تهذيب أصول الدين (٢)

العدل الإلهي وحرية الإنسان

قراءة جديدة في أصل العدل الإلهي ونظرية خلق الأفعال

أحمد القبانچي

مقدّمة

هذا الكتاب هو الحلقة الثانية من حلقات تهذيب أصول الدين، يهدف إلى حلحة العقل الكلامي ودفعه باتجاه مسارات جديدة في موضوع العقائد بما ينسجم مع مقتضيات العقلانية الحديثة ولبناء العقائد الدينية على أُسس متينة مناهج علميّة رصينة تكفل للفكر الديني القوة والدينامية والحيوية في مواجهة تحديات الأفكار الحديثة والفلسفات المعاصرة وتبتعد به عن الأُطر الضيقة والمناهج القديمة التي دأب علماء الكلام على الخوض فيها وتضييق الخناق على الدين والمعتقدات الدينية تبعاً لما ورد في التراث وتقليداً لأعاظم علماء الإسلام القدماء.

تتناول المقالة الأُولى موضوع الحسن والقبح لما له من أهميّة بالغة في استكناه حقيقة الكلام في العدل الإلهي وما يترتب على هذه المسألة من جواز أو عدم جواز التكليف بما لا يطاق والغرض من التكليف الشرعي ومقعولية العقاب الأُخروي على العصيان، واستعراض لمقولات وأدلة الأشاعرة والمعتزلة وعلماء الشيعة وأهل السنّة في هذه المسائل الكلامية.

وتبحث المقالة الثانية مسألة الجبر والاختيار، وهي ثاني أكبر مسألة تترتب على مقولة الحسن والقبح بعد مسألة العدل الإلهي، واستعرضنا فيها أدلة كل من الطرفين ومناقشتها وبيان الوجوه المذكورة لمقولة الأمر بين

الأمرين في هذه المسألة.

المقالة الثالثة تبحث موضوع الشرور وتقسيمها إلى شرور طبيعية وأخلاقية ومحاولة التوفيق بين وجود الشر في العالم من جهة، والاعتقاد بالعدل الإلهيش ورحمة الله الواسعة، فمن الحكماء (وهم الإلهيون) من يعترف بعدل الله ورحمته وبالتالي يرفض الاعتراف بصدور الشر منه وأنّ الشر أمر عدمي أو نسبي، أو ملازم للخير ملازمة الظل لصاحبه وأنّ الأصل في عالم الوجود هو الخير، والشر أمر تبعي وعرضي، ومنهم (الماديون) من اختار الاعتراف بوجود الشر وجعله دليلاً على رفض الشق الثاني من المسألة وهو العدل الله أو رحمته، أو وجوده.

المقالة الرابعة والأخيرة تبحث في مسألة «البداء» التي طرحتها مدرسة أهل البيت، وأثارت جدلاً واسعاً في الوسط الكلامي لكل من الشيعة وأهل السنّة، ونرى في طيات المقالة سعى علماء الشيعة لتبرير هذا المعتقد وتسطيح بما لا يتقاطع مع الفكر السائد لدى علماء الإسلام، وحمل الروايات الواردة في هذا المجال على خلاف ظاهرها بما يجعل النزاع في هذه المسألة نزاعاً لفظياً، ولكن سيتبيّن لك أنّ المسألة أعمق من ذلك بكثير وتتدخل في صميم تصورنا عن الذات المقدّسة وحريته وإرادته بما ينعكس على حرية الإنسان وإرادته، وقد أثبتنا في هذه المقالة صحة البداء الحقيقي على الله تعالى بما لا يستلزم الجهل والنقص كما يتوّهم.

نسأل الله تعالى التوفيق إلى ما يحب ويرضى

أحمد القبانچي

بغداد ـ ٢٠١٠ م

المقالة الاولى

مسألة الحسن والقبح
أو الحجر الأساس لصرح العدل الإلهي

عندما يتناول المتكلمون أصل العدل الإلهي بالبحث والتحقيق يجدون أنفسهم ملزمين بدراسة مسألة الحسن والقبح من حيث موقعها لدى العقل والشرع لتكون بناءاً تحتانياً لجملة من المسائل الكلامية المهمّة منها مسألة عدالة الله تعالى، ومسألة نفي العبث في أفعال الله، ومسألة اللطف وبعث الأنبياء ونصب الإمام، ومسألة وجود الشرور في العالم، ووجوب شكر المنعم، وأنّ الأحكام الشرعية نابعة للمصالح والمفاسد، ومسائل أُخرى كثيرة تدور حول محور الحسن والقبح وما إذا كانا عقليين أو شرعيين.

وهذه المسألة ليست من مبتكرات الفلسفة الإسلامية أو الأحكام الإسلامي، بل كانت بحث في الفلسفة اليونانية، إلّا أو أنّها تصدرت قائمة الجدل والنقاس الكلامي لدى المسلمين في مسألة أفعال الله، وهل أنّها حسنة كما يقول المعتزلة، أي هل أنّ كل ما يفعله الله حسن، أو أنّ الحسن هو ما يفعله الله كما تقول الأشاعرة؟ وهذا يعني عدم وجود الحسن والقبح قبل صدور الفعل من الله تعالى أو قبل أمره وحكمه في دائرة الأحكام الشرعية.

وهذا، ولكنّ الفلسفة المعاصرة خطت، في مجال تعميق المسألة والبحث في تفاصيلها الدقيقة خطوات كبيرة لا نجدها لدى القدماء، منها مسألة اعتبارية الحسن والقبح و موضوعيتهما، فهل أنّ الحسن والقبح مفهومان اعتباريان يخلقهما الذهن من دون رصيد موضوعي في الخارج، أو أنّهما مفهومان واقعيان لهما ما بأزائهما في الواقع الخارجي؟

ومعلوم أنّ هذه المسألة متقدمة رتبة على المسألة السابقة وهي ما إذا كان الحسن والقبح مفهومين عقليين أو شرعيين، لأنّ السائد لدى القدماء هو الموضوعية والواقعية لدى كلا التيارين الكلاميين، فعلى مستوى المذهب العقلي في الحسن والقبح فإنّ أنصار هذا المذهب من المعتزلة والشيعة يكادون يتفقون على الواقعية لهذه المفاهيم وأنّ العقل يدرك الحسن والقبح في الأفعال والصفات دون تدخل من الشرع، وأمّا على مذهب الأشاعرة في شرعية الحسن والقبح، فقد يتوهم أنّهم يقولون باعتباريتهما كما قد يتراءى للباحث من خلال بعض استدلالاتهم الكلامية على المطلوب، ولكن الحقيقة أنّ القول بشرعية الحسن والقبح يتوافق أيضاً مع القول بالواقعية رغم أنّ أصحاب هذا المذهب لا يرون للحسن والقبح وجوداً على مستوى الواقع الخارجي قبل اعتبار الشارع، ولكن اعتبار الشارع يختلف عن اعتبار العقل البشري في أنّ الشارع لا يعتبر أحكامه في فراغ ومن دون رصيد موضوعي يمدّ جذوره في عالم الاسماء والصفات الإلهيّة بحيث يحكي عن إرادة إلهية تستوعب عالم الوجود بأسره.

وتأسيساً على هذا سنشرع أولاً في بحث اعتبارية أو واقعية الحسن

والقبح، ثم نبحث ثانياً الخلاف الكلامي بين المعتزلة والشيعة من جهة، والاشاعرة من جهة أُخرى في مسألة التحسين والتقبيح وفق آليات البحث الفلسفي لهذه المسألة، ثم نبحث ثالثاً فروعات هذه المسألة في مقالة مستقلة تستوحي مقوماتها من نتائج ما توصلنا إليه في البحث الأول والثاني.

إذاً، سنقصر بحثنا في هذه المقالة في دائرة الإجابة عن هذين السؤالين المهمّين:

١ ـ هل أنّ الحسن والقبح أمران اعتباريان وذهنيان، أو أنّهما واقعيان ينتزعها العقل من الموضوع الخارجي للحسن والقبح؟

٢ ـ هل أنّ الحسن والقبح عقليان كما يقول المعتزلة والشيعة، أو أنّهما شرعيان كما يقول الأشاعرة.

المسألة الأُولى: اعتبارية وواقعية الحسن والقبح

تقدم أنّ هذه المسألة تعتبر من معطيات الفلسفة الحديثة رغم أنّها تمتد بجذورها إلى فلسفة اليونان، حيث ذهب السوفسطائيون إلى نسبية الأخلاق وأنّ الإنسان هو معيار كل شيء، وبالتالي تكون الأحكام الأخلاقية والحسن والقبح في محمولات القضايا الأخلاقية اعتبارية ووليدة ذهن الإنسان بدون رصيد موضوعي في عالم الواقع.

ولكن لما بزغ نجم سقراط ومن بعده أفلاطون وارسطو ليرسموا للفلسفة صياغاتها العقلانية القادرة على معالجة المساحات الفكرية والتعقيدات الفلسفية من موقع العقل والواقع، وليشنّوا حملة شديدة على فلسفة السوفسوطائيين لفضح مقوماتها الذهنية ومغالطاتها اللفظية، تصدرت الفلسفة العقلية مسرح الفكر البشري وأخذت هذه الفلسفة تمارس سلطة معرفية على العقل البشري استمرت زهاء ألفي عام، حيث استقبلها الشرق الإسلامي والغرب المسيحي على السواء بعد أن تمّ تحويل مفرداتها الفلسفية إلى مفردات دينية انفتحت على الرسالة الإلهيّة من موقع الانسجام الفكري مع خطّ الرسالة.

ومعلوم أنّ المسألة محل البحث كانت على قائمة الصراع الفكري بين

السوفسطائيين والفلاسفة العقليين، فبعد أن ذهب السوفسطائيون إلى اعتبارية الحسن والقبح، أصرّ ارباب الفلسفة العقلية على واقعية هاتين الصفتين، وأنّهما يعبّران عمّا بأزائهما في الواقع الموضوعي من سمات الكمال والنقص ويستوحيان مقوماتهما من الخارج وعالم التكوين لا من عالم الاعتبار والذهن، وهذا الموقف الفلسفي من الحسن والقبح انتقل ـ كما قلنا ـ إلى أجواء الفكر الإسلامي وساهم في خلق حركة كلامية واسعة النطاق في مسألة العدل الإلهي أفضت إلى سجالات ومنازعات كلامية بين المعتزلة والاشاعرة، وألقت هذه المسألة بظلالها على جملة من المسائل الفلسفية والكلامية والأُصولية المهمّة انسجاماً مع تطور الآفاق المعرفية للذهينة المسلمة، كل ذلك على أساس من واقعية الحسن والقبح وأنّهما من القضايا اليقينية والبديهات الفطرية المنتزعة من الواقع.

وأوّل من فتح ثغرة في جدار هذه الرؤية الفلسفية للحسن والقبح هو «ابن سينا» حيث أخرج هذين المفهومين من دائرة اليقينات إلى دائرة المشهورات التي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء كما صرّح بذلك في النمط الثالث من كتاب الإشارات، وفي إلهيات الشفاء، ولكنه لم يدع مجالاً للجزم في معطيات هذا التغيير الفلسفي، وهل يمكن إقامة البرهان عليها لتكون واقعية، أو لا يمكن كذلك لتكون اعتبارية محضة، وهذا هو الذي دعا المحقق اللاهيجي صاحب كتاب «الشوارق» والحكيم السبزواري في «شرح الاسماء» إلى اتخاذ طريقاً وسطاً للجمع بين مقولة ابن سينا في جعله هذه المسألة في دائرة المشهورات، وبينما ذهب إليه جلّ الحكماء وعلماء الكلام من كون الحسن والقبح من اليقينيات والواقعيات وذلك

بالقول بأنّ هذه القضايا رغم كونها من البديهيات والأوليات الفطرية، إلّا أنّها في الوقت نفسه من المشهورات التي تقع مورد قبول العقلاء، ولا مانع من أن تكون القضية بديهية من جهة، مشهورة من جهة أُخرى.

إلى أن وصل الأمر إلى المحقق الإصفهاني الذي صرحّ باعتبارية القضايا الأخلاقية وأنّها من مخلوقات الذهن البشري الذي يحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح من موقع المصلحة والمفسدة والملاءمة وعدم الملاءمة، وتبعه على ذلك تلميذاه: الطباطبائي والمظفّر.

ما المقصود من الواقعية في الحسن والقبح؟

هنا يثار سؤال حول المقصود من الواقعية في الحسن والقبح لدى القائلين بها حيث نلاحظ عدّة اطرواحات في مقام الجواب عن هذا السؤال:

١ ـ إنّها من قبيل المفاهيم الماهوية التي يدركها الذهن من الواقع الخارجي مباشرة كالبياض والسواد والحجر والشجر والإنسان وغير ذلك من ماهيات الأشياء التي تسمى بالمعقولات الأولية.

٢ ـ إنّها من قبيل المعقولات الثانوية الانتزاعية كالعلية والوجوب والإمكان وغيرها من المفاهيم الذهنية المنتزعة من المعقولات الأولية، أي أنّها تحكي عن واقع خارجي وصفة موضوعية للأشياء في العالم الخارجي، ولكن الذهن لا يكتشفها من الخارج مباشرة كما في المعقولات الأولية، بل ينتزعها من المعقولات الأولية، ولذلك سميت معقولات ثانوية، فالعقل ينتزع صفة الحسن للعدل والصدق والأمانة كما ينتزع صفة العلة

والواجب والممكن للأشياء الخارجية من دون أن يكون قد اعتبرها واخترعها، بل هذه الصفات موجودة قبل وجود العقل والإنسان، فالممكن متصف بهذه الصفة واقعاً والعلّة هي علّة واقعاً سواء كان هناك عقل بشري يحكم بذلك أو لم يكن.

٣ ـ أو يقال في تقرير الواقعية للحسن والقبح بأنّ الحسن ما كان يطابق إرادة الله وأمره والقبيح بخلافه كما هو رأي الأشاعرة، وعليه يكون الحسن والقبح مفهومان مستقلان عن صياغات الذهن البشري واعتبار العقل.

٤ ـ أو يقال بالمثل الافلاطونية وأنّ الحسن له وجود حقيقي في عالم المثل، وما نراه في هذا العالم من معالم الجمال والحسن، أو الشر والقبح ليس لها وجود حقيقي في الواقع الخارجي المادي، ولا هي من اعتبارات العقل ومخترعات الذهن البشري، وإنّما لها واقع خارج هذا العقل، وهو الذي يصطلح عليه افلاطون بـ «عالم المثل» وأنّ النفس كانت هناك قبل دخولها إلى هذا البدن العنصري ورأت حقائق الأشياء في ذلك العالم ومنها حقائق الحسن القبح.

٥ ـ أو يقال بمقولة «هيجل» من توافق خصائص الخير والجمال مع العقل الكلي الساري في عالم الوجود أجمع، فاللوحة الجميلة تبقى جميلة حتى مع عدم رؤية الإنسان لها، لأنّها متطابقة مع العقل الكلي المذكور، وهكذا الحال في الأخلاق والحسن والقبح في الأفعال من جهة مطابقتها وعدم مطابقتها لذلك العقل الكلي.

٦ ـ أو يقال على مذهب بعض الفلاسفة الماديين من الذين يؤمنون بوجود غرض أعلى للطبيعة وانسجاماً مع تطور الكائنات في حركتها

التصاعدية، فما كان يتلاءم مع غرض الطبيعة فهو حسن، وإلّا فلا، فالطبيعة حالها حال الأشجار والنباتات في عدم الوعي، ولكنها لا تخلو من غرض في واقعها المتحرك، فما طابق ذلك الغرض وسار في نفس الاتجاه لمسيرة الكائنات والمخلوقات في عالم الطبيعة، فهو حسن، وما سار بعكس التيار فهو قبيح.

ومعلوم أنّ الحسن والقبح في كل هذه الصور لا يخضع لاعتبارات الذهن البشري، بل له ما بأزائه في عالم الواقع الموضوعي، أو عالم نفس الأمر على اختلاف المباني.

وإذا بحثنا في كلمات الأصحاب من حكماء الإسلام الذين يرون الواقعية للحسن والقبح، نرى أنّ أصابعهم تشير إلى الثاني من هذه الفرضيات، ضرورة عدم معقولية الفرضية الأُولى لواقعية الحسن والقبح، وإلّا لما وقع الاختلاف في موارده لدى العقلاء، بل لابدّ فيها من تعقل الموضوع كالعدالة، ثمّ إثبات الحسن لهذا الموضوع، فهي من قبيل الواقعية الانتزاعية كالإمكان والوجوب والعلية وأمثال ذلك من المفاهيم الواقعية التي لها ما بأزائها في عالم الواقع.

وأصحاب هذا المذهب يرفضون كذلك الافتراض الثالث في صياغة الواقعية، وهي ما ينطبق مع إرادة الله تعالى، وسيأتي في البحث اللاحق وجه الاختلاف بين العقليين والشرعيين في رسم معالم النظرية في دائرة الخلاف الكلامي بين المعتزلة والاشاعرة.

وأمّا الصياغات الثلاث الأخيرة فيمكن ادخالها في دائرة الفرضية الثانية بشيء من العناية، أي أنّها قد تنسجم مع كون الحسن والقبح من قبيل

المفاهيم الانتزاعية في دائرة المعقولات الثانية الفلسفية، ومعه لا مندوحة في قبولها أو رفضها بعد الاتفاق على أصل المسألة وإخراجها من دائرة الاعتبار والمواضعة لدى أصحاب هذه النظريات الفلسفية المنسجمة مع خط الواقعية.

المقصود من اعتبارية الحسن والقبح:

وفي مقابل هذه المذاهب الفلسفية من أصحاب الرؤية الواقعية للحسن والقبح، فإنّ أصحاب مدرسة الاعتبار والمواضعة غير متفقين على صياغة محددة في اعتبارية الحسن والقبح بعد اتفاقهم على أصل الاعتبار الذهني لهذين المفهومين وأنهما لا يحكيان واقعاً خارجياً غير ما يفترضه العقل البشري في عالم الوهم والخيال.

وبالإمكان العثور على ثلاث صياغات في كلمات أصحاب هذه المقولة:

١ ـ ما تقدم من كلام ابن سينا وبعض الحكماء والمتأخرين من كون الحسن والقبح من المشهورات العقلائية والتأديبات الإصلاحية الناشئة من ايحاءات المجتمع وأساليب التربية وما يراه العقل من انسجام بعض الأفعال والصفات وتوافقها مع صلاح الفرد أو المجتمع، فيطلق عليها عنوان الحسن، وما كان بخلاف ذلك اطلق عليه عنوان القبيح، وفي ذلك يقول ابن سينا: إنّ الإنسان لو خلق لوحده لما أدرك حسن العدل وقبح الظلم بعقله، يقول في منطق الاشارات:

«ومنها الآراء المسماة بالمحمودة، وربّما خصصناها باسم الشهرة إذ لا

عمدة لها إلّا الشهرة، وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، لم يقض بها الإنسان من قبيح أو حسن، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه».

٢ ـ وقد يراد من الاعتبارية أنّ مثل هذه المفاهيم ليست بقضايا خبرية أساساً حتى يزعم بأنّ لها واقع وراء تصورها الذهني فتقبل الصدق والكذب بهذا المعنى، بل هي قضايا إنشائية حتى وإن جاءت على شكل قضايا خبرية، ولذلك يؤكد أصحاب هذا المبنى على كون المتصدي لإدراك مفهوم الحسن والقبح هو العقل العملي لا النظري من خلال إدراج هذه القضية فيما ينبغي أو لا ينبغي فعله، أو بجعلها في دائرة المدح والذم من قبل العقلاء كما سيأتي في تحرير محل النزاع، وعلى هذا الأساس يكون معنى «العدل حسن» أنّ العدل ممّا ينبغي فعله، ومعنى «الظلم قبيح» أنّ الظلم ممّا لا ينبغي فعله، فالحسن والقبح في هذه الصياغة يدخلان في دائرة الإنشاء لا الخبر.

٣ ـ ما ذهبت إليه المدرسة الوضعية المنطقية من الإفراط في اخراج هذه القضايا من دائرة المعقولات وادخالها في دائرة المهملات التي لا تحكي عن معنى معقول اطلاقاً، بل هي كلمات مبهمة تحكي عن أحاسيس الفرد وعواطفه تجاه مواضيع معينة، فقول الشخص: «العدل حسن» أو «الظلم قبيح» إنّما يحكي عن تعاطفه مع مداليل هذه الكلمات، مثل كلمة «آه» للمتوجّع التي يحكي عن حالة نفسية خاصة بالمتكلم.

والأكثر من أصحاب مدرسة الاعتبار يذهبون للأول كما رأينا من كلام ابن سينا وحينئذٍ يكون الحسن والقبح بمعنى المصلحة والمفسدة، أو

الملاءمة والنفرة مع ميول الإنسان ورغباته البدنية والنفسية، وعليه تكون القضية فيهما خبرية يصدق في حقها الصدق والكذب، فقولنا «الصدق حسن» يعني أنّ فيه مصلحة للإنسان في دائرة علاقاته الاجتماعية مع الآخرين، فهي إخبار عن وجود هذه المصلحة والنفع على مستوى الفرد والمحتمع، يقول الطباطبائي في «الميزان»:

«وقد عرفت ممّا تقدم أنّ هذه أحكام وعلوم اعتبارية غير حقيقية اضطرنا إلى اعتبارها وجعلها الحوائج الطبيعية وضرورة الحياة الاجتماعية لا خبر عنها في الخارج عن ظرف الاجتماع، ولا قيمة لها إلّا أنّها أُمور متقررة في ظرف الوضع والاعتبار يميّز بها الإنسان ما ينفعه من الأعمال ممّا يضرّه، وما يصلح شأنه ممّا يفسده، وما يسعده ممّا يشقيه»[1].

تحرير محلّ النزاع:

ذكر الحكماء والمتكلّمون ثلاثة محاور في استعمالات الحسن والقبح يقع النزاع في واحد منها بالخصوص، أنّ على مستوى النزاع بين الحكماء في اعتبارية وواقعية الحسن والقبح، أو على مستوى المتكلّمين والمعتزلة والأشاعرة في عقلية وشرعية هذه المفاهيم، وستجد خلطاً عجيباً في مقام الاستدلال وتنقيح المراد من مداليل هذه الالفاظ في كلمات هؤلاء العلماء بين المقام الأول أو المسألة الأُولى وهي محل البحث، وبين المسألة الثانية في عقلية وشرعية الحسن والقبح، ولكن مع الفصل بين هاتين المسألتين، وكذلك اخراج البحث من الدائرة الكلامية الضيقة التي حشر فيها، إلى

١ ـ الطباطبائي، الميزان، ج٧، ص ١٢٠ الآية ٥٦ ـ ٧٣.

سياقات فلسفية وأُصولية تتولى بحث هذه المفاهيم والصفات بعيداً عن الحساسية المذهبية والحالات النفسية، وسيتم وضع النقاط على الحروف في مواطن الخلاف واستجلاء كوامن الموضوع بأدوات منهجية سليمة.

وهذه المحاور ثلاثة هي:

الأول: أن يراد بهما الكمال والنقص.

الثاني: أن يراد بهما الملائمة وعدم الملائمة.

الثالث: أن يراد بهما ما يستوعب المدح والذم من العقلاء.

أمّا الأول: فالحسن والقبح قد يستعملان في موارد الأفعال والصفات التي تتضمّن كمالاً أو نقصاً للذات المتصفة بها، فالعلم والشجاعة والعدالة والكرم صفات حسنة باعتبار مالها من مدلول واقعي في نفس الإنسان يحكي عن كمال اخلاقي في المحتوى الداخلي للإنسان، وكذلك ما يقابلها من الجهل والجبن والظلم والبخل كملكات ثانوية في عالم النفس تحكي عن نقصها في مجال التكامل الروحي والمعنوي، واطلاق كلمة «الحسن» أو «القبيح» على مثل هذه الصفات لا يكون من باب الاعتبار والمواضعة قطعاً، بل لما تتصف به الذات من صفات واقعية لها ما بأزائها في عالم الواقع، ولا خلاف في ذلك بين الحكماء والمتكلمين في هذا المورد، فهما مفهومان واقعيان عقليان، يدركهما العقل النظري من حيث حكايتهما عن الواقع الخارجي.

وأمّا الثاني: أعني ملائمة الطبع ومنافرته، فكل ما يلائم طبع الإنسان وذوقه من المناظر الطبيعية، والخط الجميل، والوجه الحسن وأمثال ذلك يقال: إنّها حسنة، وما ينفر منه الطبع كالمنظر الموحش، والخط الرديء،

والصوت المزعج تكون قبيحة بهذا الملاك، وهو «الملاك النفساني» في الحسن والقبح، في مقابل «الملاك الفلسفي» المتقدم.

وبديهي أنّ هذا المعنى للحسن والقبح اعتبار لا يحكي عن واقع خارجي موضوعي غير نفس الموضوع للحسن والقبح، وفي ذلك يقول المظفر:

«وهذا المعنى للحسن والقبح أيضاً ليس للأشاعرة فيه نزاع، بل هما عنده بهذا المعنى عقليان، أي ممّا قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع، ومن توهم أنّ النزاع بين القوم بهذا المعنى فقد ارتكب شططاً ولم يفهم كلامهم»[١].

هذا وما ذكرنا من الأمثلة آنفاً إنّما هي لتوضيح المقصود، وإلّا فادراك الحسن والقبح في مثل هذه الموارد لا يدخل في دائرة مدركات العقل لاختصاصها بالكليات، والأمثلة المذكورة من الجزئيات التي يتولى إدراكها وتفسيرها الحسّ أو الوهم ويشترك في ذلك الإنسان والحيوان، بينما يختص الإنسان بادراك كليات هذه القضايا كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب، ومحل البحث هو في المدركات العقلية الكلية، فيقال هنا العدل بما أنّه يتلاءم مع الميول الطبيعية والدوافع النفسية للإنسان صار حسناً، والظلم بخلافه.

ثمّ إنّ القوشجي أضاف إلى هذه الأقسام الثلاثة ما يكون فيه مصلحة أو مفسدة للإنسان في شرحه لتجريد الاعتقاد للطوسي: «وقد يعبّر عنهما أي الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبيح

١ ـ محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ٢١٩.

ما فيه مفسدة وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما».

وقد تبعه على ذلك بعض المتكلمين حيث عدّ الأقسام أربعة[١]، ولكن التحقيق لا يساعد على هذا المعنى بعد إمكان رجوع المصلحة والمفسدة إلى الملائمة والمنافرة كذلك، فالإنسان يميل إلى ما فيه مصلحة ويعتبره حسناً، وينفر ممّا فيه مفسدة ويعتبره قبيحاً، أو نقول: بأنّ حقيقه المصلحة هي أن يتواءم الفعل أو الشيء الخارجي مع رغبة وميل فطري أو نفساني لدى الإنسان، إن على مستوى البدن أو النفس أو العلاقات الاجتماعية وأمثال ذلك، والمفسدة بخلافها وقد يكون ما فيه المصلحة غير ملائم ظاهراً كتناول الدواء المرّ، إلّا أنّ ذلك لا يعني تغايرهما على نحو الحقيقة، بل إنّ الدواء بدوره ممّا يلائم المزاج والطبع البشري ولكن بعد حين، أي بما يورثه من صحة وسلامة من المرض، ومعلوم أنّ الصحة ملائمة للنفس والمرض غير ملائم، ولذا كانت المصلحة هنا عين الملاءمة كذلك.

وأمّا الثالث: أي ما يستوجب المدح والذم، أو ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، فقد ذكروا أنّه هو محل النزاع في كلا المسألتين: الفلسفية والكلامية، أي مسألة الاعتبار والواقعية في الحسن والقبح، ومسألة العقلية والشرعية في الحسن والقبح.

وقد رأينا أنّ المفهومين: الأول والثاني، مفهومان عقليان بلا خلاف، وهما بالنظرة الدقيقة من مدركات العقل النظري كما سيأتي بيانه، أمّا المورد الأخير لمعنى الحسن والقبح، فهو من مدركات العقل العملي الذي يحرك الإنسان نحو السلوك العملي من خلال إدراكه لما ينبغي وما لا ينبغي

١ ـ الشيخ السبحاني، الإلهيات، ص ٢٢٠.

فعله، وما يترتب على ذلك من المدح والذم في العقلاء وأهل العرف.

هذا وقد أضاف بعض الأساطين إلى هذا المعنى الأخير، مفهوم استحقاق الثواب والعقاب كأمر ملازم للمدح والذم، وفي ذلك يقول الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار:

« يظهر من جميع ما مرّ أنّ المراد بالحسن والقبح الواقعيين في عنوان النزاع، ما به يستحق الفاعل المدح في العاجل والثواب في الآجل، فإثبات أنّ العقل يحكم بالحسن والقبح في هذه المسألة إثبات أنّ العقل يدرك حكم الله تعالى كما هو المراد من الملازمة... نعم لو كان المراد من الحسن والقبح هو مجرد المدح والذم دون الثواب والعقاب كان لتغاير العنوانين وجه»[١].

والحق أنّ هذا المعنى الجديد للحسن والقبح إنّما نستوحي مقوماته من النزاع الكلامي في مسألة العدل الإلهي وما نجم عنه من سجالات ومنازعات بين المعتزلة والاشاعرة، في حين أنّ مسألة الحسن والقبح في دائرة العقلية متأخرة رتبة عن مسألة العدل الإلهي واستحقاق الثواب والعقاب، ولذلك يقر المحققون من حكماء الإسلام ضرورة عدم الخلط بين هاتين المسألتين، كما ذكر الشهيد المطهري ذلك بالقول:

«أمّا الحكماء الإلهيون الذين سلكوا سبيلاً آخر، وسوف نشير إليهم فيما بعد، ففي الوقت الذي ينفون فيه الشرك في الخالقية بواسطة التوحيد الفعلي، فإنّهم لا يجعلون الفاعلية منحصرة بذاته تعالى، وفي الوقت الذي يعتبرون فيه الحسن والقبح متأخرين رتبة عن فعل الحق ومنتزعين من نظام الوجود، فإنّهم ينزهون الله سبحانه عن الظلم، وهؤلاء الحكماء

١ ـ مطارح الأنظار، تقريرات الشيخ الأنصاري، الطبعة الحيدرية، ص ٢٣١.

الإلهيون لا ينكرون الحسن والقبح العقليين، بل هم يردّون ما جاء به الاشاعرة من اتّجاه، ولكنهم يعتبرون هذه المفاهيم مقصورة على الحياة البشرية فحسب، ولا تمتد حسب رأيهم ـ لتشمل الساحة الإلهيّة، فنحن لا نستطيع أن نجعل هذه المفاهيم التي هي بشرية محضة مقياساً ومعياراً نفسّر به أفعال الله سبحانه...

ثمّ يقول: وفكرة الحسن والقبح، من وجهة نظر الحكماء، في الأفعال تحكم على الإنسان، لأنّ الضمير الأخلاقي البشري قد شكل على ذلك الأساس، فهي فكرة اعتبارية وليست حقيقية، وقيمة الفكرة الاعتبارية إنّما هي قيمة عملية وليست علمية، وتنحصر قيمتها في كونها واسطة ووسيلة»[١].

الشهيد الصدر﵀ أيضاً يقرر الفرق بين المسألتين على المستوى الفلسفي والكلامي، وأنّ القضية الثانية التي ذكرها الشيخ الأنصاري وهي قضية استحقاق العقاب والثواب، مستقلة عن قضية المدح والذم، إلّا أنّه لا يرى اعتبارية الحسن والقبح كما رأينا في كلام المطهري ونسبه إلى الحكماء الإلهيين، ومثل هذا التسامح في النسبة كثير في كلامه رضوان الله عليه، فما أكثر الحكماء والأُصوليين الذين يرون الواقعية للحسن والقبح كما سوف يأتي في مطاوي الحديث، وفي ذلك يقول الشهيد الصدر في تحديده لمحل النزاع من موقع الفصل بين المسألتين: المدح والذم، واستحقاق الثواب والعقاب:

«إنّ هنا مطلبين: أحدهما: حسن الفعل وقبحه، والآخر: استحقاق

١ ـ مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ترجمة عبدالمنعم الخاقاني، ص ٦٥.

