ويختاره، وعلمه بمراد العبد هو المنشأ في تحديد نوع الطينة التي سيخلق منها، فهو سبحانه إنما جعل طينة البعض طيبةً وطينة الآخر خبيثةً؛ لا لأنه يُريد أن تكون طينة الأول طيبةً وطينة الثاني خبيثةً، بل لأنَّ المخلوق يُريد ذلك، فأعانه على ما يُريد وهياً له المقدمات.

وبهذا يتبين: أنَّ منشأ جميع الخيرات والشرور هي إرادة الإنسان وحدها، وعلى أساسها يتلوّن الفيض النازل بالفرعونيّة أو الموسويّة، ومن الطبيعي أنّ اللون الأوّل يقتضي أن تكون طينته خبيثةً، واللون الثاني يقتضي أن تكون طينته طيبةً.

ولمّا علم سبحانه أنّ البعض يُريد أن يكون شيعةً للأئمة الأطهار، هياً لهم المقدمات وخلقهم من فاضل طينتهم، وأنّ البعض الآخر يريد أن يكون ناصياً معانداً مبغضاً لهم عليهم السلام، هياً لهم المقدمات وخلقهم من طينة تراها سبحانه وماؤها أجاج.

إذن، مرجع اختلاف الاستعدادات هو إرادة الإنسان. فلو سأل سائل: هل الله هو مَنْ أوجد اختلاف الاستعدادات في هذا العالم؟ فالجواب: نعم، كان ذلك على ربك حتماً مقضياً؛ لأنّ هذا هو النظام الأحسن ولا يوجد ما هو أبداع منه. نعم، لم يُعين سبحانه لكلّ شخص استعداده، بل علم بعلمه الأزلي ما يُريده كلّ إنسانٍ فأعطاه بحسب ما يريد.

٢. مع علمه سبحانه وتعالى أنّ البعض سيختار إلى آخر حياته طريق الشرِّ، لم يعاملهم بعدله، فيغلق أبواب الخير عنهم، وإنّما تعامل معهم بلطفه، وجعل باب العودة إليه مفتوحاً، وهذا هو معنى اختلاط الطينتين.

بتعبيرٍ آخر: إنّ الله سبحانه وتعالى هياً المقدمات وأفاض الاستعدادات على القوابل؛ كل بحسب ما أراد هو، ولكنه جعل ذلك بنحو الاقتضاء لا بنحو العلة

التامة، ففي كلِّ آنٍ آنٍ يستطيع العبد أن يرجع عن طريق الشرِّ الذي انتهى إليه إلى طريق الخير، وهذا هو معنى التكفير وتبدُّل السيئات إلى حسناتٍ، وكم لهذه العاقبة من شواهد في حياة الرسالة؟! فبعض الكفَّار دخلوا إلى الإسلام وآمنوا بالنبى صلَّى الله عليه وآله، ولم يُمهلهم الأجل بعد إيمانهم أن يصلُّوا حتَّى صلاةً واحدة.

نقل جملةً من المؤرِّخين أن مشركاً سأل عن النبى صلَّى الله عليه وآله؟ فقيل له: إنَّه في ساحة المعركة، فذهب إليه وأعلن إسلامه وإيمانه بالله وبالرسالة، وظلَّ مع النبى صلَّى الله عليه وآله في ساحة القتال حتَّى استشهد.

وهذا يكشف أن هذه الاستعدادات والمقدِّمات التي يُهيئها الله - حسب إرادة العبد واختياره - هي بنحو المقتضى، وليس بنحو العلة التامة، فلهذا يمحو الله سيئاتهم، بل يبذلها إلى حسناتٍ، بل إلى درجاتٍ، كما ورد في بعض الأدعية.

ويؤيِّد هذه الحقيقة روايات التوبة التي بيَّنت أن الباب مفتوحٌ إلى ما قبل الغرغرة؛ روى الشيخ الصدوق، عن رسول الله صلَّى الله عليه وآله أنه قال: «مَنْ تاب قبل موته بسنةٍ تاب الله عليه، ثمَّ قال: وإنَّ السنة لكثيرةٌ؛ مَنْ تاب قبل موته بشهرٍ تاب الله عليه، ثمَّ قال: وإنَّ الشهر لكثيرٌ؛ مَنْ تاب قبل موته بيومٍ تاب الله عليه، ثمَّ قال: وإنَّ يوماً لكثيرٌ؛ مَنْ تاب قبل موته بساعةٍ تاب الله عليه، ثمَّ قال: وإنَّ الساعة لكثيرةٌ؛ مَنْ تاب وقد بلغت نفسه هذه - وأهوى بيده إلى حلقه - تاب الله عليه»^(١).

اختلاف المواد في قبول الفيض

إنَّ اختلاف المواد في قبول الفيض - من قبيل اختلاف الأصلاب والأرحام، وما إلى ذلك من أمورٍ سنأتي على ذكرها - مع أنَّها اختلافاتٌ خارجةٌ عن إرادة

(١) ثواب الأعمال، المصدر السابق: ص ٣٩٤.

الإنسان واختياره، إلا أنّها تؤثر على سلوكه واستقامته وعلى اختياراته.
ومن الموجبات التي تقتضي اختلاف المواد في قبول الفيض، واختلاف الأرواح في درجات الكمال، بل إلى الوصول إلى الغاية والخروج من الأبدان:
١. اختلاف النطفة التي يُخلق منها الإنسان من حيث المواد التي يتغذى منها، فلا إنّ المواد التي يتغذى بها بنو آدم وبها يعيشون وتستمرّ حياتهم في هذا العالم العنصري الطبيعي، مختلفةٌ بحسب النوع لطافةً وكثافةً، وشفاءً وكدورةً، فربّما يكون التفّاح والرمان والرطب ألطف وأصفى وأقرب إلى الاعتدال والكمال الوجودي من الجزر والباقلَاء وأشباههما، وهذا الاختلاف الكثير بين أنواع المواد الغذائية ربّما يكون ضروريّاً.

ولا إشكال في أنّ النطفة الإنسانيّة التي يتكوّن منها الولد، وتكون لها المبدئيّة الماديّة له، من تلك المواد الغذائية، فإنّ النطفة من فضول بعض الهضوم، فالقوّة المولدة المودعة في الإنسان تفرز من عصارة الغذاء هذه المادّة المنويّة لحفظ بقاء النوع، فربّما تفرز المادّة من مادّة غذائيّة لطيفةٍ نورانيّةٍ صافيةٍ أكلها الوالد، وربّما يكون الإفراز من المادّة الكثيفة الظلمانيّة الكدرة، وقد يكون من متوسّطةٍ بينهما، وقد يمتزج بعضها ببعض^(١).

إذن، سبب اختلاف المواد الغذائية التي تتكوّن منها النطفة ينعكس على المولود الذي سوف يُخلق منها، فلا كلّما اختلفت المادّة اللائقة المستعدّة لقبول الفيض من مبدئه، اختلفت العطيّة والإفاضة حسب اختلافاتها، فإنّه تعالى واجب الوجود بالذات ومن جميع الجهات، فهو واجب الإفاضة والإيجاد، لكنّ المادّة الصلبة الكثيفة لا تقبل الفيض والعطيّة إلا بمقدار سعة وجودها

(١) أنوار الهداية، الإمام الخميني قدس سرّه، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سرّه، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ: ج ١، ص ٨١.

واستعدادها. ألا ترى أنّ الجليديّة^(١) تقبل من نور غيب النفس ما لا يقبله الجلد الضخم والعظم، فالنفس المفاضة على المادّة اللطيفة النورانيّة ألطف وأصفى وأليق لقبول الكمال من النفس المفاضة على المادّة المقابلة لها، وهذا - أي: اختلاف النطف - أحد موجبات اختلاف النفوس والأرواح».

٢. اختلاف النطفة التي يُخلق منها الإنسان من حيث حلّية الموادّ التي يتغذّى منها، فكون غذاء الأب والأمّ حلالاً أو حراماً أو مشتبهاً، وكذا كون ارتزاقهما من الحلال أو الحرام أو المشتبه في حال كون الأمانة في باطنهما، وكون معدتهما في حال الوقاع خاليةً أو ممتلئةً أو متوسّطةً، وكون آداب الجماع مرعيّةً مطلقاً، أو غير مرعيّةً مطلقاً، أو مرعيّاً بعضها دون بعض، فإنّ لكلّ ما ذكر دخالة تامّة في قبول مادّة الفيض الوجودي من المبدأ الجواد.

وكذا الحال بالنسبة إلى حلّية الجماع وحرمته، فكون النطفة من سفاح، وكون المولود ابن زنا، مسألة خارجة عن إرادته، ولكنها تؤثر بشكل كبيرٍ وأساسيٍّ على اختياره.

٣. الوراثة الروحيّة المتمثلة باختلاف الأصلاب في الشموخ والنورانيّة والكمال ومقابلاتها والتوسّط بينهما، واختلاف الأرحام كذلك، «فلو فرضنا أنّ المادّة في كمال النورانيّة، والصلب شامخٌ طاهرٌ كاملٌ، والرحم طاهرٌ مطهّرٌ، والآداب الإلهيّة محفوظةٌ مرعيّةٌ، يكون الولد طاهراً مطهّراً لطيفاً نورانياً، ولو اتّفق كون سلسلة الآباء والأمّهات كلّها كذلك لصار نوراً على نورٍ، وطهارةً على طهارةٍ، كما تقرأ في زيارة مولانا وسيّدنا الحسين عليه الصلاة والسلام: «أشهد أنّك كنت نوراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهّرة، لم تنجسك الجاهليّة

(١) وهي إحدى الرطوبات الثلاث الموجودة في العين الباصرة، وعرفوها بأتمها رطوبة صافية كالبرد والجليد.

بأنجاسها، ولم تلبسك من مدلهمات ثيابها؛ فإن هذه الفقرات الشريفة تدلّ على ما ذكرنا من دخالة المادّة النوريّة التي في الأصلاب، وشموخ الأصلاب، وطهارة الأرحام، وتنزيه الآباء والأمّهات من قذارات الجاهليّة من الكفر وذمائم الأخلاق وقبائح الأعمال، في طهارة الولد ونورانيّته^(١).

وهنا ينبغي لفت الأذهان إلى أنّ الروايات التي تحدّثت عن السعادة والشقاوة، نصّت على أنّ الشقيّ شقيٌّ في بطن أمّه، والسعيد سعيدٌ في بطن أمّه، مع أنّ الأصلاب والأرحام مشتركةٌ في السعادة والشقاوة! إذ من خلال الأغذية تتكوّن النطفة في أصلاب الرجال أوّلاً، ثمّ توضع في أرحام النساء، فلماذا نسبت الشقاوة والسعادة إلى بطون الأمّهات فقط؟

وفي مقام الجواب نقول: إنّ النسبة ناظرةٌ إلى أنّ التكوين الأساسيّ إنّما يحصل في بطن الأمّ، وأنّ الشقاوة والسعادة إنّما تأخذ طريقها وقدرها وتعيّنها في أرحام الأمّهات، وبهذا يفهم أنّ دور الأمّ في نظام التكوين وما يرتبط بالقرب والبعد الإلهيين أهمّ من دور الأب^(٢)، ومن هذا المنطلق نجد أنّ الشارع المقدّس اعتنى في نظام التشريع بالمرأة أكثر من اعتناؤه بالرجل، ويشهد لذلك الروايات الواردة في باب النكاح.

الأمور الدخيلة في الاختلاف بعد الولادة

مضافاً إلى ما تقدّم من أمورٍ دخيلةٍ في أرواح بني الإنسان قبل ولادتهم، هناك أمورٌ أخرى دخيلةٌ في اختلاف الأرواح بعد ولادتهم، من قبيل:

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٨٢.

(٢) هذا لا يعني أنّ الأب لا دور له، ولكن لو أردنا تصوير الدور من خلال النسبة الرياضيّة فيمكن أن نعطي للأمّ النسبة الأكبر. من هنا كانت اللجنة تحت أقدام الأمّهات؛ لأنّ نصيبها في عملية التكوين الأولى أكبر. (منه دام ظلّه).

١. البيئة التي ينشأ فيها الطفل، وهذه الاختلافات وإن كانت اختلافاتٍ خارجةً عن إرادة الإنسان، ولكنها تؤثر على سلوكه.

من هنا يُلاحظ أنّ طباع الإنسان في البلدان ذوات البيئة والطبيعة الخلابية التي يوجد فيها الماء والخضراء والنسيم العليل، تختلف من حيث اللطافة والخشونة عن طباع الإنسان الذي يعيش في بيئة صحراوية جافة.

بل ربّما أثر المحيط على استقامة الإنسان وعلى اختياراته، فمن وُجد في محيطٍ فاسدٍ، يحتاج - حتّى يستقيم على الطريقة - إلى مجاهدةٍ أكبر من ذلك الذي وُجد في محيطٍ صالح.

٢. الارتضاع والمرضعة وزوجها، فإنّ في طهارة المرضعة وديانتها ونجابتها وأخلاقها وأعمالها، وكذا في زوجها، وكيفية الارتضاع والرضاع، دخالة تامّة عظيمة في اختلاف الأرواح.

إنّ لحليب الأم آثاراً مباشرة وعميقة في الصحة الجسميّة والنفسية للطفل، فهو بالإضافة إلى ما يمنحه للطفل من شروط الاستعداد والقوّة والبنية السليمة والمعافاة، فإنّ له آثاراً عميقة على التركيب المعنوي لروحية الطفل واستعداداته النفسيّة.

إنّ الأمّ الحامل إذا أكلت قطعةً من اللحم الفاسد فإنّها ستتسمّم هي والجنين الذي في بطنها. وإذا كان الأمر على صعيد الغذاء بهذه الشاكلة، فمن الأولى أن يخضع الجانب المعنوي والروحي لنفس المقياس، فالمرأة غير العفيفة لا تنحصر آثار عدم التزامها على تلوّث شخصيّتها وفساد قلبها فحسب، وإنّها تنتقل الأضرار إلى روح وقلب الطفل الذي تحمله في أحشائها، ونفس الآثار - وأكثر - تتجلى في قضية الرضاعة وحليب الأمّ.

إنّ الأمّ المذنبة عندما ترضع وليدها، فهي في الواقع تغذّيه من لبنٍ ملوّثٍ بميكروبٍ معنويٍّ، وإذا كان اللبن الملوّث بالميكروب المادّي (الجرثومي) يؤدّي

إلى تسمم الطفل، فإن اللبن الملوّث بالميكروب المعنوي يؤدّي إلى تسمم الطفل معنوياً.

إنّ ثمة تفاوتاً واضحاً بين أمّ تستيقظ في منتصف الليل لأداء صلاة الليل، وفي أثناء ذلك ترضع طفلها، وبين أمّ لا تؤدّي الفرائض أصلاً.

من هنا أكدّ النبيّ المصطفى صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام على اختيار المرضعة المناسبة والملائمة ضمن مواصفات معيّنة؛ روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «انظروا من ترضع أولادكم؛ فإنّ الولد يشبّ عليه»^(١)، وعن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنّه قال: «استرضع لولدك بلبن الحسان، وإيّاك والقباح؛ فإنّ اللبن قد يعدي»^(٢)، ونهى الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن الاسترضاع من المرأة الزانية التي تكوّن لبنها بسبب الزنا، فقال: «لا تسترضعها، ولا ابنتها»^(٣)، وأمر رسول الله صلّى الله عليه وآله بالوقاية من لبن البغيّة والمجنونة، فقال: «توقّوا على أولادكم من لبن البغيّة والمجنونة؛ فإنّ اللبن يعدي»^(٤)، وقال صلّى الله عليه وآله: «لا تسترضعوا الحمقاء؛ فإنّ الولد يشبّ عليه»^(٥)، وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ عليّاً كان يقول: لا تسترضعوا الحمقاء؛ فإنّ اللبن يغلب الطباع»^(٦).

وقد ذكر علماء النفس أنّ على المرضع الاستعداد لرضاعة طفلها، ليس

(١) الكافي: ج ٦، ص ٤٤، باب من يكره لبنه ومن لا يكرهه، ح ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ح ١٢.

(٣) الاستبصار: ج ٣، ص ٢٢١، باب كراهية لبن ولد الزنا، ح ١.

(٤) مكارم الأخلاق: ص ٢٢٣.

(٥) الكافي: ج ٦، ص ٤٤، باب من يكره لبنه ومن لا يكرهه، ح ٩.

(٦) تهذيب الأحكام، الطوسي، تعليق: السيّد حسن الخراسان: ج ٨، ص ١١٠، باب الحكم

من أولاد المطلّقات من الرضاع وحكمهم بعده وهم أطفال، ح ٢٥.

بالوضوء والنشاط والحيوية فحسب، وإنما عليها أثناء الرضاعة أن تتبسم بوجه الطفل، فإنَّ بسماها وتدليك رأس الطفل ومسح شعره بيديها يُفيض عليه حناناً ومودةً، ويكون له الأثر الكبير في تغذية روحه وإشباعها بالحبِّ.

إنَّ بسما الأم أثناء رضاعة الطفل مثلما يكون لها أثرها العميق في روح الطفل ونفسيته، فإنَّ السلوك المعاكس تكون له آثارٌ معاكسةٌ كذلك؛ فالأم التي تعطي رضيعها الحليب وهي متضجرةٌ وعصبيةٌ المزاج فإنَّها تقتل الاستعدادات الحيرة في نفسيته طفلها وتهيبه لأن يكون خشناً عصبياً في سلوكه وتصرفاته. مضافاً إلى ذلك فإنَّ الحليب الناتج عن الغذاء الحرام والذي يُعطى للطفل سوف يؤثر سلباً على سعادة الطفل في مستقبله وحركته في الحياة، وربّما قاده إلى الشقاء والمصير الأسود.

٣. التربية عند الصغر وقبل البلوغ، فهي كالنقش على الحجر، فاختلافها له مدخليةٌ في اختلاف الأرواح، وإن كان خارجاً عن إرادة الإنسان، فمن الواضح أنّ اختلاف الرؤية الكونية للمربي ينكسر لا إرادياً على المتلقّي؛ قال أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته إلى ولده الإمام الحسن المجتبي عليه السلام: «أي بني، إني لما رأيتني قد بلغت سنّاً، ورأيتني أزداد وهناً، بادرتُ بوصيتي إليك، وأوردت خصالاً منها قبل أن يعجل بي أجلي دون أن أفضي إليك بما في نفسي، وأن أنقص في رأي كما نقصت في جسي، أو يسبقني إليك بعض غلبات الهوى وفتن الدنيا، فتكون كالصعب النفور، وإنما قلب الحدث كالأرض الخالية، ما ألقى فيها من شيءٍ قبلته، فبادرتك بالأدب قبل أن يقسو قلبك، وديشتغل لبك؛ لتستقبل بجدّ رأيك من الأمر ما قد كفك أهل التجارب بغيته وتجربته، فتكون قد كفيت مؤونة الطلب، وعوفيت من علاج التجربة، فأتاك من ذلك ما قد كنّا نأتيه، واستبان لك ما ربّما أظلم علينا منه»^(١).

(١) نهج البلاغة: ج ٣، ص ٤٠.

وبالجملة: كلُّ ما ذكر في الآيات والأخبار من الآداب الشرعية صراحةً أو إشارةً، وجوباً أو حرمةً أو استحباباً أو كراهةً، لها دخالةٌ في سعادة الإنسان وشقائه من قبل الولادة إلى الموت.

وهذا النوع من الاستعدادات والمقدّمات وإن كانت خارجةً عن اختيار الإنسان وهو غير مسؤولٍ عنها، ولكنّها تؤثّر على إرادته، فتحرفها عن الطريق السويّ. ولحلّ هذه الإشكاليّة طُرحت بعض الوجوه:

الوجه الأوّل: التأثير على نحو الاقتضاء

من المسلمّ به: أنّ للمحيط والبيئة تأثيراً على الفرد، ولكنّ هذا التأثير يبقى بحدود الاقتضاء ولا يرتقي أن يكون علّة تامّة لصدور الفعل من فاعله، ويشهد لذلك أنّ أغلب الأفراد، بل كلّهم، مع تأثرهم بعادات المحيط - وحتىّ مع اعتقادهم بحسن عاداته - فهم يُخالفونها، ولا ينضبون بضوابط المحيط الذي يعيشون فيه، وهذا يعني: أنّ المحيط ليس هو المؤثّر الوحيد على اختيارات الإنسان؛ فهناك - مثلاً - الفطرة والعقل اللذان زوّدهما الإنسان ليذكر من خلاهما الكثير من الأمور الحسنة، كالخير ونحوه، فهما يمثلان المؤثّر الآخر الموازن لمعادلة الاختيار.

نعم، في البيئة الفاسدة والمحيط المنحرف، يكون طريق العودة إلى الحقّ سبحانه وتعالى أصعب، والاستقامة على الطريقة أشقّ وأشدّ، لذا سوف يكون العتاب والحساب على قدر موازين التأثير، فإن كانت موازين التأثير الإيجابية - كوجود الفرد في بيئةٍ صالحةٍ مستقيمةٍ - هي الأرجح كفةً، حُوسب الفرد بدقّة، كما يحصل لأهل بلاد العلم والدين والعلماء ونحوهم، ويتغيّر رجحان الكفة تتغيّر معايير المحاسبة.

وهذا المضمون وردت رواياتٌ كثيرةٌ، منها: ما عن حفص بن غياث، عن

الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «يا حفص، يُغفر للجاهل سبعون ذنباً قبل أن يُغفر للعالم ذنبٌ واحدٌ»^(١)؛ لأنَّ الجاهل تارةً يكون جهلاً تقصيرياً، فحينئذٍ لا يُغفر لصاحبه، ويحاسب عليه يوم القيامة بأشدَّ الحساب، وأخرى يكون جهلاً قصورياً - كما لو ولد في بيئة فاسدة، أو في محيطٍ لم يصل له البلاغ - فمثل هذا الشخص يُتسامح معه.

وكذا الحال بالنسبة لمن استقام على الطريقة وهو يعيش في بيئة فاسدة، فحيث إنَّه يحتاج إلى مجاهدةٍ أكبر من ذلك الذي يعيش في بيئةٍ صالحة، كان عمله أفضل؛ لأنَّ أفضل الأعمال أحزمها.

إذن، اختلافات المحيط التي هي اختلافاتٌ خارجةٌ عن إرادة الإنسان وإن كانت مؤثرةً في اختياراته، ولكنَّ تأثيرها يكون على نحو الاقتضاء، مضافاً إلى أنَّها مأخوذةٌ في حسابات الجزاء الأخروي، فالله يُعطيهِ على استقامته ما لا يُعطي غيره، ويُعاقبه على انحرافه بأيسر ممَّا يُعاقب غيره.

الوجه الثاني: بعض الاختلافات داخل في الاختيار

من أهمِّ الأسس التي يرتكز عليها الدين الإسلامي الحنيف: الإيمان بأنَّ الله سبحانه وتعالى عدلٌ حكيمٌ، فلا يعاقب أحداً لم تصدر منه مخالفةٌ له تعالى بوجه، لذا فهو سبحانه لا يُعاقب من ولد من نطفةٍ نبتت من طعام حرام، ولا يعاقب ابن الزنا لأنَّه تكوّن من زنا؛ لأنَّه من وقع عليه الفعل، لا من وقع منه الفعل، والله يقول في كتابه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: ١٦٤).

فابن الزنا - مثلاً - مكلفٌ بكفاي المكلّفين؛ إن أحسن كان له ثواب إحسانه، وإن أساء كان عليه عقاب إساءته، وهذا ما نستوحيه من صفاته سبحانه وتعالى

(١) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي المجلسي، تعليق: السيّد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الاشتهاردى: ج ١٢، ص ١٧٤.

ومن آياته وكلمات من اصطفاهم وطهرهم عليهم السلام، فقد روي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «إن ولد الزنا يستعمل، إن عمل خيراً جُزي به، وإن عمل شراً جُزي به»^(١)، وقد علّق العلامة المجلسي على هذا الخبر بقوله: «هذا الخبر موافق لما هو المشهور بين الإمامية من أن ولد الزنا كسائر الناس مكلفٌ بأصول الدين وفروعه، ويجري عليه أمور المسلمين مع إظهار الإسلام، ويثاب على الطاعات، ويعاقب على المعاصي»^(٢).

وعدم تجويز الشريعة تصديده لإمامة الجماعة وغيرها من المناصب التي اشترطت فيها طهارة المولد، ليست عقوبة له ليقال: لماذا حُرّم منها؟! وإنما بعض المناصب مشروطةٌ بشرائط، وحاملها فقط هو من يمكنه تأديتها. فمثلاً اشترط الرجولة لإمامة الرجال بحيث يُحرم حتى على أتقى النساء إمامتهم، لا يعني ذلك عقوبةً لمنّ على ذنب، بل هو حكمٌ شرعيٌّ اشترطيٌّ لا يستلزم الانتقاص من فاقده. أما بالنسبة للروايات التي جاء فيها أن الأنبياء والأوصياء لا يقتلهم إلاّ أولاد الزنا، من قبيل: ما رواه جابر، عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنه قال: «لا يقتل النبيين ولا أولادهم إلاّ أولاد الزنا»^(٣)، وما رواه جابر - كذلك - عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنه قال: «إن عاقر ناقة صالح كان أزرق ابن بغيّ، وإنّ قاتل عليّ صلوات الله عليه ابن بغيّ، وكانت مراد تقول: ما نعرف له فينا أباً ولا نسباً، وإنّ قاتل الحسين بن عليّ صلوات الله عليه ابن بغيّ، وإنّه لم يقتل الأنبياء ولا أولاد الأنبياء إلاّ أولاد البغايا»^(٤)، فهي تعبر عن قضية كلية مفادها: «كل قاتلٍ

(١) الكافي: ج ٨، ص ٢٣٨.

(٢) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٢٨٧.

(٣) كامل الزيارات: ص ١٦٤، باب ما جاء في قاتل الحسين وقاتل يحيى بن زكريا عليهما السلام، ح ١٠.

(٤) بحار الأنوار: ج ١٤، ص ١٨٢.

لهم فهو ولد زنا»، وهذه القضية لا تنعكس، فلا دلالة في المرويّ على أنّ «كلّ ولد زنا قاتلّ لهم»، فالرواية ليست بصدد إخبار ولد الزنا بأنّ مصيره إلى النار، بل بصدد إخبار قاتل النبيّ بأنّه ولد الزنا، وأنّه سيجازى بفعله النار.

وبيانٍ آخر: إنّ هناك بعض الأعمال لا تصدر إلّا من إنسانٍ غير طاهر المولد، من قبيل بغض الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وقتل النبيّ، فلو علم الله سبحانه وتعالى - بحسب علمه الأزليّ - أنّ شخصاً يريد الإقدام على تلك الأعمال، فسوف يهيئ له المقدمات ويمدّه بالوسائل اللازمة لذلك، ومنها تكوينه من نطفة سفاح، وهذا هو مقتضى الحكمة والعدل الإلهي.

ولتقريب الفكرة نمثّل لها بشخصٍ يملك استعداداً لارتكاب إجرامٍ غير متناهٍ، وأنّه مريدٌ لذلك الإجرام، فلو لم يمكّنه المولى سبحانه وتعالى، ولم يهيئ له الأسباب التي تجعله حاكماً، فحينئذٍ لن تكون هناك حجّةٌ بالغةً لله سبحانه وتعالى ليحاسبه على اختياراته. أمّا لو جعله حاكماً، ومكّنه من إظهار ما في دفائن وجوده، فحينئذٍ تكون لله الحجّة البالغة. وهذا من معاني قوله تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوًّا لَهِ وَهُوَ لَهِ﴾ (الإسراء: ٢٠).

إذن، من اختار أن يكون سفاكاً يقتل النبيّ صلّى الله عليه وآله ويبغض الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالبٍ عليه السلام، يكون قد اختار أن يكون ابن سفاح، ولو بشكلٍ غير مباشر.

الوجه الثالث: أنّه سبحانه يُدير عبادته بعلمه

روي عن النبيّ المصطفى محمدٍ صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «قال الله: وإنّ من عبادي المؤمنين لمن يريد الباب من العبادة فأكفه عنه لئلا يدخله عجبٌ فيفسده، وإنّ عبادي المؤمنين لمن لم يصلح إيمانه إلّا بالفقر ولو أغنيته لأفسده ذلك، وإنّ من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه بالغنى ولو أفقرته لأفسده ذلك،

وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالسقم ولو صححت جسمه لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالصحة ولو أسقمته لأفسده ذلك، إني أدبر عبادي بعلمي بقلوبهم؛ فإني عليهم خير»^(١)، فالله سبحانه وتعالى يريد أن يوصل العبد إلى ما اختاره وأراده، وحيث إنه سبحانه عالم بما يريد عبده وبما يختاره، لذا فهو يهيئ المقدمات لكل فرد بحسب تلك الاختيارات، فيفقر عبداً - مثلاً - لعلمه بأنه يريد الصلاح وأن الغنى لا يصلحه، ويغني آخر لعلمه أنه يريد الإثم، فيملي له ليزداد إثماً؛ قال الإمام زين العابدين عليه السلام: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَمَتَّعِنِي بِهَدْيِ صَالِحٍ لَا أَسْتَبْدِلُ بِهِ، وَطَرِيقَةٍ حَقٌّ لَا أَرْبِغُ عَنْهَا، وَنِيَّةٍ رُشِدٍ لَا أَشْكُ فِيهَا، وَعَمَّرِنِي مَا كَانَ عُمْرِي بِذَلِكَ فِي طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عُمْرِي مَرْتَعاً لِلشَّيْطَانِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتِكَ إِلَيَّ»^(٢).

