

موسوعة
العدل الإلهي
دراسة عقلية نقلية تحليلية

تقريراً لأبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري رحمته الله
الجزء الثالث

بقلم

الشيخ حيدر اليعقوبي

يطلب من

• مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسّسة الثقلين للثقافة

والإعلام؛ كربلاء

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين؛

البصرة - الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير؛

الناصرية - الحُبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظمية المقدّسة - باب الدروازة

١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الثالث

فوائد الشرور

• عدم انفكك الشرور عن المادّة

السّرُّ في عدم انفكك الشرور عن المادّة

نتائج ومعطيات

• دور الشرور في تكميل المجموعة الكونيّة

• دور الشرور في إظهار جماليّة الأشياء

• الشرور مولّدة للخيرات

• الشرور جرس إنذار

• مسألة ذات صلة: الموت والفناء

الخوف من الموت

الموت باب لعالم جديد

خيريّة الموت

تمهيد

ثبت في الفصل السابق: أنّ الشرور أمورٌ عدميّةٌ، وبه سقطت شبه الثنويّة، ولكنّ هذه النتيجة وحدها غير كافيةٍ لتنزيه ساحة المولى عن الظلم؛ لأنّ السائل قد يعود ويسأل: لماذا لم يمنع الخالق سبحانه وقوع الشرّ - حتّى لو كان قليلاً - في عالم المادّة، ويجعل كلّ ما في هذا العالم خيراتٍ محضةً؟ ولماذا وجدَ النقص والفناء والعدم طريقه إلى نظام الوجود؟ ولماذا جعل الله تعالى نظام عالم المادّة بنحوٍ تتزاحم فيه هذه الوجودات بحيث ينتهي الحال إلى بروز هذه الشرور، حتّى لو كانت هذه الأخيرة شروراً نسبيّةً وقياسيّةً، وغير نفسيّةً؟ ألم يكن بمقدوره سبحانه أن يصمّم هذا العالم على نحوٍ بحيث لا تقع فيه حتّى هذه الشرور النسبيّة؟ وهذا التساؤل هو صياغةٌ جديدةٌ لإشكاليّة الشرور، ولكن هذه المرّة من زاوية ارتباطه بالهندسة الوجوديّة لهذا العالم، ومدى انسجامها مع عدله سبحانه، ومن الواضح: أنّ الأطروحة الأفلاطونيّة لا تفي بالجواب على الصياغة الجديدة التي اكتسبتها الإشكاليّة؛ لأنّ المشكلة هنا لا تدور حول خلق الشرور حتّى يقال: إنّها عدميّةٌ، ومن ثمّ فهي غير مخلوقة، وإنّما تكمن في الباعث إلى عدم خلق الخيرات بدلاً من هذه الشرور والأعدام. وبلغت المثال: لماذا لا تكون الحياة الدائمة بدلاً للموت؟ والثروة والرفاه بديلين للفقر والحاجة؟ والقوّة بديلاً للضعف؟ والصحّة بديلاً للمرض؟ والجمال بديلاً للقيح؟ واللذائذ والأفراح بديلين للمصائب والآلام؟ وهكذا، أليس الله بقادرٍ على كلّ شيءٍ، وهو الحكيم الذي يخلق الأشياء على أحسن وجهٍ وأقومه وأتقنه؟

لماذا خلق أحد أفراد بني البشر أعمى أو أصمّ أو ناقص الخلقه بينما خلق

الثاني بصيراً سميعاً كامل الخلقه؟

فإن قلت: إن العمى والصمم ونقصان الخلقه أمورٌ عديميةٌ.

قلتُ: لماذا لم يحلّ الوجود محلّ ذلك العدم؟ أليس هذا لوناً من ألوان منع الفيض، الذي هو ضربٌ من الظلم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؟ أليس من مقتضى العدل الإلهي ملء الفراغات التي تكون باعثةً للعذاب والألم في هذا العالم؟

وكذلك الحال بالنسبة إلى الأمور الوجودية التي تكون سبباً للشروع والفقدان، كالزلازل والفيضانات والرياح العاتية... أليس مقتضى العدل الإلهي أن لا توجد هذه الظواهر حتى لا تعاني البشرية آثارها؟ إن إشكالية الشرور بثوبها الجديد تحتاج إلى معالجةٍ من نوعٍ آخر، تختلف عن المعالجات السابقة، وهذا ما نريد أن نتحدث عنه في هذا الفصل.

عدم انفكاك الشرور عن المادة

أجاب الفكر الفلسفي عن هذه الإشكالية بما حاصله: أن هذه الشرور القليلة هي من لوازم عالم الطبيعة التي يستحيل انفكاكها عنه، والقدرة لا تتعلق بالمحال.

توضيح ذلك: إن عالم الطبيعة كلُّ واحد لا يقبل التجزئة، وهذا أصلٌ قال به أرسطو، وقبله حكماء المسلمين، واهتم به الفيلسوف الألماني هيجل، ووافق عليه كلُّ من كارل ماركس، وانجلز، وأسمياه أصل التأثير المتبادل.

فأجزاء الكون ليست بحيث يمكن فرض حذف قسم منها، والإبقاء على القسم الآخر، وإنما حذف بعضها هو عين حذف الجميع، فالعدم لا ينفصل عن الوجود، ولا ينفك الوجود الإضافي عن الوجود الحقيقي.

وعليه: فإن حذف الشرور من عالم الطبيعة غير ممكن؛ لأن معنى ذلك حذف

الكون نفسه؛ لأنّها من لوازمه التي لا تنفكّ عنه؛ إذ الشرور هي من نوع الخلاء والعدم. وبعبارةٍ أخرى: <ترتبط بنظام الكون برابطة عدم قابليّة ظرفيّتها ونقصان إمكانيّاتها، وهذا يعني: أنّ كلّ موجودٍ في النظام التكويني يُعاني نقصاً، فذاك من جهة نقصان قابليّته وليس بسبب إمساك الفيض عنه حتّى يعدّ ظلماً أو ترجيحاً.

أمّا الأشياء التي لا علاقة لها بعدم القابليّة على الاستيعاب ولا نقصان الإمكانيّات، فتلك هي التي تقع في دائرة اختيار الإنسان وإرادته ومسؤوليّته. والإنسان بحكم كونه موجوداً حراً مختاراً مسؤولاً فهو لا بدّ أن يبني ذاته ومجتمعه، وأن يملأ الفراغات، وهذا واجبٌ من واجبات خلافته لله على الأرض. وكون الإنسان مخلوقاً على هذا الشكل، وملقىً على عاتقه هذه المسؤوليّة، هذا جزءٌ من النظام الأحسن.

وأما الشرور الوجوديّة والتي هي خيرٌ في وجودها لنفسها، وشرٌ في وجودها لغيرها، فجنبة شرّيّتها بما أنّها نسبيّة وإضافيّة ومن اللوازم الدائمة لوجودها الحقيقي فهي لا تقبل التفكيك عن جنبة خيريّتها^(١).

السُّرُّ في عدم انفكاك الشرور عن المادّة

إنّ الشرور التي تعرض الموجود من حيث هو موجودٌ إمّا لأسبابٍ طبيعيّةٍ في القابل، أو لأسبابٍ طبيعيّةٍ في الفاعل؛ أمّا الأوّل فباعتبار أنّ القابل - الذي هو المادّة - فيه استعداد الوجدان والفقدان، ولا يمكن أن لا يفقد؛ لأنّه حينئذٍ لا يقبل، ولازم ذلك: أنّ ما فرض مادياً ليس بهادّيّ، فالله سبحانه وتعالى لا يُفيض مادّةً هي غير مستعدّةٍ للقبول والفقدان؛ لأنّها حينئذٍ لا تكون مادّةً.

وأما الثاني فباعتبار أنّ الفاعل الطبيعي لا يقبل الضدّين، فالنار تحرق دائماً، ولا يمكن أن تحرق تارةً وتبرد أخرى، ورفع الإحراق يعني رفعاً للنار؛ إذ

(١) العدل الإلهي: ص ١٧٥.

يستحيل أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور.

وقد قلنا في «شرح نهاية الحكمة»: إنه لا يمكن التفكيك بين عالم المادة وبين التضاد والتزاحم، فما دام هناك عالمٌ ماديٌّ فلا بد له أن يتسم بالتضاد والتزاحم. والسبب في ذلك: أن العالم المادي ينطوي بالضرورة على الحركة وقابلية التكامل، فهو فاقدٌ لشيءٍ ثم يكون واجداً له، وهذا هو معنى التكامل والحركة الذي هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال، وعلى هذا فلا معنى لأن يتصور أن كل شيءٍ فيه يبقى على ما هو عليه، بل مقتضى مادّيته أن يتحرك صوب التكامل.

إذا كان الأمر كذلك، فمن الطبيعي أن تتزاحم الموجودات فيما بينها، فهذه تريد أن تصل إلى كمالها، وتلك تريد الغاية ذاتها، حينئذ يقع التزاحم بينها، فيكون التزاحم والتضاد من لوازم عالم المادة وضروراته التي لا تنفك عنه.

على هذا فنحن بين خيارين لا ثالث لهما، إما أن نلتزم بعدم وجود هذا العالم حتى لا تتحقق فيه هذه الشرور النسبية والقياسية^(١)، وإما أن نلتزم بوجوده ونقبل ما يترتب على ذلك بالضرورة.

بتعبيرٍ آخر: إن كل شيءٍ في هذا العالم يفعل ما يقتضيه طبعه ويتحرك على الخط الذي أراده الله سبحانه ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، ومما تقتضيه طبيعة عالم المادة التنازع والتزاحم، لكنه التنازع الذي يُفضي إلى التكامل، ولا يعارض فيه حقٌّ حقاً في الآن نفسه. هذه هي الموازنة الدقيقة التي تجمع في نسيجٍ واحدٍ ونظامٍ فاردٍ بين التزاحم من جهةٍ والتكامل وعدم تعارض حقٍّ لحقٍّ غيره، وقد أشار لذلك العلامة الطباطبائي في تفسيره، حيث قال: «ليس المراد بنفي التعارض ارتفاع التنازع والتزاحم من بين الأشياء في عالمنا

(١) وحينئذ نفوت الخير الكثير، وفواته شرٌّ كثيرٌ، وهو على خلاف الحكمة الإلهية.

المشهود، فإنها هو دار التنازع والتزاحم، لا يرى فيه إلا ناراً يخمدها ماءً، وماءً تفنيها ناراً، وأرضٌ يأكلها نباتٌ، ونباتٌ يأكله حيوانٌ، ثم الحيوان يأكل بعضه بعضاً، ثم الأرض تأكل الجميع. بل المراد: أن هذه الأشياء - على ما بينها من الافتراس والانتهاش - تتعاون في تحصيل الأغراض الإلهية، ويتسبب بعضها ببعض للوصول إلى مقاصدها النوعية. فمثلها مثل القدوم والخشب فإنهما مع تنازعهما يتعاونان في خدمة النجار في صنعه الباب مثلاً، ومثل كفتي الميزان فإنهما في تعارضهما وتصارعهما يطيعان من بيده لسان الميزان لتقدير الوزن، وهذا بخلاف الباطل كوجود كلالٍ في القدوم، أو بخسٍ في المثقال، فإنه يعارض الغرض الحق ويخيب السعي، فيفسد من غير إصلاح، ويضر من غير نفع^(١).

نتائج ومعطيات

تحصل من كل ذلك أمور:

الأول: أن وجود الشرور النسبية والقياسية لا تضر أبداً بيدع خلق الله ونظامه الأحسن، ولا تؤثر مطلقاً على الهندسة الوجودية للكون التي جاءت على أحسن صنع وأتقنه؛ قال تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ (آل عمران: ١٩١).
الثاني: أن الله سبحانه وتعالى يستحيل أن يخلق ناراً - مثلاً - لا تحرق، أو يخلق مادةً ليست مستعدةً للقبول والفقدان.

وبتعبيرٍ آخر: إن شريّة الكوارث الطبيعية والنوازل السماوية والحيوانات المفترسة والأطعمة السامة - بحسب الشرائط المخصوصة - لازمٌ لوجودها، كلزوم الحرارة للنار، والبرودة للثلج، والزوجية للأربعة، والفردية للثلاثة، ولوازم الشيء لا تكون متعلقةً للجعل والإيجاد بشكلٍ مستقلٍّ، بل هي مجعولةٌ بتبع جعل ملزومها، دون حاجةٍ إلى إيجادٍ مستقلٍّ، بل لا يمكن ذلك أساساً،

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١١، ص ٣٣٩.

وكذلك شرّية الكوارث والنوازل وغيرهما - في الظروف المخصصة - لم تُخلق من قبل الخالق سبحانه مستقلةً، وإنما خلقت وكانت الشرّية من لوازمها القهرية التي لا تنفصل عنها.

الثالث: أنّ استحالة خلق عالم المادة من دون تزامم وتضادٍّ وشرورٍ، لا يعني عجزاً في قدرة الواجب تعالى، وإنّما هو عجز وضعف قابلية القابل، وهو عالم المادة، وبهذا لا تتعلّق القدرة بها.

الرابع: يستطيع الباري عزّ وجلّ أن لا يخلق المادة، ولكن يلزم من ذلك فوات الخير الكثير، وهو خلاف الحكمة الإلهية؛ إذ من غير المستحسن أن تترك الخيرات الفائقة والدائمة والمنافع الأكثرية لأجل شرورٍ في أمورٍ شخصية غير دائمة.

الخامس: إنّ الله سبحانه يُريد الشرّ، ولكن من حيث هو من لوازم الخير الكثير، فالخير مقتضى بالذات، والشرّ مقتضى بالعرض، وكلُّ بقدرٍ؛ قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَئِنْ أُتُوا بِالْقَوْمِ لَا يُكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨).

دور الشرور في تكميل المجموعة الكونية

إنّ وجود الشرور هو جزءٌ من المجموعة الكونية والنظام الأحسن الذي يحكم هذا العالم، والخيرات والشرور كلاهما يشتركان في إظهار وتكميل جمال هذه المجموعة.

توضيح ذلك: إنّ الحكم على الجزء بالحسن أو القبح يختلف باختلاف الجهة المنظور إليها من حيث كونه مفرداً أو ضمن المجموعة؛ إذ من البديهي: أنّ الحكم على الأشياء بالحسن أو القبح عندما نأخذها بشكلٍ مستقلٍّ ومنفردٍ يختلف عمّا لو أخذناها بما هي جزءٌ من نظام.

فمثلاً: قد يُحكّم على الخطّ المستقيم - كوجودٍ مستقلٍّ - بأنّه أفضل من الخطّ المنحني، ولكن لو نظرنا له بما هو جزءٌ من موجودٍ ما فقد يكون العكس؛ لأنّه لا يُحقّق التوازن لذلك الموجود، كما يحقّقه الخطّ المنحني. فمثلاً: لا ريب في كون حاجب الإنسان منحنيّاً أفضل من كونه مستقيماً؛ لأنّه هو من يُحقّق التوازن لوجه الإنسان، فهذا الخطّ المنحني أخذ دور المظهر والمكمل لجمالية الوجه.

ولو نظرنا إلى عملية الهروب بما هي فراژ من الزحف لحكمتنا عليها بالقبح، ولكن لو نظرنا إليها بما هي فراژ من حيوانٍ مفترسٍ فحينئذٍ نحكم عليها بأنّها حسنةٌ وجميلةٌ.

وكذا الحال بالنسبة إلى الألوان، فالزرقة في نفسها أو بالنسبة إلى العين جمالٌ، ولكنها بالنسبة إلى الشفتين قبحٌ. ففي كلّ مجموعةٍ يحتلّ كلّ جزءٍ موقعاً ما، وبحسب ذلك الموقع يحكم بحسنه أو قبحه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّنا إذا نظرنا إلى المجموعة الكونية بشكلٍ كليٍّ فسوف نحكم على كلّ جزءٍ من حيث هو جزءٌ في هذه المجموعة بالجمال؛ لأنّ به يكتمل جمالها.

وهذا التنوّع في الألوان أو الأشكال، أو شيءٍ آخر خلقه الحقّ تبارك وتعالى ضروريٌّ لتحقيق النظام والتوازن في عالم الطبيعة، بل هو السرّ في عظمة الكون وجماله، لذا كان هذا التنوّع والاختلاف آيةً على قدرة الحكيم العليم؛ قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢).

دور الشرور في إظهار جمالية الأشياء

إنّ وجود الشرور لازمٌ لإظهار جمالية الأشياء الجميلة، فلو لم تكن مقابلةً بين القبح والحسن، لما شعر أحدٌ بوجود القبح أو الجميل، ومن القبح أن لا

يستشعر الإنسان بذلك.

فلو كان الناس كلهم يتصفون بالجمال لما كان أحد منهم جميلاً، ولو كانوا كلهم يتصفون بالقبح لما كان هناك قبيحٌ. «إنَّ قوَّةَ الجاذبيَّة عند ذوي الجمال تكتسب حدَّةً من القوَّة الطاردة عند ذوي القبح، ولهذا فلذوي القبح حقٌّ في أعناق ذوي الجمال؛ لأنَّه لو لم يكن هناك قبيحٌ لم يكن للجَميل رونقٌ، وهذا الأخير يأخذ معناه ومفهومه من ذلك، ولو كان الكلُّ على صورةٍ واحدةٍ لم يوجد التحرُّك، ولا المحاولة، ولا الحبُّ، ولا الغزل، ولا التألم، ولا التأوُّه، ولا التحرُّق...»^(١).

وليس المقصود من هذا الكلام أن الخالق جلَّ في علاه من أجل أن يكون النظام الموجود هو النظام الأحسن لذا توجَّه إلى الكلِّ والمجموع، ولو على حساب ظلم الأجزاء - تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً - فالذي كان بالإمكان جعله جميلاً خلقه قبيحاً، والذي كان بالإمكان جعله قبيحاً جميلاً، وأنَّ الإيجاد في المواقع التي خلق عليها كلُّ شيءٍ كان بإرادةٍ جزافية!

فالنظام الكوني - كما تقدَّم - نظامٌ ضروريٌّ من حيث الطول أو العرض، والله سبحانه وتعالى يمنح أيَّ موجودٍ ذلك المقدار من الكمال والجمال الذي يستطيع أن يستوعبه، ويحدث النقص من ناحية نفس الموجودات، وليس من جهة الفيض الإلهي.

فخلق زيدٍ قبيحاً لم يكن الهدف منه إظهار حُسن خالدٍ، حتَّى يُقال: لماذا لم يكن الأمر بالعكس؟ وإنَّها معناه: أنَّه في الوقت الذي ينال كلُّ موجودٍ أكبر قدرٍ من الكمال والجمال الذي يستطيع استيعابه، فإنَّ آثار الحسَن تترتَّب على هذا الاختلاف، من قبيل إيجاد قيمة الجمال والجاذبيَّة والتحرُّك وغيرها.

توضيح ذلك: إنَّ ممَّا لا ريب فيه: أنَّ الخالق سبحانه وتعالى لم يظلم الفرد من

(١) العدل الإلهي: ص ١٨٠.

أجل أن يصبح الكون جميلاً، ويصبح نظامه أحسن؛ لأن الاختلافات التي ظهرت في الكون بصورة لوحية متكاملة وجميلة إنما هي اختلافات ذاتية.

ويمكن تشبيه المواقع التي عُيِّنت للموجودات في المجال التكويني بالأشكال الهندسية، فما يميّز المثلث عن المربع هو كون مجموع زواياه تساوي مجموع زاويتين قائمتين، بينما مجموع زوايا المربع تساوي مجموع أربع زوايا قائمة. وليس معنى ذلك: أننا أعطينا للمثلث خاصية المساواة لقائمتين، وللمربع خاصية المساواة لأربع قوائم، لذا لا يصحّ أن يُسأل: لماذا كان مجموع زوايا المثلث أقل من مجموع زوايا المربع؟ وأنّ عدم منح المثلث خاصية المساواة لأربع زوايا قائمة يُعدُّ ظلماً له؛ لأنّ المثلث لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه.

وهذا الأمر نلاحظه في الكون، فالجمادات لا تنمو ولا تدرك، والنباتات تنمو ولا تدرك، والحيوان ينمو ويدرك. إنّ هذا الاختلاف يرجع إلى خصوصيات موجودة في ذوات هذه الأشياء، ولم تخلق هذه الأشياء أولاً ثم تعطى هذه الخصوصيات لها، بل هذه هي خصوصياتها المرافقة لها منذ وجودها. ولابن سينا عبارة مختصرة جداً يشرح فيها هذه الفكرة، حيث يقول: «ما جعل الله المشمشة مشمشة، بل أوجدها»، بمعنى: أنّ الله خلق المشمش وغيره من الفواكه والشمار وهي من البداية هكذا، لا أنّه أوجدها ثم أعطها هذه الصفة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الفكرة في الحوار الذي دار بين موسى عليه السلام وفرعون، حيث سأل فرعون: مَنْ رَبُّكَ يَا مُوسَى؟ فقال: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، أي: إنّ الله خلق الأشياء على ما تقبله هي من لون الوجود.

الشرور مولدة للخيرات

إنّ وجود الشرور مقدّمة لوجود الأشياء الجميلة، وفي أعماق الشرور - من شدائد ومصائب وابتلاءات - تكمن الخيرات والسعادة، فهي ضرورية لتكامل الإنسان.

فهي وسيلة لتفجير الطاقات العلميّة عند الإنسان، وتنشيط المساعي، والاندفاع نحو الحركة المثمرة والمحاولة المقتدرة، وبالتالي تقدّم العلوم ورقبيّ الحياة البشريّة، وقد صرّح علماء الحضارة بأنّ أكثر الحضارات لم تزدهر، ومعظم المدنيّات لم تُشيد، والعمارة والبناء والطرق والجسور والكومبيوتر والطبّ والعلوم - هذه كلّها - لم تتقدّم إلّا في أجواء الحروب والصراعات والمنافسات، ولولا تلك الأجواء بما فيها من شرورٍ وآلامٍ ومصائب لما فكّر الإنسان في التقدّم والتطوّر. ففي أجواء الصراع والمنافسة وفي ظروف الحاجة تتحرّك القابليّات لجبران ما فات، وتميم ما نقص، وتهيئة ما يلزم.

إذن، لو لم يتعرّض الإنسان - وهو يعيش في عالمه المشهود - للآلام والمصائب فإنّ طاقاته ستبقى جامدة لا تنمو ولا تتفتّق؛ لأنّ نموّ تلك المواهب وخروج الطاقات من القوّة إلى الفعلية، رهن وقوع الإنسان في مهبّ الصراعات والآلام والمصائب.

وهذه ليست دعوى بأنّ التقدّم والتطوّر الذي حفلت به الحياة المدنيّة بمجالاتها المختلفة هو وليد المصائب والكوارث فقط، بل ما نريد قوله هو: أنّ عروض الكوارث والمصائب والآلام والحروب والصراعات تهبّي أرضيةً صالحةً للإنسان للخروج من الكسل إلى المثابرة والإبداع، وبالتالي إيجاد حياة أفضل.

قال هيجل: «النزاع والشرّ ليسا خياليّين ولا سلبيّين، وإنّما هما أمران واقعيّان، ويشكّلان سلماً للخير والتكامل. والتنازع قانون التقدّم، وصفات المعركة من هرج ومرج واضطرابٍ تكملّ العالم. ومن طريق المسؤوليّة والعذاب والآلام يستطيع الفرد أن يصل إلى أوج تكامله، فالألم شيءٌ معقولٌ، وهو علامة الحياة والدافع للإصلاح. وتحتلّ الشهوات مكانتها بين الأمور المعقولة، فكلّ أمرٍ عظيمٍ لم يصل إلى ذروة كماله إلّا بالشهوات. وحتى حبّ الذات والشهرة عند نابليون - وعلى الرغم منه - فقد ساعد في تقدّم أممٍ أخرى. والحياة لم توجد

للسعادة - للرضا والاستقرار الحاصلين منها - وإنما للتكامل. وتاريخ العالم ليس ميداناً للسعادة والرفاه، والأدوار المتميزة بالسعادة قد كتبت الصفحات التاريخية الخالية من الروح؛ لأنها أدوات ساكنة، وسعادة ثقيلة الظل كهذه غير لاثقة بإنسانٍ يحترم ذاته. وقد صنَّع التاريخ في الأدوار التي حُلَّت فيها تناقضات العالم بواسطة التقدُّم والاقترام^(١).

يقول أمرسون: «إنَّ التغيرات الطبيعية التي قد تهدد بل تحطم سعادة الإنسان، إنما هي إنذارٌ من الطبيعة التي طبعت على النمو والتكامل؛ إذ حينما تظهر الحاجة إلى العبادة للخالق في روح الإنسان تترك الأرواح نظامها الرتيب المبني على أساس المال والثروة والأصدقاء، كما يترك صغير الحيتان مكانه الأول ليجد دوره اللائق.

إنَّ أجزء المصيبة يظهر على أفهام البشر بعد مرور الفواصل الزمنية الطويلة. إنَّ الأدوات ونقص الأعضاء وفقد الثراء وموت الأصدقاء واستيلاء اليأس والقنوط المفرط والبلاء، ممَّا لا يجبر كسره في حينه... إلا أن مرور الزمان سيأتي على إظهار ما خفي علينا الآن من القوى والطاقات الكامنة في هذه الحوادث، بل الحقائق الراهنة.

إنَّ فقد الأحبة الذي ليس في البداية سوى الحرمان والمصاب، سيجد صفة الهداية والإرشاد بعد قليل من الزمن، فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الحوادث تتكفَّل بإيجاد تحوُّلٍ في حياتنا لا محالة، تنهي دوراً من الصبا والشباب المشرف على الأفول، وتقطع سيرةً مستمرَّةً من الحياة والعمل الدائب الدائم، إلا أنَّها تستحدث بمكانها سيرةً جديدةً تكون أكثر استعداداً للنمو والكمال.

إنَّ من يريد أن يعيش كالوردة الطرية سعيدة بعيدة عن الشمس المحرقة وغير

(١) تاريخ الفلسفة، لول ديورانت، ترجمة الدكتور عباس زرياب خوئي: ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

آبهة برقة جلدتها وفرعها القائمة عليه، حينما يهملها الفلاح وتتهاوى حيطان البستان، تبدل إلى شجرة تبن قوية في غابة، تقوم بإفادة الناس بظلالها وثمارها^(١). إذن، في الشرور وما يصاحبها من شدائد ومصائب من الخيرات الإضافية الشيء الكثير؛ فإن بها يتكامل الإنسان، وبسببها يتقدم ويتطور، وعن طريقها يرتقي السعداء والمقربون إلى المقامات العالية من الصبر والرضا والتسليم وغيرها. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الرؤية بقوله سبحانه: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح: ٥ - ٦)، فهذه الآية الكريمة أشارت بشكل واضح وصريح إلى أن اليسر لا يأتي بعد الشدة فحسب، بل هو معها وفي أعماقها، قال ابن عاشور: «ولا شك أن الحكم المستفاد من هذه الجملة هو ثبوت التحاق اليسر بالعسر عند حصوله، فكان التأكيد مفيداً ترجيح أثر اليسر على أثر العسر»^(٢).

الشرور جرس إنذار

هناك مصاديق للشرور يمثل وجودها جرس إنذار أخلاقي^(٣)، كالمصائب والبلايا؛ لأن الإنسان إذا عاش في النعم من دون منغصات، فقد يعيش الغفلة عن ذكر الله، فيزداد ابتعاداً عن ساحة المعنويات؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى﴾ (العلق: ٦ - ٧). من هنا يأتي دور هذه الشرور لتوقظه من غفلته، وتنفض التراب عن فطرته، ليتخلّى عن غروره، وينزع لباس تكبره، ويرتدي ثوب تواضعه، ويخفف من حدة طغيانه، ويعيش لذة شكرانه. وقد علّل المولى الحبيب تباركت أسماؤه وجود بعض الشرور وإنزالها على

(١) الفلسفة الاجتماعية: ص ٣٩٧-٣٩٨، (بالفارسية).

(٢) التحرير والتنوير: ج ٣٠، ص ٣٦٧.

(٣) بعض مصاديق الشرور يشكّل وجودها جرس إنذار صحي.

بعض الأمم في آياتٍ عدّة، منها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقِصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٠)، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ﴾ (فصلت: ٥١)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى: ٢٧)، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ^(١) لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ﴾ (الأعراف: ٩٤). يذكر سبحانه أن السنّة الإلهيّة جرت على أنّه كلّما أرسل نبياً من الأنبياء إلى قريةٍ من القرى - وما يرسلهم إليهم إلا ليهديهم سبيل الرشاد - ابتلاهم بشيءٍ من الشدائد في النفوس والأموال رجاء أن يبعثهم ذلك إلى التضرّع إليه سبحانه ليتمّ بذلك أمر دعوتهم إلى الإيمان بالله والعمل الصالح، فالابتلاءات والمحن نعم العون لدعوة الأنبياء؛ فإنّ الإنسان ما دام على النعمة شغله ذلك عن التوجّه إلى من أنعمها عليه واستغنى بها، وإذا سلب النعمة أحسّ بالحاجة، ونزلت عليه الذلّة والمسكنة، وعلاه الجزع، وهدّده الفناء، فبيعته ذلك - بحسب الفطرة - إلى الالتجاء والتضرّع إلى من بيده سدّ خلّته ودفع ذلّته، وهو الله سبحانه، وإن كان لا يشعر به، وإذا نبّه عليه كان من المرجوّ اهتداؤه إلى الحقّ^(٢).

(١) قيل: البأساء في المال كالفقر، والضراء في النفس كالمرض، وقيل: يعني بالبأساء ما نالهم من الشدّة في أنفسهم، وبالضراء ما نالهم في أموالهم، وقيل: إنّ البأس والبأساء يكثر استعمالهما في الشدّة التي هي بالنكاية والتنكيل كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ (النساء: ٨٤)، ولعلّ قوله بعد: «الضراء والسراء» حيث أريد بهما ما يسوء الإنسان وما يسره يكون قرينةً على إرادة مطلق ما يسوء الإنسان من الشدائد من الضراء، ويكون قوله: ﴿بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ من ذكر العامّ بعد الخاصّ. (انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ١٩٩).

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ١٩٩.

٢٠.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

هذه جملة من فوائد وجود الشرور في الحياة الدنيا، وسيأتي ذكر المزيد عند الحديث عن الابتلاء وفلسفة وجوده في هذا العالم.

مسألة ذات صلة: الموت والفناء

إنّ الموت من الحقائق التي تعيش بين ظهرانينا بشكلٍ دائمٍ ومستمرٍّ، ولكن بيننا وبين هذه الحقيقة حجابٌ سميكٌ فوّت علينا فرصة الانتفاع بثمراتها النافعة اليافعة، وجعلنا ننظر إليها بعين السخط والكره مع أنّها تحمل في واقعها الخير الكثير الذي لا يرضى عاقلٌ بتفويته. ذلك الحجاب هو الثقافة الخاطئة عن الموت حيث يُتصوّر فيها بأنه إعدامٌ وتلاشٍ.

فبعض الناس - كالماديين - تصوّروا أنّ الحياة مقطّعٌ محدودٌ يبدأ بالميلاد وينتهي بالموت، فقبل الميلاد عدمٌ، وبعد الموت عدمٌ، وهذا يعني: أنّ مبدأ الإنسان ومنتهاه من العدم وإليه، وما الوجود إلا هذه الأعوام التي يقضيها الإنسان في هذه الحياة الدنيا، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤).

ومن الطبيعي: أن تبعث رؤية كهذه للحياة والموت المرارة والأسى في ذات الإنسان؛ لأنّ الإنسان وبحكم ميوله الفطرية ينشد الخلود، ويحبّ البقاء، وينفر من العدم، ويميل إلى الوجود الذي يجده مفعماً بالخير، فهناك في أعماق الذات البشريّة شعورٌ بالخوف من الفناء والعدم.

الخوف من الموت

إنّ الخوف من الموت الناشئ - في الأعمّ الأغلب - من الجهل به على الحقيقة، كان إحدى العلل الدافعة نحو تكوين الفلسفة المتشائمة التي أنكرت هدفية الحياة وحكمت على الوجود بالعبثية، الأمر الذي أوقعهم في الحيرة والاضطراب؛ لأنهم يتساءلون: لماذا يُخلق الإنسان ويؤتى به إلى الحياة الدنيا، ثم بعد أن يذوق

لذتها وينغرس في نفسه أمل الخلود يُرسل فجأة إلى ديار العدم؟ وإذا كانت مفارقة الحياة أمراً واقعاً ولا بدّ منها فلماذا جئنا إليها؟ وما هو الهدف من هذا البناء إذا كان مصيره إلى الهدم؟

وارتباط هذا التساؤل بمبحث العدل الإلهي ينطلق من المقولة القائلة: إنَّ العدم المحض خيرٌ من الوجود الناقص؛ لأنَّ «كلَّ شيءٍ لم يوجد فليس له أيُّ حقٍّ، أمّا إذا وجد فإنّه يملك حقَّ البقاء، والأشياء التي لم توجد أصلاً تنعم بالسعادة أكثر من الأشياء التي أوجدت ثمّ تدفع إلى الحرمان من آمالها ومطامحها»^(١)، فيكون إيجاد الموجودات ثمّ إفنائها ظلماً لا ينسجم مع العدل الإلهي، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

الموت باب لعالم جديد

لا شكّ أنّ الإشكال أعلاه نشأ من تصوّر أنّ الموت عدّم وفناءٌ وصيرورةٌ إلى التراب، والحال أنّه ليس كذلك، فهو: حركةٌ تكامليةٌ في مسيرة الإنسان، وبوابةٌ يعبرها الإنسان منهيّاً بذلك شوطاً من حركته ليلج شوطاً آخر في تلك الحركة التكامليّة؛ قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦).

قال الشيخ حسن زادة الأملي: «إنّ الموت ليس بعدم وفناء، وإنّ الإمامة ليست بإعدام وإفناء، بل النفس الناطقة مظهر مفطرها - تعالى شأنه - لا تأخذها سنةٌ ولا نومٌ، ولا يعرضها موتٌ ولا فناءٌ، وليس الموت في الحقيقة إلاّ تفريق صفة الوصل، بمعنى: أنّ الموت يرد على الأوصاف لا على الذوات؛ لأنّه تفريقٌ بين الجسم الطبيعي والروح، لا إعدامٌ ورفعٌ، فهو انقطاع الإنسان عن غيره

(١) العدل الإلهي: ص ٧٨.

وارتقائه إلى بارئه المتوفي إياه، ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (الزمر: ٤٢) والتفريق هو مفارقة النفس الناطقة عن بدنها الطبيعي، وتفريق العناصر المتضادة بعضها عن بعض، أي: الموت يعرض على نفسية الناطقة، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ١٨٥)، كما يبرهن على موت كل إنسان طبيعي باللم تارة من ناحية المادة، بأن الإنسان مركب من الأضداد، وكل مركب من الأضداد ينحل. وتارة من ناحية الغاية، بأن النفس الناطقة بصدد الاستكمال والغنى والتجرد عن البدن الطبيعي وقواه، والاتصال الحقيقي بعالم القدس، فإذا كملت وغنت واتصلت تركت المركب ورفضت الآلات وارتفع التدبير والتعلق العقلي عن البدن الطبيعي. وتارة من ناحية الفاعل، بأن المدبر لبدن الحيوان هو القوى الجسمانية، والقوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر^(١).

وقال الشيخ محي الدين: «وما يتولى الحق عدم هذه النشأة بالمسمى موتاً فليس بإعدام كلي، وإنما هو تفريق، فيأخذه إليه»^(٢).

وقد صوّرت الروايات الإسلامية الموت على أنه قنطرة وجسر ينتقل الإنسان عبره من نشأة إلى نشأة أخرى، أو هو عبارة عن عملية استبدال الإنسان ثوباً بآخر.

من هنا روي عن الإمام عليّ الهادي عليه السلام أنه: دخل على مريض من أصحابه، وهو يبكي ويجزع من الموت، فقال له: «يا عبد الله، تخاف من الموت لأنك لا تعرفه، رأيتك إذا اتسخت وتقذرت وتأذيت من كثرة القدر والوسخ عليك وأصابك قروح وجرب، وعلمت أن الغسل في الحمام يزيل ذلك كله، أما تريد أن تدخله فتغسل ذلك عنك، أو ما تكره أن لا تدخله فيبقى ذلك عليك؟ قال: بلى

(١) عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون: ص ٦٥٩.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج ٢، ص ٦٩٧.

يابن رسول الله، قال: فذاك الموت هو ذلك الحمام وهو آخر ما بقي عليك من تمحيص ذنوبك وتنقيتك من سيئاتك؛ فإذا أنت وردت عليه وجاوزته فقد نجوت من كل غمٍ وهمٍّ وأذى، ووصلت إلى كل سرورٍ وفرح، فسكن الرجل واستسلم ونشط وغمّض عين نفسه ومضى لسبيله»^(١).

وعن «علل الشرائع» بسنده إلى مسعدة بن زياد، أنه قال: «قال رجلٌ لجعفر بن محمد: يا أبا عبد الله، إنا خلقنا للعجب؟ قال: وما ذاك لله أنت، قال: خلقنا للفناء؟ فقال: مه يا بن أخ، خلقنا للبقاء وكيف تفتى جنة لا تبسد، وناراً لا تخمد! ولكن قل: إنما نتحرك من دارٍ إلى دار»^(٢).

وعن «تحف العقول» بإسنادة إلى الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «الإنسان خلق من شأن الدنيا وشأن الآخرة، فإذا جمع الله بينهما صارت حياته في الأرض؛ لأنه نزل من شأن السماء إلى الدنيا، فإذا فرق الله بينهما صارت تلك الفرقة الموت يرد شأن الآخرة إلى السماء، فالحياة في الأرض والموت في السماء؛ وذلك أنه يفرق بين الروح والجسد، فردّت الروح والنور إلى القدرة الأولى وترك الجسد؛ لأنه من شأن الدنيا، وإنما فسد الجسد في الدنيا لأنّ الريح تنشف الماء فيبس الطين فيصير رفاتاً ويبلى ويردّ كلُّ إلى جوهره الأوّل...»^(٣).

وانطلاقاً من هذه الرؤية، لن تكون نهاية الحياة للمؤمنين مبعثاً للمرارة والتشاؤم، بل هي بداية حياة حقيقية ملؤها الخير والسعادة.

(١) معاني الأخبار: ص ٢٩٠.

(٢) علل الشرائع: ج ١، ص ١١، باب: علّة خلق الخلق واختلاف أحوالهم، ح ٥.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول، الشيخ الثقة الجليل الأقدم أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني رحمه الله، عنى بتصحيحه والتعليق عليه: علي أكبر الغفّاري: ص ٣٥٥، كلامه عليه السلام في خلق الإنسان وتركيبه.

خيرية الموت

من المشاهد: أنّ ظاهرتي الحياة والموت يحقّقان في عالم الطبيعة نظاماً متعاقباً، يضمن استمرار الحياة وتجديدها، فموت إنسانٍ يهيئ الأرضية حياةٍ أخرى. ومن خلال الموت والحياة يمتدّ فيض الحياة بلا نهايةٍ خلال الزمن، فلو قدر لأفراد البشرية الذين عاشوا قبل آلاف السنين أن يعيشوا إلى زماننا لما أمكن لإنسان اليوم أن يتنعم بنعمة الحياة؛ لأنّ المادّة تقبل الحياة من جهة المكان في ظروفٍ محدودةٍ. نعم، ظرفيتها من ناحية الزمان غير متناهية.

قال صدر المتألّمين: «من تأمّل في أمر الموت الذي يعدّه الجمهور من أقوى أنحاء الشرور لعلم أنّ فيه خيراً كثيراً، لا نسبة لشريته إليه، يصل إلى الميت وإلى غيره، أمّا الواصل إلى غيره فإنّه لو ارتفع الموت لاشتدّ الأمر على الناس وضاق المكان حتّى لا يمكنهم التنفّس فضلاً عن الحركة والأكل والشرب، فالمفروض أنّه الحيّ عند ذلك أسوأ حالاً من الميت، وأمّا الخير الواصل إليه فخلاصه من هذا الوجود الدنيوي المعرّض للآفات والمحن...»^(١).

وقال الشيخ حسن زادة الأملي: «فلو جاز أن يبقى الإنسان هاهنا بقاءً أبدياً لبقى من كان قبلنا، ولو بقى الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الأرض. فإذن، الحكمة الإلهية البالغة والعدل المبسوط بالتدبير المحكم هو الصواب الذي لا معدل عنه، وهو غاية الجود الذي ليس وراءه غاية»^(٢).

وكما أنّ الموت الطبيعي هو خيرٌ للميت ولغيره، كذلك بالنسبة للموت الاختياري بأقسامه^(٣)، فخير الميت بالموت الاختياري هو مزيد رفعةٍ وتكاملٍ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٧٧.

(٢) عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون: ص ٦٦٥.

(٣) تعرّض الحكيم السبزواري إلى أقسام الموت الاختياري الأربعة في شرحه للبند الواحد

ودرجاتٍ، وأمّا الخير الواصل لغيره فإنّ أهل الصلاح والخير يفيضون على مجتمعاتهم ممّا آتاهم الله من علمٍ ورشادٍ وسدادٍ، ولا غنى للمجتمعات عن أهل الصلاح والرشاد.

تخصّل ممّا مرّ: أنّ الموت ليس عدماً وفناءً، حتّى يُقال بأنّه ظلمٌ لمن خُلق وذاق لذّة الحياة الدنيا، بل هو خطوةٌ لولوج حياةٍ خالدةٍ لا يعرف العدم إليها سبيلاً.

مضافاً إلى الثمرات والخيرات الكثيرة التي تتحقّق بالموت والفناء من دار الغرور والسفر إلى دار السرور.

والأربعين من شرح الأسماء، وذلك عند بيان قوله عليه السلام: «يا من أمات وأحي»، حيث قال: «وقد صنّف العرفاء الموت - أي: الاختياري - أصنافاً أربعة: أحدها: الموت الأحمر، وهو مخالفة النفس المسبّاة بـ(الجهاد الأكبر)، كما روي أنّه لما رجع رسول الله صلّى الله عليه وآله من جهاد الكفّار، قال: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: يا رسول الله، وما الجهاد الأكبر؟ قال صلّى الله عليه وآله: مخالفة النفس... وقد سمّوا أيضاً هذا الموت بـ(الموت الجامع)؛ لجامعيّته لجميع أنواع الموتات. وثانيها: الموت الأبيض، وهو الجوع؛ لأنّه ينور الباطن ويبيّض وجه القلب، فإذا لم يشبع السالك - بل لا يزال جائعاً - مات الموت الأبيض، فحينئذٍ تحيا فطنته؛ لأنّ البطنة تُميت الفطنة، فمن ماتت بطنته حييت فطنته. وثالثها: الموت الأخضر، وهو لبس المرقّع من الخرق الملقاة، التي لا قيمة لها، فإذا قنع من اللباس الجميل بذلك، واقتصر على ما يستر عورته، ويصحّ فيه الصلاة، فقد مات الموت الأخضر؛ لاخضرار عيشه بالقناعة، ونضارة وجهه بنضرة الجمال الذاتي الذي حبي السالك به، واستغنى عن التجمّل العارضي... ورابعها: الموت الأسود، وهو احتمال الأذى من الخلق؛ لأنّه إذا لم يجد في نفسه حرجاً من أذاهم ولم تتألّم نفسه، بل يتلذّد به لكونه يراه من المحبوب. والموت هذا هو الذي دلّل عليه النبيّ صلّى الله عليه وآله بقوله: موتوا قبل أن تموتوا». (انظر: كتاب المعاد من أبحاث أستاذنا السيّد الحيدري، بقلم الشيخ عبد الله الأسعد: ص ٣٦٦).

معطيات الفصل

١. إنَّ الشرور القليلة هي من لوازم عالم الطبيعة التي يستحيل انفكاكها عنه، والقدرة الإلهية لا تتعلّق بالمحال.
٢. إنَّ أجزاء الكون ليست بحيث يمكن فرض حذف قسم منها، والإبقاء على القسم الآخر، وإنّما حذف بعضها هو عين حذف الجميع، فالعدم لا ينفصل عن الوجود، ولا ينفكّ الوجود الإضافي عن الوجود الحقيقي.
٣. إنَّ وجود الشرور النسبية والقياسية لا تضرّ أبداً ببديع خلق الله ونظامه الأحسن، ولا تؤثر مطلقاً على الهندسة الوجودية للكون التي جاءت على أحسن صنع وأتقنه.
٤. إنَّ استحالة خلق عالم المادّة من دون تزامم وتضادّ وشرور، لا يعني عجزاً في قدرة الواجب تعالى، وإنّما هو عجزٌ وضعفٌ في قابلية القابل، وهو عالم المادّة.
٥. يستطيع الحقّ سبحانه وتعالى أن لا يخلق المادّة، ولكن يلزم من ذلك فوات الخير الكثير، وهو خلاف الحكمة الإلهية.
٦. إنَّ وجود الشرور هو جزءٌ من المجموعة الكونية والنظام الأحسن الذي يحكم هذا العالم، والخيرات والشرور كلاهما يشتركان في إظهار وتكميل جمال هذه المجموعة.
٧. إنَّ وجود الشرور لازمٌ لإظهار جمالية الأشياء الجميلة، فلو لم تكن مقابلةً بين القبح والحسن، لما شعر أحدٌ بوجود القبيح أو الجميل، ومن القبيح أن لا يستشعر الإنسان بذلك.
٨. إنَّ وجود الشرور وسيلةٌ لتفجير الطاقات العلمية عند الإنسان، وتنشيط

المساعي، والاندفاع نحو الحركة المثمرة والمحاولة المقتدرة.

٩. هناك مصاديق للشرور يمثّل وجودها جرس إنذارٍ أخلاقيّ، كالمصائب والبلايا؛ لأنّ الإنسان إذا عاش في النعم من دون منغصاتٍ فقد يعيش الغفلة عن ذكر الله، فيزداد ابتعاداً عن ساحة المعنويّات، من هنا يأتي دور الشرور لتوقظه من غفلته، وتنفض التراب عن فطرتّه.

١٠. إنّ الخوف من الموت الناشئ غالباً من الجهل به على الحقيقة، كان إحدى العلل الدافعة نحو تكوين الفلسفة المتشائمة التي أنكرت هدفية الحياة، وحكمت على الوجود بالعبثية.

١١. يمثّل الموت خطوةً في مسيرة الإنسان التكامليّة، وبوابةً يعبرها منهيّاً بذلك شوطاً من حركته ليلج شوطاً آخر في تلك المسيرة التكامليّة.

١٢. من المشاهد: أنّ ظاهرتي الحياة والموت يحقّقان في عالم الطبيعة نظاماً متعاقباً، يضمن استمرار الحياة وتجديدها، فموت إنسان يهيئ الأرضيّة لحياةٍ أخرى.

١٣. ليس الموت عدماً وفناءً، حتّى يُقال بأنّه ظلّم لمن خلّق وذاق لذّة الحياة الدنيا، بل هو خطوةٌ لولوج حياةٍ خالدةٍ لا يعرف العدم إليها سبيلاً.

الباب التاسع

بعض السنن المرتبطة بالعدل الإلهي

وفيه فصول ثلاثة:

الفصل الأوّل: سنّة الابتلاء والامتحان الإلهي

الفصل الثاني: سنّة الاستدراج والمكر

الفصل الثالث: سنّة الهداية والضلالة

الفصل الأوّل

سنّة الابتلاء والامتحان الإلهي

السنن الإلهية المرتبطة بالعدل الإلهي
القانون العام
معنى السنّة الإلهية
معنى الابتلاء والامتحان الإلهي
علاقة الامتحان الإلهي بالهداية العامّة
التشريعات .. من مصاديق الامتحان الإلهي
المشهد النقلي
ثبات الامتحان الإلهي واطّراده
اختلاف درجات الابتلاء
فوائد الامتحان

السنن الإلهية المرتبطة بالعدل الإلهي

لقد ذكر القرآن الكريم العديد من السنن الإلهية التي تخضع لها تصرفات بني الإنسان، من قبيل سنته في الظلم والظالمين، والاختلاف والمختلفين، والترف والمترفين، واقتراف الذنوب والسيئات، ورزق العباد بالطيبات، والطغيان والطغاة، وبطر النعمة... وغيرها الكثير.

وفي هذا الباب من هذه الدراسة سوف نسلط أضواء البحث على بعض السنن التي لها علاقة بمبحث العدل الإلهي، من قبيل سنّة الابتلاء والامتحان الإلهي، وسنّة الاستدراج، وسنّة المكر؛ باعتبار أنّ الآيات والروايات صرّحت بأنّ الله سبحانه وتعالى يمتحن عباده وبيئتهم، بل ويستدرج البعض منهم إلى العمل الطالح، ويمكر بآخرين، الأمر الذي يثير تساؤلاً في الذهن: كيف ينسجم هذا الابتلاء والامتحان بصنوف النعم والنقم مع العدل الإلهي؟ هل من العدل أن يبتلي الله سبحانه وتعالى عبده بنعمة أو نقمة، فإذا كفر أو جزع حاسبه على ذلك في يوم الجزاء؟ وكيف نوفق بين سنّة الاستدراج وبين عدله سبحانه؟ هل من العدل أن يمدّ الله سبحانه وتعالى البعض بأنواع النعم ليستدرجهم إلى عمل الشرّ، ثمّ يعاقبهم على ذلك في يوم الحساب؟

فهذه أسئلة تستبطن إشكالاتٍ وعلامات استفهامٍ موجهةً نحو عقيدة العدل الإلهي هي بحاجة إلى أجوبةٍ دقيقة، ليس لرفع الإشكال فحسب، بل لبيان أنّ هذه السنن تنسجم تمام الانسجام مع عدله سبحانه ومع حكمته ومع النظام الأحسن الذي يحكم عالم الوجود.

القانون العامّ

إنّ العالم بكلّ ما فيه ومن فيه؛ من جمادٍ ونباتٍ وحيوانٍ وإنسانٍ، وأجرامٍ

سماوية، وما يصدر عن هذه الموجودات وما يتعلّق بها ويحلّ فيها، وما يقع من حوادث كونية كهطول المطر وهبوب الرياح وثوران بركانٍ وزلزال أرضٍ، وتعاقب الليل والنهار، وما يحصل للإنسان من أطوار خلقه وتكوينه في بطن أمّه، وما يحدث له ولأمّه من شقاءٍ أو سعادةٍ، ورفعةٍ أو سقوطٍ، وعلوٍ وانحطاطٍ، وقوّةٍ وضعفٍ، وبقاءٍ وفناءٍ، ونحو ذلك... كلّ ذلك الذي ذكرنا، وجوده وحدوثه في العالم لا يقع صدفةً ولا خبط عشواء، وإنما يقع ويحدث وفق قانونٍ عامٍّ ودقيقٍ ثابتٍ وصارمٍ.

ولهذا القانون العامّ وجهان:

الوجه الأول: وهو الذي تخضع له جميع الكائنات الحية في وجودها الماديّ وجميع الحوادث المادية، ويخضع له كيان الإنسان الماديّ وما يطرأ عليه من نموّه وحركة أعضائه ومرضه وهرمه ونحو ذلك.

وفي كتاب الله عزّ وجلّ الكثير من الآيات البيّنات التي دلّت على وجود هذا الوجه من هذا القانون العامّ، منها قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس: ٣٨ - ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٢ - ١٤).

ومن سمات هذا القانون العامّ في وجهه الأول ثباته؛ بدليل: اطراد أحكامه وسريانه على الحوادث والظواهر التي يحكمها هذا القانون.

ولولا هذا الاطراد - الذي يدلّ على خضوعها لقانونٍ ثابتٍ - لما صحّ أن يلفت المولى سبحانه الأنظار والأذهان إلى الظواهر الكونية، ويجعلها من الآيات

الدالة على خالقيته وربوبيته؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع 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).

ووجود هذا الوجه من هذا القانون العام يُعدّ من أكبر الأدلة على وجود الخالق جلّ وعلا؛ لأنّه لا يمكن للمادّة الصّماء التي لا تعقل شيئاً أن تضع هذا القانون الدقيق لهذه الموجودات، وإثما المقبول والمعقول أن يكون واضح هذا القانون هو خالق هذه الموجودات، وليس هو إلا الواحد الأحد، الفرد الصمد.

الوجه الثاني: وهو الذي يتعلّق بخضوع تصرّفات البشر - أفراداً وأماً - لهذا القانون العام - وأفعالهم وسلوكهم في الحياة، وما يكونون عليه من أحوال، وما يترتّب على ذلك من نتائج، كالرفاهية أو الضيق في العيش، والسعادة والشقاوة، والعزّ والذلّ، والرفق والتأخّر، ونحو ذلك من الأمور الاجتماعيّة في نشأة الدنيا، وما يصيبهم في نشأة الآخرة من نعيمٍ أو جحيمٍ، كلّ ذلك هو وفقاً لأحكام هذا القانون العام بوجهه الثاني.

وآيات الذكر الحكيم تبين بشكلٍ واضحٍ: أنّ هناك قانوناً عاماً وسنّةً عامّةً تحكم تصرّفات البشر وأفعالهم وسلوكهم ومواقفهم، وبحسب دراية الإنسان بذلك القانون وتعامله معه تكون النتائج الدنيويّة والأخرويّة.

معنى السنّة الإلهيّة

السنّة في اللغة تعني: السيرة؛ حسنة كانت أم قبيحة، كما جاء في «لسان العرب» لابن منظور^(١)، وفي «النهاية» لابن الأثير: «والأصل في هذا اللفظ - السنّة - الطريقة والسيرة... وفي حديث المجوس: (سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب)، أي:

(١) انظر: لسان العرب: ج ١٧، ص ٨٩، مادة سنن.

خذوهم على طريقتهم وأجروهم في قبول الجزية منهم مجراهم»^(١).
 وقال الراغب: «السنن جمع سنّة، وسنّة الوجه طريقتة، وسنّة النبي طريقتة التي كان يتحرّاها»^(٢).
 وقال الفخر الرازي: «والسنّة: الطريقة المستقيمة، والمثال المتّبع»^(٣).
 وقال رشيد رضا: «السنن جمع سنّة، وهي الطريقة المعبّدة والسيرة المتّبعة أو المثال المتّبع»^(٤).

وبهذا نعرف: أن معنى الكلمة يدور على معنى «الطريقة المتّبعة»، فيكون معنى سنّة الله: هي طريقة الخالق المتّبعة في معاملته لمخلوقاته من أرباب العقل والشعور؛ بناءً على سلوكهم وأفعالهم ومواقفهم من شرع الله وأنبيائه، وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة. وبهذا نعرف: أن السنّة الإلهية: هي عبارة عن الوجه الثاني من القانون الإلهي العام الذي يحكم الموجودات.
 والسنن الإلهية هي قوانين ثابتة لا تختلف، ومطرّدة لا تتخلف، قال تعالى:
 ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٢)،
 وقال: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣). ويدلّ على اطّرادها أنّ الله تعالى قصّ علينا قصص الأمم السابقة، وما حلّ بها لتتعظ ونعتبر، ولا نفعل فعلهم لئلا يصيبنا ما أصابهم، ولولا اطّرادها لما أمكن الاتّعاظ والاعتبار بها، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر: ج ٢، ٤٠٩، ٤١٠.

(٢) المفردات في غريب القرآن: ص ٢٤٥، مادّة: (سنن).

(٣) التفسير الكبير: ج ٩، ص ١١.

(٤) تفسير المنار: ج ٤، ص ١٤٠.

حُصُونَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرَّعْبَ يُخْرِبُونَ بِيُونَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾ (الحشر: ٢)، الآية نازلة في إجلاء بني النضير، فهؤلاء لما هاجر المسلمون إلى المدينة جاؤوا فصالحوا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى أَنْ لَا يَكُونُوا عَلَيْهِ وَلَا لَهُ، فَلَمَّا غَلَبَ الْمُسْلِمُونَ يَوْمَ أَحَدٍ نَكثُوا عَهْدَهُمْ وَرَامُوا مَصَالِحَ الْمُشْرِكِينَ بِمَكَّةَ، وَأَضْمَرُوا الْغَدْرَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَأَطْلَعَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِذَلِكَ، فَكَانَ قَرَارُ الْإِجْلَاءِ^(١) الَّذِي حَكَاهُ لَنَا الْمَوْلَى فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَالْآيَةِ الَّتِي تَلِيهَا، ثُمَّ أَمَرَ سَبْحَانَهُ بِالْإِعْتِبَارِ وَالْإِتْعَازِ بِمَا جَرَى عَلَيْهِمْ؛ قَالَ الْأَلُوسِيُّ: فَاتَّعَظُوا بِمَا جَرَى عَلَيْهِمْ مِنَ الْأُمُورِ الْهَائِلَةِ عَلَى وَجْهِ لَا تَكَادُ تَهْتَدِي إِلَيْهِ الْأَفْكَارُ، وَاتَّقُوا مَبَاشِرَةَ مَا أَدَّاهُمْ إِلَيْهِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْمَعَاصِي، وَاعْتَبِرُوا مِنْ حَالِهِمْ فِي غَدْرِهِمْ وَاعْتِمَادِهِمْ عَلَى غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى - الصَّائِرَةِ سَبَبًا لِتَخْرِيْبِ بِيُوْتِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي أَعْدَائِهِمْ وَمَفَارِقَةِ أَوْطَانِهِمْ مَكْرَهِينَ - إِلَى حَالِ أَنْفُسِكُمْ، فَلَا تَعْوَلُوا عَلَى تَعَاوُذِ الْأَسْبَابِ وَتَعْتَمِدُوا عَلَى

(١) هذا القرار النبوي ولید نظرة إسلامية للعقلية اليهودية العنصرية التي تختزن في داخلها العقدة الخبيثة ضد الإسلام والمسلمين فيما كانت تثيره من حقد متأصل في الذات، وشعور مرضي بالتفوق، مما يجعل المجتمع اليهودي - بحسب طبيعته - مجتمعاً معقداً مثيراً للقلق والإرباك في محيطه الإسلامي، بالمستوى الذي يشكّل فيه خطراً مستقبلياً على سلامة الدين الإسلامي الوليد، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإنّ التجربة المريرة التي عاشها المسلمون معهم - في نطاق المعاهدة المعقودة فيما بينهم - كانت تجربة قاسية، لا سيما في الحلف العدواني بين اليهود والمنافقين، بحيث استطاع اليهود أن يستغلوا مجتمع النفاق، للتدخل في قضايا المسلمين باسم الإسلام الذي كان يتستر به المنافقون الذين كانوا يبطنون الكفر في داخلهم.

ولكنّ الله أراد لنبيه أن لا يعرض لهم بسوء؛ التزاماً بالعهد، حتى يكونوا هم الذين ينقضونه بأنفسهم، فلما نقضوه - وكان بنو النضير أول الناقضين - وقف المسلمون موقفاً حازماً منهم، وكان الجلاء هو الحل الطبيعي الواقعي للمشكلة.

غيره عز وجل، بل توكلوا عليه سبحانه^(١).

ومثل الآية السابقة، قوله سبحانه: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (آل عمران: ٣٧)، وقوله سبحانه: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرٍ * إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ * تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أُعْجَازٌ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ * فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرٍ * وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (القمر: ١٨ - ٢٢)، وآيات أخرى كثيرة.

معنى الابتلاء والامتحان الإلهي

بلوت الرجل وابتليته: اختبرته. وابتلاه الله: امتحنه... والبلاء: الاختبار يكون في الخير والشر^(٢).

والمعروف أن الابتلاء يكون في الخير والشر معاً، من غير فرق بين فعليهما، ومنه قوله تعالى ﴿وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (الأنبياء: ٣٥).. والابتلاء في الأصل الاختبار والامتحان. يقال: بلوته وأبليته وابتليته^(٣).

وفي «المفردات» للراغب: «بلوته: اختبرته، كأني أخلقته من كثرة اختباري له... وأبليت فلاناً إذا اختبرته»^(٤).

فإذا جهلت حال شخص هل يصلح لأمر كذا أو لا يصلح، فإنك تقوم باختباره وامتحانه، فتورد عليه أشياء لتكتشف ما عليه باطنه وسريته، من دون أن يعرف لماذا أُعطي ذلك الشيء.

فمثلاً: لو جهلت حال شخص من جهة كتمانها للأسرار، فتراك تمتحنه

(١) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: ج ١٤، ص ٢٣٥.

(٢) انظر: لسان العرب: ج ١٨، ص ٩٠.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر: ج ١، ص ١٥٥.

(٤) مفردات غريب القرآن: ص ٦١.

وتبتليه، بأن تُلقِي على مسامعه سرّاً مهماً، وتوصيه بكتمانه، ومن خلال كتمانهِ أو إفشائه يكون قد ظهر لك حاله، ويسمى ذلك امتحاناً واختباراً واستعلاماً لحاله، وهذا هو الامتحان البشري الذي يُريد به المُمتحِن استعلام حال المُمتحَن المجهُول له، وبنفس الوقت يريد أن يعلم المُمتحَن بحاله المجهُول.

وحيث إنّ الله سبحانه لا يجهل شيئاً، بل هو عالمٌ بالأشياء قبل إيجادها علماً تفصيلياً، لذلك فإنّ امتحان الموجودات من طرفه هو لأجل إظهار ما هو كامناً في بواطنهم إلى الواقع الخارجي، فتراه يُورد عليها أشياء ممّا يلائم المقصد المذكور حتّى يظهر حال الإنسان بذلك، هل يقبلها لنفسه أو يدفعها عن نفسه، وهذا هو الامتحان الإلهي.

فحقيقة الابتلاء هو طلب الاطلاع على المجهُول، ولا يتصوّر جهلٌ على الحقّ الموصوف بجميع صفات الكمال على أكمل الاتّصاف! كيف، ولا يعزب عن علمه شيءٌ، وهو بكلّ شيءٍ عليمٌ؟! كيف، وهو العالم بما كان قبل أن يكون، والمطلّع على أحوال كلّ شيءٍ قبل خلق كلّ شيءٍ، فلا شيءٌ إلّا وهو العالم به قبل وجوده، والمطلّع على جميع أحواله قبل شهوده، ولا تغيير في علمه أصلاً؟! كيف ويعلم بكلّ شيءٍ قبل خلقه كما يعلم به بعد خلقه؟! وذلك من الواضحات التي قد برهنّا عليها في بعض الأبحاث السابقة.

بل المراد منه إتمام الحجّة على الخلق، وإعلامهم بما هم عليه من السعادة والشقاوة، فإنّ السعيد هو المفطور على السعادة في بطن أمّه، أي: في قابليّته الأزليّة، وكذلك الشقيّ مذوّت على الشقاوة من أوّل الأمر، ولكن لما كان الفريقان لم يعلما بما هم عليه أوجدهم الله وابتلاهم بالتكاليف، وأرسل إليهم النبيّين مبشّرين ومنذرين ليطلّعوا على أحوالهم، ولئلا يكون لهم على الله حجّةٌ يوم القيامة، الذي هو يوم بروز حقائق كلّ شيءٍ بما هي عليه.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ الله سبحانه وتعالى يعلم بالصابرين قبل صبرهم، ويعلم بالفاسقين قبل فسقهم، ومع ذلك يمتحنهم لإخراجهم من الجهل بحالهم إلى العلم به، فيعلم أنه صابِرٌ أو فاسقٌ، فتتمَّ الحجَّةُ له أو عليه؛ إذ الإنسان - في الأعمَّ الأغلب - إمَّا أن يكون جاهلاً بحاله، أو غافلاً عنه؛ لأنَّ النفس كما تأمره بالمعصية وتدعوه إلى التمرد، تسوِّل له ذلك، وتزيِّنه وتلبسه ثوباً جميلاً، فيحسب القبيح حسناً؛ قال تعالى: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي﴾ (طه: ٩٦). وقال تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ (يوسف: ١٨). والتسويل: هو تحسينٌ وتزيينٌ وتحبيبٌ من غرور.

قال في «اللسان»: التسويل: تحسين الشيء وتزيينه وتحبيبه إلى الإنسان ليفعله أو يقوله. وكانَّ التسويل من سوَّل الإنسان، وهو أمنيته أن يتمنَّاها فتزيِّن لطالباها الباطل وغيره من غرور الدنيا، «فيلاحظ في كلمة التسويل تحويل أمرٍ على خلاف ما هو عليه، وتحسينه وتحبيبه، وكونه عن غرورٍ وغفلةٍ عن الحقِّ، متعلِّقاً بخلافه. ثمَّ إنَّ المسوَّل إمَّا الشيطان أو جنوده من نفسٍ خداعةٍ مكارةٍ أمارةٍ بالسوء، وهو يحسِّنه ويحبِّبه، فيكون المسوَّل له منحرفاً عن الحقِّ. فظهر من الآيات الكريمة: أنَّ كثيراً من الجنایات والانحرافات الشديدة إنَّما يتحقَّق في الخارج بالتسويل من شيطانٍ أو نفسٍ، وقلنا: إنَّ مبدأ التسويل وحقيقته إنَّما هو استرخاء الأمر واستصغاره مع وجود غرور»^(١).

فقد تسوَّل النفس الأمر للفاعل، فتُغَطِّي على الفعل القبيح بغطاءٍ جميلٍ، وتزيِّن الأعمال غير الصالحة، وتروِّج الكواسب، وتحسِّن القبائح، وتبرز الباطل بصورة الحقِّ، بسبب تخيُّلاتٍ فاسدةٍ، وتوهِّماتٍ باطلةٍ توجب إعجاب المرء بنفسه، تنشأ من خبائث الباطن ودناءة الهمة وشيطنة الوهم، حتَّى تُقنع الفاعل

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ٥، ص ٢٧٥.

بعض السنن المرتبطة بالعدل الإلهي..... ٤١

بحسن الفعل وأحقيته، فيظنّ نفسه ممن يُحسن صنعاً، وهو لا يعلم أنه من أشدّ الناس خسارة؛ قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (الكهف: ١٠٣، ١٠٤)؛ لأنّ النفس سوّلت لهم سوء عملهم وزينته، فهم في غفلة، بحيث لا يشعرون بضلال سعيهم وذهابه سدى، فهم ماضون في هذا السعي الخائب الضالّ، ينفقون حياتهم فيه هدرًا!!

وعوداً على بدءٍ، نقول: إنّ الامتحان الإلهي يأتي لإعلام الإنسان بحال نفسه.

من هنا كانت معرفة النفس وآثارها غايةً مهمّةً لأرباب العقول وذوي القلوب، حتّى قيل: إعرف نفسك تعرف كلّ شيء.

وروي عن النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»^(١)، وقال أيضاً: «أعرفكم بنفسه أعرّفكم برّبّه»^(٢)، وقال أيضاً: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك، فلا تغفل عنها، وأوثقها بقيد التقوى»^(٣).

وقال الفارابي: «وكّل معرفة إنسانيّة صحيحةً فهي معرفة النفس، أعني: معرفة الإنسان نفسه، بأن يعرف أولاً ماهيّة النفس، ثمّ يعرف آثارها معرفةً دون ذلك. والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلاّ قليلٌ جدّاً»^(٤).

وفي «شرح حكمة الإشراف»: «إنّ معرفة النفس أهمّ الأبحاث الحكميّة، وهي أمّ الحكمة وأصل الفضائل، ومعرفة دقائق الحكمة وأسرار الحكماء المتألّهين موقوفٌ

(١) عوالي اللآلي: ج ٤، ص ١٠٢.

(٢) ميزان الحكمة: ج ٣، ص ١٨٧٨.

(٣) عدّة الداعي ونجاح الساعي، ابن فهد الحلّي، تعليق: أحمد الموحد القميّ: ص ٢٩٥.

(٤) الجمع بين رأي الحكيمين، تعليق د. البير نصرى ناد: ص ٦١.

على معرفتها^(١)، وأمثال هذا كثيرٌ في كلام العترة الطاهرة والفضلاء المتأهلين.

علاقة الامتحان الإلهي بالهداية العامة

إن حقيقة الامتحان الإلهي تتمثل بتهيئة المقدمات لكل شخصٍ بحسب ما يريدُه ويختاره؛ لكي يظهر ما هو كامنٌ في وجوده. وعند التعمق في سنّة الابتلاء والامتحان الإلهي نجدُها تنكئ على سنّة الهداية الإلهية العامة من جهة تعلقها بالملكفين.

توضيح ذلك: يُقصد بالهداية العامة^(٢) أن الله سبحانه وتعالى بعد أن أعطى كل شيءٍ خلقه هداه إلى كماله الوجودي؛ قال تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، وهذه الهداية ليست بالضرورة هدايةً إلى الجنة، بل قد تكون هدايةً إلى النار، وهذا صريح جملةً من الآيات القرآنية، منها: قوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (الصفّات: ٢٣)، وقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (الحج: ٤).

من هنا يُسأل: لماذا يهدي الله بعضاً إلى الجنة وبعضاً إلى النار؟ ألا يتنافى هذا مع العدل الإلهي؟

وجوابه: إن الله سبحانه إنما يهدي من يهدي إلى الجنة لأنهم اختاروا الجنة، فهياً لهم مقدمات دخولها، ويهدي من يهدي إلى النار لأنهم اختاروا النار، فهياً لهم مقدمات دخولها؛ قال تعالى: ﴿كُلًّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ﴾ (الإسراء: ٢٠)

التشريعات.. من مصاديق الامتحان الإلهي

وعلى هذا الأساس تدخل التشريعات الإلهية والحوادث الجارية على الإنسان في سنّة الابتلاء والامتحان الإلهي؛ فعن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في

(١) شرح حكمة الإشراف، شمس الدين الشهرزوري، تحقيق حسين ضيائي: ص ٢٩٤.

(٢) سوف يبحث ساحة السيّد الأستاذ دام ظلّه بحث الهداية والضلالة بشكلٍ مستقلٍّ في المباحث القادمة إن شاء الله، أمّا هنا فالبحت بمقدار مقدّمةٍ لمبحث الامتحان.

بعض السنن المرتبطة بالعدل الإلهي..... ٤٣

قوله تعالى ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود: ٧)، قال: «إنه عز وجل خلق خلقه ليبلوهم بتكليف طاعته وعبادته...»^(١).

فإن امتثل الإنسان التشريع الوارد عليه يكون قد ترجم ما في باطنه من خيرٍ إلى سعادةٍ خارجيّة، وأخرجها من القوّة إلى الفعلية، وإن طغى وعصى وتكبرّ وتجرّب يكون قد ترجم ما في باطنه إلى شقاءٍ خارجيٍّ، وأخرج ما في باطنه إلى الفعلية، وكذا الحال بالنسبة إلى تعامله مع الحوادث الواردة عليه.

إذن، الشريعة - نفسها - الواردة على الإنسان لإظهار ما هو مكنونٌ في باطنه، قد تكون مفتاحاً تفتح للإنسان أبواب السعادة وتُريه أنوار الملكوت، وقد تكون مغلاقاً تصدّه عن رؤية الحقيقة وتسبّب له الشقاء^(٢). فحالتها حال المفتاح الذي هو كذلك إن أدّته باتجاه اليمين - مثلاً - وهو ليس كذلك، بل هو مغلاقٌ إن أدّته باتجاه اليسار، فأرادة الإنسان واختياراته هي التي تجعل منها مفتاحاً أو مغلاقاً.

فتحصّل: أن الابتلاء هو أن يُعطي الله سبحانه وتعالى الإنسان أشياء أو يمنعها عن أشياء، حتّى يخرج ما هو كامنٌ في وجوده، وعلى أساس ذلك يترتب الثواب والعقاب.

المشهد النقلي

ذكرنا أن الله سبحانه وتعالى إنّما يبتلي الإنسان ويمتحنه ويُعرّضه للفتنة ليُظهر ما علّمه منه قبل الإيجاد إلى واقع خارجيٍّ، ويدلّ على ذلك جملةٌ من الآيات:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا

(١) توحيد الصدوق: ص ٢٢١، باب: معنى قوله عز وجل ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، ح ٢.
(٢) المقصود: هو أن تعامل الإنسان مع الشريعة الواردة عليه ومقدار ترجمته لها هي الوسيلة الأهم التي اختارها المولى سبحانه وتعالى لامتحان الإنسان وإظهار ما هو كامنٌ في باطنه، وليس المقصود أن نفس الشريعة تكون سبباً لشقاء الإنسان.

بصيراً﴾ (الإنسان: ٢) أي: نخبره بالتكليف؛ ليظهر حاله من السعادة والشقاوة. ولما كان تفاعل الإنسان مع التكليف بحاجة إلى أدوات، جعله خالقه ومُتحنه سميعاً بصيراً؛ لسمع كلمات الحق في وحي الرحمن، وأحاديث مَنْ أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وليُبصر آيات الله في نفسه وفي الآفاق، ويُشاهد حركة المخلوقات الحيّة وغير الحيّة من حوله، ليستعمل المسموعات والمبصرات كموادّ خامّ للفكر الذي يمكن أن ينتجه بعقله.

٢. قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَنَّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٧)، فكلّ ما على الأرض من زينة - كالجواهر والمال والأولاد والنعم الأخرى التي أنعم الله بها على بني الإنسان - فهي لها أولاً، ونهايته ونهايتها إلى فناء وزوال، وهو لبني البشر ثانياً، ولكن لا لأن الدنيا وما فيها من زينة تمثّل رسالة الحياة وهدفها ومعناها في واقع الإنسان، بل من أجل الابتلاء والامتحان ومن أجل أن يكون موقعاً للتجربة والحركة في اتجاه تأكيد الإرادة، على أساس اختيار القرار الأفضل.

٣. قوله تعالى: ﴿وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (الأنبياء: ٣٥)، أي: إنّ كلّ الأوضاع المتقلّبة؛ من مرضٍ أو صحّة، وفقيرٍ أو غني، وخوفٍ أو أمن، وما إلى ذلك من شؤون الشرّ والخير، إنّما هي لإظهار قوّة الإيمان في النفس أو ضعفه فيها؛ ف«إنّ هذا القرآن يخاطب الكينونة البشريّة، بما يعلم خالقها من تركيبها الخفيّ، وبما يطلّع منها على الظاهر والباطن، وعلى المنحنيات والدروب والمسالك! وهو - سبحانه - يعلم مواطن الضعف في هذه الكينونة، ويعلم أنّ الحرص على الأموال وعلى الأولاد من أعمق مواطن الضعف فيها... ومن هنا ينبّهها إلى حقيقة هبة الأموال والأولاد... لقد وهبها الله للناس ليلوهم بها ويفتنهم فيها، فهي من زينة الحياة الدنيا التي تكون موضع امتحانٍ وابتلاءٍ ليرى الله فيها صنيع العبد وتصرفه... أيشكر عليها ويؤدّي حقّ النعمة فيها؟ أم

بعض السنن المرتبطة بالعدل الإلهي..... ٤٥
يشتغل بها حتى يغفل عن أداء حق الله فيها؟ ﴿وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَالْأَخْسَرِ فِتْنَةً﴾...
فالفتنه لا تكون بالشدة وبالحرمان وهدهما. إنها كذلك تكون بالرشاء وبالعطاء
أيضاً...»^(١).

٤. قوله تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾
(العنكبوت: ٢)، إن الإيمان ليس كلمة تقال، إنما هو حقيقة ذات تكاليف،
وأمانة ذات أعباء، وجهاد يحتاج إلى صبر، وجهد يحتاج إلى احتمال... والله يعلم
حقيقة القلوب قبل الابتلاء، ولكن الابتلاء يكشف في عالم الواقع ما هو
مكشوف لعلم الله، مغيب عن علم البشر، فيحاسب الناس - إذن - على ما يقع
من عملهم لا على مجرد ما يعلمه سبحانه من أمرهم، وهو فضل من الله من
جانب، وعدل من جانب، وتربية للناس من جانب، فلا يأخذوا أحداً إلا بما
استعلن من أمره، وبما حققه فعله، فليسوا بأعلم من الله بحقيقة قلبه!^(٢)
إذن، لا بد أن يقتحم الامتحان حريم الإيمان، ويبتلى الإنسان بالتكليف فكراً
وروحاً وجسداً، ليظهر حقيقة معدنه الذي علم به علام الغيوب، ويصير واقعاً
خارجياً.

فإن خالف التكليف الشرعي ولم يتبع الدعوة الإلهية، فقد بان له ولغيره
خبث سريره، وكانت لله الحجة البالغة عليه.

وقد دلنا على ذلك فشله في الامتحان، وسقوطه في الفتنة، ومن ذلك نعلم
أنه قد اختار لنفسه الشقاء وحققت عليه كلمة العذاب.

تبصرة: يتضح لمن جمع الآيات البيئات التي تحدثت عن سنة الامتحان
الإلهي وتدبر فيها: أنها تعمم البلاء والامتحان لجميع ما يرتبط به الإنسان، من

(١) في ظلال القرآن: ج ٤، ص ١٤٩٨.

(٢) انظر: في ظلال القرآن: ج ٥، ص ٢٧٢٠.

وجوده وأجزاء وجوده، والخارج عن وجوده المرتبط به بنحوٍ من الأنحاء.
فقد يُبتلى الإنسان بالسمع والبصر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.
وقد يُبتلى ويمتحن بالأموال والأولاد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (التغابن: ١٥)، وقد يُبتلى الإنسان بأخيه الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ﴾ (محمد: ٤).

وهكذا قد يبتلى المولى سبحانه وتعالى عبده بالجاه والمنصب وجميع ما ينتفع به نوع انتفاع، وقد يبتليه بمقابلات هذه الأمور كالموت وسائر المصائب المتوجهة إليه، ف«الآيات تعدّ كل ما يرتبط به الإنسان من أجزاء العالم وأحوالها فتنةً وبلاءً من الله سبحانه بالنسبة إليه»^(١).

ثبات الامتحان الإلهي واطراده

إنّ الامتحان الإلهي سنّة إلهية ثابتة ومطرّدة، جارية في كل زمانٍ ومكانٍ، وعلى جميع أفراد بني البشر، لا يُستثنى منها نبيٌّ مرسلٌ، ولا مؤمنٌ ولا كافرٌ، ولا صالحٌ ولا طالحٌ، ولن تجد لهذه السنّة تديلاً، ولن تجد لها تحويلاً؛ قال تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ (العنكبوت: ٢ - ٣)، وقال في إبراهيم: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ (البقرة: ١٢٤)، وقال في موسى: ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾ (طه: ٤٠).

وهذه السنّة العمليّة متكئة على سنّةٍ أخرى تكوينيّة، وهي سنّة الهداية العامّة الإلهية، من حيث تعلّقها بالملكّفين كالإنسان، وما يتقدّمها وما يتأخّر عنها،

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ٣٥.

أعني: القدر والأجل. «ومن هنا يظهر: أمّها غير قابلة للنسخ؛ فإنّ انتساخها عين فساد التكوين، وهو محال، ويشير إلى ذلك ما يدلّ من الآيات على كون الخلقة على الحقّ، وما يدلّ على كون البعث حقّاً، كقوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (الأحقاف: ٣)، وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان: ٣٨ - ٣٩)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾ (العنكبوت: ٥)، إلى غيرها، فإنّ جميعها تدلّ على أنّ الخلقة بالحقّ، وليست باطلّة مقطوعة عن الغاية، وإذا كانت أمام الأشياء غاياتٌ وأجالٌ حقّة، ومن ورائها مقادير حقّة، ومعها هداية حقّة، فلا مناص عن تصادمها عامّةً وابتلاء أرباب التكليف منها خاصّةً بأمورٍ يخرج بالاتّصال بها ما في قوتها من الكمال والنقص والسعادة والشقاء إلى الفعل، وهذا المعنى في الإنسان المكلف بتكليف الدين امتحانٌ وابتلاءٌ. فافهم ذلك»^(١).

وقد دلّت الروايات على اطّراد سنّة الامتحان الإلهي، ومن تلك الروايات: الرواية الأولى: عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «يا أيّها الناس، إنّ الله تعالى قد أعادكم من أن يجور عليكم، ولم يعذكم من أن يبتليكم؛ لأنّه من سننه الإلهيّة، وقد قال جلّ من قال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ﴾». فهذه الرواية تبيّن: أنّ الله سبحانه وتعالى كتب على نفسه: أن لا يظلم أحداً، ولكن لم يكتب على نفسه أنّه لا يمتحن أحداً، بل كتب: أنّه يمتحن الجميع.

الرواية الثانية: عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الله إذا أراد بعبدٍ خيراً فأذنب ذنباً أتبعه بنقمةٍ ويذكره الاستغفار، وإذا أراد بعبدٍ شراً

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ٣٦.

فأذنب ذنباً أتبعه بنعمةٍ لينسيه الاستغفار ويتمادى بها، وهو قول الله عز وجل:
﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ بالنعم عند المعاصي^(١).

فإن قلت: لماذا يريد سبحانه بعبدٍ خيراً، ويريد بآخر شراً؟

قلت: لأنّه تباركت أسماؤه عَلِمَ من كلّ أحدٍ ما يريد، فيهيئ له المقدمات التي يحتاجها، فهيلاً للأول الاستغفار، وهيلاً للثاني مقدمات التهادي والاستدراج.

الرواية الثالثة: لما بويح أمير المؤمنين عليه السلام بعد مقتل عثمان صعد المنبر وخطب بخطبةٍ، قال فيها: «ألا وإنّ بليتكم قد عادت كهيتها يوم بعث الله نبيكم صلى الله عليه وآله، والذي بعثه بالحق لتبليبلن ببلبةً، ولتغربلن غربلةً، ولتساطن سوط القدر حتى يعود أسفلكم أعلاكم وأعلاكم أسفلكم»^(٢).

الرواية الرابعة: عن هشام بن سالم، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «ما من قبض ولا بسطٍ إلاّ والله فيه مشيئةٌ وقضاءٌ وابتلاءٌ»^(٣).

المراد بالقبض والبسط - هنا - القبض والبسط في الأرزاق بالتوسّع والتقتير، وفي النفوس بالسرور والأحزان، وفي الأبدان بالصحة والألم، وفي الأعمال بتوفيق الإقبال إليها وعدمه، وفي الأخلاق بالتحلية بها وعدمها، وفي الدعاء بالإجابة له وعدمها، وفي الأحكام بالرخصة في بعضها والنهي عن بعضها، يعني: ما من قبض ولا بسطٍ بشيءٍ من هذه المعاني إلاّ والله تعالى فيه مشيئةٌ وإرادةٌ وقضاءٌ وحكمٌ، والابتلاء هو اختبارٌ يختبر به عباده ويعامل معهم معاملة المختبر مع صاحبه، لا ليعلم مآل حالهم وعاقبة أمرهم؛ لأنّه علام الغيوب، بل ليظهر لهم كيف يخرجون من بوتقة الامتحان، أيجرون صابرين خالصين، أو يخرجون شاكين خبيثين؟ فالفقير والمحزون والمتألم مختبرون بالفقر والحزن والألم، والغني

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٤٥٢، باب الاستدراج، ح ١.

(٢) نهج البلاغة: ج ١، ص ٤٧.

(٣) أصول الكافي: ج ٢، ص ١٥٢، باب الابتلاء، ح ١؛ توحيد الصدوق: ص ٣٥٤.

والمسرور والصحيح مختبرون بالغنى والسرور والصحة، وهكذا البواقي، فإن صبروا دخلوا في زمرة الصابرين الكاملين، وإن لم يصبروا دخلوا في زمرة الشاكين الناقصين، والسالكون العارفون بمراتب هذه الاختبارات ورموز هذه الامتحانات مترددون بين خوفٍ ورجاء^(١).

اختلاف درجات الابتلاء

من الواضح والظاهر للعيان: أن بني الإنسان مختلفون في درجات الابتلاء والامتحان الإلهي، خصوصاً ما يرتبط بالحوادث الخارجية، فقد يُبتلى البعض في العمر مرةً، وقد يُبتلى البعض الآخر في كلِّ سنةٍ مرةً، وقد يُبتلى البعض الثالث في كلِّ يومٍ... وبعضُ يُبتلى بهاله فقط، وآخر بهاله وولده، وثالثٌ بهاله وولده وصحته، وهكذا... وهذا الاختلاف في درجات الابتلاء يُثير في الذهن تساؤلاً عن أسباب اختلاف درجات الابتلاء.

وجوابه يكون من خلال ما ذكرناه سابقاً: من أن الله سبحانه وتعالى يبتلي الناس بحسب ما علمه منهم وعنهم؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩)، بمعنى: أن أعمالكم هذه هي نسخة من العلم الذاتي، فما علمه الله من العبد هيأ له مقدماته.

ومن هنا يتّضح المقصود من الحديث المنسوب إلى الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام: «إنَّ الله إذا أحبَّ عبداً ابتلاه، غتّه بالبلاء غتاً^(٢)، وثجّه بالبلاء ثجّاً^(٣)»^(٤) وعن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال: «إن عظيم البلاء يكافأ به عظيم

(١) انظر: شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٨١.

(٢) غتّه: أي غمسه. والباء بمعنى: «في».

(٣) الثجّ: سيلان دماء الهدى والأصاحي. وثجّ الماء: سال، وثجّه: أساله.

(٤) أصول الكافي: ج ٢، ص ٢٥٣، باب: شدة ابتلاء المؤمن، ح ٧.

الجزاء، فإذا أحبَّ الله عبداً ابتلاه بعظيم البلاء، فمن رضي فله عند الله الرضا، ومن سخط البلاء فله عند الله السخط»^(١).

وعن الإمام الباقر عليه السلام في حديثٍ طويلٍ: «... وطبقة يجبّوننا في السرِّ والعلانية، هم النمط الأعلى، شربوا من العذب الفرات، وعلموا تأويل الكتاب وفصل الخطاب وسبب الأسباب، فهم النمط الأعلى. الفقر والفاقة وأنواع البلاء أسرع إليهم من ركض الخيل»^(٢)؛ لأنَّ الابتلاء هو أحد الوسائل التي يتميِّز بها المؤمن من غيره، ومن خلاله يصل المؤمنون إلى مراتبهم العالية كلِّ بحسبه.

فوائد الامتحان

فوائد الامتحان كثيرة، منها:

١. الابتلاء الإلهي سبب العودة إلى الحق والتوجه لله سبحانه، فالعاصي قد يغفل عن ربه ويتمادي في عصيانه وضلالته إذا كانت الأمور كلها مهياً له، ولكنه إذا اصطدم بالبلاء فإنَّ ذلك يشعره بذنبه وافتقاره إلى الله، فيرجع عن طريق الغواية إلى طريق الهداية، ويتكامل روحياً وأخلاقياً؛ قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: ٤١)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦).

٢. إنَّ ما يصيب المؤمنين من بلاءٍ وعناءٍ في الدنيا يكون سبباً من أسباب علوِّ درجاتهم وتكاملهم؛ قال تعالى عن أيوب النبي: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم

(١) أصول الكافي: ح ٨.

(٢) تحف العقول عن آل الرسول: ص ٣٢٥، كلامه عليه السلام في وصف المحبّة.

مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرَى لِلْعَابِدِينَ ﴿ (الأنبياء: ٨٣ - ٨٤).

٣. إن كثيراً من أنواع البلاء هو كفارة عما ارتكبه من ذنوب، فتكون عقوبة معجلة تنقذهم من عقوبة أشد في البرزخ أو في الآخرة. أما من ليس لهم ذنب فإن ابتلاءهم هو سبب لعلو درجاتهم بسبب ما يعانون من جهاد النفس والصبر والرضا واليقين، وغير ذلك من الأخلاق الفاضلة التي تجعلهم يرتقون درجات الكمال الإنساني في الدنيا ويستحقون بذلك أعلى درجات النعيم في الجنة. فعن الإمام الباقر عليه السلام، أنه قال: «ما من نكبة تصيب العبد إلا بذنب، وما يعفو الله عنه أكثر»^(١)، وعن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «أما إنه ليس من عرق يضرب ولا نكبة ولا صداع ولا مرض إلا بذنب، وذلك قول الله عز وجل في كتابه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾، ثم قال: وما يعفو الله أكثر مما يؤاخذ به».

٤. البلاء سبب لمعرفة النعم وتقديرها؛ فإن الإنسان لا يحس بلذة الطعام إلا إذا أحس بالجوع والحاجة إلى الأكل، ولا يعرف نعمة الراحة إلا إذا أصابه التعب، ولا يعرف قيمة الصحة إلا إذا مرض، ولا قيمة المال إلا إذا خسره، ولا قيمة النعمة إلا إذا فقدها، وهكذا، فلذلك قيل «تعرف الأشياء بأضدادها».

٥. الابتلاء يرفع همّة الإنسان ويزيد من العزيمة؛ فإن المجتمع وإن قلت أفراده لا يخلو من اختلاف في الإيمان، والسجيا الروحية الجميلة من قوي فيها وضعيف، وكلما كثرت الأفراد ازداد ضعفاء الإيمان والذين في قلوبهم مرض والمنافقون، فتنزلت القوى الروحية في الفرد المتوسط، وارتفعت كفة الميزان عما كانت عليه من الثقل.

والجماعات الدينية والأحزاب الدنيوية في ذلك على السواء، والسنة الطبيعية

(١) وسائل الشيعة: ج ١٥، ص ٣٠١.

الجارية في النظام الإنساني تجري على الجميع على نسقٍ واحدٍ، وقد أثبتت التجربة القطعية أنّ المجتمعات المؤتلفة لغرضٍ هامٍّ كلّما قلّت أفرادها وقويت رقباءؤها ومزاحموها، وأحاطت بها المحن والفتن، كانت أكثر نشاطاً للعمل وأحدّ في الأثر، وكلّما كثرت أفرادها وقلّت مزاحماتها والموانع الحائلة بينها وبين مقاصدها ومطالبها، كانت أكثر خموداً وأقلّ تيقّظاً وأسفه حلماً^(١).

وفي هذه الفائدة يقول بعض الأعلام المعاصرين: «من هذا المنطلق بالذات نعرف أهميّة التمحيص والاختبار الذي دلّت عليه الأخبار... باعتبار أنّ ما تعيشه البشريّة من ظروفٍ ظالمةٍ من ناحية، وأمورٍ مغريةٍ من ناحيةٍ أخرى - وكم للخوف والإغراء من قوّةٍ في الاندفاع ومن تأثيرٍ على النفس - فيكون ذلك حاملاً للفرد على الانحراف عن الله تعالى والخروج على تعاليمه العادلة، ويصبح تطبيق هذه التعاليم على نفسه وغيره من أصعب الأمور، كما قد وصف في بعض الأخبار بأنّه كالقابض على الجمر.

ومن هنا تكون هذه الظروف ومحاوله هذا التطبيق محكّاً أساسياً لمدى الإخلاص وقوّة الإرادة لدى الأفراد، فينهار العدد الأغلب من البشر في أحضان الظلم والإغراء، تبعاً لضعف إرادتهم، وتقديم مصالحهم الشخصية وراحتهم القريبة على الأهداف الكبرى والغايات القصوى.

ويبقى العدد الأقلّ صامدين مكافحين تشتدّ إرادتهم وتقوى عزيمتهم ويشعرون باللذّة والفخر في مكافحة تيّارات الانحراف والفساد^(٢).

٦. إنّ الامتحان الإلهي فيصّل بين الإيمان والنفاق، وأداةً للتمييز بين المؤمنين والمنافقين؛ قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٩، ص ١٢٤.

(٢) تاريخ الغيبة الكبرى، محمّد الصدر: ص ٢١٢.

جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْلَىٰ
اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ * وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ ﴿١٠ - ١١﴾
(العنكبوت: ١٠ - ١١)، لما كان المؤمنون يواجهون في الأعم الأغلب ضغوطاً
صعبةً وقاسيةً قد تبلغ في بعض الحالات حدَّ المأساة، كان عليهم دائماً أن
يستعدّوا للمواجهة، ويتحلّوا بالروحية القويّة المنفتحة على الحقّ سبحانه؛ لكي
يستعلوا بها على ما يتعرّضون له من آلامٍ ومحنٍ، فلا يرجعون عن إيمانهم أو
يتراجعون عن مواقفهم.

أمّا من لا يعيش المسؤوليةّ تجاه ما يحمل من إيمانٍ، ويعتبره مجرد موقفٍ من
المواقف التي يصل من خلالها إلى غاياته الذاتية في ما يحقّقه لنفسه من مصالح،
فمثل هذا يثور على الإيمان إذا تعرّضت مصالحه للابتلاء، ويتعد عنه ويتبرأ من
المؤمنين. نعم، إذا كانت هناك فرصةٌ طيِّبةٌ للربح تراه يمتطي الإيمان ليقترّب من
المؤمنين. وهذه علامةٌ فارقةٌ بين المؤمن والمنافق، فالأول يصبر على الأذى في
ذات الله بخلاف الثاني، والله درّ أبي الأحرار وسيّد أباة الضيم حينما قال: «الناس
عبيد الدنيا والدين لعقّ على ألسنتهم، يحوطونه ما درّت معاشهم، فإذا تحصوا بالبلاء
قلّ الديانون»^(١). وحيث إنّ الله سبحانه وتعالى يعلم من المؤمنين ومن المنافقين
خفاياهم، فلا يغيب عن علمه شيءٌ من ذلك كلّّه، فتراه يبتلي الصنفين معاً ليظهر
ما في باطن كلّ منهما.

٧. إنّ الامتحان الإلهي أداةٌ للتمييز بين درجات المؤمنين أنفسهم ليتنافسوا
بذلك على درجات الجنّة ومقاماتها المختلفة، فكلّما ازداد إيمان المؤمن اشتدّ عليه

(١) لواعج الأشجان في مقتل الحسين، السيّد محسن الأمين العاملي: ص ١٠٢؛ عوالم العلوم
والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال، الإمام الحسين عليه السلام، الشيخ
عبد الله البحراني الأصفهاني: ج ١٧، ص ٢٣٤.

البلاء، ليزداد ثوابه وترتفع درجته في الجنة، فعن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنه قال: «أشدّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمّ الأوصياء، ثمّ الأمثال فالأمثال»^(١).

وعن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «سئل رسول الله صلّى الله عليه وآله: من أشدّ الناس بلاءً في الدنيا؟ فقال: النبيون، ثمّ الأمثال فالأمثال، ويبتلى المؤمن بعدد على قدر إيمانه وحسن أعماله، فمن صحّ إيمانه، وحسن عمله اشتدّ بلاؤه، ومن سخر إيمانه وضعف عمله قلّ بلاؤه»^(٢).

وعنه عليه السلام، أنه قال: «إنّ عظيم الأجر لمع عظيم البلاء، وما أحبّ الله قوماً إلاّ ابتلاهم»^(٣).

وعنه عليه السلام، أنه قال: «إنّ لله عزّ وجلّ عبداً في الأرض من خالص عباده، ما ينزل من السماء تحفة إلى الأرض إلاّ صرفها إليهم»^(٤).

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٢٥٣، باب شدة ابتلاء المؤمن، ح ٤.

(٢) المصدر نفسه: ح ٢.

(٣) المصدر نفسه: ح ٣.

(٤) المصدر نفسه: ح ٥.

معطيات الفصل

١. إنَّ العالم بكلِّ ما فيه ومن فيه؛ من جمادٍ ونباتٍ وحيوانٍ وإنسانٍ، وأجرامٍ سماويَّة، وما يصدر عن هذه الموجودات وما يتعلَّق بها ويحلُّ فيها، وما يقع من حوادث كونيَّة، كلُّ ذلك وجوده وحدوثه في العالم لا يقع صدفةً ولا خبط عشواء، وإنَّما يقع ويحدث وفق قانونٍ عامٍّ ودقيقٍ ثابتٍ وصارم.
٢. السنَّة الإلهيَّة هي طريقة الخالق المتَّبعة في معاملته لمخلوقاته من أرباب العقل والشعور؛ بناءً على سلوكهم وأفعالهم ومواقفهم من شرع الله وأنبيائه، وما يترتَّب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة.
٣. في الامتحان البشري يُريد المُمتحَن استعلام حال الممتحَن المجهول له، وبنفس الوقت يريد أن يعلم الممتحَن بحاله المجهول.
٤. يهدف الامتحان الإلهي إلى إظهار ما هو كامنٌ في باطن الإنسان - ويعلم به الله سبحانه - إلى الواقع الخارجي.
٥. إنَّ الله سبحانه وتعالى يعلم بالصابرين قبل صبرهم، وبالفاسقين قبل فسقهم، ومع ذلك يمتحنهم لإخراجهم من الجهل بحالهم إلى العلم به.
٦. إنَّ حقيقة الامتحان الإلهي تتمثَّل بتهيئة المقدمات لكلِّ شخصٍ بحسب ما يريده ويختاره؛ لكي يظهر ما هو كامنٌ في وجوده.
٧. الابتلاء هو أن يُعطي الله سبحانه وتعالى الإنسان أشياءً أو يمنعه عن أشياء، حتَّى يخرج ما هو كامنٌ في وجوده، وعلى أساس الخارج إلى الواقع يترتَّب الجزاء.
٨. إنَّ الامتحان الإلهي سنَّة إلهيَّة ثابتةٌ ومطرَّدةٌ، جاريةٌ في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، وعلى جميع أفراد بني البشر.

٩. الابتلاء الإلهي سبب العودة إلى الحقّ والتوجّه لله سبحانه وتعالى، فالعاصي قد يغفل عن ربّه ويتمادي في عصيانه وضلالته إذا كانت الأمور كلّها مهياًً له، ولكنّه إذا اصطدم بالبلاء فإنّ ذلك يشعره بذنبه وافتقاره إلى الله سبحانه وتعالى، فيرجع عن طريق الغواية إلى طريق الهداية.

الفصل الثاني سنّة الاستدراج والمكر

- سنّة الاستدراج الإلهي
أسباب الاستدراج
- سنّة المكر الإلهي
أسباب المكر الإلهي
زيادة توضيح

سنة الاستدراج الإلهي

قد يكون الشخص ممن لا يشعر بفشله وسقوطه ولا يدرك ما هو عليه من شقاوة، فتراه راضياً بما عنده، مغروراً بما يجده، يحسب كل عطاءً نعمةً! ولكنه قد يكون مخطئاً في حساباته، فما ظنه نعمةً له، قد تكون نقمةً عليه، يستدرجه بها من يمهل ولا يهمل، ليزداد إثماً وله عذابٌ مهين.

وهذه حقيقة طالما أكدها القرآن الكريم، وحثر منها الشرع المبين، فما يتبجح به المغرور الجاهل بأمر الله أنه سبق ربه في ما أراده منه بالمخالفة والتمرد، فإنه يعينه على نفسه فيما أراده.

وإلى هذه الحقيقة أشار القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤)، وهذه سنة إلهية تسمى: سنة الاستدراج.

والاستدراج هو الأخذ درجةً درجةً، والجرّ قليلاً قليلاً إلى العذاب^(١). واستدرج الله العبد: أمهله ولم يُباغته؛ في «الكشاف»: استدرجه إلى كذا إذا استنزله إليه درجةً فدرجةً حتى يورطه فيه^(٢).

وفي «فتح القدير»: الاستدراج هو الأخذ بالتدرّج منزلةً بعد منزلة^(٣). وفي «التحفة السنية»: استدراج الله للعباد هو: إغفال العصاة بالإحسان وتجديد النعم عليهم عقيب الإساءة فينسون الاستغفار^(٤).

(١) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروز آبادي: ج ٢، ص ٥٩٢.
(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ج ٤، ص ١٤٧.
(٣) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: ج ٢، ص ٢٧١.
(٤) التحفة السنية في شرح النخبة المحسنة، سيّد عبد الله الجزائري، مخطوط: ص ٢٧.

وفي «الميزان»: الاستدراج الاستبعاد أو الاستنزال درجةً فدرجةً، والاستدناء من أمرٍ أو مكانٍ، وقرينة المقام تدلّ على أنّ المراد به هنا^(١): الاستدناء من الهلاك إمّا في الدنيا، أو في الآخرة.

وتقييد الاستدراج بكونه من حيث لا يعلمون للدلالة على أنّ هذا التقريب خفيٌّ غير ظاهرٍ عليهم، بل مستبطنٌ فيما يتلهّون فيه من مظاهر الحياة المادّية، فلا يزالون يقتربون من الهلاك باشتداد مظالمهم، فهو تجديد نعمةٍ بعد نعمةٍ حتّى يصرفهم التلذّذ بها عن التأمّل في وبال أمرهم^(٢).

وكما يقول أهل اللغة: إنّ للاستدراج معنيين:

أحدهما: أخذ الشيء تدريجاً؛ لأنّ أصل الاستدراج مشتقٌّ من «الدرجة»، فكما أنّ الإنسان ينزل من أعلى العمارة إلى أسفلها بالسلام درجةً درجةً، أو يصعد من الأسفل إلى الأعلى درجةً درجةً ومرحلةً مرحلةً، فقد سمّي هذا الأمر استدراجاً. ثانيهما: اللفّ والطّي، كطيّ السجّل ولفّه.

وهذان المعنيان أوردتهما الراغب في «مفرداته»، إلا أنّ التأمّل بدقّة في المعنيين يكشف أنّهما يرجعان إلى مفهومٍ كليٍّ جامعٍ واحدٍ، وهو: العمل التدريجي.

أسباب الاستدراج

من رحمة الله سبحانه وتعالى بالمدنّين من عباده أنّه يتليهم بالبأساء والضراء ويذكّرهم منسيّ نعمته، ليعودوا إلى ساحته، فيستغفروه ويتوبوا إليه، وينادوا بلسان القلب: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥). فإذا نسوا ما ذكّروا به، وتمادوا في غيبيهم، وانهمكوا في معاصيهم ولم يتعظوا

(١) أي: في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٢).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ٣٤٦.

بالبلاء، طبع على قلوبهم، وجعلها قاسيةً، وصرّفها عن الحقّ، وهذه سنّة المكر، ثمّ يستدرجهم من حيث لا يعلمون، ففتحت عليهم ملائكة الواحد الأحد بأذنٍ منه أبواب النعم الكثيرة، كالرخاء والصحة والرزق والرفاهية؛ مكرّاً بهم، واستدرجاً لهم؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ * فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ * فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ٤٢ - ٤٥)، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ مَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (آل عمران: ١٧٨).

فهذه الآيات وغيرها، تبيّن أنّ سنّة الله سبحانه وتعالى في المستدرجين - بعد أن لم يتّعظوا بما امتحنهم الله به من صنوف البأساء والضراء، وبما امتحنهم به من النعم - هي أن يوسّع عليهم في الرزق والخيرات مدّة إمهالهم؛ ليزدادوا إثماً، ثمّ يأخذهم على حين غرّة وهم في غفلة.

فعن «روضة المتّقين» بسنده عن ابن رثاب، عن بعض أصحابه، أنّه قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الاستدرج، فقال: «هو العبد يذنب الذنب فيملي - أي: يمهل - له، ويجدّد له عنده النعم، فيلهيه عن الاستغفار من الذنوب، فهو مستدرجٌ من حيث لا يعلم»^(١).

وهذا استدراجٌ وكيدٌ إلهيٌّ تكون عاقبته وخيمته وخسارته كبيرةً؛ قال سبحانه: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمَلِّي لَهُمْ إِنَّا كَيْدِي مَتِينٌ﴾

(١) روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمّد تقي المجلسي، تعليق: السيّد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الاشتهاردي: ج ١٣، ص ٥٣.

(الأعراف: ١٨٢ - ١٨٣)، والكيد هو التدبير الذي يقصد به غير ظاهره بحيث ينخدع المكيد له بمظهره فلا يفتن له حتى ينتهي إلى ما يسوؤه من مخبره وغاياته. ومعنى الآية: أمهل هؤلاء المكذبين المستدرجين وأمد لهم في أسباب المعيشة والقدرة على الحرب كيداً أو مكرأ بهم، لا حباً بهم ونصراً لهم^(١).

سنة المكر الإلهي

المكر في اللغة: احتيالٌ في خُفية^(٢) و صرف الغير عما يقصده بنوعٍ من الحيلة^(٣)؛ قال رشيد رضا: هو في الأصل التدبير الخفي المفضي بالممكور به إلى ما لا يحسب^(٤).

ويمكن أن نعرّف المكر بتعريفٍ هو أقرب إلى ما سطره رشيد رضا، ولكنه أدق منه، فنقول: المكر هو تدبيرٌ خفيٌّ محكمٌ لإيقاع ما يريده الماكر بالممكور به من حيث لا يحسب.

والمكر لا ينحصر في التحرك الخفي السيئ كما هو المعروف لدى الناس، بل هو الطريقة الخفية التي يراد منها تعطيل مبادرات الآخرين عما يريدونه على مستوى الفكرة والواقع، سواءً كان ذلك خيراً أم شراً، وفي ضوء هذا جاء وصف المكر بالسيئ في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (فاطر: ٤٣)، مما يوحي بأن هناك مكرأ سيئاً وآخر حسناً.

فالمكر - إذن - على نوعين: محمود، وهو ما يتحرى به فعل الجميل؛ ومذموم وهو ما يتحرى به فعل القبيح، وهو الغالب في الاستعمال.

(١) تفسير المنار: ج ٩، ص ٤٥٢.

(٢) العين: ج ٥، ص ٣٧٠.

(٣) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: ج ٣، ص ١٧٩.

(٤) تفسير المنار: ج ٣، ص ٣١٥.

قال في «تفسير المنار»: «وهذا المعنى لا يكون غالباً إلا في الشرّ والفساد؛ لأنّ من يريد بغيره الخير والصلاح لا يكاد يحتاج إلى إخفائه، ولهذا غلب استعمال المكر في السوء والشرّ والفساد وإيقاع الغير فيها وصرّفه إلى الباطل»^(١).
وذكرت عدّة وجوه لإضافة المكر إلى الله تعالى؛ منها:

الأوّل: تسمية جزاء المكر بالمكر، أي: تسمية الجزاء الذي يوقعه الله بالماكر بـ«المكر»، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (الشورى: ٤٠)، قال صدر المتألّهين: «إسناد الكيد إليه سبحانه من باب المجاز، كما هو الظاهر، فتكون العلاقة هي المزاوجة، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾، وإطلاق اسم الضدّ على الضدّ، أو ترتّب الغاية، فإنّ أوصافه تعالى الفعلية في أكثر المواضع إنّما توجد باعتبار الغايات لا باعتبار المبادي، كالرحيم والمنتقم وغيرهما، ممّا لا ينفكّ مباديها عن انفعالٍ وتأثيرٍ في الموصوف بها، فكیده تعالى عبارةً عن إنزال المكروه بالمكيد من حيث لا يشعر، استعارةً من فعل الكائد بمن يكیده»^(٢).

وفي «التبيان»: والمكر وإن كان قبيحاً، فإنّما أضافه الله إلى نفسه لمزاوجة الكلام، كما قال: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾، والثاني ليس باعتداءٍ، وإنّما هو جزاء^(٣).

الثاني: تسمية تدبير الله تعالى - الذي يخفى على عباده - مكرّاً لخفائه، وهو إنّما يكون لإقامة سننه، وإتمام حكمه وحكمته، وإيقاع عذابه في أعدائه ودفعه عن أوليائه، وكلّها خيرٌ في نفسها وإن قصّر العباد في معرفتها أو فهمها^(٤).

(١) تفسير المنار: ج ٣، ص ٣١٥؛ وج ٨، ص ٣٣.

(٢) تفسير القرآن الكريم، لصدر المتألّهين: ج ٧، ص ٣٥٥.

(٣) التبيان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ٤٧٦.

(٤) انظر: تفسير المنار: ج ٣، ص ٣١٥.

قال البلاغي: استعمال القرآن الكريم وبعض الموارد يرشد إلى أن المكر هو إعمال خفية على الغير في معاملته على غفلة منه عنها.

وقد جاء في القرآن الكريم منسوباً إلى الله بدون مزاجية، كقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾، وقال الله هنا وفي سورة الأنفال: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾، فأطلق لفظ الماكر عليه جل شأنه وعلى غيره - أي: الظالمين - بلفظ واحد، ولا يجوز استعمال اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً، وعموم المجاز يأباه المقام. وقد ورد في الدعاء في خطاب الله: «ولا تمكروا بي في حيلتكم» بدون مزاجية^(١).

أسباب المكر الإلهي

إن من لم يتبع الدعوة الإلهية واستوجب لنفسه الشقاء فقد حقت عليه كلمة العذاب إن بقي على تلك الحال، فكل ما يستقبله من الحوادث المتعلقة بها الأوامر والنواهي الإلهية ويخرج بها من القوة إلى الفعل تتم له بذلك فعلية جديدة من الشقاء، وإن كان راضياً بما عنده مغروراً بما يجده، فليس ذلك إلا مكرًا إلهيًا، فإنه يشقيهم بعين ما يحسبونه سعادة لأنفسهم، ويخيب سعيهم في ما يظنونهم فوزاً لأنفسهم^(٢).

ومن الآيات الدالة على هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران: ٥٤)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (فاطر: ٤٣).

فما يتبجح به المغرور الجاهل بأمر الله أنه سبق ربه فيما أراده منه بالمخالفة والتمرّد، هو في حقيقته إعانة منه سبحانه على نفسه، لكن لا بما يُعين به الصالحين

(١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد البلاغي: ج ١، ص ٢٨٧.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ٣٢.

على أنفسهم، بل بما أراده العبد، وحيث إنّه أراد الشرّ، فإعانة المولى له عبارة عن تهيئة المقدمات التي تنتهي به إلى ما أراد.

وهذا المعنى صريح الآيات البيّنات التي صرّحت بأنّه سبحانه هو الهادي وهو المضلّ، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ﴾ (الحج: ١٦)، و﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: ١٤٢)، و﴿إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ﴾ (الرعد: ٢٧)، و﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (النحل: ٩٣)، بمشيئة وإرادة عادلةٍ حكيمةٍ، على الموازين والأسباب الطبيعيّة والمصالح الواقعيّة.

زيادة توضيح

تقدّم أنّ الفيض النازل منه سبحانه لا لون له، فهو ليس بهدايةٍ ولا ضلالٍ، وبحسب استفادة العبد منه يأخذ طابع الهداية أو الضلال. فجميع المخالفات الشرعيّة والمظالم والتجاوزات والكيد والمكر البشري، التي تظهر من البعض تجاه الوظائف الدينيّة وما يستقبلهم من حوادث الأيام، هو في حقيقته مكرٌ إلهيٌّ واستدراجٌ، ليظهر بها منهم ما أرادوه وأحبّوه وأضمرّوه في قلوبهم.

ومن حقّ هؤلاء أن يهديهم ربّهم إلى ما يريدون^(١)، فكما أنّ المؤمن من حقّه على الله أن يهديه إلى الإيثار، كذلك من حقّ المرید للفسق على الله أن يهديه وأن يعينه على ذلك، ويهديهم إلى عاقبة أمرهم. من خلال مقدماتٍ مقارنةٍ لهم ومقدماتٍ قبلهم ومقدماتٍ معهم؛ قال تعالى: ﴿كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠).

إنّ الله سبحانه وتعالى بعد أن علم من المؤمن إرادته للخير، فإنّه يُبيّن له المقدمات التي تُعينه على الوصول إلى ما أراد، قبل وجوده، وحينه، وبعده،

(١) ذكرنا مراراً: أنّ الحقّ تعالى كتب على نفسه، وإلا فلا معنى لأن يكون لأحدٍ حقٌّ عليه. (منه دام ظلّه).

فيخلقه من طينة طيبة، وييسره لليسر، ويجعل أجر كل سنة حسنة سنّها مستمراً حتى بعد وفاته.

وكذا يفعل لمن استحَبَّ العمى على الهدى، واختار الفسق على الإيمان وترك الشكر وتاه في الطغيان، فيخلقه من تربة مالحة وماء أجاج، وييسره للعسرى، ويجعل وزر كل سنة سيئة سنّها مستمراً إلى يوم القيامة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَىٰ * فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنِّيَّسِرُهُ لِلْيُسْرَىٰ * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنِّيَّسِرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ (الليل: ٤ - ١٠).

قال في «التحقيق»: «فسييسره للعسرى: اليسر سعة في سهل ورخو، كما أن العسر مضيق في صعوبة وشدّة. ونتيجة البخل والتكذيب للحسنى: أن يوسعه ويسهله لسلوك طريق العسر، والوقوع في محيط الشدّة؛ عقوبة لهم جزاءً طبيعياً لانحرافهم عن الحسنى، وإعراضهم عن الحقيقة واليسرى»^(١).

لفت نظر

إذا علم الله من المؤمن أنه يريد الخير، ولكن لو خلى وإرادته فإنها لا توصله إلا إلى عشر درجاتٍ مثلاً، فحينئذٍ تتدخل العناية الإلهية الخاصة فتضيف إلى العشر تسعين، فتوصله إلى مائة.

لذلك عندما ذكرنا سابقاً: أن الإرادة هي العلة التامة، ليس المقصود: أن الإرادة فقط هي التي توصل الإنسان إلى ما توصله إليه. نعم، الابتداء يكون من إرادة الإنسان، والمزيد من الله سبحانه.

مثال: لا ريب في أن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله يُريد الخير، ولكن لو ترك هو وإرادته فإنه لا يستطيع أن يصل إلى مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ (النجم: ٩)، وإنما هي العناية الخاصة، لماذا هذه العناية الخاصة هنا؟ باعتبار أنه

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ٨، ص ١٢٧.

علم منه أنه لا يريد منه إلا الخير.

كذلك في الفاسق، لو ترك وإرادته لا يستطيع أن يتسلط على العالم. إذن، الإرادة هي المنشأ، ولكن هذه الهداية هي التي تتدخل فترتفع درجة التكامل؛ إمّا التكامل في درجات الجنة، وإمّا التكامل في دركات الجحيم، كلاهما تكامل، وهذا من خلال الهداية العامة.

قال الطباطبائي: «فالأشياء محاطة بقوى إلهية، قوى تدفعها من الأمام، يعني: من قبلها، وقوى تجذبها من الأمام، وقوى تصاحبها وتربّيها، هذه ليست في المؤمن، سواءً كان مؤمناً أو كان كافراً، قبل ذلك وبعد ذلك ومعه، وقوّة، تصاحبها وتربّيها وهي القوى الأصلية التي يثبتها القرآن الكريم غير القوى الحافظة والرقباء والقرناء كالملائكة والشياطين وغير ذلك، هذا يدعمه ملك، وهذا يدعمه الشيطان، ولكن في النتيجة في دائرة الوجود هذا له معين، وهذا له معين، هذا له أسباب تكوينية تدفعه وتهديه، وذلك أيضاً له أسباب تكوينية تدفعه وتهديه؛ لأنّه أبى الله سبحانه وتعالى إلا أن يوجد إلا على هذا النحو؛ لأنّه هذا هو النظام الأحسن، وإلا لو كان بإمكانه، كان قادراً على أن لا يوجد هذا النظام بهذا النحو، وإذا أوجده لم يكن هو النظام الأحسن؛ لأنّه أراد أن يوجد النظام الأحسن، فهذا هو النظام الأحسن»^(١).

تبصرة

إنّ الهداية العامة التي تكون مع الإنسان وقبله إذا نسبت إلى الله سبحانه وتعالى تسمّى امتحاناً واختباراً، واستدرجاً، وإذا نسبت إلى الشيطان، بمعنى: أنّ الشيطان يدعو لها، تسمّى وسوسةً وإضلالاً وزينةً وحبائل؛ إغواءً منه لهم، تؤدّي إلى الكفر والفسوق والشرّ والفساد.

(١) الميزان في تفسير القرآن.

أو قل: إن هذه الأمور إذا وقعت في وعاء الكافر الذي يريد الكفر تسمى وسوسةً وزينةً وحبائل، وإذا وقعت في وعاء المؤمن يريد بها الخير والصلاح تسمى عنايةً وهدايةً خاصةً وتوفيقاً إلهياً، فهي تأخذ أسماءً مختلفةً وتتلون بحسب استفادة القابل منها.

فالله سبحانه وتعالى لم يُعْطِ للمؤمن شيئاً منعه عن الكافر، بل أمدّ الجميع، ولكن هؤلاء استعملوه في الخير فسمي هدايةً خاصةً، وأولئك استعملوه في الشرّ فسمي إضلالاً خاصاً.

معطيات الفصل

١. الاستدراج هو الأخذ درجةً درجةً، والجرّ قليلاً قليلاً إلى العذاب، واستدرج الله العبد: أمهله ولم يُباغته.
٢. من رحمة الله سبحانه وتعالى بالمذنبين من عباده: أنه يبتليهم بالبأساء والضراء ويُذكّرهم منسي نعمته، ليعودوا إلى ساحته، فيستغفروه ويتوبوا إليه.
٣. إذا نسي العبد ما ذكر به، وتمادى في غيّه، وانهمك في معاصيه ولم يتعظّ بالبلاء، طُبِعَ على قلبه، وجُعِلَ قاسياً، وصرف عن الحقّ، ثم يُستدرج من حيث لا يعلم.
٤. المكر هو تدبيرٌ خفيٌّ محكمٌ لإيقاع ما يريده الماكرُ بالملكور به من حيث لا يحتسب.
٥. المكر نوعان: محمودٌ، وهو ما يتحرّى به فعل الجميل؛ ومذمومٌ، وهو ما يتحرّى به فعل القبيح.
٦. إن من لم يتبع الدعوة الإلهية واستوجب لنفسه الشقاء فقد حقّت عليه كلمة العذاب إن بقي على تلك الحال، فكلّ ما يستقبله من الحوادث المتعلقة بها الأوامر والنواهي الإلهية ويخرج بها من القوّة إلى الفعل تتمّ له بذلك فعليّةٌ جديدةٌ من الشقاء.
٧. إن الهداية العامّة التي تكون مع الإنسان وقبله إذا نسبت إلى الله سبحانه وتعالى تسمّى امتحاناً واختباراً، واستدراجاً، وإذا نسبت إلى الشيطان تسمّى وسوسةً وإضلالاً.

الفصل الثالث

سنة الهداية والضلالة

- جهات البحث
 - حل إشكالية الجهة الأولى
 - حلّ إشكالية الجهة الثانية
- بحوث تفصيليّة في الهداية والضلالة
 - ١. أنواع الهداية الإلهيّة
 - ٢. درجات الهداية
 - ٣. الفوارق بين الهداية والضلالة

جهات البحث

لمسألة الهداية والضلالة - بالنسبة إلى الأبحاث المتعلقة بعدله سبحانه وتعالى -
جهتان من البحث:

الجهة الأولى: إذا كان الإضلال قبيحاً أو نقصاً، فكيف تصحّ نسبته إلى الله
تعالى؟!