العقاب، وقد يختلط أحدهما بالآخر فيتصور أنّ أحدهما عين الآخر، فالقبح ما يستحق فاعله الذم العقاب، والحسن ما يستحق عليه المدح والثواب، إلّا أنّ هذا خطأ، فإنّ الحسن والقبيح معناهما ما ينبغي وما لا ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذٍ تارة ينطبق ذلك على الإنسان نفسه فيقال إنّه ينبغي في نفسه أو لا ينبغي، وأُخرى ينطبق على فعل الآخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح فيقال إنّ عقابه أو ذمه ممّا ينبغي أو لا ينبغي»[1]

ومن هذا النص الأُصولي يتبيّن أنّ السيد الصدر يرى من جهة أنّ الحسن والقبح أمران واقعيان وهو في ذلك يقف في صف المذهب الواقعي في مقابل مذهب الاعتبار في الحسن والقبح الذي ذهب إليه الطباطبائي وقرأناه آنفاً في كلام المطهري.

ومن جهة أُخرى يقرر المعنى الثالث في بحث الحسن والقبح، وهو استحقاق المدح والذم في مقابل المعنى الأول والثاني اللذان تقدم عدم الخلاف في واقعية الأول واعتبارية الثاني وأنّهما ممّا يقعان في دائرة الأدراك العقلي لدى كل من المعتزلة والاشاعرة.

وهذا السبب الذي جعل علماء الكلام يقصرون محل النزاع في القسم الأخير هو أنّ البحث في الأساس يراد منه إثبات مقولة العدل الإلهي، وهل ينبغي على الله العدل بين المخلوقاته أو يجوز عليه فعل الظلم وتكليف ما لا يطاق وإجبار العباد على فعل المعصية ثم معاقبتهم عليها وأمثال ذلك؟

١ ـ بحوث في علم الأُصول ـ تقريرات الشهيد الصدر، تأليف السيد محمد الهاشمي، ج ٤، ص ٤١.

وقد رأينا من كلام الشهيد المطهري أنّه يرى ـ وتبعاً لأُستاذه العلّامة الطباطبائي في الميران ـ أنّ هذه المسألة متأخرة رتبة عن مسألة العدل الإلهي وعليه فلا نواجه مشكلة كلامية حينئذٍ (كما سيأتي بيانه في بحث المسألة الثانية)، وتبقى المشكلة الفلسفية على حالها، فهل أنّ الحسن والقبح مفهومان واقعيان ينتزعهما العقل من عالم التكوين كما رأينا في بيان الشهيد الصدر، أو هما اعتبارات لا واقع لهما وراء تطابق آراء العقلاء كما رأينا من نصّ الطباطبائي المتقدم وتلميذه الشهيد المطهري؟

التحقيق في محل النزاع:

إلاّ أنّ ما يستحق النظر والتأمل هو مسألة التفكيك بين هذه الأقسام الثلاثة في دائرة البحث الفلسفي والذي ساهم كثيراً في ارباك منهج البحث في هذه المسألة، فمن جهة أنّ الملاك الأخير لا يحكم به العقل العلمي في فراغ، بل لكونه ناظراً إلى الملاكين الأوليين، فيقرر المدح والذم، أو أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أو لا ينبغي فعله تبعاً لكون الفعل ممّا فيه مصلحة أو مفسدة، أو ممّا فيه كمال الإنسان أو نقصه، وعليه يكون هذا الحكم من قبل العقل العملي تابعاً لما أدركه العقل النظري من كمال ونقص في الفعل الأخلاقي، أو مصلحة ومفسدة وملاءمة وعدم ملاءمة. وهذا يعني أنّ علينا بحث المسألة من بعدها الفلسفي في دائرة العقل النظري وبما يرتبط بمكونات الحسن والقبح الذاتية والموضوعية، والحال أنّ حصر المسألة في مدركات العقل العملي من حيث النظر إليها من خلال موقعها في منظومةالقيم يكاد يخرجها عن محور البحث، ضرورة أنّ قضايا العقل

العملي إنشائية وليست خبرية حتى يقال بأنّها واقعية أو غير واقعية، فلا معنى لهذا البحث أساساً في القضايا الإنشائية التي يراد من الإنسان تحقيقها على مستوى الممارسة والسلوك.

ثمّ إنّ هذه الأقسام كثيراً ما تكون متداخلة على مستوى الأفراد والمصاديق، وبالتالي لا يكون هذا التقسيم مجدياً في تنقيح الموضوع كما أُريد له ذلك، فالمقولات الأخلاقية قد يدخل في القسم الأول لما فيها من كمال أو نقص للإنسان كالشجاعة والكرم والحلم ومضاداتها من الصفات والأفعال الأخلاقية في دائرة السلوك العملي أو في مقام التحلي بها في واقع النفس، وقد تدخل في القسم الثاني لملاءمتها للطبع أو لوجوه المصلحة فيها من حيث إنّ العدل إنّما صار حسناً لوجود المصلحة فيه على المستوى الشخصي والنوعي، وكراهتنا للظلم وحكمنا عليه بالقبح من موقع الاعتبار الذهني قد لا يكون بسبب قبحه الذاتي كما يقول أصحاب المذهب الواقعي، بل لما يلحق بالفرد والمجتمع من أضرار وآلام وإفساد.

هذا والذي يظهر من كلمات هؤلاء الحكماء وينعكس على استدلالهم في دائرة إثبات المطلوب أنّ من يقول بالواقعية للحسن والقبح فانّه يفترض في تشخيصه لهذا المعنى أنّهما داخلان في إطار القسم الأول من الملاكات المذكورة وأنّهما يحكيان عن واقع خارجي في دائرة الكمال والنقص، أمّا أصحاب مذهب الاعتبار والمواضعة فيرونهما من خلال الملاك الثاني فحسب، أي الملاءمة والمنافرة أو المصلحة والمفسدة، ويترتب على ذلك أنّ القسم الثالث أمر تبعي بحسب معطيات كل من القسمين السابقين، أي أنّ معطيات العقل العملي تعود لتفرض النزاع في مرحلة سابقة ومن خلال

مسؤوليات العقل النظري في الحكم لصالح هذا الطرف أو ذاك من خلال اخراج المسألة من أجواء العقل العملي إلى أجواء العقل النظري.

وعندما نستقرىء كلمات الفريقين لا نجد خلافاً يعتد به في مسألة تحديد ماهية مدركات العقل النظري والعملي تصلح مدخلاً لتشخيص معالم الخلاف والنزاع، بل الخلاف هو ما ذكرنا من تحديد أي القسمين ينسجمان أكثر مع حكم العقل العملي في هذه المسألة؟ فمن ذلك ما ذكره أحد أقطاب مدرسة الاعتبار، وهو الشيخ المظفر في «اصول الفقه» في تقرير هذا المطلب حيث قال:

«إنّ الحسن بالمعنى الأوّل أي الكمال، وكذا مقابله أي القبح، أمر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الانظار والاذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه ويعقله، بخلاف الحسن بالمعنيين الآخرين.

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١ ـ أمّا (الحسن بمعنى الملاءمة) وكذا ما يقابله، فليس به في نفسه بازاء في الخارج يحاذيه ويحكى عنه... والحاصل أنّ الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للأشياء كالكمال، وليس واقعية هذه الصفة إلّا إدراك الإنسان وذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوق ولا من يشبهه في ذوقه لم تكن للأشياء في حدّ أنفسها حسن بمعنى الملائمة.

٢ – وأمّا (الحسن بمعنى ما ينبغي أن يفعل عند العقل) فكذلك ليس له واقعية إلّا إدراك العقلاء، أو فقل تطابق آراء العقلاء»[1].

وهنا بيت القصيد، فقد قرأنا قبل قليل نص الشهيد الصدر في واقعية هذا

١ ـ محمد رضا المظفر، اصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٠ ـ ط اسماعليان (بتلخيص).

النوع من إدراك العقل للحسن والقبح «فان الحسن والقبيح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل»، وهذا يعني أنّ أحكام العقل العملي في هذه الدائرة ناظرة إلى القسم الثاني في رؤية أرباب الاعتبار، بينما تكون ناظرة إلى القسم الأول في نظر مدرسة الواقع.

وسنأتي على دراسة العقل النظري والعملي بشيء من التفصيل بعد استعراض أدلة الطرفين ومناقشتها.

أدلّة القول بالاعتبار:

يؤكد أصحاب مدرسة الاعتبار في الحسن والقبح على دخول هذين المفهومين في باب الملاءمة والمنافرة للطبع، ولذلك لا يمكن أن يكون لها واقع خارج احساسات النفس، والذهن بدوره يقوم بوظيفة الاعتبار واطلاق لفظ الحسن أو القبيح على الملائم أو غير الملائم للطبع، أمّا دليلهم على هذا الادعاء فيتمثل في ما يلي:

الأول: إنّ القضايا الواقعية قضايا بديهية إنّ على مستوى القضايا الفطرية أو الأولية أو المحسوسة، وهذه القضايا من التصديقات الجازمة التي يحكم بها العقل بمجرد الالتفات إلى موضوعها، أي أنّ نفس الموضوع يستبطن المحمول أو الحكم الجازم به، من قبيل قولنا في الفطريات، الأربعة زوج وقد لا تكون بديهية بهذا المعنى، إلّا أنّه يمكن إقامة البرهان عليها كمسألة وجود الله، وليس الحال كذلك في قضايا الحسن والقبح، فمعلوم إننا لا نستقيد الحسن من نفس كلمة العدل (كما في الأربعة زوج) إلّا بعد

الالتفات إلى منافعة وما يترتب عليه من خير ومصلحة للفرد والمجتمع، وهكذا الكلام في قبح الظلم، ومن ذلك يعلم أنّ هذه الأحكام والتصديقات المتفق عليها في مورد الموضوع وواقع الأمر، لا يمكن البرهنة عليها بالبرهان المنطقي، وقلنا إنّ القضايا الواقعية إمّا بديهية، أو تعود إلى البديهة بحكم البرهان، وليست كذلك قضايا الحسن والقبح، وهذا هو ما ورد في كلام ابن سينا المتقدم من أنّ هذه القضايا لا أصل بها إلّا الشهرة «ولو خُلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه).

الجواب:

إنّ كون بعض القضايا الواقعية لا تحتاج إلى عمل الفكر لكونها بديهية والبعض الآخر ليس كذلك بل تحتاج إلى نظر وتأديب، لا يعني اعتبارية الثانية، ومجرد كونها مشهورة لا يدلّ على أنّه لا أصل لها إلّا الشهرة، فإنّ مثل هذه القضايا ممّا تتطابق على الكمال والنقص في النفس البشرية أو المجتمع البشري لا مجرد الملائمة وعدم الملائمة للطبع أو المصلحة، ومعلوم أنّ الكمال والنقص أمران واقعيان، غاية الأمر أنّ الإنسان يحتاج في إدراكهما وتشخيص الواقع في كل منهما إلى تربية وتعليم حتى لا تتوارى خلف عناصر المزاج والمصالح المادية والنوازع النفسانية، وكون الإنسان لو خلي وعقله المجرد ولم يؤدب بقول قضاياهالم يقض بها، هو أول الكلام، فمن قال بأنّ الإنسان البدائي أو الإنسان الأول لا يدرك حسن العدل وقبح الظلم ما لم يقتبس هذا الإدراك من الآخرين؟ وفي ذلك يقول

السيد الخوئي في نقضه على هذه الدعوى:

«بأنّها لو كانت قضايا مجعولة في أذهان البشر وتشريعاتهم، فانّه ينبغي أن يقال بعدم قبح الظلم وحسن العدل في حقّه مع أنّه خلاف الوجدان، فلا بد وأنّ تكون هذه القضايا واقعية»[١].

الثاني: اختلاف الناس في هذه القضايا يدلّ على اعتباريتها لديهم، لأنّ الأوليات والفطريات لا يقع فيها خلاف البتة، وهذا الاختلاف تارة يكون من ناحية المدرك (بالكسر) وهو ما نلاحظه في اختلاف الناس في تصوراتهم عن القيم الأخلاقية والمعابير السلوكية، فالعفة قد تكون حسنة عند قوم وليست كذلك عند غيرهم، وقد يكون الاختلاف في الموارد والأفراد، فالكذب ليس بقبيح دائماً، بل قد يحسن في بعض الموارد، وهكذا في حسن الصدق لا يكون كذلك دائماً، بل قد بقبيح أحياناً مورد ذم العقلاء وتوبيخهم كما إذا لزم منه مفسدة كبيرة، وليست كذلك القضايا الواقعية فلا يعقل اختلاف الناس في المعقولات الأولية أو الثانوية المنتزعة من الواقع الخارجي، من قبيل بياض القطن في المعقولات الأولية، وزوجية الأربعة في الثانوية، وفي ذلك يقول العلّامة الطباطبائي:

«ولذلك تختلف هذه الأحكام (المعاني الاعتبارية) بحسب اختلاف المقاصد الاجتماعية، فهناك أعمال وأُمور كثيرة تستحسنها المجتمعات القطبية مثلاً وهي بعينها مستقبحة في المجتمعات الاستوائية، وكذلك الاختلافات الموجودة بين الشرقيين والغربيين وبين الحاضرين والبادين،

١ ـ نقلاً عن بحوث في علم الاصول للشهيد الصدر، ج ٤، ص ٤٥.

وربّما يحسن عن العامة من أهل مجتمع واحد ما يقبح عند الخاصة»[١].

وحتى في موارد الاتفاق فانّه لا يكون بسبب واقعية هذه المفاهيم، بل لكونها نافعة ملائمة للغرض دائماً كما يقول العلّامة:

«نعم هناك أُمور اعتبارية وأحكام وضعية لا تختلف فيها المجتمعات، وهي المعاني التي تعتمد على مقاصد حقيقية عامة لا تختلف فيها المجتمعات كوجوب الاجتماع نفسه، وحسن العدل وقبح الظلم»[٢].

وجوابه:

إنّ الاختلاف بين الناس في هذه المفاهيم قد يكون ناشئاً من الاختلاف في تشخيص المصاديق، كما في اختلاف تشخيص الأطباء لمرض معين رغم أنّ ذلك لا يعني اعتبارية المرض، أو التزاحم بين مقتضيات هذه المفاهيم وكيفية احراز الأهم والمهم منها كما في حالات حسن الكذب وقبح الصدق فيما لو تزاحم مع واقعيات أُخرى لا تسمح لمعطيات المفاهيم الأولية لحسن الصدق وقبح الكذب أن تتجسد على أرض الواقع الاجتماعي، وهذا بدوره لا يدلّ على عدم واقعية الحسن والقبح لموضوعاتها الأولية، وفي ذلك يقول الشهيد الصدر:

«والصحيح في الجواب الحلّي أن يقال: بأنّ مدركان العقل العلمي لا خلاف فيها في نفسها، أعني ما يدركه العقل بنحو الاقتضاء أنّه لا ينبغي أو ينبغي، فالكذب مثلاً لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنّه يقتضي أن لا

١ ـ الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٥٤، الأعراف الآية ١ ـ ٢٥.
٢ ـ المصدر السابق.

يرتكب، والصدق يقتضي أن يكون هو الصادر من الإنسان، ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح، وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقديم أحد الاقتضاءين في قبال الآخر: وقد يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ ولا يكون بديهياً أولياً بل ثانوية»[١].

وهذا على مستوى المصاديق وصغرى القضية، وأمّا في مورد أن لا يكون الاختلاف ناشئاً من موقع التزاحم، فيقول الشهيد الصدر:

«أمّا الكبرى، فلأنّ القضية الأولية التابع إدراكها من حاق القوة العاملة لا يلزم فيها تطابق الناس على إدراكها لأنّ القوة العاقلة لا تكون بدرجة واحدة عند الجميع بل تكون ذات مراتب مشككة كما هو الحال في القوة الحسية، فكما لا يشترط في حسية القضية احساس الكل بها حتى من يكون بصره مثلاً ضعيفاً كذلك الحال في القوة العاملة، أضف إلى أنّ ارتباط قضايا الحسن والقبح كثيراً بمواقف الناس ومساسها بمصالحهم يجعلها في معرض التشكيك فيها والتكذيب لها خلافاً للقضايا النظرية في البحث، فلا يكون الاختلاف فيها اختلافاً موضوعياً حقّاً»[٢].

الثالث: يقوم هذا الدليل أساساً على أنّ القضايا الأخلاقية في حقيقتها أحكاماً إنشائية لا خبرية كما تقدم في تصوير القول بالاعتبار، وعليه فلا تتصف بالصدق والكذب، وهذا يعني أنّه لا واقع لها وراء اعتبار الذهن

١ ـ الشهيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص١٣٨.
٢ ـ المصدر السابق، ص٤٨.

وتطابق آراء العقلاء، فقولنا: «الصدق حسن» وإن كان في صياغة الجملة الخبرية، إلّا أنّ حقيقة هذه القضية هي إنشائية ومن قضايا العقل العملي الذي يأمر بالصدق لما له من ملائمة أو مصلحة ملزمة على مستوى الفرد أو المجتمع، أي جملة «الصدق حسن» هي في واقعها «يجب قول الصدق»، ومثل هذه القضية الإنشائية التي تتضمّن البعث والإيجاد لا يعقل فيها الصدق والكذب، لأنّه لا واقع لها أساساً، بل يطلب منها إيجاد الواقع، وذلك المشهور من الأُصوليين في تعريف الإنشاء إلى أنّه: «**إيجاد المعنى باللفظ**» أي لا وجود له فعلاً، بل يطلب إنجازه وإيجاده، بخلاف الجمل الخبرية التي تحكي عن واقع خارجي فتكون صادقة في صورة المطابقة وكاذبة في صورة عدم المطابقة، وهذا هو ما يصطلح عليه بعض فلاسفة الغرب أمثال «اوستن» و«رايل» بالأقوال الإنجازية أو الفعل الكلامي ويقصدون بها القضايا الإنشائية من قبيل الأمر والنهي والتمني وأمثال ذلك، أي هذه الجمل والأقوال هي أفعال في الحقيقة وإن كانت في ظاهرها أقوال وكلمات، ويمثل «اوستن» بأمثلة كثيرة من قبيل أنّ تقول «أُبارك لك هذا المولود» فهذا ليس قولاً في الحقيقة بحيث يخبر عن شيء وراءه، بل هو عمل التبريك بذاته، وكذلك عندما تقول «بعتك» أو «اشتريت منك» أو «زوجتي طالق»، فهي وإن جاءت في ثياب أقوال خبرية، إلّا أنّها في الحقيقة أفعال أو أقوال إنجازية، وعليه يكون الحسن والقبح في مثل هذه الجمل الإنشائية اعتباريات، لأنّ منشأ انتزاعها ليس هو الواقع الخارجي كما رأينا في الجمل الخبرية، بل من فعل الفاعل المختار ومدى مطابقته وملائمته مع الطبع أو المصالح الخاصة والعامة.

المناقشة:

هذا وبالإمكان مناقشة هذا الوجه من منظار مدرسة الواقع بأنّالقضايا الإنشائية يمكن إعادتها إلى قضايا خبرية، والعكس صحيح فكما صحّ في قولنا «الصدق حسن» ارجاعه إلى قضية إنشائية وذلك بتفسير الحسن بأنّه ممّا ينبغي فعله، فيكون معنى الجملة «الصدق ينبغي فعله» أي «يجب عليك فعله» أو «أصدق في كلامك»، فكذلك بالإمكان ارجاع القضية الإنشائية إلى خبرية فقولنا «بعتك» مثلاً يعني «ملكتك هذا الشيء بثمن»، وهذه جملة خبرية تقبل الصدق والكذب. ويأتي الكلام نفسه في الجمل الإنشائية الأخلاقية حيث يكون قولنا «ينبغي عليك أن تقول الصدق» في قوة قولنا «الصدق واجب» أو«الصدق حسن».

وعلى أية حال فالضرورة أو الوجوب في القضايا التكوينية هو نفسه في القضايا الأخلاقية مع اختلاف في الموارد، وهذا يعني أن موضوع هذه القضايا والصفات الأخلاقية أمر خارجي عيني حاله حال القضايا التكوينية المتسمة بالوجوب أو الإمتناع، فاتصاف العدل بالحسن يكون واقعياً، أي أنّ العدل في نفسه وبغض النظر عن اعتبار الذهن أو وجود الإنسان، حسن واقعاً، وبخلافه الظلم فإنّه قبيح واقعاً بغض النظر عن العقل البشري والملائمة وعدمها.

وبعبارة أُخرى: إنّ إنشاء المدح والذم وإن كان اعتبارياً، ولكنه لا يعني اعتبارية الحسن والقبح بالضرورة، فبالإمكان أن يكون المنشأ لهذا الإنشاء هو عالم التكوين ولما في الحسن والقبح من معانٍ واقعية تحكي عن

حالات الكمال والنقص في الموضوع الخارجي.

الرابع: وممّا يمكن أن يستدل به لاعتبارية الحسن والقبح في الموضوعات الأخلاقية هو التحرك على مستوى تفسير معنى الموضوع في القضية الأخلاقية كالعدل والظلم والأمانة والخيانة وأمثال ذلك ممّا يوصف بكونه حسناً أو قبيحاً، ولما كانت جميع القضايا الأخلاقية تعود إلى قضيتين رئيسيتين هما: العدل حسن، والظلم قبيح، فنأتي إلى موضوع هاتين القضيتين للتعرف على المقصود من العدل والظلم.

العدل يعني اعطاء كلّ ذي حق حقّه، وبخلافه الظلم الذي هو سلب ذي حق حقّه، ولكن ماذا يعنى الحق؟ هل هو واقعي أو اعتباري؟

من الواضح أنّ الحقوق كلّها اعتبارية لا واقع لها وراء تطابق أراء الناس فيما بينهم على أساس العقد الاجتماعي أو التلقين أو المواضعة، فحقّ الملكية أمر اعتباري يفيد تسلط الشخص على العين المملوكة، وإلّا ففي الواقع الخارجي لا يوجد سوى الشخص والعين، أمّا مفهوم الملكية التي ينتج الحق في التصرف فهو من مجعولات الذهن واعتبار العقلاء، وكذلك في مفهوم الرئاسة والرئيس الذي يتولد منه بعض الحقوق للرئيس والمرؤوس، فهو أمر اعتباري لا واقع له في الخارج غير وجود زيد وعمرو بشخصيهما من دون صفة الرئيس والمرؤوس، وعليه فإنّ العدل في حقيقته يعود إلى مفهوم الحق في تفسيره، ولما كان الحق أمر اعتباري، فكذلك الصفة التي يتصف بها أو المحمول الذي يحمل عليه ـ وهو الحسن والقبح ـ يكونان اعتباريان بطريق أولى، لأنّه لو كان موضوع القضية اعتباري، فالمحمول لا يمكن أن يكون من عالم الواقع والتكوين.

المناقشة:

ويمكن المناقشة في هذا الوجه بأنّ القائلين بالواقعية للحسن والقبح لا يرون التعريف المذكور سليماً من الخدشة والصحيح تعريف العدل والظلم بما لهما من مضمون يحكي الكمال والنقص، فالعدل على أساس هذا التعريف هو «نيل الموجود لكماله اللائق به» وخلافه الظلم، وما ذكر من الحقوق فإنّما هي تشريعات لضمان حصول الإنسان على ذلك الكمال أو خلاصة من النقص، فهي كاشفة عن وجود ذلك الكمال وعدم وجوده.

الخامس: ويمكن الاستدلال على القول بالاعتبار بما ذكره «هيوم» في كلامه عن عدم قدرة العقل والمنطق على إثبات القضايا الأخلاقية أو ابطالها، حيث يقول:

«العقل (أو الفهم) يعني كشف صدق وكذب القضايا، والصدق والكذب ليسا شيئاً سوى انطباق أو عدم انطباق المفاهيم على الوجود الواقعي للأشياء الخارجية، وكل ما لا يقع مشمولاً للانطباق وعدم الانطباق، فلا يعقل أن يقع صحيحاً أو خطأً، ولهذا السبب سوف لا يقع موضوعاً لتحقيق العقل، ومن البديهي أنّ العواطف والأميال والأعمال لا تقع في دائرة شمول الصدق والكذب لها... ومن هنا فمن غير الممكن وصفها بالصحة أو الخطأ، أو أنّها موافقة أو مخالفة، بل يمكنها أن تدخل في دائرة المدح والذم وتكون قابلة للمدح والذم، ولكنها لا يمكن أن تكون منطقية»[1].

ويوضّح المفكر الإيراني المعاصر «الدكتور سروش» هذا المقطع من

١ ـ دايفيد هيوم، رسالة في طبيعة الإنسان، الكتاب الثالث في الأخلاق.

كلام «هيوم» ويقول: بالإمكان تلخيص مراد هيوم من هذا الكلام في أنّ جميع القضايا التي تقع مورد بحث العقل ووظيفته في قبولها أو ردّها هي على نحوين: إمّا صحيحة أو غير صحيحة (حقيقية أو غير حقيقية)، وملاك صحة وخطأ القضايا العقلية مطابقتها للواقع الخارجي، ومن هنا تكون نسبة (حقيقي وغير حقيقي) لأفعال الإنسان بلا معنى، فالفعل لا يمكن وصفه بأنّه حفيقي أو غير حقيقي، مطابق للواقع الخارجي أو غير مطابق، وإنّما يمكن وصفه بأنّه حسن أو قبيح، مطلوب أو غير مطلوب، لأنّ الحسن والقبح (من أحكام العقل العملي) لا يمكن أن تستخرج من الحقيقي وغير الحقيقي (من أحكام العقل النظري»[1].

الجواب:

وقد أجاب حكماء الإسلام عن الإشكال بأنّ ملاك الصدق والكذب في القضايا لا يقتصر على المطابقة وعدم المطابقة مع الواقع الخارجي، فدائرة الواقع أوسع بكثير من الخارج، فالقضية تارة تكون خارجية وأُخرى ذهنية وثالثة حقيقية ورابعة ليس بشيء منها، فالصدق في القضايا الخارجية هو تطابقها مع الخارج مثل (مات زيد)، وفي القضايا الذهنية تطابقها مع الواقع في وجوده الذهني مثل (الإنسان نوع)، وفي القضايا الحقيقية تطابقها مع الواقع النفس أمري كما في قولنا «شريك الباري محال» أو «اجتماع المتناقضين محال» وأمثال ذلك، يقول العلّامة الطباطبائي:

«إنّ من التصديقات الحقّة ما له مطابق في الخارج نحو: «الإنسان

١ ـ الدكتور عبد الكريم سورش، دانش وارزش، ص ٢٤٢.

موجود، والإنسان كاتب، ومنها ما له مطابق في الذهن، نحو: «الإنسان نوع والحيوان جنس»، ومنها ما له مطابق يطابقه ولكنه غير موجود في الخارج ولا في الذهن كما في قولنا: عدم العلّة علّة لعدم المعلول والعدم باطل الذات، إذا العدم لا تحقق له في الخارج ولا في الذهن ولا لأحكامه وآثاره، وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس الأمر»[1].

السادس: التطور في الكائنات يؤيد القول بالاعتبار:

ويمكن استعراض ما ذكره النسبيون في مقام الردّ على القول بالواقعية الذي يستلزم القول بالاطلاق في دائرة الحسن والقبح، وذلك من خلال التمسك بقانون التطور العام وعدم الثبات في الكائنات على تيرة واحدة ممّا يلزم تغيّر نمط الإدراك بالتبع وبالتالي المصير إلى النسبية في الإدراك، وهو ما يستوحش منه أصحاب مدرسة الواقع، بل أنّهم ما أصروا على القول بالواقع للحسن والقبح إلّا فرار من الوقوع في فخ النسبية، ولكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن، ويأتي العلم بقانون التكامل والتطور ليؤكد مقولة النسبية وفق مستجدات الواقع المتغيّر في خطّ التكامل العام.

ومن الضروري الإشارة إلى وجود صياغتين لهذا الدليل في المفهوم من قانون التكامل:

أحدهما: قانون «الإنسان لا يستطيع أن يستحم في نهر مرتين» فجميع الأشياء في حالة حركة دائبة مستمرة.

الأُخرى: قانون التطور في الكائنات الحية لداروين.

وقد يتراءى للبعض الاستشهاد لكلا القانونين على نسبية الحسن

١ ـ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ١٤ ـ ١٥.

والقبح وبالتالي اعتباريتهما على أساس عدم وجود واقع ثابت وراء إدراك الإنسان لهما، سواء كان بسبب تغير الواقع الخارجي كما في النمط الأول من قانون التكامل، أو على أساس النمط الثاني، فعلى كلا الحالين ينعدم الواقع الذي تحكيه مفاهيم الحسن والقبح للأفعال والصفات، ولكن الصحيح أنّ الصياغة الثانية هي المقصودة في عملية الاستدلال، لأنّ الأُولى لا تجدي في نفي جميع الشوائب من القوانين المنتزعة من حركة الواقع الخارجي، وأفضل شاهد على ذلك ثبات القوانين العلمية في دائرة الفيزياء والكيمياء والفلك وأمثالها رغم قبول قانون الحركة وعدم الثبات في الكائنات، وهكذا الحال في قوانين علم الفسلجة والاجتماع وقوانين الادراك الذهني التي ترسم للإنسان معالم مسيرته في حركة الحياة وطريقة تعامله مع الواقع الموضوعي في الخارج، فمثلاً الإنسان كائن اجتماعي ولا يمكنه أن يعيش بدون أُسرة ومجتمع، ويترتب على ذلك ضرورة وجود قوانين ومقررات تراعي حقوق الأفراد وترسم طريقة ارتباطهم فيما بينهم في حركة التفاعل الاجتماعي، وبالتالي لابدّ وأن تكون هذه القوانين العادلة ثابتة ودائمية وتستوعب كل زمان ومكان بسبب ثبات تلك الحاجة الفطرية في الإنسان رغم اختلاف المجتمعات في عاداتها وتقاليدها وثقافاتها، وعليه يمكن تصوير الواقعية للحسن والقبح على أساس تلك القوانين الثابتة للعدالة والأخلاق في حركة الإنسان والحياة، فما يصبّ في تقوية ركائز المجتمع وتعميق وشائج التعاون بين أفراده من أفعال وصفات أخلاقية حسنة كالصدق والأمانة والمواساة والإيثار وأمثالها تدخل في دائرة المطلقات المتعالية على التغير والتبدل، وحينئذٍ يمكن القول

بالواقعية لما فيها من الحسن.

أمّا «الصياغة الثانية» فتقرر قانون «التكامل» في مسيرة الإنسان وحركته الجوهرية في محتواه الداخلي وما ينتج عن ذلك من تغير وتبدل في دائرة العواطف والمشاعر والقيم الأخلاقية والجمالية للفرد في حركة الواقع والحياة، فما كان يراه حسناً وجميلاً فيما مضى من طفولته أو شبابه، وإذا به يراه قبيحاً في كهولته، وهكذا يطال التغير شبكة المفاهيم والقيم والأفكار تبعاً لمعطيات التطور والتكامل الفسيولوجي للكائن الحي، وعليه فكيف يمكن القول بالواقعية لمفاهيم الحسن والقبح في إطار عقلي متغير في خط التطور في حين أنّ هذه المفاهيم نفسها تستوحي مقوماتها من معايير غير ثابتة في واقع الإنسان؟

المناقشة:

ويجيب أصحاب مدرسة الواقع بأنّ الأُصول الأخلاقية قائمة على أُسس بديهية وفطرية في أعماق النفس ولا تتأثر بالحالات المتغيرة للإنسان التي يقررها قانون التطور كما هو الحال في مدركات العقل النظري في دائرة البديهيات المنطقية والرياضية، والقبول بمعطى التكامل الفكري والعقلي لا يعني نفي هذه البديهيات الفطرية وتنوع المرجعيات الفكرية في قوانين المنطق ومعايير الأخلاق التي تؤطر سلوك الإنسان في حركته التكاملية، بل يلازم القول بالنسبية في دائرة العادات والتقاليد والاعراف الاجتماعية التي تمثل لبنات فوقية في بناء الشخصية الإنسانية، وأمّا الثوابت من القيم الأخلاقية فتمثل انساقاً تحتية وقواعد رصينة لمنطلقات

السلوك الأخلاقي الكلي للإنسان في خط الاستقامة.