تساؤلات ذات صلة

بعد أن تجلّى لنا السرّ في اختلاف الطينة التي خلق منها بنو الإنسان، تنقذ في الذهن بعض التساؤلات المرتبطة بالمقام، منها:

التساؤل الأول: لماذا لم يُخلق الخلق كلّهم مطيعين؟

من المعلوم أنّ الخالق جلّت قدرته كان قادراً على أن يخلق الخلق جميعاً مطيعين موحدّين، ولكن لو خلقهم كذلك لما كانت الطاعة من فعلهم، وبالتالي لا يستحقّون ثواباً، ولا مدحاً، بل ولا يستوجبون قرباً منه تباركت أسماؤه. وهذه الحقيقة مستوحاة من جواب الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام لسؤالٍ وجهه إليه أحد الزنادقة، حيث قال: كيف لم يخلق الخلق كلّهم مطيعين

(١) علل الشرائع: ج ١، ص ١٢.

(٢) الصحيفة السجّادية، ص ٩٤، من دعائه عليه السلام في مكارم الأخلاق ومرضي الأفعال.

موحدين وكان على ذلك قادراً؟ فقال عليه السلام: «لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب؛ لأنّ الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم يكن جنّة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، واحتجّ عليهم برسله، وقطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون ويستوجبون بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم^(١) إياه العقاب»^(٢).

التساؤل الثاني: هل خلق الله أحداً كافراً؟

من المعلوم نقلاً أنّ الله سبحانه وتعالى فطرَ الناسَ على التوحيد، ولم يخلق أحداً كافراً؛ قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله خلق خلقه جميعاً مسلمين، أمرهم ونهاهم، والكفر اسمٌ يلحق الفعل حين يفعله العبد، ولم يخلق الله العبد حين خلقه كافراً، إنّما كفر من بعد أن بلغ وقتاً لزمته الحجة من الله، فعرض عليه الحقّ فجحده، فبإنكاره الحقّ صار كافراً»^(٣)، فالكفر غير موجودٍ في قوس النزول، ولكنّ هذه الأفعال عندما تأتي إلى نشأة المادّة، تتزاحم فيما بينها، ونتيجة هذا التزاحم يظهر وجودُ اسمه إبليس، وآخر اسمه كفرٌ... وهكذا.

التساؤل الثالث: لماذا أوسع المولى على البعض في رزقه؟

نحن نعلم نقلاً ونرى مشاهدةً: أنّ المولى سبحانه وتعالى أغنى بعض عباده ووسّع عليهم من رزقه، وقترّ على البعض الآخر رزقه وضيّقه؛ قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ

(١) إنّ قول الإمام الصادق عليه السلام: «ويستوجبون بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم إياه العقاب» يُعدُّ قرينةً على أنّ العدل بكلا معنييه - إعطاء المستعدّ ما هو مستعدّ له، وأعطاء كلّ ذي حقٍّ ما هو حقّه - صحيحٌ؛ إذ بالاستعداد حصل له حقٌّ عنده سبحانه وتعالى، ضمن النظام الذي هو وضعه وليس خارج هذا النظام. (منه دام ظلّه).

(٢) الاحتجاج: ج ٢، ص ٨٣.

(٣) المصدر نفسه.

فَصَلِّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ﴿٧١﴾ (النحل: ٧١)، وهذه المشاهدة تقدر في الذهن استفهاماً: لماذا هذا التفضيل في الرزق؟ ولماذا هذا التفاوت في تقسيم المعيشة؟ وبماذا استحقَّ الذين أغناهم وأوسع عليهم من رزقه هذا الغنى والسعة في الرزق؟ وبماذا استحقَّ الفقير التقتير والتضييق؟

وقول: إن من علم منه الله سبحانه وتعالى أنه يريد الغنى جعله غنياً، ومن علم منه أنه يريد الفقر جعله فقيراً، غير تام؛ إذ لا يوجد أحدٌ في عالمنا المشهود يختار الفقر، ولا يريد أن يكون غنياً.

وفي مقام بيان الجواب الحق نقول: إن الله سبحانه وتعالى أراد - ضمن نظامه الأحسن - أن يكون في هذه النشأة غنيًّا وفقيرًا، ولكنه لم يُعَيِّنْها، وإنما جعل سنناً ونواميس، من أخذ بها صار غنياً، ومن لم يأخذ بها بقي فقيراً. فكما أنه لم يجعل هذا مؤمناً وذاك كافراً، كذلك لم يجعل هذا غنياً وذاك فقيراً.

نعم، قضى سبحانه وتعالى - في علمه - أن يكون في هذه النشأة غنيًّا وفقيرًا، وذلك لجملة من الأمور:

الأول: الابتلاء والاختبار؛ ليظهر الشاكر من غيره، فالغني مبتلى بالغنى، والفقير مبتلى بالفقر.

أما الغني، فلكي يظهر: هل يؤدي شكر نعمة الله عليه وينفق المال وفق أمر الله له؟ وأما الفقير، فهل يصبر ويحمد الله على ما هو فيه دون حسدٍ لغيره وتضجّرٍ من قدر الله وحكمته؟

وبذلك تُرفع درجة الأول إن شكر، والثاني إن صبر؛ قال الإمام الصادق عليه السلام: «اختبر الأغنياء بما أعطاهم لينظر كيف شكرهم، والفقراء بما منعهم لينظر كيف صبرهم»^(١)؛ لأن الغنى مسؤوليَّةٌ على الغني، وليس امتيازاً محضاً.

(١) الاحتجاج: ج ٢، ص ٨٤.

والفقر وإن كان هو الآخر مسؤوليَّةً تفرض على الفقير الكثير من الوظائف، إلا أن مسؤوليَّة الغنى أعظم، ووظائفه أكثر، وحسابه أشد، ويشهد لذلك النقل الشريف؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (المعارج: ٢٤ - ٢٥)، وروي عن أمير الموحدين علي عليه السلام، أنه قال: «استغناؤك عن الشيء خيرٌ من استغنائك به»^(١)، وعن الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، أنه قال: «ألا وإنَّ أول ما يسألانك عن ربك الذي كنت تبعده... وعن عمرك فيما أفنيت، وعن مالك من أين اكتسبته، وفيما أنفقت»^(٢).

مضافاً إلى ذلك فإنَّ الأموال تُعدُّ من الملهيات التي تُلهي صاحبها عن ذكر الحق سبحانه؛ قال تعالى: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ (التكاثر: ١ - ٢)، فإنَّ هذا العالم هو عالم الكثرة، والكثرة وإن كان لا بد منها، إلا أنَّها تُلهي، ولعلَّ هذا هو السرُّ في قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «وَأني لأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرَّة»^(٣)، إذ إنَّ منشأ هذا الاستغفار هي الكثرة وليس شيئاً آخر.

الثاني: أنه تباركت أسماؤه عجل لقوم في حياتهم، وأخر لقوم ليوم حاجتهم إليه، روي «أنَّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أتى بخبيص^(٤)، فأبى أن يأكل، فقالوا له: أتحرمه؟ قال: لا، ولكي أخشى أن تتوق إليه نفسي فأطلبه، ثم تلا هذه الآية: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا﴾»^(٥).

(١) مستدرک سفینه البحار: ج ٨، ص ٦١٦.

(٢) تحف العقول عن آل الرسول: ص ٢٤٩.

(٣) بحار الأنوار: ج ١٧، ص ٤٤.

(٤) الخبيص: الحلواء المخبوصة من التمر والسمن. (المعجم الوسيط: ج ١، ص ٢١٦. مادة:

خبص)

(٥) وسائل الشيعة: ج ٢٤، ص ٣٨٧، باب استحباب التواضع لله بترك أكل الطيبات حتى

ترك نخل الطحين والإفراط في التمتع بأطعمة، ح ٣.

الثالث: أن الله تعالى يُعطي ويمنع بما يُصلح عباده؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى: ٢٧)، وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه قال: «أتاني جبريل، فقال: يا محمد، ربك يقرأ عليك السلام، ويقول: إن من عبادي من لا يصلح إيمانه إلا بالغنى ولو أفقرته لكفر، وإن من عبادي من لا يصلح إيمانه إلا بالقلة ولو أغنيته لكفر...»^(١)، وعن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «إنه عجل لقوم في حياتهم، ولقوم آخر ليوم حاجتهم إليه»^(٢)، بمعنى: أن الله سبحانه وتعالى يعلم أن هذا العبد يريد الخير، وحيث إنه يعتقد أن خيره في الغنى لذا فهو يطلبه، وبنفس الوقت فإن الله سبحانه وتعالى يعلم أن هذا العبد لا يحتمل الغنى، وأنه يكون سبباً لطغيانه، لذا منعه، وهذا هو مقتضى العناية الإلهية.

وبهذا يتضح: أن العلم الإلهي السابق بإرادة العبد هو المنشأ في إعطاء البعض ومنع الآخر.

الرابع: لو كان الناس على مستوى واحد في رزقهم وإمكاناتهم لما قامت الحياة ودار دولابها، ولتعطلت كثير من الأعمال، قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «لو كان الخلق كلهم أغنياء لخربت الدنيا، وفسد التدبير، وصار أهلها إلى الفناء، ولكن جعل بعضهم لبعض عوناً، وجعل أسباب أرزاقهم في ضروب الأعمال، وأنواع الصناعات، وذلك أدوم في البقاء، وأصح في التدبير، ثم اختبر الأغنياء بالاستعطاف على الفقراء، كل ذلك لطف ورحمة من الحكيم الذي لا يعاب تدبيره»^(٣).

(١) علل الشرايع: ج ١، ص ١٢.

(٢) الاحتجاج: ج ٢، ص ٨٤.

(٣) المصدر نفسه.

وقد أشار الله سبحانه إلى هذه الحكمة بقوله تعالى: ﴿لَخُنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: ٣٢). وكلمة «سخرياً» المذكورة في الآية لا تُعطي معنى تسخير القهر والإذلال، وإنما هو تسخير النظام والإدارة، فإذا شَبَّهنا الحياة بمصنع كبير، فإن هذا المصنع - لكي يسير دولا ب العمل به - يحتاج إلى مديرٍ عامٍّ، ثم إلى مساعدين له، ثم إلى رؤساء أقسامٍ ومفتشين، ثم إلى عمالٍ فنيين على درجاتٍ مختلفةٍ، ثم إلى حراسٍ وفراشين... إلخ، وكلُّ هؤلاء يُسَخَّرُ بعضهم بعضاً، بلا حَرَجٍ يشعر به الصغير، ولا غطرسةٍ يشعر بها الكبير.

ومن لم يفهم هذه الحقائق فإمّا لأنّه اعتبر الغنى من إكرام الله للعبد، والفقر من إهانة الله للعبد، وقد ردّ الله سبحانه وتعالى هذا الاعتبار الخاطيء بقوله: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ (الفجر: ١٥ - ١٦)، ويبن النبي صلى الله عليه وآله المعيار الصحيح للمفاضلة بقوله: «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربيّ على أعجميّ، ولا لعجميّ على عربيّ، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»^(١)، فكم من صاحب مهنةٍ دنيئةٍ فقيرٍ لا يملك قوت يومه، هو أرفع وأحبّ وأعزّ عند الله من صاحب جاهٍ وسلطانٍ ومالٍ مُعرضٍ عن الله تعالى.

وإمّا لأنّه نظر إلى الدنيا مفصولةً عن الآخرة، فنظر إلى الظالم ولم ينظر إلى الاقتصاص منه، ونظر إلى المظلوم ولم ينظر إلى الاقتصاص له، وهكذا. ولو أيقن بيوم القيامة ودار الجزاء لعابن الحقّ وظهر الأمر؛ قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ

(١) مسند أحمد: ج ٥، ص ٤١١.

٤٢٢.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٢

اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ
سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلَشَجَرَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا
كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿الجاثية: ٢١ - ٢٢﴾.

معطيات الفصل

١. إن موجودات عالم الشهادة - بمقتضى ماديتها - تسعى للخروج من النقص إلى الكمال، ومن القوة إلى الفعل، ومن فقدان إلى الوجدان، الأمر الذي يتطلب وجود استعدادٍ فيها يمكنها من الوصول إلى ما تسعى إليه، وإلا لبقى الناقص على ناقصه.

٢. المشاهد بالعيان والثابت بالبرهان والقرآن: أن استعدادات الموجودات في عالم الشهادة تتفاوت من موجودٍ إلى آخر.

٣. إن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يتسامى حتى يصل إلى مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٩)، وبنفس الوقت يستطيع أن يتسافل حتى يصل إلى مقام: ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤).

٤. إن المولى سبحانه وتعالى خلق الإنسان من طين.

٥. لما كانت الطينة التي خلقت منها آدم وأبناؤه مختلفة الخصائص، متنوعة من حيث الاستعداد، وأن هناك ترابطاً بين العلة ومعلولها والمقدمات ونتائجها، كان ذلك منشأً لاختلاف الاستعدادات بين بني الإنسان، فالذي خلصت طينته من العذب الفرات ولم تُمترج بشيءٍ آخر كان هو المعصوم الخالص الذي لا يُخالطه نقصٌ معنويٌّ، والذي خلقت من فاضل الطينة الخالصة فهو من شيعة المعصوم وأتباعه، وأمّا من خلقت من التربة السبخة والماء المالح النتن فسوف يخرج من الكافرين والمعاندين، وهكذا.

٦. لما كان لكلِّ نوعٍ من أنواع التراب أو الماء في عالم المادة ما يمثله في خزائن قوس النزول، كان منشأً لاختلاف الطينة التي خلقت منها بنو الإنسان هو وجوداتها في خزائن قوس النزول.

٧. إنَّ الإنسان هو الغاية لجميع ما في السماوات والأرض، والإنسان الكامل هو كمال العالم الكوني وغايته، وحبَّة الله وخليفته.

٨. إنَّ الاستعدادات - التي يترتب عليها قربٌ وبعدٌ إلهيَّان - التي أُعطيت للنبي صلَّى الله عليه وآله والأئمَّة الأطهار والأولياء والصالحين وعباد الله المكرمين ليست هي مجرد تفضُّل محضٍ.

٩. إنَّ المولى سبحانه وتعالى أبدع نظاماً جعل من أساسياته وجودَ موجودٍ يصل إلى مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٩)، ويكون هو المحور لموجودات عالم الإمكان، ولكن من دون أن يُعيَّنه، بل خير البشر، وسخر لهم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً. نعم، اشترط فيه صفاتٍ من أوجدتها كان جديراً بأن يُفاض عليه ذلك الاستعداد.

١٠. لما كان المولى سبحانه وتعالى عالماً بجميع الأشياء، كلياتها وجزئياتها، علماً مطلقاً غير متناهٍ، قبل خلقه لها وإيجادها وبعده، لذا هو عالمٌ منذ الأزل بالموجود الذي سوف يُجهد نفسه ويُحصِّل الشرائط اللازمة لنيل الاستعداد الذي يُمكن صاحبه من أن يكون المحور في عالم الامكان، فبمقتضى العناية والحكمة الإلهية أعانه في سفره وهياً له المقدمات اللازمة لرحلته وكدحه، وخلق من طينة عليين، ونقله من أصلابٍ طاهرةٍ إلى أرحامٍ مطهَّرةٍ، فهو سبحانه لم يهبِّئ المقدمات ويُعط الاستعدادات جزافاً ومن دون موجب.

١١. إذا ما علم الله سبحانه وتعالى من عبدٍ أنه يريد الطاعة فسوف يخلقه من طينةٍ تيسر له الحسنى، ويهبِّئ له المقدمات التي تجعله على الطريقة، ثم يُسقيه ماءً غدقاً، وهذا يعني: أن منشأ جميع الخيرات والشورور هي إرادة الإنسان وحدها، وعلى أساسها يتلوّن الفيض النازل منه سبحانه.

١٢. إنَّ شأن المولى هو إمدادٌ كلٌّ من يحتاج إلى إمداده في طريق حياته ووجوده، وإعطاؤه ما يستحقّه، وأنَّ عطاءه غير محظورٍ ولا ممنوعٍ من قبله تبارك وتعالى.

١٣. الإمداد الإلهي لا يعني أن المولى سبحانه وتعالى يمدّ البعض بالخير ويمدّ البعض الآخر بالشرّ، بل بمعنى: أنه تباركت أسماؤه لما كان يعلم أولاً أن البعض سوف يوظّف الإمداد الإلهي والعطاء الربّاني في الشرّ، هيّأ له مقدّمات الشرّ، وجعل تراب طينته سبخاً وماءها أجاجاً، ولما علم أن البعض الآخر يوظّف المنح الإلهية في الخير، هيّأ له مقدّمات الخير، وجعل تراب طينته طاهراً مطهراً وماءها عذباً فراتاً.

١٤. إن الاستعدادات التي يُفيضها المولى سبحانه والمقدّمات التي يمدّها عباده - حسب إرادتهم واختيارهم - هي بنحو المقتضي، وليست بنحو العلة التامة.

١٥. اختلافات المحيط - التي هي اختلافاتٌ خارجةٌ عن إرادة الإنسان - وإن كانت مؤثّرةً في اختياراته، ولكنّ تأثيرها يكون على نحو الاقتضاء، مضافاً إلى أنّها مأخوذةٌ بها في حسابات الجزاء الأخرى.

١٦. إن هناك بعض الأعمال لا تصدر إلّا من إنسانٍ غير طاهر المولد، من قبيل بغض الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وقتل النبيّ صلى الله عليه وآله، فلو علم الله سبحانه وتعالى - بحسب علمه الأزلي - أن شخصاً ما يريد الإقدام على تلك الأعمال، فسوف يهيّئ له المقدّمات ويمدّه بالوسائل اللازمة لذلك، ومنها تكوينه من نطفة سفاح.

١٧. من المعلوم أنّ الخالق جلّت قدرته كان قادراً على أن يخلق الخلق جميعاً مطيعين موحدّين، ولكن لو خلقهم كذلك لما كانت الطاعة من فعلهم، وبالتالي لا يستحقّون ثواباً ولا مدحاً، بل ولا يستوجبون قرباً منه تباركت أسماؤه.

١٨. إنّ الله سبحانه وتعالى أراد - ضمن نظامه الأحسن - أن يكون في هذه النشأة غنيّ وفقر، ولكنّه لم يُعيّنهما، وإنّما جعل سنناً ونواميس من أخذ بها صار غنياً، ومن لم يأخذ بها بقي فقيراً.

الباب الثامن

إشكالية الشرور

وفيه فصول ثلاثة:

الفصل الأول: تأريخية إشكالية الشرور

الفصل الثاني: معالجة إشكالية الشرور

الفصل الثالث: فوائد الشرور

الفصل الأول

تأريخية إشكالية الشرور

• تمهيد

١. الشرّ في الحضارات القديمة
 - ✓ الشرّ في الحضارة المصريّة
 - ✓ الشرّ في الحضارة الهنديّة
 - ✓ الشرّ في الحضارة البابليّة
 - ✓ الشرّ في الحضارة الفارسيّة
 - ✓ الشرّ في الحضارة اليونانيّة
٢. الشرّ في الأديان الكتابيّة
 - ✓ الشرّ في الديانة العبريّة
 - ✓ الشرّ في الديانة المسيحيّة
 - ✓ الشيطان في النهضة الأوربية

تمهيد

يواجه الإنسان في حياته الكثير من الآلام والمصائب والأمراض والبلايا والعاهات والآفات، مضافاً إلى وجود الشيطان الخناس والنوازل السماوية والكوارث الطبيعية، التي تعكر عليه صفو حياته وتسلبه لذة بقاءه. وهذه مشكلة معلومة بالبدهة، تركز في إثباتها على وجدان الإنسان وأحاسيسه اليومية التي تُعايش المشكلات وتلامس الصعوبات الناشئة عن الشر والمصائب التي لا بد للإنسان منها.

مضافاً إلى ذلك فقد تحدّث القرآن الكريم نفسه عن الشرور والمصائب، في آيات كثيرة تشير إلى وجود هذه الأمور في نطاق الخلق. ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقَضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ﴾ (يونس: ١١)، وقوله تعالى: ﴿وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرَارِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ (الفلق: ١ - ٥)، وقوله تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ (الناس: ٤ - ٦).

ومظاهر الشرور هذه - التي يزدحم بها الكون وتمتلئ بها الحياة الإنسانية - أخذت تضغط على العقل الإنساني في إثارة استفهاماتٍ حائرة، حتى سببت للبعض نفي الحكمة والعناية الإلهية^(١) ونسبة الظلم إليه جلّت أسماؤه؛ بحجة إذا

(١) إن وجود الشرور في نشأة الشهادة أمرٌ مسلّم ولا ريب فيه، وكذلك وجود الأشرار؛ فوجود المجرمين والمعتدين والقتلة والظلمة في هذه النشأة حقيقة لا تحتاج إلى تأملٍ. من هنا أشكل البعض بأن ما نشاهده من شرورٍ وأشرارٍ في هذا العالم هو على خلاف الحكمة

كان للباري تعالى عنايةً بخلقه، وإذا كان عادلاً، فلماذا هذه الشرور والمصائب؟! فهؤلاء يتوهمون أن وجود الشرور والمصائب والشيطان وغيرها من البليات التي تصيب الموجود، يقدر في عدالة واجب الوجود، بل أدت ببعضهم إلى إنكار وجوده جلّ وعلا، كما هو الحال في فكر بعض الفلاسفة الدهريين؛ إذ اعتبروا وجود هذه الشرور في الحياة الدنيا دليلاً على عدم حكمة الموجد، وعدم قدرته، ومثله لا يكون واجب الوجود.

وعلى هذا الأساس سوف نعقد هذا الباب للإجابة عن هذه الإشكالية؛ وذلك من خلال بيان معنى الخير والشر، وتحليلهما تحليلاً فلسفياً وتربوياً، ولكن قبل ذلك كلّه نطلّ في الفصل الأول من الباب على السير التاريخي لإشكالية الشرور.

إنّ إشكالية وجود الشرور في العالم المشهود تعتبر من أبرز المشكلات التي تسيطر على العقل الإنساني منذ القدم، والبحث فيها لم يتوقف على عصر، أو مجتمع، أو فلسفة معيّنة، فهي لم تزل مطروحةً بين الفلاسفة القدامى والمتأخرين، حتّى اشتهر عن المعلم الأول تقسيمه للموجودات الممكنة من حيث الخير والشر - بالقسمة العقلية - إلى أقسام خمسة، سنأتي على ذكرها وتفصيلها في المباحث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

ونستطيع القول: إنّ هذه المسألة هي مسألة قديمة بقدم الأديان، بل بقدم الإنسان؛ لأنّ الإنسان الأول كان نبياً، ولم تعرف الإنسانية لحظة عاشتها بلا وجود دين، حتّى وهي تنفصل عنه وتفك ارتباطها بعُراه، وبالتالي لا معنى

والرحمة، وعلى خلاف النظام الأصح، وعلى خلاف ما يقوله الحكماء من العناية الإلهية. وهذه الشبهة تُعدّ من أقوى الشبه التي تمسك بها الملحدون لإنكار الألوهية للواحد الأحد تباركت أسماؤه.

للحديث عن هذه الإشكالية في مرحلة سبقت الأديان الإلهية، وأخرى تلتها. نعم، يمكن للإنسانية أن تتعد عن التفسير الديني للظاهرة، وتتكى على عقلها وإفرازات فكرها، بيد أن ذلك كله لا يسوغ الحديث عن مرحلة ما قبل الدين في حياة الإنسان.

فمنذ بداية التاريخ البشري انطلق الذهن الإنساني في إثارة أسئلة محورية عن الشر^(١): هل هو قوة أصيلة؟ هل هو قوة إيجابية فاعلة؟ هل هو قوة سلبية؟ هل هو عدم الخير؟ هل هو نقص الخير؟ هل هو عقبة في طريق الخير؟ هل هو عقبة تريد وتعمل ما تريد؟ هل هو عقبة لا إرادة لها، ولكنها تضاعف جهود الخير وتستدعيه إلى مزيد من الحركة والثبات؟ ومن جهة أخرى بدأ الإنسان يفكر، ويتساءل: هل يوجد الشر هو نفسه موجد الخير؟ هل خالق القبيح والجميل واحد؟ أم للكون مبدآن وخالقان؟

لقد واجه الذهن الإنساني هذه الأسئلة بـ«أن أي فكرة عن الشر قد تمثلت في حقيقتها في صورة من صور الشيطان، فالشيطان هو الشر، والشر هو الشيطان. ثم اتسعت الرؤية ليكون الشر أرواحاً ضارة متفرقة، ثم صار قوة فعالة معادلة لقوة الخير عند الثنويين، ففي الوجود خيرٌ وشرٌّ كما فيه نهارٌ وليلٌ، ومن ثم ليس الشر هو مجرد عدم الخير. وعلى خط مواز لهذه التصورات برز التصور التوحيدي الذي آمن بأن الله هو الخالق المبدع القائم بذاته، ولا وجود للشر إلا بمشيئته وتقديره، فلا يقوم الشر في هذه الدنيا بذاته مستقلاً عن الله»^(٢).

(١) يظن بعض الفلاسفة الماديين والغربيين بأن أول من طرح هذا الإشكال على المؤمنين هو الفيلسوف الإنجليزي «ديفيد هيوم»، ولكن هذا وهمٌ منهم وجهلٌ بالفلسفة؛ لأن المسألة طرحت قديماً من قبل فلاسفة الإغريق، وبحث فلسفياً بعمق وإسهابٍ من قبل الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا، والملا صدر الدين الشيرازي، والسبزواري.

(٢) انظر: إبليس، عباس محمود العقاد: ج ١٢، ص ٢١٧، العقائد والمذاهب.

أولاً: الشرّ في الحضارات القديمة

لما كانت مسألة الشرور ذات خلفيّة وجدانيّة وحسيّة ودينيّة، صاحب وجودها الإنسانيّة منذ بواكير وعيها الأولى^(١)، ثمّ سايرها في جميع مراحلها ولا يزال. وسوف نتحدّث عن هذه المصاحبة في الحضارات البشريّة ثمّ نثني بالحديث عنها في الديانات الإلهيّة.

الشرّ في حضارة المصريين

اكتسب الشرّ عند المصريين القدماء المتمثل بالإله «ست» صورة الأخ الشرير، الذي يعبث في الأرض الفساد ويخرج عن المألوف. وفي الأساطير الفرعونيّة، يصوّر «ست» بالعاصب الذي قتل وشوّه أخاه أوزوريس، الذي كان طبيّاً وعادلاً بسبب الحسد، وقام بعد قتله بتوزيع أجزاء الجسم في النيل؛ قال العقّاد: «تمثّل قوّة الشرّ - كما خلصت من الروايات - في صورة الأخ الشرير والحاكم المغتصب والمفسد الذي يعبث في الأرض ويخرج عن العرف والعادة، وهذه هي صورة الإله (ست) إله الظلام في عقيدة الشعب المصري على الأقلّ؛ لأنّ عقائد الكهنة كانت تخالف العقائد الشعبيّة في تفصيلاتها إن لم تخالفها أحياناً في الجملة والتفصيل»^(٢).

(١) تعتبر إشكاليّة الشرور من المشكلات التي شغلت أذهان الكثيرين منذ القدم، فعند اليونان القدماء، تناولها:

أ - سقراط، وأفلاطون، والرواقيون، والكلبيون، وأرسطو.

ب - السفسطائيّة، والقوربتائيّة، والأبيقوريّة، وإن اختلف أصحاب القسم الأوّل في آرائهم عن أصحاب القسم الثاني.

أمّا عند العرب، فلم تُثر هذه المشكلة قبل الإسلام، ويُقال: إنهم كانوا يفعلون الخير لذاته. (انظر: فلسفة الأخلاق، محمّد يوسف موسى: ص ٢٠).

(٢) إبليس: ص ٤٥.

كان «ست» من أهم أعضاء الشرف في أسطورة إيزيس وأوزوريس، وبعد أن قتل أخاه أصبح إله الشر والعنف. وقد ذُكر «ست» في إحدى الأساطير في مصر القديمة، وكان يعتبر رمزاً للقوة والعزم. وكان «ست» محلّ تمجيدٍ من قبل فراعنة مصر، حيث كانوا يستعينون به كإله الجبوت والبطش والانتصار، ويقدمون له القرابين لغرض مساعدتهم في محاربة أعدائهم، وقد أعزبت إليه انتصاراتٌ كبيرة.

ويُعدّ «أوزوريس» في الحضارة المصرية القديمة ربّ الأرباب، وإله الآلهة، وملك الخلود، وسيّد العالم الذي لا يفنى سلطانه. أمّا أخوه «ست» فهو إله الأرواح الخبيثة والأحياء الدنيا. وهو أفضل من يمثّل الشيطان في الديانة المصرية القديمة، ومع ذلك فقد عبده قدماء المصريين، والراجح أنّ عبادتهم له كانت عن خوفٍ منه لا عن محبةٍ له.