الجهة الثانية: إذا كان أمر الهداية والضلالة بيد الله سبحانه وتعالى وهو الذي
يَهْدِي من يشاء ويضلّ من يشاء، فأين اختيار الإنسان؟
ومن الواضح: أنّ الجهة الأولى تختصّ بالضلالة، أمّا الجهة الثانية فهي شاملةٌ
لها وللهداية.

حلّ إشكاليّة الجهة الأولى

تستعمل لفظة الإضلال في موارد ثلاثة:

الأوّل: الإشارة إلى خلاف الحقّ، كمن أشار إلى القبلة باتجاه اليمين وهو
يعلم أنّها باتجاه اليسار، فيكون بذلك قد أضلّ المصلّي.
وهنا يوجد طرفان: ضالٌّ: وهو من صلّى إلى خلاف القبلة. ومضلٌّ: وهو
من أشار إلى خلاف الحقّ. والضلالة هي فعل الضالّ وإن كانت ناشئةً من
مقدماتٍ قام بها المضلّ.

الثاني: فعل الضلالة، من قبيل إيصال الأعمى الذي يُريد المسجد، إلى
المقهي، فيكون بذلك قد أضلّه. والضلالة بهذا المعنى هي من فعل المضلّ.

الثالث: الإهلاك والبطلان، تقول: فلانٌ أضلّ فلاناً إذا أهلكه، كما في قوله
تعالى: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: ٤)، يعني: يبطله.

والأوّلان - أعني: الإشارة إلى خلاف الحقّ، وفعل الضلالة - منفيّان عنه

تعالى؛ لأنَّهما نقص، والله سبحانه كمالٌ مطلقٌ. وأمَّا المعنى الثالث - وهو الإهلاك - فيمكن أن يصدر منه سبحانه وتعالى؛ إذ هو في الحقيقة يرجع إلى الجزاء.

قال الطباطبائي: «إنَّ ظاهر الكتاب أنَّ جميع ذلك منه تعالى فيما نسب إليه من قبيل المجازاة على المعاصي؛ قال تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦)، وقال: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (الصف: ٥)، ولا يقبح الإضلال وكل ما يرجع إليه إذا كان بعنوان المجازاة كما لا يخفى^(١). فإذا ضلَّ الإنسان بسوء اختياره يحكم الله عليه بذلك في الدنيا، ويعدل به عن طريق الجنة إلى النار في الآخرة، وذلك إضلالٌ هو حقٌ وعدلٌ^(٢).

تبصرتان

التبصرة الأولى: عندما نقول: إنَّ الإهلاك والعقاب يصدر من الله سبحانه وتعالى، لا بدَّ من الالتفات إلى نوع الرابطة بين العمل والجزاء والتي مرَّ الكلام عنها مفصلاً في أبحاثٍ سابقة.

فإذا كانت الرابطة بينهما هي رابطة اعتبارية قانونية، بمعنى: أنَّ الفعل الكذائي لا يؤدي بالضرورة إلى ذلك الجزاء، ولكنَّ الله سبحانه وتعالى هو من جعل ذلك الجزاء لذلك الفعل، فحينئذٍ يكون المعنى الثالث للضلال ثابتاً في حقِّه سبحانه، وغير منفيٍّ عنه.

أمَّا إذا كانت الرابطة بينهما رابطة تكوينية، فحينئذٍ يكون الإنسان هو من يُعاقب نفسه، ومن جهةٍ أخرى يكون الله هو من يُعاقب ذلك الإنسان باعتبار أنَّه وضع مثل هذا القانون التكويني.

توضيح ذلك: إنَّ الله سبحانه وتعالى وضع نظاماً، حاصله: أنَّ من فعل

(١) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٢٠٧، حاشية (١).

(٢) المفردات في غريب القرآن: ص ٢٩٩.

الفعل الكذائي فسوف يؤدي به لا محالة إلى الجزاء الكذائي، ونهى الإنسان عن ذلك الفعل شرعاً. فلو خالف العبد النهي الشرعي وعصى، فسوف يكون سبباً حقيقياً في ترتب العقاب عليه، وبنفس الوقت يمكن نسبة العقاب إلى المولى تعالى باعتباره هو من وضع هذا القانون والسنة التكوينية في هذا النظام.

وإذا أردنا أن نُقرب المسألة بمثالٍ، نقول: إنَّ من تناول السمِّ وهو يعلم أنَّه سمٌّ، يكون قد أعان على هلاك نفسه بنفسه، ولكنَّ هذا لا يمنع من نسبة الإهلاك إلى الحقِّ سبحانه وتعالى باعتباره الموجد لهذه الموادِّ السامة في نظام العالم.

التبصرة الثانية: إنَّ المنهج الاعتزالي ينفي المعنيين الأولين عنه سبحانه وتعالى؛ لأنَّهما قبيحان، والله تعالى منزَّهٌ عن فعل القبيح، ولا ينبغي له أن يفعل، فهم يحكمون قوانين العقل على فعل الله سبحانه وتعالى. وقد أتضح في مباحث سابقة عدم تامة هذا المبنى. وما ذكرناه وإن اتفق مع مبنى المعتزلة في النتيجة، ولكن يختلف عنه في الجوهر؛ لبداهة الفرق بين قولك: «لا ينبغي له أن يفعل»، وقوله هو عن نفسه: «لا أفعل».

نسبة الهداية إليه سبحانه

لما كان الهدى مقابل الضلال، كان له معانٍ ثلاثة مقابلة لمعاني الضلال:
الأول: نصب الدلالة على الحقِّ وإراءة طريقة الإرشاد إليه، وإن لم يأخذ بيدك إلى الطريق ليوصلك إلى المقصود، كما تقول: سألته عن الطريق فهداني إليه وأرشدني.

الثاني: فعل الهدى في الإنسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به، أو قل:
الأخذ بيد الغير وإيصاله إلى المقصود.

الثالث: الإثابة، كقوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ﴾ (محمد: ٥)، يعني: سيثيبهم، بأن يوصل إليهم الثواب على الطاعة.

وجميع معاني الهداية صادقة في حقه تعالى بالنسبة إلى المكلفين، إلا فعل ما كلف له، كالإيمان؛ فهذا لا يصدق عليه الهداية بالمعنى الثاني، ويصدق عليه الأول والثالث.

تفصيل في معنى الهداية

الهداية لغة: هي الدلالة، سواءً أكانت إلى الحق أم الباطل، وإن كان الغالب استعمالها في القرآن في المعنى الأول، إلا أنه لم يبلغ حد مهجورية المعنى اللغوي؛ ولذلك قيل: الهداية في الاستعمال الشرعي: الدلالة إلى الحق وإراءة طريقة الإرشاد إليه؛ قال في «الفروق»: والهدى الدلالة، فإذا كان مستقيماً فهو دلالة إلى الصواب، ولا يقال: أرشده إلا إلى المحبوب^(١).

وقال العلامة المصطفوي: «إن الأصل الواحد في المادة: هو بيان طريق الرشد والتمكّن من الوصول إلى الشيء، أي: الدلالة إليه. فالهداية يقابله الضلالة. والرشد يقابله الغي، وهو الدلالة إلى الشر والفساد، كما أن الرشد هو الاهتداء إلى الخير والصلاح. والهداية يكون في مادي أو معنوي، وفي خير أو شر. فالهداية المادية كما في قوله: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَواسي أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٥)، أي: في معاشهم الدنيوية وأسفارهم، ثم يقول: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦)، ويمكن أن يراد مطلق الاهتداء؛ فإن الاهتداء في السبل بتلك الآيات والعلامات الظاهرية يرشد إلى توجهه واهتدائه معنوي.

والاهتداء المعنوي كما في: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾، ﴿قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى﴾، والهداية إلى الشر كما في: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾.

(١) الفروق اللغوية: ص ٤٢..

بعض السنن المرتبطة بالعدل الإلهي..... ٧٧

ولا يخفى أن الله تعالى وأنبياءه وأوليائه لا يمكن في حقهم الإضلال والدلالة إلى الشرّ والفساد»^(١).

من هنا قد تستعمل في الباطل أيضاً على نحو الحقيقة، كما في قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ١٠)، وقوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (الصفات: ٢٣).

وكيفما كان، فالهداية بالمعنى الذي نعرفه هي من العناوين التي تعنون بها الأفعال وتتصف بها، تقول: هديت فلاناً إلى أمر كذا، إذا ذكرت له كيفية الوصول إليه، أو أريته الطريق الذي ينتهي إليه، وهذه هي الهداية بمعنى إراءة الطريق، أو أخذت بيده وصاحبته في الطريق حتى توصله إلى الغاية المطلوبة، وهذه هي الهداية بمعنى الإيصال إلى المطلوب.

فهاهنا نوعان من الهداية؛ الأولى: بمعنى إراءة الطريق، والثانية: بمعنى الإيصال إلى المطلوب. ويعود المعنيان في الحقيقة إلى معنى واحد، وهو نوع من إيصال الشيء إلى مطلوبه، إما بإيصاله إليه نفسه، أو إلى طريقه الموصل إليه^(٢).

حل إشكالية الجهة الثانية

ذكرنا أن مسألة الهداية والضلالة تعدّ من المباحث المتفرّعة على الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين؛ لأنّهما من العناوين التي تعنون بهما الأفعال وتتصف بهما، لذا فإنّ ما يتبنّاه الباحث من موقف تجاه الأفعال هناك لا بدّ أن يتبنّاه هنا.

فالأشعري ذهب إلى أنّ الهداية والضلالة هما من أفعال الله تعالى خاصّة، وذهب المعتزلي إلى أنّهما من أفعال الإنسان خاصّة؛ قال التفتازاني: «وأما الكلام

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ١١، ص ٢٤٨.

(٢) انظر: الباب في تفسير الكتاب: ص ٣٤٩ - ٣٥٠، (بتصرّف).

في الآيات المشتملة على اتّصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال، وبالطبع على قلوب الكفرة، والحثم والمدّ في طغيانهم ونحو ذلك، فهي عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء، والكفر والضلال، بناءً على ما مرّ من أنّه الخالق وحده؛ وخلافاً للمعتزلة، بناءً على أصلهم: أنّه لو خلق فيهم الهدى والضلال، لما صحّ منه المدح والثواب والذمّ والعقاب، فحملوا الهداية على الإرشاد إلى طريق الحقّ بالبيان ونصب الأدلّة، أو الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنّة والإضلال على الهلاك والتعذيب، أو التسمية والتثبيت والتقليب بالضالّ، أو الوجدان ضالّاً^(١) بينما اختار الإمامية تبعاً للأئمّة الأطهار عليهم السلام: أنّها أمرٌ بين أمرين.

الهداية الإلهية واختيار الإنسان

إنّ صلة مسألة الهداية بمبحث الجبر والاختيار تنبع من التساؤل التالي: كيف تكون الهداية من الله سبحانه وتعالى، ومع ذلك يكون الإنسان مختاراً في فعله؟! ظاهر كلام العلامة الحليّ: أنّ الله سبحانه وتعالى نصب الدلالة على الحقّ بإرسال الأنبياء وإنزال الكتب والرسالات، وفعل الهداية الضرورية في العقلاء، ولم يوجد الإيمان فيهم؛ لأنّه سبحانه وتعالى كلّفهم به ويثيب عليه، فمعاني الهداية صادقة في حقّه تعالى إلاّ فعل ما كلّف به، وإذا قيل: إنّّه تعالى يهدي ويضلّ، فإنّ المراد به: أنّه يهدي المؤمنين، بمعنى: أنّه يثيبهم ويضلّ العصاة، بمعنى: أنّه يهلكهم ويعاقبهم^(٢).

وهذا الحلّ هو الظاهر من كلام العلامة الطبرسي، حيث قال: «فأمّا الهداية التي كلّف الله تعالى العباد فعلها، كالإيمان به وبأنبيائه وغير ذلك، فإنّها من فعل العباد، ولذلك يستحقّون عليها المدح والثواب، وإن كان الله سبحانه قد أنعم

(١) شرح المقاصد: ج ٤، ص ٣١٠ - ٣١١.

(٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الأملي): ص ٤٣٦، (بتصرّف).

بعض السنن المرتبطة بالعدل الإلهي ٧٩

عليهم بدلالتهم على ذلك، وإرشادهم إليه، ودعائهم إلى فعله، وتكليفهم إياه، وأمرهم به، فهو من هذا الوجه نعمةً منه سبحانه عليهم، ومنهً منه وأصله إليهم، وفضلٌ منه وإحسانٌ لديهم، فهو سبحانه مشكورٌ على ذلك، محمودٌ إذ فعل بتمكينه وألطفه، وضروب تسهيلاتٍ ومعوناته»^(١).

وأنت خيرٌ بأنّ هذا الحلّ بإطلاقه غير تامٍّ؛ لانتهاؤه إلى التفويض المنافي للتوحيد الفاعلي. والحلّ الصحيح لا بدّ أن يولد من رحم القراءة التي اخترناها في تفسير نظريّة الأمر بين الأمرين، بأن نقول: إنّ الإيمان وإن كان فعلاً له سبحانه وتعالى، لكنّ للإنسان وقدرته وإرادته تأثيراً في تحقّقه، فالإيمان كما هو فعل الله سبحانه وتعالى هو فعل المكلف المؤمن.

بحوث تفصيلية في الهداية والضلالة

توجد جملةٌ من المباحث القرآنيّة المهمّة المرتبطة بمسألة الهداية والضلالة، نعرض لها على التوالي:

المبحث الأوّل: أنواع الهداية الإلهية

عندما نتدبّر في القرآن الكريم نراه يشير إلى عدّة أنواعٍ من الهداية الإلهية:

النوع الأوّل: الهداية التكوينية العامّة

لم يخلق الله سبحانه وتعالى مخلوقاً إلّا وجعل له غايةً، وغايته هي كماله الذي خلق لأجله، وحتى يصل الإنسان إلى هذه الغاية فهو بحاجةٍ إلى هدايةٍ عامّةٍ من قبل الخالق سبحانه وتعالى، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠). بمعنى: أنّ الله سبحانه وتعالى بعد أن أعطى كلّ شيءٍ خلقه ووجوده هداه إلى كماله الوجودي، وهذا النوع من الهداية لا يختصّ

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ١، ص ١٣٨.

بموجودٍ دون آخر، بل هو شاملٌ لجميع المخلوقات، من إنسانٍ وحيوانٍ ونباتٍ وجمادٍ، وما يُرى وما لا يُرى. أو قل: «هي التي تتعلّق بالأُمور التكوينيّة، كهدايته كلّ نوعٍ من أنواع المخلوقات إلى كماله الذي خُلِق لأجله وإلى أفعاله التي كُتبت له، وهداية كلّ شخصٍ من أشخاص الخليقة إلى الأمر المقدّر له والأجل المضروب لوجوده.... فهذا النوع من الهداية يشمل ويعمّ كلّ شيءٍ من ذوي الشعور والعقل وغيرهم، وهي هدايته كلّ شيءٍ إلى كمال وجوده، وإيصاله إلى غاية خلقته، وهي التي بها نزوع كلّ شيءٍ إلى ما يقتضيه قوام ذاته، من نشوءٍ واستكمالٍ وأفعالٍ وحركاتٍ وغير ذلك»^(١).

إذن، هذا النوع من الهداية يشمل ويعمّ كلّ شيءٍ، سواءً أكان من ذوي الشعور والعقل أم كان من غيرهم، وهي هداية كلّ شيءٍ إلى كمال وجوده وإيصاله إلى غاية خلقته.

وهناك آياتٌ كثيرةٌ دلّت على وجود الهداية التكوينية العامّة التي تسوق الأشياء إلى غاياتها وآجالها، وتوصلها إلى المطلوب، منها:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، فإنّ المراد بالهداية الهداية العامّة الشاملة لكلّ شيءٍ دون الهداية الخاصّة بالإنسان؛ وذلك بتحليل الهداية الخاصّة وتعميمها بإلقاء الخصوصيّات، فإنّ حقيقة هداية الإنسان بإراءته الطريق الموصل إلى المطلوب، والطريق رابطة القاصد بمطلوبه، فكلّ شيءٍ جهّز بما يربطه بشيءٍ ويحرّكه نحوه فقد هدى إلى ذلك الشيء، فكلّ شيءٍ مهديٌّ نحو كماله بما جهّز به من تجهيز، والله سبحانه هو الهادي.

فهو سبحانه الذي أوجد كلّ شيءٍ، ثمّ لم يهمله ليتركه تائهاً ضائعاً، بل منحه الهدى الذي يتدخّل في عمق وجوده وتكوينه، فينظّم له حركة نموّه وتكامله

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

ووصوله إلى الغاية المطلوبة لوجوده.

وبهذا كانت ربوبيته سبحانه للخلق منطلقاً من طبيعة الإيجاد الذي يمنح الموجودات الحياة، ومن التدبير المستمر والإشراف الدائم والعناية الكاملة لهذه الموجودات، ممّا يوحي بالربوبية الشاملة الكاملة التي لا تغيب عن الوجود في أية لحظة، كما لا يغيب عنها الوجود في أيّ وقت.

قال سيّد قطب: «ربّنا الذي وهب الوجود لكلّ موجودٍ في الصورة التي أوجدها وفطره عليها، ثمّ هدى كلّ شيءٍ إلى وظيفته التي خلقه لها، وأمدّه بما يناسب هذه الوظيفة ويعينه عليها.

و(ثمّ) هنا ليست للتراخي الزمني؛ فكلّ شيءٍ مخلوقٌ ومعه الاهتداء الطبيعي الفطري للوظيفة التي خلّق لها، وليس هناك افتراقٌ زمنيٌّ بين خلق المخلوق وخلق وظيفته، إنّما هو التراخي في الرتبة بين خلق الشيء واهتدائه إلى وظيفته، فهداية كلّ شيءٍ إلى وظيفته مرتبةٌ أعلى من خلقه غفلاً^(١).

وقد تبين بما ذكرنا: أنّ الآية ضمّت بين طبيّاتها برهاناً يدلّ على كونه تعالى هادياً لكلّ شيءٍ، وذلك من خلال ما وضعه فيها من نظامٍ دقيقٍ لا يختلف ولا يتخلف إلا ما شاء ربّك.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى: ٢ - ٣)، أي: هداها إلى ما قدر، فكلّ يسلك نحو ما قدر له بهداية ربّانية تكوينية. «ومن هنا يظهر: أنّ هذه الهداية غير الهداية الخاصة التي تقابل الإضلال؛ فإنّ الله سبحانه نفاها وأثبت مكانها الضلال في طوائف، والهداية العامّة لا تنفى عن شيءٍ من خلقه»^(٢).

(١) في ظلال القرآن الكريم: ج ٤، ص ٢٣٣٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ٣١.

علاقة الهداية العامة بنظام السببية

إنَّ الهداية التكوينية العامة ترجع إلى نظام السببية الذي يحكم العالم، فمن أراد الوصول إلى نقطة معينة عليه أن يسلك الطريق الموصل إليها، ومن أراد أن يجعل العصا حية تسعى، عليه أن يسلك طريقاً خاصاً ينتهي به إلى ذلك، وهكذا من أراد أن يجعل من التراب تفاعلاً عليه أن يتعلّق بالأسباب الخاصة التي تنتهي به إلى النتيجة المطلوبة، ومن أراد أن يصل إلى القرب الإلهي عليه أن يسلك طريق الورع والطاعة.

فالهداية التكوينية العامة هي إلقاء الرابطة بين كلِّ شيءٍ بما جهّز به في وجوده من القوى والآلات وبين آثاره التي تنتهي به إلى غاية وجوده، أو هي إيجاد الرابطة بين المقدمات وبين نتائجها؛ إذ ليس كلُّ المقدمات تؤدي إلى كلِّ النتائج، ولا كلُّ موجودٍ هو قادرٌ على الوصول إلى كلِّ نتيجة، فالجنين من الإنسان - مثلاً - وهو نطفة مصورةٌ بصورته مجهّزٌ في نفسه بقوى وأعضاء تناسب من الأفعال والآثار ما ينتهي به إلى الإنسان الكامل في نفسه وبدنه، فقد أعطيت النطفة الإنسانية بما لها من الاستعداد خلقها الذي يخصّها وهو الوجود الخاصّ بالإنسان، ثم هديت وسيّرت بما جهّزت به من القوى والأعضاء نحو مطلوبها، وهو غاية الوجود الإنساني والكمال الأخير الذي يختصّ به هذا النوع، وهو الإنسان.

النوع الثاني: الهداية التكوينية الخاصة

سمّى القرآن الكريم الهداية التكوينية الخاصة بالإنسان بالهداية الفطرية^(١)، فقال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ

(١) إنَّ الهداية التكوينية الخاصة بالإنسان هي غير الهداية التي تأتي من خلال الأنبياء والأوصياء والكتب والرسالات.

بعض السنن المرتبطة بالعدل الإلهي..... ٨٣

اللَّهُ ذَلِكَ الدِّينَ الْقَيِّمُ ﴿ (الروم: ٣٠)، بمعنى: أن الإنسان - كسائر الأنواع المخلوقة - مفطورٌ بفطرةٍ تهديه إلى تكميم نواقصه ورفع حوائجه، وتهتف له بما ينفعه وما يضره في حياته.

إنَّ المتدبِّرَ في آياتِ الذكرِ الحكيمِ يُدركُ أنَّ هذا الكتابَ يجعلُ منَ الفطرةِ الإنسانيَّةِ محوراً تدورُ حوله جميعُ مباحثِ التوحيدِ والمعادِ والمعارفِ الأخرى، ومدى انسجامِ هذه المعارفِ والحقائقِ معَ الفطرةِ التي فطرَ عليها الإنسانَ.

فعندما تُصرِّحُ الآيةُ الكريمةُ بأنَّ الإنسانَ مفطورٌ على التوحيدِ، فهذا يعني: أنَّ الإنسانَ بحسبِ باطنِ ذاته وميله الداخلي ينجذبُ ويشتاقُ إلى الكمالِ وإلى درجاتِ الجنانِ، وينفرُ منَ النقصِ ومنَ دركاتِ النيرانِ، فهو يميلُ إلى الله سبحانه وتعالى ويشتاقُ له ويطلبُ الصعودَ إليه بفطرته، أمَّا إذا وجدَ الإنسانُ نفسه مشدوداً إلى المادَّةِ، قد تناقلَ إلى الأرضِ، فهذا مؤشِّرٌ على تلوُّثِ الفطرةِ.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ الله سبحانه وتعالى أوجدَ الإنسانَ على نحوٍ مخصوصٍ، وهي الفطرةُ على حبِّ الكمالِ وعلى توحيدِ الخالقِ، فهو بطبيعةِ خلقته وإيجاده: بشرطِ شيءٍ منَ التوحيدِ. وهذه عنايةٌ إضافيةٌ وهدايةٌ خاصَّةٌ تجعلُ منَ الإنسانِ قادراً على تمييزِ الحسنِ منَ القبيحِ، والخيرِ منَ الشرِّ؛ قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٨).

وهذه الهدايةُ الفطريَّةُ هي هدايةٌ خاصَّةٌ بالإنسانِ، شاملةٌ لنوعه، لا يستثنى منها أحدٌ، سواءً وصلتَ إليه شريعةٌ أم لم تصل؛ لأنَّها لازمُ الخلقةِ الإنسانيَّةِ، بل هي الخلقةُ الإنسانيَّةُ، وهي في الأفرادِ بالسويَّةِ، غيرَ أنَّها ربَّما تضعفُ أو يلغو أثرها لعواملٍ وأسبابٍ تشغلُ الإنسانَ وتصرفه عن التوجُّهِ إلى ما يدعو إليه عقله وتهديه إليه فطرته، أو ملكاتٍ وأحوالٍ رديئةٍ سيِّئةٍ تمنعه عن إجابةِ نداءِ الفطرةِ كالعنادِ واللجاجِ وما يشبه ذلك؛ قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ

اللَّهِ ﴿الجاثية: ٢٣﴾، فالآية نسبت الإضلال إلى الله تعالى، ولكن ليس ابتداءً، وإنما بعد أن اتخذ هذا الإنسان إلهه هو.واه.

النوع الثالث: الهداية العقلية

هذا النوع من الهداية يبتني على ترتيب المقدمات والنظر والاستدلال؛ ليُدرك بها ما لا يقع تحت قدرة الحواس، وقد وردت الإشارة إليها في بعض الروايات، كما في قول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «يا هشام، إنَّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول»^(١).

وهذه الهداية وإن كانت من مختصات الإنسان، إلا أنّها تختلف من شخص إلى آخر، باعتبار أنّ القابلية على التعقّل والاستدلال وترتيب المقدمات للوصول إلى النتائج متفاوتة عند بني البشر، وبهذا تختلف عن الهداية الفطرية.

النوع الرابع: الهداية التشريعية

إنّ مبحث الهداية التشريعية من المباحث المرتبطة بأصل النبوة، فهناك يبحث عن حاجة الإنسان إلى هذا النوع من الهداية، وضرورة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وعدم استغناء الإنسان بالهداية العامة والهداية الخاصة الفطرية والعقلية عن الهداية التشريعية في الوصول إلى المطلوب.

هذا النوع من الهداية يتعلّق بالأمر والتشريع؛ من الاعتقادات الحقّة والأعمال الصالحة التي وضعها الله سبحانه للأمر والنهي والبعث والزجر، ووعد على الأخذ بها ثواباً، وأوعد على تركها عقاباً.

والمراد من الهداية التشريعية هو إرسال الرسل، وبعث الأنبياء، وإنزال

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٦، كتاب العقل والجهل، ح ١٢.

الكتب السماوية، هداية الإنسان إلى الله بإراءة أقرب الطرق الموصولة إليه سبحانه وتعالى.

إذن، هدف الرسالة وكل ما حوته من تشريعات وأحكام هو رسم الطريق المستقيم الذي هو أقرب الطرق للوصول إلى الحق تبارك وتعالى.

وبعبارة أخرى: إن النبي يقوم بدورين أساسيين:

الأول: بيان المقصد والغاية، وأنه منحصر بالحق سبحانه، ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ (العلق: ٨)، ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (النساء: ٩٩).

الثاني: بيان الطريق المستقيم الموصل إلى ذلك المقصد، وإلى بيت الهجرة، المشار إليه في سورة الحمد: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦).

وهذا النوع من الهداية عام لجميع الناس، وغير مرتبط بطبقة دون أخرى؛ قال تعالى: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقال أيضاً: هدى للعالمين.

قال الطباطبائي: «والإنسان يشارك سائر الأنواع المادية في أن له استكمالاً تكوينياً وسلوكياً وجودياً نحو كماله الوجودي بالهداية الربوبية التي تسوقه نحو غايته المطلوبة، ويختص من بينها بالاستكمال التشريعي، فإن للنفس الإنسانية استكمالاً من طريق أفعالها الاختيارية بما يلحقها من الأوصاف والنعوت وتلبس به من الملكات والأحوال في الحياة الدنيا، وهي غاية وجود الإنسان التي يعيش بها عيشة سعيدة مؤبدة. وهذا هو السبب الداعي إلى تشريع السنة الدينية بإرسال الرسل وإنزال الكتب والهداية إليها ﴿لَعَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥).

وهذه هداية بمعنى إراءة الطريق وإعلام الصراط المستقيم الذي لا يسع الإنسان إلا أن يسلكه؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣)، فإن لزم الصراط وسلكه حيي بحياة طيبة سعيدة، وإن تركه

وأعرض عنه هلك بشقاءٍ دائمٍ وتمت عليه الحجّة على أيّ حالٍ، قال تعالى:
﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَتِهِ وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَتِهِ﴾ (الأنفال: ٤٢).

إذا تقرّر هذا تبين: أنّ من سنّة الربوبية هداية الناس إلى سعادة حياتهم بإراءة الطريق الموصل إليها^(١).

النوع الخامس: الهداية التكوينية الخاصة

هي هداية الإيصال إلى المقصد والنتهى، وهي نوع تصرّف تكويني في النفوس بتسييرها في سير الكمال ونقلها من موقف معنوي إلى موقف آخر.

ولما كانت الهداية التكوينية الخاصة هي الإيصال إلى المطلوب كانت بحاجة إلى إمام هادٍ، لا يكتفي بالأمر والنهي، بل يجعل المهدي على الصراط المستقيم، ويسافر به إلى الله سبحانه وتعالى، ويكون معه هادياً ومرشداً ومعلماً ومحامياً.

وهذا يتجلّى الفارق بين مقام النبوة ومقام الإمامة^(٢)، فالأول وظيفته إراءة

الطريق فقط، بينما الثاني وظيفته الإيصال إلى المطلوب؛ قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ

أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء: ٧٣)، فالهداية المجعولة في الآية هي من شؤون

الإمامة؛ لأنّ الله سبحانه جعل إبراهيم عليه السلام إماماً ما بعد جعله نبياً، كما

يُرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤)، وحيث إنّ

الهداية بمعنى إراءة الطريق لا تنفك عن النبوة، فلا يبقى للإمامة إلا الهداية

بمعنى الإيصال إلى المطلوب. «فالإمام هو الرابط بين الناس وبين ربهم في إعطاء

الفيوضات الباطنية وأخذها، كما أنّ النبي رابط بين الناس وبين ربهم في أخذ

الفيوضات الظاهرية وهي الشرائع الإلهية تنزل بالوحي على النبي وتنتشر منه

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٩، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٢) إنّ العلاقة بين مقام النبوة ومقام الإمامة ليست على نحو مانعة الجمع، بحيث لا

يجمعان، بل يمكن أن يجتمعا كما في إبراهيم الخليل، ويمكن أن يفترقا. (منه دام ظلّه)

وبتوسطه إلى الناس وفيهم، والإمام دليلٌ هادٍ للنفوس إلى مقاماتها، كما أن النبي دليلٌ يهدي الناس إلى الاعتقادات الحقّة والأعمال الصالحة»^(١).

ولما كانت هذه الهداية هي نوع تصرّف تكويني في النفوس وعملاً باطنياً، دلّ ذلك على أن المراد بالأمر الذي تكون به الهداية ليس هو الأمر التشريعي الاعتباري، بل هو الفيوضات المعنويّة والمقامات الباطنيّة التي يهتدي إليها المؤمنون بأعمالهم الصالحة، ويتلبّسون بها رحمةً من ربهم؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (يس: ٨٢ - ٨٣).

ومن هنا يُعرف سرّ شفقة النبي صلّى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام على عموم الأمة، محسنها وعاصيها؛ لأنّه لما كانت وظيفتهم هي إيصال الناس إلى المطلوب، وكان الناس لا يستجيبون لهم، بل كانوا يواجهونهم بالعصيان والتمرد والعناد، كان ذلك مبعث ألم وحزن لهم؛ قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (الكهف: ٦)، والبخوع: القتل والإهلاك، والأسف: شدة الحزن، والآية في مقام تعزية النبي صلّى الله عليه وآله وتسليته وتطيب نفسه.

السبيل لنيل الهداية التكوينيّة الخاصّة

إنّ من يُريد أن يحظى باللطف الإلهي الخاص وبالرحمة الخاصّة، ويكون مشمولاً بعناية الإمام صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه الشريف بحيث يأخذ عليه السلام بيده ويوصله إلى المنتهى، عليه أن يعمل بالطاعات، وينتهي عن المعاصي والموبقات.

وهذه من السنن الإلهيّة التي لا تتبدّل ولا تتحوّل، فهو سبحانه وتعالى كتب

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٣٠٤.

على نفسه الهداية العامّة، بمعنى: إراءة الطريق، فأرسل الرسل، وبعث الأنبياء وأنزل الكتب، وكتب على نفسه أيضاً: أن من عمل بمقتضى تلك الهداية التشريعيّة العامّة، فسوف يكون مشمولاً لعنايته وهدايته الخاصّة.

إذن، هذه الهداية تختصّ بطبقة خاصّة من الذين آمنوا، تأتي كجزء إلهي لمن تلبس بلوازم الهداية الفطريّة، ثمّ ثبتها من خلال العمل بمقتضى ما جاءت به الدعوة الدينيّة التي قام بها أنبياءه ورسله.

وبعبارة أخرى: إنّ هذه الهداية هي هداية خاصّة يهبها الله سبحانه وتعالى لمن استجاب لنداء الفطرة السليمة، وعمل بمقتضيات الهداية التشريعيّة العامّة؛ قال تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (إبراهيم: ٢٧)، وقال أيضاً: ﴿وَرَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٦)، أي: إنّ الرحمة التي سأكتبها للمتّقين هي رحمة خاصّة استحَقُّوها بتقواهم، وقال أيضاً: ﴿هُدًىً لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢)، أي: مع أنّهم متّقون إلا أنّهم بحاجة إلى هدى خاصّ يوصلهم إلى مطلوبهم، ولولاه لما وصلوا.

وبهذا نعرف: أنّ الهداية منها ما هو عامّ، يكتبه الله ابتداءً للجميع، ومنها ما هو خاصّ يكتبه الله سبحانه وتعالى لمن استجاب لنداء الفطرة وعمل بمقتضى ما جاءت به الشريعة^(١).

مستلزمات الإيصال إلى المطلوب

١. إنّ من يريد أن يوصل الغير إلى المطلوب لا بدّ أن يكون عارفاً بالطريق

(١) إنّ رحمة الله الواسعة وعنايته وحكمته اقتضت أن يكون سبحانه وتعالى معطاءً حتّى للعاصي من خلقه، فأعطاه هداية تكوينيّة عامّة، وهداية فطريّة، وعقليّة، وتشريعيّة، وادّخر له جوائز إن هو استفاد من عطائه الخاصّ والعامّ. ولكن أسفاً نجد أنّه لم يستجب لنداء الفطرة، ولم يعمل بمقتضيات الهداية العقليّة أو التشريعيّة. (منه دام ظلّه).

المستقيم الموصل إلى المقصد والمنتهى، وعارفاً بكلِّ دقائق عالم الملكوت؛ لأنَّ السير سيرٌ معنويٌّ إلى الله سبحانه وتعالى.

٢. لا بدّ أن يكون معصوماً لا يخطئ الطريق؛ إذ من غير المنطقي أن المولى سبحانه وتعالى ينصب هادياً يمتلئ في حقّه الخطأ أو النسيان؛ للزوم ذلك نقض الغرض، ومخالفة اللطف الإلهي، مضافاً إلى أنه حينئذٍ يكون غير مهتدٍ بنفسه، ومن كان كذلك لا يمكن أن يكون هادياً لغيره.

٣. لا بدّ أن يكون سعيد الذات بنفسه؛ إذ الذي ربّما تلبّس ذاته بالظلم والشقاء، فإنّها سعادته بهدايةٍ من غيره؛ قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى...﴾ (يونس: ٣٥)، فقد قوبل في الآية بين الهادي إلى الحقّ وبين المهتدي بغيره، وهذه المقابلة تقتضي أن يكون الهادي إلى الحقّ مهتدياً بنفسه؛ لأنّ المهتدي بغيره لا يكون هادياً إلى الحقّ البتّة؛ فلا بدّ أن يكون من يهدي بالأمر متلبساً به أولاً، ومنه ينتشر في الناس على اختلاف مقاماتهم.

قال الطباطبائي: «الإمام يجب أن يكون إنساناً ذا يقين، مكشوفاً له عالم الملكوت، متحقّقاً بكلماتٍ من الله سبحانه^(١)، وقد مرّ: أن الملكوت هو الأمر الذي هو الوجه الباطن من وجهي هذا العالم، فقوله تعالى: ﴿يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾، يدلّ دلالةً واضحةً على أنّ كلّ ما يتعلّق به أمر الهداية - وهو القلوب والأعمال - فللإمام باطنه وحقيقته، ووجهه الأمري حاضرٌ عنده، غير غائبٍ عنه، ومن المعلوم: أنّ القلوب والأعمال كسائر الأشياء في كونها ذات وجهين، فالإمام يحضر عنده ويلحق به أعمال العباد، خيرها وشرّها، وهو المهيمن على السبيلين جميعاً، سبيل السعادة وسبيل الشقاوة، وقال تعالى أيضاً: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِيمَانِهِمْ﴾ (الإسراء: ٧١)، وسيجيء تفسيره بالإمام الحقّ دون كتاب الأعمال،

(١) المراد من الكلمات - هنا - الكلمات العينية الوجودية، لا الكلمات اللفظية.

على ما يُظنّ من ظاهرها، فالإمام هو الذي يسوق الناس إلى الله سبحانه يوم تُبلى السرائر، كما أنّه يسوقهم إليه في ظاهر هذه الحياة الدنيا وباطنها»^(١).

المبحث الثاني: درجات الهداية

للاهداء درجات ثلاث:

الأولى: معرفة طريق الخير والشرّ المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ١٠)، وقد أنعم الله به على الخلق كافةً، بعضه بالعقل وبعضه على لسان الكتب والرسل، ولذلك قال: ﴿وَأَمَّا تُمُودٌ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ (فصلت: ١٧)، فأسباب الهدى هي الكتب والرسل وبصائر العقول، وهي مبدولةٌ للجميع، ولهذا كُلفوا بتكليفٍ واحدٍ، وتساووا في أسباب سلوك طريق النجاة بهذه الهداية العامة.

الثانية: وهي التي يمدّ الله بها العبد حالاً بعد حالٍ، وهي ثمرة المجاهدة حيث قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وهو المراد بقوله: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧). والعبد المهتدي بهذه الدرجة من الهداية إنّما هو المسافر من الخلق إلى الحقّ تعالى بقدّم المجاهدة بطرح العالمين، بل بطرح ما سواه تعالى مطلقاً، وهذه الدرجة مقدّمةٌ معدّةٌ للتلبّس بالدرجة الثالثة من الهداية، وأمّا الدرجة الأولى من الهداية فهي عامّةٌ تشمل السالك وغيره، أمّا في حقّ غير السالك فهي ملاك نجاتهم من الهلاك الأبدي بوصولهم بها إلى ضربٍ من النعيم والتنعم الجسائي، بتفاوت درجات هذا النعيم، وأمّا في حقّ السالك المسافر في هي مقدّمةٌ إعداديةٌ أيضاً للوصول إلى الدرجة الثانية، كما هو الحال في الثانية بالنسبة إلى الثالثة.

الثالثة: وهي النور الذي يشرق في عالم الولاية بعد كمال المجاهدة، فيهتدي

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٢٧٣.

بها إلى ما لا يهتدي إليه بالعقل الذي يحصل به التكليف وإمكان تعلّم العلوم، وهو الهدى المطلق، وما عداه حجابٌ له ومقدّماتٌ، وهو الذي شرفه الله تعالى بتخصيص الإضافة إليه وإلا كان الكلّ منه وبه، فقال: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾ (البقرة: ١٢٠)، وهو المسمّى حياةً في قوله: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (الأنعام: ١٢٢).

وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (الأنعام: ١٢٥)، فالهداية هنا خاصّة؛ لأنّ الهداية العامّة - التي هي بمعنى إراءة الطريق - للجميع، وليست لمن يريد الله أن يهديه، «وهي انبساطٌ خاصٌّ في القلب يعي به القول الحقّ والعمل الصالح من غير أن يتضيق به، وتهبؤٌ مخصوصٌ لا يأبى به التسليم لأمر الله، ولا يتحرّج عن حكمه»^(١).

وهنا إشارةٌ إلى خطوةٍ مهمّةٍ على طريق الغاية والمنتهى، وهي جعل القلب مهياً لاستماع القول واتباع أحسنه، وقبول الحقّ والعمل به؛ قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مَنْ ذَكَرِ اللَّهُ أَوْلَيْكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: ٢٢ - ٢٣). وقد وصف الهدى بالنور؛ لأنّه ينجلي به للقلب ما يجب عليه أن يعيه من التسليم لحقّ القول وصدق العمل عمّا يجب عليه أن لا يعيه ولا يقبله، وهو باطل القول وفساد العمل.

ثمّ إنّ هذه الدرجات الثلاث مترتبةٌ طويلاً، بمعنى: أنّ من لم تحصل له الأولى لا تحصل الثانية، ومن لم تحصل الثانية لا تحصل له الثالثة، ومن حصلت له الثالثة

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٧، ص٣٤٧.

فقد حصلت له التي قبلها، ثم ينعكس، فقد تحصل الأولى ولا تحصل الثانية والثالثة وهكذا^(١).

الهداية وتعدد المراتب

إنَّ الهداية التكوينية العامّة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى: ٣)، هي على مرتبة واحدة، وقد أعطى الله سبحانه وتعالى كلَّ موجودٍ من الموجودات بحسب ما يحتاج إليه من نوع هذه الهداية.

وكذلك الهداية الفطرية المشار إليها في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠)، فهي على مرتبة واحدة، والناس فيها على السواء، وكلَّ مولودٍ يولد على فطرة التوحيد.

وكذلك لا معنى للتشكيك بالنسبة للهداية التشريعية، فهو سبحانه وتعالى بعث رسلاً، وأنزل كتباً تهدف إلى إراءة الطريق للجميع على حدٍّ سواء. نعم، قد لا تصل هذه الهداية إلى البعض لوجود مانع.

أمَّا الهداية التكوينية الخاصّة - والتي هي الإيصال إلى المطلوب - فلها مراتب متعدّدة، تتوقّف على مدى استجابة الإنسان لنداء الفطرة والعمل بمقتضى الهداية التشريعية، فبمقدار ما يعمل الإنسان بالشرعية ويتحقّق بها، تكون الهداية الخاصّة.

وبهذا نعرف: أنّ الوصول إلى المطلوب له درجاتٌ متعدّدةٌ ومختلفةٌ، ومنشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في درجات العبوديّة والإخلاص في العمل لله سبحانه وتعالى، وكلّما كان الإنسان أكثر إخلاصاً لله كان أكثر استحقاقاً للعناية الخاصّة، وهذا هو السرّ في اختلاف درجات السالكين إلى الله تعالى.

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ص ٣٧٦ - ٣٧٨.

من هنا كانت السبل الموصلة إلى الله تعالى متعدّدة، ومنشأ تعدّدها الاختلاف في درجات العبوديّة والإخلاص عند بني الإنسان، ولا يزال الإنسان يترقى في درجات العبوديّة والإخلاص، إلى أن يهديه الله سبحانه وتعالى بهدايته الخاصّة إلى سبيلٍ من سبله، ثمّ يزيد في هدايته فيهدي من ذلك السبيل إلى سبيلٍ فوقه؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩).

وهذه السبل وإن كانت جميعها حقّاً، وموصلةً إلى الحقّ تباركت أسماؤه، ولكنّ بعضها يوصل إلى مقام: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾، وبعضها الآخر إلى مقام: ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٩)، وبعضها إلى ما هو أقلّ من الأوّل بمرتبةٍ أو مراتب.

فالسبل - إذن - بعضها أعمق من بعضٍ، وأفضل من بعضٍ، والإنسان عندما يسأل ربّه بأن يهديه إلى الصراط المستقيم لا يعني ذلك أنّه على ضلالٍ، بل هو على هدىٍّ وعلى صراطٍ مستقيمٍ، ولكنّه يطلب الزيادة؛ لأنّ هذا الصراط ليس على مرتبةٍ واحدةٍ، بل هو أمرٌ محفوظٌ في سبيل الله تعالى على اختلاف مراتبها ودرجاتها، فهو يسأل الهداية ليتلطف به الله سبحانه، فيهديه بهدايته الخاصّة من الصراط إلى الصراط، أي: إلى سبيلٍ من سبله.

ولمّا كانت الكمالات والأسماء والصفات الإلهيّة غير متناهية، كانت درجات القرب منه سبحانه غير متناهية، وبالتالي فإنّ ارتقاء الإنسان في مدارج العلم والمعرفة الأساميّة، تدفعه لطلب المزيد من الهداية الخاصّة كوسيلةٍ للترقي في مراتب القرب منه تباركت أسماؤه؛ لذا أثر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «رَبِّ زِدْنِي فِيكَ تَحِيْرًا»^(١)، وفسّرت بالحيرة الحاصلة من العلم لا الجهل، أي: «رَبِّ زِدْنِي فِيكَ عِلْمًا؛ فَإِنِّي كَلَّمَا أَزْدَادُ فِيكَ عِلْمًا، أَزْدَادُ فِيكَ حَيْرَةً مِنْ كَثْرَةِ

(١) شرح الأسماء الحسنی: ج ١، ص ١٩٨؛ الفتوحات المکیّة: ج ١، ص ٢٧١.

علمي بالوجوه والنسب التي لذاتك... فإن للوارثين منه مقام الحيرة، لا يزالون يطلبون الزيادة منها؛ لالتذاذهم بها وبلوازمها وملزوماتها المعطية إيّاها^(١).

الإضلال المنسوب إلى الحق سبحانه

من الواضح: أن الهداية التكوينية العامة، لا يُقابلها إضلالاً؛ لأنه كتب على نفسه أن يهدي كل شيء خلقه إلى مطلوبه، ومطلوبه هو الغاية التي يرتبط بها وجوده وينتهي إليها، لذا لا يتصور رفعها بعد أن كتبها على نفسه، فلا إضلال يُقابلها.

وكذلك لا إضلال إلهي في مقابل الهداية الفطرية، بمعنى: أنه سبحانه وتعالى لا يسلب أحداً الكيفية المخصوصة التي فطر الناس عليها، بحيث يجعله يميل بفطرته إلى النقص، وينجذب نحو الباطل؛ فهي في الجميع طالبة للكمال، هاربة من النقص، عاشقة للتوحيد، وهذا هو شأنها دائماً وأبداً. نعم، قد تُدس هذه الفطرة في التراب، بسبب العصيان والجحود، فيضعف نداؤها.

وأيضاً لا إضلال في مقابل الهداية التشريعية؛ لأنه سبحانه كتب على نفسه أن يرسل الرسل، ويبعث الأنبياء، وينزل الكتب، بحيث يوصل صوت الشريعة إلى الجميع، فلا يمنع أحداً إراءة الطريق. نعم، قد توجد موانع بشرية لا إلهية منشؤها التزاحم الذي يحكم عالم المادة، تمنع وصول هذه الهداية إلى البعض.

أما بالنسبة إلى الهداية التكوينية الخاصة - التي هي الإيصال إلى المطلوب - فيمكن تصور الإضلال الإلهي في قبالتها، بمعنى: أن الله سبحانه لا توجد عنده هداية خاصة بالنسبة للبعض، بسبب عدم عملهم بمقتضى الشريعة، فيرجع معناه إلى أمرٍ عديمي.

والإضلال الذي هو أمرٌ عديمي حاصله: أن الله سبحانه وتعالى لا يهدي من

(١) فصوص الحكم: ص ٥٢٧.

أعرض عن نداء الفطرة وعصى وتمرد وجحد بهدايته الخاصة، ولا يتلطف به بلطفه الخاص، فلا يوصله إلى المطلوب.

وبعبارة أخرى: المراد من الإضلال هو عدم الهداية لأجل عدم استحقاق العناية والتوفيق الخاص. وبالمراجعة إلى الآيات الواردة حول الهداية والضلالة يظهر أنه سبحانه لم ينسب في كلامه إلى نفسه إضلالاً إلا ما كان مسبوقاً بظلم من العبد أو فسق أو كفر أو تكذيب ونظائرها التي استوجبت قطع العناية الخاصة وحرمانه منها.

ومن هنا يتضح: أن الإضلال الإلهي لا يكون ابتداءً منه سبحانه، بل هو إجراء رباني لمن أعرض عن ذكره سبحانه، وأتبع هواه؛ قال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الصف: ٥)، قال الشريف الرضي: «فأخبر تعالى: أنه إنما فعل ذلك بهم عقوبةً على زيغهم وجزاءً على فعلهم، فمنعهم الألفاظ والفوائد التي يؤتيها سبحانه من آمن به، ووقف عند حدّه، وخلاهم واختيارهم، وأخلاهم من زيادة الهدى التي ذكر سبحانه في كتابه، فقال: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (محمد: ١٧)»^(١).

إذا عرفت ما ذكرنا، تقف على أن الهداية العامة - التي بها تناط مسألة الجبر والاختيار - عامةٌ شاملةٌ لجميع الأفراد، ففي وسع كل إنسان أن يهتدي بهداها. وأمّا الهداية الخاصة والعناية الزائدة فتختص بطائفة المنيبين والمستفيدين من الهدايا الأخرى.

المبحث الثالث: الفوارق بين الهداية والضلالة

إن من الهداية ما هو ابتدائيٌّ منه سبحانه كما في الهداية التكوينية العامة،

(١) حقائق التأويل في متشابه التنزيل، تأليف السيّد الشريف الرضي، شرحه العلامة الأستاذ: محمد الرضا آل كاشف الغطاء: ج ٥، ص ٢٥.

والهداية الفطرية، والهداية التشريعية، أمّا الإضلال فلا يكون إلا بعد زيغٍ أو تمرّدٍ وجحودٍ، وهذا فارقٌ أساسيٌّ بين الهداية والضلالة.

إذن، الهدى يبتدئ من الله سبحانه وتعالى ويترتب عليه اهتداء العبد، والضلال يبتدئ من العبد بسوء اختياره فيجازيه الله بالضلال على الضلال، كما قال: ﴿وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦).

فلو انحرف الإنسان عن صراط الفطرة بسوء اختياره وجهل مقام ربّه وأخلد إلى الأرض وأتبع الهوى وعاند الحقّ فهو ضالٌّ منه، غير مسبوقٍ بإضلالٍ من الله، وحاشاه سبحانه، لكنّه يستعقب إضلاله عن الطريق مجازاةً وتثبيته على ما هو عليه بقطع الرحمة منه وسلب التوفيق عنه، وهذا إضلالٌ مسبوقٌ بضلاله من نفسه بسوء اختياره، وإزاغةٌ له عن زيغٍ منه.

فالذين آمنوا إذا ثبتوا على إيمانهم واستقاموا ثبتهم الله عليه في الدنيا والآخرة، ولولا تثبيته تعالى لهم لم ينفعهم الثبات من أنفسهم شيئاً، ولم يستفيدوا شيئاً من فوائده، فالإيمان يوجب الثبات، فقولته تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ (إبراهيم: ٢٧)، في باب الهداية يوازن قوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (الصف: ٥) في باب الإضلال، غير أنّ بين البابين فرقاً، وهو: أنّ الهدى يبتدئ من الله سبحانه ويترتب عليه اهتداء العبد، والضلال يبتدئ من العبد بسوء اختياره فيجازيه الله بالضلال على الضلال.

قال الطباطبائي: «إنّ من لم يتبع الدعوة الإلهية واستوجب لنفسه الشقاء^(١) فقد حقّت عليه كلمة العذاب إن بقي على تلك الحال، فكلّ ما يستقبله من الحوادث المتعلقة بها الأوامر والنواهي الإلهية، ويخرج بها من القوّة إلى الفعل،

(١) استوجب لنفسه لا بمعنى اللازم الذاتي، وإنّما بمعنى أنّ هذا من السنن الإلهية، فمن لم يتبع الدعوة الدينية تكون نتيجة الشقاء. (منه دام ظلّه).

تتم له بذلك فعلية جديدة من الشقاء^(١)، وإن كان راضياً بما عنده مغروراً بما يجده فليس ذلك إلا مكرًا إلهياً؛ فإنه يشقيهم بعين ما يحسبونه سعادةً لأنفسهم، ويحيب سعيهم في ما يظنونهم فوزاً لأنفسهم؛ قال تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَكَرَّ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران: ٥٤)، وقال: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (فاطر: ٤٣)، وقال: ﴿لِيَمَكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمَكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٣)، وقال: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمِّي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (الأعراف: ١٨٢ - ١٨٣)، فما يتبجح به المغرور الجاهل بأمر الله أنه سبق ربّه في ما أرادته منه بالمخالفة والتمرد، فإنه يعينه على نفسه فيما أرادته، قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤).
ومن أعجب الآيات في هذا الباب قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا﴾ (الرعد: ٤٢)، فجميع هذه الماكرات والمخالفات والمظالم والتعدييات التي تظهر من هؤلاء بالنسبة إلى الوظائف الدينية، وكل ما يستقبلهم من حوادث الأيام ويظهر بها منهم ما أضمره في قلوبهم، ودعتهم إلى ذلك أهواؤهم، مكر إلهي وإملاء واستدراج، فإن من حقهم على الله أن يهديهم إلى عاقبة أمرهم وخاتمته، وقد فعل، والله غالب على أمره^(٢).

(١) أي: كلما يزداد مخالفة للدعوة، تمت له فعلية جديدة من الشقاء، وازداد استعداداً للعصيان، ففي كل مخالفة لدعوة إلهية يتسافل هذا الإنسان أكثر، من هنا نجد أن من كان ضعيف الإرادة أمام المعصية كانت التوبة عليه شاقّة وصعبة؛ لأن مثله لا يستطيع أن يمنع نفسه عن المعصية، وكلما عصى يدخل في فعلية جديدة من الشقاء تتطلب إرادة أقوى، وعزماً أشد من السابق. (منه دام ظلّه).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ٣٣.

معطيات الفصل

١. يستعمل لفظ الإضلال في موارد ثلاثة: الإشارة إلى خلاف الحق، وفعل الضلالة، والإهلاك والبطلان. والأولان منفيان عنه تعالى، لأنهما نقص، والله سبحانه وتعالى كمال مطلق. أما الثالث فيمكن أن يصدر منه سبحانه وتعالى؛ لرجوعه إلى الجزاء.

٢. للهداية معانٍ ثلاثة: نصب الدلالة على الحق وإراءة طريقة الإرشاد إليه، فعل الهدى في الإنسان والأخذ بيد الغير من أجل إيصاله إلى المقصود، والإثابة. وجميع المعاني صادقة في حقه تعالى بالنسبة إلى المكلفين، إلا فعل ما كلف له، كالإيمان؛ فهذا لا يصدق عليه الهداية بالمعنى الثاني، ويصدق عليه الأول والثالث.

٣. للهداية أنواعٌ عديدة: الهداية التكوينية العامة، والهداية الفطرية، والهداية العقلية، والهداية التشريعية العامة، والهداية التكوينية الخاصة.

٤. إن الهداية التكوينية العامة ترجع إلى نظام السببية الذي يحكم العالم، فمن أراد الوصول إلى نقطة معينة عليه أن يسلك الطريق الموصل إليها، أو قل: هي إلقاء الرابطة بين كل شيء بما جهّز به في وجوده من القوى والآلات، وبين آثاره التي تنتهي به إلى غاية وجوده.

٥. إن المولى سبحانه وتعالى أوجد الإنسان على نحوٍ مخصوص، وهي الفطرة على حبّ الكمال وعلى توحيد الخالق، فهو بطبيعة خلقته وإيجاده: بشرط شيءٍ من التوحيد، وهذه عناية إضافية وهداية خاصة.

٦. إن الهداية الفطرية هي هداية خاصة بالإنسان، شاملةً لنوعه، لا يستثنى منها أحدٌ، سواءً وصلت إليه شريعة أم لم تصل؛ لأنها لازم الخلقة الإنسانية، بل هي الخلقة الإنسانية، وهي في الأفراد بالسوية.

٧. إن الهداية العقلية تبتني على ترتيب المقدمات والنظر والاستدلال،
ليُدرَك بها ما لا يقع تحت قدرة الحواس.

٨. المراد من الهداية التشريعية هو إرسال الرسل، وبعث الأنبياء، وإنزال
الكتب السماوية، هداية الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى بإراءة أقرب الطرق
الموصلة إليه سبحانه وتعالى.

٩. الهداية التكوينية الخاصة هي عبارة عن هداية الإيصال إلى المقصد
والمنتهى، وهي نوع تصرّف تكويني في النفوس بتسييرها في سير الكمال ونقلها
من موقف معنوي إلى موقف آخر.

١٠. لما كانت الهداية التكوينية الخاصة هي الإيصال إلى المطلوب كانت
بحاجة إلى إمام هادٍ، يجعل المهدي على الصراط المستقيم، ويسافر به إلى الله
سبحانه وتعالى.

١١. إن من الفوارق الأساسية بين مقام النبوة ومقام الإمامة، هو: أن الأول
وظيفته إراءة الطريق فقط، بينما الثاني وظيفته الإيصال إلى المطلوب.

١٢. إن من يريد أن يحظى بالهداية الخاصة عليه أن يعمل بالطاعات وينتهي
عن المعاصي والموبقات.

١٣. إن الهداية الخاصة تختص بطبقة من الذين آمنوا، تأتي كجزء إلهي لمن
تلبس بلوازم الهداية الفطرية، ثم ثبتها من خلال العمل بمقتضى ما جاءت به
الدعوة الدينية التي قام بها أنبياءه ورسله.

١٤. إن من يريد أن يوصل الغير إلى المطلوب لا بد أن يكون عارفاً بالطريق
المستقيم الموصل إلى المقصد والمنتهى، وكذلك لا بد أن يكون معصوماً لا يخطئ
الطريق.

١٥. إن للاهتداء درجات ثلاث، تبدأ بمعرفة طريق الخير والشر، ثم الهداية
إلى السبيل، يمد الله بها العبد حالاً بعد حال، ثم النور الذي يشرق في عالم الولاية

بعد كمال المجاهدة، فيهتدي بها إلى ما لا يهتدي إليه بالعقل.

١٦. إنَّ الله سبحانه وتعالى كتب على نفس إراءة الطريق والإيصال إلى المطلوب؛ لأنَّ هذا هو النظام الأحسن.

١٧. إنَّ الهدايات الثلاث: التكوينية العامّة، والفطريّة، والتشريعيّة، على مرتبةٍ واحدةٍ، والناس فيهنَّ على السواء. أمّا الهداية التكوينية الخاصّة، فلها مراتب متعدّدة، تتوقّف على مدى استجابة الإنسان لنداء الفطرة والعمل بمقتضى الهداية التشريعيّة، فبمقدار ما يعمل الإنسان بالشرعية ويتحقّق بها، تكون الهداية الخاصّة.

١٨. إنَّ الوصول إلى المطلوب له درجاتٌ متعدّدةٌ ومختلفةٌ، ومنشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في درجات العبوديّة والإخلاص في العمل لله سبحانه وتعالى.

١٩. لا يزال الإنسان يترقّى في درجات العبوديّة والإخلاص، إلى أن يهديه الله سبحانه وتعالى بهدائه الخاصّة إلى سبيلٍ من سبله، ثمّ يزيد في هدايته فيهتدي من ذلك السبيل إلى سبيلٍ فوقه.

٢٠. إنَّ الإضلال لا يُقابل الهدايات الثلاث: التكوينية العامّة، والفطريّة، والتشريعيّة، أمّا بالنسبة إلى الهداية التكوينية الخاصّة فيمكن تصوّر الإضلال الإلهي في قبالتها.

٢١. إنَّ الإضلال أمرٌ عديمٌ، حاصله: أنَّ الله سبحانه وتعالى لا يهدي من أعرض عن نداء الفطرة وعصى وتمرّد وجحد بهدائه الخاصّة.

٢٢. إنَّ من الهداية ما هو ابتدائيٌّ منه سبحانه كما في الهداية التكوينية العامّة، والهداية الفطريّة، والهداية التشريعيّة، أمّا الإضلال فلا يكون إلّا بعد زيغٍ أو تمرّدٍ وجحودٍ.

الباب العاشر

القضاء والقدر

وفيه فصول أربعة:

- الفصل الأوّل: معنى القضاء والقدر وأهمّيتها
- الفصل الثاني: تقسيمات القضاء والقدر
- الفصل الثالث: علاقة الأسباب والسنن بالقضاء والقدر
- الفصل الرابع: الارتباط بين الدعاء والقضاء والقدر

الفصل الأول

معنى القضاء والقدر وأهميتهما

- الاعتقاد بالقضاء والقدر
- القضاء والقدر وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني
- العرابة الزمنية للقضاء والقدر
- دواعي البحث في القضاء والقدر
- ارتباط القضاء والقدر بالمسائل العقديّة الأخرى
- موقع عقيدة القضاء والقدر
- روايات النهي عن الخوض في القضاء والقدر
- توجيه روايات النهي
- أهميّة القضاء والقدر في الأحاديث
- القضاء في القرآن الكريم
- القدر في القرآن الكريم
- القضاء في اللغة
- القدر في اللغة
- القضاء والقدر في الاصطلاح
- القضاء في البحث العقلي
- الفرق بين القضاء والقدر

الاعتقاد بالقضاء والقدر

تُعدّ مسألة القضاء والقدر - المعبرَ عنهما بالمصير - من المباحث التي يتشوق لمعرفة حقيقتها وفهم مغزاها وكشف أسرارها العام والخاص، فالعامي قبل صاحب التخصص يسأل: هل للإنسان حرية واختياراً مقابل التقدير الإلهي، أم أنه بعد القضاء والقدر الإلهيين مجبرٌ على ملاقة المصير الذي قدر له، مسلوب الحرية والاختيار؟

أما الخاصة من الناس، فبعد أن تعمقوا في الآيات والروايات ورجعوا إلى القواعد العقلية، بان لهم عدم تأثير القضاء والقدر على حرّيتهم واختيارهم، وأنه ممثّلون على مسرح الوجود.

وأما الغالبية من العامة فإنهم يرون أن مصيرهم مقدّر ومكتوب لهم، وأنهم ليسوا إلا مشاهدين على مسرح الحياة! «فهم يعتقدون أن كل شيء مقدّر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل، بحيث لن يكون بمقدورهم أن ينفكوا عن مصيرهم المقرّر لهم سلفاً»^(١)، على ما يُوحى به - بدواً - عددٌ كبيرٌ من النصوص القرآنية، كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ (التوبة: ٥١)، والروائية كما عن الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «فوالله ما علوتم تلعةً ولا هبطتم بطنٍ وإدٍ إلا بقضاءٍ من الله وقدر»^(٢).

إنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر فرضٌ معتبرٌ في الإيمان، فعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: لا يؤمن عبدٌ حتّى يؤمن بأربعة؛ حتّى يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأني رسول الله،

(١) التوحيد .. بحوثٌ تحليليةٌ في مراتبه ومعانيه: ج ٢، ص ١٤١.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٥، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١.

بعثني بالحق، وحتّى يؤمن بالبعث بعد الموت، وحتّى يؤمن بالقدر»^(١).
 والمكذّب بالقدر لا ينظر الله إليه في يوم القيامة، فعن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاقٌّ ومنانٌّ ومكذّبٌ بالقدر ومدمنٌ خمر»^(٢).
 وهو ملعونٌ لدى كلّ نبيٍّ، فعن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال:
 «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: خمسةٌ لعنّتهم وكلُّ نبيٍّ مجابٍ الزائد في كتاب الله، والتارك لسنتي، والمكذّب بقدر الله، والمستحلّ من عترتي ما حرّم الله، والمستأثر بالفيء، والمستحلّ له»^(٣).

القضاء والقدر وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني

الإشكالية التي تقدّم نفسها في هذا الإطار هي أنّ هناك ضرباً من التعارض بين الإيمان بعقيدة القضاء والقدر وما تُملّيه من تعلق الإرادة الإلهية الأزليّة وهي التي يستحيل تخلفها بالفعل، وبين اختياريّة الفعل وتأثير الإرادة الإنسانيّة في وجوده كما دلّت عليه نظريّة الأمر بين الأمرين، بل ثمّ ما يتخطّى تخوم الالتباس أو الإشكالية الجزئية إلى إشكالية عامّة لا ترى في عقيدة القضاء والقدر إلاّ الجبر المطلق، بحيث تحوّل القضاء والقدر إلى هاجسٍ مُقلقٍ ومقولةٍ مُرعبةٍ^(٤).
 يقول أحد الباحثين: «يتضمّن الجبر عدّة عقائد في مقدّماتها القضاء والقدر... وقد ارتبطت العقيدة الأمّ (وهي الجبر) برأس عقائده (وهو الإيمان بالقضاء والقدر) حتّى أصبحت العقيدتان - الأصليّة والفرعيّة - متلازمتين.

(١) الخصال: ص ١٩٩.

(٢) بحار الأنوار: ج ٩٣، ص ١٤٤.

(٣) أصول الكافي: ج ٢، ص ٢٩٣، باب في أصول الكفر وأركانه، ح ١٤.

(٤) انظر: التوحيد.. بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ١٤٢.

فالقول بالجبر هو إثباتٌ للقضاء والقدر، وإثبات القضاء والقدر هو قولٌ بالجبر^(١). وسيتبين خطل هذا الرأي وخطؤه لاحقاً.

العقيدة الزمنية للقضاء والقدر

حكى القرآن الكريم - في عدّة من آياته - أنّ النظرة الساذجة المغلوطة لعقيدة القضاء والقدر هي التي كانت سائدة في الجاهليّة، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٨)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاَهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الزخرف: ٢٠).

وهذه الرؤية السطحيّة والمغلوطه للمصير الإنساني انعكست على أفعال هذه الطبقة من الناس، حتى راح بعضهم يُبرّر مساوئ أفعاله بأنّها مصيره المقدّر له! وقد حدّر النبيّ صلّى الله عليه وآله من هذا التفكير الساذج وهذا الاعتقاد الباطل، بقوله: «سيأتي زمانٌ على أمتي يؤوّلون المعاصي بالقضاء، أولئك بريئون منّي، وأنا منهم براء»^(٢).

وفي «الوسائل» بسنده عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: خمسٌ لا يُستجاب لهم... ورجلٌ مرّ بجائطٍ مائلٍ وهو يقبل إليه ولم يسرع المشي حتّى سقط عليه...»^(٣).

وبهذا يتّضح أنّ التشابك بين القضاء والقدر والتصادم بين هذه العقيدة

(١) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي: ج ٣، ص ٨٠، الإنسان المتعيّن.

(٢) الصراط المستقيم: ص ٣٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢٢، ص ١٢، باب جواز تعدّد الطلاق وتكراره، ح ٣.

وحرية الإنسان في تقرير المصير وإرادته الخاصة في إيجاد فعله لم ينشأ في العصور الأخيرة كأثر لانبثاق الوعي الحديث، أو بسبب ما يُصطلح عليه بصدمة الوعي الأوربي، بل للمسألة جذورٌ عريقة، ولها شعابٌ ضاربةٌ في عمق الفكر الديني للإنسانية في إطار الأديان السابقة.

وقد أشار الطباطبائي إلى عراقية المسألة في الإطار الإسلامي بقوله: «ليعلم أنّ من أقدم المباحث التي وقعت في الإسلام مورداً للنقض والإبرام، وتشاغت فيه الأنظار: مسألة الكلام، ومسألة القضاء والقدر، وإذ صوّروا معنى القضاء والقدر واستنتجوا نتيجته، فإذا هي: أنّ الإرادة الإلهية الأزلية تعلقت بكلّ شيءٍ من العالم، فلا شيء من العالم موجودٌ على وصف الإمكان، بل إن كان موجوداً بالضرورة؛ لتعلق الإرادة بها، واستحالة تخلف مراده تعالى عن إرادته، وإن كان معدوماً فبالامتناع؛ لعدم تعلق الإرادة بها، وإلا لكانت موجودة»^(١).

وقال الشهيد مطهري: «لهذه المسألة تأريخٌ بعيد الغور عند المسلمين، فقد طرحت للبحث في صدر الإسلام بين المسلمين، وبحث حولها المفسرون والمتكلمون والفلاسفة والعرفاء وحتى الشعراء والأدباء، حتى أنّ دراسة سير هذه المسألة بين هذه الطبقات تستلزم كتاباً مستقلاً»^(٢).

وقال الشيخ محمد عبده: «إنّ البحث في القدر لم يختصّ بملةٍ من الملل، وإنّ منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكلّ شيءٍ، وشمول قدرته لكلّ ممكن...

إنّ الخلاف في المسألة قد عظم بين المسيحيين أنفسهم قبل الإسلام واستمرّ إلى هذه الأيام... إنّ أتباع القديس توما، وإنّ الدومينيكيين، وإنّ في خطب لوثر

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

(٢) الإنسان والقضاء والقدر، للشيخ مرتضى المطهري: ص ٤١.

وكلفان ما يثبت قول المسيحيين بالقدر ونزوعهم إليه»^(١).

دواعي البحث في القضاء والقدر

هناك جملة من الدواعي لبحث مسألة القضاء والقدر الإلهي، أهمّها:

١. لقد كان - ولا زال - لمسألة القضاء والقدر حضوراً واضحاً في أندية الجدل والنزاع الدائر في الساحة الفكرية الإسلامية، وقد وصلت ردود الأفعال جرّاء الاختلاف فيها إلى التكفير والاتهام بالزندقة وإباحة الدماء، بل دخلت هذه المسألة معترك السياسة؛ حيث استغلّ بعض الساسة الاختلاف في هذه المفردة العقديّة، في تصفية الخصوم وتحقيق بعض المآرب والمطامح.

فهذا معاوية ابن أبي سفيان - حينما نصّب ولده يزيد خليفةً من بعده، واعترض عليه المعترض - كان يقول: إنّ تنصيب يزيد قضاءً، ليس للعباد الخيرة فيه^(٢).

يقول الدكتور أحمد محمود صبحي: إنّ معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوّة فحسب، ولكن بأيديولوجية تمسّ العقيدة في الصميم، فلقد كان يُعلن في الناس أنّ الخلافة بينه وبين عليّ عليه السلام قد احتكما فيها إلى الله، وقضى الله له على عليّ، وكذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أنّ اختيار يزيد للخلافة كان قضاءً من القضاء، وليس للعباد خيرةً في أمرهم، وهكذا كاد يستقرّ في أذهان المسلمين: أنّ كلّ ما يأمر به الخليفة - حتّى لو كانت

(١) تاريخ الأستاذ محمّد عبده، رشيد رضا، مكتبة الأنجلو المصرية: ص ١٣٠، نقلاً عن:

مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث: ص ١٧٥.

(٢) نُقل أنّ عائشة اعترضت على قرار معاوية بتنصيب ولده يزيد خليفةً على المسلمين،

فأجابها معاوية: إنّ أمر يزيد قضاءً من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم! (انظر:

السلفية بين أهل السنة والإمامية، السيّد محمّد الكثيري: ص ٢٠٣).

طاعة الله في خلافه - فهو قضاء من الله قد قدر على العباد^(١).

٢. إن مسألة القضاء والقدر الإلهي ليست مجرد فكرة نظرية فحسب، بل هي فكرة لها تأثير مباشر على الواقع الاجتماعي؛ لذا ينبغي تصحيح أفكار المجتمع إزاء هذه المسألة، لئلا يترك الفهم الخاطئ لها أثراً سلبياً في الساحة الاجتماعية.

٣. نتيجة لعدم الفهم الصحيح لحقيقة مسألة القضاء والقدر، عدّها البعض من جملة أسباب التخلف والركود والانحطاط الفردي والاجتماعي الذي عصف بالساحة الإسلامية، وقد علل أعداء الإسلام تأخر المسلمين بها، وقالوا: إن هذه المفردة العقديّة دفعت المسلمين إلى التكاسل والخمول؛ لأنهم ينتظرون ما يأتيهم من الغيب!

٤. ذكرنا سابقاً أنّ الله سبحانه وتعالى إنّما يهيئ للعبد المقدمات بحسب علمه بمراد العبد، فمن أراد اليسرى يسره لها، ومن أراد العسرى يسره لها أيضاً، فهو القائل: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ (إبراهيم: ٣٤). وهنا يقف الذهن البشري متسائلاً: كيف ينسجم هذا المبنى مع عقيدة القضاء والقدر الإلهي، فالمبنى يربط كلّ مقدمة يهيئها الله سبحانه بإرادة الإنسان، وعقيدة القضاء والقدر تربط كلّ شيء بقدر الله وقضائه؟

وبتعبير آخر: إنّ المبنى المتقدّم يربط كلّ شيء بإرادة الإنسان، وعقيدة القضاء والقدر الإلهي تنصّ على أنّ طائفة من الأشياء ليست مرتبطة بإرادة الإنسان، وإنّما هي مرتبطة بقضاء الله وقدره، ومن المعلوم أنّ الموجبة الكلية نقيضها سالبة جزئية، وفي المقام تكفيينا السالبة الجزئية، لتحقيق التنافي بين المبنى المتقدّم وبين هذه المفردة العقديّة، وهذا يستدعي بحث مسألة القضاء والقدر

(١) نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية، أحمد محمود صبحي: ص ٣٣٤.

لرفع التنافي المزعوم.

٥. كذلك تناول الحكماء القدر لبيان أنّ الشيء وصفاته، بل كلّ شيءٍ في عالم الإمكان لا يقع على خلاف ما قُدّر في علم الواجب تعالى؛ «فجميع الحوادث بما فيها الأفعال الاختيارية لا تقع إلا بإذن الله تعالى ومشيئته وإرادته، ضمن سنّة إلهية وتقدير إلهي، فلا يقع شيءٌ اتّفاقاً، وإنّما كلّ شيءٍ يقع ضمن تقدير إلهي وضمن نظام وسنن إلهية»^(١).

أمّا بالنسبة للقضاء «فغرض الحكماء من طرحه هو لأجل بيان أنّ وجود الممكن منوطٌ بوجودٍ غيريٍّ ينتهي إلى الواجب تعالى في علمه تعالى في مقام الذات»^(٢).

ارتباط القضاء والقدر بالمسائل العقديّة الأخرى

تكمن أهميّة مسألة القضاء والقدر في كونها ترتبط ارتباطاً وثيقاً وتؤثّر تأثيراً مباشراً في ثلاث مسائل أساسية من مسائل العقيدة الإسلامية:

المسألة الأولى: البداء، الذي يُعدّ من المسائل المهمّة في اعتقادات مدرسة أهل البيت، وهنا ينبغي التوفيق بين مسألة القضاء والقدر وبين مسألة البداء.
المسألة الثانية: التوحيد الأفعالي القاضي بأن لا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى، وهنا يُبحث عن دور مسألة القضاء والقدر في إثبات هذا القسم من التوحيد.

المسألة الثالثة: الجبر والاختيار، حيث يُبحث في هذه المسألة: هل الإنسان مختارٌ في تحديد مصيره، أم أنّه مجبرٌ على ذلك؟ وإذا كان غير مجبرٍ - كما هو الحقّ - فكيف نُوفّق بين القول بالقدر وعدم الجبر؟

(١) شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، لسماحة السيّد الحيدري: ج ٢، ص ٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٨٠.

تبصرة

من الحقائق العقائدية الثابتة بالوجدان والبرهان والقرآن: أن نسبة الفعل إلى فاعله وإلى الله سبحانه هي نسبة حقيقية، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧)، يشير إلى أن فعل الرمي هو فعل النبي الأعظم صلى الله عليه وآله حقيقة، وبنفس الوقت هو فعل الله تعالى حقيقة أيضاً. من هنا يتساءل الفكر البشري عن فعل الإنسان: كيف يستند على نحو الحقيقة - أيضاً - إلى الله تعالى؟!!

وبتعبيرٍ آخر: إذا كان فعل الإنسان يستند إلى الله تعالى إسناداً حقيقياً، فمعنى ذلك نسبة فعل المعاصي والشُرور إليه تعالى، وهو باطلٌ، وإذا كان لا يستند إليه فحينئذٍ يلزم التفويض الذي ينتهي إلى الشرك، ووقوع ما لا يُريده الخالق في ملكه!

وهذه المسألة من المسائل العقائدية الأساسية التي تؤثر تأثيراً كبيراً في نهضة الأمة وازدهارها، أو تأخرها وانتكاستها؛ فالأمة التي تعتقد أنها مجبرة على مصيرها، تعيش اليأس تجاه التغيير، فتتقاعس وتتكاسل، الأمر الذي يؤدي إلى تأخرها.

وقد حاول المستشرقون - الذين كتبوا في عقائد المسلمين - إثبات أن العقيدة الإسلامية تتبنى فكرة الجبر؛ وذلك لدرابتهم بالمعطيات السلبية التي تحملها هذه العقيدة، من تشبُّطٍ كاملٍ وقضاءٍ على كلِّ قدرات الأمة وإمكاناتها. وبنفس الوقت فإنَّ هذه المسألة تضمُّ بين طياتها أبعاداً سياسيةً توَسِّلُ بها الظالمون على مرِّ التاريخ لتبرير أفعالهم وشُرورهم وظلمهم؛ فإنَّ الحكومات الظالمة والمستبدَّة التي حاولت أن تتصرَّف في مصير المسلمين، وتفعل وتعبث ما تشاء، توَسَّلت بعقيدة الجبر لتبرير تصرُّفاتِها وتمرير مخططاتها. وخير شاهدٍ على

ذلك الحكومة الأموية التي سعت جاهدةً إلى تجنيد جملة من علماء البلاط لإثبات هذه العقيدة السيئة والضارة في أوساط المسلمين.

ومن جهة أخرى: فإنّ القول بالتفويض - الذي اختاره الغرب - ينتهي بصاحبه إلى الشرك، وإلى دعوى الربوبية ولو بشكل غير صريح؛ بمعنى: أنه يعيش الثقافة الفرعونية القائلة: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (النازعات: ٢٤)، والثقافة القارونية القائلة: ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ (القصص: ٧٨)، وهذه هي الثقافة التي تروّج لها الفلسفة المادية التي تحكم العالم حالياً.

وبما تقدّم يتّضح: أنّ مسألة الجبر والاختيار والأمر بين الأمرين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة القضاء والقدر، فما لم يقف الإنسان على حقيقة الدور الذي يلعبه القضاء والقدر، لا يمكنه حلّ لغز هذه المسألة؛ لذا وقف الأئمة الأطهار عليهم السلام عندها وعند مسألة المشيئة والإرادة الإنسانية، وبينوا أنّ الحقّ ليس في الجبر ولا في التفويض وإنّما هو أمرٌ بين أمرين.

موقع عقيدة القضاء والقدر

إنّ المعارف الواردة في القرآن الكريم - وكذا الروايات - على قسمين: القسم الأول: معارف يُطلب منها العمل، من قبيل الصلاة، وصوم رمضان، وحجّ بيت الله المئان... فهذه معارف لا يسأل الإنسان عن حقيقتها، وحكمتها، وفلسفتها، ولا يُكلّف بمعرفة الآثار المترتبة على امتثالها أو الأضرار المترتبة على تركها؛ إذ المطلوب من الإنسان هو الصلاة، سواءً كان عارفاً بفلسفتها وأسرارها، أم لم يكن عارفاً بذلك.

وعدم التعرّف على حقيقتها والمصالح المترتبة عليها والمفاسد المترتبة على تركها، لا يمنع الإنسان من الاعتقاد والإيمان بها تعبدًا، وترتيب العمل بها خارجاً.

ويعبر عن هذا القسم من المعارف بالتعبديّات التي يجوز التقليد فيها. وحيث إنّ الهدف المطلوب منها هو العمل فقط، كان الامتثال محققاً للهدف. القسم الثاني: معارف لا بدّ من الاعتقاد بها^(١)، وعقد القلب عليها، من قبيل المعارف المرتبطة بأصول الدين.

وعدم قصد العمل بهذه المعارف لا يصير وجودها في الدين عبثاً، أو مجرد لقلقة اللسان بها وتلاوتها للحصول على الثواب فقط، بل هي معارف قصد منها الفهم والتعقل للدلالة على أشياء تُعدّ الركيزة الأساسيّة التي تعتمد عليها المعارف العمليّة.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ مفردة القضاء والقدر هي من المعارف التي لا بدّ من الإيمان بها وعقد القلب عليها، وهذا لا يكون إلّا بعد معرفة حقيقتها.

روايات النهي عن الخوض في القضاء والقدر

إذا كانت مفردة القضاء والقدر من المعارف التي لا بدّ من الاعتقاد بها، وعقد القلب عليها، وهذا لا يكون إلّا بمعرفة حقيقتها، فكيف نوجه الروايات التي نهت عن الخوض في القضاء والقدر؟! وهل يمكن لإنسان أن يؤمن بمحتوى عقيدة لا يعرف حقيقتها ومعناها؟!

توضيح ذلك: وردت روايات عن النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله، والأئمّة الأطهار، تنهى عن الخوض في مسألة القضاء والقدر، منها:

١. في «توحيد الصدوق» بسنده إلى عبد الملك بن عنتره الشيباني، عن أبيه، عن جدّه، أنّه قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال عليه السلام: بحر عميق فلا تلجه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال عليه السلام: طريق مظلم فلا تسلكه، قال: يا

(١) من الواضح أنّ العلم - هنا - مقدّم للإيمان والاعتقاد.

أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال عليه السلام: سرّ الله فلا تتكلّفه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما إذا أبيت فإني سأئلك، أخبرني: أكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد، أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟ قال: فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قوموا فسلموا على أخيكم، فقد أسلم، وقد كان كافراً...»^(١).

٢. في «اعتقادات» الشيخ الصدوق، عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ألا إنّ القدر سرٌّ من سرّ الله، وسترٌ من ستر الله، وحرزٌ من حرز الله، مرفوعٌ في حجاب الله، مطويٌّ عن خلق الله، مختومٌ بحاتم الله، سابقٌ في علم الله. وضع الله عن العباد علمه، ورفع فوق شهاداتهم؛ لأنّهم لا ينالونه بحقيقته الربّانيّة، ولا بقدرته الصمدانيّة، ولا بعظمته النورانيّة، ولا بعزّته الوحديّة؛ لأنّه بحرٌ زاخرٌ موجٌ خالصٌ لله تعالى، عمقه ما بين السماء والأرض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيات والحيتان، يعلو مرّةً ويسفل أخرى، في قعره شمسٌ تضيء لا ينبغي أن يطلع إليها إلا الواحد الفرد، فمن تطلّع عليها فقد ضادّ الله في حكمه، ونازعه في سلطانه، وكشف عن سرّه وستره، وباء بغضبٍ من الله، ومأواه جهنّم وبئس المصير»^(٢).

وهذان حديثان أرسلهما الشيخ الصدوق في «الهداية»^(٣) و«الاعتقادات»، والحديث الأوّل منقولٌ في «نهج البلاغة» و«فقه الرضا» أيضاً مرسلًا، مع اختلافٍ يسير، وفي «التوحيد» مسنداً، مع اختلافٍ يسير.

(١) توحيد الشيخ الصدوق: ص ٣٦٥-٣٦٦، ح ٣.

(٢) الاعتقادات في دين الإماميّة، الشيخ الصدوق، تحقيق: عصام عبد السيّد: ص ٣٤، ٣٥.

(٣) انظر: الهداية في الأصول والفروع: ص ١٩.

ففي «النهج»: وسئل عن القدر، فقال: «طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكوه، وبحرٌ عميقٌ فلا تلجوه، وسرُّ الله فلا تتكلفوه»^(١).

وفي «فقه الرضا»، عن العالم عليه السلام، قال: «سئل أمير المؤمنين عليه السلام، فقيل له: أنبئنا عن القدر يا أمير المؤمنين، فقال: سرُّ الله فلا تقشوه، فقيل له الثانية: أنبئنا عن القدر يا أمير المؤمنين، فقال: بحرٌ عميقٌ لا تلحقوه، فقيل له الثالثة: أنبئنا عن القدر يا أمير المؤمنين، فقال: طريقٌ معوجٌ فلا تسلكوه، ثم قيل له الرابعة: أنبئنا عن القدر يا أمير المؤمنين، فقال: ﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (سورة فاطر: ٢)»^(٢).

توجيه روايات النهي

الروايتان أعلاه - وأمثالهما - لم ينهيا الجميع عن الخوض في مسألة القضاء والقدر، بل إن النهي فيهما متوجهٌ إلى مَنْ لا خبرة له في هذا الفن؛ قال الشيخ مصباح: «وأما النهي عن خوض هذه اللجج فإنما هو لرعاية الضعفاء؛ لئلا يقعوا في ورطات الجبر والاستخذاء»^(٣) والكسل واللامبالاة، بل الكفر والإلحاد مما هو قرّة عيون شياطين الإنس والجن»^(٤).

وبتعبيرٍ آخر: إن النهي فيهما ليس نهياً إنشائياً يهدف إلى تحريم الخوض في هذه المسألة، وإنما هو إخبارٌ عن عمق هذه المباحث، وعدم قابلية الكثير من الناس على الولوج فيها. ويشهد لهذا التوجيه جملةٌ من القرائن في النصوص السابقة:

(١) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٦٩.

(٢) فقه الرضا: ص ٤٠٨.

(٣) أي: التراخي والخضوع والانقياد. (انظر: لسان العرب: مادّي: خذأ وخذي)

(٤) تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٤٥٠، رقم التعليقة: ٤٤١.

القرينة الأولى: امتناع أمير المؤمنين عليه السلام - في الرواية الأولى عن جواب السائل في بداية الحوار، وإجابته على السؤال بعد إصرار السائل - يُعدّ قرينةً على أنّ النهي الأولي إنّما كان للإشارة إلى أنّ البحث ليس مفتوحاً للجميع، بل هو خاصٌّ بمن يستطيع أن يخوض لجة هذا البحر العميق، وإلا لما أجابه الإمام عليه السلام حتّى ولو كرّر السؤال سبعين مرّةً.

القرينة الثانية: قول الإمام عليه السلام: «في قعره شمسٌ تضيء»، أي: إنّ الإنسان لو بحث في مسألة القضاء والقدر من دون أن يملك أدوات البحث، ومن دون أن يستنير بمصباح، فإنّه سيواجه ليلاً أسود دامساً، يهلك في ظلماته، ويبوء بغضبٍ من الله تعالى. أمّا مَنْ كان من أهل الفنّ، مالكاً لأدوات البحث، مستضيئاً بنور الشمس، فإنّه يستطيع أن يشقّ عباب ذلك الظلام.

قال الشيخ المفيد رحمه الله: «فأمّا الأخبار التي رواها أبو جعفرٍ رحمه الله في

النهي عن الكلام في القضاء والقدر فهي تحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون النهي خاصّاً بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضللهم عن الدين، ولا يصلحهم في عبادتهم إلاّ الإمساك عنه وترك الخوض فيه، ولم يكن النهي عنه عامّاً لكافة المكلفين، وقد يصلح بعض الناس بشيءٍ يفسد به آخرون، ويفسد بعضهم بشيءٍ يصلح به آخرون، فدبّر الأئمة عليهم السلام أشياعهم في الدين بحسب ما علموه من مصالحهم فيه.

وثانياً: أن يكون النهي عن الكلام في القضاء والقدر النهي عن الكلام فيما خلق الله تعالى، وعن علله وأسبابه، وعمّا أمر به وتعبّد، وعن القول في علل ذلك إذا كان طلب علل الخلق والأمر محظوراً؛ لأنّ الله تعالى سترها عن أكثر خلقه، ألا ترى أنّه لا يجوز لأحدٍ أن يطلب لخلقه جميع ما خلق عللاً مفصّلاتٍ فيقول: لم يخلق كذا وكذا؟ حتّى يعدّ المخلوقات كلّها ويحصيها، ولا يجوز أن يقول: لم أمر بكذا؟ أو تعبّد بكذا؟ ونهى عن كذا؟ إذ تعبّده بذلك وأمره لما هو أعلم به من

مصالح الخلق، ولم يطلع أحداً من خلقه على تفصيل علل ما خلق وأمر به وتعبّد، وإن كان قد أعلم في الجملة أنّه لم يخلق الخلق عبثاً وإنّما خلقهم للحكمة والمصلحة، ودلّ على ذلك بالعقل والسمع»^(١).

إذن، النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر ليس نهياً على نحو الموجبة الكلية، وإنّما هو نهْيٌ على نحو الموجبة الجزئية، وكيف يكون النهي شاملاً للجميع وها هي روايات الأئمة الأطهار عليهم السلام تبين أهميّة هذه المفردة العقديّة وحقيقتها، وتدعو إلى الإيثار بها؟!!

أهميّة القضاء والقدر في الأحاديث

لقد أكّدت النصوص الروائيّة أهميّة الإيثار بعقيدة القضاء والقدر الإلهي، وعدّها من مسائل العقيدة الأساسيّة، وإليك بعض تلك النصوص:

١. في «الخصال» عن الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: لا يؤمن عبدٌ حتّى يؤمن بأربعة: حتّى يشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنيّ رسول الله بعثني بالحقّ، وحتّى يؤمن بالبعث بعد الموت، وحتّى يؤمن بالقدر»^(٢)، أي: لا يكمل إيثار العبد إلاّ بهذه الأربعة، التي من ضمنها الإيثار بالقدر.

ووقوع هذه المفردة العقديّة في سياق الإيثار بأصول الدين الإسلامي وثوابته - كالتوحيد والرسالة والمعاد - يُعدّ كاشفاً عن مدى أهميّة هذه المفردة العقديّة.

٢. في «الخصال» - أيضاً - بسنده إلى زكريّا بن عمران، عن الإمام أبي الحسن الأوّل عليه السلام، أنّه قال: «لا يكون شيءٌ في السماوات والأرض إلاّ بسبعة:

(١) تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد، تحقيق: حسين درگاهي: ص ٥٧-٥٨.

(٢) الخصال: ص ١٩٨؛ مسند أحمد: ج ١، ص ٩٧؛ سنن ابن ماجه: ج ١، ص ٣٢.

بقضاءٍ، وقدرٍ، وإرادةٍ، ومشيةٍ، وكتابٍ، وأجلٍ، وإذنٍ، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله، وردَّ على الله عزَّ وجلَّ»^(١).

٣. في «التوحيد» عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ، خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَحُلُوهِ وَمَرِّهِ»^(٢).

٤. في «البحار»: «قال العالم عليه السلام: كتب الحسن بن أبي الحسن البصري إلى الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهما يسأله عن القدر، وكتب إليه: فاتبع ما شرحت لك في القدر ممَّا أفضي إلينا أهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره وشتره فقد كفر، ومن حمل المعاصي على الله عزَّ وجلَّ فقد افتري على الله افتراءً عظيماً؛ إنَّ الله تبارك وتعالى لا يطاع بإكراهٍ، ولا يعصى بغلبةٍ، ولا يهمل العباد في الهلكة، لكنَّه المالك لما ملَّكهم، والقادر لما عليه أقدرهم، فإن ائتمروا بالطاعة لم يكن الله صادداً عنها مبطئاً، وإن ائتمروا بالمعصية فشاء أن يمنَّ عليهم فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به فعل، وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها قسراً، ولا كلَّفهم جبراً، بل بتمكينه إياهم بعد إعداره وإنذاره لهم واحتجاجه عليهم طوقهم ومكنتهم ... والحمد لله الذي جعل عباده أقوياء لما أمرهم به، ينالون بتلك القوَّة وما نهاهم عنه، وجعل العذر لمن يجعل له السبيل، حمداً متقبلاً، فأنا على ذلك أذهب، وبه أقول، والله وأنا وأصحابي أيضاً عليه، وله الحمد»^(٣).

٥. في «الوسائل»، بسنده إلى أبي أمامة الصحابي، عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «أَرْبَعَةٌ لَا يَنْظُرُ اللهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: عَاقٌّ، وَمَتَّانٌ، وَمَكْدَبٌ بِالْقَدْرِ، وَمَدْمَنٌ خَمْرٍ»^(٤).

(١) الخصال: ص ٣٥٩؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ٨٨.

(٢) توحيد الصدوق: ص ٣٨٠، ح ٢٧.

(٣) بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٢٤.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٢٥، ص ٣٣٥، باب تحريم الإصرار على شرب الخمر والمسكر، ح ٤؛

٦. في «الكافي»، بسنده إلى علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ميسر، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: خمسة لعنتهم، وكل نبي مجاب: الزائد في كتاب الله، والتارك لسنتي، والمكذب بقدر الله...»^(١).

٧. في «التوحيد» بسنده إلى حمزة بن محمد الطيار، عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «ما من قبض ولا بسط إلا والله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء»^(٢).

القضاء في القرآن الكريم

يُعتبر البحث في مسألة القضاء والقدر بحثاً كلامياً، وليس بحثاً فلسفياً محضاً؛ لأنهما من المفاهيم الدينية التي وردت في النصوص الشريفة^(٣)؛ لذا لا بد من معرفة معاني هاتين المفردتين بحسب الاستعمال القرآني. والذي يظهر من التأمل والتدبر في آيات الذكر الحكيم: أن للقضاء معاني متعددة بتعدد الاستعمالات؛ منها:

١. الحكم والفصل، كما في قوله تعالى: ﴿فَافْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ (طه: ٧٢).
٢. الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء: ٢٣).

الخصال: ص ٢٠٣؛ عوالي اللآلي: ج ١، ص ٢٦٧.

- (١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٢٩٣، باب في أصول الكفر وأركانه، ح ١٤؛ وسائل الشيعة: ج ١٥، ص ٣٤١، باب جملة مما ينبغي تركه من الخصال المحرمة والمكروهة، ح ٩.
- (٢) توحيد الصدوق: ص ٣٥٤، ح ٢؛ أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٢، باب الابتلاء والاختبار، ح ١.

(٣) من المعلوم أن البحث الفلسفي يُعنى ببحث حقيقة من الحقائق بغض النظر عن الشرع والدين، أما في البحث الكلامي فهناك ظواهر ومفاهيم وردت في الشرع نريد أن نؤسسها عقلياً. (منه دام ظلّه).

٣. الخلق، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢).
 ٤. القتل، كما في قوله تعالى: ﴿فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ (القصص: ١٥).
 ٥. العهد، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغُرْبِ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ﴾ (القصص: ٤٤).
- وقد نقل الشيخ الصدوق عن بعض أهل العلم: أن القضاء في القرآن على عشرة أوجه:
١. العلم، كما في قوله سبحانه: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يَعْغُوبَ قَضَاهَا﴾ (يوسف: ٦٨)، أي: علمها.
 ٢. الإعلام، كما في قوله: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ﴾ (الذاريات: ١٣)، أي: أعلمناه.
 ٣. الحكم، كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: ٥٧)، أي: يحكم بالحق.
 ٤. القول، كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ (المؤمن: ٢٠)، أي: يقول الحق.
 ٥. الحتم، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ (سبأ: ١٤)، أي: حتمنا.
 ٦. الأمر، كما في قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، أي: أمر.
 ٧. الخلق، كما في قوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢)، أي: خلقهن.
 ٨. الفعل، كما في قوله: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ (طه: ٧٢)، أي: افعل ما أنت فاعل.
 ٩. الإتمام، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ﴾ (القصص: ٢٨)، أي: أتم.

١٠. الفراغ من الشيء، كما في قوله سبحانه: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١)، بمعنى: فرغ لكم منه^(١).

القدر في القرآن الكريم

استعملت مفردة «القدر» في القرآن الكريم في موارد عديدة، وقد تفاوتت معانيها تبعاً لتنوع الاستعمال:

١. مبلغ الشيء ومقداره، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق: ٤).

٢. التعظيم، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: ٩١).
٣. التصييق، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ (الفجر: ١٦).

وإذا كانت بعض آيات القضاء في القرآن قد أظهرت أن في الأمر الإلهي قضاءً، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، فشمَّ في آيات القدر ما يفيد وجود القدر في أمر الله، كما في قوله سبحانه: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مُقْدُورًا﴾ (الأحزاب: ٣٨)، بمعنى: القضاء الحتم، ليجتمع بذلك القدر والقضاء في أمر الله.

بهذا يتضح: أن البتَّ والإمضاء أو ضح معاني القضاء في الاستعمال القرآني، كما أن التقدير أو مبلغ الشيء وحده ومقداره هو أوضح معاني القدر^(٢).

القضاء في اللغة

عند التأمل في معاجم اللغة العربية نجد أن لمصطلح القضاء - المشتق من

(١) انظر: توحيد الصدوق: ٣٨٥، بيانه في معاني القضاء والفتنة.

(٢) انظر: التوحيد .. بحوث تحليلية في مراتبه ومعانيه: ج ٢، ص ١٥٣.

الفعل «قضى» - استعملاتٍ عديدةً مرجعها إلى معنى واحدٍ.

وقد ذهب ابن فارس في كتابه «معجم مقاييس اللغة» إلى: أن هناك حقيقةً واحدةً لجميع المعاني المتعددة التي ذُكرت للقضاء، وهذه المعاني جميعها تحكي عن روح واحدةٍ وحقيقةٍ واحدةٍ ساريةٍ في الجميع، وهذا ما أفاده بقوله: «القضاء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على إحكام أمرٍ وإتقانه وإنفاذه لجهته؛ قال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾، أي: أحكم خلقهن... وسمي القاضي قاضياً لأنه يحكم الأحكام وينفذها، وسميت المنية قضاءً، لأنها أمرٌ ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق»^(١).

فالقضاء عنده: هو إنجازُ باتقانٍ وإحكامٍ. فمثلاً: حيث إن الله سبحانه قد بنى السموات بإتقانٍ وإحكامٍ تامٍّ، عبّر عن ذلك بـ «قضى»، فقال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢)، وحيث إن الحكم الشرعي دائماً يكون متقناً ومحكماً عبّر عنه بالقضاء، وعبّر عن الحاكم به بالقاضي.

أما الراغب في «المفردات» فقد ذهب إلى أن القضاء يتضمّن معنى الضرورة والحتمية، وهو غير الإتقان والإحكام، وهذا ما أفاده بقوله: «القضاء: هو الفصل والقطع»^(٢)، فيعبّر عن الموت بأنه قضاء الله؛ لأنه لا يكون إلا حتماً مقضياً، فالقضاء عنده: هو القول الفصل والعمل الصارم، ومعنى قضى: جزم، وأوجب، وجعله ضرورياً، سواءً كان في القول أم كان في الفعل.

وقال أيضاً: «القضاء: فصل الأمر، قولاً كان ذلك أو فعلاً، وكل واحدٍ منهما على وجهين: إلهيٌّ وبشريٌّ. فمن القول الإلهي قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، أي: أمر بذلك، وقال: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾،

(١) معجم المقاييس في اللغة: ص ٨٩٣.

(٢) المفردات في غريب القرآن: ص ٦٧٥.

فهذا قضاءٌ بالإعلام والفصل في الحكم، أي: أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً... ومن القول البشري، نحو: قضى الحاكم بكذا، فإنَّ حكم الحاكم يكون بالقول. ومن الفعل البشري: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾... وقال: ﴿ثُمَّ أَقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾، أي: افرغوا من أمركم^(١).

وقال العلامة المصطفوي: «إنَّ الأصل الواحد في المادّة: الإنهاء، في قولٍ أو عملٍ، بمعنى: الإتمام والبلوغ إلى النهاية فيهما، ومن مصاديقه: الحكم القاطع الفاصل في أيِّ شيءٍ... وأمّا الفرق بين القضاء والحكم: فإنَّ النظر في القضاء إلى جهة الإتمام والإنهاء، وفي الحكم إلى جهة الإحكام والبتّ»^(٢).

فالقضاء في الحكم، كما في: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾، ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ﴾، ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، أي: إذا انتهى حكمه وتمّ، وهو يتمّ قاطعاً بحكمه فيما اختلفوا، وهو ينهى ويحكم حكمه بأن لا تعبدوا إلا إياه، فالآية الثانية ﴿يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ﴾ تدلّ على مغايرة بين الحكم والقضاء، وتأخير الحكم يدلّ على خصوصيّة زائدة في الحكم، وهي الإحكام والبتّية والقاطعيّة؛ فإنَّ الإنهاء والإتمام أعمّ مفهوماً، وعلى هذا يذكر القدر بعد القضاء، فإنَّ في التقدير تعييناً وتطبيقاً وتحديداً.

والقضاء في العمل، كما في: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾، ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾، ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ﴾، ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾، يراد: إتمام الصلاة، وإنهاء العمل والعقوبة فيهم، وإتمام الموت.

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ص ٤٠٦.

(٢) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ٩، ص ٢٨٥، مادّة: قضي.

والقضاء في الزمان، كما في: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا...﴾، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ﴾.

والقضاء في القصد والبرنامج، كما في: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًّا...﴾، ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ﴾. وهذا القضاء وكذلك في الزمان مرجعها إلى العمل، فإن امتداد زمانٍ إلى أجلٍ، أو حصول بغيّةٍ وحاجةٍ، أو تحقق تعهّدٍ، كلّها باعتبار العمل وبلحاظه.

والقضاء المطلق، كما في: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضِيَ بَيْنَهُمْ﴾، ﴿وَأَنْذَرْتَهُمْ يَوْمَ الْحُسْرَىٰ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ﴾، يراد: مطلق انقضاء الحكم والعمل وانتهاء زمانها.

والقضاء من الله تعالى، كما في: ﴿سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾، ﴿فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ﴾، ﴿وَلَكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾^(١).

القدر في اللغة

قال ابن فارس: «القدر - بفتح الدال وسكونه - حدُّ كلِّ شيءٍ ومقداره»^(٢). وقال أيضاً: «القاف والدال والراء: أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدلُّ على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته»^(٣).

ورأى ابن منظور: أنّ القدر: القضاء الموافق، يقال: قدر الإله كذا تقديرًا، وإذا وافق الشيءُ الشيءَ قلت: جاءه قدره... القدر والقدر: القضاء والحكم،

(١) انظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج ٩، ص ٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ص ٦٣.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ص ٦٣.

وهو ما يقدره الله عز وجل من القضاء ويحكم به من الأمور؛ قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، أي: الحكم.

كما أشار أيضاً: أن قدر كل شيء ومقداره: مقياسه، وقدر الشيء يقدره قدرًا وقدره: قاسه. ثم ذكر أن التقدير على وجود من المعاني، عد بعضها^(١).

أما الراغب الأصفهاني فقال: والقدر والتقدير: تعيين كمية الشيء، يقال: قدرته وقدرته، وقدره بالتشديد: أعطاه القدرة... فتقدير الله الأشياء على وجهين، أحدهما: بإعطاء القدرة، والثاني: بأن يجعلها على مقدارٍ مخصوصٍ ووجهٍ مخصوصٍ حسبما اقتضت الحكمة^(٢)، أي: إن الله تعالى بمقتضى حكمته البالغة خلق الأشياء مقدرًا بمقادير معينة، فكل شيء له قدرٌ وحدٌ معينٌ.

توضيح ذلك: أن الله تعالى خلق مخلوقاته على نوعين:

- نوعٌ خلقه بمقدارٍ معينٍ وبدفعةٍ واحدةٍ، من قبيل موجودات عالم التجرد العقلي؛ حيث لا مكان للتدرج في الخلق فيه.
- ونوعٌ خلقه بشكلٍ تدريجيٍّ، من قبيل الشجر، فالبذرة بعد أن تبذر في الأرض - وضمن شرائط وظروفٍ معينةٍ - تنبت نبتةً صغيرةً، ثم تنمو حتى تصبح شجرةً، وهكذا الحال بالنسبة إلى نواة النخل ونطفة الحيوان.

إذن، المولى سبحانه خلق بعض المخلوقات بمقدارٍ معينٍ دفعةً واحدةً، ومن دون أي تدرج، وهي موجودات عالم التجرد، وخلق البعض الآخر على مراحلٍ زمنيةٍ تدريجيةٍ معينةٍ حتى تبلغ هدفها المنشود لها، كنواة النخل الموجودة بالفعل والتي تحمل في داخلها قابليةً أن تكون نخلةً، ولكنها تحتاج إلى أن تقطع مراحلٍ زمنيةٍ ضمن ظروفٍ وشروطٍ معينةٍ.

(١) انظر: لسان العرب: ج ٥، ص ٧٤-٧٦.

(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن: ص ٣٩٥.

وظاهر لفظ التقدير وإن كان خاصاً بالموجودات التدريجية، إلا أن الراغب وكذلك ابن فارس يذهبان إلى أنه لا يختص بنوع من مخلوقاته سبحانه دون آخر، بل هو عامٌ شاملٌ لكلا النوعين، بمعنى: أن كل الموجودات لها قدرٌ وتقديرٌ. فتحصل: أن المراد من القضاء لغةً: هو الوجوب والجزم والضرورة، والمراد من القدر: هو مقدار الشيء وحده، سواء كان في الموجودات المجردة الدفعية، أم الموجودات المادية التدريجية.

القضاء والقدر في الاصطلاح

تحت هذا العنوان لا نريد أن نطرح مفهومي القضاء والقدر من زاوية فلسفية، وإنما نريد أن نعرف معناهما في النصوص الروائية، وعلى أساس هذه الرؤية النقليّة لهُذين المفهومين يمكن أن نفهم المراد منها من ناحية فلسفية.

١. عن «التوحيد»، بسنده إلى أحمد بن عبد الله الجويباري الشيباني، عن الإمام عليّ بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن الإمام عليّ عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله عزّ وجلّ قدر المقادير، ودبر التدابير قبل أن يخلق آدم بألفي عام»^(١).

وهذه الرواية - كما هو واضح - تثبت التقدير لهذا العالم فقط، وليس لكل عالم الإمكان؛ لأنّها لم تقل: إن الله سبحانه قدر المقادير ودبر التدابير قبل أن يخلق السماوات والأرض، فهي تثبت التقدير بنحو خاص لا عام.

٢. عن «الكافي»، بسنده إلى معلى بن محمد، أنه قال: «سئل العالم عليه السلام: كيف علم الله؟ قال: علم وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدر، وقدر ما أراد. فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء. والعلم متقدّم على

(١) توحيد الشيخ الصدوق: ص ٣٧٧، بيانه في تفسير الرزق، ح ٢٢.

المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء، فلله تبارك وتعالى البدء فيما علم متى شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بدء. فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المنشأ قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً، والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات بالحواس من ذوي لونٍ وريحٍ ووزنٍ وكيلٍ، وما دبّ ودرج من إنسٍ وجنٍّ وطيرٍ وسباعٍ، وغير ذلك مما يدرك بالحواس^(١).

هذه الرواية تبين أن القدر الإلهي لكل شيء؛ لأن القضاء هو إيجاد الشيء بعد إيجابه، ولكن هذا الإيجاب للشيء والإيجاد إنما هو بعد تقديره، سواءً أكان ذلك المقدر مرتبطاً بعالم المادة، أم لم يكن مرتبطاً بعالم المادة؛ لأن الرواية قالت: «علم وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى»، ومن الواضح: أن علمه عامٌّ، وكذا مشيئته والإرادة والتقدير، فالتقدير - بحسب هذه الرواية - لا يختصّ بنشأة دون أخرى.

٣. عن «المحاسن»، بسنده إلى محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، أنه قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله إذا أراد شيئاً قدره، فإذا قدره قضاها، فإذا قضاها أمضاه»^(٢). فقوله: «أراد شيئاً» عامٌّ غير خاصّ بنشأة دون أخرى.

٤. عن «المحاسن»، بسنده إلى محمد بن أبي عمير، عن محمد بن إسحاق، أنه قال: «قال أبو الحسن عليه السلام ليونس مولى علي بن يقطين: يا يونس، لا تتكلم بالقدر، قال: إني لا أتكلم بالقدر، ولكنني أقول: لا يكون إلا ما أراد الله وشاء وقضى وقدر، فقال: ليس هكذا أقول، ولكنني أقول: لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى، ثم قال: أتدري ما المشيئة؟ فقال: لا، فقال: همّه بالشيء، أو تدري ما

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٤٨، باب البدء، ح ١٦.

(٢) المحاسن: ج ١، ص ٢٤٤، باب الإرادة والمشيئة، ح ٢٣٥.

أراد؟ قال: لا، قال: إتمامه على المشيئة، فقال: أو تدري ما قدر؟ قال: لا، قال: هو الهندسة من الطول والعرض والبقاء، ثم قال: إنَّ الله إذا شاء شيئاً أراد، وإذا أراد قدره، وإذا قدره قضاءه، وإذا قضاها أمضاه...»^(١).
 فعبارة «إذا شاء الله شيئاً أراد» مطلقةٌ شاملةٌ لكلِّ شيءٍ؛ سواءً كان دفعيَّ الوجود، أم كان تدريجيَّ الوجود.

٥. في «الكافي» ، بسنده إلى محمد بن سليمان الديلمي، عن علي بن إبراهيم الهاشمي، أنه قال: «سمعت أبا الحسن موسى بن جعفرٍ عليهما السلام 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 قضي؟ قال: إذا قضي أمضاه، فذلك الذي لا مردَّ له»^(٢).
 يستفاد من هذه الروايات وأمثالها أمور:

الأول: التقاء ما تفيده النصوص الحديثية في معنى القدر والقضاء مع المدلول الاصطلاحي المستمد بدوره من المعنى اللغوي، وبهذا يتطابق المدلول اللغوي والاصطلاحي والروائي للمقولتين؛ ذلك أنَّ جميع المعاني المتقدمة - التي يدلُّ عليها جذر «القدر» - لا تخرج عن المعنى الحقيقي المتمثل في مبلغ الشيء ومقداره، كما أنَّ جميع المعاني التي تحدَّث بها الأعلام في اللغة والكلام - التي يدلُّ عليها جذر «القضاء» - لا تخرج هي الأخرى عن المعنى الحقيقي المتمثل في البت والإمضاء، وهذا هو عين ما تفيده - بل ما تصرَّح به - النصوص الروائية في الموردين، كما هو الحال في النصوص أعلاه كمثال^(٣).

(١) المحاسن: ج ١، ص ٢٤٤، باب الإرادة والمشيئة، ح ٢٣٨.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٠، باب الإرادة والمشيئة، ح ١.

(٣) انظر: التوحيد .. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ١٦٤، ١٦٥.

الغائي: أن معنى القضاء في الأخبار يُقارب معناه في اللغة، وهو: أن القضاء يساوق الضرورة والوجوب وعدم احتمال التردد، وعلى حدّ تعبير الرواية: «إذا قضى أمضى، فذلك الذي لا مردّ له»، وهو شاملٌ لكلّ موجودٍ. أما القدر فتارةً يكون بمعنى الهندسة من الطول والعرض والعمق، وهذا يُناسب نشأة المادّة دون نشأة المجرّدات؛ إذ لا معنى للطول وأمثاله فيها. وأخرى يكون بمعنى المرتبة الوجوديّة، وهو بهذا المعنى عامٌّ لكلّ مراتب الوجود.

وبتعبيرٍ آخر: الذي يظهر من الروايات الشريفة: أن التقدير الإلهي شاملٌ لكلّ ما سوى الله تعالى من عوالم الإمكان. نعم، التقدير الذي يوجد في عالم العقل يختلف عن التقدير الذي يوجد في عالم المادّة، فهو في الأوّل حدّ الشيء ومرتبته الوجوديّة. أما التقدير بمعنى توفّر الشرائط وانتفاء الموانع، أو التقدير بمعنى الطول والعرض والعمق والشكل ونحو ذلك، فلا مجال له في عالم العقل؛ لأنّه عالمٌ مجرّدٌ ذاتاً وفعلاً عن المادّة وآثارها^(١).

أمّا بالنسبة إلى التقدير والقدر في عالم المادّة، فبالإضافة إلى الحدّ الوجودي والمرتبة الوجوديّة، هناك تقديرٌ من خلال الشروط والموانع والأعراض ونحو ذلك. فالمرتبة الوجوديّة للإنسان فوق المرتبة الوجوديّة لسائر الحيوانات، وهذا يعني: أن لكلّ منها قدره الخاصّ به، وهذا نوعٌ من التقدير في نشأة المادّة.

وكذلك النار مثلاً في نشأة المادّة، لكي تحرق لا بدّ من ارتفاع موانع خاصّة، وتحقق شروطٍ خاصّة. وهذا يعني: أن النار لا تحرق إلّا ضمن تقديرٍ معيّن. كما أن هناك نوعاً آخر من التقدير والقدر في عالم المادّة مرتبطاً بطول الشيء،

(١) ثبت في محلّه: أن الطول والعرض والعمق والشكل والهيئة، والكبر والصغر ونحو ذلك من الهيئات العرضيّة، إنّها يكون لها تحقّق في عالم المادّة وفي نشأة المثال، أمّا في عالم العقل - الذي هو عالم التجرّد التام - فلا مجال لمثل هذه الأمور. (منه دام ظلّه).

وعرضه، وعمقه، وشكله.

فتحصّل: أنّ النوع الأوّل من التقدير موجودٌ في جميع نشآت عالم الإمكان، فما من شيءٍ إلّا وله مقامٌ معلومٌ، وحدٌ محدودٌ، ورتبةٌ معيّنةٌ، حتّى قال جبرئيل للنبيّ صلّى الله عليه وآله في معراجِه: «لو دنوتُ أنملةً لاحتُرقتُ»^(١)؛ لأنّ المرتبة الوجوديّة له لا تؤهّله لإكمال الرحلة مع خاتم النبيّين صلّى الله عليه وآله.

وفي روايةٍ أخرى: «إنّ لله سبعاً وسبعين حجاً من نور»^(٢)، وليس بمقدور الجميع الدنو من هذه الحجب وإلّا «لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره»^(٣).

إذن، القدر بهذا المعنى موجودٌ في كلّ عالم الإمكان، فالإنسان له مرتبةٌ وجوديّةٌ تختلف عن المرتبة الوجوديّة للحيوان، وهو له مرتبةٌ وجوديّةٌ تختلف عن التي للنبات، وهكذا ...

الغالب: أنّ القدر هو بمنزلة الأساس والبناء التحتي، والقضاء هو بمنزلة البناء الذي يعلو على ذلك الأساس؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يقضي بالشيء إلّا إذا تقدّمه تقديرٌ وتحديدٌ منه سبحانه. وبهذا يتّضح السّرّ في تقديم النصوص الروائيّة للقدر على القضاء، بعكس ما هو مألوفٌ ومتداولٌ على الألسنة من تقديم القضاء على القدر.

الرابع: عند الرجوع إلى الآيات والروايات نلاحظ كثرة تركيزها على نظام السببيّة الذي ينبسط في نظام التكوين ويعمّ الوجود برمّته والإنسان والكون والحياة.

(١) رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين: ج ١، ص ٢٥٦؛ منهاج البراعة في

شرح نهج البلاغة: ج ١٠، ص ٢٤٩.

(٢) الوافي: ج ١، ص ٤٠٨.

(٣) الوافي: ج ١، ص ٤٠٨.

وهذا النظام العام هو مما اقتضته الحكمة الإلهية، وأرادت سريانه على مستوى الفواعل الطبيعية والاختيارية، كما ينم عن ذلك الحديث الشريف: «أبى الله أن يُجري الأشياء إلا بأسباب، فجعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل سببٍ شرحاً، وجعل لكل شرحٍ علماً، وجعل لكل علمٍ باباً ناطقاً»^(١). «فكل شيء وكل معلول وحادث إذا ما أراد أن يوجد لا بد أن يسبقه سببٌ خاصٌ، ولا بد أن يكون لذلك السبب تقديرٌ وحدٌ معينٌ حتى يبت بوجوده.

في ضوء ذلك ليس القدر والقضاء الإلهيين شيئين وراء قانون السببية العام الذي يحكم عالم الإمكان، بل هما تعبيرٌ عن المبدأ العلي والسنن الجارية»^(٢).

القضاء في البحث العقلي

لا يختلف معنى القضاء في البحث العقلي عما هو عليه في البحث النقلي، فهو عند الفلاسفة بمعنى الوجوب، فقولهم: قضى الله، بمعنى: أوجب، وجعله ضرورياً.

توضيح ذلك: أن الحوادث الخارجية والأمور الكونية - بالقياس إلى عللها والأسباب المقتضية لها - على إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن الشيء قبل تحقق علته التامة يكون مردداً بين الإيجاد وعدمه، فلو قطعنا النظر عن العلة التامة لكان كل فعل من الأفعال مردداً بين أن يتحقق وبين أن لا يتحقق. فالقطعة الورقية - مثلاً - تحترق بالنار إذا توفرت لها جميع الشروط، وارتفعت عنها جميع الموانع، ووجد مقتضي، وإلا فهي مرددة بين أن تحترق وأن لا تحترق. فإذا ما وجدت النار، وتحقق الشرط المتمثل بالتماس، وارتفع المانع متمثلاً برطوبة الورقة وابتلاها، فحينئذ يصير تحقق الاحتراق أمراً

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٨٣، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والرد إليه، ح ٧.

(٢) التوحيد .. بحوث في مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ١٦٦.

ضرورياً، لتخرج من التردد والإبهام إلى طرف التحقق الذي هو الاحتراق.
الحالة الثانية: أن كل شيء في هذا العالم إذا وجدت علته التامة، يجب أن يوجد. ومن أجزاء العلة التامة: إرادة الفاعل والموجد، فلا يتحقق الشيء ما لم يُرده فاعله، لا أنه يجب أن يتحقق الشيء، سواءً أراد فاعله أم لم يُرد، حتى يكون مجبراً على فعله!

فلو لم يرده الفاعل فإن معنى ذلك عدم تامة أجزاء العلة التامة، أما إذا تمت كل الأجزاء وانضمت إليها الإرادة فإن الفعل - حيثئذ - لا يتخلف، بمعنى: أن تحققه يكون ضرورياً ولازماً وواجباً، وهذا هو معنى القضاء.

فتحصّل: أن معنى القضاء - من الناحية اللغوية والنقلية والفلسفية - هو الإيجاب والضرورة، فالفلاسفة عندما قالوا: يجب وجود الشيء، يعني ذلك: أن الله قضى بأن يوجد. فقولهم: إن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإن الشيء ما لم يصل إلى حدّ الضرورة والإيجاب لا يمكن أن يتحقق، ينطبق على القضاء الإلهي، ولكنهم بدل أن يعبروا عن ذلك بالقضاء والإيجاب الإلهي، عبروا عنه بقاعدة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد». ومن هنا وقعت المفارقة بين الفلسفة والدين.

زيادة إيضاح

إنّ الموجود الممكن مخلوقٌ ومعلولٌ له سبحانه وتعالى، إمّا بلا واسطة، أو مع الواسطة، والمعلول إذا نسب إلى علته التامة - التي من أجزائها إرادة الواجب سبحانه وتعالى ومشيئته - كان للمعلول من العلة ضرورة والوجوب.
ومن هنا قالوا: إذا تحققت العلة التامة فلا بد أن يتحقق المعلول، وهذا هو عين المعنى الذي طرحته الرواية؛ حيث بينت أنه «إذا قضى أمضى، فذلك الذي لا مردّ له»، بمعنى: أنه سبحانه إذا قضى أمراً فإنه يوجده جزماً وحتماً؛ لأنه قضى وكتب على نفسه ألا يردّ، وهذا من سننه تعالى التي لا تقبل التبديل والتحويل.

قال الطباطبائي: «لا ريب أن قانون العلية والمعلولية ثابت، وأن الموجود الممكن معلول له سبحانه، إما بلا واسطة أو معها، وأن المعلول إذا نُسب إلى علته التامة كان له منها الضرورة والوجوب؛ إذ ما لم يجب لم يوجد، وإذا لم ينسب إليها كان له الإمكان، سواءً أخذ في نفسه ولم يُنسب إلى شيء، كالمهية الممكنة في ذاتها، أو نُسب إلى بعض أجزاء علته التامة، فإنه لو أوجب ضرورته ووجوبه كان علة له تامة، والمفروض خلافه.