أدلة القول بالواقعية:

ونكتفي بهذا المقدار من وجوه الاستدلال لمسلك الاعتبار لنستعرض كذلك وجوه القول بالواقعية للحسن والقبح، ومناقشتها بما يسع المقام، وأهمها:

الأول: «الوجدان» حيث يشهد على واقعية هذه الصفات وأنّ مواضيع القضايا الأخلاقية كالعدل والظلم والصدق والكذب متصفة واقعاً بالحسن والقبح وراء إدراكات الذهن البشري، وفي ذلك يقول الشهيد الصدر في مقام الاستدلال على المطلوب: «الصحيح بعد وجدانية أنّ قضايا الحسن والقبح ليست مدركة على أساس أنّها تشريعات لمواقف اعتبارية عقلائية، أنّ هذه الفرضية ـ القول بالاعتبار ـ تربط بين القبح والحسن والمفسدة والمصلحة، وتجعل إدراك الآخرين سبباً لجعل الأولين، وهذا على أنّهما باب مستقل ومفصول عن باب المصلحة والمفسدة، ولهذا كان التجري قبيحاً رغم عدم المفسدة في نفس الفعل، وهناك كثير من موارد الحسن والقبح قد لا يكون في الفعل مفسدة أو مصلحة، وممّا ينبه إلى هذا عدم إجزاء باب التزاحم بين القبيح والمصلحة أو الحسن والمفسدة، فالظلم لا يكون حسناً مهما ترتب على مصلحة، والعدل لا يكون قبيحاً مهما نتج منه ضرر وخسارة خارجاً طالما هو عدل»[1].

١ ـ الشهيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٤٦.

المناقشة:

وقد حاول بعض الاساتذة المناقشة في دليل الوجدان هذا بالقول: «لكن وجدان سيدنا الصدر يقف في مواجهة وجدان آخر لا يقر هذه الأحكام بالبداهة، فكيف بنا ونحن نبحث عن مرجعية تحسم الخلاف؟ إذا كان الوجدان الفردي كافياً لإثبات نظرية في الفلسفة أو العلم، فما هو مصير العلم والفلسفة حينئذٍ؟

مضافاً إلى مشكلة أُخرى أمام هذا الوجدان ـ وهي نفس المشكلة التي تواجه العقل: كيف يمكن التوفيق بين قبلية مدركات العقل العملي وأنّ العقل يدركها كحقائق ثابتة قبل التجربة، وبين تجريبية موضوعات هذه الأحكام»[1].

ولكن كلا هذين الإشكالين لا يقومان على شيء، أمّا الأول وهو قوله بأنّ هذا الوجدان معارض بوجدان آخر لا يقر لهذه الأحكام بالبداهة، فهو إشكال سيال يرد على جميع الموارد التي يستشهد لأحد القولين بالوجدان على حساب القول الآخر، إلّا أنّ ذلك لم يمنع العلماء والفلاسفة من الاستدلال بالوجدان لإثبات حقيقة معينة قد غفل عنها الطرف الآخر في دائرة التطبيق من مواطن الخلاف، ولهذا نجد الشهيد يستشهد لذلك ببعض القضايا التي يسلّم بها الطرف المقابل أنّها تقع في دائرة مدركات الوجدان من قبيل حرمة التجري مع عدم المفسدة أو الظلم في موارد المصلحة وعليه لا يكون الاستشهاد بالوجدان هنا من قبيل التعويل على الوجدان الفردي الذي يدخل دائرة الاستبطان الذاتي كما يتصور المستشكل.

١ ـ السيد عمار أبو رغيف، الاسس العقلية، ج ١، ص ١٥٠ ـ ط: دار الثقلين.

وأساساً متى كان الوجدان في القضايا الأخلاقية فردياً؟! إنّ جميع من التزم بالوجدان في القضايا الأخلاقية لم ينظر هذا الوجدان كحالة فردية من الحالات النفسية التي تفرضها المؤثرات الحسية على الإنسان ليكون لهذا الوجدان حكم خاص لا يشترك مع سائر الوجدانات الأخلاقية لدى الآخرين، ويشهد لذلك تعبير الشهيد الصدر بلفظ الجمع لهذه المفردة «الوجدانات الأخلاقية» دون ضرورة سوى التأكيد على هذا المعنى من اشتراك الوجدان البشري في هذه المدركات وعدم وجدان فردي من الأساس، فكيف توهّم المستشكل هذا المعنى بحيث تحولت هذه الفكرة في ذهنه إلى خوف على مصير العلم والفلسفة من تدخل الوجدان الفردي لإثبات نظرية على حساب أُخرى؟

أمّا إشكاله الثاني فهو كما ترى، فمن قال بأنّ مدركات العقل العملي حقائق ثابتة قبل الاجربة وفي نفس الوقت تكون موضوعات هذه الأحكام تجريبية حتى يحتاز المستشكل في كيفية التوفيق بينهما.

وإن اتباع مدرسة الواقع حينما يقرون لمدركات العقل العملي بحسن العدل وقبح الظلم كحقائق ثابتة قبل التجربة يفرضون أنّ هذه المدركات ينتزعها العقل من المفاهيم الماهوية بعيداً عن التجربة، وحالها حال إدراك العقل للمقولات الثانية الفلسفية من قبيل الواجب والممكن، أو الفوقية والتحتية أو العلية وأمثال ذلك من المفاهيم التي يستقل العقل بإدراكها بمجرد لحاظ الموضوع لهذه القضية من موقع التجريد الفكري، وهذا ما نلاحظه بجلاء في النص المتقدم للسيد الشهيد في قوله: «فالظلم لا يكون حسناً مهما ترتب عليه من مصلحة، والعدل لا يكون قبيحاً مهما نتج عنه

من ضرر» وهذا يعني أنّ مثل هذا الإدراك للعقل العملي يتسامى على التجربة التي قد يستعين بها الإنسان لاستجلاء الموضوع في غير المعقولات الثانية الفلسفية.

هذا ويمكن لمدرسة الاعتبار أن تقول في مقام الجواب: أنّه لا شك أنّ الأحتكام إلى الوجدان في مثل هذه القضايا العملية له مبررات قوية تنسجم مع روح الأخلاق ومعطيات العقل العملي الذي يتولى صياغة الحسن والقبح في الأفعال والصفات، ولا نجد ثمة مشكلة لدى مدرسة الاعتبار في نتائج ومعطيات الوجدان في إدراكه الحسن والقبح للأفعال بغض النظر عن المصلحة والمفسدة كما قرأنا في نصّ السيد الشهيد آنفاً، ولكن المشكلة لا تكاد تجد حلّا شافياً في ايكال الأمر إلى الوجدان، لأنّ المشكلة ليست في إدراك أو عدم إدراك الوجدان للحسن والقبح، بل في المنشأ لهذا الإدراك الوجداني، فهل أنّ منشأه هو واقعية هذه الصفات والمفاهيم، أو أنّها ناشئة من الملائمة وعدم الملائمة للوجدان بالذات؟ ومن الواضح أنّ الوجدان في كلا الحالين يحكم بالحسن والقبح على بعض الأفعال والصفات، وفي كلا الحالين يحكم بحسن العدل وقبح الظلم بالاستقلال وبدون النظر إلى المصلحة والمفسدة.

وبعبارة أُخرى: إنّ الوجدان هو أحد أركان النفس البشرية وحاله حال سائر الأعضاء والجوارح والدوافع النفسية، والبدنية في تأثره بالملائم وتألمه من المنافر، ولكل حاسة وغريزة في الإنسان ما يخصّها من المؤثرات والملائمات، فالمناظر الجميلة لحاسة البصر، والأصوات العذبة لحاسة السمع، والأطعمة اللذيذة لحاسة الذوق وهكذا، والوجدان بدوره

يختص بملائمات ومؤثرات من قبيل حسن العدل وقبح الظلم، والدليل المذكور ينفي أن يكون مثل هذا الإدراك الوجداني ناشئاً من المصلحة والمفسدة المترتبة على العدل والظلم، وهذا صحيح أيضاً، إلّا أنّه غير كافٍ في إثبات الواقعية لهذه الصفات، حيث يحتمل وجود مجانسة بين الإحساس الوجداني الذي يعيش العواطف الإنسانية النبيلة ويؤطر سلوك الإنسان في هذا الاتجاه، وبين حكمه بحسن العدل وقبح الظلم انسجاماً مع تطور الآفاق الإنسانية في المحتوى الداخلي للإنسان.

ويمكن القول بدخول هذا الحكم الوجداني في باب المصلحة والمفسدة أيضاً مع كسر القوالب الضعيفة التي حشرت فيها هذه المفاهيم بحيث يكون المقصود الآفاق الواسعة للمصلحة والمفسدة، وعليه يكون التجري قبيحاً لا لعدم المفسدة في الفعل من زواية موضوعية وتشريعية، بل من زاوية نفسية ومعنوية من حيث استلزامه هتك حرمة المولى على مستوى الوجود الذهني وكسر حالة التقوى القلبية التي يعيشها الإنسان في خط الإيمان بالله تعالى، وهل فوق هذا مفسدة لكي يقال بأنّ الوجدان يدرك قبح التجري من دون وجود مفسدة في نفس الفعل؟

وهنا لابدّ من ذكر ملاحظة مهمّة على مستوى استدلال الشهيد الصدر بالوجدان لصالح الواقعية في الحسن القبح، وهي أنّ السيد الشهيد قد فصّل في بيان هذا الدليل في حلقات الأُصول من موقع التمييز بين دليل الوجدان ومعطيات التجربة ولذلك جعل الاستدلال هناك يقوم على دليلين: دليل الوجدان ودليل التجربة وإليك نصّ ما ذكره في الحلقة الثانية من الأُصول:

«عرفنا أنّ مرجع الحكم العملي إلى الحسن والقبح، وأنّهما أمران

واقعيان يدركهما العقل... وجملة من الباحثين فسّر الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلائيين، أي مجعولين من قبل العقلاء تبعاً لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشري... وهذا التفسير خاطىء وجداناً وتجربة، أمّا الوجدان فهو قاض بأنّ الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل أي جاعل، كإمكان الممكن، وأمّا التجربة فلأنّ الملحوظ خارجاً عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، فقد تكون المصلحة في القبيح أكثر من المفسدة فيه، ومع هذا يتفق العقلاء على قبحه، فقتل إنسان لأجل استخراج دواء مخصوص من قلبه يتمّ به انقاذ إنسانين من الموت، إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط، فالمصلحة أكبر من المفسدة، ومع هذا لا يشك أحد في أنّ هذا ظلم وقبيح عقلاً، فالحسن والقبح اذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحتة، بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الأحيان وتختلف معها أحياناً»[1].

وقد رأينا في النص السابق أنّ الشهيد الصدر أدغم هذين الدليلين في صياغة واحدة كما تقدم، والظاهر أنّ هذا التفصيل بين الوجدان والتجربة في خط الاستدلال على المطلوب في غير محلّه، لأنّ معطى التجربة بدوره يعتمد على الوجدان كما هو واضح، فعندما يقول بعد ذكر مثال قتل إنسان لغرض انقاذ إنسانين «مع هذا لا يشك أحد في أنّ هذا ظلم وقبيح عقلاً» فإنّ نفس عدم الشك هذا يرتكز على روح الوجدان الذي لا يتعامل مع الحسن والقبح من منطلق المصلحة والمفسدة، فيعود هذا الكلام إلى

١ ـ الشهيد محمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، الجزء الثاني، ص٢٨٩ ـ ٢٩٠ ـ ط جماعة المدرسين ـ قم.

الاستدلال بالوجدان لا بدليل آخر وهو التجربة، وإنّما يكون الاستدلال بالتجربة مستقلاً عن الوجدان إذا كان عدم الشك المذكور لا يستوحي مقوماته من الوجدان، بل من معطيات الاستقراء في دائرة نظرية الاحتمالات كما هو المعروف لدى علماء الطبيعة وفلاسفة العلم.

هذا وسيأتي في تحقيق المسألة أنّ دليل الوجدان تام ولكن بعد اجراء بعض التعديلات في صياغة الدليل بما يفضي إلى نوع من الوفاق والانسجام مع القول بالاعتبار.

الثاني: كما أنّ أصحاب مدرسة الاعتبار استدلوا باختلاف الناس في تشخيص الحسن والقبح على مستوى المصاديق وجعلوا ذلك دليلاً على اعتبارية الحسن والقبح، فكذلك العقلاء والعرف في حسن العدل وقبح الظلم، فحتى الظالم يعترف بقبح الظلم ولا يرضى أن يسميه الناس بهذه السمة ويسعى للعثور على مبررات معقولة لأفعاله وسلوكياته العدوانية وادخالها في إطار العدالة وتخطي دائرة الظلم، أو يعيش الندم ولو بعد حين عندما يستيقظ ضميره من سبات الغفلة وتنقشع من أمام وجدانه سحب النوازع النفسانية وغبار الأهواء الشيطانية.

وعلى هذا الأساس نتساءل عن سبب هذه الاتفاق المطبق الذي يطال جميع الأجيال البشرية على اختلافها من حيث الثقافة والدين والأزمنة والأمكنة، فلو كان هذا الاتفاق يستوحي مقوماته من المصلحة والمفسدة أو الملائمة والمنافرة لما حصل مثل هذا الاتفاق الشامل، ضرورة احتلاف أفراد البشر في هذه الأُطر والادوات التي من شأنها اثارة عناصر الاختلاف بين الناس في دائرة المفاهيم والسلوك.

ويجاب عنه: إنّ مثل هذا الاتفاق قد لا يكون مصدره الواقعية لهذه الصفات، بل الملائمة الوطيدة والدائمية بين هذه الصفات والمصالح والمفاسد المترتبة على موضوعاتها، فلا شك أنّ العدل فيه مصلحة للناس دائماً، وبعكسه الظلم، وفي ذلك يقول العلّامة الطباطبائي في ميزانه:

«فإذا طابقت أفعالنا أو أحكامنا الواقعية الثابتة في نفس الأمر ظهرت فيها المصلحة وانتهت إلى السعادة، وإذا خالفتها وطابقت المفاسد الواقعية الحقيقية ساقتنا إلى كل ضرّ وشرّ، وهذا النحو من الثبوت ثبوت واقعي غير قابل للزوال والتغيير، فللمصالح والمفاسد الواقعية، وكذا لما معها من الصفات الداعية إلى الفعل والترك كالحسن والقبح، وكذا للأحكام المنبعثة منها كوجوب الفعل والترك مثلاً لكلّ ذلك ثبوت واقعي يتأبّى عن الفناء والبطلان، ويمتنع عن التغير والتبدل وهي حالة فينا باعثة لنا إلى أفعال كذا أو صارفة، والعقل ينال هذه الأُمور النفس أمرية كما ينال سائر الأُمور الكونية»[1].

ويقول في الجزء الثامن من الميزان أيضاً:

«نعم هناك أُمور اعتبارية وأحكام وضعية لا تختلف فيها المجتمعات وهي المعاني التي تعتمد على مقاصد حقيقية عامة لا تختلف فيها المجتمعات كوجوب الاجتماع نفسه، وحسن العدل، وقبح الظلم، فقد تحصّل أنّ للقسم الثاني من علومنا أيضاً اعتماداً على الخارج وإن كان غير منطبق عليه مستقيماً انطباق القسم الأول»[2].

١ ـ الطباطبائي، الميزان، ج٧، ص١١٩ ـ الأنعام: الآية ٥٦ ـ ٧٣.
٢ ـ المصدر السابق، ج٨، ص٥٤ ـ سورة الاعراف، الآية ١٠ إلى ٢٥.

الثالث: ما أورد السبزواري في المنظومة من الاستدلال على المطلوب بمسألة تجسّم الأعمال الواردة في بحث المعاد، وخلاصتها أي فعل يصدر من الإنسان يخلف أثراً حسناً أو قبيحاً في أعماق روحه ونفسه، وتكرار فعل معين من شأنه ترسيخ ملكة أخلاقية تنسجم مع ذلك الفعل على مستوى الوجود النوراي أو الظلماني، فالفعل لا يبقى مجرد حركة صادرة من الجوارح تتلاشى في غياهب الزمن، بل يتحول إلى حالة نفسانية، ثم إلى ملكة راسخة في أعماق النفس على شكل وجودات واقعية تتصف بالحسن والقبح وهي التي سوف تتولى انقاذ الإنسان في الحياة الأُخرى أو عذابه.

وما نحن فيه من موارد المدح والذم يقوم على هذا الأساس، فالأفعال المتصفة بالحسن والتي يتحرك العقل العملي معها من موقع المدح هي الأفعال التي تعكس كمالاً واقعياً من شأنه أن يتحول في النفس الإنسانية إلى ملكة نورانية، وبعكسها الأفعال المتصفة بالقبح، وعليه فلا يعقل كونها اعتبارية وذهنية ومجردة، بل تمدّ جذورها نحو عالم التكوين والواقع الخارجي.

ويناقش:

بأنّ هذا البيان في تصوير الحسن والقبح يدخل في الملاك الأول من ملاكات الحسن والقبح المتقدمة، وهو ما يراد بهما الكمال والنقص، وقد رأينا أنّ القائلين بمذهب الاعتبار لا يرون هذا الوجه داخلاً في محل للنزاع انسجاماً في ذلك مع مدرسة الواقع من حيث تحول المسألة في وعي

الإنسان من مضمونها في دائرة العقل العملي إلى دائرة العقل النظري، وبديهي أنّ الملكات الأخلاقية في عالم القلب أو الملكوت هي مضامين وجودية تتصف بالحسن والقبح في عملية انتزاع للمفهوم الواقعي، ولا تمثل أي اعتبار في حركة العقل، وهذا حاله حال الوجه الحسن أو القبيح في خروجه عن محل النزاع، وعملية تجسم الأعمال (رغم أنّها مسألة كلامية في مضمونها الخاص وأنّها غير متسالم عليها) من هذا القبيل، بينما ترتبط المشكلة بحكم العقل فيما ينبغي أو لا ينبغي من الأفعال وفيما يترتب عليه المدح والذم كما تقدم في الوجه الثالث من الملاكات المذكورة للحسن والقبح، والحسن والقبح بهذا المعنى لا يحكي عن مضمون واقعي في نفس الأمر، ولا عن ملكة نورانية أو ظلمانية في الواقع الإنسان، بل هو اعتبار يعتبره العقل حكاية عن الملائمة والمنافرة لواقع الأفعال الصادرة من الإنسان لقواه وملكته البدنية والنفسية، **هذا أولاً**..

وثانياً: إنّ مسألة تجسم الأعمال مترتبة على صدور الفعل الحسن والقبيح من الإنسان في مرحلة تالية له كما ورد في تقرير البرهان المذكور، وهذا يعني أنّ الصورة الحسنة أو القبيحة متأخرة زماناً عن صدور الفعل من الفاعل، والحال أنّ المدعى هو حكاية هذا الفعل عن واقع موضوعي متصف بالحسن والقبح أو منتزع منه هذا المفهوم فعلاً لا أنّه مترتب عليه وسوف يتولد منه، وحينئذٍ لا يتقاطع هذا البيان مع القول بالاعتبار لمفهومي الحسن والقبح في عالم الذهن والعقل، فالعقل البشري يعتبر أولاً الحسن والقبح لهذه الأعمال الصادرة من الإنسان بدوافع أخلاقية، ثم بعد ترجمتها على أرض الواقع العملي تخلف أثراً وجودياً في عالم النفس وأعماق

الوجدان من شأنه أن يكون نورانياً أو ظلمانياً على مستوى الواقع الملكوتي في الشخص.

وببيان آخر: أنّه لا أحد من المفسّرين وعلماء الدين الذين يرون صحة مقولة تجسم الأعمال يرون أنّ نفس هذه العمل وبما هو حركة وسلوك سوف يتجسد للإنسان في يوم القيامة، أي أنّ الكذب بما هو كلام مخالف للواقع سوف يتجسد له بصورته اللفظية يوم القيامة، بل بما يتولد منه من حالات قبيحة تصور للإنسان على شكل نار وعذاب وعقارب وحيات وأمثال ذلك، والشاهد على ذلك أنّهم يستدلون على مسألة تجسم الأعمال بالنصوص القرآنية التي تشير إلى هذه المعنى وأنّ العمل يحكي عن واقع ملكوتي في باطن الإنسان، وهذا الواقع الملكوتي هو الذي سوف يتجسد للإنسان، بل هو متجسد فعلاً في هذا العالم كما تشير الآية الكريمة في الذين يأكلون أموال اليتامي:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[1].

فهذه الآية التي يُستشهد بها للقول بتجسم الأعمال لا تقرر حقيقة أنّ العمل نفسه وهو الأكل هو النار، بل المأكول، ومحل الكلام هو العمل نفسه أنّه هل هو حسن أو قبيح في عالم الواقع أو الاعتبار لا ما يقع عليه العمل.

تحقيق المسألة:

١ ـ سورة النساء، الآية ١٠.

قبل تقرير الرأي المختار لابدّ من تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: بالنسبة إلى التقسيم الثلاثي المتقدم وحصر محلّ النزاع في الأخير منها، يلاحظ عليه ما تقدم من تداخل الاقسام وأنّ الأخير منها ناظر لما سبقه من الملاكين المذكورين: الكمال والنقص، والملاءمة وعدم الملاءمة.

العقل النظري والعملي والوجداني:

الأمر الثاني: قسّم الفلاسفة العقل إلى: «عقل نظري» و«عقل عملي» وما لم يتّضح الفرق جيداً بين مدركات ومعطيات هذين القسمين فسوف لا نأمل في التوصل إلى نتيجة معقولة ولا يكون البحث معها مجدياً، وحينما نستقرىء كلمات من كتب في هذا التقسيم من الفلاسفة أو الأُصوليين أوعلماء الكلام، لا نجد ثمة اتفاق على معالم كل من هذين القسمين على مستوى الآثار والنتائج ونوعية الإدراك، وبتعبير أدق: ليس هناك وحدة نظر بالنسبة إلى ماهية العقل العملي بالخصوص مما ينسحب هذه الخلاف على مساحة مدركات العقل النظري المتفق عليها في الوهلة الأُولى، ومن خلال قراءة النصوص الواردة في كلمات هؤلاء الفلاسفة يمكننا أنّ نستوحي مذهبين أو نظريتين في اطار بيان ماهية العقل العملي:

القول الأول: أنّ العقل العملي مصدر التحريك لا الإدراك، فهو عبارة عن القوّة المحركة أو العاملة التي تتولى تحريك عضلات البدن نحو تحقيق ما أدركه العقل النظري في مرتبة سابقة، أي أنّ الإدراك بمختلف انحائه هو من مسؤولية العقل النظري ولا يدخل في إطار مسؤوليات العقل العملي

نهائياً، فالعقل العملي عبارة أُخرى عن الإرادة فحسب، ومن القائلين بهذا القول من الفلاسفة «ابن سينا» في بعض كلماته في كتاب «الشفاء»:

«وأمّا النفس الناطقة الإنسانية، فتنقسم قواها إلى قوّة عاملة وقوّة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمّى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه، فالعاملة قوّة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية.. وإنّما كانت الأخلاق فينا منسوبة إلى هذه القوّة لأنّ النفس الإنسانية جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه، وله بحسب كل جنبة قوّة بها ينتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة، فمن الجهة السفلية يتولد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانية يتولد العلوم»[1].

وسيأتي تصريح آخر له على هذا المذهب، ولكنه في هذا النص يصرّح بأنّ القوة العاملة أو العقل العملي هو مبدأ محرك لبدن الإنسان لا مدرك، ومهمّة الإدراك تقع على عاتق القوّة العالمة فقط.

وبذلك يصرّح أيضاً صدر المتألهين في أسفاره حيث يقول:

«أمّا النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة، بل صورته ورقشه وهيأته ونقشه، وهذا الفن من الحكمة هوالمطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه إلى ربّه حيث قال (ربّ أرني الأشياء كما هي)..

وأمّا العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس، وإلى هذا

---

١ ـ ابن سينا، الطبيعيات من الشفاء، ص ٢٩٢.

الفن أشار بقوله: (تخلقوا بأخلاق الله)»[١].

وقد تبعه على ذلك «النراقي» في جامع السعادات حيث يقرر هذا المعنى ويقول:

«اعلم أنّ كل واحد من العقل العملي والعقل النظري رئيس مطلق من وجه، أمّا «الأول» فمن حيث استعمال جميع القوى حتى العاقلة على النحو الأصلح مركون إليه، وأمّا « الثاني» فمن حيث إنّ السعادة القصوى وغاية الغايات، أعني التحلي بحقائق الموجودات مستندة إليه، وأيضاً إدراك ما هو الخير والصلاح من شأنه، فهو المرشد والدليل للعقل العملي في تصرفاته.

وقيل: إنّ إدراك فضائل الأعمال ورذائلها من شأن العقل العملي، كما صرّح به الشيخ في الشفاء بقوله: «إنّ كمال العقل العملي استنباط الآراء الكلية في الفضائل والرذائل من الأعمال على وجه الابتناء على المشهورات المطابقة في الواقع للبرهان، وتحقيق ذلك البرهان متعلق بكمال القوّة النظرية».

والحق أنّ مطلق الإدراك والارشاد إنّما هو العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل العملي بمنزلة المنفّذ الممضي لإرشاداته، وما ينفذ فيه الإشارة فهو قوّة الغضب والشهوة»[٢].

القول الثاني: أنّ الإدراك يدخل في دائرة وظائف العقل العملي أيضاً، ويقصد به إدراك الخير والشرّ أو الحسن والقبح في الأفعال والصفات،

١ ـ صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار، ج ١، السفر الأول، ص ٢٠ ـ ٢١.
٢ ـ محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، ج ١، ص ٧٥، ط مطبعة النجف.

فالعقل بشكل مطلق مسؤول عن الإدراك المترتب على الشوق المؤكد وعناصر الشهوة والغضب وما إلى ذلك، فالاختلاف بين العقلين هو في نوع المدرك (بالفتح) فحسب، وفي ذلك يقول المظفر في «اصول الفقه»:

«وليس الاختلاف بين العقلين إلّا بالاختلاف بين المدركات فإنّ كان المدرَك (بالفتح) فما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى إدراكه (عقلاً عملياً) وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يعلم مثل قولهم (الكل أعظم من الجزء: الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمى إدراكه (عقلاً نظرياً).

ومعنى حكم العقل ـ على هذا ـ ليس إلّا إدراك أنّ الشيء ممّا ينبغي أن يفعل أو يترك، وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي إلّا بمعنى أنّ هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي»

ثم أنّه «قدس» يشنّ حملة على النراقي فيما ذهب إليه من تعرية العقل العملي عن أي إدارك واختزاله في عنصر الإرادة، ويقول:

«ومن العجيب ما جاء في جامع السعادات إذ يقول ردّاً على الشيخ الرئيس خرّيت هذه الصناعة: أنّ مطلق الإدارك والإرشاد إنّما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل العلمي بمنزلة المنفذ لإشاراته.

وهذا منه خروج عن الاصطلاح، وما ندري ما يقصد من العقل العملي إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري، وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، وليميز بين الوارد يسمّى تارة، عملياً وأُخرى نظرياً، وكأنّه يريد من العقل العملي

نفس التصميم والإرادة للعمل وتسمية الإرادة عقلاً بين العقلين حيث قال:

«النظرية هي التي بها يجوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أنّ يـعمله الإنسان، والعملية هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته»[1].

وإلى هذا الرأي يذهب السبزواري في منظومته أيضاً حيث يقول:

«إنّ العقل النظري والعقل العملي من شأنهما التعقل، لكن النظري شأنه العلوم الصرفة غير المتعلقة بالعمل مثل، الله موجود واحد وأنّ صفاته عين ذاته ونحو ذلك، والعملي شأنـه العـلوم المـتعلقة بـالعمل مـثل: التـوكل حسن،والرضا والتسليم والصبر محمودة، وهذا العقل هو المسـتعمل فـي علم الأخلاق، فليس العقلان كقوّتين متباينتين أو كضميمتين، بـل هـما كجهتين لشيء واحد وهو النفس الناطقة».

مع المظفر في مهمّة العقل العملي:

هذا والذي نراه الأصوب في تقرير وظيفة كل من العقلين مع ما رأينا من اختلاف كلمات القوم وتهافتها هو أنّ العقل النظري يهتم لكل ما من شأنه أن يُدرك، إن على مستوى ما لا يدخل في دائرة العمل والاختيار من قبيل العلوم والمعارف الطبيعية والميتافيزيقية، أو ما يدخل فـي هـذه الدائـرة كإدراك الحسن والقبح والعدل والظلم وأمثال ذلك، بينما تكون مهمّة العقل العملي هو اصدار الأمر والنهي فيما ينبغي أو لا ينبغي فعله، وهذا لا يعني أنّه يساوق الإرادة كما رأينا في كلمات النراقي وإن كان مـلازماً لهـا فـي حركة الإنسان في دائرة الممارسة والسلوك، لأنّ من الواضح أنّ العقل هو

١ ـ الشيخ المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.

الذي يأمر وينهى وما على الإرادة إلاّ الامتثال وتحريك البـدن عـلى مستوى التطبيق.

ومن هنا يتبيّن التهافت الذي وقع فيه المظفر في إشكاله على النراقي بالنسبة إلى المراد من العقل العملي، فانّه قد عرف العقل العملي ـ كما رأينا في كلامه ـ بأنّه ما يدرك حسن العدل وقبح الظلم مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل (لا مجرد اصدار الأمر والنهي) ولكنه يعقب على ذلك بحصر جميع إشكال الإدراك في العقل النظري ولم يترك للعقل العملي سوى عملية الأمر والنهي في نطاق الملاك الثالث من الملاكات المذكورة لتجريد محل النزاع، وهو حكم العقل فيما ينبغي فعله، أو لا ينبغي كذلك، وفي ذلك يقول:

«ومن هنا تعرف أنّ المراد من العقل المدرك للحسن والقـبح بـالمعنى الأول (الملاك الأول) أنّ المراد به هو العقل النظري، لأنّ الكمال والنقص ممّا ينبغي أن يعلم لا ممّا ينبغي أن يعمل، نعم إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنّه يدرك معه أنّه ينبغي فعله أو تركه، فيستعين العقل العلمي بالعقل النظري، أو فقل يحصل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النظري.

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العـقل النظري، لأنّ الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة ممّا ينبغي أن يعلم، ويستتبع ذلك إدراك أنّه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم»[1].

وهكذا نرى أنّ المظفر لم يـترك للـعقل العـملي مسـاحة فـي دائـرة المسؤولية سوى المعنى الثالث من المعاني المتقدمة في تقرير محل النزاع، وكما عرفنا أنّ المعنى الثالث لا يمثل في واقعة إدراكاً خاصاً، بل هو مجرد

١ ـ المصدر السابق.

حكم العقل بما ينبغي أو لا ينبغي فعله، أي ما يترتب عليه المدح والذم، وقد تقدم أنّ هذا المعنى تابع لما يدركه العقل النظري في الملاك الأول والثاني، أي أنّ العقل النظري بعد أن يدرك الحسن والقبح من موقع الكمال والنقص أو من موقع الملائمة وعدم الملائمة، يتحرك العقل العلمي في دائرة مهمته لأصدار الحكم للإنسان بأنّ هذا العقل ينبغي الإتيان به أو لا ينبغي له ذلك، وهو معنى ما قلنا من الأمر والنهي، وليس لهذا المعنى ارتباط من قريب أو بعيد بمفهوم الإدراك كما هو واضح.

وعلى أي حال فإنّ المظفر في إشكاله على النراقي وتأكيده على أنّ العقل العملي نحو من الإدراك للحسن والقبح، ولا يقرر نوعية هذا الادراك في مقام استجلاء المضمون لقدرة العقل العملي على تناول هذه المساحة، وإنّما عاد في مقام التفصيل ليؤطرمهمّة هذا العقل في دائرة الحكم والأمر النهي كما رأينا.

وعليه فالصحيح هو ما ذكرنا من اختصاص وظيفة الإدراك لكافة إشكاله بالعقل النظري، وترك مساحة الحكم بما ينبغي أو لا ينبغي فعله للعقل العملي، وكأن القدماء من الحكماء كانوا يعيشون حالة الشك والترديد في قدرة العقل في الدائرة البرهانية للانتقال من الإدراك المحض إلى الحكم، أو من الوصف إلى الأمر كما أدرك «هيوم» هذه الفجوة المنطقية في عملية الانتقال هذه، فلهذا قسّموا العقل إلى قسمين: نظري وعملي، فحين يدرك الأول حسن الشيء على مستوى المفهوم التصوري، يقوم الثاني بالأمر على مستوى العمل والتطبيق.

العقل الوجداني:

وبغض النظر عن التفاصيل التي أوردها الحكماء في إثبات مقولتهم في ماهية العقل النظري والعملي، نلاحظ أنّ كلا القولين يشتركان في حقيقة مهمّة، وهي أنّ عملية الإدراك الذهني سابقة على البعث والتحريك للعقل العملي، أمّا على الرأي الأول فواضح، أمّا على الرأي الثاني فلأنّ العقل العملي يدرك الحسن والقبح أولاً، ثمّ يوعز إلى الإرادة والقوى النفسية الأُخرى لتتحرك نحو فعل الحسن أو اجتناب القبيح.