الشرّ في الحضارة الهندية

أمّا الحضارة الهندية فقد انطلقت من عقيدة تؤمن بأنّ العالم المحسوس شرٌّ وباطلٌ، ومن ثمّ فإنّ علاقات الإنسان بهذا العالم وما يربطه به شرٌّ وباطلٌ مثله، «على أنّ الديانة الهندية تحيّر علماء المقارنة بين الأديان أشدّ الحيرة في أمر (الشخصية) التي تقابل شخصية الشيطان، أو قوة الشرّ العالميّة عند أصحاب الديانات الأخرى، وأسباب هذه الحيرة متعددة لا يُصادفها العلماء بهذه الكثرة وبهذه الصعوبة في غير الديانة البرهمنية وما تفرّع عليها»^(١).

ويبرز في الثقافة الهندية كرمزين للشرّ اسمان: أولهما «المارا» الذي قيل: إنّه وسوس لبوذا، وألحّ في وسواسه ليشغله عن النسك ويصرفه عن مسلكه في

(١) إبليس: ص ٥٤.

الحكمة، و«الراكشا» وهي الأرواح الشيطانية^(١)، «فالشياطين في صورة (الراكشا) هم الشرّ الذي أبغضه الآريون وصوّروه لأبنائهم في الصورة التي تنفّرهم منه وتحذّرهم من كيده»^(٢).

وقد اشتمل الثالوث الأبدي في الديانة البرهمية على ثلاثة آلهة رئيسية، هم «براهما» وهو خالق الخلق، و«فشنو» وهو إله الخير والفضيلة والإله الحافظ، و«شو» أو «شيفا» وهو إله الشرّ والفناء والدمار. أمّا «براهما» فهو إله قلما يُعبّد؛ لأنّه لا يضّرّ ولا ينفع، إنّما يخلق فقط، وأمّا «فشنو» فهو أفضلهم وأرفعهم مقاماً، لذا نجد القوم يعظّمونه ويعبدونه، وأمّا إله الشرّ والدمار «شو» فنجد أكثر الهندوس عبّاداً له.

ومع حيرة علماء الأديان في حصر الشرّ في شخصيّة شيطانيّة تنعزل بقوّتها عن القوى الإلهيّة في أقانيمها المتعدّدة إلاّ أنّه يمكن القول إنّهم «يثوبون في النهاية إلى عقيدة واحدة مشتركة بين النحل والمذاهب، ولا حيرة فيها عند تصوير الشرّ في صورته الكونيّة الشاملة، وهذه العقيدة في الإيمان بأنّ العالم المحسوس شرٌّ وباطلٌ، وأنّ كلّ ما يربط الإنسان به شرٌّ وباطلٌ مثله، وتشتمل روابط الإنسان بالعالم المحسوس على كلّ مطمع وكلّ شهوة وكلّ أكلٍ يفتنه بلذّة من لذّاته أو

(١) الراكشا: اسمٌ أطلقه الهنود القدامى على العفاريت الخبيثة أو العابثة، وينسبون لها أعمالاً كأعمال الشياطين في الديانات الأخرى، فإنّ الباحثين في اشتقاق الكلمة يقولون تارةً: إنّها تفيد معنى الحراسة، ويقولون أخرى: إنّها الاسم الذي كان يُطلق على الهمج الأوّلين الذين سكنوا الهند قبل إغارة الآريين وكانت لهم حراسة على الطرق وبيابيع الماء، وقد رسخ في الأذهان من أحاديث القتال بينهم وبين الآريين أنّهم أعداء البشر، وأنّهم يتربّصون بالناس، كما يتربّص الناس بهم في كلّ مكانٍ، فلا ينجو أحدهما من الآخر حيث أصاب الغرّة منه.

(٢) إبليس: ص ٥٥.

قنية من مقتنياته، وتتجمع هذه الفتن قاطبةً في المرأة؛ لأتمها سبيل الروابط الدنيوية التي تفيد الحي بالدورات الأبدية في دولاب الولادة والموت»^(١).

إذن، الإنسان مدفوعٌ في هذه العلاقة بدوافع الشهوة واللذة، و«الأنوثة» هي مركزٌ تتجمع فيه كل هذه الفتن، فهم يطلقون على العالم المحسوس كله أنه «مايا» أو وهمٌ وضلالةٌ، ويصوّرون «المايا» في صورة أنثى شديدة الفتنة والغواية، ويمثّلون جمال العالم المحسوس بجمال الأنثى التي تستعين بالغريزة الجنسية على خداع المفتونين عن الحقيقة.

في ضوء هذا التصوّر الذي يتعاطى مع الوجود المحسوس على أنه باطلٌ وغوايةٌ يصرف الإنسان عن مسلك الزهد، تلخّصت رؤية الحضارة الهندية إلى أنّ الشرّ الكوني هو الشرّ النفسي الذي يخامر الضمير الإنساني ويزين له ترك الحكمة والإقبال على الأوهام والأباطيل.

الشرّ في الحضارة البابلية

لقد ربطت حضارة ما بين النهرين حركة الخير والشرّ بالكواكب، وعلّقت مصائر الناس وأقدارهم بسعودها ونحوسها، فلا يسعد إنسانٌ بنعمة السماء ولا يشقى بغضبها إلا وهو في الحالتين عرضةً للقضاء المسطور في أزياج النجوم، فلا همّ للبابلي في سرّه وعلايته إلا أن يستطلع إرادة النجوم وموافقة هواها لكي ينجو من النحس والشرّ ويصير في عداد السعادة والخير.

على هذا مضى صراع الخير والشرّ بين الأرباب العلوية التي تمثّلها كواكب السماء وربّة الأرض «تيامات» التي تتحدّى السماء، وتحلّق في جوفها الحيات والحيتان لتوطيد سلطانها^(٢).

(١) إبليس: ص ٥٨.

(٢) انظر: إبليس: ص ٦٣، (بتصرّف).

الشرّ في الحضارة الفارسيّة

أمّا الحضارة المجوسيّة فقد فسّرت وجود الخير والشرّ من خلال عقيدة الثنويّة، أو تنازع النور والظلام على سيادة الوجود، فخالق الكون بنظر حضارة أهل فارس ليس واحداً، بل له شريك؛ أحدهما يكون خيراً وهو من خلق الخير، والثاني يكون شراً وهو من خلق الشرّ؛ قال العقّاد - ما ملخصه -: «فالله في هذه الثقافة لا علاقة له بقوة الشرّ ومظاهره كالنار والماء والظلام مثلاً؛ لأنّ هذه مهلكات، ولا ينبغي لله أن يخلق المهلكات، وعليه فالكون يحكمه إلهان، أحدهما إله الملاء الأعلى وهو ربّ الخير والنور، والآخر إله العالم الأسفل، عالم الشرّ والظلام الذي سنّها حرباً لا تزال حتّى اليوم حامية الأوار ضدّ إله الخير ومظاهر الخير، فمن عمل خيراً من الناس فهو خادم الإله الأعلى، ومن عمل شراً منهم فهو خادم الإله الأسفل»^(١)، ومن هنا نشأ اعتقاد أهل فارس القدامى بأنّ للكون خالقيين؛ أحدهما للخير ويسمّى: «يزدان»، ومعناه: الله، وآخر للشرّ ويسمّى: «أهريمن»، ومعناه: الشيطان. «والتاريخ ينبئنا أنّ ذوي البشرة البيضاء بعد أن استقرّوا في إيران أخذوا بعبادة مظاهر الطبيعة، وبالطبع المظاهر الجيدة منها، من قبيل النار والشمس والمطر والتراب والهواء، ولم يعبد الإيرانيّون الأشياء الشرّيرة، وإنّما وجدّ أناسٌ آخرون من ذوي البشرة البيضاء قد اتّخذوا عبادة الأشياء الشرّيرة وسيلةً لإرضاء الأرواح الخبيثة... ثمّ ظهر بعد ذلك زرادشت... وحسب العقيدة الإسلاميّة في الدين المجوسي نستطيع أن نوّكد أنّ دين زردشت في أصله كان يتضمّن شريعةً موحّدة؛ فإنّ زردشت كان يعتقد بأصلٍ واحدٍ لشجرة الحياة. ونستطيع أن نعتبر زردشت - اعتماداً على أقوال بعض المحقّقين - مؤيداً للتوحيد في العبادة، ولكنّ الشريعة لكي تكون شريعةً

(١) انظر: إبليس: ص ٦٦.

موحدةً تحتاج إلى التوحيد في الخالقية علاوةً على التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة. وشريعة زردشت كانت - حسب الوثائق التاريخية - ثنائيةً بالنسبة إلى الخالقية، ولذا يستفاد من تلك التعليمات أن القطب المخالف لـ (أنكره مئنيو) أي: العقل الخبيث، إنما هو (سبنت مئنيو) أي: العقل المقدس، فـ (سبنت مئنيو) منشأ الأشياء الطيبة الجيدة التي ينبغي أن توجد، أمّا (أنكره مئنيو) أو أهريمن فهو منشأ الأمور السيئة التي لا ينبغي أن تخلق، وآهورامزدا أو (سبنت مئنيو) ليس مسؤولاً عن خلقها، وإنما المسؤول عن إيجادها هو (أنكره مئنيو)^(١).

وبحسب هذه الرؤية فإنّ الوجود يبدأ من «آهورامزدا» ثمّ يتشعب إلى فرعين؛ أحدهما «سبنت مئنيو» وآثاره الطيبة، والآخر «أنكره مئنيو» وآثاره السيئة. «وشريعة زردشت - لهذا النقص المتغلغل فيها ولأسبابٍ أخرى - لم تستطع أن تقاوم الثنائية، وتحوّلت الثنائية في الفروع التي كانت أيام زرداشت إلى ثنائية في أصول الكون بعد رحيله. فالزردشتيون أيام المرحلة الساسانية والمانيويون والمزردكيون الذين يعتبرون فروعاً للزردشتية في إيران، هؤلاء جميعاً لا يمكن اعتبارهم إلا ثنائيي الاتجاه.

والواقع أنّ زردشت لم يستطع اقتلاع جذور الشرك من قلوب الإيرانيين حتى مستوى (كاتاها) فقط، وقد انتصرت عليه عقيدة الشرك وحرّفت آثاره. والذي استطاع أن يطرد هذه الخرافة من عقول الإيرانيين إنما هو الإسلام وحده^(٢).

الشرّ في الحضارة اليونانية

تكتسب قوّة الشرّ من نظام الوجود وضعاً في الحضارة اليونانية يكاد يكون مختلفاً عمّا هو عليه في الحضارات الأخرى، فقوّة الشرّ في الحضارات الشرقية

(١) العدل الإلهي: ص ٨٤-٨٦، (مع تصرّفٍ قليل).

(٢) العدل الإلهي: ص ٨٧.

مغضوبٌ عليها؛ لأنّها تضرّ وتفسد وتدسّ الغواية على الإنسان، فتكون القيم الصالحة في جانب الآلهة، والقيم الفاسدة والخبيثة في جانب قوّة الشرّ أو الشيطان، وربّما بجانب آلهة الشرّ أو رموزه الألوهيّة. لكنّ الأمر يأخذ منحىً آخر في معايير اليونانيّين، عندما يكتسب هذه الصورة الشهوانية كبر الأرباب «زيوس» الذي يبدو شهواناً كالأكل شديداً الطمع، يفعل كلّ شيءٍ في سبيل استبقاء سطوته وموارده خزانته، وهو إلى ذلك مثالٌ للشهوة المحرّمة والشذوذ الجنسي، ونموذجٌ للقوّة الجسدية الطاغية والحقد، على عكس (برومثيوس) الذي يفترض فيه أن يكون رمز الشرّ في مقابل كبر الأرباب، و«الذي ينصبّ عليه غضب ربّ الأرباب، وكبيرهم (زبوس) هو المعلم الذي هدى الإنسان إلى سرّ النار، وأهمه السعي في طلب البقاء، وبصره بالمجهول من خفايا الكون الذي يعيش فيه، وتمثله الأساطير على قسطٍ وافٍ من الفطنة، يغار منه ربّ الأرباب، ويخيّل إليه من أجل ذلك أنّه يتعامل عليه»^(١).

تبصرة

استقرّت قضية الشرور في الحضارات القديمة على تصوّراتٍ مختلفة، وشهدت فكرة الشرّ الكوني تنامياً على هذا الخطّ، فعند المصريّين كان الخير شريعةً تستتبّ عليها الأمور، والشرّ مروقٌ عن تلك الشريعة وإخلالٌ بالنظام الذي استتبّ عليه. وعند الهنود الكون الظاهر كلّ باطلٌ وزيفٌ وشرٌّ، ولا خير فيه غير الإعراض عنه والنفاذ إلى ما وراءه، في حين غدا الشرّ في حضارة بين النهرين مسألةً فلكيةً، صار فيها الخير والشرّ مقسومين بين السعود والنحوس كما سطرّت في أزياج الكواكب ودارت عليها الأفلاك. أمّا الحضارة اليونانية فالخير فيها مسألة حظّ، والشرّ فيها مسألة اعتراضٍ لذلك الحظّ الذي لا حيلة فيه

(١) انظر: إبليس: ص ٧٦.

للمحفوظ ولا للمعترض عليه^(١).

ثانياً: الشرف في الأديان الكتابية

لقد برز إلى جوار تنظير الحضارات القديمة الذي تختلط فيه تأثيرات الدين بالفكر الإنساني، تنظيرٌ آخر لفكرة الشرّ الكوني ولمسألة الشرور عامّةً يتسبب إلى الأديان الكتابية الكبرى.

الشرّ في الديانة العبرية^(٢)

تتكثف فكرة الشرور في الديانة العبرية بالشيطان، لكن دون وضوح كبير كالذي برز بعدئذٍ في الديانة المسيحية ثمّ في الإسلام، بل حتّى دون أن يُذكر اسمه في المصادر القديمة لهذه الديانة، وإنّما كان ذكره يجيء على الوصف لا على التسمية، فيوماً إليه مرّةً أنّه الخُصم، وأخرى أنّه المقاوم في الحرب، إلّا ما جاء في الإصحاح الحادي والعشرين من سفر الأيام أنّه: «وقف الشيطان ضدّ إسرائيل». لم يكن الشيطان في الوعي العبراني محروماً من الدخول إلى حياض الحضرة

(١) انظر: إبليس: ص ٨٤-٨٥، (بتصرّف).

(٢) نسّمّيها العبرية؛ لأنّنا لا نعرف تسميةً تصدق عليها منذ نشأتها في بلاد بين النهرين كما تصدق عليها هذه التسمية، فلا يصدق عليها اسم «اليهودية»؛ لأنّ النسبة إلى يهوذا حدثت بعد موسى عليه السلام، ولا يصدق عليها اسم «الموسوية»؛ لأنّ موسى عليه السلام قام بالدعوة بعد إبراهيم ويعقوب وإسحاق عليهم السلام. ولا يصدق عليها اسم «الإسرائيلية»؛ لأنّ الإسرائيلية تنسب إلى إسرائيل وهو يعقوب بن إسحاق، وكان إبراهيم جدّهم أجمعين يلقّب بالعبري في بعض كتب العهد القديم، فإطلاق اسم العبرية على العقائد التي دانت بها العشائر التي نشأ فيها إبراهيم أصدق من كلّ اسم آخر في الإحاطة بديانة القوم من أوائل تاريخها وفي جميع أطوارها المعلومة إلى أن عرفت أخيراً باسم ديانة التوراة. (انظر: إبليس: ص ٨٧).

الإلهية، حتى وهو يمارس دور الواشي الموغر للصدور في قصة النبي أيوب عليه السلام، فكان يحضر بين يدي الله مع الملائكة.

قال العقّاد: «وقد تمثّل الشيطان في صورة الواشي الموغر في الصدور في قصة أيوب عليه السلام، ولم يكن منعزلاً عن الملائكة، بل دخل معهم إلى الحضرة الإلهية، وجرى سياق القصة على النحو الآتي، كما جاء في الإصحاح الأول من سفر أيوب... إنّ الديانة العبرية تحمّلت أعباء التوسّط بين الديانات الوثنية وديانات التوحيد الكتابية، وصورة الشيطان في عقائدها هي أوفق مقياسٍ لسلم التطوّر الذي ارتفعت عليه من أقدم عهودها في التاريخ إلى العهد الذي ظهرت فيه المسيحية»^(١).

الشرّ في الديانة المسيحية

في الديانة المسيحية كان الشيطان يرمز إلى الشرّ الكوني، وقد اكتسب دور عاملٍ فعّالٍ، وصارت له صورةٌ واضحةٌ وراسخةٌ، ودُكر صراحةً باسم الشيطان، مضافاً إلى أسماء أخرى، من قبيل: روح الضعف، والشرير، ورئيس هذا العالم، وبعلزبول^(٢).

وإبليس في الوعي الديني المسيحي الرمز الكبير للشرور، وله سلطانٌ على ممالك العالم، لكنّ سلطانه وسيادته ليسا مفصولين عن إله الكون، فهو مخلوقٌ لربّ الأكوان، ولا يملك ممارسة دوره إلاّ بمشيئة الإله القادر على كلّ شيءٍ، بعكس ما كانت عليه الصورة في الثقافات البشرية التي تفصل في الخلق بين إلهين وسلطتين، إله الخير الذي يستقلّ بسلطة الخير والنور، وإله الشرّ الذي يستقلّ بسلطة الشرّ والظلام.

(١) إبليس: ص ٩٧.

(٢) ومعناه رئيس الشياطين.

والمهم هو: أن الديانة المسيحية تذهب إلى أن وجود إبليس الذي يمارس الشر الكوني لا ينفصل عن حكمة الوجود كله. لقد شهدت فكرة الشرور من خلال الشيطان تنامياً مشهوداً على خطّ الفكر الديني للمسيحية عبر القرون، بحيث عكست كلّ مرحلة من التنظير المستوى العلمي الذي ساد فيها. ويمكن الإشارة إلى أن هناك أعلاماً متعدّدين في اللاهوت المسيحي نظروا لهذه المقولة، منهم أوريجين، والقديس أوغسطين، والقديس توما الاكوييني، مارتن لوثر رافع علم الثورة الذي سمى هو نفسه شيطاناً، وسمّى الحبر الأعظم في زمانه بالشيطان^(١).

ويمكن عدّ فيلسوف القرون الوسطى توما الاكوييني (١٢٢٧-١٢٧٤م)، أعظم الأعلام في اللاهوت المسيحي «الذي فلسف العقائد المسيحية على مثال لم يسبق إليه ولم يلحقه أحد بعده. ومحور فلسفة حرّية الإرادة التي يملكها كلّ مخلوق عاقل، وأولهم الشيطان؛ لأنّه كان في المنزلة العليا بين المخلوقات العلوية، وكان امتحانه من ثمّ أعسر من امتحان سواه، وكانت قدرته كذلك على الثبات والنجاة أعظم من قدرة الآخرين، فأذهلته العظمة عن كلّ شيء غير نفسه، وطمح إلى مساواة الله في عظّمته ومشاركته في وحدانيّته، وتبعه من تبعه ممّن هم على غراره، فهوى من عليائه، وهوى معه تابعوه»^(٢).

إلا أنّ الخصوصية التي ميّزت نظرية الإكوييني عن الشيطان هي: «تركيزه على إرادة الكائن العاقل، سمحت له بنظرة أقلّ (قدرية) إلى قوّة الشرّ، وأكثر احتراماً لقدرة الإنسان على مواجهة الشرور وصنع الخير. فمع أنّه يذهب إلى أنّ الكائنات العقلية أو الشياطين مسلّطة على عقول البشر، إلاّ أنّ ذلك لا يكون

(١) إبليس: ص ١١٠.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٢.

خارج سلطان الله وعلمه وقدرته وقضائه، ومن ثمّ فليس الشيطان وشروبه قوّة خارجة عن قدرة الله وعلمه وسلطانه، بل تمارس هذه المخلوقات دورها في نطاق النظام الحكيم الذي يتدبّره ربّ العالمين، ويديره على أحسن وجه»^(١).

من هنا قد يقال: إنّ القديس توما الإكويني قد قال كلمة اللاهوت الأخيرة في هذا الموضوع، فلم يحدث بعده رأيٌ غير هذا الرأي في تصوير الشيطان أو تصوير قدرته على بني الإنسان، «ثمّ يأتي أكبر الأعلام بعده في اللاهوت المسيحي على اتّجاه غير هذا الاتّجاه، ولكنّه لا يغيّر شيئاً من وصف الشيطان. جاء مارتن لوتر أواخر القرن الخامس عشر، وعاش إلى ما بعد منتصف القرن السادس عشر (١٤٨٣-١٥٤٦م)، ولم يتغيّر بين عصر الإكويني وعصره معتقداً واحداً من المعتقدات التي كانت شائعة عن الطبيعة الشيطانية»^(٢).

الشيطان في النهضة الأوروبية

«مع عصر النهضة الأوروبية راحت فكرة الشرّ الكوني - متمثلةً بإبليس وزمرته من الشياطين والسحرة - تنحسر شيئاً فشيئاً، وتتلاشى لصالح فكرٍ أكثر عقلانيّةً وأقلّ قدريّةً في التعامل مع مظاهر الشرور. عند هذا المنعطف برز تياران في مناخات الفكر الأوروبي، أحدهما - وهو التيار اللاهوتي - بقي وفيّاً لمهمّة التوفيق بين ما تملّيه عليه نصوصه أو موارثه الدينيّة والمعطيات الجديدة التي برزت إبّان انطلاق النهضة الأوروبيّة، خاصّةً ما أطلق عليه بعصر الأنوار، في حين برز تيارٌ آخر أخضع فكرة الشيطان إلى مقاييسه في العلم التجريبي، فأنكرها في سياق ما أنكر من مغيباتٍ وما يقع خارج دائرة الحسّ والتجربة، كما تعامل مع الشرور بتفسيراتٍ إنسانيّةٍ أرجعتها أو أغلبها إلى تخلف الإنسان.

(١) التوحيد - بحوث في مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ٢٧٥.

(٢) الشيطان: ص ١١٣.

ظلَّ التياران يتدافعان بين مدٍّ وجزرٍ، إلى أن تمت الغلبة أخيراً للتيار الثاني الذي اكتسح الساحة الأوربية بفكره العلماني، في حين انحسر التيار الأول ولم يعد له وجودٌ إلا في حدود أنطقةٍ مهمّشةٍ تتداول هذه الأفكار في الأروقة العلمية ومراكز البحث، من دون أن يعني ذلك مطلقاً غياب فكرة الشيطان والسحر والشرور، أو تضاؤل حضورها على صعيد سلوك المجتمعات الأوربية ومخيلتها ووعيتها؛ تضاؤلاً يتناسب مع الانحسار الفكري.

في ثنايا هذا الصراع بين التيارين الديني والعلماني برزت أطروحاتٌ فكريّةٌ وفلسفيّةٌ في أوروبا تدعو إلى الإلحاد وإنكار وجود الله على خلفيّة وجود الشيطان وبقية مظاهر الشرّ التي لا تتسق مع فكرة وجود خالقٍ حكيمٍ قادرٍ، فتصدى لها الفكر الإيماني، واحتدم الفريقان في سجالاتٍ ما تزال أصداءها مسموعةً حتّى الوقت الحاضر»^(١).

(١) التوحيد - بحوث في مراتبه ومعانيه: ج ٢، ص ٢٧٦.

معطيات الفصل

١. تعدد إشكالية وجود الشرور في العالم المشهود من أبرز المشكلات التي تسيطر على العقل الإنساني منذ القدم، والبحث فيها لم يتوقف على عصرٍ أو مجتمعٍ أو فلسفةٍ.
٢. اكتسب الشرُّ عند المصريين القدماء المتمثل بالإله «ست» صورة الأخ الشرير، الذي يعبث في الأرض الفساد ويخرج عن المألوف.
٣. يُعدُّ «أوزوريس» في الحضارة المصرية القديمة ربَّ الأرباب، وإله الآلهة، وملك الخلود، وسيّد العالم الذي لا يفنى سلطانه.
٤. يبرز في الثقافة الهندية كرمزين للشرِّ اسمان، أولهما «المارا» الذي قيل: إنَّه وسوس لبوذا، وألحَّ في وسواسه ليشغله عن النسك ويصرفه عن مسلكه في الحكمة، و«الراكشا» وهي الأرواح الشيطانية.
٥. اشتمل الثالوث الأبدي في الديانة البرهمنية على ثلاثة آلهة رئيسية، هم «براهما» وهو خالق الخلق، و«فشنو» وهو إله الخير والفضيلة والإله الحافظ، و«شو» أو «شيفا» وهو إله الشرِّ والفناء والدمار.
٦. ربطت حضارة ما بين النهرين حركة الخير والشرِّ بالكواكب، وعلقت مصائر الناس وأقدارهم بسعودها ونحوسها.
٧. فسّرت الحضارة المجوسية وجود الخير والشرِّ من خلال عقيدة الثنوية، أو تنازع النور والظلام على سيادة الوجود، فخالق الكون ليس واحداً، بل له شريك؛ أحدهما يكون خيراً وهو من خلق الخير، والثاني يكون شرّاً وهو من خلق الشرِّ.
٨. تتكثف فكرة الشرور في الديانة العبرية بالشيطان، لكن دون وضوح كبير كالذي برز بعدئذٍ في الديانة المسيحية ثم في الإسلام.
٩. كان الشيطان في الديانة المسيحية يرمز إلى الشرِّ الكوني، وقد اكتسب دور عاملٍ فعّالٍ، وصارت له صورةٌ واضحةٌ وراسخةٌ، ودُكر صراحةً باسم الشيطان.

الفصل الثاني

معالجة إشكالية الشرور

• أمور تمهيديّة

الأمر الأوّل: الخير في اللغة والاصطلاح

الأمر الثاني: مصاديق الخير

الأمر الثالث: الشرّ في اللغة والاصطلاح

الأمر الرابع: أنحاء الشرّ

• المعالجة المادّية

تقييم المعالجة المادّية

• المعالجة الثنويّة

تقييم المعالجة الثنويّة

• المعالجات الإيمانيّة

الأولى: المعالجة الإجماليّة

الثانية: معالجة أرسطو

الثالثة: المعالجة الأفلاطونيّة

الأدلة على عدميّة الشرور

كيفية اتّصاف الموجودات بالشرّ

تساؤلات ذات صلة

موطن الشرور عالم المادّة

أمور تمهيدية

يتناول الحكماء إشكالية الشرور ووجود الآفات في العالم، تارةً في باب التوحيد، وأخرى في باب العناية الإلهية، وثالثةً في باب العدل الإلهي. أمّا تناولهم لها في باب التوحيد فذلك لردّ شبه الثنوية، الذين آمنوا بوجود خالقين؛ خالقٍ للخير والنور، وآخر للشرّ والظلمة^(١)؛ حيث قالوا: «إنّ في الوجود خيراً وشرّاً، وهما متضادّان، لا يستندان إلى مبدأ واحدٍ؛ فهناك مبدأن: مبدأ الخيرات، ومبدأ الشرور»^(٢).

وأما تناولهم لها في باب العناية الإلهية فذلك لردّ الاتجاه الماديّ؛ إذ إنّ أصحاب هذا الاتجاه بعد أن آمنوا بوجود الشرور في العالم، أدرجوها ضمن الظواهر التي تتّصف باللاهدفيّة، ووجود مثل هذه الظواهر يُعدّ نقضاً للحكمة البالغة التي تقتضي أن يكون النظام الموجود هو أحسن وأتقن نظام؛ لا يوجد فيه إلّا الخير والكمال. وبعد أن عجزوا عن المواءمة بين وجود خالقٍ حكيمٍ ووجود مظاهر الشرور المتفشية في العالم، دفعوا بأنصارهم إلى إنكار الصانع الحكيم، والإيمان بأنّ المادّة هي مبدأ هذا العالم.

وأما تناولهم لها في باب العدل الإلهي، فباعتبار أنّ الإنسان لما أدرك بوجدانه وأحاسيسه اليوميّة أنّ في هذا العالم عاهاتٍ وآفاتٍ وكوارثٍ ونازلاتٍ وأمراضاً وآلاماً تُعكّرُ صفو الحياة، راح ينسبُ إلى ساحة المولى جلّت أسماؤه الظلم؛ بحجّة أنّه إذا كان البارئ سبحانه وتعالى عادلاً، فلماذا هذه الشرور؟!

(١) سيأتي الحديث مفصّلاً عن الثنوية عند الكلام في المعالجات التي طُرحت لحلّ إشكالية الشرور.

(٢) بداية الحكمة: ص ١٥٩.

وهذه الجهة من البحث تفترض أنّ الموجود - بعد إيجاده - يملك حقّ توفير لوازم الحياة له؛ من علمٍ وقدرَةٍ وقوّةٍ وثروة... فالجهل والعجز والضعف والفقر، هي نوعٌ حرمانٍ من الحقّ.

ولو غضضنا الطرف عن هذه الجهة من الإشكاليّة، فإنّ جهةً أخرى تفترض نفسها وتُثير استفهاماً آخر: لماذا وجدت الكوارث الطبيعيّة والنوازل السماويّة؛ من فيضاناتٍ، وزلازل، ورياحٍ عاتيةٍ... تعترض الموجود فتذهب به إلى دار الفناء، أو تجعل وجوده مقروناً بالعذاب والمعاناة؟

ومن الواضح: أنّنا سوف نتناول إشكاليّة الشرور من جهة ارتباطها بالعدل الإلهي، ولكنّ هذا لا يمنع معالجة الجهات الأخرى كذلك.