ولما كانت الضرورة هي تعين أحد الطرفين وخروج الشيء عن الإبهام، كانت الضرورة المنبسطة على سلسلة الممكنات - من حيث انتسابها إلى الواجب تعالى الموجب لكل منها في ظرفه الذي يخصه - قضاءً عاماً منه تعالى، كما أن الضرورة الخاصة بكل واحدٍ منها قضاءً خاصاً به منه؛ إذ لا نعني بالقضاء إلا فصل الأمر وتعيينه عن الإبهام والتردد.

ومن هنا يظهر: أن القضاء من صفاته الفعلية، وهو منتزِعٌ من الفعل من جهة نسبه إلى علته التامة الموجبة له»^(١).

إذن، تارةً نعبر: أن الله أوجب الأشياء، وأخرى نعبر بتعبير النصوص الروائية: أن الله قضى بها؛ لأن القضاء هو الإيجاب، والإيجاب هو القضاء.

تبصرتان

الأولى: عندما نتأمل في النصوص الروائية نلاحظ أنها تارةً تقول: ما من شيء إلا وله قدرٌ، وأخرى تقول: القدر من قبيل طول الشيء وعرضه. والقول الثاني هو من باب ذكر المصداق، لا من باب الاختصاص؛ لأنه ليس كل الأشياء لها قدرٌ بهذا المعنى.

ويشهد لذلك صدر الروايات؛ حيث بدأ الإمام كلامه بقوله: «إذا أراد الله

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ٧٣.

أن يخلق شيئاً قدر، ثم قضى، ثم أمضى»، ومن الواضح: أن المقصود مطلق الموجودات، أعم من موجودات عالم العقل أو عالم المثال أو عالم المادة. وما ذكره عليه السلام هو مثلاً لبعض المصاديق دون بعضها الآخر؛ لأنه أقرب إلى الفهم العرفي من المصاديق الأخر، باعتبار أن الإنسان يلتفت إلى قدر الشيء فيما يرتبط بطوله وعرضه وعمقه، أكثر مما يلتفت إلى مرتبته الوجودية. الغاية: تحصل مما تقدم: أن كل ما في الكون لا يتحقق إلا بقدرٍ وقضاءٍ. أما القدر: فهو عبارة عن الخصوصيات الوجودية التي تبين مكانة وجود الشيء على صفحة الوجود، وأنه من قبيل الجماد أو النبات أو الحيوان أو فوق ذلك، وأنه من الوجودات الزمانية والمكانية إلى غير ذلك من الخصوصيات التي تبين وضع الشيء وموضعه في عالم الوجود. وأما القضاء: فهو عبارة عن وصول الشيء - حسب اجتماع أجزاء علته - إلى حدٍّ يكون وجوده ضرورياً، وعدمه ممتنعاً، بحيث إذا نُسب إلى علته يوصف بأنه ضروري الوجود.

ولأجل ذلك استعير لبيان مقدار الشيء من الخصوصيات، لفظ «القدر»، ولتبيين ضرورة وجوده وعدم إمكان تخلفه، لفظ «القضاء». ولأجل ذلك فسّر أئمة أهل البيت عليهم السلام القدر بالهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء بالإبرام وإقامة العين^(١).

الفرق بين القضاء والقدر

بناءً على ما تقدم من تعريفٍ للقضاء والقدر، يمكن أن نسجل جملةً من الفروق بينهما:

الفارق الأول: أن المنظور في القضاء هو خصوصية الوجوب والضرورة

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، تقرير بحث الشيخ السبحاني، بقلم حسن محمد مكي العاملي: ج ٢، ص ١٨٣-١٨٤.

والإبرام، وعلى أساس هذه الخصوصية يتّصف الفعل بأنّه قضاءٌ من الفاعل. أمّا المنظور في القدر فهو الخصوصية التي يتحقّق على أساسها المعلول من علله وشرائطه وحدوده، وعلى هذا الأساس فإنّ الشيء المقدّر قد يتخلف عن مقتضاه؛ وذلك فيما إذا لم تتحقّق علته التامة.

الفارق الثاني: أنّ موطن القدر^(١) هو عالم المادّة؛ لأنّه هو الذي يمكن تصوّر العلة الناقصة والشروط وارتفاع الموانع فيه، وأمّا عالم التجردّ - وهو عالم المثال والعقل - فالعلة فيه تامةٌ، وهي: إن وُجدت يوجد المعلول، وإن لم توجد فلا يتحقّق المعلول، ولا وجود للعلة الناقصة في عالم التجردّ^(٢). قال الطباطبائي في حاشيته على الأسفار: «إنّ موطن القدر هو عالم المادّة الذي تتكثر فيه العلل وتتعاون وتتراحم، وأمّا عالم التجردّ فكلّ علةٍ فيه واحدةٌ تامةٌ؛ لانتفاء العلة المادّية والصوريّة والشرائط والمعدّات والموانع، فلا يبقى إلّا العلة الفاعليّة والغائيّة، وهما في الفاعل المجردّ التامّ الفعليّة متّحدان»^(٣).

الفرق الثالث: أنّ القضاء أعمّ موردًا من القدر؛ لأنّه شاملٌ لعالم العقل والمثال والمادّة، وذلك لشمول قاعدة «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» لكلّ العوالم والنشآت. أمّا القدر^(٤) فهو مختصّ بعالم المادّة الذي تتكثر فيه العلل كالعقل المادّية والصوريّة والشرائط وارتفاع الموانع.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ القضاء أعمّ موردًا من القدر؛ لاختصاص القدر بالمادّيات،

(١) المراد من القدر هنا: هو القدر بمعنى حدود وجود الشيء وخصوصيّاته من تحقّق الشروط وارتفاع الموانع، أو بمعنى هندسة الشيء، لا بمعنى المرتبة الوجوديّة.

(٢) انظر: شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ): ج ٢، ص ٧٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة الطباطبائي: ج ٦، ص ٢٩٢، الحاشية

رقم ٢.

(٤) كذلك المراد من القدر - هنا - هو ما سوى المرتبة الوجوديّة.

بخلاف القضاء. نعم، لو عمّم القدر بحيث يعمّ كلّ حدٍّ حتّى الحدود الماهويّة، كان مثل القضاء في شموله المادّي والمجرّد، وفي عدم التخلّف.

قال السيّد الداماد: «القضاء نسبة فاعليّة الباري الحقّ سبحانه على حسب علمه وعنايته إلى الإنسان الكبير في مرتبة شخصيته الواحديّة الجمليّة، والقدر نسبة فاعليّة سبحانه إلى هذا الإنسان الكبير في مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه، وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه، بحسب تأدية الأسباب المترتبة المتأّتية إلى خصوصيّات تفاصيلها»^(١).

وقال صدر المتألّهين بعد تفسير القضاء بصورة علم الله تعالى القديمة بالذات: «وأما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئيّ مطابقة لما في موادّها الخارجيّة الشخصيّة، مستندةً إلى أسبابها وعللها، واجبةً بها، لازمةً لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء»^(٢).

(١) القبسات: ص ٤١٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٦، ص ٢٩٢.

معطيات الفصل

١. إن الإشكالية التي تقدّم نفسها في مبحث القضاء والقدر هي: أن هناك ضرباً من التعارض بين الإيمان بهذه العقيدة وما تمثّله من تعلق الإرادة الإلهية الأزلية، وبين اختيارية الفعل وتأثير الإرادة الإنسانية في وجوده، كما دلّت عليه نظرية الأمرين.

٢. إن التصادم بين القضاء والقدر وحرية الإنسان في تقرير المصير وإرادته الخاصة في إيجاد فعله، لم ينشأ في العصور الأخيرة كأثر لانبثاق الوعي الحديث، بل للمسألة جذورٌ عريقةٌ وشعابٌ ضاربةٌ في عمق الفكر الديني للإنسانية في إطار الأديان السابقة.

٣. لقد كان - وما يزال - لمسألة القضاء والقدر حضورٌ واضحٌ في أندية الجدل والنزاع الدائر في الساحة الفكرية الإسلامية، وقد وصلت ردود الأفعال جرّاء الاختلاف فيها إلى التكفير والاتهام بالزندقة وإباحة الدماء، بل دخلت هذه المسألة معترك السياسة؛ حيث استغلّ بعض الساسة الاختلاف في هذه المفردة العقديّة في تصفية الخصوم وتحقيق بعض المآرب والمطامح.

٤. إن مسألة القضاء والقدر الإلهي ليست مجرد فكرة نظرية فحسب، بل لها تأثيرٌ مباشرٌ على الواقع الاجتماعي.

٥. نتيجةً لعدم الفهم الصحيح لحقيقة مسألة القضاء والقدر، عدّها البعض من جملة أسباب التخلف والركود والانحطاط الفردي والاجتماعي الذي عصف بالساحة الإسلامية.

٦. إن مفردة القضاء والقدر هي من المعارف التي لا بدّ من الإيمان بها وعقد القلب عليها، وهذا لا يكون إلا بعد معرفة حقيقتها.

٧. إنَّ النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر - الذي جاء في لسان بعض الروايات الشريفة - متوجّهٌ إلى مَنْ لا خبرة لهم في هذا الفنّ، فهو نهيٌّ لرعاية الضعفاء؛ لئلاَّ يقعوا في ورطات الجبر والكسل واللامبالاة.
٨. إنَّ من أوضح معاني القضاء في الاستعمال القرآني: البتّ والإمضاء. كما أنّ التقدير أو مبلغ الشيء وحده ومقداره هو أوضح معاني القدر.
٩. المراد من القضاء لغةً هو الوجوب والضرورة، والمراد من القدر هو مقدار الشيء وحده، سواءً أكان في الموجودات المجردة الدفعية، أم الموجودات المادية التدريجية.
١٠. يلتقي المعنى الروائي للقضاء والقدر مع المدلول الاصطلاحي المستمدّ بدوره من المعنى اللغوي، وبهذا يتطابق المدلول اللغوي والاصطلاحي والروائي للمقولتين؛ ذلك أنّ جميع المعاني - التي يدلّ عليها جذر «القدر» - لا تخرج عن المعنى الحقيقي المتمثّل في مبلغ الشيء ومقداره، كما أنّ جميع المعاني التي تحدّث بها الأعلام في اللغة والكلام - التي يدلّ عليها جذر «القضاء» - لا تخرج هي الأخرى عن المعنى الحقيقي المتمثّل في البتّ والإمضاء، وهذا هو عين ما تفيدته، بل ما تصرّح به النصوص الروائية.
١١. يظهر من الروايات أنّ التقدير الإلهي شاملٌ لكلّ ما سوى الله تعالى من نشآت عالم الإمكان.
١٢. إنّ التقدير الذي يوجد في عالم العقل يختلف عن التقدير الذي يوجد في عالم المادة، فهو في الأوّل حدّ الشيء ومرتبته الوجودية فقط. أمّا في الثاني فمضافاً إلى التقدير بمعنى الحدّ الوجودي، هناك تقديرٌ للأشياء بمعنى توفر الشروط وانتفاء الموانع، وتقديرٌ آخر بمعنى الطول والعرض والعمق والشكل ونحو ذلك.

١٤٠.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

١٣. حرصت النصوص الحديثية على تقديم القدر على القضاء، بعكس ما هو مألوفٌ ومتداولٌ على الألسنة وفي لغة الثقافة العامة من تقديم القضاء؛ والسّر في ذلك هو: أنّ القدر عبارةٌ عن تحديد الشيء وتبيين مقداره ومعالمه، وهذه الأمور داخلةٌ في المقدمات، بينما القضاء بمثابة النتيجة التي ثمرها المقدمات.

١٤. إنّ معنى القضاء في البحث العقلي يتفق مع معناه في البحث النقلي واللغوي؛ لأنّ قولهم: «يجب وجود الشيء»، معناه: أنّ الله سبحانه قضى بأن يوجد.

الفصل الثاني

تقسيمات القضاء والقدر

- القضاء العلمي والعيني
- القدر العلمي والعيني
- القضاء والقدر في التكوين
- القضاء والقدر في التشريع
- القضاء الذاتي والفعلي
- القدر الحتمي وغير الحتمي
- القضاء الإجمالي والتفصيلي
- القضاء والقدر الفردي والجماعي
- هل للأمة وجودٌ حقيقيّ

تقدم أنّ القضاء: هو عبارة عن الحكم والإبرام والحتميّة الحاصلة للموجود من علته التامة، أمّا التقدير: فهو التحديد. ولكليهما تقسيماً متعدّدةً نذكرها على التوالي:

القضاء العلمي والعيني

إنّ القضاء - الذي هو الضرورة والحتميّة - يكون على نحوين:

- قضاءً علميًّا: وهو عبارة عن علمه بضرورة وجود الأشياء وإبرامها. أو قل: هو «عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكليّة وصورها العقليّة في العالم العقلي مجتمعةً ومجملةً على سبيل الإبداع، وتلك مرتبطةٌ بالحقّ الأوّل، موجودةٌ في صقع الإلهيّة، لا ينبغي عدّها من جملة العالم - بمعنى: ما سوى الله - بل الحقّ: أنّها معدودةٌ من لوازم ذاته الغير المجعولة؛ لأنّها صور علمه التفصيلي بما عداه»^(١)؛ قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (الحجر: ٢١).

- وقضاءً عينيًّا: وهو ضرورة وجود الشيء عند وجود علته التامة، ضرورةً عينيّةً خارجيّةً، وإليه أشار المولى سبحانه بقوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَرَبَّيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (السجدة: ١٢).

توضيح ذلك: لكي يوجد الشيء خارجاً لا بدّ من انسداد جميع أبواب عدمه، ومنها: التردّد في إيقاعه؛ لأنّ الفعل لا يمكن أن يتحقّق في الخارج ما لم يعقد الفاعل العزم على الإتيان به، بحيث يجعل أحد الطرفين ممتنع الوجود، والآخر الآخر واجب الوجود.

إذن، ما لم يسدّ الفاعل - بإرادته ومشئته - بابَ العدم، لا يتحقّق وجود

(١) أسرار الآيات، صدر المتألّهين الشيرازي، تصحيح: محمّد خواجوي: ص ٤٦.

الشيء، ولذا قيل: إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.
 وبتعبيرٍ آخر: إذا أوجب الفاعل الشيء فهذا يعني انسداد باب عدمه
 واستحالة تخلفه، وعملية الإيجاب من قبل الفاعل يُطلق عليها: قضاءٌ علميٌّ،
 بينما نتيجة الإيجاب - التي هي حتمية تحقق الشيء ما دامت علته التامة موجودة -
 يُطلق عليها: قضاءٌ عينيٌّ.

ثم إن الشيء بعد أن وجد يمتنع عليه العدم، ويصير ضروريَّ الوجود؛ لأنه
 - بحسب الفرض - معلولٌ لعلّةٍ تامةٍ، فلو رفع الفاعل يده إلى الأعلى وأوقفها
 عند حدٍّ معيّن، فهذه الحالة ضروريةٌ لها ما دام الفاعل - الذي هو العلة التامة
 للرفع - يريد أن تكون اليد في ذلك الموقع.

القدر العلمي والعيني

إنّ التقدير - الذي هو التحديد - يكون على نحوين:

• تقدير علميٌّ: وهو عبارة عن تحديد كلِّ شيءٍ بخصوصيّاته في علمه
 الأزلي، قبل أن يخلق الأشياء الحادثة. فالله سبحانه وتعالى يعلم حدّ كلِّ شيءٍ
 ومقدار خصوصيّاته، وإليه أشار الحقّ سبحانه بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ
 إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوجَّلاً﴾ (آل عمران: ١٤٥)، فالآية واضحةٌ في أنّ مقدار عمر
 الإنسان مُقدَّرٌ ومحدّدٌ من قبل.

• وتقديرٍ عينيٍّ: وهو عبارة عن الخصوصيّات والحدود التي يكتسبها الشيء
 من علته عند تحقّقه وتلبّسه بالوجود الخارجي. أو قل: «هو عبارة عن وجودها
 في موادّها الخارجية مفصّلةً، واحداً بعد واحدٍ، مرهونةً بأوقاتها وأزمنتها،
 موقوفةً على موادّها واستعدادتها، متسلسلةً من غير انقطاع»^(١)، وإليه أشير في
 قوله تعالى: ﴿وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

(١) أسرار الآيات: ص ٤٦.

قال صدر المتألهين: «وأما القدر، فهو قدران؛ قدرٌ علميٌّ، وقدرٌ خارجيٌّ. أما القدر العلمي: فهو عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي، مطابقةً لما في موادها الخارجية، مستندةً إلى أسبابها وعللها الجزئية، واجبةً لازمةً لأوقاتها، منطبعةً في قوة إدراكية ونفس انطباعية. وأما القدر الخارجي: فهو عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلاً، واحداً بعد واحدٍ، مرهونةً بأوقاتها وأزمنتها، موقوفةً على موادها واستعدادها، متسلسلةً من غير انقطاع ولا زوال»^(١).

زيادة إيضاح

إنَّ تحديد الشيء تارةً يكون بحسب الخارج - سواءً كان تحديده من حيث مرتبته الوجودية أم تحديده من حيث الطول والعرض والعمق والحجم والشكل والهئية - وهذا القسم من التحديد يسمّى قدراً عينيّاً. والقدر العيني لا بدّ أن يكون مسبقاً بقدرٍ علميٍّ؛ لأنَّ خصوصيات الشيء وحدوده لا يمكن إيجادها في الواقع الخارجي ما لم تُقدّر في العلم؛ فالمهندس لو أراد - مثلاً - بناء عمارة ذات طوابق متعدّدة، فعليه أولاً تقدير طولها وعرضها وكلّ ما يرتبط بشكلها وهيئتها في ذهنه، ثمّ بعد ذلك يبدأ بإنزال ذلك التقدير إلى الواقع الخارجي. وهكذا الحال بالنسبة إلى النجار والخياط.

ثمّ إنّ الشيء المراد إيجاده: تارةً يكون دفعيّاً، وأخرى يكون تدريجيّاً، ومن الواضح أنّه إذا كان دفعيّاً فإيجاده يكون بنحوٍ يختلف عن إيجاده إذا كان تدريجيّاً. فلايجاد الشيء بالنحو الأوّل يكفي تقديره تقديراً علميّاً، بخلاف الشيء الذي لا يوجد إلاّ بنحوٍ تدريجيٍّ، فهنا لا بدّ من تحقّق الشروط وارتفاع الموانع

(١) المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، صدر المتألهين الشيرازي، تصحيح وتعليق: سيّد محمد خامنئي: ص ٤٥.

خارجاً حتى يوجد ذلك المقدر علماً في الواقع الخارجي .
وهذا هو الفرق بين الموجودات الدفعية الوجود كالمجردات، والموجودات
التدريجية الوجود كالماديات، ففي المجردات إذا قدره قضي به، وإذا قضي به وجد
خارجاً، من دون الحاجة إلى شيءٍ آخر .
أما موجودات عالم المادة فإنه بعد تقدير الله سبحانه لوجودها، لا بد أن تحقق
كل الشروط، وترتفع كل الموانع حتى توجد خارجاً .
إذن، القدر: تارة يكون علمياً، وهو عبارة عن التقدير في مرتبة علم الفاعل،
وأخرى يكون عينياً، وهو الذي يوجد على أساس التقدير العلمي .

القضاء والقدر في التكوين

إنّ الحوادث الخارجية والأمور الكونية - بالقياس إلى عللها والأسباب
المقتضية لها - على إحدى حالتين: فإنها قبل أن تتم عللها الموجبة لها والشرائط،
وارتفاع الموانع التي يتوقف عليها حدوثها وتحققها، لا يتعين لها التحقق
والثبوت، ولا عدمه، بل يتردد أمرها بين أن تتحقق، وأن لا تتحقق من رأس .
فإذا تمت عللها الموجبة لها، وكملت ما تتوقف عليه من الشرائط وارتفاع
الموانع، ولم يبق لها إلا أن تتحقق، خرجت من التردد والإبهام، وتعين لها أحد
الطرفين، وهو التحقق أو عدمه إن فرض انعدام شيءٍ مما يتوقف عليه وجودها .
ولما كانت الحوادث في وجودها وتحققها مستندةً إليه سبحانه، وهي فعله،
جرى فيها الاعتباران بعينهما، فهي ما لم يرد الله تحققها ولم تتم لها العلل
والشرائط الموجبة لوجودها، باقيةً على حال التردد بين الوقوع واللاوقوع، فإذا
شاء الله وقوعها وأراد تحققها فتمت لها عللها وعمامة شرائطها، ولم يبق لها إلا أن
توجد، كان ذلك تعييناً منه تعالى وفصلاً لها من الجانب الآخر، وقطعاً للإبهام،
ويسمى قضاءً من الله .

ومن هنا يظهر: أنّ القضاء من صفاته الفعلية، وهو منتزَعٌ من الفعل من جهة نسبه إلى علته التامة الموجبة^(١). هذا كله في القضاء التكويني.

وأما القدر التكويني، فهو الذي بسببه يتعيّن الشيء ويتميّز عن غيره، ففي زيد - مثلاً - شيءٌ به يتميّز عن عمرو من أفراد الإنسان، ويتميّز عن الفرس والبقر والأرض والسماء، ويجوز أن نقول: ليس هو بعمرو، ولا بالفرس والبقر والأرض والسماء؛ ولولا هذا الحدّ لكان هو هي، وارتفع التميّز.

وكذلك ما عنده من القوى والآثار والأعمال محدودةٌ مقدّرةٌ، فليس إبطاره - مثلاً - إبطاراً مطلقاً في كلّ حالٍ، وفي كلّ زمانٍ، وفي كلّ مكانٍ، ولكلّ شيءٍ وبكلّ عضوٍ؛ بل إبطارٌ في حالٍ وزمانٍ ومكانٍ خاصٍّ، وبعضه خاصٌّ، وعلى شروطٍ خاصّة.

ومن هنا يظهر: أنّ القدر هو خصوصيّة وجود الشيء وكيفية خلقه، كما يُستفاد من نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى: ٢-٣)، حيث رُتبت الهداية على خلق الشيء وتسويته وتقديره، ولازم ذلك - على ما يُعطيه سياق الآية - كون قدر الشيء خصوصيّة خلقه غير الخارجة عنه.

ثمّ إنّ سبحانه يبيّن أنّ لكلّ شيءٍ قدراً معلوماً، كما في قوله: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، وهذا القدر معلومٌ له حينما ينزل الشيء، ولما يتمّ نزوله ويظهر وجوده، وإليه يؤول معنى قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨)، فإنّ الذي يُعطيه ظاهر الآية: أنّ كلّ شيءٍ لما له من مقدارٍ حاضرٍ عنده، معلومٌ له، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق: ٣)، أي: قدراً لا يتجاوزه، معيّنًا غير مبهم، معلوماً غير مجهول.

إذن، للقدر تقدّمٌ على الشيء بحسب العلم والمشية، وإن كان مقارناً له، غير

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ٧٢-٧٣ (باختصار).

منفك عنه في وجوده. فللقدر مرتبتان: مرتبة علمية، وأخرى فعلية. ويؤيد هذه الرؤية ما في «التوحيد»، عن ابن نباتة، أنه قال: «إن أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر، ف قيل له: يا أمير المؤمنين، أفر من قضاء الله؟ فقال: أفر من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل»^(١).

القضاء والقدر في التشريع

المراد من القضاء والقدر في عالم التشريع: الأوامر والنواهي الشرعية الإلهية التي جاءت في الكتاب العزيز والسنة الشريفة؛ فله سبحانه في كل فعل اختياري للإنسان ونحوه حكم، وهو القضاء التشريعي. وذلك الحكم مقدّر ومحدّد بوجه خاص، من الوجوب أو الحرمة وغيرهما، وهو القدر التشريعي.

وهذا المعنى هو المقصود من كلام أمير المؤمنين عليه السلام فيما أجاب به السائل عن القضاء والقدر، بقوله: «هو الأمر من الله والحكم»، وتلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣).

والقضاء التشريعي كذلك فيه ضرورة وحتمية وإلزام، ولكن هذه الضرورة تشريعية يمكن أن تتخلف؛ لأنه اعتبارٌ وتشريعٌ مرتبطٌ بفعل الغير، فإذا وقعت واسطة بين الفاعل وبين تحقق الفعل - وهي إرادة فاعلٍ آخر - فإن الفعل قد يتحقق، وقد يتخلف.

ومن الآيات التي تعرّضت إلى القضاء التشريعي، قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالِ الَّذِينَ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء: ٢٣)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (يونس: ٩٣).

قال الطباطبائي: «إذا تنازع اثنان في عين يدعيه كل منهما لنفسه، كان أمر مملوكيته مردداً بين أن يكون لهذا أو لذلك، فإذا رجعا إلى حكم يحكم بينهما فحكم

(١) توحيد الصدوق: ص ٣٦٩، بيانه في حديث الشقي من شقي... إلخ، ح ٨.

لأحدهما دون الآخر، كان فيه فصل الأمر عن الإبهام والتردد، وتعيين أحد الجانبين بقطع رابطته مع الآخر^(١).

إذن، القضاء التشريعي - أيضاً - يتضمّن معنى الضرورة والإبرام، فلهذا كان الواجب الشرعي مانعاً من النقيض اعتباراً، كما أنّ القضاء التكويني مانعٌ من النقيض تكويناً.

من هنا ذكرنا سابقاً: أنّ جميع الأفضية الواردة في القرآن الكريم مستعملةٌ بمعنى واحدٍ، وهو الإبرام والضرورة والوجوب، ولكنّ المصاديق مختلفةٌ، فقد تكون تشريعيةً، وقد تكون تكوينيةً.

القضاء الذاتي والفعلي

وقع البحث بين العلماء في: أنّ القضاء الإلهي هل يكون في مقام الفعل ومقام الذات، أم يختصّ في مقام الفعل فقط؟ أقوالٌ في المسألة:

القول الأوّل: المشهور عند الفلاسفة المشائين: أنّ القضاء عبارةٌ عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعاً وعلى سبيل الإبداع^(٢).

وبتعبيرٍ آخر: إنّ القضاء هو ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات الممكنة بما لها من النظام. فالقضاء عندهم من أفعال الله المبائنة ذواتها لذاته. والقدر عبارةٌ عن وجودها في موادّها الخارجة بعد حصول شرائطها مفصلةً واحدةً بعد واحدة^(٣)، كما جاء في الكتاب العزيز: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ٧٢.

(٢) انظر: شرح الإشارات، المحقق الطوسي: ج ٣، ص ٣١٧، النمط السابع، الفصل الحادي والعشرون.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ج ٣، ص ٣١٧.

قال صدر المتألهين حاكياً لمذهب المشهور: «وأما القضاء فهو عندهم: عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع، دفعةً بلا زمانٍ؛ لكونها عندهم من جملة العالم، ومن أفعال الله المبائنة ذواتها لذاته»^(١).

القول الثاني: لصدر المتألهين، وقد خالف فيه المشهور؛ حيث قال بعد بيان نظرية المشائين: «وعندنا صورٌ علميةٌ لازمةٌ لذاته، بلا جعلٍ وتأثيرٍ وتأثرٍ، وليست من أجزاء العالم؛ إذ ليست لها حيثيةٌ عدميةٌ، ولا إمكاناتٌ واقعيةٌ، فالقضاء الربانية - وهي صورة علم الله - قديمةٌ بالذات ببقاء الله»^(٢).

توضيح ذلك: أن الصور العلمية للموجودات الإمكانية ليست من أجزاء العالم كما ذهب لذلك المشاء، وإنما هي لازمةٌ لذاته تعالى، غير مجعولةٍ؛ لأنها لا ماهيات لها، فلا يكون لها حدٌّ وجوديٌّ؛ إذ الماهية هي حدُّ الوجود، وهو أمرٌ عدميٌّ، وكذلك ليس لهذه الصور إمكانٌ استعداديٌّ، وإنما هي لازمةٌ له، أي: غير منفكةٍ عنه، لا اللزوم الاصطلاحي الذي يستلزم كون اللازم خارجاً عن وجود الملزوم معلولاً له، وفي هذا الضوء يكون قضاؤه تعالى عبارةً عن علمه تعالى بهذه الموجودات، وهو العلم الذاتي الذي هو عين الذات، قديمٌ بقدمها، وباقي ببقائها، وهذا العلم الذاتي ينطبق على القضاء الذاتي.

ولا يخفى: أن عبارة صدر المتألهين غير صريحةٍ بالعلم الذاتي، إلا أن هنالك قرائن متعددة تشير إلى أن مراده هو ذلك، ومن هذه القرائن:

القرينة الأولى: هي قرينةٌ متصلةٌ وهي قوله: (وليست من أجزاء العالم؛ إذ ليست لها حيثيةٌ عدميةٌ...)، فإذا كانت هذه الصور ليست من أجزاء العالم،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٢٩٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٩٣.

فتكون قديمةً بقدَم الذات، وعين الذات. أمّا لو كانت هذه الصور العلميّة من أجزاء العالم، فلا تكون قديمةً، ومن ثمّ تحتاج إلى جعلٍ وتأثيرٍ وتأثيرٍ، وتكون لها حيثيّةٌ عدميّةٌ؛ لأنّ كلّ ممكنٍ فهو زوجٌ تركيبِيٌّ من وجودٍ وماهيّةٍ، وهي الحدّ العدمي. إذن، قوله: (ليست من أجزاء العالم) يكشف عن أنّ مراده قدّس سرّه: أنّ تلك الصور قديمةٌ، غير منفكّةٍ عن الذات، أي: إنّها عين الذات المقدّسة.

القرينة الثانية: وهي قرينةٌ متّصلةٌ أيضاً، وهي قوله: (صور علم الله قديمةٌ بقدَم الذات)، أي: غير خارجةٍ عن الذات، فتكون قديمةً عين الذات، وهي العلم الذاتي.

القرينة الثالثة: وهي قرينةٌ منفصلةٌ، فحواها: لو كانت الصور العلميّة لازمةً للذات خارجةً عنها، فهي إمّا تكون بنحو العلم الحضورِي، أو العلم الحضورِي، فإن كانت بنحو العلم الحضورِي انطبقت على قول إفلاطون في العلم، وهو العلم بالمثل النوريّة، والعقول الطوليّة، ولا يرتضيه صدر المتألّهين... وإن كانت بنحو العلم الحضورِي انطبقت على قول المشاء من أنّ علمه تعالى عبارةٌ عن الصور المرتسمة من الأشياء في الذات المتعالية، وهو أمرٌ لا يرتضيه صدر المتألّهين^(١).

(١) قال صدر المتألّهين الشيرازي رحمه الله: «لعلّك لو تأملت في ما تلوناه حقّ التأمل وأمعت النظر في ما حقّقناه وقرّرناه من كيفيّة وجود الصور الإلهيّة، وأتمّها ليست موجوداتٍ ذهنيّة، ولا أعراضاً خارجيّة، بل هي وجوداتٌ بسيطةٌ متفاوتةٌ لا يعترها الإمكان، وفي كيفيّة لزومها لزوماً لا على وجه العروض، ولا على وجه الصدور، بل على ضربٍ آخر غيرهما، لعلمت لو كنت نقيّ الذهن، نقيّ الجوهر، لطيف السرّ، أنّ تلك الصور الإلهيّة ليست من جملة العالم، ومما سوى الله، وليس وجودها وجوداً مبادئاً لوجود الحقّ سبحانه، ولا هي موجوداتٌ بنفسها لنفسها، بل إنّها هي من مراتب الإلهيّة ومقامات الربوبيّة، وهي موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، باقيةٌ ببقاءٍ واحدٍ، والعالم إنّما هو ما سواه، وليس إلّا

القول الثالث: ذهب الطباطبائي في «الميزان» إلى أنّ القضاء من صفات الله الفعلية، وهو منتزَع من الفعل من جهة نسبتِه إلى علته التامة الموجبة له^(١)، ولكنه في نهاية الحكمة جعله على قسمين: ذاتي وفعلي؛ حيث قال - بعد توضيح معنى القضاء، وأنه الحتمية الناشئة من العلة التامة - : «وإذ كانت الموجودات الممكنة - بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية - علماً فعلياً للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاءً منه تعالى، وفوقه العلم الذاتي منه المنكشف له به كلّ شيء على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف، فالقضاء قضاءً ذاتيًّا خارجًا من العالم، وقضاءً فعليًّا داخلًا فيه»^(٢).

توضيح ذلك: ينقسم القضاء إلى قسمين:

- قضاءً فعليًّا: وهو أنّ الممكنات جميعاً بما أنّها معلولة له تعالى، فتكون معلومة له أيضاً؛ لأنّ العلة عالمة بمعلومها وبكمالات معلومها، وهذا العلم ينتزع من نفس الموجودات العينية الخارجية، وهو العلم الفعلي في مرتبة كلّ موجودٍ بحسب الزمان والمكان، وشروطه الخاصّة به، ويطلق على هذا القسم من العلم بالقضاء الفعلي. وبهذا يتّضح: أنّ للواجب تعالى قضاءً فعليًّا ينطبق على علم الواجب تعالى بوقوع الشيء على ما هو عليه في ظرف وجوده وقوعاً واجباً بإيجاب علته، ويكون هذا القسم من القضاء من الصفات الفعلية.
- وقضاءً ذاتيًّا: حيث إنّ للواجب تعالى علماً في مقام الذات بجميع

الأجسام بصورها وطبائعها وأعراضها وموادّها، والكلّ ممّا ثبت حدوثها وتجدّدّها بالبرهان كما مرّ في مباحث الجواهر الجسمانيّة، فلا قديم في العالم، إنّما القديم هو الله سبحانه، وقضاؤه، وعلمه، وأمره، وكلمته التامة، فافهم واغتنم، واشكر ربك في ما هداك من التوحيد». (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٢٣٤).

(١) انظر: تفسير الميزان: ج ١٣، ص ٧٤.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٣٥٧.

الموجودات الإمكانية، فيطلق على علمه تعالى الذاتي: القضاء الذاتي، وهو علمه الذاتي بضرورة وجود الأشياء عند تحقق علته التامة؛ لأن الواجب تعالى عالم بجميع الموجودات الإمكانية في مقام ذاته تعالى؛ إذ كل ما في عالم الإمكان من الموجودات وكمالاتها موجود في العالم الربوبي بنحو أعلى وأشرف. وهذا العلم الذاتي فوق العلم الفعلي، وبواسطته ينكشف للواجب تعالى كل شيء على ما هو عليه في الواقع والحقيقة في الأعيان الخارجية.

لفت نظر: وعند الرجوع إلى النصوص الروائية الواردة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام، نجد أنها بصدد الإشارة إلى القضاء في مقام الفعل بشكل عام.

القدر الحتمي وغير الحتمي

يقسم القدر - باعتبار ما - إلى قسمين:

- القدر الحتمي، وهو الذي وجدت تمام علته التامة، وارتفعت جميع موانع وجوده، فيكون تحققه في الخارج حتمياً، ولا يمكن أن يتخلف.
 - والقدر غير الحتمي، وهو الذي فقدت بعض أجزاء علته التامة.
- قال في إيضاح المراد: «القدر ينقسم إلى المحتوم وغير المحتوم؛ فالأول هو الحدود الذاتية والماهوية للأشياء الممكنة. والثاني هو الصفات والآثار الطارئة عليها، الناشئة من الأسباب والشرائط، وهي قد تكون محققة، وقد لا تكون محققة، فالقدر قد يحتم وقد لا يحتم، وهذا القدر يختص بالموجودات المادية»^(١).
- فها هنا نقطتان:

الأولى: قد يوجد التقدير العلمي، ومع ذلك فإن التقدير الخارجي يتخلف؛ لفقدان بعض أجزاء علته التامة.

(١) إيضاح المراد في شرح كشف المراد، علي الرباني الكلبايكاني: ص ٢٢١.

الثانية: بحسب الواقع الخارجي إذا توفرت الشروط وارتفعت الموانع، يكون القدر حتمياً، وإذا لم تتوفر الشروط ولم ترتفع الموانع يكون القدر غير حتمي.

وبهذا البيان يتجلى لنا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام الذي نقله لنا الأصبغ بن نباته، حيث قال: «إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائطٍ مائلٍ إلى حائطٍ آخر، فقليل له: يا أمير المؤمنين، أتفرّ من قضاء الله؟ فقال: أفرّ من قضاء الله إلى قدر الله عزّ وجلّ»^(١).

فالإمام عليه السلام عندما وجد الحائط يريد أن ينقضّ، فرّ منه إلى حائطٍ آخر، وعلّل ذلك بأنّه يفرّ من قضاء الله إلى قدره؛ لأنّ انقضاء الحائط إذا كان حتماً فالبقاء تحته يعني الموت؛ لأنّ هذا من القضاء الحتمي المبرم الذي لا مردّ له. والفرار إلى الحائط المستقيم هو فرازٌ من القضاء المبرم إلى القدر الذي إن توفرت شروطٌ أخرى لموته - كما لو عمد إليه إنسانٌ فقتله - كان قدراً حتمياً يؤدّي به إلى الموت، وإن لم تتوفر كان قدراً غير حتميٍّ، وبقي حياً. فما يُفهم من موقف الإمام عليه السلام وكلامه: هو أنّ القضاء لا مردّ له، أمّا القدر فإذا توفرت شرائطه وارتفعت موانعه فهو حتميٌّ، وإذا ارتفعت شرائطه أو توفرت موانعه فهو غير حتميٍّ.

القضاء الإجمالي والتفصيلي

ظهر ممّا ذكرنا: أنّ القدر مقدّمٌ على القضاء؛ لأنّه عبارةٌ عن تحديد الشيء، والقضاء إيجابه، ومن الواضح: أنّ إيجاب الشيء فرعٌ تحديده تحديداً علمياً. نعم، هناك معنى آخر للقضاء والقدر مستفادٌ من بعض الآيات والروايات، حاصله: أنّ المراد من القضاء: هو الوجود الإجمالي الجمعي البسيط للشيء،

(١) توحيد الشيخ الصدوق: ص ٣٦٩، بيانه في حديث (٨).

والمراد من القدر: هو الوجود التفصيلي للشيء.

توضيح ذلك: أن الوجود الإجمالي هو وجودٌ بسيطٌ، أما الوجود التفصيلي فهو وجودٌ مركَّبٌ، فلو سُئلَ الفقيه عن مسائل عديدةٍ، فإنَّه بمجرد أن يستمع أو ينظر إليها يجد أن أجوبتها حاضرةٌ عنده، ولكن بشكلٍ إجماليٍّ جمعيٍّ غير تفصيليٍّ، ثم يأتي لكلِّ مسألةٍ ويفصّل في جوابها، فهو قبل أن يشرع بالجواب كانت المعلومات كُلُّها موجودةً عنده بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ.

ولتقريب الفكرة أكثر نقول: إنَّ الإنسان في نشأة الدنيا لا يمكنه أن يُبصر إلاّ بالعين، ولا يسمع إلاّ بالأذن، ولا يشمّ إلاّ بالأنف؛ لأنّ هذه النشأة هي نشأة الكثرة والتفصيل. أمّا الحقّ سبحانه وتعالى فهو يُبصر بعين ما يسمع، ويسمع بعين ما يبصر، ويعلم كلّ ذلك بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ.

وبهذا يتّضح: أنّه لا يُقصد بالإجمال - هنا - الإبهام، وإنّما يُقصد به الوجود الواحد البسيط الذي يكون منشأً للعلم التفصيلي.

إذا عرفت هذا نقول: يُستفاد من بعض الآيات الكريمة والروايات الشريفة أنّ للأشياء نحوين من الوجود: الوجود الإجمالي البسيط الذي لا تميّز فيه، ولا تفصيل، ويسمّى قضاءً، والوجود التفصيلي الذي به يتميّز الشيء عن غيره، ويسمّى قدرًا، وبناءً على هذا المعنى يكون القضاء مقدّمًا على القدر.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ القضاء قد يُطلق ويُراد به الوجود البسيط في الواجب، فوجود زيد وقدرته وسمعه وبصره وجميع حركاته وسكناته هي عين ذات الحقّ سبحانه، ولكن وجوده - هناك - ليس على نحو التفصيل حتّى يلزم التركيب في الواجب، وإنّما على نحو البساطة.

وهذا الوجود البسيط يُسمّى قضاءً، أمّا الوجود التفصيلي فيُسمّى قدرًا، وبناءً عليه يكون كلّ قدرٍ مسبوقًا بقضاءٍ، فوجود عالم المادّة قدرٌ مسبوقٌ بعالم المثال الذي هو القضاء، ووجود عالم العقل قدرٌ مسبوقٌ بعالم الصقع الربوبي

الذي هو القضاء الإلهي والرباني^(١).

ومن الآيات الدالة على ذلك، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، فالآية تقرن النزول - وهو الخلق - بالقدر قرناً لازماً غير جائز الانفكاك، فكينونة زيد وظهوره بالوجود إنما هو بما له من القدر المعلوم، فوجوده محدودٌ لا محالة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ (السجدة: ٥٤)، ولو لم يكن محدوداً لم يكن محاطاً له تعالى، فمن المحال أن يُحاطَ بما لا حدَّ له ولا نهاية.

وهذا القدر هو الذي بسببه يتعيّن الشيء ويتميّز من غيره، ففي زيد - مثلاً - شيءٌ به يتميّز من عمرو وغيره من أفراد الإنسان، ويتميّز من الفرس والبقر والأرض والسماء، ويجوز لنا به أن نقول: ليس هو بعمرو، ولا بالفرس والبقر والأرض والسماء، ولولا هذا الحدّ لكان هو هي، وارتفع التميّز.

إذن، لو ارتفعت الحدود فلا وجود لزيد وخالد ولا لسماء وأرض ولا لبحرٍ أو حجرٍ خارجاً. نعم حقيقتها موجودةٌ عند الله سبحانه «ثمّ إنّّه تعالى أثبت بقوله: ﴿عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ﴾ للشيء عنده - قبل نزوله إلى هذه النشأة واستقراره فيها - خزائن، وجعل القدر متأخراً عنها، ملازماً لنزوله، فالشيء وهو في هذه الخزائن غير مقدرٍ بقدرٍ، ولا محدودٍ بحدٍّ، وهو مع ذلك هو، وقد جمع في تعريف هذه الخزائن بين كونها فوق القدر الذي يلحق الشيء، وبين كونها خزائن فوق الواحدة والاثنين، ومن المعلوم: أنّ العدد لا يلحق إلا الشيء المحدود، وأنّ هذه الخزائن لو لم تكن محدودةً متميّزةً بعضها من بعضٍ كانت واحدةً البتّة^(٢).

إذن، بهذا البيان ينكشف السرّ في تقديم البعض للقضاء على القدر، بينما

(١) هذا المعنى للقضاء والقدر هو المتعارف عند الفلاسفة.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٢، ص ١٤٥.

تقديم الآخر للقدر على القضاء، فإنَّ كلاً منهما ناظرٌ إلى معنىٍّ معيَّنٍ جَوَزَ له تقديم القضاء على القدر، أو تأخيره.

تبصرة: بناءً على ما تقدّم يمكن أن يُطلق على وجود الحقِّ وعلمه قضاءً؛ لأنَّ وجوده سبحانه واجدٌ لكلِّ كمالٍ، ولكن بلا تفصيلٍ أو تميّزٍ أو تقديرٍ. وهذا المعنى تارةً يُعبّر عنه بقاعدة: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، وأخرى يُعبّر عنه بالقضاء الذاتي. أمّا القدر فلما كان هو عبارةً عن حدود الأشياء، يكون الحقُّ سبحانه بالنسبة إلى العقل الأوّل قضاءً، والعقل الأوّل بالنسبة إلى الحقِّ سبحانه قدراً؛ والعقل الأوّل بالنسبة إلى ما دونه قضاءً، وما دونه بالنسبة إليه قدراً.

القضاء والقدر الفردي والجماعي

ينقسم القضاء والقدر - باعتبارٍ ما - إلى قسمين:

الأوّل: القضاء والقدر الفردي، من قبيل الجزاء الذي يترتّب على العمل في نفسه، بغضِّ النظر عن وجود المجتمع أو عدم وجوده، فالصلاة والزكاة والصيام والحجّ طاعاتٌ يترتّب عليها الثواب، والكذب والغيبة وارتكاب الفاحشة معاصٍ يترتّب عليها العقاب، والمرض - وأمثاله - حالةٌ يترتّب عليها أثرٌ معيَّنٌ، وهكذا. ولا يشترط في ترتّب ذلك وجود المجتمع.

بل جميع القوانين المرتبطة بنتائج أفعال الإنسان لا تخلو من القضاء والقدر الفردي، فالفعل - أيّ فعلٍ كان - بشرائط وحدودٍ معيَّنة، مع ارتفاع الموانع، لا بدّ أن يُعطي النتيجة المرجوة منه، ولا يمكن أن يُعطي غيرها، وعلى هذه الحقيقة نشأت العلوم وتطوّرت وازدهرت.

فيكون معنى القضاء والقدر الفردي هو: ضرورة وحتمية حصول النتيجة عند توفّر مقدّماتها، فمن يشرب السمّ - ضمن شرائطٍ خاصّة^(١) - فإنَّ النتيجة

(١) هذه الشرائط والحدود الخاصّة هي عبارة عن قدر الشيء.

الضرورية والقضاء الحتمي هو الموت.

الثاني: القضاء والقدر الاجتماعي، من قبيل القوانين الكلية والسنن العامة التي تحكم المجتمعات، بحيث لو لم يكن هناك مجتمع لما كان هناك وجود لهذه السنن.

وقد حفل القرآن الكريم بالعديد من الآيات التي أشارت إلى وجود السنن الإلهية الحاكمة على جميع المجتمعات، من غير فرق بين مجتمع وآخر، ومن تلك الآيات:

١. قوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيُبَيِّنْ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ (نوح: ١٠-١٢)، فالآية تشير إلى وجود رابطة تكوينية بين استغفار الأمة وبين نزول الأمطار وجريان الأنهار وكثرة الأموال والسعة في الحياة، وإلا قد يستغفر الفرد دون الأمة، وحينئذ يحترق بنار العموم؛ قال تعالى: ﴿وَأَنْتَقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ (الأنفال: ٢٥).

قال الإمام الخميني: «وموقف الاستغفار هنا موقف العلة التامة، أو المقتضي بالنسبة إليها، والآية تهدف إلى أن الرجوع إلى الله وإقامة دينه وأحكامه يسوق المجتمع إلى النظم والعدل والقسط، وفي ظلّه تنصب القوى على بناء المجتمع على أساس صحيح، فتصرف القوى في العمران والزراعة وسائر مجالات المصالح الاقتصادية العامة، كما أنّ العمل على خلاف هذه السنّة - وهو رجوع المجتمع عن الله وعن الطهارة في القلب والعمل - ينتج خلاف ذلك، فللمجتمع الخيار في التمسك بأهداب أيّ من السنّتين، فالكلّ قضاء الله وتقديره»^(١).

(١) لبّ الأثر في الجبر والقدر، تقريراً لمحاضرات آية الله العظمى السيّد الإمام الخميني، بقلم العلامة المحقق: جعفر السبحاني: ص ٢٩٩.

روي عن الربيع بن صبيح: «أن رجلاً أتى الحسن البصري وشكا إليه الجذب، فقال له: استغفر الله تعالى، وأتاه آخر فشكا إليه الفقر فقال له: استغفر الله تعالى، وأتاه آخر، فقال: ادع الله سبحانه أن يرزقني ابناً، فقال له: استغفر الله تعالى، وأتاه آخر فشكا إليه جفاف بساتينه، فقال له: استغفر الله تعالى، فقلنا: أتاك رجالٌ يشكون ألواناً ويسألون أنواعاً فأمرتهم كلهم بالاستغفار! فقال: ما قلت من نفسي شيئاً، إنما اعتبرت قول الله عز وجل حكايةً عن نبيه نوح عليه الصلاة والسلام أنه قال لقومه: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾ الآية»^(١).

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦).

إن السياق القرآني هنا لا يروي حادثة، إنما يكشف عن سنة، ولا يعرض سيرة قوم، إنما يعلن عن خطوات قدر... ومن ثم يتكشف أن هناك ناموساً تجري عليه الأمور، وتتم وفقه الأحداث، ويتحرك به تاريخ الإنسان في هذه الأرض، وأن الرسالة ذاتها - على عظم قدرها - هي وسيلة من وسائل تحقيق الناموس، وهو أكبر من الرسالة وأشمل، وأن الأمور لا تمضي جزافاً، وأن الإنسان لا يقوم وحده في هذه الأرض، كما يزعم الملحدون بالله في هذا الزمان، وأن كل ما يقع في هذا الكون إنما يقع عن تدبير، ويصدر عن حكمة، ويتجه إلى غاية، وأن هنالك في النهاية سنة ماضية وفق المشيئة الطليقة التي وضعت السنة، وارتضت الناموس... ووفقاً لسنة الله الجارية وفق مشيئته الطليقة كان من أمر تلك القرى ما كان، مما حكاها السياق، ويكون من أمر غيرها ما يكون!

إن إرادة الإنسان وحركته - في التصور الإسلامي - عامل مهم في حركة تاريخه، وفي تفسير هذا التاريخ أيضاً. ولكن إرادة الإنسان وحركته إنما يقعان في

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، للآلوسي: ج ١٥، ص ٨٢، ٨٣.

إطارٍ من مشيئة الله الطليقة وقدره الفاعل ... والله بكلّ شيءٍ محيطٌ ... وإرادة الإنسان وحركته - في إطار المشيئة الطليقة والقدر الفاعل - يتعاملان مع الوجود كلّهُ، ويتأثران ويؤثران في هذا الوجود أيضاً ... فهناك زحمةٌ من العوامل والعوالم المحرّكة للتاريخ الإنساني، وهناك سعةٌ وعمقٌ في مجال هذه الحركة، ممّا يبدو إلى جانبه التفسير الاقتصادي للتاريخ، والتفسير البيولوجي للتاريخ، والتفسير الجغرافي للتاريخ بقعاً صغيرةً في الرقعة الكبيرة، وعبثاً صغيراً من عبث الإنسان الصغير! ^(١)

والآية الكريمة وإن كانت ناظرةً إلى وضع الأقوام الغابرة، ولكنّ مفهومها واسعٌ ودائمٌ، فلو أنّ أهل كلّ منطقةٍ مسكونةٍ في العالم آمنوا بدل التّكذيب، واتّقوا بدل الاستهتار، لفتح الله عليهم بركاتٍ من السماء والأرض، من فوقهم ومن تحت أرجلهم. «والتعبير القرآني بعمومه وشموله يلقي ظلال الفيض الغامر، الذي لا يتخصّص بما يعهده البشر من الأرزاق والأقوات... وأمام هذا النصّ نقف أمام حقيقةٍ من حقائق العقيدة وحقائق الحياة البشريّة والكونيّة سواءً، وأمام عامل من العوامل المؤثّرة في تاريخ الإنسان، تغفل عنه المذاهب الوضعيّة وتُغفله كلّ الإغفال، بل تنكره كلّ الإنكار!... إنّ العقيدة الإيمانيّة في الله، وتقواه، ليست مسألةً منعزلةً عن واقع الحياة، وعن خطّ تاريخ الإنسان. إنّ الإيمان بالله، وتقواه، ليؤهلان لفيضٍ من بركات السماء والأرض، وعداً من الله، ومن أوفى بعهده من الله!» ^(٢).

٣. قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٥٣)، ظاهرٌ في أنّ بين الأعمال

(١) انظر: في ظلال القرآن: ج ٣، ١٣٣٦.

(٢) في ظلال القرآن: ج ٣، ص ١٣٣٨.

والحوادث ارتباطاً ما، شراً أو خيراً، فهو سبحانه الذي يُغيّر النعم، ولكن وفقاً لإرادة القوم، فتغيّره سبحانه تابعٌ لتغيّره. «فالحوادث الكونية تتبع الأعمال بعض التبعية، فجري النوع الإنساني على طاعة الله سبحانه وسلوكه الطريق الذي يرتضيه، يستتبع نزول الخيرات وانفتاح أبواب البركات، وانحراف هذا النوع عن صراط العبودية - وتماديه في الغي والضلالة وفساد النيات وشناعة الأعمال - يوجب ظهور الفساد في البر والبحر، وهلاك الأمم، بفشو الظلم وارتفاع الأمن وبروز الحروب وسائر الشرور الراجعة إلى الإنسان وأعماله»^(١).

هل للأمة وجود حقيقي؟

من مجموع ما ذكرنا من الآيات الكريمة يتضح: أن للأمة وجوداً حقيقياً وراء وجود الأفراد، بل وأجلاً، وكتاباً، وشعوراً، وفهماً، وعملاً. توضيح ذلك: أن التركيب يُقسم إلى تركيبٍ اعتباريٍّ، وآخر حقيقيٍّ، وثالثٍ صناعيٍّ. فالفرقة العسكرية - مثلاً - التي تتكوّن من عشرة آلاف مقاتلٍ، يُعبّر عنها: أنها فرقةٌ واحدةٌ، والوحدة هنا اعتباريةٌ لا حقيقيةٌ؛ لأن حقيقة هذه الفرقة متقومةٌ بالعشرة آلاف، وليس وراء هذا العدد شيءٌ يسمّى فرقةً. نعم، لأمرٍ اعتباريةٍ وتنظيميةٍ يُطلق على هذا العدد فرقةً واحدةً. فالتركيب الاعتباري هو كون لحاظ الاجتماع لحاظاً ذهنياً بحتاً، لا خارجياً.

والحقيقية كالأنواع المادية المركبة من مادّةٍ وصورةٍ، «ومن أهمّ أحكام المركبات الحقيقية: أنه توجد بين أجزائها فقرٌ وحاجةٌ من بعضها إلى بعض؛ لأنه لو لم يكن كذلك لاستغنت الأجزاء بعضها عن بعض، فلا يتحقّق بينها ارتباطٌ، فلا يمكن أن تتحصّل منها ماهيةٌ واحدةٌ حقيقيةٌ. ففرض كونها أجزاءً ماهيةً

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ١٨١.

واحدة، هو بعينه فرض تقوم بعضها ببعضها»^(١).

وهذه إحدى المسائل التي لم يبرهنوا عليها؛ لكونها ضرورية، لذا قال العلامة الحلي في «كشف المراد» في ذيل عبارة الطوسي: «كل مركب على الإطلاق فإنه مركب من جزئين فصاعداً، ولا بد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر مغاير له، فإنه لو استغنى كل جزء عن باقي الأجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة، كما لا يحصل من الإنسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة واحدة، فلا بد في كل مركب على الإطلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض»^(٢).

هذا البيان إنما يثبت احتياج بعض الأجزاء إلى بعض في الجملة. وأما تعيين المحتاج والمحتاج إليه، فيتوقف على بيان آخر؛ لأن المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير، كاهيئة الاجتماعية في العسكر، والمعجون عن اجتماع الأدوية، وقد يكون هو الجزء المادي، كالهوى في الجسم.

إذا عرفت هذا نقول: هل وجود الأمة المشكّل من عدد كبير من الأفراد هو وجودٌ حقيقيٌّ وراء وجود أفرادها، أم هو وجودٌ اعتباريٌّ؟
ويتعبيرُ آخر: هل الوحدة التي تتّصف بها الأمة المركّبة من أفرادٍ هي وحدةٌ حقيقيةٌ، أم وحدةٌ اعتباريةٌ؟

الذي يظهر من الآيات الشريفة أنّ للأمة وجوداً حقيقياً، ولها أجلاً، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ

(١) دروس في الحكمة المتعالية: ج ٢، ص ٢٨٥.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق الأملي): ص ١٣٥، المسألة الرابعة من الفصل الثاني في المقصد الأوّل.

مَعْلُومٌ * مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ ﴿ (الحجر: ٤ و ٥)، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا﴾ (الجمعة: ٢٨)، وقوله تعالى: ﴿زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

إذن، اتضح من خلال ما تقدّم من سننٍ إلهيةٍ ذكرها ونصّ عليها القرآن الكريم: أنّ للأمم والحضارات قضاءً وقدرًا كما أنّ للأفراد قضاءً وقدرًا^(١).

تبصرة

إنّ السنن الاجتماعية ليست سنناً اعتباريةً، وإنّما هي سننٌ تكوينيةٌ مرتبطةٌ بالمجتمع البشري، وكونها سنناً تكوينيةً لا تبدّل ولا تتحوّل يحتم على مفكّري العالم الإسلامي وفلاسفته الوقوف على هذه السنن إن أرادوا النهوض بالأمة الإسلامية.

فالقرآن الكريم - كما بيّن الطريق الذي يوصل الفرد إلى كماله المنشود - بيّن للأمم ما يوصلها إلى كمالها وفلاحها وصلاحها، فإذا أرادت الأمة أن تسود العالم فعليها أن تقف على السنن الإلهية وتمسك بها؛ ليفتح الله عليها بركاتٍ من السماء والأرض.

وبها ذكرنا يفهم السرّ في نجاح الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله في بناء

(١) من هنا وقع البحث بين العلماء في: أنّ عملية الإصلاح هل تبدأ من إصلاح الفرد، أم من إصلاح المجتمع؟ فمن يرى أنّ المجتمع لا وجود حقيقيّ له، ذهب إلى أنّ بداية العملية الإصلاحية لا بدّ أن تكون من إصلاح الفرد. ولعلّ بعض الروايات تؤيد هذه البداية، منها: ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام عندما سئل عن القضاء، فقال: «الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة». (عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ١١٤، في قوله عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين»، ح ١٧). فالإمام عليه السلام يؤرّش إلى أنّ نتيجة الفعل بشرائطه وحدوده هو عبارةٌ عن الجزاء. (منه دام ظلّه).

حضارةً وتشييد مدنيّة، والوقوف بوجه أكبر الامبراطوريّات التي كانت تسود العالم في زمانه، مع أنّه ظهر في مجتمع غالبيّته لا تُحسّن القراءة والكتابة!
 إنّ الأُمَّة الإسلاميّة اليوم قادرةٌ على إعادة أمجادها، وسيادة العالم بالحقّ كما كانت في السابق، ولكن بشرط العودة إلى الله تعالى، والتمسّك بسننه وقضائه وتقديراته جلّ في علاه.

ففي «التوحيد»: «قال رجلٌ للإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام: جعلني الله فداك، أبقدرٍ يصيب الناس ما أصابهم، أم بعملٍ؟ فقال عليه السلام: إنّ القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد، فالروح بغير جسدٍ لا تحسّ، والجسد بغير روحٍ صورةٌ لا حراك بها، فإذا اجتمعا قويا وصلحا، وكذلك العمل والقدر، فلو لم يكن القدر واقعاً على العمل لم يُعرف الخالق من المخلوق، وكان القدر شيئاً لا يحسّ، ولو لم يكن العمل بموافقةٍ من القدر لم يمض ولم يتمّ، ولكنهما باجتماعهما قويا، والله فيه العون لعباده الصالحين، ثمّ قال عليه السلام: ألا إنّ من أجور الناس من رأى جوره عدلاً، وعدل المهتدي جوراً، ألا إنّ للعبد أربعة أعين: عينان يبصر بهما أمر آخرته، وعينان يبصر بهما أمر دنياه، فإذا أراد الله عزّ وجلّ بعبدٍ خيراً فتح له العينين اللتين في قلبه فأبصر بهما العيب، وإذا أراد غير ذلك ترك القلب بما فيه، ثمّ التفت إلى السائل عن القدر فقال: هذا منه، هذا منه»^(١).

فلو لم توجد القوانين والسنن التي وضعها الله سبحانه وتعالى في عالمنا، فإنّ الإنسان لا يستطيع أن يعمل شيئاً. إذن، القدر بمنزلة الروح، وعمل الإنسان بمنزلة الجسد، ولا يمكن لأحدهما أن يعطي ثماره من دون الآخر^(٢).

(١) توحيد الصدوق: ص ٣٦٨، بيانه في حديث: الشقي من شقي... ح ٤.

(٢) والمراد من القدر - هنا - هي القوانين التي تحكم عالمنا المشهود، فلو أراد الإنسان أن يعمل خارج القوانين والسنن التي تحكم العالم فإنّه لا يمضي ولا يقضي ولا يؤتي أكله،

معطيات الفصل

١. إنَّ القضاء على نحوين؛ قضاءٍ علميٍّ: وهو عبارةٌ عن علمه بضرورة وجود الأشياء وإبرامها، وقضاءٍ عينيٍّ: وهو ضرورة وجود الشيء عند وجود علته التامة، ضرورةً عينيةً خارجيةً.
٢. لكي يوجد الشيء خارجاً لأبدٍ من انسداد جميع أبواب عدمه، ومنها: التردّد في إيقاعه؛ لأنّ الفعل لا يمكن أن يتحقّق في الخارج ما لم يعقد الفاعل العزم على الإتيان به، بحيث يجعل أحد الطرفين ممتنع الوجود، والطرف الآخر واجب الوجود.
٣. إذا أوجب الفاعل الشيء فهذا يعني انسداد باب عدمه واستحالة تحلّفه، وعملية الإيجاب من قبل الفاعل يُطلق عليها القضاء العلمي، بينما نتيجة الإيجاب - التي هي حتمية تحقّق الشيء ما دامت علته التامة موجودة - هي قضاءٍ عينيٍّ.
٤. إنَّ التقدير على نحوين؛ علميٍّ: وهو عبارةٌ عن تحديد كلّ شيءٍ بخصوصيّاته في علمه الأزلي، قبل أن يخلق الأشياء الحادثة، وعينيٍّ: وهو عبارةٌ عن الخصوصيّات والحدود التي يكتسبها الشيء من علله عند تحقّقه وتلبّسه بالوجود الخارجي.
٥. إنَّ القدر العيني لا بدّ أن يكون مسبقاً بقدرٍ علميٍّ؛ لأنّ خصوصيّات الشيء وحدوده لا يمكن إيجادها في الواقع الخارجي ما لم تُقدّر في الذهن.
٦. إنَّ الشيء المراد إيجاد تارةً يكون دفعياً، وأخرى تدريجياً، ومن الواضح:

ولا يحصل على النتيجة المرجوة. (منه دام ظلّه).

أنه إذا كان دفعياً فحينئذٍ يكفي تقديره تقديرًا علمياً، أما إذا كان تدريجياً فلا بد حينئذٍ من تحقق الشروط وارتفاع الموانع خارجاً حتى يوجد ذلك المقدر علماً في الواقع الخارجي.

٧. حصر المشهور القضاء بالقضاء الفعلي، بينما خالفهم صدر الدين الشيرازي حيث حصره بالذاتي، وقد ناقش الطباطبائي الحصر في القولين، واختار شمول القضاء للفعلي والذاتي.

٨. يقسم القدر إلى قسمين؛ القدر الحتمي: وهو الذي وجدت تمام علته التامة، وارتفعت جميع موانع وجوده، فيكون تحققه في الخارج حتمياً، ولا يمكن أن يتخلف. والقدر غير الحتمي: وهو الذي فقدت بعض أجزاء علته التامة.

٩. يستفاد من بعض الآيات والروايات: أن المراد من القضاء هو الوجود الإجمالي الجمعي البسيط للشيء، والمراد من القدر هو الوجود التفصيلي للشيء.

١٠. إن الوجود الإجمالي هو وجودٌ بسيطٌ، أما الوجود التفصيلي فهو وجودٌ مركّب.

١١. إن القضاء والقدر الفردي، هو من قبيل الجزاء الذي يترتب على العمل في نفسه بغض النظر عن وجود المجتمع، أو عدم وجوده، فالفعل بشرائط وحدود معينة، مع ارتفاع الموانع، يُعطي النتيجة المرجوة منه، فالقضاء والقدر الفردي هو ضرورة وحتمية حصول النتيجة عند توفر مقدماتها، فمن يشرب السم - ضمن شرائط خاصة - فإن القضاء الحتمي هو الموت.

١٢. إن القضاء والقدر الاجتماعي هو من قبيل القوانين الكلية والسنن العامة التي تحكم المجتمعات، بحيث لو لم يكن هناك مجتمع لما كان هناك وجود هذه السنن.

١٣. يستفاد من عدد من الآيات: أن للأمة وجوداً حقيقياً وراء وجود الأفراد، بل وأجلاً، وكتاباً، وشعوراً، وفهماً، وعملاً.

١٤. إن السنن الاجتماعية ليست سنناً اعتباريةً، وإنما هي سننٌ تكوينيةٌ مرتبطةٌ بالمجتمع البشري، وكونها سنناً تكوينيةً لا تتبدل ولا تتحوّل، يحتم على مفكّرِي العالم الإسلامي وفلاسفته الوقوف على هذه السنن إن أرادوا النهوض بالأمّة الإسلاميّة.

١٥. إنّ الأمّة الإسلاميّة اليوم قادرةٌ على إعادة أمجادها، وسيادة العالم بالحقّ كما كانت في السابق، ولكن بشرط العودة إلى الله تعالى، والتمسك بسننه وقضائه وتقديراته جلّ في علاه.

١٦. المراد من القضاء والقدر في عالم التشريع: هما الأوامر والنواهي الشرعيّة الإلهيّة التي جاءت في الكتاب العزيز والسنة الشريفة، فله سبحانه في كلّ فعلٍ اختياريٍّ للإنسان ونحوه حكمٌ، وهو القضاء التشريعي، وذلك الحكم مقدّرٌ ومحدّدٌ بوجهٍ خاصٍّ، من الوجوب أو الحرمة وغيرهما، وهو القدر التشريعي.

الفصل الثالث

علاقة الأسباب والسنن بالقضاء والقدر

العلاقة بين القضاء والقدر والسنن الإلهية

حاكمية بعض السنن على البعض الآخر

الاختيار الإنساني والقضاء والقدر

المشهد النقلي

مطالب ذات صلة

الأول: التوحيد الأفعالي والقضاء والقدر

الثاني: أثر العوامل الخارجية في اختيار الإنسان

بعد أن اتّضح معنى القضاء والقدر وتقسيماتها، جاء دور حلّ الإشكاليّة التي أثّرت حول القضاء والقدر وتعطيل الفعل الإنساني. وجوهر الحلّ يعتمد على فهم مطلبين أساسيين:
الأول: العلاقة بين القضاء والقدر والسنن الإلهيّة.
الثاني: حقيقة الاختيار.

العلاقة بين القضاء والقدر والسنن الإلهيّة

من المباحث الجوهريّة في مسألة القضاء والقدر: العلاقة بين السنن والأسباب الطبيعيّة التي تحكم العالم، وبين القضاء والقدر. فهل القضاء والقدر هما شيءٌ وراء القوانين والسنن التي تحكم العالم، أم هما نفس تلك القوانين والسنن؟ المتبادر إلى الذهن العرفي هو: أنّ السنن والقوانين التي تحكم العالم شيءٌ والقضاء والقدر شيءٌ آخر، ولكنّ الحقّ خلاف ذلك، فالسنن والقوانين التي تحكم عالم الشهادة هي نفسها قوانين القضاء والقدر. فليس القضاء والقدر أكثر من كونها جزءاً من قانون السببيّة، وليسا شيئاً وراء السنن الإلهيّة الجارية في الوجود.

توضيح ذلك: تقدّم أنّ القضاء هو عبارةٌ عن ضرورة وجود الشيء عند وجود علّته التامّة، وأنّ القدر هو عبارةٌ عن حدّ الشيء وحدوده. وبناء على هذا المعنى يكون القضاء والقدر هما نفس الأسباب التي تحكم عالم الشهادة. فإحراق النار - عند تحقّق المقتضي والشرط وارتفاع المانع - قضاءٌ إلهيٌّ ضروريٌّ وحتميٌّ، وتقديره السابق عليه هو عبارةٌ عن الشرائط الخاصّة، وارتفاع الموانع. ولو لم يوجد هذا التقدير وهذه الحدود والشروط لما تحقّق الإحراق^(١).

(١) والرؤية كذلك هي قضاءٌ حتميٌّ عند تحقّق المقتضي والشرائط وارتفاع الموانع، وهذه

هذا هو جوهر نظرية التفسير التي تنحلّ في ضوئها إشكالية التعارض بين حرية الإنسان في الإرادة والاختيار وتحديد المصير من خلال فعله، وبين الإيوان بالقدر والقضاء، بحيث لا يغدو هذا الإيوان غير متقاطع مع الفعل الإنساني وحسب، وإنما يتحوّل إلى محفّز للإنسان على بذل المزيد من الجهد عبر اكتشاف القوانين المدوعة في الطبيعة، ووعي العلاقات العقلانية التي تنتظم الحياة والوجود الإنساني^(١).

قال الشيخ عبد الحميد بن باديس: «قد ربط الله بين الأسباب ومسبباتها خلقاً وقدرًا بمشيئته وحكمته؛ لنهتدي بالأسباب إلى مسبباتها، ونجتنبها باجتتاب أسبابها»^(٢).

وقد قارب الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بين القضاء والقدر، وبين حركة السنن والنواميس الحاكمة في الوجود، وقد بدأ بمثال يلامس الوجدان الإنساني، صوّر فيه أنّ كلّ جماعة وأمة دخلت تحت جامعة واحدة وجهة عامّة فإنّها لا محالة سوف تحتاج إلى وضع نواميس تجرى عليها، وتخرج بها عن الفوضى. ثمّ انتقل إلى عالم الخليقة وحاجته إلى قضايا كلية وأحكام عامّة تجري

الشرائط والحدود هي قدر الرؤية.

(١) وبهذا يظهر: أنّ التقدير العيني مقدّم على القضاء العيني؛ بحيث لو لم تتحقّق هذه الشروط والحدود والتقدير فإنّ المسبّب لا يتحقّق في الواقع الخارجي، ولكن حيث إنّ عالم الإمكان متعدّد النشآت فليس بالضرورة أنّ القضاء والتقدير الذي يحكم نشأة من النشآت يجب أن يحكم النشآت الأخرى؛ وذلك لما ذكرنا سابقاً من أنّ سنن القضاء والقدر التي تحكم العالم على أقسام؛ بعضها خاصّ بنشأة المادّة، وبعضها الآخر عامّ وشامل لكلّ نشآت عالم الإمكان. (منه دام ظلّه).

(٢) مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد محمد بن باديس، جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين، ومحمد الصالح رمضان: ص ١٢٦.

على جمهور الناس مدى العصور، منيظاً ذلك إلى ملكٍ حكيم نهض بوضع كلِّ ما يتوقّف عليه النظام والسير إلى السعادة النوعيّة، جاعلاً لكلِّ ذلك أسباباً ومسبباتٍ، وعللاً وغاياتٍ، يوجب بعضها بعضاً، وينجز بعضها إلى بعضٍ، على نواميس معيّنة وحدودٍ مبيّنة، سبقت كلمته وقضت حكمته أن تسير على ذلك، ولا تقف ولا تنخرم ولا تختلف.

إنَّ الله سبحانه وتعالى بعد أن أبرم أحكامه وأحكم إبرامه، وأجرى في اللوح بما شاء أقلامه، واستبرأ في الخلق مشيئته، زوّدهم ووهبهم جوهرين شريفين؛ جوهر العقل كي يكتشف به هذه السنن ويعيها، وجوهر حرّية الاختيار وإطلاق الإرادة التي بها يتّبع من السنن ما يفضي به إلى السعادة ويجتنب به الشقاء، وتلك هي الكلمة التي سبقت من ربّك، ولولاها لما تأسست المدن، ولا تمدّن الإنسان، ولا اعتمر النظام، ولا انتظم العمران.

فما دام القدر والقضاء تعبيراً عن نظام السببيّة، وما دام السعي والنشاط والجدّ والجهد والعزيمة والثبات والمداومة على الطلب قد جعلها الله جلّ شأنه أسباباً للنجاح، وقرن بها حصول الغايات المطلوبة في سائر الأعمال، وصيّرهما مجاري لرزقه وتوفيقه ومفاتيح رحمته، فإنّ العناية جلت حكمتهما قضت وأبت إلا أن تكون الأمور منوطّة بالأسباب المتكاتفّة والوسائط المترامية، وأن لا تحصل للإنسان غايةً إلا بالسعي إليها من أبوابها وجرّها بسلسلة أسبابها؛ ما دام ذلك كذلك فإنّه لا يجري القضاء والقدر على أمةٍ أو فردٍ إلا على حسب مساعيها، وقدر جدّها، واتّفاق كلمتها^(١).

نعم، «الإنسان هو الذي يصنع مصيره بيده عبر التوسّل بنظام الأسباب، ومن خلال العقل المودّع فيه وعبر إرادته، وإنّ الأمم هي التي تختار الحاضر

(١) الدين والإسلام: ص ١٥٩ - ١٩٤

والمستقبل الذي تريده عبر اكتشاف سنن الله الجارية في المجتمع والتأريخ وعالم الطبيعة، ومن ثمَّ يجوز القول: إنّ الأفراد والأمم هم الذين يصنعون أقدارهم وأقضيتهم بأيديهم بما لا يشدُّ عن علم الله، من دون تنافٍ بين الاثنين؛ لأنَّ الله جلَّ جلاله هو الذي يَسِّر الإنسان للسعي، وأوجد له الأسباب، ومهد له السُّبل، ووهبه العقل وحرية الاختيار.

وحين تكون هذه السنن والنواميس هي بذاتها تقدير الله وقدره، ويكون القدر جزءاً من البناء التكويني للطبيعة والوجود الإنساني، فإنَّ ذلك لا يعني تجميد إرادة الإنسان وتعطيل حرّيته بالاختيار، عبر وهم مصادرة هذه الإرادة والحرية بفكرة السنّة والناموس، خاصّةً على مستوى الفواعل الاختيارية التي يأتي الإنسان في طليعتها، وهو يصنع وجوده في التأريخ، ويؤسّس لمجتمعه؛ وذلك لأنَّ هذه السنن لا تجري من فوق رأس الإنسان، بل تجري من تحت يده^(١). وسيأتي تفصيل الكلام في هذه النقطة عند البحث عن حقيقة الاختيار وعلاقته بالقضاء والقدر.

حاكمية بعض السنن على بعضها الآخر

إنَّ سنن وقوانين القضاء والقدر بعضها حاكمٌ على بعضها الآخر، وكلّما كان الإنسان أكثر معرفةً بالقوانين الإلهية التي تحكم الوجود، كان أقدر على تسخيرها. وهذه الحقيقة أصبحت واضحةً وجليّةً، فإنسان اليوم بعد أن تعمّق في معرفة الأسرار والقوانين التي تحكم عالم المادّة تمكّن من تسخيرها أكثر لصالحه، وكان لذلك التسخير آثاره التي تعود على بني الإنسان بالرفاهية والعيش الرغيد.

وفي الاتجاه المعنوي تجد أنّ الأنبياء والصدّيقين والشهداء والكُمَّل من عباد

(١) التوحيد .. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ١٧٥.

الله الصالحين، بعد أن وقفوا على قوانين القضاء والقدر التي تحكم عالم المادة استطاعوا أن يتصرّفوا فيه من خلال المعجزة والكرامة، وهذا التصرف ليس خرقاً لقانون السببية العام، وإنما هو خرقٌ للسنن الموجودة في عالم المادة^(١).

نتيجتان

الأولى: أن الله سبحانه وتعالى - بحسب حكمته وعلمه بالنظام الأحسن - أوجد قانون السببية العام، وبنفس الوقت وضع لكلّ نشأة نظامها، ولكلّ عالم قضاءه وقدره الخاصّ به، ومن كان اطلاعاً ومعرفةً بقوانين القضاء والقدر أشدّ، كان أقدر على تسخيرها والاستفادة منها.

الثانية: لا يوجد وراء القوانين التي تحكم عالم المادة شيءٌ باسم القضاء والقدر، فحدود تلك القوانين وشروطها هو قدرها، ونتائجها الضرورية المترتبة عليها هو قضاؤها، ولكن لما كانت النشآت متعدّدة، وأنّ بعضها حاكمٌ على بعضها الآخر، وبعضها معلولٌ لبعضها الآخر، وأنّ لكلّ نشأة قضاءها وقدرها، كان فوق القوانين الموجودة في نشأة المادة^(٢) قضاءً وقدرٌ أيضاً.

إذن، لا يوجد وراء قوانين كلّ نشأة شيءٌ اسمه القضاء والقدر؛ لأنّ نفس تلك القوانين هي قضاء وقدر تلك النشأة، وبنفس الوقت يوجد وراء تلك القوانين والسنن قضاءً وقدرٌ، ولكنّها مرتبطان بنشأةٍ أخرى.

(١) إنّ المعاجز والكرامات ليست خرقاً لقانون السببية العام، وإنما هي خرقٌ لقوانين تحكم عالم الطبيعة التي هي محكومةٌ لقوانين أخرى فوقها. أو قل: هناك أسبابٌ غير طبيعية فوق نشأة المادة وقف عليها صاحب المعجزة، واستطاع من خلالها أن يأتي بما لا تستطيع الأسباب الطبيعية الحاكمة في نشأة المادة أن تأتي بها. ومنه يُستكشف صدق دعوى النبي في الارتباط بالله تعالى. (ينظر تفصيل هذه النظرية في: الإعجاز بين النظرية والتطبيق، محاضرات سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي).

(٢) أي: قضاء وقدر هذه النشأة.

الاختيار الإنساني والقضاء والقدر

إذا كان كل شيء هو فعل الله سبحانه، وبقضاء منه وقدر، فأين موقع حرية الإنسان في اختيار مصيره؟ وأين إرادته؟ وبأي اعتبار يُثاب على فعل الطاعات ويُعاقب على فعل الموبقات؟

هذا سؤال مهم وجوهري طالما شغل بال الكثيرين، وما يمكن أن يقال في جوابه: هو أن الفعل - مع مقدماته - تارة يُنسب إلى الله سبحانه، وأخرى يُنسب إلى العبد، والنسبة لكليهما نسبة حقيقية.

فلو وُجدت عدة طرق سريعة السير، وكان كلُّ منها يوصل إلى مدينة معينة، وافترضنا أنّها غير قابلة للتغيير والتبديل، بحيث توصل إلى النتيجة المطلوبة بشكل حتمي وضروري، وجاء شخصٌ واختار أحدها، فمن الواضح أن مجرد اختياره لا يجعله هو من شق الطريق وأوجد حدوده والنتائج المترتبة على سلوكه، بل كل ذلك هو من فعل الغير.

بل حتى أصل الاختيار فهو من فعل الله سبحانه. نعم، إعمال الاختيار هو من فعل الإنسان، وليس للإنسان فعل سواه^(١).

توضيح ذلك: كما أنّ وجود الإنسان مخلوقٌ لله سبحانه وتعالى ومفتقرٌ إليه، كذلك أصل اختياره^(٢)، وحيث إنّ هذا الاختيار هو عبارة عن سنخ وجود له بُعدان، كان بإمكان الإنسان أن يُعمله حيث شاء. وحينئذ يكون انتخاب أحدهما دون الآخر هو من فعل الإنسان، وأيّاً شعبةً اختارها الإنسان فإن الله سبحانه وتعالى يُفيض عليها الوجود.

(١) ما من ذاتٍ أو صفةٍ أو فعلٍ إلا وفاعله هو الله سبحانه، ولما كان الاختيار هو من صفات الإنسان الذاتية التي لا يمكن أن تنفك عن وجوده تكويناً، يكون مخلوقاً له جلّت قدرته.
(٢) الاختيار الذي هو فعل الله ومخلوقٌ له هو في حقيقته لا بشرطٍ من حيث الفعل والترك.

وإن شئت قلت: إن كون الاختيار في حقيقته ثنائياً الجهة، هذا من فعل الله، أما إعمال ذلك، واختيار إحدى الجهتين دون الأخرى فهو من فعل الإنسان. وبهذا يتضح: أن الإنسان لا يخلق فعله ولا حدوده ولا نتائجه المترتبة عليه، وإنما ينتخبه من خلال إعمال الاختيار، إما في الفعل، أو في الترك، فإذا أعمله في الفعل، فحينئذ يفيض الله الوجود على الفعل.

فالله سبحانه قادرٌ على أن يخلق طريقين: أحدهما يوصل إلى الجنة، والآخر يوصل إلى النار، ولكن كتب على نفسه وقدّر في نظامه الأحسن أن إفاضة الوجود على أحد الطريقين يكون تابعاً لإرادة العبد واختياره، فإذا أراد العبد أحد الطريقين واختاره أفاض الله عليه الوجود وخلقته^(١).

فتحريك اليد - مثلاً - هي من أفعال الله، وكذا النتائج المترتبة عليها، وما دور الإنسان إلا اختيار الاتجاه الذي تتحرك به اليد، فبإمكانه أن يسرق بها، وبإمكانه أن يعطي بها صدقةً، وكلا الفعلين مخلوقٌ لله تعالى، ولكن الله سبحانه وتعالى عندما خلق الفعلين نهى عن فعل الأول، وأمر بفعل الثاني.

(١) فالله سبحانه وتعالى عالمٌ بمصير الإنسان وبما سوف يختار، ولكنه أخفاه عليه، وجعل له حقّ انتخاب الطريق، وهداه إلى ما اختاره. قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣)، وقال: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (الصفّات: ٢٣)، فهو سبحانه يهدي الجميع، فمن ينتخب الطريق (أ) فإنّ المولى سبحانه يفيض الوجود على هذا الطريق، ومن ينتخب الطريق (ب) فإنّ المولى يفيض الوجود على هذا الطريق، فالله سبحانه وتعالى هو الذي يخلق حركة اليد، ولكن إن كان اختيار الإنسان هو أن يضرب بهذه الحركة الكافر خلقها الله كذلك، وإن اختار أن يضرب بها يتيماً خلقها كذلك، وعندما يخلقها ضارباً بها يتيم لا يكون سبحانه وتعالى مضطراً لذلك، ولكن اقتضت حكمته وإرادته أن لا يريد إلا ما أراه العبد، لكي يُعطيه الحرّية الكاملة في أن يختار، فتكون لله الحجّة البالغة عليه يوم القيامة.

فالفعل وإن كان فعل الله حقيقةً، إلا أن اختياره يكون بيد العبد، فكل ما يختاره العبد هو مخلوقٌ لله تعالى، وحسابه وكتابه إنما يكون على أساس اختياراته. إذن: الفعل فعل الله، لأنه موجد؛ وهو فعل العبد، لأنه اختاره بإرادته اعتماداً على ما زوّده الله من وسائل^(١).

وهذا البيان تتّضح أمور:

الأول: اندفاع القول بأنّ إعمال الاختيار إن كان مخلوقاً لله سبحانه وتعالى لزم الجبر، وإن كان غير مخلوقٍ له لزم انحرام قاعدة: «الله خالق كل شيء»^(٢).
الثاني: لقد جرت سنّة الخالق جلّ في علاه بأن لا يوجد الفعل إلا بعد وجود شرطه الذي هو اختيار الإنسان وانتخابه، فلو حقّق الإنسان الشرط باختياره للفعل، صحّ نسبة الفعل إليه حقيقةً^(٣). وحيث إنّ الله سبحانه وتعالى عالمٌ من

(١) إنّ الله سبحانه وتعالى خلق طريقاً إلى الجنّة وآخر إلى النار، فمن اختار الأول دخل الجنّة وتنعم بحورها وقصورها، ومن اختار الثاني دخل النار وتعذب بجحيمها وحميمها.
(٢) حاصل ما ذكره سماحة السيّد الأستاذ من جواب لهذا الإشكال: أنّ الاختيار هو سنخ وجود له بعدان: بعد الفعل، وبعد الترك، وهذا يعني أنّ إعماله ليس شيئاً وراء أصل حقيقته، وحيث إنّ الاختيار هو مخلوقٌ لله سبحانه مفتقرٌ إليه، فكذلك إعماله، وهذا يتّضح: أنّه لم يخرج من دائرة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦).
وبعبارة أخرى: عندما يختار الإنسان الفعل، فهذا هو نفس الاختيار، وليس شيئاً وراء الاختيار، ولكنّ الاختيار فيه بعدان. وهذا يتّضح: أنّ اختيار الإنسان مُعدٌّ وشرطٌ لإفاضة الوجود. ويشهد لذلك أنّه لا يشكّ أحدٌ بأنّ الحقّ سبحانه وتعالى فاعلٌ مختارٌ، وهذا الاختيار هو عين ذاته وفاعليته، فلو كان الاختيار ذاتاً بعداً واحداً، فمعنى ذلك أنّ الحقّ سبحانه وإن كان مختاراً، إلا أنّه لا يمكنه إلا أن يفعل، مع أنّه سبحانه يستطيع أن يفعل، وأن يترك.

(٣) كما أنّ الإحراق هو فعل الإنسان، والتماس شرطه، كذلك وجود الفعل فهو فعل الله سبحانه، ولكنّ اختيار الإنسان شرطٌ في إيجادها، فمحقّق الوجود هو الله تعالى، واختيار

الأزل بما سوف يختاره الإنسان، لذا هيأ له مقدمات اختياره^(١).
 الغالث: إنَّ الدور الإنساني دورٌ جوهريٌّ؛ لأنَّ الله سبحانه وتعالى يخلق
 الوجود ويفيضة ويعطيه، أمَّا توجيه هذا الوجود في الخير أو في الشرِّ فهو من فعل
 الإنسان.

المشهد النقلي

يَبين النقل الشريف المتمثَّل بالآيات والروايات الواردة عن النبيِّ الأكرم
 والأئمة الأطهار عليهم السلام: أنَّ القضاء والقدر هما من أسباب الفعل وعلله،
 ومن السنن والقوانين الإلهية، وأنَّ كلَّ شيءٍ إنَّما يكون بمشيئة الله تعالى،
 وانسجام ذلك مع حرّية الإنسان واختياره.
 أمَّا الآيات فهي كثيرةٌ، نذكر منها ما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة: ٢٥٢)، فالآية تُثبت المشيئة المطلقة في قبال قوانين القضاء والقدر، فمع أنَّ الله سبحانه وتعالى وضع قوانين وسنناً تحكم هذا العالم، إلَّا أنَّه بإمكانه نقضها في أيِّ وقتٍ شاء، فحتَّى لو كان الاقتتال حتميَّ الوقوع بحسب السنن الطبيعية وقوانين القضاء الإلهي، فهو سبحانه قادرٌ على رفعه لو تعلَّقت إرادته بعدم حصوله،

الإنسان شرطٌ في تحقُّق ذلك الوجود.

(١) يظهر ممَّا ذكره السيّد الأستاذ: أنَّ في البين طوليةً وتابعةً ومتبوعيةً، ولكن لا بمعنى الطولية: أنَّ إرادة العبد تابعةٌ لإرادة الخالق سبحانه، بل بمعنى: أنَّ مشيئة الخالق جلَّ في علاه تابعةٌ لمشيئة العبد، وأنَّ خلق الفعل من قبله سبحانه يكون بعد علمه بما يختاره الإنسان ويريده، بحيث لو لم ينتخب العبد لما شاء سبحانه الوجود في أفعال الإنسان. ثمَّ إنَّ الحديث - كما هو واضحٌ - في أفعال الإنسان، ولا علاقة للمطلب بالعوامل الأخرى، فخلقه لتلك العوامل غير متوقَّفٍ على اختيار الإنسان وإرادته، بل لا علاقة له بها.

ولكنه كتب على نفسه أن لا يفعل إلا ما يوافق السنن والقوانين.

٢. قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ (آل عمران: ١٤٥)، فالآية تشير إلى أن الموت وعدم الدوام في هذه النشأة وإن كان قضاءً حتمياً وسنةً لا تقبل التبديل والتحويل، إلا أن ذلك إنما هو بإذن الله تعالى، ولو شاء أن يدفع الموت عن أحدٍ لما أعجزه شيءٌ، ولكن إرادته تعلقت منذ الأزل بأن لا ينقض سننه التي أوجدها.

٣. قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأعراف: ١٨٨)، هذه الآية بصدد إثبات القدرة، وأن كل شيء إنما هو بمشيئة الله سبحانه وتعالى، ولا تريد سلب الحرية عن الاختيار الإنساني.

٤. قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة: ٥١)، فهو سبحانه لم يكتب جزافاً؛ لأن ذلك مخالفٌ لسننه، ومشيئته، وعدله، وجوده، وإنما كتب عليهم ما علم أنهم سيختارونه لأنفسهم.

٥. قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، هذه الآية تثبت أن القدر لا يختص بنشأة دون أخرى، وإنما هو شاملٌ لكل نشآت عالم الوجود، وأن جميع النشآت لها قدرٌ وحدٌ معينٌ.

٦. قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (الحشر: ٥)، هذه الآية صريحةٌ في أن كل شيء بإذن الله تعالى.

٧. قوله تعالى: ﴿يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمْنَ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢)، فإن ربط القدرة بالعلم، للإشارة إلى أنه سبحانه يعلم أن العبد سيختار هذا الفعل دون ذلك.

وأما الروايات فهي كذلك كثيرة، نذكر منها ما يلي:

١. في «المحاسن» بسنده إلى عبد الله بن مسكان، عن الإمام أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «لا يكون شيءٌ في الأرض ولا في السماء إلا بهذه الخصال السبعة؛

بمشيئة، وإرادة، وقدر، وقضاء، وإذن، وكتاب، وأجل. فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدةٍ منهم فقد كفر^(١)، ولو شاء غير ذلك لكان، ولكن إرادته تعلقت بذلك.

٢. في «البحار» عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، أنه قال - فيما يصف به الرب - : «لا يجور في قضيته. الخلق إلى ما علم منقادون، وعلى ما سطر في كتابه ماضون، لا يعملون خلاف ما علم منهم، ولا غيره يريدون»^(٢).

الإمام عليه السلام في هذا الخبر يشير إلى أن المسطور في الكتاب وفي اللوح المحفوظ هو ما علمه سبحانه من عباده بحسب اختيارهم وإرادتهم، ومن الواضح: أنهم لا يعملون إلا ما يختارونه، ولا يكون على خلاف ما سطر.

٣. في «الكافي» بسنده إلى يونس بن عبد الرحمن، أنه قال: «قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا يونس، لا تقل بقول القدرية؛ فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول إبليس^(٣)؛ فإن أهل الجنة قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣)، وقال أهل النار: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ﴾ (المؤمنون: ١٠٦)، وقال إبليس: ﴿رَبِّ بِمَا أَعْوَيْتَنِي﴾ (الحجر: ٣٩)، فقلت: والله ما أقول بقولهم، ولكني أقول: لا يكون إلا بما شاء الله وأراد وقدر وقضى، فقال: يا يونس، ليس هكذا، لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى. يا يونس، تعلم ما المشيئة؟ قلت: لا، قال: هي الذكر الأول، فتعلم ما الإرادة؟ قلت: لا، قال: هي العزيمة على ما يشاء، فتعلم ما

(١) المحاسن: ج ١، ص ٢٤٤، باب الإرادة والمشيئة، ح ٢٣٦.

(٢) بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٠١، باب القضاء والقدر والمشيئة والإرادة، ح ٢٥.

(٣) إن القدرية نسبوا الأفعال إلى أنفسهم، فصاروا بذلك شركاء لله تعالى في الخالقية، وهم أشد من عبدة الأوثان؛ لأن عبدة الأوثان إنما جعلوا الله شريكاً في العبادة، وهؤلاء جعلوا الله شريكاً في الخالقية.

القدر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء.. ثم قال: والقضاء هو الإبرام وإقامة العين. قال: فاستأذنته أن أقبل رأسه، وقلت: فتحت لي شيئاً كنت عنه في غفلة»^(١).

الإمام عليه السلام في هذه الرواية يبيّن أنّ المشيئة هي عبارة عن الذكر الأوّل، الذي هو العلم القديم الأزلي، وأنّ الإرادة هي العزيمة على ما شاء، والتقدير هو وضع الحدود، من الآجال والأرزاق والبقاء والفناء، فكّل شيء مخلوق له سبحانه وتعالى من الوجود والعدم، ومن الموت والحياة، وكلّ شيء إنّما هو بتقدير الله سبحانه وتعالى. والقضاء إخراج الشيء من القدر والعلم إلى العين، ولا يكون إلا ما شاء الله في الذكر الأوّل.

٤. في «التوحيد»، بسنده إلى يونس بن عبد الرحمن، عن حفص بن قرط، عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: من زعم أنّ الله تبارك وتعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنّ الخير والشرّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوّة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله الله النار»^(٢).

٥. عن «الكافي» بسنده إلى عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمّد وغيرهما رفعوه، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ أقبل شيخٌ فجثا بين يديه، ثمّ قال له: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدرٍ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، ما علوتم تلعةً، ولا هبطتم بطنٍ وإلاّ بقضاء من الله وقدرٍ، فقال له الشيخ: عند الله أحاسب عنائي يا أمير المؤمنين! فقال له: مه يا شيخ!

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٨، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ٣.

(٢) توحيد الصدوق: ص ٣٥٩، بيانه في حديث: الشقي من شقي...، ح ٢.

فوالله لقد عظم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيءٍ من حالاتكم مكرهين، ولا إليه مضطرين، فقال له الشيخ: وكيف لم تكن في شيءٍ من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟! فقال له: وتظنّ أنه كان قضاءً حتماً وقدرًا لازماً؟ إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمةً للمذنب، ولا محمّدةً للمحسن، وكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، وكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب. تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدرية هذه الأمة ومجوسها. إنّ الله تبارك وتعالى كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعص مغلوباً، ولم يُطع مكرهاً، ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويلٌ للذين كفروا من النار. فأنشأ الشيخ يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا

أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالإحسان إحساناً^(١)

يومئ النصّ العلوي بجلاءٍ إلى سريان القدر والقضاء في كلّ حركةٍ وسكنةٍ وفعلٍ، ويضرب بقوةٍ على المبدأ المغلوط (مبدأ تقارن الإيمان بالقدر والقضاء مع الجبر)، من خلال نفي الالتباس الناشئ عن أنّ الإيذان بهما يؤدّي إلى تعطيل الإرادة الإنسانية وإلغاء حرية الإنسان واختياره ومسؤوليته، ثمّ يعدّد التبعات

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٦، ١٥٧، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١؛ توحيد الصدوق: ص ٣٨٠، بيانه في تفسير الأجل، ح ٢٨؛ عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ١٢٧، في البحث عن القضاء والقدر؛ تحف العقول عن آل الرسول: ص ٤٨٦، رسالته عليه السلام في الردّ على أهل الجبر والتفويض.

الخطيرة التي تلزم من الانسياق وراء هذا التفكير الملتبس على مستوى عقيدة الإنسان المسلم ووجوده ودوره في حركة الحياة كما على مستوى الموازين الأخروية، رافضاً المضامين التي ألفت فيما بعد الاتجاه الأشعري، ودخلت في تكوين النظرية الجبرية بشكل عام.

٦. وروي أن أحدهم سأل رسول الله صلى الله عليه وآله، قائلاً له: «يا رسول الله، رقى^(١) يستشفى بها، هل تُردّ من قدر الله؟ فقال صلى الله عليه وآله: إنها من قدر الله»^(٢).

٧. وفي «البحار»، قال العالم: «كتب الحسن بن أبي الحسن البصري إلى الحسين بن عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليهما يسأله عن القدر، وكتب إليه: فاتبع ما شرحت لك في القدر ممّا أفضي إلينا أهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره وشره فقد كفر، ومن حمل المعاصي على الله عزّ وجلّ فقد افترى على الله افتراءً عظيماً؛ إن الله تبارك وتعالى لا يطاع بإكراه، ولا يعصى بغلبة، ولا يهمل العباد في الهلكة، لكنّه المالك لما ملّكهم، والقادر لما عليه أقدّروهم، فإن ائتمروا بالطاعة لم يكن الله صادّاً عنها مبطّناً، وإن ائتمروا بالمعصية فشاء أن يمنّ عليهم، فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به فعل، وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها قسراً، ولا كلفهم جبراً، بل بتمكينه إياهم بعد إعداره وإنذاره لهم واحتجاجه عليهم طوقهم ومكّنهم، وجعل لهم السبيل إلى أخذ ما إليه دعاهم، وترك ما عنه نهاهم. جعلهم مستطيعين لأخذ ما أمرهم به من شيء غير آخذه، ولترك ما نهاهم عنه من شيء غير تاركه، والحمد لله الذي جعل عباده أقوياء لما أمرهم به، ينالون بتلك القوّة وما نهاهم عنه،

(١) جمع الرقية بالضمّ: العوذة.

(٢) قرب الإسناد، للحميري: ص ٩٥؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ٨٧، القضاء والقدر والمشية والإرادة، ح ١؛ سنن ابن ماجه: ج ٢، ص ١١٣٧، باب ما أنزل الله إلا أنزل...، ح ٣٤٣٧.

وجعل العذر لمن يجعل له السبيل، حمداً متقبلاً، فأنا على ذلك أذهب وبه أقول، والله وأنا وأصحابي أيضاً عليه، وله الحمد»^(١).

مطالب ذات صلة

في ختام هذا الفصل نشير إلى مطلين لهما صلة بمبحث القضاء والقدر، قد يؤدّي الفهم الخاطئ لهما إلى إشكالية جديدة:

الأول: التوحيد الأفعالي والقضاء والقدر

ظهر بما تقدّم: أنّ كلّ أجزاء العلة التامة، وكلّ ما ينتهي إلى نتيجة حتمية هو مخلوق لله تعالى، وهذا ما دلّت عليه الروايات الشريفة، والتي منها قول المعصوم عليه السلام: «إنّ القضاء والقدر مخلوقان من مخلوقات الله»؛ فالسبب الذي هو قدر الشيء، ونتيجته الحتمية التي هي قضاؤه، كلاهما وجودان معلولان ومخلوقان لله سبحانه وتعالى، وحيث إنّ المعلول - كما ثبت في محله من أبحاث الإلهيات بالمعنى الأخصّ - هو عين الربط والحاجة إلى الله سبحانه وتعالى، كانت الأشياء جميعاً محتاجةً إليه حدوداً وبقاءً، وهذا هو معنى التوحيد الأفعالي، القاضي بأنّ كلّ ما في الوجود - سواءً كان يرتبط بالأسباب والحدود والتقديرات أم بالمسبب والنتائج والقضاء - هو عبارة عن فعله.

زيادة إيضاح

إنّ المراد من التوحيد الأفعالي هو التوحيد الفاعلي؛ ويُقصد به: أنّ جميع الأفعال الموجودة في العالم ليس لها إلاّ فاعلٌ إلهيٌّ واحد^(٢).

(١) بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٢٤، باب القضاء والقدر والمشيئة والإرادة، ح ٧١؛ فقه الرضا: ص ٤٠٨، باب الاستطاعة، ح ١١٨.

(٢) المراد بالفاعل الإلهي هو الفاعل الذي يُعطي ويُفيض الوجود.

ففي عالم الإمكان هناك ذواتٌ وصفاتٌ وأفعالٌ، من قبيل الإنسان والعلم والقيام، فنحن تارةً نعرّف «زيداً» بذاته، فنقول: «زيدٌ حيوانٌ ناطقٌ»، وأخرى بصفاته، فنقول: «زيدٌ عالمٌ»، وثالثةً بأفعاله، فنقول: «زيدٌ قائمٌ»، وليس لهذه الذوات والصفات والأفعال جميعها إلا فاعلٌ موجدٌ واحدٌ، وهو الله سبحانه وتعالى^(١).

فالنار من مخلوقات الله، وهي فعله سبحانه، وكذا إحراقها، ويستطيع سبحانه أن لا يخلقها، وإذا خلقها يستطيع أن يرفع أثرها، وقد فعل، بل جعلها برداً وسلاماً، كما في نار الخليل عليه السلام.

والماء من مخلوقاته سبحانه، وهو فعله، وكذا رافعيته للعطش، ويستطيع سبحانه أن لا يخلقه، وإذا خلقه يستطيع أن يرفع أثره، وقد جعل أثره عكسياً، كما في ماء البحر.

إذن، كلّ قضاءٍ وقدرٍ - سواءً أكان في هذه النشأة أم في غيرها - فهو فعله سبحانه، ومخلوقٌ له على نحو الحقيقة، لا على نحو المجاز والطولية^(٢)؛ قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦)، وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، وقال: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ﴾ (الحجر: ٢١).

من هنا جاء في الخبر عن «الخصال» بسنده إلى الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أنّه قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: لا يؤمن عبدٌ حتّى يؤمن بأربعة... وحتّى يؤمن بالقدر»^(٣)، باعتبار أنّ إنكار القضاء والقدر ضربٌ من

(١) ينبغي الالتفات إلى أنّ الكلام في الفاعل الإلهي الذي يُعطي الوجود، لا الفاعل الطبيعي الذي يُعطي الحركة.

(٢) المراد من الطولية: أنّ أثر النار - مثلاً - وهو الإحراق، فعل النار، والنار هي فعل الله سبحانه. ورفع العطش هو فعل الماء، والماء فعل الله سبحانه.

(٣) الخصال: ص ١٩٨، وقد روي مثله مسند أحمد: ج ١ ص ٩٧ وسنن ابن ماجه: ج ١ ص ٣٢.

الشرك؛ لأنه لما كانا من فعل الله سبحانه ومن مخلوقاته، كان من يرى عكس ذلك معتقداً - ضمناً - بوجود شريك ينسب له القضاء والقدر.

تبصرتان

التبصرة الأولى: إذا كان الله سبحانه وتعالى هو خالق كل شيء، وقد أحسن كل شيء خلقه، فكيف نوجه ضربه زيدٍ لليتيم ظلماً؟ فهل هو فعلٌ حسنٌ، وهل يُنسب إلى الخالق سبحانه؟ وإذا كان هو كذلك، فكيف ينهى عنه؟

إنَّ للأفعال جهتين: جهة ثبوتٍ ووجودٍ، وجهة انتساب إلى الفاعل، وهذه الجهة الثانية هي التي تتصف بها الأفعال بأئها طاعةٌ أو معصيةٌ أو حسنةٌ أو سيئةٌ؛ فإنَّ ضرب اليتيم تأديباً وضربه ظلماً لا فرق بينهما من جهة الثبوت والتحقق، وإنما الفرق الفارق هو أنَّ ضربه ظلماً فاقداً للموافقة المذكورة؛ فالمعاصي فاقدةٌ لجهات الصلاح وللغاية الاجتماعية، وغير موافقةٍ للأمر، بخلاف غيرها، وقد قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦)، وقال تعالى أيضاً: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (فاطر: ٣)، والفعل شيءٌ بثبوتِهِ ووجودِهِ، ثمَّ قال: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧)، فالخلقة والحسن متلازمان متصاحبان لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلاً، فحسن الفعل تكويناً لا يمنع من النهي عنه تشريعاً إذا كان في غير صالح المسيرة التكاملية المنشودة للعبد، وقد تقدّم بحث ذلك تفصيلاً في المباحث السابقة.

التبصرة الثانية: إنَّ انتساب الفعل إلى الفاعل شيءٌ، وإيجاده شيءٌ آخر، فإذا كان الفعل حسناً، فكما أنَّ الله موجدَهُ فهو ينتسب إليه أيضاً، أمّا إذا كان قبيحاً فمع أنَّ الله هو الذي أوجده إلاَّ أنَّه لا يُنسب إليه، وإنما يُنسب إلى الإنسان الذي أعمل اختياره فيه.

وفي القرآن الكريم قال تعالى حكايةً عن نبيِّه إبراهيم عليه السلام: ﴿الَّذِي

خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِين * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِين * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِين ﴿
 (الشعراء: ٧٨-٨٠)؛ قال الشيخ ابن عاشور: «وفي إسناده فعل المرض إلى نفسه
 تأدّب مع الله، راعى فيه الإسناد إلى الأسباب الظاهرة في مقام الأدب، فأسند
 إحداث المرض إلى ذاته، ولأنّه المتسبّب فيه»^(١).

الثاني: أثر العوامل الخارجيّة في اختيار الإنسان

هناك عوامل عديدة تؤثر في اختيار الإنسان، وهي خارجة عن إرادته، من
 قبيل: الظروف المحيطة به، والبيئة التي يعيش فيها، والتربية التي يتلقاها... فمن
 نشأ في بيئة إسلاميّة، وجوّ إيمانيّ، وعائلة متديّنة، وتربّي في أحضان أبوين
 حريصين على تربيته تربيةً مستقيمةً، لو خيّر بين فعل الصلاة وتركها فإنّ تلك
 العوامل ستدفع به إلى اختيار الصلاة.

ونفس هذا الإنسان لو نشأ في بيئة تُشجّع على الرذيلة، وعائلة غير متديّنة،
 وأبوين سيّئين، فسوف تقوده تلك العوامل إلى ترك الصلاة والاستخفاف بها.
 إذن، هذه الأجواء والعوامل لها تأثير كبير في سوء اختيار الإنسان أو حسنه،
 وهي خارجة عن إرادته، وهذا ما يثير استفهاماً لدى الكثيرين: ألا يكون إيجاد
 العبد في بيئة سلبية - مع مطالبته بحسن الاختيار - تكليفاً بالعسير، الذي لا قدرة
 للإرادة في اختياره والعزم على امتثاله؟

أجاب المشهور: بأنّ هذه العوامل وإن كان لها تأثير على اختيار الإنسان،
 ولكنّ تأثيرها إنّما هو على نحو جزء العلة، فهي لا تجبره على الفعل أو الترك.
 نعم، هي تحقّق له اقتضاء الفعل أو الترك، ويبقى الجزء الآخر من العلة التامة
 (وهو إعمال الاختيار) بيده.

(١) التحرير والتنوير: ج ١٩، ص ١٥٣.

ونضيف على ما ذكره المشهور: أنّ إيجاد إنسانٍ في بيئةٍ سلبيةٍ، وآخر في بيئةٍ إيجابيةٍ، هذا أيضاً تابعٌ لاختيارهما؛ فهذه العوامل والظروف والشرائط وإن كانت خارجةً عن اختيار الإنسان، ولكن حيث إنّ الله سبحانه علم منذ الأزل أنّ أحدهما يريد الشرّ بسوء اختياره، هيأ له مقدمات ذلك، ومنها: إيجاده في بيئةٍ سلبيةٍ، وأنّ الآخر يريد الخيرَ والصلاح بحُسن اختياره، هيأ له مقدمات ذلك، ومنها: إيجاده في بيئةٍ إيجابيةٍ، وقد أشار النقل الشريف إلى هذه الحقيقة؛ منه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (الأنفال: ٢٣).

إذن، الله سبحانه علم من الأزل أنّ البعض يُريد الكفر والفسوق والعصيان حتّى لو أوجده في بيئةٍ الخير والصلاح، فأعانه على اختياره، ويسره للعسرى، وعلم أنّ البعض الآخر يُريد الإيمان حتّى لو أوجده في بيئةٍ الشرّ والانحراف، فأعانه على اختياره، ويسره لليسرى؛ قال تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الأسراء: ٢٠).

معطيات الفصل

١. إنَّ القضاء والقدر هما جزءٌ من قانون السببية، وليساً شيئاً وراء السنن الإلهية الجارية في الوجود، وفي ضوء هذا التفسير تنحلُّ إشكالية التعارض بين حرية الإنسان في الإرادة والاختيار وتحديد المصير من خلال فعله، وبين الإيمان بالقدر والقضاء.

٢. إنَّ حاصل رسالة القضاء والقدر: أنَّ هذا العالم هو عالم الأسباب والمسببات، وأنَّ هذه الأسباب والمسببات ليست مفروضةً على الله سبحانه، بل بمشيئته وإرادته خلقها؛ لأنَّها جزءٌ من النظام الأحسن.

٣. بيّن النقل الشريف: أنَّ القضاء والقدر هما من أسباب الفعل وعمله، ومن السنن والقوانين الإلهية، وأنَّه لا يوجد تنافٍ بين عقيدة القضاء والقدر وبين حرية الإنسان واختياره.

٤. وفقاً للتفسير المذكور لا يغدو الإيمان بعقيدة القضاء والقدر غير متقاطعٍ مع الفعل الإنساني وحسب، وإنما يتحوّل إلى محفّزٍ للإنسان على بذل المزيد من الجهد عبر اكتشاف القوانين المودعة في الطبيعة، ووعي العلاقات العقلانية التي تنتظم الحياة والوجود الإنساني.

٥. إنَّ الله سبحانه وتعالى - بحسب حكمته وعلمه بالنظام الأحسن - أوجد قانون السببية العام، وبنفس الوقت وضع لكلِّ نشأةٍ نظامها، ولكلِّ عالمٍ قضاءه وقدره الخاصّ به، ومن كان اطلعاه ومعرفته بقوانين القضاء والقدر أشدّ، كان أقدر على تسخيرها والاستفادة منها.

٦. إنَّ سنن وقوانين القضاء والقدر بعضها حاكمٌ على بعضها الآخر، وكلّما كان الإنسان أكثر معرفةً بالقوانين الإلهية التي تحكم الوجود كان أقدر على

تسخيره .٥

٧. إنّ خرق الأسباب في بعض النشآت هو أيضاً ضمن النظام الأصلح الذي يحكم العالم؛ وإلا لما وُجد وحصل.

٨. إنّ الخالق للسنن التي تحكم نشأة المادة والتي تحكم النشآت الأخرى هو الله سبحانه وتعالى، فكلّ سببٍ لا يؤثّر في مُسبِّبه، وكلّ مسببٍ لا يترتّب على سببه إلا بإذن الله تعالى.

٩. إنّ المراد من التوحيد الأفعالي هو التوحيد الفاعلي؛ ويُقصد به: أنّ جميع الأفعال الموجودة في العالم ليس لها إلا فاعلٌ إلهيٌّ واحد.

١٠. إنّ انتساب الفعل إلى الفاعل شيءٌ، وإيجاده شيءٌ آخر، فإذا كان الفعل حسناً، فكما أنّ الله موجدّه فهو يتنسب إليه أيضاً، أمّا إذا كان قبيحاً فمع أنّ الله هو الذي أوجده إلا أنّه لا يُنسب إليه، وإنّما يُنسب إلى الإنسان الذي أعمل اختياره فيه.

١١. إنّ التأكيد الوارد في الروايات الشريفة لمسألة القضاء والقدر هو في حقيقته تأكيدٌ للتوحيد الفاعلي والسنن الإلهية.

١٢. إنّ الإيمان بالقضاء والقدر والتوحيد الأفعالي لا يعني إلغاء التوسّل بالأسباب الطبيعية؛ لأنّ الخالق سبحانه أراد أن يكون الوصول إلى الأهداف من خلال التوسّل بتلك الأسباب، مع الإيمان بأنّ المقدمات وأزمنة الأمور بيده سبحانه.

١٣. إنّ كون الاختيار في حقيقته ثنائيّ الجهة هو من فعل الله تعالى، أمّا إعمال ذلك واختيار إحدى الجهتين دون الأخرى فهو من فعل الإنسان.

١٤. إنّ الإنسان لا يخلق فعله ولا حدوده ولا نتائجه المترتبة عليه، وإنّما ينتخبه من خلال إعمال الاختيار، إمّا في الفعل، أو في الترك، فإذا أعمله في الفعل، فحينئذٍ يُفيض الله الوجود على الفعل.

١٥. لقد جرت سنّة الخالق جلّ في علاه بأن لا يوجد الفعل إلا بعد وجود شرطه الذي هو اختيار الإنسان وانتخابه، فلو حقّق الإنسان الشرط باختياره للفعل، صحّ نسبة الفعل إليه حقيقةً، وحيث إنّ الله سبحانه وتعالى عالمٌ من الأزل بما سوف يختاره الإنسان، لذا هيأ له مقدّمات اختياره.

١٦. إنّ للإنسان دوراً جوهرياً في تحقّق أفعاله؛ إذ على أساس اختياراته المعلومة لله عزّ وجلّ أزلّاً يكون خلق أفعاله.

١٧. إنّ العوامل الخارجة عن إرادة الإنسان وإن كان لها تأثيرٌ على اختيار الإنسان، ولكنّ تأثيرها إنّما هو على نحو جزء العلة، فهي لا تجبر الفاعل على الفعل أو الترك، وإنّما تحقّق له اقتضاء الفعل أو الترك، ويبقى الجزء الآخر من العلة التامة - وهو إعمال الاختيار - بيده.

١٨. إنّ العوامل والظروف والشرائط وإن كانت خارجةً عن اختيار الإنسان، ولكن حيث إنّ الله سبحانه علم منذ الأزل أنّ هذا يُريد الشرّ بسوء اختياره، هيأ له مقدّمات ذلك، ومنها: إيجادها في بيئةٍ سلبيةٍ، وأنّ الآخر يريدُ الخيرَ والصالح بحُسن اختياره، هيأ له مقدّمات ذلك، ومنها: إيجادها في بيئةٍ إيجابيةٍ.

الفصل الرابع

الارتباط بين الدعاء والقضاء والقدر

- أثر الدعاء في تعطيل القضاء
- الدعاء من القضاء
- شرائط استجابة الدعاء
- موانع استجابة الدعاء

أثر الدعاء في تعطيل القضاء

المتأمل في النصوص الروائية الواردة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام يلمس بوضوح أنها أعطت دوراً مهماً لجملة من الأفعال والأذكار والسلوكيات في دائرة دفع الأذى والبلاء والقضاء عن الإنسان وجلب الخير له، ومن تلك الروايات:

١. روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «أعدوا للبلاء الدعاء؛ فإنه لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر»^(١).

٢. روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ادفعوا أمواج البلاء بالدعاء، ما المبتلى الذي قد اشتد به البلاء بأحوج إلى الدعاء من المعافي الذي لا يأمن البلاء»^(٢).

٣. في حديث الأربعمائة المروي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «داووا مرضاكم بالصدقة. حصنوا أموالكم بالزكاة... استنزلوا الرزق بالصدقة. ادفعوا أمواج البلاء عنكم بالدعاء قبل ورود البلاء»^(٣).

٤. روي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، أنه قال: «إن الدعاء يرد القضاء المبرم بعدما أبرم إبراهيم، فأكثروا من الدعاء؛ فإنه مفتاح كل رحمة، ونجاح كل حاجة، ولا يُنال ما عند الله إلا بالدعاء، إنه ليس من بابٍ يكثر قرعه إلا ويوشك أن يفتح لصاحبه»^(٤).

٥. روي عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، أنه قال: «يكون

(١) الدعوات: ص ٢١.

(٢) الدعوات: ص ٢١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٤٠٢، باب استحباب الصدقة في الليل، ح ٨.

(٤) سلوة الحزين؛ المعروف بـ«الدعوات»، قطب الدين الراوندي: ص ١٧.

الرجل يصل رحمه فيكون قد بقي من عمره ثلاث سنين فيصيرها الله ثلاثين سنةً،
ويفعل الله ما يشاء» .

٦ . روي عن الإمام أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «صلة الأرحام تزكي الأعمال، وتنمي الأموال، وتدفع البلوى، وتيسر الحساب، وتنسى في الأجل»^(١).
من هنا راود الكثير من الأذهان السؤال عن وجه الارتباط بين القضاء والقدر من جهة، وبين الدعاء والصدقة والإحسان وصلة الرحم من جهة أخرى.
فمثلاً: إذا كان الله سبحانه وتعالى قد قدر وقضى على زيد المريض أن يموت بهذه العلة التي هو فيها، فماذا يستطيع أن يفعل له الدعاء؟ وماذا تستطيع أن تفعل له الصدقة؟ وما هو دور صلة الرحم - مثلاً - في دفع الموت في مثل هذه الحالة؟

وبتعبير آخر: إن المولى سبحانه وتعالى إمّا أن يكون قد قضى وقدر على صاحب العلة أنه يموت بعلة، أو لا؛ فإن كان الأول فهو يموت، سواءً أكان هناك دعاء أو صدقة أو صلة لرحم، أم لم يكن، وإن كان الثاني فهو باقٍ على كل حال، فلم الدعاء والصدقة وصلة الرحم؟! فهل لهذه الأفعال والأقوال دورٌ في تغيير القضاء والقدر؟

لحلّ هذه الإشكالية نقول: يُقسم القضاء والقدر - أي: السنن الإلهية - إلى قضاءٍ وقدرٍ حتميٍّ، قد تعلقت إرادة الله الأزلية بأن لا يتغير، كما في سنة الموت، وسنة التكامل والخروج من القوة إلى الفعل بالعمل والاكتساب، وسنة أن هذا العالم محكومٌ بقوانين وسنن وأسبابٍ ومسبباتٍ، ولا مجال للاتفاق فيه، فهذه كلّها سننٌ إلهيةٌ ثابتةٌ لا تتغير، وقضاءٌ وقدرٌ حتميٌّ لا يتبدل ولا يتحوّل، ولا يمكن حتى لمثل الدعاء أو الصدقة أو صلة الأرحام أو صنائع المعروف أن

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ١٥٠، باب صلة الرحم، ص ١٥٠.

تغيّرها أو تبدّلها.

وقضاءٍ وقدرٍ غير حتميٍّ، قابلٍ للتغيّر، وهو عبارةٌ عن القوانين والسنن الخاصّة بنشأة المادّة، من قبيل: أنّ من أصيب بمرض السرطان فإنّ مصيره - بعد حينٍ - إلى الموت؛ باعتبار أنّ الأسباب الطبيعيّة الخاصّة بهذه النشأة عاجزةٌ عن شفائه. لكن حيث إنّ هذا القانون هو خاصٌّ بنشأة الدنيا، من هنا يمكن للقوانين العامّة أن تغيّره؛ لما تقدّم من أنّها حاكمّةٌ على قوانين نشأة المادّة.

فمرض السرطان مثلاً، مع وجود المانع من استمرار المرض - وهو الدواء المناسب - لا يُميت، وهذا المانع وإن كان غير متوفّرٍ في السنن الطبيعيّة الخاصّة التي تحكم نشأة المادّة، إلّا أنّه متوفّرٌ - بشرائط خاصّةٍ - في السنن العامّة غير الطبيعيّة، كسنة الدعاء والصدقة وصلّة الأرحام والإحسان إلى المؤمنين، وبإمكان المصاب أن يتوسّل بتلك الأسباب لرفعه.

وإن شئت قلت: إنّ الأسباب التي ترفع المرض وتشفي المريض تارةً تكون أسباباً طبيعيّةً خاصّةً يعرفها الطبيب المتخصّص، فيوجد لها، ويرفع موانع تأثيرها، ليحقّق بذلك الأثر المطلوب منها؛ وأخرى أسباباً غير طبيعيّة حاكمّةً على أسباب وقوانين نشأة المادّة، وقادرةً على تغييرها وتحويلها، كسنة الدعاء. فالجراثومة السرطانيّة في نشأة الدنيا سببٌ مُسبّبٌ هو الموت، والإنسان باستطاعته أن يتوسّل - ضمن شروطٍ خاصّةٍ - بالأسباب العامّة الفوقيّة لإبطال هذا السبب الخاصّ.