هذا وقد حققنا في محله[1]، أنّ «الوجدان» ـ وهو القطب الإيجابي في النفس الإنسانية والروح الإلهي الذي يتولى الصعود بالإنسان في مدارج الكمال ـ يدرك أوّلاً الحسن والقبح في موضوعات المسائل الأخلاقية من موقع الحسّ والعلم الحضوري، ثم ينعكس هذا الإدراك على العقل أو الذهن فيدركه الإنسان بالعلم الحصولي، فمهمّة العقل في مثل هذا الموارد هي مهمّة المفسّر والمترجم لما وقع في الوجدان من (حال) إلى (مقال)، أو من (معنى) إلى (الفاظ)، وهنا نتوقف في التفاصيل عند هذه الإشارة ونقبل بهذه الفرضية كأصل موضوعي لنرى ما يترتب عليها من معطيات فكرية ومعرفية.

الأمر الثالث: يقسم الحكماء المعقولات إلى:

١ ـ المعقولات الأولية: وهي ما يدركه الإنسان بعقله من ماهيات الموضوعات الخارجية بعد تجريدها من لوازمها المادية كمفهوم البياض

١ ـ التوحيد والشهود الوجداني، للمؤلف، الفصل الأول في تحديد المنهج.

والإنسان والحجر وأمثال ذلك، وتسمى بـ«المفاهيم الماهوية».

٢ ـ المعقولات الثانوية: وهي ما يستنبطه العقل ويستنتجه من المعقولات الاولية كمفهوم العلية بين النار والحرارة. فادراك النار لوحدها والحرارة لوحدها من المعقولات الاولية، ولكن إدراك الرابطة بينها هي من المعقولات الثانوية، وهذه بدورها على قسمين:

١ ـ المعقولات الثانوية المنطقية: وهي ما ليس لها رصيد خارجي اطلاقاً من قبيل الكلّي والجزئي، فهي من الاعتباريات المحضة، أو «المفاهيم الاعتبارية».

٢ ـ المعقولات الثانوية الفلسفية: وهي ما تحكي عن وجود ما يمثّلها في الواقع الموضوعي رغم أنها لم تستنبط منه مباشرة بل من المعقولات الاولية، وهذه المعقولات هي ما تقدم من المفاهيم الفلسفية كالعلة والمعلول، الواجب والممكن، الوحدة والكثرة وأمثال ذلك وتسمى بـ«المفاهيم الانتزاعية»، فتحصل الدينا ثلاثة أنواع من المفاهيم:

١ ـ المفاهيم ماهوية. ٢ ـ مفاهيم اعتبارية. ٣ ـ مفاهيم الانتزاعية.

أمّا النظريات الاربع في تفسير ماهية الحسن والقبح بالنسبة إلى الواقع الموضوعي فهي:

١ ـ إنّ الحسن والقبح من قبيل المعقولات الاولية أو المفاهيم الماهوية التي تحكي عن واقع خارجي حيث تنعكس إلى الذهن فيدرك الإنسان مفهوم الحسن في الصدق والعدل كما يدرك مفهوم الإنسان من رؤية زيد مثلاً، فرغم أن مفهوم الحسن والقبح لا يدرك بالحواس الظاهرية من الشيء، أو الفعل الحسن والقبيح. إلّا أنّ العقل البشري يستنبط ذلك من

الموضع الخارجي كما يستنبط مفهوم الإنسان من زيد ومفهوم البياض من الابيض، فيقول مثلاً: هذا الوجه حسن أو قبيح وهذا الكلام حسن أو قبيح.

٢ ـ إنّ الحسن والقبح من قبيل المفاهيم الاعتبارية المحضة فلا تحكي عن موضوع خارجي اطلاقاً. وانما هي ما يتفق افراد كل مجتمع على تحسين بعض الأمور وتقبيح البعض الآخر، فرفع القبعة في التحية حسن عند قوم، ورفع العمامة قبيح لدى آخرين، وبهذا تكون شبيهة للمعقولات الثانوية المنطقية (مع اختلاف يسير).

٣ ـ إنّ الحسن والقبح من قبيل المعقولات الثانوية الفلسفية المنتزعة من المعقولات الاولية ولها ارتباط بالواقع الخارجي بحيث يمكن حملها على الموضوعات الخارجية، فكما يمكن حمل المفاهيم الفلسفية على الاعيان الخارجية كأن يقال: زيد ممكن الوجود، أو: هذه النار علّة للحرارة، فكذلك يصدق قولنا: الصدق حسن، والكذب قبيح، وفرقه عن الأوّل أنّ هذا الأخير غير موجود بنفسه في الخارج كما أنّ عليّة النار غير موجودة في الخارج وانما هي استنباط الذهن من تلازم النار والحرارة، فحسن الصدق غير موجود في الخارج كذلك، بخلاف الصورة الاولى حيث ادّعي أن مفهوم الحسن أو القبح بنفسه له موضوعية في عالم التحقق الخارجي.

٤ ـ إنّ الحسن والقبح لا من قبيل المعقولات الاولية (كالمفاهيم الماهوية) ولا من قبيل المعقولات الثانوية بكلا شقّيها (المنطقية والفلسفية) لفارق جوهري بينهما، وهو أنّ جميع المعقولات والمفاهيم الاعتبارية إنّما تدور في عالم الذهن ولا علاقة لها بالتكوين النفسي والعاطفي للفرد، بينما الحسن والقبح وثيق الصلة باحساسات الإنسان وعواطفه من جهة، ومن

جهة أخرى بمصالحه الشخصية والنوعية أيضاً، فحسن الوجه وجماله كما يحكي عن واقع خارجي كذلك له صلة وثيقة بذوق الإنسان وميوله النفساني، فترى أنّ الحكم على أنّ هذا الوجه جميل قد يتفاوت بتفاوت الأفراد وليس كذلك في مثل بياض الابيض، وهكذا الحال في الحسن والقبح في دائرة الأفعال والصفات الأخلاقية، فنفس القضية الصادقة يمكن أن تكون من المعقولات الاولية المنتزعة من الواقع الخارجي مباشرة في مثل قولنا «مات زيد» فيما لو كانت صادقة حيث إنّها تحكي عن واقع خارجي عيني، إلّا أنّ وصف هذه القضية بالحسن في قولنا «الصدق حسن» ليس من القضايا الاولية كما هو واضح، وليس كذلك من القضايا المنطقية التي تتحرك في مدارات العقل فحسب دون أن يكون لها رصيد في الواقع الخارجي أو المحتوى الداخلي للإنسان، وليس من القضايا الفلسفية التي لا ترتبط بعواطف الإنسان ومصالحه المتغيّرة في حركة الحياة من قريب أو بعيد، بل تشترك في تكون مثل هذه القضايا وحمل الحسن والقبح على موضوعات أفعالية أو حقانية جملة من المؤثرات الثقافية والعاطفية والتربوية، وهذا هو المختار في تشخيص نوعية الحسن والقبح على مستوى الأفعال والصفات الأخلاقية.

الأمر الرابع: إننا في هذا البحث الفلسفي يجب ألّا نغفل عن حقيقة مهمّة، وهي حركة النفس الإنسانية الصاعدة نحو الكمال الحقيقي أو الوهمي وما يترتب على هذه الحركة من المستجدات خطيرة على مستوى الإدراك ونوعية المدرَك وكيفية حصول المدركات في صقع النفس، فقد أثبتنا في أبحاثنا النفسية أنّ الوجدان أو قطب الخير يتأخر في الظهور إلى ما

بعد البلوغ، وبهذا يختلف عن الفطرة التي يراد بها مجرد القابلية والاستعداد الكامن في الذات للتكامل، ويختلف عن العقل العملي في أنّ الأخير قد يغدو ممسوخاً فيرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً نتيجة لتسلط النفس عليه والتأثير عليه من موقع السخرة ليكون أداة طيعة للنفس في تحقيق طموحاتها وتوكيد وجودها في واقع الإنسان، وليست كذلك الوجدان الذي هو عبارة عن قبس من نور الله وروحه أودعه في الإنسان ليسلك به الطريق إلى الفلاح والنجاح وينال مقام القرب من الذات المقدسة، فالنفس ليس بإمكانها تحوير مدركات الوجدان ولا التأثير على مشاعره من موقع التمويه والخداع، وغاية ما تستطيعه هو زيادة الحجب والستائر على عين القلب والاكثار من الدرن والصدأ على منافذ هذا الروح الإلهي لتوهين قدرته على إدراك الحقائق المطلقة والتحرك على مستوى الإجهاز على عنصر الخير هذا من موقع العداوة والرغبة في الاستئثار بالإنسان في حركة الحياة.

وعليه فالوجدان في حركته الفاعلة في الإنسان يسير في خط القوّة أو الضعف، وقد يكون نشيطاً أو خامداً، حيّاً أو ميتاً، ولكنه لا يدور في مدارات النفس من موقع العمالة والتبعية ولا يتحول إلى أداة مسيّرة لنوازع النفس كما هو حال العقل بكلا قسميه: النظري والعملي.

إذا اتّضح لك هذا المعنى الذي نترك تفاصيله وإثباتاته لما سبق وإن تحدثنا عنه في الحلقة الأُولى من هذه السلسلة العقائدية (التوحيد والشهود الوجداني)، تتجلى لنا نظرية ثالثة في المقام على مستوى ماهية الحسن والقبح تنسجم مع كلا النحوين من الأدلة المذكورة لإثبات اعتبارية

أو واقعية الحسن والقبح، بل يكون المذهبان المتقدمان مذهباً واحداً ولكن لا في عرض واحد، بل أحدهما في طول الآخر.

وتوضيح ذلك: أنّ العقل في بداية رشده ونموه لا يمكن أن يدرك الحسن والقبح في الأفعال والصفات إلّا من خلال معطيات هذه الأفعال والصفات على مستوى النفع والضرر والملائمة وعدم الملائمة للطبع والمزاج والعناصر البدنية والنفسية في واقع الإنسان، وعليه تكون هذه المحمولات للموضوعات الأخلاقية اعتبارية كما ذهب إليه الطباطبائي وابن سينا وآخرون في مدرسة الاعتبار والمواضعة، ولكن مع حركة النفس الإنسانية المنفتحة على الكمال المطلق ونمو عنصر الوجدان في خط الإيمان والتخلق باخلاق الله، فسوف يعيش الإنسان حالة من الاحساس بالجمال والحسن لموضوعات القضايا الأخلاقية على مستوى العلم الحضوري، بحيث يصح معها القول بأنّ الحسن والقبح مفهومان واقعيان منتزعان عما بازائهما في الواقع، ولكن ليس الواقع الخارجي ولا الواقع في نفس الأمر، بل هو الواقع النفساني لدى الإنسان وهذا هو ما ذكره الشهيد الصدر من دليل الوجدان لإثبات واقعية هذه الصفات والأحكام الأخلاقية، فإنّ الوجدان يقرر الواقعية للحسن والقبح وراء المصلحة والمفسدة أو الملائمة وعدم الملائمة، ولكن هذا المعنى لا يتقاطع مع رؤية مدرسة الاعتبار للحسن والقبح من موقع اعتبار الذهن لهذه المفاهيم. ولذلك لا نجد جواباً حاسماً من مدرسة الواقع على ما تقدم به القائلون بالاعتبار من دليل عقلي على مدعاهم وأنّ مصدر الحكم بحسن العدل وقبح الظلم هو معطيات كلّ منهما على مستوى النفع والضرر، ولا نجد جواباً كذلك من

مدرسة الاعتبار على دليل الوجدان الذي تقدمنا به في هذه الصياغة الأخيرة حيث يتجاوز الوجدان في رؤيته للحسن والقبح في الأفعال والصفات جميع عناصر المصلحة والمفسدة ليرتبط مباشرة بمصدر الحسن وهو الله تعالى، ويدرك حسن صفاته وجمال أفعاله وقبح مضاداتها من زواية الواقع الموضوعي من حيث كونه قبس من نور الله، فعندما يدرك حسن الصدق أو العدل فإنّما يدرك صفة من صفات الجمال الإلهي، لأنّ الله هو عين الصدق وعين العدل، ولا شك في أنّ مثل هذا الإدراك يحكي عن واقع موضوعي كما في إدراكنا لجمال الوجه الذي يحكي عن تناسب الأعضاء وانسجامها فيما بينها كواقع خارج الذهن وفوق عالم الاعتبار، غاية الأمر أنّ جمال الوجه يدرك بالحواس وكمرتبة ضعيفة من مراتب العلم الحضوري، وجمال الصفات الإلهيّة يُدرك بالوجدان المنفتح على الله تعالى وبمستوى المرتبة العليا من مراتب العلم الحضوري.

وكما سبق وأن قلنا في مدلول العقل الوجداني أنّ العقل الذي هو واحد في الإنسان بالرغم من واجهاته المتنوعة كما يؤكد على ذلك المحققون من الحكماء ـ هذا العقل إذا توجه إلى عالم الوجدان أخذ يسترفد منه أحكامه ومفاهيمه ويحولها من دائرة «الحال» إلى دائرة «المقال» ومن مدركات حضورية إلى مدركات حصولية، فعندها يطلق عليه العقل الوجداني، ولكن إذا توجه إلى عالم الواقع الخارجي واسترفد قضاياه وأحكامه منه سمي بالعقل العملي أو النظري، وإذا استقبل العقل في عملية الإدراك الحصولي وقام على دعائم منطقية محضة سمى بالعقل والفلسفي، إذا توجه في عملية الإدراك نحو ما ينبغي ما لا ينبغي للإنسان أن يفعله سمي بالعقل

العملي، وهكذا.

فتبيّن أنّ آراء كل من أصحاب مدرسة الواقع ومدرسة الاعتبار لا تخلو من صحة من جانب ومسامحة من جانب آخر، والصحيح هو ما تقدم من اعتبارية الحسن والقبح وواقعيتهما في وقت واحد، فالاعتبارية تقع في دائرة العقل العملي الذي يسترفد قضاياه من العقل النظري أو يستقل بإدراك الحسن والقبح (على اختلاف المبنين)، والواقعية تنتسب إلى إدراك الوجدان الإلهي في الإنسان الذي يدرك صفات الجمال والكمال الإلهي من موقع الواقع وبعيداً عن الاعتبار.

وببيان آخر: نستوحيه من أبحاثنا النفسانية من أنّ النفس الإنسانية مركبة من نفسين أو ذاتين «ذات أصلية» و«ذات قشرية»، أو كما يعبر العرفاء: «نفس حقيقية» و«نفس مجازية»، فما يدركه الإنسان من الحسن والقبح في عالم الواقع فإنّما يعود إلى إدراك النفس الحقيقية التي هي عبارة أُخرى عن الوجدان أو البعد الإلهي في الإنسان، وما يدركه من هذه المفاهيم من موقع الاعتبار الذهني فيعود إلى النفس المجازية أو القشرية، لأنّها بذاتها اعتبارية وليس لها حقيقة في عالم الواقع الموضوعي كما قررناه في محله[1].

وهذا لا يعني أنّهما في مرتبة واحدة حتى يقال بالتهافت في هذه النظرية، فهذه المفاهيم إمّا واقعية أو اعتبارية ولا معنى لقبول كلا هذين القولين على حدّ سواء، لأننا عندما نقول بالاعتبارية، فهو من جهة عدم نضج الوجدان في حركة الإنسان التكاملية، فلابدّ للعقل من توفير مقدمات

١ ـ انظر: النفس في دائرة الفكر الإسلامي، للمؤلف، وكذلك «حقيقة الإنسان» للمؤلف أيضاً.

وتهيئة الأرضية المساعدة لنمو ورشد هذا الوجدان وتجسيد مقولات الحسن والقبح على شكل حقائق واقعية في عالم الوجدان، وهذه المقدمات تتمثل في اعتبار الحسن والقبح من موقع المصلحة والمفسدة في أول الأمر كيما يتمكن العقل من تفعيل عناصر الخير والصلاح في الإنسان بهذا الاعتبار، وبالتالي اخراج الإنسان من أجواء اللامبالاة والأنانية والمقيتة وعتمة الذات القشرية إلى آفاق المسؤولية الأخلاقية في خط الإنسانية والتكامل المعنوي للنفس البشرية، وعدما يتحرك الإنسان من موقع الاعتبار لممارسة الأعمال الصالحة والأخلاق الحسنة ويتجنب الأعمال والصفات والقبيحة، فإنّ ذلك يمنحه زخماً معنوياً في دائرة تقوية الوجدان وانعاشه بالأعمال الصالحة ليتولى بنفسه قيادة الإنسان نحو الكمال المطلق بعد إدراكه للحسن الواقعي في الذات المقدسة التي تتجلي للإنسان في واقع الوجدان، فيرى أنّ الصدق حسن جداً حتى لو فرض لحوق الضرر منه، فهو إنّما يرى صفة من صفات حقيقة الأُلوهية التي هي الصدق بعينه، ولهذا تتسامى هذه الرؤية لحسن الصدق عن معطياته الإيجابية والسلبية في الواقع العملي، وما لم يتسام الإنسان عن مرتبة الاعتبار للنفس القشرية إلى مرتبة الواقع للنفس الحقيقية أو الوجدان، فسوف يبقى في تلك الرتبة ولا يمكن القول معها أنّ مثل هذا الشخص يتعامل مع الحسن والقبح من موقع الواقع والإدراك الواقعي، بل سيبقى في حالة الاعتبار لهذه لمفاهيم ويتعامل معها بما يدركه عقله من المصلحة والمفسدة في هذه العناوين والموضوعات الأخلاقية، فينبغي يدرك حسن العدل وقبح الظلم ولكن لا من موقع إدراك وجدانه لواقع الحسن و القبح في

هذه الموضوعات، بل من موقع إدراكه لما يترتب على العدل من مصلحة لأفراد المجتمع، وما يترتب على الظلم من مفسدة كذلك.

وبهذا يتّضح أنّ أكثر الناس قد يدركون الحسن والقبح من خلال كلا الرؤيتين: الاعتبار والواقع، ولكن المدرِك (بالكسر) يختلف في كل منهما، فالعقل النظري أو العملي يدرك الحسن والقبح في هذه المفاهيم من موقع الاعتبار، وبالعقل الوجداني يدرك الحسن والقبح الواقعيين كما بيّناه آنفاً.

وبعبارة أُخرى: إنّ العقل في المرحلة الأُولى يكون مؤسساً وجاعلاً للحسن والقبح، وفي المرتبة الثانية (أي العقل الوجداني) يكون كاشفاً عن الواقع المتقرر في عالم الوجدان، وقلنا إنّ مرتبة التواجد في عالم الوجدان متأخرة في الظهور عن مرتبة الاعتبار الذهني للحسن والقبح ويمكننا التمثيل لذلك بالصداقة بين شخصين، ففي المرحلة الأُولى قد تكون مبتنية على المصالح المشترك أو التلاؤم المزاجي بين هذين الصديقين، فيكون سلوك كل منهما تابع لما يراه العقل من المصلحة في هذا السلوك، ولكن بعد مرور عدّة سنوات لا تبقى الصداقة مجرد علاقة ذهنية وعلاقة ساذجة قائمة على المصلحة، بل تتحول إلى أحساس عاطفي وموقف وجداني يتولى بذاته توجيه السلوك من موقع حضوره القوي في عالم القلب، فلا يصدر السلوك تجاه الآخر بواقع المصلحة حينئذٍ، بل من موقع الإخلاص للصديق والصداقة بعد أن تدخل الصداقة عالم الوجدان والأحاسيس الانسانية.

ومثال آخر: مسألة «الإيمان بالله» تأسس غالباً في مواقع الإنسان وفكرة على مرحلتين: «الأُولى» يكون للعقل فيها دور الموجد، و«الثانية»

يكون له دور الكاشف، فالإيمان في المرحلة الأُولى تلقيني من ايحاءات المجتمع وضغوط الثقافة والمحيط والتربية حيث يقبل العقل بوجود الله بسبب تلك العوامل النفسية والايحاءات الاجتماعية، فيفترض العقل وجود الله ويتحرك الإنسان عندها من موقع الإيمان بهذا الإله الاعتباري المخلوق للذهن، أي صورة ذهنية يخلقها الذهن عن الله، وإلّا فكما أثبتنا في الحلقة السابقة (التوحيد والشهود الوجداني) أنّ العقل البشري لا طريق له لإثبات وجود الله تعالى ولا إدراكه ولا تصوره في عالم الذهن والوهم، ولكن بعد أن يستمر الإنسان في تعامله مع هذا الإيمان الفرضي والوجود الاعتبار الذهني للذات المقدسة يصل بالتدريج إلى الإيمان في المرتبة الثانية ويتمّ تحويل هذا الإيمان من دائرة الاعتبار إلى دائرة الواقع بعد أن ينمو وجدانه ويعيش الانفتاح القلبي على الحقيقة المطلقة ويتعامل معها من موقع الاحساس الوجداني والرؤية القلبية، فهنا يكون العقل كاشفاً عن وجود الله في وجدان الإنسان وهو ما نطلق عليه بالعقل الوجداني.

وهذه الحالة نفسها تتكرر في ما نحن فيه من اعتبارية الحسن والقبح فيالمرتبة الأُولى وواقعيتهما في عالم الوجدان في المرتبة الثانية على طول حركة الإنسان التكاملية في محتواه النفسي ونضجه العقلي والروحي، والغفلة عن هذه الحركة التكاملية والجوهرية للنفس الإنسانية وما يترتب عليها من مستجدات ومعطيات في دائرة المعارف الابستولوجية ساهمت في بقاء وتكريس هذا الخلاف الفلسفي بين أصحاب مدرسة الاعتبار ومدرسة الواقع حيث تحولت هذه المسألة إلى عقدة مستعصية في نهاية المطاف.

ومن هنا ندرك جيداً لماذا تنوعت التكاليف الأخلاقية في الشريعة على مستوى الداوفع والغايات، فبعضها يؤكد جانب المصلحة في الفعل الأخلاقي (المصلحة الدنيوية أو الأُخروية) وبعضها الآخر يثير عناصر الخير في الوجدان الأخلاقي لدى الإنسان ليتحرك في سلوكه الأخلاقي من موقع الاحساس بالمسوؤلية، فالصدقة على المسكين تارة ترد في النصوص الدينية مع ذكر معطياتها الدنيوية والأُخروية من قبيل الشفاء من المرض والسلامة في السفر، أو اطفاء نار جهنم وكسب الثواب الأُخروي، وتارة أخرى نرى التأكيد على إخلاص الفعل لوجه الله تعالى إنسجاماً مع تطور الإيمان ورشد الوجدان لأنّ المعطيات المذكورة لا تدع الفعل الأخلاقي يسترفد مقوماته من الذات الأصلية للإنسان وبالتالي لا يمثل حركة منفتحة على الله ولا يمنح الأخلاق جواً من القداسة الروحية ولا يخلصها من ربقة الاعتبار، ولا يقف وراء هذا التنوع في النصوص الدينية سوى اختلاف الناس في درجة تكاملهم المعنوي والأخلاقي، وبما أنّ الشريعة المقدسة جاءت للناس كافة وبهدف اتمام مكام الأخلاق «**إنّما بعثت لأُتتم مكارم الأخلاق**» كان من الضروري مراعاة حال مستويات الناس بعامة وعدم الاقتصار على الكاملين منهم أو على الأدنين، ولذلك نرى أنّ التوفيق لم يحالف المذهب الأخلاقية الأُخرى التي أخذت ببعض جوانب المسألة دون بعض كما في مذهب «كانت» في تأكيده على امتثاله الأوامر الأخلاقية الوجدانية من موقع التكليف والوظيفة على حساب معطياتها في جلب المصلحة أو دفع المفسدة، أو ما نراه في المذهب «البراجماتي» لوليام جيمز الذي يقول بأصالة النفع للسلوك الأخلاقي على

حساب التكليف الوجداني، وكلا هذين المذهبين فشل في استيعاب التنوع البشري في حركة الحياة، فالأول صعد بالأخلاق إلى حيث سماء الإخلاص المطلق، فلم تصل إليه أيدي الناس الذين يعيشون حبّ الذات الفطري في سلوكهم الأخلاقي، فبقيت كلماته مجرد تنظيرات فكرية ومطلقات خاوية ومتعاليات فلسفية تدور في أُفق الذهن من دون ترجمة على مستوى الممارسة في حركة الإنسان والحياة، والثاني أنزل الأخلاق من صياصيها المقدسة في أعالي السماء إلى أجواء الأرض وشراك المصلحة فنزع عنها مسحة القداسة واخلاص الفطري وجمّدها في إطار النفع.

وعلى أية حال، فالتعاليم الأخلاقية الواردة في الشريعة المقدسة قد لحظت هذا البعد الحركي للنفس الإنسانية في دائرة التكامل المعنوي والصعود من عالم الاعتبار إلى عالم الواقع ممّا يصلح شاهداً مؤيداً لنظرية الحسن والقبح في دائرة الوجدان.

المسألة الثانية: هل أنّ الحسن والقبح عقليان أو شرعيان؟

انتهينا من مسألة الحسن والقبح في إطارها الفلسفي، وبقي علينا دراستها من بعدها الكلامي الذي يمثل محور الخلاف المعتزلي الاشعري في دائرة الموروث الكلامي في خط النزاع الفكري بين المذاهب الإسلامية، وبعد أن اتّضحت بعض معالم المسألة فيما تقدم من البحث الفلسفي بما يغنينا من استعراض كثير من المقدمات مرّة أُخرى في هذا البحث الكلامي، نرى أن ندخل إلى صلب الموضوع ودراسة المسألة بروح الموضوعية المنفتحة على الحق ومعطيات البرهان، بادئين بالتعريف الذي يراه كل من هذين المذهبين لمفهوم الحسن والقبح وفق الموقف الكلامي لكل منهما: فبالنسبة لمفهوم الحسن والقبح لدى مدرسة العقل من المعتزلة والشيعة يكون التعريف كالتالي:

«الحسن ما يمدح فاعله على فعله، والقبيح عكسه».

أمّا على أساس مدرسة الشرع من الأشاعرة، فيكون التعريف كما قرره «العضد الايجي»:

«القبيح ما نهى عنه الشارع، والحسن بخلافه».

وأمّا على المذهب المختار من مرجعية العقل الوجداني في هذه المسألة، فيكون التعريف:

«الحسن هو ما رآه الإنسان حسناً، والقبيح بخلافه»

ونحن نميل إلى التعريف الثالث من حيث إنّ الحسن والقبح مما يدرك بالوجدان وبالعلم الحضوري كالألم واللذة، ولهذا لا يمكن تعريفهما إطلاقاً إلّا على سبيل التقريب إلى الذهن وشرح الاسم، ولذلك كان كل تعريف لهما أخفىٰ من نفس المعرَّف، ورغم أنّ التعريف الثالث قد أُخذ فيه لفظ المعرَّف في نفس التعريف (ما يراه الإنسان حسناً) إلّا أنّ ذلك مسموح به في دائرة شرح الاسم بعد أن استحال التعريف المنطقي لمثل هذه المفردات.

وقد يتوهم أن ذلك يستلزم فقدان المعيار الثابت لمصاديق الأفعال الحسنة والقبيحة من جهة تدخل النفسانيات والذاتيات في التعريف، وهي نسبية ومتغيّرة من شخص لآخر، إلّا أنّ الصحيح هو شمولية واطلاق الأحكام الوجدانية وامتدادها في افراد البشر كحقائق ثابتة في الوعي العام رغم تدخل الانانيات والنفسانيات أحياناً في تشخيص الحسن والقبح في الأفعال والصفات، فكل إنسان يعلم بحسن الأمانة وقبح الخيانة ويتفق الناس غالباً على مصاديقهما حتى لو كان الحكم بحسن الأمانة على حساب المصلحة الشخصية والنوعية، وكذلك الحال في مقولة العدل والظلم، فحتى لو كان في بعض مصاديق الظلم مصلحة شخصية أو نوعية، فمع ذلك يحكم العقل بقبح ذلك الفعل رغم صعوبة الفصل وتشخيص ما إذا كان السبب الكامن وراء هذا الحكم هو المصلحة أو شهادة الوجدان فقط.

أدلة المذهب العقلي:

الدليل الأول:

ما يذكره الخواجة الطوسي في تجريد الاعتقاد بقوله: «وهما عقليان ـ أي الحسن والقبح ـ للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع».

ويقول العلّامة الحلّي في شرحه لهذه العبارة: «إنانعلم بالضرورة حسن بعض الاشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإنّ كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الإنكار وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع»[1].

ونلاحظ عليه:

إننا لا نظن أنّ الأشاعرة إلى هذه الدرجة من ضيق الفكر وقصر النظر بحيث لا يشاهدون العقلاء من غير المسلمين يتحركون في سلوكهم العملي وممارساتهم الأخلاقية من منطلق إدراكهم العقلي للحسن والقبح في الأفعال والصفات، وحتى العقلاء من المسلمين يدركون بعض مصاديق الحسن والقبح في الأفعال دون تدخل الشرع، فليس البحث في أصل وجود مثل هذا التحرك والسلوك لدى العقلاء أو عدم وجوده، بل المهم هو حجية مثل هذا السلوك العملي، أي أنّ المسألة المهمة هنا تكمن في كيفية تحديد المعيار المقبول للحسن والقبح، وما يدركه العقلاء بعقولهم من مصاديق الحسن والقبح لا يشكل معياراً مقبولاً لدى الأشاعرة، وبالتالي لا يكون حجة للإنسان المسلم في سلوكه العملي: هذا **أولاً** ...

وثانياً: إن إدراك العقلاء من غير المسلمين لبعض موارد الحسن والقبح معارض بالكثير من إدراكاتهم الخاطئة لموارد أخرى من موارد الحسن والقبح، فكثيراً ما يرون الحسن قبيحاً والقبيح حسناً بسب تأثير الثقافات

١ ـ العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٢٨ ـ ط شكوري قم.

البالية والتقاليد الزائفة والمعتقدات الخرافية، فإذا كان تعريفكم للقبيح هو ما يذم فاعله، فقد كان أمر الانبياء مع أقوامهم هو العكس، فكثيراً ما ذمّوهم على دعوتهم إلى نبذ الأصنام والثورة على الحكّام، فهل يعني هذا أن إدراكهم ذلك كان مصيباً؟ وهل يعني ذلك أنّهم غير عقلاء؟ ولو كانوا كذلك لسقط التكليف عنهم ولما استحقوا العقوبة الإلهيّة!! اذن نفهم من هذا الاختلاف أن إدراك الحسن والقبح ليست ضرورياً في العقل لا على مستوى المفهوم ولا المصداق.

وثالثاً: إن الاشاعرة لا يقولون بانتفاء الحسن والقبح العقليين مطلقاً، بل بالنسبة إلى الله تعالى واحكام الشرع، وأما في سائر الموارد الاخرى مما هو متداول بين افراد البشر فلا ينكرون إدراك العقل لموارد الحسن والقبح في الأفعال والصفات، يقول الفخر الرازي وهو من اساطين الاشعارة وعلماء اهل السنّة:

«والمختار عندنا: أنّ تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى العباد معتبر، واما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل»[1].

ثم يستدل على امكانه في حق العباد بنفس الدليل المتقدم من سيرة العقلاء قبل علمهم بالشرائع والنبوات على حسن مدح المحسن، وحسن ذم المسيء، ولكن هذا لا يعني أنّه يجوز في حق الله تعالى، لأنه قياس مع الفارق كما سيأتي تفصيله.

الدليل الثاني:

١ ـ الفخر الرازي، المطالب العالية، ج ٣، ص ٢٨٩، الفصل ٧.

يقول الخواجة الطوسي في تقريره لهذا الدليل:

«ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً»

ويقول الشيخ السبحاني في شرحه لهذه العبارة:

«توضيحه: إنّ الحسن والقبح لو كانا بحكم العقل بحيث كان العقل مستقلاً في إدراك حسن الصدق وقبح الكذب،، فلا إشكال في أن ما أخبر به الشارع عن حسنه حسن، وما أخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بأنّ الكذب قبيح والشارع منزّه عن ارتكاب القبيح، واما لولم يستقل العقل بذلك، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا يمكن لنا الجزم بكونه صادقاً في كلامه حتى نعتقد بمضمون اخباره ونستكشف منه حسن الفعل أو قبحه، وذلك لاحتمال عدم صدق الشارع في اخباره، فإنّ الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد، واثبات قبح الكذب باخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.»[1].