وقبل بيان تلك الأطروحات وتفصيل الكلام فيها، نشير إلى بعض الأمور التمهيديّة:

الأمر الأوّل: الخير في اللغة والاصطلاح

الخير: ضدّ الشرّ^(١)، والأصل في معنى الخير هو الانتخاب؛ قال العلامة المصطفوي: «والخير: ما يختار ويتّخب بتفضيله على غيره»^(٢)؛ وإنّما نسّمى الشيء خيراً لأنّنا نقيسه إلى شيءٍ آخر نريد أن نختار أحدهما فنختاره فهو خيرٌ، ولا نختاره إلّا لكونه متضمناً لما نريده ونقصده، فما نريده هو الخير بالحقيقة، وإن كُنّا أردناه لشيءٍ آخر فذلك الآخر هو الخير بالحقيقة، وغيره خيرٌ من جهته. فالخير بالحقيقة هو المطلوب لنفسه، يسمّى خيراً لكونه هو المطلوب إذا قيس إلى غيره، وهو المختار من بين الأشياء إذا أردنا واحداً منها وتردّدنا في اختياره من بينها.

(١) المصطلحات - إعداد مركز المعجم الفقهي: ١٠٥٦؛ الصحاح تاج اللغة وصحاح

العربيّة: ج ٢، ص ٦٥١؛ النهاية في غريب الحديث والأثر: ج ٢، ص ٩١.

(٢) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ٦، ص ٢٥٦.

وأما اصطلاحاً فقد ذكرت له عدّة معانٍ:

الأوّل: الخير شيءٌ من أعمال القلب، نورانيٌّ زائدٌ على الإيمان وغيره من الصفات المرضيّة، يدلّ على ذلك ما في حديث أنس: «يخرج من النار مَنْ قال لا إله إلاّ الله وكان في قلبه من الخير ما يزن مثقال ذرّة»^(١).

الثاني: إنّ الخير كلٌّ تَندرج تحته جميع الأعمال الصالحة، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «افعلوا الخير ولا تحقروا منه شيئاً؛ فإنّ صغيره كبيرٌ وقليله كثير»^(٢).

الثالث: ذكر المشهور من الحكماء تبعاً للشيخ: أنّ الخير ما يتشوّقه كلّ شيءٍ؛ قال الشيخ الرئيس في النجاة: «الخير بالجملة هو ما يتشوّقه كلّ شيءٍ ويتمّ به وجوده»^(٣)، وقال في «إلهيات الشفاء»: «والخير بالجملة هو ما يتشوّقه كلّ شيءٍ، وما يتشوّقه كلّ شيءٍ هو الوجود، أو كمال الوجود من باب الوجود. والعدم من حيث هو عدمٌ لا يتشوّق إليه، بل من حيث يتبعه وجودٌ أو كمالٌ للوجود، فيكون المتشوّق بالحقيقة الوجود»^(٤)، وقال في التعليقات: «الخير ما يتشوّقه كلّ شيءٍ في حدّه، ويتمّ به وجوده، أي: في رتبته وطبقته من الوجود كالإنسان مثلاً، والفلك

(١) انظر: رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين: ج ١، ص ٤٠٦؛ شرح أصول الكافي: ج ١، ص ٢١٤، ينقله عن القرطبي.

(٢) اختار هذا القول المازندراني رحمه الله في شرح أصول الكافي: ج ١، ص ٢١٤، وعبر عنه بأنّه الحقّ، وكذلك العلامة الخاجوي، حيث قال: «الشرّ لفظٌ جامعٌ لجميع الأمور القبيحة، كما أنّ الخير لفظٌ جامعٌ لجميع الأمور الحسنة، فهما مفهومان كليّان تَندرج تحتها أفرادٌ كثيرة». (انظر: الرسائل الفقهيّة، محمّد إسماعيل بن الحسين بن محمّد رضا المازندراني الخاجوي، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي: ج ٢، ص ٢٧٦).

(٣) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، لابن سينا: ص ٥٥٤.

(٤) الشفاء (الإلهيات): ص ٣٥٥.

مثلاً، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهما يتشوّق من الخير ما ينبغي له وما ينتهي إليه حدّه، ثمَّ سائر الأشياء على ذلك»^(١)، وقال المحقّق الداماد: «أليس من الفطريّات المنصرحة أنّ الخير هو ما يتشوّقه كلُّ شيءٍ ويتغيّه ويتوخّاه، ويتمّ به قسط كماله في رتبته وطبقته من الوجود، وتكون الذات مؤلّيةً وجه القصد شطره، من فرياض الكمالات ونوافلها وامتّمات الحقيقة ومكمّلاتها»^(٢)، وقال صدر المتألّهين: «إنَّ الخير الذي هو الوجود أو كمال الوجود هو الذي يتشوّقه الكلُّ»^(٣).

لكن حيث كان معنى الشوق والتشوّق مستلزماً لفقد المتشوّق إليه ممّا لا يوجد إلّا في ذوي النفوس المتعلّقة بالموادّ، استبدل العلامة الطباطبائي الشوق بالطلب والقصد والحبّ، فقال: «الخير ما يطلبه ويقصده ويحبّه كلُّ شيء»^(٤).

فالخير - إذن - هو المختار من أجل نفسه، والمختار غيره لأجله، فإنَّ الكلّ يطلب بالحقيقة الخير، وإن كان قد يعتقد في الشرّ أنّه خيرٌ فيختاره، «وإذا تردّد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها، فلا يكون إلّا كمالاً وجودياً يتوقّف عليه وجود الشيء، كالعلة بالنسبة إلى معلولها، أو كمالاً أوّلاً هو وجود الشيء بنفسه، أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به ويزول به عنه نقص»^(٥).

وهذه التعاريف - كما هو واضح - ليست تعاريف علميّة؛ ذلك أنّ التعريف العلمي هو ذكر خاصيّة جوهرية للشيء، وما ذكر هو رسم يدلّ على الخير بقصد القاصد إليه، وما يقصده القاصد هو كماله الذي هو خيره.

(١) التعليقات، ابن سينا: ص ٧٧.

(٢) القيسات، مير محمد باقر الداماد: ص ٤٢٩.

(٣) رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربّانية: ص ٦٠٢.

(٤) نهاية الحكمة: ص ٣٧٥.

(٥) نهاية الحكمة: ص ٣٧٥.

إشارة معرفية

لا بد من الإشارة - هنا - إلى نكتتين:

الأولى: ليس بالضرورة أن كل خير يكون مطلوباً لكل طالبٍ ومريدٍ؛ وذلك لأنه قد يكون شيءٌ مطلوباً لأفراد نوعٍ من الموجودات ذات الشعور، وغير مطلوبٍ لأفراد نوعٍ آخر منها، فيكون ذلك الشيء خيراً للنوع الأول دون الثاني؛ لأن كمال كل نوع يكون مطلوباً لأفراد ذلك النوع فقط، وليس بالضرورة أن يكون مطلوباً لأفراد النوع الآخر. نعم، إذا كان الكمال كمالاً وجودياً عاماً، كالحياة والعلم والقدرة، فإنه يكون مطلوباً لكل طالبٍ كما سيُتضح.

الثانية: ليس المراد من الطلب والحب خصوص ما يوجد في ذوي الشعور، وإنما لا بد أن يُراد بهما ما هو أعم من ذلك؛ وذلك لأن خير كل موجودٍ بحسبه، فيشمل الحب والقصد الذي يختص بذوي الشعور والإدراك، واستدعاء المعلول لعلته، وكذا استدعاء الشيء لكمالاته الأولى واقتضائه لكمالاته الثانية، الشامل كل منها لغير ذوي الشعور أيضاً. نعم، لو ثبت سريان العلم والحب والإرادة والطلب في جميع الموجودات، بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء: ٤٤)، لأمكن أن يُراد من الحب والقصد ما هو المتعارف، لكن على نحو التشكيك لا التواطى^(١).

الأمر الثاني: مصاديق الخير

يمكن تقسيم مصاديق الخير إلى قسمين أساسيين:

الأول: ما هو خيرٌ محضٌ غير مشوبٍ بحدٍّ أو نقصٍ، ولا مصادق له إلا الواجب تعالى؛ قال شيخ الإشراق: «فالخير المطلق هو الوجود المطلق»^(٢)، وقال

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخص): ج ٢، ص ٢٤٦٢٤٥.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ إشراق: ج ١، ص ٣٨.

صدر المتألهين رحمه الله: «فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الأشياء، ويتم به أو بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره؛ لأنه وجودٌ مطلقٌ لا نقص فيه، ونورٌ محضٌ، وبهاءٌ محضٌ وتأمٌ وفوق التمام، فيعشقه ويتشوقه كلٌّ ممكنٍ بطباع إمكانه، وكلٌّ موجودٍ دونه بطباع نقصانه، فيخضع له كلٌّ معلولٍ بقوام معلوليته وفقره»^(١).

الثاني: ما هو خيرٌ محدودٌ ومشوبٌ بحدٍّ، فلم يكن شيئاً مع المعلولات خيراً محضاً من كلِّ جهةٍ، بل فيه شوبٌ شرّيٌّ بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا تنتهي خيريته إلى حدٍّ، ولا تكون فوقه غايةً، ومن مصاديق هذا القسم: كمالٌ وجوديٌّ يتوقف عليه وجود الشيء، كالعلة بالنسبة لمعلولها، أي: إنَّ المعلول يستدعي وجود علته كما عرفت؛ إذ لولا العلة لم يوجد المعلول.

ولا يخفى أن منشأ حبِّ المعلول لعلته هو حبه لذاته، فالمطلوب بالأساس هو نفس الذات، مضافاً إلى نفس وجود المعلول، أي: كان التامة؛ فإن حقيقة الشيء هي صورته، وهي كماله الأوّل، والكمالات الثانويّة التي بها يستكمل الشيء، أي: كان الناقصة؛ لأنَّ وجود كلِّ شيءٍ وكماله هو خيرٌ له.

تبصرة

قسّم ابن سينا الخير إلى ما هو مطلوبٌ لذاته، وما هو مطلوبٌ لغيره. والأوّل قد يُعتبر غايةً قصوى في الخير والكمال، ولا يعتبر وسيلةً إلى غايةٍ أعلى منه، فهو يُنهي حركة العشق والنزوع.

أمّا الثاني فهو يُنهي حركة العشق والنزوع نسبياً باعتباره نافعاً ومفيداً في سبيل خيرٍ آخر. ويتمثل هذا في اللذة التي هي الحصول على خيرٍ مؤقتٍ، أو الحصول على منافع وفوائد تؤدّي إلى خيراتٍ أخرى، وعلى هذا الأساس يكون

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٥٨.

الخير عنده يُطلق على نوعين:

النوع الأوّل: هو المأثور لأجل ذاته في ذاته، وهو الخير المطلق.

النوع الثاني: هو ما يكون مأثوراً لأجل غيره، فهو ليس خيراً في ذاته؛ لأنّه قد يكون ضارّاً، أو غير جديرٍ بالأثارة، ويُطلق معناه على النافع والمفيد؛ لأنّهما ليسا مأثورين لذاتهما، بل هما وسيلةٌ لخيرٍ آخر.

الأمر الثالث: الشرّ في اللغة والاصطلاح

الشرّ: السُّوء^(١)، ورجلٌ شريرٌ: كثير الشرّ^(٢)، وهو ضدّ الخير^(٣)؛ قال الراغب في «المفردات»: «الشرّ: الذي يرغب عنه الكلّ، كما أنّ الخير هو الذي يرغب فيه الكلّ»^(٤)، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون شيءٌ واحداً خيراً وشرّاً من جهةٍ واحدةٍ؛ قال العلامة المصطفوي: «والتحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادة: هو ما يقابل الخير، وقلنا في الخير: إنّهُ عبارةٌ عمّا يُختار ويُنتخب ويكون له رجحانٌ وفضلٌ، فالشرّ ما يكون مرجوحاً، ولا يتمايل إلى اختياره وانتخابه. فالخير في الحقيقة: ما فيه نفعٌ وحسنٌ أثرٌ وصلاح، والشرّ ما فيه ضررٌ وسوءٌ أثرٌ وفساد. وقد يكون شيءٌ فيه ضررٌ كالدواء وليس بشرّ، أو يكون شيءٌ فيه اختلالٌ وفسادٌ وليس بشرّ، كالمريض، أو يكون شيءٌ من جهة الصورة قبيحاً وليس بشرّ.

(١) لسان العرب: ج ٤، ص ٤٠٠، مادة (شرر).

(٢) زعم بعض أهل اللغة: أنّ الشرّ يجمع شروراً. فأما شرار النار: فيقال: شررةٌ وشرارةٌ. فمن قال: شررةٌ قال في الجمع شرراً، ومن قال: شرارةٌ قال: شرارٌ في الجمع. ويقال: شررت اللحم والثوب وأشررته: إذا بسطته ليَجفّ، فهو مشرٌّ ومشرور. (انظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ٦، ص ٣٥).

(٣) لسان العرب: ج ٤، ص ٤٠٠، مادة (شرر). التبيان في تفسير القرآن: ح ٢، ص ٢٠٣.

(٤) المفردات في غريب القرآن: ص ٢٥٧.

فيلاحظ في الشرّ أثر الشيء من حيث هو»^(١).

أما اصطلاحاً فلما كان الشرُّ ضدَّ الخير، كان مقابلاً له في المعاني التي تقدّمت:

الأوّل: شيءٌ ظلمانيٌّ من أعمال القلب، زايدٌ على الكفر وغيره من الصفات الذميمة.

الثاني: كلُّ يندرج تحته جميع القبائح، ويؤيده قول أمير الموحّدين عليه السلام: «الشرُّ جامعٌ لمساوي العيوب»^(٢).

الثالث: الحقُّ أنّ الشرَّ يُطلق على عدم الوجود ممّا له شأنية الوجود، من قبيل عدمية وجود الإنسان بعد وجوده؛ لأنّ ذلك شرٌّ بالنسبة إلى هذا الإنسان. وعلى عدم كمال الوجود ممّا له شأنية ذلك، من قبيل العمى للعين، أو عدم الثمرة في الشجرة المؤهّلة لإعطاء الثمرة؛ قال صدر المتألّهين رحمه الله: «الخير وجودٌ أو كمال وجود، والشرُّ عدم الوجود أو عدم كمال الوجود»^(٣)، وقال الشيخ الرئيس رحمه الله: «الشرُّ لا ذات له، بل هو إمّا عدم جوهر، أو عدم صلاح لحال الجوهر»^(٤). ومن الواضح: أنّ العلمين لم يُجدّدا للشرِّ ماهيةً حتّى نعرفه بها، وما

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ٦، ص ٣٥.

(٢) ميزان الحكمة: ج ٢، ص ١٤٤٦. ومعنى الحديث: أنّ من كان قريباً من الشرِّ والضّرِّ، بعيداً من النفع والخير، يجتمع فيه أنواع العيوب، وتظهر عيوبه في جميع العيون، وتُذكر معانيه ومثالبه، وتنسى فضائله ومناقبه، فاللازم لمن أراد المكرمة والسعادة أن يتجنّب عن المكر والشرِّ. وقد قال الأديب شعراً:

سم سمةً تحسن آثارها واشكر لمن أعطى ولو سمسمه

والمكر مهما اسطعت لا تأته لتقتني السؤدد والمكرمه

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ١١٣.

(٤) الشفاء - الإلهيات: ص ٣٥٥.

ذكراه هو تعريفٌ بالرسم السالب، يُبين أنّ الشرَّ نقصٌ وحرمانٌ من كمالٍ ما.

الأمر الرابع: أنحاء الشرِّ

الشرُّ يتصوّر على أنحاء عدّة:

الأوّل: شرٌّ في أصل التكوين والخلق بالذات، وهو ممتنعٌ؛ إذ التكوين نشرٌ رحمةٌ وإفاضةٌ فيضٍ وتجلُّ من الصفات والأسماء الإلهية، وظهورٌ وبسطٌ نورٍ، ولا يتصوّر فيها الشرُّ؛ قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ (غافر: ٧)، وقال: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ٢٦).

الثاني: شرٌّ في التكوينيّات بالعرض؛ فإنّ الموجود في أيّ مرحلةٍ كان إذا انحرف عن صراط الحقّ الذي خلق عليه، وضلّ عن سبيل الاهتداء الذي هداه الله بالفطرة الأولىّة إليه، فقد بُعد عن محيط الخير والرحمة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢)، وقال: ﴿فِي نَارٍ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٦).

الثالث: شرٌّ في الآثار والأعمال المترتبة، كما في العمل على خلاف نظم التكوين والتشريع، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٨)، وقال: ﴿مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ (الفلق: ٣-٥).

قال العلامة المصطفوي: «إنّ مراتب التكوين والخلق في أنفسها حقٌّ وخيرٌ، لا باطل فيها ولا شرٌّ: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧)، ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ (آل عمران: ١٩١). ومراتب التشريع والأديان الإلهية على وفق التكوين وفي جهة إبقائه وإتمامه وإكماله، فالتشريع تتميم التكوين، ولا يمكن وجود الاختلاف بينهما، وإلاّ فيتحقّق التضادّ في جريان الأمور، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (التوبة: ٣٣)، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ

وَهْدَىٰ وَرَحْمَةً ﴿النحل: ٨٩﴾. والانحراف عن مجرى التكوين والتشريع إنما يوجب الخروج عن جريان الخير والفلاح والنظم الطبيعي الذي جعله الله تعالى وقدره.

ثم إن الانحراف إما في الآراء والأفكار، أو في الأخلاق والصفات الباطنية الإنسانية، أو في الأعمال والآداب الخارجية.

وفي أثر كل من هذه الانحرافات يتحصّل شرٌّ ويصيب صاحبه، وقد يصيب الشر من الخارج؛ إما بسبب انحرافات في أفراد متجاوزين، كما في: ﴿مَنْ شَرَّ النَّقَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾، ﴿مَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ﴾، وإما بإصابة من الحوادث الخارجية، كما في: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَدُوْا دُعَاءِ عَرِيضٍ﴾، ﴿وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤَسِّسْ قَنُوطٌ﴾، وقد يكون الشر في النظرة الأولية الظاهرية فقط دون الواقع الحق، كما في: ﴿وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾، ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾، ﴿مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾. فظهر: أن مراتب الحق من التكوين والتشريع هي الخير، كما أن مراتب الباطل والانحراف هي الشر، فالسالك إلى الحق لازم له أن يسير في طريق الخير، ويجتنب عن سبيل الشر^(١).

تبصرتان

التبصرة الأولى: حدّد الشيخ الرئيس رحمه الله وجود الشر في الطبيعة بأبها تظهر من خلال ما ينتج عن النار من الإحراق، وما ينتج عن المطر من إغراق الزرع، وعن الأنهار من إغراق طفلٍ صغيرٍ، بل إن الشر يظهر في الإنسان من خلال الأخلاق الرديئة والمفاسد، وما يصيبه من شرورٍ مثل الموت والشيخوخة والمرض وغيرها من شرور^(٢)؛ ولذا يُحدّد الشيخ الرئيس الأوجه التي يُقال عنها

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ٦، ص ٣٦.

(٢) سيأتي تفصيل الكلام في هذه المصاديق في الصفحات القادمة.

شرٌّ، فيرى أنّ الشرَّ يُقال للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، ويُقال شرٌّ لما هو مثل الألم، كما أنّه يُقال شرٌّ للأفعال المدمومة، ويُقال شرٌّ لمبادئها من الأخلاق وغيرها. وهذا ما أفاده بقوله: «اعلم أنّ الشرَّ على وجوه، فيقال شرٌّ لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، ويقال شرٌّ لما هو مثل الألم والغم»^(١).

وقال: «ويقال شرٌّ للأفعال المدمومة، ويقال شرٌّ لمبادئها من الأخلاق... ويقال شرٌّ لنقصان كلّ شيءٍ عن كماله، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له»^(٢).

وقال أيضاً: «فالشرُّ بالذات هو العدم، ولا كلّ عدمٍ، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشرُّ بالعرض هو العدم أو الحابس للكمال عن مستحقّه، ولا خير عن عدمٍ مطلقٍ إلا عن لفظه، فليس هو بشيءٍ حاصلٍ، ولو كان له حصولٌ ما، لكان الشرُّ العامّ»^(٣).

ويتبيّن من ذلك: أنّ للشرِّ مجالاتٍ ثلاثة؛ الطبيعي، والأخلاقي، والفلسفي (المتافيزيقي)، والأخير يُطلق على نقصان كلّ شيءٍ عن كماله، أو على الحابس للكمال عن مستحقّه.

التبصرة الثانية: فسّم الشيخ الرئيس الإدراك البشري إلى نوعين من الإدراك: النوع الأوّل: إدراكنا للأشياء المعدومة، مثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه الخُلقي والألم والغمّ، فهو إدراكٌ ما بسبب فقد سببٍ ما، فإنّ السبب المنافي للخير هو المانع للخير الموجب لعدمه، وهذا النوع من الأمور المعدومة:

١. إمّا أن تكون عدماً لأموراً ضروريةً للشيء في وجوده مثل عدم الحياة.

(١) النجاة من الغرق من بحر الضلالات: ص ٦٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٧٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٧٠.

٢. وإما أن تكون عدماً لأمرٍ نافعةٍ قريبةٍ من الضرورة وإن لم تكن ضروريةً، مثل العمى.

٣. وأما أن تكون عدماً لا لأمرٍ ضروريٍّ، ولا لأمرٍ نافعٍ، بل لأمرٍ يكون من الكمالات الثانية، مثل عدم العلم بالفلسفة أو الهندسة.

النوع الثاني: هو إدراكنا للأشياء الوجودية مثل إدراك «عدم السلامة، كمن يتألم بفقدان اتصال عضوٍ بحرارةٍ ممزقةٍ، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوةٍ في نفس ذلك العضو، يدرك المؤذي الحارَّ أيضاً»^(١).

وهذا الإدراك الوجودي للشرِّ ليس شرّاً في نفسه، بل شرٌّ بالقياس إلى هذا الشيء، فالحرارة إذا صارت شرّاً بالقياس إلى المتألم، فلها جهةٌ أخرى تكون بها غير شرٍّ، وسيأتي توضيح ذلك.

اتضح ممّا تقدّم: أنّ الخير أمرٌ وجوديٌّ، أمّا الشرُّ فهو أمرٌ عدميٌّ، حقيقةً أو بالقياس، وهذه نقطةٌ محوريةٌ لها دورٌ كبيرٌ في معالجة إشكالية الشرور؛ وذلك لأنّها إن كانت أموراً وجوديةً فلا ريب أنّها تحتاج إلى مبدأٍ فاعليٍّ وإلى خالقٍ وموجدٍ، انسجاماً مع قاعدة: «إنّ كلّ ممكّنٍ يحتاج إلى واجبٍ يوجد»، بخلاف ما لو كانت أموراً عدميةً، فمن الواضح: أنّها لا تحتاج إلى فاعلٍ وموجدٍ؛ لأنّ العدم ليس بشيءٍ حتّى يحتاج إلى فاعلٍ ومبدأ.

المعالجات

تقدّم القول - مختصراً - بأنّ المعالجات التي طُرحت لحلّ إشكالية الشرور في العالم المشهود قد تنوّعت وتكثّرت، ونحن هنا نذكر - بشيءٍ من التفصيل - أهمّ تلك المعالجات، ونُقيّمها من الناحية العقائدية والفلسفية، ثمّ نذكر المعالجة الحقّة التي تنسجم تمام الانسجام مع وجود خالقٍ أحدٍ حكيمٍ لهذا العالم.

(١) الشفاء - الإلهيات: ص ٤١٤.

١. المعالجة المادية

بعد أن واجه الماديون إشكال الشرور، حاولوا التشكيك في حكمة الموجد جلّ في علاه وعنايته بخلقه، وإتقانه لمصنوعاته؛ الأمر الذي دفعهم إلى إنكار وجود خالقٍ حكيمٍ قادرٍ؛ قال هيوم: «إذا كان الشرّ الموجود في العالم حادثاً عن قصدٍ من الله وإرادته، لم يكن ذلك الإله مريداً للخير، وإن كان بلا قصدٍ ولم يتمكن من الحيلولة دون وقوعه، لم يكن قادراً مطلقاً، فيدور وصفه بين عدم الخير وعدم القدرة»^(١). ومثل هذا الإله لا يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته، سواءً تمّ بيان برهان النظم عن طريق العلة الفاعلية؛ بأن يُقال: إنّ للكون نظماً، وإنّ لكل نظمٍ ناظماً، فيكون للكون ناظماً، أم عن طريق العلة الغائية؛ بأن يُقال: إنّ النظم الموجود في الكون يحكي عن وجود غايةٍ وهدفٍ، وإنّ كلّ غايةٍ لا بدّ من وجودها بالفعل، فيكون للكون هدفٌ وغايةٌ بالفعل، وهو الله؛ إذ لو قرّر عن طريق العلة الفاعلية كانت النتيجة - بالالتفات إلى الشرور في العالم - وجود ناظمٍ غير مريدٍ للخير، أو عاجزٍ عن فعله، ولو قرّر عن طريق العلة الغائية، كانت النتيجة غايةً اسمها الله، تحمل معها جميع هذه الشرور، ومثل هذه الغاية وهذا الإله ليس مطلوباً أو مقبولاً لدى كلّ عاقل.

تقييم المعالجة المادية

من الواضح: أنّ أصحاب هذا الاتجاه لم يُقدّموا حلاً بالأساس، ولم يطرحوا معالجةً، بل لجأوا إلى مصادرة الخالق سبحانه وإنكار وجوده، وهي مصادرة غير تامة، بل باطلة؛ لما ثبت في محله من وجود صانع لهذا العالم يتّصف بالحكمة والإتقان، وأنّ النظام الوجودي والكوني القائم هو الأفضل، ولا يمكن تصوّر بديلٍ له في تنظيم عالم الإمكان وإدارته، فضلاً عن أن يوجد مثل هذا البديل

(١) فلسفة الدين، جان هاسبرز: ص ١٠٨.

فعالاً، فقد «أشادت البحوث العقديّة العديدة من الأدلّة العقليّة التي أفرزتها عقول المسلمين في مضماري الكلام والفلسفة. بيد أنّا سنكتفي بواحدٍ منها رغبةً في الاختصار. يتمثّل المحتوى الأساسي للدليل على أنّ الله سبحانه عالمٌ بجميع جهات الأفعال، قادرٌ على إيجادها بأيّ وجهٍ شاء، فإذا ما افترضنا أنّ الأمر في إيجاد شيءٍ يدور بين إيجاده على وجهٍ أكمل وإيجادِه على نحوٍ كاملٍ، فلا شكّ في اختياره نمط الإيجاد الأكمل بالضرورة.

حين تمتدّ هذه القاعدة على إيجاد عالم الإمكان والنظام الوجودي والكوني القائم، فالنتيجة: أنّ الله أوجده على أفضل صورةٍ وأمثلها، بحيث لن يكون بالإمكان أفضل ممّا كان، وهو المطلوب»^(١). والبناء النظري لهذا الدليل يقوم على عددٍ من المقدمات أشرنا إليها بشكلٍ مفصّلٍ في دراساتٍ سابقة^(٢).

إنّ القانون والنظم المسيطر على هذا الكون، من أصغر ذرّةٍ فيه إلى أكبر مجرّةٍ - وما فيه من التناسق والظرائف الدقيقة المكتشفة يوماً بعد يومٍ يتمّ اكتشافها على يد العلماء الذين لازالوا يذعنون بعجزهم تجاه ما في هذا الكون من الأسرار - يدلّ على أنّ هذا العالم بما فيه من السنن والقوانين مرتبطٌ بمركزٍ للعلم والقدرة والحكمة، وأنّه خاضعٌ - في متغيّراته وتحوّلاته وحركته من النقص إلى الكمال - لإرادةٍ وتدبيرٍ موجودٍ عالمٍ قادرٍ حكيمٍ؛ إذ ليس بإمكان المادّة غير المدركة أو غير الشاعرة إبداع كلّ هذا التناسق والتقنين والدقّة والحكمة^(٣).

قال دارون: «يستحيل على العقل المتكامل أن يخالجه شكٌّ في وجود هذا العالم الفسيح وما فيه من العلامات الساطعة والنفوس الناطقة، بمحض

(١) التوحيد - دراسة في حقيقته ومراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ٢٥٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ص ٢٥٦ - ٢٥٨.

(٣) من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين، ساحة آية الله العظمى المنتظري: ص ٢٩.

الصدفة العمياء ؛ إذ لا يمكن للعمى أن يخلق النظم والحكمة، وهذا أكبر دليلٍ عندي على وجود الله»^(١).

ولو دقق الإنسان وأمعن في فسلجة أعضاء جسمه وقواه الخارجية والداخلية لأدرك أنها - بأجمعها - تحكي عن وجود مصدرٍ للعلم والقدرة والحكمة؛ قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢٠-٢١).