فتحصّل: أنّ السنن والأسباب المذكورة - من قبيل الدعاء والصدقة والتوسّل بالمعصوم - وإن كانت خارجةً عن القضاء والقدر الذي يحكم نشأة المادّة، إلّا أنّها داخلّةٌ في القضاء والقدر العامّ غير الظاهر للإنسان^(١).

(١) البيان المتقدّم يأتي بعينه في المعجزة؛ لأنّها من مصاديق الدعاء. من هنا يتّضح: أنّه لا بدّ

الدعاء من القضاء

إنَّ الدعاءَ قضاءً محتومٌ، له تقديراته الخاصّة، وهو معها يشكّل سنّةً إلهيّةً وسبباً عامّاً فوقيّاً، له تأثيره الضروري على السنن والقوانين والأسباب التي تحكم نشأة المادّة، فهو سببٌ يملك القدرة على إيجاد ما تعجز الأسباب الطبيعيّة عن إيجادها. وإذا كان الدعاءُ من أسباب وجود الشيء، فمعهُ يتحقّق سببٌ من أسباب الوجود، فيتحقّق المسبّب عن سببه.

إذن، الدعاءُ هو عبارةٌ عن سنّةٍ إلهيّةٍ وقانونٍ ثابتٍ وقضاءٍ حتميٍّ، له قدره المعلوم، وحدوده المعيّنة المتمثّلة بالشرائط وارتفاع الموانع، وما لم يتحقّق ذلك القدر المعلوم لا تحصل الاستجابة، ومع تحقّقه فإنّ الدعاء يؤثّر أثره المطلوب، ويُعطي أكله بإذنه تعالى.

روي عن الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «لا يردّ القضاء إلّا الدعاء»^(١)، وعن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «الدعاء يردّ القضاء، وقد نزل من السماء بعدما أبرم إبراهيماً»^(٢)، وعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، أنّه قال: «عليكم بالدعاء؛ فإنّ الدعاء والطلب إلى الله عزّ وجلّ يردّ البلاء، وقد قدر وقضى فلم يبق إلّا إمضاؤه، فإذا دعي الله وسئل صرف البلاء صرفاً»^(٣).

من التعرّف على القضاء والقدر الخاصّ بكلّ نشأة من نشآت عالم الإمكان، وعلى القضاء والقدر العامّ الشامل لكلّ النشآت، حتّى يمكن للإنسان من خلال التعرّف على هذه القوانين والسنن أن يترقّى في مراتب القرب الإلهي وفي النشآت الوجوديّة. (منه دام ظلّه).

(١) الدعوات: ص ٢١.

(٢) أصول الكافي: ح ٢، ص ٤٦٢، باب أنّ الدعاء يردّ البلاء والقضاء، ح ٣.

(٣) مكارم الأخلاق: ص ٢٧٠.

شروط استجابة الدعاء

الحقيقة أعلاه أشارت إليها - مضافاً إلى الروايات المتقدمة - الآيات الكريمة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة: ١٨٦)، فهذه الآية أشارت إلى جملة من أركان وشروط الدعاء، منها:

الأول: أن يدعو بلسان الفطرة

إن الآية أعلاه واضحة في أن وعد الإجابة المطلقة إنما هو إذا كان الداعي داعياً بحسب الحقيقة، مريداً بحسب العلم الفطري، موافقاً لسانه قلبه؛ لأن «حقيقة الدعاء والسؤال هو الذي يحمله القلب ويدعو به لسان الفطرة، دون ما يأتي به اللسان الذي يدور كيفما أدير، صدقاً أو كذباً، جدّاً أو هزلاً، فقد يدعو الإنسان بما لا يريد لو انكشف له حقيقة الأمر»^(١)، فبعض الناس يدعو بلسانه فقط، ولو راجع قلبه لعلم أنه لم يكن يريد ما دعا به لسانه، فلا تُجاب له دعوة؛ لأن الله إنما يجيب دعوة الداعي، ومثل هذا الشخص ليس بداعٍ.

الثاني: أن يدعو ربّه

في قوله سبحانه: ﴿إِذَا دَعَانِ﴾ دلالة على أن السؤال ينبغي أن يكون من الله، ولا يعني ذلك: أن الإنسان يهجر الأسباب، بل عليه أن يعقد القلب على أن هذه الأسباب إنما تعمل بإذنه تعالى، فقد روي عن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله، أنه قال: «وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله»^(٢)، فهذا إرشادٌ إلى التعلّق بالله في السؤال والاستعانة بحسب الحقيقة، فإن هذه الأسباب العادية

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ٣٣.

(٢) كنز العمال: ج ٣، ص ١٠٢.

التي بين أيدينا إنما سببيتها محدودة على ما قدر الله لها من الحد، لا على ما يترأى من استقلالها في التأثير، بل ليس لها إلا الطريقيّة والوساطة في الإيصال، والأمر بيد الله تعالى. فإذا، الواجب على العبد أن يتوجّه في حوائجه إلى جناب العزّة وباب الكبرياء، ولا يركن إلى سببٍ بعد سببٍ، وإن كان أبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها، وهذه دعوة إلى عدم الاعتماد على الأسباب إلا بالله الذي أفاض عليها السببيّة، لا أنها هداية إلى إلغاء الأسباب والطلب من غير السبب^(١).

فعلى الإنسان أن يعقد القلب على أنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي أفاض الوجود والفاعليّة على هذه الأسباب، ولو أراد أن يقهر الأسباب ويسلبها تأثيرها لما أعجزه شيء^(٢).

الثالث: أن لا يشرك بدعاء ربّه أحداً

إنّ قوله سبحانه: ﴿إِذَا دَعَاكَ﴾ يدلّ - كذلك - على دور الإخلاص لله تعالى في تحقّق استجابة الدعاء؛ لأنّ الإنسان قد يدعو المجيب عزّ وجلّ، ولكن في نفس الوقت يدعو غيره، ويتوسّل بها سواه، فيكون قد أشرك بدعاء ربّه غيره، ومثله لا يستجاب له، وهذا ليس إبطالاً لسببيّة الأسباب الوجوديّة التي جعلها الله تعالى وسائل متوسّطة بين الأشياء وبين حوائجها الوجوديّة، لا عللاً فيأضةً مستقلّةً دون الله سبحانه^(٣). «وللإنسان شعورٌ باطنيٌّ بذلك، فإنّه يشعر بفطرته

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ٤٠.

(٢) جملة من الفلاسفة والحكماء يركّزون على الوحدة بالنحو الذي لا يرى الإنسان مجالاً للكثرة في كلامهم، والسرّ في ذلك: أنّ الشعور بالكثرة أمرٌ حاصلٌ، بخلاف الوحدة، فهم لما وجدوا الناس قد تعلقوا من الناحية العمليّة بالأسباب الطبيعيّة، وأعطوها الاستقلاليّة في المؤثريّة، ركّزوا على الوحدة، وأن لا مؤثّر في الوجود إلا هو، ولا موجود إلا بإذنه. (منه دام ظلّه).

(٣) فالعلم - مثلاً - إنّما يأتي عن طريق التعلّم. فإن قلت: ألا يأتي بغيره؟ قلت: يمكن، ولكن

أنّ حاجته سبباً معطياً لا يتخلّف عنه فعله، ويشعر أيضاً أنّ كلّ ما يتوجّه إليه من الأسباب الظاهرية يمكن أن يتخلّف عنه أثره، فهو يشعر بأنّ المبدأ الذي يتبدّى عنه كلّ أمرٍ، والركن الذي يعتمد عليه وتركن إليه كلّ حاجةٍ في تحقّقها ووجودها، غير هذه الأسباب. ولازم ذلك: أن لا يركن الركون التامّ إلى شيءٍ من هذه الأسباب بحيث ينقطع عن السبب الحقيقي، ويعتصم بذلك السبب الظاهري، والإنسان ينتقل إلى هذه الحقيقة بأدنى توجّهٍ والتفاتٍ، فإذا سأل أو طلب شيئاً من حوائجه فوقع ما طلبه، كشف ذلك أنّه سأل ربّه واتّصل حاجته التي شعر بها بشعوره الباطني من طريق الأسباب إلى ربّه فاستفاض منه، وإذا طلب ذلك من سببٍ من الأسباب فليس ذلك من شعورٍ فطريٍّ باطنيٍّ، وإنّما هو أمرٌ صورّه له تخيّلُهُ لعللٍ أوجبت هذا التخيل من غير شعورٍ باطنيٍّ بالحاجة، وهذا من الموارد التي يخالف فيها الباطن الظاهر»^(١).

وقد جاء في «الكافي»: أنّ الله تبارك وتعالى قال: «وعزّي وجلالي ومجدي وارتفاعي على عرشي، لأقطعنّ أمل كلّ مؤمّلٍ غيري باليأس، ولأكسوته ثوب المذلة عند الناس، ولأتحينّه من قربي، ولأبعدنه من فضلي. أيؤمّل غيري في الشدائد،

لم تجر سنّته على ذلك. وإن سألت عن الحديث الشريف: «العلم نورٌ يقذفه في قلب من يشاء». أجبتك: يمكن أن يُقال: إنّ الضمير في «يشاء» يعود على العبد، فمن شاء العلم وتوسّل بأسبابه قذفه الله في قلبه. ويمكن أن يعود على الله سبحانه تعالى، ولكنه لا يشاء جزافاً، بل لأنّه علم من العبد أنّه يشاء العلم قذفه في قلبه، بعدما يطلبه ويسعى إليه. والشبّع هو الآخر يمكن لله أن يُحقّقه من دون تناول الطعام، لكنّه لم يقدر ذلك، ولم يقضه، بل قدر وقضى أنّه لا يكون إلّا بتناول الطعام. نعم، هناك استثناءاتٌ للمعجزة والكرامة، ولكن تلك الاستثناءات أيضاً وفقاً لسننٍ أخرى عامّة حاكمة على السنن الطبيعية الخاصة. (منه دام ظلّه).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ٣٦.

والشدائد بيدي؟! ويرجو غيري ويقرع بالفكر باب غيري، ويبيدي مفاتيح الأبواب وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني؟! فمن ذا الذي أمّني لنوائبه فقطعته دونها؟! ومن الذي رجاني لعظيمة فقطعت رجاءه مني؟! جعلت آمال عبادي عندي محفوظة فلم يرضوا بحفظي، وملأت سماواتي ممن لا يملّ من تسبيحي، وأمرتهم ألا يغلقوا الأبواب بيني وبين عبادي، فلم يثقوا بقولي! ألم يعلم من طرقته نائبة من نوائبي أنه لا يملك كشفها أحد غيري إلا من بعد إذني؟! فما لي أراه لاهياً عني؟! أعطيته مجودي ما لم يسألني، ثم انتزعتة عنه فلم يسألني رده، وسأل غيري! أفيراني أبدأ بالعطاء قبل المسألة، ثم أسأل فلا أجيب سألني؟! أبحيل أنا فيبخلني عبدي؟! أوليس الجود والكرم لي؟! أوليس العفو والرحمة بيدي؟! أوليس أنا محلّ الآمال، فمن يقطعها دوني؟ أفلا يخشى المؤمنون أن يؤمّلوا غيري؟ فلو أنّ أهل سماواتي وأهل أرضي أمّلوا جميعاً ثم أعطيت كلّ واحدٍ منهم ما أمّل الجميع ما انتقص من ملكي مثل عضو ذرة! وكيف ينقص ملكك أنا قيمه؟ فيا بؤساً للقانطين من رحمتي، ويا بؤساً لمن عصاني ولم يراقبني»^(١).

وفي «الكافي» أيضاً عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، أنه قال: «إذا أراد أحدكم أن لا يسأل ربه شيئاً إلا أعطاه، فليبأس من الناس كلّهم، ولا يكون له رجاء إلا من عند الله عزّ ذكره، فإذا علم الله عزّ وجلّ ذلك من قلبه لم يسأله شيئاً إلا أعطاه»^(٢).

وفي «عدّة الداعي» عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، أنه قال: «قال الله: ما من مخلوقٍ يعتصم بمخلوقٍ دوني، إلا قطعت أسباب السماوات وأسباب الأرض من دونه، فإن سألني لم أعطه، وإن دعاني لم أجبه. وما من مخلوقٍ يعتصم بي دون خلقي، إلا

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٦٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ٨، ص ١٤٣.

ضمنت السماوات والأرض رزقه، فإن دعائي أجبتة، وإن سألني أعطيتة، وإن استغفرتني غفرت له»^(١).

الرابع: معرفة المدعوّ سبحانه

حتّى يدعو الإنسان ربّه، عليه في الرتبة السابقة أن يعرفه^(٢)، وهذا الشرط يمكن أن نستوحيه من قوله تعالى: ﴿إِذَا دَعَاكَ﴾، أي: إذا طرق باب الله، ولا يكون ذلك إلا بالمعرفة؛ ففي «التوحيد» عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، أنّه قال: «قال قومٌ للإمام الصادق عليه السلام: ندعو فلا يستجاب لنا، قال: لأنّكم تدعون من لا تعرفونه»^(٣)، وعن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «لو عرفتم الله حقّ معرفته لزالتم لدعائكم الجبال»^(٤)، ومن دون هذه المعرفة لا تتحقّق الاستجابة؛ لأنّ الجهل بمقام الحقّ وسلطان الربوبية والركون إلى الأسباب يوجب الإذعان بحقيقة التأثير للأسباب وقصر المعلولات على عللها المعهودة وأسبابها العادية، حتّى أنّ الإنسان ربّما زال عن الإذعان بحقيقة التأثير للأسباب لكن يبقى الإذعان بتعيّن الطرق ووساطة الأسباب المتوسطة^(٥).

موانع استجابة الدعاء

يمكن القول: إنّ عدم تحقّق الشروط أعلاه هي بنفسها موانع من تحقّق

(١) عدّة الداعي ونجاح الساعي: ١٢٤.

(٢) المراد من المعرفة هنا هو التوحيد في مقام العمل، لا مجرد التوحيد النظري الذي يمكن للإنسان أن يكتسبه من خلال دراسة بعض العلوم.

(٣) توحيد الصدوق: ص ٢٨٩، باب أنّه سبحانه لا يُعرف إلا به، ح ٨.

(٤) الدرّ المنثور: ج ١، ص ١٩٦.

(٥) يمكن مراجعة هذه المباحث في: الدعاء .. إشراقاته ومعطياته، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن.

الاستجابة، مضافاً إلى ذلك يمكن أن نضيف موانع أخرى ذكرتها النصوص الروائية:

الأول: الغفلة عن المدعو سبحانه

الآية الكريمة بيّنت أن المولى سبحانه وتعالى قريبٌ من الداعي، وهذه دعوى دليلها معها^(١)؛ فكون الإنسان عبداً مملوكاً لله ملكيةً حقيقيةً تكوينيةً، يستدعي أن يكون العبد متقوماً بمولاه، ومولاه مقوماً له، ومع هذه الإضافة الإشراقية يستحيل أن يكون أحدهما قريباً من الآخر، بينما يكون الآخر بعيداً عنه؛ قال الطباطبائي: «إنَّ العبودية هي المملوكية، ولا كلُّ مملوكية؛ بل مملوكية الإنسان، فالعبد هو من الإنسان أو كلُّ ذي عقلٍ وشعورٍ كما في الملك المنسوب إليه تعالى، وملكه تعالى يغير ملك غيره مغايرةً لجدِّ مع الدعوى، والحقيقة مع المجاز، فإنه تعالى يملك عباده ملكاً طلقاً محيطاً بهم لا يستقلون دونه في أنفسهم، ولا ما يتبع أنفسهم من الصفات والأفعال، وسائر ما ينسب إليهم من الأزواج والأولاد والمال والجاه وغيرها... فهو سبحانه الحائل بين الشيء ونفسه، وهو الحائل بين الشيء وبين كلِّ ما يقارنه؛ من ولدٍ أو زوجٍ أو صديقٍ أو مالٍ أو جاهٍ أو حقٍّ، فهو أقرب إلى خلقه من كلِّ شيءٍ مفروضٍ، فهو سبحانه قريبٌ على الإطلاق....»

وبالجملة: فملكه سبحانه لعباده ملكاً حقيقةً وكونهم عباداً له، هو الموجب لكونه تعالى قريباً منهم على الإطلاق وأقرب إليهم من كلِّ شيءٍ عند القياس^(٢). ولكن الذي يظهر للعيان ويستشعره الوجدان: أن بعض بني الإنسان من

(١) لقد دأب القرآن الكريم على عرض المعارف العقائدية وإلى جنبها دليلها الذي يثبتها، ولا يكتفي بالعرض على نحو الفتوى. (منه دام ظلّه).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ٣٢.

أهل الإيمان، بل الغالبية منهم، بعد اعتقادهم بقربه سبحانه، لا يستشعرون قربهم منه!

وهذا الشعور يُثير في الأذهان استفهاماً، حاصله: كيف يمكن أن يكون الله سبحانه وتعالى قريباً من عبده دائماً، ولكنّ العبد قد يكون بعيداً عن مولاه؟ فإذا كانت العلاقة تكوينية بين وجودين فهل يمكن أن يكون الوجود الأوّل قريباً من الثاني بينما يكون الثاني بعيداً عن الأوّل؟

وفي مقام الجواب، نقول: بحسب مقام الثبوت فإنّ الله سبحانه وتعالى أقرب إلى عبده من حبل الوريد، بل يحول بين المرء وقلبه، ولكنّ قلب العبد لاه عن مولاه، وفي غفلة عنه، ومعها يصدق بعده عمّن هو قريب منه.

وهذه الغفلة تُعدّ من أهمّ موانع استجابة الدعاء؛ لذا روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «لا يقبل الله عزّ وجلّ دعاء قلبٍ لاه»^(١).

وعليه: فإنّ سبحانه وتعالى يسمع دعاء الداعين قبل أن يسمعوا أنفسهم؛ لأنّه يحول بينهم وبين سمعهم، وحيث إنّه جلّت عظمته فاعلّ، عالمٌ، قادرٌ، غنيٌّ، جوادٌ، فلا مانع يمنعه من استجابة الدعاء. نعم، المانع من الاستجابة إنّما هو من جهة القابل الداعي؛ «وإنّ الراحل إليك قريب المسافة، إلّا أن تحجبهم الأعمال دونك»^(٢).

الثاني: الشكّ في استجابة الدعاء

إنّ اليأس والشكّ من الاستجابة حال الدعاء يُعدّ مانعاً من موانع استجابة الدعاء؛ لأنّ ذلك يكشف عن عدم السؤال في الحقيقة، أو سؤال غيره، ولأنّ المسألة مع عدم اليقين من الإجابة يؤوّل إلى التشكيك في قدرة المجيب سبحانه،

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٤٧٣، باب الإقبال على الدعاء، ح ٢.

(٢) الكافي: ج ٢، ص ٧٢، باب الاعتراف بالتقصير ح ٣.

٢٠٦.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

ونتيجة ذلك هو عدم معرفته؛ ففي «عدة الداعي» عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ،
أنَّه قال: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة»، وفي الحديث القدسي: «أنا عند ظنِّ
عبدِي بي، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ج ١٥، ص ٢٣١، باب وجوب حسن الظنِّ بالله وتحريم سوء الظنِّ به،

معطيات الفصل

١. المتأمل في الروايات الشريفة الواردة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام يلمس بوضوح: أنّها أعطت دوراً مهماً لجملة من الأفعال والأذكار والسلوكيات في دائرة دفع الأذى والبلاء والقضاء عن الإنسان، وجلب الخير له.

٢. يُقسم القضاء والقدر إلى حتميٍّ، قد تعلّقت إرادة الله الأزليّة بأن لا يتغيّر، ولا يتبدّل ولا يتحوّل، ولا يمكن حتّى لمثل الدعاء أو الصدقة أو صلة الأرحام أو صنائع المعروف أن تغيّرها أو تبدّلها.

وغير حتميٍّ قابلٍ للتغيّر، وهو عبارة عن القوانين والسنن الخاصّة بنشأة المادّة، وهذا القسم من القضاء يمكن للقوانين العامّة أن تغيّره؛ لما تقدّم من أنّها حاکمة على قوانين نشأة المادّة.

٣. إنّ السنن والأسباب من قبيل الدعاء والصدقة والتوسّل وإن كانت خارجة عن القضاء والقدر الذي يحكم نشأة المادّة، إلّا أنّها داخلّة في القضاء والقدر العامّ.

٤. إنّ الدعاء قضاءً محتومٌ، له تقديراته الخاصّة، وهو معها يشكّل سنّة إلهيّةً وسبباً عامّاً فوقيّاً، له تأثيره الضروري على السنن والقوانين والأسباب التي تحكم نشأة المادّة، فهو سببٌ يملك القدرة على إيجاد ما تعجز الأسباب الطبيعيّة عن إيجادها.

٥. من شروط استجابة الدعاء: أن يدعو - بلسان الفطرة - ربّه، وأن لا يشرك بدعاء ربّه أحداً، مضافاً إلى معرفة المدعوّ سبحانه.

٦. إنّ الله سبحانه وتعالى أقرب إلى عبده من حبل الوريد، بل يحول بين المرء

٢٠٨.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

وقلبه، ولكن قلب العبد لاه عن مولاه، وفي غفلة عنه، ومعها يصدق بعده عمّن هو قريبٌ منه. وهذه الغفلة تُعدُّ من أهمّ موانع استجابة الدعاء.

٧. إنّ اليأس والشكّ من الاستجابة حال الدعاء يُعدّ مانعاً من موانع استجابة الدعاء؛ لأنّ ذلك يكشف عن عدم السؤال في الحقيقة، أو سؤال غيره، ولأنّ المسألة مع عدم اليقين بالإجابة يؤوّل إلى التشكيك في قدرة المجيب سبحانه.

الباب الحادي عشر

عقيدة البدء

وفيه فصلان:

الفصل الأوّل: منطقة البدء وحقيقته

الفصل الثاني: معطيات عقيدة البدء

الفصل الأول

منطقة البدء وحقيقته

- البدء في اللغة
 - مراتب العلم الإلهي
 - الفوارق بين العلم الذاتي والفعلي
 - مراتب العلم الفعلي
 - موقع البدء في العلم الإلهي
 - زيادة وتفصيل في منطقة البدء
- الأقوال في تفسير البدء
- التحليل الفلسفي
- حقيقة النزاع في البدء
- أدلة الاعتقاد بالبدء

يعدّ موضوع البداء من جملة المسائل العقائديّة التوحيدية التي لها جهة ارتباطٍ بمبحث العدل الإلهي، ولها ثمراتٌ يانعةٌ على مستوى العقيدة والتربية والاجتماع، سنأتي على ذكرها وتفصيل الكلام فيها في سطور هذا المبحث وصفحاته.

لقد أنكر البداء جماعةٌ قاصرةٌ عن دركه وتعقله، وشنّ على الشيعة الإمامية القول به الأشاعرة؛ فإنّهم من جملة المنكرين، وشدّدوا التشنيع به علينا، ولكن «عن قصور فهمهم؛ أي: لأجل قصور الفهم لم يشعروا بأنّهم نصّ الكتاب أنكروا؛ وإنّما شنّوا لأنّهم لم يعرفوا المعنى المراد بالبداء عندنا، فأنكروا جهلاً على أئمة الهدى، أو عرفوه وتعمّدوا في ذلك»^(١).

فقد حكى الفخر الرازي في خاتمة كتاب «المحصّل» عن سليمان بن جرير قوله: «إنّ أئمة الرافضة وضعوا مقاليتين لشيعتهم لا يظفر معها أحدٌ عليهم؛ الأوّل: القول بالبداء، فإذا قالوا: إنّ سيكون لهم قوّة وشوكةٌ ثمّ لا يكون الأمر على ما أخبروه، قالوا: بدا لله تعالى فيه، ثمّ نقل أشعاراً عن زرارة، وقال: «الثاني: التقيّة، فكلمّا أرادوا شيئاً يتكلّمون به، فإذا قيل لهم: هذا خطأ وظهر بطلانه، قالوا: إنّنا قلناه تقيّة»^(٢).

وقد افترى الفخر الرازي في «تفسيره» على الشيعة في أمر البداء، حيث قال في ذيل قوله تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾: «قالت الرافضة: البداء جائزٌ على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثمّ يظهر له أنّ الأمر بخلاف ما اعتقده، وتمسّكوا فيه بقوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾. واعلم: أنّ

(١) هداية الأئمة إلى معارف الأئمة: ص ٧٤٣-٧٤٤.

(٢) المحصّل: ص ١٨٢.

هذا باطل؛ لأن علم الله من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك كان دخول التغير والتبدل فيه محالاً^(١).

ولا أدري من أين أخذ هذا القول! مع أن كتب المتقدمين من أعلام مدرسة أهل البيت - كالمفيد والمرضى والصدوق - مشحونة في بيان الحق في مسألة البداء، والتبري من المعنى الذي ذكره! «فإن أراد... نسبة ذلك إلى من سبهم بالرافضة، فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً؛ إذ لا يوجد في كلام أحد هذا التفسير، وإن أراد به التفسير من عنده على ما هو المتعارف من معنى البداء في الخلق، بعد نسبة أصل البداء إليهم، فلعمري إنه تفسير بالرأي، وبما لا يرضى صاحبه، فإن كان عن معرفة بتفسيرهم فكتمه، فهو تليس الحق وكتانه، ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧١)، وإن كان عن جهل بمرادهم، فقد نسي قوله تعالى: ﴿...وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ (النور: ١٥)^(٢).

البداء في اللغة

كلمة «بداء» مصدر الفعل الثلاثي «بدا»، بمعنى: ظهر، يقال: بدا الأمر بدواً: ظهر، وبدا له في هذا الأمر بداء، أي: نشأ له فيه رأي؛ هذا ما ذكره ابن فارس^(٣)، والأزهري^(٤)، والفيومي^(٥)، وقال الراغب الأصفهاني: «بدا الشيء بدواً وبداءً: ظهر ظهوراً بيناً»^(٦).

(١) التفسير الكبير: ج ١٩، ص ٥٢.

(٢) هداية الأمة إلى معارف الأئمة: ص ٧٤٤.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ص ٢١٢.

(٤) تهذيب اللغة، الأزهري، القاهرة، ١٩٦١: ج ٤، ص ٢٠٢.

(٥) المصباح المنير، الفيومي: ج ١، ص ٥٥.

(٦) المفردات في غريب القرآن: ص ٤٠.

والبداء بمعناه اللغوي لا يوصف به الحق سبحانه وتعالى؛ لملازمته النقص المتمثل بالجهل^(١) المنفي عنه، فهو سبحانه لا يعزب عن علمه مثال ذرة في الأرض ولا في السماء.

وقد جاء في الروايات الشريفة ما هو صريح في نفي البداء - بمعناه اللغوي - عن الحق سبحانه، فقد روي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «ما بدا لله في شيءٍ إلا كان في علمه قبل أن يبدو له»^(٢)، وعنه أيضاً: «إن الله لم يبدو له من جهل»^(٣). وهذا ما صرح به كبار علماء الإمامية، منهم الشيخ الصدوق، إذ قال: «ليس البداء كما يظنه جهال الناس بأنه بداء ندامة - تعالى الله عن ذلك - ولكن يجب علينا أن نقرّ الله عزّ وجلّ بأنّ له البداء»^(٤)؛ قال العلامة الحلي في «نهاية الأصول»: النسخ جائز على الله تعالى؛ لأنّ حكمه تابع للمصالح، والبداء لا يجوز عليه تعالى؛ لأنّه دلّ على الجهل أو على فعل القبيح، وهما محالان في حقّه^(٥).

محاذير موهومة

لما كان البداء في اللغة بمعنى ظهور رأيٍ لم يكن، أشكل القول بذلك في جناب الحق تعالى؛ لاستلزامه حدوث علمه تعالى بشيءٍ بعد جهله، وهذا محالٌ، ولذا شنع كثيرٌ من المخالفين على الإمامية في ذلك؛ نظراً إلى ظاهر اللفظ من غير تحقيق في المقصود منه.

(١) بدا له بمعنى: ظهر له بعد أن لم يكن يعلم به، وإلا لما قيل: ظهر له؛ لأنّ الشخص إذا

كان عالماً بشيءٍ لا يقال: ظهر له. نعم، يُقال له ذلك إذا كان جاهلاً بالشيء ثمّ علم به.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٤٨، باب البداء، ج ٩.

(٣) المصدر نفسه: ح ١٠.

(٤) توحيد الصدوق: ص ٣٣٥.

(٥) انظر: نهاية الأصول في البحث الرابع من الفصل الأول من المقصد الثامن.

وبعبارة أخرى: إنّ المنكرين توهموا من ظاهر لفظ البداء - قياساً بما هو المتعارف من المخلوقين - أنّ ذلك له تعالى، إمّا من عجزٍ، أو نسيانٍ للشيء، أو أنّه جهلٌ أوّلاً، فخفي عليه، ثمّ بدا له، كما هو كذلك في المخلوقين.

ولا يلزم من البداء شيءٌ ممّا توهم؛ لأنّ «البداء قدرٌ على قدرٍ، ومشيةٌ على المشيات الأخرى، وإرادةٌ على إرادةٍ... فهي - إذن - مشيةٌ ثانيةٌ بالنسبة إلى الأولى رتبة لا بادية بعدها مجدداً، فهي مع المشيات بدت، أي: ظهرت لا تالية بعدها؛ بمعنى: أنّ بدأها من حين بدء المشيات، فإذا كانت المشية حادثةً (كما هو الحق) فهي حادثةٌ معها من حين حدوثها، وإن كانت أزليّةً (كما يقول بها غيرنا) كانت أزليّةً مثلها، وإنّما أسبابها - يعني: أسباب هذه المشية - مؤخّرةٌ عن أسباب غيرها، وإذا بدت وتحققت تلك الأسباب في الكون صارت ظاهرةً في الوجود، فبلحظ ظهورها صارت رتبها متأخرة.

وإن أحببت أن نعبر عن هذه المرتبة أو عن البداء بالمشية أيضاً، فقل: مشية التغيير والمحو؛ وذلك لأنّه تعالى بها يمحو المشيات الأوّلية لدى حصول أسبابها، لا لهواً ولعباً؛ فإنّ تغيير القدر ليس إلّا عن سببٍ وحكمةٍ، كما أنّ أصله لا يخلو عن ذلك، لو لم تكن مشية التغيير له كما أنّ له مشية الإثبات، لكان فاعلاً موجباً لما قد جعله وقدره. كلا! ولا يُحدّ تعالى في الشائية، كما لا يُحدّ في قدرته، بل له مشيةٌ على المشية، وإرادةٌ على الإرادة، فعّالٌ لما يُريد.

وهذه المشية - التي سمّيناها بمشية التغيير ومشية المحو - لم تبدُ عن تجدد الرأي له تعالى، بل هي - كما قرّرت - ثابتةٌ له حين ثبوت المشيات، وإذا لم تكن عن تجدد الرأي كالمخلوقين، فلا عن رفع عجزٍ، أو ارتفاع خفاءٍ من جهلٍ أو نسيانٍ بدّلاً ما بدّلاً ما قدره»^(١).

(١) هداية الأمة إلى معارف الأئمة: ص ٧٤٥، ٧٤٦.

عن الحسن بن عليّ بن فضال، عن داود بن فرقيد، عن عمرو بن عثمان الجهنبي، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الله لم يبد له من جهل»^(١).

وفي «التوحيد» بسنده إلى صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم، قال: «سألته - يعني أبا عبد الله عليه السلام - هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عزّ وجلّ؟ قال: لا، بل كان في علمه قبل أن ينشئ السماوات والأرض»^(٢).

وعن منصور بن حازم، أنّه قال: «سألته أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: لا، من قال هذا فأخزاه الله، قلت: رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس في علم الله؟ قال: بلى، قبل أن يخلق الخلق»^(٣).

قال المازندراني معلقاً على الرواية أعلاه: هذا عقيدة جميع أهل الإسلام إلاّ من لا يعتدّ به من أهل البدع... وفيه دلالة على ثبوت البداء له تعالى، وعلى أنّ بداءه ليس من جهل^(٤).

وليس يبدو لله تعالى إلاّ الذي قد علمه من قبل؛ فعن عبد الله بن سنان، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «ما بدا لله في شيء إلاّ كان في علمه قبل أن يبدو له»^(٥).

وعن ابن سنان، عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الله يقدم

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٤٨، باب البداء، ح ١٠.

(٢) توحيد الصدوق: ص ١٣٦.

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص ١٤٨، باب البداء، ح ١١.

(٤) شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٥١.

(٥) أصول الكافي: ج ١، ص ١٤٨، باب البداء، ح ٩.

ما يشاء، ويؤخر ما يشاء، ويمحو ما يشاء، ويثبت ما يشاء، وعنده أم الكتاب»^(١).
وعنه عليه السلام: «لكل أمرٍ يريدُه الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، وليس شيءٌ يبدو له إلا وقد كان في علمه»^(٢).

مراتب العلم الإلهي

لكي تتضح حقيقة البداء، لا بدّ من استعراض مراتب العلم الإلهي، ومعرفة المرتبة العلميّة التي يقع فيها البداء.

إنّ للعلم الإلهي مرتبتين:

الأولى: علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها^(٣)، وفي هذه المرحلة يكون العالم والمعلوم حقيقةً واحدةً، بمعنى: أنّ المعلوم عين العالم، وأنّ كليهما عين ذاته سبحانه، ولما كانت ذاته لا تقبل التغيّر ولا الحركة، فلا مجال للبداء في علمه الذاتي؛ لأنّه يصاحب التغيّر.

الثانية: علمه سبحانه بالأشياء عند إيجادها وبعده، وهو ما يسمّى بالعلم في مقام الفعل، فكما يوصف فعل الله بأنّه مخلوقٌ له سبحانه، كذلك يوصف بأنّه معلومٌ له، وهذا هو العلم الفعلي.

«يمكن تقريب هذه الحقيقة إلى الأذهان من خلال مثالٍ لو خلق الإنسان صورةً خياليّةً في ذهنه، كأن يصوّر إنساناً له رأسان وأربعة أيديّ وعشرة أرجلٍ مثلاً، أو تصوّر فرساً مجنّحاً كما تبدو في بعض اللوحات الفنيّة أحياناً، فإنّ هذه الصورة الخياليّة التي لا واقع لها تعدّ من أفعال النفس ومخلوقاتهما، وكما أنّها

(١) تفسير العياشي: ج ٢، ص ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) لمعرفة المزيد عن هذه النقطة انظر: العلم الذاتي من كتاب: التوحيد .. بحوث في مراتبه ومعطياته: ج ١، ص ٢٠٥، وما بعدها.

مخلوقةً من قبل الإنسان فهي معلومةٌ له أيضاً.

خلق الإنسان هذه الصورة بنفسه، فهي فعله، وفي الوقت ذاته هي علمه. معنى أن هذه الصورة علم الإنسان: أتمها ليست معلومةً له من خلال صورةٍ منها، بل هي بنفسها تؤلّف علم الإنسان، فهي معلومةٌ له بذاتها دون واسطة.

يتعاطى الإنسان مع الكتاب الذي بين يديه الآن من خلال صورةٍ ذهنيّةٍ، فالكتاب حاضرٌ عند القارئ لكنّه حاضرٌ بوجوده الذهني. فهناك - إذن - شيءٌ يتوسّط بين الإنسان والواقع الخارجي (الكتاب) يطلق عليه الصورة الذهنيّة.

لكن هل هناك شيءٌ يتوسّط بين الصورة الذهنيّة وبين الإنسان، أم هذه الصورة الذهنيّة حاضرةٌ بنفسها ومعلومةٌ بذاتها عنده؟ لا ريب أتمها حاضرةٌ بنفسها دون واسطة، ومن ثمّ فإنّ هذه الصورة الذهنيّة هي فعل الإنسان، وهي علم الإنسان أيضاً، ومعلومةٌ لديه بنفسها، لا بواسطة صورةٍ أخرى.

الذي يقوم عليه البحث في هذا الضرب من ضروب العلم الإلهي: أن هذه الأشياء الموجودة في الخارج كما أتمها فعل الله ومخلوقاته، فهي أيضاً علمه سبحانه ومعلوماته، لكن في مقام الفعل لا في مقام الذات^(١).

من هنا يمكن أن يقال: إنّ العلم في مقام الذات لا يمكن أن يتغيّر، بخلاف العلم في مقام الفعل؛ إذ يمكن أن يطرأ التغيير على بعض مراتبه، كما سيّضح في الأبحاث اللاحقة.

ويشهد لذلك ما جاء في الروايات الشريفة المرويّة عن النبي الأكرم والأئمّة الأطهار عليهم السلام، ومنها:

١. في «المحاسن» عن الفضيل بن يسار، أنّه قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «العلم علمان: فعلمٌ عند الله مخزونٌ، لم يُطلع عليه أحداً من خلقه،

(١) التوحيد .. بحوث في مراتبه ومعطياته: ج ١، ص ٢٦٦-٢٦٧.

٢٢٠..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

وعلم علمه ملائكته ورسله، فأما ما علم ملائكته ورسله فإنه سيكون، ولا يكذب نفسه، ولا ملائكته، ولا رسله، وعلم عنده مخزون، يقدم فيه ما يشاء، ويؤخر ما يشاء، ويثبت ما يشاء»^(١).

٢. في «الكافي» عن أبي بصير، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «إنَّ لله علمين: علمٌ مكنونٌ مخزونٌ، لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلمٌ علمه ملائكته ورسله وأنبياءه، فنحن نعلمه»^(٢).

الفوارق بين العلم الذاتي والفعلي

يمكن الإشارة على نحو الإجمال إلى عددٍ من الفوارق بين العلم الذاتي بالأشياء قبل الإيجاد، والعلم الفعلي بالأشياء مع الإيجاد وبعد الإيجاد، من خلال ما يلي:

أولاً: يعدّ العلم الذاتي عين الذات، بينما يكون العلم الفعلي عين الفعل، وهو غير الله سبحانه.

ثانياً: إنّ العلم الذاتي بالأشياء غير متناهٍ؛ لأنّه عين الذات، والذات غير متناهية، على عكس العلم الفعلي فإنه عين الفعل، والفعل متناهٍ، فهو متناهٍ أيضاً. ثالثاً: يوصف العلم الذاتي قبل الإيجاد بأنه ثابتٌ بسيطٌ لا يتغيّر، تنطبق عليه جميع ما للذات من صفاتٍ؛ لأنّه عينها، بعكس العلم الفعلي الذي هو علمٌ متغيّرٌ حادثٌ تنطبق عليه جميع أحكام الفعل.

رابعاً: للعلم الذاتي مرتبةٌ واحدةٌ هي مرتبة الذات؛ لأنّه عين الذات، أمّا العلم الفعلي فهو عين الفعل، فإذا أثبت البرهان تعدّد مراتب الفعل الإلهي، وأنّ للمخلوقات الإلهية مراتبٍ طويلةً متعدّدةً، فسيثبت أنّ لهذا العلم مراتبٍ أيضاً.

(١) المحاسن: ج ١، ص ٢٤٣.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٤٨، باب البداء، ح ٨.

مراتب العلم الفعلي

أثبتت الأدلة النقلية^(١) والبراهين العقلية^(٢): أن لعلمه سبحانه - في مقام الفعل - مراتب متعددة^(٣)، منها ما هو في الخزائن الموجودة فوق هذا العالم المشهود، ومنها ما هو في هذا العالم المشهود.

وقد احتضن النصّ الفلسفي في الإلهيات تعبيراتٍ متعددةً عن مراتب علم الله الفعلي، منها: العناية، والقضاء والقدر؛ يقول الطباطبائي: «ذكروا أنّ من مراتب علمه تعالى: العناية، والقضاء والقدر؛ لصدق كلّ منها بمفهومه الخاصّ على خصوصيّة من خصوصيات علمه تعالى»^(٤).

أمّا صدر الدين الشيرازي فيقول تحت فصل: «في مراتب علمه بالأشياء»: «هي العناية والقضاء، ويقال له: أمّ الكتاب والقدر، ويقال له: كتاب المحو والإثبات، كما أشار إليه بقوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، ومحلّها اللوح والقلم، أحدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه، والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ. وأمّا العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيين، وأثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يجذو جذوه»^(٥).

(١) من الأدلة النقلية قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

(٢) من القواعد العقلية التي استدلّ بها على تعدّد مراتب العلم الفعلي: قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا واحد»، وقاعدة «إمكان الأشرف»، التي نهضت بتحليل الوجود الممكن، وإثبات تعدّد مراتبه بين أشرف وأخسّ منه، وهكذا.

(٣) لمعرفة المزيد والتفصيل في تعدّد مراتب العلم الفعلي، راجع: التوحيد .. بحوث في مراتبه ومعطياته: ج ١، ص ٢٧٣.

(٤) نهاية الحكمة: ٣٥٦.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٢٩١.

أما القرآن الكريم فقد أشار إلى عددٍ من المراتب في علم الله الفعلي، أبرزها:

١. مرتبة الكتاب المبين، ويأتي التعبير عنها بأسماءٍ أخرى، منها الكتاب المكنون واللوح المحفوظ والكتاب الحفيظ وأم الكتاب؛ قال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سورة الأنعام: ٥٩)، والعلم في هذه المرتبة محفوظٌ ومصونٌ عن التغيير والتبديل.

٢. مرتبة لوح المحو والإثبات؛ قال تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (سورة الرعد: ٣٩)، والعلم في هذه المرتبة يمكن أن يتغير ويتبدل.

إذن، العلم الإلهي في مقام الفعل له مراتب، أولها مرتبة القضاء، وحيث إنها مرتبةٌ محفوظةٌ، لذا لا يمكن أن يحصل فيها البداء.

موقع البداء في العلم الإلهي

اتضح: أنه لا مجال للبداء في مرتبة القضاء المعبر عنها باللوح المحفوظ وأم الكتاب؛ لأن ما في تلك المرتبة إنما كتبت على أساس ما يريده ويختاره الإنسان في نشأة المادة. نعم، يمكن أن يحصل البداء في مرتبة المحو والإثبات، المعبر عنها بلوح القدر.

ولزيدٍ من التوضيح: لكي يتحقق الفعل في مرتبة القدر، لا بد من توفر شروطٍ معينةٍ وارتفاع الموانع، فإذا وجدت الشروط وارتفعت الموانع تحقق المقدر خارجاً، أما إذا انتفت بعض الشروط أو لم ترتفع بعض الموانع فإن المقدر سوف يتخلف ولا يتحقق.

فمثلاً: قد يكتب الله سبحانه وتعالى في لوح المحو والإثبات^(١) لزيد العيش

(١) عندما نعبر بالألواح لا يتبادر إلى الذهن أن المقصود هو اللوح المادي، وإنما هي حقائق وجوديةٌ عبرت بعض الروايات عنها بالملك. (منه دام ظلّه).

خمسین عاماً في نشأة الدنيا، وفقاً لتحقق شرائط خاصّة، وارتفاع الموانع، فلو تحققت الشرائط وارتفعت الموانع فإنه سوف يعيش الخمسين عاماً. فما سجّل في لوح المحو والإثبات هو الخمسون عاماً، أمّا ما سجّل في اللوح المحفوظ فهو أيضاً الخمسون عاماً، ولكن بنحو القضيّة الشرطيّة، بمعنى: أنّ زيّداً سيعيش ذلك العمر ما لم يتصدّق أو يقطع رحمه. وهذه القضيّة الشرطيّة سنّة إلهيّة غير قابلة للتبديل ولا التحويل. وبنفس الوقت فإنّ ما سيختاره زيّد من تصدّق أو قطيعه للرحم أيضاً هو مكتوبٌ في اللوح المحفوظ، وهذا يكشف عن أنّ المحصّلة النهائيّة مكتوبةٌ في اللوح المحفوظ.

إذن، المسطور في اللوح المحفوظ هو عبارةٌ عن المحصّلة النهائيّة، فإذا كان زيّدٌ سيختار التصدّق، فالمكتوب هو الزيادة على ما سجّل في لوح المحو والإثبات، وإن كان سيختار قطيعه رحمه، فالمكتوب هو النقيصة عمّا سجّل في لوح المحو والإثبات؛ قال المجلسي: «اعلم: أنّ الآيات والأخبار تدلّ على أنّ الله خلق لوحين، أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات؛ أحدهما: اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه أصلاً، وهو مطابقٌ لعلمه تعالى، والآخر: لوح المحو والإثبات، فيثبت فيه شيئاً ثمّ يمحوه؛ لحكم كثيرة لا تخفى على أولي الألباب.

مثلاً: يكتب فيه أنّ عمر زيّد خمسون سنّة، ومعناه: أنّ مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا إذا لم يفعل ما يقتضي طولهُ أو قصره، فإذا وصل الرحم - مثلاً - يمحي الخمسون ويكتب مكانه ستون، وإذا قطعها يكتب مكانه أربعون، وفي اللوح المحفوظ أنّه يصل وعمره ستون، كما أنّ الطبيب الحاذق إذا اطّلع على مزاج شخصٍ يحكم بأنّ عمره - بحسب هذا المزاج - يكون ستين سنّة، فإذا شرب سمّاً ومات، أو قتله إنسانٌ فنقص من ذلك، أو استعمل دواءً قوي مزاجه به فزاد عليه لم يخالف قول الطبيب»^(١).

(١) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٣٠.

زيادة وتفصيل في منطقة البداء

لأن البداء يرتبط بنوع من أنواع القضاء - وهو القضاء الموقوف، وهو ما يعرف بالقضاء غير المحتوم أيضاً - يتوقف إيضاحه وبيان المقصود منه على بيان أقسام القضاء. ينقسم القضاء الإلهي إلى:

• محتوم، وفيه يكون التقدير الإلهي مبرماً، وقضاؤه سبحانه قضاءً قطعياً لا يُرد ولا يبدل، ولا يطاله التغيير بالصدقة والدعاء والاستغفار ونحو ذلك^(١)، وهو الذي يعبر عنه القرآن الكريم بالسنة التي لا تقبل التبديل ولا التحويل، وهذا النوع من القضاء لا يمكن للبداء أن يتطرق إليه، ولا يتأثر بالدعاء والصدقة، ولا شيء من صالح الأعمال وطالحها.

• وغير محتوم، كما لو قضى الله سبحانه على زيد بالموت في سنّ الأربعين، ولكنه علق ذلك على عدم صلته؛ لرحمه. وهذا النوع من القضاء يمكن للصدقة وغيرها من ضروب البرّ أن تغيره.

وقد أوضحت الروايات الشريفة حقيقة هذين القضاءين، والفارق بينهما؛ فعن الفضيل، أنه قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام، يقول: «من الأمور أمورٌ محتومة، جائية لا محالة، ومن الأمور أمورٌ موقوفة عند الله، يقدم منها ما يشاء، ويمحو منها ما يشاء، ويثبت منها ما يشاء، لم يطلع على ذلك^(٢) أحداً^(٣)»

وفي حديث آخر عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ المرء ليصل رحمه وما بقي من عمره إلا ثلاث سنين، فيمدّها الله إلى ثلاثٍ وثلاثين سنةً، وإنّ المرء ليقطع رحمه

(١) بديهي: أن ثبات هذا الضرب من القضاء وعدم تغيره، لا يعني أن الله سبحانه عاجز عن تبديله، إنّما اقتضت حكمته الأزلية أن تكون هذه سنته، وهذا قضاؤه.

(٢) أي: على الموقوفة.

(٣) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١١٩، باب البداء والنسخ، ح ٥٨.

وقد بقي من عمره ثلاثٌ وثلاثون سنةً، فيقصرها الله إلى ثلاث سنين، أو أدنى»^(١).
 كما بيّنت النصوص الروائية «أنّ للعمل - صالحاً أو طالحاً - حدوده في التأثير، ومنطقته التي لا يتعدّها، فتأثيره يبقى في نطاق لوح المحو والإثبات، حتّى إذا صار إلى أمّ الكتاب فلا أثر»^(٢)؛ فعن عمّار بن موسى، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام: سئل عن قول الله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، فقال: «إنّ ذلك الكتاب كتابٌ يمحو الله ما يشاء ويثبت، فمن ذلك الذي يردّ الدعاء القضاء، وذلك الدعاء مكتوبٌ عليه: الذي يردّ به القضاء، حتّى إذا صار إلى أمّ الكتاب لم يغنِ الدعاء فيه شيئاً»^(٣).

الأقوال في تفسير البداء

بعد أن اتّضحت المنطقة التي يمكن أن يحصل فيها البداء، نشرع في بيان تفسيره. والأقوال التي طُرحت في هذا المجال كثيرةٌ، نشير إلى أبرزها:
 القول الأوّل: إنّ التغيير يقع في مرتبةٍ من مراتب علم الخالق الفعلي، وهي مرتبة لوح المحو والإثبات المعبر عنها بلوح القدر، وقد تقدّم الكلام في هذا القول.

القول الثاني: إنّ التغيير إنّما يقع في علم المخلوق، ونسبته إلى الخالق سبحانه وتعالى من باب التجوّز والتوسّع في الإطلاق.

توضيح ذلك: إنّ المخلوق يتصوّر أنّه لو جاء بالأسباب فإنّ النتيجة سوف تتحقّق، فجاء بها ولكنها لم تتحقّق، أو كانت المقدمات غير متوفّرة، فتصوّر أنّ النتيجة لا تتحقّق، ولكنّ الله سبحانه وتعالى حقّق له تلك النتيجة، فظهر له ما لم

(١) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٢١، باب البداء، ح ٦٦.

(٢) التوحيد .. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ٣٢٨.

(٣) تفسير العياشي: ج ٢، ص ٢٢٠.

يكن يعلمه.

فمرجع البدء إلى الإبداء والإظهار، لا إلى الظهور، فمعنى: بدا لزيد كذا، أنه: ظهر له ما كان مخفياً عليه.

«فكلامنا في إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى، نظير كلامنا في إطلاق الغضب والرضا والأسف، كما قال: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا﴾ (الزخرف: ٥٥)، والنسيان في قوله: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التوبة: ٦٧)، وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى﴾ (طه: ١٢٦)، أمثال ذلك يجب تأويله بما يوافق المذهب والعقل، والجامع لجميع ذلك أنه تعالى يعامل معاملة الراضي والغاضب والناسي والمحزون والنادم على ما فعل، لا أنه تعالى متّصف بهذه الصفات واقعاً.

وقد أطالوا الكلام في تأويل البدء، ونكتفي هنا بما قاله صدر المتألهين قدس سرّه، ومرجعه إلى نسبة البدء إلى بعض مخلوقاته تعالى من الملائكة والنفوس الكلّية، وهو غير بعيد، كما مرّ نظيره في خبر حمزة بن بزيع في الباب السابق في تأويل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا﴾، قال الصادق عليه السلام: (إنّ الله تعالى لا يأسف كأسفنا، ولكنّه خلق أولياء لنفسه مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه، وسخطهم سخط نفسه - إلى أن قال: - هكذا الرضا والغضب وغيرهما ممّا يشاكل ذلك).

ومبنى كلام الصدر على أنّ بعض الملائكة - وهم العقول القادسة - يعلمون بتعليم الله ما سيقع على ما هو عليه، وبعضهم - كالنفوس - يعلمون الأسباب المؤدّية إلى شيءٍ من غير أن يطلّعوا على ما يتفق ممانعته لها، فيظهر ما يقع على خلاف ما علموا، كمن يعلم أنّ الزرع بعد نموّه وبدو صلاحه يحصل منه مقدارٌ من الطعام، ولا يعلم السيل أو النار أو الدابة أو الجند يفسدون الزرع^(١).

(١) شرح أصول الكافي، تعليقة أبي الحسن الشعراني: ج ٤، ص ٢٣٦.

فأصحاب القول الثاني يذهبون إلى أن إطلاق البداء على الله تعالى لأجل كونه بداءً في أذهان الناس، وظهوراً بعد خفاءً، فكان ذلك مصححاً لإطلاقه على الله سبحانه بالمجاز والتوسّع.

وبتعبيرٍ آخر: البداء - بحسب القول الثاني - تغيير التقدير بالفعل الصالح والطالح، فلو كان هناك ظهوراً بعد الخفاء فهو بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى الله تعالى، بل هو بالنسبة إليه إبداء ما خفي وإظهاره.

ومنّ اختار هذا القول: الشيخ الطوسي في «العدّة»، حيث قال: «إذا أضيفت هذه اللفظة (البداء) إلى الله تعالى فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، ومنه ما لا يجوز، فأما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه، ويكون إطلاق ذلك عليه على ضربٍ من التوسّع، وعلى هذا الوجه يُحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهما السلام من الأخبار المتضمّنة لإضافة البداء إلى الله تعالى، دون ما لا يجوز عليه، من حصول العلم بعد أن لم يكن، ويكون وجه إطلاق ذلك فيه تعالى والتشبيه هو أنّه إذا كان ما يدلّ على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً لهم، ويحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلاً لهم، أطلق على ذلك لفظ البداء»^(١).

والسيد الخوئي حيث قال: إنّ البداء بالمعنى الذي تقول به الشيعة الإمامية هو من الإبداء (الإظهار) حقيقةً، وإطلاق لفظ البداء عليه مبنيٌّ على التنزيل والإطلاق بعلاقة المشاكلة، وقد أطلق بهذا المعنى في بعض الروايات من طرق أهل السنّة^(٢).

فتحصّل: أنّ منطقة البداء - وفقاً للقول الأوّل - هو العلم في مقام الفعل، وتحديدًا في لوح المحو والإثبات، أمّا العلم في مقام الذات أو العلم الفعلي في أمّ

(١) العدّة في أصول الفقه: ج ٢، ص ٤٩٥.

(٢) البيان في تفسير القرآن: ص ٣٩٣.

الكتاب، فيستحيل وقوع البداء فيها. أمّا وفقاً للقول الثاني، فالتغيير ليس في علم الحق سبحانه وتعالى مطلقاً، وإنما هو في علم المخلوق.

التحليل الفلسفي

البداء من الأوصاف التي قد تتّصف بها أفعالنا الاختيارية من حيث صدورها عنّا بالعلم والاختيار، فإنّا لا نريد شيئاً من أفعالنا الاختيارية إلا بمصلحة داعية إلى ذلك، تعلق بها علمنا، وربّما تعلق العلم بمصلحة فقصدنا الفعل، ثم تعلق العلم بمصلحة أخرى توجب خلاف المصلحة الأولى، فحينئذٍ نريد خلاف ما كنّا نريده قبل، وهو الذي نقول: بدا لنا أن نفعل كذا، أي: ظهر لنا بعدما كان خفياً عنّا كذا، والبداء: الظهور. فالبداء ظهور ما كان خفياً من الفعل؛ لظهور ما كان خفياً من العلم بالمصلحة، ثم توسّع في الاستعمال فأطلقنا البداء على ظهور كلّ فعلٍ كان الظاهر خلافه، فيقال: بدا له أن يفعل كذا، أي: ظهر من فعله ما كان الظاهر منه خلافه.

ثم إنّ وجود كلّ موجودٍ من الموجودات الخارجيّة، له نسبة إلى مجموع علته التامة التي يستحيل معها عدم الشيء، وعند ذلك يجب وجوده بالضرورة، وله نسبة إلى مقتضيه الذي يحتاج الشيء في صدوره منه إلى شرطٍ وعدم مانع، فإذا وجدت الشرائط وهدمت الموانع تمت العلة التامة، ووجب وجود الشيء، وإذا لم يوجد الشرط أو وجد مانعٌ لم يؤثّر المقتضي أثره، وكان التأثير للمانع، وحينئذٍ يصدق البداء، فإنّ هذا الحادث إذا نسب وجوده إلى مقتضيه الذي كان يظهر بوجوده خلاف هذا الحادث، كان موجوداً ظهر من علته خلاف ما كان يظهر منها. ومن المعلوم: أنّ علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما في نفس الأمر من وجودها؛ فله تعالى علمٌ بالأشياء من جهة عللها التامة، وهو العلم الذي لا بداء فيه أصلاً، وله علمٌ بالأشياء من جهة مقتضياتها التي هي موقوفة

التأثير على وجود الشرائط وفقد الموانع، وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهراً منه بفقد شرطٍ أو وجود مانع، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (الرعد: ٣٩)^(١).

فتحصّل: أنّ البداء هو نسبةٌ حاصلَةٌ للشيء إلى علته الناقصة، بينما القضاء هو نسبة الشيء إلى علته التامة.

حقيقة النزاع في البداء

وفقاً للقول الثاني يكون النزاع في مسألة البداء بين علماء الإسلام نزاعاً لفظياً، وصدق السيد شرف الدين حيث يقول: «ولو عرف غير الشيعة أنّ الشيعة إنّما تطلق عليه هذا الاسم مجازاً لا حقيقةً، لتبين - حينئذٍ - لهم: أن لا نزاع بيننا وبينهم حتّى في اللفظ؛ لأنّ باب المجاز واسعٌ عند العرب إلى الغاية، ومع هذا كلّه فإن أصرّ غيرنا على هذا النزاع اللفظي وأبى التجوّز بإطلاق البداء على ما قلناه، فنحن نازلون على حكمه، فليبدل لفظ البداء بما يشاء، وليتق الله ربّه في أخيه المؤمن»^(٢).

وقبله كتب الشيخ المفيد يقول: «فأمّا إطلاق لفظ البداء فإنّما صرت إليه بالسمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين الله عزّ وجلّ، ولو لم يرد به سمعٌ أعلم صحّته ما استجزت إطلاقه، كما أنّه لو لم يرد عليّ سمعٌ بأنّ الله تعالى يغضب ويرضى ويحبّ ويعجب لما أطلقت ذلك عليه سبحانه، ولكنّه لما جاء السمع به صرت إليه على المعاني التي لا تأبأها العقول، وليس بيني وبين كافّة المسلمين في هذا الباب خلافٌ، وإنّما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه، وقد أوضحت عن علّتي في إطلاقه بما يقصر معه الكلام، وهذا مذهب الإماميّة

(١) انظر: تعليقة السيّد الطباطبائي على أصول الكافي: ج ١، ص ١٤٦، حاشية (١).

(٢) أجوبة مسائل جار الله، بقلم سماحة الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين: ص ١٠٣.

بأسرها، وكلّ مَنْ فارقتها في المذهب ينكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى، ولا يرضاه»^(١).

وقال الشيخ كاشف الغطاء: «مما يشنّع به الناس على الشيعة ويزدري به عليهم... قولهم بالبداء، تخيلاً من المشنّعين أنّ البداء الذي تقول به الشيعة هو عبارة عن أن يظهر ويبدو لله عزّ شأنه أمرٌ لم يكن عالماً به، وهل هذا إلاّ الجهل الشنيع والكفر الفظيع؛ لاستلزامه الجهل على الله تعالى، وأنّه محلٌّ للحوادث والتغيّرات، فيخرج من حظيرة الوجوب إلى مكانة الإمكان، وحاشا الإمامية - بل وسائر فرق الإسلام - من هذه المقالة التي هي عين الجهالة، بل الضلالة»^(٢).

أدلة الاعتقاد بالبداء

إنّ عمدة أدلّة الإمامية في مسألة البداء ثلاثة:

الأول: الأدلّة النقلية، من قبيل قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩).

الثاني: أنّ النسخ في التكوين كالنسخ في التشريع، والبداء نسخٌ تكوينيٌّ، والنسخ بداءٌ تشريعيٌّ، وكما أثبت المسلمون النسخ في التشريع كما في مسألة تغيير القبلة من المسجد الأقصى إلى الكعبة الشريفة، ولم يخالف منهم أحدٌ في ذلك ويعتبره مخالفاً لعلمه الأزلي سبحانه وتعالى، ولا مستلزماً لثبوت جهل سابق، كذلك البداء تغييرٌ في الأحكام الكونية دون أن يلزم منها جهل سابق، ولا مخالفة لعلمه الأزلي سبحانه وتعالى، فإنّ أشكال أحدٌ على البداء فإنّ إشكاله يقع على النسخ، وما يذكر من جوابٍ في باب النسخ يمكننا إيرادَه بتمامه في باب البداء.

الثالث: تأثير الأعمال في مصائر الإنسان، حيث أكّدت الآيات والروايات أنّ

(١) أوائل المقالات: ص ٨٠.

(٢) أصل الشيعة وأصولها: ص ١٥١.

أعمال الإنسان من الإيمان والشرك، والطاعة والمعصية، مؤثرة في سعة الرزق أو ضيقه، وطول العمر أو قصره... وقد لخص القرآن الكريم هذه الحقيقة بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١)، فالواقع الاقتصادي والسياسي للناس عبارة عن تقديرات ربانية قابلة للتغيير، إذا ما قرر الناس تغيير واقعهم السلوكي والنفسي والثقافي، من الشرك إلى الإيمان، ومن الضلالة إلى الهدى.

فهناك تقديران: تقدير رباني لحال الناس في الطاعة، وتقدير رباني لحالتهم في المعصية، فإن اختاروا الطاعة أجرى لهم التقدير الأول، وإن اختاروا المعصية أجرى عليهم التقدير الثاني.

فالذي ينكر البداء سوف يجره إنكاره إلى إنكار مثل هذه الحقيقة القرآنية الصريحة والثابتة والواضحة.

الرابع: شهادة الوجدان بالبداء، «فإننا نرى بالوجدان وقوع الحوادث الغير عادية، كالمطر في غير أوانه، والحر أو البرد في غير زمانه، وتبديل النعم بالنقم، والنقم بالنعم، والبلاء بالرخاء، والرخاء بالبلاء، وحدوث الزلازل والظواهر والظواهر، وغير ذلك من تغيير المشاء بالمشاء؛ إذ ليس شيء خارجاً عن مشيئه، ولا جاريًا بغير إذنه وإرادته»^(١).

(١) هداية الأمة إلى معارف الأئمة: ص ٧٤٩.

معطيات الفصل

١. تُفيد النصوص الحديثية بدلالة واضحة لا تخطئها العين: أن البدء عنصرٌ مشتركٌ في الإيمان الديني، رافق نبوات السماء جميعاً، لم تشذ عنه نبوة قط منذ آدم عليه السلام إلى خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله.
٢. يترتب موضوع البدء على مبحث العلم، وهو نتيجة طبيعية له.
٣. البدء بمعناه اللغوي لا يوصف به الحق سبحانه وتعالى؛ لملازمته النقص المتمثل بالجهل المنفي عنه.
٤. من العلم الإلهي ما هو علمٌ ذاتيٌّ بالأشياء قبل الإيجاد، والبدء لا يقع في هذا الضرب من العلم الذي هو عين الذات، ومن ثم لا مجال للتغيير فيه، كما أن هناك العلم الفعلي الذي ينطوي على مراتب ومظاهر عدّة، الأولى منها يطلق عليها مرتبة الكتاب المبين واللوح المحفوظ... وهذه المرتبة لا يقع فيها بدء، وهناك مرتبة العلم الفعلي التي أطلق عليها القرآن الكريم لوح المحو والإثبات، هي التي يقع فيها البدء، لكن أيضاً في إطار ما هو موجودٌ في أم الكتاب، وبما لا يشذ عن نطاق السنن المكنونة التي لا تحتمل التحويل والتبديل.
٥. لا مجال للبدء في مرتبة القضاء المعبر عنها باللوح المحفوظ وأم الكتاب؛ لأن ما في تلك المرتبة إنما كُتب على أساس ما يريده ويختاره الإنسان في نشأة المادة. نعم، يمكن أن يحصل البدء في مرتبة المحو والإثبات، المعبر عنها بلوح القدر.
٦. المسطور في اللوح المحفوظ هو عبارة عن المحصلة النهائية، فإذا كان زيدٌ سيختار التصديق، فالمكتوب هو الزيادة على ما سُجّل في لوح المحو والإثبات، وإن كان سيختار قطيعة رحمه، فالمكتوب هو النقيضة عمّا سُجّل في لوح المحو والإثبات.

٧. تقوم نظرية التفسير على أساس وجود قضاءين أو تقديرين: ثابت ومعلّق، والمعلّق هو الذي يؤثر في تغييره الأعمال، كما أشار إليه القرآن الكريم وفصلته السنة بأحاديث مستفيضة من الفريقين.

٨. هناك قولان في تفسير البداء؛ أولهما: أنّ التغيير يقع في مرتبة من مراتب علم الخالق الفعلي، وهي مرتبة لوح المحو والإثبات، وثانيهما: أنّ التغيير إنّما يقع في علم المخلوق، ونسبته إلى الخالق سبحانه وتعالى من باب التجوّز والتوسّع في الإطلاق.

٩. يقدّم البحث الفلسفي تعليلاً للظاهرة ينطلق من تفسير نسبة الأشياء إلى علّتها، لينتهي إلى محصلة تفيد أنّ البداء نسبةٌ حاصلَةٌ للشيء إلى علله الناقصة، والقضاء نسبةٌ إلى علّته التامة.

١٠. مع أنّ المشهور أنّ البداء من مختصات الشيعة إلا أنّ الفريق الآخر يؤمن بمحتواه العملي، والنزاع بين الفريقين إنّما هو لفظي.

١١. تكشف النصوص بلغة صريحة لا يشوبها التباس عن حذر أئمة أهل البيت عليهم السلام ممّا ستلوكة السنة البعض في مخالفة البداء، فسعوا إلى توضيح الالتباس، ودرء الشبهة، واستتصال سوء الفهم من الجذور.

الفصل الثاني

معطيات عقيدة البداء

- الدور العقائدي البناء للبداء
- البداء طريقٌ لإثبات الاختيار الإنساني
- الدور التربوي البناء للبداء
- الدور الاجتماعي البناء للبداء
- البداء في الروايات
- البداء وإخبارات الأنبياء
- العلاقة بين البداء والقضاء والقدر

الدور العقائدي البناء للبداء

قد يُقال: إنَّ الله سبحانه وتعالى بعد أن خلق العالم وفقاً لقانون القضاء والقدر ونظام الأسباب والمسببات، صار مسلوب القدرة، فلو أراد تحقيق شيءٍ فلا طريق له إلا الأسباب الحاكمة في هذا العالم.

وهو مذهب اليهود؛ فهم بعد أن آمنوا بأنَّ الله هو خالق العالم، سلبوا عنه القدرة، وقالوا: إنَّ الله لما خلق الأشياء وقدر التقادير تمَّ الأمر، وخرج زمام التصرف الجديد من يده بما حتمه من القضاء، فلا نسخ ولا بداء؛ لأنَّ الأمر مفروغٌ عنه. وهذا ما حكاه عنهم القرآن الكريم بقوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤).

وفي «التوحيد» ، بسنده إلى إسحاق بن عمّار، عمّن سمعه، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال - في قول الله عزّ وجلّ ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾: «لم يعنوا أنّه هكذا، ولكنهم قالوا: قد فرغ من الأمر^(١)، فلا يزيد ولا ينقص^(٢)، فقال الله جلّ جلاله - تكذيباً لقولهم -: ﴿غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(٣)، ألم تسمع الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٤).

وكذلك مذهب القدرية الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه من

(١) وهذا هو معنى ما يقال من أن العالم يحتاج إليه سبحانه حدوثاً لا بقاءً. (منه دام ظلّه).

(٢) أي: لا يستطيع أن يزيد ولا أن ينقص، تعالى عمّا يقولون علواً كبيراً. (منه دام ظلّه).

(٣) إشارة إلى إطلاق القدرة. (منه دام ظلّه).

(٤) توحيد الصدوق: ص ١٦٨، باب معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ

غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ، ح ١.

سلطانه، فقالوا: لا صنع الله في أفعال عباده^(١).

فالتأكيد الذي جاء في النصوص الروائية بشأن مفردة البداء، جاء لضرب أركان هذه الفكرة من القواعد، وإبطال كل فكرة تجعل قدرة الله سبحانه وتعالى ومشيئته محدودةً بحدٍّ معيّن، وإثبات أنّها حقيقةٌ مطلقةٌ من كلّ الجهات حتّى من جهة القدر الذي يقدره الله سبحانه وتعالى بنفسه في عالم التكوين والخلقة والتدبير، وأنّ تقديره سبحانه لهذه الأقدار لا يجعله مسلوب الإرادة إزاءها.

قال العلامة المجلسي: «إثمهم عليهم السلام إنّما بالغوا في البداء ردّاً على اليهود الذين يقولون: إنّ الله قد فرغ من الأمر، وعلى النظام، وبعض المعتزلة الذين يقولون: إنّ الله خلق الموجودات دفعةً واحدةً - على ما هي عليه الآن - معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدّم خلق آدم على خلق أولاده، والتقدّم إنّما يقع في ظهورها لا في حدوثها ووجودها»^(٢).

وقال الشيخ محمّد جواد البلاغي: «فالفضل المذكور والأهميّة الكبرى للاعتراف بالبداء ما هو إلّا لأنّه يرجع إلى الاعتراف بحقيقة الإلهيّة، وأنّ الموجد للعالم إنّما هو إلهٌ موجدٌ بالإرادة والقدرة على مقتضى الحكمة، متصرّفٌ بقدرته بما يتراءى من العلل وتعليلاتها التي هي من صنعه وإيجاده، والخاضعة لتصرّف مشيئته فيها، لا أنّ وجود العالم منوطٌ بالتعليلات الطبيعيّة، ومحض اقتضاء

(١) روى الفريقان من المسلمين عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «القدريّة مجوس هذه الأمة...». (انظر: مستدرک الوسائل: ج ١٢، ص ٣١٧، باب وجوب البراءة من أهل البدع، ح ١٤١٩٥؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ٦، أبواب العدل، باب نفي الظلم والجور عنه تعالى وإبطال الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين وإثبات الاختيار والاستطاعة، بيانه في ذيل الحديث الرابع؛ سنن أبي داود: ج ٢، ص ٤١٠، باب في القدر، ح ٤٦٩١).

(٢) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٣٠.

الطبيعة العمياء فاقدة الشعور والإرادة، تعالى الله عما يقولون»^(١).

وكتب الشيخ آقا بزرك الطهراني: «البداء الذي يعتقده الامامية هو بالمعنى الذي لا بد أن يعتقده كل من كان مسلماً في مقابل اليهود القائلين بأن الله تعالى قد فرغ من الأمر، وأنه لا يبدو منه شيء ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾، أو من تبع أقاويل اليهود زاعماً أنه تعالى أوجد جميع الموجودات وأحدثها دفعةً واحدةً، لكنها متدرجات في البروز والظهور، لا في الوجود والحدوث، فلا يوجد منه شيء إلا ما أوجد أولاً، أو كان معتقداً بالعقول والنفوس الفلكية، قائلاً: إنه تعالى أوجد العقل الأول وهو معزولٌ عن ملكه، يتصرف فيه سائر العقول، إذ لا بد لكل مسلم أن ينفي هذه المقالات، ويعتقد بأنه تعالى كل يوم في شأنٍ، يعدم شيئاً ويحدث آخر، يميت شخصاً ويوجد آخر، يزيد وينقص، يقدم ويؤخر، يمحو ما كان ويثبت ما لم يكن من الأمور التكوينية، كما أنه ينسخ ما يشاء من الأحكام التكليفية ويرفعه ويثبت غيره من سائر الأحكام»^(٢).

وقال السيد الخوئي: «وذابت اليهود إلى أن قلم التقدير والقضاء - حينما جرى على الأشياء في الأزل - استحال أن تتعلق المشيئة بخلافه، ومن أجل ذلك قالوا: يد الله مغلوبة عن القبض والبسط والأخذ والإعطاء، فقد جرى فيها قلم التقدير، ولا يمكن فيها التغيير. ومن الغريب أنهم - قاتلهم الله - التزموا بسلب القدرة عن الله، ولم يلتزموا بسلب القدرة عن العبد، مع أن الملاك في كليهما واحد، فقد تعلق العلم الأزلي بأفعال الله تعالى وبأفعال العبيد على حد سواء»^(٣).

(١) رسالتان في البداء، تأليف آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي والعلامة المجاهد

الشيخ محمد جواد البلاغي، إعداد السيد محمد علي الحكيم: ص ٢٤.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ج ٣، ص ٥٢.

(٣) رسالتان في البداء: ص ٣٣-٣٤.

البداء طريق لإثبات الاختيار الإنساني

إنَّ البداء يحتاج في حصوله إلى سبب، ولا يحصل جزافاً، فالحق سبحانه وتعالى إنما يزيد في عمر الإنسان أو ينقص وفقاً لاختيارات الإنسان.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ روايات البداء تدلُّ بمدلولها المطابقي عليه، وبمدلولها الالتزامي على الحرّية الإنسانيّة في تقرير المصير. وهذه إحدى الحجج التي تساق لإثبات أنّ الإنسان كائنٌ مختارٌ^(١)، وقد دلّت عليها آياتٌ كثيرةٌ، منها:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣)، فالآية صريحةٌ في أنّ تغيير الله - سواءً أكان باتجاه الزيادة أم باتجاه النقيصة - إنّما هو مرتبطٌ بالإنسان وما يختاره.

وهذا يعني: أنّ تغيير المصير خاضعٌ للسلوك العملي للناس في ما يفعلون ويتركون، فإذا أرادوا بقاء النعمة فعليهم الاستمرار بتوحيد الله وعبادته والخلوص له، وعدم خلع لباس التقوى، فإن هم أداموا ذلك، ضمنوا السبيل الذي تتحرّك فيه النعم في حياتهم^(٢).

قال سيّد قطب - في ذيل الآية أعلاه - : «إنّه، من جانبٍ يقرّر عدل الله في معاملة العباد، فلا يسلبهم نعمةً وهبهم إيّاها إلّا بعد أن يغيّروا نواياهم، ويبدّلوا سلوكهم، ويقلبوا أوضاعهم، ويستحقّوا أن يغيّر ما بهم ممّا أعطاهم إيّاه للابتلاء والاختبار من النعمة التي لم يقدروها ولم يشكروها .

(١) نعم، لما كان الله سبحانه وتعالى عالماً من الأزل بما سيختاره الإنسان، هيأ له من المقدمات ما يعينه على الوصول إليها. (منه دام ظلّه).

(٢) مع الالتفات إلى أنّ ذلك لا يعني الحتميّة في تغيير الواقع عند تغيير النيات والأعمال، فقد تقتضي حكمة الله أن يبقى لبعض عباده نعمتهم، مع اختلاف نواياهم وأعمالهم؛ لأنّ هناك جانباً آخر يفرض بقاءها واستمرارها، وتلك هي أسرار الله في خلقه، لا يعلمها إلّا هو.

ومن الجانب الآخر يكرّم هذا المخلوق الإنساني أكبر تكريم، حين يجعل قدر الله به ينفذ ويجري عن طريق حركة هذا الإنسان وعمله، ويجعل التغيير القدري في حياة الناس مبنياً على التغيير الواقعي في قلوبهم ونواياهم وسلوكهم وعملهم، وأوضاعهم التي يختارونها لأنفسهم... .

ومن الجانب الثالث يلقي تبعاً عظيمة - تقابل التكريم العظيم - على هذا الكائن، فهو يملك أن يستبقي نعمة الله عليه، ويملك أن يزداد عليها، إذا هو عرف فشكر، كما يملك أن يزيل هذه النعمة عنه إذا هو أنكر وبطر، وانحرفت نواياه فانحرفت خطاه.

وهذه الحقيقة الكبيرة تمثل جانباً من جوانب «التصور الإسلامي لحقيقة الإنسان» وعلاقة قدر الله به في هذا الوجود، وعلاقته هو بهذا الكون وما يجري فيه... . ومن هذا الجانب يتبين تقدير هذا الكائن في ميزان الله وتكريمه بهذا التقدير، كما تتبين فاعلية الإنسان في مصير نفسه وفي مصير الأحداث من حوله، فيبدو عنصراً إيجابياً في صياغة هذا المصير بإذن الله وقدره الذي يجري من خلال حركته وعمله ونيته وسلوكه، وتتدفق عنه تلك السلبية الذليلة التي تفرضها عليه المذاهب المادّية، التي تصوّره عنصراً سلبياً إزاء الحتميات الجبّارة؛ حتمية الاقتصاد، وحتمية التاريخ، وحتمية التطور... إلى آخر الحتميات التي ليس للكائن الإنساني إزاءها حول ولا قوة، ولا يملك إلا الخضوع المطلق لما تفرضه عليه، وهو ضائعٌ خانعٌ مذلول!

كذلك تصوّر هذه الحقيقة ذلك التلازم بين العمل والجزاء في حياة هذا الكائن ونشاطه، وتصور عدل الله المطلق، في جعل هذا التلازم سنّة من سننه، يجري بها قدره، ولا يُظلم فيها عبدٌ من عبده»^(١).

(١) في ظلال القرآن: ج ٣، ص ١٥٣٦.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦). إن هذه الآية الكريمة تقرّر سنّةً جاريةً يشهد بها تاريخ القرى الخالية، فلو أنّ أهل القرى آمنوا بدل التكذيب، واتّقوا بدل الاستهتار، لفتح الله عليهم بركاتٍ من السماء والأرض.

«وأمام هذا النصّ نفى أمام حقيقةٍ من حقائق العقيدة وحقائق الحياة البشريّة والكونيّة سواء، وأمام عاملٍ من العوامل المؤثّرة في تاريخ الإنسان، تغفل عنه المذاهب الوضعيّة، وتغفله كلّ الإغفال، بل تنكره كلّ الإنكار! إنّ العقيدة الإيمانيّة في الله وتقواه، ليست مسألةً منعزلةً عن واقع الحياة، وعن خطّ تاريخ الإنسان.

إنّ الإيمان بالله، وتقواه، ليؤهلان لفيضٍ من بركات السماء والأرض؛ وعداً من الله، ومن أوفى بعهده من الله؟ ...

والإيمان بالله قوّة دافعةٌ دافقةٌ، تجمع جوانب الكينونة البشريّة كلّها، وتنتجها بها إلى وجهةٍ واحدةٍ، وتطلقها تستمدّ من قوّة الله، وتعمل لتحقيق مشيئته في خلافة الأرض وعمارتها، وفي دفع الفساد والفتنة عنها، وفي ترقية الحياة ونمائها. وهذه كذلك من مؤهلات النجاح في الحياة الواقعيّة»^(١).

إذن، الإيمان والتقوى يعمّقان في الذات معنى المسؤوليّة التي تبتعد عن العبث والفساد والأثانيّة، فلا يبقى هناك إلّا ما ينفع الناس، وبذلك تكون علاقة الإيمان والتقوى بالبركات علاقةً ترتبط بينابيع الخير التي يفجرها عقل الإنسان وروحه وإرادته، في حركة المواقف والعلاقات والأعمال في الحياة.

ويبقى للغيب دوره في هذا كلّ، فله الطافٌ خفيّةٌ من حيث لا نعرف، وله

(١) في ظلال القرآن: ج ٣، ص ١٣٣٨.

أرزاقٌ ونِعْمٌ كثيرةٌ يغدقها علينا من حيث لا نشعر، وهي أمورٌ لا تخضع لما نعرفه من قوانين الحياة العادية، بل هي غيبٌ ننتظره كلما أحسنا بالرضا من الله ينساب في أعماقنا؛ لطفاً وبركةً وإيماناً.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (النحل: ١١٢)، يفهم من هذه الآية: أنّ الإنسان هو من يصنع التغيير في الجانب الإيجابي والسلبي، وأنّ اختياره جزءٌ من السنّة، وليس نتيجة لها، فإذا أحسن الاختيار كان للأمة شبابها وحيويتها وامتدادها في العمر الحضاري، وإذا أساء ذلك، كان سبباً للمرض الروحي والمعنوي والمادي الذي يعجل في الموت، ويبلغ بها نهاية الأجل.

هذا، مضافاً إلى الروايات الكثيرة التي أشارت بشكلٍ واضحٍ إلى الحقيقة أعلاه؛ منها:

• ما روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «إنّ أفضل ما توسّل به المتوسّلون إلى الله سبحانه: الإيمان به وبرسوله... وصلة الرحم؛ فإنّها مثراًة في المال، ومنسأة في الأجل، وصدقة السر؛ فإنّها تكفر الخطيئة، وصدقة العلانية؛ فإنّها تدفع ميتة السوء، وصنائع المعروف؛ فإنّها تقي مصارع الهوان»^(١).

• وفي «الإتقان»: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سأل رسول الله صلّى الله عليه وآله عن آية المحو والإثبات، فأجابه: «لأقرن عينك بتفسيرها، ولأقرن عين أمّتي من بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف، تحوّل الشقاء سعادةً، وتزيد في العمر»^(٢).

(١) نهج البلاغة: ج ١، ص ٢١٦.

(٢) الإتقان في علوم القرآن: ج ٢، ص ٥١٦.

• وعن ابن عباس، أنه قال: لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر.^(١)

الدور التربوي البناء للبداء

إن للاعتقاد بشمولية القدرة الإلهية وإطلاقها - وأنها مبسوطة في كل شيء، ولها أن تقدم ما تشاء وتؤخر ما تشاء - انعكاساته التربوية الجمّة؛ منها:

١. من كان هذا اعتقاده، لا يمكن أن يغترّ حتى لو ملك أسباب الدنيا كلّها؛ لأن يد القدر فوق الأسباب، وحاكمة عليها، ويبقى الإنسان يعيش الحاجة الدائمة للارتباط بالمطلق سبحانه، الأمر الذي يدفعه إلى طلب العون والمدد منه - جلت قدرته - دائماً وأبداً، فلا يأمن سخط الله سبحانه ومكره.

٢. غلق منافذ اليأس والقنوط، وفتح أبواب الأمل والرجاء في النفس الإنسانية، وخلق روحية التغيير والاستعداد للصلاح، فمن كان متهادياً بالمعصية، أو من غلقت بوجهه أبواب السعادة، لا ييأس إذا آمن بأن هناك قوة غالبية على الأسباب، وأن الله سبحانه وتعالى يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء، ويهيئ من الأسباب ما يغيّر به الأحوال من حال إلى حال.

فالبداء «يفتح أمام الإنسان نافذة أمل بإمكان التحكم بالمصير عبر العمل الإرادي ويضيء أمامه مجرى الحياة بإشراقه تبعث في قلوب المؤمنين الرجاء بالله دائماً وأبداً، فيحثه ذلك على الدعاء والصدقات وضروب البرّ وفنون الطاعات، ما يوثق علاقته بخالقه سبحانه، ويضع أمامه فرصاً مفتوحة على الدوام لتعديل المصير»^(٢).

قال الشيخ كاشف الغطاء: «وقد تكون الفائدة لامتحان وتوطين النفس كما

(١) المستدرک علی الصحیحین: ج ٢، ص ٣٥٩؛ الدرّ المنثور في التفسیر بالمأثور: ج ٤، ص ٦٦؛ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسیر: ج ٣، ص ٨٣.

(٢) التوحيد .. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: ج ١، ص ٣٤٤.

في قضية أمر إبراهيم بذبح إسماعيل، ولولا البداء لم يكن وجهًا للصدقة، ولا للدعاء، ولا للشفاعة، ولا لبكاء الأنبياء والأولياء وشدة خوفهم وحذرهم من الله، مع أنهم لم يخالفوه طرفة عينٍ، إنما خوفهم من ذلك العلم المصون المخزون الذي لم يطلع عليه أحدٌ، ومنه يكون البداء»^(١).

وقال العلامة المجلسي: «فنفوا عليهم السلام ذلك، وأثبتوا أنه تعالى كل يومٍ في شأنٍ، من إعدام شيءٍ وإحداثٍ آخر، وإماتة شخصٍ وإحياءٍ آخر، إلى غير ذلك، لئلا يتركوا العباد التضرع إلى الله ومسألته وطاعته والتقرب إليه بما يصلح أمور دنياهم وعقباهم، وليرجوا عند التصدق على الفقراء وصللة الأرحام وبرّ الوالدين والمعروف والإحسان ما وعدوا عليها من طول العمر وزيادة الرزق وغير ذلك»^(٢).

وقال السيد الخوئي: «والقول بالبداء يوجب انقطاع العبد إلى الله، وطلبه إجابة دعائه منه وكفاية مهتماته، وتوفيقه للطاعة، وإبعاده عن المعصية؛ فإن إنكار البداء - والالتزام بأن ما جرى به قلم التقدير كائنٌ لا محالة دون استثناءٍ - يلزمه بأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه، فإن ما يطلبه العبد من ربه إن كان قد جرى قلم التقدير بإنفاذه فهو كائنٌ لا محالة، ولا حاجة للدعاء والتوسل، وإن كان قد جرى بخلافه لم يقع أبدًا، ولم ينفعه الدعاء والتضرع.

وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرع لخالفه؛ حيث لا فائدة في ذلك، وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي وردت عن المعصومين عليهم السلام أنها تزيد في العمر، أو في الرزق، أو غير ذلك مما يطلبه العبد»^(٣).

(١) أصل الشيعة وأصولها: ص ١٥٣.

(٢) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٣٠.

(٣) رسالتان في البداء: ص ٤٤، ٤٣.

ومن هذه الجهة تكون عقيدة البداء من لوازم التوبة وأمثالها من الأعمال، فمن لوازم التوبة: أن يعتقد التائب بأن قلم القدرة الإلهية لم يحفّ بعد، فله سبحانه أن يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء، ويسعد من شاء ويشقى من شاء، حسب ما يتحلّى به العبد من مكارم الأخلاق وصالح الأعمال، أو مساوئ الأخلاق وطالح الأعمال، وليست مشيئته جزافية غير تابعة لضابطة حكيمة، بل لو تاب العبد وعمل بالفرائض وتمسك بالعصم، خرج من صفوف الأشقياء ودخل في عداد السعداء، وبالعكس.

الدور الاجتماعي للبداء

يتساءل كثيرون عن السرّ في نجاح الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله في دعوته الإسلامية، بحيث أخذ الناس يدخلون في دين الله أفواجا؛ ماذا فعل صلّى الله عليه وآله في تلك الأمة التي كانت تعيش الجاهلية الجهلاء، البعيدة عن مراكز الفكر والحضارة والمدنية حتى تمكّن من هدايتها، واستطاع بها أن يشكّل خطراً حقيقياً على أكبر الامبراطوريات التي كانت تسود المعمورة في تلك الفترة، بل استطاع السيطرة على تلك الدول العظمى بفترة لا تتجاوز القرن من الزمن؟ السرّ يكمن في شجرة التوحيد بأغصانها المونقة، المتمثلة بالقدرة المطلقة والبداء وغيرهما من المفاهيم ذوات الثمر اليانع، التي غرسها النبيّ صلّى الله عليه وآله في نفوس هذه الأمة.

لقد ركّز النبيّ صلّى الله عليه وآله على أن قدرة الله غير متناهية، وهي فوق الأسباب، وتستطيع أن تقهر من ملك الأسباب؛ لأنّه هو المالك، وهو المملك، وأنّ تملكه على نحو التحويل^(١)، فله - وهو القادر على كلّ شيء - إرجاع

(١) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ (سورة الأنعام: ٩٤).

الأسباب من الأقوياء ليعودوا ضعفاء كما خلقهم أوّل مرّة، وله منح الأسباب للضعفاء ليكونوا بها أقوياء، وله أن يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء، وهو القاهر فوق عباده.

فليس المهمّ أن تكون الأسباب الطبيعيّة معك، بل المهمّ أن تكون أنت مع الله، ومن كان مع الله كان الله معه، وهو سبحانه غالبٌ على كلّ شيءٍ، وبه يغلب الغالبون، ومنه يطلب الراغبون، وعليه يتوكّل المتوكّلون، وبه يعتصم المعتصمون، ويثق الوثائقون، ويلتجئ الملتجئون، وهو حسبهم ونعم الوكيل، وهذا زرعٌ ثمرته نهضة الأمة.

البداء في الروايات

إنّ الدور البناء لعقيدة البداء في المجالات كافة، يكشف لنا فلسفة تركيز النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام على هذه المفردة العقائديّة الأساسيّة، واهتمامهم الواسع بها، وجعلها من أفضل الأشياء التي عبّد بها الخالق جلّت قدرته، ومن تلك الروايات:

١. في «الكافي»، بسنده إلى زرارة بن أعين، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «ما عبّد الله بشيءٍ مثل البداء»^(١)، أي: مثل القول بالبداء والتصديق بثبوته له تعالى؛ لأنّ فيه إذعاناً بأنّه تعالى قادرٌ على الحوادث اليوميّة، واعترافاً بأنّه مختارٌ يفعل بإرادته ما يشاء، ويتصرّف في ملكه كيف يشاء، ولا يبلغ شيءٌ من العبادة هذه المرتبة؛ لأنّ العبادة إنّما هي عبادةٌ وكمالٌ بعد معرفته بما ينبغي له، ومن أنكر البداء له تعالى فقد نسب العجز إليه، وأخرجه عن سلطانه، وعبّد لها آخر^(٢).

وفي رواية ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام:

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٤٦، باب البداء، ج ١.

(٢) شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٤٠.

« ما عَظَّم اللهُ بمثل البداء»^(١).

٢. وفيه - أيضاً - بسنده إلى محمد بن مسلم، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: « ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار له بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء»^(٢)، على وفق ما تقتضيه الحكمة والمصلحة ونظام الكل؛ لأن الحكيم العليم إذا علم حسن شيء في وقتٍ وقبحه في وقتٍ آخر، يضعه في موضعه^(٣).

٣. وفي «التوحيد»، بسنده إلى يونس بن عبد الرحمن، عن مالك الجهني، أنه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لويعلم الناس ما في القول بالبداة من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه»^(٤). كيف لا؟! وفيه اعتراف بتقديره تعالى وتديره وقدرته على إيجاد الحوادث واختياره في إفاضة الوجود على ما تقتضيه الحكمة والمصالح، واقتداره على ما أراد عدمه، وإبقاء ما أراد بقاءه.

٤. وفيه - أيضاً - بسنده إلى ابن أبي عمير، عن مرزم بن حكيم، أنه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما تنبأ نبي قط حتى يقر لله عز وجل بخمس: بالبداة، والمشية، والسجود، والعبودية، والطاعة»^(٥).

البداة وإخبارات الأنبياء

يتساءل الفكر الإنساني عن إخبارات الله سبحانه للأنبياء والأولياء عليهم السلام بعد تبليغها للناس: هل يمكن أن تظاها يد البداة؟

(١) شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٤٠.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٤٧، باب البداة، ح ٣.

(٣) انظر: شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٤٢.

(٤) توحيد الصدوق: ص ٣٣٤.

(٥) المصدر نفسه: ص ٣٣٣.

ما يمكن أن يُقال في مقام الجواب هو: أن إخبارات الأنبياء والأوصياء عن الله تعالى على نحوين:

النحو الأول: إخبارٌ على نحو الجزم واليقين، كإخباراتهم بالثواب والعقاب، والفروض والأحكام. وهذا النحو لا تطاله يد البداء؛ لأن الإخبار إذا كان على نحو القطع واليقين، فهو إخبارٌ عن سنّةٍ إلهيّةٍ ثابتةٍ لا يمكن أن تتغيّر، وحصول البداء فيها يؤدّي إلى فقدان الثقة بالمخبر وبما يقوله، ممّا يسبّب نقض الغرض الذي من أجله أرسل إليهم.

ويؤيد العقل النقل الشريف، فقد روي عن الفضيل بن يسار أنّه قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «العلم علمان: فعلمٌ عند الله مخزونٌ، لم يُطلع عليه أحداً من خلقه، وعلمٌ علّمه ملائكته ورسله، فأما ما علّم ملائكته ورسله فإنّه سيكون، ولا يكذب نفسه، ولا ملائكته، ولا رسله، وعلمٌ عنده مخزونٌ يقدّم فيه ما يشاء، ويؤخر ما يشاء، ويثبت ما يشاء»^(١).

فما علّمه ملائكته ورسله فإنّه سيكون على وفق ما علّمهم من غير تغيرٍ وتبدّلٍ، فلا يكذب نفسه في إخباره للملائكة بوقوع متعلّقه، ولا يكذب ملائكته في إخبارهم للرسول، ولا يكذب رسله في إخبارهم للخلق؛ لأنّ الكذب نقصٌ وقبيحٌ وجب تنزّهه تعالى وتنزّه سفرته عنها.

النحو الثاني: إخبارٌ معلّق، فهناك الكثير من الإخبارات التي صدرت عن الأنبياء والأوصياء وكانت معها قرائن متّصلةٌ أو منفصلةٌ تدلّ على أنّها معلّقةٌ على المشيئة الإلهيّة^(٢)، وهذا النحو من الإخبارات يمكن أن تطاله يد البداء، بل

(١) المحاسن: ج ١، ص ٢٤٣، باب العلم، ح ١٣١.

(٢) مع الالتفات إلى أنّ المشيئة الإلهيّة تابعةٌ لاختيارات الإنسان المعلومة لله سبحانه منذ الأزل.

طلاته كما في موارد كثيرة؛ منها^(١):

١. في «الكافي» ، بسنده إلى سالم بن مكرم، عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «مرَّ يهوديٌّ بالنبيِّ صَلَّى اللهُ عليه وآله، فقال: السام عليك، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله: عليك، فقال أصحابه: إنّما سلّم عليك بالموت، قال: الموت عليك، قال النبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وآله: وكذلك رددت، ثمّ قال النبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وآله: إنّ هذا اليهودي يعضّه أسود في قفاه فيقتله، قال: فذهب اليهودي فاحتطب حطباً كثيراً فاحتمله، ثمّ لم يلبث أن انصرف، فقال له رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله: ضعه، فوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاضّ على عودٍ، فقال: يا يهودي، ما عملت اليوم؟ قال: ما عملت عملاً إلاّ حطبي هذا، احتملته فجئت به، وكان معي كعكتان، فأكلت واحدةً وتصدّقت بواحدةٍ على مسكينٍ، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله: بها دفع الله عنه»^(٢).

٢. في «البحار» ، بسنده إلى الإمام الرضا عليه السلام أنه قال لسلمان المروزي: «...أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلّم قال: إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى نبيٍّ من أنبيائه: أن أخبر فلان الملك أنّي متوقّيه إلى كذا وكذا، فأتاه ذلك النبيّ فأخبره، فدعا الله الملك وهو على سريرهِ حتى سقط من السرير، فقال: يا ربّ، أجلني حتى يشبّ طفلي وأقضي أمري، فأوحى الله عزّ وجلّ إلى ذلك النبيّ: أن اتّ فلان الملك فأعلمه أنّي قد أنسيت في أجله، وزدت في عمره خمس عشرة سنةً، فقال ذلك النبيّ: يا ربّ، إنّك لتعلم أنّي لم أكذب قطّ، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: إنّما أنت عبدٌ

(١) قال الشيخ كاشف الغطاء: «إنّ قسماً من البداء يكون من اطلاع النفوس المتّصلة بالملاء الأعلى على الشيء وعدم اطلاعها على شرطه أو مانعه» . (أصل الشيعة وأصولها: ص ١٥٣).

(٢) الكافي: ج ٤، ص ٥، باب أنّ الصدقة تدفع البلاء، ح ٢.

مأموراً، فأبلغه ذلك، والله لا يُسأل عما يفعل»^(١).

٣. وفي «تفسير القمّي»، بسنده أنه قال: حدّثني أبي، عن محمد بن الفضيل، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: جعلت فداك، بلغنا أنّ لآل جعفر رايةً، ولآل العباس رايتين، فهل انتهى إليك من علم ذلك شيءٌ؟ قال: أما آل جعفر فليس بشيءٍ، ولا إلى شيءٍ، وأما آل العباس فإنّ لهم ملكاً مبطناً يقربون فيه البعيد، ويبعدون فيه القريب، وسلطانهم عسرٌ ليس فيه يسر، حتّى إذا أمنوا مكر الله وأمنوا عقابه صيح فيهم صيحةٌ لا يبقى لهم منالٌ يجمعهم، ولا رجالٌ تمنعهم، وهو قول الله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا...﴾ (يونس: ٢٤)، قلت: جعلت فداك، فمتى يكون ذلك؟ قال: أما إنّ لم يوقّت لنا فيه وقتٌ، ولكن إذا حدّثناكم بشيءٍ فكان كما نقول، فقولوا: صدق الله ورسوله، وإن كان بخلاف ذلك^(٢)، فقولوا: صدق الله ورسوله، تؤجروا مرتين»^(٣).

٤. وفي «البحار» عن أبي حمزة الثمالي، عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنّه قال: «بيننا داود - على نبينا وآله وعليه السلام - جالسٌ وعنده شابٌّ رثّ الهيئة، يكثر الجلوس عنده، وبطيل الصمت، إذ أتاه ملك الموت فسلم عليه، وأحدّد ملك الموت النظر إلى الشاب، فقال داود على نبينا وآله وعليه السلام: نظرت إلى هذا؟ فقال: نعم، إنّّي أمرت بقبض روحه إلى سبعة أيّامٍ في هذا الموضع، فرحمه داود، فقال: يا شاب، هل لك امرأة؟ قال: لا، وما تزوّجت قطّ، قال داود: فأنت فلاناً - رجلاً كان عظيم القدر في بني إسرائيل - فقل له: إنّ داود يأمرك أن تزوّجني ابنتك، وتدخلها الليلة،

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص ٤٤٣.

(٢) في قوله عليه السلام: «فإذا كان خلاف ذلك» إشارةٌ إلى إمكان وقوع البداء في ما يخبر به عليه السلام.

(٣) تفسير القمّي: ج ١، ص ٣١١.

وخذ من النفقة ما تحتاج إليه، وكن عندها، فإذا مضت سبعة أيّام فوافني في هذا الموضوع، فمضى الشاب برسالة داود على نبينا وآله وعليه السلام، فزوجه الرجل ابنته، وأدخلوها عليه، وأقام عندها سبعة أيّام، ثم وافى داود يوم الثامن، فقال له داود: يا شاب، كيف رأيت ما كنت فيه؟ قال: ما كنت في نعمةٍ ولا سرورٍ قطّ أعظم ممّا كنت فيه، قال داود: اجلس، فجلس، وداود ينتظر أن يقبض روحه، فلما طال، قال: انصرف إلى منزلك، فكن مع أهلِكَ، فإذا كان يوم الثامن فوافني ههنا، فمضى الشاب، ثم وافاه يوم الثامن وجلس عنده، ثم انصرف أسبوعاً آخر، ثم أتاه وجلس، فجاء ملك الموت داود، فقال داود صلوات الله عليه: أُلست حدّثتني بأنك أمرت بقبض روح هذا الشاب إلى سبعة أيّام؟ قال: بلى، فقال: قد مضت ثمانيةً وثمانيةً وثمانيةً! قال: يا داود، إنّ الله تعالى رحمه برحمتك له، فأخّر في أجله ثلاثين سنةً^(١).

وكما هو واضح: فإنّ الإخبارات في هذه الروايات هي إخبارات ترتبط بالقضاء الشخصي والجزئي المعلق على فعل شيءٍ خاصّ، أو عدم فعل شيءٍ. وحتى في إخبار نبيّ الله يونس عليه السلام بنزول العذاب على أمّته، فهو إخبارٌ يحمل معه القرينة المنفصلة على أنّه إخبارٌ معلقٌ على عدم الاستغفار والتوبة والعودة الحقيقيّة الجماعيّة إلى الله تعالى، ويشهد له: أخذ علماء أمّته بنصيحته وابتهاهم مع الناس وتضرّعهم إلى الله، واختيارهم الاستغفار والتوبة سبباً لرفع العذاب.

وفي ضوء التقسيم المتقدّم يتّضح: أنّ إخبارات المعصوم عليه السلام - التي تخلّفت عن التحقّق والوقوع - إنّما هي من الإخبارات المعلقة التي تطلّها يد البداء في صورة تخلّف ما علّقت عليه.

وبهذا البيان يتجلّى مراد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «والله،

(١) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١١٢، باب البداء والنسخ، ح ٣١.

لولا آية في كتاب الله لحدّثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعة، ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١).

العلاقة بين البداء والقضاء والقدر

ظهر من الأبحاث السابقة: أنّ العالم يحكمه قانون الأسباب والمسببات، وهو قانون ثابت لا يقبل التبدل ولا التحويل.

وهذا القانون الثابت هو الآخر محكومٌ لقانونٍ فوقه، مخزونٍ عند الحقّ سبحانه، لم يُطلع عليه أحداً من خلقه، وقد أطلقت الروايات عليه اسم «البداء». فله سبحانه أن يثبت ما يشاء، ويمحو ما يشاء؛ وفقاً لما هو مخزونٌ عنده ومكنونٌ في أم الكتاب.

وبفرشاة هذين المبحثين تُرسم صورة التوحيد في صفحة النفس الإنسانية، فالأول يدفعها للتوسّل بالأسباب والسنن الحاكمة في هذا العالم بإذنه تعالى، والثاني يدعوها للتوسّل بالقدرة الإلهية القاهرة للأسباب والسنن، مع الالتفات إلى أنّ أعمال القدر من قبل الواحد القهّار يكون ضمن قوانين وسننٍ وتدابير، ووفقاً للنظام الأحسن والأصلح الذي أبدع عليه عالم الإمكان.

نعم، هذه الأسباب القاهرة خفيةٌ ومستورةٌ عن علمنا؛ قال الطباطبائي: «وهذه^(٢) جملةٌ مطلقةٌ غير مقيدةٍ بشيءٍ البتّة، فله سبحانه سبيلٌ إلى كلّ حادثٍ تعلّقت به مشيئته وإرادته، وإن كانت السبل العادية والطرق المألوفة مقطوعةً متنفيةً هناك. وهذا يحتمل وجهين:

(١) تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، للعلامة المفسّر المحدث الأديب الشيخ محمد بن

محمد رضا القميّ المشهدي، تحقيق: حسين درگاهي: ج ٦، ص ٤٦٨.

(٢) يعني - رحمه الله - قوله عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٢١).

أحدهما: أن يتوسل تعالى إليه من غير سببٍ مادّيٍّ وعلّةٍ طبيعيّةٍ، بل بمجرد الإرادة وحدها.

وثانيهما: أن يكون هناك سببٌ طبيعيٌّ مستورٌ عن علمنا، يحيط به الله سبحانه، ويبلغ ما يريده من طريقه.

إلا أن الجملة التالية من الآية المعلّلة لما قبلها، أعني: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ تدلّ على ثاني الوجهين؛ فإنّها تدلّ على أنّ كلّ شيءٍ من المسبّبات - أعني ممّا تقتضيه الأسباب العاديّة أو لا تقتضيه - له قدرٌ قدره الله سبحانه عليه، وارتباطاتٍ مع غيره من الموجودات، واتّصالاتٍ وجوديّةٍ مع ما سواه، الله سبحانه أن يتوسل منها إليه، وإن كانت الأسباب العاديّة مقطوعةً عنه، غير مرتبطةً به، إلا أنّ هذه الاتّصالات والارتباطات ليست مملوكةً للأشياء أنفسها حتّى تطيع في حالٍ وتعصي في أخرى، بل مجعولةٌ بجعله تعالى، مطيعةٌ منقادةٌ له.

فالآية تدلّ: على أنّه تعالى جعل بين الأشياء جميعها ارتباطاتٍ واتّصالاتٍ له أن يبلغ إلى كلّ ما يريد من أيّ وجهٍ شاء، وليس هذا نفيًا للعلية والسببية بين الأشياء، بل إثبات أنّها بيد الله سبحانه، يحوّها كيف شاء وأراد، ففي الوجود عليّةٌ وارتباطٌ حقيقيٌّ بين كلّ موجودٍ وما تقدّمه من الموجودات المنتظمة، غير أنّها ليست على ما نجده بين ظواهر الموجودات بحسب العادة؛ ولذلك نجد الفرضيات العلميّة الموجودة قاصرةً عن تعليل جميع الحوادث الوجوديّة، بل على ما يعلمه الله تعالى وينظّمه... ومن هنا يستنتج: أنّ الأسباب العاديّة التي ربّما يقع التخلف بينها وبين مسبباتها ليست بأسبابٍ حقيقيّةٍ، بل هناك أسبابٌ حقيقيّةٌ مطّردةٌ غير متخلّفة الأحكام والخواصّ، كما ربّما يؤيّد التجارب العلميّة في جراثيم الحياة، وفي خوارق العادة^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٧٧، ٧٨.

فالواجب على العبد: أن يتوجّه في حوائجه إلى جناب العزّة وباب الكبرياء، ولا يركن إلى سببٍ بعد سببٍ، وإن كان أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها، ولكنّ هذه الأسباب إنّما تفعل بإذن الله، والنتائج إنّما تترتب - أيضاً - بإذن الله سبحانه وتعالى؛ من هنا قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ»^(١).

(١) الدعوات: ص ١٢٩.

معطيات الفصل

١. ذهب اليهود والقدرية إلى أن الله سبحانه وتعالى بعد أن خلق العالم وفقاً لقانون القضاء والقدر ونظام الأسباب والمسببات، صار مسلوب القدرة، وخرج زمام التصرف الجديد من يده بما حتمه من القضاء، وقد ردّ القرآن الكريم هذه الرؤية بشكلٍ صريحٍ في بعض آياته.
٢. إن تأكيد النقل الشريف لمفردة البداء، جاء لإبطال كل فكرة تجعل قدرة الله سبحانه وتعالى ومشيئته محدودةً بحدٍّ معينٍ، وإثبات أنها حقيقةٌ مطلقةٌ من كل الجهات، وأن تقديره سبحانه لهذه الأقدار لا يجعله مسلوب الإرادة إزاءها.
٣. البداء مظهرٌ من مظاهر القدرة الإلهية المطلقة، ومن يؤمن به إنما يؤمن بالله ويدين له بهذه القدرة المطلقة.
٤. من لوازم التوبة: أن يعتقد التائب بأن قلم القدرة الإلهية لم يحفّ بعد، فله سبحانه أن يمحو ما يشاء، ويثبت ما يشاء، ويسعد من شاء، ويشقي من شاء، حسب ما يتحلّى به العبد من أخلاقٍ وأعمال.
٥. إن البداء يحتاج في حصوله إلى سبب، ولا يحصل جزافاً، فالحق سبحانه وتعالى إنما يزيد في عمر الإنسان أو ينقص وفقاً لاختيارات الإنسان، وهذا يعني: أن الروايات تدلّ بمدلولها المطابقي على البداء، ومدلولها الالتزامي على الاختيار الإنساني. وهذه إحدى الحجج التي تساق لإثبات أن الإنسان كائنٌ مختار.
٦. إن الإنسان هو من يصنع التغيير في الجانب الإيجابي والسلبي، وأن اختياره جزءٌ من السنّة، وليس نتيجة لها.
٧. إن العقيدة الإيمانية في الله، وتقواه، ليست مسألةً منعزلةً عن واقع الحياة.

٨. الإيمان بالله قوة دافعة دافقة، تجمع جوانب الكينونة البشرية كلها، وتتجه بها إلى وجهة واحدة، وتطلقها تستمد من قوة الله، وتعمل لتحقيق مشيئته في خلافة الأرض وعمارتها، وفي دفع الفساد والفتنة عنها، وفي ترقية الحياة ونائها. وهذه كذلك من مؤهلات النجاح في الحياة الواقعية.

٩. يقوم البداء على فلسفة ناهضة ترتبط بجوانب متعددة من حياة الإنسان ووجوده وعمله وعلاقته بما حوله، فما دام البداء في جوهره يتحرك في نطاق تأثير العمل الإنساني على مصير الإنسان، فإن فيه ما يشعره بأن له تأثيراً على مصيره وطول عمره ونوع علاقته مع الطبيعة.

١٠. إن البداء يفتح أمام الإنسان نافذة أمل بإمكان التحكم بالمصير عبر العمل الإرادي، ويضيء أمامه مجرى الحياة بإشراقه تبعث في قلوب المؤمنين الرجاء بالله دائماً وأبداً، فيحثه ذلك على الدعاء والصدقات وضروب البرّ وفنون الطاعات ما يوثق علاقته بخالقه سبحانه، ويضع أمامه فرصاً مفتوحة على الدوام لتعديل المصير.

١١. يكمن سرّ نجاح النبيّ صلّى الله عليه وآله في دعوته وبنائه للدولة في شجرة التوحيد بأغصانها المونقة المتمثلة بالقدرة المطلقة والبداء وغيرهما من المفاهيم ذوات الثمر اليناع، التي غرسها النبيّ صلّى الله عليه وآله في نفوس هذه الأمة.

١٢. ليس المهمّ أن تكون الأسباب الطبيعية معك، بل المهمّ أن تكون أنت مع الله، ومن كان مع الله كان الله معه، وهو سبحانه غالبٌ على كلّ شيء.

١٣. إن إخبارات الأنبياء والأوصياء عن الله تعالى على نحوين: إخبارٌ على نحو الجزم واليقين، كإخباراتهم بالفروض والأحكام ... وهذا النحو لا تطاله يد البداء، وإخبارٌ معلقٌ، وهذا ما تطاله يد البداء.

الباب الثاني عشر
الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين

وفيه فصول ثلاثة:

الفصل الأول: في نظرية الجبر

الفصل الثاني: في نظرية التفويض

الفصل الثالث: في نظرية الأمر بين الأمرين

الفصل الأوّل

في نظريّة الجبر

- تمهيد
- الاتّجاهات في خلق الأفعال
- معنى الجبر
- تأريخ القول بالجبر
- خطورة القول بالجبر
- الأوّل: المستوى العقائدي
- الثاني: المستوى الاجتماعي
- استعراض نظريّة الجبر
- أدلّة الإثبات ومناقشتها
- الأوّل: الأدلّة النقلية
- الثاني: الأدلّة العقلية
- الثالث: القاعدة التوحيدية
- نظريّة الكسب

تمهيد

انطلاقاً من طبيعة الموقف إزاء مقولة «التأثير»، يجد الفكر الإنساني نفسه أمام تساؤلٍ جوهريٍّ لا يسعه تجاهله، فالتوحيد الفاعلي يفرض عليه الاعتقاد بأن لا مؤثر في الوجود حقيقةً إلا الله تعالى، والوجدان والشواهد الحسية يرشدانه إلى الإيـان بمؤثرية الإنسان نفسه، بل ومؤثرية الفواعل والأسباب والعوامل التي تتحرك في نطاق الطبيعة، فهل تنحصر الفاعلية^(١) بالله وحده، أم أنّ للفواعل الأخرى تأثيراً؟

ثمّ إذا وجد مثل هذا التأثير فكيف يتمّ التوفيق بينه وبين التوحيد الخالقي الذي يعني نفي تأثير ما سوى الله سبحانه؟ وإذا لم يكن لها أيّ تأثير، فلماذا يُحاسبها خالقها؟ ألا يكون في حسابه لها - مع إجبارها على الفعل - ظلماً يتنافى مع عدله سبحانه وتعالى؟

وهذا التساؤل كما شغل فكر الخواصّ، شغل فكر العامّة من الناس أيضاً، بحيث صار الكلّ يتشوّق لمعرفة الجواب، وفهم الصواب. إنّ قدّم هذا التساؤل وسعة دائرته يُعطي لهذه المسألة أهميّة كبيرةً في منظومة المعارف العقديّة.

هذا، مضافاً إلى انعكاسات هذه المسألة على المسائل العقديّة الأخرى؛ من قبيل: مسألة الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، والتكليف، وعشرات المسائل الأخرى المرتبطة بحريّة الإنسان في اختيار المصير، بل إنّ لنتائج هذه المسألة انعكاساتها الإيجابية أو السلبية على نهضة الأمم، وازدهار الحضارة، وتطوّر المدنيّة. فالأمّة التي تعتقد أنّها أمّةٌ مسلوبة الإرادة والاختيار، مجبورةٌ على فعلها، لا

(١) بمعنى التأثير العامّ لا خصوص الإيجاد من العدم.

حيلة لها في تقرير مصيرها، سوف تتقاعس ولا تسعى إلى التغيير، بعكس الأمة التي تعتقد بالاختيار وحرية الإرادة الإنسانية.

ويمكن تفصيل البحث من خلال الحديث في مقامين:

المقام الأول: تعيين فاعل الفعل. وفيه يبحث عن تشخيص فاعل الفعل وموجده من حيث الوحدة والتعدد؛ باعتبار أن الفكر البشري كان ولا زال يتساءل عن موجد الفعل الصادر من الإنسان: هل هو الخالق سبحانه وتعالى، أم هو الإنسان نفسه، أم الاثنان معاً؟ بغض النظر عن طبيعة صدور الفعل عن الفاعل، وهل هو على نحو الاختيار، أم على نحو الجبر والضرورة؟

المقام الثاني: تعيين طبيعة صدور الفعل. وفيه يُبحث عن طبيعة صدور الفعل عن الإنسان؛ هل هو على نحو الاختيار، أم على نحو الإيجاب والضرورة؟^(١)؛ إذ ليس بالضرورة أن يكون صدور الفعل عن فاعله على نحو الاختيار. فالإحراق - مثلاً - مع أنه فعلٌ للنار، ولكنه يصدر عنها بالإيجاب والقهر، وكذا الإرواء بالنسبة للماء، والشفاء بالنسبة للدواء.

والفرق بين المقامين: أن نتيجة المقام الأول تثبت هوية فاعل الفعل، ولا تثبت شكل الصدور، أمّا نتيجة المقام الثاني فهي المتكفلة في بيان وإثبات طبيعة صدور الفعل عن فاعله.

قال أستاذنا الشهيد الصدر: «إنّ مسألة الجبر والاختيار تنحلّ إلى مسألتين: الأولى: المسألة الكلامية التي وقع فيها البحث بين المعتزلة القائلين بالتفويض، وبين الأشاعرة القائلين بالجبر، والشيعية القائلين بالأمر بين الأمرين. وروح البحث في هذه المسألة يرجع إلى النزاع في تشخيص فاعل الأفعال الصادرة من الإنسان.

(١) سواءً أكان فاعل الفعل هو الله وحده، أم الإنسان فقط، أم هما معاً.

فمذهب التفويض يقول: بأنّ الفاعل محضاً هو الإنسان، ومذهب الجبر يقول: بأنّ الفاعل محضاً هو الله سبحانه وتعالى، والشيعه يقولون: بأنّ لكلّ منهما نصيباً في الفاعليّة بالنحو المناسب له.

الثانية: المسألة الفلسفيّة، وروح البحث فيها يرجع إلى: أنّ فاعل هذه الأفعال - سواءً فرضناه في المسألة الأولى الإنسان، أو الله، أو هما معاً - هل تصدر منه اختياراً، أم بلا اختيارٍ؟ ومن هنا يعرف أنّ المسألة الكلاميّة لا تكفي وحدها لحسم النزاع في بحث الجبر والاختيار، فلنفرض أنّنا قلنا هناك بأنّ الفاعل هو الإنسان وحده، لكن يبقى احتمال كونه فاعلاً بلا اختيارٍ، كفاعليّة النار للإحراق التي قد يقال فيها بأنّ الإحراق فعلٌ للنار محضاً^(١).

الاتجاهات في خلق الأفعال

أفرز الفكر الإسلامي ثلاثة اتّجاهاتٍ أساسيّة في مسألة الفعل الإنساني، توزّعت على ثلاثة اتّجاهات:

الأول: الاتّجاه الأشعري، الذي أنكر دور الإنسان، وآمن بالجبر، واختار: أنّ الأفعال التي تصدر من الإنسان هي فعل الله حقيقةً، والإنسان ليس إلّا محلاً لها، وليس هو الموجد لها، فانتساب الأفعال إلى الله تعالى إسنادٌ إلى الفاعل، وانتسابها إلى الإنسان إسنادٌ إلى المحلّ لا إلى الفاعل.

الثاني: الاتّجاه المعتزلي، الذي اختار أنّ الإنسان هو الموجد لأفعاله بالاستقلال ولا تأثير للخالق سبحانه وتعالى.

الثالث: الاتّجاه الإمامي، الذي رفض الجبر والتفويض، واختار الأمر بين الأمرين؛ وهي منزلةٌ بينهما، أوسع ممّا بين السماء والأرض.

وسوف يسير البحث في هذا المقام باستعراض الاتّجاهين (الجبري والتفويضي)

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ج ٢، ص ٢٧.

ومناقشتها، وإثبات أنّها لا يصمدان أمام التمحيص العقلي والمناقشة النقلية قرآناً وسنةً. وبتهاويها يسقط هذا الاستقطاب الذي مزق الفكر الكلامي للمسلمين، ودفع الأمة إلى التخبّط، وساهم في ضياعها وتخلّفها. وبتهاوي الاثنين يفتح الطريق أمام اتجاهٍ جديدٍ أسسه القرآن الكريم، ونظر له أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهو اتجاه: «الأمر بين الأمرين».

تنبيهات في بداهة الاختيار

إنّ الاختيار المتحقّق في قسم من أفعال الإنسان هو ممّا يشاهده كلّ عاقلٍ بالوجدان. فكُلّ عاقلٍ يجد: أنّ ما يصدر عنه من الأفعال ليس على نهجٍ واحدٍ، بل هو على طائفتين:

الطائفة الأولى: لا يكون الإنسان فيها مختاراً في وقوع ذلك الفعل، من قبيل ضربان القلب، وجريان الدم في العروق.

الطائفة الثانية: يكون الإنسان فيها هو الفاعل لها بعد إرادته لها، ولولا إرادته إيّاها ما كانت لتتحقّق، كحركة الأصابع، وحركة اليد يمنةً ويسرةً. وهذه الطائفة الثانية من الأفعال هي أفعالٌ إراديةٌ، بخلاف الطائفة الأولى؛ ويشهد لذلك الفطرة والوجدان؛ قال السيّد الخوئي: «لا ريب في أنّ كلّ أحدٍ إذا راجع وجدانه وفطرته في صميم ذاته - حتّى الأشعري - يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره، وبين حركة النبض وحركة الأصابع، وبين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمنةً ويسرةً، وهكذا. ومن الطبيعي أنّه لا يتمكّن أحدٌ - ولن يتمكّن - من إنكار ذلك الفرق بين هذه الحركات»^(١).

من هنا صحّ أن يسند الإنسان أفعال الطائفة الثانية إلى نفسه دون أفعال الطائفة الأولى، فيقول: «حرّكت يدي»، ولا يقول: «أجريت الدم في عروقي».

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٣٩٦.

ويشهد لذلك أيضاً: الأوامر الصادرة عن المولى للعبد، ومثلها الصادرة عن الطبيب للمريض، فإنه لو لم يكن الإنسان مختاراً في ما يؤمر به لكان صدور هذه الأوامر من العقلاء قبيحاً. وكذا «القوانين الوضعيّة في الدول والمؤسّسات والشركات والدوائر لرعاية النُظم وحفظ الحدود والحقوق، بحيث يكون كلّ أحدٍ من أعضاء تلك المنظّمة مكلفاً برعاية القانون. وواضحٌ: أنّه يقبح جعل القانون لمن لا اختيار له، كوضع القانون للمرتعش بالنسبة إلى حركة يده الرعشاء، وللناس في جريان دمائهم وضربان قلوبهم، أو جعل القانون للمجانين بالنسبة إلى ما جُنّوا.