والنتيجة أنّه لولا استقلال العقل في إدراك الحسن والقبح في بعض الأفعال ما ثبت حسن وقبح بالمرّة كما يقول الطوسي.

ونلاحظ عليه:

١ ـ لو أدرك العقل الحسن والقبح مستقلاً حسب الفرض، فلا نحتاج إلى حكم الشرع وإخباره عن حسن ما هو حسن، وقبح ما هو قبيح، ويكون إخباره ذلك من جملة الأحكام الارشادية لا التأسيسية، فكيف يقال حينئذ «فلا إشكال في أن ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، وما أخبر عن قبحه قبيح»؟ والعلماء جميعاً متفقون على أنّ الأوامر والنواهي الأخلاقية

١ ـ السبحاني، الألهيات، ص ٢٢٣.

الواردة في الشريعة المقدسة هي من قبيل الأحكام الارشادية ولتوكيد حكم العقل، واما غيرها من الأحكام الشرعية فتابعة للمصالح والمفاسد باتفاق الفقهاء والعلماء أيضاً، ومعه تخرج هذه الأحكام عن المعيار والملاك الذي ذكره علماء الكلام في مسألة الحسن والقبح وانها لابد أن تكون من القسم الرابع، لأنها تدخل حينئذٍ في القسم الثالث، وموارد هذا القسم تدرك بالعقل النظري لا العملي، مضافاً الى أنها نسبية ومتغيرة بتغيّر الأشخاص والظروف والزمان والمكان.

٢ ـ إن الأحكام الشرعية ليست من قبيل الاخبار عن حقائق ثابتة في عالم الواقع الخارجي حتى تتصف بالصدق والكذب، بل هي من قبيل القضايا الانشائية والشارع يعتبرها اعتباراً فيكون الحسن والقبح متعلقاً بذات جعلها وانشائها لا أنّه يحكي عن حسن وقبح خارج اطار الحكم الشرعي، فيمكن للاشاعرة أن يقولوا مثلاً: إن حكم الشارع بوجوب الكذب على سبيل الفرض يعني أنّ الكذب فيه حسن، والصدق بخلافه، وهكذا جميع اوامر الشارع ونواهية تستبطن الحسن والقبح بمجرد انشائها، فعلى هذا لا معنى لأنّ يقال: إنّه كيف نعرف صدق الشارع من كذبه، لأنّ هذه المسائل لا تتصف من الاساس بالصدق والكذب ولا تدخل في دائرة الخبر.

٣ ـ تقدم أنّ العقل إنّما يدرك الحسن والقبح في الاشياء لا لكونها ذاتيتان في الاشياء، بل لما يستتبع ذلك من المصالح والمفاسد التي تعود إلى الإنسان بالذات، فحسن العدل والأمانة والصدق وقبح الظلم والخيانة والكذب وأمثال ذلك إنّما يعود للمصالح والمفاسد الشخصية والنوعية

المترتبة على هذه السلوكيات الأخلاقية، وليس من الواجب أن يكون الشارع المقدس تابعاً في احكامه ومقرراته للمعيار البشري عن الحسن والقبح، بل يمكن أن تكون له غايات أخرى من التكاليف والأحكام الشرعية وراء المصلحة والمفسدة، مثلاً لو قال الشارع «الظلم حسن» فيمكن عقلاً أن يكون الظلم حسناً وإن كانت فيه مفسدة للعباد، لأنه لا دليل عقلاً ومنطقاً على لزوم اتباع الشارع في أحكامه لمصالح العباد، فقد يكون له غرض آخر لا يتحقق إلّا بظلم الإنسان لأخيه الإنسان، فما يقال من أنّ العقل يدرك قبح الظلم إنّما هو لوجود مفسدة شخصية ونوعية ملازمة للظلم دائماً في دائرة المجتمع البشري، وإلّا فلماذا نستسيغ ظلم الحيوانات والانعام ونذبحها ولا نعدّ ذلك من الظلم القبيح؟ وما ذلك إلّا لأنّ هذا اللون من الظلم يقع خارج دائرة البشرية وهو نافع للإنسان ولذلك لا نقول بقبحه، والحال أنّه من أوضح مصاديق الظلم والعدوان (مع غض النظر عن المعيار البشري).

الدليل الثالث:

ما تقدم في كلام الشهيد المطهري من ادخال هذه المسألة في دائرة الحكمة النظرية، فيكون الظلم والقبح نقصاً في الذات المقدسة، فلو لم يكن الله عادلاً لكان ناقصاً، والنقص منتفٍ بالضرورة، فيثبت كونه عادلاً ولا يفعل القبيح.

وقد تقدم الجواب عن هذا الادعاء، وإن فعل الظلم والقبح لا يستلزم نقصاً في الذات المقدسة على مستوى الصفات الذاتية، ولكن هذا المعنى

يسبب ارباك العلاقة مع الله تعالى وزوال رابطة الحبّ بين الإنسان وربّه، ولذلك يقول ابراهيم عليه السلام لما رأى افول الكواكب والقمر «**اني لا احبّ الآفلين**»

فليس المقصود أنّ الافول والحركة يشكل نقصاً في الذات المقدسة كما توهم البعض ذلك، إلّا فلا علاقة للحبّ بالنقص والكمال، لأنه من مقولة الكيف والجمال الذي يجتمع مع النقص، فقول ابراهيم «لا أحب» يدل على أنّ الرابطة التي يجب أن تربط الإنسان بخالقه هي رابطة الحبّ والعشق، والافول يخرج هذه الرابطة العاطفية. ومن هذا القبيل فعل القبيح والظلم بالنسبة الى الذات المقدسة.

الدليل الرابع:

ما ذكره العلاّمة الحلي بقوله:

«لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفة النبوة، فان ايّ نبي أظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة»[1].

وقد يرد على هذا الكلام بعض الاشكالات على خصوص المثال الذي ذكره العلامة الحلّي، وهو وارد من بعض الجهات حيث لا نقول بقبح اظهار المعجزات على يد الكاذب، واساساً لا ضرورة للمعجزة في اثبات دعوى

١ ـ دلائل الصدق، ج ١، ص ٣٦٨، نقلاً عن الإلهيات للسبحاني، ص ٢٢٤.

للنبوة ـ كما سيأتي في الحلقة الثالثة من هذه السلسلة الكلامية ـ وحينئذٍ لا ينحصر تصديق النبوة باظهار المعجز، بل هناك طرق أخرى يستدل بها «العقل الوجداني» على نبوّة الشخص المدّعي.

ولكن مع غض النظر عن هذا المثال يمكن تعديل هذا الدليل بذكر أمثلة أخرى من قبيل أن نقول: إنّه لو كان الأمر كذلك وكان الحسن والقبح متوقفاً على اخبار الشرع، إذن فلا يبقى اعتماد على وعد الله ووعيده، فلعله يدخل المطيعين النار والعاصين الجنة. ولعلّه يأمر الناس بالفواحش والظلم والكذب والسرقة والخيانة وينهاهم عن مكارم الأخلاق وحسن السيرة بين الناس، وحينئذٍ فإنّ قبلنا منه ذلك للزم أن يتحول المجتمع البشري إلى مفازة يسودها قانون الغاب ورجع الإنسان إلى مرتبة الوحوش، وهو باطل بالضرورة.

وأساساً، فنحن نقبل الشرع والديانة السماوية بعد عرضها على الوجدان الأخلاقي في الإنسان، فإنّ طابقت الوجدان في مضمونها ومحتواها ولم يكن فيها ظلم واجحاف بحق الإنسان ورأينا أنّ الأحكام الشرعية تأمر بالعدل والاحسان وتنهى عن الظلم والجور أخذنا بها، وإلّا فلا، وهذا هو الدليل على صحة النبوة في الاصل، والمعجزة تعتبر مؤيداً لهذا الدليل لا أنها دليل بمفردها.

والجدير بالذكر أنّ بعض هذه الادلة (كالأول والرابع) تستند على أنّ إدراك العقل للحسن والقبح يمثل ضرورة وبديهة وجدانية، والبعض الآخر يخرج هذه المسألة من حوزة البديهات، ويستدل عليها على اساس نظري كما رأينا في كلام المطهري، فالمتكلمون من اتباع المذهب العقلي في

الحسن والقبح وإن اتفقوا على أصل المسألة وأنّ العقل هو الذي يدرك الحسن والقبح لا الشرع، إلّا أنّهم مختلفون في المعنى والملاك، فمنهم من يدعي البديهة، ومنهم من يقبل بهذه المقولة على مستوى النظر الفلسفي والدليل العقلي كما رأينا، ولهذا جاءت أدلتهم مضطربة في هذا الخصوص.

ويرد عليه: أنّ هذا الدليل معارض بدليل وجداني آخر أقوى منه، من حيث إنّ هذا الدليل يقيد الإرادة الإلهيّة المطلقة في أن تتحرك وفق مصلحة الإنسان فقط، وقد تقدم أنّ هذا الاحساس الوجداني بحسن العدل وقبح الظلم لا يقوم على اساس الضرورة المنطقية أو الوجدانية، بل نابع في الأصل من حب الذات في الفرد، ويلزم منه حب الملائم الشخصي أو النوعي من العدل والصدق والأمانة، فيراها حسنة، وكذلك كراهية غير الملائم من الظلم والكذب والخيانة، فيراها قبيحة، والإرادة الإلهيّة مطلقة، فكيف يصحّ تقييدها بمعيار خارج عن الذات المقدسة والالتزام بأنّ الله تعالى لا يمكنه أن يفعل ما يخالف هذا الميزان للحسن والقبح؟

وهذا الكلام هو ما يستند عليه الاشاعرة في رفض مقولة لشيعة والمعتزلة، والحقّ معهم في هذا المورد، ولكن هذا لا يعني أنّ الدليل المتقدّم باطل تماماً، لأنّ الوجدان يشهد على صحته، فلو أنّ الإسلام أمر بذبح طفل كل سنّه كقربان كما هو الحال في بعض الديانات القديمة في مصر الفراعنة حيث كانوا يلقون بفتاة كل عام في النيل كهدية شكراً على صنيعه أو دفعاً لشرّه، وكما في بعض الديانات الهندية التي كانت إلى عهد قريب تحكم باحراق الزوجة مع جسد زوجها المتوفي وهي حيّة، أو ما ورد عن العرب الجاهليين من وأد البنات وأمثال ذلك، أقول: لو أنّ الأسلام

أمر بذلك لم نكن نقبل منه هذا الحكم ولرفضناه كلّه، أي أن بطلان حكم واحد من احكام الديانة السماوية إذا ثبت بشهادة الوجدان كفيل لاثبات بطلان تلك الديانة من الاساس.

ولكن ماذا نصنع مع هذا الإشكال؟

الحقيقة أنني لم أجد جواباً مقنعاً لهذا الإشكال في كتب علماء الشيعة، المتقدمين منهم والمتأخرين، ولا يستطيعون الجواب قطعاً، لأنّ هذا الإشكال يعتمد على البديهة الوجدانية والعقلية أيضاً، وأساس المشكلة لدى هؤلاء العلماء أنّهم فصلوا بين الله والإنسان، فاصبحت ادراكات الإنسان العقلية والوجدانية شيئاً آخر غير إدراكات الله للامور، ولكن على مذهبنا في العقل الوجداني وأنّ الله تعالى هو الوجدان، والوجدان هو الله وروح منه تنحل العقدة ويتضح الجواب عن هذا الإشكال، فإنّ هذا الميزان الوجداني في اعماق الإنسان للحسن والقبح ليس شيئاً خارج دائرة الذات المقدسة والمشيئة الإلهيّة حتى يقال بتقييدها بميزان بشري، بل إنّ هذا الميزان ميزان إلهي ينبع من الذات المقدّسة، فالله تعالى بذاته يأبى الظلم ويكره القبيح، وإدراكنا الوجداني للحسن والقبح يتطابق مع المشيئة الإلهيّة، بل إنّه هو إدراك الله للحسن والقبح.

وبعبارة أخرى: أنّ الله تعالى الكامن في وجدان الإنسان وقلبه هو الذي يقول لنا: انني لا أظلم ولا أفعل القبيح، لا أنّ الوجدان شيء آخر يدرك الحسن والقبح ويحكم على الله بأن يتبعه في إدراكه هذا، فلو جاءت بعض أحكام الشرع مخالفة للوجدان وفيها ظلم أو أمر بالظلم فنحن نرفضها لأنّ الله الذي ندركه بقلوبنا هو الذي يقول لنا: إنّ هذه الأحكام ليست من عندي

وانا لا ارتضيها، وعلى هذا يكون الشرع الباطني هو الحكم والميزان للشرع، والشرع الذي ندركه في اعماق ذواتنا هو الاصل والمعيار للشرع الوارد من خارج ذواتنا بواسطة الانبياء والكتب السماوية، وسيأتي بعض التفصيل أيضاً عن هذا الموضوع.

الدليل الخامس: ما أورده الشيخ المظفر في كتابه «عقائد الامامية»، ويعتمد هذا الدليل على برهان الخلف، وهو في حقيقته تطوير الدليل الثالث في مسألة الكمال والنقص للذات المقدسة، يقول:

«ونعتقد أنّه سبحانه لا يترك الحسن عند عدم المزاحمة ولا يفعل القبيح، لأنه تعالى قادر على فعل الحسن وترك القبيح مع فرض علمه بحسن الحسن وقبح القبيح ... فلو كان يفعل الظلم والقبح ـ تعالى عن ذلك ـ فإنّ الأمر في ذلك لا يخلو عن أربع صور:

١ ـ أن يكون جاهلاً بالأمر فلا يدري أنّه قبيح.

٢ ـ أن يكون عالماً به ولكنه مجبور على فعله وعاجز عن تركه.

٣ ـ أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه، ولكنه محتاج إلى فعله.

٤ ـ أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه ولا يحتاج اليه، فينحصر في أن يكون فعله له تشهياً وعثباً ولهواً.

وكل هذه الصور محال على الله تعالى وتستلزم النقص فيه وهو محض الكمال، فيجب أن نحكم بأنه منزّه عن الظلم وفعل ما هو قبيح»[1].

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن حدود المسألة لا تنحصر في هذه الصور الاربع، فقد يكون

١ ـ محمد رضا المظفر، عقائد الامامية، ص ٤٠ ـ ٤١ ـ انتشارات الشريف الرضي.

عالماً به (أي بالظلم أو القبح) وغير مجبور عليه ولا يحتاج اليه، ولكن له غاية أخرى لا نعلمها، وهل أنّ علم الإنسان محيط بالغايات الإلهيّة في افعاله تعالى حتى يحصرها في هذه الصور الاربع؟!

ثانياً: إنّ هذا التشخيص للظلم والقبح يدور مدار مصلحة الإنسان وضرره كما بيّنا، فليس الحسن والقبح ذاتياً في الأفعال حتى يقال بسريان هذا الميزان على الله تعالى، فقد نتصور الظلم والقبح في بعض الأفعال وتكون عادلة وحسنة في الواقع، أي في منظور الله تعالى، مثلاً قد ترى الانعام أن تسليط الإنسان والوحش عليها وذبحها وأكلها ظلم لها، ولكنه ظلم في تصوّرها ومعيارها الذاتي في نفسها، ولا يلزم مطابقة الواقع لهذا الميزان، فكذلك الحال في ميزان الإنسان للظلم والقبح، فما يراه الإنسان ظلماً وقبحاً قد لا يكون كذلك في الواقع.

ثالثاً: إنّ هذا الدليل مصادرة على المطلوب، فمن قال بأنّهذه الأمور أو بعضها يستلزم النقص في الذات المقدسة، فكيف يستلزم الظلم وفعل القبيح النقص بالنسبة إلى الله تعالى في حين أنّ العدل والظلم أو الحسن والقبح هي مفاهيم تدور في اذهاننا ومتعلقه بالسلوك الموجّه لنا، وهذا يعني أننا فرضنا أنفسنا محور عالم الوجود والمعيار للعقل الإلهي، فكل ما ينفعنا فهو عدل وحسن، وما يضرنا فهو ظلم وقبيح، لكن الحقيقة هي أنّ العدل والظلم في الأفعال الإلهيّة هما مظهران لقدرة الله تعالى ولمشيئة المطلقة التي لا تتصف لوحدها بالعدل والظلم ولا بالحسن والقبح، فكل هذه الصفات هي من اسقاطات فكر الإنسان على أفعال الله وارادته.

رابعاً: إن فعل القبيح لا يتصور مع الالوهية ولا يجتمعان على مستوى

المفهوم فكيف يمكن الاستدلال على صحتها وسقمها؟ وذلك لأنّ فعل القبيح كما أوردوا في تعريفه: هو ما يستحق فاعله الذم والتوبيخ، ومفهوم الالوهية هو الذات المستحقة للثناء والعبادة، أي انهما متناقضان على مستوى المفهوم، فما فرضناه إلهاً في مرتبة سابقة يعني أنّه يستحق الثناء والمدح لذاته لا من أجل شيء آخر وراء الذات، أي أنّه تعالى مهما صدرت منه أفعال وسلوكيات مع عبيده فهو مستحق المدح والثناء حتى لو كانت تلك الأفعال ظالمة أو قبيحة في الظاهر، وعلى هذا فمع تصور معنى الالوهية لا يتصور فعل الظلم أو القبيح في حقه، لأنه يكون هو ميزان العدل والحسن، فكل فعل يصدر منه بحق عباده هو خير وحسن وعدل وإن كان فيه اضرار بعبده، وهذا هو ما نجده في حال المؤمن حيث يشكر الله على كل شيء على المرض والصحة، الفقر والغنى، الحياة والموت و...

هذا في الحياة الدنيا، أما في الآخرة فيمكن تصوير صدور الظلم من الله في حق عباده وذلك في ادخال المطيعين النار والعاصين الجنة، لأنّ الحالة الاولى وهي ما كانت في دائرة الحياة الدنيا، فنحن لا نتصور صدور الظلم منه تعالى من جهة أن كل شيء يصيب الإنسان فهو مؤقت وغايته الامتحان والابتلاء وإعداد الإنسان للحياة الآخرة، واما في الآخرة التي هي آخر مرتبة في حياة الإنسان فيختلف الحال، فهناك دار الجزاء والله تعالى لا يقف هناك موقف الأُلوهية التي تقتضي العبادة والثناء فقط، بل يتعامل مع عباده من موقع الحاكم والقاضي في المحكمة، وحينئذٍ لا يصح منه وهو في هذا الموقع ادخال المطيعين النار والعاصين الجنة، ولا دليل لذلك سوى شهادة الوجدان.

وبعد هذا التوضيح نقول: إنّ تصوّر وقوع الظلم والقبح من الله تعالى إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة، أمّا في الدنيا فمحال لامتناع اجتماع تصور الظلم والقبح مع مفهوم الالوهية، أما في الآخرة فالوجدان يشهد على عدم صدوره منه، فلا يحتاج إلى دليل العقل، أي أنّ القضية بديهية وضرورية في دائرة الوجدان، وما كان بديهي لا يمكن اقامة الدليل عليه.

خامساً: يقول المظفر في الصورة الرابعة من الدليل أنّه تعالى لولم يكن جاهلاً في فعله ولا محتاجاً ولا مجبوراً لكان عابثاً ويكون فعله له تشهياً ولهواً، فنقول: ثم ماذا؟ وهل يستلزم اللهو واللعب والعبث نقصاً او قبحاً؟

الحقيقة أنّه لا يمكن اقامة الدليل العقلي على بطلان ذلك سوى ما نراه في افعالنا كبشر له طاقات محدودة وعمر محدود، فيكون اللهو والعبث قبيح في حق هذا الإنسان من جهة وجوب أمر آخر أهم، وهو السعي لطلب الكمال الإنساني ومرضاة الله تعالى، لأنه محتاج إلى ذلك، فلا ينبغي له اتلاف هذا العمر وتلك القدرات والملكات في اللهو واللعب والعبث، وكل هذا الأمور مستحيلة على الله تعالى، فيزول قبح العبث واللهو من الاساس.

الدليل السادس: أنّه لولم يكن العقل يدرك معنى الحسن والقبح قبل الشرع لكانت الخطابات الشرعية في بيان الحسن والقبح في الأفعال والصفات غير مفهومة لدينا، فوجب أن يكون معنى الحسن والقبح مفهوماً لدى العقل قبل مجي الشرع، وهو المطلوب.

والجواب عنه ما أشرنا إليه في مناقشة الدليل الأول وأنّ الأشاعرة لا يقولون بعدم إدراك العقل للحسن والقبح البتة، بل يحصرون المسألة في دائرة الأفعال الإلهيّة والأحكام الشرعية، واما ما عدا ذلك فالعقلاء يدركون

الحسن والقبح في معاملاتهم وسلوكياتهم.

الدليل السابع: إن الأفعال بصورة عامة تنقسم إلى قسمين: حسنة وقبيحة، فلو أنّ الشارع هو الذي وضع الحسن في الأفعال الحسنة (بأمره بها) والقبح في الأفعال القبيحة (بنهيه عنها) فنقول: ما السبب الذي دفع الشارع إلى أنّ يفضّل بعض الأفعال على بعض؟ فلولم تكن لخاصية ذاتية فيها يكون فعل الشارع هذا ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال، وإن كان لوجود بعض الخصوصيات في الأفعال فهو المطلوب.

وجوابه واضح بعد أن قلنا إنّ الحسن والقبح لا يمكن أن يكون ذاتياً في الفعل، والشواهد المذكورة كلها تعود إلى مصالح ومفاسد في تلك الأفعال للإنسان أمّا شخصية أو نوعية، مادية أو معنوية، ولا أحد ينكر وجود المصلحة والمفسدة في الفعل، ولكن هذا المعني مستحيل على الله تعالى وهو الغني بذاته والقادر المطلق والمنزّه أن يصل إليه نفع أو ضرر من أفعاله، ثم إن قضية «الترجيح بلا مرجح محال» غير ثابتة فلسفياً، وقد أورد الحكماء العديد من الاشكالات التي توهن الالتزام بهذه القاعدة على مستوى الاستدلال، ولا مجال لذكرها.

الدليل الثامن: النصوص في القرآن والسنة:

بعد أن استعرضنا أهم الادلّة العقلية التي استدل بها القائلون بالحسن والقبح العقليين، ورأينا أنها لا تقوى على الصمود امام النقوض والاشكالات، ولم يصلح منها سوى ما يلتقي في النهاية مع منهجنا في العقل الوجداني، نستعرض أهم ما أوردوه من الادلة النقلية على مدعاهم ..

وهي كثيرة: فمنها:

ـ ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعالَمِينَ﴾[١].

ـ ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾[٢].

ـ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً...﴾[٣].

ـ ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ...﴾[٤].

والروايات الشريفة هي الاخرى كثيرة ومتواترة بهذا المعنى.

ولكن لا أحد ينكر وجود هذه المضامين في النصوص الشريفة، وما نحن فيه يقع في مرتبة سابقة على الاستدلال بالنقل، أي يجب أن ننظر إلى المسألة من خارج دائرة الدين لا من داخلها، مضافاً إلى أنّ كل هذه النصوص معارضة بمثلها أو أشدّ منها في تأييد الطرف الآخر، كما سنرى في ادلة القائلين بالحسن والقبح الشر عيان.

أدلة الاشاعرة: في اثبات أنّ الحسن والقبح في الأفعال لا يكون بادراك العقل، بل بالشرع، فما أمر به الشرع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح ...

الدليل الأول:

ما ذكره العضد اللاهيجي في «المواقف» قال:

«القبح ما نهي عنه شرعاً والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن

١ ـ سورة آل عمران، الآية ١٠٨.
٢ ـ سورة البقرة، الآية ٢٠٥.
٣ ـ سورة ص، الآية ٢٧.
٤ ـ سورة النحل، الآية ٩٢.

الاشياء وقبحها»

ثم قال مستدلاً:

ـ لنا وجهان:

الأوّل: إنّ العبد مجبور في أفعاله .. وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً، بيانه:

إنّ العبد إن لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح، بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب كان ذلك اتفاقياً، وإن توقف على مرجّح لم يكن ذلك من العبد، وإلّا تسلسل، ووجب الفعل عنده، وإلّا جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل، فيكون اضطارياً.

وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبوراً»[١].

ويقول الفخر الرازي في التأكيد على قوة هذا الدليل وفي بطلان قول المعتزلة في ورود الحسن والقبح في أفعال الله:

«الحجة الثانية عشر: إنا سنقيم الدلائل القاهرة في باب الجبر والقدر على أنّ الخالق لجميع المحدثات هو الله تعالى، وعلى هذا التقدير فانّه يجب القطع بأنه لا يقبح من الله تعالى شيء، وهذا برهان قاهر، والله أعلم»[٢].

وجوابه واضح، فانها شبهة في مقابل بديهة، فكل إنسان يشعر في قرارة نفسه بأنه حرّ ومختار في أفعاله، وما ذكره اللاهيجي من أنّ المرجح إن لم

١ ـ المواقف، ص ٣٢٤.
٢ ـ الفخر الرازي، المطالب العالية، ج ٣، ص ٣٣٣ ـ ط منشورات الشريف الشرضي.

يكن من العبد فمن الله، فعلى فرض صحته في ما كان من دوافع الغريزة فإنّ الله قد خلق فيه عقلاً يرشده إلى ما فيه خيره وصلاحه ليحدّ من اتباعه الاعمى للغريزة، ولولا العقل لصح الدليل المذكور وكان حال الإنسان كحال العجماوات التي تتحرك بوحي من الغريزة.

هذا ولا أظن أن من يذهب إلى الجبر من الفلاسفة وعلماء الكلام يرى من نفسه أنّه من أصحاب النار، فكثير من علماء أهل السنة وحتى من الشيعة وخاصة العرفاء والمتصوفة منهم يرون أنّهم من أهل الجنة وأنّهم على حق، لذا لا ضير إذا اختاروا مذهب الجبر وأنه لا يتصور الحسن والقبح في أفعال الله، ولكن لا أظنهم يبقون على هذا الرأي فيما لو أخبروا بطريق من الطرق أنّهم من أصحاب النار رغم عباداتهم وطاعاتهم وخدمتهم للدين!!

الدليل الثاني:

قال: «الثاني: لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف عنه، لأنّ ما بالذات لا يزول، واللازم باطل، فانه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي، بل يجب، ويذم تاركه قطعاً ـ كذا إذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل»[1].

وجوابه: أنّ هذا الدليل متوجه إلى من يقول بأنّ العقل يدرك بذاته الحسن والقبح في الأفعال لأنهما من ذاتيات الفعل، وقد تقدم أنّ هذه المقولة غير صائبة. ولا يعني ذلك أنّ العقل لا يدرك الحسن والقبح بمفرده، اذ لا ملازمة بينهما، فنحن نقول إنّ العقل يدرك الحسن والقبح في الأفعال لجملة من الاعتباريات الدخيلة في تشخيص العقل هذا، ومنها اعتبار

١ ـ المواقف، ص ٣٢٥.

المصلحة والمفسدة، والكمال والنقص، والملاءمة للطبع وعدمهما، فكلها دخيلة في تشخيص العقل للحسن والقبح في الأفعال، وليس بالضرورة أن تكون هاتان الصفتان ذاتيتين للفعل.

الدليل الثالث:

لو كان العقل يدرك الحسن والقبح في أفعال الله وفي أحكامه لقبح منه تعالى خلق الكافر وتكليفه مع علمه بأنه يكفر.

وجوابه: إنّ السائد في كلمات علماء الكلام عن هذه المسألة هو قولهم: إن علم الله تعالى لا يستوجب صدور الفعل من العبد، لأنه تعالى يعلم بأنّ العبد سيرتكب هذا الفعل باختياره، والعلم الأزلي لا ينافي الاختيار، والكافر إنّما سلك هذا الوادي باختياره، وقد خلقه الله تعالى لينال ثوابه وجنته وليس في ذلك قبح، إلّا أنّ هذا الإنسان هو الذي رسم مصيره وأدخل نفسه النار بكفره وعصيانه.

إلّا أنّه سيأتي في المقالات اللاحقة أنّ هذا الجواب غير مقبول، فانه على فرض أنّ علم الله الأزلي لا ينافي الاختيار، وارتكاب القبيح من العبد كان بمحض احتياره وبالتالي فخلق الكافر لا يكون قبيحاً من هذ الجهة، إلّا أنّ خلقه ينافي رحمة الله الواسعة وخيريته المحضة مع علمه بأنّ هذا المخلوق سيدخل النار.

والجواب الصحيح أن نقول بأنّ الله لا يعلم بأنّ هذا الإنسان سيختار الكفر على الإيمان، ولا يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى، لأنّ علمه الأزلي يتعلق بما هو موجود، وإرادة الخير أو الشر في الإنسان عدم محض قبل صدورها ووجودها، فعدم العلم بها لا يعني الجهل، كما أنّ عدم قدرة

الله على المستحيل بذاته كجمع النقيضين وخلق الشريك لا ينافي قدرته المطلقة. (وسيأتي مزيد من التفصيل والاستدلال في محله).

الدليل الرابع:

لو كان تقبيح العقل وتحسينه معتبراً في أفعال الله، وأحكامه لزم أن يقبح منه خلق الكائنات ومنها الإنسان، لأنّ المصلحة والمنفعة من الخلق إما أن تكون راجعة إلى الخالق أو إلى المخلوق. وكليهما باطل، لأنّ الفرض الأول بديهي البطلان من جهة أنّ الله تعالى غني بالذات ولا معنى يحصل على نفع من خلقه، وأما الثاني وهو كون النفع يعود إلى المخلوق فجوابه إنّ المخلوقات كانت عدماً محضاً، ولا يتصور في حقها الحاجة، ومع عدم الحاجة لا يتصور منفعة في الشيء، فالمنفعة في حقيقتها رفع حاجة من حاجات المخلوق كما نرى ذلك في حياتنا، فما لم يكن لنا حاجة في شيء مادية أو معنوية أو حتى وهمية فاننا لا نحتاج إلى ذلك الشيء.

لا يقال: إنّ الحاجة تتحقق بعد الخلق، فتترتب على ذلك وجود منفعة عائدة إلى المخلوق بعد خلقه.

لأنّا نقول: إن كلامنا في نفس الخلق، ولابدّ من غاية ومصلحة قبل الخلق لتكون علّة في الخلق، وإلّا كان عبثاً وقبيحاً، ولو تنزّلنا وسلّمنا وجود مصلحة بعد الخلق تكون هي الغاية منه ليرتفع القبح المذكور، فإنّ هذه المصلحة مساوية للمفسدة والمضرّة في ايجاد الخلق أو أنّ المفسدة اكثر غالباً، ومعه يبقى القبح في الخلق موجوداً، بيان ذلك:

إنّ المصلحة والمفسدة في الخلق إما أن تكون في الدنيا أو في الآخرة، فاما الأول فنحن نشاهد أن كل مصلحة وفائدة تلحق المخلوق تسبقها

حاجة والم وافتقار كما تقدم، ومهما اعطى الله تعالى الإنسان من نعم ومواهب في حياته الدنيا فإنّ حاجاته اكثر، وهذه الحاجات المؤذية للإنسان بطبيعتها هي من فعل الله تعالى، فأية فائدة للنعمة من الكريم إذا سبقها إضرار منه؟ ولا يقتصر الأمر على الضرر السابق، بل هناك ضرر لاحق أيضاً، وهو التكليف بالواجبات والنهي عن المحرمات، فأي كرم هذا الذي يسبقه ضرر ويلحقه تكليف شاق؟ ولو حصل مثل هذا الفعل من الإنسان كأن يقوم رجل كريم باطعام فقير كان هو السبب في فقره، ثم بعد ذلك يكلّفه بحرث بستانه وزرعه وسقي أشجاره عوضاً عن ذلك الطعام. ألا يقع مثل هذا الإنسان مورد الذم والتقبيح من العقلاء؟!

وأما الثاني وهو وجود المصلحة في الآخرة، فالاكثرون هم الكفار والمشركين من أهل النار والعذاب الدائم.