وقول القائل: إنَّ الناس يختلفون في فهم مفهوم النظم، فلربما كانت اللوحة الفنية جميلةً ومنتظمةً عند شخصٍ، وقبيحةً وغير منتظمةٍ عند آخر^(٢)، غير تامٍّ؛ إذ أنَّ مفهوم النظم من المفاهيم البسيطة والبيّنة، التي تعني الاتحاد والانسجام والتناسق بين مجموعةٍ من الأشياء، بحيث تنشُد هذه الأشياء هدفاً واحداً. «ووجود النظم في الكون يتأكد يوماً بعد يومٍ من خلال تجارب العلماء في مختلف فروع الطبيعة والكيمياء والفيزياء والنجوم وغيرها، وعدم العثور على النظم في جزءٍ من الكون لا ينهض دليلاً على انعدام النظم هناك. فلو آمننا بقانون العلية الذي يعدّ من القوانين البديهية، لم يسعنا عدّ ظواهر الكون والحوادث الواقعة فيه من الخيرات والشرور من مظاهر انعدام النظم؛ لأنَّ النظم اتّحاد عدّة أمورٍ للوصول إلى هدفٍ وغرضٍ واحدٍ، وهذا رهنٌ بسببيةٍ وعليةٍ تلك الأمور لذلك الغرض الواحد، وأنَّ جميع الحوادث - أعمّ من الخير والشرّ - معلولةٌ لأسبابها وشرائطها الخاصة، وعليه تكون جميع حوادث الخير والشرّ متناسقةً ومنتظمةً بالنسبة إلى أسبابها وشرائطها»^(٣).

(١) مقدّمة كتاب أصل الأنواع: ص ٢٦.

(٢) انظر: فلسفة الدين: ص ٩٨.

(٣) من المبدأ إلى المعاد حوار بين طالبين: ص ٣٣.

وفي القرآن الكريم عددٌ كبيرٌ من الآياتِ تؤلّف قاعدةً مكيّنةً لإثبات حقيقة النظام الأحسن الذي يرمي بظلاله على أفناء عالم الإمكان، منها قول الحق سبحانه: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: ٨٨)، حيث استدلل بها جملةٌ من المفسرين على إثبات الإبداع والإتيان الذي وجد عليه عالم الإمكان؛ قال العلامة الطبرسي: «خلق كل شيء على وجه الإتيان والإحكام والاتساق»^(١)، وقال الألوسي: «أي: أتقن خلقه وسواه على ما تقتضيه الحكمة، وحسنه ظاهر»^(٢)، وقال سيّد قطب: «سبحانه! يتجلّى إتيان صنعته في كل شيء في هذا الوجود، فلا فلتة ولا مصادفة، ولا ثغرة ولا نقص، ولا تفاوت ولا نسيان. ويتدبّر المتدبّر كل آثار الصنعة المعجزة فلا يعثر على خلّة واحدة متروكة بلا تقدير ولا حساب في الصغير والكبير، والجليل والحقير. فكل شيء بتدبيرٍ وتقديرٍ يدير الرؤوس التي تتابعه وتتملاه»^(٣).

على أن الدليل القرآني على النظام الأحسن لا يقف عند حدود هذه الآية وحدها بل يتعدّها إلى آياتٍ أخرى كثيرةٍ أشرنا إلى بعضها في دراساتٍ سابقة^(٤). مضافاً لذلك: فإن ما سنطرحه من معالجةٍ لأعلام أهل الإيمان يُعدّ ردّاً حاسماً وقاضياً على ما توهمه الاتجاه المادّي في هذا المجال.

٢. المعالجة الثنويّة

عالج الاتجاه الثنوي إشكاليّة الشرور من خلال الإيمان بأنّ للوجود أصليين، مختلفين تمام الاختلاف، كلٌّ منهما له وجودٌ مستقلٌّ في ذاته، أحدهما خالق

(١) تفسير مجمع البيان: ج ١، ص ١٤٤.

(٢) روح المعاني، العلامة الألوسي: ج ٢٠، ص ٣٥.

(٣) في ظلال القرآن، سيّد قطب: ج ٦، ص ٣١١.

(٤) انظر: التوحيد - دراسة في حقيقته ومراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ٢٦٠ - ٢٦٢.

الخيرات، والآخر خالقٌ للشرور. وبدون هذين الأصلين لا يمكن فهم طبيعة الكون، الذي تتصارع فيه القوى المتضاربة، التي ينتمي بعضها إلى أحد المبدئين، وينتمي سائرهما إلى المبدأ الآخر، مما يعني: أنّ حقيقة الوجود تنطوي على انقسامٍ داخليٍّ وتقابلٍ ضروريٍّ دائمٍ بين أصلين، لكلٍّ منهما قوانينه وأطواره الزمنية الخاصة به.

وقد ظهر هذا المذهب في الشرق القديم؛ فقد قال «ماني» مؤسس المانوية في فارس بالتقابل بين مبدئي الخير والشرّ، أو النور والظلام، فالنور مصدر الخير، والظلام منشأ الشرّ، والخير والشرّ هذان لا يصدران عن شيءٍ واحدٍ، وهما مبدءان نشيطان فاعلان إلى الأبد.

ويرى البعض أنّ الزردشتية - بحكم ما في آرائها من مظاهر ثنوية - تجري في نفس الاتجاه.

ولكننا إذ ذكرنا ما قلناه من أنّ الثنوية تقول بأصلين جوهرين لا يمكن ردّ أحدهما إلى الآخر، أو ردّهما معاً إلى مبدأ ثالثٍ أسبق منهما، علمنا أنّ الزردشتية أقرب إلى القول بالوحدة، وأنّ المثال الصحيح للثنوية إنّما هو المانوية، وأنّ الزردشتية أدنى إلى التوحيد في أساسها، فالشرّ عارضٌ، والخير ينتصر في النهاية^(١).

(١) لقد مثّلت الثيولوجية المنبثقة عن المسيحية في العصور الوسطى مذهب الثنوية في نظرتها إلى الحياة البشرية على أنّها صراعٌ دائمٌ بين الروح والبدن، وهو صراعٌ ينتج عنه تحديد مصير النفس بعد الموت في الجنة أو في النار، فإن انتصر البدن في ذلك الصراع فالمصير إلى النار، وإن انتصرت الروح فالمصير إلى الجنة، ولذلك اشتدوا في معاملة الجسد وحرموه من كلّ لذةٍ وراحةٍ، لفتح أبواب الملكوت التي لا تفتح إلا للفقراء الزاهدين، وأياً ما كانت علاقة هذا التصوّر بالمسيحية الأصلية فقد تضخّم هذا التقابل الوجودي واتخذ طابع المبالغة الذي أثر على مختلف مجالات الفكر والحياة في العصور الوسطى. وفي العصر الحديث عبّر ديكارت بصورة فلسفية أدقّ عن «المتافيزيقية الثنائية» بقوله

واستدلّوا على ذلك بدليل يبتني على ثلاث مقدمات:
 المقدّمة الأولى: أنّ في هذا العالم خيراً وشرّاً، فالوجود ينقسم إلى قسمين:
 خيرٍ وشرٍّ. والإنسان يرى بالنظرة الابتدائية أنّه يوجد في هذا العالم المادّي
 خيراتٌ وشرورٌ.

المقدّمة الثانية: أنّ الخير والشرّ متضادّان باعتبار أنّهما أمران وجوديّان؛ لأنّ
 مقسم الخير والشرّ هو الوجود، فالوجود إمّا خيرٌ وإمّا شرٌّ، وهما متضادّان.
 المقدّمة الثالثة: أنّ الخير والشرّ لا يمكن أن يصدرا من مبدأ واحدٍ. والدليل
 على ذلك هو: أنّه لا بدّ من فرض سنخية بين العلة والمعلول. والمراد من السنخية
 هو: أن توجد في العلة خصوصية تكون منشأً لصدور المعلول، وإلاّ لو لم توجد
 سنخية بين العلة والمعلول، ولم تكن هناك خصوصية في العلة بها تصير منشأً
 لصدور المعلول من العلة، للزم أنّه يصحّ صدور كلّ شيءٍ من كلّ شيءٍ، ويكون
 كلّ شيءٍ معلولاً لكلّ شيءٍ، وهو محالٌ. وحيث إنّ الخير والشرّ متضادّان، فلا
 يعقل أن يكون مبدأ الخير والشرّ واحداً؛ إذ لا بدّ من سنخية بين العلة والمعلول،
 فيكون لمبدأ الخيرات خصوصية، ولمبدأ الشرور خصوصية أخرى. ومقتضى مبدأ
 السنخية: أنّ الخيرات لا بدّ أن تصدر من مبدأٍ وخالقٍ فيه خصوصية أن لا يكون
 منشأً إلاّ لصدور الخيرات. وهذه الشرور أيضاً تحتاج إلى علةٍ ومبدأٍ فيه
 خصوصية أن لا تصدر منه إلاّ هذه الشرور. فيلزم - بناء على مبدأ السنخية -
 وجود مبدأ للخير ومبدأ آخر للشرّ.

بالمبدأين، وهما: «الذهن والمادّة»، فكلٌّ من الذهن والجسم قائمٌ بذاته، تختلف صفات كلّ
 منهما عن الآخر، بل يستبعد كلّ منهما الآخر، فما يكون صفةً للذهن لا يمكن أن يكون
 صفةً للمادّة. وقد أدّى هذا بديكارت إلى افتراض نوعين يسودان الوجود، فالطبيعة تخضع
 لقوى آليّة تحكم مستقلة عن إرادة العقل، أمّا روح الإنسان فهي تلقائية ذاتية حرّة
 خالصة، لا تخضع لآلية حتمية تاريخية.

نعم، إن لم تشترط السخية بين العلة والمعلول فيمكن أن يكون للخير وللشر مبدأً واحداً، ولكن يلزم من ذلك صدور كل شيء من كل شيء، ومعلوية كل شيء لكل شيء. فالخالق - على هذا المبنى - يكون واحداً، فيكون من جهة مبدأً للخيرات، ومن جهة أخرى مبدأً للشرور.

إلا أنه يلزم - على المبنى المذكور - التركب في الواجب سبحانه وتعالى. ومع كونه بسيطاً من كل جهة فلا يمكن فرض تعدد الخصوصية والجهة في الخالق سبحانه وتعالى، فيدور الأمر بين إنكار السخية، وهو محال، والالتزام بالتركب في الخالق، وهو أيضاً محال. ويبقى احتمال آخر، وهو الالتزام بوجود مبدئين.

تقييم المعالجة الثنوية

هذه المعالجة هي الأخرى بعيدة كل البعد عن الصواب؛ وذلك لوجهين: الوجه الأول: أن هذه المعالجة تبني على أن الشر أمرٌ وجوديٌّ، وهو وهمٌ يتجافى عن الحقيقة؛ إذ البرهان والاستقراء دلاً على أنه أمرٌ عدميٌّ^(١)، وعليه: لا يوجد بينه وبين الخير تضاداً^(٢)، فإذا كان الشرّ أمراً عدميّاً فهو ليس بشيءٍ حتّى يحتاج إلى مبدأٍ وعلّة.

وقد قلنا في شرحنا على «نهاية الحكمة»: إن من أهمّ النتائج المترتبة على أطروحة عدمية الشرور التي بلورها الفكر الفلسفي لمعالجة كيفية دخول الشرور في القضاء الإلهي: أنّها تؤدي إلى انهيار النظرية الثنوية باتجاهاتها المختلفة، بإسقاط المرتكزات التي تستند إليها؛ ذلك لأنّه مع ثبوت عدمية الشرور، فلا يبقى أساسٌ نظريٌّ فلسفيٌّ لهذه الاتجاهات والمذاهب؛ لأنّ ما هو عدميٌّ لا يحتاج إلى مبدأٍ

(١) سيأتي تفصيل الدليل البرهاني والاستقرائي على عدمية الشرور. فانتظر.

(٢) لا إشكال في أنّ الشرّ يُقابل الشرّ، ولكنّ المقابلة على أنحاء أربعة، وسيأتي أنّ التقابل بين الخير والشرّ هو تقابل الملكة والعدم، لا تقابل التضادّ.

فاعلياً أساساً؛ من باب السالبة بانتفاء الموضوع^(١).

وقد أشار الشهيد الشيخ مطهري رحمه الله إلى هذه الثمرة بقوله: «إن الفكر الثنوي لا يقوم على أساس صحيح؛ لأن الأشياء والموجودات ليست في الواقع على صنفين: صنف الخيرات والأمر الحسن، وصنف الشرور والأمر السيئة. كلاً، فالسيئات والشرور إما أنها أعدام، ومن ثم فهي لا تدخل في صنف الموجودات، وإما أنها موجودات بحيث لا تكون شراً من حيث إنها موجودة، بل هي خير، وفاعلها هو فاعل الخير نفسه، وإنما تكون شراً لأنها صارت منشأً للشر أو لعدم وجود آخر»، وسيأتي تفصيل الكلام في هذه الأطروحة عند الحديث عن معالجات أهل الإيمان.

الوجه الثاني: معارضتها الواضحة لضرورة التوحيد في الخالقية الثابتة بالوجدان والبرهان.

ومعنى التوحيد في الخالقية هو: أن لا خالق للوجود إلا الله سبحانه، ولا مؤثر في الوجود سواه.

ويتخطى هذا التحديد المعنى الخاص للخلق المتمثل في الإيجاد من العدم إلى ما هو أشمل منه، سواء كان عدماً مطلقاً أو نسبياً. وهذا ما دفع الاتجاه الفلسفي لأن يقرّر بأنه سبحانه الفاعل المستقل في مبدئيه على الإطلاق، والقائم بذاته في إيجاده وعلّيته، وهو المؤثر بحقيقة معنى الكلمة، لا مؤثر في الوجود إلا هو.

وقد دلّت البراهين العقلية والأدلة النقلية على أنه ليس في الكون خالق أصيل إلا الله سبحانه، وأن الموجودات الإمكانية وما يتبعها من الأفعال والآثار، حتى الإنسان وما يصدر منه، مخلوقات لله سبحانه بلا مجاز ولا شائبة عناية، غاية الأمر أن ما في الكون مخلوق له إما بالمباشرة أو بالتسبيب.

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخص): ج ٢، ص ٢٥٧.

أما البرهان العقلي: فبعد أن ثبت في محله وجود الواجب، وغناه، وأن كل ما سواه ممكن بالذات، فلا يُعقل أن يكون الممكن غنياً في فعله وذاته عن الواجب، فكما أن ذاته قائمة بالله سبحانه، فهكذا فعله. «والحاجة في الذات إلى الواجب آية الحاجة في الفعل أيضاً. ومن عرف الممكن حق المعرفة، وأنه الفقير الفاقد لكل شيء، والواحد - في ظل خالقه - فعله وأثره، لا يشك في استناد الأفعال والآثار إلى الله سبحانه، وهذا ما يعبر عنه بالتوحيد في الخالقية، وأن هنا خالقاً واحداً أصيلاً وهو الله سبحانه»^(١).

وأما الدليل النقلي: فقد تضافرت النصوص القرآنية والروائية على التوحيد في الخالقية ونفي الشريك، منها قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦) وقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الزمر: ٦٢) وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (فاطر: ٣). والنصوص الروائية تلتقي مع هذه الآيات في إثبات المدلول ذاته، فعن أمير الموحدين عليه السلام، أنه قال: «لا يقال له أين؟ لأنه أين الأينية، ولا يقال له كيف؟ لأنه كيف الكيفية. ولا يقال له ما هو؟ لأنه خلق الماهية»^(٢).

وعن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، أنه قال: «إن الله تبارك وتعالى خلّو من خلقه، وخلقه خلّو منه، وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عز وجل فهو مخلوق، والله خالق كل شيء»^(٣).

وعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال: «وكل شيء سواه مخلوق»^(٤).

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ص ١١٤.

(٢) روضة الواعظين، ابن الفثال النيسابوري: ص ٣٧.

(٣) الفصول المهمة في أصول الأئمة، الحر العاملي، تحقيق: محمد القائيني: ج ١، ص ٢٥٥.

(٤) أصول الكافي: ج ١، ص ١٠٦، باب النهي عن الجسم والصورة، ح ٧.

فتحصل: أن الأدلة العقلية والنقلية دالة على التوحيد في الخالقية ونفي الشريك عن الواجب سبحانه، وهذه الحقيقة تُكذّب القول بالثنوية وتبطله.

٣. المعالجات الإيمانية

قدّم أهل الإيمان - من فلاسفة ومتكلمين - أطروحاتٍ مختلفةً لحلّ إشكالية وجود الشرور في العالم المشهود، تنسجم تمام الانسجام مع وجود خالقٍ واحدٍ عدلٍ حكيمٍ، منها:

الأولى: المعالجة الإجمالية^(١)

دلّت البراهين العقلية والأدلة النقلية على أن الخالق سبحانه لا يترك الحسن، ولا يفعل القبيح، وهذه حقيقةٌ قطعيةٌ لا يمكن رفع اليد عنها، واللازم بحكم العقل هو حمل ما يتراءى من ترجيحاتٍ في العالم الإمكانى، وشرورٍ في هذه النشأة، على ما لا ينافي ما ثبت بالقطع؛ إذ موارد النقض لا تفيد القطع بالخلاف، بل غايتها هو عدم العلم بوجهها.

ولما ثبت أنه سبحانه حكيمٌ ولا يفعل القبيح نجزم بأن موارد النقض لا تخلو هي الأخرى عن الحكمة والمصلحة وغالبية الخير، وإلا لما صدرت عنه؛ قال الشيخ الرئيس رحمه الله: «فالعناية هي إحاطة علم الأوّل بالكلّ، وبالواجب أن يكون عليه الكلّ حتّى يكون على أحسن النظام، وبأنّ ذلك واجبٌ عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصيدٍ وطلبٍ من الأوّل الحقّ، فعلم الأوّل بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكلّ منبعٌ

(١) ذكر سماحة السيّد الأستاذ دام ظلّه هذه المعالجة في بحث «منشأ الاختلافات في العالم»، وهنا يطرحها بثوبٍ آخر، ثمّ يثني بتقييم هذه المعالجة، ومدى قدرتها على حلّ إشكالية الشرور وغيرها من الإشكالات التي طرحت حول العدل الإلهي.

لفيضان الخير في الكل»^(١).

وقال الطباطبائي: «ومن الواجب بالنظر إلى الحكمة الإلهية المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبين، والجود الذي لا يخالطه بخل، أن يفيض ما هو الأصلح في النظام الأتم، وأن يوجد ما هو خيرٌ محض، وما هو خيره أكثر من شره؛ لأنّ في ترك الأوّل شرّاً محضاً، وفي ترك الثاني شرّاً كثيراً»^(٢).

صياغة أخرى للمعالجة الإجمالية

بعد الإيـان النابع من الأدلة القاطعة بأنّ الخالق سبحانه وتعالى عليمٌ قادرٌ حكيمٌ غنيٌّ، لا يمكن أن يتصوّر في حقّه أيّ نوعٍ من أنواع الظلم والعدوان؛ لأنّ الذي يبعث على الظلم أحد أمور:

الأوّل: حبّ الاعتداء الناشئ من الضعف.

الثاني: الحاجة الناشئة من الفقر أو العجز.

الثالث: الجهل وعدم الحكمة.

وهذه الأمور مستحيلةٌ عليه عزّ وجلّ؛ لأنّه الكمال المطلق، فلا يتّصف بالضعف، وليست له عداوةٌ مع أحدٍ حتّى يغمطه حقّه. وهو الغنيّ عن العالمين، فلا يتصوّر في حقّه الحاجة التي تمنعه من إيصال الحقّ إلى صاحبه، وليس جاهلاً أو غير حكيمٍ فيخالف بعمله العلم والحكمة.

ولمّا كان الباعث على الظلم والعدوان مفقوداً، فلا معنى لهما في حقّه سبحانه؛ فهو العالم بالنظام الأكمل والأمثل، والقادر على إيجاده وإدارة شؤونه. وأمّا ما يحدث في الكون من ظواهر أو ما يحدث في حياة الإنسان، سواءً أكانت بإرادة الإنسان أم من دون إرادته، ممّا لا يمكن إيجاد تفسيرٍ وتوجيهٍ لها،

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ٢١٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ١٨٨.

فذلك لا يوجب نسبة الظلم إليه سبحانه، بل نقول: إن لتلك الأشياء لونا من المصلحة المجهولة بالنسبة للإنسان.

قال الشهيد مطهري رحمه الله: «وإذا اعترضت هذه الفئة^(١) أمور لا يستطيعون توجيهها توجيهاً صحيحاً، فإنهم يعتبرونها لونا من ألوان الحكمة والمصلحة المجهولة بالنسبة إلينا، ويختص الله بالعلم بسرّه»^(٢).

إذن، العامة من أهل الإيمان يرجعون ما لا يجدون تفسيراً له إلى قصور فهم الإنسان عن الوصول إلى أسرار الكون، فهم يقنعون أنفسهم بأن هذه التساؤلات لا تشكل أي نقض أمام العدل الإلهي. نعم، هي تطرح أمام الفكر البشري سلسلة من المجهولات التي لا يعلم بها إلا الله سبحانه وتعالى.

تقييم المعالجة الإجمالية

هذه المعالجة تامة من حيث الاستدلال وصحيحة، ولكنها نافعة لمن يؤمن بالمقدمات التي استندت إليها هذه المعالجة في إعطاء النتيجة. أمّا من يسير بشكل «إني» وينتقل من المعلول إلى العلة، بحيث يسلك طريقاً أفاقياً يعتمد في مقدماته على رؤيته للعالم المشهود، فإنه سيرى - بدواً - عالماً مليئاً بالتفاوت والترجيح والشور، الأمر الذي يقف عائقاً أمام إثبات صفات الخالق الجمالية وفي مقدمتها الحكمة، وبالتالي لا يتمكن من الوصول إلى النتيجة التي انتهت إليها المعالجة أعلاه.

وما يزيد المشكلة تعقيداً هو أنّ بني البشر - في الأعم الأغلب - يستدلون «إنيّاً» على إثبات وجوده وصفاته، فهم يثبتون حكمته - مثلاً - من خلال أجزاء العالم المشهود، وعن طريق النظام الكوني، ويجعلون الكون أساس معرفتهم،

(١) أي: فئة أهل الإيمان.

(٢) العدل الإلهي: ص ١١٤.

فهم لم يعرفوا الخالق معرفةً مستقلةً عن الكون، وحيث إن هذا العالم مليءٌ بالتفاوت والترجيح فلا يمكن إثبات حكمته، وبالتالي لا يمكن الاعتماد على الجواب الإجمالي لإثبات جمالية جميع ما في الوجود من أفعال.

بعبارةٍ أخرى: إن أغلب الناس ينظرون إلى الله تعالى وإلى حكمته وعدله وعلمه وغناه وكماه من خلال مرآة الكون الذي يرتبطون به عن طريق الحواس، وحينئذٍ أي تشويش^(١) في صفحة الكون سوف ينعكس سلباً على تفكير الرائي. وقد دفع ذلك البعض إلى نفي العلة الغائية لهذا العالم، بل ودفع التطرف البعض الآخر إلى إنكار العلة الفاعلية أيضاً، والإيمان بأزلية المادة، وإيجاد الطبيعة لنفسها؛ بدعوى: أن العالم الذي يشتمل على التفاوت والترجيح، والشرور - من كوارث طبيعية ومصائب مشهودة - لا يمكن أن تكون له علة غائية، ولازم ذلك: أن موجوده وفاعله ليس حكيماً، ولذا فإن أرجح الاحتمالات أن يكون الموجد له هو المادة الأولى، ومثله لا يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته.

الثانية: معالجة أرسطو

أجاب المعلم الأول عن إشكالية الشرور من خلال تقسيم الموجودات بالقسمة العقلية إلى خمسة أقسام: الموجودات التي هي خيرٌ محضٌ بالذات، فلا تكون شرّاً بالذات، ولا سبباً لوقوع الشرّ بالعرض، والموجودات التي تكون شرّاً بالذات، فلا هي خيرٌ بالذات، ولا خيرٌ بالعرض، والموجودات التي تكون خيراً في مقام المقايسة غالباً على شرورها، والموجودات التي تكون شرورها في مقام المقايسة غالباً على خيراتها، أي: يكون الخير والشرّ متساويين، فلا يغلب أحدهما الآخر.

ويرى أرسطو أن القسم الأول الذي يكون خيره محضاً، والقسم الثالث

(١) سواءً أكان هذا التشويش من جهة الترجيحات أم من جهة الشرور.

الذي يكون خيره غالباً على شرّه، يوجدان بحسب مقتضى الحكمة الإلهية. أمّا القسم الأوّل فحيث إنّ خيرٌ محضٌ فالفاعل تامّ الفاعلية، وحيث إنّه لا يوجد نقصٌ في القابل، فالقابل أيضاً تامّ القابلية، ومثاله العقول المجردة عن المادة، فهذه الموجودات خيرةٌ محضاً، ولا يوجد فيها أيّ شرّ. والقسم الآخر الذي يكون خيره غالباً على شرّه، لا بد أن يوجد أيضاً بحسب مقتضى الحكمة الإلهية؛ لأنّ ترك إجاده يلزم منه الشرّ الكثير، وهذا بحدّ ذاته شرّ. ولكنّ الأقسام الثلاثة الأخرى لا توجد بحسب مقتضى الحكمة الإلهية.

أمّا القسم الخامس وهو ما كان شرّه وخيره متساويين فلا يوجد؛ باعتبار أنّه ترجيحٌ بلا مرجح. وأمّا القسم الرابع وهو ما كان شرّه غالباً على خيره فلا يوجد أيضاً؛ لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح. وأمّا القسم الثاني المتمحّض في الشرّية فلا يوجد أيضاً؛ لأنّه إذا كان الذي شرّه وخيره متساويان لا يوجد، وكذلك الذي خيره مغلوبٌ لشرّه لا يوجد، فإذن، ما هو شرٌّ محضٌ لا يوجد بالأولية القطعية العقلية.

تقييم المعالجة الأرسطية

إنّ هذا التقسيم الخماسي المأثور عن أرسطو يبتني على أنّ الشرّ أمرٌ وجوديٌّ لا عدميٌّ. ولعلّ القرائن في كلام أرسطو تشهد لذلك؛ فإنّ قوله: «خيره غالبٌ على شرّه، وشرّه غالبٌ على خيره» يفهم منه أنّهما أمران وجوديان يتزاحمان، ولو كان الشرّ أمراً عدميّاً فلا معنى للتساوي والغلبة. وإذا كان الشرّ أمراً وجوديّاً فترجع الشبهة من رأسٍ. وحيث إنّ القسم الثاني - وهو ما كان خيره غالباً على شرّه - موجودٌ، عاد التساؤل عن مبدأ الشرور، سواءً كان الشرّ قليلاً أم كثيراً. ويحتمل أن أرسطو يقول بأنّ الشرور أمورٌ عدميّةٌ، فيطابق كلامه كلام أفلاطون الذي سنأتي على ذكره، ولكن إذا كان الشرّ أمراً عدميّاً فلماذا في حال تساوي الخير

والشر لا يوجد ذلك الموجود؟! فالشر ليس شيئاً ليزاحم الخير ويمنعه عن الوجود، بل حتى لو كان الخير مغلوباً للشر فلا بد أن يوجد ذلك الموجود؛ لأن الشر أمرٌ عدميٌّ. وعليه: فإما أن يلتزم أرسطو بأن الشر أمرٌ وجوديٌّ، فترجع الشبهة، وإما أن يلتزم بأنه أمرٌ عدميٌّ، فيلزم أن توجد أربعة من الأقسام الخمسة، وليس قسمين فقط، ولهذا فإن كلام أرسطو لا يخلو من اضطرابٍ وتشويش^(١).

الثالثة: المعالجة الأفلاطونية^(٢)

اتفقت كلمة الحكماء والمتكلمين بشكلٍ عامٍّ على أن كل ما يصدق عليه أنه شرٌّ بالذات فهو أمرٌ عدميٌّ، بمعنى: أن مفهوم الشر ليس له مصداقٌ بالذات تكون له نفسيةٌ وتحقق في الخارج، كمفهوم الوجود أو مفهوم الإنسان، فإن لكلٍ منهما مصداقاً وفرداً بالذات، وأما الشر فليس له مصداقٌ بالذات. نعم، قد يكون له مصداقٌ بالعرض إذا قيست بعض الموجودات إلى بعض. وعلى أساس هذه الحقيقة قسّم الحكماء الشرور إلى قسمين: شرٌّ بالذات، وآخر بالعرض؛ والأول هو أمرٌ عدميٌّ، بينما الثاني هو أمرٌ وجوديٌّ، وهو بنفسه خيرٌ. نعم، هو شرٌّ بالقياس إلى الغير. وإن شئت قلت: إن الشرور إما أن تكون عدماً بذاتها، وإما أن تكون وجوداً يستلزم لونها من العدم؛ فهي في ذاتها موجوداتٌ خيرةٌ، وشرّيتها تأتي من جهة استلزامها لونها من ألوان العدم والفقدان.

(١) شرح بداية الحكمة: ج ٢، ص ٣٦١.