[ويشهد لذلك أيضاً]: صحّة مؤاخذه المجرمين، فإنه لولا الاختيار لما صحّ مؤاخذتهم، كما لا يصحّ مؤاخذه ذي اليد الرعشاء على حركة يده.

ويشهد على ما ذكرنا: أنّه إذا تعرّض أحدٌ لأموال القائلين بالجبر أو نفوسهم أو أعراضهم، فإنّهم سيعترضون عليه، ويعاتبونه دون تأمّل، وهذا يدلّ على أنّ المتعرّض لهم كان مختاراً في فعله هذا، وإلاّ لما صحّ العتاب والاعتراض؛ لأنّ الإنسان - على زعمهم - ليس إلاّ محلاً لظهور فعل الله تعالى، كالمنشار في يد النجّار، ومن الواضح: أنّ العتاب يجب أن يكون على الفاعل، لا على محلّ بروز فعل الفاعل»^(١).

معنى الجبر

الجبر: هو الحمل على الفعل، والاضطرار إليه بالقسر والغلبة. وحقيقة ذلك: إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون له قدرة على دفعه،

(١) سدّ المفرّ على القائل بالقدر.. دراسة تحليليّة حول بحث الإرادة والطلب، ونقد مقالة الجبر والتفويض، وإثبات الأمر بين الأمرين، محاضرات الأستاذ الشيخ محمّد باقر علم الهدى، السيّد عليّ الرضوي، الشيخ أمير الفخّاري، الشيخ حسن الكاشاني: ص ١٠٨.

والامتناع من وجوده فيه، وقد يعبر عما يفعله الإنسان بالقدرة التي معه على وجه الإكراه له على التخويف والإلجاء أنه جبر، والأصل فيه ما فعل من غير قدرة على امتناعه منه.

وإذا تحقّق القول في الجبر - على ما وصفناه - كان مذهب الجبر هو قول من يزعم: أنّ الله تعالى خلق في العبد الطاعة من غير أن يكون للعبد قدرة على ضدها، والامتناع منها، وخلق فيهم المعصية كذلك، فهم المجبرة حقاً، والجبر مذهبهم على التحقيق^(١)؛ قال الشهرستاني: «الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الربّ تعالى، فالجبرية أصناف؛ فالجبرية الخالصة هي التي تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمّى ذلك كسباً، فليس بجبري»^(٢).

تأريخ القول بالجبر

تعدّ مسألة الجبر من المسائل القديمة، «فإنّ أمة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين: المجبرة والقدرية، وكذا الأوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين، حتّى قيل: إنّ وضع النرد على الجبر، ووضع الشطرنج على القدر»^(٣).
إنّ نظرية الجبر - بصورة عامّة - لها جذور تاريخية قبل الإسلام، ثمّ بقيت هذه النظرية بعد مجيء الإسلام معشعشةً في عقول بعض المسلمين الذين لم يؤسّسوا معتقداتهم على أساس المباني الإسلامية الصحيحة.
ولعلّ أوّل ظهور لها في الساحة الإسلامية كان في أواسط القرن الأوّل

(١) انظر: تصحيح اعتقادات الإمامية: ص ٤٦، (بتصرف).

(٢) الملل والنحل: ج ١، ص ٨٥.

(٣) القضاء والقدر، الفخر الرازي: ص ٢١٧.

الهجري، وتحديدًا في بداية العهد الأموي^(١). فعندما آلت دفعة الخلافة الإسلامية إلى معاوية بن أبي سفيان، دعم فكرة الجبر بقوة، وتبناها، وروج لها؛ لأنها النظرية التي تبرر للسلطان أفعاله القبيحة؛ باعتبارها الخيمة التي يستظل تحتها، والعصا التي يتكئ عليها في تبرير أفعاله الشنيعة، فله في رحابها أن يفعل في عباد الله وأموالهم ما شاء، وكيفما شاء^(٢).

فقد نُقل أن معاوية قام خطيباً بالشام، فقال: أيها الناس، إننا أنا خازن، فمن أعطيته فالله يعطيه، ومن حرّمته فالله يحرمه. فقام إليه أبو ذرّ، فقال: كذبت - والله - يا معاوية، إنك لتعطي من حرم الله، وتمنع من أعطى الله^(٣).

(١) يظهر من بعض الكتابات في تاريخ الفكر الفلسفي والكلامي في الإسلام: أن أول من جاء بالجبر وقال به هو الجهم بن صفوان. فالإنسان في نظره مجبورٌ في أفعاله، فلا قدرة له ولا اختيار، وهو كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحركت، وإذا سكن سكنت، وأن الله هو الذي قدر عليه أفعاله. وأظهر هذا الرجل مقالته بترمز، وجادل فيها مقاتل بن سليمان. وثمة شخصية أخرى قالت بالجبر، وهو الجعد بن درهم الذي أذاع مذهبه في دمشق، وقد اتصل الجعد بجهم وأخذ عنه، وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن. ويُقال: إن جعداً هذا قُتل بأميرٍ من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن، وليس لمذهبه الجبري.

(٢) وهذه الثقافة هي الحاكمة في الأوساط الإسلامية قديماً وحديثاً، فالأعم الأغلب من المسلمين يردّد: أن ما جرى علينا وسيجري إننا هو فعل الله سبحانه، وليس للإنسان الحرية في اختيار مصيره! فلن يصيب الإنسان إلا ما كتبه الله له؛ ويقصد بذلك الكتابة الجبرية!

وهذا الاعتقاد الباطل والتفسير المغلوط للفعل الإنساني جرّأ البعض من دعاة الفكر الحدائوي على اتهام الإسلام بأنه أفيون الشعوب! لأنه دين يدعو إلى الاستسلام، لا إلى المقاومة! تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

(٣) بحار الأنوار: ج ٣١، ص ٢٤٧؛ الصحيح من سيرة الإمام عليّ عليه السلام؛ المرتضى

وقال الدكتور محمد علي أبو ريان: إنَّ الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر؛ لموافقتها لموقفهم السياسي، من حيث إنها تؤيد ما يذهبون إليه من أنَّ الله قد أراد وقدَّر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين، وكذلك في القول في الجبر عذرٌ عن الإتيان ببعض المعاصي التي كان الأمويون يقترفونها^(١).

وهذا ما أشار إليه بعض المعاصرين بقوله: «إنَّ خلفاء الجور لهم دورٌ واسعٌ في نشر هذا المذهب، فإنَّهم أشاعوا القول بالجبر بين المسلمين في البلاد الإسلاميَّة كي يبرِّروا بذلك أفعالهم القبيحة، فلا يبقى مجالٌ للاعتراض على أحدهم بأنكم كيف ترتكبون الفواحش والظلم والمعاصي وأنتم خلفاء رسول الله صلَّى الله عليه وآله بزعمكم؟! ذلك أنَّ الموجد للأفعال ليس إلَّا الله تعالى، وليس لهم دخلٌ فيها، فتراهم روجوا مسلك الجبر كي يقنعوا الجمهور الذي لا يرون الحقَّ إلَّا فيما يقوله الحاكم ولو كان جائراً، ويعتقدون أنَّ مفارقتة ضلالٌ وكفرٌ. ثمَّ أعطوا لنظريَّتهم صبغةً شرعيَّةً وقرسيَّةً... فقالوا: إنَّ ذلك هو معنى التوحيد، فلا مؤثِّر في الوجود إلَّا الله تبارك وتعالى، وكلُّ ذلك كي يُدخلوا الرعب في قلوب العامَّة والسواد الأعظم الذين لا عرفان لهم بحقائق الأمور ولا يفكِّرون في حقيقة الأمر خوفاً من الوقوع في شبهة الشرك»^(٢).

وبلغ من ترويج الإسلام الأموي لفكرة الجبر قتل كلِّ من يرفضها، فقد روي أنَّ معبد الجهني وغيلان الدمشقي اللذين رفضا فكرة الجبر قُتلا على يد الحجاج بن يوسف الثقفي وهشام بن عبد الملك.

ثمَّ تسلسلت فكرة الجبر حتَّى تسلَّمتها أبو الحسن الأشعري، وقلَّده فيها

من سيرة المرتضى، العلامة المحقق آية الله السيِّد جعفر مرتضى العاملي: ج ١٧، ص ٩٨.

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور محمد علي أبو ريان: ص ١٤٧

(٢) سدِّ المقرِّ على القائل بالقدر: ص ١٣٤.

جمهور العامة؛ لذا يُنسبون إليه في العقائد، فيقال: إنهم أشعريون أصولاً، وأحناف أو مالكيون أو حنبلليون فروعاً.

المنكرون للجبر من الأشاعرة

القلّة من الأشاعرة أنكروا فكرة الجبر ورفضوها، ومَن أنكروها:

١. الشعراي؛ قال: من زعم أنّه لا عمل للعبد فقد عاند؛ فإنّ القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثرٌ فوجودها وعدمها سواءٌ، ومن زعم أنّه مستبدٌّ بالعمل فقد أشرك، فلا بدّ أنّه مضطّرٌّ على الاختيار^(١).

٢. أبو المعالي الجويني؛ قال: «أمّا نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يباه العقل والحسّ، وأمّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجهٍ فهو كنفى القدرة أصلاً، وأمّا إثبات تأثيرٍ في حالة لا يفعل فهو كنفى التأثير خصوصاً، والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بدّ - إذن - من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقةً، لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحسّ من نفسه الاقتدار يحسّ من نفسه - أيضاً - عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سببٍ آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سببٌ إلى سببٍ آخر حتّى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق، فإنّ كلّ سببٍ مهما استغنى من وجهٍ محتاجٍ من وجهٍ، والباري تعالى هو الغنيّ المطلق الذي لا حاجة له، ولا فقر»^(٢).

٣. الشيخ محمّد عبده؛ قال: «...ومنهم من قال بالجبر وصرّح به، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه، وهو هدمٌ للشريعة، ومحوٌ للتكاليف، وإبطالٌ لحكم

(١) انظر: اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر: ص ١٣٩ - ١٤١.

(٢) انظر: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: ص ١٣٩ - ١٤١.

العقل البديهي»^(١).

خطورة القول بالجبر

إنّ القول بالجبر ينتهي - لا محالة - إلى نتائج خطيرة على مستويين:

الأول: المستوى العقائدي

إنّ القول بالجبر يؤدي إلى توالٍ باطلٍ لا يمكن الالتزام بها:

١. عبثية إرسال الأنبياء وإنزال الكتب والوعد والوعيد والثواب والعقاب، بل يؤدي إلى القدح بعدله سبحانه، ونسبة الشرور في العالم إليه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. هذا، مضافاً إلى عبثية تكليف الخلق؛ إذ التكليف ليس إلا طلب المولى سبحانه وتعالى العبدَ بالفعل أو الترك، ولا معنى للطلب ممن ليس له اختيارٌ في امتثال التكليف.

ففي «سَدِّ المَفَرِّ»: «ثم إنّه لا يكون افتراءً وشتّم أشنع من هذا للربّ المتعالي جلّت عظمته، فإنّه على هذا يكون إرسال الرسل، وإنزال الكتب، والجنّة والنار، والوعد والوعيد بهما، والدين والشريعة، والأمر بالإيمان، والنهي عن الكفر، لغواً ولعباً وعبثاً منه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، بل لا يكون لعبٌ ولغوٌ أعظم من ذلك، فإنّه تبارك وتعالى يجبر عباده على الأفعال مع أنّه أرسل إليهم الأنبياء والأوصياء واحداً تلو الآخر، وأنزل معهم الكتاب والحكم والشريعة، وفرض على الناس أشياء، وحرّم عليهم كذلك، ثمّ بشرّ المؤمنين المطيعين بالجنّة، وحذّر المنكرين المعاندين من العذاب الأليم، وشدّد الأمر على المخالفين بحيث اشتعلت بينهم نيران الحرب، فقتلوا وقُتلوا، وهؤلاء الرسل وأوصياؤهم تحمّلوا الأذى من الناس بسبب دعوتهم إلى الله تبارك وتعالى، فسُجنوا وقُتلوا وسُبيت

(١) رسالة التوحيد: ص ٦٢.

نسائهم وقُتل أولادهم وذرائعهم، حتّى قُتل سبعون نبياً بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، وعلى أساس هذه الدعوة تولّى المؤمنون أقواماً وتبرّأوا من آخرين، ومع ذلك كلّه يثيب المؤمنين ويُعاقب الكافرين، فهذا ممّا لا يكون إسناده إلى عاقل، كيف برّب العالمين وخالق العقل وواهبه للعقلاء؟!^(١).

وقال في «هداية الأئمة»: «لو كان جبراً لم يحقّ، أي: لم يكن حقّاً بعث الرسل والشرع والتكليف، بل كان كلّ ذلك لغواً وباطلاً؛ إذ لو كان فاعل الأفعال كلّها هو الله تعالى دون العبد، والعبد مقهورٌ في إرادته، فلا معنى لتشريعها عليه، وطلبها إيجاباً وتحذيراً منه، ولا لبعث من يدعوها إليها. واستوى عند ذلك السُّبُل كلّها في الكفر والإيمان؛ لأنّ كلّها فعل الله، أو بتسبيبه القاهر للمؤمن والكافر والمطيع والفاجر، وإذن يبطل الثواب والعقاب؛ لأنّهما فرعا التشريع والتكليف، ويبطل الوعد والوعيد أيضاً؛ لأنّهما فرعا صحّة التكليف وإمكانه، ويبطل الكتاب أيضاً؛ لأنّه فرع البعث وصحّة الدعوة، وهو أيضاً من مقدّمات التشريع وعلل التكليف؛ لأنّه غاية إنزاله والغرض المقصود من إجلاله»^(٢).

٢. الإيمان بعدم قبح العقاب بلا بيان؛ وذلك كنتيجة طبيعية لا مفرّ منها، فبعد أن آمن هؤلاء بأنّ الله سبحانه هو المالك على الإطلاق يفعل في ملكه ما يشاء، فلا معنى للالتزام بتحكيم عقل الإنسان على فعل الله تعالى، بحيث يكون للعقل الإنساني الحرّية أن يقول: إنّه يجوز هذا، ولا يجوز ذلك، وإنّه ينبغي هذا، ولا ينبغي ذلك، في ضوء معايير قاعدة الحسن والقبح العقليّين. وحيث يتمّ التنصّل من قاعدة الحسن والقبح، فيستقيم عندها القول بعدم قبح تكليف ما لا يُطاق.

(١) سدّ المفرّ على القائل بالقدر: ص ١٢٨.

(٢) هداية الأئمة إلى معارف الأئمة: ص ٦٤١، ٦٤٢.

٣. إنَّ الاتجاهَ الجبري ينطلق من قاعدة: أنَّ الله خالق كلِّ شيءٍ، والمالك لكلِّ شيءٍ، وفق فهمه الخاصِّ لهذه القاعدة، وهذا الفهم لا يسمح له بالإيمان بالحسن والعقبيَّين، فصاروا إلى إنكارهما.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ الحسن والعقبيَّين لا يكونان إلا في الأفعال الاختيارية، كالإيمان بالله سبحانه فإنَّه يستتبع التحسين، وكالظلم الذي يستتبع التقييح. ولا يصحَّ التحسين والتقييح بالنسبة إلى ما لا اختيار فيه كسواد الوجه، فلو كان الخالق للأفعال حقيقةً هو الله تبارك وتعالى فقط، والإنسان ليس إلاَّ محلاً لها، لما كان وجهٌ لتحسين الفاعل أو تقييحه.

٤. نفي العدل عنه سبحانه وإثبات الظلم منه لخلقه؛ لأنَّ الخالق - على قول الأشعري - يجبر العباد على المعاصي ثمَّ يعذبهم عليها، ولا ظلم أشدَّ ممَّن يجبر أحداً على فعلٍ ثمَّ يُعاقبه عليه؛ قال في هداية الأئمة: «بل القائل بالجبر ظلَّم الله، أي: نسبه إلى الظلم على عبادته؛ إذ كلَّف العاجز عن إيراده، أي: إيقاع ما كلَّفه، فكان تكليفه تكليف ما لا يُطاق، وهو ظلَّم، وظلَّمه أيضاً في الجزاء؛ لأنَّه عدَّب العبد البريء بما لن يفعلَه؛ إذ هو فاعلٌ دون العبد عند من يرى الفعل فعله تعالى، أو عدَّب المَقهور له عند من يرى الفعل فعل العبد، لكنَّه مقهورٌ تحت إرادة الله، وكلاهما ظلَّم، تعالى الله عمَّا يقول الظالمون، بل ولا يظلم ربُّك أحداً، وما هو بظلامٍ للعبيد»^(١).

فعن حريز بن عبد الله، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنَّه قال: «إنَّ الناس في القدر على ثلاثة أوجهٍ: رجلٌ يزعم أنَّ الله عزَّ وجلَّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله في حكمه، فهو كافرٌ، ورجلٌ يزعم أنَّ الأمر مفوضٌ إليهم، فهذا قد أوهن الله في سلطانه، فهو كافرٌ، ورجلٌ يزعم أنَّ الله كلَّف العباد ما يطيقون ولم يكلِّفهم

(١) هداية الأئمة إلى معارف الأئمة: ص ٦٣٩.

ما لا يطيقون، وإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ»^(١).

الثاني: المستوى الاجتماعي

تحوّل الجبر الميتافيزيقي العامّ إلى عقيدة القضاء والقدر الخاصّة، وأثر في سلوك الأفراد والجماعات، وجعل الناس راضين بها، ومنعهم من القدرة على الحركة والتغيير، ثمّ ترسيخ العقيدة في وجدان الأمة، وبالتالي تستمرّ مرحلة التخلف بكلّ مظاهره من طغيانٍ داخليٍّ وقهرٍ خارجيٍّ وتبعيّةٍ وانحيازٍ وضياعٍ لاستقلال الأمة وحرّيتها. ثمّ توجد أنظمةٌ تسلّطيّةٌ تقوم بالدور نفسه، وتتحدّ مصالحها مع دعاة هذه الفكرة في السلطة الدينيّة، فيصبح الجبر الدعامة النظرية للنظم القائمة، وتُستأصل المعارضة التي تروّج لخلق الإنسان لأفعاله؛ باعتبارها ضدّ الإرادة الإلهيّة، وهي في الحقيقة ضدّ إرادة السلطان.

«الجبر مجرّد مزايدةٍ من العاجز عن الفعل، وإسناد كلّ فعلٍ إلى الله، وهو يكشف عن اغتراب الإنسان في العالم، وأنّه يسقط العالم من الحساب كميدانٍ للفعل، وهو نفاقٌ يحيل العجز إلى قوّة، وتعويضٌ يجد في الغير هروباً من الذات، وهو في نهاية الأمر فكر سلطهٍ بغيته تأييد السلطان ضدّ حقوق الشعوب وأصحاب الحقوق»^(٢).

استعراض نظرية الجبر

نُسب إلى الأشاعرة القول بأنّ فاعل الفعل الإنساني هو الله سبحانه وتعالى، والإنسان ليس هو إلّا محلاً قابلاً لذلك الفعل^(٣)، «من قبيل ما يفعلُه النجّار في

(١) توحيد الصدوق: ص ٣٦١.

(٢) من العقيدة إلى الثورة الإنسان المتعيّن (العدل): ص ٣٩.

(٣) المحلّ هو عبارة عن حيثيّة القبول، بينما الفاعل هو عبارة عن مبدأ الصدور.

الخشب؛ حيث إنَّ الخشب ليس فاعلاً للفعل، وإنَّما هو قابلٌ له، وليس لمبادئ الإرادة في نفس الإنسان أيّ دخلٍ في الفعل. واقتران الفعل بالإرادة دائماً إنَّما هو صدفةٌ متكرّرةٌ، فصدور الفعل من الله يقترن صدفةً دائماً مع إرادة الإنسان»^(١).

فالأشاعرة - إذن - أنكروا وجود أيّ تأثيرٍ أصيلٍ أو تبعيٍّ لغيره سبحانه، وقالوا بوجود علّةٍ تامّةٍ قائمةٍ مكان جميع العلل والأسباب، فلا تأثيرٍ لأيّ موجودٍ سوى الله، فهو الخالق الموجد لكلّ شيءٍ حتّى فعل الإنسان.

قال الأشعري: لا خالقٌ إلّا الله، وإنّ أعمال العبد مخلوقةٌ لله مقدّرةٌ، كما قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، وإنّ العباد لا يقدرّون أن يخلقوا شيئاً وهم يُخلقون، كما قال سبحانه: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾^(٢).

وقال الإيجي: «المقصد الأوّل: في أنّ أفعال العباد الاختيارية واقعةٌ بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثيرٌ فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرةً واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانعٌ أو وجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله، إبداعاً وإحداثاً... وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»^(٣).

ويقول الجويني: «اتفق سلف الأئمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على: أنّ الخالق المبدع ربّ العالمين، ولا خالقٍ سواه، ولا مخترعٍ إلّا هو، فهذا هو مذهب أهل الحقّ، فالحوادث كلّها حدثت بقدرة الله، ولا فرق بين ما تعلّقت قدرة العباد به، وبين ما تفرّد الربّ بالاعتقاد عليه، ويخرج من مضمون هذا الأصل: أنّ كلّ مقدورٍ لقادر، فالله قادرٌ عليه، وهو مخترعه ومنشؤه»^(٤).

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ج ٢، ص ٢٨.

(٢) انظر: شرح المواقف: ج ٨، ص ١٤٦.

(٣) المواقف: ج ٣، ص ٢١٤.

(٤) الإرشاد: ص ١٨٧.

وقال الباقلاني: «لا يكون من العباد شيء إلا وهو خلق الله، ومراداً له، ولا يجوز أن يخلق أحد غيره، ولا يكون في ملكه إلا ما أَرادَه»^(١).

وقال الفخر الرازي: «... إن المؤثر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر». وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه، كالقاضي أبي بكر الباقلاني وابن فورك»^(٢).

وتبدو هذه العقيدة نتيجةً منطقيَّةً لإنكار الأشعري نظام السببية. فمع هذا الإنكار لا يبقى معنى لنسبة شيء إلى ما سوى الله سبحانه^(٣).

(١) الإنصاف: ١٤٣.

(٢) القضاء والقدر: ص ٣١.

(٣) أهم فرق الجبر ثلاث:

الفرقة الأولى: «الجهمية» أصحاب جهم بن صفوان، ظهرت بدعته بترمد، وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرور في آخر ملك بني أمية. وكان المذكور يخرج بأصحابه فيوقفهم على المجذومين، ويقول: انظروا إلى أرحم الراحمين يفعل مثل هذا؟! إنكاراً منه لرحمة الله تعالى، كما أنكر حكمته، وقد وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليها أشياء، من جملتها: أنه لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقضي تشبيهاً، فنفي كونه عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق.

ومن جملة ما زاد: قوله في القدرة الحادثة؛ حيث رأى أن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف كان أيضاً جبراً.

الفرقة الثانية: «النجارية» أصحاب حسين بن محمد النجاري، قال: يخلق الله الأعمال خيرها وشرها، حسنها وقبحها، والعبد مكتسب لها، وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة، وسمى ذلك

أدلة الإثبات ومناقشتها

يمكن إرجاع ما استدلّ به الأشاعرة على إثبات فكرة الجبر إلى ثلاثة أقسامٍ من الأدلة: الأدلة العقلية، والأدلة النقلية، والقواعد ذات الصلة بالمعرفة التوحيدية. وإليك تفصيل استدلالاتهم بهذه الأقسام:

الأول: الأدلة النقلية لمسلك الجبر

استدلّ الأشاعرة بعدة أدلةٍ نقليةٍ راموا من خلالها إثبات الجبر، نذكرها ونجيب عليها:

• الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)، وقوله: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، وقوله: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦)، فهذه الآيات تشير إلى أنّ الخالق الذي يُعطي الوجود واحداً لا شريك له^(١)، وهو الخالق لما سواه من الأشياء، وفعل الإنسان لا يخرج عن الشئئية، فهو مخلوقٌ له جلّت قدرته. وبعبارةٍ أخرى: الآيات أعلاه تقرّر: أنّ خلق جميع الأشياء - ومنها أفعال العباد - قد أسند إلى الله تعالى، فيستفاد منها: أنّ الله تبارك وتعالى هو الخالق لأفعال العباد، وهم مجبورون عليها.

كسباً على حسب ما يثبتته الأشعري.

الفرقة الثالثة: «الضرارية» أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد، حيث قالوا: إنّ أفعال العباد مخلوقةٌ للباري حقيقةً، والعبد مكتسبها حقيقةً. (انظر: الملل والنحل: ج ١، ص ٨٦ - ٩١، بتصرّف).

(١) هذا الدليل القرآني يمكن أن يكون دليلاً عقلياً على مبنى الحكمة المتعالية من خلال تفسير الوجود الفقري.

قال الفخر الرازي: «عمل العبد شيءٌ، وكلُّ شيءٍ فهو مخلوقٌ لله تعالى؛ لقوله تعالى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦)، ينتج: أنّ عمل العبد مخلوقٌ لله تعالى»^(١).

وقال أيضاً: «إنّ الموجود: إمّا أن يكون واجباً لذاته، أو ممكناً لذاته. والممكن لذاته لا يترجّح عدمه على وجوده، ووجوده على عدمه، إلّا بترجيح الواجب لذاته، فيثبت: أنّه تعالى هو الخالق والموجد والمقدّر لجميع الممكنات، ولما كان فعل العبد من جملة الممكنات، وجب دخوله في هذه القضية، فيثبت: أنّ ظاهر قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، قد تأكّد بهذا البرهان العقلي القاطع»^(٢).

وقال أبو الحسن الأشعري: لا خالقٌ إلّا الله، وإنّ أعمال العبد مخلوقةٌ لله مقدّرةٌ، كما قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)، وإنّ العباد لا يقدرّون أن يخلقوا شيئاً وهم يُخلقون، كما قال سبحانه: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (فاطر: ٣).^(٣)

وبطلان هذا الدليل من وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ المراد من آيات الخلق - بحكم الانصراف - المخلوقات الخارجية، كالشمس والقمر والنجوم والكواكب والسموات والأرض والجبال، لا أفعال العباد؛ ويشهد لذلك:

أولاً: صدر الآيات وذيلها، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦).

(١) القضاء والقدر: ص ١١٨.

(٢) القضاء والقدر: ص ١١٩.

(٣) انظر: شرح المواقف: ج ٨، ص ١٤٦.

ثانياً: ملاحظة أمثالها، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ١٧)، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ * هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (لقمان: ١٠ و ١١).

ولو فرض شمولها لأفعال العباد لفظاً، فلا بد من تقييده، والحكم بخروج الأفعال الاختيارية منها؛ بقريئة الآيات الكثيرة الدالة على إسناد أفعال العباد إليهم.

الوجه الثاني: وبيّنتي على بيان أمور:

الأمر الأول: أنّ الوجود حقيقةً واحدةً ذات مراتب مشكّكة، وأنّ كلّ مرتبة من هذه المراتب المختلفة تشترك مع المرتبة الأخرى بالوجود، وتتمايز عنها بالوجود كذلك، فما به الاشتراك هو ما به الامتياز.

الأمر الثاني: أنّ الوجود حقيقةً بسيطةً، وليس هو بمركّبٍ بأيّ نحوٍ من أنحاء التركيب، فعندما يُقال: إنّ الوجود مادّيٌّ - مثلاً - فلا يعني ذلك أنّه شيءٌ، ومادّيته شيءٌ آخر خارجٌ عنه^(١).

إذا عرفت هذا نقول: إذا ثبت التأثير لمرتبةٍ عليا منه، يجب أن يكون ثابتاً للمراتب الدنيا أيضاً، لكن حسب ما يناسب شأنها، فإنّ حقيقة الوجود - حسب الفرض - موجودةٌ في جميع المراتب، فإذا كانت مؤثّرةً في مرتبةٍ كالواجب، يجب أن تكون مؤثّرةً في غيرها؛ أخذاً بوحدة الحقيقة السائدة على المراتب^(٢).

(١) كلّ مرتبةٍ من مراتب الوجود بسيطةً، وليست مركّبةً من الوجود ومن تلك المرتبة الوجودية، وإنّما هي عين ذلك الوجود.

(٢) وهكذا إذا كانت المرتبة العليا عالمةً، فلا بدّ أن تكون المرتبة الدانية كذلك، وإلا يلزم

نعم، الحقيقة في جميع المراتب واحدة تختلف بالشدة والضعف، والأثر المترتب على الحقيقة واحد لكنه يختلف بالشدة والضعف أيضاً.

وبهذا يتجلى التفسير الصحيح لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢)، بمعنى: لا خالق ولا مؤثر مستقل في الوجود إلا الله، وهذا لا يمنع من وجود خالق على نحو التبعية والظلية.

إلا أنه يمكن أن يرد إشكال على الوجه الثاني المتقدم، وذلك بالنقض عليه بالغنى والوجوب واللاتناهي؛ لوجودها في الواجب سبحانه وتعالى دون المراتب الوجودية الدانية، وعليه يمكن أن يقال: إن الإيجاد هو الآخر مختص بمرتبة الواجب سبحانه.

لذا ينبغي البحث في قابلية الوسائط على منح الوجود، فإن ثبت عدمها صح مذهب الأشعري، وإن ثبتت قابليتها على ذلك بطل استدلالهم بالآية الكريمة. وفي صورة فقدان البرهان على إثبات أحد الطرفين يكونان في دائرة الإمكان، ويصير الحكم إلى الوجدان المؤيد بالدليل.

والوجدان يقضي بمؤثرية الإنسان في إيجاد أفعاله؛ لأن سلب وصف المؤثرية والعلية عن كل شيء - حتى على نحو التبعية والظلية - مخالف للحكم الفطري الذي يجده كل إنسان في نفسه؛ حيث يعتقد بأن للأشياء وللعقائير والنباتات آثاراً، ولا معنى لخلقه سبحانه هذا الحكم الخاطيء في نفوسنا.

قال أستاذنا الشهيد الصدر قدس سره: «وهذا الاحتمال هو الذي ينبغي أن يكون مقابلاً بالوجدان المدعى في كلماتهم؛ حيث قالوا: إن هناك فرقاً بالضرورة

التركيب في العلية؛ لأن العلم - حينئذ - ليس عين الوجود؛ إذ لو كان عينه لما تحلّف عن الدانية. ولعل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، إلماحة إلى حقيقة العلم في جميع المراتب الوجودية.

بين حركة المرتعش وحركة غير المرتعش، وهذا البحث - بحسب الحقيقة - لا يختص بالأفعال الاختيارية، بل يأتي في كل عالم الأسباب والمسببات، فقد يقال: الإحراق شغل الله مباشرةً يقترن بنحو الصدفة الدائمة بالنار، والوجدان المبطل لذلك أيضاً عامٌّ يشمل كلَّ عالم الأسباب والمسببات، وهو وجدانٌ سليمٌ بالقدر المبيّن في الأسس المنطقية^(١).

ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٣)، فالآية واضحة الإشارة في أنّ الخالق متعدّدٌ وليس واحداً^(٢).

فتحصّل: أنّ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، على نحو اللا بشرط من حيث المباشرة وعدمها^(٣).

الوجه الثالث: ورد في النصوص الروائية: أنّ أفعال العباد مخلوقةٌ خلق تقديرٍ، لا خلق تكوينٍ، بمعنى: أنّ أفعال العباد واقعةٌ بتقدير الله تعالى، وإن كانت حاصلةً بإيجاد العبد وإحداثه. فعن حمدان بن سليمان النيسابوري، عن عبد السلام بن صالح الهروي، أنّه قال: «سمعت أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام يقول: أفعال العباد مخلوقةٌ، قلت له: يا بن رسول الله، ما معنى:

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ج ٢، ص ٢٩.

(٢) إنّ تعدّد الفواعل لا يعني التساوي في الغنى؛ لما ثبت في محلّه من أنّ الفاعل الغنيّ منحصرٌ بالواجب سبحانه، وأنّ كلّ ما سواه من الفواعل فهي فقيرةٌ محتاجةٌ إليه. (منه دام ظلّه).

(٣) إن سألنا عن المحصلة النهائية لخلق سبحانه للأشياء: هل هي بالمباشرة، أو الأعمّ منها ومن عدمها؟ أجبتك: أنّ ذلك متروكٌ للسان الدليل، فهو الذي ينطق في أنّ الله سبحانه خالقٌ بالمباشرة، أو بالواسطة، وإذا نطق بالثاني، فهل هو سبحانه خالقٌ بالواسطة على نحو التفويض، أو على نحو الأمر بين الأمرين؟ وإذا كان الثاني، فهل هو على نحو الطولية المشائية، أو على نحو الشرائط والمعدّات الصدرائية؟ (منه دام ظلّه).

مخلوقة؟ قال: مقدرة»^(١).

وعن الفضل بن شاذان، عن الإمام الرضا عليه السلام - فيما كتب إلى المأمون من محض الإسلام - : «إنَّ الله لا يكلف نفساً إلاَّ وسعها، وإنَّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله خلق تقديرٍ، لا خلق تكوينٍ، والله خالق كلِّ شيءٍ، ولا نقول بالجبر والتفويض»^(٢).

وعن أبي بصير، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «أفعال العباد مخلوقةٌ خلق تقديرٍ، لا خلق تكوينٍ»^(٣).

قال الشيخ الصدوق: «معنى ذلك: أنَّ الله تبارك وتعالى لم يزل عالماً بمقاديرها قبل كونها»^(٤).

• الدليل الثاني: استدلال القائلون بالجبر بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧).

تقريب الاستدلال: أنَّ الله سبحانه وتعالى نفى إسناد القتل الصادر عن المسلمين إليهم، وكذا نفى إسناد الرمي الصادر عن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله إليه، بل نسب القتل والرمي إلى نفسه تعالى، وبهذا يظهر: أنَّ الإنسان ليس هو الفاعل الحقيقي لفعله، بل هو مجرد محلٍّ لظهور فعل الله تعالى. وبطلان هذا الاستدلال من وجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّ المتدبر في الآية الكريمة يظهر له: أنها لم تنفِ الرمي عن الرسول صلى الله عليه وآله، بل أثبتته في عين النفي، ونفته في عين الإثبات.

(١) عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٢٨.

(٢) الفصول المهمة في أصول الأئمة: ج ١، ص ٢٥٩.

(٣) تفسير نور الثقلين: ج ٤، ص ٥.

(٤) توحيد الصدوق: ص ٤١٦.

توضيح ذلك: لما كان الإنسان في وجوده محتاجاً إلى الله سبحانه وتعالى ومتقوماً به، فكذلك هو في إيجاد الفعل، فأيجاد الفعل خارجاً مع أنه إيجاد الإنسان حقيقةً، ونسبة الفعل إليه نسبة الفعل إلى فاعله، إلا أنه لا يخرج عن إيجاد الخالق سبحانه وقدرته وإذنه التكويني، بحيث لو لم يأذن الخالق بإيجادها لما وجد؛ لأن الإيجاد فرع الوجود، والوجود عين الفقر للغني المطلق، فالإيجاد عين الفقر له.

إذا عرفت هذا نقول: إن ظاهر الآية صريحٌ في أنّ النبيّ رمى جزماً، وهو رميه حقيقةً، ولكنّ هذا الرمي حتّى يُوجد حتّى يؤثر أثره لا بدّ أن يأذن به الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ الإيجاد فقيرٌ ومحتاجٌ إلى الغنيّ، ومتقوّمٌ به كالوجود. وبعبارةٍ أخرى: لما كان الإنسان في وجوده وإيجاد الفعل محتاجاً للغنيّ ومتقوماً به، صحّ نسبة الفعل إليه وإلى الغنيّ على نحو الحقيقة.

الوجه الثاني: على فرض أنّ الآية نفت القتل عن المسلمين، ونفت الرمي عن الرسول صلّى الله عليه وآله، ونسبتها إلى الله سبحانه وتعالى؛ فذلك لوجود خصوصيّة في القتل الصادر عن المسلمين، والرمي الصادر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله في معركة بدر الكبرى، وهذه الخصوصية هي التي سوّغت إسناد الفعلين في تلك الواقعة إلى الله تعالى، ونفيهما عن المسلمين وعن الرسول.

فالآية إنّما نفت القتل عن المسلمين ونسبته إلى الله تعالى؛ لأنّ قتل أغلب المشركين في تلك المعركة كان بيد الملائكة؛ فقد ورد في تفسير: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾، أي: أنزل الملائكة حتّى قتلوهم^(١).

ونفت الرمي عن الرسول صلّى الله عليه وآله؛ لأنّ الرمي الذي كان سبباً في امتلاء أعين المشركين من الحصى، ليس فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله، بل هو

(١) بحار الأنوار: ج ١٩، ص ٢٤٣.

فعل الله تعالى.

وإن شئت قلت: إنّ الفعل الصادر عن النبيّ هو نفس الرمي، لا الرمي بذلك الأثر الخاصّ؛ فقد روى الثعلبي، عن عكرمة، عن ابن عباسٍ في قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾: أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قال لعليّ عليه السلام: ناولني كفاً من حصباء، فناوله، فرمى به في وجوه القوم، فما بقي أحدٌ إلاّ امتلأت عينه من الحصباء^(١).

إذن، الرمي إنّما أسند إلى الحقّ سبحانه وتعالى لأنّه - بما صاحبه من أثر - فعلٌ معجزٌ، وفوق طاقة البشر، سدّد به النبيّ صلّى الله عليه وآله حتّى يظفر بعدوّه ويتصرّ عليه على الرغم من قلة الناصر وكثرة العدو، وحيث إنّ الكلام في الأفعال العادية لا الأفعال الإعجازيّة كانت آية الرمي خارجةً عن محلّ الكلام.

• الدليل الثالث: استدلال القائلون بالجبر بالآيات الدالّة على إسناد هداية العباد وإضلالهم إلى الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ (التوبة: ١١٥)، فالعبد - على ما توهمه المجبّرة - لا يضلّ بنفسه عن الهدى، بل يضلّ بإضلاله تعالى.

وما يمكن أن يُقال في بطلان هذا الاستدلال: إنّ الإضلال - على ما مرّ الكلام عنه - على أقسام:

الأوّل: الإشارة إلى خلاف الحقّ.

الثاني: فعل الضلالة والخذلان.

الثالث: الإيقاع في الهلكة.

(١) بحار الأنوار: ج ١٩، ص ٣٢٥؛ مناقب آل أبي طالب، الإمام الحافظ بن شهر آشوب،

والأولان منفيان عنه تعالى؛ لأنهما نقص، والله سبحانه وتعالى كمال مطلق.
 وأما الثالث فيمكن أن يصدر عنه سبحانه وتعالى؛ لأن مرجعه إلى المجازاة
 على المعاصي، ولا يقبح الإضلال إذا كان بعنوان المجازاة.
 ثم إننا إذا تتبعنا الآيات الكريمة نجد: أن القرآن الكريم تارة ينسب
 الإضلال إلى الله تعالى، وأخرى إلى الشياطين، وثالثة إلى الإنسان نفسه، ورابعة
 إلى الغير من الناس؛ قال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا
 الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦)، وقال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ
 كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ * كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾
 (الحج: ٣ و ٤)، وقال: ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (آل عمران:
 ٦٩)، وقال: ﴿قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ
 النَّارِ﴾ (الأعراف: ٣٨).

ومقتضى الجمع: أن الشياطين والأهواء وأئمة الضلال تضلل الإنسان وتهديه
 إلى الكفر والعصيان، فيكفر هو ويعصي بالقدرة وسوء الاختيار، فيستحق بذلك
 الإضلال من الله تعالى، وبعد ذلك يصح إسناد الإضلال إلى الجميع وإلى الله
 تعالى؛ لأنه كتب على نفسه: أنه يضل كل من عصاه مع القدرة والاختيار،
 فيخذله، وهذه من سننه الكونية التي لا تقبل التبدل أو التحول؛ قال تعالى:
 ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ
 بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجن: ٢٣).

أما الهداية فهي الأخرى على أقسام مر الكلام عنها مفصلاً، منها: إراءة
 الطريق، والإيصال إلى المطلوب، واستدلال المجبرة بيتني على المعنى الأول؛
 فالذي أضله الله ولم يبين له طريق الخير لا يستطيع أن يختار الخير ويجتنب الشر،
 وبالتالي يكون مجبراً على ما يفعله.

وهذا الاستدلال باطل؛ لأن الله سبحانه وتعالى صرح في غير آية: أنه كتب على نفسه الهداية العامة، وهدى الجميع وأراهم طريق رشدهم، فأرسل الرسل، وبعث الأنبياء، وأنزل الكتب.

ثم إنه «غير خفي أن إراءة طريق الخير والشر إنما يصح ويُعقل بالنسبة إلى من يقدر على اختيار الخير أو الشر، والطاعة أو المعصية، فإنه إن لم يكن قادراً على ذلك يكون إراءة الطريق له لغواً أو قبيحاً، لا يصدر عن الحكيم قطعاً، فلو كانت تلك الآيات دالة على الجبر تكون نافية وناقضة لدلول نفسها، فإنها تدل على أن الله تعالى قد أضلّ قوماً وهدى آخرين، وكيف يمكن ذلك مع كونهم مجبورين؟! هل يتصدى الحكيم هداية من لا اختيار له ولا قدرة على اتباع الهداية أو الضلالة؟! قال تعالى: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾.

ولا معنى للإزاء والتوبيخ بمن يختار المعصية والشر إذا كان مجبوراً بالنسبة إلى ذلك الاختيار، وحينئذ كيف عاتب الله تعالى الذين لم يهتدوا وضلوا إذا كان الإضلال يؤدي إلى الجبر؟! فإنك ترى أن الله تعالى يعاتب الضالين بالآيات الدالة على أن الله هو الذي أضلهم، فلا بد أن يكون الإضلال في تلك الآيات بمعنى لا يستلزم منه الجبر، وإلا تكون تلك الآيات عذراً لهم، لا توبيخاً وإزاءً كما هو مساق الآيات؛ قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^(١).

أما إذا كان استدلالهم مبنياً على المعنى الثاني للهداية، أي: إيصال العبد إلى الجنة أو إلى طريق يوصله ولو جبراً إليها، فالإضلال يكون بمعنى إيصال العبد إلى الجحيم، أو إلى طريق يدخله إليها.

(١) سدّ المقرّ على القائل بالقدر: ص ١٤٤، ١٤٥.

فقول: إنَّ إسناد الهداية والإضلال بهذا المعنى إلى الله تعالى يكون بعد صدور الأفعال الاختيارية عن الإنسان، بحيث تكون الأفعال مقدّمةً وسبباً لاستحقاق الهداية أو الضلال من الله تعالى، فالله سبحانه وتعالى كتب على نفسه: أنّ من عمل بمقتضى الهداية التشريعية العامة، فسوف يكون مشمولاً لعنايته وهدايته الخاصة، وهذا يعني: أنّ هذا النوع من الهداية يختصّ بطبقةٍ خاصّةٍ من الذين آمنوا، تأتي كجزءٍ إلهيٍّ لمن تلبّس بلوازم الهداية الفطرية، ثمّ ثبتها من خلال العمل بمقتضى ما جاءت به الدعوة الدينية التي قام بها أنبيأؤه ورسله. والهداية والإضلال بهذا المعنى المسبوق بالفعل الاختياري غير منافٍ للاختيار.

• **الدليل الرابع:** استدللّ القائلون بالجبر بآيات المشيئة، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (الإنسان: ٣٠)، فهذه الآية - وأمثالها - علّقت مشيئة العبد على مشيئة الربّ، وهذا التعليق يُفيد نفي المشيئة عنهم إلّا بعد مشيئته سبحانه.

قال الفخر الرازي: «إنّ مشيئة العبد موقوفةٌ على مشيئة الله تعالى؛ للقرآن والعقل. أمّا القرآن فقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، ومفعول هذه المشيئة محذوفٌ، فإمّا أن يكون التقدير: (وما تشاءون إلّا أن يشاء الله ذلك الشيء)، أو يكون التقدير: (وما تشاءون شيئاً إلّا أن يشاء الله مشيئتكم لذلك الشيء).

والأوّل محالٌّ؛ لأنّ (زيداً) إذا شاء حركة جسم، وشاء (عمرو) سكونه، فيلزم أن يُقال: إنّ الله شاء حركته وسكونه معاً، وذلك محالٌّ. ولما بطل هذا تعيّن حمل الآية على الوجه الثاني، فيكون التقدير: (وما تشاءون شيئاً إلّا وشاء الله مشيئتكم لذلك الشيء). وأيضاً: فالمشيئة المذكورة صريحاً، ومفعول المشيئة غير مذكورٍ صريحاً، فإذا حملنا هذه الآية على أنّ المراد: (وما تشاءون شيئاً إلّا ويشاء الله مشيئتكم لذلك الشيء)، كنّا قد أضمرنا ما لم يسبق ذكره، ولا شك: أنّ الأوّل أولى، فيثبت: أنّ تقدير الآية: (وما تشاءون إلّا أن يشاء الله مشيئتكم لذلك

الشيء)، وهذا يدل على أن حصول المشيئة لنا موقوفٌ على مشيئة الله تعالى. وأما المعقول: فهو أنه يمكن أن يحصل للعبد مشيئة الإيمان، وأن يحصل له مشيئة الكفر بدلاً عن مشيئة الإيمان. فحصول إحدى المشيئتين بدلاً عن الأخرى، لا بدّ وأن يكون لترجيح مرجح، فإن كان ذلك للعبد، عاد الطلب فيه، ويلزم التسلسل، وهو محالٌ. وإن كان هو الله، فهو المطلوب.

فثبت بالقرآن والبرهان: أن صدور الفعل عن العبد موقوفٌ على مشيئته لذلك الفعل، وثبت أيضاً بالقرآن والبرهان: أن حدوث تلك المشيئة في قلب العبد متوقفٌ على: إن شاء الله إحداث تلك المشيئة في قلبه، وثبت في بداءة العقول: أن الموقوف على الموقوف على الشيء موقوفٌ على الشيء، فيلزم القطع بأن صدور الفعل عن العبد موقوفٌ على مشيئة الله، وذلك هو المطلوب^(١).

وما يمكن أن يُقال في بطلان هذا الاستدلال هو: أن الآية في مقام بيان عدم استقلال العبد عن الله سبحانه وتعالى؛ ف«الاستثناء من النفي يفيد: أن مشيئة العبد متوقفةٌ في وجودها على مشيئته تعالى، فلمشيئته تعالى تأثيرٌ في فعل العبد من طريق تعلقها بمشيئة العبد، وليست متعلقةً بفعل العبد مستقلاً وبلا واسطةٍ حتى تستلزم بطلان تأثير إرادة العبد، وكون الفعل جبرياً، ولا أن العبد مستقلٌ في إرادته، يفعل ما يشاؤه، شاء الله أو لم يشأ»^(٢).

إذن، مشيئة الإنسان في تحققها وإن توقفت على مشيئة الله سبحانه إلا أن الله سبحانه لا يشاء منه المشيئة إلا إذا استعدّ لذلك بحسن سريره، وتعرض منه لرحمته. ففي «الكافي» عن أحمد بن محمد، عن أبي نصر، قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «قال الله: يا ابن آدم، بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما

(١) القضاء والقدر: ص ١٥٢.

(٢) الهداية في الأصول والفروع، الصدوق: ص ١٧، حاشية (٨).

تشاء، وبقوتي أدّيت فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي. جعلتك سميعاً بصيراً، قوياً، ما أصابك من حسنةٍ فمن الله، وما أصابك من سيئةٍ فمن نفسك، وذاك أنّي أولى بمحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك منّي، وذاك أنّي لا أسأل عما أفعل، وهم يُسألون»^(١).

• الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٥ و ٩٦).

ووجه الاستدلال: أنّ النحويين قالوا: لفظ «ما» مع ما بعده في تقدير المصدر، فقوله: «وما تعملون» معناه: وعملكم، وعلى هذا التقدير صار معنى الآية: «والله خلقكم وخلق عملكم»^(٢).

وما يمكن أن يُقال في بطلان الاستدلال بهذه الآية هو: أنّ كلمة «ما» في الآية موصولة، وليست مصدرية؛ قال الطباطبائي: «الأظهر كون ما في قوله: ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ (الصافات: ٩٥) موصولة، والتقدير: ما تنحتونه، وكذا في قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾»^(٣).

وعليه: يكون معنى الآية: «والله خلقكم وخلق الخشب الذي عملتموه صنماً»، بقرينة أنّهم ما عبدوا النحت وإنّما عبدوا الأصنام المنحوتة؛ قال الطبرسي: «أي: وخلق ما عملتم من الأصنام، فكيف تدعون عبادته وتعبدون معمولكم؟! وهذا كما يقال: فلان يعمل الحصير، وهذا الباب من عمل فلان النجار... فليس لأهل الجبر تعلق بهذه الآية في الدلالة على أنّ الله سبحانه خالق لأفعال العباد؛ لأنّ من المعلوم أنّ الكفار لم يعبدوا نحتهم الذي هو فعلهم، وإنّما كانوا يعبدون

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٢، باب السعادة والشقاء، ح ٦.

(٢) انظر: القضاء والقدر: ص ١٣٣.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٧، ص ١٥٠.

الأصنام التي هي الأجسام. وقوله: ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ هو ما يعملون في المعنى. على أن مبنى الآية على التفرغ للكفار والإزراء عليهم بقبيح فعلهم، ولو كان معناه: والله خلقكم وخلق عبادتكم، لكانت الآية إلى أن تكون عذراً لهم، أقرب من أن تكون لوماً وتهجيناً، ولكان لهم أن يقولوا: ولم توبّخنا على عبادتها، والله تعالى هو الفاعل لذلك؟ فتكون الحجّة لهم لا عليهم؛ ولأنه قد أضاف العمل إليهم بقوله: ﴿تَعْمَلُونَ﴾، فكيف يكون مضافاً إلى الله تعالى؟! وهذا تناقض^(١).

• الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَوْ لَأَنَّ الْقَوْمَ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨).

وجه الاستدلال: أن لفظ السيئة يقع على البلية تارةً، وعلى المعصية أخرى. ولفظ الحسنة يقع على النعمة تارةً، وعلى الطاعة أخرى.

إذا عرفت هذا نقول: إن قوله تعالى: ﴿إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾ (النساء: ٧٨)، يفيد العموم في كل الحسنات، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ (النساء: ٧٨)، يفيد العموم في كل السيئات.

ثم قال بعده: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (النساء: ٧٨)، فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله تعالى. ولما ثبت أن الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة، ودلّ هذا النص على أن جميع الحسنات والسيئات من الله، لزم القطع بأن جميع المعاصي والطاعات من الله تعالى.

وما يمكن أن يقال في بطلانه: أن الاستدلال بالآية الشريفة مبني على تفسير الحسنة بالطاعة، والسيئة بالمعصية، وهو تفسير بعيد، وغير مراد، بقريظة أن الكفار أسندوا إصابة الحسنة إلى الله تبارك وتعالى، وإصابة السيئة إلى الرسول،

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ٣١٨.

ومن المقطوع به: أتهم لم يريدوا من هذا الإسناد إسناد طاعتهم إلى الله، وعصيانهم إلى الرسول.

أضف إلى ذلك: أن سبب النزول يدلُّ على أن المراد بالحسنة: الخصب والمطر، وبالسيئة: الجذب والقحط؛ قال الطبرسي: «وإن أصابهم خصبٌ ومطرٌ، قالوا: هذا من عند الله، وإن أصابهم قحطٌ وجذبٌ، قالوا: هذا من شؤم محمد»^(١).

الثاني: الأدلة العقلية لمسلك الجبر

استدلّ الأشاعرة ببعض الأدلة العقلية لإثبات فكرة الجبر، نذكر بعضها:
• **الدليل الأول:** لو كان الإنسان موجداً لأفعاله لكان عالماً بها تفصيلاً، قبل إيجادها، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

ووجه الملازمة: أن لصدور الفعل من الإنسان أنحاءً متعدّدة، ووجوهاً متفاوتةً بالزيادة والنقصان، والمعين له بهذا النحو دون ذلك هو العلم، لا الإرادة، وعليه: ينبغي لمن يُريد إيجاد فعلٍ أن يكون عالماً به تفصيلاً.

أمّا بطلان التالي فيدلّ عليه جهل الإنسان بكمية بعض الأفعال الصادرة عنه وكيفيتها، كتقلبه عن اليمين وعن الشمال أثناء النوم. وصدور مثل هذه الأفعال عنه مع عدم علمه بها يدلّ على عدم إيجادها لها.

قال الإيجي: «لو كان العبد موجداً لأفعاله»^(٢) لوجب أن يعلم تفاصيلها، واللازم باطل.

أمّا الشرطية^(٣)؛ فلأنّ الأزيد والأنقص ممّا أتى به ممكنٌ، فوقوع المعين منه

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ١٣٦.

(٢) أي: لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال.

(٣) الشرطية - هنا - تعني: الملازمة.

دونهما لأجل القصد والاختيار مشروطاً بالعلم به.

وأما الاستثنائية^(١)؛ فلأنَّ النائم قد يفعل ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته^(٢).

ويرد عليه: أنَّ دخل العلم والالتفات في صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار أمرٌ لا يعتريه شكٌ، وبدون ذلك لا يكون اختيارياً، ولكنَّ العلم المعتبر في ذلك إنما هو العلم بعنوان الفعل والالتفات إليه حين صدوره، بأن يعلم الإنسان أنَّ ما يصدر عنه في الخارج ينطبق عليه عنوان شرب الماء مثلاً، أو الصلاة، أو الصوم، أو ما شابه ذلك. ومن الواضح: أنَّه لا يعتبر في صدور هذه الأفعال بالاختيار أزيد من ذلك، فإذا علم الإنسان بالصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط، وأتى بها كذلك، فقد صدرت عنه بالاختيار، وإن كان لا يعلم حقيقة أجزائها ودخولها تحت آية مقولة من المقولات.

قال المحقق نصير الدين الطوسي: «والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد، فيكفي الإجمال»^(٣).

وقال العلامة الحلي: «إنَّ الإيجاد لا يستلزم العلم، فإنَّ الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع، كالإحراق الصادر عن النار من غير علمٍ، فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد. نعم، الإيجاد مع القصد يستلزم العلم، لكنَّ العلم الإجمالي كافٍ فيه، وهو حاصلٌ في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى»^(٤).

فتحصّل: أنَّ ملاك صدور الفعل بالاختيار هو سبقه بالالتفات والتصوّر

(١) وأما الاستثنائية، أي: بطلان اللازم.

(٢) المواقف: ج ٣، ص ٢٠٩.

(٣) تجريد الاعتقاد: ص ١٩٩.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق الأملي): ص ٤٢٦.

على نحو الإجمال في مقابل صدوره غفلةً وسهواً.

فالأشعري إن أراد من العلم بتفاصيل الأفعال: العلم بكنهها وحقيقتها الموضوعية، فيردّه: أنّ ذلك لا يتيسر لغير علام الغيوب، فإنّ حقائق الأشياء بكافة أنواعها وأشكالها مستورةٌ عنّا، ولا طريق لنا إليها؛ لأنّ أفكارنا لا تملك قوّة إدراكها والوصول إلى واقعها ومغزاها. مضافاً إلى أنّ هذا العلم لا يكون ملاكاً لتّصاف الفعل بالاختيار.

وإن أراد منه: العلم بما يوجب تمييز الأفعال بعضها عن بعضها الآخر، كأن يعلم بأنّ ما يفعله خارجاً ويأتي به شرب ماء - مثلاً - لا شرب خلّ، وإن لم يعلم كنهه وحقيقته، فهو صحيحٌ، إلّا أنّ اللازم على هذا ليس بباطلٍ؛ لفرض أنّ كلّ فاعلٍ مختارٍ يعلم أفعاله في إطار عناوينها الخاصّة.

وإن أراد منه: العلم بحدّها التام المشهوري، أو برسمها التام أو الناقص، فيرد عليه: أنّ ذلك العلم لا يتيسر لأغلب الناس؛ بداهة أنّ العامّي لا يعرف جنس الأشياء، ولا فصلها، ولا خواصّها حتّى يعرف حدّها التام أو الناقص، أو رسمها التام أو الناقص. هذا، مضافاً إلى ما سبق من أنّ هذا العلم لا يكون مناطاً لصدور الفعل بالاختيار.

ومن هنا يظهر: أنّ ما ذكره لبيان بطلان اللازم - من: أنّ النائم وكذا الساهي قد يفعله باختياره - غريبٌ جدّاً؛ بداهة أنّ ما يصدر عنهما من الحركة، كالتقلّب من جنبٍ إلى جنبٍ آخر، أو نحو ذلك، غير اختياريّ، ولذا لا يستحقّان عليه المدح والذمّ والثواب والعقاب.

وقد تقدّم: أنّ الالتفات إلى الفعل على نحو الإجمال ركيزةٌ أساسيةٌ لاختياريّته، وبدونه لا يعقل صدوره بالاختيار^(١).

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٤٣، ٤٤، (بتصرّف).

• **الدليل الثاني:** أن الإرادة الإلهية الأزلية إذا تعلقت بتحقق الفعل في الخارج استحالة تخلفه، وإذا تعلقت بعدم تحققه في الخارج استحالة وقوعه؛ للزوم وقوع ما لا يريد في ملكه.

وبتعبير آخر: استدلال الأشعري بأن الفعل إذا تعلقت به الإرادة كان واجب الوقوع، وإلا كان ممتنع الوقوع، وهذا المعنى ينفي مؤثرية الإنسان في إيجاد أفعاله.

قال الجرجاني في «شرح المواقف»: «ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدرة له على شيءٍ منها أصلاً»^(١). ويرد عليه: أن تعلق الإرادة الإلهية بتحقق الفعل خارجاً ليس بالضرورة أن يكون دائماً بالباشرة، فهناك أفعالٌ تعلقت إرادته في إيجادها بالباشرة كما في خلق الصادر الأول، وفي هذا النحو من الخلق لا يمكن للمراد أن يتخلف عن الإرادة. وهناك أفعالٌ تعلقت إرادته بإيجادها في الخارج بالواسطة؛ لعدم قابليتها على أخذ الفيض والإيجاد منه مباشرةً.

وهو سبحانه إنما أراد وقوع الفعل وبالكيفية التي وقع عليها دون الكيفيات الأخرى؛ لأنه علم منذ الأزل أن الإنسان سيختار الفعل، وأنه سيختاره بالكيفية التي وقع عليها، ولو علم عدم اختياره للفعل لما أراد له؛ لأنه لا يريد إلا ما يريد الإنسان لنفسه.

• **الدليل الثالث:** لو كان العبد قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدورٍ واحدٍ، والتالي باطلٌ، فالمقدم مثله. ووجه الملازمة: أنه تعالى قادرٌ على كلِّ مقدورٍ، فلو كان العبد قادراً على شيءٍ لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه.

(١) شرح المواقف: ج ٨، ص ١٥٦.

وأما بطلان التالي؛ فلائته لو أراد سبحانه وتعالى إيجاد الفعل وأراد العبد إعدامه، فإن وقع المرادان أو عُدما، لزم اجتماع الضدين أو النقيضين، أو ارتفاعهما، وهما محال، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

ويمكن أن نمثل لذلك بتعلق إرادة الحق سبحانه وتعالى بسكون الجسم وتعلقت إرادة العبد بتحريكه، فلو كان لكليهما مدخليّة في تحقق الفعل خارجاً لزم إما اجتماع الضدين، أو ارتفاعهما، أو الترجيح بلا مرجح. وببطلان التالي يتضح بطلان المقدم، فلا قدرة ولا مؤثريّة للعبد في إيجاد الفعل خارجاً.

قال الفخر الرازي: «لو كانت قدرة العبد صالحّة للإيجاد، فإذا أراد الله تسكين جسم وأراد العبد تحريكه، فإمّا أن يقع المرادان، أو لا يقع واحد منهما، وهما محالان، أو يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد، وهو أيضاً محال؛ لأن الله تعالى وإن كان قادراً على ما لا نهاية له، والعبد ليس كذلك، إلّا أنّ ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرته تعالى وقدرة العبد في هذه الصورة؛ لأنّ الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهيّة غير قابلةٍ للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه، وإذا كان المقدور غير قابلٍ للتفاوت لم يكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلةً للتفاوت، فيمتنع أن يكون قدرة الله تعالى على إيجاد هذه الحركة أقوى من قدرة العبد على إيجاد السكون»^(١).

ويرد عليه: أنّ قدرة الإنسان ليست في عرض قدرة الحق سبحانه وتعالى، بل هي في طولها، فإنّ مؤثريّة قدرته سبحانه مطلقة غير مقيدة بأيّ مانع، بخلاف مؤثريّة قدرة العبد، فإنّها معلقة ومقيدة بعدم وجود مانع، وعند تراحم القدرتين، فالمعلقة مقدّمة على المعلقة؛ لأنّ وجودها - حيثئذٍ - يكون مانعاً من

(١) الأربعون، للرازي: ص ٢٢٣.

مؤثرية المعلّقة.

قال الشيخ السبحاني: «إننا نختار وقوع مراد الله دون مراد العبد، لأن قدرة الله في الصورة المفروضة، قدرة فعلية تامّة في التأثير، وقدرة العبد قدرة ممنوعة. ومن شرائط القدرة الفعلية أن لا تكون ممنوعة من ناحية قدرة بالغة كاملة. فتعلّق قدرته سبحانه وإرادته على الحركة تكون مانعة عن وصول قدرة العبد إلى درجة التأثير والإيجاد، فإحدهما مطلقة والأخرى مشروطة»^(١).

• **الدليل الرابع:** لو جاز أن يكون المؤمن خالقاً للإيمان، لخلقه ممتعاً مريحاً، ولو جاز أن يكون الكافر خالقاً للكفر لخلقه حسناً، ولكن المؤمن والكافر لا يستطيعان ذلك، ومن هنا يثبت بأنّ للإيمان والكفر خالقاً آخر، وهو الله تعالى^(٢). ويرد عليه: أنّ ما ذكره الأشعري خلطاً بين الصفات الواقعية الحقيقية والصفات الانتزاعية، فالأولى كالحرارة والبرودة تحتاج إلى محدث كما يحتاج موصوفها إليه كذلك، وأمّا الثانية كالصغر والكبر المنتزعين من مقايسة شيء إلى شيء، فلا تحتاج إلى صانع وراء محدث ذات الشيء؛ لأنّ هذه الأوصاف من مصنوعات الذهن ومخترعاته، فالجسم الذي هو بقدر ذراع أكبر من الجسم الذي على نصفه، والفاعل يوجد ذات الجسمين لا وصفهما، وإنّما يتقل الإنسان إليهما عند المقايسة، وفي ضوء ذلك فالموجد للإيمان إنّما يوجد نفس الإيمان، والموجد للكفر يوجد ذات الكفر، وأمّا كون الأوّل مؤملاً متعباً والثاني قبيحاً، فلا يحتاج إلى فاعل سوى الموجد الذي أوجد ذات الإيمان أو الكفر، فإنّ الوصفين - أعني: كون الإيمان متعباً، وكون الكفر قبيحاً - إنّما يحصلان عند المقايسة، فالإيمان بما أنّه

(١) الإلهيات: ص ٦٢٨.

(٢) انظر: اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، تصحيح وتقديم وتعليق: د. حمودة غرابة: ص ٧١، ٧٢.

يجعل الإنسان مسؤولاً أمام الله أولاً، وأمام الناس ثانياً، يستتبع الإلتعاب، والكفر بما أنه على خلاف الفطرة والحقيقة، فإذا قيس إليهما يتّصف بالقبح، فالإلتعاب والقبح لا يحتاجان إلى فاعل سوى موجد الإيمان والكفر^(١).

• **الدليل الخامس:** ذهب المجرّة إلى أنّ الأفعال تصير واجبةً من جهة الدواعي على الفعل والترك، فمثلاً: إنّنا نرى: أنّ الذي يتربّى في الأوساط الدينيّة تكون دواعيه على الطاعة والإيمان أكثر من غيره، فكثيراً ما يؤمن وينقاد، بخلاف من كانت حياته في الأجواء الكافرة أو في أجواء غير ملتزمة. وواضح: أنّ توفّر دواعي الإيمان لأحدٍ ودواعي الكفر لآخر، يوجب صدور الإيمان عن الأول، والكفر عن الثاني، فالطاعة والمعصية من الإنسان ليستا اختياريّتين له، وبالتالي لا يكون الكفر والإيمان اختياريّاً له.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ اختيار الطاعة أو المعصية لا بدّ وأن يكون لأجل مرجّح، وإلاّ لزم الترجيح من غير مرجّح، وهذا المرجّح إنّما هو الدواعي الموجودة في الإنسان، واختلاف هذه الدواعي في مختلف الناس لا يكون عن اختيارهم، فترجيح جانب الكفر للكافر إنّما هو لأجل توفّر الداعي عنده، وإلاّ يكون ترجيحاً من غير مرجّح، ووجود الداعي وعدمه لا يكون تحت اختياره، فلا يكون الكفر منه اختياريّاً، ولذا لو كانت دواعي الإيمان لديه متوفّرةً كان يؤمن قطعاً.

وجوابه: إنّ المرجّح لجانب الوجود قد يكون توفّر العلة التامة، وقد يكون نفس إرادة المختار، فكما أنّه بعد حصول العلة لحدوث شيءٍ لا يسأل عن المرجّح؛ لوجوده، فكذلك بعد تعلق المشيئة والإرادة من العبد بتحقيق شيءٍ لا يسأل عن المرجّح لذلك، لأنّ هذه المشيئة والإرادة هي بمثابة المرجّح لجانب

(١) انظر: الإلهيات: ص ٦١٦.

الوجود، ولا يحتاج إلى مرجح آخر^(١).

• **الدليل السادس:** أن الله سبحانه وتعالى عالمٌ بكلِّ شيءٍ، ومنه أفعال العباد، فيعلم طاعة المطيع، وعصيان العاصي، فإذا علم أن العبد يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً، وذلك محالٌ، والمؤدّي إلى المحال محالٌ، فعدم وقوع ذلك الفعل محالٌ، فوقوعه واجبٌ؛ لاستحالة خروجه من طرفي النقيض.

قال الفخر الرازي: «إنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز ذلك الانقلاب»^(٢).

وقال الشيخ محمد جواد الخراساني - مقررّاً شبهة المجبّرة - : «إنّهُ تعالى لو لم يكن عالماً في الأزل - بكفر الكافر، وإيمان المؤمن، وإطاعة المطيع، وعصيان العاصي - لكان جاهلاً في الأزل، وهو محالٌ، فإذا كان عالماً به؛ فلو جاز على العبد خلاف ما علم به تعالى في الأزل، انقلب علمه جهلاً، وهو أيضاً محالٌ، فالعبد موجبٌ ومضطرٌّ على ما قد فعل؛ لسبق علمه تعالى عليه في الأزل، والأزليّ ليس ذا تحلّفٍ وتغيّرٍ وتبدّلٍ؛ لاستلزامه الجهل والخطأ له تعالى، والجهل والخطأ أيضاً عنه منتفٍ»^(٣).

وجوابه: إنّ الله سبحانه وتعالى يعلم أن المطيع والعاصي يقدمان على الطاعة والمعصية بالاختيار، فلو حصلت الطاعة والمعصية منهما من دون اختيار، يلزم الجهل في حقّة تعالى، أمّا لو تحقّقت الطاعة والمعصية بالإرادة والاختيار فيكون

(١) انظر: سدّ المفرّ على القائل بالقدر: ص ١٩١.

(٢) شرح المواقف: ج ٨، ص ١٥٥.

(٣) هداية الأمة إلى معارف الأئمّة: الشيخ محمد جواد الخراساني: ص ٦٢٤.

علمه تعالى مطابقاً للمعلوم.

ثم إن العلم ليس من أجزاء علّة الفعل، بل العلم كاشفٌ عن المعلوم وتابعٌ له، فليس العلم بالشيء سبباً لوقوعه وتحققه، إنما السبب لوقوع الفعل: إرادة المختار. فالله تعالى يعلم أنّ المطيع سوف يطيعه بحسن اختياره، والعاصي سوف يعصيه بسوء اختياره، وعلمه سبحانه تبعٌ لعلم المكلف، لا أنّ المكلف يطيع ويعصي تبعاً لعلم الخالق سبحانه.

الثالث: القاعدة التوحيدية

إنّ من أهمّ ما استند إليه المجبرة في تسويغ دعواهم - في سلب الإنسان مسؤوليته عن فعله ونسبة خلق الأفعال إلى الله سبحانه - تمسّكهم بالمحافظة على حرمة علم الله وإرادته الأزليتين، فإذا لم يتعلّق العلم والإرادة الأزليّان بأفعال العباد لزم منه انقلاب علمه جهلاً، وقهر إرادته جلاً وعلاً^(١).

وهذا هو موقف جمهور الأشاعرة؛ إذ يقول الأشعري: «أجمع المسلمون على أنّ ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأخبرنا أنّا لا نشاء شيئاً إلاّ وقد شاء الله أن نشاء... لا يستطيع أحدٌ أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنّه لا يفعله»^(٢).

وقال أيضاً: «إنّ القدرة صفةٌ متعلّقةٌ بالمقدور من غير تأثير القدرة في المقدور، بل القدرة والمقدور حصلاً بخلق الله تعالى، كما أنّ العلم والمعلوم حصلاً بخلق الله تعالى»^(٣).

وقال أيضاً: «إنّ أفعال العباد كلّها واقعةٌ بقدرة الله؛ إنّه تعالى مریدٌ للكائنات

(١) التوحيد: ج ٢، ص ٥٣.

(٢) المقالات: ص ٣٢٠، نقلاً عن «من العقيدة إلى الثورة...»: ص ٧٥، حاشية (١٣٠).

(٣) نقلاً عن التفسير الكبير: ج ٤، ص ٨٧.

الخير والشرّ والإيمان والكفر، وإنّه لا موجب للكّل ومبدعه، ولأنّه علم ممّن يموت على كفره عدم إيمانه، فامتنع وجوده، وإلاّ لأمكن انقلاب علمه جهلاً، فلا تتعلّق الإرادة به»^(١).

وفي هذا المجال يقول حسن حنفي: وقد يثبت الجبر بإثبات الصفات، ونتيجة له - خاصّةً صفتي العلم والقدرة: العلم الشامل والإرادة المطلقة - لا يحدث شيء في العالم إلاّ مقدّراً من قبل في علم المؤلّه وسبق إرادته. إثبات الصفات للذات المشخّصة يثبتها أفعالنا في العالم. وإنّ من حقّ الذات المشخّص المؤلّه أن تكون له الأولويّة على ما عداه من ذواتٍ وأفعالٍ. والحقيقة: أنّ إثبات الجبر نتيجة لإثبات الصفات إنّما ينتج عن موقفٍ مغتربٍ من العالم، وتقوى مزيفةٍ تتمّ عن عجزٍ وخنوعٍ واستسلامٍ ورضاءٍ، والقناعة بالوهم باسم التقوى والإيمان والمزايدة العاجزة فيه، فيتّم إثثار أفعال التألّيه، ومن تحت قناع الإيمان تتمّ التضحية بأفعال الإنسان، فلا يكون للإنسان قدرةً أو استطاعةً أو تأثيرٌ. وقد تمّ التركيز على ذلك في العقائد المتأخّرة خاصّةً نفى تأثير الإنسان، ونفي قوانين الطبيعة المستقلّة، إثباتاً للصفات خاصّةً القدرة والإرادة، تأكيداً لأوضاع العصر وقوى القهر، وسلباً لقوى الإنسان، وهدماً لقوانين الطبيعة... وهكذا يُسلب الإنسان أحصّ خصائصه وهو خلق الأفعال ومسؤوليته عنها بدون ثمنٍ، إلاّ عواطف التألّيه والتأكيد على الإجلال والتعظيم؛ تعبيراً عن انتصار جماعة السلطة وتحديثها بلغة المنتصر، لغة السيطرة والقوّة والعظمة والجلال. وما الحكمة في جعل الإنسان غير خالقٍ لأفعاله إلاّ الرغبة في السيطرة عليه، وإملاء إرادةٍ خارجةٍ عنه^(٢).

(١) انظر: الطوالع: ص ١٨٩ - ١٩٨.

(٢) من العقيدة إلى الثورة .. الإنسان المتعيّن: ص ٧٥، ٧٦.

وما يمكن أن يقال في جواب المجبّرة هو: «أنا - أيضاً - نعتقد بأن ما علمه الله أزلاً وما أَرادَه أزلاً لأبداً أن يقع، وما لم يعلمه ولم يردّه لا يقع جزماً. هذه قاعدةٌ ليس لموحّد أن يشكّ بها طرفة عين.

إنّما السؤال: هل أراد الله سبحانه وعلم وقوع الفعل كيفما كان، أم أَرادَه وعلمه على كَيْفِيَّةٍ خاصّةٍ؟ إنّ العلم نفسه لا يدلّ على وقوع الفعل بالضرورة. أجل، إن ثبت أنّ الله علم وقوع الفعل كيفما كان، يلزم من ذلك الجبر، أمّا لو قلنا بأنّه سبحانه علم وقوع الفعل على كَيْفِيَّةٍ خاصّةٍ فالأمر يختلف.

وبشأن الفعل الإنساني، فإنّ المعنى بالكَيْفِيَّةِ الخاصّة هو إرادة الإنسان نفسه لذلك الفعل، فالله سبحانه علم من العبد أنّه سيختار الفعل، فأراد الفعل، وبذلك لا تعارض بين علم الله وإرادته للفعل، وبين إرادة الإنسان له ومسؤوليّته في إيجاده»^(١).

وقال صدر المتألّهين: «إنّ علمه وإن كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد، لكنّه إنّما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره؛ لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحقّقه»^(٢).

فإذا علم الله سبحانه صدور الفعل من العبد يستحيل أن لا يقع الفعل، بيد أنّ الله سبحانه علّمه على صيغة: أنّ العبد قادرٌ مختارٌ في إيجاد الفعل؛ لأنّه سبحانه أراد من الأزل أن يخلق مخلوقاً يملك حرّية الاختيار في الفعل والترك، وبذلك تصير هذه القدرة والاختيار من جملة أسباب الفعل وعلله. والوجوب بالاختيار

(١) لقد فضّل السيّد الأستاذ دام ظلّه في هذا الجواب في كتابه: الإنسان بين الجبر والتفويض: ص ٢٤-٢٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٣٨٥.

لا ينافي الاختيار، فإذا صار الفعل ضرورياً، عَلِمَ اللهُ أَنَّ العبد سوف يختاره، وهذا لا يعارض الاختيار.

نظرية الكسب

بعد أن آمن الاتجاه الأشعري بأن خالق الفعل محضاً هو الله سبحانه وتعالى، صار عليه أن يوجه نسبة الفعل إلى الإنسان، ويبيّن العلة في عقابه وثوابه، ويدفع اللوازم الخطيرة لهذه المقالة الجبرية ومصادمتها لبدهة الوجدان وفلسفة البعثة؛ لذا «مالوا إلى صياغة فكرية تسعى للجمع بين خلق الله للأفعال، خيرها وشرها، وبين إثبات أثر معين للقدرة الحادثة في الفعل.

على أساس هذا الميل وُلدت نظرية الكسب في أوساط بعض الفرق المحدودة في حياة المسلمين، كالنجرية والضرارية، ثم ما لبثت أن تحوّلت إلى نظرية مشهورة؛ بتبني الأشعرية لها.

والنظرية في جوهرها هي تعبيرٌ عن تكييفٍ جديدٍ للموقف الأشعري، يسعى لتصحيح المسؤولية والتكليف والأوامر والنواهي، وتبعاً لذلك الثواب والعقاب، لكي تحافظ المنظومة الدينية على معنى عقلائيٍّ تؤدّيه من خلال فلسفة البعثة والنبوة والرسالة»^(١).

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: لما كانت القدرة موجودةً في الحركة الثانية - الحركة الاكتسابية - وجب أن تكون كسباً؛ لأن حقيقة الكسب هو أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة^(٢).

وقال الغزالي: «إنما الحقّ إثبات القدرتين، على فعلٍ واحدٍ، والقول بمقدورٍ منسوبٍ إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعلٍ واحدٍ، وهذا

(١) التوحيد: ج ٢ ص ٥٧.

(٢) انظر: اللمع: ص ٧٦.

إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجهٍ واحدٍ، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين المتعلقتين على شيءٍ واحدٍ غير محال^(١).

وقال الفتازاني: «فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعالى مستقلٌ بخلق الأفعال وإيجادها. ومعلومٌ: أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنا: لا كلام في قوّة هذا الكلام ومتانته، إلا أنه لما ثبت بالبرهان: أن الخالق هو الله تعالى، وثبت بالضرورة: أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة اليد، دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالقٌ، والعبد كاسب^(٢).

حقيقة الكسب

قال الإيجي في «المواقف»: «والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثيرٌ أو مدخلٌ في وجوده سوى كونه محلاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري^(٣).

وقال القوشجي: «المراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته من غير أن يكون هناك منه تأثيرٌ أو مدخلٌ في وجوده سوى كونه محلاً له^(٤)، فالله سبحانه - بحسب هذا التكييف الجديد - هو الخالق، والإنسان هو الكاسب.

وقال الإمام الخميني قدس سرّه: «وكأنّ الشيخ أبا الحسن الأشعري لم يكن متبثّاً على القول بالجبر، حيث اخترع مسلكاً سمّاه (الكسب)، فإنه ذهب إلى أنه

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٤٧.

(٢) شرح العقائد النسفيّة: ص ١١٥.

(٣) المواقف: ج ٣، ص ٢١٤.

(٤) شرح التجريد: ص ٤٤٥.

الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين..... ٣٠٥

ليس لقدرة العباد تأثيرٌ في أفعالهم الاختيارية، بل الله سبحانه أجرى عاداته بأن يوجد في العبد قدرةً واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانعٌ أوجد فيه فعله المقدر مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد^(١). إذن، أقطاب الفكر الجبري حاولوا التمييز بين عنوانين: عنوان الخلق، وعنوان الكسب، فقالوا: إنَّ الله سبحانه وتعالى هو خالق الفعل، والعبد كاسبٌ له، وعلى أساس العنوان الثاني يُسند الفعل إلى العبد، ويثاب عليه ويعاقب.

ما يواجه نظرية الكسب

إنَّ أوَّل ما تواجهه نظرية الكسب: الاختلاف الكبير الذي ثار في معناها عند أهل النظرية أنفسهم، فقد اختلفوا في المراد منها اختلافاً كبيراً، وصاروا مذاهب شتى بحيث اكتسبت تفاسير واتجاهاتٍ متعدّدة^(٢).

قال الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء: «وكان الغزالي بناها على ما هو الأصل هناك عنده وعند إخوانه الأشاعرة، من أنَّ الأفعال ليست من فعل العباد، بل من فعله تعالى، وللعباد فيها الكسب، ذلك اللفظ الذي لم يظهر إلى اليوم حقيقة معناه على الوجه الذي يذهبون إليه، ولا نفهم كعامة أهل اللسان من قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾، وأمثالها إلَّا المعنى الجليّ الظاهر، وهو ما فعله الإنسان وحصله بإرادته ومباشرته، وهم يريدون من الكسب سوى ذلك»^(٣).

ويرى الدكتور حسن حنفي أنَّ الكسب «لا يختلف عن الجبر، وهو يوضع في كثيرٍ من الأحيان معه، يعتمد على التحليلات نفسها التي يعتمد عليها الجبر،

(١) الطلب والإرادة: ص ٥٢.

(٢) انظر: الإنسان بين الجبر والتفويض: ٢٩، ٣٤.

(٣) الدين والإسلام: ص ٢٧.

فبإثبات أحدهما يسهل إثبات الآخر، ونقد أحدهما يسهل نقد الآخر. وتتوقف كثيرٌ من تحليلات الكسب عند إثبات خلق المعبود للأفعال دون اعتناء بإثبات الكسب، وكأنَّ إثبات خلق الأفعال للمعبود وإثبات الكسب للإنسان شيءٌ واحدٌ، ممَّا يدلُّ على أنَّ الكسب مجرد تنوعٍ صغيرٍ داخل الجبر، يبدأ الكسب بمسلّمات الجبر وبقضيتته الأولى، وهو أنَّه لا خالق إلا الله، ولا فاعل إلا الله، سواءً كان من اكتساب العباد، أو من غير اكتسابهم، وكأنَّ الأمر مجرد تغيير لفظٍ بلفظٍ، أو إعطاء الإنسان الفتات إيهاماً وخداعاً، بل إنَّ لفظة الكسب قد لا تعني شيئاً على الإطلاق، إنَّما أريد بها التمويه على الجمهور أمَّها شيءٌ غير الجبر، وهي في الحقيقة لا تعني إلا الجبر. الكسب: اسمٌ بلا مسمًى، لفظٌ بلا معنى، كلمةٌ تشير إلى لا شيء، وتكشف عن مجرد الرغبة في إثبات الجبر بطريقة ملتوية توحى بأنَّها لا تنفي خلق الإنسان لأفعاله، وإثبات مسؤوليته عنها، فهو مجرد وسيلة للقيام بتفكيرٍ مقنعٍ يكشف عن موقف نفاقٍ، على عكس خلق الأفعال، موقفٍ عقليٍّ صريحٍ»^(١).

ويقول أيضاً: حتَّى لقد أصبح الكسب مثلاً للغموض والصعوبة وعدم الوضوح، فقليل: «أصعب من الكسب»^(٢).

وقال أحمد أمين: هو - الكسب الأشعري - شكلاً جديداً في التعبير عن الجبر، فهو - أبو الحسن الأشعري - يرى أنَّ القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور، ولم ينكر أنَّ هذا الذي سمَّاه كسباً من خلق الله، فلم هذا الدوران، والنتيجة القول بالجبر؟^(٣)

(١) من العقيدة إلى الثورة .. الإنسان المتعین: ص ١١٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢٠.

(٣) ضحى الإسلام، أحمد أمين: ج ٣، ص ٥٧.

وقال الشعراني: كان أبو الحسن الأشعري يقول: ليس للقدرة الحادثة أثر، وإنما تعلّقها بالمقدور مثل تعلّق العلم بالمعلوم في عدم التأثير. وقد اعترض عليه: بأنّ القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر، فوجودها وعدمها سواء، فإنّ القدرة التي لا يقع بها المقدور، تكون بمثابة العجز. ولقوة هذا الاعتراض فإنّ قول بعض أصحاب الأشعري يلزمه الجبر^(١).

تبصرات ثلاث

التبصرة الأولى: أنّ الكسب يعتمد على عدّة حجج، كلّها خاطئة؛ لأنّها هي حجج الجبر نفسها، والاثنان يستندان إلى أساس نظريّ واحد، وكلاهما يعطلّ حرية الإنسان على الفعل، وينفيان مسؤوليته عنه^(٢).

التبصرة الثانية: أنّ الأصل عند الأشعري هو: أنّ الله سبحانه خالق كلّ شيء، والكسب شيء، فيكون الله تعالى هو الخالق للكسب، فلا يبقى للعبد أيّ دور في الأفعال التي تصدر عنه. وقد صرح عبد القادر الأسفراييني بذلك قائلاً: «إنّ الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض، خيرها وشرّها، وإنّ خالق أكساب العباد، ولا خالق غير الله»^(٣).

التبصرة الثالثة: يبدو أنّ هذا الواقع النظري الملتبس ومصادمة الجبر لبداية الوجدان ومخالفاته لثواب المنظومة الدينيّة، هو الذي قاد عدداً من المنتمين لهذا التيار إلى الخروج على قناعات هذه المدرسة، والتنصّل لموقفها الجبري، كما حصل مع إمام الحرمين الجويني الذي صرح بتأثير قدرة العباد في أفعالهم، وتابعه على ذلك الشيخ الشعراني، قبل أن يشهد الاتجاه الأشعري ما يشبه الانقلاب النظري

(١) انظر: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: ص ٢٥١، ٢٥٢.

(٢) من العقيدة إلى الثورة.. الإنسان المتعيّن، (العدل): ص ١١٦.

(٣) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تعليق: الشيخ إبراهيم رمضان: ص ٢٩٧.

على الجبر في الواقع المعاصر.

بل ثم مفارقةً عجيبةً تبرز في أعمال الفخر الرازي، ومع أنّ الرازي يأتي في طليعة مَنْ شمّر عن منكبيه في الدفاع عن الجبر، وبذل جهوداً كبيرةً في صياغة أدلةٍ عقليةٍ للموقف الجبري، جاءت إلى جوار ما حشده من أدلةٍ نقليةٍ، إلا أنّ هناك أكثر من دارسٍ يشير صراحةً إلى أنّ الرازي تنصّل في بعض آثاره للجبر، واقترب من مقولة «الأمر بين الأمرين»^(١).

زيادة وتفصيل في نظرية الكسب

إنّ الله سبحانه وتعالى لا يخلق الفعل الإنساني - كالصلاة والصيام والضرب والقتل - إلا بعد أن يختاره الإنسان، ويُعمل قدرته على إيجاده. وحيث إنّ ما أن يكون لهذا الاختيار مدخليةً في الإيجاد، أو لا.

والذي يظهر من بعض كلمات أقطاب الاتجاه الجبري: أنّه لا علاقة - مطلقاً - بين إرادة الإنسان واختياره، وبين إيجاد الله سبحانه وتعالى للفعل، لا بنحو المقتضي والإيجاد^(٢)، ولا بنحو الشرط والمعدّ^(٣)، ولا بنحو الفاعل المستقل^(٤). واقتراهما إنّما هو من باب الاتفاق الممكن^(٥).

وبتعبيرٍ آخر: إنّ الاقتران الموجود بين خلق الله للفعل وبين اختيار الإنسان

(١) للمزيد حول هذا الموضوع، راجع: عنوان: «التملح المعاصر» من كتاب السيّد الأستاذ دام ظلّه: «الإنسان بين الجبر والتفويض»: ص ٣٤ - ٣٧.

(٢) كما على مبنى المشائين.

(٣) كما على مبنى الحكمة المتعالية.

(٤) كما على مبنى المعتزلة.

(٥) هناك اتفاقٌ محالٌ، وهو عبارةٌ عن تحقّق الفعل بلا فاعل؛ إذ من المحال أن تجتمع الشرائط صدفةً وتوجد لوحةً فنيةً - مثلاً - من دون أن يكون لها فاعل.

له، إنّها هو صدفةٌ، ولكنها صدفةٌ ممكنةٌ وليست مستحيلة.

ويلاحظ عليه: أنّ الصدفة لا تكون دائميّةً، ولا أكثريةً، وإنّما هي أقليةٌ، وفي الواقع الخارجي كلّما أراد الإنسان تحقّق الفعل^(١)، ممّا يعني أنّها دائميّةٌ، أو أكثريةٌ. وبإمكان الأشعري أن يُجيب: بأنّ عادة الله جرت على أنّه كلّما أراد الإنسان فعلاً خلقه الله له.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ عادة الله سبحانه جرت بإيجاد أشياء عقيب أشياء، كالإشراق عقيب وجود الشمس، والإحراق عقيب النار، والفعل عقيب الإرادة، والأشياء كلّها على السواء في عدم التأثير، لكنّ الجاهل بالواقع يرى ترتّب الآثار على المؤثرات غفلةً عن حقيقة الأمر^(٢).

ويلاحظ عليه: عدم وجود الدليل النقلي أو البرهان العقلي على جريان العادة المزعومة، فيبقى إسناد الفعل إلى العبد بلا وجهٍ معتبرٍ، واستحقاقه الثواب أو العقاب بلا مصحّحٍ معقولٍ؛ لأنّ إرادته - بحسب الفرض - ليس لها مدخلةٌ في تحقّق الفعل^(٣).

(١) إنّ الصدفة لا تكون دائميّةً، ولا أكثريةً، إنّما هي قضيةٌ عقليّةٌ كما هو مبني أرسطو، وإنّما هي قضيةٌ استقرائيةٌ على مبني سيّدنا الأستاذ الشهيد الصدر. (منه دام ظلّه).

(٢) إنّ العادة لا تعني قانون السببية والمسببية، بل هي شيءٌ غيره، باعتبار أنّ قانون السببية والمسببية ينصّ على أنّ الأسباب المعينة تؤدّي إلى نتائج معيّنة، إنّما بنحو مقتضي، أو بنحو الشرط، أو بنحو العلة التامة. أمّا العادة فتقوم على أنّه لا علاقة بين المقدمات وبين النتائج، ولا بين الإرادة وبين تحقّق الفعل خارجاً، بأيّ نحوٍ من أنحاء الارتباط. نعم، جرت عادة الله سبحانه وتعالى أنّه كلّما أراد الإنسان واختار فإنّ الله يوجد له ما اختاره خارجاً. (منه دام ظلّه).

(٣) يلزم من القول بأنّ الله هو فاعل الفعل مطلقاً، ولا مدخلةٌ للإنسان في ذلك أصلاً، الظلم القبيح، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ إذ لا معنى بأن يُعذّب الله شخصاً على فعلٍ

٣١٠.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

وأما القول بأن لإرادة الإنسان مدخليّة في إيجاد الفعل من قبل الله تعالى - بمعنى: أنه جلّت قدرته إنّما يخلق الفعل إذا أَرَادَهُ الإنسان - فهو يصحّ الثواب والعقاب وأمثالهما من المسائل.

ولكن يُلاحظ عليه: أن قدرة العبد وإرادته هل هي مخلوقة له، أم مخلوقة لله؟ فإن كانت مخلوقة لله عاد الإشكال من جديد؛ لأنّه إذا كان هو الخالق لها فلماذا يجازي، ولماذا يُثيب ويُعاقب، مع أنّه هو من أوجد الإرادة في العبد، وهو من أوجد الفعل عند إرادة العبد له؟! ^(١) أمّا إذا كانت مخلوقة للعبد فيلزم - حينئذٍ - عدم كونه سبحانه وتعالى خالقاً كلّ شيء.

تبصرة

اتّضح ممّا تقدّم: أن مناقشة الاتّجاه الأشعري كانت في مقامين:
الأوّل: أن ما ذكره من أدلّة لإثبات أنّ خالق الفعل وموجده - بالمباشرة - واحدٌ، غير تامّة.

الثاني: على فرض تمامية الأدلّة التي ساقها الاتّجاه الأشعري، فهو عاجزٌ عن توجيه استحقاق العبد للثواب والعقاب.

وعليه: إمّا أن يلتزموا بأن الله هو الخالق المباشر لكلّ فعلٍ، ولا يوجد هناك استثناءٌ ولو بمقدار الإرادة والاختيار للإنسان، وحينئذٍ لا بدّ أن يقولوا بأنّ الإنسان لا يستحقّ الثواب والعقاب، وإمّا أن يلتزموا بأنّ الإنسان يستحقّ الثواب والعقاب، وحينئذٍ لا بدّ أن يرفعوا اليد عن المبنى الذي يحصر الخالقية بالله سبحانه وتعالى مباشرةً.

كان هو سبحانه قد فعله.

(١) هذا يعني: أنّ الإنسان مجرّد محلّ، وليست له أيّ مدخليّة في إيجاد الفعل، وهذا ما صرّحت به كلمات أقطاب الاتّجاه الأشعري التي تقدّم بعضها في المتن.

معطيات الفصل

١. أفرز الفكر الإسلامي ثلاثة اتجاهاتٍ أساسيةٍ في مسألة الفعل الإنساني، توزّعت على ثلاث مدارس بارزةٍ، هي: الأشعرية، الاعتزالية، ومدرسة الشيعة الإمامية الاثني عشرية.
٢. الجبر هو الحمل على الفعل، والاضطرار إليه بالقسر والغلبة، وحقيقة ذلك: إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون له قدرةٌ على دفعه والامتناع من وجوده فيه.
٣. إنّ نظرية الجبر لها جذورٌ تاريخيةٌ قبل الإسلام، ثمّ بقيت هذه النظرية بعد مجيء الإسلام معشعشةً في عقول بعض المسلمين الذين لم يؤسّسوا معتقداتهم على أساس المباني الإسلامية الصحيحة.
٤. أوّل ظهورٍ لنظرية الجبر في الساحة الإسلامية كان في أواسط القرن الأوّل الهجري، وتحديدًا في بداية العهد الأموي.
٥. تسلسلت فكرة الجبر حتّى تسلّمها أبو الحسن الأشعري، وقلّده فيها جمهور العامة؛ لذا ينسبون إليه في العقائد، فيقال: إنهم أشعريون أصولاً. نعم، القلّة منهم أنكروا فكرة الجبر ورفضوها.
٦. يؤدّي القول بالجبر إلى عبثية: إرسال الأنبياء، وإنزال الكتب، وتكليف الخلق، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، بل يؤدّي إلى القدر بعدله سبحانه، ونسبة الشرور في العالم إليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.
٧. أفرز الاتجاه الجبري الإيمان بعدم قبح العقاب بلا بيان؛ وذلك كنتيجةٍ طبيعيةٍ لا مفرّ منها، فبعد أن آمن هؤلاء بأنّ الله سبحانه هو المالك على الإطلاق يفعل في ملكه ما يشاء، فلا معنى للالتزام بتحكيم عقل الإنسان على فعل الله تعالى.

٨. إن الإيمان بفكرة الجبر ينتهي بالأمّة إلى التخلف بكلّ مظاهره من طغيانٍ داخليٍّ وقهرٍ خارجيٍّ وتبعيّةٍ وانحيازٍ وضياحٍ لاستقلال الأمّة وحرّيّتها.
٩. يمكن إرجاع ما استدلّ به الأشاعرة على إثبات فكرة الجبر إلى ثلاثة أقسامٍ من الأدلّة: الأدلّة العقليّة، والأدلّة النقلية، والقواعد ذات الصلة بالمعرفة التوحيدية، وجميع هذه الأدلّة لا تصمد أمام المناقشة.
١٠. لقد أدرك الكثير من أقطاب الأشاعرة خطورة لوازم المقالة الجبرية ومصادمتها لبداهة الوجدان وفلسفة البعثة والأديان، فمالوا إلى صياغةٍ فكريّةٍ تسعى للجمع بين خلق الله للأفعال، خيرها وشرّها، وبين إثبات أثرٍ معيّنٍ للقدرة الحادثة في الفعل، وأطلقوا على هذا التكييف الجديد اسم: «الكسب».
١١. إنّ أوّل ما تواجهه نظريّة الكسب هو الاختلاف الكبير الذي ثار في معناها عند أهل النظرية أنفسهم، فقد اختلفوا في المراد منها اختلافاً كبيراً، وصاروا مذاهب شتى بحيث اكتسبت تفاسير واتّجاهاتٍ متعدّدة.
١٢. الكسب اسمٌ بلا مسمّى، لفظٌ بلا معنى، كلمةٌ تشير إلى لا شيء، وتكشف عن مجرّد الرغبة في إثبات الجبر بطريقةٍ ملتويةٍ توحى بأنّها لا تنفي خلق الإنسان لأفعاله وإثبات مسؤوليّته عنها، فهو مجرّد وسيلةٍ للقيام بتفكيرٍ مقنعٍ يكشف عن موقفٍ نفاقٍ، على عكس خلق الأفعال، موقفٍ عقليٍّ صريحٍ.
١٣. إنّ مصادمة الجبر لبداهة الوجدان ومجافاته لثوابت المنظومة الدينيّة قاد عدداً من المنتمين لهذا التيار إلى الخروج على قناعات هذه المدرسة، والتنصّل لموقفها الجبري.

الفصل الثاني في نظرية التفويض

- استعراض نظرية التفويض
- دوافع الإيمان بالنظرية
- المكاسب التي حققتها نظرية المعتزلة
- المرتكز الفلسفي لنظرية المعتزلة
- مناقشة الاتجاه الاعتزالي
- المناقشة العقلية
- النتائج المترتبة على النظرية الصدرائية
- زيادة وتفصيل
- المناقشة النقلية

استعراض نظرية التفويض

ذهبت المعتزلة إلى أنّ الأفعال تصدر عن الإنسان مباشرةً وعلى نحو الاستقلال، وأنّ الله سبحانه وتعالى قد فوّض أمر الفعل والترك إلى الإنسان. فالإنسان محتاجٌ إلى الله سبحانه في أصل وجوده وقدرته، أمّا في استخدام هذه القدرة في الفعل والترك فهو مستقلٌّ تماماً. ف«الله تعالى غير خالقٍ لأكساب الناس، ولا لشيءٍ من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أنّ الناس هم الذين يقدرّون أكسابهم، وأنّه ليس لله عزّ وجلّ في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنعٌ ولا تقديرٌ، ولأجل هذا القول سمّاهم المسلمون: قدريةً»^(١).

قال القاضي عبد الجبار: «قد علم عقلاً وسمعاً: فساد ما تقوله المجبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى، وجملة القول في ذلك: أنّ تصرّفاتنا محتاجةٌ إلينا، ومتعلّقةٌ بنا؛ لحدوثها»^(٢).

وقال في موضعٍ آخر: «ذكر شيخنا أبو عليّ رحمه الله: اتّفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد - من تصرّفهم وقيامهم وعودهم - حادثَةٌ من جهتهم، وأنّ الله عزّ وجلّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم»^(٣).

بمعنى: أنّ الأفعال الاختيارية للإنسان إنّما تحدث منه، ولا تحدث من الله تعالى، فحدوث هذه الأفعال من الإنسان إنّما هو بقدرته التي أعطاه الله سبحانه، ولا صلة بين فعل الإنسان وبينه تعالى سوى كونه سبحانه موجداً للإنسان وقدرته، فالله تعالى ليس فاعلاً لفعل الإنسان إلاّ بالتسبيب، وهذا كمن يكتب

(١) الفرق بين الفرق: ص ١١٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة: ص ٣٣٢.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل: ج ٦، ص ٤١.

مثلاً بالقلم الذي أعطاه إياه غيره.

وقال القاضي الجرجاني في «شرح المواقف»: «إن المعتزلة استدّلوا بوجود كثيرةٍ مرجعها إلى أمرٍ واحدٍ، وهو: أنّه لو لا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف وبطل التأديب الذي ورد به الشرع، وارتفع المدح والذم»^(١).

وقال في «الإرشاد»: «واتّفقت المعتزلة ومَن تابعهم من أهل الزيغ، على: أنّ العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرتهم، ثمّ المتقدّمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقاً؛ لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنّه لا خالق إلاّ الله، واجترأ المتأخرون فسمّوا العبد خالقاً على الحقيقة»^(٢).

ويذهب الشهرستاني في «الملل والنحل» إلى إجماع المعتزلة على اعتبار العباد خالقين لأفعالهم، مخترعين لها، وأنّ الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنعٌ ولا تقديرٌ. وهذا ما أفاده بقوله: «واتّفقوا على أنّ العبد قادرٌ خالقٌ لأفعاله، خيرها وشرّها، مستحقٌّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والربّ تعالى منزّهٌ أن يضاف إليه شرٌّ وظلمٌ وفعلٌ، هو كفرٌ ومعصيةٌ؛ لأنّه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً»^(٣).

وقال الرازي: «والقول الرابع: إنّ المؤثّر في حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال، وهذا هو قول المعتزلة»^(٤).

وقال صدر المتألّهين: «فذهبت جماعةٌ - كالمعتزلة ومَن يحدو حدوهم - إلى أنّ

(١) شرح المواقف: ج ٨، ص ١٥٤.

(٢) الإرشاد: ص ١٨٧.

(٣) الملل والنحل: ج ٦، ص ٤٥.

(٤) القضاء والقدر، للرازي: ص ٣٤.

الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال، وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم^(١).

وقال السيد الخوئي رحمه الله: «ذهب المعتزلة إلى أن الله سبحانه وتعالى قد فوض العباد في أفعالهم وحركاتهم، فوضهم إلى سلطنتهم المطلقة على نحو الأصالة والاستقلال، بلا دخل لإرادة وسلطنة أخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاءون، ويعملون ما يريدون من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى، وسلطنة ثانية»^(٢).

وقال أستاذنا الشهيد قدس سره: «أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان، ولا نصيب لرب العباد في الفاعلية، وهذا مذهب التفويض، وهو مذهب المعتزلة، وهذا يرجع بحسب الحقيقة إلى دعوى استغناء المعلول عن العلة بقاء؛ إذ لو فرض حاجة الإنسان في وجوده البقائي إلى الله تعالى ووجوده البقائي هو علة أفعاله، إذن لم يعقل إنكار ثبوت نصيب لله في الفعل عرضياً وطولياً»^(٣).

فهم من جهة يتفقون مع اليهود القائلين بأن يد الله مغلوطة وعاجزة عن التأثير في هذا العالم^(٤)، ومن جهة أخرى يتفقون مع المجوس الذين ذهبوا إلى تعدد الخالق في هذا العالم. نعم، المجوس ذهبوا إلى وجود خالقين: أحدهما إله الخير، والآخر إله الشر، بينما ذهب القدرية إلى أن الخالق متعددٌ بعدد أفراد بني

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣٦٩.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٧٧.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٢٨.

(٤) ذهب اليهود إلى أن الله سبحانه وتعالى خلق العالم، ولكنه بعدما خلق خرج زمام الأمر من يده، وهذا يعني: أنهم يعتقدون أن الأشياء محتاجة إلى الله سبحانه وتعالى في حدوثها، دون بقائها.

البشر»^(١).

ومن هنا سُبِّهت القدرية - وهم المفوضة - بالثنوية في الأحاديث الشريفة، فقد ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، أنه قال: «إنَّ القدرية مجوس هذه الأمة، وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه»^(٢).

حكم المفوضة

التفويض نوعان: تفويض مطلق، وهو إنكار القدر رأساً، كاليهود الذين قالوا: يد الله مغلولة، والتفويض الخاص، وهو نفي التكليف خاصة؛ لاستلزامه الجبر وخلاف العدل، وإليه ذهب بعض المعتزلة، لا جميعهم.

ومن قال بالتفويض فقد «وهنَّ الله في سلطانه؛ أي: ضعَّفه في تسلَّطه واقتداره؛ إمَّا لإنكاره قدرته، كما نسب إلى أبي هذيل، أنه قال: (إنَّ الله ليس بقادرٍ على النفع والضَّرِّ، مع صحَّة العقول)، وإلى النظام أنه قال: (لا يقدر على ما أقدر العباد)، وإلى الأسواري أنه قال: (كلُّ ما لم يفعل لا يقدر)، وإلى الواصليَّة أنهم قالوا بفناء مقدورات الله، وإلى المعمر وأصحابه: (أنَّ الأعراض ليس من خلق الله، بل يتولَّد من الأجسام، والله غير قادرٍ على خلق الأعراض).

وإمَّا لعدم إنكار قدرته، بل لمحض إهماله وإيكاله إلى العباد، كما لعله يراد ممَّا نسب إلى الجاحظية: (أنَّ الخير والشرَّ من فعل العباد)^(٣).

إذن، القائل بالتفويض مطلقاً أو خاصاً - بأيِّ وجهٍ استند في تفويضه - فقد وهنَّ الله في سلطانه، وأهمل العبد إلى عنانه، وأوكله إلى نفسه، فقد روي عن

(١) يدعي القدرية أنَّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان، وأعطاه كلَّ وسائل القدرة، ثمَّ أقدره على أن يخلق، فهو في إيجاده وخلقهِ لأفعاله مستقلٌّ لا يحتاج إليه سبحانه وتعالى.

(٢) التوحيد، للصدوق: ص ٣٨٢.

(٣) هداية الأمة إلى معارف الأئمة: ص ٦٤٤.

حزير، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه... ورجلٌ يزعم أنّ الأمر مفوضٌ إليهم، فهذا قد وهن الله في سلطانه»^(١)

دوافع الإيمان بالنظرية

لجأ المعتزلة إلى القول بالتفويض واستقلال الإنسان في أفعاله؛ هروباً من نظرية الجبر التي تبنتها المدرسة الأشعرية التي توجب نسبة الظلم إلى الخالق سبحانه وتعالى، واستحقاق الإنسان للعقاب من جانب الحق المتعال، دون أن يكون له دورٌ أو سلطانٌ فيما صدر منه من ذنبٍ وإجرامٍ، ومن القول بتكليف الله تعالى للإنسان فيما لا قدرة له عليه، فيما كان القضاء والقدر بخلاف ذلك.

ولكي ينزهوا الله تعالى من هذا وذاك، لجأوا إلى القول بالتفويض، والإيمان بأن الله تعالى قد فوض الإنسان أموره، ومنحه القدرة الكاملة على الاستقلال في كل أفعاله وتصرفاته.

وبعبارة أخرى: كان الحافز الذي دفع العقل الاعتزالي إلى نسبة صدور الأفعال إلى الإنسان مباشرةً وعلى نحو الاستقلال، «يكمن بحرص هذا العقل على أصل العدل الإلهي، فقد لاحظ المعتزلة بحق: أنّ هناك جملةً من القبائح تصدر عن الإنسان مثل الكفر والظلم والسيئات والشور وغير ذلك، ممّا يتنزّه الله عنها، ولا تنسجم مع العدل الإلهي، ففي إطار التصوّر الاعتزالي ليس من العدل أن يصدر الظلم من الله سبحانه عبر الإنسان ومن خلال فعله ثم يعاقبه الله على ذلك، بل لا بدّ أن تنقطع الصلة تماماً بين الله وبين الفعل الإنساني حتّى يصحّ العقاب ويستقيم العدل، ومن ثمّ لا بدّ أن يكون الفعل صادراً من العبد على نحو الاستقلال التام، من دون شائبة نسبةٍ إلى الله، ليكون الإنسان مسؤولاً

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص ٣٦٠.

عن أفعاله، ويصحّ الجزاء ثواباً وعقاباً»^(١).

وإلى هذا المعنى أشارت الأحاديث الشريفة، منها: ما ورد عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، حيث قال: «مساكين القدرية، أرادوا أن يصفوا الله عزّ وجلّ بعدله، فأخرجوه من قدرته^(٢) وسلطانه»^(٣).

فالإمام عليه السلام بيّن في هذه الرواية: أنّ المعتزلة أخرجت المولى سبحانه عن قدرته وسلطانه. قال السيّد الخوئي: «وغير خفيّ: أنّ المفوضة وإن احتفظت بعدالة الله تعالى، إلاّ أنّهم وقعوا في محذورٍ لا يقلّ عن المحذور الواقع فيه الأشاعرة، وهو الإسراف في نفي السلطنة عن الباري، وإثبات الشريك له في أمر الخلق والإيجاد»^(٤).

المكاسب التي حققتها نظرية المعتزلة

حقّق الاتجاه المعتزلي من خلال نظرية التفويض جملةً من المكاسب، منها:

١. استطاعوا أن يصحّحوا الوعد والوعيد الإلهي؛ إذ على مبنى الجبر لا يبقى معنى للوعد والوعيد الإلهي، بل لا يبقى معنى لبعثة الأنبياء وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وتشريع الشرائع.
٢. استطاعوا أن يصحّحوا الثواب والعقاب على أفعال العباد؛ لأنّ الفعل - على مبنى التفويض - هو فعل الإنسان، لذا سوف يُجازى عليه، فيُثاب على أعماله الصالحة، ويُعاقب على أعماله الطالحة.
٣. وكذلك استطاعوا أن ينزّهوا الحقّ سبحانه وتعالى عن جميع القبائح

(١) التوحيد: ج ١ ص ٧١.

(٢) القدرية في النصّ الشريف هي إحدى تسميات المعتزلة.

(٣) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٥٤، ح ٩٣.

(٤) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٧٧.

والمعاصي والشرور.

المرتکز الفلسفي لنظرية المعتزلة

يتفق المعنى الذي ذهبت إليه المعتزلة مع مرتكزاتهم الفلسفية، فبعد أن آمنوا بأن المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاءً، كان من الطبيعي أن يلتزموا بأن الإنسان هو خالق فعله استقلالاً.

فرغم تعدد الصيغ التي قرّر بها المعتزلة دليلهم العقلي، فإن بنية هذا الدليل تعود إلى نظرهم في أن حاجة الممكن أو الفعل إلى الفاعل إنما تكمن في حدوثه وحسب، وإذا كان الأمر كذلك فهو مستغن - بعد الحدوث - عن الفاعل.

قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة: «بأنّ علة ذلك هو الحدوث (تجدد الوجود) وأنّ هذه التصرفات في حاجة دائمة إلينا؛ لأنّها إما أن تكون لاستمرار العدم، أو لاستمرار الوجود، أو لتجدد الوجود (الحدوث). ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود؛ لأنّا نخرج عن كوننا قادرين، وهي مستمرة الوجود، فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا بتجدد الوجود (الحدوث)»^(١).

وقال السيد الخوئي رحمه الله: «وقد استدّل على هذه النظرية بأنّ سرّ حاجة الممكنات وفقرها إلى العلة هو حدوثها، وبعده فلا تحتاج إليها أصلاً؛ لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثر.

وعليه: فالإنسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقاءه إلى إفاضة الوجود من خالقه. فإذن، بطبيعة الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تاماً، لا إلى العلة المحدثة. ومن الواضح: أنّ مردّ هذا إلى نفي السلطنة عن الله عزّ وجلّ على عبده

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٣٤٣، نقلاً عن كتاب أصل العدل عند المعتزلة: ص ١٢٤.

نفيًا تامًّا^(١).

والإيمان بما آمنت به المعتزلة - من أنّ سرّ حاجة الممكن إلى العلة يكمن في حدوثه فقط - ينتهي إلى القول بعدم حاجة الفعل بعد حدوثه إلى العلة الموجدة. وقد استعان المنطق الاعتزالي في إثبات دعواه بعددٍ من الأمثلة الحسية المستقاة بعناية من الواقع الخارجي، ومن مسار الحياة الإنسانية، فقد ذكروا مثال حاجة البناء إلى البناء، والثوب إلى الخياط، والكتاب إلى مؤلفه، فهذه - وغيرها - شواهد حسية على أنّ الفعل إنّما يحتاج إلى فاعله حدوثًا لا بقاء.

وهكذا ساق أقطاب الاتجاه الاعتزالي حشدًا كبيراً من الأمثلة استدللوا من خلالها على حاجة المعلول إلى علته حدوثًا لا بقاءً، حتّى صرّح بعضهم: أنّ العالم والوجود إنّما يحتاج إلى العلة الموجدة - الله سبحانه - حدوثًا لا بقاءً، بنحوٍ إذا فرض أنّه يجوز على واجب الوجود العدم لما ضرّ عدمه وجود هذا العالم شيئاً، وذلك لأنّ العالم إنّما يحتاج إلى الواجب سبحانه في حدوثه، أمّا بعد حدوثه فهو مستغن عن علته الموجدة بقاءً، وعندئذٍ فإنّ عدمه لا يؤثّر على وجود المعلول خارجاً.

قال ابن سينا: «وقد يقولون: إنّهُ إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتّى أنّه لو فقد الفاعل، جاز أن يبقى المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء، وحتّى أنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم؛ لأنّ العالم عنده إنّما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده، أي: أخرجهُ من العدم إلى الوجود حتّى كان بذلك فاعلاً، فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل؟! وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٧٦.

الجبر والتفويض والأمريين..... ٣٢٣

موجودٌ لكان كلٌّ موجودٍ مفتقراً إلى موجدٍ آخر، والباري أيضاً موجودٌ، وكذلك إلى غير النهاية^(١).

إذن، الدليل العقلي - الذي ساقه الاتجاه الاعتزالي لإثبات مدّعه - مرتكزٌ على قاعدة احتياج الممكن إلى موجدٍ حدوداً لا بقاءً.

مناقشة الاتجاه الاعتزالي

ظهر ممّا تقدّم: أنّ النظرية الإمامية تتفق مع النظرية الاعتزالية في إثبات العدل للخالق سبحانه، بغض النظر عن معناه، وكذلك تتفق معهم على نسبة الأفعال إلى الإنسان، بمعنى: أنّ الأفعال تصدر من الإنسان مباشرةً، خلافاً للجبري الذي اختار أنّ الأفعال إنّما تصدر من الله حقيقةً، وأنّ الإنسان مجرد محلّ لها. ونقطة الاختلاف معهم تكمن في دعواهم أنّ الإنسان مستقلٌّ في أفعاله، وليس بحاجة إلى الاستعانة بقدرةٍ أخرى. وسوف ننطلق في مناقشة هذه الدعوة الاعتزالية من بُعدين: عقليّ، وآخر نقليّ.

المناقشة العقلية

يمكن مناقشة الاتجاه الاعتزالي من خلال عدّة من المنطلقات:

المنطلق الأوّل: مناقشة المرتكز الفلسفي الذي ارتكز عليه المعتزلة

إنّ المرتكز المتقدّم - الذي قامت عليه النظرية الاعتزالية - باطلٌ من وجهين: الأوّل: أنّ الأمر لا يخلو من أن تكون الماهية في ثاني الحال (بقاءً) عين الماهية في أوّل الحال (حدوثاً) أو غيرها. فإن كانت عينها، فإنّما ينسحب حكم الأوّل على الثاني؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحدٌ، فيلزم افتقارها في البقاء، وهو المطلوب، وإنّما ينسحب حكم الثاني على الأوّل فيلزم غناؤه في أوّل الحال،

(١) الإشارات والتنبيهات: ح ٣، ص ٦٨.

وهذا خلفٌ. وإن كانت غيرها فيلزمها الانقلاب في الماهيات، وهو محال^(١).
الثاني: لو استغنى الممكن في وجوده في الزمن الثاني عن المؤثر، لكان واجباً؛
إذ ليس معنى الواجب سوى المستغني في وجوده عن السبب، فإن كان لذاته فهو
محالٌ؛ لاستحالة تعدد الواجب لذاته، وتجدد الوجوب الذاتي للشيء، وإن كان
لغيره فهو المطلوب^(٢).

والسبب الذي دعا بعض المتكلمين إلى الاعتقاد بمثل هذا الاتجاه هو
عروض شبهة لهم، حيث وجدوا أن كثيراً من المعاليل توجد وتبقى حتى بعد
انعدام عللها الموجودة لها، ومعنى ذلك: أن المعلول إنما يحتاج إلى العلة حدوثاً
ووجوداً، لا بقاءً واستمراراً، وإلا لو كانت الحاجة إلى العلة مستمرة حتى في
حالة البقاء، لكان اللازم انعدام المعلول عند عدم علته، وهو خلاف الوجدان؛
حيث نرى أن البناء مثلاً يحتاج في وجوده إلى البناء، حتى إذا بناه استغنى عنه في
بقائه. ولما كان في تصور هؤلاء أن العلاقة القائمة بين العلة الموجودة والمعلول
هي من سنخ علاقة البناء بالبناء وما يشابهها، التزموا بأنه لو جاز على الواجب
تعالى العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً^(٣).

وهذا خلطٌ واضحٌ بين العلة الحقيقية المفيضة للوجود، والعلة المعدّة،
ف«البناء ليس من العلل الحقيقية الموجودة للبناء، إنما هو من العلل المعدّة لحدوث
الاجتماع بين أجزاء البناء، فحركة يد البناء علةٌ لحركة الأجزاء من موضع إلى
آخر. ثم إن اجتماع الأجزاء واستقرارها في مواضعها يكون علةً لحدوث شكل

(١) انظر: شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليق آية الله حسن زاده الأملي: ج ٢، (القسم
الأول)، ص ٢٦٣.

(٢) انظر: نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي: ج ١، ص ١٥٧.

(٣) انظر: دروس في الحكمة المتعالية: ج ٢، ص ١١٠ - ١١١.

البناء، ثم تكون الخصائص المادية في هذه الأحجار - من قابلية التماسك والالتصاق واليبس ونحوها - هي العلة المبقية للبناء مدّة معيّنة^(١).
ولو تنزّلنا وقلنا: إنّ البناء هو العلة الموجدة للبناء، فهو علة محدثة، لا مبقية، وهذا خلطٌ آخر وقع فيه المعتزلي.

ومن جانبٍ آخر: ثمّ وهمٌ كبيرٌ يضرب الوصف الاعتزالي بقياس علاقة الواجب سبحانه بالعالم على علاقة البناء بالبناء، أو ثمّ مغالطةٌ على أقلّ تقديرٍ نشأت من عدم التفريق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس بعلةٍ علةً. ففعل الله سبحانه أجلّ من أن يكون مجرد التأليف والتركيب، بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون، وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً، بل تأسيسٌ وإخراجٌ من العدم إلى الوجود^(٢).

قال صدر الدين الشيرازي: «وسيجيء أن نسبة الإيجاد إلى المؤلّف المركّب كالبناء للبيت والخيّاط للثوب مغالطةٌ نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس بعلةٍ علةً. والباري أجلّ من أن يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه، بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون، وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً، بل تأسيسٌ وإخراجٌ من العدم إلى الوجود. والمثال في الأمرين المذكورين بوجه: كلام المتكلّم وكتابة الكاتب، فإنّ أحدهما يشبه الإيجاد، والآخر يشبه التركيب، فلاجل هذا بطل الأوّل بالإمساك، دون الثاني؛ فإنّه إذا سكت المتكلّم بطل الكلام، وإذا سكت الكاتب لا يبطل المكتوب، فوجود العالم عن الباري جلّ مجده كوجود الكلام عن المتكلّم، فالوجودات العقلية والنفسية والإتيات الروحية والجسمية كلّها كلمات الله التي

(١) التوحيد: ص ٥٢.

(٢) للمزيد من التفصيل والإيضاح، ينظر: الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٢٢٠.

لا تنفذ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(١).

المنطلق الثاني: تحرير السرّ الكامن وراء حاجة المعلول إلى العلة

بعد الإيمان بمبدأ العلية يتساءل الفكر البشري عن السرّ الحقيقي الكامن وراء احتياج الأشياء الممكنة إلى الأسباب والعلل، وقد حصل هذا التساؤل على نظريّاتٍ أربع للإجابة عنه:

الأولى: نظريّة الوجود

ترى هذه النظرية: أنّ الوجود من حيث هو موجودٌ يحتاج إلى علةٍ، وهذا يعني: أنّ الاحتياج إلى العلة هو أمرٌ ذاتيٌّ لكلّ موجودٍ، بحيث لا يمكن أن نتصوّر وجوداً متحرراً من هذه الحاجة؛ لأنّ سبب الافتقار إلى العلة سرٌّ كامنٌ في صميمه، ويترتب على ذلك: أنّ كلّ وجودٍ معلولٌ. «وقد أخذ بهذه النظرية بعض فلاسفة الماركسيّة، مستندين في تبريرهم علمياً إلى التجارب التي دلّت في مختلف ميادين الكون على أنّ الوجود بشئى ألوانه وأشكاله - التي كشفت عنها التجربة - لا يتجرّد عن سببه، ولا يستغني عن العلة. فالعلية ناموسٌ عامٌّ للوجود، بحكم التجارب العلميّة. وافترض وجودٍ ليس له علةٌ، مناقضٌ لهذا الناموس، ولأجل ذلك كان ضرباً من الاعتقاد بالصدفة، التي لا متّسع لها في نظام الكون العام»^(٢).