الجواب: إن من الواضح أنّ المصلحة في الخلق تعود إلى المخلوق لا إلى الخالق باتفاق علماء الاسلام «ولنا رأي آخر في المسألة»، وكذلك لا مصلحة قبل الايجاد قطعاً، لأنّ المخلوق عدم حينئذٍ ولا تتصور المصلحة من دون وجود ذي المصلحة، أي أنّ المصلحة تتحقق بعد الايجاد، وأما نفس الايجاد والخلق فلا يحتاج إلى غاية ومصلحة ولا يلزم من ذلك القول بقبح الفعل أو حسنه، لأنّ هاتين الصفتين تعرضان للفعل بما يلحقه من مفاسد ومصالح، أي اننا نكتشف ذلك ممّا يستتبع الفعل ويلزمه لا من ذات الفعل كما ذكرنا، وعليه لا يكون ذات الخلق متصفاً بالحسن والقبح.

والحق: أن يقال: إنّ «الذاتي لا يعلل» كما يقول المناطقة، وفعل الله ذاتي لله تعالى، فالقادر المطلق والكريم والغني لابد وأن يصدر عنه الخلق

مع عدم وجود مانع، وهو كذلك بالنسبة إلى الله تعالى، فهو العلّة التامة لمخلوقاته، وإذا وجد العلّة وجب صدور المعلول كما هو محقق في الفلسفة، وعليه لا يصح السؤال: لماذا خلق الله الخلق؟ بل يجب أن يكون السؤال فيما لولم يخلق الله الخلق: لماذا لم يخلق الله الخلق؟ فكل إنسان غني وكريم ومحب للناس يحب أن يأتي إليه فقير ليكرمه ويعطيه، ولا عجب من ذلك، وانما العجب والسؤال حينما يكون متصفاً بهذه الاوصاف ومع ذلك لا يكرم الفقير.

أما المصلحة للمخلوق بعد الايجاد وأنّ هذه المصلحة مساوية للمفسدة والخير فيها يساوي الشر والضرر، فهو كلام صحيح لاغبار عليه فيما لو اقتصرنا على هذه الحياة الدنيا ولم نأخذ الاخرة بنظر الاعتبار، بل ستكون حياة الإنسان وهو أشرف المخلوقات أتعس بكثير من حياة الحيوانات والحشرات، وأما لو ضممنا الحياة الاخرى لهذه الحياة وآمنا بأن كل هذه المشاكل والتكاليف المفروضة علينا في هذه الحياة تهدف لتهيئة الإنسان إلى حياة أرقى وأكمل حيث لا نصب فيها ولا موت وكلها سعادة بلا شقاء، ولذّة بلا ألم، حينئذٍ ندرك جيداً أنّ غاية الخلق ليست فقط غير قبيحة، بل وحسنة جداً، وأما ما يقال من أنّ الكافر وأهل النار أكثر من هل الجنة فأول الكلام، فالنصوص الدينية من القرآن والسنة تؤكد على أنّ النار محل المعاندين والجاحدين للحق، وهم قلة قليلة من المجتمع البشري، فالكافر لا يراد به الكافر في دائرة الفقه، وهو غير المسلم، بل هو المعاند للحق، وبهذا يدخل أكثر الناس الجنّة على تفاوت في مراتبهم، بل قد يدخل بعض المسلمين النار لكفرهم الواقعي وإن لم يطلق عليهم عنوان الكافر في دائرة

الفقه.

وقلنا أن هؤلاء الكفار الذين يدخلون النار في الآخرة، إنّما دخلوها باختيارهم حيث سلكوا طريق الكفر في الدنيا مع توافر الادلة والآيات الإلهيّة في الآفاق والأنفس على حقانية الدين والأخلاق وحسن العدل والانصاف والأمانة وقبح الظلم والخيانة والكذب وأمثالها، وقد خلقهم الله لينالوا رضوانه ويسكنوا جنته إلّا أنّهم تركوها طوع ارادتهم، فأين القبح في خلق الخلائق؟!

الدليل الخامس:

ذكر بعض علماء الاشاعرة في احتجاجهم على عدم ورد التحسين والتقبيح في أفعال الله هذا المثال:

«نفرض إمراة كان لها ثلاثة اولاد، أحدهم مات في كبره وكان مؤمناً زاهداً، والثاني مات في كبره وكان كافراً فاسقاً، والثالث مات في صغره، فسألوا أبا على الجبائي رئيس المعتزلة عن حالهم، فقال: أما الزاهد ففي أعالي الجنة، وأما الكافر ففي دركات النار، وأما الصغير فمن أهل السلامة، فقال السائل: إن أراد ذلك الصبي أن يذهب إلى درجات الجنة في الموضع الذي هو موضع أخيه المؤمن الزاهد، هل يمكنه منه؟ قال الجبائي: لا، لأنه يقال: إن أخاك إنّما وصل إلى تلك الدرجات بسبب زهده علمه ولم يحصل لك ذلك، فكيف تصل اليه؟ فقال السائل: فلو قال ذلك الصبي: إلهي ليس الذنب مني، لأنك أمتّني قبل البلوغ، بل كان الواجب عليك أن تمهلني حتى إذا بلغت أتيت بالطاعات والعبادات الكثيرة مثل ما أتى به أخي الزاهد، فقال الجبائي: إن الله تعالى يقول: كنت أعلم أنك لو بلغت لكفرت ولصرت

مستحقاً للنار، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل البلوغ حتى لا تكون من أهل النار، فقال السائل: فلو أنّ الأخ الكافر يقول: يا إلهي كما علمت من حال ذلك الأخ الصغير أنّه لو بلغ لكفر ولاستحق العقاب، فكذلك علمت من حالي أنّ الأمر كذلك، فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي؟

فلما ذكر السائل هذا السؤال انقطع الجبائي عن الجواب[1].

الجواب:

بالإمكان في مقام حلّ هذه الشبهة اختيار أحد طريقين أو جوابين:

الأول: وهو المشهور على لسان علماء الكلام من المعتزلة والشيعة، بأن يقال: إنّ إعتراض الكافر غير وجيه، لأنّ علم الله لا يمثل علّة ولا جزء علّة لاختيار الكفر على الإيمان، فالله تعالى يعلم أنّ هذا الإنسان سوف يختار هذا الطريق بكامل حريته كما يعلم الاستاذ بأنّ هذا الطالب سوف ينجح أو يفشل في الامتحان من دون أي تدخل في حريته واختياره.

وكذلك إعتراض الصبي غير موجّه أيضاً، لأنّ ابقاءه ليـنال الدرجـات العالية في الجنّة هو محض التفضّل من الله، وقد يخصّ الله به بعض عباده دون البعض ولا يشكل ذلك ظلماً في حق من حرم من هذه الفضل، فليس المقام مقام جزاء حتى يقال بأنّ هذا الجزاء ظالم أو عادل، فـالكريم قـد يعطي شخصاً اكثر مما يعطي للآخر ولا يعتبر عمله هذا ظلماً أو قبيحاً.

وهذا الجواب قد يكون مقبولاً فـي ظـاهره، إلّا انـنا لا نـراه وجـيها، وسنثبت في المقالة الثالثة والرابعة في بحث البداء كيف أنّ العـلم الإلهـي

١ ـ انظر، الفخر الرازي، المطالب العالية، ج٣، ص ٣٢٦.

الأزلي بأفعال العباد وجزئياتها يتناقض مع حـرية الإنسـان مـن جـهة، ويتناقض كذلك مع رحمة الله وخيريته الذاتية من جهة اخرى.

الثاني: وهو مختارنا في مسألة البداء وتقدمت الإشارة إليه من أنّ الله تعالى لا يعلم بأن هذا الشخص سيختار طـريق الكـفر أو الإيـمان فـي المستقبل، وهذا هو الطريق الوحيد الذي يمكن اختياره في مسألة العدل الإلهي، وأما بالنسبة للطفل فإنّ الله لم يمته لأنه يعلم بكفره في المستقبل، بل إن موته يعود إلى قانون الاسباب والمسببات الذي أجراه الله في عالم الخليقة، قد يكون عمره المقرر أكثر من هذا، إلّا أنّ بعض الاسباب هي التي أدت إلى موته، وهذا المعنى متفق عليه بين العلماء من أن هناك نوعين من الاجل:

١ ـ الاجل الثابت ٢ ـ الأجل المشروط، وهـذا الثـاني مـتغيّر بـتغيّر الشروط، فلو كان عمر الشخص في الأول هو خمسين سنة وقطع رحمه أو قتل مؤمناً أو تطوّع لقتال الاعداء في جبهات القتال فإنّ عمره قد ينقص عن المقرر عشرة أو عشرين سنة، وقد يحدث العكس من ذلك في حال صلة الرحـم والاحسـان إلى النـاس ومـا إلى ذلك، اذن فـالعمر والرزق ومقاديرهما لا يرتبط بعلم الله تعالى بمستقبل الإنسان بقدر ما يرتبط بفعل الإنسان نفسه وتأثيرات هذا الفعل على نفسه وأهله المرتبطين به (وسيأتي تفصيل هذه المقولة لاحقاً).

الدليل السادس: الاستدلال بالنصوص:

كما رأينا في القول الأول من الاستدلال على مقولة التحسين والتقبيح

العقليين بالدليل النقلي من الآيات والروايات الشريفة، فكذلك اتباع الرأي الثاني استدلوا على نفي القول الأول واثبات قولهم بالعديد من الآيات والروايات الشريفة، ونكتفي بذكر بعضها حذراً من الاطالة وفيها تصريح بأنّ الله يفعل ما يشاء، أو أن أفعال العباد هي أفعال الله في الحقيقة وأمثال ذلك، كقوله تعالى:

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ...﴾[١].

﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[٢].

﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ...﴾[٣].

﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[٤].

أما الروايات فكثيرة بهذا المعنى كقول الإمام زين العابدين في دعاء ابي حمزة الثمالي: «وأنت الفاعل لما تشاء تعذّب من تشاء وكيف تشاء وترحم من تشاء بما تشاء كيف تشاء لا تُسأل عن فعلك ولا تنازع في ملكك ولا تشارك في أمرك ولا تضاد في حكمك ولا تعترض عليك أحد في تدبيرك»[٥].

وفي مقام الجواب نقتصر على القول بأنّ هذه الآيات والروايات معارضة بغيرها فيسقط ظاهرها عن الحجية، وكذلك مخالفتها للعقل والوجدان، ويكفي ذلك في لزوم تأويلها بما يوافق العقل والوجدان كما في

١ ـ سورة الأعراف، الآية ١٥٥.
(٢) سورة الصافات: الآية ٩٦.
٣ ـ سورة النساء، الآية ٧٨.
٤ ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٣.
٥ ـ مفاتيح الجنان، دعاء ابن حمزة الثمالي.

اتفاق العلماء على لزوم تأويل الآيات المجسّمة المخالفة للضروريات العقلية كقوله تعالى:

﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾[١].

﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...﴾[٢].

وغير ذلك من النصوص القرآنية الكريمة، ونترك التفصيل في الجواب إلى المقالات اللاحقة.

الرأي المختار:

نكتفي بهذا القدر من استعراض أدلة الطرفين، العقلية والنقلية وأجوبتها بما يغني القارىء، الكريم عن الرجوع إلى ما كتبه الفريقين في مطولاتهم عن هذه المسألة ويكون على اطلاع بفحوى أقوالهم ونقاط القوة والضعف في أدلّتهم كمقدمة للورد في النظرية المختارة والتي نرى أنها أوفق بالاصول والمباديء الاسلامية من كلا النظريتين السابقتين، بل يتبين من خلالها أن قول المعتزلة والاشاعرة، أو الشيعة وأهل السنّة واحد في حقيقته واصوله وإن اختلفا في التعبير والبيان والصياغة ..

مسألة الحسن والقبح في أفعال الله:

رأينا في بحث اثبات وجود الله تعالى في الحلقة السابقة أنّ هذه المقولة المحورية في العقائد الدينية لا تدخل دائرة الاثبات العقلي والدليل الفلسفي والعلمي، بل هي من المقولات الوجدانية والبديهيات الفطرية التي

١ ـ سورة الفتح، الآية ١٠.
٢ ـ سورة الأعراف، الآية ٤٠.

يؤمن بها الإنسان قبل أي دليل وبرهان، بل لا يمكن إقامة البرهان عليها لأنها من المدركات النفسانية التي تدرك بالعلم الحضوري للفرد، وهذا الكلام نفسه يأتي في باب الصفات الإلهيّة من العلم والقدرة المطلقة والحياة الأزلية للذات المقدسة ومنها صفة «العدل» الإلهي وحسن الأفعال الإلهيّة وقبحها، فكل إنسان مؤمن بالذات المقدسة يؤمن كذلك بضرورة أن تكون هذه الذات المقدسة متصفة بصفات الكمال والجلال.

واساساً من الخطأ أن نفصّل على مستوى التصور الذهني والتصديق العقلي بين الله وصفاته، فالايمان بوجود الله تعالى يتزامن مع الإيمان بالصفات الإلهيّة بوقت واحد، بل إنّ الإنسان يتصور الصفات الكمالية للذات المقدّسة أوّلاً، ثم يفكر في ثبوت الذات، أي إن الإنسان الذي يريد إثبات وجود الله تعالى يتصور في مرتبة سابقة ذات مقدسة تتمتع بصفات كمالية عالية تكون على مستوى ايجاد هذا الكون وتدبير اموره وترتبط مع الإنسان برابطة الرحمة والعشق واللطف ثم يسعى في إثبات هذه الذات المقدسة الجامعة لصفات الكمال والجلال فالإنسان لا يبحث عن خالق هذا الكون من موقع الكشف العلمي، بل يهدف من بحثه هذا اكتشاف من يرتبط به برابطة الحب والتوكل والعبادة والقداسة، فلذا تكون مرتبة الصفات الإلهيّة سابقة على مرتبة وجود الذات في ذهن الإنسان وفطرته، إلّا اننا ومع الاسف نرى الخطأ الشائع في كتب الاصحاب الفلسفية والكلامية، أنّهم يستعرضون في ابحاثهم العقائدية الأدلّة والبراهين لاثبات وجود الله اولاً، ومن ثمّ يتعرضون لاثبات الصفات من العلم والقدرة والحياة واللطف والعدل وأمثال ذلك.

وخلاصة الكلام، أننا كما ندرك وجود الله تعالى بالعلم الحضوري في أعماق ذواتنا وفطرتنا فلا نحتاج بعدها لاثباتات عقلية على ذلك، فكذلك الحال في الحسن والقبح الإلهي، فالمؤمن بالله تعالى يؤمن كذلك في قراءة وجدانه وفطرته بأنّ الله عادل ولا يظلم أحداً ولا يحبّ الظلم والظالمين ولا يفعل القبيح، والا فاي تشكيك في هذه الحقيقة هو تشكيك بوجود الله نفسه، أي أن كل مؤمن بالله تعالى إذا تصوّر أنّ الله ظالم فسيكون له الحق بأن يكفر بهذا الإله وينكر وجوده، لأنه اساساً لا وجود لمثل هذا الاله إلّا في مخيلة من يجيز الظلم على الله تعالى.

توافق المعتزلة والاشاعرة في أصل المسألة:

بعد هذا نعود إلى ما تقدم من كلمات المعتزلة والاشاعرة في مسألة الحسن والقبح ونتعامل معها بلغة الوجدان والعقل الوجداني لا من منطلق الاحاسيس المذهبية واللوازم الباطلة لكلا المذهبين، فسنجد أنهما متفقان تماماً في المباديء والمحتوىٰ وإن اختلفا في الالفاظ والشكل.

فمن جهة لا يعقل أن يقول الاشاعرة بأنّ القضايا الأخلاقية وهي التي تتصف بالحسن والقبح لم تكن قبل مجيء الشريعة السلامية وأنّ الناس كانوا قبل الاسلام بلا اخلاق ولا معيار اخلاقي؟!

كيف والحديث النبوي المشهور يؤكد «**بعثت لأُتمم مكارم الأخلاق**»، والانبياء جميعاً كانوا يدعون الناس إلى الأخلاق الحميدة وينهونهم عن قبائح الأفعال وذمائم الصفات .. فحينئذ لابد من القول بأنّ الشرع المقصود لدى اتباع هذا المذهب والذي هو معيار الحسن والقبح يشمل جميع

الشرائع السماوية السابقة منذ زمن آدم عليه السلام وأنّ الله تعالى هو الذي علّم آدم حسن بعض الأفعال والصفات وقبح البعض الآخر، وهذا التعليم لم يكن بواسطة كتاب قرأه آدم وعرف الأخلاق والقيم الأخلاقية من خلال مطالعته له، بل بالوحي والالهام القلبي كما هو الحال في سائر الانبياء والأولياء واسلوب حديث الله معهم، وبمعنى آخر أنّ هذا التعليم الإلهي للأخلاق هو عبارة أخرى عن الوجدان وارشاداته الأخلاقية للإنسان، فهنا يلتقي الشرع بالمفهوم الاشعري مع الوجدان ويتحد معه على مستوى هداية الإنسان وارشاده في سلوكه الأخلاقي ...

ومن جهة أخرى فالعقل الذي يقول به المعتزلة والشيعة ويعتبرونه معياراً للحسن والقبح ليس هو العقلي الفلسفي أو العلمي كما هو واضح حيث إنّ هذا العقل لا ربط له بادراك ما ينبغي وما لا ينبغي على مستوى السلوك البشري، أي أنّه ليس اداة معيارية بل وصفية، والحسن والقبح من قضايا العقل العملي، وهو الوجدان أيضاً، فيتضح أن كل من المعتزلة والاشاعرة، أو الشيعة وأهل السنة متفقون على معيارية الوجدان والعقل الوجداني في بيان الحسن والقبح، إلّا أنّ أحدهما يسميه «الشرع» والاخر «العقل».

ولكن غفلة كل من الطرفين عن هذا الأصل والمنهج في معرفة الحقائق الدينية جعلتهم يلتزمون بلوازم باطلة حتى عند من يقول بها ولا يعرف كيفية التخلص منها، فالمعتزلة والشيعة التزموا بالعقل لئلّا يقعوا في الجبر ولتنزيه الله تعالى عن الظلم وارتكاب القبيح من الأفعال، إلّا أنّهم قيّدوا الإرادة الإلهيّة المطلقة بالعمل على وفق ما ترتضيه عقولهم ويوافق

مزاجهم لأنّ حقيقة الحسن القبح في تصور الإنسان هو ما يوافق مزاجه ومصلحته في الفعل الحسن، والقبيح بخلافه.

أما الأشاعرة وأهل السنة فأرادوا تنزيه الله في مشيئته وأفعاله عن التقيّد بقوانين خارج الذات المقدسة فوقعوا بما هو أسوأ من ذلك، حيث ذهبوا إلى الجبر وجواز التكليف بما لا يطاق وارتكاب الظلم وأمثال ذلك من لوازم القول بالحسن والقبح الشرعيين، والخطأ في هذا الرأي يكمن في أنّهم أخذوا الشرع بمفهومه الخارجي من الكتب السماوية والسنّة الشريفة، بينما لو تأملوا في معنى الوحي وكلام الله تعالى مع الإنسان لرأوا أنّه لا يقتصر على الشرع الخارجي، بل يمتد إلى اعماق الوجدان البشري ويشمل حديث الله مع الإنسان في قلبه، بل إنّ هذا الشرع الباطني وحديث الله مع الإنسان في وجدانه هو الاصل والمعيار للشرع الظاهري، فما وافق الشرع الباطني من الأحكام الواردة في الشرع الظاهري فهو الحجة، وإلّا فلا، وهو قوله تعالى:

﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**...﴾[1].

هل يعقل أن يكون للعدل الإلهي ميزاناً بشرياً؟!

ولتقريب هذا المعنى نذكر بعض الأمثلة لذلك، فمن الواضح أن دعوىٰ الاعجاز البلاغي للقرآن مسألة وصفية ولهذا يجب أن تخضع للتحليل العلمي الدقيق ليتبيّن مدى صحة هذا الدعاء في ميزان علم

١ ـ سورة فصلت، الآية ٥٣.

البلاغة والفصاحة، أي يجب أن يكون لدينا معيار وميزان للفصاحة والبلاغة خارج دائرة القرآن الكريم فنرجع إليه في تأييد صحة هذا الادعاء، ولكن إذا صار القرآن هو المعيار للبلاغة والفصاحة، فحينئذٍ تخرج المسألة عن كونها علمية خاضعة للاثبات والنفي،كل آية مهما اختلف منسوب البلاغة فيها صعوداً وهبوطاً تبقى تلك الآية معجزة في البلاغة، فكيف يمكننا إثبات صحة تلك الدعوى وابطال الدعوى المخالفة؟!

نفس هذا الكلام يأتي في عصمة الانبياء والأئمّة عليهم السلام، فإذا كان النبي أو الإمام هو المعيار للحق والصدق، فهذا يعني اننا لا سبيل لنا إلى إثبات العصمة بالطرق العلمية المعتبرة، لأنّ كل فعل أو قول أو سلوك يصدر من هذا النبي أو الإمام سيكون حجة وحقاً، فحتى لو ارتكب المنكر والمعصية فسنقول أنّ عمله هذا مشروع، لأنه هو الشرع بعينه (وسيأتي تفصيل الكلام في باب العصمة)، والامثلة على ذلك كثيرة ومنها ما تقدم من قول الاشاعرة بأنّ الله عادل بمعنى أن كل ما يأمر به الشرع فهو حسن وعدل، وكل ما يفعله الله فهو مطابق للعدالة، ونحن متفقون على أصل القضية، وهي أنّ الله عادل ولا يرتكب القبيح اطلاقاً، لكن المشكلة أنّ الشيعة وأهل السنة أدخلوا هذه المسألة في دائرة المعقولات واخذوا يستدلون عليها بالادلة العقلية والنقلية كما رأينا، والحال أنّ هذا التصور خطأ من الأساس، لأنّ قضية العدل والحسن والقبح وسائر القضايا الأخلاقية والدينية والفقهية هي من القضايا الاعتبارية ولا يمكن الرجوع إلى العقل الفلسفي أو العلمي لمعرفة مقدار صحتها أو بطلانها بذلك المنهج، أي أنّها من القضايا المعيارية لا

الوصفية حتى يمكننا وضعها في مختبر التجربة والتأكد من سلامتها أو سقمها، فالقضايا الأخلاقية والتي يتعلق بها الحسن والقبح يجب أن نراجع فيها الوجدان، والقضايا الفقهية تكتسب صحتها من النقل، ولا دخل للعقل في اثبات ذلك إلّا ما يدخل في معيار المصلحة والمفسدة أو الأهم والمهم من الأحكام الشرعية.

إذن، فالخطوة الثانية على مستوى ايجاد الحلّ للمسألة هي أن يكون المعيار الذي نعتمد عليه في اثبات الصحة والفساد، والصح والخطأ يقع خارج دائرة تلك المسألة، وبعبارة أخرى تكون المسألة قابلة للابطال لتكون علمية أو فلسفية، ولا تكون كذلك إلّا إذا كانت وصفية، أمّا على مستوى التوصيف العلمي، أو التوصيف الميتافيزيقي، وهذا يعود إلى خصوصيات تلك المسألة أو الظاهرة المراد اكتشاف صحتها أو بطلانها.

مثلاً مسألة أو دعوى أن «الحكومة الاسلامية أفضل انواع الحكومات مع اجتماع الشرائط اللازمة» هي دعوى غير علمية، لأنه لا يمكن التأكد من صحتها وبطلانها ابداً، ففي كل مرة تتعرض الحكومة الاسلامية لخطر الفشل وعدم تمكنها من حلّ مشاكل المجتمع نقول إنّ الشروط اللازمة غير متوفرة، أو نلقي باللائمة على الناس وعلى الاعداء وهكذا، وقولنا أنها غير علمية لا يعني أنّها غير صحيحة، إلّا أننا نقول إنّ الطريق والمنهج لاثبات هذه الدعوى لا يمر من قناة العقل الفلسفي أو العلمي.

وكذلك دعوى أنّ المجتمع البشري سيكون في المستقبل على افضل حالة من الناحية الإنسانية والأخلاقية، فهي دعوى غير علمية لأنها لا تخضع للاختبار والابطال، وكذلك جميع القضايا المستقبلية.

وبعد هذا التوضيح نعود إلى مسألة «العدل الإلهي» لنجد أنها لا تـقبل الإبطال العلمي أو الفلسفي .. لماذا؟

لأن الله تعالى هو معيار العدل، ولذلك ورد من اسمائه الحسـنى اسـم «العدل» وليس «العادل»، فكل ما يفعله سيكون عين العدل، فالسؤال عن الشرور من الأمراض والكوارث الطبيعية وتسلط الظالمين ومـا إلى ذلك سيكون في غير محله فيما لو أردنا ادخالها في معيار العدل الإلهي، وليس لنا سوى تفسير هذه الظواهر السلبية والمضرة، لا أن نعدّها دليلاً على نفي العدل من الساحة الربوبية، ولا يصح أن نأتي بالظواهر الايجابية كـدليل على عدل الله في عباده، لأنه كما قلنا أننا نـفتقد المـعيار اللازم لاثـبات صحتها أو بطلانها خارج الدائرة نفسها، فلو جـازى الله تـعالى الشـخص الظالم بالمرض أو الفقر أو الذلّة، لكان ذلك عين العدل، ولو زاده من رزقه وشفاه من مرضة وسلّطة على الناس اكثر لما كان ذلك مـنافياً لمـقتضى العدالة الإلهيّة، وهكذا لو زادت الزلازل والكوارث الطبيعية أو انتهت تماماً لما كانت قرينة أو شاهداً يـؤيد المـدعي المـذكور فـي جـانب السـلب والاثبات.

هذا على مستوى الحياة الدنيا، أما في الآخرة، فقد تقدم أنّ الله تعالى يتعامل مع الإنسان من موقع القاضي والحكم على أفعال الإنسان، والميزان في القضاوة الإلهيّة هو الوجدان الإنساني، وهذا الميزان ليس خارج الدائرة الإلهيّة حتى يقال بتحديد إرادة الله بقوانين اعتبارية من افـرازات الفكـر البشري، بل هو الله بعينه، فالله تعالى هو الذي يخاطب الإنسان في وجدانه بأنّ الله لا يظلم أحداً ولا يفعل القبيح وأنه رحيم بعباده ولا يعاملهم بعدله

فضلاً عن أن يقوم بظلمهم.

والشيء الآخر في الحياة الأُخروية ـ كما سيأتي الحديث عنها في باب الشرور ـ هو أنّ الله تعالى ليس هو الذي يحكم ويقضي بأن يذهبوا بهذا إلى الجنة وذلك إلى النار حتى يرد البحث في امكانية أن يدخل الله الظالمين الجنة والمؤمنين النار أو لا، بل إنّ أعمال الإنسان وصفاته النفسية هي التي تتجلى وتتجسد لصاحبها على شكل نعيم خالد أو عذاب أبـدي، وهـي مقولة «تجسّد الأعمال يوم القيامة» فعلى هـذا لا مـعنى لطـرح المسألة المذكورة في باب العدل الإلهي في الآخرة أيضاً.

هذا تمام البحث في مسألة الحسن والقبح، ويترتب على هذه المسألة بحوث كلامية وفلسفية مهمة من قبيل:

١ ـ مسألة العدل الإلهي.

٢ ـ أفعال الله هل معللة بالغايات أم لا؟

٣ ـ التكليف بما لا يطاق.

٤ ـ مسألة الشرور.

٥ ـ قاعدة اللطف.

وسنتحدث هنا وبشكل موجز عن المسـائل الثـلاث الأول، ونـفصل الحديث عن مسألة الشرور في مقالة مستقلة في هـذا الكـتاب، ونـترك الحديث عن الخامسة الىٰ الجزء الثالث من هذه السـلسة الكـلامية فـي البحث عن النبوة وقاعدة اللطف.

١ ـ العدل الإلهي

تعتبر هذه المسألة لدى بعض المذاهب الإسلامية كالشيعة أصلاً من اصول الدين لما لها من أهميّة على المستوى الفلسفي والفقهي والكلامي والسياسي والاجتماعي، فالعدل يطرق أبواباً مختلفة في الأوساط العلمية، فالفلاسفة بحثوا هذه المسألة في النظام الأحسن للكون وفسّروا العدل الإلهي بهذا المعنى. ومنه قوله تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ**﴾[1].

والفقهاء بحثوا مسألة العدل في موارد كثيرة وخاصة في حال تعارض النصّين أو عدم وجود النص، وفي المستقلات العقلية حيث يقرر العقل في كل هذه الموارد اصل «العدل» في الأحكام الشرعية، فلا يقوى أي حكم شرعي على اظهار نفسه فيما لو كان خلاف العدل، ومن ذلك قال الفقهاء بقاعدة البراءة العقلية وأنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، ومن الموارد الفقهية التي ترتبط ببحث العدل هي عدالة امام الجماعة والقاضي والشهود والحاكم وأمثال ذلك.

علماء السياسة والقانون والاجتماع بدورهم يبحثون مسألة العدل في دائرة الحكومة والقوانين وضرورة كونها عادلة، بل إن أساس نشوء الحكومات هو لحلّ النزاع بين افراد المجتمع على اساس العدل.

أما علماء الكلام فيبحثون هذه المسألة في اطار الأفعال الإلهيّة

١ ـ سورة الرحمن، الآية ٧.

المرتبطة بالإنسان فحسب، فهل أنّ الله تعالى يعامل الإنسان بالعدل، أم له الحق في ظلمه كذلك؟ ومن هنا تدخل المسألة في باب الحسن والقبح، فمن قال بالحسن والقبح العقليين رفض أن يكون الله ظالماً لعباده لأنّ الظلم قبيح، وأوجب على الله العدل لأنّ العدل حسن، ومن ذهب إلى أنّ الحسن والقبح شرعيين أجاز على الله الظلم والتكليف بما لا يطاق والجبر وما إلى ذلك، لأنه لا يسمى حينئذٍ ظلماً أو فعلاً قبيحاً، فكل ما يفعله الله تعالى هو عين العدل والحسن كما تقدم في بحث الحسن والقبح.

وقبل الورود في أصل المسألة لابدّ من تشخيص المراد من العدل والعدالة حتى لا نقع بعد ذلك في ورطة اشتباك المفاهيم واختلاط المصاديق، فنقول:

أمّا في اللغة فقد ذكر الراغب في مفرداته أن: «العدالة والمعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة ويستعمل باعتبار المضايفة .. فالعدل هو التقسيط على سواء، وعلى هذا روي: بالعدل قامت السموات والأرض»[1].

أما في الاستعمال وبلحاظ الموارد المبحوثة في دائرة المعارف الدينية الإلهيّة فيمكن القول بأنّ هذه المفردة تأتي في موارد أربعة:

١ ـ العدل الفلسفي: وهو مقصود الفلاسفة من العدل الإلهي، ويعني أنّ الله تعالى يعطي كل موجود ما يستحقه ويليق به مما يحتاج إليه من الفيض الإلهي، يقول الشهيد المطهري:

«فالعدل الإلهي ـ حسب هذه النظرية ـ يعني أن أي موجود يأخذ من الوجود ومن كماله الموجود المقدار الذي يستحقه وبامكانه أن يستوفيه،

١ ـ المفردات في غريب القرآن، مادة «عدل».

والحكماء الالهيون عندما يضفون صفة العدل على الله سبحانه فهم يقصدون بها هذا المعنى الذي ذكرناه الآن لكي تكون لائقة لذات الله بعنوان أنّها صفة كمال له وعندما ينفون عنه صفة الظلم بعنوان أنها نقص فهم يعنون بها هذا المعنى المشار إليه أيضاً .. وهذا يعني أنّ عدله يقتضي كون فضله غير محبوس عن أي موجود والى أيّ حدّ يستطيع ذلك الموجود أن يكتسبه»[١].

٢ ـ العدل التكويني: ويراد به أنّ الله خلق الكون على أمر موزون لا خلل فيه ولا نقص فيه، وهو قوله تعالى:

﴿**الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعْ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ**﴾[٢].

وقد تقدم في كلام الراغب ما يشير إلى هذا المعنىٰ من العدل حيث يقول في الحديث الشريف: «**بالعدل قامت السموات والأرض**»، وهذا المعنى من العدل من لوازم كون الله حكيماً وعليماً ومدبّراً لعالم الخلق حيث يقدّر الأمور بقدرها ويشيد عالم الوجود بأفضل ما يمكن أن يكون عليه.

٣ ـ العدل التشريعي: والمراد به أنّ الله تعالى عادل في تشريعاته وأحكامه بالنسبة عباده، فلا يهمل حكماً فيه سعادة الإنسان وكماله، ولا يكلّفه فوق طاقته، وهو العدل الإلهي في الفقه.

٤ ـ العدل الجزائي: والمراد به أنّ الله تعالى يجازي كل إنسان يوم القيامة بما يستحقه من الثواب والعقاب، فلا يظلم أحداً في الجزاء كأن

١ ـ مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ترجمة محمد عبدالمنعم الخاقاني، ص ٧٤.
٢ ـ سورة الملك، الآية ٣.