(٢) إن معالجة إشكالية الشرور من خلال أطروحة أن الشرّ عدمٌ بالذات، وجميع شرور العالم ترجع إلى جهاتٍ عدميةٍ غير مخلوقة؛ لأنّ العدم لا علّة له، ترجع في جذورها التاريخية إلى أفلاطون الحكيم. قال السبزواري في تعليقاته على الشواهد الربوبية: «وأما كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي، فهو أنّ الشرّ عدمٌ كما ادّعوا بداهته، والعدم لا يمكن أن يكون مجموعاً للقضاء بالذات؛ لأنّه وجودٌ حقٌّ، وهذا نفيٌّ وباطلٌ. وهذا مشرب أفلاطون الحكيم المتأله». (الشواهد الربوبية، تعليقات السبزواري: ص ٥٩٧).

وتوضيح ذلك يكون من خلال بيان أمور:

الأول: معنى الشر بالذات

إذا ما علمنا بديهياً: أنّ العدم المطلق ليس له تحقّق في الأعيان، فهذا يعني: أنّ الشرّ المطلق هو الآخر ليس بحاصل، وليس له وجود؛ لرجوعه إلى العدم المطلق. قال الشيخ الرئيس رحمه الله: «فلا خير»^(١) عن عدم مطلقٍ إلا عن لفظه، فليس هو بشرّ حاصل، ولو كان له حصولٌ ما كان الشرّ العامّ»^(٢).

إذن، ليس المقصود من العدم بالذات هو العدم المطلق، بل هو عدمٌ خاصٌّ، وقد قلنا في «شرحنا لنهاية الحكمة»: «والمراد من العدم هنا: ليس هو العدم المطلق في قبال الوجود المطلق، وإنما المقصود منه: عدم الملكة أو العدم المضاف؛ فهو من قبيل العمى بالنسبة إلى البصر، فمع أنّ العمى أمرٌ عدميٌّ لكنّه عدم ملكة، أي: عدم كمالٍ لما من شأنه أن يتّصف بذلك الكمال»^(٣).

إذن، الشرّ بالذات أو ما يسمّى بالشرّ الحقيقي هو أمرٌ عدميٌّ لما من شأنه الوجود، كالجهل بالنسبة إلى الموجود الذي من شأنه العلم.

ثمّ إنّّه ليس مطلق العدم الخاصّ هو شرٌّ، بل هو خصوص العدم الذي تقتضيه طباع الشيء من الكمالات الثانية لنوعه وطبيعته، فالصحّة - مثلاً - هي كمالٌ ثانويٌّ للإنسان يقتضيه نوعه وطبيعته، وسلبها عنه إعدامٌ لذك الكمال، فهو شرٌّ بالنسبة له، وكذا سلب الغنى والبصر والسمع والنطق والإدراك عنه. أمّا سلب مثل الألوهيّة عن الإنسان، فهو ليس شرّاً بالنسبة له، على الرغم من أنّها عين الكمال والخير، ومبدأه؛ لأنّها ليست من طبيعته.

(١) في بعض النسخ ورد: «فلا خير»، بدل: «فلا خير».

(٢) الشفاء، الإلهيات: ص ٤١٦.

(٣) شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ): ج ٢، ص ٢٤٧.

وكذا سلب النبوة - عن غير النبي - فهي وإن كانت كمالاً، لكنّ سلبها عن الغير، وعدم اتّصافه بها، لا يشكّل نقصاً له؛ لذا هو لا يتأسّى على فقدانها، ولا يتألم؛ لأنّها ليست من مقتضى طبيعته.

وكذا سلب الوجوب عن الممكن ليس شراً له، على الرغم من أنّ الوجوب كمال؛ لأنّ الوجوب ليس هو من شأن الممكن وطبيعته؛ قال صدر المتألمين: «فالشرّ بالذات هو العدم، ولا كلّ عدم، بل عدمٌ واصلٌ إلى الشيء، ولا كلّ عدم واصلٌ إليه، فإنّ عدم الحلاوة في قوّة السمع والبصر ليس بشرّ لهما، بل عدمٌ واصلٌ إليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخصّ لنوعه وطبيعته»^(١).

مصاديق الشرّ بالذات

ذكر الحكماء للشرّ بالذات مصاديق، منها:

١. الجهل، فهو عدم العلم لما من شأنه أن يعلم، وللعلم وجودٌ وكمالٌ واقعيٌّ وحقيقيٌّ، ولكنّ الجهل ليس له أيّ وجودٍ ولا واقعيّة، وإنّما هو مجرد عدم العلم؛ فالعالم قبل تعلّمه العلم كان جاهلاً، وعندما تعلّم لم يفقد شيئاً، وإنّما ظفر بشيء، ولو كان الجهل واقعاً حقيقياً لرافق تحصيل العلم فقدان الشيء.
٢. الفقر، فهو عدم الملك والغنى لما من شأنه أن يكون مالكاً وغنياً، وللملك وجودٌ، ولكنّ الفقر ليس له أيّ وجودٍ، وإنّما هو مجرد عدم الملك، والفقر هو الفاقد للمال والثروة، وليس الفقر هو مُلك شيءٍ اسمه الفقر.
٣. العمى، فهو عدم البصر لما من شأنه أن يكون بصيراً، وهو ليس له واقعٌ ملموسٌ، بحيث يوجد في العين شيءٌ يسمّى «عمى»، وإنّما هو فقدان الرؤية وعدم البصر.
٤. الظلمة، فهي ليست شيئاً سوى عدم النور، والنور له وجودٌ، فهي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص٦١.

ليست إلاّ عدم النور؛ قال الشيخ الرئيس: «واعلم أنّ الشرّ يقال على وجوه: فيقال شرٌّ، لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة...»^(١).
وقال كذلك: «ويقال شرٌّ لنقصان كلّ شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له... وأما الشرّ الذي سببه النقصان وقصورُ يقع في الجبلة، وليس فاعلاً فعله، بل لأنّ الفاعل لم يفعله، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء»^(٢).
فتحصل أمران:

الأوّل: أنّ الشرّ هو عدم الخير، ولكن لا مطلق عدمه، بل العدم الذي من شأن الموصوف أن يتّصف به، والذي تقتضيه طبيعته.
الثاني: أنّ فقد الكمال وسلبه - الذي يكون من شأن النوع والطبيعة - هو شرٌّ ذاتيٌّ وحقيقيٌّ، وهذا يعني: أنّ الشرّ بالذات - بكلّ مصاديقه - هو أمرٌ عديمٌ غيرٌ قابلٌ للجعل.

الثاني: معنى الشرّ بالعرض

الشرّ بالعرض هو أمرٌ وجوديٌّ، يتّصف - في نفسه - بالخيرية، لكنّه بالقياس إلى الغير يكون شرّاً؛ لأنّه إمّا أن يمنع الغير من تحصيل كمالٍ مفقودٍ، أو يعدم أحد كمالاته الموجودة، بل قد يُعدم الموجود من أساسٍ؛ قال صدر المتألهين رحمه الله: «وأما الوجودات فهي كلّها خيراتٌ إمّا مطلقاً أي: بالذات وبالقياس جميعاً، أو بالذات، ولكن قد يعرضها بالقياس إلى بعض الأشياء أن يؤدّي إلى عدمه، أو عدم حالٍ من أحواله، ويقال لها الشرّ بالعرض، وهو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقّه، أو المضادّ المنافي لكمالٍ يقابله وخيرٍ يضادّه»^(٣).

(١) الشفاء، الإلهيات: ص ٤١٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤١٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٦١.

مصاديق الشرّ بالعرض

١. يُقال شرٌّ لمثل الألم والغم^(١)، فالألم - وأمثاله - هو أمرٌ وجوديٌّ، ونفس إدراكه كمالٌ^(٢)، ولكنه سبب فقدان شيءٍ^(٣)، فهو شرٌّ من هذه الجهة.

٢. ويُقال شرٌّ بالعرض لمثل الأخلاق والأفعال المذمومة ومبادئها؛ فإنَّ كلَّ مفردةٍ من الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالها العقلية كالبخل والجبن والإسراف والكبر والعجب، وكذا الأفعال الذميمة كالظلم والقتل عدواناً، وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والفحش وما أشبهها، هي في ذاتها ليست بشرٌّ، وإنَّما هي من الخيرات الوجودية، وهي كمالٌ لأشياء طبيعية، بل لقوى حيوانية أو طبيعية موجودة في الإنسان، وإنَّما شرَّيتها بالقياس إلى قوَّة شريفة عالية شأنها في الكمال أن تكون قاهرةً على ما تحتها من القوى، غير خاضعة ولا مدعنةٍ إيَّاهَا.

وكذلك الأخلاق الذميمة كلُّها كمالٌ للنفوس السبعية والبهيمية، وليست بشرورٍ للقوى الغضبية والشهوية، وإنَّما شرَّ هذه الأخلاق الرذيلة بالقياس إلى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الإفراط والتفريط، وعن سوقها إلى مسلك الطاعة للتدبير الأتم الذي ينوط به السعادة الباقية^(٤).

وبتعبيرٍ آخر: هذه الأخلاق والأفعال - وكذا مبادئها - أمورٌ وجوديةٌ، وهي في نفسها خيرٌ. نعم، هي شرورٌ عرضيةٌ؛ لأنَّها تؤدي إلى فقدان كمالٍ، إمَّا في المنفعل عنها؛ لأنَّها تسلبه كمالاً من كمالته الأولية أو الثانوية، أو تؤدي إلى فقدان

(١) الألم هو إدراك أمرٍ حسِّيٍّ، والغم إدراكٌ لأمرٍ معنويٍّ.

(٢) إنَّ الإدراك خيرٌ وعدمه شرٌّ؛ لأنَّ مرجع عدمه إلى فقدان كمالٍ ثانويٍّ.

(٣) يمكن أن نُعبّر عن الشيء الذي يسلبه الألم، بالراحة، فالألم سببٌ لسلب الراحة وفقدانها.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٦٢.

كالماتٍ في فواعلها؛ لأنّ الظالم - مثلاً - بظلمه يفقد عدالته التي هي إحدى كمالاته، ومقتضى طبيعته. فهو شرٌّ بالنسبة إلى المظلوم على الوجه الذي عرفته، وبنفس الوقت هو شرٌّ إلى الظالم؛ لأنّه ذو قوّة نطقية، فيتضرّر به أزيد ممّا يتضرّر به المظلوم في أكثر الأمور، فهو إنّما يظلم نفسه قبل أن يظلم غيره. والمنافق إنّما يخدع نفسه قبل أن يخدع غيره؛ قال تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (هود: ١٠١)، وقال تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: ٩)، وقال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (الإسراء: ٧)؛ قال الشيخ الرئيس رحمه الله: «والشرّ الذي هو في الأفعال هو أيضاً إنّما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمالٍ يجب في السياسة الدينية كالزنا، وكذلك الأخلاق إنّما هي شرورٌ بسبب صدور هذه عنها، وهي مقارنةٌ لإعدام النفس كالماتٍ يجب أن تكون لها، ولا تجد شيئاً ممّا يقال له شرٌّ من الأفعال إلا وهو كمالٌ بالقياس إلى سببه الفاعل له، وعسى إنّما هو شرٌّ بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعلٍ آخرٍ يمنع عن فعله في تلك المادّة التي هو أولى بها من هذا الفعل، فالظلم يصدر مثلاً عن قوّة طلابةٍ للغلبة وهي الغضبيّة مثلاً، والغلبة هي كمالها، ولذلك خلقت من حيث هي غضبيّة، يعني: أنّها خلقت لتكون متوجّهةً إلى الغلبة، تطلبها وتفرح بها، فهذا الفعل بالقياس إليها خيرٌ لها، إن ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شرٌّ لها، وإنّما هي شرٌّ للمظلوم، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوّة والاستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شرّاً لها»^(١).

فتحصّل: أنّ الأخلاق والأفعال المذمومة هي وجوداتٌ وكمالاتٌ للقوّة الغضبيّة أو الشهويّة من حيث هي هي. نعم، هي شرٌّ من حيث هي تؤدّي إلى

(١) الشفاء الإلهيات: ص ٤١٤.

فقدان كمال الفاعل أو كمال المنفعل.

٣. ويُقال: «شُرُّ بالعرض» لمثل القتل^(١)، فلو أنّ شخصاً قام بقطع رقبة آخر بالسيف، فإنّ هذا الفعل يسمّى قتلاً، ولا شك أنّ القدرة على القتل ليست شرّاً في نفسها، بل هي خيرٌ في نفسها، وكذا حدّة السيف، فهي كمالٌ في السيف، وليست شرّاً له، وأيضاً انفعال رقبة المقتول هي خيرٌ للمقتول، ولهذا توصف الرقبة الفاقدة لقدرة الالتواء بأنّها غير سليمة. وهذا البيان يكشف أنّ الشرّ ليس هو حدّة السيف، ولا انفعال رقبة المقتول، بل ولا قدرة القاتل على القتل، وإنّما هو عدم إفاضة الروح على البدن، وعدم الإفاضة أمرٌ عديمي.

توضيح ذلك: ذهب الفلاسفة إلى أنّ الروح تفاض على الإنسان في كلّ آنٍ آنٍ؛ فإنّ العلاقة القائمة بين البدن والنفس حادثّة، فتحتاج إلى مبدأ مفيضٍ ومحدثٍ، وهذا المبدأ يتوقّف في فعله على تحقّق شرائط في المفاض عليه، ومن الشرائط التي لا بدّ منها لكي تفاض الروح في كلّ آنٍ آنٍ على البدن وتحصل العلاقة هو أن يكون الرأس فوق البدن ومتّصلاً به، فلو فصل عنه فحينئذٍ تنقطع إفاضة الروح عليه؛ وذلك لاختلال بعض الشرائط في القابل، لا الفاعل.

فمرجع الشرّ في فعل القتل هو انقطاع الإفاضة بسبب فعل القاتل المتمثّل بقطع رأس الغير، فهو عدمٌ وليس إعطاء شيءٍ، ولكنّ العرف يتسامح فينسب الشرّ إلى القاتل، ويعتبر أنّ فعل القتل شرٌّ، مع أنّ القاتل سلب قابليّة إفاضة الروح من المحلّ. فإعطاء القدرة للقاتل خيرٌ، ولكنّ استعمال القدرة في مجال القتل تكون سبباً لحصول الشرّ، لا أنّها هي الشرّ.

(١) هذا المثال هو من مصاديق الأفعال الأخلاقية المدمومة التي تناوها السيّد الأستاذ في نقطة رقم (٢)، ولكن إفراده هنا باعتبارها من الأمثلة العرفية التي شاع فيها نسبة الشرّ إلى فعل القاتل نفسه، الأمر الذي جعل الكثير يستشهد به على أنّ القتل أمرٌ وجوديٌّ، وليس عديميًّا، فاقترضت الحاجة إلى تحليله تحليلاً فلسفيًّا.

إذن، القتل هو عدم الإفاضة، وعدم الإفاضة لها سببٌ هو خيرٌ بالذات. ولكن حيث إنَّ عدم الإفاضة أدَّت إلى عدمٍ فينسب إلى الفعل أنه شرٌّ من باب نسبة المسبب إلى سببه، وإلا فإنَّ هذا الفعل في واقع الأمر ليس شرّاً بالذات. ٤. ويُقال شرٌّ بالعرض لمثل المصائب الأرضية والنوازل السماوية؛ فالإنسان المصاب إنَّها هي سيئاتٌ نسبية، بمعنى: أنَّ الإنسان المنعم بنعمةٍ من نعم الله كالأمن والسلامة والصحة والغنى يعدُّ واجداً، فإذا فقدتها لنزول نازلةٍ وإصابة مصيبةٍ كانت النازلة بالنسبة إليه سيئةً؛ لأنَّها مقارنةً لفقد ما وعدم ما، فكلُّ نازلةٍ فهي من الله، وليست من هذه الجهة سيئةً، وإنَّما هي سيئةٌ نسبيةٌ بالنسبة إلى الإنسان وهو واجدٌ، فكلُّ سيئةٍ فهي أمرٌ عديمٌ غير منسوبٍ من هذه الجهة إلى الله سبحانه البتة، وإن كانت من جهةٍ أخرى منسوبةً إليه تعالى بالإذن فيه ونحو ذلك»^(١).

٥. ويُقال شرٌّ بالعرض لمثل النار؛ لأنَّها في نفسها خيرٌ، ومنافعها كثيرةٌ، وشرورها يسيرةٌ، وكذا إدراكها والإحساس بها. نعم، متعلِّقٌ هذا الإحساس لما كان لا يناسب الإنسان، ويُخلُّ بمزاجه، ويؤلمه، بل ربَّما أدَّى إلى تشويه خلقته أو إعدامه، صار شرّاً، ولكن بالعرض وبالقياس إلى الغير. أو قل: إنَّ الإحراق كمالٌ للنار، لكنَّه شرٌّ بالقياس إلى مَنْ سلب سلامته بذلك؛ لفقدانه ما فقد.

٦. ويُقال شرٌّ لمثل الجراثيم والميكروبات والعقارب السامة، والحيوانات المفترسة، والكوارث الطبيعية والنوازل السماوية، فهذه الأشياء موجودةٌ، وهي ليست شرّاً بذاتها، وإنَّما توصف بالشرِّ لأنَّها تلحق بالإنسان ما هو شرٌّ بالنسبة له. فالمكروب مثلاً عندما يدخل جسم الإنسان هدفه وغايته البقاء والتكامل بالتغذية والتكاثر، فهو خيرٌ في نفسه، ولكن لازم ذلك إدخال الضرر على الإنسان

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ١٠٢.

وإصابته بالمرض، وسلبه صحته، فيكون شرّاً بالعرض وبالقياس إلى الغير.

أقسام الشرّ بالعرض

إنّ الشرّ بالعرض - الذي هو السبب المنافي للخير أو المانع له، أو الموجب لعدمه - إمّا أن يكون مبايناً ومفارقاً، لا يدركه المضرور كالسحاب ومثيلاها التي تحجب نور الشمس عن الوصول إلى النبات المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس، فتكون سبباً في عدم نموه وكماله. فهذا النوع من الشرّ بالعرض مفارق ومباين للمضرور؛ إذ لو فرض أنّ هذا المحتاج كان درّاكاً، فإنّه لن يدرك إلاّ فقدانه للكمال، الذي هو في المقام الذبول وعدم النمو، ولا يدرك ضرر العلة وشرّها بالنسبة إليه.

وإمّا أن يكون مواصلاً للمضرور كالنار مثلاً، فهي تحرق الإنسان وتسبب له انقطاع الاتّصال، الأمر الذي يسبب اختلال المزاج، وبالتالي تألّمه، فهو يدرك المعلول ويدرك علته، أو قل: فإنّه من حيث يدرك فقدان الاتّصال بقوّة في نفس ذلك العضو، يدرك المؤذي الحارّ أيضاً، فيكون قد اجتمع هناك إدراك: إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء العدميّة، وإدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأمور الوجوديّة، وليس في إدراكه لهما أيّ نقص أو شرّ، بل إنّ هذا الإدراك هو عين الكمال، ولكن لما كانا غير ملائمين لمزاجه سبباً له الألم.

تبصرات ثلاث

بعد أن بان المراد من الشرّ بقسميه: الذاتيّ الحقيقي والعرضيّ القياسي، واتّضحت مصاديق كلّ منهما، نشير إلى تبصرات ذات صلة بمحلّ الكلام:

التبصرة الأولى: اتّضح وبانّ ممّا تقدّم: أنّ للشرّ بالعرض حيثيّتين: الأولى حيثيّة حقيقية ذاتيّة بها يكون خيراً؛ لأنّها كمال بالنسبة له، وأخرى عرضيّة قياسية بها يكون شرّاً؛ لأنّها تكون سبباً لفقد كمال بالنسبة إلى الغير.

فالسبول والزلازل والزواحف السامة، والحيوانات المفترسة، والمكروبات والأمراض، في نفسها خيرٌ، والشر فيها نسبيٌ وقياسيٌ، فسم الأفعى - مثلاً - ليس شرّاً لها، وإنّما هو شرٌّ بالنسبة إلى الغير؛ قال الشهيد مطهري: «لا شك أنّ العقرب والذئب لأنفسهما خيرٌ؛ إنّهما لأنفسهما كما نحن لأنفسنا... لا يوجد شيءٌ هو بالنسبة إلى نفسه شرٌّ، وإنّما يمكن أن يكون وجود شيءٍ شرّاً بالنسبة إلى شيءٍ آخر، وليس من شك أيضاً أنّ الوجود الحقيقي والواقعي هو وجود أيّ شيءٍ في نفسه، أمّا الوجود الإضافي فهو أمرٌ نسبيٌ واعتباريٌ، ولهذا فهو ليس واقعاً، يعني في الحقيقة ليس له مكانٌ خاصٌ في نظام الوجود والواقع حتّى يُقال: لماذا أعطي الوجود النسبي هذه الأشياء. وبعبارةٍ أخرى: فالموجودات لم توجد مرتين، ولم تمنح وجودين؛ أحدهما: وجودٌ في نفسها، والآخر وجودٌ بالإضافة»^(١).

أمّا الشرّ بالذات فليس له إلاّ حيثية الشرّ، فالعمى وأمثاله ليس له حيثيةٌ خيريةٌ؛ قال الشيخ الرئيس رحمه الله: «وهذا المدرك الوجودي ليس شرّاً في نفسه، بل بالقياس إلى هذا الشيء. وأمّا عدم كماله وسلامته فليس شرّاً بالقياس إليه فقط، حتّى يكون له وجودٌ ليس هو به شرّاً، بل وليس نفس وجوده إلاّ شرّاً فيه، وعلى نحو كونه شرّاً، فإنّ العمى لا يجوز إلاّ أن يكون في العين، ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلاّ شرّاً، وليس له جهةٌ أخرى حتّى يكون بها غير شرٌّ. وأمّا الحرارة - مثلاً - إذا صارت شرّاً بالقياس إلى المتألم بها، فلها جهةٌ أخرى تكون بها غير شرٌّ»^(٢).

التبصرة الثانية: أنّ الشرّ قد يلحق المادّة في أوّل تكوينها، من قبيل بعض الأمراض الخلقية التي تصيب المادّة في المرحلة الجنينية، فيولد المولود وهو فاقدٌ

(١) العدل الإلهي: ص ١٦٦.

(٢) الشفاء - الإلهيات: ص ٤١٦، ٤١٧.

لحاسة السمع، أو البصر، أو النطق، أو فاقد لعقله... وغير ذلك من التشوهات والعاهات الخلقية؛ فإنه قد يكون عرض لمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجية، «فتمكنت منها هيئة من الهيئات، تلك الهيئة يانع استعدادها الخاص الكمال الذي منيت بشر يوازيه، مثل المادة التي يتكوّن منها إنسان أو فرس، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهرًا، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم، فتشوّهت الخلقة ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية، لا لأنّ الفاعل حُرِم، بل لأنّ المنفعل لم يقبل»^(١).

وقد يلحق الشرّ المادة في مرتبة متأخرة لأمر طارئ بعد التكامل، وهذا الشرّ الذي يلحق المادة في المرتبة المتأخرة، إمّا أن يكون مانعاً، كمثال السحاب المتقدّم، وأظلال الجبال التي تمنع وصول أشعة الشمس إلى النبات المحتاج إليها، أو يكون مُعدماً بالبرد القارص الذي يجس النبات المصيب لكماله في وقته، حتّى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه؛ قال في «القبسات» مشيراً إلى الشرور التي تلحق المواد لأمرٍ يطرأ عليها بعد التكوّن: «وأما القسم الآخر، فهو أحد أمرين: إمّا مانعٌ وحاجبٌ يحول بين الشيء ومكمله، وإمّا مضادٌ وأصلٌ مبطلٌ للكمال ممحق»^(٢).

التبصرة الثالثة: ليس المقصود من عدمية الشرور أن ما يُعرف في الواقع الخارجي باسم الشرّ لا وجود له، حتّى يُقال: إن هذا مخالفٌ للحسّ والوجدان، فنحن نحسّ ونشاهد عياناً وجود العمى، والصمم، والمرض، والألم، والظلم، والطغيان، والكوارث الطبيعية، والنوازل السماوية، وغيرها من مصاديق الشرور في هذا العالم.

بل المقصود هو: أنّ هذه كلّها من نوع الفراغات، والإحساس بوجودها هو

(١) المصدر نفسه: ص ٤١٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٦٧.

من نوع الإحساس بالنقائص والفقدانات، ومن هذه الجهة فهي شرٌّ، فهي إمّا أن تكون بذاتها عدماً؛ أي: نقصاً وفراغاً، وإمّا أن تكون منشأً لعدمٍ ونقصٍ وفراغٍ. ودور الإنسان في النظام التكاملي الضروري للكون هو جبران النقائص وملء الفراغات واقتلاعها جميعاً من صفحة الوجود.

الأدلة على عدمية الشرور

قد يُتبادر إلى الذهن: أن الدليل على عدمية الشرور هو مجرد الاستقراء، الذي لا ينتج علماً، ولكنّ الحقّ أنّ مسألة عدمية الشرور قام عليها البرهان قبل الاستقراء، لذا سنبدأ بتقرير الدليل البرهاني - بأشكاله المختلفة - ثمّ نثني بتقرير الدليل الاستقرائي.

البرهان الأوّل

إنّ الشرّ لو كان أمراً وجودياً، لكان إمّا شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره، ولا ثالث لهما، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه، فالمقدّم مثله، فينتج: أنّ الشرّ أمرٌ عدميٌّ. أمّا بطلان الشقّ الأوّل - وهو كونه شرّاً لنفسه - فلاّنه لو كان شرّاً لنفسه، فهو إمّا يعدم نفسه، أو يعدم كمالات نفسه، وإمّا لا يعدم نفسه ولا كمالات نفسه، والاحتمالات الثلاثة بأسرها باطلة.

أمّا بطلان الاحتمال الأوّل - أي: يعدم نفسه - فلاّنه يلزم اجتماع النقيضين؛ لأنّ المفروض أنّه وجودٌ ويريد أن يعدم هذا الوجود، ليكون عدماً لنفسه الموجودة بالفرض، وهو اجتماع النقيضين: وجود وعدم.

وأمّا الاحتمال الثاني - وهو أن يكون معدماً لكمالات نفسه - فهو باطلٌ أيضاً؛ للزومه اجتماع النقيضين أيضاً؛ لأنّ المبدأ القريب لكمالات نفسه هي الصورة النوعية، وهي موجودةٌ بالفرض، فإذا أعدم كمالات نفسه، فلا بدّ أن تكون صورته النوعية غير موجودةٍ، فيكون هو معدوماً، وقد فرض أنّه موجودٌ،

فيلزم اجتماع النقيضين.

مضافاً إلى أن العناية الإلهية بدورها توجب إيصال كل شيء إلى كماله، فلو كان الشر عادماً لكمالات نفسه يكون خلاف العناية الإلهية التي أعطت كل شيء هدايته للوصول إلى كماله المطلوب له.

وأما الاحتمال الثالث - وهو: أن لا يعدم نفسه ولا كماله نفسه - فهو باطل أيضاً؛ لأن ما فرض أنه شر ليس بشر.

أما بطلان الشق الثاني من التالي - وهو: أن يكون شرّاً غيره - فلأن الشر الذي هو أمرٌ وجوديٌّ بالفرض شرٌّ لغيره، فهو إما بكونه معدماً لذات ذلك الغير، أو معدماً لشيء من كماله، أو أنه ليس معدماً لذاته ولا لشيء من كماله.

الأول والثاني غير جائزين؛ فإن الشر يكون - حينئذٍ - هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كماله دون الشيء المعدم المفروض. وهذا خلف.

والثالث غير جائز أيضاً؛ لأنه إذا لم يعدم شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات، فلا يجوز عدّه شرّاً؛ وذلك لأن ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فإنه لا يكون شرّاً له؛ لعدم استضراره به. وهكذا تكون النتيجة: أن الشر ليس بوجودي كيفما فرض، وهو المطلوب^(١).

قال قطب الدين الشيرازي رحمه الله: «إن الشر لا ذات له، بل هو عدم ذات، أو عدم كمال الذات؛ إذ لو كان وجودياً لم يجز أن يكون شرّاً لنفسه، وإلا لم يوجد؛ إذ الشيء لا يقتضي عدم نفسه، ولا شرّاً لغيره؛ لأنه إن كان شرّاً له لإعدامه له أو لبعض كماله، فالشر إنما هو عدم ذلك الغير أو عدم كماله، وليس بأمر وجودي وإن لم يكن معدماً لشيء، فليس بشر»^(٢).

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخص): ج ٢، ص ٢٥١.

(٢) شرح حكمة الإشراق، الشهرزوري، مؤسسة مطابعات وتحقيقات فرهنگي: ص ٥٥٨.