وهذه النظرية أسرفت في تعميم العلية؛ إذ ليس في الإمكانيات العلميّة للتجربة: التدليل على أنّ سرّ الحاجة إلى العلة كامنٌ في الوجود بصورةٍ عامّةٍ،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٢٢٠.

(٢) فلسفتنا: ص ٢٧٢.

فمن الجائز أن يكون السرّ ثابتاً في ألوانٍ خاصّةٍ من الوجود، وأن تكون الأشياء التي ظهرت في المجال التجريبي من تلك الألوان الخاصّة. «فاعتبار التجربة دليلاً على أن الوجود بصورةٍ عامّةٍ خاضعٌ للعلل والأسباب، ليس صحيحاً. إذن، ما دامت التجربة لا تباشر إلاّ الحقل المادّي من الوجود، وما دام نشاطها في هذا الحقل الذي تباشره لا يتخطّى إيضاح الأسباب والآثار المنبثقة عنها، إلى الكشف عن السبب الذي جعل هذه الآثار بحاجةٍ إلى تلك الأسباب، وإذا كانت التجربة ووسائلها المحدودة قاصرةً عن تكوين إجابةٍ واضحةٍ في هذه المسألة، فيجب درسها على الأسس العقلية، وبصورةٍ فلسفيّةٍ مستقلّةٍ»^(١).

هذا، مضافاً إلى أن ما يُحمل عليه الوجود ينقسم إلى واجبٍ وممكنٍ، فإذا ثبت أن هناك وجوداً لا تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، بل ذاته عين الوجود، عند ذلك لا يحتاج إلى علّةٍ حتّى يسأل: أنّه ما هي تلك الحيثيّة والملاك الكامن وراء هذا الاحتياج؟

الثانية: نظريّة الحدوث

ترى هذه النظرية: أن سرّ احتياج الممكن إلى العلة هو حدوثه^(٢).

(١) فلسفتنا: ص ٢٧٣.

(٢) المراد بالحدوث هو الوجود بعد العدم. قال الرازي في المطالب العالمة: «لا شكّ أنّه لا يمكن تفسير المحدث إلاّ بأنّه الذي سبقه غيره. ثمّ إمّا أن يكون ذلك السابق عدماً أو وجوداً، فإن كان عدماً فحينئذٍ يقال: إنّ المحدث هو الذي يكون وجوده مسبوqاً بالعدم، وإن كان ذلك السابق وجوداً فحينئذٍ يقال: إنّ المحدث هو الذي سبقه وجود شيءٍ آخر، والتفسير الأوّل أولى؛ لأنّ المحدث من حيث أنّه محدثٌ، يجب أن يكون وجوده مسبوqاً بعدمه، ولا يجب من حيث هو محدثٌ أن يكون وجوده مسبوqاً بوجود غيره؛ لأنّه ما لم يثبت بالدليل أن المحدث يمتنع أن لا يحدث إلاّ لمحدثٍ وموجد، فإنّه لا يثبت أن

بيان ذلك: أنه لما كان حدوث الشيء وخروجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود بحاجة إلى العلة، فهو يستغني عنها بمجرد حدوثه؛ لأن منشأ الاحتياج كان هو الخروج من كتم العدم إلى دار الوجود، وقد تحقّق.

وبعبارة أخرى: إنّ الممكن محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاءً، وعلى هذا قالوا: كما أنّ وجود المعلول لا يحتاج إلى العلة بقاءً، كذلك الإيجاد لا يحتاج إلى العلة بقاءً؛ لأنّ الإيجاد فرع الوجود، فإذا كان الوجود مستغنياً عن العلة بقاءً، فبالأولوية العقلية يكون الإيجاد أيضاً مستقلاً عن العلة بقاءً.

ويترتب على هذه النظرية: أنّ الشيء إذا لم يكن له سابقة عدم زمنيّ، فسوف يكون غنياً عن العلة. وعلى هذا الأساس انتهت النظرية الكلامية إلى أنّ القدم الزمني يساوي وجوب الوجود، وأنّه لا قديم زمنيّ إلا الواجب تبارك وتعالى^(١).

وبعد اختيار المعتزلة لهذه النظرية، والقول باحتياج المعلول إلى العلة حدوثاً، واستغنائه عنها بقاءً، ذهبوا إلى أنّ فاعل الفعل هو الإنسان، ولا يمكنهم اختيار غير هذا المذهب.

وهذه النظرية باطلة؛ لأنّ ملاك الاحتياج لا بدّ أن يكون متقدماً، والحدوث

المحدث لا بدّ وأن يكون مسبقاً بوجود غيره. أمّا سواء قلنا: إنّ المحدث يحدث لنفسه أو لغيره، أو لا لنفسه ولا لغيره، فإنّه يجب أن يكون مسبقاً بالعدم، فيثبت أنّ تفسير المحدث: بأنّه الذي يجب أن يكون مسبقاً بالعدم أولى من تفسيره بأنّه الذي يجب أن يكون مسبقاً بغيره». (انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، وهو المسمّى في لسان البيونانيين بأثولوجيا، وفي لسان المسلمين: علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السّقا: ج ٤، ص ١٣).

(١) للوقوف على الأسباب التي دعت المتكلمين إلى التأسيس لنظرية الحدوث الزمني ينظر كتاب: دروس في الحكمة المتعالية لسيدنا الأستاذ دامت بركاته: ج ٢، ص ٨٥.

متأخراً، فلو كان هو ملاك الاحتياج للزم أن يكون المتأخر متقدماً، وهو محال. توضيح ذلك: إذا كان ملاك الاحتياج هو الحدوث، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب؛ لأنّ الحدوث متأخراً رتبةً عن الوجود، والوجود عن الإيجاد، والإيجاد عن الوجوب، والوجوب عن الإيجاب، والإيجاب عن الحاجة، والحاجة عن الإمكان، فإذا صار الحدوث سبباً للحاجة فيلزم تقدّم الشيء على نفسه بعدة مراحل، وهو محال.

وبعبارة أخرى: إنّ الحدوث - وهو كون الوجود مسبوqاً بالعدم - صفةٌ للوجود الخاصّ الحادث، وكلّ صفةٍ فهي متأخرةٌ عن موصوفها؛ وذلك لما تقدّم: أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له في الرتبة السابقة، والوجود متفرّعٌ على إيجاد العلة له، والإيجاد مسبوqٌ بوجوب المعلول؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، والوجوب متفرّعٌ على الإيجاب؛ لأنّ هذا الوجوب ليس بالذات وإنّما هو بالغير، والإيجاب متفرّعٌ على الحاجة؛ لأنّ الشيء إذا لم يكن محتاجاً لا معنى لأن يفاض عليه الإيجاب، بل يكون إمّا واجباً بالذات، أو ممتنعاً بالذات. إذن، فالإيجاب متفرّعٌ على الحاجة، فلو كانت الحاجة متفرّعةً على الحدوث - كما تقوله هذه النظرية - للزم أن يكون المتأخر بمراتب علةً للمتقدّم، وهو الدور المضمر الذي هو أشدّ فساداً من الدور المصرّح؛ لأنّ الأخير يستلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبةٍ واحدةٍ، بخلاف المضمر فإنّه يستلزم تقدّمه بمراتب متعدّدةٍ، كما في المقام.

الثالثة: نظرية الإمكان الذاتي^(١)

تؤمن هذه النظرية بأنّ الباعث على حاجة المعلولات إلى عللها هو إمكانها

(١) وتسمّى أيضاً: نظرية الإمكان الماهوي.

الذاتي^(١)، الذي يكون موضوعه الماهية من حيث هي؛ إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلا الماهية من حيث هي^(٢).

واستدلّ عليها: بأنّ الماهية باعتبار وجودها: ضرورية الوجود، وباعتبار عدمها: ضرورية العدم، وهاتان الضرورتان بشرط المحمول، وليس الحدوث إلا ترتّب إحدى الضرورتين على الأخرى؛ فإنّ وجود الشيء بعد عدمه، ومعلوم: أنّ الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى العلة^(٣).

إنّ الإمكان الماهوي هو صفة الماهية؛ لأنّ الماهية من حيث هي هي متساوية في نسبتها إلى الوجود والعدم، فلكي تخرج عن حدّ الاستواء تحتاج إلى علة، وهذا يعني: أنّ ملاك الاحتياج هو الإمكان. وحيث إنّ الإمكان ملازمٌ للماهية التي تلازم الوجود، لذا هو لا يسقط بحدوثها، ولا يمكن أن تستغني هي عنه في

(١) الإمكان الذاتي (الخاص) من المعقولات الثانية الفلسفية، وهو اعتبارٌ عقليٌّ تحليليٌّ، ليس له ما يزاء في الخارج. فمثلاً: عندما نقول: الإنسان ممكن الوجود بالإمكان الذاتي، لا يعني ذلك: أنّ للإنسان وجوداً، وإمكانه وجوداً آخر في الخارج، وإنّما المراد: أنّ الإمكان ينتزع من تحليل هذه الماهية التي لا تقتضي الوجود ولا العدم، وهذا اللاقتضاء للطرفين هو المسمّى بالإمكان الخاصّ والذاتي. (انظر: دروس في الحكمة المتعالية: ج ٢، ص ٦٣).

(٢) والماهية بهذا اللحاظ اعتبارية عند الجميع، بلا ريب، قال الشيخ جوادي آملي: «الماهية ما لم يلحظ فيها أمرٌ زائدٌ على ذاتها وذاتياتها، فهي أمرٌ اعتباريٌّ حتّى عند القائلين بأصالة الماهية». (انظر: رحيق مختوم شرح الحكمة المتعالية، الشيخ جوادي آملي: ج ١، القسم الأوّل، ص ٣١٩).

(٣) لمعرفة المزيد عن هذه النظرية، انظر: دروس في الحكمة المتعالية: ج ٢، ص ٧٩.

بقائها.

وبعبارة أخرى: لما ثبت أن الإمكان هو ملاك الحاجة إلى العلة، وأن هذا الإمكان لازمٌ ذاتيٌّ للماهية، يستحيل أن ينفك عنها، فسيثبت أن الإمكان لا ينفك عن الماهية حال البقاء كما هو كذلك حال الحدوث. إذن، فالممكن محتاجٌ إلى العلة حدوثاً وبقاءً، مستفيضٌ منها في الحالتين، خلافاً لما افترضه المعتزلة من الحاجة إلى العلة حدوثاً فقط.

وما يمكن أن يؤخذ على نظرية الإمكان الماهوي: أنها نظرية لا تتلاءم إلا مع القول بأصالة الماهية.

الرابعة: نظرية الإمكان الفقري^(١)

هذه النظرية هي لصدر الدين الشيرازي^(٢) الذي «انطلق فيها من تحليل مبدأ العلية نفسه، وخرج من تحليله ظاهراً بالسر، فلم يكلفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الأشياء إلى عللها أكثر من فهم مبدأ العلية فهماً فلسفياً عميقاً»^(٣).

لقد أشار الشيرازي إلى هذه النظرية في أسفاره، حيث قال: «لا شك في احتياج المحدث إلى السبب، وذلك الاحتياج إما لإمكانه، أو لحدوثه بوجه؛ لأننا لو قدرنا ارتفاعها بقي الشيء واجباً قديماً، وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب، فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث، وقد بطل أحدهما وهو الحدوث، بقي الآخر، وهو كون الإمكان محوجاً لا غير.

(١) ويعبر عنها: نظرية الإمكان الوجودي.

(٢) يمكن أن نجد لهذه النظرية جذوراً في كلمات الشيخ محيي الدين بن عربي، لذا فالحق أن النظرية له. نعم، صدر الدين الشيرازي نظمها وأضاف عليها وأخرجها بحلتها الجديدة. (منه دام ظلّه).

(٣) فلسفتنا: ص ٢٧٥،

أقول: الحقُّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره، مرتبطاً إليه»^(١).

توضيح ذلك^(٢): تقدّم في مباحث سابقة: أنّ الوجود هو عين الفقر والحاجة، وهو في هذه الحالة لا يمكنه الاستغناء عن علته، فلو فرض استغناؤه أنّاً ما فإنّ معنى ذلك انقلاب الفقير إلى الغني، وهو محال.

قال أستاذنا الصدر قدّس سرّه: «إنّ الحقائق الخارجيّة - التي يجري عليها مبدأ العليّة - ليست في الواقع إلّا تعلّقاتٍ وارتباطاتٍ. فالتعلّق والارتباط مقومٌ لكيانها ووجودها. ومن الواضح: أنّ الحقيقة إذا كانت حقيقةً تعلقيةً، أي: كانت عين التعلّق والارتباط، فلا يمكن أن تنفك عن شيءٍ تتعلّق به، وترتبط به ذاتياً، فذلك الشيء هو سببها وعلتها؛ لأنّها لا يمكن أن توجد مستقلةً عنه»^(٣).

إذن، هذه النظرية تثبت حاجةً حقيقةً؛ لأنّ الفقر هو عين وجود المعلول، وهو أمرٌ حقيقيٌّ لا اعتباريٌّ. فالوجود المستفاد من الغير، يكون مقوماً له لا ينفك عنه بحالٍ، ولا يجوز أن يفارقه؛ إذ هو ذاتيٌّ له، ومن ثمّ فهو يستفيض منه ويستمد منه في كلّ آنٍ، دون انقطاع، ولا فرق بين الحدوث والبقاء؛ لأنّ البقاء هو حدوثٌ متجدّد.

هكذا تنتهي إلى أنّ الوجود الممكن محتاجٌ إلى العلة، غير منقطع عنها حدوثاً وبقاءً؛ خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة من أنّ الحاجة للعلة حدوثاً دون البقاء.

ويبطل هذا الأصل الموضوعي، ينهار الأساس العقلي لنظرية التفويض

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤، ص ٢٥٣.

(٢) سوف يفصّل سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) الكلام في هذه النظرية عند بحثه لنظرية الأمر بين الأمرين.

(٣) فلسفتنا: ص ٢٧٦.

التي ذهبت إلى استقلال الفعل الإنساني بالمطلق من دون حاجة إلى إمداد.

النتائج المترتبة على النظرية الصدرائية

النتيجة الأولى: أنّ البرهان العقلي انتهى بنا إلى أنّ الملاك في حاجة الممكن إلى العلة ليس هو الحدوث، وإنّما هو الإمكان^(١)، وهذه النهاية تشكّل رداً حاسماً للمركز الفلسفي الذي استند عليه الاتجاه الاعترالي.

النتيجة الثانية: أنّ الوجود الفقري هو وجودٌ رابطٌ غير مستقل^(٢)، والوجود الرابط إنّما يوجد إذا تحقّق الوجود الاسمي، بمعنى: أنّ الوجود الاسمي لا بدّ أن يفيض الوجود في كلّ آنٍ على الوجود الحرفي، وفي أيّ آنٍ انقطع الوجود الاسمي عن الإفاضة فلا يبقى وجودٌ للمعنى الحرفي.

أضف إلى ذلك: أنّ هذا العالم هو عالم الحركة، وأنّ كلّ ما فيه من موجوداتٍ فهي في حركةٍ مستمرة، أي: هي مسبقةٌ بعدم، وملحوقَةٌ بعدم. وإن شئت قلت: إنّ كون الشيء موجوداً في نقطةٍ ما معناه: أنّه معدومٌ في النقطة السابقة عليه، ومعدومٌ في النقطة اللاحقة له. فهو في كلّ آنٍ يحتاج إلى الإفاضة.

وبناءً على أنّ عالم المادة هو في حركةٍ مستمرة، نفهم: أنّ الممكنات في حدوثٍ دائمٍ ومستمرّ، وأنّ لله سبحانه وتعالى إفاضاتٍ مستمرة، وليست إفاضةً واحدةً محفوظةً.

فحتّى لو تنزّلنا وسلّمنا بأنّ ملاك الحاجة في الممكن إلى العلة هو الحدوث، فلا يمكن له أن يستغني عنها مطلقاً؛ لأنّه لا يوجد بقاء أصلاً، وإنّما هو في حدوثٍ مستمرّ.

(١) المقصود بالإمكان هنا: الأعمّ من الإمكان الماهوي الشائع في الاتجاه الفلسفي المشائي، والإمكان الوجودي الفقري كما هي عليه متبنيات مدرسة الحكمة المتعالية.

(٢) الوجود الرابط: من قبيل المعنى الحرفي، والوجود المستقل: من قبيل المعنى الاسمي.

وهذا هو معنى: أن وجود الممكن عين الفقر، ولا يمكن له أن يستقلّ أبداً، فهو في حاجةٍ دائمةٍ إلى المستقلّ.

زيادة وتفصيل

إذا ضممنّا إلى الإمكان الفقري - الذي أبدعته الحكمة المتعالية - الإيمان بالحركة الجوهرية الواقعة في عالم المادة، وأنّ الشيء - في ذاته - في حركةٍ دائمةٍ ومستمرّةٍ، فهو في كلّ آنٍ غيره في الآن السابق، وهو غيره في الآن اللاحق^(١)، فسوف ندرك أنّه لا يوجد في هذا العالم إلاّ الحدوث بعد الحدوث.

وهذا الحدوث المستمرّ لا يقدر في وحدته؛ لأنّه وجودٌ متّصلٌ.

ولتقريب الفكرة، نقول: إنّ رسم أيّ خطٍ على ورقةٍ لا بدّ أن تكون له نقطة بدايةٍ هي (أ) مثلاً، ونقطة نهايةٍ هي (ب) مثلاً. وهذا الخطّ الذي بدأ من (أ) وانتهى إلى (ب) هو خطٌّ واحدٌ. نعم، هو في كلّ آنٍ فرضته لا يوجد منه إلاّ نقطةٌ واحدةٌ.

فإن قلت: إذا كان كذلك، فلماذا لا يُقال عنه: إنّهُ خطوطٌ متعدّدةٌ؟

قلت: لأنّه متّصلٌ، ولم يقف ثمّ يبدأ شيءٌ آخر حتّى نقول: انتهى الخطّ الأوّل وبدأ الخطّ الثاني.

فلو كان هناك من يمسح ما خطّه الخطّاط مباشرةً - حين الرسم - فسوف لا نرى وجوداً لهذا الخطّ إلاّ بمقدار نقطةٍ مسبوقٍ بعدمٍ وملحوقٍ بعدمٍ، وهذا معنى: أنّ الخطّ حين رسمه في حركةٍ مستمرّةٍ، وفي حدوثٍ مستمرٍّ ودائمٍ. إذا عرفت هذا، نقول: إنّ وجود أيّ موجودٍ مادّيٍّ - بناءً على الحركة

(١) مع هذا الحدوث المستمرّ والدائم يبقى هذا الوجود وجوداً متّصلاً، وهذا هو الذي يحفظ وحدته.

الجبر والتفويض والأمريين..... ٣٣٥

الجوهريّة - هو في كلّ آنٍ شيءٌ غيره في الآن السابق، وغيره في الآن اللاحق^(١)، فإذا كان حاله كذلك فهو في كلّ آنٍ محتاجٌ إلى الإفاضة من الغنيّ، بحيث لو انقطعت عنه آنًا ما لانعدم، وهذه الإفاضة ليست إفاضةً واحدةً، بل هي إفاضةٌ مستمرّةٌ، دائمةٌ ومتّصلةٌ، ومعه يظهر: أن لا وجود للبقاء، بل هو للحدوث بعد الحدوث.

وهذه النتيجة تُلزم حتّى المعتزلي الذي اختار أن ملاك الحاجة هو الحدوث، أن يعترف بحاجة الفقير إلى الغنيّ بشكلٍ دائمٍ ومستمرّ.

المناقشة النقلية

إنّ القرآن يثبت - صراحةً - أن الله سبحانه وتعالى هو المالك والقادر على كلّ شيءٍ، وفي ضوء هذا التصريح لا يصحّ استثناء شيءٍ وإخراجه من تحت القدرة والسلطنة الإلهية، أو افتراض أنه يقع بعيداً عن المشيئة والإرادة الإلهية؛ قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩)، فلا بدّ لأيّ مشيئةٍ تصدر عن الإنسان أن تكون مسبوقّةً بمشيئةٍ إلهيةٍ.

وعن القدرة الإلهية يقول سبحانه: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٢٠)، والفعل الإنساني شيءٌ، فتشمله القدرة الإلهية المطلقة؛ إذ لا معنى أن يكون خارج نطاق هذه القدرة.

وعن المالكية المطلقة يقول سبحانه: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١٠٧)، فإذا كانت السموات والأرض وما فيهنّ وما بينهنّ وما تحتهنّ وما فوقهنّ كلّها لله سبحانه، فمن غير المعقول - حينئذٍ - خروج الفعل الإنساني عن

(١) فإن قلت: هذا يستدعي أن يكون الموجود في الآن الفعلي غيره في الآن السابق، وفي الآن اللاحق. قلت: إنّ وجود الاتّصال في الحركة والحدوث هو الذي يحفظ وحدة الموجود، فيكون وجوده الفعلي هو عين وجوده في الآن السابق، وفي الآن اللاحق. (منه دام ظلّه).

دائرة هذه الملكية.

وهذه الدلالة لها في كتاب الله عزّ وجلّ من الآيات المحكمات ما يُثبتها، «وتثبت إطلاق الإرادة والمشية والملكية والسلطنة الإلهية، بما لا يدع مجالاً للشكّ في انصواء الأفعال الإنسانيّة تحتها، من دون أن يعني ذلك جبراً، كما توهمت المجبرة، التي تعثرت بها خطاها، والمفوضة في الرسوّ على مركبٍ نظريّ يجمع - بانسجامٍ ودونما تعارضٍ - بين الإرادة والمشية والسلطنة الإلهية المطلقة، وبين نفي الجبر والتفويض معاً»^(١).

وفي التراث الروائي الوارد عن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام ما يؤكّد المدلول القرآني ويفصّله، فقد روي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجلٌ زعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله عزّ وجلّ في حكمه، وهو كافرٌ؛ ورجلٌ يزعم أنّ الأمر مفوضٌ إليهم، فهذا وهنّ الله في سلطانه، فهو كافرٌ؛ ورجلٌ يقول: إنّ الله عزّ وجلّ كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلمٌ بالغ»^(٢).

وفي حديثٍ آخر: أنّ الحسن البصري دخل على الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، فدار الكلام عن المسألة، فما كان من الإمام عليه السلام إلّا أن حدّر الحسن بقوله: «إياك أن تقول بالتفويض؛ فإنّ الله عزّ وجلّ لم يفوض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً»^(٣).

وعن أبي نصرٍ أنّه قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «قال الله: يا ابن

(١) التوحيد.. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ٨١.

(٢) توحيد الصدوق: ص ٣٦٠، بيانه في الحديث: «الشقيّ من شقيّ...»، ح ٥.

(٣) الاحتجاج: ج ٢، ص ٦٣.

آدم، بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أدت فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً، بصيراً، قوياً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذاك أيّ أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، وذاك أنني لا أسأل عما أفعل، وهم يُسألون»^(١).

إذن، القرآن الكريم والحديث الشريف يجتمعان على إثبات المشيئة والقدرة المطلقتين لله عزّ وجلّ، وأنّ له سبحانه الملكية والسلطنة المطلقة التي لا يشدّ عنها شيء، والفعل الإنساني داخل في هذا النطاق^(٢).

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٢، باب المشيئة والإرادة، ح ٦.

(٢) لمعرفة المزيد عن المناقشة النقلية للاتجاه الأشعري راجع: التوحيد .. بحوث تحليلية في

مراتبه ومعطياته: ج ٢، ص ٨٠ - ٨٥.

معطيات الفصل

١. ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال صادرة من الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال، فالإنسان محتاج إلى الله سبحانه في أصل وجوده وقدرته، أمّا في استخدام هذه القدرة في الفعل والترك فهو مستقلّ تماماً.
٢. لجأ المعتزلة إلى القول بالتفويض واستقلال الإنسان في أفعاله؛ حرصاً منهم على عدل الخالق سبحانه وتعالى.
٣. استطاع المعتزلة تصحيح الوعد والوعيد الإلهي، والثواب والعقاب على أفعال العباد، وكذلك استطاعوا أن ينزهوا الحق سبحانه وتعالى عن جميع القبائح والمعاصي والشرور.
٤. بعد أن آمن الاتجاه المعتزلي: أن المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاءً، كان من الطبيعي أن يلتزموا بأن الإنسان هو خالق فعله استقلالاً.
٥. البرهان العقلي ينتهي إلى أن الملاك في حاجة الممكن إلى العلة إنّما هو الإمكان وليس الحدوث، وهذه النهاية تشكّل رداً حاسماً للمركز الفلسفي الذي استند عليه الاتجاه الاعتزالي.
٦. حتّى لو سلّم بأنّ ملاك الحاجة إلى العلة في الممكن هو الحدوث، فلا يمكن استغناؤه عنها مطلقاً؛ إذ لا وجود للبقاء أصلاً، وإنّما هو في حدوث مستمرّ.
٧. يُثبت القرآن الكريم - صراحةً - أن الله سبحانه وتعالى هو المالك والقادر على كلّ شيء، تتحكّم إرادته ومشيتته في الوجود برمته، وفي ضوء هذا التصريح لا يصحّ استثناء شيء وإخراجه من تحت القدرة والسلطنة الإلهية، أو افتراض أنّه يقع بعيداً عن المشيئة والإرادة الإلهية.

الفصل الثالث

في نظرية الأمرين الأمرين

- نظرية الأمرين الأمرين في النصوص الروائية
- المائز بين نظرية المعتزلة ونظرية الإمامية
- أصول فهم نظرية الأمرين الأمرين
- القراءات في تفسير الأمرين الأمرين
- تفصيل في الأساس النظري للقراءة المختارة
- زيادة وتفصيل
- الاسم الإلهي الذي حكّمته الأشاعرة
- الاسم الإلهي الذي حكّمته المفوضة
- التوفيق بين الأسماء الإلهية

تمهيد

إنَّ النظريَّتين السابقتين وإن كانتا قد حَقَّقتا نتائج حَقَّةً، ولكن رافقت كلاً منهما مجموعة من اللوازم الباطلة؛ لذا لا بدَّ من نظريَّة تكون جامعةً لحسنات المنهج الأشعري وحسنات المنهج المعتزلي، وبنفس الوقت مانعةً ودافعةً لما ترتَّب على كلتا النظريَّتين من لوازم باطلةٍ. وهذه النظريَّة ليست إلاَّ نظريَّة الأمر بين الأمرين، التي أسَّس لها القرآن الكريم في بعض آياته، وذكرها الأئمَّة صراحةً في نصوصهم الروائيَّة^(١).

قال السيّد الخوئي: «إنَّ طائفة الإماميَّة - بعد رفض نظريَّة الأشاعرة في أفعال العباد ونقدها صريحاً، ورفض نظريَّة المعتزلة فيها ونقدها كذلك - اختارت نظريَّةً ثالثةً فيها، وهي (الأمر بين الأمرين)، وهي نظريَّةٌ سطويَّةٌ، لا إفراط فيها ولا تفريط. وقد أرشدت الطائفة إلى هذه النظريَّة الروايات الواردة في هذا الموضوع من الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، الدالَّة على بطلان الجبر والتفويض من ناحية، وعلى إثبات الأمر بين الأمرين من ناحيةٍ أخرى، ولولا تلك الروايات لوقعوا - بطبيعة الحال - في جانبي الإفراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريَّتين الأوليين. وعلى ضوء هذه الروايات كان علينا أن نتخذ تلك النظريَّة لكي نثبت بها العدالة والسلطنة لله سبحانه وتعالى معاً^(٢).

وهذه النظريَّة قادرةٌ على تصحيح الوعد والوعيد والثواب والعقاب، وتنزيه الله سبحانه وتعالى عن القبائح والشُرور من دون أن تُخرج المولى سبحانه

(١) سوف يأتي بيان الجذور القرآنيَّة والتصريحات الروائيَّة لنظريَّة الأمر بين الأمرين في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ٨٤.

وتعالى من سلطانه وقدرته وخالقيته للأفعال، كما سيأتي بيان ذلك.

نظريّة الأمرين في النصوص الروائيّة

إنّ عبارة: «لا جبر ولا تفويض» منقولة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام باللفظ والمعنى، بنقل مستفيضٍ.

• الروايات الدالّة باللفظ

عن المفضّل، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين»^(١).

- في الكافي عن محمّد بن يحيى، عمّن حدّثه، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله^(٢).
- في «البحار»: أنّ رجلاً سأل أمير المؤمنين عليه السلام، قائلاً: أخبرنا عن القدر، فقال عليه السلام: «لما أبيت، فإنّه أمر بين أمرين، لا جبر ولا تفويض»^(٣).
- عن يزيد بن عمير بن معاوية الشامي، قال: «دخلت على عليّ بن موسى الرضا عليهما السلام بمرو، فقلت له: يا بن رسول الله، روي لنا عن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام، قال: إنّهُ لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين»^(٤).
- في «أمالي الشيخ الصدوق» عن محمّد بن أبي عمير، عن صباح بن عبد الحميد وهشام وحفص، وغير واحد، قالوا: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «إنّا لا نقول جبراً، ولا تفويضاً»^(٥).
- وفيما كتبه الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام للمأمون العباسي:

(١) توحيد الصدوق: ص ٣٦٢.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١٣.

(٣) بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٥٧.

(٤) جامع أحاديث الشيعة: ج ٢٦، ص ٣١.

(٥) أمالي الشيخ الصدوق: ص ٣٥٣.

«ولا نقول بالجبر والتفويض»^(١).

• وعن صالح بن سهل، عن بعض أصحابه، عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن الجبر والقدر، فقال: «لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما، فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلا العالم، أو من علمها إياه العالم»^(٢).

• الروايات الدالة بالمعنى

وأما الروايات التي تؤدّي معنى «لا جبر ولا تفويض»، فهي كثيرة، وهي على طوائف أربع:

(١) ما جمع بينهما في النفي من غير ذكر الأمر بين الأمرين أو معه

١. عن محمد بن عجلان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فوّض الله الأمر إلى العباد؟ فقال: الله أكرم من أن يفوّض إليهم، قلت: فأجبر الله العباد على أفعالهم؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعلٍ ثمّ يعذّبه عليه»^(٣).

٢. عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن غير واحد، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام «قالا: إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسئلا عليها السلام: هل بين الجبر والقدر منزلةً ثالثة؟ قالا: نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض»^(٤).

٣. عن يونس، عن عدّة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال له رجل:

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ١٣٢.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٩، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١٠.

(٣) توحيد الصدوق: ص ٣٦١.

(٤) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٩، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ٩.

جُعِلت فداك، أجبِر الله العباد على المعاصي؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها، فقال له: جُعِلت فداك، ففوّض الله إلى العباد؟ قال: فقال: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جُعِلت فداك، فبينهما منزلة؟ قال: فقال: نعم، أوسع ما بين السماء والأرض^(١).

٤. عن «تفسير القمّي»: «سئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام: أفوّض الله إلى العباد أمراً؟ فقال عليه السلام: الله أجل وأعظم من ذلك، فقيل: فأجبرهم على ذلك؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم على فعلٍ ثم يعذبهم عليه، فقيل له: فهل بين هاتين المنزلتين منزلة؟ قال عليه السلام: نعم، فقيل: ما هي؟ فقال: سرٌّ من أسرار ما بين السماء والأرض^(٢).

٥. عن أبي حمزة الثمالي، أنّه قال: «قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصري: بلغني عنك أمرٌ، فما أدري: أكذاك أنت، أم يكذب عليك؟ قال: ما هو؟ قال: زعموا أنّك تقول: إنّ الله خلق العباد ففوّض إليهم أمورهم، قال: فسكت الحسن... قال الإمام عليه السلام: إياك أن تقول بالتفويض؛ فإنّ الله عزّ وجلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهنأ منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً^(٣).

٦. عن الفضل بن سهل، أنّه سأل الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام بين يدي المأمون، «فقال: يا أبا الحسن، الخلق مجبورون؟ فقال عليه السلام: «الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم، قال: فمطلقون؟ قال عليه السلام: الله أحكم من أن يهمل عبده ويكله إلى نفسه^(٤).

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٩، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين: ح ١١.

(٢) تفسير القمّي: ج ١، ص ٢٤.

(٣) بحار الأنوار: ج ٢٤، ص ٢٣٢، ٢٣٣.

(٤) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، ابن طاووس الحلّي: ص ٣٣٠.

(٢) الروايات التي أطلقت عنوان القدرية على المجبرة والمفوضة

يصف المعتزلي الأشعري بالقدري، ويصف الأشعري المعتزلي بالقدري؛ حذراً من انطباق قوله صلى الله عليه وآله: «القدرية مجوس هذه الأمة». «وعندنا: الجميع أنصفوا وصدقوا في هذا الإطلاق والتوصيف بعد وجود الشبه فيهم جميعاً، وإن لم يعرفوا وجه الإطلاق، فإن المعتزلة حملوها على الأشاعرة بظاهر النسبة؛ إذ القدري كالجبري، وإنما يقال لمن يقول بالقدر أو الجبر، لا لمن نفاه، وأمّا الأشعري، فقليل في وجه الحمل على المعتزلة: إنهم يبالغون في نفي القدر، فلذلك سموا قدرية. ورد: بأنه خلاف الظاهر الشائع في النسب. وقيل: لأنهم بقدره أنفسهم في الأفعال. ورد: بأن المناسب - حينئذٍ - القدرية (بضم القاف وسكون الدال، لا بفتحها). وقيل: لأنهم كالمجوس، قالوا بمؤثرين، فهم أشركوا مثلهم، ولو تم هذا الوجه، لجرى على قول الأشاعرة أيضاً... بل وجه الشبه في كل تشبيه: هو الأمر الظاهر من المشبه به، والأمر الظاهر من المجوس في التشبيهات: تحليلهم المحرمات دون الشرك؛ فإن الشرك لا يختص بهم، وهو في عبدة الأصنام وغيرهم أظهر منه فيهم، وعلى هذا: فكل من الفريقين يشبه المجوس، إما صريحاً أو التزاماً. وأمّا إطلاق القدري عليهما فالظاهر من سؤال السائلين في الروايات: أنه كان أمراً شائعاً لا يختص ذلك بالأئمة عليهم السلام، وإنما حدث الخلاف بعد ذلك من تنازع المعتزلة والأشاعرة.

وأمّا وجه الجمع في النسبة - مع أن الأشعري يقول بالقدر، والمعتزلي يقول لا قدر - فإليه أشرت بقولي: والقدري من تردى، أي: سقط في القدر عن المنهج الحق، أو من يخوض في القدر جعلاً بغير علم ولا هدى، لا من يقول به أو ينفيه، فلا يفرق فيه بين من بالجبر قال، أو يقول: لا قدر؛ فإنها معاً مترديان في الهلكة، هذا تردى بنفيه، وهذا تردى بإثباته مع الجبر، ولا بعد أن تكون التسمية في أصل

الوضع العرفي لهما؛ لخوضهما جميعاً في القدر، واتكاهما عليه فيما اعتقدوا من نفي التكليف أو الجبر فيه وتعديهما عن حقه»^(١).

وقال الطباطبائي: «إن تسمية هؤلاء بالقدريّة مأخوذة ممّا صحّ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: أنّ القدريّة مجوس هذه الأمة، فأخذت المجبرة تسمّى المفوّضة بالقدريّة؛ لأنّهم ينكرون القدر، ويتكلّمون عليها، والمفوّضة تسمّى المجبرة بالقدريّة؛ لأنّهم يثبتون القدر. والذي يتحصّل من أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام: أنّهم يسمّون كلتا الفرقتين بالقدريّة، ويطبّقون الحديث النبويّ عليهما؛ أمّا المجبرة فلاّتهم ينسبون الخير والشرّ والطاعة والمعصية جميعاً إلى غير الإنسان، كما أنّ المجوس قائلون بكون فاعل الخير والشرّ جميعاً غير الإنسان، وقوله عليه السلام في هذا الخبر مبنيٌّ على هذا النظر، وأمّا المفوّضة فلاّتهم قائلون بخالقين في العالم، هما: الإنسان بالنسبة إلى أفعاله، والله سبحانه بالنسبة إلى غيرها، كما أنّ المجوس قائلون بإله الخير، وإله الشرّ»^(٢).

ومن الروايات التي نفت الجبر والتفويض بعنوان القدريّة، ما عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «صنّفان من أمّتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدريّة».

وعنه صلّى الله عليه وآله - أيضاً - أنّه قال: «صنّفان من أمّتي لا نصيب لهما في الإسلام: الغلاة والقدريّة»^(٣).

(٣) الروايات التي أطلقت عنوان القدريّة على المجبرة خاصّة

• روي عن النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «لُعنت القدريّة على لسان

(١) هداية الأئمة إلى معارف الأئمة: ص ٦٣١، ٦٣٢.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٥، حاشية (١)

(٣) الخصال: ص ٧٢.

الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين..... ٣٤٧

سبعين نبياً. قيل: ومن القدرية يا رسول الله؟ فقال: قومٌ يزعمون أنّ الله سبحانه قدر عليهم المعاصي، وعذبهم عليها^(١).

• وفي «رسائل المرتضى» عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «سيكون في آخر هذه الأمة قومٌ يعملون بالمعاصي حتّى يقولون: هي من الله قضاءً وقدرٌ، فإذا لقيتموهم فأعلموهم أنّي منهم بريء»^(٢).

(٤) الروايات التي أطلقت عنوان القدرية على المفوضة خاصة

• روي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه سئل عن الجبر والقدر، فقال: «لا جبر ولا قدر، ولكن منزلةً بينهما، فيها الحقّ التي بينهما»^(٣).

• وفي «تفسير القمّي» عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «ألا إنّ لكلّ أمةٍ مجوس، ومجوس هذه الأمة: الذين يقولون: لا قدر، ويزعمون أنّ المشية والقدرة إليهم، ولهم»^(٤).

• وفي «البحار» عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، في قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾، قال عليه السلام: «خلقهم حين خلقهم مؤمناً وكافراً وشقيّاً وسعيداً، وكذلك يعودون يوم القيامة مهتديّ وضالّ، يقول: إنّهم اتّخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنّهم مهتدون، وهم القدرية الذين يقولون: لا قدر، ويزعمون: أنّهم قادرون على الهدى والضلالة، وذلك إليهم، إن شاءوا اهتدوا، وإن شاءوا ضلّوا، وهم مجوس هذه الأمة»^(٥).

(١) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ص ٣٤٤.

(٢) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢، ص ٢٤٠.

(٣) تفسير نور الثقلين: ج ٥، ص ٣٤٥.

(٤) تفسير القمّي: ج ١، ص ١٩٩.

(٥) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٩.

وفي «الكافي» عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «يا يونس، لا تقل بقول القدرية؛ فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول إبليس؛ فإن أهل الجنة قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣)، وقال أهل النار: ﴿رَبَّنَا عَلَّيْنَا عَلَيْنا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ﴾ (المؤمنون: ١٠٦)، وقال إبليس: ﴿رَبِّ بِمَا أَعْوَيْتَنِي﴾ (الحجر: ٣٩)، فقلت: والله ما أقول بقولهم، ولكني أقول: لا يكون إلا بما شاء الله وأراد وقدر وقضى، فقال عليه السلام: يا يونس، ليس هكذا، لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى»^(١)

المازبين نظرية المعتزلة ونظرية الإمامية

جعل المجلسي المعتزلة والإمامية - في هذه المسألة - مذهباً واحداً، فقال: «وذهبت الإمامية والمعتزلة إلى: أن أفعال العباد وحركاتهم واقعة بقدرتهم واختيارهم، فهم خالقون لها»^(٢).

والحق بخلافه؛ فإن المعتزلة ذهبوا إلى: أن فاعل الفعل هو الإنسان على نحو الاستقلال، وهو مستغن عن الله تعالى، وغير محتاج إليه، بينما ذهبت الإمامية إلى: أن الفعل وإن كان فعل العبد، إلا أنه غير مستقل عن الله تعالى، بل محتاج - في فعله - إلى الله حدوثاً وبقاءً.

قال الطباطبائي: «أما المعتزلة فهم لا يبالون بأمثال هذا الشرك الظاهر»^(٣)، وأما الإمامية فهم تبعه أئمة أهل البيت عليهم السلام، وحاشاهم عن القول

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٨، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ٤.

(٢) بحار الأنوار بتعليق العلامة الطباطبائي: ج ٤، ص ١٤٨.

(٣) لأن المعتزلة لما جعلوا الإنسان فاعلاً لفعله على نحو الاستقلال، صيروه بذلك شريكاً لله تعالى.

بذلك، وإنك لا تجد حتى في خبرٍ واحدٍ صحيحٍ منهم القول بأنَّ مع الله - الخالق لكلِّ شيءٍ - خالقاً آخر، لا لذاتٍ ولا لفعلٍ بالمعنى المتنازع فيه، وهو الإيجاد، بل الأخبار المتكاثرة يصرِّح بخلافه^(١)»^(٢).

وقال السيّد الخوئي: «ذهب المعتزلة إلى: أنَّ الله سبحانه وتعالى قد فوّض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلى سلطنتهم المطلقة على نحو الأصالة والاستقلال، بلا دخلٍ لإرادةٍ وسلطنةٍ أخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاءون، ويعملون ما يريدون من دون حاجةٍ إلى الاستعانة بقدرهٍ أخرى وسلطنةٍ ثانية. وبهذه النقطة تمتاز عن نظرية الأمر بين الأمرين؛ فإنَّ العبد على ضوء تلك النظرية وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد، إلاَّ أنَّه في عين ذلك بحاجةٍ إلى استعانة الغير، فلا يكون مستقلاً فيه»^(٣).

وبهذا يتضح الفارق الكبير بين فاعلية الإنسان في ضوء نظرية الأمر بين الأمرين، وفاعليته في ضوء نظرية المعتزلة.

تبصرات ثلاث

التبصرة الأولى: إنَّ الجبر والتفويض ليسا نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، بحيث لا بدّ من اختيار أحدهما كما في الوجود والعدم؛ لأنَّ المتناقضين أمران أحدهما وجوديٌّ والآخر عدميٌّ، وحيث إنَّ المفوضة ترى أنَّ فاعل الفعل هو الإنسان، والمجبرة ترى أنَّ فاعل الفعل هو الله تعالى، نستكشف من ذلك: أنَّ كلاً من الجبر والتفويض أمران وجوديان، لا أنَّ أحدهما وجوديٌّ والآخر عدميٌّ.

(١) أي: بخلاف أن يكون خالقٌ مع الله سبحانه وتعالى.

(٢) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٤٨، حاشية (١)،

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٧٦، ٧٧.

وكذلك ليسا ضدّين^(١) لا ثالث لهما^(٢)، بل إنّ تعريف الضدّين لا ينطبق على الجبر والتفويض؛ لأنّهما الوجوديّان المتعاقبان على موضوع واحد، ومن الواضح: أنّ الله تعالى والإنسان فاعلان مختلفان. وبهذا يتّضح: أنّ الموقف من الفعل الإنساني لا ينحصر فيهما، بل يمكن تصوّر موقفٍ آخر غيرهما.

وهذه الحقيقة نجدها واضحةً في الروايات الشريفة؛ حيث عبّرت عن الموقف الثالث - المتمثّل بنظريّة: «الأمر بين الأمرين» - بأنّه أوسع ممّا بين السماء والأرض؛ فقد سأل رجلُ الإمام جعفرًا الصادق عليه السلام، قائلاً: جُعلت فداك، أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: «الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثمّ يعدّبهم عليها»، فقال له: جُعلت فداك، ففوّض الله إلى العباد؟ فقال: «لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي»، فقال له: جُعلت فداك، فبينها منزلة؟ فقال: «نعم، أوسع ما بين السماء والأرض»^(٣).

وفي روايةٍ أخرى، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن الحسن زعلان، عن أبي طالب القميّ، عن رجلٍ، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوّض إليهم الأمر؟

(١) الضدّان من قبيل: أنّ العدد إمّا زوجٌ وإمّا فردٌ، فالزوجيّة والفرديّة ليسا نقيضين؛ لأنّ كلّاً منها أمرٌ وجوديّ، ولكّنهما ضدّان لا يجتمعان؛ إذ لا يمكن أن يكون عددٌ ما هو زوجٌ وهو فردٌ، ولا يمكن أن يكون لا هو زوجٌ ولا هو فردٌ. هذا بخلاف الأبيض والأسود فهما من الضدّين، فلا يمكن أن يجتمعا، ولكنّ لهما ثالثٌ، وهو اللون الذي لا هو أبيض ولا أسود.

(٢) إذا استطاع أصحاب الجبر أو التفويض أن يثبتوا أنّ الجبر والتفويض ضدّان لا ثالث لهما، عند ذلك لا يمكن فرض الأمر بين الأمرين؛ لأنّه مألّ الضدّين اللذين لا ثالث لهما إلى التناقض، وحيثنّذ يكون الحقّ إمّا مع الجبر، وإمّا مع التفويض.

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٩، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١١.

قال: لا، قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك»^(١).

وبهذه الإشارة الدقيقة ينكسر الوهم الذي يعيشه السامع وذهنه يتردد بين الجبر والتفويض، وكأتهما وحدهما اللذان يملآن الساحة، ولا شيء آخر غيرهما. «عندما تتحدث النصوص الروائية عن منزلةٍ ثالثةٍ هي أوسع مما بين السماء والأرض، فإنها تهدف أن تطيح بعنفٍ بذلك الاستقطاب الوهمي بين الجبر والتفويض، وتفتح عقل الإنسان المسلم على آفاقٍ رحبيةٍ لخيارٍ ثالثٍ خارج دائرة ذلك الاستقطاب الثنائي»^(٢).

التبصرة الثانية: أن نظرية الأشاعرة وإن تضمنت إثبات السلطنة المطلقة للباري عز وجل، إلا أن فيها القضاء الحاسم على عدالته سبحانه وتعالى، ونظرية المعتزلة وإن تضمنت إثبات العدالة للباري تعالى، إلا أنها تنفي بشكلٍ قاطع سلطته المطلقة، أما نظرية الأمر بين الأمرين فهي تحافظ على الأصلين معاً، فلا هي بالتي تضحي بالعدل من أجل إثبات السلطنة والملك والمشيئة، ولا هي بالتي تفرط بالسلطنة والمشيئة لأجل إثبات العدل. وهذه نقطة جوهرية في نظرية الأمر بين الأمرين، تتميز بها عن النظريتين السابقتين.

والنصوص الروائية تؤكد هذا المدلول، فقد روي عن هشام بن سالم، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، والله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»^(٣).

التبصرة الثالثة: أن محتوى نظرية الأمر بين الأمرين يتوافق بشكلٍ كاملٍ مع مقتضى الآيات القرآنية في الموضوع، فعند العودة إلى القرآن الكريم نراه يثبت من

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٩، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ٨.

(٢) الإنسان بين الجبر والتفويض: ص ٧١.

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص ١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١٤.

جهة المشيئة والقدرة المطلقتين لله سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩)، وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (التغابن: ١)، كما يعود من جهة ثانية لينسب الأفعال إلى الإنسان، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (النساء: ٧٨)، وفي الوقت الذي يثبت صدور الفعل عن الإنسان ينسب الفقر إليه، فيدلّ على أنّ للفعل نسبة إلى الله أيضاً، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥).

أصول فهم نظرية الأمرين

قبل الشروع في القراءات المطروحة لفهم نظرية الأمرين، لا بدّ من الوقوف على الأصول التي ينبغي مراعاتها في التفسير الصحيح، وهي:

الأصل الأول: أن لا يلزم من تفسير الأمرين الشرك؛ لبطلانه عقلاً ونقلاً. وعليه: فكلّ تفسير يؤدّي إلى الشرك فهو تفسير باطل.

الأصل الثاني: أن لا يلزم من التفسير انقلاب الموجود الفقير إلى غني لا يحتاج إلى غيره، وإلا صار المربوب رباً، والفقير غنياً. وعليه: فكلّ تفسير يلزم منه استغناء الممكن عن الواجب سبحانه فهو تفسير باطل.

الأصل الثالث: أن يكون الفعل الإنساني في نفسه لا هو جبرٌ، ولا هو تفويضٌ، وإنّما هو أمرٌ بين أمرين.

ولتوضيح هذا الأصل، نقول: لو سُئِلَ شخصٌ عن الماء الذي أمامه: هل هو باردٌ؟ فأجاب بالنفي. فسئل مرّةً ثانيةً: هل هو حارٌّ؟ فأجاب بالنفي كذلك، فإنّ ذلك - بالبداية - لا يعني أنّ نصفه باردٌ ونصفه الآخر حارٌّ، وإنّما هو ماءٌ دافئٌ، أي: إنّ كلّ جزيئة منه لا هي باردةٌ، ولا هي حارّةٌ، وإنّما هي دافئة.

نظريّة الأمرين كذلك، لا تعني: أنّ نصفَ الفعل الإنساني من

العبد، والنصف الآخر من الله سبحانه، وإثما هو في كل آن وحالة فرضته هو أمر بين أمرين.

وقد أشار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى هذه الأصول الثلاثة في الرواية التي نقلها الشيخ الصدوق في «التوحيد» بسنده إلى علي بن يقطين، عن أبي إبراهيم عليه السلام، أنه قال: «مرّ أمير المؤمنين عليه السلام بجماعة بالكوفة وهم يختصمون في القدر، فقال لتكلمهم: أبالله تستطيع، أم مع الله، أم دون الله تستطيع؟! فلم يدر ما يردّ عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنك إن زعمت أنك بالله تستطيع فليس لك من الأمر شيء، وإن زعمت أنك مع الله تستطيع فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنك من دون الله تستطيع فقد ادّعت الربوبية من دون الله عزّ وجلّ، فقال: يا أمير المؤمنين، لا، بل بالله أستطيع، فقال عليه السلام: أما إنك لو قلت غير هذا لضربت عنقك»^(١).

وقال عليه السلام لعباية بن ربيعي^(٢) - وقد سأله عن الاستطاعة التي تقوم ونقعد ونفعلها - : «إنك سألت عن الاستطاعة، فهل تملكها من دون الله، أو مع الله؟ فسكت عباية^(٣)، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: إن قلت: تملكها مع الله قتلتك، وإن قلت: تملكها دون الله قتلتك، فقال عباية: فما أقول؟ قال عليه السلام: تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملكك إيّاها، كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، فهو المالك لما ملكك، والقادر على

(١) توحيد الصدوق: ص ٣٥٢ - ٢٥٣.

(٢) هو عباية بن عمرو بن ربيعيّ الأسدي، من أصحاب أمير المؤمنين والحسن عليهما السلام، بل من خواصهما عليهما السلام، ومعتمد عليهما. (انظر: تحف العقول عن آل الرسول: ص ٢١٣، حاشية ٤).

(٣) إن عباية كان ملتفتاً إلى أنه إن قال: «من دون الله» فسوف يقع في محذور الربوبية، وإن قال: «مع الله» فسوف يقع في محذور الشرك، لذا التزم السكوت. (منه دام ظلّه).

ما عليه أقدرك»^(١).

وبهذا يتضح: أن قدرة العبد وقدرة الرب سبحانه في مكان واحد، أي: إن قدرة العبد - على الرفع أو الدفع - ليست هي قدرته على نحو الاستقلال؛ للزوم التفويض الباطل، ولا هي قدرة الله دونه؛ للزوم الجبر الباطل، ولا هي جزء من الله وجزء من العبد؛ للزوم الشرك الباطل، وإنما هي أمر بين أمرين، فهي قدرة العبد وقدرة الله معاً. وإن شئت قلت: إن قدرته سبحانه موجودة في الذي عليه العبد قادر.

القراءات في تفسير الأمرين

تعدّ نظريّة الأمر بين الأمرين من النظريّات ذات المحتوى العميق والدقيق، الأمر الذي أفرز قراءاتٍ متعدّدة في تفسيرها، ومن تلك القراءات:

القراءة الأولى

قال الشيخ المفيد - بعد أن أوضح المراد من الجبر والتفويض - : والواسطة بين هذين القولين: أن الله تعالى أقدر الخلق على أفعالهم، ومكّنهم من أعمالهم، وحدّ لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم، ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف، والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها، ولم يفوّض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها، وأمرهم بحسنها، ونهاهم عن قبيحها، فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض^(٢).

وقد علّق المجلسي على هذه القراءة بقوله: «وأقول: هذا معنى حقّ، لكنّ تنزيل الأخبار عليه لا يخلو من بُعد»^(٣).

(١) تحف العقول عن آل الرسول: ص ٢١٣.

(٢) انظر: تصحيح اعتقادات الإمامية: ص ٤٧.

(٣) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ج ٢، ص ٢٠١.

القراءة الثانية

قال المجلسي: «إن الله تبارك وتعالى لم يجبر عباده على المعاصي، ولم يفوض إليهم أمر الدين حتى يقولوا بآرائهم ومقائيسهم، فإنه عز وجل قد حدّ ووظّف وشرّع وفرض وسنّ وأكمل لهم الدين، فلا تفويض مع التحديد والتوظيف والشرع والفرض والسنة وإكمال الدين»^(١).

ويلاحظ عليه: أن معنى قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين»^(٢)، هو نفي الجبر والتفويض في الأفعال، وإثبات الوساطة بينهما، لا نفي الجبر في الأفعال، والتفويض في الأحكام^(٣).

القراءة الثالثة

أشار إلى هذه القراءة المجلسي في «مرآة العقول»، حيث قال: أن يكون الجبر المنفي ما ذهب إليه الأشعري والجهميّة، والتفويض المنفي هو كون العبد مستقلاً في الفعل، بحيث لا يقدر الربّ تعالى على صرفه عنه، كما ينسب إلى بعض المعتزلة، والأمر بينهما هو أنّه جعلهم مختارين في الفعل والترك مع قدرته على صرفهم عمّا يختارون^(٤)، أي: إنّ الله سبحانه وتعالى جعل العباد مختارين في الفعل والترك، مع قدرته على منعهم إن أراد ذلك. ويلاحظ عليه: أنّها هنا مسألتين:

الأولى: لو أقدر الله العبد على فعل، فهل يستطيع أن يمنعه، أم لا؟
الثانية: ما معنى: أنّ الله أقدر العبد على الفعل، وجعله قادراً مقتدرًا؟ هل

(١) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٩٧.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١٣.

(٣) بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٩٧، حاشية (٣).

(٤) مرآة العقول في شرح أخبار الرسول: ج ٢، ص ٢٠٦.

معنى ذلك: أن العبد - حينئذٍ - سوف يفعل فعله بالاستقلال، أم أن الله يفعلهُ؟
والقراءة أعلاه تجيب على السؤال الأوّل الذي هو خارجٌ عن محلّ النزاع،
دون الثاني الذي هو محلّ البحث.

القراءة الرابعة

هذه القراءة هي المشهورة بين علماء الإمامية، سواءً أكانوا متكلمين، أم فلاسفةً، أم أصوليين. وحاصلها: أن الإنسان مخلوقٌ لله سبحانه بكلّ ما يملك من قوّة وسلطنة وإرادة واختيارٍ وقدرةٍ واستعمالٍ لهذه القدرة، وهو بحاجةٌ إلى إفاضة الله حدوثاً وبقاءً، بيدَ أنه هو الذي يباشر الفعل بإرادته واختياره وقدرته من دون أن يجبره الله سبحانه عليه.

فها هنا نسبتان للفعل: نسبةٌ إلى الإنسان بوصفه المباشر له، ونسبةٌ إلى الله سبحانه باعتباره المعطي للقوّة والقدرة حدوثاً وبقاءً^(١)، ووفق هذا التصوير للأمر بين الأمرين يصير الإنسان فاعلاً قريباً، والله سبحانه فاعلاً بعيداً.

هذه القراءة هي البارزة بين صفوف علماء الإمامية في القديم والحديث، وإليها تشير المصادر المختصة في دراسة المسألة، من دون أن تنفي وجود قراءةٍ أخرى ترتكز إلى أساسٍ نظريٍّ هو غير الأساس الذي يقوم عليه هذا التفسير.

قال صدر المتألهين الشيرازي: «وذهبت طائفةٌ أخرى - وهم الحكماء وخواصّ أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم - إلى أنّ الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالّي متفاوتةٌ، فبعضها لا يقبل الوجود إلّا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده إلّا بعد وجود الجوهر، فقدرته على غاية

(١) بهذا اللحاظ تختلف هذه النظرية عمّا ذهب إليه المعتزلة من أنّ الإنسان محتاجٌ إلى الله سبحانه حدوثاً لا بقاءً، كما أنّها تختلف عن الأشاعرة في نسبة الفعل إلى الله سبحانه وتعالى مباشرةً، وسلب الإنسان عن مسؤوليّة فعله.

الكمال، فيفيض الوجود على الممكنات على ترتيبٍ ونظامٍ وبحسب قابليّاتها المتفاوتة بحسب الإمكانيات، فبعضها صادرةٌ عنه بلا سببٍ، وبعضها بسببٍ واحدٍ أو أسبابٍ كثيرةٍ، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلا بعد سبق أمورٍ هي أسباب وجوده، وهو مسبب الأسباب من غير سبب^(١).

وليس ذلك لنقصانٍ في القدرة، بل النقصان في القابليّة، وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع أنّ السبب المتوسط أيضاً صادراً عنه، فالله سبحانه غير محتاج في إيجاد شيءٍ من الأشياء إلى أحدٍ غيره، وقالوا: لا ريب في وجود موجودٍ على أكمل وجهٍ في الخير والجد، ولا في أنّ صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام، فالصادر عنه إمّا خيرٌ محضٌ كالملائكة ومن ضاهاها، وإمّا أن يكون الخير فيه غالباً على الشرِّ كغيرهم من الجنّ والإنس، فيكون الخيرات داخلَةً في قدرة الله بالأصالة، والشروط اللازمة للخيرات داخلَةً فيها بالتبع.

ومن هنا قيل: إنّ الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها، على قياس من لسعت الحية إصبعه وكانت سلامته موقوفةً على قطع إصبعه، فإنّه يختار قطعها بإرادته، لكن بتبعيّة إرادة السلامة، ولولاها لم يرد القطع أصلاً، فيقال: هو يريد السلامة ويرضى بها، ويريد القطع ولا يرضى به، إشارةً إلى الفرق الدقيق.

وأنت تعلم: أنّ هذا المذهب أحسن من الأوّلين، وأسلم من الآفات، وأصحّ عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف؛ فإنّه متوسطٌ بين الجبر والتفويض، وخير الأمور أوسطها^(٢).

توضيح ذلك: من الثابت - في محلّه - عقلاً ونقلاً: أنّ الله سبحانه وتعالى على

(١) أي: فاعل بعيد.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٣٧٢.

كلّ شيءٍ قدير، فإذا كان كذلك فهل يستطيع سبحانه أن يخلق واجباً مثله شريكاً له؟ من الواضح: أنّ ذلك محالٌ؛ لاستلزام خلقه سبقه بالعدم، المنفيّ عن الواجب، وهذه الاستحالة لا يلزم منها أنّ ما فرضته قادراً على كلّ شيءٍ ليس بقادرٍ على كلّ شيءٍ؛ لأنّ الخروج عن القدرة - في المقام - هو خروجٌ تخصّصيٌّ لا تخصّصيٌّ^(١).

إذن، الله سبحانه وتعالى قادرٌ على كلّ شيءٍ، والممتنع ليس بشيءٍ حتّى تتعلّق به القدرة، فهي غير شاملةٍ ابتداءً لكلِّ ممتنعٍ بذاته، كشريك الباري واجتماع النقيضين.

وهذا الخروج التخصّصي منشأه عدم قابليّة القابل، لا ضعفٌ في الفاعل. بعبارة أخرى: إنّ معنى كونه سبحانه قادراً على كلّ شيءٍ: أنّ كلّ ما له مهيةٌ إمكانيّةٌ أو شيئيةٌ تصوّريّةٌ فيصحّ تعلّق القدرة به، وأمّا الممتنعات فلا مهية لها، ولا شيئية حتّى يصحّ كونها مقدورةً له تعالى، وليس في نفي مقدوريّته نقصٌ على عموم القدرة، بل القدرة عامّةٌ، والفيض شاملٌ، والممتنع لا ذات له، وإنّما يخترع العقل في وهمه مفهوماً يجعله عنواناً لأمرٍ باطل الذات كشريك الباري واللّاشيء واجتماع النقيضين، أو يركّب بين معانٍ ممكنةٍ آحادها، تركيباً ممتنعاً، فإنّ كلّاً من المتناقضين - كالحركة والسكون - أمرٌ ممكنٌ خارجاً وعقلاً، وكذا معنى التركيب والاجتماع أمرٌ ممكنٌ عيناً وذهناً، وأمّا اجتماع المتناقضين فلا ذات له، لا في الخارج، ولا في العقل، لكنّ العقل يتصوّر مفهوم اجتماع النقيضين على وجه التلفيق، ويجعله عنواناً ليحكم على أفرادها المقدّرة بامتناع الوجود. وكون الكبير

(١) الخروج التخصّصي: هو عبارةٌ عن السالبة بانتفاء المحمول، بينما الخروج التخصّصي: هو عبارةٌ عن السالبة بانتفاء الموضوع. وبعبارةٍ أوضح: إنّ شريك الباري ليس بشيءٍ حتّى تتعلّق به القدرة الإلهية.

مع كبره في الصغير من هذا القبيل.

وبهذا يظهر لك لطيف جواب إمام الموحّدين عليه السلام لمن سأله: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة، من غير أن يصغر الدنيا، أو تكبر البيضة؟ فقال عليه السلام: «إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»^(١).

بمعنى: أنّ إدخال الدنيا على كبرها في البيضة مع بقاء البيضة على صغرها أمرٌ محالٌ، والمحال غير مقدور؛ إذ لا ذات له، ولا شيءية.

إذن، الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلّا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده إلّا بعد وجود الجوهر، لا لأنّ الله غير قادر، بل لأنّ بعض الأشياء لا تملك استعداداً أخذ الوجود بلا واسطة.

إذا عرفت هذا، نقول: إنّ الله سبحانه وتعالى خالق كلّ شيء، وفعل العبد شيء، ولكن حيث إنّه ينبغي أن يصدر من العبد باختياره، لذا فهو فاقدٌ لقابلية الصدور منه تعالى مباشرة.

من هنا قالوا: إنّ نسبة فعل الإنسان إلى الإنسان كنسبة العرض للجوهر، أي: لا بدّ من وجود الإنسان حتّى يوجد فعله، ولا يمكن أن يوجد فعله قبل وجوده.

فالأمر بين الأمرين - وفقاً لهذه القراءة - تعني: أنّ الله سبحانه وتعالى أوجد الإنسان، والإنسان أوجد فعله، وهو يأخذ الوجود من الله بلا واسطة، وفعله يأخذ الوجود من الله مع الواسطة، ومن هنا سمّوا الله فاعلاً بعيداً للفعل، والإنسان فاعلاً قريباً للفعل.

(١) توحيد الصدوق: ص ١٣٠.

حصيلة القراءة الرابعة

١. إنَّ للفعل الإنساني فاعلين أحدهما في طول الآخر، فالله سبحانه وتعالى هو الفاعل الذي أوجد الإنسان وزوّده بالقدرة والإرادة والسمع والبصر والعقل، وأفدره على الفعل، والإنسان - بقدرته التي أوجدها الله - أوجد فعله، فهو أوجد فعله بالقدرة التي أفدره الله عليها، وهذا يعني: أنَّ الله ليس بفاعلٍ قريبٍ لإيجاد الفعل. نعم، هو سبحانه موجودٌ بعنوان أنَّه أوجد العبد، وزوّده بالقدرة، أي: هو فاعلٌ بعيد.

٢. إنَّ أصحاب هذه القراءة صرّحوا بأنَّ أفعال العباد تتوقّف على مقدّمتين: الأولى: ترتبط بوجود الإنسان، فلو لم يوجد الإنسان فلا يمكن أن يوجد فعله؛ لأنّه فرع وجود فاعله.

الثانية: ترتبط بوجود الفعل الإنساني، فالله سبحانه وتعالى بعد أن أوجد الإنسان منحه القدرة على الفعل.

فهاهنا فاعلان أحدهما في طول الآخر؛ الأوّل: مَنْ أوجد الإنسان وأفدره على إيجاد فعله، وهو الخالق جلّ في علاه، والثاني: مَنْ أوجد الفعل، وهو العبد. من هنا كان الإنسان هو الفاعل القريب والمباشر، أمّا الله سبحانه وتعالى فهو الفاعل البعيد وغير المباشر؛ باعتبار أنَّ قدرة الإنسان على الفعل مخلوقةٌ له سبحانه حدوثاً وبقاءً. وبهذا البيان يتّضح: أنَّ الجهة التي يُنسب فيها الفعل إلى الفاعل البعيد هي غير الجهة التي ينسب فيها الفعل إلى الفاعل القريب.

القائلون بالقراءة الرابعة

مَنْ تبنّى هذه القراءة: السيّد الخوئي في تقريرات بحثه، حيث قال: «إنَّ أفعال العباد تتوقّف على مقدّمتين؛ الأولى: حياتهم وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك، الثانية: مشيئتهم وإعمالهم القدرة نحو إيجادها في الخارج.

والمقدّمة الأولى تفيض من الله تعالى وترتبط بذاته الأزليّة ارتباطاً ذاتياً، وخاضعةً له، يعني: أنّها عين الربط والخضوع، لا أنّه شيءٌ له الربط والخضوع. وعلى هذا الضوء لو انقطعت الإفاضة من الله سبحانه وتعالى في آنٍ، انقطعت الحياة فيه حتماً...

والمقدّمة الثانية تفيض من العباد عند فرض وجود المقدّمة الأولى، فهي مرتبطةٌ بها في واقع مغزاها، ومتفرّعةٌ عليها ذاتاً، وعليه فلا يصدر فعلٌ من العبد إلّا عند إفاضة كلتا المقدّمتين. وأمّا إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحقّقه. وعلى أساس ذلك صحّ إسناد الفعل إلى الله تعالى، كما صحّ إسناده إلى العبد^(١).

وقال أيضاً في حاشيته على أجود التقريرات: «إنّ وجود الفعل يتوقّف على أن يفيض الله تعالى الوجود والقدرة وغيرهما من مبادئ الفعل على العبد آنأ فأنأ، على ما هو الصحيح من أنّ الممكن لا يستغني في بقائه عن المؤثّر.

ولتوضيح ذلك نمثّل مثلاً عرفياً يفترق به كلّ من مذهبي الجبر والتفويض عن المذهب الحقّ، فنقول: إذا فرضنا أنّ المولى أعطى لعبد سيفاً مع علمه بأنّه يقتل به نفساً، فالقتل إذا صدر منه باختياره لا يكون مستنداً إلى المولى بوجه، فإنّه حين صدوره يكون أجنياً عنه بالكلية، غاية الأمر أنّه هيأ بإعطائه السيف مقدّمةً إعداديةً من مقدّمات القتل، وبعد ذلك قد خرج أمر القتل عن اختياره، بحيث لو شاء أن لا يقع في الخارج لما تمكّن منه، وهذا هو واقع التفويض وحقيقته، كما أنّه إذا شدّ آلة الجرح بيد العبد مع فرض ارتعاش اليد بغير اختيار العبد فأصابته الآلة - من جهة الارتعاش - نفساً فجرحتّه، فالجرح لا يكون صادراً من العبد بإرادته واختياره، بل هو مقهورٌ عليه في صدوره منه لا محالة، وهذا هو واقع الجبر وحقيقته.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٧٥.

وإذا فرضنا أن يد العبد مشلولة لا يتمكّن من تحريكها إلا مع إيصال الحرارة إليها بالقوّة الكهربائيّة أو غيرها، فأوصل المولى القوّة إليها بوساطة سلكٍ يكون أحد طرفيه بيد المولى، فذهب العبد باختياره إلى قتل نفسٍ، والمولى يعلم بذلك، فالفعل بما أنّه صادرٌ من العبد باختياره فهو اختياريٌّ له، وليس هو بمقهورٍ عليه، وبما أنّ السلك بيد المولى وهو الذي يُعطي القوّة للعبد أنا فأنا، فالفعل مستندٌ إليه، وكلُّ من الإسنادين حقيقيٌّ من دون أن يكون هناك تكلفٌ أو عنايةٌ، وهذا هو واقع الأمر بين الأمرين، فالأفعال الصادرة من المخلوقين بما أنّها تصدر منهم بالإرادة والاختيار فهم مختارون في أفعالهم، من دون أن يكون هناك شائبة القهر والإجبار، وبما أنّ فيض الوجود والقدرة والشعور وغيرها من مبادئ الفعل يجري عليهم من قبل الله تعالى أنا فأنا، بحيث لو انقطع عنهم الفيض أنا واحداً لما تمكّن العبد فيه من فعلٍ أبداً، فالأفعال الاختياريّة بين الجبر والتفويض ومنتسبةٌ إلى المخلوقين من جهةٍ، وإلى الخالق من جهةٍ أخرى»^(١).

وكذلك أستاذنا الشهيد الصدر، حيث قال: «أن يكون لكلّ من الإنسان والله تعالى نصيبٌ في الفاعليّة، بمعنى: كونها فاعلين طوليين، أي: إنّ الإنسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أوتي من قدرةٍ وسلطانٍ وعضلاتٍ وتام القوى التي استطاع بها أن يحرك لسانه ويديه ورجليه، والله هو الفاعل غير المباشر، من باب أنّ هذه القوى مخلوقةٌ حدوداً وبقاءً له تعالى، ومفاضةٌ أنا فأنا، ومعطاةٌ من قبل الله»^(٢).

كما تُسبب هذه الطريقة من التنظير إلى المحقق الطوسي؛ حيث ذكر أنّ الله سبحانه يوجد القدرة والإرادة في العبد، ثمّ هاتان القدرة والإرادة توجبان

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٨٩، حاشية (٢).

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣٠.

وجود المقدور، فالله سبحانه فاعلٌ بعيدٌ، والعبد فاعلٌ قريبٌ في هذه الطريقة^(١).

تقييم القراءة الرابعة

في ضوء الأصول^(٢) التي ذكرناها والتي ينبغي مراعاتها في تفسير الأمر بين الأمرين، يمكن أن نسجّل على القراءة الرابعة: أنّها جعلت للفعل فاعلين، ولكن مع اختلاف الجهة، بمعنى: أنّ الفعل وإن كان يصدر من فاعلين، ولكنّ الجهة ليست واحدةً، فأصحاب هذه القراءة يصرّحون أنّ: «الأفعال الاختيارية بين الجبر والتفويض ومنتسبةٌ إلى المخلوقين من جهةٍ، وإلى الخالق من جهةٍ أخرى»^(٣). إذن، حيثية الانتساب - وفقاً لهذه القراءة - متعددة.

وبتعبير آخر: في ضوء هذه القراءة: الفعل هو فعل العبد خالصاً. نعم، فاعله مخلوقٌ لله تعالى حدوداً وبقاءً.

وهذا يعني: أنّ هذه القراءة عاجزةٌ عن تصوير الأمر بين الأمرين في نفس الفعل الصادر من الإنسان.

المرتکز الذي استندت إليه القراءة الرابعة

من الحريّ أن نعرف: أنّ الإذعان إلى تصوير القراءة الرابعة لنظرية الأمر بين الأمرين يقوم على أساس الإيمان بالمرتکزات التي قدّمتها الحكمة المشائية لمسألة الوجود الإمكانى.

(١) انظر: شرح رسالة مسألة العلم، عن الحكمة المتعالية، ج٦، هامش ص ٣٧١، تعليقة للشيخ هادي السبزواري.

(٢) تذكيرٌ: الأصول التي ينبغي مراعاتها في تفسير نظرية الأمر بين الأمرين، هي: أن لا يلزم منه الشرك، ولا يلزم منه انقلاب الفقير إلى الغني، وأن يكون الفعل الإنساني في نفسه لا هو جبرٌ، ولا هو تفويضٌ، وإنّما هو أمرٌ بين أمرين.

(٣) أجود التقريرات: ج١، ص ١٣٧.

فهناك افتراقٌ بين المدرستين - المشائية والحكمة المتعالية - بشأن الوجود، فالذي ذهب إليه الفلسفة المشائية: أنّ الوجود الإمكانى وجودٌ في نفسه، وإن كان قائماً بغيره، وهو الله سبحانه، وذلك على خلاف ما ذهب إليه الحكمة المتعالية من أنّ الوجود الإمكانى وجودٌ في غيره، ولا يعدو أن يكون معنىً تعلقياً، أي: وجوداً قائماً في غيره.

إذن، فهذا التفسير لنظرية الأمر بين الأمرين ينسجم مع أصول الفلسفة المشائية ومرتكزاتها، بالأخصّ في مسألة الوجود الإمكانى وطبيعة الفهم الذي تقدّمه على هذا الصعيد، أمّا من يؤمن بأصول فلسفة الحكمة المتعالية ومرتكزاتها فلا يسعه إلا أن يتخطّى هذا التفسير إلى تفسيرٍ آخر، هو الذي تعكسه القراءة التي تبنتها الحكمة المتعالية.

إذا عرفت هذا، نقول: إنّ كلاً من السيّد الخوئي والشهيد الصدر اختارا: أنّ الإنسان هو الفاعل القريب لفعله، والله سبحانه وتعالى هو فاعلٌ بعيدٌ، وهذا ينسجم مع مباني المدرسة المشائية، مع أنّهم من الناحية الفلسفية اختارا نظرية الحكمة المتعالية!

بعبارةٍ أخرى: إنّ نصوص السيّد الخوئي والشهيد الصدر تكشف عن التزامهما بأصول مدرسة الحكمة المتعالية ومرتكزاتها على صعيد الوجود الإمكانى، ولكن في نظرية التفسير تراهما ينايان عنها، فيظهر عدم الانسجام واضحاً بين الأساس النظري أو المنطلق المعرفي في المسألة، وبين التعليل أو نظرية التفسير المتبنّاة.

فالسيّد الخوئي يصرّح بتبنيه التامّ لما جاءت به الحكمة المتعالية في مواضع متعدّدة، عند حديثه عن حاجة الممكن إلى علّة، يقول في أحدها: «والصحيح: أنّ منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو إمكانها الوجودي،

وفقرها الواقعي»^(١)، فهو يؤمن أنّ الفقر عين الوجودات الإمكانية، وليس خارجاً عنها، فهي جميعاً متقومةٌ بالله الغني، وهذه هي نظرية الشيرازي. كذلك ما ذكره في موضع آخر بقوله: «إنَّ سرَّ حاجة الممكن إلى المبدأ كامنٌ في صميم ذاته ووجوده»^(٢)، بمعنى: أنّها عين الربط والخضوع، لا أنّها شيءٌ له الربط والخضوع.

كما يقول في موضع ثالث - وهو يبيّن رؤيته لنظرية الأمر بين الأمرين - : «إنَّ الأشياء الخارجية - بكافة أشكالها - أشياء تعلقيةٌ وارتباطيةٌ، وإنّما عين التعلّق والارتباط، وهو مقومٌ لكيانها ووجودها، فلا يعقل استغناؤها عن المبدأ؛ ضرورة استحالة استغنائها عن شيءٍ ترتبط به وتتعلّق»^(٣).

أمّا السيّد الشهيد الصدر فيتّضح - من خلال نصوصه في كتاب «فلسفتنا» - إيمانه بنظرية صدر الدين الشيرازي، ونسبة النظرية إليه مباشرةً، فعندما يدرس حاجة الأشياء إلى علّة، يشير إلى أربع نظريات، ثمّ يبدي ميله، بل تبنيه لنظرية الشيرازي في الإمكان الوجودي أو الفقري القائمة على أساس أصالة الوجود، حيث يقول: «ونظرية الإمكان الوجودي هي للفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي، وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلّية نفسه، وخرج من تحليله ظافراً بالسرّ»^(٤)، ثمّ يعطف بعد بيان، ليقول مجدداً:

«وهكذا نعرف أنّ السرّ في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها إلى سبب، ليس هو حدوثها، ولا إمكان ماهيتها، بل السرّ كامنٌ في كنهها الوجودي

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٣، ص٣١.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٩.

(٣) المصدر نفسه: ج٨، ص٨٨.

(٤) المصدر نفسه.

وصميم كيائها؛ فإنَّ حقيقتها الخارجيّة عين التعلّق والارتباط، والتعلّق أو الارتباط لا يمكن أن يستغني عن شيءٍ يتعلّق به ويرتبط، فهو يرى: أن الممكن هو عين الربط والحاجة لا شيء له الربط، بخلاف المشائين الذين يرون أن الممكن شيءٌ له ربطٌ بخالقه.

في الحقيقة: لا يقف الموقف الفكري للسيد الصدر عند هذه التخوم، بل يتعدّها إلى ما هو أبعد، فعندما يشير إلى اختلاف الفلسفتين المشائية والمتعالية حول الإمكان، تراه لا يخفي انحيازه إلى الحكمة المتعالية وتصحيح موقفها في الإمكان الوجودي، حين يقول: «فسوف نقتصر على نظرية الإمكان الوجودي في مسألتنا؛ نظراً إلى ارتكازها على الرأي القائل بأصالة الوجود، أي: الرأي الصحيح في الاختلاف الفلسفي الأعمق الذي أشرنا إليه»^(١).

بناءً على هذا المرتكز النظري - الذي يذهب إلى أن الوجود الإمكانى وجودٌ تعلّقِيٌّ هو عين الربط، بمعنى: أن وجوده في غيره، لا أنه وجود في نفسه - لا يتسق التصوير السابق لنظرية الأمر بين الأمرين؛ إذ هناك عدم انسجام بين الأساس النظري والمعنى المنتزع، أو نظرية التفسير. أجل، ليس هناك مشكلةٌ تواجهها هذه القراءة إذا ما أخذنا بالتفسير الفلسفي المشائي للوجود الإمكانى والأساس النظري الذي يبني فهمه عليه.

بعبارةٍ أخرى: إنَّ الشهيد الصدر تبعاً لأستاذه السيد الخوئي، يتبينان ما تبنته الحكمة الصدرائية^(٢)، بمعنى: أن الممكن هو عين الربط بعلته، وحيث إنَّ الفعل

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٨، ص ٨٨.

(٢) الملاحظة تأتي على ما تبناه أستاذنا الشهيد الصدر قدس سرّه من موقفٍ معرفيٍّ في كتابه «فلسفتنا»، وإنّما قلتُ: في كتابه «فلسفتنا» لأنّه رحمه الله رفع يده عن جملةٍ من مباني الحكمة المتعالية في كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء». (منه دام ظلّه).

الإنساني ممكنٌ، فلا بدّ أن يكون عين الفقر والربط والحاجة لعلته، وهو الله سبحانه وتعالى، لا أنّه شيءٌ له الربط بعلته، وإذا صار عين الربط فلا يمكن - حينئذٍ - أن يكون الله فاعلاً بعيداً له، مع أنّها اختارا القراءة الرابعة التي تنتهي بهما إلى أنّ الله سبحانه وتعالى فاعلٌ بعيد!!

القراءة الخامسة

يرى المشاءون أنّ الفعل الإنساني صادرٌ عن فاعلين، أحدهما في طول الآخر، ولكنهم يعتبرون الله سبحانه وتعالى هو الفاعل القريب والمباشر، والإنسان هو الفاعل البعيد وغير المباشر، وهذا الموقف المشائي - في قراءته نظريّة الأمر بين الأمرين - يبتني على جملة من المقدمات:

المقدّمة الأولى: أقسام الموجوات

إنّ الموجودات - أعمّ من أن تكون واجبةً أو ممكنةً - على أربعة أقسام:
الأول: الوجود في نفسه لنفسه بنفسه، وهو ما يكون قائماً بذاته، غنياً عن العلة الموجدة، وهو منحصرٌ في الواجب سبحانه وتعالى.
الثاني: الوجود في نفسه لنفسه بغيره، وهو كلّ وجودٍ غير قائمٍ بالموضوع، ولكنه يوجد بغيره، أي: بسبب العلة، وهو وجود الجواهر الخمسة المعروفة، وهي: العقل، والنفس، والجسم، والمادّة الأولى، والصورة الجسميّة.
الثالث: الوجود في نفسه لغيره بغيره، وهو كلّ وجودٍ قائمٍ بالغير، ومتّكئٍ عليه، بحيث يُعدم إذا عدم الغير، كوجود الأعراض.

الرابع: الوجود في غيره لغيره بغيره، كالوجود الرابط وغير المستقلّ، فهو ليس له وجودٌ في نفسه. نعم، وجوده في غيره^(١)، وهذا الوجود لا نفسيّة له

(١) من قبيل المعنى الحرفي، فهو إنّما يكون له معنى عند وجود المعنى الاسمي، أمّا إذا لم

أصلاً، وجميع أنحاء النفسيات مسلوبة عنه.

المقدمة الثانية: الفوارق بين الوجود الإمكانى في نفسه وفي غيره

هناك فوارق بين الوجود الإمكانى في نفسه والوجود الإمكانى في غيره:
 منها: أن الوجود الإمكانى في غيره لا يمكن تصوّره إلا من خلال ذلك
 الغير، كالمعنى الحرفى الذى لا يمكن تصوّره إلا من خلال المعنى الاسمى، أمّا
 الوجود في نفسه فيمكن تصوّره من غير تصوّر علته وموجده.
 ومنها: أن الوجود في غيره متقومٌ في خالقه وموجده، لذا لا يمكن أن يكون
 خالقه وموجده إلا فاعلاً قريباً له؛ إذ لو كان فاعلاً بعيداً له فحينئذٍ لا يكون
 مقوماً له، وهذا خلاف الفرض.

المقدمة الثالثة: أقسام الممكنات عند المشاء

يرى المشاءون: أن الممكنات على أقسامٍ ثلاثة: وجودٌ في نفسه لنفسه بغيره،
 ووجودٌ في نفسه لغيره بغيره، ووجودٌ في غيره لغيره بغيره، وهذا يعنى: أن بعض
 الممكنات عندهم تكون بنحو المعنى الاسمى^(١)، وبعضها الآخر تكون بنحو
 المعنى الحرفى^(٢). وحيث إنَّ الممكنات التي هي بنحو المعنى الاسمى مخلوقةٌ لله
 تعالى، فيكون في البين وجودان، وكلاهما وجودٌ في نفسه، ولكن أحدهما خالقٌ،
 والآخر مخلوقٌ، بمعنى: أن عندنا طرفين: الطرف الأول خالقٌ، والطرف الثانى
 مخلوقٌ، وبينهما ارتباط الخالقيّة.
 أمّا أصحاب الحكمة المتعالية، فهم يرون: أن جميع الممكنات وجودها في

يوجد المعنى الاسمى فحينئذٍ لا معنى للحرف.

(١) وهما القسم الثانى والثالث.

(٢) وهو القسم الرابع.

غيرها لغيرها بغيرها، أي: كلّها وجوداتٌ بنحو المعنى الحرّفي، وهو الوجود الإمكانى.

الموقف النقلي

١. روى في «التوحيد» عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «... حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إياها، إبانةٌ لها من شبهه، وإبانةٌ له من شبهها، فلم يحلّ فيها^(١)، فيقال: هو فيها كائنٌ، ولم ينأ عنها، فيقال: هو منها بائنٌ، ولم يخلّ منها، فيقال له: أين، لكنّه سبحانه أحاط بها علمه، وأتقنها صنعه، وأحصاها حفظه...»^(٢).

فهذه الرواية تصرّح بأنّ الله سبحانه وتعالى لم ينأ عن الأشياء حتّى يُقال: هو منها بائنٌ، وبذلك تبطل جميع القراءات التي آمنت بوجود البينونة بينه سبحانه وبين الأشياء، ومنها القراءة المشائيّة التي آمنت بأنّ وجود الإنسان في نفسه، فيكون بذلك بائناً عن خالقه سبحانه. نعم، هو معلولٌ له عزّ اسمه.

٢. روي في «نهج البلاغة» عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «ما وحده من كيفه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إياه عنى من شبهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهمه. كلّ معروفٍ بنفسه مصنوعٌ، وكلّ قائمٍ في سواه معلولٌ»^(٣).

فهذه الرواية تشير - وبشكلٍ واضحٍ - إلى أنّ جميع الموجودات الممكنة هي موجوداتٌ قائمةٌ به سبحانه، فهي موجوداتٌ في غيرها، لا في نفسها، وذلك الغير لا بدّ أن يكون ليس كمثله شيءٌ، أي: لا بدّ أن يكون قائماً في نفسه، غنياً، لا يحتاج إلى ما سواه، وليس ذلك إلّا هو تباركت أسماؤه؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ

(١) لم يحلّ فيها بالحللول المكثّف، كحللول بعض الأشياء في بعض.

(٢) توحيد الصدوق: ص ٤٢، بيانه في: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأعراف: ١٨٥)، ح ٢.

(٣) نهج البلاغة: ج ٢، ص ١١٩.

أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ (فاطر: ١٥)^(١).

٣. روي في «الاحتجاج» عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة»^(٢) فالإمام عليه السلام يُبطل - وبشكل واضح - بينونة العزلة والاثنيانية بينه وبين مخلوقاته، وينفي أن يكون كلٌّ منها قائماً بنفسه، ويشير إلى الحق المبين، وهو أن الله سبحانه وجودٌ غنيٌّ قائمٌ بنفسه، وغيره وجودٌ فقيرٌ قائمٌ به، تباركت أسماؤه.

قال الشعراي: إنَّ البائن بالعزلة لا يتعقل كونه عليه، ولو كان شيءٌ موجوداً مستقلاً بنفسه، مبانئاً لموجودٍ آخر مستقلٌ بنفسه، لا يتصور كون أحدهما في وجوده محتاجاً إلى الآخر، وإنَّما يتصور الاحتياج في شيءٍ موجودٍ غير مباينٍ عن

(١) الآية الكريمة ذكرت الإنسان من باب أنه أوضح المصاديق، وإلا فإنَّ كلَّ ما في عالم الإمكان فهو فقيرٌ، ومحتاجٌ إلى الغنيِّ الحميد.

(٢) الاحتجاج: ج ١، ص ٢٩٩.

ولقد علّق الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء على هذه الجملة التوحيدية بما نصّه: «والله هذه الحكمة الشاخنة والكلمة الباذخة ما أجلّها وأجمعها لقواعد التوحيد والتجريد والتنزيه ودحض التشبيه، والأصحّ الذي لا غبار عليه: أنّ حقيقة الوجود من حيث هي واحدةٌ لا تعدّد فيها ولا تكرار، بل كلّ حقيقةٍ من الحقائق وماهيةٍ من الماهيات أيضاً بالنظر إلى ذاتها مجردةٌ عن كلّ ما سواها يستحيل تعدّدها وتكرّرها، ومن قواعد الحكمة المتفق عليها أنّ (حقيقة الشيء لا تشنّى ولا تتكرّر، والماهيات إنّما تتكثّر وتتكرّر بالوجود)، كما أنّ الوجود إنّما يتكثّر بالماهيات والحدود، يعني: أنّ ماهية الإنسان وحقيقته النوعية إنّما تكثّرت بالأفراد العينية والمصاديق الخارجية، والتعيّن إنّما جاء من الوجود، وبه تكرّرت الماهية وتكثّرت، ولولا الوجود لما كانت الماهية من حيث هي إلا هي، لا تعدّد ولا تكثّر، وكما أنّ الماهية بالوجود تكرّرت وتكثّرت فكذلك الوجود إنّما تكثّر وتكثّر بالحدود والتعيّنات التي انتزعت منها الماهيات، فالقضية مطّردةٌ منعكسةٌ، تكثّر الوجود بالماهية، وتكثّرت الماهية بالوجود». (الفردوس الأعلى: ص ٢٠٣)

شيء، كالعرض المحتاج إلى المحلّ، والنور المحتاج إلى جسمٍ مضيءٍ، والمركّب المحتاج إلى الأجزاء، والصورة المحتاجة إلى المادّة، وبالعكس، ولا يتعقل كون جسمٍ مستقلٍّ مباينٍ عن جسمٍ آخر متعلّق الوجود به حدوثاً وبقاءً، وكذا غير الجسم، وإنّما العلّية نوع ارتباطٍ ربّما يطلق عليه الإضافة الإشراقية بين العلّة والمعلول حتّى يلزم من عدم العلّة عدم المعلول.

ولذلك تكرر في كلام أمير المؤمنين عليه السلام: أنّه تعالى داخلٌ في كلّ شيءٍ، لا كدخول شيءٍ في شيءٍ؛ وخارجٌ عنه، لا كخروج شيءٍ عن شيءٍ. وهذا يجب أن لا يكون على وجه يلزم منه الاتّحاد والحلول في الممكنات، أو معها حتّى يتكثّر؛ لأنّ الوجود الصّرف غير المتناهي في الشدّة والعدّة والمدّة لا يعقل أن يحلّ في موجودٍ له مهيةٌ محدودةٌ، فليس وحدته تعالى وحدةً عدديةً؛ إذ يلزم منها كونه تعالى مبائناً عن الموجودات وفي عرضها، فتكون هذه غير محتاجةٍ إليه تعالى حدوثاً وبقاءً^(١).

القراءة السادسة

هذه القراءة تشترك مع القراءة الرابعة في النقطتين الأوليين، وتختلف عنها في النقطة الثالثة، فأصحاب هذه القراءة يسلمون أنّ الفعل الإنساني صادرٌ عن فاعلين، ولكنّهم يعتبرون الله هو الفاعل الحقيقي والمباشر، والإنسان هو فاعلٌ معدّ.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ الإنسان لا يملك القدرة على الفعل. نعم، هو يملك القدرة على تهيئة الأرضية لإيجاد الفعل بإرادته له، فإذا أراد فعلاً ما، كالرفع مثلاً، فالله هو الذي يرفع الشيء بعد إرادة العبد له، ومعنى ذلك: أنّ إرادة الإنسان بمثابة

(١) انظر: شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٨٤، حاشية (٢).

العلّة المعدّة^(١)، والله سبحانه وتعالى هو الفاعل المباشر.

ومنشأ هذا الكلام: أنه لما كان الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء، والفعل الإنساني شيء، فلا بدّ من إعطاء الإنسان دوراً حتى لا يلزم الجبر^(٢)، فقالوا: إن الإنسان بإرادته يهيئ الأرضية لإفاضة الفعل، فهو فاعل ولكنه غير مباشر.

فبناءً على القراءة الرابعة يكون الأبوان هما من خلقا الجنين، بعد أن أقدرهما الله على ذلك، فهما فاعل له قريب، والله فاعل له بعيد. أمّا بناءً على هذه القراءة فإنّ الفاعل الحقيقي للجنين هو الله سبحانه وتعالى، ودور الأبوين هو تهيئة وإعداد الأرضية لإفاضة الوجود على الجنين؛ قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨ و ٥٩)، وإلى هذه الحقيقة أشار الطباطبائي بقوله: «فالعلل الفاعلية في الوجود معدّات مقربة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل، وفاعل الكلّ تعالى»^(٣).

تقييم القراءة السادسة

في ضوء الأصول^(٤) التي ذكرناها والتي ينبغي مراعاتها في تفسير الأمر بين

(١) قد يعبر عن العلة المعدّة بالفاعل، ولكنه تعبيرٌ مسامحٌ؛ لأنّ الفاعل هو من يفعل الفعل، والعلّة المعدّة لا تفعل الفعل. نعم، هي تهيئ الأرضية لإفاضة الفعل، وتقرّب المادّة إلى إفاضة الفاعل بإعدادها لقبوها.

(٢) إن قلت: بناءً على هذه القراءة: ما الفرق بين الجبرية وبين الأمر بين الأمرين؟ قلت: الجبرية تلغي أيّ دور لإرادة الإنسان، أمّا في ضوء هذه القراءة فإنّ إرادة الإنسان هي التي أوجبت إفاضة الفعل من فاعله المباشر، وهو الله سبحانه وتعالى.

(٣) نهاية الحكمة: ص ٢٢٧.

(٤) تذكير: الأصول التي ينبغي مراعاتها في تفسير نظرية الأمر بين الأمرين، هي: أن لا يلزم منه الشرك، ولا يلزم منه انقلاب الفقير إلى الغني، وأن يكون الفعل الإنساني في نفسه لا

الأمرين، يمكن أن نسجل على هذه القراءة: أمّا جعلت للفعل فاعلين، ولكن مع اختلاف الجهة، بمعنى: أنّ الفعل وإن كان يصدر من فاعلين، ولكنّ الجهة ليست واحدة.

وبتعبيرٍ آخر: في ضوء هذه القراءة، الفعل هو فعل الله خالصاً. نعم، إعداد أرضية إيجاده جاءت من قبل العبد من خلال إرادته له. وبهذا يتّضح: أنّ هذه القراءة عاجزة عن تصوير الأمر بين الأمرين في نفس الفعل الصادر من الإنسان.

القراءة السابعة

ذكرنا فيما تقدّم: أنّ من الأصول التي ينبغي أن يقوم عليها التفسير الصحيح لنظرية الأمر بين الأمرين: أنّ نفس الفعل الصادر من الفاعل المختار لا بدّ أن يكون أمراً بين أمرين، أي: لا بدّ أن ينسب الفعل الإنساني إلى الله سبحانه وتعالى وإلى الإنسان على نحو الحقيقة.

والقراءات السابقة كانت خالية من هذا الأصل، فلم تراع وحدة الحيثية؛ حيث قالوا بالفاعل القريب، والفاعل البعيد، أو الفاعل المعدّ والفاعل الحقيقي، فبعض القراءات نسبت الفعل الإنساني إلى الله على نحو الحقيقة، وإلى الإنسان على نحو المجاز، وبعضها عكست النسبة؛ حيث قالت: إنّ الله سبحانه وتعالى هو فاعلٌ لفاعل الفعل، لا أنّه فاعلٌ لنفس الفعل.

في هذه القراءة نريد أن نفسر الأمر بين الأمرين تفسيراً يحفظ لنا الحقيقة في نسبة الفعل الإنساني إلى الله سبحانه وتعالى وإلى الإنسان، من غير أن ينفي الاختيار، ومن غير أن يلزم منه الجبر أو التفويض.

قال صدر المتألهين: «وذهبت طائفةٌ أخرى - وهم الراسخون في العلم، وهم أهل الله خاصة^(١) - إلى أنّ الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال وترتّبها في القرب والبعد من الحقّ الأوّل والذات الأحديّة، يجمعها حقيقةٌ واحدةٌ إلهيةٌ جامعةٌ لجميع حقائقها وطبقاتها، لا بمعنى: أنّ المركّب من المجموع شيءٌ واحدٌ هو الحقّ سبحانه، حاشا الجنب الإلهي عن وصمة الكثرة والتركيب، بل بمعنى: أنّ تلك الحقيقة الإلهية - مع أنّها في غاية البساطة والأحدية - ينفذ نوره في أقطار السماوات والأرضين، ولا ذرّةً من ذرّات الأكوان الوجودية إلاّ ونور الأنوار محيطٌ بها، قاهرٌ عليها، وهو قائمٌ على كلّ نفسٍ بما كسبت، وهو مع كلّ شيءٍ لا بمقارنةٍ، وغير كلّ شيءٍ لا بمزايلةٍ، وهو الذي في السماء إلهٌ، وفي الأرض إلهٌ، وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف ممّا وجدوه وحصلوه

(١) التعبير بأهل الله، أو أهل الشهود، إشارةٌ إلى نظرية العرفاء، أمّا التعبير بأهل البحث وأهل الاستدلال وأهل البرهان، فالمراد منهم الفلاسفة والمتكلّمون، وأمّا قولهم: أهل الإيمان وأهل التقليد، فالمراد منهم عامّة الناس؛ باعتبار أنّ عامّة الناس يكون منشأ إيمانهم وبقينهم هو تقليد الغير، وأصحاب الاستدلال يكون منشأ يقينهم هو استدلالاتهم ونظرهم. أمّا العرفاء وأهل المعرفة فإنّهم يصلون إلى المعرفة وإلى اليقين لا من خلال المعرفة الاستدلالية، وإنّما من خلال المشاهدة القلبية والمعرفة الشهودية.

فمثلاً: عامّة الناس يؤمنون بوجود الملائكة، ومنشأ إيمانهم إخبارات المولى سبحانه عنهم في كتابه العزيز، والحكيم يؤمن بوجودهم؛ لأنّه يرى: أنّ الطفرة محالٌ، فوجودهم ضروريٌّ؛ ليكونوا واسطةً بين الخالق سبحانه وبين خلقه، ويقىمون البرهان العقلي على وجود العقل المجرد، المعبرّ عنه قرآنيّاً بالملائكة. أمّا مثل النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله فإنّه يؤمن بوجود الملائكة لأنّه شاهدهم، وهذه هي المعرفة الكشفية التي يصطلح عليها العرفاء بالمعرفة الذوقية، بمعنى: أنّ العارف يتذوّقها ويشاهدها. (منه دام ظلّه).

بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم، وهو ممّا أقمنا عليه البرهان مطابقاً للكشف والوجدان»^(١).

بعد هذه المقدمة التي لا يهمننا فيها ما ذكره من أنّ بعضهم أحرزها بالكشف والشهود بعد العبادة والتزكية، بل يهمننا طبيعة البرهان الذي يقيمه دليلاً على صحّة الدعوى؛ لأنّ ما يصل إليه الإنسان بالكشف والشهود يعدّ شأنًا ذاتيًا لا حجّية له، ولا إلزام على الآخرين إلّا بقدر ما يصحّحه البرهان ويقوّمه الدليل.

بعد ذلك كلّه ينتقل الشيرازي إلى تقديم تفسيره للأمر بين الأمرين على أساس أصول مدرسة الحكمة المتعالية ومرتكزات العرفان النظري، فيقول: «كما أنّه ليس في الوجود شأنٌ إلّا وهو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعلٌ إلّا وهو فعله، لا بمعنى: أنّ فعل زيد - مثلاً - ليس صادراً عنه، بل بمعنى: أنّ فعل زيد مع أنّه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة، فلا حكم إلّا لله، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم، يعني: كلّ حولٍ فهو حوله، وكلّ قوّةٍ فهي قوّته، فهو مع غاية عظمته وعلوّه، ينزل منازل الأشياء، ويفعل فعلها، كما أنّه مع غاية تجرّده وتقدّسه لا يخلو منه أرض ولا سماء، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾».

فإذا تحقّق هذا المقام، ظهر أنّ نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيحٌ، كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواسّ وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه يُنسب إليه.

فكما أنّ وجود زيد بعينه أمرٌ متحقّقٌ في الواقع، منسوبٌ إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، وهو مع ذلك شأنٌ من شؤون الحقّ الأوّل، فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبٌ إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣٧٣.

فالإنسان فاعلٌ لما يصدر عنه، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق، على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته، بلا شوب انفعالٍ ونقصٍ وتشبيهٍ ومخالطةٍ بالأجسام والأرجاس والأنجاس»^(١).

ما يريده الشيرازي من هذا النص هو: أن للفعل نسبتين حقيقتين، كلتاهما مباشرة، لا أن إحداها مباشرة والأخرى بالتسبيب؛ وفاقاً لنظرية الفاعل القريب والفاعل البعيد التي عكستها بعض القراءات السابقة.

وقال السبزواري: «في طريقة الراسخين فهو تعالى قريبٌ في بعده، وبعيدٌ في قربه»^(٢)، وعالٍ في دنوه، ودانٍ في علوه.

وهذا ما أشار إليه أستاذنا الشهيد الصدر بقوله: «ما ذهب إليه عرفاء الفلاسفة ومتصوفوهم، وهو: أن الفعل له فاعلان: الله، والعبد، لكن لا طوليان كما على الثالث، ولا عرضيان كما على الرابع، بل هي بحسب الحقيقة فاعلية واحدة بنظرٍ تُنسب إلى العبد، وبنظرٍ آخر تُنسب إلى الله تعالى، مبنياً منهم على تصوّر عرفانيّ يقول: إن نسبة العبد إلى الله نسبة الربط والفناء والمعنى الحر في إلى المعنى الاسمي، فبالنظر الاندكاسي هذه الفاعلية فعل الله، وبالنظر غير الاندكاسي فعل العبد»^(٣).

وفق هذا التصوير تغدو كلتا النسبتين حقيقتين وقريبتين، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، من دون واسطة.

عند هذه النقطة يعقب الطباطبائي على هذا التصوير الجديد للنظرية بقوله: «وعلى الثاني - المذهب الثاني بحسب التعبير الشيرازي - للفعل استنادٌ إليه تعالى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣٧٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٣٧١، حاشية (١).

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٢٩.

من غير واسطة، من جهة إحاطته به في مقامه، كما أن له استناداً إلى فاعله الممكن. ولا يلزم جبر؛ لأن إحاطته تعالى بكل شيء إحاطة بما هو عليه، والفعل الاختياري في نفسه اختياري، فهو المحاط المنسوب إليه تعالى وإلى العبد^(١). وقال أيضاً في نهاية الحكمة: «فهو تعالى فاعل قريب لكل فعل ولفاعله، وأمّا الاستقلال المترائي من كل علة إكناية بالنسبة إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبي الذي لا استقلال دونه بالحقيقة»^(٢)، فهو سبحانه كما أوجد الفاعل أوجد فعله، وهذه حقيقة طالما أشار لها القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٥ و٩٦)^(٣).

تصوير القراءة السابعة

ذكر المناطقة: أن التصديق والإذعان بأي مسألة من المسائل هو فرع تصوورها، حتى قالوا: لا تصديق بلا تصوّر. فحتى يدعن الذهن البشري ويصدق بنظرية الأمر بين الأمرين والإيمان بالعديد من المسائل العقديّة المعرفيّة الأخرى، عليه في الرتبة السابقة أن يتصوورها، ولو من خلال الأمثلة المقرّبة لتلك الحقيقة ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣).

وهذه القاعدة المنطقيّة صارت مورداً للنقض من قبل الكثيرين؛ إذ كيف لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٦، ص ٣٧٣، حاشية (٢).

(٢) نهاية الحكمة: ص ٣٦٥.

(٣) هذه الآية من الآيات التي استدلل بها الجبريّة على مذهبهم؛ باعتبارها صريحة في أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وخلق ما يعمله الإنسان، لهذا آمنوا أن الإنسان مجرد محل وقابل، وألغوا أي دور له في فعل فعله، فهم أصابوا في نسبة الفعل الإنساني حقيقة إلى الله تعالى، وأخطأوا في سلخ الإنسان عن فاعليته.

يمكن التصديق والإيمان بقضيّة دون تصوّرها، ونحن نجد أنّ العقل البشري يؤمن ويصدّق بالعديد من المسائل مع عجزه عن تصوّرها؟!!

فهو يؤمن بوجود الجاذبيّة ووجود الطاقة، مع عدم قدرته على تصوّر حقيقتيهما؛ لمجهولتيهما بالنسبة إليه. نعم، آثارهما معلومةٌ له، ولكنّها غير الحقيقة. ويؤمن كذلك بأنّ الموجودات الممكنة منها ما هو جوهرٌ، ومنها ما هو عرضٌ، ويصدّق بأنّ العرض قائمٌ بالجوهر، ولكنّه بنفس الوقت يجهل حقيقة الجوهر، ولا يمكنه أن يتصوّر حقيقته، ولا يمكنه أن يتعرّف عليه من خلال الحواسّ.

وكذلك يؤمن ويصدّق بالحياة، مع عدم قدرته على تصوّر حقيقتها، فهو لا يعرف عنها إلّا آثارها من الفعل والإدراك؛ لهذا كلّ من عرف الحياة عرفها بآثارها لا بذاتها.

وهكذا يؤمن الإنسان ويصدّق بالله سبحانه وتعالى، وبذاته الأزليّة، ولكنّه عاجزٌ عن تصوّر حقيقته، وكلّ ما صورتموه بأوهامكم في أدقّ المعاني فهو مخلوقٌ لكم، مردودٌ إليكم، فهو تعالى ذاتٌ ليست بنفس هذه الأسماء، ولا هذه المفاهيم، ولا بمصداقها على حدّ ما نتصوّره من المصاديق الممكنة، بل هو شيءٌ لا كالأشياء، وعالمٌ لا كالعلماء، وحيٌّ لا كالأحياء، وقادرٌ لا كالقادرين... فالإنسان في الحقيقة لا يتصوّر الذات الإلهيّة، وإنّما يتصوّر الذات التي هو خلقها بوهمه؛ لأنّ الذات الواقعيّة لا يمكن لأحدٍ أن يقف على حقيقتها حتّى يتصوّرها. من خلال ما ذكرنا يتّضح: أنّ مقصود المناطق من الأصل المذكور: أنّ كلّ تصديق يتوقّف على تصوّر، ولو كان تصوّراً غير واقعيّ.

إذا عرفت هذا، نقول: إنّ الإيمان والتصديق بالقراءة التي ذكرناها لحقيقة الأمر بين الأمرين ممكنةٌ ولازمةٌ حتّى لو عجز عقل المتلقّي عن تصوّرها. نعم، هذا التصرّو - حينئذٍ - يكون تصوّراً غير واقعيّ.

ولا يسع الإنسان إنكارها بعد أن قام البرهان عليها، بحجة عدم إمكان تصوّرها، وإلا لزم فتح الباب لإنكار كثيرٍ من المسائل العقديّة والمعرفيّة لنفس الحجّة.

الأمثلة المقرّبة لتصوير القراءة السابعة

يمكن أن نقرب تصوير الأمر بين الأمرين في ضوء القراءة السابعة، من خلال مثال النفس وقواها، فنقول: إنّ في الإنسان نفساً إنسانيّةً هي التي تُعرف بـ «النفس الناطقة»، كما توجد مجموعةٌ من القوى كالقوّة الباصرة والسامعة^(١) والذائقة والشامّة^(٢).

من جهةٍ أخرى: لهذه القوى مجموعةٌ من الأدوات، كالعين والأذن والأنف واللسان، فهذه أدواتٌ لتلك القوى التي هي قوى النفس، ووسائل لها، ثمّ تأتي النفس من وراء هذه القوى.

السؤال: عندما تقوم قوّةٌ من هذه القوى - كالقوّة الباصرة - بفعل الإبصار من خلال العين، فهل يسند هذا الفعل إلى النفس أيضاً على وجه الحقيقة؟
بعبارةٍ أخرى: الفعل الصادر من قوّة الباصرة، هل هو فعلها دون النفس؟
أم فعل النفس دونها؟ أم فعلهما معاً؟
هناك تصوّران في الجواب:
الأوّل: أنّ النفس فاعلٌ بعيدٌ، والقوّة فاعلٌ قريب.

(١) تنبيه: إنّ الباصرة شيءٌ غير العين، فالأولى هي القوّة الموجودة في النفس، بينما العين هي الأداة التي تستخدمها الباصرة للنظر، وهكذا الأمر في السامعة، فهي قوّة في النفس، والأذن هي أداة السمع، ولهذا جاء في وصفه سبحانه وتعالى: «السميع البصير: الذي لا آلة له ولا أداة». (انظر: توحيد الصدوق: ص ١٧). (منه دام ظلّه).

(٢) من الأدلّة الواضحة على تعدّد قوى النفس الواحدة: تعدّد الآثار الصادرة عنها.

الثاني: أن هذا الفعل كما يُسند إلى هذه القوّة حقيقةً وبلا أدنى شائبة مجاز، كذلك يُسند إلى النفس حقيقةً، فإذا ما رأت القوّة الباصرة بواسطة العين فالنفس هي التي رأت.

والشاهد على الثاني الاستعمال اللغوي؛ إذ يقول الإنسان: «رأت عيني»، وهي نسبةٌ حقيقيةٌ لا يشوبها مجازٌ، كما يقول: «رأيت»، وهذه أيضاً نسبةٌ حقيقيةٌ لا مجاز فيها، كما يقول: «كتبتُ بيدي»، و«كتبت» حيث الاستعمالان صحيحان، والنسبة فيها نسبةٌ حقيقيةٌ.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ أيَّ فعلٍ يصدر من أيّة قوّةٍ من قوى النفس فإنَّ نسبته إلى النفس نسبةٌ حقيقيةٌ^(١)، ومعنى ذلك: أنَّ للإبصار فاعلين في عرضٍ واحدٍ؛ أحدهما النفس، والآخر القوّة الباصرة، لا أنَّ النفس فاعلٌ بعيدٌ والباصرة فاعلٌ قريبٌ، ويدلُّ على ذلك: أنَّ نسبة الفعل إلى القوّة الباصرة نسبةٌ حقيقيةٌ بالبداهة^(٢)، وكذلك نسبته إلى النفس نسبةٌ حقيقيةٌ بالوجدان؛ فالإنسان عندما تقع عينه على شيءٍ يقول: «رأيت»، فهو يسند الرؤية إلى نفسه إسناداً حقيقياً.

بل إنَّ التحليل إلى نفسٍ وإلى قوّةٍ، بحاجةٍ لإثبات القوّة؛ باعتبار أنَّ الإنسان بالوجدان يقول: أنا أرى، وأنا أسمع، وأنا أشمُّ، ولكنَّ البرهان يكشف أنَّ النفس من غير قواها لا تسمع ولا تبصر، فهي إنما تسمع بشيءٍ يختلف عن الشيء الذي تبصر به، وتبصر بشيءٍ يختلف عن الذي تشمُّ به، وهكذا.

فتحصّل: أنَّ نسبة الفعل إلى القوّة نسبةٌ حقيقيةٌ بالبداهة، ونسبة الفعل إلى النفس - التي لها هذه القوّة - أيضاً نسبةٌ حقيقيةٌ بالوجدان.

(١) أي: نسبة الشيء إلى ما هو له، بمعنى: أنّه هو فاعلٌ له على نحو الحقيقة، لا المجاز.
(٢) إنَّ كون نسبة الإبصار إلى القوّة الباصرة نسبةٌ حقيقيةٌ، قضيةٌ بديهيةٌ لا تحتاج إلى دليل؛ باعتبار أنَّ هذا الفعل - وهو الإبصار - مرتبطٌ بالباصرة، فلهذا لا يصدر من السامعة.

قال الشيخ محيي الدين بن عربي: «إنّ العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عينٍ واحدة»^(١)، وهي النفس.

وقال صدر الدين الشيرازي: «معرفة النفس وقواها أشدّ مُعينٍ على فهم هذا المطلب، فإنّ فعل الحواسّ والقوى الحيوانية والطبيعية كلّها فعل النفس، كما هو التحقيق، مع أنّها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة، لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعلٍ واحدٍ، كما يوجد في أفعال الفاعلين الصناعيين أنّه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعلٍ واحدٍ كالحياطة ونحوها». ويريد بقوله: «لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعلٍ واحدٍ»: أن ينفي التصوّر الذي قد يظنّ أنّ نصف الفعل للنفس ونصفه للقوة التي تبصر أو تسمع، وما إلى ذلك.

وقال الحكيم السبزواري: «إنا نقطع بأنّ كلّ واحدٍ منّا واحدٌ شخصيٌّ، وأنّه كما هو الذي يعقل، كذلك هو الذي يدرك بالأنحاء الثلاثة الأخرى من الإدراك»^(٢)، وهو الذي يتحرّك ويمشي ويقوم ويقعد ونحو ذلك. فلو لا أنّ النفس كلّ القوى، والقوى أصل محفوظها النفس لما تأتى ذلك.

إن قلت: إسناد هذه الإدراكات والأفعال إلى النفس، من جهة أنّ هذه صفات قواها وأفاعيلها.

قلت: القطع حاصلٌ بأنّه لا مجاز في هذا الإسناد، ولو كان الأمر كما قلت كان الإسناد مجازياً، على أنّه إن تأدّت الصور الإدراكية - مثلاً - من الألواح إلى النفس فكانت النفس هي العاقلة المتوهّمة المتخيّلة الحساسة، وهو المطلق، وإن لم تتأدّ إليه فلم نكن مدرّكين متحرّكين مثلاً، وهو ينافي القطع المذكور.

(١) فصوص الحكم: ج ١، ص ١٠٧.

(٢) الأنحاء الثلاثة هي: الإحساس والتخيّل والتوهّم.

وإليه أشرنا بقولنا: (وقطعنا آناً) بذواتنا بالحقيقة، نرى، نصغي، نشم، نعقل، نهم، ونشتهي؛ نهم؛ أي: نقصد.

إن قلت: فعلى هذا ما الحاجة إلى إثبات القوى؟

قلت: ليس المراد نفي القوى، بل نفي انعزالها وبينونتها عنه، فللنفس مراتب كما قال تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾، والمرتبة التي تتخيل ليس لها أن تتوهم، وقس عليه^(١).

على الغرار ذاته عندما نذكر نظرية الأمر بين الأمرين في تحديد الموقف من الفعل الإنساني، فلا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن خطأً بأن ذلك يكون على نحو الشركة بين الله والإنسان، بحيث يسند نصف الفعل لله ونصفه الآخر للعبد. كلا، بل كله لله، وكله للإنسان، لكن مع حفظ الجهة بين الوجود الغني والوجود الفقير، أو الوجود الاسمي القائم بذاته والمعنى الحر في القائم بغيره.

لقد أطلق الشيرازي على هذه النظرية في تفسير الأمر بين الأمرين وصف «المذهب الرابع»، بعد أن مرّ على مذهب الأشاعرة، ثم المعتزلة، ثم مذهب المشهور بين الإمامية، وقد قال في وصفه: «لا شبهة في أن المذهب الرابع عظيم الجدوى، شديد المنزلة، لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الأتم، وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال، وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحّدين عليه السلام: (لا جبر، ولا تفويض، بل أمر بين أمرين)؛ إذ ليس المراد منه: أن في فعل العبد تركيباً من الجبر والتفويض، ولا أيضاً معناه: أن فيه خلواً عنهما، ولا أنه اختياراً من جهة واضطراراً من جهة أخرى، ولا أنه مضطّر في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة، ولا أن العبد له اختياراً ناقصاً وجبراً ناقصاً، بل معناه: أنه مختار من

(١) شرح المنظومة، للشيخ حسن زادة الأملي: ج ٥، ص ١٨٣.

حيث إنه مجبورٌ، ومجبورٌ من الوجه الذي هو مختارٌ، وأن اختياره بعينه اضطراره، وقول القائل: خير الأمور أوسطها يتحقق في هذا المذهب، فإن التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيها، كالماء الفاتر الذي يقال: لا حارٌّ ولا بارد، مع أنه ليس بخارج عن جنسهما^(١).

فتحصّل: أن لمعرفة النفس وقواها دوراً في معرفة الموقف من الأفعال، وفي تصوير القراءة للحقّة لنظريّة الأمر بين الأمرين، مضافاً إلى دورها الأهمّ في معرفة الخالق جلّ في علاه^(٢).

المعطيات المعرفيّة للقراءة السابعة

لو لم يقف الإنسان على التفسير الصحيح لنظريّة الأمر بين الأمرين، فسوف تبقى الكثير من المسائل المعرفيّة والقرآنيّة والعقائديّة غير قابلة للحلّ، ومنها:

المورد الأوّل: قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...﴾ (الزمر: ٤٢)، وهذه الآية صريحة في أن المتوفّي هو الله سبحانه وتعالى، ومثلها في الصراحة قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ...﴾ (السجدة: ١١)، حيث جعلت التوفّي من مهامّ ملك الموت. وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا...﴾ (الأنعام: ٦١)، جعله من مهامّ جميع الملائكة، فنلاحظ: أن القرآن الكريم تارة ينسب التوفّي إلى الله سبحانه وتعالى، وأخرى إلى ملك الموت، وثالثة إلى الملائكة.

إنّ تفسير المسألة على أن الله سبحانه وتعالى فاعلٌ بعيدٌ وملك الموت فاعلٌ قريبٌ، بعيدٌ عن الصواب؛ لأنّه يجعل من الله سبحانه فاعلاً مجازياً، وهو خلاف

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٣٧٥.

(٢) للوقوف على أهميّة معرفة النفس والآثار المترتبة عليها، ودورها في معرفة الخالق، راجع: الإنسان بين الجبر والتفويض، لسيدنا الأستاذ دام ظلّه: ص ١١٦ - ١٢٦.

ظاهر الآية.

والتفسير الحق هو: أن الله سبحانه وتعالى، وملك الموت، والملائكة، كلهم يتوفون ولكن بنحو الأمر بين الأمرين، فتكون النسبة إلى الجميع نسبة حقيقية.
 المورد الثاني: قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ (يونس: ٣)، وقال أيضاً: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (السجدة: ٥)، فالله سبحانه جعل عالم الوجود من السماء إلى الأرض تحت أمره وتديره، ولا يوجد مدبّر سواه في هذا العالم، ولكن في قوله تعالى: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ (النازعات: ٥)، جعل تدبير الأمور من مهام الملائكة، وحيث إن النسبة في الآيتين نسبة حقيقية، لذا لا يمكن تفسير تدبير الخالق للعالم بأنه تدبير بعيد، ومن خلال المدبّرات أمراً^(١).

ولا يمكن التوفيق بين الآيتين، بحيث نحفظ الحمل على الحقيقة في كليهما إلا بما ذكرناه وتبيناه في القراءة الأخيرة لنظرية الأمر بين الأمرين.

المورد الثالث: قال تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ (الشورى: ٩)، ومن المعلوم نحوياً: أنه إذا جاء ضمير «هو»، ودخلت الألف واللام على الخبر أفاد الحصر. وعليه: فالآية صريحة في حصر الولي به سبحانه وتعالى، وهذا ما تؤكده آيات أخرى، منها: قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ﴾ (السجدة: ٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ١٠٧)، فهذه الآيات تقرّر: أن الولي هو الله سبحانه وتعالى، ولا وليّ سواه. ولكن في آيات أخرى نجد القرآن يعدد الولي، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا

(١) لأنه حينئذ يكون تدبيراً مجازياً، ونسبته إليه سبحانه وتعالى تكون من قبيل نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وهذا يُخالف ما صرّحت به الآية الكريمة من أنه سبحانه هو المدبّر للعالم على نحو الحقيقة.

وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ (المائدة: ٥٥)، ومن الواضح بطلان القول بأن الله سبحانه وتعالى هو وليُّ قريبٍ على رسول الله صلى الله عليه وآله، وبعيدٌ لما سواه، والرسول وليُّ قريبٍ على الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وبعيدٌ على ما سواه، والإمام عليٌّ عليه السلام هو الولي القريب على المؤمنين؛ لأن ذلك خلاف ظاهر الآيات.

والتفسير الحق هو ما قدمناه في نظرية الأمر بين الأمرين، من: أن ولاية الله سبحانه وتعالى موجودة في عين ولاية الرسول صلى الله عليه وآله، وولاية الإمام عليه السلام، لا أن الله سبحانه وتعالى أوجد رسولاً، وجعله ولياً، وأقدره على الولاية، والرسول أقدر الإمام علياً على الولاية.

المورد الرابع: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)، فالآية تحصر الغنى به سبحانه وتعالى، بحيث لا يوجد غنيٌّ سواه، وكل ما عداه فهو عين الفقر والحاجة، ولكن في آية سورة التوبة يقول: ﴿وَمَا نَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (التوبة: ٧٤)، فهي تنسب الغنى إلى الله سبحانه وتعالى وإلى الرسول صلى الله عليه وآله على نحو الحقيقة، لذا لا يمكن حمل إغناء الله لعموم الناس على نحو الفاعل البعيد، بمعنى: أنه أغنى رسوله صلى الله عليه وآله، وأقدره على إغناء الغير، والرسول هو من يُغني ما سواه؛ لأن ذلك على خلاف ظاهر الآيات.

والجواب الحق لا يتأتى إلا في ضوء القراءة التي تبينها في تفسير الأمر بين الأمرين، التي تجعل كلاً من الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وآله فاعلاً قريباً.

هذا، مضافاً إلى الكثير من الموارد الأخرى التي يقف أمامها الباحث حائراً متردداً إذا لم تكن بيده القراءة التي طرحناها في تفسير نظرية الأمر بين

الشواهد النقلية على صحة القراءة السابعة

هناك شواهد كثيرة - قرآنية وروائية - تؤيد صحة القراءة الأخيرة لنظرية الأميرين^(٢)، منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩)، فالآية تقرّر: أن مشيئة العبد مقرونة بمشيئة الله سبحانه وتعالى، ومشيئة الله سبحانه دائماً مع مشيئة العبد، لا أنه سبحانه يخلق العبد ويقدره على الإساءة. بعبارة أخرى: إن مشيئة العبد لا تنفي مشيئة الله، ولا مشيئة الله تنفي مشيئة العبد، ومشيئة أحدهما في عين مشيئة الآخر.

وبهذا يظهر عدم تامة ما أفاده السيد الخوئي بقوله: «ومدلول ذلك: أن مشيئة الله تعالى لم تتعلّق بأفعال العباد، وإنما تتعلّق بمبادئها كالحياة والقدرة وما شاكلهما، وبطبيعة الحال أن المشيئة للعبد إنما تتصوّر في فرض وجود تلك المبادئ بمشيئة الله سبحانه، وأمّا في فرض عدمها بعدم مشيئة الباري عزّ وجلّ فلا

(١) ومن تلك الموارد الأخرى: الحياة، فالله سبحانه وتعالى يحصرها به، فيقول: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ...﴾ (البقرة: ٢٥٥)، مع أنّ الإنسان بالوجدان يدرك أنه حيّ. وهكذا العزّة، فتارة يقول: ﴿الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (يونس: ٦٥)، وأخرى يقول: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون: ٨)، وهكذا القوّة، والقدرة، والعلم، والحكم، والخلق. والتوفيق بين هذه المسائل لا يكون إلا من خلال التفسير الصحيح الذي طرحناه لفهم نظرية الأمر بين الأميرين. (منه دام ظلّه).

(٢) تذكير: القراءة الأخيرة التي اختارها ساحة السيد الأستاذ دام ظلّه لنظرية الأمر بين الأميرين تقوم على أساس: أنّ الفعل الصادر من الإنسان كما أنّ له نسبة حقيقية إلى الإنسان، له نسبة حقيقية إلى الله سبحانه وتعالى، ومن نفس الحيثية لا من حيثيتين مختلفتين، بغض النظر عن إمكان تصوّر ذلك، أو عدم إمكانه.

تتصور؛ لأنها لا يمكن أن توجد بدون وجود ما تتفرع عليه، فالآية الكريمة تشير إلى هذا المعنى^(١)؛ وذلك لعدم دلالة الآية الكريمة على التقدير الذي أفاده من أن مشيئة الله سبحانه تعلقت بمبادئ القدرة والحياة، ومشية العبد - فقط - تعلقت بالفعل، فهو رحمه الله فسّر الآية بـ «وما يشاء العبدُ الفعلُ إلا بعد أن يشاء اللهُ مبادئ ذلك الفعل من القدرة والحياة»، وهذا التقدير الذي جاء به رحمه الله بحاجة إلى قرينة تدلّ عليه، وهي مفقودة.

٢. قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة: ١٤)، فالآية صريحة في أن نسبة تعذيب الكفار بأيدي المؤمنين هي نسبة حقيقية إلى الله سبحانه وتعالى وإلى المؤمنين؛ إذ الآية قالت: ﴿يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾، وكأنها تريد أن تقول: إن العلاقة بين الله سبحانه وبين أيدي المؤمنين كعلاقة النفس بقواها، فإن النفس تعمل من خلال قواها، والفعل ينسب لها ولقواها على نحو الحقيقة.

٣. قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧)؛ إذ من الواضح: أن حمل الآية على ظاهرها ينتهي إلى الجبر، بمعنى: أن الفاعل المباشر للفعل هو الله سبحانه وتعالى، والعبد هو محلّ الفعل، وهو حملٌ باطلٌ؛ لعدم إمكان تصحيح الثواب والعقاب على ضوئه. إن المتدبر في هذه الآية الكريمة يستكشف: أن هذه الآية تبين أن الرمي في عين أنه فعل العبد، هو فعل الله سبحانه وتعالى، وفي عين أنه فعل الله سبحانه وتعالى، هو فعل العبد ولكن بالله تعالى.

تفصيل في الأساس النظري للقراءة المختارة

إن الأساس النظري الذي تستند إليه القراءة المختارة يكمن في طبيعة الفهم الذي تقدمه مدرسة الحكمة المتعالية إلى العلاقة ما بين العلة والمعلول؛ حيث ذهب

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ٤٤٠.

هذا الاتجاه الفلسفي إلى أن المعلول هو عين الربط والحاجة إلى الله سبحانه وتعالى.
وتوضيح ذلك: مبني على بيان عدّة مقدمات:

المقدمة الأولى: الفرق بين الإمكان الماهوي والإمكان الفقري

إنّ الإمكان صفةً يمكن أن نعبر عنها بالخلاء الذاتي؛ إذ إن معنى كون الشيء
ممكناً، هو أنّ ذاته وماهيته بما هي، لا تقتضي الوجود، كما لا تقتضي العدم، أي:
إنّ هناك حالة لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم.

فالإمكان الماهوي هو الذي يقع وصفاً للماهية، وتكون الماهية موضوعاً له،
فهي من حيث هي، لا تستحقّ إيجاب الوجود، ولا تستحقّ إيجاب العدم، فإن
وُجدت علّتها وُجدت، وإلا فلا.

أمّا الإمكان الفقري فهو الذي يقع وصفاً للوجود، لذا لا معنى لأن يكون
الوجود متساوي النسبة إلى وجوده وإلى عدمه الذي هو نقيض وجوده.

قال الطباطبائي: «وربما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود المعلولي من
التعلّق والتقوم بالوجود العليّ، وخاصّة الفقر الذاتي للوجود الإمكانى بالنسبة
إلى الوجود الواجبي جلّ وعلا، ويسمّى: الإمكان الفقري والوجودي، قبال
الإمكان الماهوي»^(١).

إذن، في الإمكان الفقري يكون النظر متوجّهاً إلى كون الوجود المسبوق
بالعدم فقيراً في ذاته، بمعنى: أنّه إذا وُجد فإنّ وجوده مُفاسّ عليه من غيره،
وليس له من ذاته إلا الفقر والاحتياج إلى الغنيّ المطلق.

المقدمة الثانية: أنّ كلّ ما سوى الله فهو عين الفقر إليه

ثبت في محله: أنّ الخالق لكلّ نشآت عالم الإمكان هو الله الخالق الواجب

(١) نهاية الحكمة: ص ٦٢.

الواحد الأحد، الذي لا شريك له، وبالتالي فإنَّ كلَّ ما سواه مخلوقٌ ومعلولٌ له. من هنا نسأل: أنَّ ارتباط المخلوق المعلول بخالقه وعلته من أيِّ أنحاء الارتباط؟ ذهب المعتزلة إلى أنَّ هذا الارتباط هو من نحو الاحتياج إلى العلة حدوثاً فقط، أمَّا في بقائه فهو مستغنٍ عنها، وهذا المذهب غير تامٍّ؛ لما تقدّم سابقاً، من: أنَّ عالم الإمكان هو عين الفقر والحاجة إلى خالقه وموجده، وأنَّ كلَّ ما سوى الواجب تعالى - من الموجودات الإمكانية - فهو عين الفقر والحاجة، سواءً كانت ذاتاً كالإنسان، أم صفةً كعلم الإنسان، أم فعلاً كحركة الإنسان، فالموجودات الإمكانية تتقوم بالبغي ذاتاً، حدوثاً وبقاءً، وهي وجوداتٌ رابطةٌ لا استقلال لها في حدوثها وبقائها.

ويمكن تقريب ذلك بأن نقول: إنَّ أيَّ وجودٍ من وجودات عالم الإمكان فهو وجودٌ مخلوقٌ معلولٌ، وأيَّ وجودٍ فرضت معلوليته فلا بدَّ أن يكون محتاجاً. من هنا نسأل: هل حاجة المعلول إلى علته هي عين ذاته، بحيث تكون هذه الحاجة مقومةً لوجود المعلول^(١)، أم أمَّها لازمٌ لذاته؟ وإذا كان الجواب هو الثاني، فهل هي لازمٌ لا ينفك، أم هي لازمٌ مفارق^(٢)؟ لو كانت الحاجة لازمةً لوجود المعلول، وليست عين وجوده، لخرجت هذه الحاجة عن دائرة الوجود المعلول، فكما أنَّ الزوجية غير الأربعة، والكتابة غير الإنسان، فإنَّ الحاجة غير المعلول؛ ضرورة أنَّ اللازم غير الملزوم، وإذا كانت الحاجة خارج دائرة الوجود، فمعنى ذلك: أنَّ نفس الوجود سوف يكون غنياً، مع أنَّ لازمه الحاجة، وهذا تهافتٌ محال.

(١) مثال الحاجة التي هي عين الذات: كالناطقة بالنسبة إلى الإنسان، باعتبارها من مقومات الإنسان.

(٢) مثال اللازم الذي لا ينفك: الزوجية بالنسبة إلى الأربعة، ومثال اللازم الذي ينفك: الضحك بالنسبة إلى الإنسان، فهو لازمٌ له، ولكن يمكن أن يفارقه.

بعبارة أخرى: إذا فرضنا أنّ الحاجة خارجة عن ذات المحتاج وعن هويّة الوجود المعلول، للزم أن تكون ذات المعلول عين الغنى، مع أنّ لازمها الاحتياج، ومعنى ذلك: أنّ ما فرضته معلولاً ليس بمعلول، وما فرضته فقيراً هو غنيٌّ، وهذا خلف.

ومع بطلان كون الحاجة من لوازم الوجود المعلول، يثبت أنّها عين ذاته، فالممكن ليس محتاجاً، بل هو عين الحاجة. وإن شئت قلت: ليست الحاجة صفةً للمعلول وهو موصوفٌ بها، بل هي عينه.

وبهذا يتّضح: أنّ نسبة العالم الإمكاني إلى الواجب هي كنسبة الرابط إلى المستقلّ، ونسبة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي، بمعنى: أنّ وجوده متقومٌ بالوجود الواجب، لذا فهو محتاجٌ إليه في حدوثه وبقائه، ولو كان مستغنياً عنه للزم الخلف^(١).

المقدّمة الثالثة: وجود العالم الإمكاني وجود حقيقي

إنّ كون عالم الإمكان عين الفقر والحاجة إلى الوجود الواجب لا يقدر في وجوده، وهذه حقيقةٌ بديهيةٌ، شاهدها الوجدان، فهو عالمٌ موجودٌ واقعاً، ويُعدّ آيةً من آيات الواجب سبحانه وتعالى.

بعبارة أخرى: إنّ الفقر ليس أمراً عديمياً، وإنّما هو أمرٌ وجوديٌّ متقومٌ بالحقّ سبحانه وتعالى تقوُّماً وجودياً.

المقدّمة الرابعة: أنّ العالم محكوم بنظام الأسباب والمسبّبات

ثبت من خلال الاستقراء والبحوث العلميّة التي وصل إليها الإنسان: أنّ العالم محكومٌ بنظام الأسباب والمسبّبات^(٢)، بمعنى: أنّ الخالق سبحانه - بقدرته

(١) بمعنى: أنّ ما فرضته متقوماً بالواجب ليس متقوماً به.

(٢) إنّ العالم الذي نعيش فيه عالمٌ يحكمه نظام الأسباب والمسبّبات، وحتىّ الأشعري الذي

وإرادته - أوجد هذا العالم بنحوٍ لو خرجتُ منه حلقةٌ - من هذه الحلقات -
لاختلَّ النظام الحاكم، وهذه من السنن الإلهية التي لا تبدل ولا تتحول.

قال الطبائبي: «إنَّ ارتباط الموجودات بعضها ببعضٍ - عرضاً وطولاً -
يجعل الجميع واحداً، يتقيد بعض أجزاءه ببعضٍ في وجوده»^(١)، أي: يصير كأنه
وجودٌ واحدٌ يدور أمره بين الوجود والعدم؛ إذ لا يعقل أن يبقى منه جزءٌ مع
انعدام جزئه الآخر. نعم، ذلك ممكنٌ في الوجودات المنفصلة. وتربط أجزاء
العالم ليس من قبيل الوجودات المنفصلة حتى إذا انعدم جزءٌ منها يبقى الجزء
الآخر، بل هو بحكم الوجود الواحد.

وأنت إذا تأملت أيَّ جزءٍ من أجزاء الكون وجدته أنه لو لم يقع على ما وقع
عليه، بطل بذلك النظام الكوني المرتبط بعض أطرافه ببعضٍ من أصله.

المقدمة الخامسة: وحدة النظام الحاكم

ثبت فلسفياً وعلمياً: وحدة النظام الذي يحكم العالم، فجميع الموجودات
- من إنسانٍ وحيوانٍ ونباتٍ وجمادٍ وسماواتٍ وأرضٍ، وما فيهنَّ وما بينهنَّ -
يحكمها نظامٌ واحد؛ قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ
الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ
إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك: ٣ و ٤)، فقد أشير في الآيتين إلى أن
النظام الجاري في الكون نظامٌ واحدٌ متصل الأجزاء.

أنكر ذلك، هو في الحقيقة أنكره لفظاً لا عملاً؛ لذا تراه بحسب الواقع الخارجي يؤمن به
أشدَّ الإيمان، ويشهد لذلك شربه للماء عند عطشه، وحاله في ذلك حال من أنكر
الواقعية، فهو إنما ينكرها لفظاً مع إيمانه بها عملاً؛ لذا تراه يفتر من كل ما يُهدد وجوده
وبقاءه. (منه دام ظلّه).

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٦٩.

وإذا كان النظام الحاكم في هذا العالم نظاماً واحداً مرتبطاً بالأعضاء، فمعنى ذلك: أن انعدام أحد أجزائه سوف يؤدي إلى اختلال النظام بالكامل، وإلا كان وجود ذلك الجزء لغواً، وهو خلف ما فرض من ترابط يحكم أجزاء هذا العالم. مضافاً إلى أن هذه اللغوية تتنافى مع القول بأن النظام الحاكم هو النظام الأحسن^(١).

النتيجة

إذن، كل جزء من أجزاء هذا العالم لا بد أن تكون له مدخلية وتأثير في نظام الوجود، وبهذا ثبتت مدخلية الإنسان في تحقق الأفعال خارجاً^(٢).
ولما كان وجود الإنسان وجوداً فقيراً ومنتقوماً بالواجب سبحانه وتعالى حدوثاً وبقاءً، فلا بد أن يكون للمقوم الواجب تأثير في فعل الفاعل الفقير.
وهذه النتيجة - في الوقت الذي تبطل الاتجاه الأشعري والمعتزلي - تثبت النظرية القرآنية الروائية القائلة بالأمر بين الأمرين.

إشكال وجوابه

أورد على ذلك: أن الوجود الفقري يستحيل أن يُعطي الوجود لغيره؛ لأنه فاقد له، وفاقد الشيء لا يُعطيه^(٣).

(١) إن القول بلغوية أحد أجزاء النظام الأحسن يتنافى مع الأحسنية المفروضة، بمعنى: أنه يلزم أن لا يكون النظام نظاماً أحسن، ولو أردنا أن نشبه المعقول بالمحسوس، نقول: لو قيل لك: إن هذه السيارة مصنوعة على أتقن وأحسن ما يمكن، ثم وضعت يدك على أحد أجزائها، وسألت: عن سر وجوده ضمن أجزاء السيارة، وقيل لك: لا أثر له، ولا فائدة، ووجوده كعدمه، فسوف تحكم على الصانع بأنه ليس بحكيم، وعلى المصنوع بأنه ليس على أحسن وأتقن ما يكون.

(٢) وبهذا ينقطع دابر الأشعرية الذين نفوا مدخلية الإنسان في الفعل.

(٣) المراد من الوجود الفقري: الأعم من الوجود المادي والوجود العقلي، فهم يرون حتى

بعبارةٍ أخرى: إنَّ من كان عين الفقر والحاجة لا يمكن أن يهب الوجود لغيره؛ لأنَّ الإيجاد فرع الوجود.

ومنشأ هذا الإشكال: هو الفهم المغلوط لتشبيه الوجود الفقري بالوجود الظليّ. فالتشبيه لا يُريد أن ينفي الوجود عمّن هو عين الفقر والحاجة إلى الواجب سبحانه، وإنَّما يُريد أن يُثبت: أنَّ الوجود الفقري وجودٌ متقومٌ بالله سبحانه وتعالى، بمعنى: أنَّ كلَّ ما يملكه فهو لا يملكه من دون الله، ولا معه، وإنَّما يملكه بالله سبحانه وتعالى.

فتحصّل: أنَّ الوجود الفقري، مع أنَّه عين الفقر والحاجة، إلّا أنَّه سنخ وجودٍ يمكن أن يُعطي ويوجد، بل^(١) هو مُعطيٌّ وموجدٌ فعلاً^(٢)؛ للوجدان^(٣) المؤيّد بالبرهان، فإنَّ الله سبحانه وتعالى أرسل الرسل وأنزل الشرائع، ووعد فيها المحسنين بالثواب، وأوعد العاصين بالعقاب، فإذا كان الإنسان مجرد محلّ للفعل، وأنَّ موجد الإرادة والاختيار وفاعل الفعل هو الله سبحانه وتعالى فقط، لزم أن يكون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً، وهذا يتنافى مع حكمته المطلقة الثابتة بالعقل والنقل.

مثل الصادر الأوّل لا يمكنه أن يُعطي؛ لأنَّه عين الفقر والحاجة إلى الواجب سبحانه وتعالى. نعم، هو واسطةٌ في العطاء.

(١) بعد أن أثبت سيّدنا الأستاذ دام ظلّه عدم استحالة الإيجاد من قبل الوجود الفقري وإمكانه، جاء هنا ليُثبت وقوعه.

(٢) في هذه المرحلة يُريد سيّدنا الأستاذ أن يُثبت: أنَّ الإنسان فاعلٌ وموجدٌ بنحو القضية المهملة، سواءً أكان موجداً لإرادته واختياره فقط، أم موجداً لفعله. وبعبارةٍ أخرى: يُريد أن ينفي أن يكون الإنسان مجرد محلّ وقابل للفعل.

(٣) إنَّ الوجدان السليم يُرشد - لا أقلّ - إلى أنَّ الإنسان هو فاعلٌ وموجدٌ لإرادته واختياره، لا أنَّ الإرادة أوجدت في الإنسان، وهو محلُّ لها.

وكذلك ثابتٌ: أنّ الله سبحانه وتعالى وعد بالثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، فلو كان الإنسان مجرّد محلّ للفعل ومع ذلك يعاقبه على المعصية، للزم وقوع الظلم في ساحته سبحانه، وقد ثبت: أنّه عزّ اسمه كتبَ على نفسه العدل وعدم الظلم والجور.

نتائج ومعطيات

الأولى: تحصّل من خلال الوجدان والبرهان: أنّ نسبة الفعل الإنساني إليه هي نسبة الفعل إلى فاعله، لا نسبة العرض إلى محله، وهذا يعني: أنّ للإنسان تأثيراً ومدخليّة في الفعل.

ولمّا كان وجود الإنسان هو عين الفقر والحاجة إلى الواجب سبحانه، فإنّ فعله أيضاً لا بدّ أن يكون عين الفقر والحاجة؛ لأنّ إيجادَه لفعله لا يمكن أن يكون أرقى من نفس وجوده، وبالتالي: فإنّ الفعل الإنساني في عين أنّه فعله هو فعل الله ومتقومٌ به، وهذا هو المعنى الدقيق الذي استكشفناه من نظريّة الأمرين.

الثانية: أنّ ما ذكرناه من فهم للأمرين المتمازي عن فهم الحكمة المشائيّة؛ باعتبارها فرضت: أنّ وجود الممكن في نفسه، فإيجادَه لا بدّ أن يكون في نفسه كذلك؛ لأنّ الإيجاد فرع الوجود.

وأما ما ذكرناه فهو مبنيٌّ على أنّ الوجود الإنساني وجودٌ فقريٌّ متقومٌ بالواجب سبحانه، وغير خارجٍ عن وجوده وقدرته، وكذلك إيجاد الإنسان للفعل، مع أنّه فعله حقيقةً، فهو غير خارجٍ عن إيجاد الله وقدرته، بل ومتقومٌ به. إذن، الإيجاد فرع الوجود، وحيث إنّ الوجود هو عين الفقر والحاجة للواجب سبحانه، فالإيجاد أيضاً هو عين الفقر والحاجة.

الثالثة: على فرض أنّ الخالق للفعل في الخارج هو الله سبحانه وتعالى، فإنّ ذلك يتوقّف على شيئين: على وجود الإنسان في الخارج باعتباره الشرط في وقوع

الفعل خارجاً، وعلى الإرادة الإنسانية باعتبارها الموجد للفعل في الخارج^(١).
وبهذا يثبت: أن الإنسان ليس مجرد محل وقابل للفعل، وإنما هو فاعل وموجد
ولو لإرادته واختياره، فهو من أوجد إرادته، لا أنها أوجدت فيه، وهذا المقدار
يكفي لتصحيح الوعد والوعيد والثواب والعقاب.

الرابعة: يترتب على ما ذكرنا: أن مقولة: «لا خالق إلا الله»، تنفي الاستقلال
بالخلق والإيجاد عن غير الله تعالى، أما الإيجاد بالله تعالى فهو ثابت حتى لغيره
جلت عظمته.

ويتفرع على ذلك: أن المقصود من التوحيد الفاعلي^(٢) ليس أن فاعل الفعل
واحد، بل المقصود هو: أن الفاعل المستقل للفعل واحد، وهو الله سبحانه
وتعالى، وهذا لا يتنافى مع وجود فاعل آخر في دار الوجود تكون فاعليته بالله
تباركت أسماؤه.

زيادة وتفصيل

يكن منشأ النزاع بين الاتجاه الأشعري والاتجاه الاعتزالي، في تحكيم كل
منهما بعض الأسماء الإلهية على البعض الآخر.
فالله سبحانه وتعالى له أسماء حسنى كثيرة، منها: المالك، والعاذل،
والرحيم، والرؤوف، وطبقاً لاسم المالك له أن يفعل في عباده ما يشاء، من دون
أن يستتبع ذلك قبحاً أو ذمماً، بينما طبقاً لاسم العادل والرؤوف والرحيم ليس له
أن يجبر العباد على شيء ثم يعاقبهم عليه.
وعليه: فإن معرفة الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته، هي الطريقة المثلى

(١) الحديث عن إثبات القضية ولو بنحو القضية المهملة، أما إثبات موجبها الكلية فلها محل
آخر من البحث.

(٢) يسمى التوحيد الفاعلي في كلمات الأعلام بالتوحيد الأفعالي، وهو تعبير مسامحي.

لحل إشكالية الموقف من الجبر والتفويض في الفعل الإنساني.

الاسم الإلهي الذي حكّمته الأشاعرة

اعتمد الأشاعرة على أسماء إلهية تعطي الأوليّة المطلقة للفعل الإلهي، ومن الأسماء التي تدرّج بها الأشعري للإيهام بالجبر، هو: اسم المالك، فالله سبحانه وتعالى مالك، ولا يوجد مالك سواه، وليس لأحد سلطنة على ملكه إلا هو، لذا حكّموا اسم المالك وقدموه، متجاهلين كل الأسماء الإلهية الأخرى.

توضيح ذلك: أن المالكية على نوعين:

الأولى: مالكية اعتبارية عرفية عقلانية، كملك صاحب المال لماله، وهي سنخ ملكية مقيدة ومحدودة غير مطلقة، فالمالك فيها محدود التصرف، وليس له أن يتصرف في ما يملكه بشكل مطلق؛ لذا لو تصرف فيها تصرفاً سفهياً فللحاكم الشرعي - حينئذٍ - أن يحجر عليه.

الثانية: مالكية حقيقية مطلقة، غير مقيدة بقيد، ولا محددة بحد، وهي مالكية الحق لما خلق، فهو تعالى مالك على الإطلاق، غير مملوك بوجه من الوجوه أصلاً؛ قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٨٤)، وقال أيضاً: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الحديد: ٥)، فأثبت فيهما وفي نظائرها من الآيات الملك لنفسه على العالم، بمعنى: أنه تعالى مالك على الإطلاق، ليس بحيث يملك على بعض الوجوه ولا يملك على بعض الوجوه.

والفرق بين الملكيتين هو: أن المالك في الأولى يملك من بعض الوجوه، ف«إن الفرد من الإنسان يملك عبداً أو شيئاً آخر فيما يوافق تصرفاته أنظار العقلاء، وأمّا التصرفات السفهية فلا يملكها... فإن الإنسان المالك لجمار - مثلاً - إنما يملك منه أن يتصرف فيه بالحمل والركوب مثلاً، وأمّا أن يقتله عطشاً أو جوعاً أو يحرقه بالنار من غير سبب موجب، فالعقلاء لا يرون له ذلك،

أي: كل مالكيّة في هذا الاجتماع الإنساني مالكيّةٌ ضعيفَةٌ، إنّما تصحّح بعض التصرفات المتصوّرة في العين المملوكة، لا كل تصرفٍ ممكن^(١).

أمّا المالك في الثاني فهو مالكٌ على الإطلاق؛ إذ ليس للأشياء من دون الله تعالى من ربٍّ يملكها وهي لا تملك لنفسها نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، فكلّ تصرفٍ متصوّرٍ فيها فهو له تعالى، فأبى تصرفٍ تصرفٍ به في عباده وخلقه، فله ذلك من غير أن يستتبع قبحاً ولا ذمّاً ولا لوماً في ذلك؛ إذ التصرف من بين التصرفات إنّما يستتبع ويذمّ عليه فيما لا يملك المتصرف ذلك؛ لأنّ العقلاء لا يرون له ذلك، فملك هذا المتصرف محدودٌ مصروفٌ إلى التصرفات الجائزة عند العقل، وأمّا هو تعالى فكلّ تصرفٍ تصرفٍ به، فهو تصرفٌ من مالكٍ، وتصرفٌ في مملوكٍ، فلا قبح ولا ذمّ ولا غير ذلك. وحينئذٍ «لو أثاب الله المجرم أو عاقب المثيب أو فعل أيّ فعلٍ أراد، لم يكن عليه ضررٌ، ولا منعه مانعٌ، من عقلٍ أو خارجٍ، إلّا أنّه تعالى وعدنا وأوعدنا بالسعادة والشقاء، وحسن الجزاء وسوء الجزاء، وأخبرنا: أنّه لا يخلّف الميعاد، وأخبرنا من طريق الوحي أو العقل بأمورٍ، ثمّ ذكر أنّه لا يقول إلّا الحقّ، فسكنت نفوسنا به، واطمأنت قلوبنا إليه بما لا طريق للريب إليه»^(٢).

فالأشاعرة بعد أن حكّموا اسم المالك على الأسماء الإلهية الأخرى، انتهى بهم التفكير إلى إلغاء أيّ دورٍ لغير الله سبحانه وتعالى في إيجاد الفعل، فكانت النتيجة: القول بالجبر، وليس لأحدٍ أن يسأله عمّا يفعل؛ لأنّه سبحانه مالكٌ حقيقيٌّ لمخلوقاته، فله أن يفعل فيها ما يشاء.

قال في الإنصاف: «فالملك إذا أجرى في ملكه ما لا يريد، دلّ ذلك على نقصه

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

(٢) المصدر نفسه: ج ٦، ص ٢٥٥.

أو ضعفه أو عجزه، والله موصوفٌ بصفات الكمال، لا يجوز عليه في ملكه نقصٌ ولا ضعفٌ ولا عجزٌ، فكيف يكون في ملكه ما لا يريده، ويريده أضعف خلقه فيكون؟! كلاً أن يأمر بالفحشاء، أو يكون في ملكه إلا ما يشاء»^(١).

وقال في اللمع: «ولا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده؛ لأنه لو كان في سلطان الله ما لا يريده لوجب إما إثبات سهوٍ وغفلةٍ، أو إثبات ضعفٍ وعجزٍ ووهنٍ وتقصيرٍ عن بلوغ ما يريده ظلماً. لم يجز ذلك على الله؛ استحالة أن يكون في سلطانه ما لا يريده... فإن قال: خبرونا عن ملكٍ من ملوك الدنيا لو مرّ برجلٍ مقعدٍ أمي فشتمه، والملك لا يريد شتمه، أتقولون: أن الملك يلحقه في ذلك ضعفٌ ووهنٌ وتقصيرٌ عن بلوغ ما يريده إذا أراد ألا يشتمه فشتمه؟ قيل: أجل! وإلا كان ضعيفاً وهناً!»^(٢).

وقال في الإبانة: «لا يجوز أن يكون في سلطان الله من اكتساب العباد ما لا يريده، وإلا كان نقصاً أو سهواً أو غفلةً أو ضعفاً أو تقصيراً، وأن توجد المعاصي، شاء الله أم أبى، والله لم يزل مريداً على الحقيقة»^(٣).

وهذا تصوّر مهينٌ لله المالك، وللإنسان المملوك على السواء، فالله سبحانه وتعالى ليس مالكاً فقط، بل هو عادلٌ حكيمٌ، رؤوفٌ رحيمٌ، ومن سماته العدل والحكمة والرفقة والرحمة، وهذه الأسماء الإلهية تقتضي أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله حتى تصحّ المسؤولية، ويقع استحقاق الثواب والعقاب. وقد ينشأ الإيهام بالجبهر من تصوّر الله خالقاً، والإنسان مخلوقاً، فالله سبحانه وتعالى خالق كل شيء، بما في ذلك أفعال الإنسان.

(١) الإنصاف: ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢) اللمع: ص ٤٧ - ٥٠.

(٣) الإبانة: ص ٤٦ - ٤٩.

قال في المقالات: «قول أصحاب الحديث والسنة، وأقروا: أنه لا خالق إلا الله، وأن مشيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله، وأن العباد لا يقدرّون أن يخلقوا منها شيئاً...»^(١).

وقد ناقش الدكتور حسن حنفي هذه الفكرة بقوله: «إنّ كون الله خالق الكون هو حقٌ طبيعيٌّ له، ولكنّ ذلك لا يعني: أنّه خالقٌ للأفعال كحقٍّ معنويٍّ، وكونه خالق الإنسان الحرّ لا يعني: أنّه خالق الفعل الحرّ. هناك حرّيّة داخل الكون، في الطبيعة، وفي نطاق الأفعال، في الإنسان... إنّ كون الله خالق الكون والإنسان لا يمنع الإنسان من أن يكون خالقاً حرّاً، مؤثراً في الكون ومغيّراً للنظم الاجتماعيّة والسياسيّة... فكون الله خالق كلّ شيءٍ، لا ينتج منه استدلالاً: أنّه بالتالي خالق الأفعال، وبالتالي فالإنسان ليس خالق أفعاله...»^(٢).

الاسم الإلهي الذي حكّمته المفوضة

في المقابل حكّمت المفوضة اسم العادل واسم الحكيم على الأسماء الأخرى، فقالوا: إنّ الله عادلٌ غير ظالم، بل ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)، بمعنى: أنّ الظلم ليس من شأنه سبحانه وتعالى، لذا عزلوا أفعال العباد عنه عزلاً تامّاً، وآمنوا بأنّ خالق الفعل الإنساني هو الإنسان نفسه، وحيثنّذ: لو صدرت منه المعصية فله سبحانه أن يُعاقبه عليها، من دون أن يلزم من ذلك ظلم.

وقد ينشأ الإيهام بالتفويض من تصوّر الله حاكماً، فلو أشركنا الله في فعل الإنسان الذي يحكم بالكفر والظلم والمعصية، فسوف يكون له سبحانه نصيبٌ في ذلك، وهو منزّه عنه.

وقد ينشأ الإيهام بالتفويض من تصوّر الله سبحانه وتعالى رحيماً؛ إذ ليس من

(١) مقالات: ج ١، ص ٣٢١.

(٢) من العقيدة إلى الثورة .. الإنسان المتعيّن: ج ٣، ص ٣٠.

الرحمة أن يجبر العباد على فعلٍ ثم يُعاقبهم ويُعذِّبهم عليه.
فالمعتزلة رأت أن الطريق لتنزيه الله سبحانه وتعالى عن الظلم وعن فعل القبائح هو الإيمان باستقلالية الإنسان في فعل فعله، وليس لله سبحانه أدنى مدخلية في ذلك، لذا حكمت مثل هذه الأسماء الإلهية على الأسماء الأخرى.

التوفيق بين الأسماء الإلهية

عند التدبّر في نظرية الأمر بين الأمرين التي جاد بها الأئمة الأطهار عليهم السلام على العقل البشري، نلمس بوضوح: أن حلحلة إشكالية الموقف من الأفعال كانت منصبة على كيفية التوفيق بين الأسماء الإلهية.

• فعن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم: أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه»^(١).

• وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن غير واحد، عن الإمامين أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون»^(٢).

• وعن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء، عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، أنه قال: «سألته، فقلت: الله فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعز من ذلك قلت: فجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك...»^(٣).

(١) أصول الكافي: ج ١ ص ١٥٨، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ٦.

(٢) المصدر نفسه: ح ٩.

(٣) المصدر نفسه: ح ٣.

فلاحظ: أنّ الإمام الرضا عليه السلام أرجع جذر الخلاف بين الجبرية والمفوضة إلى الاختلاف في تحكيم الأسماء الإلهية بعضها على البعض الآخر، فهو ينفي التفويض من خلال اسم العزيز؛ إذ إن عزته سبحانه وتعالى تمنع الغير من التصرف في ملكه وسلطانه دون إرادته وإذنه، وإلا كان مغلوباً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وينفي الجبر من خلال اسم العادل والحكيم؛ إذ إنّ عدله وحكمته تأبى أن يجبر الإنسان على فعل المعصية، ثم يعاقبه عليها.

• وعن علي بن محمد، عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمد وغيرهما رفعوه، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفيين إذ أقبل شيخٌ فجثاً^(١) بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أبقضاء من الله وقدرٍ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، ما علوتم تلعةً، ولا هبطتم بطنٍ وإلا بقضاء من الله وقدرٍ، فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: مه يا شيخ! فوالله لقد عظم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليه مضطرين، فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين، ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟! فقال له: وتظنّ أنّه كان قضاءً حتماً وقدرًا لازماً؟ إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمةً للمذنب، ولا محمداً للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب... إنّ الله تبارك وتعالى كلف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعص مغلوباً، ولم يُطع مكرهاً، ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما

(١) جثا يجثو جثواً وجثياً - بضمّهما - : جلس على ركبتيه، وقام على أطراف أصابعه.

باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً...»^(١).

فالإمام أمير المؤمنين عليه السلام بين: أن الفعل الإنساني وقع في ملك الله سبحانه، ولكن بإذنه عز اسمه، لا أنه باستقلال العبد حتى يكون خروجاً عن سلطانه وملكه، وهذا ما أفاده بقوله: «ولم يُعص مغلوباً»، فالمعصية التي وقعت في ملكه سبحانه وقعت بإذن منه، ولم يكن مغلوباً عليها، حتى يلزم من ذلك وقوع ما لا يريده في ملكه، فلو عصى العبد الأبق مولاه، فمعنى ذلك: أن المولى عُصي مغلوباً، أمّا المولى الحقيقي والمالك المطلق تباركت أسماؤه فلا يمكن أن يُعصى مغلوباً؛ لأن المعصية وإن وقعت في ملكه ولكنها وقعت بإرادته ومشيئته التكوينية، لا التشريعية.

قال المازندراني: «دفع به»^(٢) ما يتوهمه الجبرية، من: أن أفعال العباد لو كانت مستندة إليهم وأراد الله تعالى منهم فعل الطاعات وترك المنهيات، فإذا تركوا الطاعات وفعلوا المنهيات بإرادتهم، لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً وهم غالبون؛ حيث حصل مرادهم دون مراده تعالى، ولا يرضى بذلك عاقل. ووجه الدفع: أن ذلك إنما يلزم لو أراد منهم الفعل والترك حتماً وجبراً، وهم اختاروا نقيض مراده، وأمّا إذا أراد ذلك منهم على سبيل الاختيار بأن قال لهم: في هذا الفعل مصلحة، وفي تركه مفسدة، ولكم زمام الاختيار، فإن فعلتموه فلکم الثواب، وإن تركتموه فعليكم العقاب، فمن البين: أن اختيارهم الترك - حينئذ - لا يستلزم أن يكونوا عاصين على وجه الغلبة، وأن يكون الله تعالى مغلوباً لهم»^(٣).

وكذلك لم يُطع سبحانه مكرهاً؛ لأن وقوع إرادة العبد على وفق إرادته تعالى

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٥٥، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١.

(٢) أي: بقوله عليه السلام: «ولم يُعص مغلوباً».

(٣) شرح أصول الكافي: ج ٥، ص ١٣.

الجبر والتفويض والأمريين.....٤٠٣

ليس لأجل غلبته تعالى عليه وصرّف إرادته قهراً إلى قبول الطاعة، بل لأجل اختيار العبد إياها.

وبقوله عليه السلام: «لم يكن مفوضاً» : ردُّ على المفوضه الذين توهموا: أنّ الله تعالى أقدرهم على أعمالهم على وجه لا يكون له تعالى بعده قضاء وإرادة وإذن وتصرف وتديير ولطف وإعانة في تلك الأعمال، فأخرجوا بهذا الاعتقاد الفاسد السلطان المطلق عن التصرف في ملكه، وعزلوه عن التدبير في عباده وبلاده.

معطيات الفصل

١. إنَّ الجبر والتفويض ليسا نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليسا ضدَّين لا ثالث لهما، وهذا يعني: أنَّ الموقف من الفعل الإنساني لا ينحصر فيهما.
٢. إنَّ الموقف الصحيح من خلق الأفعال يتمثل بنظرية الأمر بين الأمرين، فهي نظرية قادرة على تصحيح الوعد والوعيد والثواب والعقاب، وتنزيه الخالق سبحانه وتعالى عن القبائح والشرور، من دون أن تُخرجه من سلطانه وقدرته وخالقيته للأفعال.
٣. يختلف الموقف في نظرية الأمر بين الأمرين عنه في النظرية الاعتزالية؛ فهم جعلوا الإنسان هو الفاعل لفعله على نحو الاستقلال والاستغناء عن الخالق سبحانه وتعالى، بينما ذهبت نظرية الأمر بين الأمرين إلى أنَّ الفعل وإن كان فعل العبد، إلاَّ أنَّه غير مستقل عن الله تعالى، بل محتاج - في فعله - إلى الله حدوثاً وبقاءً.
٤. هناك أصول ثلاثة ينبغي أن تتوفر عليها القراءة الصحيحة لنظرية الأمر بين الأمرين، وهذه الأصول هي: أن لا يلزم من تفسير الأمر بين الأمرين الشرك، أو انقلاب الموجود الفقير إلى غني، وأن يكون الفعل الإنساني في نفسه لا هو جبر، ولا هو تفويض، وإنَّما هو أمر بين أمرين.
٥. إنَّ القراءة المشهورة بين علماء الإمامية ترى: أنَّ الإنسان مخلوق لله سبحانه بكل ما يملك من قوَّة وسلطنة وإرادة واختيارٍ وقدرة واستعمالٍ لهذه القدرة، وهو بحاجة إلى إفاضة الله حدوثاً وبقاءً، بيد أنَّه هو الذي يباشر الفعل بإرادته واختياره وقدرته، من دون أن يجبره الله سبحانه عليه. ووفقاً لهذه القراءة للأمر بين الأمرين يصير الإنسان فاعلاً قريباً، والله سبحانه فاعلاً بعيداً.

٦. سُجِّلَ على قراءة المشهور: أَمْهَا وَإِنْ صَوَّرْتَ لِلْفَعْلِ فَاعِلِينَ، إِلَّا أَنْ ذَلِكَ
مع اختلاف الجهة.

٧. إِنَّا نَرَى: أَنَّ لِلْفَعْلِ فَاعِلِينَ، هُمَا: اللَّهُ وَالْعَبْدُ، لَكِنْ لَا بِنَحْوِ الْفَاعِلِيَّةِ
الطَوِيلَةِ أَوْ الْعَرْضِيَّةِ، وَإِنَّهَا هِيَ فَاعِلِيَّةٌ وَاحِدَةٌ بِالنَّظَرِ الْإِنْدَكَائِيِّ، تَنْسَبُ إِلَى اللَّهِ
تَعَالَى حَقِيقَةً، وَبِالنَّظَرِ غَيْرِ الْإِنْدَكَائِيِّ تَنْسَبُ إِلَى الْعَبْدِ حَقِيقَةً أَيْضًا.

٨. يُمْكِنُ تَقْرِيْبُ تَصْوِيْرِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ فِي ضَوْءِ الْقِرَاءَةِ الْمُخْتَارَةِ مِنْ
خِلَالِ مِثَالِ النَّفْسِ وَقَوَاهَا، فَإِنَّ الْفَعْلَ كَمَا يُسْنَدُ إِلَى هَذِهِ الْقُوَّةِ حَقِيقَةً وَبَلَا أَدْنَى
شَائِبَةٍ مَجَازٍ، كَذَلِكَ يُسْنَدُ إِلَى النَّفْسِ حَقِيقَةً، فَإِذَا مَا رَأَتْ الْقُوَّةَ الْبَاصِرَةَ بِوَاسِطَةِ
الْعَيْنِ، فَالْنَفْسُ هِيَ الَّتِي رَأَتْ، وَمَعْنَى ذَلِكَ: أَنَّ لِلْبَصَارِ فَاعِلِينَ: أَحَدَهُمَا
النَّفْسُ، وَالْآخَرَ الْقُوَّةَ الْبَاصِرَةَ، لَا أَنَّ النَّفْسَ فَاعِلٌ بَعِيدٌ وَبِالْبَاصِرَةِ فَاعِلٌ قَرِيبٌ.

٩. إِذَا لَمْ يَقِفِ الْإِنْسَانُ عَلَى الْقِرَاءَةِ الصَّحِيْحَةِ لِنَظَرِيَّةِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ،
فَسَوْفَ تَبْقَى الْكَثِيرُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْمَعْرِفِيَّةِ وَالْقِرَائِيَّةِ وَالْعَقَائِدِيَّةِ غَيْرَ قَابِلَةٍ لِلْحَلِّ.

١٠. إِنَّ الْأَسَاسَ النَّظْرِيَّ الَّذِي تَسْتَنْدُ إِلَيْهِ الْقِرَاءَةُ الْمُخْتَارَةَ يَكْمُنُ فِي طَبِيعَةِ
الْفَهْمِ الَّذِي تَقَدَّمَ مَدْرَسَةُ الْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَّةِ إِلَى الْعِلَاقَةِ مَا بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ؛
حَيْثُ ذَهَبَ هَذَا الْإِتِّجَاهُ الْفَلْسَافِي إِلَى أَنَّ الْمَعْلُولَ هُوَ عَيْنَ الرِّبْطِ وَالْحَاجَةُ إِلَى اللَّهِ
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

١١. يَكْمُنُ مَنشَأُ النِّزَاعِ بَيْنَ الْإِتِّجَاهِ الْأَشْعَرِيِّ وَالْإِتِّجَاهِ الْإِعْتِرَازِيِّ فِي تَحْكِيمِ
كُلِّ مِنْهُمَا بَعْضَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ عَلَى الْبَعْضِ الْآخَرَ، فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَهُ أَسْمَاءٌ
حَسَنَى كَثِيرَةٌ، مِنْهَا: الْمَالِكُ، وَالْعَادِلُ، وَالرَّحِيمُ، وَالرَّؤُوفُ، وَطَبَقًا لِاسْمِ الْمَالِكِ
لَهُ أَنْ يَفْعَلَ فِي عِبَادِهِ مَا يَشَاءُ، مِنْ دُونَ أَنْ يَسْتَتَبِعَ ذَلِكَ قَبْحًا أَوْ ذَمًّا، بَيْنَمَا طَبَقًا
لِاسْمِ الْعَادِلِ وَالرَّؤُوفِ وَالرَّحِيمِ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُجْبَرَ الْعِبَادَ عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ يَعَاقِبَهُمْ
عَلَيْهِ.

١٢. من الأسماء التي تذرّع بها الأشعري للإيهام بالجبر: اسم المالك، لذا تراهم حكّموا هذا الاسم وقدموه، متجاهلين كلّ الأسماء الإلهية الأخرى.

١٣. من الأسماء التي تذرّع بها المعتزلي للإيهام بالتفويض: اسم العادل والحكيم والرحيم؛ إذ ليس من العدل ولا من الحكمة ولا من الرحمة أن يجبر الله سبحانه وتعالى العباد على فعلٍ ثم يُعاقبهم ويُعذّبهم عليه.

١٤. عند التدبّر في نظرية الأمر بين الأمرين - التي جاد بها الأئمة الأطهار عليهم السلام على العقل البشري - نلمس بوضوح: أنّ حلحلة إشكالية الموقف من الأفعال كانت منصبّة على كيفية التوفيق بين الأسماء الإلهية.

الباب الثالث عشر
في التكليف واللفظ الإلهي

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في التكليف وبيان ماهيته وحقيقته
الفصل الثاني: في اللفظ الإلهي

الفصل الأول

التكليف وبيان ماهيته وحقيقته

- حقيقة التكليف
- حسن التكليف
- غرض التكليف
- دليل الفلاسفة على وجوب التكليف
- التوفيق بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية
- فوائد الاعتقاد بالشريعة والعمل بها
- وجوب التكليف
- في الشروط
- شروط التكليف
- شروط متعلّق التكليف
- شروط المكلف
- شروط المكلف
- طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع
- أقسام متعلّق التكليف
- انقطاع التكليف

تمهيد

التكليف يتضمّن الخلق بالضرورة؛ إذ لا تكليف بلا خلق، ولا يجوز - أيضاً - خلق بلا تكليف؛ لأنّه غاية الخلق، والخلق بلا تكليف خلق بلا غاية، وبالتالي يكون عبثاً. «وإذا ما تمّنى الإنسان أن يخلق في الجنة متنعماً من غير ضررٍ وغمٍّ وألمٍ، وإذا ما تمّنى العقلاء أن يكونوا في هذا العالم عدماً وأن يكونوا نسيباً منسياً، أو أن لم يكونوا شيئاً، فإنّ ذلك إنكارٌ للوجود، وتمنُّ للعدم، ومحوٌ للحياة وللإنسان بل لله؛ لأنّه - حينئذٍ - لن يُعرف أحدٌ، ويكون إلغاءً للوجود وتدميراً للذات، ونهايةً لكل شيءٍ؛ نتيجةً للإحساس بالغيثان وبالعبث وباللاغاوية واللاهدف.

وقد يأتي ذلك نتيجةً للأعمال السيئة التي يقترفها الإنسان، ونتيجةً لعدم القيام بالواجب، ولعدم الحرّية والعقل»^(١).

فلا يجوز الخلق، ثم ترك العباد بلا تكليف، فهو العلة^(٢) من خلق العالم بما فيه من إنسانٍ وحيوانٍ وجماد.

والعالم نوعان: حيوانٌ، وغير حيوان. والحيوان نوعان: مكلفٌ خلقه الله لمنفعةٍ هي التفضّل عليه بالتكليف، وغير مكلفٍ خلقه الله لأمرين: أحدهما نفع نفسه، والآخر نفع غيره من المكلفين، ونفع غير المكلف للمكلفين إمّا أن يكون دنيوياً كاستخدام الإنسان للبهائم، أو أن يكون دينياً كاعتبار الإنسان بخلق هذه المخلوقات. وبهذا يظهر لنا معنى: أنّ التكليف هو وجه الحكمة من خلق العالم. وتكليف الله سبحانه وتعالى للمكلف منّةً منه عليه؛ وذلك لأنّ النعمة هي المنفعة الحسنة التي يوصلها المنعم إلى الغير بقصد الإحسان.

(١) من العقيدة إلى الثورة .. الإنسان المتعيّن (العدل) : ص ٤٣٩ .

(٢) المراد بالعلّة - هنا - وجه الحكمة الذي لأجله حُسُنَ من الله الخلق.

وكون الله منعماً على الإنسان بتكليفه يتحقق في أنه خلقه وخلق له العقل والشهوة، وما ينتفع به أو ينعم به، وبأنه عرضة للثواب العظيم الذي لا يناله إلا بهذا التكليف.

قال الدكتور حسن حنفي: «التكليف مقرون بالخلق. بمجرد الخلق يحدث التكليف، فالخلق تكليف، ليست القضية حجة عقلية، ووقوعاً في تناقضٍ منطقيٍّ، بل القضية تأسس مشروع إنسانيٍّ وجوديٍّ فعليٍّ، يشكّل العقل فيه أحد الوسائل لتحقيق المشروع، ولا يشكّل نقيضاً له.

الغرض من التكليف إظهار الحرّية والعقل. فالخلق مشروع خلق، والوجود مشروع إيجاب. والتكليف هو هذا النداء للخلق من أجل ممارسة الحرّية وإعمال العقل»^(١).

حقيقة التكليف

التكليف في اللغة مأخوذٌ من الكلفة، وهي المشقة، وأما في الاصطلاح فقد حدّه العلامة الحلبي بقوله: «إرادة من تجب طاعته، على جهة الابتداء، ما فيه مشقة، بشرط الإعلام»^(٢). وتعريف التكليف بإرادة من تجب طاعته، أو إرادة الأعلى من الأدنى، أو نحو ذلك، هو مختار جماعة من المتكلمين^(٣).

وعرّفه القاضي عبد الجبار بـ «إعلام الغير في أن له في أن يفعل أو لا يفعل نفعاً، أو دفع ضررٍ مع مشقة تلحقه في ذلك على شكلٍ لا يبلغ حدّ الإلجاء»^(٤).

(١) من العقيدة إلى الثورة .. الإنسان المتعين (العدل) : ص ٤٤١.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٤٣٧، ٤٣٨.

(٣) انظر: تقريب المعارف، تأليف عمدة الفقهاء والمتكلمين أبي الصلاح تقي بن نجم الحلبي، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون: ص ١١٣.

(٤) نظرية التكليف .. آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، الدكتور عبد الكريم عثمان: ص ١٩.

والمقصود من الإرادة المذكورة في حدّ العلامة الحليّ: الإرادة التشريعيّة الشاملة للبعث والزجر والأمر والنهي.

وقد ذكر رحمه الله لمن تجب طاعته مصاديق، فقال: «ويدخل تحت واجب الطاعة: الواجب تعالى، والنبّي صلّى الله عليه وآله، والإمام، والسيد، والوالد، والمنعم، ويخرج البواقي»^(١)، وهذه المصاديق ليست على درجة واحدة من الملووية ووجوب الطاعة لإرادتها، فبعضها تجب طاعته بحكم العقل، وبعضها بحكم الشرع، وبعضها بحكم العرف.

وقيد «الابتداء» يوجب اختصاص التكليف بالإرادة الصادرة من الله سبحانه؛ إذ الإرادة والبعث من غيره تعالى - كالنبّي والإمام والوالد - مسبوقه بإرادته تعالى وبعثه، لذا لا يسمّى الوالد مكلفاً ولده؛ لسبق إرادة الله تعالى لها منه.

والمشقة يمكن أن نحدّها بأنّها فعل ما تنفر النفس منه، أو ترك ما تشتهي، وهي قد تكون في نفس الفعل أو في سببه. واعتبارها في التعريف لتحقيق التكليف؛ إذ التكليف مأخوذ من الكلفة؛ قال القاضي عبد الجبار: «ولا بدّ في التكليف من المشقة حتّى يتمّ الاختيار وتردّد الدواعي بين الفعل أو تركه، فإذا عدت المشقة عدم التكليف، ومن هنا امتنع تكليف أهل الجنة؛ لأنّ الله جعل شهواتهم في أفعالهم، فاعدمت المشقة منها»^(٢).

وقد يُستشكل على أخذ هذا القيد في التعريف، بمثل نكاح الحليلة ممّا يشتهي طبع الإنسان، وأيضاً لا مشقة فيه كتسبيحة واحدة. ثمّ إنّ الأحكام والتكاليف لا تكون شاقّة على الجميع، بل هي للبعض راحة

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٤٣٨.

(٢) نظرية التكليف .. آراء القاضي عبد الجبار الكلامية: ص ٢١.

وقرّة عين، كما في النبيّ صلّى الله عليه وآله الذي كان إذا اعترته الهموم طلب من بلال أن يؤذّن، قائلاً له: «أرحنا يا بلال»^(١)، وكان يقول: «جعلت قرّة عيني في الصلاة...»^(٢)، فالتكليف موافق لطبعه، غير شاقّ عليه، بل فيه راحته وأنسه. من هنا عرّف التكليف بأنّه «بعث واجب الطاعة ابتداءً على ما شأنه المشقّة جنساً من حيث هو مشقّة كذلك»^(٣).

والإعلام هو الإخبار، ومعناه: أن يعلم الله تعالى المكلف صفة الأفعال التي تدخل تحت التكليف، وليس حتماً أن يكون الإعلام بالخطاب أو ورود السمع، بل يكون بطريقتين:

أحدهما: خلق العلم الضروري في الإنسان بصفة الأفعال المكلف بها كما هو الأمر في أصول الأخلاق، ومبادئ العقل كحسن الحسن وقبح القبيح، ومبدأ التناقض.

وثانيهما: نصب الدلالة العقلية أو السمعية ليستدلّ الإنسان بواسطتها وعن طريق النظر على صفات الأفعال، ويدخل في الدلالة - كما يلاحظ - خطاب الله تعالى؛ لأنّه من نوع الأدلّة السمعية.

وأخذ الإعلام في التعريف؛ لأنّ المكلف إذا لم يعلم إرادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً، أي: إنّ لا بدّ أن يكون مكلفاً في مرحلة التنجّز والإثبات، لا في مرحلة الإنشاء وعالم الثبوت فقط، وإلا فلا تصحّ عقوبته؛ لأنّه عقابٌ بلا بيان.

حسن التكليف

إنّ الله سبحانه وتعالى هو الوحيد الذي يصحّ منه التكليف؛ لأنّه وحده من

(١) بحار الأنوار: ج ٧٩، ص ١٩٣.

(٢) فروع الكافي: ج ٥، ص ٣٢١، باب: حبّ النساء، ح ٥.

(٣) إرشاد الطالبين، جمال الدين الفاضل المقداد: ص ٢٧٢.

يستطيع أن يخلق الإنسان قادراً حياً متمكناً من فعل ما كلف به، كما يقدر على أن يجازيه على فعل ما كلفه بما يستحقه.

والتكليف من الله حسنٌ، وحسنه عند الأشعري باعتباره فعل الله سبحانه، وعند المعتزلي لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، وكل ما هو مشتمل على مصلحة فهو حسنٌ، فالتكليف حسن.

والوجه الدقيق في حسن التكليف منه سبحانه هو أن يُقال: إن الله سبحانه وتعالى خلق العالم الإمكانى على أساس نظام لا يمكن أن يتصور ما هو أحسن منه؛ إذ ليس في الإمكان أبدع مما كان. ومن أساسيات هذا النظام أنه نظامٌ مبنيٌّ على الاستحقاق^(١)؛ قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧ و ٨)، وقال أيضاً: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (آل عمران: ١٩٥). فلو لم يجعل سبحانه التكليف، لكان عطاؤه لا عن استحقاق، وهو وإن كان معقولاً إلا أنه لا يلائم النظام الأحسن الذي خلق عليه العالم الإمكانى.

وبتعبيرٍ آخر: ليس محالاً على الله سبحانه أن يدخل من يشاء إلى الجنة، ويدخل من يشاء إلى النار، من دون أن يمتحنهم بالتكليف، ولكن هذا نظامٌ لا يلائم شأنه؛ لأنه سبحانه خالقٌ عالمٌ قادرٌ غنيٌّ جواد^(٢).

(١) تقدّم القول من قبل سيّدنا الأستاذ حفظه الله: أنه لا يوجد لأحدٍ على الله حقٌّ، ولكن الله كتب على نفسه ذلك.

(٢) تقدّم الدليل من سيّدنا الأستاذ على أن النظام الحاكم هو النظام الأحسن، وتذكيراً نقول: لو قلنا: إن الله سبحانه لم يوجد النظام الأحسن، فإن ذلك إما لأنه لا يعلم به، وهو خلاف العلم المطلق، وإما يعلم به ولكنه لا يقدر على إيجاده، وهو خلاف القدرة المطلقة، وإما يعلم به وقادرٌ على إيجاده، ولكنه بخيلٌ، وهو خلاف جوده وغناه المطلقين.

غرض التكليف

إنَّ الغرض من التكليف ليس هو حصول النفع، بل هو جعل المكلف في معرض وصول النفع، وفي معرض نيل الثواب العظيم، ودخول الجنة. والفرق جليٌّ بين كون الغرض من التكليف هو حصول الثواب، وبين كون الغرض منه جعل الإنسان في معرض تحصيل الثواب. وحيث إنَّ المكلف لا يحصل على الثواب إلا إذا كان مستحقاً له، كان الغرض من التكليف هو معرفة من يستحق الثواب عمَّن لا يستحقه. وبهذا يُعرف: أنَّ الغرض من التكليف يتمثل بكاشفيته لمن يستحق الثواب والدرجات العُلى، ومن يستحق العقاب والدركات السفلى. ومن المعلوم: أنَّ المولى سبحانه وتعالى عالمٌ منذ الأزل بمن لا يستحق، وبمن يستحق ما يستحق، وتكليفه له حتَّى تكون له الحجة البالغة عليه. روي أنَّ ابن أبي العوجاء سأل الإمام جعفر الصادق عليه السلام، عن مسائل، منها أنَّه «قال: فأخبرني عن الله عزَّ وجلَّ: كيف لم يخلق الخلق كلَّهم مطيعين موحدّين وكان على ذلك قادراً؟ قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب؛ لأنَّ الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم يكن جنَّةً ولا ناراً، ولكن خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، واحتجَّ عليهم برسله، وقطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون، ويستوجبون بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم إيَّاه العقاب»^(١).

تبصرات ثلاث

التبصرة الأولى: بما تقدّم من بيانٍ يتجلّى لنا غرضٌ من التكليف أسمى من

(١) الاحتجاج: ج ٢، ص ٨٣.

سابقه متمثلاً بالتربية على العبودية، فالمشروع إنما يكلف عبده ليرببه على العبودية لمولاه، وبها كماله.

روي أن قوماً من أصحاب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام خاضوا في التعديل والتجريح، فخرج عليه السلام حتى صعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أيها الناس، إن الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه أراد أن يكونوا على آداب رفيعة، وأخلاق شريفة، فعلم أنهم لم يكونوا كذلك إلا بأن يعرفهم ما لهم وما عليهم، والتعريف لا يكون إلا بالأمر والنهي، والأمر والنهي لا يجتمعان إلا بالوعد والوعيد، والوعد لا يكون إلا بالترغيب، والوعيد لا يكون إلا بالترهيب، والترغيب لا يكون إلا بما تشتهيهم أنفسهم وتلذذ أعينهم، والترهيب لا يكون إلا بضد ذلك، ثم خلقهم في داره، وأراهم طرفاً من اللذات ليستدلوا به على ما وراءهم من اللذات الخالصة التي لا يشوبها ألم، ألا وهي الجنة، وأراهم طرفاً من الآلام ليستدلوا به على ما وراءهم من الآلام الخالصة التي لا يشوبها لذة، ألا وهي النار؛ فمن أجل ذلك ترون نعيم الدنيا مخلوطاً بمحنها، وسرورها ممزوجاً بكدرها وغمومها»^(١).

التبصرة الثانية: معنى «أن التكليف تعريضٌ للثواب»: هو أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي تمكن المكلف الوصول إلى الثواب. وها هنا بيانان:

الأول: مبنيٌّ على أن الرابطة بين الجزاء والعمل هي رابطة اعتبارية، فهو سبحانه وتعالى يكلف العباد ليعرف المستحق للثواب فيعطيه ما يستحقه.

الثاني: مبنيٌّ على أن الرابطة بين الجزاء والعمل هي رابطة واقعية تكوينية، فهو سبحانه وتعالى يكلف العباد حتى يجعلهم على الصراط الذي ينتهي بهم إلى الكمال الواقعي واللذة الحقيقية، لا أنه يُعطيهم بعد امتثال التكليف، ولكنَّ الغالب من الناس لا يشعرون بتلك اللذة؛ لأنها مشوبةٌ بالألم. نعم، في يوم

(١) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٣١٦.

القيامه سوف تكون تلك اللذائذ خالصةً، من غير آلام.
 التبصرة الثالثة: إنَّ مصلحة التكليف هي التعرّض لمنافع عظيمة لا تحصل بدونه، وهذا متوقّفٌ على مقدّمات:
 الأولى: أنّ التكليف إن لم يكن لغرضٍ كان عبثاً، وهو محال.
 الثانية: أنّ التكليف إن كان لغرضٍ عائدٍ إليه تعالى، لزم المحال.
 الثالثة: إن كان لغرضٍ يعود إلى غيره تعالى، ولكن لا إلى المكلف نفسه، بل إلى شخصٍ آخر، كان قبيحاً.
 الرابعة: إن كان عائداً إلى نفس المكلف، وكان حصوله ممكناً بدون تكليفٍ، لزم العبث.

الخامسة: إن لم يكن حصوله إلا بالتكليف، وكان حصول النفع للمكلف، ينتقض بتكليف الكافر الذي علم أنّه لا يؤمن، ويموت كافراً.
 فتحصل: أنّ الغرض من التكليف هو تعريض المكلف للثواب، أي: إنّ المكلف يتمكّن بالإتيان بالتكليف من الحصول على الثواب الموعود من الله تعالى، وأمّا الانتفاع به فهو يرجع إلى إرادة المكلف واختياره.

إشكالات وإجوبتها^(١)

الإشكال الأول: إنّ الله سبحانه قادرٌ على إيصال المصلحة المرجوة من التكليف من دون أن يُعرّض الإنسان إلى مشقّة.
 وجوابه: إنّ حسن التكليف ليس لأنّه يشتمل على المصلحة، بل لأنّه يجعل

(١) إنّ قطب الرحي الذي تدور حوله أغلب الإشكالات أدناه مبنيٌّ على أنّ الرابطة بين الجزاء والعمل هي رابطة اعتبارية قانونية، وقد تقدّم الكلام مفصلاً من سيّدنا الأستاذ دام ظلّه على عدم تمامية هذا المبنى، والصحيح هو: أنّ الرابطة بين الجزاء والعمل هي رابطة واقعية تكوينية.

الإنسان في معرض تحصيل المصلحة المرجوة منه.

الإشكال الثاني: إنَّ التفضُّل بالثواب ليس بقبيح، كما تفضُّل سبحانه بما لا يحصى من النعم في دار الدنيا.

جوابه: إنَّ الثواب ليس هو النفع أو النعمة فقط، بل النفع الحاصل للمكلف المقرون بالتعظيم والتبجيل، ولا شكَّ أنَّ التعظيم إنَّما يحسن لمن له أهليَّة واستحقاقٌ لذلك، ومن هنا يقبح تعظيم الجاهل كتعظيم العالم، وهذا الاستحقاق والأهليَّة رهن العمل بالتكليف الإلهي.

الإشكال الثالث: إنَّ الجزاء على الطاعات بالثواب وعلى المعاصي بالعقاب، عبارة عن معاوضةٍ لا تصحَّ إلا برضا الطرفين، ومن المعلوم: أنَّ رضا المكلف غير مأخوذٍ في هذه المعاوضة.

وبتعبيرٍ آخر: «إنَّ التكليف طلباً للنفع يتنزَّل منزلة المعاوضات، كالبيع والإجارات وغيرها، ولا شكَّ أنَّ المعاوضات تفتقر إلى رضا المتعاضين، حتَّى أن مَنْ عاوض بغير إذن صاحبه، فعل قبيحاً، والتكليف عندهم لا يشترط فيه رضا المكلف»^(١)، فلماذا لا يشترط قبول المكلف للتكليف حتَّى يصحَّ، خاصَّةً وأنَّ في التكليف مشقَّةٌ وبُعداً عمَّا تشتهيهِ النفس؟

جوابه: إنَّ التكليف ليس من قبيل الجرح، لا لغرضٍ ثمَّ التداوي، بل من قبيل إجراء عمليَّةٍ جراحيةٍ لإخراج حجر المثانة؛ لذا لا يعتبر مثل هذا القبول شرطاً؛ لأنَّ التكليف واقعٌ، سواءً قبل المكلف أم ردَّ، أم أساء الاختيار؛ وذلك لأنَّ الثواب الذي يعرض المكلف له بالتكليف من المنزلة بحيث لا يمكن أن يتصوَّر من عاقلٍ ردَّه.

ثمَّ إنَّ التكليف في نفسه خالٍ من المضرَّة والمشقَّة، وإنَّما المشقَّة في الأفعال

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق أملي): ص ٤٣٨، ٤٣٩.

التي يتناولها التكليف، وهذه المشقة ليست لا لغرضٍ، بل لغرضٍ يتمثل بتهذيب القوة الغضبيّة والشهويّة في الإنسان.

قال العلامة الحليّ: «والجواب... بالفرق من الوجهين؛ أحدهما: أنّ الجرح مضرّة، والتكليف نفسه ليس بمضرّة، وإنّما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف، الثاني: أنّ الجرح والتداوي إنزال مضرّة لا لغرضٍ فيه إلاّ التخلّص من تلك المضرّة، بخلاف التكليف»^(١).

وهذا الجواب في نفسه صحيحٌ، ولكنّه يتنافى مع ما ذكره من أخذ المشقة في التكليف، حيث قال: «والمشقة لا بدّ من اعتبارها ليتحقّق المحدود؛ إذ التكليف مأخوذٌ من الكلفة»^(٢)، فهنا أخذ المشقة في حدّ التكليف، أمّا في مقام دفعه الإشكال فنلاحظه أخذها في حدّ المكلف به، وهو الصحيح؛ لما ذكرناه من أنّه لا مشقة في التكليف، بل في متعلّقه.

الإشكال الرابع: يلزم من القول «إنّ التكليف تعريضٌ للثواب» العبثيّة، ووجه العبث: أنّ هذا من قبيل من يضرب طفلاً عصى، فيبكيه، ثمّ يُعطيه ما يسكته ويُرجعه إلى حالته الأولى، ومن يجرح غيره ثمّ يداويه، فهو سبحانه يوقع العبد في مشقة التكليف وربّما بألمه، وبعدها يعوّضه ثواباً، وهذا عبثٌ وقبيحٌ، لا يجوز عليه سبحانه.

وجوابه: إنّ المراد من اعتبار في المعاوضات؛ لاختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً، أمّا إذا لم يكن هناك معاوضةٌ وبلغ النفع حدّاً يكون غاية ما يطلبه العقلاء، لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه، حتّى أنّ العقلاء يسفّهون الممتنع منه. مضافاً إلى ذلك: هو من النظام الأحسن الحاكم في العالم

(١) كشف المراد (آملي): ص ٤٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٣٧.

الإمكاني.

الإشكال الخامس: قد لا يكون التكليف لأجل التعرّض للمنافع العظيمة، وإنّما هو لأجل شكر المنعم سبحانه وتعالى؛ لأنّه لما خلق الإنسان كانت له المنّة عليه، فله أن يكلفه بما يشاء، حتّى لو كان فيه مشقّة عليه.
وجوابه: إنّ الشكر لا يشترط فيه المشقّة، والله تعالى قادرٌ على إزالة صفة المشقّة عن هذه الأفعال. فلو كان التكليف شكراً، لزم العبث في صفة المشقّة، ولأنّ طلب الفعل الشاقّ شكراً، يُخرج النعمة عن كونها نعمة.

دليل الفلاسفة على وجوب التكليف

نظر المتكلّمون إلى الدين والشريعة نظرةً أخرويّةً، فركّزوا على ما يترتّب على التكليف من الثواب الأخروي، والحكماء نظروا إليه نظرةً دنيويّةً وأخرويّةً، وبنوا دليلهم على أمورٍ ترجع إلى الإنسان وأحواله الخاصّة به، وهي عبارةٌ عمّا يلي:

١. لقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان خالياً من كلّ الكمالات العلميّة والعملية، إلّا حبّ ذاته، الذي يدفعه إلى البحث عن كلّ ما يراه كمالاً لها؛ قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (النحل: ٧٨).

٢. لما كان الإنسان مفطوراً على حبّ ذاته، فهو يبدأ من لحظة خروجه حركةً تكامليةً يطلب بها كماله علمياً وعملاً.

٣. إنّ الإنسان يُدرك أنّ هناك كمالاً هو قادرٌ على تحقيقها بمفرده، وأنّ هناك كمالاً بحاجةٍ إلى الغير حتّى يُحقّقها لذاته. فله أن ينعزل عن الآخر، فيتأمل، ويتفكّر، ليصل إلى ما يمكن أن يصل إليه من المعارف الحقّة التي تشكّل جزءاً مهماً من كماله، ولكنّه بالنسبة إلى مأكله ومشربه، ومسكنه ... محتاجٌ إلى

الآخر. من هنا يبدأ بالتفكير باستخدامه. وبهذا يتضح: أنّ الإنسان مستخدم بالطبع، وليس اجتماعياً بالطبع، وأنّ الحاجة اضطرته إلى أن يستخدم الآخرين.

٤. إنّ هذا الاستخدام الفطري يؤدي إلى الاجتماع المدني، وإلى الاختلاف والفساد في جميع شؤون حياته.

أو قل: إنّ غريزة حبّ الذات واختلاف الأمزجة والقوى في الإنسان توجبان أرضيةً مستعدّةً لبروز التنازع والتخاصم فيما بينهم، الذي يؤدي إلى اختلاف الحياة والانتفاع بها.

٥. فيجب أن يكون هناك قانونٌ وسنّةٌ عادلةٌ يرجع إليها في تعيين وظائف الأشخاص وحقوقهم؛ حذراً من وقوع الفساد في المجتمع.

٦. هذا القانون يجب أن يكون بحيث يحترمه كلّ واحدٍ من أعضاء المجتمع، بأن يعتقد ويطمئنّ بأنّه خالٍ عن كلّ نقصٍ وعيبٍ، وروعي فيه أصول العدل والقسط.

٧. هذا الاطمئنان لا يحصل بالقانون الذي يكتبه فردٌ أو أفرادٌ من الناس؛ إذ يجوز في حقّهم الخطأ عمداً أو سهواً.

٨. فلا مناص من أن يكون القانون إلهياً صادراً من مصدر الوحي الإلهي المصون عن أيّ زلّةٍ وخطأٍ، وليس هو إلاّ الشريعة الإلهية التي جاء بها الأنبياء من الله سبحانه وتعالى.

زيادة وتفصيل

إنّ مصالح الإنسان منها ما هو طبيعيٌّ ذاتيٌّ، ومنها ما هو اجتماعيٌّ، وبمقتضى الاجتماع: لو أراد الإنسان استخدام الآخر، وأراد الآخر استخدامه، فسوف يقع التزاحم على المصالح. فإذا لم يكن هناك وازعٌ خارجيٌّ، وكان الإنسان يملك أسباب السلطة والقوّة، فسوف يجور على الآخر، ويتجاهل

مصالحه.

من هنا دعت الضرورة إلى تقنين تشريع يضبط الإنسان خارجياً، ويربّيه داخلياً؛ لتحقيق العدالة الاجتماعية.

وهذا القانون لا بدّ أن يكون نابعاً من الفطرة؛ لأنّ منشأ التزامه على المصالح كانت الفطرة على حبّ الذات، التي تدعو صاحبها إلى تلبية حاجات ذاته.

قال أستاذنا الشهيد الصدر قدّس سرّه: «إنّ المصالح الاجتماعية للإنسان لا يمكن أن توفر ويضمن تحقيقها إلا عن طريق نظام يتمتّع بإطارٍ دينيٍّ صحيح. وحين ندرس مصالح الإنسان في حياته المعيشية، يمكننا تقسيمها إلى فئتين؛ إحداهما: مصالح الإنسان التي تقدّمها الطبيعة له بوصفه كائناً خاصاً كالعقائير الطيبة مثلاً، فإنّ من مصلحة الإنسان الظفر بها من الطبيعة، وليست لهذه المصلحة صلةٌ بعلاقاته الاجتماعية مع الآخرين، بل الإنسان بوصفه كائناً معرّضاً للجراثيم الضارّة، بحاجةٍ إلى تلك العقائير، سواءً كان يعيش منفرداً، أم ضمن مجتمعٍ مترابطٍ. والفئة الأخرى: مصالح الإنسان التي يكفلها له النظام الاجتماعي، بوصفه كائناً اجتماعياً يرتبط بعلاقاتٍ مع الآخرين، كالمصلحة التي يجنيها الإنسان مع النظام الاجتماعي حين يسمح له بمبادلة منتوجاته بمنتوجات الآخرين، أو حين يوفر له ضمان معيشته في حالات العجز والتعطّل عن العمل. وسوف نطلق على الفئة الأولى اسم: المصالح الطبيعية، وعلى الفئة الثانية اسم: المصالح الاجتماعية»^(١).

ولكي يتمكّن الإنسان من توفير مصالحه الطبيعية والاجتماعية، لا بدّ من توفير شرطين:

(١) اقتصادنا: ص ٣٠٤.

الأول: أن يجهز بالقدرة على معرفة تلك المصالح وأساليب إيجادها؛ لأنه لو كان يعرفها لما بحث عنها.

الثاني: أن يوجد عنده الدافع الذي يدفعه بعد معرفتها إلى تحقيقها. والإنسانية تملك دافعاً ذاتياً يضمن اندفاعها في سبيل مصالحها الطبيعية، «فإن المصالح الطبيعية للإنسان تلتقي بالدافع الذاتي لكل فرد. فليس الحصول على العقاقير الطبية - مثلاً - مصلحةً لفردٍ دون فردٍ، أو منفعةً لجماعةٍ دون آخرين. فالمجتمع الإنساني دائماً يندفع في سبيل توفير المصالح الطبيعية بقوةٍ من الدوافع الذاتية للأفراد، التي تتفق كلها على الاهتمام بتلك المصالح وضرورتها، بوصفها ذات نفعٍ شخصيٍّ للأفراد جميعاً»^(١).

وكذلك زوّدت الإنسانية بإمكانات الحصول على تلك المصالح، فهي تملك قدرةً فكريّةً تستطيع أن تدرك بها ظواهر الطبيعة، والمصالح التي تكمن فيها. وهذه القدرة وإن كانت تنمو على مرّ الزمن نموّاً بطيئاً، ولكنها تسير على أيّ حالٍ في خطٍّ متكاملٍ على ضوء الخبرة والتجارب المستجدة، وكلّما نمت هذه القدرة كان الإنسان أقدر على إدراك مصالحه ومعرفة المنافع التي يمكن أن يجنيها من الطبيعة.

وأما المصالح الاجتماعية فهي بدورها تتوقّف أيضاً - كما عرفنا - على إدراك الإنسان للتنظيم الاجتماعي الذي يصلحه، وعلى الدافع النفسي نحو إيجاد ذلك التنظيم وتنفيذه.

فما هو نصيب الإنسان من هذين الشرطين بالنسبة إلى المصالح الاجتماعية؟ وهل جهّز الإنسان بالقدرة الفكرية على إدراك مصالحه الاجتماعية، وبالذافع الذي يدفعه إلى تحقيقها، كما جهّز بذلك بالنسبة إلى مصالحه الطبيعية؟

(١) اقتصادنا: ص ٣٠٥.

ولنأخذ الآن الشرط الأول، فمن القول الشائع: إن الإنسان لا يستطيع أن يدرك التنظيم الاجتماعي الذي يكفل له كل مصالحه الاجتماعية، وينسجم مع طبيعته وتركيبه العام؛ لأنه أعجز ما يكون عن استيعاب الموقف الاجتماعي بكل خصائصه، والطبيعة الإنسانية بكل محتواها. ويخلص أصحاب هذا القول إلى نتيجة، هي: أن النظام الاجتماعي يجب أن يوضع للإنسانية، ولا يمكن أن تترك الإنسانية لتضع بنفسها النظام، ما دامت معرفتها محدودة، وشروطها الفكرية عاجزة عن استكناه أسرار المسألة الاجتماعية كلها.

وعلى هذا الأساس يقدمون الدليل على ضرورة الدين في حياة الإنسان، وحاجة الإنسان إلى الرسل والأنبياء، بوصفهم قادرين عن طريق الوحي على تحديد المصالح الحقيقية للإنسان في حياته الاجتماعية وكشفها للناس.

غير أن المشكلة تبدو بصورة أكثر وضوحاً حين ندرس الشرط الثاني، فقد يُقال: على فرض أن الإنسانية أعطيت قدرة عقلية وفكرية وتجريبية بحيث تستطيع الوصول إلى أفضل قانون لإقامة العدالة الاجتماعية، فإن الشرط الثاني - المتمثل بالدافع الذاتي الذي يدفع بالإنسان نحو تحقيق تلك المصالح بعد معرفتها، وإقامة العدالة الاجتماعية - مفقود، بل نجد: أن هذا الدافع الذاتي نفسه يحول دون تحقيق كثير من المصالح الاجتماعية، ويمنع عن إيجاد التنظيم الذي يكفل تلك المصالح، أو عن تنفيذه، «فضمان معيشة العامل حال التعطل يتعارض مع مصلحة الأغنياء، الذين سيكلفون بتسديد نفقات هذا الضمان. وتأميم الأرض يتناقض مع مصلحة أولئك الذين يمكنهم احتكار الأرض لأنفسهم. وهكذا كل مصلحة اجتماعية، فإنها تمنى بمعارضة الدوافع الذاتية من الأفراد، الذين تختلف مصالحتهم عن تلك المصلحة الاجتماعية العامة»^(١).

(١) اقتصادنا: ص ٣٠٦.

إنّ الدوافع الذاتية التي تنبع من حبّ الإنسان لنفسه، وتدفعه إلى تقديم صالحه على صالح الآخرين، تحول دون استثمار الوعي العملي عند الإنسان استثماراً مخلصاً، في سبيل توفير المصالح الاجتماعيّة، وإيجاد التنظيم الاجتماعي الذي يكفل تلك المصالح، وتنفيذ هذا التنظيم.

وهكذا يتّضح: أنّ المشكلة الاجتماعيّة التي تحول بين الإنسان وتكاملها الاجتماعي، هي التناقض القائم بين المصالح الاجتماعيّة والدوافع الذاتية، وما لم تكن الإنسان مجهزةً بإمكاناتٍ للتوفيق بين المصالح الاجتماعيّة والدوافع الأساسيّة التي تتحكّم في الأفراد، لا يمكن للمجتمع الإنساني أن يظفر بكماله الاجتماعي.

إمكانات التوفيق بين المصالح الاجتماعيّة والدوافع الذاتية

إنّ الدين هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعيّة أن تجد ضمنه حلّها الصحيح؛ ذلك أنّ الحقّ يتوقّف على التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعيّة العامّة، وهذا التوفيق هو الذي يستطيع أن يقدمه الدين للإنسانيّة؛ لأنّ الدين هو الطاقة الروحيّة التي تستطيع أن تعوّض الإنسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضيّة أملاً في النعيم الدائم، وتستطيع أن تدفعه إلى التضحية بوجوده عن إيمانٍ بأنّ هذا الوجود المحدود الذي يضحّي به ليس إلّا تمهيداً لوجودٍ خالدٍ وحيّةٍ دائمةٍ، وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرةً جديدةً تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمها التجاريّة المادّية. فالغناء طرق اللذة، والخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح، وحماية مصالح الآخرين تعني - ضمناً - حماية مصالح الفرد في حياةٍ أسمى وأرفع... وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعيّة العامّة بالدوافع الذاتية، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني.

وفي القرآن الكريم نجد التأكيدات الرائعة على هذا المعنى، منتشرة في الكثير من آياته، وهي تستهدف جميعاً تكوين تلك النظرة الجديدة عند الفرد عن مصالحه وأرباحه، فالقرآن يقول: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (المؤمن: ٤٣)، ويقول أيضاً: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (فصلت: ٤٦).

هذه صورٌ رائعةٌ يقدمها الدين في نصوص القرآن ليربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة، ويطوّر من مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأنّ مصالحه الخاصّة والمصالح الحقيقيّة العامّة للإنسانيّة - التي يحددها الإسلام - مترابطتان.

فالدين - إذن - هو صاحب الدور الأساسي في حلّ المشكلة الاجتماعيّة، عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامّة.

وبهذا نعرف: أنّ الدين حاجةٌ فطريّةٌ للإنسانيّة؛ لأنّ الفطرة ما دامت هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة فلا بدّ أن تكون قد جهّرت بإمكاناتٍ لحلّ المشكلة أيضاً، لئلاّ يشدّ الإنسان عن سائر الكائنات التي زوّدت فطرتها جميعاً بالإمكانات التي تسوق كلّ كائنٍ إلى كماله الخاصّ. وليست تلك الإمكانات التي تملكها الفكرة الإنسانيّة لحلّ المشكلة إلاّ غريزة التديّن والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين وصوغها في إطاره العام. فالدين من شؤون الفطرة الإنسانيّة التي فطر الناس عليها جميعاً، ولا تبديل لخلق الله.

وهذا الدين الذي فطرت الإنسانيّة عليه ليس هو إلاّ دين التوحيد الخالص؛ لأنّ دين التوحيد هو وحده الذي يمكن أن يوجد البشريّة على مقياسٍ عمليٍّ وتنظيمٍ اجتماعيٍّ، تحفظ فيه المصالح الاجتماعيّة. وأمّا الأرباب المتفرّقة، فهي نتيجةٌ للمشكلة، فلا يمكن أن تكون علاجاً لها؛ لأنّها كما قال يوسف لصاحبي السجن: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا

مِنْ سُلْطَانٍ ﴿ (النجم: ٢٣)، أي: إمّا وليدة الدوافع الذاتية، التي أملت على الناس أديان الشرك طبقاً لمصالحهم الشخصية المختلفة، لتصرف بذلك ميلهم الطبيعي إلى الدين الحنيف تصريفاً غير طبيعي، وتحول بينهم وبين الاستجابة الصحيحة لميلهم الديني الأصيل.

هذا، مضافاً إلى أن دين التوحيد الخالص الذي فطرت الإنسانية عليه يتميز بكونه ديناً قيماً على الحياة، قادراً على التحكّم فيها وصياغتها في إطاره العام. وأمّا الدين الذي لا يتولّى إمامة الحياة وتوجيهها، فهو لا يستطيع أن يستجيب استجابةً كاملةً للحاجة الفطرية في الإنسان، ولا يمكنه أن يعالج المشكلة الأساسية في حياة الإنسان.

فالمشكلة الأساسية في حياة الإنسان نابعة من الفطرة؛ لأنّها مشكلة الدوافع الذاتية في اختلافاتها وتناقضاتها مع المصالح العامة. والفطرة في نفس الوقت تمّون الإنسانية بالعلاج. وليس هذا العلاج إلا الدين الحنيف القيم؛ لأنّه وحده القادر على التوفيق بين الدوافع الذاتية، وتوحيد مصالحها ومقاييسها العملية^(١).

فوائد الاعتقاد بالشرعية والعمل بها

يترتب على الاعتقاد بالشرعية والعمل بها فوائد آخر وراء ما يترتب عليها من استقرار العدل والقسط في الحياة، منها:

الفائدة الأولى: رياضة النفس، من جهة الإمساك عن الشهوات ومنعها عن القوّة الغضبيّة المكدّرة لصفاء القوّة العقلية.

الفائدة الثانية: تعويد النفس النظر في الأمور الإلهية والمطالب العالية وأحوال المعاد والتفكّر في ملكوت الله تعالى، وكيفية صفاته وأسماؤه، وتحقيق

(١) انظر: اقتصادنا: ص ٣٠١-٣١٣ (بتصرّف).

في التكليف واللفظ الإلهي ٤٢٩

فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلةً في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية بالبراهين القطعية.

الفائدة الثالثة: تذكّرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشرّ الآخرين، بحيث ينحفظ النظام المقتضي للتعاقد والتراقد، ثمّ زاد الله تعالى لمستعملي الشرائع الأجر والثواب في الآخرة.

وبهذا يتّضح: أنّ الفلاسفة لم يحدوا فائدة التكليف والشريعة في حفظ الحياة الاجتماعية للبشر. قال المحقق الطوسي في «شرح الإشارات»: «إنّ جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست ممّا لا يمكن أن يعيش الإنسان إلّا به، إنّها هي أمورٌ لا يكمل النظام المؤدّي إلى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد إلّا بها، والإنسان يكفيه في أن يعيش نوعاً من السياسة لحفظ اجتماعهم الضروري، وإن كان ذلك النوع مناطاً يتغلّب، أو ما يجري مجراه. والدليل على ذلك تعيّن مكان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية»^(١).

وجوب التكليف

التكليف حسنٌ، بل واجبٌ^(٢). وتوضيح ذلك مبنيٌّ على بيان مقدمات: المقدمة الأولى: ثبت عقلاً ونقلاً أنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان لغاية وغرض.

المقدمة الثانية: خلق الله الإنسان مختاراً ليصل إلى غايته باختياره وإرادته.
المقدمة الثالثة: إنّ الله سبحانه وتعالى زوّد الإنسان بقوى وجوارح وغرائز ليتمكن بها اختياره، ولولا وجود هذه الوسائل ووجود الميل في الإنسان لما صحّ امتحان اختياره بالتكليف، حتّى مع تعدّد الطرق. فالملائكة - مثلاً - مع أنّهم

(١) شرح الإشارات: ج ٣، ص ٣٧٤.

(٢) المراد بالوجوب هنا: الوجوب العقلي، لا الشرعي؛ لأنّ البحث قبل وصول الشريعة.

موجوداتٌ مختارةٌ إلا أنّ امتحان اختيارهم غير متصوّر؛ لعدم وجود الغزائر والشهوات في تركيبهم.

المقدّمة الرابعة: إنّ القوى التي ركّبت في وجود الإنسان تدفعه لتحقيق غايته من دون أن تميّز بين الحلال والحرام، فالقوّة الشهويّة - مثلاً - تدفعه نحو الطعام، وتجعله يميل له، سواءً أكان حلالاً أم حراماً، طاهراً أم نجساً، مباحاً أم مغصوباً، فهي لا تميّز بين ما ينبغي فعله، وما لا ينبغي فعله.

نعم، الله سبحانه وتعالى زوّد الإنسان بقوّة قادرةٍ على التمييز بين ما ينبغي فعله، وما لا ينبغي فعله، ولو بنحو الموجبة الجزئية.

المقدّمة الخامسة: للشريعة هدفان أساسيان؛ الأوّل: تشخيص مصداق المتقرّب إليه. الثاني: بيان أقرب الطرق الموصلة إلى ذلك المصداق.

إذا عرفت هذا، نقول: إنّ مقتضى الحكمة الإلهيّة، والعناية العامّة، المشار إليها في قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، أن يبيّن الخالق سبحانه وتعالى أقرب الطرق التي توصل الإنسان إلى غايته وكماله المنشود. ولما كان الشرع بتكاليفه هو من يمثّل أقرب الطرق التي توصل العبد إلى كماله، وهو جزءٌ من النظام الأحسن الذي يحكم العالم؛ لذا كان واجباً عنه؛ لأنّه يناسب شأنه سبحانه.

وبتعبيرٍ آخر: بعد ثبوت: أنّ الله سبحانه إنّما خلق الإنسان لغاية، وركّز في فطرته طلب الكمال، وجعله مختاراً، وزوّده بالوسائل التي يصحّ معها امتحان اختياره، لا بدّ أن يبيّن له الغاية ويشخّص له الطريق الذي يوصله إليها، ومع عدم البيان والتشخيص، فإنّ النظام لا يكون أحسن، والحكمة لا تكون بالغة.

فقولنا: «التكليف واجبٌ لجزره عن القبائح»، باعتبار أنّه لو لم يكن هناك بيانٌ للواجب والحرام، فقد يأتي الإنسان بما هو مبعّدٌ، ظلماً منه أنّه مقرّب، وحينئذٍ لا تزيده سرعة المشي إلاّ بُعداً، ومن الواضح: أنّ البُعد عنه سبحانه قبيح.

قال العلامة الحلبي: «والدليل على وجوب التكليف: أنه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريباً بالقيح، والتالي باطل؛ لقبحه، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن الله تعالى إذا أكمل عقل الإنسان وجعل فيه ميلاً إلى القبيح وشهوة له ونفوراً عن الحسن، فلو لم يقرّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذه على الإخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً»^(١).

في الشروط

هناك أمور لا يحسن التكليف بدونها، منها: ما يرجع إلى نفس التكليف، ومنها: ما يرجع إلى متعلّق التكليف، ومنها: ما يرجع إلى المكلف، ومنها: ما يرجع إلى المكلف.

١. شروط التكليف

الأول: انتفاء المفسدة في التكليف حين التشريع وبعده، بحيث لا يكون مفسدةً لنفس المكلف به في فعلٍ آخر داخل في تكليفه، أو مفسدةً لمكلفٍ آخر، فقد يكون في صالح المكلف ولكنّه في ذات الوقت يكون فيه مفسدة الآخر. الثاني: أن يكون التكليف متقدماً على الفعل قدرًا يتمكّن المكلف فيه من الاستدلال به، فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه.

٢. شروط متعلّق التكليف

يقصد بمتعلّق التكليف: «الفعل». وما يرجع إليه من شروط، أمران: الأول: أن يكون الفعل مقدوراً للمكلف. الثاني: كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه، بأن يكون واجباً أو

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق الأملي): ص ٤٤١.

مندوباً. وإن كان التكليف ترك الفعل، فإمّا أن يكون الفعل قبيحاً، أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

٣. شروط المكلف

الأول: أن يكون معصوماً؛ لئلا يشته في مقام البيان والاستدلال.
الثاني: أن يكون عالماً بكل ما يحتاجه الإنسان للوصول إلى غايته.
الثالث: أن يكون عالماً بصفات الفعل؛ لئلا يكلف إيجاد القبائح وترك الواجب.

الرابع: أن يكون عالماً بقدر ما يستحقّ على الفعل من الثواب؛ لئلا يخلّ ببعضه.

٤. شروط المكلف

لصحة تكليف المكلف شروطٌ تستهدف تمكينه من فعل ما كُلف به:
الأول: البلوغ، فلا يكلف الصبي؛ لقوله عليه السلام: «رُفع القلم عن ثلاثة ... وعن الصبي حتى يبلغ...»^(١).
الثاني: العقل، فلا يكلف المجنون؛ لقوله عليه السلام: «رُفع القلم عن ثلاثة ... وعن المجنون حتى يفيق»^(٢).

الثالث: القدرة على فعل ما كُلف به أو تركه؛ لأنّ التكليف من دونها ظلمٌ لا يصدر عنه سبحانه وتعالى، ويمكن أن يلحق بشرط القدرة: زوال الموانع عن المكلف، وزوالها يكون بحسب نوع المانع؛ لأنّ المانع قد يكون حقيقياً كأن تمنع إنساناً من الفعل، أو يكون بالعجز الذي قد يطرأ على المكلف، أو يكون بعدم العلم بالتكليف.

(١) عوالي اللآلي: ج ١، ص ٢٠٩.

(٢) المصدر نفسه.

الرابع: الاختيار المقابل للإكراه، فلا تكليف على المكره، فلذلك لا يجرم عليه فعل المحرم وترك الواجب إذا أكره عليهما، إلا في بعض الاستثناءات.

الخامس: أن يكون عالماً بما كلف به، أو متمكناً من العلم به، حتى يتهيأ له أن يفعل أو يترك، ثم إن العلم على نوعين: ضروري، واستدلالي، فإن الله سبحانه وتعالى يخلق في المكلف العلم الضروري، ونعني به: المبادئ العقلية وأصول الأخلاق، كقبح القبح وحسن الحسن، وهو ما نطلق عليه: «كمال العقل». أما العلوم المكتسبة فقد أوجب الله على نفسه أن ينصب الأدلة عليها.

السادس: إمكان الآلة إذا كان ذا آلة، أو قل: وجود الآلات التي يحتاج إليها الفعل، ويعتبر هذا الشرط من كمال القدرة، ويتعلق بها.

وحصول المكلف على الآلات يتم بإحدى طريقتين: فإما أن تُخلق له، إذا لم يكن هناك سبيل للعبد لتحصيلها، أو أن يمكّنه الله من الحصول عليها. وإذا كان الأمر مشروطاً بوجود الآلة لم يتم التكليف إلا إذا حصل وجودها، كقولك: «ارم إذا وجدت قوساً».

وهكذا، إذا ما تكاملت هذه الشروط في الإنسان كان لا بد أن يكلفه تعالى، وإلا كان عبثاً منه أن يجعله على هذه الصورة دون تكليف، كما أن خلقه على هذه الصورة دون تكليف إغراءً له بالقبيح، بعد أن خلق فيه شهوة القبيح، وصار امتناعه عن الشهوة شاقاً.

طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع

لما كانت التكاليف الشرعية على قسمين: ما يرتبط بالفرد، وما يرتبط بالمجتمع، يتساءل المرء عن الأصل منها في النظرية الإسلامية، فهل الأصالة للفرد؟ أم للمجتمع؟ أم لهما معاً؟

ويعدّ هذا البحث من الأبحاث المحورية في المنظومة الفقهية الإسلامية؛ إذ

يتوقف عليه معرفة طبيعة التعاطي مع التكاليف الفردية والاجتماعية، وتحديد الأولويات في صورة وقوع التضاحم.

فعلى الأول تقدم المصلحة الفردية ولو على حساب ضرر الآخرين، ولل فرد حينئذ أن يشتري - مثلاً - كل ما في السوق من مواد، ويحتكرها، حتى لو أدى هذا الإجراء إلى مجاعة المجتمع، وحبته أنه مسلط على أمواله.

وعلى الثاني تقدم المصلحة العامة على المصلحة الشخصية الفردية، فيكون بيع وشراء الفرد مقيداً بعدم الضرر بالصالح العام.

ولمعرفة الصحيح من النظريات المطروحة، نقول: إن الوجود الاجتماعي وجودٌ يقوم على مجموعة آدابٍ وسننٍ وقوانين وروحٍ عامةٍ تحكم أفرادها، بحيث يكون مصيرهم فيه مصيراً واحداً مشتركاً. هذا من جهة. ومن جهةٍ أخرى: فإنّ الإنسان خلق فرداً، وبعد أن تكاثر لم يعيش منعزلاً عن الآخر، بل بدأ بتكوين المجتمعات.

وقد طرحت نظريّاتٌ ثلاثٌ لتفسير ذلك:

الأولى: العامل الفطري، أي: فطرية الميل إلى الاجتماع والعيش مع الآخر.
الثانية: العامل الخارجي، أي: الحاجة إلى استخدام الآخر لتلبية متطلبات حياته.

الثالثة: العامل العقلائي، أي: الحاجة إلى الاجتماع منشؤها المصلحة والمفسدة العقلانية.

فإذا كان الإنسان يعيش في مجتمع، نسأل: هل لهذا المجتمع وجودٌ وراء وجود الأفراد، حتى يكون للمجتمع قوانين وراء القوانين التي تحكم الأفراد؟
النظرية الأولى: أن الأصالة للفرد، وليس للمجتمع وجودٌ حقيقيٌّ وراء وجود أفرادها، بل وجوده اعتباريٌّ، وكذا وحدته؛ لذا لم تكن له أحكامٌ وقوانين وراء الأحكام والقوانين التي تحكم الأفراد. ويتفرع على هذه النظرية: أن المصلحة

الفردية مقدّمة على المصالح العامّة، وأنّ للفرد الحرّية المطلقة في فعل ما يشاء.
النظرية الثانية: أنّ الأصالة للفرد، وليس هناك وجودٌ لشيءٍ وراء الأفراد.
نعم، هناك أثرٌ للمجموع لم ينشأ من الجمع العددي للأفراد، بل نشأ من الترابط
الموجود بينها. وهذا يعني: أنّ الأفراد لم تفقد هويّتها، ولم توجد عندنا هويّة
جديدة وراء وجود الأفراد.

النظرية الثالثة: أنّ الأصالة للفرد والمجتمع معاً، فاجتماع الأفراد بعضهم مع
البعض الآخر يؤدي إلى تكوين وجودٍ واقعيٍّ حقيقيٍّ جديدٍ، يسمّى المجتمع، له
أحكامه وقوانينه ومصالحه ومفاسده الخاصّة به، ولكن من دون ذوبان الأفراد،
بل تبقى هذه الأفراد محافظةً على وجودها الحقيقي، وإن ضاقت درجة الاختيار
والانتخاب.

النظرية الرابعة: أنّ الأصالة للمجتمع، وليس للأفراد تحقّق خارجيٍّ ووجودٌ
حقيقيٍّ وراء وجود المجتمع.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ النظرية الحقّة هي النظرية الثالثة القائلة بأصالة
الفرد والمجتمع معاً، ويشهد لحقائيتها الكثير من الآيات القرآنيّة.

وعليه: في صورة تزاحم المصلحة الفردية مع المصلحة الاجتماعيّة فإنّ
النظرية الإسلاميّة تقدّم الثانية على الأولى. والإسلام إنّما يقبل الأعمال الفردية
ويبحث عليها ما دامت متوافقةً مع المصلحة العامّة الاجتماعيّة، أو غير مصطدمةٍ
معها، بل التشريع يقدر الأعمال الفردية التي تصبّ في الصالح العام على الأعمال
التي لا تصطدم معه في صورة التزاحم.

من هنا جاءت التشريعات المرتبطة بالتأمين الاجتماعي والتكافل الاجتماعي
والعدالة الاجتماعيّة لتربية الفرد على التخلّي عن مصالحه الفردية لأجل المصلحة
الاجتماعية.

أقسام متعلق التكليف

إنّ التكليف باعتبار ما فيه من الملاك والرجحان - في فعله أو تركه - ينقسم إلى الواجب والمستحبّ والحرام والمكروه والمباح. وباعتبار متعلّقه ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: التكليف في الاعتقاد، أي: ما يجب العلم به.

الثاني: التكليف في العمل، أي: ما يجب العمل به.

والتكليف المتعلّق بالاعتقاد إمّا عقليّ محض، لا مجال للنقل فيه، وهو كلّ ما يتوقّف عليه السمع، كالاتقاد والعلم بوجود الله تعالى وصفاته الكمالية كالعلم والقدرة، وإمّا سمعيّ كالتكاليف السمعية التي تثبت من خلال الدليل النقلي كالاتقاد بسؤال القبر وأحوال البرزخ.

والتكليف المتعلّق بالعمل - أيضاً - إمّا يستقلّ به العقل كشكر المنعم، وردّ الوديعة، وبرّ الوالدين، وقبح الظلم والكذب، وحسن التفضّل والعفو، وإمّا ينحصر طريقه في النقل الشرعيّ المعتبر كالصلاة وغيرها من التكاليف الشرعية. وقد يكون متعلّق التكليف ظناً، نحو كثيرٍ من الأمور الشرعية كالظنّ بأنّ القبلة بالاتّجاه الكذائي مع عدم حصول الاطمئنان.

انقطاع التكليف

التكليف منقطعٌ. ويدلّ عليه:

أولاً: الإجماع؛ فإنّ المسلمين وغيرهم من القائلين بيوم القيامة متفقون على أنّ الآخرة دارٌ جزاء، والجزاء يتعلّق بالتكليف الإلهي، وعلى هذا فالدنيا هي دار التكليف والعمل، والآخرة هي دار الجزاء.

ثانياً: العقل؛ فإنّ الثواب على قسمين: ثواب مشوبّ بمشقة، وثواب خالصٍ منها، والثواب الذي وعد الله سبحانه وتعالى المتّقين به في الآخرة هو من قبيل

في التكليف واللفظ الإلهي ٤٣٧

الثاني، أي: ثوابٌ مشروطٌ بخلوصه عن المشقة، والتكليف ملازمٌ لها، فاستحال الجمع بينهما.

قال العلامة الحلي: «لو كان التكليف دائماً، لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع، والتالي باطلٌ قطعاً، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ التكليف مشروطٌ بالمشقة، والثواب مشروطٌ بخلوصه عن الأكدار والمشاق، والجمع بينهما محال»^(١).

وقال الشيخ الطوسي: «إذا ثبت حسن التكليف بمن علم أنّه يؤمن ومن علم أنّه يكفر، وجب أن يكون منقطعاً؛ لأنّ الغرض بالتكليف إذا كان هو الثواب فلو لم يكن التكليف منقطعاً لانتقض الغرض بالتكليف؛ لأنّ الثواب بالتكليف لا يمكن أن يكون مقترناً؛ لأنّ من شأنه أن يكون خالصاً صافياً من الشوب والتكدير حتّى يحسن إلزام المشاق، وذلك لا يصحّ مع التكليف؛ لأنّ التكليف لا يعرى من مشقة، وذلك يؤدّي إلى حصول الثواب على خلاف الوجه المستحق، ويصرف به الغموم والمضار»^(٢).

والدليل - أعلاه - قائمٌ على تصوّر أنّ الرابطة بين العمل والجزاء هي رابطةٌ اعتباريّةٌ؛ لذا يتفرّع على هذا التصوّر أمران:

١. أنّ العمل والجزاء شيان مختلفان.

٢. أنّ التكليف ممكنٌ، ولكنّه لا يجتمع مع الثواب.

وقد تقدّم: أنّ الرابطة بين العمل والجزاء هي تكوينيّةٌ، لا اعتباريّةٌ، كالرابطة بين البذرة والشجرة، فكما أنّ صيرورة البذرة شجرةً لا يبقى لها وجوداً في قبال وجود الشجرة، كذلك عند انتقال الإنسان إلى الآخرة لا معنى لوجود التكليف،

(١) كشف المراد في تجريد الاعتقاد: ص ٤٤٣.

(٢) الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: ص ٧٤.

ولا يمكن للتكليف أن يجتمع مع الثواب تكويناً؛ لاختلاف النشاطين.
وبتعبيرٍ آخر: إنّ العلاقة بين التكليف والثواب هي من قبيل علاقة الظاهر
بالباطن، فالعبد يُجازى حال امتثاله للتكليف، ولكنه في غفلةٍ عن هذا.

معطيات الفصل

١. التكليف يتضمّن الخلق بالضرورة؛ إذ لا تكليف بلا خلق، ولا يجوز - أيضاً - خلق بلا تكليف؛ لأنّه غاية الخلق.
٢. تكليف الله سبحانه وتعالى للمكلف منّة منه عليه؛ وذلك لأنّ النعمة هي المنفعة الحسنة التي يوصلها المنعم إلى الغير بقصد الإحسان.
٣. التكليف في اللغة مأخوذٌ من الكلفة، وأمّا في الاصطلاح فهو إرادة من تجب طاعته، على جهة الابتداء، ما فيه مشقّة، بشرط الإعلام.
٤. إنّ التكاليف لا تكون شاقّة على الجميع، بل هي راحةٌ وقرّة عينٍ للبعض، كما في النبيّ صلّى الله عليه وآله، والأئمّة الطاهرين عليهم السلام.
٥. إنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يصحّ منه التكليف؛ لأنّه وحده من يستطيع أن يخلق الإنسان قادراً حياً متمكناً من فعل ما كلف به، كما يقدر على أن يجازيه على فعل ما كلفه بما يستحقّه.
٦. التكليف من الله سبحانه وتعالى حسنٌ؛ لأنّه خلق العالم الإمكانى على أساس نظام لا يمكن أن يتصوّر ما هو أحسن منه، ومن أساسياته أنّه نظامٌ مبنيٌّ على الاستحقاق.
٧. إنّ الغرض من التكليف ليس حصول النفع، بل هو جعل المكلف في معرض نيل الثواب العظيم ودخول الجنة.
٨. من أغراض التكليف: التربية على العبوديّة التي بها يصل الإنسان إلى كماله المنشود.
٩. إنّ المشقّة هي في الأفعال التي يتناولها التكليف، أمّا نفس التكليف فهو خالٍ منها، ثمّ إنّها وسيلةٌ لتهذيب القوّة الغضبيّة والشهويّة في الإنسان.

١٠. إنَّ مصالح الإنسان منها ما هو طبيعيٌّ، ومنها ما هو اجتماعيٌّ، وبمقتضى الاجتماع لو أراد الإنسان استخدام الآخر وأراد الآخر استخدامه فسوف يقع التزاحم على المصالح. فإذا لم يكن هناك وازعٌ خارجيٌّ، وكان الإنسان يملك أسباب السلطة والقوَّة، فسوف يجور على الآخر، ويتجاهل مصالحه. من هنا دعت الضرورة إلى تقنين تشريعٍ يضبط الإنسان خارجياً ويربِّيه داخلياً.

١١. إن الدين هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلها الصحيح؛ ذلك أن الحقَّ يتوقف على التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامَّة.

١٢. يترتب على الاعتقاد بالشرعية والعمل بها فوائد أخرى وراء ما يترتب عليها من استقرار العدل والقسط في الحياة، منها: رياضة النفس، وتعويدها النظر في الأمور الإلهية والمطالب العالية، مضافاً إلى الأجر والثواب في الآخرة لمن استعمل الشرائع.

١٣. إنَّ مقتضى الحكمة الإلهية، والعناية العامَّة: أن يبيِّن الخالق سبحانه وتعالى أقرب الطرق التي توصل الإنسان إلى غايته. ولما كان الشرع بتكاليفه هو مَنْ يمثل أقرب الطرق التي توصل العبد إلى كماله، لذا وجب عليه سبحانه وتعالى أن يُكَلِّف العباد.

١٤. من شرائط التكليف: انتفاء المفسدة فيه حين التشريع وبعده، بحيث لا يكون مفسدةً لنفس المكلف به في فعلٍ آخر داخلٍ في تكليفه، أو مفسدةً لمكلفٍ آخر. وأن يكون التكليف متقدماً على الفعل قدرًا يتمكَّن المكلف فيه من الاستدلال به، فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه.

١٥. من شرائط الفعل: أن يكون مقدوراً للمكلف، مع اشتماله على صفةٍ

زائدة على حسنه، بأن يكون واجباً أو مندوباً، وإن كان التكليف ترك الفعل فإمّا أن يكون الفعل قبيحاً، أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

١٦. من شروط المكلف: العصمة، والعلم بكل ما يحتاجه الإنسان للوصول إلى غايته، وبصفات الفعل، وبقدر ما يستحق على الفعل من الثواب.

١٧. لصحة تكليف المكلف شروطٌ تستهدف تمكينه من فعل ما كُلف به، منها: البلوغ، والعقل، والقدرة على فعل ما كُلف به أو تركه، والاختيار المقابل للإكراه، وأن يكون عالماً بما كُلف به، أو متمكناً من العلم به، حتى يتهيأ له أن يفعل أو يترك، ووجود الآلات التي يحتاج إليها الفعل.

١٨. في صورة تزامن المصلحة الفردية مع المصلحة الاجتماعية فإن النظرية الإسلامية تقدّم الثانية على الأولى.

١٩. إن الإسلام إنما يقبل الأعمال الفردية ويحث عليها ما دامت متوافقة مع المصلحة العامة الاجتماعية، أو غير مصطدمة معها، بل التشريع يقدم الأعمال الفردية التي تصب في الصالح العام على الأعمال التي لا تصطدم معه في صورة التزاحم.

٢٠ - إن التكليف باعتبار ما فيه من الملاك والرجحان في فعله أو تركه، ينقسم إلى الواجب والمستحب والحرام والمكروه والمباح. وباعتبار متعلقه ينقسم إلى ما يجب العلم به، وما يجب العمل به.

٢١. إن الإجماع والعقل يدلان على انقطاع التكليف.

الفصل الثاني في اللطف الإلهي

حقيقة اللطف
أنواع اللطف
وجوب اللطف
الأدلة على وجوب اللطف
أقسام اللطف
الاعتراضات على وجوب اللطف
اللطف العام والخاص
أحكام اللطف المقرب

حقيقة اللطف

بعد أن علمنا: أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان لغاية، ولم يخلقه سدىً، وأنه تباركت أسماؤه عالمٌ قادرٌ غنيٌّ جوادٌ كريمٌ حكيمٌ، علمنا: أنه لا بدّ أن يهدي الإنسان إلى ما خلقه له. ويعبر عن هذه الهداية بأنواعها المختلفة^(١) بـ «اللطف الإلهي».

توضيح ذلك: أن الله تعالى قادرٌ على أن يخلق الإنسان من دون أن يزوّده بفطرة التوحيد وفطرة طلب الكمال المطلق. ولما فطره عليها، كان بالمقدور أن يكبله إليها، ولا يبعث له أنبياء ورسلاً. وعندما بعث له الأنبياء وأنزل له الكتب كان قادراً على حصر وظيفة الأنبياء ببيان الكليات، فيسّرون وينذرون من دون أن يبيّنوا تفاصيل التكاليف وجزئياتها. وبعد أن أمرهم بإبلاغ التكاليف وبيان تفصيلاتها، كان قادراً على عدم نصب الإمام الذي يوصل النفوس إلى المطلوب. ثم إنّه لو خلق سبحانه وتعالى الإنسان مفطوراً على التوحيد، وبعث له أنبياء مبشرين بالجنة وما فيها من ثواب النعيم، ومنذرين من النار وما فيها من عقاب الجحيم، ومثيرين لدفائن العقول، ومبلّغين لأحكام الشريعة بكلياتها وتفصيلاتها، فمن الواضح: أن الإنسان - حينئذٍ - بإمكانه العمل بالتكاليف، حتّى لو لم ينصب له المولى سبحانه إماماً يوصله إلى المطلوب. نعم، حينئذٍ قد يصيب الإنسان الطريق، وقد يخطئ.

فاللطف - إذن - هو ما يقرب الإنسان إلى السعادة، وإن كان بمقدوره السير في طريقها من دونه. وإن شئت قلت: يكون المكلف بدونه متمكناً من فعل الطاعة وترك المعصية.

(١) أي: الهداية الفطريّة والتشريعيّة، والتكوينيّة التي هي الإيصال إلى المطلوب.

من هنا: عرّف الأعلام اللطف بأنّه: «ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية...»^(١).

فالإنسان إذا كان مزوداً بفطرة التوحيد، قد أرسلت إليه الرسل، وأنزلت له الكتب، فيها بيانٌ لكلّ شيءٍ، فإنّه سيكون أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد عن فعل المعصية ممّا لو لم خليّ وعقله.

ثمّ إنّ هناك رواياتٍ تؤكّد مضمون قاعدة اللطف، منها: ما عن هشام بن الحكم، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، حيث روي أنّ زنديقاً سأل الإمام قائلاً: من أين أثبتت الأنبياء والرُّسل؟ فأجابه الإمام عليه السلام: «إنّه لما أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً، لم يجوز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشروهم ويباشروه، ويحاجّوهم، ويحاجّوهم، ثبت أنّ له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعبادته، ويدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه...»^(٢).

ومن الواضح: أنّ هنا مقدّمةً مطويّةً استند إليها جواب الإمام عليه السلام، وهي: أنّ للإنسان غايةً، وهو بنفسه غير قادرٍ على التعرّف عليها وعلى الطريق الصحيح الموصل إليها، وإلاّ لما احتاج إلى من يدلّه على ما فيه بقاؤه من المصالح والكمالات الحقيقيّة، ولعلّ هذا هو المراد في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٩)، فإنّ الآية لم تنف العلم عن الإنسان فقط، بل نفت شأنية العلم، أي: إنّ النبوة تبين للإنسان أموراً ليس من شأن الإنسان أن يصلها بعلمه وعقله وحدهما.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٤٤٤.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ١٦٨، باب الاضطرار إلى الحجّة، ح ١.

أنواع اللطف

اللطف نوعان:

الأول: اللطف المقرب؛ وهو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين، ولم يبلغ حدَّ الإلجاء^(١). واحترزنا بـ «ولم يكن له حظٌّ في التمكين»، عن الآلة - وهي كلُّ ما له مدخليَّةٌ في تمكّن المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية - فإنَّ لها حظًّا في التمكين، وليست لطفًا.

أو قل: إنَّ اللطف ليس له حظٌّ من التمكين؛ لأنَّ المكلف قبل اللطف متمكّنٌ من التكليف، فهو قادرٌ على الطاعة حتّى مع عدم العلم بالوعد والوعيد مثلاً. فلو حصرت وظيفة الأنبياء بإبلاغ التكليف الشرعيّة - سواءً أكانت أوامر أو نواهي، من دون الإشارة إلى الوعد والوعيد، وإلى الثواب والعقاب - لما شكّل ذلك عائقاً للإنسان في امتثال التكليف؛ لبداهة عدم توقّف الامتثال على الدراية بالوعد والوعيد وبالثواب والعقاب وأمثالهما.

نعم، لو يُبَيّن الوعد والوعيد، وصار عند الناس درايةً في ترتّب الثواب على امتثال الطاعة، وترتّب العقاب على فعل المعصية لكان الأوّل مقرباً للطاعة، وكان الثاني مبعّداً عن فعل المعصية.

وهذا يعني: أنّ بيان الوعد والوعيد لطفٌ منه سبحانه، مقربٌ؛ لأنّه وإن لم يتوقّف عليه الامتثال، إلّا أنّ المكلف معه يكون أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد عن فعل المعصية.

واحترزنا بـ «ولم يبلغ حدَّ الإلجاء»؛ لأنَّ الإلجاء ينافي التكليف، واللطف لا ينافيه. أو قل: إنّ اللطف لا يبلغ حدَّ الإلجاء والاضطرار؛ لأنَّ الإلجاء ينافي

(١) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق الأملي): ص ٤٤٤.

الاختيار.

الثاني: اللطف المحصّل؛ وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع، مع تمكّنه في الحالتين^(١).
ومثاله: القيام بالمبادئ والمقدّمات التي يتوقّف عليها تحقّق غرض الحلقة المتمثّل بالوصول إلى السعادة الدائمة وإلى القرب الإلهي، وصونها عن العبث واللغو بحيث لولا قيامه سبحانه بهذه المبادئ والمقدّمات لصار فعله فارغاً عن الغاية، وهذا هو مقتضى الحكمة البالغة.

ومن هذا الباب بعث الرسل وإنزال الشرائع؛ لتشخيص مصداق الكمال، وبيان أقرب الطرق المؤدّية إليه، فقد روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «أيّها الناس، إنّ الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه، أراد أن يكونوا على آدابٍ رفيعةٍ، وأخلاقٍ شريفةٍ، فعلم أنّهم لم يكونوا كذلك إلّا بأن يعرفهم ما لهم وما عليهم، والتعريف لا يكون إلّا بالأمر والنهي، والأمر والنهي لا يجتمعان إلّا بالوعد والوعيد، والوعد لا يكون إلّا بالترغيب، والوعيد لا يكون إلّا بالترهيب، والترغيب لا يكون إلّا بما تشتهيهِ أنفسهم وتلدّ أعينهم، والترهيب لا يكون إلّا بضدّ ذلك»^(٢).
إذن، بيان التكليف لطفٌ منه سبحانه، يمكن المكلف من الطاعة، بحيث لولاه لما تمكّن المكلف من العمل والامتثال.

تبصرات ثلاث

التبصرة الأولى: إنّ الجامع بين اللطف المقرب واللطف المحصّل هو الداعويّة نحو التكليف؛ قال السيّد المرتضى: «إنّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره، وإلى ما يكون

(١) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق الآملي): ص ٤٤٤.

(٢) الاحتجاج: ج ١، ص ٣٠٩.

أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعياً^(١).

التبصرة الثانية: إنَّ اللفظ متفرَّعٌ على التكليف؛ قال المحقِّق الطوسي: «وهو واجبٌ بعد ثبوت التكليف»^(٢)، ومنه يظهر: أنَّ ما ذكره العلامة الحليّ - في «كشف المراد» في الفرق بين التكليف واللفظ - لا حاجة إليه.

وحاصل كلامه في الفرق بين اللفظ والتكليف: أنَّ التكليف إذا تحقَّق فالعبد يتمكَّن من أن يطيع، أو لا يطيع، وبدونه لا يتمكَّن، لأنَّ مناط الامتثال وعدمه هو وجود للتكليف، سواءً كان مع اللفظ، أم لا معه، وأمَّا اللفظ فلا يناط به الطاعة وعدمها، فمن الممكن أنَّه يتمكَّن العبد منها بدونه، لكنَّه معه يقرب من الامتثال.

التبصرة الثالثة: التكليف يعمُّ العقلي والشرعي، فيجوز أن يكون التكليف الشرعي لطفاً في التكليف العقلي؛ قال الراوندي: «إنَّ الشرعيَّات أَلطافٌ في التكليف العقلي»^(٣)، وقال السيّد المرتضى: «إنَّ العقل قد دلَّ على أنَّه لا بدَّ في كلِّ زمانٍ من إمامٍ معصومٍ؛ لكون ذلك لطفاً في التكليف العقلي»^(٤)، وقد استدلُّوا بأنَّ التكاليف السمعية أَلطافٌ في التكاليف العقلية على وجوب النبوة.