يثيب المجرم ويعاقب المحسن، ولا يعاقب أحداً بدون أن يقيم عليه الحجة والدليل، وهذا هو العدل المستعمل في القوانين الجزائية والقضائية في المجتمعات البشرية، ويقوم على اساس «اعطاء كل ذي حق حقه» كما هو المفهوم السائد للعدل، والظلم بخلافه.

وإذا أردنا أن نعرف محل البحث من هذه الاقسام الاربعة للعدل الإلهي، فالقسم الرابع هو المقصود في دائرة البحث الكلامي، لأنّ الأول منها وهو «العدل الفلسفي» خارج عن محل الكلام كما تقدم في باب الحسن والقبح، حيث إنّ العدل الإلهي بذلك المعنى لفلسفي من أبحاث العقل النظري ولا يسمى عدلاً الا على سبيل المجاز، ولهذا لا يقابله الظلم، حيث إنّ هذا اللون من العدل لا يكون إلّا على سبيل التفضل لا الاستحقاق، والمبحوث في مسألة العدل في الدائرة الكلامية هو العدل المقابل للظلم، وهو من إدراكات العقل العملي.

أما «العدل التكويني» فخروجه عن بحثنا الكلامي أوضح من السابق، حيث إنّ البحث الكلامي في هذه المسألة يقصد منها العدل الإلهي مع العباد، لا الدقة في النظم والحكمة في التدبر كما هو واضح، والعدل التكويني يقابله العبث والجهل وعدم الحكمة في تدبير أمور الكون، ولا يقابله الظلم بالمعنى المتعارف.

أمّا الثالث وهو العدل التشريعي، فرغم أنّ بعض مسائله داخله في البحث الكلامي من قبيل مسألة التكليف بمالا يطاق، إلّا أنّ هذا القسم عموماً يصبّ في النتيجة في القسم الرابع،التكاليف الشرعية لا يترتب عليها شيء سوى المثوبة والعقوبة في دار الجزاء، فلو قلنا بجواز التكليف

بما لا يطاق أو عدم جوازه ولم يستلزم هذا التكليف ثواباً ولا عقاباً فانه يخرج عن مسمى التكليف من الاساس، فالمتبادر إلى الذهن من التكاليف الشرعية هي ما تنتهي إلى ثواب أو عقاب في حالة الطاعة أو العصيان، ومعه يدخل في القسم الرابع وهو العدل الجزائي.

وهذا ولكن الشهيد المطهري ـ كما تقدم في مسألة الحسن والقبح ـ أصرّ على أن يكون العدل الفلسفي هو مورد البحث في هذه المسألة الكلامية لأنه هو الحقيق بالنظر والفكر والاستدلال، والعدل الجزائي خارج عن دائرة البحث النظري، لأنه من الاعتباريات الوجدانية ومن مقولات العقل العملي، وليس شيئاً من مقولات العقل العملي الاعتبارية تصلح للبحث في دائرة الإلهيات، فلا معنى لأنّ يقال: ينبغي أو لا ينبغي على الله تعالى، يقول في كتاب «العدل الإلهي»:

«والمقصود من كونه عادلاً هو أنّه لا يهمل استحقاق ولياقة أيّ موجود، فيعطي أيّ شيء ما يستحق»[١].

ويقول في مقام نفيه للقسم الرابع وهو العدل في مورد الحقوق والجزاء:

«ولكونه ـ تعالى ـ مالكاً على الاطلاق فهو يملك حق الأولولية على الاطلاق، فإذا تصرف في أي شيء وبأي لون من ألوان التصرف فانه يكون قد تصرف في شيء متعلق به في تمام وجوده وهو ملك مطلق له. فالظلم بهذا المعنى أي بمعنى التجاوز على أولولية الآخرين والتصرف في حقوق الآخرين والتدخّل في مختصاتهم ـ هذا المعنى للظلم مستحيل في حقّ الله، وهو مستحيل لأننا لا يمكننا أن نجد مصداقاً له على الاطلاق»[٢].

١ ـ المطهري، العدل الإلهي، ص ٨١. ٢ ـ المصدر السابق، ص ٧٣.

ويقول في مكان آخر:

«وعلى هذا يعتبر أيّ تصرف لله في العالم إنّما هو تصرف في شيء هو منه وله، ولا يملك احد بالنسبة إلى الله أي حقّ ولا أولوية، فالظلم اذن في حق الله غير وارد، ليس من جهة كونه قبيحاً والقبيح لا يفعله، وليس من جهة أنّ الحسن والقبح لا معنى لهما بالنسبة إلى الخالق، ولكن من جهة اخرى، وهي: مع فرض أن قبح الظلم صفة ذاتية للظلم، ومع فرض كون الحسن والقبح الذاتيين حاكمين على فعل الله كما هما حاكمان على أعمال البشر، فانه بالنسبة إلى الله لا يمكن عملياً أن نجد مصداقاً لذلك، لأنه لا ملكية لأي أحد وبالنسبة إلى أي شيء هو تحت تصرفه في مقابل ملكية الله ليمكن عملياً تحقق الظلم»[١].

وأنت ترى أنّ هذا الكلام هو بعينه كلام الاشاعرة والذي يؤدي إلى تلك اللوازم الباطلة، فما معنى أنّ الله له حق التصرف في أي شيء وبأي لون من الوان التصرف لأنه يتصرف في ملكه؟ ألا يلازم ذلك أنّ الله له الحق في ادخال المطيعين النار والعاصين الجنة؟ وهل يحق للمولى العرفي (من البشر) أن يعذب عبيده بحجة أنّهم ملك له يتصرف بهم كيف يشاء؟ فحتىٰ العبيد يدركون أن دائرة تصرف السيد محدودة بحدود العدالة والانصاف، وكل إنسان يدرك بوجدانه أنّ الله الذي خلق البشر وخلق فيهم إدراك الالم لا يحق له ايلامهم من دون ذنب اقترفوه وإلّا كان ظالماً لهم، وعدم وجود المصداق للتصرف الظالم من قبل الله تعالى لا يعني عدم صحة طرح المسألة على مستوى الفرضية والمفهوم، واستحالة أن يفعل الله الظلم وعدم

١ ـ المصدر السابق، ص ٥٧ ـ ٥٨.

وجود المصداق لا يعود إلى ما فرضة المطهري من جواز التصرف المطلق لله تعالى في خلقه بل لأنه رحيم بذاته، والظلم يتناقض مع الرحمة وحب الخير للعباد!!

ولو تنزلنا وقلنا بأنّ محل البحث هو العدل الفلسفي ومعناه أنّ الله يعطي كل شيء ما يستحقه ويليق به من الفيض، والظلم بخلافه، فالسؤال هنا: من اعطى هذه اللياقة لذلك الموجود حتى يستحق من الفيض اكثر من غيره؟ أليس الله هو الذي جعل تلك اللياقات والاستحقاقات؟ فيعود إشكال الظلم والتبعيض بين المخلوقات.

ثم إننا حتى لو نقلنا موضوع المسألة من العقل العملي إلى النظري كما هو مدعى الشيخ المطهري فمع ذلك نواجه مشكلة عدم المعيار لأفعال الله من هذه الجهة، فكل ما نراه من فيض وعطاء للمخلوقات بالرغم من التبعيض الفاحش نقول إنه حسن وعلى وفق المصلحة واللياقة، أي اننا نفتقد المعيار المستقل عن الله تعالى لنحتكم إليه في تشخيص العدل والظلم في هذه الدائرة، لأننا بعد أن آمنا بأنّ الله حكيم ورحيم وعادل نقول بأن عطاءه وأفعاله كلها موافقة للعدل لا أننا رأينا افعاله اولاً ثم آمنا بأنه حكيم وعادل ـ كما تقدم اثباته في الجزء الأول من هذه السلسلة الكلامية، وقلنا هناك بأنّ اثبات وجود الله واثبات صفاته لا يمكن أن تقرر بواسطة العقل الفلسفي، فكل القضايا المتعلقة بأمهات المسائل الدينية وعلى رأسها التوحيد وما يتعلق به من بحث الصفات والأفعال لا يمكن إدراكها إلّا من قناة الوجدان والعقل الوجداني.

تحقيق المسألة:

رأينا ممّا تقدم أنّ هذه المسألة تعتمد على المسألة السابقة في الحسن والقبح، فمن قال بأنهما عقليان وأنّ الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للأفعال قال بضرورة كون الله عادلاً ولزوم تنزهه عن الظلم لأنّ العدل حسن والظلم قبيح، والله لا يفعل القبيح، واما من ذهب إلى شرعية هذه الصفات وأنّ الحسن والقبح في أفعال الله إنّما ندركها من طريق الشرع فكل ما أمر الشارع به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح فقال: إنّ الله تعالى غير ملزم أن يتعامل مع الخلق وفق قوانين العدالة، لأنه هو العدل بذاته فكل ما صدر منه من أفعال يكون حسناً وعدلاً، فحتى لو كلّف العباد بما لا يطاق أو أخذ البريء بذنب المجرم وعاقب المحسن واثاب المسيء فهو صحيح وحسن وموافق للعدالة.

ولا نجد أنّ القاري الكريم بحاجة إلى مزيد بحث وتفصيل حول هذا الموضوع بعد أن تبيّن مما تقدم الاساس الذي اعتمده كل واحد من الفريقين في اثبات وجهة نظر، أما على مذهبنا في الرجوع إلى العقل الوجداني في إدراك هذه المسائل فيميل لصالح الاشاعرة في أصل المسألة لا في توابعها ولوازمها الباطلة من الجبر والتكليف بما لا يطاق وأمثال ذلك، فنحن نقول أيضاً بأنّ العقل المحض قاصر عن إدراك الحسن والقبح والعدل والظلم في أفعال الله، والوجدان يدرك بالعلم الحضوري أنّ الله عادل ورحيم ولا يريد لعباده السوء ولا يعاملهم بالظلم، ووظيفة العقل الوجداني هي فهم هذه المعاني الباطنية وتفسيرها وتوضيحها فحسب لا الاستدلال عليها، فانها من القضايا الوجدانية التي لا تقبل الاستدلال، فالأصل في

المسألة وهو أنّ الله هو المعيار للعدالة ولا يمكن تحديد ارادته المطلقة بقوانين اعتبارية يصوغها العقل البشري صحيح تماماً ولا غبار عليه، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم أن يفعل الله ما يدركه العقل البشري من الأفعال الظالمة والقبيحة،الوجدان عندما أدرك أنّ الله تعالى خير محض ورحيم بعباده، يدرك أيضاً أنّ الظلم والتكليف بما لا يطاق وتعذيب غير المستحق لا يجتمع مع تلك الصفات الذاتية، فيتحصل أنّ الله لا يمكن أن يظلم أحداً بالذات، فكل هذه الموارد خارجة بالذات عن الإرادة الإلهيّة بالتخصص لا بالتخصيص كما في خروج امكانية اجتماع النقيضين وخلق الشريك عن القدرة الإلهيّة المطلقة، ولا يستلزم ذلك تحديد القدرة الإلهيّة بالفهم البشري وما يدركه العقل من قوانين وبديهيات منطقية.

أفعال الله هل معللة بالغايات، أم لا؟

هذه المسألة من المسائل التي يرى علماء الكلام أنها من فروع مسألة الحسن والقبح، فذهب المعتزلة والشيعة إلى أن أفعال الله معللة بالغايات، فكل فعل من أفعال الله له غاية وهدف حتماً وإلّا استلزم العبث في الخلق وهو قبيح ولا يجوز على الله تعالى.

ومن جهة الاخرى التزم الطرف المقابل وهم الاشاعرة إلى عدم لزوم أن تكون لافعال الله غايات واغراض، لما قلنا في مسألة العدل والحسن والقبح أنّ الله هو المعيار لهذه الامور، ولا يلزم العبث في أفعاله، بل لأنه حكيم على الاطلاق، فلا يصدر عنه فعل إلّا وهو مطابق للحكمة.

أمّا أفعال الله بالنسبة للإنسان فلا أحد ينكر وجود الغايات على مستوى الواقع العملي، فلا أحد ينكر الفائدة والغاية من خلق الشمس والقمر والهواء والماء والنبات والحيوان، وإنّما الخلاف واقع على مستوى النظرية والمفهوم من الغرض، فالادلة التي استند عليها الاشاعرة في نفي الغرض تتعلق بالغرض العائد إلى الله تعالى من المصلحة والفائدة من الخلق، ومعلوم أنّ هذا المعنى من الغرض باطل في حقّ الله، لأنه غني بالذات ولا يعقل أن يعود الخلق بالفائدة على الله تعالى، والمعتزلة والشيعة والحكماء الالهيين الذين يثبتون الغرض في فعله تعالى إنّما يعنون الغرض في الفعل لا الفاعل، فبالنسبة إلى الإنسان يعود الغرض في افعاله على الفاعل نفسه،

فالإنسان لا يقوم بأي عمل إلّا إذا كانت له غاية معينة عن ذلك الفعل، حتى في الأفعال العبثية في الظاهر، وهو ما يسمى بالعلّة الغائية، وهذه العلّة موجودة في أفعال الله تعالى إلّا أنها تعود إلى نفس الفعل والى الخلق لا إلى الفاعل والخالق.

فالحقيقة أنّ الخلاف في هذه المسألة هو خلاف لفظي ناشيء من اختلاط المصطلحات وعدم تنقيح الموضوع بدقة.

أما تعليقنا على هذه المسألة:

١ ـ أنّه قد أثبتنا أنّ العبث أو عدم الغاية من الفعل لا يقبح على الله تعالى، والقول بقبحه هو قياس على الإنسان المحدود من كل الجهات، من العمر والطاقات والقوى البدنية والنفسية، فلا ينبغي أن يصرفها في العبث وبالتالي يقبح منه ذلك لهذا السبب، وهذا المعنى لا يصلح للانطباق على الذات المقدسة: فالعبث أو عدم الغاية ممكن في حقه بخلاف الظلم، والشاهد على ذلك أنّ القرآن لا ينفي امكانية وقوعه عقلاً، بل يؤكد أنّ الله تعالى خلق الخلق لغاية وهدف:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[1].

ولكن من جهة أخرى لا يقرر استحالة ذلك، وذلك في قوله تعالى:

﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[2].

٢ ـ إنّ هذه المسألة لا تدخل في دائرة مدركات العقل العملي والوجدان، بل هي من مدركات العقل النظري الذي ينظر إلى الغايات في الخلق ويدرك نوع الغاية ويشخص ماهيتها، وحينئذٍ فحتى لولم يدرك

١ ـ سورة المؤمنون، الآية ١١٥. ٢ ـ سورة الأنبياء، الآية ١٧.

العقل الغاية من ورائها لا يمكنه الجزم بالعبثية وعدم وجود الغاية في خلق هذا الشيء لمحدودية عقل الإنسان وقصر نظره ولا أحد يمكنه أن يدعي الاحاطة بالغايات من الخلق، إذن فليس هناك ثمرة عملية تترتب على هذه المسألة.

٣ ـ إن ما يقوله علماء الشيعة والمعتزلة من كون الغاية في أفعال الله تعالى تعود إلى ذات الفعل وليس إلى الفاعل وإن كان صحيحاً على مستوى الدليل الفلسفي، إلّا أنّه غير مقنع، فنحن نريد أن نعرف لماذا خلق الله الخلق؟ أي يجب أن تكون الغاية موجودة قبل الفعل، وهي ما يسمى بالعلة الغائية، والعلة لا تكون مترتبة على المعلول ومسبوقة من حيث الزمان، فلو كانت العلة في ذات الفعل لكانت مسبوقة بالفعل، لأنّ المصلحة العائدة على المخلوق إنّما تكون بعد طرو الحاجة في المخلوق، وطرو الحاجة بدوره يكون بعد الخلق ومترتب عليه، وعلى هذا يبقى السؤال على حاله: لماذا خلق الله الخلق؟ ومن الواضح أن ذلك الجواب متأخر رتبة عن الخلق، فلو لم يكن هناك خلق لم تكن حاجات أيضاً، وبالتالي لا تكون هناك مصلحة تصلح أن تكون غاية للفعل.

والصحيح في مقام الجواب أن نقول: إن أصل الخلق لا يجب أن يكون لغاية معينة، فالخلق من ذاتيات القدرة الإلهيّة المطلقة حيث لا قدرة بلا مقدور، ولا علم بلا معلوم، ولا رحمة بلا مرحوم، فالله تعالى لا يمكن أن يكون في زمان من الازمنة بلا مخلوقات كما هو ثابت في مقولات الفلسفة، وحينئذٍ يكون صدور الخلق عن الله تعالى ذاتياً له، ولا يلزم من ذلك تعدد القدماء على مستوى الآلهة كما توهم علماء الكلام، لأنّ القديم بالذات

واحد، والعالم قديم بالعرض، ولا إشكال.

وحينئذٍ إذا كان الخلق من الأمور الذاتية لله تعالى انقطع السؤال عن الغاية، لأنّ الذاتي لا يعلل، فلا أحد يقول: لماذا صار الابيض ابيضاً، أو الإنسان إنساناً والشجر شجراً لهذا السبب، فاتضح أن أصل السؤال عن الغاية في الخلق غير صحيح، هذا بالنسبة إلى الله المطلق، أمّا في ما يخص الله الشخصي أو إله الأديان، وهو الإله المفهومي، أو الإله نتصوره عن ذلك الإله المطلق، فبما أنّه إله متشخص أو متأنسن، إذا تضفي عليه الأديان أو عقولنا القاصرة صفات بشرية كالرحمة والعدالة واللطف والغضب والانتقام، فيختلف الحال، إذ لابدّ أن يكون له هدف من خلق العالم والإنسان، وهو ما تصرّح به الكثير من النصوص القرآنية، مثلاً في خلق عالم الطبيعة من الشمس والقمر والنبات والحيوان والرياح والمطر وما إلى ذلك، تنص الآيات القرآنية أنّ الغرض من خلقها يصبّ بمصلحة الإنسان وأنّ الله سخر كل هذه المخلوقات لخدمة الإنسان في واقع الحياة الدنيوية:

﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ...﴾[1].

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾[2].

﴿أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ...﴾[3].

والآيات بهذا المعنى كثيرة.

أمّا عن الغرض من خلق الإنسان في هذه الدنيا فتصرّح الآيات الكريمة بأنّه من أجل الاختيار والامتحان ليتمييز الخبيث من الطيب، والمؤمن من

١ ـ سورة النحل، الآية ١٢.
٢ ـ سورة لقمان، الآية ٢٠.
٣ ـ سورة الحج، الآية ٦٥.

المنافق:

﴿لِيَمِيزَ اللهُ الْخَبِيثَ مِنْ الطَّيِّبِ...﴾[1].

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[2].

فالآيات الشريفة تنفي العبثية في خلق الإنسان، وأنّ الغاية في الدنيا هي الاختبار و الامتحان، والغاية القصوى هي دخول الجنّة، ونيل السعادة ا لأبدية، أو العبادة لله:

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمْ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[3].

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾[4].

ونستوحي من هذه النصوص:

١ ـ أنّ الغرض الإلهي في خلق عالم الطبيعة يختلف عن غرضه في خلق الإنسان، فبينما كان الغرض من خلق الموجودات في عالم الطبيعة يقع في خارجها، وهو أنّها مسخّرة لخدمة الإنسان، نرى أنّ الغرض من خلق الإنسان يقع في داخله وذاته، من أجله هو، سواءً كان الغرض هو الاختيار أو العبادرة أو غير ذلك.

٢ ـ يتبيّن أيضاً أنّ الأديان الإلهيّة ترسم للإنسان خراطة طريق في حركة الحياة وتحدد له الهدف من خلقه، وما عليه سوى التحرك في هذا الطريق، ومعلوم أنّ تشخيص الهدف من الحياة يفضي معنىً عليه حياة الإنسان فلا يعيش العبثية واللاأردية في واقع الحياة وما يترتب عليه ذلك

١ ـ سورة الأنفال، الآية ٣٧.
٢ ـ سورة المؤمنون، الآية ١١٥.
٣ ـ آل عمران، الآية ١٤٢.
٤ ـ سورة الذاريات، الآية ٥٦.

من تشويش للرؤية والسلوك والقيم الأخلاقية، ولذلك يعيش المؤمن من هذه الجهة وضوح الرؤية وما عليه إلّا اكتشاف الطريق الأنجع في تحقيق هذه الغاية والوصول إلى هذا الهدف، وهو نيل رضا الله تعالى أو النجاة من النار وتحصيل السعادة الأبدية، أمّا الإنسان المادي فلكي يتخلص من العبثية واللاأدرية في الحياة فعليه أن يخلق غاية وهدف لحياته ويتحرك في هذا السبيل، كأن يخلق لنفسه هدف الوصول إلى الرئاسة، أو تحقيق البطولة في شيء من المنافسات الرياضية و الألعاب البدنية، أو يتخذ غاية إنسانية نبيلة وبدافع من العشق للإنسانية كمنظمة أطباء بلا حدود وما إلى ذلك، والفرق بين المؤمن والمادي هو أنّ الأوّل يعتقد بأنّ الخالق لهذا العالم والإنسان، موجود يملك الإرادة والعلم والقدرة، ومن كان بهذا الحال لابدّ أن يكون له غاية وغرض من أي فعل يصدر عنه، بخلاف الإنسان المادي الذي يعتقد بأنّ الطبيعة هي التي خلقت الحياة، و الطبيعة بدورها لا تملك العقل والإرادة، فلا يمكن أن يكون له هدف من الخلق.

٣ ـ إنّ رسم خارطة طريق للإنسان من قبل الأديان لا يمثّل حلّاً نهائياً لمشكلة العبثية في حركة الإنسان المؤمن، فربّما يعيش غير المؤمن حالات معنوية عالية ويضع لحياته أهدافاً سامية وغايات نبيلة يتخلص معها من العبثية، بينما يعيش المؤمن حالات اللاأدرية والتشويش الذهني والاضطراب السلوكي في واقع الحياة، وهذا يعود إلى الأديان وإن بينت للإنسان الغرض خلق العالم والإنسان، إلّا أنّ هذا الغرض كلي ويمثّل خطوة أولى في سلوك طريق المعنوية والخلاص من العبثية، فالإنسان مع هذه الرؤية مطالب أيضاً بالبحث عن سبل تحقيق هذه الغاية والغرض،

وهذه المرحلة أهم من مجرّد بيان الغاية الكلية، وربّما يشترك فيها المؤمن وغير المؤمن في عملية اضفاء المعنى للحياة من خلال استكشاف الطريق والوسيلة الفضلي في نيل رضا الله تعالى، ومعلوم أنّ الطريق لتحقيق هذه الغاية يختلف باختلاف الأفراد، فمنهم من يرى تحقيقها بطلب العلم، وآخر بالجهاد، وثالث بخدمة الناس وفضاء حوائجهم، ورابع بالدخول في الشأن السياسي و تحصيل المقامات السياسية وهكذا، إذن ليس كل مؤمن بأحد الأديان الإلهيّة يعيش المعنوية ووضوح الرؤية في مسألة الغرض من الحياة، وليس كل من لا يؤمن بهذه الأديان يعيش العبثية واللاأدرية والحياة المادية.

٣ ـ التكليف بما لا يطاق

من المسائل الكلامية التي وقعت مورد الخلاف بين المعتزلة والشيعة من جهة، والاشاعرة واهل السنة من جهة أخرى هي جواز التكليف بما لا يطاق والتي تعتبر مسألة متفرعة على مسألة الحسن والقبح، فمن قال بالحسن والقبح العقليين من الطائفة الاولى، قالوا في هذه المسألة باستحالة التكليف بما لا يطاق، لأنه قبيح عقلاً ويستلزم الظلم، وهو محال على الله، والطائفة الثانية قالوا بخلاف ذلك وأنّ التكليف بما لا يطاق جائز في التكاليف الشرعية، يقول الفخر الرازي:

«الفصل الثامن: في اثبات أنّ التكليف بما لا يطاق واقع، وأنه متى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال إنه تعالى يراعي مصالح العباد»[1].

١ ـ الفخر الرازي، المطالب العالية، ج ٣، ص ٣٠٥.

ثم يستدل على هذا القول بادلّة نقلية كثيرة من الآيات الكريمة، إلّا أنّه يستدل في مقدمتها بالعقل وحاصل الدليل العقلي:

«إنّه تعالى أخبر عن اقوام لا يؤمنون البتة، فلو صدر منهم الإيمان لزم انقلاب خبر الله الذي هو الصدق كذباً، والكذب على الله محال، والمفضي إلى المحال محال فصدور الإيمان منه محال، فالتكليف به تكليف بالمحال. فالأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر بالجمع بين الضدين بل أمر بالجمع بين الوجود والعدم وهو محال، بل إنّ القصد إلى الإيمان محال أيضاً لأنه قصد إلى تكوين ما أخبر الله عن عدم تكوينه، وهو القصد لتبديل كلام الله. فالقصد تحصيل الإيمان يكون قصداً إلى تبديل كلام الله الذي وقع منهياً عنه في الآية ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللهِ...﴾[1]، ثم إنّه أمر الكل بتحصيل الإيمان، فكان هذا جمعاً بين الأمر والنهي بالنسبة إلى الشيء الواحد، وذلك تكليف مالا يطاق».

ثم يقول الفخر الرازي معقباً:

«وإعلم أنّ هذا الكلام هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال»[2] والحقيقة أنّه كذلك، ولذا لم أجد في كتب الشيعة الكلامية جواباً شافياً لهذا الدليل، بل لم يذكر في كتبهم المتداولة، ولكنه كما ترى مبني على علم الله بعاقبة الإنسان وأفعال المستقبلية، ونحن لا نقول بذلك، فينقطع الإشكال من الاساس.

أمّا الأدلة النقلية من الآيات والروايات فقد استشهد الطرفين بنصوص كثيرة تدعم بظاهرها القولين، ولكن النكتة المهمة هي أنّ علماء الشيعة

١ ـ سورة الفتح، الآية ١٥.
٢ ـ المصدر السابق، ص ٣٠٦.

والمعتزلة غفلوا عن هذه الحقيقة، وهي أنّ الأشاعرة لهم الحق في الاستناد بالنصوص لأنهم أخرجوا مسألة الحسن والقبح والعدالة والظلم من دائرة العقل ووضعوها في دائرة الشرع، ولكن من يقول بالحسن والقبح العقليين لا يصح منه الاستناد على النصوص في اثبات مدعاه لأنّ الطرف الآخر لا ينكرها قطعاً، فلا تجد احداً منهم يقول بأنّ الله ظالم أو يفعل القبيح، لأنّ النصوص تدل على ذلك لا العقل، فهو ينكر دخالة العقل في إدراك هذه الأمور لا الشرع، ومعه لابد لنا من بحث هذه المسائل خارج دائرة النصوص، وبعبارة أخرى: إنّ هذه المسائل العقائدية من الحرية والاختيار والجبر والتفويض هي من معارف الدرجة الثانية التي يجب أن تؤخذ من خارج اطار الدين لا من داخله. ومع ذلك فالعلماء تركوا العقل والوجدان واهتموا بالنصوص.

ويمكن تقريب هذه المسألة إلى الذهن بالتمثيل لها بمسألة البراءة الشرعية والعقلية، فهناك أدلة عقلية وشرعية على البراءة من التكليف قبل وصوله إلى المكلّف، ومن يقول بالبراءة الشرعية لا ينكر وجد ادلّة ونصوص على البراءة الشرعية، إلّا أنّه يقول إنّ العقل لا يمكنه اقامة الدليل عليها، فمن يقول بالبراءة العقلية لا يصح له الاستناد في ذلك على النصوص، بل يجب عليه أن يدرس هذه المسألة في اطار العقل فحسب.

وعلى أية حال فكلا الطرفين استدلاّ لمدّعاهم بالعديد من الآيات القرآنية، ونحن نورد مقتطفات منها لتتم الفائدة كما أوردنا مثلها في المسائل السابقة.

اما الاشاعرة فقد استدلوا على جواز التكليف بما لا يطاق بالآيات

التالية:

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[١].

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ...﴾[٢].

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[٣].

﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٤].

﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾[٥].

﴿اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[٦].

وغيرها من الآيات التي تدل بظاهرها على أنّ الكفار لا يستطيعون الإيمان واداء التكاليف، ومع ذلك قد وجهت اليهم التكاليف الشرعية بالايمان والعمل الصالح.

وجوابها يتضح مما تقدم، فإنّ الله تعالى لا يعلم مسبقاً بكفرهم، فلمّا وجّه اليهم التكليف كفروا به، فالخطاب والتكليف كان قبل الكفر، وحينئذٍ لا يستلزم التكليف بما لا يطاق وبالمحال، لأنه لم يكن قبل ذلك محالاً، ولكنهم بعد أن كفروا به وازدادوا كفراً بحيث انطفأ النور الفطري في وجودهم ومات الإيمان القلبي في وجدانهم واستولت عليهم ظلمات المعاصي والذنوب فحينذاك أخبر الله عنهم انهم «لا يؤمنون» كابي لهب وامثاله من أئمة الكفر، فمثل هؤلاء الذين انطفأت جذوة الإيمان من قلوبهم والله تعالى أقرب اليهم من حبل الوريد يمكن الإخبار عنهم بأنهم لا يؤمنون

١ ـ سورة القلم، الآية ٤٢.
٢ ـ سورة فصلت، الآية ٥.
٣ ـ سورة الملك: الآية ١٠ و ١١.
٤ ـ سورة البقرة، الآية ٦.
٥ ـ سورة هود، الآية ٢٠.
٦ ـ سورة آل عمران، الآية ١٠٢.

حتماً، والتكليف كان موجّهاً لهم قبل ذلك، أي قبل أن يصل إلى درجة المحال.

أما المعتزلة والشيعة فقد استدلوا على مذهبهم من استحالة التكليف بما لا يطاق بالآيات الكريمة:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[١].

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٢].

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٣].

﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[٤].

وغير ذلك من الآيات التي تدل على أنّ الله تعالى لم يكلف العباد إلّا بما يطيقون.

وفيه: إنّ هذه الآيات تقرر أنّ الله لم يكلف العباد فوق ما يطيقون، ولا تدل على استحالة ذلك عقلاً، فالصحيح (على مبناهم) هو امكان أن يكلّف الله عباده بما لا يطيقون على مستوى التكليف فقط لا على مستوى الجزاء، والمحال هو أن يعاقبهم على عدم اتيانهم بالتكليف المذكور، فنفس التكليف أمر اعتباري ولا يقع في دائرة المحالات، إلّا أنّ الجزاء على عدم الاتيان به يقع في دائرة الظلم المحال كما تقدم.

التكاليف الشرعية واللطف الإلهي

وتحقيق المسألة: إنّ هذا البحث الكلامي يفترض في مرتبة سابقة،

١ ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٦.
٢ ـ سورة فصّلت، الآية ٤٦.
٣ ـ سورة الحج، الآية ٧٨.
٤ ـ سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

وجود تكاليف إلهيّة للبشر، وأنّ هذه التكاليف لها غاية معينة تتلخص في ايصال الإنسان إلى غايته المنشودة من الكمال الإلهي والمعنوي، ونيل الحياة الطيبة في الدنيا والسعادة الأبدية في الآخرة، فعلى أساس هذه المفروضة المسبقة لا يعقل أن يكلّف الله الناس بما لا يطيقون، لأنّ ذلك يتضمّن نقض الغرض الذي من أجله شرع الله الأحكام الشرعية وكلّف الناس بامتثالها والصحيح أنّه يجب نقل الكلام إلى تلك المفروضة التي أخذت كقضية مسلّمة والبحث في مدلولها ودليلها، فما هي الغاية الحقيقية من التكاليف الشرعية، هل أساساً توجد تكاليف إلهيّة للبشر، أي هل أن الله تعالى قد كلّف ا لبشر بتكاليف معينة وكيف يمكن التوفيق بين هذه التكاليف على فرض صدورها، والواقع المتغير للبشر؟ وما هو المراد من الطاقة وعدمها في هذه المسألة؟ هل ملا يطاق يعني عدم التمكن أو مجرّد العسر والحرج؟ وعلى الفرض الثاني خل المراد الحرج الشخصي أو النوعي، إلى غير ذلك من الأسئلة التي تثار في هذه الموضوع وقد بحث الفقهاء والأصوليون في كتبهم جملة من هذه الأسئلة وخاصّة فيما يتصل بقاعدة الحرج أو قاعدة لا ضرر وغيرهما، ولكن مع غض النظر عن الجوانب الفقهية للمسألة، فإنّ أصل هذه المسألة كلامي ويرتبط بباب العدل أو اللطف الإلهي وأنّ التكاليف الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية كما تقو القاعدة الكلامية، أمّا تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فهي مسألة أصولية وأمّا الحرج والعسر وحدودهما فتدخل في القواعد الفقهية، ولذلك نقتصر في هذا البحث على مسألة اللطف الإلهي في باب التكاليف الشرعية.