قال صدر المتألهين رحمه الله: «قالت الحكماء: إنّ الشرّ لا ذات له، بل هو أمرٌ عديميٌّ، إمّا عدم ذاتٍ أو عدم كمال ذاتٍ، والدليل عليه: أنّه لو كان أمراً وجودياً لكان إمّا شراً لنفسه أو شراً لغيره، لا جائزاً أن يكون شراً لنفسه، وإلا لم يوجد؛ لأنّ وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه، ولا عدم شيءٍ من كمالاته، ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشرّ هو ذلك العدم، لا هو نفسه، ثمّ كيف يتصوّر أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبةً لكمالها اللاتقة بها؟! والعناية الإلهية كما أشير إليها لا تقتضي إهمال شيءٍ، بل توجب إيصال كلّ شيءٍ إلى كماله، فيكون الأشياء بطبائعها وغرائزها طالبةً لكمالها وغاياتها، لا مقتضيةً لعدمها ونقصانها، ولا جائزاً أيضاً أن يكون الشرّ على تقدير كونه وجودياً شراً لغيره؛ لأنّ كونه شراً لغيره إمّا أن يكون لأنّه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض كمالاته، أو لأنّه لا يعدم شيئاً، فإن كان كونه شراً لكونه معدماً للشيء أو لبعض كمالاته فليس الشرّ إلاّ عدم ذلك الشيء أو عدم كماله، لا نفس ذلك الأمر الوجودي المعدم، وإن لم يكن معدماً لشيءٍ أصلاً فليس بشرّاً لما فرض أنّه شرٌّ له، فإنّ العلم الضروري حاصلٌ بأنّ كلّ ما لا يوجب عدم شيءٍ ولا عدم كماله، فإنّه لا يكون شراً لذلك؛ لعدم استضراره به، وإذا لم يكن الشرّ الذي فرضناه أمراً وجودياً شراً لنفسه، ولا شراً لغيره فلا يجوز عدّه من الشرّ، وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا: لو كان الشرّ أمراً وجودياً لكان الشرّ غير شرٍّ، والتالي باطلٌ، فكذا المقدم. وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مرّ تقريره، فعلم أنّ الشرّ أمرٌ عديميٌّ لا ذات له، إمّا عدم ذاتٍ أو عدم كمال»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٥٨.

البرهان الثاني

تقدّم أنّ الخير هو ما يطلبه ويرغب فيه كلّ عاقل، وما يتشوّقه كلّ أحدٍ، ومن الواضح بديهياً: أنّ المرغوب فيه لا بدّ أن يكون أمراً وجودياً، فالخير - إذن - هو أمرٌ وجوديٌّ، والشرُّ هو ما يُقابله.

والمقابلة إمّا أن تكون على نحو التضاييف^(١)، أو التضاد^(٢)، أو التناقض العامّ، أو التناقض الخاصّ. والشرُّ لا يُقابل الخير بالمعنى الأوّل للمقابلة؛ لأنّه غير مأخوذٍ في حدّه.

وكذلك لا يُقابله بالمعنى الثاني؛ لأنّه لو كان كذلك، لكان أمراً وجودياً، وحينئذٍ يحقّ لنا أن نسأل: هذا الأمر الوجودي الذي هو ضدّ الخير، هل هو ضدّ نفسه أم ضدّ لغيره؟ ومن الواضح: أنّه ضدّ لغيره؛ إذ لا معنى لأن يُضادّ الشيء نفسه؛ للزوم التناقض حينئذٍ، فلا بدّ أن يكون دافعاً وطارداً لغيره، وهذا هو الشرُّ بالعرض، الذي هو أمرٌ عدميٌّ بلا ريبٍ، ولكنّه خيرٌ في نفسه. وكلامنا عن الشرِّ في نفسه، لا بالقياس إلى غيره.

وكذا لا يُقابله بالمعنى الثالث؛ لما تقدّم من أنّ الشرِّ ليس هو عدم مطلق الخير، وإنّما هو عدمٌ لخيرٍ خاصّ من شأن هذا الوجود أن يتّصف به؛ لوضوح عدم تألّم الإنسان على فقدان أيّ كمالٍ، وإنّما على فقدان كمالٍ من شأنه أن يكون له. فإذا كان التقابل بين الشرِّ والخير هو التقابل الخاصّ، المعبر عنه بـ«تقابل الملكة وعدمها»، وأنّ الخير هو الملكة، ثبت أنّ الشرِّ أمرٌ عدميٌّ.

(١) المتضاييفان: الوجوديّان اللذان يتعلّقان معاً، ولا يجتمعان في موضوعٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ، ويجوز أن يرتفعا. (انظر: المنطق: ٥٨)

(٢) الضدّان: هما الوجوديّان المتعاقدان على موضوعٍ واحدٍ، ولا يتصوّر اجتماعهما فيه، ولا يتوقّف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، كالحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والفضيلة والرذيلة، والتهور والجبن، والخفّة والثقل (انظر: المنطق للمظفر: ص ٥٦).

الدليل الاستقرائي

بعد أن اتضح أنّ قضية عدمية الشرور هي قضية برهانية، يمكن أن نضيف استدلالاً آخر على كون الشرّ أمراً عدمياً، يتمثل بالاستقراء، فنحن عندما نتأمل في الشرور الموجودة في العالم المشهود - من باب الاستقراء لا الحصر - نجدها ترجع إلى عدم الخير؛ فالمرض يرجع إلى عدم الصحة، والعمى إلى عدم البصر، والفقر إلى عدم المال، والجهل إلى عدم العلم، والعجز إلى عدم القدرة، والحماقة إلى عدم الحكمة، والجنون إلى عدم العقل، فجميع هذه الشرور ترجع إلى عدم الخير الخاص. وبهذا نعلم أنّه لا وجود للشرّ بالذات. نعم، الشرّ بالعرض موجودٌ، وهو الشرير. وبتعبيرٍ آخر: عندما نتأمل الأمور التي يطلق عليها شرٌّ، نجد أنّها إمّا تعدم أصل وجود الشيء، وإمّا تعدم كمالات الشيء.

قال صدر المتألهين رحمه الله في «مفاتيح الغيب»: «أنت إذا تأملت حال الشرور واستقرت أحادها في هذا العالم وجدت كلّ ما يطلق عليه اسم الشرّ إمّا عدماً محضاً، أو أمراً مؤدياً إلى عدم، فالموت والجهل البسيط والفقر وأمثالها عدمياتٌ محضةٌ، والأشياء المانعة لأشياء أخرى عن الوصول إلى كمالاتها كالبرد المفسد للثمار، والحرّ المعقن لها، والمرض المضاد للصحة، والأخلاق الذميمة كالبخل والجبن والإسراف والجهل المركّب، والأفعال القبيحة كالزنا والسرقة والنميمة والظلم وأشباهها من الآلام والأحزان وغيرها، فإنّ كلّ واحدٍ من حيث ذاتها ووجودها ليس بشرٌّ، بل هي كمالاتٌ لأموٍرٍ جسمانيةٍ أو نفسانيةٍ، ومن حيث تأديتها إلى الأعدام شرورٌ، فتكون شروراً»^(١).

كيفية اتصاف الموجودات بالشرّ

الصفات التي تتصف بها الأشياء تارة تكون صفاتٍ حقيقيةً، وهي التي لها

(١) مفاتيح الغيب: ص ١٩٨.

واقعيةً على الصعيد الخارجي، وتثبت للأشياء بقطع النظر عن المقارنة والقياس بأي شيءٍ آخر، من قبيل صفتي الوجود والحياة للإنسان.

وأخرى قياسيةً نسبيةً، وهي التي ليس لها واقعيةً على الصعيد الخارجي، وإنما ذهن الإنسان ينتزعها عن طريق المقايسة والمقارنة مع الأشياء الأخرى، من قبيل صفة الكبر، فهي ليس لها وجودٌ في الواقع الخارجي، وإنما يتّصف بها الشيء عن طريق مقياسه بها هو أصغر منه، فالأرض - مثلاً - قد توصف بالكبر عند مقياسها بالقمر، ولكن الأرض نفسها توصف بالصغر عند مقارنتها بالشمس، وهذان الوصفان لا يدخلان في حقيقة الموصوف، وإلا لما صحَّ وصف الأرض بوصفين متعارضين في آنٍ واحدٍ. و«لو أخذنا نملةً كبيرةً جداً بحيث يدفعنا كبرها للحيرة، ثم أخذنا بعيراً صغيراً جداً يحملنا صغره على التعجب، فنحن نلاحظ كون هذا البعير المتناهي في الصغر أكبر بملايين المرات من تلك النملة الكبيرة جداً. كيف يكون الشيء المتناهي في الصغر أكبر من الشيء المتناهي في الكبر؟! هل في هذا تناقضٌ؟ كلاً... ليس فيه تناقضٌ، ذلك صغيرٌ جداً بالنسبة إلى الإبل بالمقياس المحفوظ لدى الذهن عن الإبل، وهذا كبيرٌ جداً بالنسبة إلى النمل بالمقياس المحفوظ لدى الذهن عن النمل»^(١).

وهذه أشياء اعتبارية؛ لأنَّ وجودها بهذه الصفة جاء تابعاً لوجودها الحقيقي، فالله منح الوجود لهذه الأشياء بذاتها ولزم منها هذه الصفات، وهذه الصفات لم تخلق ابتداءً، وإنما نشأت من مقايسة الإنسان المخلوقات بعضها مع بعض.

إذا عرفت هذا نقول: إنَّ الشرَّ الذي تتّصف به بعض الوجودات ليس هو من قبيل الشرِّ الحقيقي، بل هو من قبيل الشرِّ النسبي، بمعنى: أنَّ شرّها صفةٌ قياسيةٌ ينتزعها الذهن عند المقايسة مع الأشياء الأخرى، فالزلازل والعواصف

(١) العدل الإلهي: ص ١٦٢.

- مثلاً - هي ظواهر طبيعية تنتج من حدوث بعض التغييرات الأرضية والجوية، وليست هذه الظواهر شرّاً بذاتها، وإنما توصف بالشرّ لأنها تلحق بالإنسان الضرر، من هنا فإنّ وصف هذه الظواهر بالشرّ لا يكون إلاّ بعد مقايستها مع مصالح ومنافع الإنسان.

قطف ثمرة

من أهمّ الثمار العقديّة للبحث المتقدّم: أنّ كلّ خيرٍ وكلّ نعمةٍ حسنةٍ في العالم المشهود فهي منسوبةٌ إلى خالق الوجود تباركت أسماؤه، وكذلك كلّ نازلةٍ سيئةٍ، فهي كالحسنات أمورٌ حسنةٌ في نفسها وخلقها، وهي بحسب أصل النسبة الدائرة بين الموجودات المخلوقة منسوبةٌ إليه تعالى؛ قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَوْلَا أَلْقَاهُ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨)، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَّا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٣١).

نعم، بعض هذه الأمور من حيث هي لا تلائم طباع بعض الأشياء التي تتضرّر بها، ومن حيث هي تسلب الغير كما لا أولياً أو ثانوياً، تكون شرّاً وسيئةً، وهي من هذه الجهة لا تنسب إلى الله تعالى بالذات والحقيقة؛ لأنّه سبحانه معطي الوجود؛ قال الخالق الرحمن على لسان خليله إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (الشعراء: ٨٠)، فنسب المرض إلى نفسه، ونسب الشفاء إلى خالقه سبحانه، وقال رسول الله صلّى الله عليه وآله مخاطباً الخالق جلّ في علاه: «والخير في يديك، والشرّ ليس إليك»^(١).

نعم، قد تنسب الشرور حيناً ما إليه سبحانه وتعالى بالعرض، كما في قول

(١) الكافي: ج ٣، ص ٣١٠، باب افتتاح الصلاة والحدّ في التكبير وما يقال عند ذلك، ح ٧.

الإمام الصادق عليه السلام في تمجيدهِ لله سبحانه وتعالى: «... أنت الله لا إله إلا أنت خالق الخير والشر»^(١)، وقوله عليه السلام في دعاء عرفة: «اللهم... بيدك مقادير الخير والشر»^(٢).

إذن، ما نحسبه من الموجودات شرّاً، كما هو الحال في الجراثيم والزلازل والفيضانات ونحوها، هو شرٌّ بالعرض، أي: شرٌّ بالقياس إلى غيرها من الموجودات الأخرى؛ بمعنى: أنّه عند التزاحم بين شيئين قد يؤدي ذلك إلى عدم ذاتٍ أو كمال ذاتٍ. وما دامت هذه الشرور عدميّة، فهي لا تحتاج إلى علّة فاعليّة ومبدأً موجباً لها، وهذا معنى ما تقدّم من الحكماء من أنّ الشرور لا ذات لها، وليس لها مصداق بالذات. وإن شئت قلت: إنّ في الكون نوعاً واحداً من الوجود، وأمّا الشرور فهي أعدامٌ، والعدم هو ما لم يُخلق، فلا يحتاج إلى مبدأ.

تساؤلات ذات صلة

بعد أن اتّضح أنّ الشرور أمورٌ عدميّة، وأنّ العدم لا يحتاج إلى مبدأ يوجد، وأنّ ما هو موجودٌ إنّما هو شرٌّ بالعرض، تثار جملةٌ من علامات الاستفهام ذات الصلة بهذه النتيجة، منها:

التساؤل الأوّل

من أهمّ الإشكالات التي أوردت على نظريّة الحكماء القائلين بأنّ الشرور بالذات أعدامٌ لا غير - ما ذكره المحقّق الدواني نقلاً عن ملاً هادي السبزواري - حيث قال: «والتحقيق: أنّهم (الحكماء) إنّ أرادوا أنّ منشأ الشرّيّة هو العدم فلا يرد هذا النقص عليهم، وإن أرادوا أنّ الشرّ بالذات هو العدم، وما عداه إنّما يوصف به بالعرض حتّى لا يكون بالحقيقة إلاّ شرّيّة واحدة وهي صفة العدم بالذات،

(١) المحاسن: ص ٣٨.

(٢) مصباح المتهجّد: ص ١٠٠.

وينسب إلى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتّصاف بالعرَض، فهو واردٌ، فافهم^(١).

وحاصل هذا الإشكال يبتني على بيان مقدّمتين:

الأولى: أنّ الألم أمرٌ وجوديٌّ والتفرّق أمرٌ عدميٌّ. وقد استدللّ على أنّ الألم أمرٌ وجوديٌّ بأدلّةٍ، منها: الوجدان، وأنّ الألم هو إدراك المنافي للطبع، كما ذكره الفلاسفة، والإدراك كيفٌ نفسانيٌّ. أمّا كون الانفصال وقطع اليد أمرًا عدميًّا؛ فلائنه قطعٌ للاتّصال أو إعدامٌ وإلغاءٌ للبدن، فيكون أمرًا عدميًّا، فقطع الاتّصال أمرٌ عدميٌّ يفترق عن الألم الذي هو أمرٌ وجوديٌّ.

الثانية: أنّ الألم شرٌّ؛ بدليل الوجدان الحاكم بشريته كما هو واضح.

ومن خلال الجمع بين هاتين المقدّمتين يتّضح بأنّ الألم أمرٌ وجوديٌّ، وأنّه شرٌّ وليس خيراً، وهذه النتيجة تُبطل ما أفاده الفلاسفة من أنّ الشرّ أمرٌ عدميٌّ. وبتعبيرٍ آخر: إن كان مراد الحكماء أنّ الشرّ بالذات أمرٌ عدميٌّ، فهو منقوضٌ بما تبين أنّ الألم شرٌّ وهو أمرٌ وجوديٌّ لا عدميٌّ، وإن كان المراد أنّ منشأ الشرّ لا بدّ أن يكون أمرًا عدميًّا، فلا يرد النقص عليهم؛ لأنّ منشأ الألم حينئذٍ هو الانفصال والتفرّق وهو أمرٌ عدميٌّ.

وفي مقام الجواب طُرحت معالجاتٌ عدّة، أبرزها معالجة الشيرازي والسبزواري رحمهما الله^(٢):

١. جواب الشيرازي

ناقش هذا الحكيم المقدّمة الأولى التي استند إليها كلام المحقّق الدواني، وهي أنّ الألم أمرٌ وجوديٌّ وأنّه غير تفرّق الأجزاء، من خلال مقدّماتٍ ثلاثٍ:

(١) شرح الأسماء الحسنی، ملا هادي السبزواري: ج ١، ص ٢٥٥.

(٢) لقد فضّل السيّد الأستاذ دام ظلّه البحث في هاتين المعالجتين لإشكال المحقّق الدواني، في كتابه: «شرح نهاية الحكمة»، فمن أحبّ التفصيل يمكنه الرجوع إلى المصدر المذكور.

المقدمة الأولى: المتألم يعلم بقطع إصبعه بعلمٍ حضوريّ، وهذه المقدمة واضحة؛ إذ لو كان مَنْ قُطِعَ إصبعه يعلمه بعلمٍ حصوليّ، وبواسطة حصول صورة الألم في الذهن، فمن الطبيعيّ أن لا يحصل لديه شعورٌ بالألم والتأثر بالقطع؛ والشاهد على ذلك: أن الإنسان لو علم أنّ غيره قطع إصبعه، لا يتألم بعين ألم المصاب نفسه، وإن حزن لذلك، والسبب في ذلك هو أنّ الذي حصل عنده إنّما هو صورة الألم لا عين الألم. إذن، المتألم بقطع الإصبع يعلمه بعلمٍ حضوريّ لا حصوليّ، وهو نفس الألم الذي هو إدراك المنافي المنافر للنفس، وهو أمرٌ عديميّ حاضرٌ عنده بالعلم الحضورى؛ لوقوع الإدراك حينئذٍ بنفس واقعيّة المعلوم من غير واسطةٍ في الإدراك.

المقدمة الثانية: حقيقة وواقعيّة كلّ شيءٍ بحسبه، بمعنى: أن الشيء إذا كان أمراً وجوديّاً، فحقيقته وواقعيّته هو تحقّقه في الوجود الخارجى، من قبيل الإنسان، فإنّ وجوده هو عين الإنسانيّة، وهكذا في البقر، فإنّ وجوده عين البقرية. وإذا كان الشيء أمراً عديميّاً، أي: له حظٌّ من الوجود، من قبيل الجهل والعمى ونحوهما من أعدام الملكات التي هي أمورٌ عديميّة، فيكون تحقّقها وواقعيّتها النفس الأمريّة هو العدم، وهذا معنى: وجود وتحقق كلّ شيءٍ بحسبه. قال صدر المتألّهين: «إنّ الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء، إنّ ذهنًا فذهناً، وإنّ خارجاً فخارجاً، فكما أنّ وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج، كذلك وجودات الأعدام في الخارج، كالتفرّق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الأعدام. والحاصل: أنّ حقيقة الوجود في الأمور العدميّة التي هي أعدام الملكات، هي بعينها حيثيّة العدم في الخارج كسائر الوجودات مع ماهيّاتها في الخارج»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ١٢٦.

المقدّمة الثالثة: إنّ العلم مطلقاً عين المعلوم بالذات، وهذه من الحقائق الثابتة والمبرهن عليها في البحوث الفلسفيّة.

وبعد أن أوضح هذه المقدمات قال: «فقد ثبت أنّ الألم الذي هو الشرّ بالذات من أفراد العدم، ولا شكّ أنّ العدم الذي يقال: إنّهُ شرٌّ، هو العدم الحاصل لشيءٍ لا العدم مطلقاً كما أُشير إليه سابقاً. فإذن، لا يرد نقض على قاعدة الحكماء: أنّ كلّ ما هو شرٌّ بالذات فهو من أفراد العدم البتّة»^(١).

وبهذا يتبيّن: أنّ صدر المتأهّلين رحمه الله اختار الشقّ الثاني من كلام الدواني، وأجاب عن الإشكال^(٢).

٢. جواب السبزواري

ينطلق هذا الجواب من قبول الشقّ الأوّل الوارد في كلام المحقّق الدواني المتقدّم، وعلى هذا الأساس يقال: إنّ الألم وإن كان أمراً وجودياً كاللذّة، لكن لا نسلم كونه شرّاً بالذات؛ فإنّ الألم منبّهٌ طبيعيٌّ وباعثٌ تكوينيٌّ ينبّه الإنسان ويبعثه على العلاج والتخلّص من مضارّ ما أصابه من سوء. نعم، يكون شرّاً من جهة ما يترتب عليه من خروج النفس عمّا هي عليه من الاعتدال. فالشرّ بالذات هو زوال الاعتدال المعبر عنه بالاضطراب، وهو أمرٌ عدميٌّ، والألم لا يكون إلّا شرّاً بالعرض، وإن كان خيراً في نفسه بالذات.

وهذا معنى ما تقدّم: أنّ الوجود قد يتّصف بالشرّ، لأجل استتباعه عدماً، فيكون شرّاً بالعرض، كما أنّ الشرّ قد يستتبع خيراً، فيكون خيراً بالعرض وإن كان هو شرّاً بالذات.

(١) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٦٦.

(٢) وقد وجّه للجواب أعلاه عدّة إشكالاتٍ ذكرها السيّد الأستاذ دام ظلّه في كتابه «شرح نهاية الحكمة»، فراجع.

قال الحكيم السبزواري: «فالتحقيق في دفع شبهة المحقق الدواني أن يُقال: الألم بما هو وجوديٌّ وجعٌ، وبما هو وجعٌ خيرٌ، وليس شراً بالذات. ولكن فرق بين كون الشيء خيراً في ذاته، وبين كونه ملائماً لشيءٍ، فمجرد عدم الملاءمة لشخصٍ الناشئ من انفعاله وضعف نفسه لا يخرج عن الخيرية.

ثم كيف يكون ذلك الوجود شراً في ذاته وماهيته، والحال أن كل وجودٍ ملائم ماهيته ومسؤول عينه الثابتة؟ والذي يدلُّك دلالة واضحةً عليه: أنه لو كانت الآلام شروراً بالذات - والذاتي لا يختلف ولا يتخلف - لكانت هذه في علم الله تعالى أيضاً شروراً، ولا سيَّما أن علمه تعالى بها حضوريٌّ وهو عين المعلوم. وحيث لا يحكم عليها بالشرية هناك لفعاليته وكون علمه فعلياً وخيراً كله، وعدم انفعاله وتأثره؛ إذ لا مادة ولا ماهية له وراء الإثية البحتة، علمنا أن شرية الأوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها إدراكاتٍ ووجوداتٍ، بل باعتبار الانفعالات والتأثرات، وهي أمورٌ عديميةٌ، فثبت: أن الشرور بالذات أعدام»^(١).

التساؤل الثاني

إن ما هو موجودٌ من شرورٍ في العالم المشهود وإن كانت بالعرض، إلا أن لها آثاراً خارجيةً تضرّ بالإنسان، وتفقده الراحة، وتُعكّر عليه صفو عيشه، بل ربّما تسلبه لذّة البقاء. من هنا يتساءل العقل البشري: ألم يكن باستطاعته تباركت أسماؤه أن يخلق عالماً بلا شرٍّ، ولا أشرارٍ؟

نقول: نعم، باستطاعته، فهو ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠)، وقد فعل، فعالم الأمر وعالم السماوات المبرأ من المادة خالٍ عن الشرِّ بنوعيه؛ فلا شرٌّ بالذات، ولا شرٌّ بالعرض. والموجودات الصادرة عن الخالق تباركت أسماؤه في تلك العوالم هي خيراتٌ محضَةٌ من غير آفةٍ ونقصٍ في نوعها وشخصها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٦٤، حاشية (١).

التساؤل الثالث

إذا كان الله سبحانه وتعالى قادراً على أن يخلق عالماً خالياً من الشرور، فلماذا خلق عالم الطبيعة بما فيه من شرٍّ وفسادٍ؟

نقول: إنّ الحكيم لا يترك الخير الأكثر، تجنباً للشر الأقل؛ لأنّ في تركه شرّاً كثيراً، وهذا العالم المشهود، خيره أكثر من شرّه، فعدم خلق البارئ تعالى له، يؤدّي إلى منع خيراتٍ كثيرة، وهو خلاف الحكمة الإلهية والنظام الأصح.

وقد أفاد المعلّم الأوّل أنّ الأمور في الوهم إمّا أمورٌ إذا توهمت موجودةً، ويمتنع أن تكون إلّا شرّاً على الإطلاق، وإمّا أمورٌ وجودها أن يكون خيراً، ويمتنع أن تكون شروراً وناقصةً، وإمّا أمورٌ تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها، ولا يمكن غير ذلك لطباعها، وإمّا أمورٌ تغلب فيها الشرية، وإمّا أمورٌ متساوية الحالين. فأما ما لا شرية فيه، فقد وجد في الطباع، وأما ما كلّه شرٌّ أو الغالب أو المساوي أيضاً، فلم يوجد. وأمّا الذي الغالب في وجوده الخير، فالأحرى به أن يوجد، إذا كان الأغلب فيه أنّه خيرٌ، وهو سائر الموجودات التي أوجدها الله تعالى.

ومن الواضح: أنّ عدم إيجاد هذا القسم من الموجودات، أي: ما يغلب خيره على شرّه للتخلّص من شرّها القليل، يلزم منه فقدان الخير الكثير، وهو باطل؛ لأنّه تقديمٌ للمرجوح على الراجح. ولذا قيل: «إنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل، شرٌّ كثيرٌ»، وعليه: يحكم العقل بلزوم إيجاد هذا القسم من الموجودات التي يغلب خيرها على شرّها، وإن خفي عنها خيرها الكثير ولم نر إلّا شرّها القليل.

وإذا لاحظنا سيرة الإنسان العاقل في الدنيا فإننا نراه يتصرّف ضمن هذه الرؤية، ويمكن أن نضرب لذلك مجموعة أمثلة:

الأوّل: أنّ قطع الإصبع التي أصابها الغرغرينا فيه خيرٌ، وهو حسنٌ، بينما

يبدو ذلك القطع في الظاهر شرّاً، ولكن لو لم تقطع تلك الإصبع لقطعت اليد، فيحصل آنذاك شرٌّ أكبر.

الثاني: قد يُصاب الإنسان بالزائدة الدوديّة مثلاً، فيذهب إلى الطبيب، ويدفع الأموال، ويتسبّب في جرح نفسه، كلّ ذلك من أجل السلامة العامّة. ولو لم يقم بتلك الخطوات فإنّ ما يفوته يكون أعظم، والخسارة أكبر، والأضرار أشدّ. والحكمة تفرض عليه أن يتحمّل الضرر البسيط المتمثّل بخسارة بعض الأموال والتسبّب ببعض الجروح من أجل الخير الكثير المتمثّل بالسلامة العامّة، والبقاء على قيد الحياة.

الثالث: أنّ الإنسان يعمل بجهدٍ وجهدٍ طوال اليوم، ويتحمّل ما في العمل من ضررٍ وتعبٍ، ولكنّ هذا الجهد المبذول والعناء يبرّره الأجر الذي سيحصل عليه في آخر النهار.

الرابع: التاجر يصرف المال على نقل البضاعة وحملها وخزنها وإيجار المحلّ وهذه كلّها أضرارٌ ماديّةٌ له، ولكنه يراها ضروريّةً؛ لأنّ ربحه في النهاية سيعوّض عليه كلّ هذه الأضرار وزيادة.

ولم يكن المعلّم الأوّل متفرداً فيما ذهب إليه؛ فإنّ كلمات الأعلام تعضد هذا المعنى وتؤيّدّه؛ فقد قال صدر المتأهّمين: «الموجودات الصادرة عن الباري جلّ ذكره يجب أن يكون فيها ما هي خيراتٌ محضةٌ... وفيها ما هي خيريتهاً غالباً على شرّيتها، وهي الموجودات التي في هذا العالم الأرضي ممّا يلحقها شرٌّ وآفةٌ بحسب أفرادها لتصادم الأضداد وتزاحم الأحوال، فهذان القسمان ممّا يجب صدورهما عن المبدأ الأوّل؛ أمّا القسم الأوّل فظاهرٌ، وأمّا القسم الثاني فلأنّ في ترك الخير الكثير المستلزم للشرّ القليل شرّاً كثيراً»^(١)، وقال أيضاً: «إنّ شرارة إبليس غير

(١) مفاتيح الغيب: ص ١٩٨.

زائدة على منفعتها، فوجوده مستلزمٌ لخيراتٍ كثيرةٍ زائدةٍ على شرورها^(١).
ثم إن وجود هذا الشرّ القليل في عالم الدنيا ليس خالياً من النفع البتّة، بل له
منافع وفوائد وآثارٌ وفلسفةٌ، وسنأتي على بيان كلّ ذلك في الفصل القادم إن شاء
الله تعالى.

التساؤل الرابع

هل المولى سبحانه وتعالى يريد الظلم الواقع في عالم الشهادة؟ فإن كان
الجواب بالإيجاب فلماذا نهى عنه، وأمر محاربتَه؛ قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ٥٧)، وقال: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ﴾
(يونس: ٥٢)، وقال: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود:
١١٣). وإن كان بالنفي فلماذا خلقه؟

فنقول: إن الله سبحانه وتعالى لا يريد الظلم بالذات، وإنما أرادَه ورضي به
تكويناً بالعرض، ومن حيث هو من لوازم الخير الكثير. وهذا لا يتنافى مع نبيه
عنه تشريعاً؛ لأنّه قبيحٌ في نفسه، لذلك كان التشريع في النظام الأصلح لتقليل
رقعة الشرّ القليل.

موطن الشرور عالم المادة

إن موطن الشرّ بالمعنى المصطلح إنّما هو عالم المادة؛ لأنّ الشرّ عدم ملكةٍ لا
عدمٌ مطلقٌ، فيكون الشرّ عدم كمالٍ في موضعٍ من شأنه وجدان ذلك الكمال، فإنّ
عدم الحلاوة - مثلاً - شرٌّ بالنسبة إلى التمر لا بالنسبة إلى الحجر؛ لأنّ التمر من
شأنه أن يتّصف بالحلاوة وليس الحجر.