وجوب اللفظ

واللفظ واجبٌ عليه سبحانه وتعالى؛ قال المحقِّق الحليّ: «وهل يجب على البارئ سبحانه فعل اللفظ، أم لا؟ الأكثرون يقولون بوجوبه»^(٥).

(١) الذخيرة في علم الكلام، عليّ بن الحسين السيّد المرتضى: ص ١٨٦.

(٢) تلخيص المحصّل، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي: ص ٣٤٣.

(٣) الخرائج والجرائح: ج ٣، ص ١٠٦١.

(٤) الذريعة (أصول الفقه): ج ٢، ص ٦٠٦.

(٥) المسلك في أصول الدين، المحقِّق الحليّ: ص ١٠١.

والأعلام من الأصوليين ذكروا: أن قاعدة اللطف العقلية هي تعبير آخر عن الحقوق الواجبة على الله عز وجل للعبد، في قبال الحقوق الواجبة لله تعالى على عبده، فكأن هناك نوعين من الحقوق المتبادلة بين الله وبين عبده، وقد عبّروا عن حقّ العبد على الله تعالى بقاعدة اللطف؛ تأديباً، وإلا فإن حقيقة القاعدة هي أن العقل يدرك أن هناك حقاً للعبد على ربه، فإن قام به فهو حسنٌ، وإلا فهو قبيحٌ، لكن المولى عادلٌ وحكيمٌ لا يصدر منه القبيح.

قال أستاذنا الشهيد قدس سرّه: «المسلك الأول بيتني على أساس قاعدة اللطف العقلية، وهي قاعدة متفرعة على أصل العدل الإلهي في علم الكلام؛ إذ يراد بها إدراك العقل لما يكون واجباً على الله سبحانه وتعالى بحكم كونه عادلاً، وتسميته باللطف؛ تأديباً، وقد تمسكوا بها في علم الكلام لإثبات النبوة العامة، وحاول تطبيقها الفقهاء الأقدمون في مسألة الإجماع لإثبات حجّيته، بدعوى: أن من اللطف اللازم عليه سبحانه: أن لا يسمح بضياح المصالح الحقيقية في أحكام الشارع على الناس نهائياً، بل لا بدّ من انحفاظها ولو ضمن بعض الأقوال، فإذا أجمعت الطائفة على قول ينكشف أنه هو الحقّ، وإلا لزم خفاء الحقيقة كلياً، وهو خلاف اللطف»^(١).

وحيث إنّ القاعدة المذكورة من فروع مسألة العدل الإلهي، فقد عرفوا العدل بأنّه: إعطاء كلّ مستحقّ ما يستحقّه، ومن ثمّ فإنّ قولنا: «الله عادلٌ»، يعني: أنّه يعطي كلّ مستحقّ ما يستحقّه، وهذا يستبطن ثبوت حقّ للعبد على الله تعالى في الرتبة السابقة، فلو حرّمه من هذا الحقّ لكان ظالماً، ومن هنا عرفوا الظلم بأنّه سلب ذي الحقّ حقّه.

وهذا البيان لمضمون قاعدة اللطف والعدل الإلهي ممّا أسّس له المعتزلة في

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ٣٠٥.

بحوثهم الكلامية، وأثبتوا: أن هناك حقاً واقعياً خارجاً عن فعل الواجب تعالى، وينبغي للواجب أن يكون فعله وتشريعه مطابقاً لتلك الحقوق والمصالح والمفاسد الواقعية.

في قباهم ذهب الأشاعرة إلى أن ما يفعله الله هو الحسن، وما ينهى عنه هو القبيح بنفسه، لا أن هناك حسناً وقبحاً في الرتبة السابقة على فعله.

في هذا المجال يقول العلامة الطباطبائي قدس سره: «وقد ساق العصبية المذهبية الطائفتين الباحثتين عن المعارف الدينية في صدر الإسلام إلى تقابل عجيب بالإفراط والتفريط في هذا المقام، فطائفة - وهم المفوضة - أثبتوا مصالح ومفاسد نفس أمرية وحسناً وقبحاً واقعيين، هي ثابتة ثبوتاً أزلياً أبدياً غير متغير، ولا متبدل، وهي حاکمة على الله سبحانه بالإيجاب والتحریم، مؤثرة في أفعاله تكويناً وتشريعاً بالخطر والترخيص، فأخرجوه تعالى عن سلطانه، وأبطلوا إطلاق ملكه.

وطائفة - وهم المجبرة - نفت ذلك كله، وأصرت على أن الحسن في الشيء إنما هو تعلق الأمر به، والقبح تعلق النهي به، ولا غرض ولا غاية في تكوين ولا تشريع، وأن الإنسان لا يملك من فعله شيئاً ولا قدرة قبل الفعل عليه، كما أن الطائفة الأولى ذهبت إلى أن الفعل مخلوق للإنسان، وأن الله سبحانه لا يملك من فعل الإنسان شيئاً، ولا تعلق به قدرته»^(١).

وهذا الفهم لقاعدة اللفظ يختلف اختلافاً جوهرياً عما يفهمه الحكماء والفلاسفة المحققون في القاعدة المذكورة؛ لأنهم يقولون: إن الله سبحانه وتعالى هو الوجود الأتم الأكمل الذي لا يمكن أن يتصور ما هو أكمل منه، وعليه: فلا يستطيع العقل المحدود أن يحكم عليه: ماذا يفعل، وماذا لا يفعل؛ ضرورة أن

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٧، ص ١٢٢.

العقل مهما بلغ من الكمال يبقى محدوداً ضيقاً في قبال اللامتناهي .
 إن المنهج المتبع في كلمات أهل البيت عليهم السلام لا يؤمن بنظرية أن هناك حقاً للعبد على الله؛ قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِوِلَايَةِ أَمْرِكُمْ، وَلَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلَ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ، وَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ، وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ، لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ، وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ. وَلَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَلَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ، لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ، لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ، وَلِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ، وَلِكِنَّهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ، وَجَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةً الثَّوَابِ؛ تَفَضُّلاً مِنْهُ، وَتَوْسَعاً بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ مِنْ أَهْلِهِ»^(١).

ومن هنا ذهب بعض الأعلام إلى عدم صحة القول: بأن هناك حقوقاً متبادلة بين الله سبحانه وبين الناس من الناحية العقلية، إلا حق المولى الحقيقي على عباده؛ قال الشيخ المفيد قدس سره: «إن ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنوا أن العدل أوجبه، وأنه لو لم يفعله لكان ظالماً»^(٢).

وقد بين القرآن الكريم هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢)، بمعنى: أنه لم يكن هناك واقع خارج فعل الحق تعالى لكي يكون فعله مطابقاً له، بل هو كتب على نفسه الرحمة؛ تفضلاً منه لجوده وكرمه. «فمن عظيم الجرم أن نحكم العقل عليه تعالى فنقيّد إطلاق ذاته غير المتناهية فنحدّه بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد والتقييد، أو أن نقنن له فنحكم عليه بوجوب فعل كذا، وحرمة فعل كذا، وأنه يحسن منه كذا، ويقبح منه كذا، على ما

(١) نهج البلاغة: ج ٢، ص ١٩٨.

(٢) أوائل المقالات: ص ٥٩.

يراه قوّم، فإنّ في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكماً بمحدوديّته، والحدّ مساوئق للمعلوليّة؛ فإنّ الحدّ غير المحدود، والشيء لا يحدّ نفسه بالضرورة، وفي تحكيم العقل العملي عليه جعله ناقصاً مستقبلاً تحكّم عليه القوانين والسنن الاعتباريّة التي هي في الحقيقة دعاوٍ وهميّة في الإنسان^(١).

الأدلة على وجوب اللطف

إنّ الأدلة الدالّة على وجوب اللطف متعدّدة، منها:

الدليل الأوّل: أنّه يحصل غرض المكلف، ولولاه لما حصل غرضه، فهو واجب، وإلاّ لزم نقض الغرض.

بيان الملازمة: أنّ المكلف إذا علم أنّ المكلف لا يطيع إلاّ باللطف، فلو كلفه من دونه لكان ناقضاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنّه لا يجيبه إلاّ إذا فعل معه نوعاً من التادّب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادّب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض^(٢).

وبعبارة أخرى: لو لم يفعل البارئ سبحانه وتعالى اللطف على هذا التقدير، لكان ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض قبيح.

بيان أنّه يكون ناقضاً لغرضه: أنّ من دعا غيره إلى طعام له وعلم أنّه يحضر إن أرسل رسولاً إليه، لا غضاضة عليه في إرساله، ولو لم يرسل رسوله، فإنّه يكون غير مرید لحضوره، والعلم بذلك ظاهر.

قال البحراني: «وأما وجوبه فبرهانه: أنّه لو جاز الإخلال به في الحكمة، فبتقدير أن لا يفعله الحكيم كان مناقضاً لغرضه، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم مثله.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ٥٥.

(٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق الأملي): ص ٤٤٥.

بيان الملازمة: أنه تعالى أراد من المكلف الطاعة، فإذا علم أنه لا يختار الطاعة أو لا يكون أقرب إليها إلا عند فعل يفعله به لا مشقّة عليه فيه، ولا غضاضة، وجب في الحكمة أن يفعله؛ إذ لو أُخِلَّ به لكشف ذلك عن عدم إرادته له، وجرى ذلك مجرى من أراد من غيره حضور طعامه وعلم أو غلب ظنه أنه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عدّ مناقضاً لغرضه.

بيان بطلان اللّازم: أن العقلاء يعدّون المناقضة للغرض سفهاً، وهو ضدّ الحكمة ونقص، والنقص عليه تعالى محال^(١).

الدليل الثاني: ما استدللّ به المحقّق اللاهيجي من وجوب الأصلح إذا لم يكن منافياً لمصلحة كلّ النظام؛ لأنّ علمه تعالى يقتضي وقوع النظام على أتمّ وجوهه؛ لأنّه مبدأ كلّ خيرٍ، ولا مانع منه.

وتقريب ذلك الدليل بأن يقال: إنّ اللطف - على الأقلّ - أصلح، إذا لم يكن منافياً لمصلحة كلّ النظام، كما هو المفروض في البعثة وإرسال الرسل، والأصلح ممّا يقتضيه علمه تعالى؛ لأنّه مبدأ كلّ خيرٍ، ولا مانع منه، فاللطف ممّا يقتضيه، ولا بدّ من وقوعه، وإلا لزم الخلف في كون علمه تعالى يقتضي وقوع النظام على أتمّ وجوهه.

أقسام اللطف

يقسم اللطف باعتبار فاعله إلى أقسام ثلاثة:

الأول: ما يكون من المكلف سبحانه وتعالى، كالتكاليف السمعيّة، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وبيان الوعد والوعيد والثواب والعقاب وغير ذلك، أعمّ من أن يكون لطفاً مقرباً أو محضلاً، وهذا يجب على الله فعله، بالمعنى المتقدّم

(١) قواعد المرام في علم الكلام، كمال الدين البحراني، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني:

للوجوب، أي: إنّ الله سبحانه وتعالى بعد أن خلق الإنسان كتب على نفسه أن يهديه، ومن وسائل الهداية بيان اللفظ بنوعيه.

الثاني: أن يكون من فعل المكلف في حق نفسه، ويجب في حكمته تعالى أن يعرفه إياه ويشعره به ويوجهه عليه، وذلك كمتابعة الرسل والاقتداء بهم، ووجوب تعلّم الأحكام الشرعيّة والعمل بها، ولعلّ منه الدعوة إلى التأمّل في دعوة الأنبياء والإمعان في دلائلهم.

الثالث: ما يكون من فعل المكلف في حق غيره، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ قد يُكلف الحق سبحانه وتعالى العبد ويرسل له الرسل، وينزل له الكتب، ويبيّن له الوعد والوعيد والثواب والعقاب، ويوجب عليه العمل بما جاء في الشريعة، ولكنّ هذا البيان والإبلاغ لا يصل إلى المكلف، أو قد يصل ولكنّ الإنسان يتقاعس عنه، من هنا دعت الحاجة إلى مبلّغين ومعلّمين وأمّرين بالمعروف وناهين عن المنكر.

فهذه الأفعال - من تبليغ، وتعليم، وأمرٍ بمعروفٍ، ونهيٍ عن منكرٍ - هي أفعال المكلف، ويجب على الله - من مقتضى حكمته البالغة - أن يوجبها عليه؛ إذ لولا إيجابها عليه لما وصل اللفظ إلى المكلف الآخر. فها هنا شرطان:

الشرط الأوّل: العلم بأنّ ذلك الغير يفعل اللفظ؛ قال المحقّق الطوسي: «وإن كان من غيرهما شُرط في التكليف العلمُ بالفعل»^(١)، أي: العلم بأنّ ذلك الغير الذي يجب عليه إبلاغ التكليف للمكلف يقوم بوظيفته؛ إذ لولا له لزم نقض الغرض.

الشرط الثاني: أن يكون التكليف بفعل اللفظ شاملاً للّفظ والمصلحة في حقّ المكلف نفسه؛ قال المحقّق البحراني: «ثم لا بدّ وأن يشتمل على مصلحة

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الأملي): ٤٤٥.

تعود إلى فاعله؛ إذ إيجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوه عن مصلحة تعود إليه ظلمٌ، وهو عليه محال^(١).

الاعتراضات على وجوب اللطف

أورد الأشاعرة على وجوب اللطف عدّة اعتراضاتٍ، منها:

الاعتراض الأول: أنّ اللطف الذي يُدرك العقل وجوبه على الحقّ سبحانه لا بدّ أن يخلو من جهات المفسدة؛ لأنّ جهات المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتفج جهات المفسدة. فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه؟ فلا يكون واجباً.

وبعبارة أخرى: لكي يتمّ وجوب اللطف عليه سبحانه عقلاً، لا بدّ أن يتوفّر فيه شرطان: وجود المصلحة، وانتفاء المفسدة، وقد يكون اللطف مشتملاً على مفسدة غير معلومة، فلا يكون واجباً.

وكونكم مكلفين بترك القبيح لا يفيد إلّا عدم علمكم بالقبح فيما هو لطفٌ، ولا يثبت بذلك العلم بعدم القبح فيه، ولا يكفي احتمال وجود القبح.

وجوابه: ثبت في محله: أنّ الله سبحانه وتعالى لا يخلّ بواجبٍ، ولا يفعل قبيحاً، فلو رأى مصلحة بلا مفسدة، أو مفسدة بلا مصلحة، كان مقتضى العدل والحكمة أن يوجب الأولى ويحرّم الثانية، وحيث إنّ سبحانه وتعالى لطف بالمكلفين بما يُقرّبهم من الطاعة وما يحصلها لهم، علمنا أنّه خالٍ من المفسدة، وأنّ وجوه القبح منتفية.

ثمّ إنّنا لم نستدلّ بعدم العلم بالقبح على العلم بعدم القبح، بل استدللنا بأنّ تكليفه تعالى بشيءٍ، يوجب العلم بأنّه لا قبح فيه.

الاعتراض الثاني: كيف يكون اللطف واجباً، مع أنّه ربّما يقوم سبحانه بما هو

(١) قواعد المرام في علم الكلام: ص ١١٨.

في مقابل اللطف، فيخبر عن سعادة بعض الأفراد، فيوجد الجرأة للمعاصي، وعن شقاء بعضٍ آخر، فيوجد فيهم اليأس والقنوط الملازم لإدامة العصيان؟ فالإخبار بأنّ المكلف من أهل الجنة، أو من أهل النار، مفسدة؛ لأنّه إغراء بالمعاصي، وقد فعله تعالى، وهو ينافي اللطف.

جوابه: أنّ إخبار الطائفة الأولى مقارنٌ لتمتّع هؤلاء بملكاتٍ رحمانية تصدّهم عن اقتراف المعاصي. أمّا في الطائفة الثانية فإنّ المخبر عنه إمّا أن يكون جاهلاً غير مؤمنٍ بصدق القرآن، فليس فيه مفسدة، أو يكون عارفاً كإبليس فلا يتحقّق فيه الإغراء؛ لأنّه عاين الحقائق قبل الهبوط.

قال العلامة الحلّي: «إنّ الإخبار بالجنة ليس إغراءً مطلقاً؛ لجواز أن يقترن به من الألفاظ ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصية، وإذا انتفى كونه إغراءً على هذا التقدير بطل قولهم: إنّ مفسدةً على الإطلاق.

وأما الإخبار بالنار فليس مفسدةً أيضاً؛ لأنّ الإخبار إن كان للجاهل - كأبي لهب - انتفت المفسدة فيه؛ لأنّه لا يعلم صدق إخباره تعالى، فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، وإن كان عارفاً كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقبته داعياً إلى الإصرار على الكفر؛ لأنّه يعلم أنّه بإصراره عليه يزداد عقابه، فلا يصير مغرباً عليه»^(١).

الاعتراض الثالث: أنّ الكافر إمّا أن يكلف مع وجود اللطف، أو مع عدمه، والأوّل باطلٌ، وإلّا لم يكن لطفاً؛ لأنّ معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده. والثاني إمّا أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه، فيلزم تعجيز الله تعالى، وهو باطلٌ، أو مع وجودها، فيلزم الإخلال بالواجب. فهذا هنا شقوقٌ ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الكافر مكلفاً مع وجود اللطف.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق الأملي): ص ٤٤٦.

الثاني: أن يكون الكافر مكلفاً مع عدم اللطف، مع عدم قدرته سبحانه عليه.

الثالث: أن الكافر يكون مكلفاً مع عدم اللطف، مع قدرته سبحانه عليه. والأوّل باطل؛ إذ لو كان هناك لطفٌ لوقع الملطوف فيه، فحيث لم يقع نستكشف عدمه. والثاني مستلزمٌ لوصفه سبحانه بالبخل والعجز عن إعطاء اللطف. والثالث مستلزمٌ لأنَّ يخلِّ الواجب سبحانه بالواجب، وهو اللطف. وبعبارةٍ أخرى: لو كان اللطف واجباً لما وجد كافرٌ، والتالي باطل؛ لأنَّه موجودٌ، فالمقدّم مثله، أي: اللطف ليس بواجبٍ عليه؛ لأنَّ اللطف يقرب الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، فلو كان وجوده واجباً لقرب الجميع للطاعة، وبعدهم عن المعصية.

وجوابه: أنا نختار الشقَّ الأوّل، ولكن ليس اللطف ملازماً للامتنال، بل هو مقربٌ للبعد إليه؛ إذ لولاه لم يمتثل، لا أنّه يمتثل معه قطعاً؛ إذ اللطف لا يبلغ حدَّ الإلجاء، ولا يسلب المكلف اختياره، فلا معنى للقول: إنَّ مع وجوب اللطف لا يبقى كافر.

فاللطف ليس علّة تامّةً لحصول الإيثار والطاعة، بل هو داعٍ إلى الطاعة، والمكلف قد يمتنع من قبول اللطف والانتفاع به بسوء اختياره، وعلى هذا فالكافر لا يخلو من اللطف، لكنّه لم ينتفع به.

اللطف العام والخاص

اللطف منه ما هو عامٌّ، ومنه ما هو خاصٌّ، والأوّل هو ما يقتضيه التكليف، وأحوال نوع المكلفين، كالوعد والوعيد ونحوهما، وقد فعل تعالى هذا في حقّ جميع المكلفين، وهذا ما قرّره الآية الكريمة: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٦٥).

قال الطبرسي: «وفي هذه الآية دلالة على فساد قول من زعم: أن عند الله تعالى من اللطف، ما لو فعله بالكافر لآمن؛ لأنه لو كان كذلك، لكان للكافر الحجة بذلك على الله تعالى قائمة»^(١).

والثاني هو ما يقتضيه أحوال المكلفين الخاصة، ومثل هذا قد يختلف باختلاف حالات المكلفين، فعن عبد العظيم الحسيني رضي الله عنه، عن إبراهيم بن أبي محمود، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَتَرَكْهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾، فقال: إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه، ولكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منهم المعاونة واللطف، وحل بينهم وبين اختيارهم»^(٢).

وقال القاضي عبد الجبار: «إن المكلفين على طائفتين: طائفة من علم الله تعالى أنهم ينتفعون باللطف ولا يكفرون، وأخرى من علم أنهم يكفرون بذلك فلا ينتفعون، وإنما يجب فعل اللطف في حق الطائفة الأولى، دون الثانية»^(٣).

تبصرة: يقبح منه تعالى تعذيب المكلف الكافر والعاصي مع منعه اللطف المحصل؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ (طه: ١٣٤)، فأخبر أنه لو منعهم اللطف المتمثل ببعثة الرسول لكان لهم أن يسألوا، ولا يكون لهم ذلك إلا إذا كان إهلاكهم من دون البعثة قبيحاً.

وقد فرق العلامة الحلي في «كشف المراد» بين تعذيب الكافر والعاصي، وبين الذم مع فرض عدم اللطف، وحكم على الأول بالقبح دون الثاني، وعلل ذلك

(١) البيان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ٢٤٣.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ١١٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة: ص ٥٢٠.

بقوله: «لأنّ الذمَّ حقٌّ مستحقٌّ على القبيح، غير مختصّ بالمكلف، بخلاف العقاب المستحقّ للمكلف، ولهذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حقّ الباعث من الذمّ، كما أنّ إبليس ذمّ أهل النار، وإن كان هو الباعث على المعاصي»^(١).

والفرق غير وجيه؛ فالفعل القبيح الذي أتى به المكلفُ فرضاً، لا يخلو من كونه عالماً بقبحه، أو جاهلاً به، فإن كان عالماً يصحّ ذمّه وعقابه معاً، وإن كان جاهلاً لا يصحّ واحدٌ منهما، بل حقيقة العقاب ليس إلاّ الذمّ الذي يكون فاعله هو الله سبحانه؛ قال اللاهيجي: «معنى قبح الظلم - مثلاً - هو: أنّ فاعله يستحقّ الذمّ والجزاء بالسوء، والجزاء بالسوء إذا أضيف إلى الله تعالى يسمّى عقاباً»^(٢)، وقال الشيخ محمد تقي الأصفهاني: «إنّ المدح والثواب ومطلوبية الفعل يساوق بعضها بعضاً، كما أنّ الذمّ والعقاب والجرح متساوقة»^(٣).

أحكام اللطف المقرب

ذكروا للطف المقرب أحكاماً، هي:

الأول: لا بدّ أن يكون بين اللطف والملطوف به مناسبة، والمراد بالمناسبة - هنا - كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فيه. فلو قال الله سبحانه وتعالى: من صلّى فله كذا من الأجر، فلا بدّ أن يكون بين هذا اللطف وبين الفعل المأمور به وهو الصلاة - مثلاً - مناسبة؛ إذ مع عدم المناسبة لا ينقطع السؤال بـ «لمّ جعل هذا الثواب للصلاة؟»، و«لمّ لم يجعله لغيرها؟»؛ قال العلامة الحلي: «لولا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولى من كونه لطفاً

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق الأملي): ص ٤٤٧.

(٢) گوهر مراد، عبد الرزاق اللاهيجي: ص ٣٤٣.

(٣) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٥٠٦.

في غيره من الأفعال، وهو ترجيحٌ من غير مرجحٍ أيضاً^(١).
وقال السيّد المرتضى: «لا بدّ من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه؛ لأنّه داعٍ إليه، ولو لم يكن بينها مناسبة، لم يكن بأن يدعو إليه أولى منه بأن يدعو إلى غيره»^(٢).

الغايي: أن لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه حدّ الإلجاء، باعتبار أنّ هدف التكليف امتحان المكلف، فلو كان اللطف بالغاً حدّ الإلجاء للزم نقض الغرض.
الثالث: وجوب كونه معلوماً للمكلف إمّا إجمالاً، أو تفصيلاً؛ قال الشيخ الطوسي: «ويجب أن يكون اللطف معلوماً على الوجه الذي هو لطفٌ فيه؛ لأنّه داعٍ إلى الفعل، فهو كسائر الدواعي»^(٣).

فلو أنزل الله سبحانه وتعالى شريعةً كاملةً، فيها الوعد والوعيد والثواب والعقاب، ولكنها لم تصل إلى المكلف فإنّها - حينئذٍ - لا تكون لطفاً.
وقد أوجب العلامة الحلي العلم بالمناسبة - أيضاً - إجمالاً، فقال: «إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى الفعل الملطوف فيه»^(٤).

والفاضل القوشجي خالف اشتراط العلم مطلقاً؛ حيث قال: «إنّ اللطف إنّما يكون داعياً إلى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الأمر، سواءً كان تلك المناسبة معلومةً للمكلف، أو لا»^(٥).

الرابع: كون اللطف مشتتلاً على صفةٍ زائدةٍ على الحسن، بمعنى: عدم كفاية

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الأملي): ص ٤٤٧.

(٢) الذخيرة في علم الكلام: ص ١٨٧.

(٣) الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: ص ٧٧.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (تحقيق الأملي): ص ٤٤٨.

(٥) شرح التجريد، علاء الدين القوشجي: ص ٣٥٣.

اشتغال الفعل على جهة حُسنٍ؛ لأنَّ اللطف شيءٌ وراء الحسن الموجود في الفعل .
والمقصود من اشتغال اللطف على صفةٍ زائدةٍ على الحسن: كونه بحيث
يمدح فاعله، بأن يكون من صفات الكمال، وإذا كان كذلك فيكون واجباً على
الله تعالى، بمعنى: أنه مقتضى جوده وحكمته.

الخامس: لا يجب أن يكون اللطف معيناً في شيءٍ بالخصوص، بل يجوز أن
يدخل في اللطف التخيير، بأن يكون كل واحدٍ من الفعلين قد اشتمل على جهةٍ
من المصلحة المطلوبة من الآخر، فيقوم كل واحدٍ منهما مقام الآخر، ويسدُّ
مسدّه، كما في الواجبات التخييرية. «أمّا في حقنا فكما في الكفارات الثلاث، وأمّا
في حق الواجب تعالى فلجواز أن الله سبحانه وتعالى يخلق لزيدٍ ولداً يكون لطفاً
له، وإن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولدٍ غير ذلك الولد من أجزاءٍ غير
أجزاء الولد الأوّل، وعلى صورةٍ غير صورته، وحيث لا يجب أحد الفعلين
بعينه، بل يكون حكمه حكم الواجب المخير»^(١).

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الأملي): ص ٤٤٨.

معطيات الفصل

١. بعد أن علمنا: أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان لغاية، ولم يخلقه سدىً، وأنه تباركت أسماؤه عالمٌ قادرٌ غنيٌّ جوادٌ كريمٌ حكيمٌ؛ علمنا: أنه لا بد أن يهدي الإنسان إلى ما خلقه له.
٢. إن اللطف هو ما يقرب الإنسان إلى السعادة، وإن كان بمقدوره السير في طريقها من دونه.
٣. الإنسان إذا كان مزوداً بفطرة التوحيد، قد أرسلت إليه الرسل، وأنزلت له الكتب، فيها بيانٌ لكل شيءٍ، فإنه سيكون أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد عن فعل المعصية مما لو لم خلي وعقله.
٤. اللطف المقرب: هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين، ولم يبلغ حدَّ الإلجاء.
٥. اللطف المحصل: هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع، مع تمكنه في الحاليتين.
٦. بيان التكليف لطفٌ منه سبحانه، يمكن المكلف من الطاعة، بحيث لولاه لما تمكن المكلف من العمل والامتثال.
٧. ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنوا: أن العدل أوجبه، وأنه لو لم يفعله لكان ظالماً.
٨. يقسم اللطف باعتبار فاعله إلى أقسامٍ ثلاثة: ما يكون من المكلف سبحانه وتعالى، كالتكاليف السمعية، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وبيان الوعد والوعيد والثواب والعقاب؛ وما يكون من فعل المكلف في حق نفسه، كمتابعة الرسل والافتداء بهم، ووجوب تعلم الأحكام الشرعية والعمل بها؛

وما يكون من فعل المكلف في حق غيره، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
٩. اللطف منه ما هو عامٌّ، ومنه ما هو خاصٌّ، والأوّل هو ما يقتضيه التكليف، وأحوال نوع المكلفين، كالوعد والوعيد ونحوهما، والثاني هو ما يقتضيه أحوال المكلفين الخاصّة، ومثل هذا قد يختلف باختلاف حالات المكلفين.

خاتمة:

آثار الإيمان بالعدل الإلهي

إنّ الإيمان بالله يدخل في مفهومه الإيمان بعدله، ولا يستقيم مع العدل الإلهي أن يستوي البرّ والفاجر، ويفلت المسيء من العقاب، ويُجرّم المحسن من الثواب؛ قال تعالى: ﴿أَمَّنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (السجدة: ١٨).

ويتجلّى عدل الله سبحانه وتعالى في كلّ شيء، سواء في الأمور التكوينية كالخلق، أو في الأمور التشريعية كأحكام الدين، أو في الجزاء الأخروي^(١). فهو - عزّ وجلّ - لا يجور في قضاائه ولا يحيف في حكمه، ولا يكلف عباده ما لا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادةً على ما يستحقّون.

وعندما يشعر الإنسان أنّ كلّ شيء يقوم على عدالة الله سبحانه، سواء في خلقه للكون أو في وضعه للتشريع، فإنّه يشعر بالانسجام التامّ بين فطرته الداخليّة التي تدعوه إلى العدل، وبين الكون والتشريع القائمين على العدل، فتتوجّه أعماله إلى إشاعة العدل في كلّ شؤونه الفرديّة والاجتماعيّة. وهذا يعني: أنّ للإيمان بالعدل الإلهي معطياته على المستوى الفردي والاجتماعي.

أولاً: أثر الإيمان بالعدل على المستوى الفردي

للإيمان بالعدل الإلهي آثاره ومعطياته على المستوى الفردي، سواء على مستوى السلوك أم على مستوى الاستقرار النفسي.

(١) تقدّم في البحوث السابقة التفصيل في عدله سبحانه في التكوين والتشريع.

١- الأثر النفسي للإيمان بالعدل الإلهي

لا شك أنّ الإنسان مفطور على الشعور بالحاجة إلى الارتباط بالمطلق سبحانه، الذي خلقه ويملكه ويدبّر شؤونه، ومفطور على معرفة هذا المبدأ الذي أوجده، ومعرفة الغرض الذي من أجله أوجده، وكذا معرفة الوظيفة التي عليه أن يقوم بها، ثمّ معرفة المنتهى والمصير المحتوم بعد مسيرة الكدح.

والإيمان بالمبدأ والمنتهى لا يهب للنفس الراحة والسكون والطمأنينة^(١) ما لم تدعن النفس وتؤمن بأسماء المبدأ وصفاته، والتي منها صفة العدل، بل إنّ عدم الإيمان بعدله سبحانه يسلب النفس سكونها وطمأنينتها، ويجعلها تعيش القلق والخوف الدائم من المصير الذي ينتظرها؛ إذ ما قيمة العقيدة الحقّة والعمل الصالح إذا كان الإنسان مقبلاً على ربّ لا ينظر إليه ولا إلى إيمانه ولا إلى عمله، ويساوي بينه وبين أصحاب الباطل والعمل الطالح، بل ربّما أثاب الثاني وعاقبه! إنّ هذا الشعور يكون باعثاً على قلق لا يدفعه دافع ولا يرفعه رافع!!

وهكذا حال من ذهب إلى أنه ليس لعدله سبحانه حقيقة ثابتة من قبل، بحيث نستطيع تحديدها وجعلها معياراً ومقياساً لأفعال الباري جلّ وعلا، بحجة أنّ ذلك يعتبر تحديداً وتقييداً لإرادة الله ومشيئته، وأنّه لا يمكننا أن

(١) الاطمئنان: السكون والاستقرار. والاطمئنان إلى الشيء: السكون إليه، وطمأنينة القلب: سكونه واستقراره الذي يدفعه للخير والشعور بالغبطة والسعادة والثقة بالله ووعده. وضده القلق والاضطراب والانزعاج والخروج من الاستقرار النفسي والسكون والراحة، إلى الشعور بالضيق والخوف وعدم الرضا.

وهذا الاطمئنان هو من نصيب القلب العاصي للشيطان، المطيع للرحمن، المدعن بعدل الديان الذي لا تُظلم في حضرته نفسٌ شيئاً، والذي لديه كتاب ينطق بالحقّ وهم لا يُظلمون.

نفرض قانوناً ثم نجعل هذا القانون حاكماً على أفعال الله سبحانه؛ لأنّ كلّ القوانين هي جزء من مخلوقاته ومحكومة له سبحانه، وهو حاكمها المطلق، وكلّ فرض يتضمّن تبعية الإرادة الإلهية فإنّه مخالف لصفات الله من علوّ وقدرة مطلقة؛ لذا ليس معنى كونه عادلاً أنّه يتبع قوانين سابقة هي قوانين العدل، بل معنى ذلك أنّه سرّ منشأ العدل، فكّل ما يفعله فهو عدل، وليس كلّ ما هو عدل فهو يفعله. فالعدل والظلم متأخران ومنتزعان من فعل الله سبحانه، فالعدل ليس مقياساً لفعل الله، ولكنّ فعل الله هو مقياس العدل.

إنّ هذه الرؤية للعدل الإلهي هي الأخرى تكون مبعثاً للقلق والاضطراب، بل القلق فيها أشدّ، لأنّ الإنسان قد يظلم ويُسمّى ظلمه عدلاً!

بعكس الإنسان الذي يؤمن بعدله سبحانه، وأنّه ذو حقيقة مستقلة، وأنّ الله سبحانه ينجز أفعاله حسب معيار العدل، وأنّه - تباركت أسماؤه - لا يُضيع عمل عامل من ذكر أو أنثى، وأنّ عمل الجميع لا يضيع، وأجرهم لا يتخلف، فهم في أمن من الظلم بنسيان أجرهم أو بترك إعطائه أو بنقصه أو تغييره، كما أنّهم في أمن من أن لا يُحفظ أعمالهم أو تُنسى بعد الحفظ أو تتغيّر بوجه من وجوه التغيير، فإنّ نفسه مطمئنّ وتسكن ويزول عنها القلق.

إذاً لا بدّ لمن يطلب سكون القلب وطمأنينة النفس أن يعي حقيقة إيمانه بأصول العقيدة، ويعرف موقع الله من وجوده وسيطرته المطلقة على مقدّرات الأمور، فلا يوجد شيء إلا من خلال إرادته، فإن أراد شيئاً كان، وإن لم يرد لم يكن، ولا يملك أحد أن يتدخّل في ما يريد أو في ما لا يريد، وهو مع ذلك عدلٌ لا يظلم أحداً في دنيا أو آخرة، ومن خلال ذلك يشعر العبد بالطمأنينة النفسية مع الله، من موقع الإيمان بعلمه وقدرته وعدله وحكمته فيزول عنه كابوس القلق.

ولو عرف العبد واستشعر قدرة خالقه ومدبر شؤونه، ورحمته ورعايته وعدله وحكمته، فإن ذلك يوجب محبة القلب لذلك المبدأ الذي له الأسماء الحسنى، وتعلقه به، ورجاؤه، والتوكل عليه، وهذا الشعور يوجد الطمأنينة القلبية والهدوء النفسي.

٢. الأثر السلوكي للإيمان بالعدل الإلهي

إن محور حركة الإنسان في نشأة الدنيا - التي يتم من خلالها تكامله وتطوره - هو الإرادة والاختيار، وقد يقع الإنسان من خلالها بالخطأ والمعصية؛ لذا فتح الله له باب عفوه ورحمته المتمثل بالتوبة، ولو لاها لتوقفت حركته وتكامله ولسد الباب عليه. وفي الصحيفة السجادية: «إلهي أنت الذي فتحت لعبادك باباً إلى عفوك سميت التوبة، فقلت: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً﴾ فما عُذِرَ من أغفل دخول الباب بعد فتحه؟!»^(١).

وأما محور حركته في الدار الآخرة فهو الإلزام والجزاء، وهو مقتضى قوله عز وجل: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤)، ومن الإلزام ينشأ الجزاء والعقاب، ولا يكون للإرادة الإنسانية والاختيار دورٌ يومذاك، وتكون العلاقة - إذن - علاقة «العدل الإلهي» التي تعني الإلزام والجزاء.

وهذا لا يعني أن لا تكون هناك عقوبات تعبر عن العدل الإلهي في الدار الدنيا، أو لا تكون هناك رحمة في الدار الآخرة، بل الأمر على العكس، فإن العقوبات في الدار الدنيا موجودة أيضاً، ولذا نزلت الآيات الإلهية في الكافرين والظالمين، وباب الرحمة موجود في الدار الآخرة، ولذا وُضعت الشفاعة والعتفو عن السيئات بسبب الحسنات وغير ذلك من الأبواب، بل المقصود من ذلك ما

(١) الصحيفة السجادية: ص ٤٠٢.

أشرنا إليه - بشكل عام - وهو أنّ الخطّ العامّ الحاكم في الدنيا هو خطّ الرحمة، والخطّ العامّ الحاكم في الآخرة هو خط العدل الإلهي.

ويبدو من خلال الآيات القرآنية أنّ الحد الفاصل بين ميزان الرحمة والعدل الإلهي في الدار الآخرة هو العناد والتمرد والشرك والكفر، الذي يعبر عنه القرآن الكريم في كثير من الموارد بالاستكبار، لأنّ ملاك العدل الإلهي هو الظلم، ومعنى العدل الإلهي هو إنزال الجزاء بالظالم، وأنّ للظلم هذا درجات، ودرجته التي لا يمكن التجاوز عنها هي درجة: (الشرك والكفر والاستكبار والعناد والجحود)؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الأعراف: ٣٦)، وقال أيضاً: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر: ٦٠)، وقال: ﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ (الزمر: ٧٢)، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، وقال: ﴿...يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣).

ومن أروع النصوص الإسلامية التي تتحدث عن هذه المعادلة بين الرحمة والعدل الإلهي ما ورد في دعاء كميل بن زياد النخعي المعروف الذي يرويه عن إمام المتقين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «فباليقين أقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك وقضيت به من إخلاد معانديك لجعلت النار كلها برداً وسلاماً وما كان لأحد فيها مقرأً ولا مقاماً، لكنك - تقدست أسماؤك - أقسمت أن تملأها من الكافرين؛ من الجنة والناس أجمعين، وأن تخلد فيها المعاندين، وأنت جل ثناؤك قلت مبتدئاً وتطوّلت بالأنعام متكرّماً أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستون»^(١).

إنّ الإيمان بعدالة المولى سبحانه يوم القيامة، وفي المحكمة الإلهية الكبرى

التي يخضع فيها كل شيء للإحصاء الدقيق، له الأثر الكبير في ضبط الإنسان أمام الزلاّت، ووقايته من السقوط في المنحدرات.

بعبارة أخرى: إنّ الآيات البيّنات صريحة في أنّ أفعال الإنسان هي بعين الله؛ قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ * وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ﴾ (القمر: ٥٢-٥٣)، ﴿إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ (يونس: ٢١)، ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ (يس: ١٢)، ولذلك يصرخ المجرمون بالقول: ﴿يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ (الكهف: ٤٩).

وشعور الإنسان وإيمانه وإذعانه بأنّ كلّ حركاته وسكناته ونيّاته وعواطفه وإراداته مرصودة ومدوّنة في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة، وأنّه سوف يُحاسب من قبل العدل سبحانه، سوف يدفعه لأن يكون دقيقاً في جميع أعماله ويراقب سلوكيّاته، ويسعى دائماً أن يكون على النمرقة الوسطى من غير إفراط ولا تفريط.

إنّ اعتقاد الإنسان الجازم بعدالة الجزاء يكون بمثابة السدّ المنيع بينه وبين ارتكاب الذنوب والانحراف في السلوك، ومن العوامل المهمّة والمؤثّرة في العملية التربويّة؛ لأنّ العدالة تحمل - بين ثناياها - للعاصي تهديداً لا يمكنه أن يتغاضى عنه، لأنّه تهديد ينذر بخطرٍ وضررٍ ما بعده ضرر، ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَاباً﴾ (النبأ: ٣٠).

وإنّ هذه العدالة الإلهية - في الوقت نفسه - تحمل بين ثناياها وعداً لا يمكن أن يتخلف، بالحوار والقصور والروح والريحان والفوز بالرضوان لكلّ من استقام وسار على الطريقة وعبد الله فأخلص له في عبادته، وامثل أوامره وانتهى عن نواهيه، وهذه العطايا لا يمكن لعاقل أن يهملها ولا يهتمّ بشأنها وشأن تحصيلها، والاهتمام بها يعني الاستقامة في السلوك.

وخلاصة القول: إنَّ إيمان الإنسان بأنه سوف يلاقى ربّه في محكمة العدل الإلهي، ويستلم قائمة أعماله (من أفعال وأقوال، وحركات وسكنات) وأنّه في ذلك اليوم سوف يحصد ناتج ما زرعه، يدفع الإنسان لأن يكون عبداً حقيقياً لله تعالى، يعيش العبودية الحقّة؛ قائماً وصائماً، مليئاً ومزكياً، أمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، مجاهداً بهاله ونفسه في سبيل الله عزّ وجلّ، يقول الحقّ ولا تأخذه في الله لومة لائم، متديّناً في معاملاته، يعطف على الصغير ويوقّر الكبير ويرفق بالقوارير، لا يقول أفّ لأبويه ولا ينهرهما، ويقول لهما قولاً كريماً، ويقول ربّ ارحمهما كما ربياني صغيراً، يصل رحمه ويخشى قطيعته، يكدّ على عياله ويتحمّل أذى جاره، لا يتبغي من وراء ذلك إلا وجه الله سبحانه وتعالى.

ثانياً: أثر الإيمان بالعدل الإلهي على المستوى الاجتماعي

يعدّ الإيمان بالعدل الإلهي - إلى جنب الإيمان بالمعاد - من المسائل المهمّة وأركان الإيمان الأساسيّة التي لها تأثيرات مباشرة في تنظيم حياة الإنسان على المستوى الاجتماعي.

توضيح ذلك: إنّ الإنسان مفطور على حبّ ذاته وكمالاتها، فهو لا يريد شيئاً إلا إذا وجد فيه كماً لنفسه، ولا يهرب من شيء إلا إذا وجد فيه سبباً في فقدانه لكمال من كمالاته. نعم، قد يكون ما يراه كماً وهو في حقيقته ليس كذلك، فيطلبه توهماً. وهذا الأمر يجعله ينظّم علاقاته مع الآخرين أو مع الأشياء المحيطة به على أساس مصالحه الفرديّة.

بعبارة أخرى: لما كان الإنسان مفطوراً على حبّ ذاته، فهو يبدأ من لحظة خروجه حركةً تكامليةً يطلب بها كمالاته علماً وعملاً. وحيث إنّهُ يُدرك أنّ هناك كمالات هو قادر على تحقيقها بمفرده، فله أن يعزل عن الآخر، فيتأمّل، ويتفكّر، ليصل إلى ما يمكن أن يصل إليه من المعارف الحقّة التي تشكّل جزءاً مهماً من

كمالاته؛ وأنّ هناك كمالات بحاجة إلى الغير حتى يُحقّقها لذاته، من قبيل مأكله ومشربه ومسكنه، من هنا يبدأ بالتفكير باستخدامه الغير.

هذا كلّه إذا كانت هذه المصالح تعود بالنفع على الإنسان بذاته، وتصبّ في مصلحة الفرد مباشرة، أمّا إذا كانت المصالح اجتماعية لا فردية، بمعنى أنّ فيها مصلحةً للمجتمع، كالنظم الموجودة في الحياة الاجتماعية التي هي أمر ضروري للمجتمعات، وفرض أنّ هذه المصالح لا تصبّ في مصلحته الفردية، بل إنّها تتصادم مع المصالح الاجتماعية، فهنا كيف ننظّم هذه العلاقات؟ وكيف نستطيع أن ننعق الإنسان وجدانياً ونفسياً وعقائدياً بأن يتنازل عن مصالحه الفردية لأجل المصالح الاجتماعية؟ خصوصاً أنّ المصالح الفردية أمور فطرية وغريزية في الإنسان وليست أموراً عرضية حتّى يمكن إزالتها. وهذا التعارض والتصادم بين المصالح الفردية والاجتماعية يشكّل القضية الأساسية التي تتولّد منها المشكلات الاجتماعية في حياة البشر.

من هنا دعت الضرورة إلى تقنين تشريع يضبط الإنسان خارجياً ويربّه داخلياً، لتحقيق العدالة الاجتماعية، وهذا القانون لا بدّ أن يكون نابعاً من الفطرة؛ لأنّ منشأ التزام على المصالح كان هو الفطرة على حبّ الذات التي تدعو صاحبها إلى تلبية حاجات ذاته.

ولكي يتمكّن الإنسان من توفير مصالحه الاجتماعية، لا بدّ أن يجهّز بالقدرة على معرفة تلك المصالح وأساليب إيجادها؛ وأن يوجد عنده الدافع الذي يدفعه بعد معرفتها إلى تحقيقها.

والإنسان لا يستطيع أن يدرك التنظيم الاجتماعي الذي يكفل له كلّ مصالحه الاجتماعية، وينسجم مع طبيعته وتركيبه العام، لأنّه أعجز ما يكون عن استيعاب الموقف الاجتماعي بكلّ خصائصه، والطبيعة الإنسانية بكلّ محتواها.

وما دامت المعرفة الإنسانية محدودة، وشروطها الفكرية عاجزة عن استكناه أسرار المسألة الاجتماعية كلّها، لذا لا بدّ أن يوضع لها النظام الاجتماعي.

من هنا تأتي ضرورة الدين في حياة الانسان، وحاجة الإنسان إلى الرسل والأنبياء؛ بوصفهم قادرين عن طريق الوحي على تحديد المصالح الحقيقية للإنسان في حياته الاجتماعية وكشفها للناس.

ولو قلنا جدلاً: إنّ الإنسانية أُعطيت قدرةً عقليةً وفكريةً وتجريبيةً بحيث تستطيع الوصول إلى أفضل قانون لإقامة العدالة الاجتماعية، يبقى الدافع الذاتي الذي يدفع بالإنسان نحو تحقيق تلك المصالح بعد معرفتها وإقامة العدالة الاجتماعية مفقوداً؛ بل نجد أنّ هذا الدافع الذاتي نفسه يحول دون تحقيق كثير من المصالح الاجتماعية، ويمنع عن إيجاد التنظيم الذي يكفل تلك المصالح أو يمنع عن تنفيذه.

وهكذا يتضح أنّ المشكلة الاجتماعية التي تحول بين الإنسانية وتكاملها الاجتماعي، هي التناقض القائم بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية. وما لم تكن الإنسانية مجهزةً بإمكانات للتوفيق بين المصالح الاجتماعية والدوافع الأساسية التي تتحكّم في الأفراد، لا يمكن للمجتمع الإنساني أن يظفر بكماله الاجتماعي.

دور الإيمان بالعدل الجزائي في حلّ المشكلة

إنّ الدين هو الإطار الوحيد الذي يمكن أن يوفّق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة؛ لأنّ الدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع أن تعوّض الانسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضية أملاً في النعيم الدائم، وتستطيع أن تدفعه إلى التضحية بوجوده عن إيمان بأنّ هذا الوجود المحدود الذي يضحّي به ليس إلاّ تمهيداً لوجود خالد وحياة دائمة يحكمها

العدل.. تستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمها التجارية المادية. فالخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح، وحماية مصالح الآخرين تعني - ضمناً - حماية مصالح الفرد في حياة أسمى وأرفع، الحكم فيها عدلٌ لا يجور، ولا يُضيع عمل عاملٍ من ذكرٍ وأنثى.. وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامة بالدوافع الذاتية، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني. قال تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (غافر: ٤٠)، وقال أيضاً: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (فصلت: ٤٦).

هذه صور رائعة يقدمها الدين في نصوص القرآن ليربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة ويطوّر من مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للإنسانية التي يحددها الإسلام مترابطتان، فهو يجنّد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامة.

وهذا الترابط الحقيقي لا يثمر ولا يؤتي أكله ولا يحل المشكلة إلا إذا آمن الإنسان بأنّه - لا محالة - راجع إلى دار يكون الحكم فيها عدل لا يجور، يعوّض العباد عن كلّ تضحية وإيثار وتنازل بدرّ منهم في النشأة الدنيا.

بيان آخر: إنّ الله سبحانه وتعالى وعد الإنسان بأنّه إن تنازل عن مصالحه الفردية لأجل المصالح الاجتماعية - بثمن أو من دون ثمن - فسوف يعوّضه على ذلك. ومعنى ذلك: أنّ الدين استطاع أن يبذل المصدق، دون أن يبذل الفطرة، فهو لا يطلب من الإنسان التنازل عن فطرته الأصلية وعن حبه لذاته وكماالاتها، ولكنه استبدل مصالحها الدنيوية الضيقة بمصالحها الأخروية الواسعة. قال تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا﴾ (الفرقان: ١٦)، وقال أيضاً: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق: ٣٥).

فالإِنسان من وجهة النظر الإسلاميَّة إذا جاهد في الحياة الدُّنيا وأنفق وعمل صالحاً، وتنازل عن بعض أموره الفرديَّة ومصالحه الشخصيَّة، فإنَّ ذلك لن يذهب سُدىً، ولن يكون هباءً منثوراً؛ قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى﴾ (النجم: ٣٨-٤١). ثمَّ أثبت هذه الحقيقة بقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧-٨). فمنطق القرآن مع الإنسان الذي يتنازل عن ذاته ومصالحه في مقابل خير البشريَّة ومصالح المجتمع هو التعويض له عن ذلك بما لا نهاية له في الدار الآخرة.

الإيمان بالعدل الإلهي يحمّلنا المسؤولية الدينيَّة

إنَّ إيمان الإنسان بأنَّه يعيش في جميع أحواله وفق العدل الإلهي يجعل مصيره أمامه مكشوفاً في الحاضر والمستقبل؛ فتطمئنَّ نفسه وتستقرَّ روحه في السراء والضراء وفي الشدَّة والرخاء، ولا يهيمه إلا أن يؤدِّي واجباته الدينيَّة الملقاة على عاتقه ويتحمّل مسؤوليَّته الدينيَّة في جميع الأحوال، ويدافع عن مبادئه ودينه أمام المنحرفين والمستكبرين والحكّام الظالمين، ويقف أمام أعظم المصائب وأكبر بلاء يصيبه في سبيل دينه بإجلال وإكبار.

وفي حالاته العاديَّة يؤدِّي واجباته الملقاة على عاتقه بأفضل وجه ويتحمّل المسؤولية بأحسن صورة، ولا يلقي تبعات أعماله على القضاء والقدر، ولا ينسب أخطاه لغيره من أبناء البشر، ولا يتَّهم ربَّه في سوء عاقبته ودنياه، بل وفي جميع أحواله؛ لأنَّه يعرف أن ذلك لا ينفعه شيء ولا يغيّر مصيره الذي يكتبه بيده وبأعماله التي هو يختارها وفق مصالحه الدنيويَّة أو مصالح عقائده الدينيَّة.

والمؤمن بالعدل الإلهي يعرف أن الله تعالى ليس بظلام للعبيد وسوف يردُّ له جزاء أعماله وأفعاله كلّها، وأنَّ كلَّ ما يحصل له من العقاب والثواب الدنيوي

من الصّحة والمرض ومن الغنى والفقر والرفعة والخفض في المقام والجاه أو من اليسر والعسر والأفراح والمصائب أو الأحوال الاجتماعيّة والثقافيّة وغيرها كالأخرويّة من الثواب والعقاب كلّها تحت رعاية العدل الإلهي ولو كان بمقدار ذرّة يحسب له أو عليه.

وهذا خلاف مَنْ لا يعتقد بالعدل من الله فإنّه لا يطمئنّ بمصيره ولا يهتمّ بدينه ولا يراعي تعاليم ربّه، وينسب قبائح أعماله لله عزّ وجلّ، وإذا تنازل ينسبها للقضاء والقدر أو لمن هم مثله من البشر، ويبرّر أحكام الظالمين والكفّار، ويوجد الأعذار للمنحرفين والفجّار، ولا يقيم وزناً لمبدأ ولا يعطي قيمة لعقيدة ولا يلتزم بمسؤوليّة ولا يهتمّ الضمير ولا يعتبر الوجدان، ولا ينظر إلّا لمصالحه الدنيويّة، ويفقد جميع الموازين الإنسانيّة، وتكون عنده الغاية تبرّر الوسيلة.

فتحصّل: أنّ الإنسان الذي يؤمن بالعدل الإلهي حذرّ في تعامله في دنياه، لا يعمل عملاً يلقيه في تهلكة المصير ولا يبرّر عملاً لمنحرفٍ عن الدين، ويكون مطمئناً بعاقبته في أخراه صابراً على بلواه، لا يجزع من مصيبة ولا تهزّه الشدائد، ويؤدّي واجباته الدنيّة بأحسن وجه، ولا يلقي تبعات أعماله الطالحة على غيره، ولا يتّهم ربّه بالظلم، ولا يلقي تقصيره على غيره، ويتّضح أمامه مصيره، ويكون على بصيرةٍ من أمره، وتطمئنّ نفسه وتهدأ روحه ويكون مرتاحاً لحسن عاقبته، ويطلب رضی ربّه، ويتوب من طالح أعماله ويرجو قبول صالحها.

المصادر

- القرآن الكريم، كتاب الله الخالد
١. الله يتجلى في عصر العلم، تأليف: نخبة من العلماء الأمريكيين، أشرف على تحريره: جون كلوفر مونسيا، ترجمة: الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان، راجعه وعلّق عليه: الدكتور محمّد جمال الدين الفندي، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع.
 ٢. الإبانة عن أصول الديانة، دار الفضيلة، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
 ٣. إبليس، عبّاس محمود العقّاد، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩م.
 ٤. الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الرزاق ابن السبكي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
 ٥. أجوبة مسائل جار الله، بقلم سماحة الإمام آية الله السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي، مطبعة العرفان، صيدا، الطبعة الثانية، ١٣٧٣ هـ.
 ٦. أجود التقريرات، تقرير بحث النائني للسيد الخوئي، الناشر: منشورات مصطفىوي - قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش.
 ٧. الاحتجاج، تأليف أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، تعليقات وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، طبع في مطابع النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٦ م.
 ٨. الإحكام في أصول الأحكام، للحافظ أبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، الناشر زكريّا علي يوسف، مطبعة العاصمة بالقاهرة.
 ٩. الإحكام في أصول الأحكام، العلامة عليّ بن محمّد الآمدي، علّق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية،
١٤٠٢ هـ.

١٠. أحكام القرآن، للإمام حجّة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي
الجصاص، ضبط نصّه وخرّج آياته: عبد السلام محمّد علي شاهين، دار
الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

١١. اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي، تصحيح وتعليق المعلّم
الثالث، ميرداماد الاسترآبادي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل
البيت عليهم السلام، ١٤٠٤ هـ.

١٢. اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي، لشيخ الطائفة الطوسي،
حقّقه وصحّحه وعلّق عليه وقدم له ووضع فهارسه: العلامة المصطفوي.

١٣. الأربعون حديثاً، الإمام الخميني، تعريب السيّد محمّد الغروي، مؤسسة
تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني قدس سره، الطبعة الأولى: ١٤٢٢ هـ.

١٤. الأربعين في أصول الدين، للرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية
بـحيدرآباد الدكن - الهند، الطبعة الأولى ١٣٥٣ هـ.

١٥. إرشاد الطالبين، جمال الدين الفاضل المقداد، مكتبة المرعشي، قم المقدسة،
١٤٠٥ هـ.

١٦. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، لأبي عبد الله محمّد بن محمّد بن
النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل
البيت عليهم السلام لإحياء التراث، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.

١٧. الأساس لعقائد الأكياس في معرفة ربّ العالمين وعدله في المخلوقين وما
يتّصل بذلك من أصول الدين، للقاسم بن محمّد بن علي الزيدي العلوي
المعتزلي، حقّقه وقدم له: ألبير نصري نادر، دار الطليعة للطباعة والنشر،

الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

١٨. الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٣ ش.
١٩. أسرار الآيات، صدر المتأهين الشيرازي، تصحيح: محمد خواجهوي، نشر انجمن حكمت و فلسفه، طهران، ١٣٦٠ ش.
٢٠. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، تعريف: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان.
٢١. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقق نصير محمد بن محمد بن الحسن الطوسي وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي، نشر البلاغة، قم، ١٣٨٣هـ.
٢٢. آشنایی با علوم إسلامی، مرتضى المطهري - بالفارسیّة - (بدون).
٢٣. الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، قدّم له وقرظه: الأستاذ الدكتور محمد عبد المنعم البري والدكتور عبد الفتاح أبو سنة والدكتور جمعة طاهر النجار، دار الكتب اللبنانية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٢٤. الأصفى في تفسير القرآن، المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، المحققان: محمد حسين درايي ومحمد رضا نعمتي، طبع ونشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

٤٨٠..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

٢٥. أصول الإيمان، عبد القادر البغدادي، دار مكتبة الهلال.
٢٦. أصول البزدوي، مطبوع مع كشف الأسرار للبخاري، مطبعة الصدف ببلشرز، كراتشي - باكستان.
٢٧. أصول التفسير والتأويل، سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، دار فراقده، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
٢٨. أصول السرخسي، للإمام الفقيه الأصولي النظّار أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفاء الأفعاني، عنيت بنشره: لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٢٩. الأصول العامّة للفقه المقارن، السيّد محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م.
٣٠. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.
٣١. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تأليف: السيد محمد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٣٢. أصول أهل السنة والجماعة، المسماة برسالة الثغر، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: الدكتور محمد السيّد الجليند، دار اللواء، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٣٣. الأصول من الكافي، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، مع تعليقات نافعة مأخوذة من عدّة شروح، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ.

٣٤. الاعتقادات في دين الإمامية، للشيخ الصدوق رحمة الله عليه، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.
٣٥. الإعجاز بين النظرية والتطبيق، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم محمود الجياشي، دار فراق، إيران الطبعة الثالثة، ١٤٢٨ هـ.
٣٦. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، طبعة دمشق (بدون).
٣٧. إقبال الأعمال، تأليف: السيد رضي الدين علي بن موسى جعفر بن طاووس، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٣٨. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، شيخ الطائفة الفقيه الأكبر أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران ومطبعة الخيام، قم - إيران، ١٤٠٠ هـ.
٣٩. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٤٠. اقتصادنا، تأليف: السيد محمد باقر الصدر، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ هـ.
٤١. الأقطاب القطبية أو البلغة في الحكم، عبد القادر بن حمزة بن ياقوت الأهرلي، نشر: انجمن فلسفة إيران.
٤٢. آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد البلاغي، تحقيق ونشر: مؤسسة البعثة، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
٤٣. إلهيات الشفاء، أبو علي سينا، تحقيق الأستاذين: الأب فتواتي وسعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة - إيران، ١٤٠٤ هـ.
٤٤. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، للشيخ جعفر السبحاني، بقلم

٤٨٢..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

الشيخ حسن محمد مكّي العاملي، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٠٩ هـ. كذلك: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، الطبعة السادسة، ١٤٢٠ هـ.

٤٥. الأمالي، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

٤٦. الإنسان الكامل في نهج البلاغة، الأستاذ العلامة حسن زادة الأملي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.

٤٧. الإنسان بين الجبر والتفويض، تأليف: آية الله العلامة السيّد كمال الحيدري، دار جواد الأئمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.

٤٨. الإنسان والقضاء والقدر، الشيخ مرتضى مطهري، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٨١ م.

٤٩. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، عالم الكتاب، ١٤٠٧ هـ.

٥٠. أنوار الملكوت في شرح الياقوت، المؤلف: العلامة الحلي، من مخطوطات موقع مركز الفقيه العاملي لإحياء التراث.

٥١. أنوار الهداية، الإمام الخميني قدس سرّه، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

٥٢. أوائل المقالات، تأليف الإمام الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.

٥٣. اوبانيشاد، كتاب الهندوس المقدّس.

٥٤. اوستا، تحقيق جليل دوستخواه، مرواريد، ١٣٩١ هـ.

٥٥. إيضاح المراد في شرح كشف المراد، علي الربّاني الكلبيكاني، دار رائد، الطبعة الثانية، ١٣٩٢.
٥٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف العلم العلامة الحجّة فخر الأئمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة، ١٤٠٣ هـ.
٥٧. بحث حول الإمامة، السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
٥٨. البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤ هـ، ضبط نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: الدكتور محمد محمد تامر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٥٩. بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث سيّدنا الأستاذ الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر، السيّد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.
٦٠. بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لأبحاث آية الله السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ عبد الله الأسعد، دار فراقده، قم.
٦١. بداية الحكمة، لمؤلفه: العلامة محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤١٦هـ.
٦٢. البرهان في تفسير القرآن، تأليف: العلامة المحدث المفسّر السيّد هاشم الحسيني البحراني، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم.
٦٣. بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد عليهم السلام، للثقة الجليل والمحدث النبيل شيخ القميين أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ

٤٨٤..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

الصفار، تقديم وتعليق وتصحيح: العلامة الحجّة الحاج ميرزا محسن، منشورات الأعلمي، مطبعة الأحمدي، طهران، ١٤٠٤ هـ.

٦٤. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.

٦٥. بيان المختصر، شرح مختصر ابن الحاجب، لشمس الدين الأصفهاني، تحقيق: الدكتور محمد مظفر بقا، طبعة جامعة أمّ القرى.

٦٦. البيان في تفسير القرآن، للإمام الأكبر زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥ هـ.

٦٧. تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام محبّ الدين أبي فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ هـ.

٦٨. تأريخ الاستاذ الإمام محمد عبده، رشيد رضا، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٥ م.

٦٩. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية.

٧٠. تأريخ الفلسفة الحديثة، الدكتور يوسف كرم، دار المعارف (بدون).

٧١. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٧٢. تاريخ الفلسفة، إميل برهيه، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧ م.

٧٣. تاريخ الفلسفة، لول ديورانت، ترجمة الدكتور عباس زرياب خوئي.

٧٤. تاريخ فلسفه - فارسي - فردريك كابلستون (بدون).

٧٥. تاريخ فلسفه غرب - فارسي - د مهدي بنايي (بدون).
٧٦. التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٢٠٩ هـ.
٧٧. التحرير والتنوير، محمد بن طاهر المعروف بابن عاشور، (بدون).
٧٨. التحسين والتقيح العقليّان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، مع مناقشة علمية لأصول المدرسة العقلية الحديثة، تأليف الدكتور عايض بن عبد الله بن عبد العزيز الشهري، دار كنوز اشيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ.
٧٩. تحف العقول عن آل الرسول، ألفه الشيخ الثقة الجليل الأقدم أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني رحمه الله، عني بتصحيحه والتعليق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.
٨٠. التحفة السنية في شرح النخبة المحسنة، السيد عبد الله بن نعمة الله الجزائري، مخطوط.
٨١. التحفة العسجدية، يحيى بن الحسين بن القاسم، الناشر: أبو أيمن للطباعة، صنعاء - الجمهورية اليمنية، ١٣٤٣ هـ.
٨٢. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوي، مركز الكتاب للترجمة والنشر، ١٤٠١ هـ.
٨٣. التسعينية في الردّ على من قال بالكلام النفسي، لأحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية الحرّاني، تحقيق ودراسة: محمد بن إبراهيم العجلان، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية أصول الدين بالرياض.
٨٤. تصحيح اعتقادات الإمامية، تأليف: الإمام الشيخ المفيد محمد بن محمد بن

- ٤٨٦.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
- النعمان العكبري البغدادي، تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
٨٥. تصنيف نهج البلاغة، لبيب بيضون، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.
٨٦. التعريفات، لعليّ بن محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ.
٨٧. التعليقات، ابن سينا، مكتب الإعلام الإسلامي.
٨٨. تفسير ابن عربي، ضبطه وصحّحه وقدم له: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٨٩. تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لقاضي القضاة الإمام أبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
٩٠. تفسير البغوي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٩١. تفسير الثعلبي، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٩٢. تفسير الجلالين، المحليّ والسيوطي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
٩٣. تفسير السمرقندي، أبو الليث السمرقندي، تحقيق: الدكتور محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.
٩٤. تفسير السمعي، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

٩٥. تفسير الصراط المستقيم، تأليف العلامة المفسر آية الله السيّد حسين البروجردي، تحقيق: الشيخ غلام رضا بن علي أكبر، مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤٢٢ هـ.
٩٦. تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، قدّم له: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٢ هـ.
٩٧. تفسير القرآن العظيم، المعروف بتفسير المنار، تأليف: الشيخ محمد رشيد رضا، وهي مجموعة الدروس التي أخذها عن استاذة الشيخ محمد عبدة، تعليق وتصحيح: سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
٩٨. تفسير القرآن الكريم، العلامة محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي.
٩٩. تفسير القرآن الكريم، صدر المتأهّن محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، إيران - قم.
١٠٠. التفسير الكبير، للفخر الرازي، الطبعة الثالثة (بدون).
١٠١. تفسير المراغي، تأليف: أحمد مصطفى المراغي، الطبعة الأولى.
١٠٢. تفسير جوامع الجامع، للمفسر الكبير والمحقق النحرير الشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي قدّس سرّه، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
١٠٣. تفسير غريب القرآن الكريم، تأليف: الفقيه المحدث المفسر اللغوي الشيخ فخر الدين الطريحي، عني بتحقيقه والتعليق عليه ونشره: محمد كاظم الطريحي، انتشارات زاهدي، قم.
١٠٤. تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، للعلامة المفسر المحدث الأديب الشيخ محمد بن محمد رضا القميّ المشهدي، تحقيق: حسين درگاهي، مؤسسة

٤٨٨..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران - إيران،
الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

١٠٥. تفسير نور الثقلين، مؤلفه: المحدث الجليل العلامة الخبير الشيخ عبد علي
بن جمعة العروسي الحويزي، صحّحه وعلّق عليه وأشرف على طبعه:
الحاجّ السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر
والتوزيع، قم - إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٢ هـ.

١٠٦. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف: الفقيه المحدث
الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم
السلام لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ.

١٠٧. تقريب المعارف، تأليف عمدة الفقهاء والمتكلمين أبي الصلاح تقي بن
نجم الحلبي، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، الناشر: المحقّق، ١٤١٧ هـ

١٠٨. التقريب والإرشاد الصغير، للباقلاني: تحقيق: الدكتور عبد الحميد أبو
زيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

١٠٩. التقرير والتحبير على التحرير لابن الهمام، تأليف: ابن أمير الحاجّ، دار
الكتب العلميّة، الطبعة الثانية.

١١٠. تقريرات الشربيني على جمع الجوامع لابن السبكي، دار الكتب العلميّة،
بيروت - لبنان.

١١١. التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، الدكتور عبد الكريم عثمان،
مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١ هـ.

١١٢. تلخيص المحصّل، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، دار الأضواء،
بيروت، ١٤٠٥ هـ.

١١٣. التلخيص في أصول الفقه، للجويني، تحقيق: محمّد حسن محمّد حسن

- إسماعيل، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٤. التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، للتفتازاني، دار الكتب العربيّة.
١١٥. التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوزاني، تحقيق: الدكتور مفيد أبو عمشه، والدكتور محمّد بن علي بن إبراهيم، طبع: دار المدني بجده، نشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أمّ القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
١١٦. التمهيد في الردّ على الملحدة المعطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني، ضبطه وقدم له وعلّق عليه: محمود الخضري ومحمد أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة.
١١٧. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدّس سرّه، تأليف: سماحة آية الله الشيخ علي الغروي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، إيران - قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
١١٨. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلّق عليه: سيّدنا الحجة السيّد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥.
١١٩. التوحيد.. بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراق، الطبعة السادسة، ١٤٢٨هـ.
١٢٠. التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمّد علي بن الحسين بن بابويه القميّ، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم

المقدّسة.

١٢١. التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي، دار الكتب العلميّة.

١٢٢. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تأليف الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، منشورات الرضى، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ هـ ش.

١٢٣. جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، السيّد حيدر الأملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلميّة والثقافية.

١٢٤. جامع السعادات، للشيخ الجليل أحد أعلام المجتهدين المولى محمد مهدي النراقي، حققه وعلق عليه: العلامة السيد محمد كلانتر عميد جامعة النجف الدينيّة، قدّم له: الشيخ محمد رضا المظفر عميد كلية الفقه، منشورات مطبعة النعمان - النجف الأشرف.

١٢٥. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، تأليف: الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ.

١٢٦. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٥ هـ، ودار الكتب العلميّة، ١٤٠٨ هـ.

١٢٧. الجمع بين رأي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، تعليق: دكتور البير نصري ناد انتشارات الزهراء، طهران، ١٤٠٥ هـ.

١٢٨. جوامع الجامع، للمفسّر الكبير والمحقّق النحرير الشيخ أبي علي الفضل

- بن الحسن الطبرسي قدس سرّه، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، ١٤٢٠هـ.
١٢٩. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، للإمام عبد الرحمن بن محمّد بن مخلوف أبي زيد الثعالبي المالكي، حقّق أصوله (أربع نسخ) وعلّق عليه وخرّج أحاديثه: الشيخ علي محمّد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وشارك في تحقيقه: الأستاذ الدكتور عبد الفتاح أبو سنة، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٣٠. الجواهر السنّية في الأحاديث القدسيّة، جمعه: شيخ المحدثين محمّد بن الحسن بن علي بن الحسين الحرّ العاملي، منشورات مكتبة المفيد قم - إيران، ١٩٦٤م.
١٣١. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف الحلّي، انتشارات بيدار، ١٣٦٣ش.
١٣٢. حديث الثقلين سنداً ودلالة: قراءة في أبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، أسعد حسين علي الشمّري، رسالة ماجستير، مؤسسة الهدى، لبنان - بيروت، ١٤٣٥هـ.
١٣٣. حضارات الهند، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى.
١٣٤. حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، تأليف: عبد الله شبر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٣٥. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، تأليف: السيّد الشريف الرضي، شرحه: العلامة الأستاذ محمّد الرضا آل كاشف الغطاء، دقّته: دار المهاجر للطباعة والنشر.
١٣٦. الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، لمؤلّفه: الحكيم الإلهي

٤٩٢..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

- والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمّد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م.
١٣٧. الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، الدكتور محمّد بن ربيع المدخلي، مكتبة لينة للنشر والتوزيع، دمنهور.
١٣٨. حلية الأبرار في أحوال محمّد وآله الأطهار عليهم السلام، تأليف: العلم العلامة السيّد هاشم البحراني، تحقيق: غلام رضا مولانا البروجردي، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، إيران - قم، ١٤١٤ هـ.
١٣٩. الخرائج والجرائح، للفقهاء المحدث والمفسّر الكبير قطب الدين الراوندي، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
١٤٠. الخصال، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم المقدّسة، ١٤٠٣ هـ.
١٤١. خطط الشام، محمّد كرد علي.
١٤٢. دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، دار المعرفة، ١٩٧١ م.
١٤٣. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
١٤٤. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميّة الحرّاني، تحقيق: محمّد رشاد سالم، أشرف على طباعته ونشره: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ١٤١١ هـ.
١٤٥. دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، آية الله السيّد كمال الحيدري، دار فراق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨ هـ.
١٤٦. دروس في علم الأصول، الشهيد السعيد السيّد محمّد باقر الصدر، دار

- الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.
١٤٧. الدعاء (إشراقته ومعطياته)، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ م.
١٤٨. دلائل الصدق لنهج الحق، تأليف: آية الله العلامة الشيخ محمد حسن المظفر، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
١٤٩. الدين والإسلام، الشيخ محمد حسين كاشف العطاء، مكتبة المنتظر.
١٥٠. الذخيرة في علم الكلام، علي بن الحسين السيّد المرتضى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة، ١٤١١ هـ.
١٥١. الردّ على المنطقيين، لابن تيميّة، مطبعة معارف، لاهور، نشر: إدارة ترجمان السنّة، لاهور - باكستان، الطبعة الثانية، ١٣٩٩ هـ.
١٥٢. الرسالة الصفديّة، قاعدةٌ في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة، لابن تيميّة، قدّم لها وحققها وعلّق عليها: سيّد بن عباس الحلبي وأيمن الدمشقي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
١٥٣. رسالة الولاية، العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، قم.
١٥٤. رسالتان في البدء، تأليف: آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي والعلامة المجاهد الشيخ محمد جواد البلاغي، إعداد: السيد محمد علي الحكيم (بدون)
١٥٥. رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربّانية، تأليف شمس الدين الشهرزوري، دار صادر، بيروت.
١٥٦. رسائل الشريف المرتضى، تقديم وإشراف السيد أحمد الحسيني، إعداد

- السيد مهدي رجائي، نشر دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.
١٥٧. الرسائل العشر، الشيخ الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، بقم المقدّسة.
١٥٨. الرسائل الفقهية، للعلامة المحقّق العارف محمّد إسماعيل بن الحسين بن محمّد رضا المازندراني الخاجوثي، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
١٥٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، العلامة الآلوسي البغدادي، طبعة دار إحياء التراث العربي، وأخرى حجرية.
١٦٠. روضة المتّقين في شرح من لا يحضر الفقيه، لمؤلّفه: وحيد عصره وفريد دهره المولى محمّد تقي المجلسي قدّس سرّه، نمّقه وعلّق عليه وأشرف على طبعه: السيّد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الإشتهاردي، بنياد فرهنگ إسلامي (مؤسسة الثقافة الإسلاميّة)، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩ هـ.
١٦١. روضة الواعظين، تأليف: الشيخ العلامة زين المحدثين محمّد بن الفتال النيسابوري، منشورات الرضي، قم - إيران.
١٦٢. رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين صلوات الله عليه، تأليف: العلامة الأريب والفاضل الأديب السيّد عليّ خان الحسيني الحسيني المدني الشيرازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة.
١٦٣. الرياض النضرة في مناقب العشرة، للإمام شيخ مشايخ الفقه والحديث أبي جعفر أحمد الشهير بالمحبّ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
١٦٤. زاد المسير في علم التفسير، للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن

- علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، حَقَّقه وكتب هوامشه: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، خرَّج أحاديثه: أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.
١٦٥. زبدة البيان في أحكام القرآن، تأليف: العالم الربّاني والفقيه الصمداني أحمد بن محمّد الشهير بالمقدّس الأردبيلي، حَقَّقه وعلّق عليه: محمّد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران - إيران.
١٦٦. سدُّ المفرّ على القائل بالقدر.. دراسة تحليلية حول بحث الإرادة والطلب، ونقد مقالة الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين، محاضرات الأستاذ الشيخ محمد باقر علم الهدى، السيد علي الرضوي، الشيخ أمير الفخّاري، الشيخ حسن الكاشاني، نشر مركز فرهنگي انتشاراتي منير، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ.
١٦٧. سعد السعود، العالم العامل العابد الزاهد رضيّ الدين أبي القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس الحسيني الحسيني، منشورات الرضي، قم.
١٦٨. سلاسل الذهب، لبدر الدين محمّد بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمّد المختار بن محمّد الأمين الشنقيطي، طبع: مكتبة ابن تيميّة بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
١٦٩. سلسلة أصول الدين، العدل، الشهيد آية الله عبد الحسين دستغيب، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥ هـ.
١٧٠. السلفية بين أهل السنة والإمامية، السيّد محمد الكثيري، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
١٧١. سلّم الوصول لشرح نهاية السؤل، للمطيعي، مطبوع مع نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، المطبعة السلفية، بيروت، ١٩٨٢.

- ٤٩٦..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
١٧٢. سلوة الحزين؛ المعروف بـ(الدعوات) ، للفقير المحدث والمفسر الكبير المولى أبي الحسين سعيد بن هبة الله المشهور بقطب الدين الراوندي، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، مطبعة أمير - قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ
١٧٣. سنن الحافظ ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٧٤. سنن النبي صلى الله عليه وآله، تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمه وتحقيق: محمد هادي فقهي، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٧٠هـ.
١٧٥. سه رساله از شيخ اشراق (ثلاث رسائل لشيخ الاشراق)، شهاب الدين يحيى السهروردي، طهران، ١٣٩٧ش (بالفارسية).
١٧٦. سير أعلام النبلاء، تصنيف الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة ١٤١٣هـ.
١٧٧. شرح إحقاق الحق، تعليق: السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، تصحيح: السيد إبراهيم الميانجي، مكتبة آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، قم - إيران.
١٧٨. شرح أصول الكافي، لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، عني بتصحيحه: محمد خواجهوي، مؤسسة مطالعات فرهنكي، إيران.
١٧٩. شرح أصول الكافي، للمولى محمد صالح المازندراني، مع تعليقات الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٨٠. شرح الأسماء الحسنی، الملاً هادي السبزواري، منشورات مكتبة بصيرتي، قم - إيران، طبعة حجرية.
١٨١. شرح الأسماء الحسنی، للرازي، المطبعة الشرقية بمصر، الطبعة الأولى.
١٨٢. شرح الإشارات والتنبيهات، الخواجة نصير الدين الطوسي، نشر البلاغة.
١٨٣. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار المعتزلي، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ، مكتبة وهبة بالقاهرة. ونسخة لدار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨٤. شرح التجريد، علاء الدين علي بن محمد القوشجي، منشورات الرضي، قم المقدسة .
١٨٥. شرح الحلقة الثالثة، الدليل الشرعي، للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم، الشيخ حيدر اليعقوبي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، ١٤٣٤هـ.
١٨٦. شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، مطبعة البشرى.
١٨٧. شرح العقيدة الطحاوية، تأليف: ابن أبي العزّ الحنفي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١هـ.
١٨٨. شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، للعلامة القسطنطيني، المتوفى ٩٢٣هـ، ضبطه وصحّحه: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
١٨٩. شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني، المطبعة: دار المعارف النعمانية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.
١٩٠. شرح المنظومة، هادي السبزواري، آية الله الشيخ حسن زادة الأملي،

طهران، ١٣٦٩ ش.

١٩١. شرح المواقف، للقاضي الجرجاني، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ.

١٩٢. شرح الهداية الأثرية، صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي.

١٩٣. شرح توحيد الصدوق، للعارف الربّاني والمحقّق الصمداني القاضي سعيد محمّد بن محمّد القمّي، صحّحه وعلّق عليه: الدكتور نجف قلي حبيبي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٩٤. شرح حكمة الإشراق، شهاب الدين السهروردي، دار ومكتبة بيبليون.

١٩٥. شرح حكمة الإشراق، شمس الدين الشهرزوري، تحقيق: حسين ضيائي تربت، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

١٩٦. شرح حكمة الإشراق، للفاضل المحقّق والنحرير المدقّق الحكيم الإلهي محمّد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي، قم، بيدار.

١٩٧. شرح رسالة الحقوق للإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، تأليف: حسن السيّد علي القبانجي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٩٨. شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

١٩٩. شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول، تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

٢٠٠. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٩ م.

٢٠١. شريعت در آيينه معرفت، الشيخ جوادى آملى، مركز نشر فرهنگى رجا، طهران، ١٣٧١ ش.

٢٠٢. شعاع اندیشه وشهود در فلسفة سهروردى، د. غلام حسين إبراهيمى دىنانى، منشورات الحكمة (بالفارسيّة).

٢٠٣. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازلة في أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم، تأليف: الحافظ الكبير عبيد الله بن عبد الله بن أحمد المعروف بالحاكم الحسكاني الحذاء الحنفي النيسابوري، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد باقر المحمودى، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والارشاد الإسلامى، مجمع إحياء الثقافة الإسلامىة، طهران - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.

٢٠٤. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تأليف: صدر الدين محمد الشيرازى، تحقيق وتعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال الدين آشتيانى، الناشر: ستاد انقلاب فرهنگى - مركز نشر دانشگاهى.

٢٠٥. الشيعة وفنون الإسلام، السيد حسن الصدر، تحقيق السيد مرتضى الميرسجادى، مؤسسة السبطين عليهم السلام العالمية، الطبعة الأولى
٢٠٦. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، لبنان - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ.

٢٠٧. صحيح البخارى، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبة البخارى الجعفى، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١ هـ.

٢٠٨. الصحيفة السجادية الكاملة، أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٣٦٣ ش.

- ٥٠٠..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
٢٠٩. ضحى الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة العاشرة.
٢١٠. الضرورات الدينية والمذهبية، الشيخ علي الوائلي، القواعد الفقهية، آية الله العظمى السيد محمد حسن البنجوردي، تحقيق مهدي المهريزي، ومحمد حسن الدراياتي: نشر الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٢١١. طب الإمام الصادق عليه السلام، إعداد وترتيب: محسن عقيل، الناشر: ذوي القربى، الطبعة الأولى.
٢١٢. الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، تأليف: العالم العابد الزاهد رضي الدين أبي القاسم علي بن موسى بن طاووس الحلبي، مطبعة الخيام - قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ.
٢١٣. طواع الأنظار من مطالع الأنظار، للقاضي ناصر الدين البيضاوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
٢١٤. عدّة الداعي ونجاح الساعي، لمؤلفه: أحمد بن فهد الحلبي، صحّحه وعلّق عليه: أحمد الموحد القمي، مكتبة وجداني، قم.
٢١٥. العدل الإلهي، تأليف الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمه إلى العربية محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ.
٢١٦. علل الشرايع، تأليف: الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف ١٣٨٥ هـ.
٢١٧. علم الإمام، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراق، ١٤٢٩ هـ.
٢١٨. عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال،

للمحدّث الكبير المتتبّع الخبير الشيخ عبد الله البحراني الأصفهاني، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدّسة، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤٠٧ هـ.

٢١٩. عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، للشيخ المحقّق المتتبّع محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور، قدّم له: سماحة آية الله العظمى السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، تحقيق: الباحثة المتتبّع الحاجّ آقا مجتبي العراقي، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.

٢٢٠. عوائد الأيام، للفاضل المحقّق المولى أحمد النراقي، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

٢٢١. عيون أخبار الرضا، للشيخ الأقدم والمحدّث الأكبر أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: العلّامة الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.

٢٢٢. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢٢٣. عيون الحكم والمواعظ، تأليف: الشيخ كافي الدين أبي الحسن علي بن محمد الليثي الواسطي، تحقيق: الشيخ حسين الحسنّي البيرجندي الليثي الواسطي، قم، دار الحديث، الأولى .

٢٢٤. عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، تأليف: آية الله حسن حسن زادة الأملي، مؤسسة انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧١ ش.

٢٢٥. غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (بدون).

- ٥٠٢.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
٢٢٦. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني.
٢٢٧. فرائد الأصول، للشيخ الأعظم الأنصاري، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٢٢٨. الفردوس الأعلى، تأليف: سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، وعليه تعليقات نفيسة بقلم: العلامة الشهيد السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، صححه واهتمّ بنشره: السيّد محمد حسين الطباطبائي، مكتبة فيروز آبادي - قم، الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ.
٢٢٩. الفرق بين الفرق، تأليف الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تعليق: الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٢٣٠. الفرق بين الفرق، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٢٣١. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، تأليف: الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ.
٢٣٢. الفصول المهمة في أصول الأئمة، المؤلّف: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام للمعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٢٣٣. فقه العقيدة، بحوث في أصول الإيمان وفروعه، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم الدكتور الشيخ طلال الحسن، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦ هـ، وطبعة جديدة، ٢٠١٤ هـ.
٢٣٤. الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، والمشتهر بـ«فقه الرضا»،

المصادر ٥٠٣

تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، نشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.

٢٣٥. فلسفة الأخلاق، محمد يوسف موسى، الناشر: كتب نادرة.

٢٣٦. فلسفة الدين، من محاضرات آية الله السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، دار فراق، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ.

٢٣٧. فلسفة الدين، جان هاسبرز، مركز الدراسات والتحقيقات في دائرة الإعلام.

٢٣٨. فلسفتنا؛ دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة عشرة، ١٤٠٢ هـ.

٢٣٩. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار إحياء الكتب العربية، ومكتبة المثنى - بيروت.

٢٤٠. الفوائد الرجالية، تأليف: سيد الطائفة آية الله العظمى السيد محمد المهدي بحر العلوم الطباطبائي قدس سره، حققه وعلّق عليه: محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ هـ.

٢٤١. الفوائد المدنية لفخر المحدثين وقدوة المجتهدين المولى محمد أمين الأسترآبادي قدس سره، وبذيله الشواهد المكية للمحقق الخبير والناقد البصير السيد نور الدين الموسوي العاملي قدس سره، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

٢٤٢. في ظلال القرآن، سيد قطب، الطبعة السابعة، دار إحياء التراث العربي،

٥٠٤.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

بيروت، ١٣٩١ هـ.

٢٤٣. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، للعلامة

محمد عبد الرؤوف المناوي، ضبطه وصحّحه: أحمد عبد السلام، دار

الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٢٤٤. القاموس الفقهي، الدكتور سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق - سورية،

الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.

٢٤٥. القاموس المحيط، للفيروز آبادي (بدون).

٢٤٦. القبسات، مير محمد باقر الداماد، نشر جامعة طهران.

٢٤٧. القرآن في الإسلام، العلامة الطباطبائي، تعريب: أحمد الحسيني (بدون).

٢٤٨. قرب الإسناد، تأليف الشيخ الجليل أبي العباس عبد الله بن جعفر

الحميري، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم -

إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

٢٤٩. قضايا المجتمع والأسرة على ضوء القرآن الكريم، العلامة السيّد محمد

حسين الطباطبائي، دار الصفوة.

٢٥٠. القطع، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث سماحة

المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي،

دارفراق، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ.

٢٥١. قواطع الأدلة في الأصول، لابن السمعاني، تحقيق: محمد حسن محمد

حسن إسماعيل، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

٢٥٢. قواعد المرام في علم الكلام، تصنيف الفيلسوف الماهر كمال الدين ميثم بن

علي بن ميثم البحراني، تحقيق السيد أحمد الحسيني، من مخطوطات مكتبة

آية الله المرعشي العامة، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي،

مطبعة الصدر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.

٢٥٣. الكاشف عن المحصول، للأصفهاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٥٤. كامل الزيارات، تأليف الشيخ الأقدم أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٧هـ.

٢٥٥. كتاب الإيمان والكفر المسمّى تحفة الغري - مخطوط - للعلامة الحجة السيّد محمّد بن السيّد عبد الكريم الطباطبائي البروجردي، الذي هو جدّ السيّد بحر العلوم - طاب ثراه - الأذنى لأبيه.

٢٥٦. كتاب التفسير، لمؤلفه المحدث الجليل أبي النضر محمّد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعيّاشي، وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه: الفاضل المتبع الورع الحاج السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، المكتبة العلمية الإسلاميّة، طهران.

٢٥٧. كتاب الحجّ؛ تقرير أبحاث فقيه أهل البيت آية الله العظمى الحاج السيّد محمّد المحقّق الداماد قدّس سرّه، تأليف: عبد الله الجواد الطبري الآملي، مطبعة مهر، إيران - قم.

٢٥٨. كتاب الطهارة، تأليف: الفقيه المحقّق آية الله العظمى الإمام الخميني قدّس سرّه، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

٢٥٩. كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٢٦٠. كتاب المعاد، شرح الأسفار العقليّة الأربعة، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد، مؤسسة الهدى

٥٠٦..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

٢٦١. الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عباس ومحمد محمود الحلبي، ١٣٨٥ هـ.
٢٦٢. كشف الأسرار على أصول البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز للبخاري، مطبعة الصدف ببلشرز، كراتشي - باكستان.
٢٦٣. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، للعلامة الشيخ جعفر كاشف الغطاء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٢٦٤. كشف الغمّة في معرفة الأئمة، تأليف: العلامة المحقق أبي الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الأربلي، دار الأضواء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.
٢٦٥. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلبي، تحقيق: آية الله الشيخ حسن زاده الأملي، مؤسسة مطبوعات ديني.
٢٦٦. الكليني والكافي، تأليف: الدكتور الشيخ عبد الله الرسول عبد الحسين الغفّار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
٢٦٧. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفّاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، إيران، ١٤٠٥ هـ.
٢٦٨. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

المصادر ٥٠٧

٢٦٩. الكنى والألقاب، تأليف: المحقق الشهير والمؤرخ الكبير الشيخ عباس القمّي، مكتبة الصدر، طهران.

٢٧٠. كوهر مراد، عبد الرزاق اللاهيجي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، تهران، ١٣٧٢ ش .

٢٧١. لب الأثر في الجبر والقدر، تقريراً لمحاضرات آية الله العظمى السيد الإمام الخميني، بقلم: العلامة المحقق جعفر السبحاني، المطبعة: اعتماد - قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ .

٢٧٢. اللباب في تفسير الكتاب، تأليف، آية الله السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ.

٢٧٣. لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، نشر: أدب الحوزة، قم، إيران ١٤٠٥ هـ.

٢٧٤. لسان الميزان، للإمام الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧١ م.

٢٧٥. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، تصحيح وتقديم وتعليق: د. همودة غرابية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة مصر .

٢٧٦. لواعج الأشجان في مقتل الحسين، تأليف: العلامة المجاهد الكبير الحجّة السيّد محسن الأمين العاملي قدس سره، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، ١٣٣١ هـ.

٢٧٧. مباحث الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السعيد السيّد محمد باقر الصدر، تأليف: السيّد كاظم الحائري، دار البشير، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

٢٧٨. المبدأ والمعاد، تأليف: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، بتقديم

- ٥٠٨.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
- وتصحيح: السيّد جلال الدين آشتياني، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي،
الطبعة الثالثة، ١٤٢٢ هـ.
٢٧٩. مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد محمد بن باديس، جمع
وترتيب: د. توفيق محمد شاهين، ومحمد الصالح رمضان، طبعة دار
الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ هـ.
٢٨٠. مجمع البحرين، للعالم المحدث الفقيه الشيخ فخر الدين الطريحي، أعاد
بناءه على الحرف الأوّل من الكلمة وما بعده على طريقة المعاجم العصريّة:
حمود عادل، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتبة نشر الثقافة الإسلاميّة، الطبعة
الثانية، ١٤٠٨ هـ.
٢٨١. مجمع البيان، تأليف: أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي،
حقّقه وعلّق عليه: لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيّين، قدّم له: الإمام
الأكبر السيّد محسن الأمين العاملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،
بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
٢٨٢. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي،
بتحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر، دار الكتب العلميّة
بيروت - لبنان، ١٤٠٨ هـ.
٢٨٣. مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيميّة، علّق عليه: السيّد محمّد رشيد
رضا، لجنة التراث العربي.
٢٨٤. مجموعة رسائل فلسفية، صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث
العربي، بيروت - لبنان.
٢٨٥. مجموعة رسائل ومصنّفات كاشاني، كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني،
وتصحيح وتعليق: مجيد هادي زادة، ميراث مكتوب، طهران، ١٣٨٠ ش.
٢٨٦. مجموعة فتاوى ابن تيميّة، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم،

المصادر ٥٠٩

- ساعده: ابنه محمد، طبع: الإدارة العامة للبحوث والإفتاء والدعوة والإرشاد بالملكة العربية السعودية.
٢٨٧. مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي (بالفارسية).
٢٨٨. مجموعة مقالات تأسيسية، العلامة الطباطبائي، تعريب: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٢٨٩. المحاسن، تأليف الشيخ الثقة الجليل الأقدم أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عني بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: السيد جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠.
٢٩٠. محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره، تأليف العلامة المدقق الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ.
٢٩١. المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، تأليف المحقق العظيم والمحدث الكبير الحكيم المتأله محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، مكتب الإعلام الإسلامي التابع لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية.
٢٩٢. المحصول في علم أصول الفقه، للإمام الأصولي النظائر المفسر فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.
٢٩٣. المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والنشر.
٢٩٤. مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ضبطه

- ٥١٠..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
- وصحّحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٩٥. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية التفتازاني والجرجاني، لابن الحاجب المالكي، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٢٩٦. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزيّة، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: بشير محمّد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٩٧. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، تأليف: المرجع الديني السيد كمال الحيدري، دارفراقده، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ.
٢٩٨. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تأليف: العلامة شيخ الإسلام المولى محمّد باقر المجلسي، إخراج ومقابلة وتصحيح: السيد هاشم الرسولي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، دار الكتب الإسلاميّة.
٢٩٩. المسائل العكبرية، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٣٠٠. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تأليف خاتمة المحدثين الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة المحققة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٣٠١. المستدرك على الصحيحين، للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، طبعةٌ مزيدةٌ بفهرس الأحاديث الشريفة، بإشراف: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٣٠٢. المستصفي في علم الأصول، تأليف: الإمام أبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، طبعه وصحّحه: محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان.

٣٠٣. المسلك في أصول الدين، تأليف: نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد المحقق الحلّي، تحقيق: رضا الأستاذي، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

٣٠٤. المسلك في أصول الدين، وتليه الرسالة الماتعية، كلاهما تأليف: نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد المحقق الحلّي رحمه الله، تحقيق: رضا الأستاذي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، إيران - مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

٣٠٥. المسند، للإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.

٣٠٦. مصباح الأصول، تقرير بحث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، لمؤلفه: السيّد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، قم - إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.

٣٠٧. مصباح المتهدّد، للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي المشتهر بشيخ الطائفة والشيخ الطوسي، مؤسسة فقه الشيعة بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ.

٣٠٨. المصباح المنير، الفيومي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٣٩ م.

٣٠٩. المصطلحات، إعداد مركز المعجم الفقهي، (بدون).

٣١٠. مصنّفات مير داماد، مير محمد باقر الداماد، باهتمام: عبد الله نوراني، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، إيران.

٣١١. المطالب العالية من العلم الإلهي، وهو المسمّى في لسان اليونانيين بأثولوجيا، وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، بيروت.

- ٥١٢.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
٣١٢. المعاد رؤية قرآنية، تقريراً للأبحاث آية الله السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ خليل رزق، الناشر دار فراق، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ.
٣١٣. المعالم الماثورة؛ تقرير بحث الفقه في الطهارة، لأستاذ الفقهاء والمجتهدين آية الله العظمى الحاج ميرزا هاشم الآملي النجفي، تأليف: محمد علي الإسماعيلپور القمشه اي القمي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
٣١٤. معاني الأخبار، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عني بتصحيحه: علي أكبر الغفاري، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين بحوزة قم المشرفة، ١٣٣٨ ش.
٣١٥. المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى: ١٤٠٣ هـ.
٣١٦. معجم البلدان، للشيخ الإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٣٩٩ هـ.
٣١٧. معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
٣١٨. المعجم الوسيط، لإبراهيم أنس وآخرين، المكتبة الإسلاميّة، استانبول - تركيا، الطبعة الثانية، ١٣٩٢.
٣١٩. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
٣٢٠. معراج المنهاج، لمحمد بن يوسف الجزري، تحقيق: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار الكتبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٣٢١. المغني في أبواب التوحيد والعدل، التعديل والتجوير، إملاء القاضي أبي

- الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، تحقيق: الدكتور محمود محمد قاسم،
مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: الدكتور طه حسين.
٣٢٢. المغني في أبواب العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد
آبادي، أشرف على الطبع: طه حسين وأمين الخولي، مطبعة: دار الكتب،
نشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، ١٩٦٢م.
٣٢٣. مفاتيح الغيب، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تعليقات للمولى
عبي النوري، صححه وقدم له: محمد خواجوي، مؤسسة الدراسات
الثقافية.
٣٢٤. مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة، تأليف: محمد تقي النقوي القابلي
الخراساني.
٣٢٥. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، للفيق المتبّع السيّد محمد جواد
الحسيني العاملي، حقه وعلّق عليه: الشيخ محمد باقر الخالصي، مؤسسة
النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى،
١٤٢٤ هـ.
٣٢٦. مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزي، دار الكتب العلميّة، بيروت -
لبنان.
٣٢٧. المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف
بالراغب الأصفهاني، نشر الكتاب، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.
٣٢٨. مقارنة الأديان، أديان الهند الكبرى، دكتور أحمد شلبي، الطبعة الثالثة،
١٩٧٢ م، مكتبة النهضة المصرية.
٣٢٩. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تأليف: الإمام أبي الحسن علي بن
إسماعيل الأشعري، عني بتصحيحه: هلموت ريتز، الطبعة الثالثة،
١٤٠٠ هـ.

٥١٤..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

٣٣٠. مقالات فلسفية، الأستاذ الشهيد مطهري، منشورات الحكمة (بالفارسية).

٣٣١. مكارم الأخلاق، تأليف: الشيخ الجليل رضي الدين أبي نصر الحسن بن الفضل الطبرسي، منشورات الشريف الرضي، الطبعة السادسة، ١٣٩٢هـ.

٣٣٢. المكاسب المحرمة، تأليف العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني قدس سره، مع تذييلات لمجتبى الطهراني، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٣٣٣. المكاسب والبيع، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم الميرزا النائيني قدس سره، بقلم: العلامة الربّاني الشيخ محمد تقي الأملي قدس سره: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٣٣٤. الملل والنحل، تأليف: أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان. ونسخة بطبع مصر، ١٣٤٧هـ.

٣٣٥. من المبدأ إلى المعاد؛ في حوار بين طالين؛ سماحة آية الله العظمى المنتظري، تعريب: السيّد حسن علي حسن، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٣٦. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، الطبعة الثانية.

٣٣٧. منتهى الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي. (بدون)

٣٣٨. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، للعلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، التحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مجمع

- البحوث الإسلامية، إيران - مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٣٣٩. المنخول من تعليقات الأصول، لحجة الإسلام الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، حققه وخرّج نصّه وعلّق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ودار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ هـ.
٣٤٠. منطق فهم القرآن، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن.
٣٤١. المنطق، تأليف: الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة.
٣٤٢. المنقذ من التقليد، سديد الدين الحمصي الرازي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة، ١٤١٢ هـ.
٣٤٣. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، لمؤلفه العلامة المحقق الحاج ميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي، عني بتصحيحه وتهذيبه: العالم الفاضل السيد إبراهيم الميانجي، الطبعة الرابعة، الناشر: بنياد فرهنگ امام المهدي طهران، ١٣٦٠.
٣٤٤. منهاج السنة النبويّة في نقض كلام الشيعة والقدرية، لابن تيميّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ.
٣٤٥. المنية والأمل، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني المعتزلي، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧٢ م.
٣٤٦. الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، شرحه وخرّج أحاديثه: عبد الله دراز، ووضع ترجمته: محمد عبد الله دراز، وخرّج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان.

- ٥١٦.....موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
٣٤٧. المواقف في علم الكلام، لعضد الدين الإيجي، مكتبة المتنبي بالقاهرة.
٣٤٨. مواهب الرحمن في تفسير القرآن، تأليف: فقيه عصره آية الله العظمى السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري.
٣٤٩. الموروث الروائي بين النشأة والتأثير، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن.
٣٥٠. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن البدوي.
٣٥١. موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، تأليف سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى.
٣٥٢. ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين السمرقندي، تحقيق: محمد زكي عبد البر، طبع ونشر: إدارة إحياء التراث الإسلامي بالدوحة، قطر، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.
٣٥٣. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨٢.
٣٥٤. ميزان الحكمة، المؤلف: محمد الريشهري، تحقيق: دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
٣٥٥. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرّسين في مدينة قم المقدّسة.
٣٥٦. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، لآين سينا، انتشارات جامعة طهران.
٣٥٧. نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، الدكتور عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١ هـ: ص ١٩.
٣٥٨. نظرية الإمامة لدى الشيعة الإمامية الاثني عشرية، أحمد محمود صبحي،

- دار المعارف، ١٩٦٩ م.
٣٥٩. نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، للعلم الحجّة آية الله السيّد حامد حسين اللكهنوي، تأليف: السيّد علي الحسيني الميلاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٣٦٠. نگاه سوم به جبر واختيار (نظرة ثالثة للجبر والاختيار) محمد حسن قردان قراملكي، نقلاً عن جمهور أفلاطون.
٣٦١. النكت الاعتقاديّة، الشيخ المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٤ هجرية.
٣٦٢. نهاية الأفكار، تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء الدين العراقي، المؤلّف: آقا ضياء للبروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٥ هـ.
٣٦٣. نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبي الفتح الشهرستاني، حرّره وصحّحه: الفردجيوم، مكتبة الثقافة الدينيّة.
٣٦٤. نهاية الحكمة، تأليف السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليقة الشيخ مصباح اليزدي، نشر دار الزهراء، ١٩٩٧ م.
٣٦٥. نهاية الدراية في شرح الكفاية، تأليف: الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: مهدي أحدي أمير كلائي، انتشارات سيّد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ هـ.
٣٦٦. نهاية المرام في علم الكلام، تأليف العلامة الحليّ، تحقيق فاضل العرفان، إشراف آية الله جعفر السبحاني، الطبعة الأولى، المطبعة اعتماد، قم، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٩ هـ.
٣٦٧. نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفّي الدين الهندي، تحقيق: الدكتور صالح يوسف، والدكتور سعد السويح، المكتبة التجارية بمكّة المكرّمة.

- ٥١٨..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
٣٦٨. النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق: أحمد طاهر الزاوي، محمود أحمد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤ هـ.
٣٦٩. نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، شرح الأستاذ الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
٣٧٠. نهج البلاغة، الشريف الرضي، تحقيق فارس حسون.
٣٧١. نهج الحق وكشف الصدق، للإمام الحسن بن يوسف المطهر الحلي، علق عليه: الحجّة الشيخ عين الله الحسيني الأرموي، قدّم له: الحجّة السيّد رضا الصدر، من منشورات دار الهجرة، إيران - قم، ١٤١٤ هـ.
٣٧٢. نور الأفهام في علم الكلام، السيّد حسن الحسيني اللواساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ.
٣٧٣. نور البراهين أو أنيس الوحيد في شرح التوحيد، للعلامة المحدث الجليل السيّد نعمة الله الموسوي الجزائري، تحقيق: السيّد الرجائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٣٧٤. هداية الأمة إلى معارف الأئمة، ناظمها وشارحها؛ الشيخ أبي جعفر محمد جواد بن المحسن بن الحسين الخراساني، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
٣٧٥. هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي الرازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة.
٣٧٦. الهداية في الأصول والفروع، تأليف الشيخ الأقدم أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، المطبعة: اعتماد - قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

٣٧٧. الوافي للمحدّث الفاضل والحكيم العارف الكامل محمد محسن المشتهر
بالفيض الكاشاني، منشورات مكتبة الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام
العامة، أصفهان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
٣٧٨. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تحقيق: إحسان عبّاس،
دار الثقافة، لبنان.
٣٧٩. یادکردهای دین زرتشت در تفسیر قرآن کریم، سجاد واعظي،
(بالفارسية).
٣٨٠. اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين ويتلوه التحصين
لأسرار ما زاد من أخبار كتاب اليقين، تأليف: الورع التقي السيّد رضي
الدين علي بن الطاووس الحلّي، تحقيق: الأنصاري، مؤسسة الثقليين
لإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٣٨١. ينابيع المودّة لذوي القربى، للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي،
تحقيق: سيّد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة للطباعة والنشر،
المطبعة: أسوة، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
٣٨٢. اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، عبد الوهاب الشعراني، دار
الكتب العلمية.

الفهرس

الباب الثامن: إشكالية الشرور

٥	الفصل الثالث: فوائد الشرور
٧	تمهيد
٨	عدم انفكالك الشرور عن المادّة
٩	السُّرُّ في عدم انفكالك الشرور عن المادّة
١١	نتائج ومعطيات
١٢	دور الشرور في تكميل المجموعة الكونيّة
١٣	دور الشرور في إظهار جماليّة الأشياء
١٥	الشرور مولّدة للخيرات
١٨	الشرور جرس إنذار
٢٠	مسألة ذات صلة: الموت والفناء
٢٠	الخوف من الموت
٢١	الموت باب لعالم جديد
٢٤	خيريّة الموت
٢٦	معطيات الفصل

الباب التاسع

بعض السنن المرتبطة بالعدل الإلهي

٣١	الفصل الأوّل: سنّة الابتلاء والامتحان الإلهي
٣٣	السنن الإلهيّة المرتبطة بالعدل الإلهي
٣٣	القانون العامّ
٣٥	معنى السنّة الإلهيّة

٥٢٢موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
٣٨ معنى الابتلاء والامتحان الإلهي
٤٢ علاقة الامتحان الإلهي بالهداية العامة
٤٢ التشريعات .. من مصاديق الامتحان الإلهي
٤٣ المشهد النقلي
٤٦ ثبات الامتحان الإلهي وأطراده
٤٩ اختلاف درجات الابتلاء
٥٠ فوائد الامتحان
٥٥ معطيات الفصل
٥٧ الفصل الثاني: ستتا الاستدراج والمكر
٥٩ سنّة الاستدراج الإلهي
٦٠ أسباب الاستدراج
٦٢ سنّة المكر الإلهي
٦٤ أسباب المكر الإلهي
٦٥ زيادة توضيح
٦٦ لفت نظر
٦٧ تبصرة
٦٩ معطيات الفصل
٧١ الفصل الثالث: سنّة الهداية والضلالة
٧٣ جهات البحث
٧٣ حلّ إشكاليّة الجهة الأولى
٧٤ تبصرتان
٧٥ نسبة الهداية إليه سبحانه
٧٦ تفصيل في معنى الهداية

الفهرس	٥٢٣
حلّ إشكاليّة الجهة الثانية	٧٧
الهداية الإلهيّة واختيار الإنسان	٧٨
بحوث تفصيليّة في الهداية والضلالة	٧٩
المبحث الأوّل: أنواع الهداية الإلهيّة	٧٩
النوع الأوّل: الهداية التكوينيّة العامّة	٧٩
علاقة الهداية العامّة بنظام السببيّة	٨٢
النوع الثاني: الهداية التكوينيّة الخاصّة	٨٢
النوع الثالث: الهداية العقليّة	٨٤
النوع الرابع: الهداية التشريعيّة	٨٤
النوع الخامس: الهداية التكوينيّة الخاصّة	٨٦
السبيل لنيل الهداية التكوينيّة الخاصّة	٨٧
مستلزمات الإيصال إلى المطلوب	٨٨
المبحث الثاني: درجات الهداية	٩٠
الهداية وتعدّد المراتب	٩٢
الإضلال المنسوب إلى الحقّ سبحانه	٩٤
المبحث الثالث: الفوارق بين الهداية والضلالة	٩٥
معطيات الفصل	٩٨

الباب العاشر

القضاء والقدر

الفصل الأوّل: معنى القضاء والقدر وأهمّيتهما	١٠٣
الاعتقاد بالقضاء والقدر	١٠٥
القضاء والقدر وإشكاليّة تعطيل الفعل الإنساني	١٠٦
العراقّة الزمنيّة للقضاء والقدر	١٠٧

٥٢٤موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
١٠٩دواعي البحث في القضاء والقدر
١١١ارتباط القضاء والقدر بالمسائل العقديّة الأخرى
١١٢تبصرة
١١٣موقع عقيدة القضاء والقدر
١١٤روايات النهي عن الخوض في القضاء والقدر
١١٦توجيه روايات النهي
١١٨أهميّة القضاء والقدر في الأحاديث
١٢٠القضاء في القرآن الكريم
١٢٢القدر في القرآن الكريم
١٢٢القضاء في اللغة
١٢٥القدر في اللغة
١٢٧القضاء والقدر في الاصطلاح
١٣٢القضاء في البحث العقلي
١٣٣زيادة إيضاح
١٣٤تبصرتان
١٣٥الفرق بين القضاء والقدر
١٣٨معطيات الفصل
١٤١الفصل الثاني: تقسيمات القضاء والقدر
١٤٣القضاء العلمي والعيني
١٤٤القدر العلمي والعيني
١٤٥زيادة إيضاح
١٤٦القضاء والقدر في التكوين
١٤٨القضاء والقدر في التشريع

الفهرس	٥٢٥
القضاء الذاتي والفعلي	١٤٩
القدر الحتمي وغير الحتمي	١٥٣
القضاء الإجمالي والتفصيلي	١٥٤
القضاء والقدر الفردي والجماعي	١٥٧
هل للأمة وجود حقيقي؟	١٦١
تبصرة	١٦٣
معطيات الفصل	١٦٥
الفصل الثالث: علاقة الأسباب والسنن بالقضاء والقدر	١٦٩
العلاقة بين القضاء والقدر والسنن الإلهية	١٧١
حاكمة بعض السنن على بعضها الآخر	١٧٤
نتيجتان	١٧٥
الاختيار الإنساني والقضاء والقدر	١٧٦
المشهد النقلي	١٧٩
مطالب ذات صلة	١٨٥
الأول: التوحيد الأفعالي والقضاء والقدر	١٨٥
زيادة إيضاح	١٨٥
تبصرتان	١٨٧
الثاني: أثر العوامل الخارجية في اختيار الإنسان	١٨٨
معطيات الفصل	١٩٠
الفصل الرابع: الارتباط بين الدعاء والقضاء والقدر	١٩٣
أثر الدعاء في تعطيل القضاء	١٩٥
الدعاء من القضاء	١٩٨
شروط استجابة الدعاء	١٩٩

٥٢٦..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

- الأول: أن يدعو بلسان الفطرة ١٩٩
- الثاني: أن يدعو ربّه ١٩٩
- الثالث: أن لا يشرك بدعاء ربّه أحداً ٢٠٠
- الرابع: معرفة المدعوّ سبحانه ٢٠٣
- موانع استجابة الدعاء ٢٠٣
- الأول: الغفلة عن المدعوّ سبحانه ٢٠٤
- الثاني: الشكّ في استجابة الدعاء ٢٠٥
- معطيات الفصل ٢٠٧

الباب الحادي عشر

عقيدة البداء

- الفصل الأوّل: منطقة البداء وحقيقته ٢١١
- البداء في اللغة ٢١٤
- محاذير موهومة ٢١٥
- مراتب العلم الإلهي ٢١٨
- الفوارق بين العلم الذاتي والفعلي ٢٢٠
- مراتب العلم الفعلي ٢٢١
- موقع البداء في العلم الإلهي ٢٢٢
- زيادة وتفصيل في منطقة البداء ٢٢٤
- الأقوال في تفسير البداء ٢٢٥
- التحليل الفلسفي ٢٢٨
- حقيقة النزاع في البداء ٢٢٩
- أدلة الاعتقاد بالبداء ٢٣٠
- معطيات الفصل ٢٣٢

٥٢٧.....	الفهرس
٢٣٥	الفصل الثاني: معطيات عقيدة البداء
٢٣٧	الدور العقائدي البناء للبداء
٢٤٠	البداء طريق لإثبات الاختيار الإنساني
٢٤٤	الدور التربوي البناء للبداء
٢٤٦	الدور الاجتماعي البناء للبداء
٢٤٧	البداء في الروايات
٢٤٨	البداء وإخبارات الأنبياء
٢٥٣	العلاقة بين البداء والقضاء والقدر
٢٥٦	معطيات الفصل

الباب الثاني عشر

الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين

٢٦١	الفصل الأول: في نظرية الجبر
٢٦٣	تمهيد
٢٦٥	الانجاءات في خلق الأفعال
٢٦٦	تنبيهات في بدهة الاختيار
٢٦٧	معنى الجبر
٢٦٨	تأريخ القول بالجبر
٢٧١	المنكرون للجبر من الأشاعرة
٢٧٢	خطورة القول بالجبر
٢٧٢	الأول: المستوى العقائدي
٢٧٥	الثاني: المستوى الاجتماعي
٢٧٥	استعراض نظرية الجبر
٢٧٨	أدلة الإثبات ومناقشتها

الأول: الأدلة العقلية لمسلك الجبر	٢٧٨
الثاني: الأدلة العقلية لمسلك الجبر	٢٩٢
الثالث: القاعدة التوحيدية	٣٠٠
نظرية الكسب	٣٠٣
حقيقة الكسب	٣٠٤
ما يواجه نظرية الكسب	٣٠٥
تبصرات ثلاث	٣٠٧
زيادة وتفصيل في نظرية الكسب	٣٠٨
تبصرة	٣١٠
معطيات الفصل	٣١١
الفصل الثاني: في نظرية التفويض	٣١٣
استعراض نظرية التفويض	٣١٥
حكم المفوضة	٣١٨
دوافع الإيمان بالنظرية	٣١٩
المكاسب التي حققتها نظرية المعتزلة	٣٢٠
المرتکز الفلسفي لنظرية المعتزلة	٣٢١
مناقشة الاتجاه الاعتزالي	٣٢٣
المناقشة العقلية	٣٢٣
المنطلق الأول: مناقشة المرتکز الذي ارتكز عليه المعتزلة	٣٢٣
المنطلق الثاني: السر الكامن وراء حاجة المعلول إلى العلة	٣٢٦
الأولى: نظرية الوجود	٣٢٦
الثانية: نظرية الحدوث	٣٢٧
الثالثة: نظرية الإمكان الذاتي	٣٢٩

الفهرس.....	٥٢٩
الرابعة: نظريّة الإمكان الفقري.....	٣٣١
النتائج المترتبة على النظرية الصدرائية.....	٣٣٣
زيادة وتفصيل.....	٣٣٤
المناقشة النقليّة.....	٣٣٥
معطيات الفصل.....	٣٣٨
الفصل الثالث: في نظريّة الأمر بين الأمرين.....	٣٣٩
تمهيد.....	٣٤١
نظريّة الأمر بين الأمرين في النصوص الروائيّة.....	٣٤٢
• الروايات الدالّة باللفظ.....	٣٤٢
• الروايات الدالّة بالمعنى.....	٣٤٣
(١) ما جمع بينهما في النفي من غير ذكر الأمر بين الأمرين أو معه.....	٣٤٣
(٢) الروايات التي أطلقت عنوان القدرية على المجبرة والمفوضة.....	٣٤٥
(٣) الروايات التي أطلقت عنوان القدرية على المجبرة خاصة.....	٣٤٦
(٤) الروايات التي أطلقت عنوان القدرية على المفوضة خاصة.....	٣٤٧
المائز بين نظريّة المعتزلة ونظريّة الإمامية.....	٣٤٨
تبصرات ثلاث.....	٣٤٩
أصول فهم نظريّة الأمر بين الأمرين.....	٣٥٢
القراءات في تفسير الأمر بين الأمرين.....	٣٥٤
القراءة الأولى.....	٣٥٤
القراءة الثانية.....	٣٥٥
القراءة الثالثة.....	٣٥٥
القراءة الرابعة.....	٣٥٦
حصيلة القراءة الرابعة.....	٣٦٠

٥٣٠..... موسوعة العدل الإلهي - ج ٣

- القائلون بالقراءة الرابعة ٣٦٠
- تقييم القراءة الرابعة ٣٦٣
- المرتکز الذي استندت إليه القراءة الرابعة ٣٦٣
- القراءة الخامسة ٣٦٧
- المقدّمة الأولى: أقسام الموجوات ٣٦٧
- المقدّمة الثانية: الفوارق بين الوجود الإمكاني في نفسه وغيره ... ٣٦٨
- المقدّمة الثالثة: أقسام الممكنات عند المشاء ٣٦٨
- الموقف النقلي ٣٦٩
- القراءة السادسة ٣٧١
- تقييم القراءة السادسة ٣٧٢
- القراءة السابعة ٣٧٣
- تصوير القراءة السابعة ٣٧٧
- الأمثلة المقرّبة لتصوير القراءة السابعة ٣٧٩
- المعطيات المعرفيّة للقراءة السابعة ٣٨٣
- الشواهد النقلية على صحّة القراءة السابعة ٣٨٦
- تفصيل في الأساس النظري للقراءة المختارة ٣٨٧
- المقدّمة الأولى: الفرق بين الإمکان الماهوي والإمكان الفقري .. ٣٨٨
- المقدّمة الثانية: أنّ كلّ ما سوى الله فهو عين الفقر إليه ٣٨٨
- المقدّمة الثالثة: وجود العالم الإمكاني وجود حقيقي ٣٩٠
- المقدّمة الرابعة: أنّ العالم محكوم بنظام الأسباب والمسبّبات ٣٩٠
- المقدّمة الخامسة: وحدة النظام الحاكم ٣٩١
- النتيجة ٣٩٢
- إشكال وجوابه ٣٩٢

٥٣١	الفهرس
٣٩٤	نتائج ومعطيات
٣٩٥	زيادة وتفصيل
٣٩٦	الاسم الإلهي الذي حكّمته الأشاعرة
٣٩٩	الاسم الإلهي الذي حكّمته المفوّضة
٤٠٠	التوفيق بين الأسماء الإلهية
٤٠٤	معطيات الفصل

الباب الثالث عشر

في التكليف واللفظ الإلهي

٤٠٩	الفصل الأول: التكليف وبيان ماهيته وحقيقته
٤١١	تمهيد
٤١٢	حقيقة التكليف
٤١٤	حسن التكليف
٤١٦	غرض التكليف
٤١٦	تبصرات ثلاث
٤١٨	إشكالات وإجوبتها
٤٢١	دليل الفلاسفة على وجوب التكليف
٤٢٢	زيادة وتفصيل
٤٢٦	إمكانات التوفيق بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية
٤٢٨	فوائد الاعتقاد بالشرعية والعمل بها
٤٢٩	وجوب التكليف
٤٣١	في الشروط
٤٣١	١. شروط التكليف
٤٣١	٢. شروط متعلّق التكليف

٥٣٢موسوعة العدل الإلهي - ج ٣
٤٣٢ ٣. شروط المكلف
٤٣٢ ٤. شروط المكلف
٤٣٣ طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع
٤٣٦ أقسام متعلّق التكليف
٤٣٦ انقطاع التكليف
٤٣٩ معطيات الفصل
٤٤٣ الفصل الثاني: في اللطف الإلهي
٤٤٥ حقيقة اللطف
٤٤٧ أنواع اللطف
٤٤٨ تبصرات ثلاث
٤٤٩ وجوب اللطف
٤٥٣ الأدلّة على وجوب اللطف
٤٥٤ أقسام اللطف
٤٥٦ الاعتراضات على وجوب اللطف
٤٥٨ اللطف العامّ والخاصّ
٤٦٠ أحكام اللطف المقربّ
٤٦٣ معطيات الفصل
٤٦٥ الخاتمة: آثار الإيمان بالعدل الإلهي
٤٧٧ المصادر
٥٢١ الفهرس