قال بعض الأعلام المعاصرين: «قد تحقّق أنّ الشرّ - أيّاً ما كان - لا ينفك عن

(١) مفاتيح الغيب: ص ١٩٩.

جهةٍ عدميةٍ، سواءً كان الأمر المتّصف بالشرّ ذا جهةٍ واحدةٍ هي بعينها العدمية كالجهل، أو كان ذا جهاتٍ وكانت شرّيته راجعةً إلى جهته العدمية، وسواءً كان العدم عدماً لكمالٍ أوّل، به قوام شئيّة الشيء ويعبر عنه بعدم الذات، أو كان عدماً لكمالٍ ثانٍ يعبر عنه بعدم كمال الذات. فكلمًا فرض شرٌّ كان لا محالة هناك أمرٌ عديمي.

وهذا الأمر العدمي يكون عدماً للملكة هي خيرٌ بالذات، ولا بدّ من فرض موضوع يصحّ اتّصافه بهذه الملكة وعدمها. والموضوع الخارجي الذي يعتبر له كمالٌ أوّل أو كمالٌ ثانٍ جائز الزوال لا يكون إلّا من المادّيات؛ لأنّ المجرّدات ثابتة بذواتها وكمالاتها، ولا يصحّ فرض كمالٍ جائز الزوال لها.

فيتنتج: أنّ الشرّ خاصٌّ بعالم المادّيات؛ حيث يوجد فيه تزاخم الفواعل في التأثير، ممّا يتأدّى إلى منع بعضها عن التأثير في إعداد شيءٍ آخر لصورةٍ جديدةٍ أو لكمالٍ جديدٍ، أو إلى فساد صورةٍ وزوال كمالٍ ثانٍ بعد تحقّقهما^(١).

وبهذا يتبيّن أوّلاً: أنّ المقصود بكون الشرّ أمراً عديمياً هو العدم المفارق الذي يختصّ بعالم المادّة، وليس المقصود من الأمر العدمي في المقام هو العدم اللازم؛ لأنّ العدم اللازم هو العدم الذي تقتضيه ذات الشيء، بسبب عدم قابليته على وجدان الكمال المقابل لذلك العدم، من قبيل أنّ عالم المثال لا توجد فيه قابليّة لوجود كمال الوجود العقلي، وكذلك لا توجد في الوجود العقلي قابليّة الوجدان لكمال الوجود الواجبي، وهكذا، وهذه الأعدام تسمّى أعداماً لازمةً لهذه المراتب الوجودية، وعلى هذا فلا تكون تلك الأعدام شرّاً مصطلحاً وإن كانت شرّاً باعتبارٍ آخر؛ لأنّ الخير الذي يقابلها لا مجال له في تلك المرتبة؛ لعدم قابليّة تلك المراتب على وجدان ذلك الكمال، مع أنّ المفروض أنّ الشرّ أمرٌ عديمي، أي:

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٤٧٢، الرقم ٤٥٨.

عدم ملكية، وهو لا يوجد إلا في الموضع المقابل لذلك الكمال.
 ثانياً: أن الشر يقع في عالم المادة فقط دون عالم المجردات؛ وذلك لأن الشر هو الأمر العدمي المفارق كما تقدم، ومن الواضح: أن الأمر المفارق لا بد أن يكون مسبقاً بالاستعداد والقبول، وهما مختصان بعالم المادة الذي تتزاحم وتتنازع فيه الأضداد، وتجري فيه الحركة التي يلازمها الشر، أما عالم المجردات فلا يوجد فيها استعداد وقبول، ولا تحتاج إلى صورة ومادة، وإنما تحتاج إلى فاعل فقط، وحيث إن فاعلها هو الواجب تعالى وهو أزلي أبدي ثابت لا يتغير، فيكون عالم التجرد ثابتاً أيضاً بثبات مبدئه.

قال صدر المتأهين: «فتأمل يا حبيبي لتدرك أن الشر غير لاحقٍ إلا لما في طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة الجسمية، بسبب أن وجودها وجودٌ ناقصٌ متهيئٌ لقبول الفساد والانقسام والتكثُر وحصول الأضداد والاستحالة والتجدد في الأحوال، والانقلاب في الصور، فكل ما هو أكثر براءةً من المادة فهو أقلُّ شرواً ووبالاً»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٦٧.

معطيات الفصل

١. يمكن تقسيم الخير إلى ما هو خيرٌ محضٌ غير مشوبٍ بحدٍّ أو نقصٍ، ولا مصداق له إلا الواجب تعالى، وإلى ما هو خيرٌ محدودٌ ومشوبٌ بحدٍّ.
٢. يمكن تصوّر الشرّ على أنحاء: شرٌّ في أصل التكوين والخلق بالذات؛ وهو ممتنعٌ، وشرٌّ في التكوينات بالعرض، وشرٌّ في الآثار والأعمال المترتبة.
٣. بعد أن واجه إشكال الشرور الماديين، راحوا إلى التشكيك في حكمة الموجد جلّ في علاه وعنايته بخلقه، وإتقانه لمصنوعاته، الأمر الذي دفعهم إلى إنكار وجود خالقٍ حكيمٍ قادر.
٤. عالج الاتجاه الثنوي إشكالية الشرور من خلال الإيمان بأنّ للوجود أصليين مختلفين تمام الاختلاف، كلّ منهما له وجودٌ مستقلٌّ في ذاته، أحدهما خالق الخيرات، والآخر خالقٌ للشرور. وهذه المعالجة أوقعتهم بالشرك الجليّ.
٥. دلّت البراهين العقلية والأدلة النقلية على أنّ الخالق جلّ في علاه لا يترك الحسن، ولا يفعل القبيح، وهذه حقيقةٌ قطعيةٌ لا يمكن رفع اليد عنها، واللازم بحكم العقل هو حمل ما يتراءى من ترجيحاتٍ في العالم الإمكانى، وشرورٍ في هذه النشأة على ما لا ينافي ما ثبت بالقطع.
٦. لما كان الباعث على الظلم والعدوان في حقّه سبحانه مفقوداً؛ لأنّه خالقٌ عليمٌ قادرٌ حكيمٌ غنيٌّ، لذا وجب حمل ما يحدث في الكون من ظواهر أو ما يحدث في حياة الإنسان من أمورٍ - لا يمكن إيجاد تفسيرٍ وتوجيهٍ لها - على أنّ لتلك الأشياء لوناً من المصلحة المجهولة لنا.
٧. إنّ العامة من أهل الإيمان يُرجعون ما لا يجدون تفسيراً له إلى قصور فهم الإنسان عن الوصول إلى أسرار الكون، فهم يقنعون أنفسهم بأنّ هذه

التساؤلات لا تشكّل أيّ نقضٍ أمام العدل الإلهي. نعم، هي تطرح أمام الفكر البشري سلسلةً من المجهولات التي لا يعلم بها إلا الله سبحانه وتعالى.

٨. إنّ الشرور إمّا أن تكون عدماً بذاتها، وإمّا أن تكون وجوداً يستلزم لونها من العدم؛ فهي في ذاتها موجوداتٌ خيرةٌ، وشرّيتها تأتي من جهة استلزامها لونها من ألوان العدم والفقدان.

٩. عالج حكماء المسلمين - تبعاً لحكماء اليونان - إشكالية الشرور من خلال القول بأنّ الشرّ أمرٌ عدميٌّ، والعدم لا يحتاج إلى علّة وجوديّة، فالشرّ ليس وجوداً حتّى نبحت له عن موجودٍ، بل هو إمّا نفس العدم، كالجهل الذي هو عدم العلم، والمرض الذي هو عدم الصحة... أو أنّه أمرٌ وجوديٌّ، ولكنّه يؤدّي إلى عدم أمرٍ آخر، كالرياح العاتية والفيضانات والزلازل التي تؤدّي إلى عدم الحياة وعدم بقاء العمران، أو إلى ضرر الإنسان وعدم استقراره.

١٠. إنّ للشرّ بالعرض حيثيّتين: حيثيّةٌ حقيقيّةٌ ذاتيّةٌ، بها يكون خيراً؛ لأنّها كمالٌ بالنسبة له، وأخرى عرضيّةٌ قياسيةّةٌ، بها يكون شرّاً؛ لأنّها تكون سبباً لفقد كمالٍ بالنسبة إلى الغير.

١١. ليس للشرّ بالذات إلا حيثيّة الشرّ، فالعمى وأمثاله ليس له حيثيّةٌ خيريّة.

١٢. ليس المقصود من عدميّة الشرور أنّ ما يُعرف في الواقع الخارجي باسم الشرّ لا وجود له، حتّى يُقال: إنّ هذا مخالفٌ للحسّ والوجدان، بل المقصود هو أنّ هذه كلّها من نوع الفراغات، والإحساس بوجودها هو من نوع الإحساس بالنقص والفقدان، ومن هذه الجهة فهي شرّ.

١٣. إنّ الشرّ الذي تتّصف به بعض الوجودات ليس هو من قبيل الشرّ الحقيقي، بل هو من قبيل الشرّ النسبي، بمعنى: أنّ شرّها صفةٌ قياسيةّةٌ ينتزعها الذهن عند المقايسة مع الأشياء الأخرى.

١٤. الشرُّ شرٌّ: شرٌّ بالذات، وهو عدمٌ محضٌ لا حاجة له إلى علّة وجوديّة، وشرٌّ بالعرض، وهو وإن كان له وجودٌ، إلا أنّ وجوده خيرٌ محضٌ بالنسبة إليه.

١٥. إنّ شرّيّة الشرِّ تأتي من جهة ملازمته الذاتيّة للأعدام المترتبة عليه بسبب التزاحم الموجود في عالم الطبيعة.

١٦. الخير والشرُّ متقابلان تقابل الملكة وعدمها، فالخير أمرٌ وجوديٌّ والشرُّ أمرٌ عدميٌّ.

١٧. لما ثبت أنّ الشرُّ أمرٌ عدميٌّ، فكُلُّ موجودٍ يوصف بالشرّيّة فهو في الحقيقة شرٌّ بالعرض لا بالذات، كالسيف والعقرب والحية والزلازل.

١٨. إنّ موطن الشرِّ هو عالم المادّة الذي تتزاحم وتتنازع فيه الأسباب، أمّا عالم المجرّدات التامّة فلا يوجد فيها مجالٌ للشرِّ؛ إذ لا سبيل للعدم إلى ذاتها أو إلى شيءٍ من كمالها؛ لعدم وجود القبول والاستعداد فيها.

١٩. إنّ المراد بكون الشرِّ أمراً عدميّاً هو العدم المفارق المسبوق بالاستعداد والقبول، لا العدم اللازم لوجود الشيء، كما في الماهيات فإنّها حدودٌ عدميّةٌ لازمةٌ للموجودات الإمكانية، وبهذا يتبيّن: أنّ عالم المادّة ملازمٌ لوجود الشرِّ؛ لملازمة التزاحم والتضادّ بين موجوداته، ويستحيل إيجاد عالمٍ مادّيٍّ من دون تزاحمٍ وتضادٍّ، وهذا لا يعني عجزاً في الفاعل، وإنّما لضعف القابل.

٢٠. السبب في خلق الباري تعالى لعالم المادّة مع ما فيه من الشرور هو لأنّ في تركه تركاً لخيراتٍ كثيرة، وهو خلاف الحكمة الإلهيّة، وخلاف النظام الأصح.

الفهرس

الباب الرابع في أفعال الإنسان

٥.....	الفصل الثاني: الانبغاء وعدمه في فعل الإنسان
٧.....	توطئة في نقاط
٨.....	منشأ الانبغاء وعدمه في فعل الإنسان
٩.....	دور الفطرة في فعل الإنسان
١٢.....	رئاسة العقل بمعونة الشرع
١٤.....	تفصيل في تراحم مقتضيات قوى النفس
١٥.....	المثال الأول: الشبع والجوع
٢٠.....	المثال الثاني: العزلة
٢٢.....	ثمار ونتائج
٢٧.....	زيادة وتفصيل
٣٠.....	علاقة الإرادة الإلهية بفعل الإنسان
٣٢.....	ثمار ونتائج
٣٤.....	المصلحة والمفسدة وعلاقتها بفعل الإنسان
٣٦.....	المقصود بالمصلحة والمفسدة
٣٨.....	واقعية المصالح والمفاسد في العبادات
٣٩.....	الاتجاه الأول: واقعية المصالح والمفاسد
٤١.....	الاتجاه الثاني: عدم واقعية المصالح والمفاسد
٤٥.....	الثمرة المترتبة على الاتجاه الثاني

٥٠٨موسوعة العدل الإلهي - ج ٢
٤٨إشكالات وأجوبتها
٥٩الحسن والقبح في أفعال الإنسان
٦٠وقفه مع الأستاذ الشهيد
٦٤النظام الاجتماعي وعلاقته بالمصلحة والمفسدة
٦٥دور الرؤية الكونية في تحديد الكمال اللائق
٦٨إشارة
٧٠تبصرتان
٧٢معطيات الفصل

الباب الخامس

الغايات

٧٩الفصل الأول: بحوث تمهيدية
٨١البحث الأول: معنى التعبّد وأقسامه
٨٢التعبّد في اللغة والاصطلاح
٨٥سبب التعبّد
٨٧أقسام التعبّد
٨٧التعبّد بالمعنى الأخصّ
٨٧التعبّد بالمعنى الأعمّ
٨٨البحث الثاني: معنى التعليل وأقسامه
٨٩التعليل في اللغة والاصطلاح
٨٩أقسام التعليل
٩٠البحث الثالث: معنى الغاية وفرقها عن الغرض
٩٢معطيات الفصل
٩٥الفصل الثاني: الاتجاهات في تعليل أفعاله تعالى

الفهرس	٥٠٩
الاتجاهات في تعليل أفعاله تعالى	٩٧
الأول: اتجاه الأشاعرة	٩٧
أدلة الأشاعرة على إنكار التعليل	٩٨
مناقشة الاتجاه الأشعري	١٠٠
الثاني: اتجاه المعتزلة	١٠٢
مناقشة الاتجاه المعتزلي	١٠٤
الثالث: الاتجاه الحق في غاية الواجب سبحانه	١٠٦
المقام الأول: فيما يرتبط بأفعال الإنسان	١٠٦
المقام الثاني: فيما يرتبط بأفعاله تعالى	١١٠
تحقيق الحال في عدم صحّة السؤال	١١١
الاتجاه الأول: ما ذهب إليه المعتزلة	١١١
الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه الأشاعرة	١١٥
الاتجاه الثالث: ما ذهب إليه الحكماء الإلهيون	١١٧
تفصيل في بيان المبنى الحقّ وحيثية الواجب التي جعلت غاية	١٢٣
القول الأول: حيثية العلم بالنظام الأحسن	١٢٤
القول الثاني: حيثية الابتهاج والحبّ	١٢٥
القول الثالث: هو المختار	١٢٧
الله غاية الغايات	١٢٨
معطيات الفصل	١٣١
الفصل الثالث: العبادة بين الغاية والوسيلة	١٣٣
توطئة	١٣٥
العبادة بين الغاية والوسيلة	١٣٦
فوائد ونتائج	١٣٧

٥١٠موسوعة العدل الإلهي - ج ٢
١٣٧ النتيجة الأولى: اليقين هو حلول الأجل
١٤٠ النتيجة الثانية: فساد ارتفاع التكليف بحصول اليقين
١٤١ كلام المحقق الداماد
١٤٢ النتيجة الثالثة: الدنيا نشأة الحركة
١٤٥ النتيجة الرابعة: التكامل مستمر حتى بعد الموت
١٤٦ إشارة معرفية
١٤٧ النتيجة الخامسة: عدم حاجة الملائكة إلى شريعة
١٤٨ معطيات الفصل
١٤٩ الفصل الرابع: إرادة الله للطاعات وكراهيته للمعاصي
١٥١ الاتجاهات في المسألة
١٥١ الأول: اتجاه الأشاعرة
١٥٥ أدلة الأشاعرة النقلية
١٥٦ أدلة الأشاعرة العقلية
١٥٨ الثاني: اتجاه المعتزلة
١٥٩ أدلة المعتزلة النقلية
١٦٠ أدلة المعتزلة العقلية
١٦١ تقييم مذهب المعتزلة في المسألة
١٦٢ الثالث: اتجاه الحكماء الإلهيين
١٦٣ • الإرادة التكوينية والتشريعية عند الإنسان
١٦٤ • الإرادة التكوينية والتشريعية عند الواجب
١٦٧ عودة إلى اتجاه الحكماء الإلهيين
١٦٩ إضاءات
١٧٠ المشهد النقلي

٥١١	الفهرس
١٧٥	معطيات الفصل
الباب السادس	
الجزء الأخرى	
١٧٩	الفصل الأول: المجازة والعدل الإلهي
١٨١	هل تناسب المجازة مع مخالفة العبد
١٨٣	النشأتان من حيث الارتباط
١٨٣	النشأتان من حيث الاختلاف
١٨٤	أولاً: الاختلاف من حيث الثبات والتغير
١٨٤	ثانياً: الاختلاف من حيث نوع الجزء
١٨٥	الأول: الجزء الاعتباري
١٨٦	الثاني: الجزء التكويني
١٨٦	النحول الأول: تأخر الجزء عن العمل
١٨٩	تبصرتان
١٨٩	النحو الثاني: الجزء الحقيقي هو باطن العمل
١٩٣	المشهد النقلي
١٩٦	خلاصة القول
١٩٦	الأشاعرة والجزء
١٩٧	تساؤلات ذات صلة
١٩٩	معطيات الفصل
٢٠١	الفصل الثاني: مصير الخلائق في يوم الجزاء
٢٠٣	تمهيد
٢٠٤	تقرير الإشكال
٢٠٤	تنبيهان

٥١٢موسوعة العدل الإلهي - ج ٢
٢٠٦أجوبة ثلاثة
٢٠٧الأوّل: جواب بعض الحدّاثويين
٢٠٧١. الدليل العقلي
٢٠٨٢. الدليل النقلي
٢٠٩الثاني: جواب بعض المشدّدين
٢١٠١. الدليل العقلي
٢١٠٢. الدليل النقلي
٢١٢الثالث: النمرقة الوسطى
٢١٣التسليم ومراتبه
٢١٤أنواع الكفر
٢١٨تفصيلٌ في دور الإيمان في قبول الأعمال
٢١٨المستوى الأوّل: عمل الكافر الذي لا يؤمن بالله تعالى
٢٢٢الجزء الدنيوي لمن لم يؤمن بالله تعالى
٢٢٥الجزء الأخروي لمن لم يؤمن بالله تعالى
٢٢٧المستوى الثاني: عمل الموحّد الذي لا يؤمن بالنبوّة
٢٢٧١. الجحود محبط للعمل
٢٢٩٢. الإسلام في الاستعمال القرآني
٢٣١دور الإيمان بنبوّة الخاتم
٢٣٣زيادة وتفصيل
٢٣٣المستوى الثالث: عمل المسلم الذي لا يؤمن بالإمامة
٢٣٤مصطلحات بحاجة إلى بيان
٢٣٤١. شيعة العترة الطاهرة
٢٣٦٢. المستضعفون

٥١٣	الفهرس
٢٣٨	٣. الخوارج
٢٤٠	٤. الغلاة
٢٤٢	٥. النواصب
٢٤٣	الضابط العقدي للدخول في مدرسة أهل البيت
٢٤٣	١. عدد الأئمة من العترة الطاهرة
٢٤٤	٢. أسماء الأئمة الاثني عشر
٢٤٥	٣. الإيمان بكون الأئمة مفترضي الطاعة
٢٤٧	رابعاً: الإقرار بعصمة الأئمة عليهم السلام
٢٤٩	خامساً: تولي الأئمة الاطهار والبراءة من أعدائهم
٢٥١	قطف ثمرة
٢٥٢	القاصر والمقصر
٢٥٢	حكم الخارج عن العترة الطاهرة
٢٥٣	حكم الناصبي
٢٥٥	حكم الغلاة
٢٥٦	حكم المستضعف
٢٥٧	المشهد النقلي
٢٦٢	الخلاصة
٢٦٢	زيادة وتفصيل
٢٦٥	معطيات الفصل
٢٦٩	الفصل الثالث: مسائل ذات صلة
٢٧١	المسألة الأولى: الأقوال في تعذيب أطفال المشركين
٢٧١	القول الأول: أنه تعالى يُعذّب أطفال المشركين بالنار
٢٧٢	أدلة القول الأول

٥١٤موسوعة العدل الإلهي - ج ٢
٢٧٣ القول الثاني: أنه تعالى لا يُدخل أطفال المشركين النار
٢٧٥ الوجه في عدم تعذيبه أطفال المشركين
٢٧٧ المسألة الثانية: في الآلام ووجه حسنها
٢٧٧ معنى الألم
٢٧٧ حقيقة الألم
٢٧٨ سبب الألم
٢٧٩ أقسام الآلام
٢٨١ علة حسن الآلام
٢٨٥ حسن الألم الابتدائي
٢٨٦ علة الألم المستحق
٢٨٧ تبصرات ثلاث
٢٨٩ معطيات الفصل

الباب السابع

الاختلافات في العالم الإمكاناني

٢٩٥ الفصل الأوّل: منشأ الاختلافات والترجيحات
٢٩٧ تمهيد
٢٩٨ الاختلافات والترجيحات في العالم الإمكاناني
٢٩٩ الجواب الإجمالي
٣٠١ الجواب التفصيلي
٣٠١ المقدمة الأولى: نظام الوسائط
٣٠٣ الغاية من نظام الوسائط
٣٠٧ المقدمة الثانية: الفرق بين الاختلاف والترجيح
٣٠٨ سؤال وجواب

- ٣٠٩ بيان منشأ الاختلافات
- ٣١٠ النقطة الأولى: إنّ الكون وجد بإرادة إلهية واحدة
- ٣١٠ النقطة الثانية: الإرادة الإلهية لوجود الشيء وتعيين رتبته واحدة
- ٣١٢ النقطة الثالثة: النظام الطولي
- ٣١٤ دلالة النقل على النظام الطولي
- ٣١٨ خصائص النظام الطولي
- ٣١٩ النقطة الرابعة: النظام العرضي
- ٣٢٠ خصائص النظام العرضي
- ٣٢٠ قطف ثمرة
- ٣٢١ زيادة وتفصيل
- ٣٢١ النقطة الأولى: قوس الصعود والنظام العرضي
- ٣٢٢ الفوارق بين أحكام قوسي النزول والصعود
- ٣٢٥ خصائص نشأة المادة
- ٣٢٦ الخصوصية الأولى: أنّها نشأة الخروج من القوة إلى الفعل
- ٣٢٧ أولاً: الدليل النقلي
- ٣٢٧ ثانياً: البرهان الفلسفي
- ٣٢٨ ثالثاً: المشاهدات والتجارب العلمية
- ٣٢٩ الخصوصية الثانية: أنّها نشأة تفاوت الاستعدادات
- ٣٣٠ أولاً: البرهان العقلي
- ٣٣٠ ثانياً: الدليل النقلي
- ٣٣١ ثالثاً: المشاهدات الخارجية
- ٣٣١ الخصوصية الثالثة: وحدة النظام الحاكم في عالم الشهادة
- ٣٣٢ أولاً: البرهان العقلي

٥١٦موسوعة العدل الإلهي - ج ٢
٣٣٣ثانياً: الدليل النقلي
٣٣٤ثالثاً: الاستقراء والمشاهدة العلميّة
٣٣٥الخصوصيّة الرابعة: أنّها نشأة المسانخة بين المقدمات والنتائج
٣٣٦أولاً: البرهان العقلي
٣٣٧ثانياً: الدليل النقلي
٣٣٧ثالثاً: المشاهدات العلميّة
٣٣٨تبصرتان
٣٣٩النقطة الثانية: معرفة العلاقة بين السلسلتين
٣٣٩أولاً: البرهان العقلي
٣٤١ثانياً: الدليل النقلي
٣٤٥تبصرة في أنحاء التنزّل
٣٤٧قطف ثمرة
٣٤٨النقطة الثالثة: نظام الكون تكوينيّ لا اعتباريّ
٣٥٠سؤالان وجوابهما
٣٥٢الوسائط تعمل بإذنه تعالى
٣٥٤نظام الكون في القرآن
٣٥٥النقطة الرابعة: موقف السنن الإلهيّة من المعجزة
٣٥٨معطيات الفصل
٣٦١الفصل الثاني: منشأ اختلاف الاستعدادات
٣٦٣اختلاف الاستعدادات
٣٦٦منشأ اختلاف الاستعدادات
٣٦٦المحور الأوّل: الجنس البشري وطبيعة تكوينه
٣٧٠المحور الثاني: خصائص طينة الجنس البشري

الفهرس	٥١٧
قطف ثمرة	٣٧٥
المنشأ في اختلاف الطينة	٣٧٥
المقدّمة الأولى: اختلاف خصائص الطينة على قسمين	٣٧٨
تأييد النقل لمحوريّة النور المحمّدي	٣٨٥
المقدّمة الثانية: معنى الجبر ^٥ وبطلانه	٣٨٩
الصورة الأولى: إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي	٣٨٩
الصورة الثانية: إسناد الفعل إلى فاعلٍ مساهم	٣٩٠
حلّ العقدة	٣٩١
الامتحان في قوس النزول وفلسفته	٤٠٠
خلاصة القول	٤٠٤
اختلاف الموادّ في قبول الفيض	٤٠٥
الأمر الدخيلة في الاختلاف بعد الولادة	٤٠٨
الوجه الأوّل: التأثير على نحو الاقتضاء	٤١٢
الوجه الثاني: بعض الاختلافات داخل في الاختيار	٤١٣
الوجه الثالث: أنّه سبحانه يُدير عباده بعلمه	٤١٥
تساؤلات ذات صلة	٤١٦
التساؤل الأوّل: لماذا لم يُخلَق الخلقُ كلّهم مطيعين؟	٤١٦
التساؤل الثاني: هل خلق الله أحداً كافراً؟	٤١٧
التساؤل الثالث: لماذا أوسع المولى على البعض في رزقه؟	٤١٧
معطيات الفصل	٤٢٣

الباب الثامن

إشكاليّة الشرور

الفصل الأوّل: تأريخيّة إشكاليّة الشرور	٤٢٩
--	-----

٥١٨موسوعة العدل الإلهي - ج ٢
٤٣١ تمهيد
٤٣٤ أولاً: الشرّ في الحضارات القديمة
٤٣٤ الشرّ في حضارة المصريين
٤٣٥ الشرّ في الحضارة الهندية
٤٣٧ الشرّ في الحضارة البابلية
٤٣٨ الشرّ في الحضارة الفارسية
٤٣٩ الشرّ في الحضارة اليونانية
٤٤٠ تبصرة
٤٤١ ثانياً: الشرّ في الأديان الكتابية
٤٤١ الشرّ في الديانة العبرية ^٥
٤٤٢ الشرّ في الديانة المسيحية
٤٤٤ الشيطان في النهضة الأوروبية
٤٤٦ معطيات الفصل
٤٤٧ الفصل الثاني: معالجة إشكالية الشرور
٤٤٩ أمور تمهيدية
٤٥٠ الأمر الأوّل: الخير في اللغة والاصطلاح
٤٥٣ إشارة معرفية
٤٥٣ الأمر الثاني: مصاديق الخير
٤٥٤ تبصرة
٤٥٥ الأمر الثالث: الشرّ في اللغة والاصطلاح
٤٥٧ الأمر الرابع: أنحاء الشرّ
٤٥٨ تبصرتان
٤٦٠ المعالجات

٥١٩	الفهرس
٤٦١	١. المعالجة المادّية
٤٦١	تقييم المعالجة المادّية
٤٦٤	٢. المعالجة الثنويّة
٤٦٧	تقييم المعالجة الثنويّة
٤٧٠	٣. المعالجات الإيمانيّة
٤٧٠	الأولى: المعالجة الإجماليّة ^٥
٤٧١	صياغة أخرى للمعالجة الإجماليّة
٤٧٢	تقييم المعالجة الإجماليّة
٤٧٣	الثانية: معالجة أرسطو
٤٧٤	تقييم المعالجة الأرسطيّة
٤٧٥	الثالثة: المعالجة الأفلاطونيّة ^٥
٤٧٦	الأوّل: معنى الشرّ بالذات
٤٧٧	مصاديق الشرّ بالذات
٤٧٨	الثاني: معنى الشرّ بالعرض
٤٧٩	مصاديق الشرّ بالعرض
٤٨٣	أقسام الشرّ بالعرض
٤٨٣	تبصرات ثلاث
٤٨٦	الأدلة على عدميّة الشرور
٤٨٦	البرهان الأوّل
٤٨٩	البرهان الثاني
٤٩٠	الدليل الاستقرائي
٤٩٠	كيفية اتّصاف الموجودات بالشرّ
٤٩٢	قطف ثمرة

٥٢٠موسوعة العدل الإلهي - ج ٢
٤٩٣تساؤلات ذات صلة
٤٩٣التساؤل الأوّل
٤٩٤١. جواب الشيرازي
٤٩٦٢. جواب السبزواري
٤٩٧التساؤل الثاني
٤٩٨التساؤل الثالث
٥٠٠التساؤل الرابع
٥٠٠موطن الشرور عالم المادّة
٥٠٣معطيات الفصل
٥٠٧الفهرس