يقول العلّامة الحلي في شرح ا لتجريد: »إذا عرفت هذا فنقول التكليف

حسن لأنّ الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل به دون التكليف، لأنّه تعريض للثواب، والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة»[١].

هذا بالنسبة إلى الفوائد الأُخروية للتكليف، أمّا الفوائد الدنيوية، فيقول الحلي: «وتحقيقه أن نقول إنّ الله تعالى خلق الإنسان مدني الطبع لا كغيره من الحيوانات ولا يمكن أن يبقى أشخاصه ولا يحصل لديهم كمالاتهم إلّا بالتعاضد والتعاون لأنّ الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعينه عن عمله حتى يتمّ كمال ما يحتاج إليه، واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادرة منهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن، فوجب وضع قانون وسنّة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم، ثم تلك السنّة لو استند وضعها إليهم لزم المحذور، فوجب استنادهم إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد إليه والطاعة له»[٢].

صم يستعرض العلّامة الحلّي فوائد التكليف على المكلّف نفسهع ويلخصها في ثلاث:

١ ـ رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوّة الغضبية المكدرة لصفاء القوّة العقلية.

٢ ـ تعويد النفس النظر في الأمور الإلهيّة والمطالب العالية وأحوال

١ ـ العلّامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد للطوسي، ص ٢٤٥.
٢ ـ المصدر السابق، ص ٣٤٦.

المعاد.

٣ ـ تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأُخرويين[١].

ملاحظات على كلام العلّامة الحلّي

ونلاحظ على ما ذكره العلّامة الحلّي من الفائدة الأُخروية للتكليف:

١ ـ إنّ هذا الكلام يبتني على عدّة مبانٍ ومفروضات مسبقة لا سبيل لإثباتها والرهنة عليها بشكل مقنع، منها قاعدة اللطف، وسيأتي الكلام عنها في الحلقة القادمة، وكذلك قوله: إنّ الله تعالى فعله والله لا يفعل القبيح، فهو كما ترى مصادرة على المطلوب، لأنّ الله تعالى قد فعل أوّل الكلام، فالمنكر لا يقول بهذا لمقولة، ثم إنّ الله لا يفعل القبيح مبني على كلام الأشاعرة الذي يرى أنّ كل ما يفعله الله حسن، والحلّي لا يلتزم بمبناهم، فوجه الاستدلال أنّ الله بما أنّه فعل هذا الفعل، وهو التكليف، فهو حسن لا أنّه حسن في نفسه كما تقول به المعتزلة والشيعة، ولو كان على مبناهم لوجب أن يستدل على حسن التكليف بالمنافع التي تترتب عليه للناس، كما سيأتي بيانه، لا مجرّد أنّ الله فعله إذاً هو حسن.

ثم من قال إنّ كل ما فعله الله حسن حتى خلق العقارب والحيات والميكروبات والفيروسات والزلازل والعاهات و...؟ إذا قلنا إنّ كل هذه الأمور حسنة إذاً لما بقي معيار حقيقي موضوعي لمعرفة الحسن وتمييزه عن القبيح، لأنّ كلّ ما هو موجود حسن وكل ما هو غير موجود قبيح.

٢ ـ نقول: لماذا لم يكتفِ الله بالتشريعات التي يدركها عقل الإنسان من

١ ـ المصدر السابق، ص ٣٤٧.

الواجبات والمحرمات الأخلاقية حتى أضاف إليها التشريعات النبوية، والحال أنّ القرآن يقول: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[١]، أي أنّ كل نفس بشرية تدرك ما يسعدها وما يشقيها، فلا داعي لضم التكاليف الشرعية الكثيرة إليها ممّا يكون ضرره أكثر من خيره، وسواءً في الدنيا من وجود مشقّة كبيرة في هذه التكاليف (على مستوى الشريعة الإسلاميّة) أو في الآخرة من الوعيد بالنار والخلود في العذاب على مخالفيها، وحاله حال من يعطي ولده تفاحة ويقول له: كُلها يابني فإنّ فيها فوائد معينة، ولكن إن لم تأكلها فسأصب عليك الماء الحار وأقطع يدك واسمل عينك واسجنك مدى الحياة!! هل يعقل أن يدر مثل هذا التكليف من الأب الذي يفترض أنّه يكلّف ابنه بمقتضى لطفه وشفقته على ابنه؟ وهل ينسجم ذلك مع مقولة اللطف الإلهي؟ وبعبارة أخرى ليس الكلام في حسن التكليف في حدّ ذاته، بل في قبح العذاب الشدى على المخالفة، ومعلوم أنّ الأحكام والتكاليف كلما كثرت وازدادت ـ كما هو الحال في الشريعة الإسلاميّة ـ ازدادت معها نسبة المخالفة والعصيان من أفراد البشر، لأنّها أساساً مخالفة لمذاقهم وحريتهم وميولهم الطبيعية في واقع النفس والحياة، وخاصّة أنّ الكثير من هذه التكاليف مجرّد أحكام اعتبارية لا فائدة فيها سوى الاختبار والامتحان، من قبيل مناسك الحج والنجاسات وأحكام الصلاة وعدد ركعاتها وأحكام الميت و... فلماذا يختبر الله تعالى عباده بأمور لا يتبيّن للعقل فائدتها كالطواف سبع مرات ورمي الجمار ولبس الإحرام وعدم قتل الحشرات الصارة في الحج ويرتب عقوبة غليظة

١ ـ سورة الشمس، الآية ٧ و ٨.

على المخالفة ومهما كانت بسيطة ولا يختبره بصدق الحديث وأداء الأمانة وأمثالها من الأمور التي يتفق العقل والعرف على حسنها ويجد الإنسان في ذاته دافعاً قوياً على الالتزام بها؟

لماذا يختبر الله المسلمين بأحكام ذبح الحيوان ولزوم التسمية والتوجيه إلى القبلة وقطع الأوداج الأربعة بحيث لو في أخلّ الذابح بأحدها لأصبح الحيوان المذبوح ميتة ويترتب عليه أحكام الميتة ولا يكفي ذبحه وسفك دمه فقط ممّا يسهل الأمر كثيراً على الناس وخاصّة في العصر الحديث حيث يتمّ الذبح بالأجهزة الاتوماتيكية ممّا يوفر الكثير من الوقت والجهد والنفقات؟

لماذا يختبر الله المسلمين بتحريم أنواع الاسماك والحيتان البحرية التي لا فلس لها وبالتالي يتمّ إلقاء الكثير ممّا يصطاده المسلمون من سمك القرش والحيتان والمارماهي وغيرها في البحر ولا ينتفعون من لحومها مع أنّ لحومها لا تختلف عن لحوم الأسماك ذات الفلس قطعاً؟ ولماذا يختبر الله قوم مؤمنون من صيادي السمك الفقراء بأن لا يصطادوا في يوم السبت، ولما خالفوا هذا التكليف لشدّة حاجتهم وفقرهم مسخهم الله إلى قردة وخنازير وترك الطواغيت والأغنياء يعبثون في الأرض فساداً ولم نسمع أو نفرأ أنّه مسخهم إلى قردة وخنازير سوى هذه الفئة المحرومة والضعيفة من صيادي السمك من بني اسرائيل؟ أقول: ألا ينبغي أن يقع الاختبار على ما هو أهم من هذه الأحكام الاعتبارية كالاختبار على أساس الأحكام الأخلاقية كحرمة ا لسرقة والظلم والغش والتطفيف في الميزان والخيانة وكا أكثرها، وقد ترك الله كل هذه الأمور ليختبر المؤمنين بأمور تافهة لا

يدرك العقل جدواها ولا تدخل في صميم حياة الإنسان الروحية والاجتماعية؟! أليس هذا من قبيل ترك المهم والانشغال بالتوفه؟ وربّما كان هذا الاهتمام بالأحكام الاعتبارية سبباً في ترك المسلمين الاهتمام بالمحرمات الأخلاقية والقيم الوجدانية، وهذا هو ما نراه فعلاً في المجتمعات الإسلاميّة من شيوع الكذب والسرقة والخيانة والنفاق والرياء والغش في المعاملة بما لا نجد مثيله ولا عشر معشاره في المجتمعات المتمدنة.

٣ ـ إنّ التكاليف الشرعية إمّا أن تتعلق بحق الله كالصلاة والصوم والحج وأمثالها، وإمّا أن تتعلق بحقوق الناس كحرمة السرقة والظلم، والعذاب الإلهي الأُخروي المترتب على عصيان هذه التكاليف يتمثّل في إلقاء هذا العاصي في النار، إمّا مخلداً فيها أو لعدّة أحقاب زمنية وكل حقبة تساوي عمر الدنيا من أولها إلى آخرها، كما ورد في الروايات، والسؤال هو: ألا يستطيع الله أن يعفو عن هؤلاء المذنبين فيما يتعلق بحقّه وهو الذي يحث الناس على العفو عند المقدرة: ﴿**وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**...﴾[1]، وفيما يتصل بحقوق الناس ألا يستطيع الله تعويض هؤلاء المظلومين من نعمه ومواهبه الجبران ما فاتهم من نعم دنيوية بسبب ذلك العدوان، وبالتالي يجعل النار برداً وسلاماً على هؤلاء العصاة بمقتضى رحمته الواسعة التي لا تتنافى مع عدالته بل هي حاكمة عليها كما في اصطلاح الأصوليين؟ وهذا الأمر ليس ممتنعاً عقلاً حتى قال بعدم إمكانه واستحالته.

أمّا ما ورد في دعاؤ كميل للإمام علي عليه السلام «لولا ما وعدت به من إدخال

١ ـ سورة البقرة، الآية ٢٣٧.

المذنبين في النار لجعلت النار برداً وسلاماً ولما كان فيها لأحد مستقراً ولا مقاماً»[١]. فالإمام يقرّ بأنّ تحويل النار برداً وسلاماً على المذنبين ممكن عقلاً ولكن المانع هو الوعد الذي قطعه الله على نفسه بادخال العاصيين فيها، ويعود السؤال: لماذا وعد الله بادخال هؤلاء المساكين إلى النار؟ ألا يستطيع أن لا يعد بمثل هذا الوعد؟ وما الثمرة المرتبة على هذا الوعد؟

وهذا هو ما ذكره الفخر الرازي مدى استعراضه لأدلة المنكرين للتكاليف، قال:

«إنّ تلك المنافع الحاصلة من هذه الأفعال، إمّا أن تحصل في الدنيا أو في الآخرة، والأوّل باطل، لأنّها في الدنيا محض التعب والكلفة والمشقّة، وأمّا في الآخرة فبعيد أيضاً، لأنّه قادر على أن يدخلهم الجنّة ويخلصهم من النيران من غير هذه الوسائط»[٢].

٤ ـ لماذا خصّ الله المسلمين بهذه التكاليف الكثيرة جدّاً بحيث تستنفذ كل طاقات الإنسان وأوقاته وأمواله دون سائر المجتمعات البشرية؟ فالصلاة خمس مرات يومياً وما يلازمها من الوضوء أو الغسل وأحكام النجاسات والحيض والاستخاضة وأحكام الميت و الزكاة والخمس والحج والكفارات وأحكام الذبائح والأطعمة والأشربة وحرمة الخمر والطرب وصناعة التماثيل والموسيقى ووجوب الحجاب على النساء و... إلى غير ذلك ممّا يختص به المسلمون دون غيرهم، مع أننا نلاحظ أنّ حالتهم الاجتماعية والأخلاقية والنفسية مثل سائر الشعوب غير المسلمة

١ ـ مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي، دعاء كميل.
٢ ـ الفخر الرازي، المطالب العالية، ج ٨، ص ٢٢.

إن لم تكن أسوأ منها، أي أنّ هذه الأحكام ما نفعتهم شيئاً لا على المستوى الروحي والأخلاقي ولا على المستوى الاجتماعي والسياسي، هذا بالنسبة لمعطيات هذه التكاليف في الدنيا، أمّا في الآخرة فهم أحسن حالاً منّا قطعاً لأنّهم غير مؤمنين بشريعة الإسلام، فيبقى عليهم الالتزام بالواجبات والمحرمات العقلية كحرمة القتل والسرقة ووجوب أداء الأمانة ورعاية العدل والانصاف في المعاملة ممّا يدركه جميع العقلاء من القيم الأخلاقية، وهذ المقدار يكفيهم لدخول الجنّة والنجاة من النار، كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام:

«إنّ الله على الناس حجتين، حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء، وأمّا الباطنة فالعقول»[١].

وفي رواية عن الإمام الصادق عليه السلام لما سئل عن مصير الأقوام التي لم يصل إليها خبر الدين والنبي، قال: «**يحاسبون على قدر عقولهم**» وهو قوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا**﴾[٢]»[٣].

يقول الشيخ المطهري في هذا الموضوع:

«فلو أنّ إنساناً يتمتع بصفة التسليم للحقيقة ولكنّه لعلل أخرى لم يهتد إلى حقيقة الإسلام، فهو لا يكون حينئذٍ مقصّراً والله سبحانه لا يعذبه وإنّما هو من الناجين، حيث يقول الله سبحانه: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[٤]، أي من المستحيل أن يعذب الله إنساناً دون أن يكون الحجّة عليه تامة، وعلماء الأصول يصطلحون على مفاد هذه الآية المؤيدة لحكم

١ ـ أصول الكافي، ج ١، ص ١٣، ح ١٢.
٢ ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٦.
٣ ـ
٤ ـ سورة الاسراء، الآية ١٥.

العقل باصطلاح: «قبح العقاب بلا بيان» ومعناه أنّ الله سبحانه إذا لم يبيّن الحقيقة كاملة لعباده فمن القبيح أن ينزل بهم عقابه»[١].

بعد هذا ألا يحقّ للمسلم أن يتساءل ألسنا أسوأ حالاً من سائر الشعوب غير المسلمة؟ فهم غير مكلّفين إلّا بقضايا الأخلاقية التي تدركها عقول جميع الناس، وهي قضايا ذات نفع عام وواقعي في فضاء المجتمع الإنسان وسهلة المؤونة أيضاً، أمّا نحن فمضافاً إلى وجوب التزامنا بهذه القضايا الأخلاقية، يجب علينا الالتزام بالكثير من الطقوس والواجبات المحرمات الاعتبارية الثقيلة جدّاً، ومع ذلك ربّما لا نكون من أهل النجاة يوم القيامة، بمعنى أنّ غير المسلمين سيكون أوفر حظاً وأقرب مسلكاً إلى النجاة ودخول الجنّة من المسلمين مع أنّهم في الدنيا لم يتحملوا مشقّة التكليف كزما تحملها المسلم الذي يصدق عليه أنّه «خسر الدنيا والآخرة» في حال المعصية، لأنّ غير المسلم حتى لو خسر الآخرة فلا أقل أنّه ربح الدنيا.

٥ ـ إنّ المسلمين بشكل عام إمّا متدينين أو غير متدينين، وعلى كلا الحالتين تكون التكاليف الشرعية ليست فقط غير نافعة لهم، بل مضرّة ضرراً فاحشاً، أمّا بالنسبة لغير المتدينين فهم حسب الفرض غير ملتزمين بهذه الأحكام والتكاليف فلا تنفعهم هذه التكاليف لأنّهم لا يتحركون في حياتهم في خط الامتثال والطاعة، وأمّا كون مضرّة لهم لأنّهم في الدنيا يعيشون الرياء والازدواجية ويكون قوله مخالفاً لعمله لأنّه يدعي الإسلام ولا يلتزم بمقتضيات هذا الادعاء مضافاً لشعوره الباطني بالذنب والانحراف عن جادة الحقّ والصواب وغير ذلك، وأمّا كونها مضرّة له في

١ ـ مرتضى مطهري، العدل الإلهي، ص ٣٣٥، ترجمة عبدالمعنم الخاقاني.

الآخرة فمعلوم حيث ينتظره العذاب في النار وبئس المصير.

أمّا المتدينين فإن تدينهم والتزامهم الشرعي مفروض عليهم، فهو يتحركون في خط الطاعة والتدين، بدافع الخوف من النار، ولو فرضنا عدم وجود هذا التهديد، فهل تجد أحداً من المسلمين يلتزم بكل هذه التكاليف ويعيش التدين كما هو عليه الآن؟ ومعلوم أنّ لعبادة والإيمان من جنس الأخلاق التي يجب أن تقترن بالحرية والاختيار ليكون لها قيمة إنسانية، فعندما تتصدق بدرهم واحد على الفقير من طواعية واختيار سيكون أفضل ممّا لو تصدقت بألف دينار عن إكراه وكراهية، وهكذا في الصلاة والصوم وسائر العبادات والتكاليف الشرعية، وهذا هو معنى اشتراط القربة إلى الله فيها، ولكن هذا المتدين المسكين وإن قال بلسانه: أُصلي قربة إلى الله، إلّا أنّه في قراره نفسه يقول: أُصلي خوفاً من نار الله، أو على أحسن الأحوال طمعاً في جنته، والإكراه لا يقتصر على التهديد بالقتل أو السجن فور العصيان بل لو طلب الحاكم الجائر المعروف بالبطش والقسوة مع رعيته، أن يتبرع كل تاجر وكاسب عشرة دراهم لسد نفقات الحرب أو الحزب، فمن الطبيعي أن يمتثّل كل واحد منهما هذا الأمر، لأنّهم يعلمون ماذا سيكون مصيرهم في حال المخالفة والعصيان فهل ينفع ذلك التبرع في زيادة إيمانهم بهذا الحاكم أو ذلك الحزب، وهل يعتبر سلوكهم هذا سلوكاً أخلاقياً؟

وهكذا الحال الصلاة والصوم وسائر العبادات التي يأتي بها المتدينون بدافع الخوف من الله في حال عدم الامتثال، والشاهد على ذلك أنّ هذه الصلاة والصوم والحج وأمثالها لم تحسّن من أخلاق المتدينين ولم ترفع

من مستوى إيمانهم بالله وحبّهم للخير والصلاح، بل زادتهم عبوساً وتجهماً ونفاقاً وكراهية ونرجسية ودوعمائية حتى وصل بالمتدين أن يصير إرهابياً يقتل الناس ويقتل نفسه ليتغدى مع رسول الله وليقع في أحضان حور العين، وإن لم يصبح إرهابياً فهو مؤيد الارهاب بشكل من الأشكال، أي أنّه يعيش الانفصام والاستلاب في الشخصية بعيداً عن إنسانيته وذاته الأصلية، فالتدين يخلق له ذاتاً مجازية بعيدة كل البعد عن القيم الأخلاقية والمثل الإنسانية النبيلة ويقول له هذه شخصيتك وهذا أنت، فترى سلوكه لا يشبه سلوك إنسان يحترم إنسانيته ويحترم إنسانية الآخرين، لأنّه يثور غضباً على كل من يخالفه في معتقده ويضمر له الشر والكراهية حتى لو كان أقرب المقربين إليه، فهل نفعه تدينه والتزامه بالتكاليف الشرعية في تقوية وجدانه الأخلاقي وروحه الإنسانية، وهل أنّ الله تعالى سيدخل مثل هذا الإنسان الممسوخ الجنّة؟

٦ ـ هذا فيما يتعلق بفائدة التكليف من الناحية الأُخروية والفردية، أمّا فيما يتعلق بالفوائد والمنافع الاجتماعية والدنيوية التي ذكرها العلّامة الحلّي من أنّ الله خلق الإنسان مدني بالطبع وأنّ ميولهم ورغباتهم المختلفة ربّما تقودهم إلى التنازع ووقوع الفتن فوجب وضع قانون لحل هذه المنازعات ولا يمكن أن يكون هذا القانون من صنع البشر بسبب وجود هذه الميول المختلفة فيؤثر على صياغة القوانين، فيلزم أن يكون القانون من جهة عليا لا تخضع للميول و الأهواء النفسية وهو القانون الإلهي.

ففيه: أنّ هذا القانون الإلهي بدوره لم يمنع حدوث الصراعات والنزاعات في فضاء الأُمّة الإسلاميّة على إمتداد التارى الإسلامي كما في

أحداث الفتنة الكبرى التي أدت إلى مقتل عثمان ولا بعدها حرب الجمل وصفين والنهروان ومقتل الإمام الحسين بن علي وسائر الثورات التي وقعت ضد خلفاء بني أُميّة، وبني العباس والاحتراب الطائفي والخلاف العقائدي بين السنّة والشيعة أو بين الأشاعرة والمعتزلة وإلى يومنا هذا وما نشاهده الآن من إرهاب وقتل باسم الإسلام والدين، إذا أين فائدة القانون الإلهي في حل النزاعات والصراعات؟ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى نرى البلدان المتقدمة قد استطاعت حل نزاعاتها وأزماتها السياسية والاقتصادية بالقوانين الوضعية المستندة إلى العقل والتجربة البشرية وقيم العدالة والحرية واحترام حقوق الإنسان إلى درجة أنّ المسلمين يتمنون الحياة في بلاد الغرب ويخاطرون بحياتهم وعوائلهم في سبيل الحصول على لجوء إلى هذه البلدان، ولم نرى يوماً أنّ أحداً من الغربيين طلبوا اللجوء إلى هذه البلدان الإسلاميّة التي تدعي تطبيق الشريعة الإلهيّة كايران السعودية، وقد قال قائلهم، وهو الشيخ محمّد عبده، لما زار الغرب: رأيت هناك إسلام بلا مسلمين، ورأيت هنا مسلمون بلا إسلام، وهذا يكشف عن أن قيم العدالة وحقوق الإنسان و الحرية واحترام كرامة الإنسان هي أصل الدين الإسلامي لا هذه التكاليف والأحكام الشرعية التي لا تحقق للإنسان ولا التوافق الاجتماعي ولا التكامل المعنوي والسمو الأخلاقي.

٧ ـ إنّ القوانين أساساً توضع لحلّ مشكلة قائمة فعلاً فعندما وضع الإسلام شريعة القصاص والديات وأحكام والمزارعة والمساقاة كنت تتلازم ومشاكل التي ستأتي بعد مائة عام أو ألف عام، كما لو فرضنا أنّ

المقنن قبل ألف عام يضع قوانين المرور كالضوءالأخضر والأحمر في زمان لم يكن فيه عجلات وسيارات ولا توجد مشكلة في السير، أو يقوم الأطباء قبل ألف عام باختراع دواء لمرض الإيدز، فهذا كلام غير معقول طبعاً، وهكذا فيما نحن فيه، فلكل مجمع بشريش ما يخصه من المشاكل والأزمات التي تتطلب حلولاً تتناسب والثقافة والبيئة الموجودة، ولا يعقل أن تكون مشاكل هذا العصر بكل ما يحفل فيه من تعقيدات وتراكم معرفي وتطور علمي وأزمات سياسية واقتصادية هي نفسها التي كان يعيشها المجتمع القبلي البدائي في صدر الإسلام، فقوانين الجيش والحرب مثلاً اختلفت كليّاً عن ذلك الزمان، إذكان المسلمون يسرقون الأسرى ويدفعون خمس المغنم إلى رسول الله أو خليفته، فهل يعقل في هذا العصر استرقاق الأسرى أو استملاك الغنائم من دبابات ومدافع وأسلحة أخرى من قبل أفراد الجيش الإسلامي على أن يدفعوا خمسها إلى الوالي والحاكم؟ إذاً فقوانين ذلك ا لزمان حتى لو قلنا بأنّها إلهيّة وتشريعات سماوية لا تكاد تصلح للتطبيق في هذا العصر.

أو في مسألة موارد بيت المال أو خزانة الدولة حيث كانت مقصورة على الخراج على الأراضي المفتوحة وخمس الغنائم والزكاة على الأنعام والذهب والفضة، واليوم تعتمد الدولة على المعادن المستخرجة من باطن الأرض كالنفط و الغاز والحديد والذهب وأمثالها، وأيضاً على الجمارك والضرائب على الشركات والمتاجر والمخالفات المرورية وأرباح المصانع الكبيرة الخاضعة للدولة وحتى الترانزيت وما إلى ذلك، فهل يعقل إلغاء كل هذه الموارد والاكتفاء بأخذ زكاة الإبل والبقر والغنم وخمس الغنيمة

لتأمين نفقات الدولة المعاصر؟!

والآن في مجال البحار هنا أكثر من ألفي قانون للحياة الاقليمية والدولية لم يكن ولا واحد منها في ذلك المجتمع البدائي، ومثلها في ما يتصل بالأجواء والقضاء أو فيما يتصل بقوانين الألعاب الأولبية وقوانين الجيش والشرطة والتعليم والمصارف والنبوك وغيرها ممّا لا نجد في القرآن والسنّة ولا إشارة إليها، وهذه القوانين هي التي تسيّر الأمور في المجتمعات المعاصرة، فكيف يقال إنّ العقل البشري قاصر عن سنّ القوانين لنفسه ومجتمعه، وبالتالي يحتاج إلى مشرع غيبي لتشريع القوانين الصالحة لحياة الإنسان والمجتمع البشري؟

وأمّا ما رود في القرآن من هذه الأحكام فلا يتجاوز عدد الأصابع فيما يخص بالسرقة والقتل والقذف وحد المحارب وقوانين الأحوال الشخصية كالإرث والزواج والطلاق وأمثال ذلك، وهذه القوانين والتشريعات ذكرت بشكل عام وكلي لا يصلح لأنّ يكون مرجعاً للتقنين في هذا العصر، فهناك مئات الأنواع من السرقة والقتل لا يمكن الحكم في جميعها بحكم واحد وهو قطع اليد أو القصاص، فلابدّ من إدخال آلية العقل البشري في وضع العقوبة التي تتناسب ومقدار الجرم وكيفيته.

٨ ـ إنّ الأحكام الشرعية وإن كانت ذات مصدر غيبي وإلهي إلّا أنّ الموجود في كتب الفتاوى هي أحكام بشرية استنبطها الفقهاء من الكتاب والسنّة ولا يمكن القول بأنّ هذا الحكم أو هذه الفتوى هي حكم الله كما يتوهّم البعض، والفقهاء أنفسهم لا يدعون أنّ ما توصلوا إليه يعكس الحكم الإلهي على نحو القطع واليقين، بل يستظهرون من النصوص القرآنية

والروائية وكلمات المفسّرين ما يساعدهم في استخراج الحكم الشرعي، فالفقههو عمل بشري خاع بدوره إلى ثقافة الفقيه وانتمائه الطائفي ومسبوقاته الفكرية مزاجه ومحيطه الاجتماعي وما إلى ذلك، فكيف نقطع بأنّ هذه الفتوى متطابقة مع ما أراده الله منّا؟

٩ ـ ماذا نصنع باختلاف الفقهاء في كل مسألة شرعية أو حكم فقهي؟ فالشيعة يرون قطع الأصابع في حدّ السرقة وأهل السنّة يرون قطع اليد من الرسغ مضافاً إلى اختلافهم في شروط حدّ السرقة، فربّما تجد فقيهاً يفتي في مورد معين بالقطع وآخر بالتعزير وثالث برد المال لصاحبه وهكذا، ومعلوم أنّ القانون السائد في مجتمع معين يجب أن يكون واحداً، وإلّا فسنواجه تعدد القوانين واختلافها في كلّ مسألة، فهل يمكن إدارة المجتمع بمثل هذه القوانين المختلفة والمتباينة؟

وفي الشأن السياسي هناك فقهاء يرون وجوب الطاعة للحاكم وإن كان ظالماً، ومنهم من يرى وجوب الخروج عليه، ومنهم من يؤيد نظرية ولاية الفقيه، وآخرون يرفضونها، ومنهم من يرى الديمقراطية كفر وإلحا وآخرون يرونها شرعية ولا تتقاطع مع تعاليم الإسلام، فكيف يمكن أن ننسب كل هذه المواقف السياسية المتناقضة إلى الشرع الإلهي ونقول بوجوب الالتزام بالأحكام الشرعية في مثل هذه المسائل؟

١٠ ـ أمّا تحقيق المسألة في مورد التكاليف الشرعية فينبغي تقديم بعض المقدمات لتسليط الضوء أكثر على هذا الموضوع الحساس والمهم، فلا شك في وجود تكاليف شرعية وإلهيّة في الدين السماوي، فلا يوجد دين بلا شريعة وأحكام فقهية، **هذا أوّلاً**..

وثانياً: لا شك في أنّ الغرض من هذه الأحكام يصبّ في مصلحة الإنسان والمجتمع البشري لأنّ الله غني عن العالمين ولا يعقل أن يصدر هذه الأحكام و التكاليف لحاجته أليها.

ثالثاً: إنّ التكاليف والأحكام الشرعية على قسمين: عبادات ومعاملات، والعبادات كالصلاة والصوم والحج أمور تعبدية (من اسمها) ترسم حدود العلاقة بين الله والإنسان، وبما أنّ هذه العلاقة ثابتة (في أصلها) فالأحكام والتكاليف في هذه الدائرة تمتع بالثبات والدوام ولا يجب أن تخضع لآليات العقلانية وفهم العقل البشري لوجوه الحكمة في تفاصيلها، نعم، يجب أن لا تتقاطع مع العقل والقيم الأخلاقيه المسلمة لدى البشر، أمّا أحكام المعاملات فهي ناظرة علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وهذه العلاقة متغيرة بتغير الظروف والثقافات ونمط الحياة في المجتمعات القبلية والمدنية والقديمة والحديثة، فالأحكام فيها متغيرة بالتبع.

لأنّ المقصود منها في الأساس تنظيم حياة الفرد والمجتمع وإيجاد الحلول العملية لما يواجهه الإنسان في حركة الحياة الاجتماعية من مشاكل وتداعيات على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي وما إلى ذلك.

رابعاً: يجب أن تنبني القوانين والأحكام (الشرعية منها والوضعية) على أسس ثابتة في الوجدان البشري، وهي ما يطلق عليه الحقوق الطبيعية مثل حقّ الحياة والسكن والزواج والحرية والكرامة وأمثال ذلك، فكل قانون يتقاطع مع هذه الأصول أو الحقوق الطبيعية أو الفطرية يكون لاغياً.

وبعبارة أخرى: أنّ الأحكام والتكاليف الشرعية يجب أن تأخذ بنظر

الاعتبار هذه الحقوق الفطرية التي يؤمن بها كل إنسان بالبداهة، فلا ينبغي أن يكون القانون الإلهي في المجال التشريعي يتقاطع مع القانون الإلهي في المجال التكويني، بل يجب أن يكون القانون التشريعي تابعاً للقانون التكويني، أي أنّ الإرادة الإلهيّة التشريعية لا يمكن أن تتقاطع مع إرادته التكوينية في عالم الخلق، مثلاً خلق الله الإنسان مدنياً بالطبع وخلق فيه الحاجة إلى الزواج والعمل والسكن فلا يصحّ أن تأتي القوانين والتكاليف الشرعية على خلاف هذه الإرادة التكوينية، بل يجب أن تكون مؤيدة ومنظمة لها، فلو جاء تشريع بجواز وأد البنات مثلاً، فمثل هذا التكليف مرفوض على الإطلاق لأنّه يتناقض مع حقّ الحياة الفطري في الإنسان، أي يتناقض مع الإرادة التكوينية لله في خلق الإنسان، أو ورد حكم شرعي في لزوم قتل المرتد، فهذا أيضاً مرفوض قطعاً لأنّه يتناقض مع أصل حرية الفكر اختيار العقيدة، ويتبيّن من ذلك أنّ ما ورد في بعض النصوص الدينية من لزوم قتل المرتد (من بدل دينة فاقتلوه) إنّما هو حكم فقهي بشري خاضع لمقتضيات المرحلة وثقافة ذلك الزمان ولا يمكن أن يكون حكماً إلهياً، لأنّه كما قلنا، لا يمكن أن تكون الإرادة التشريعية لله على خلاف إرادته التكوينية.

هذه جملة مقدمات وأصول موضوعة (حسب المنهج الكانتي) التي لابدّ من الاعتراف بها قبل الدخول في أصل الموضوع.

إذن تبيّن هذا نقول:

إنّ محل النزاع ليس في وجود تكاليف شرعية وعدم وجودها، فكما قلنا إنّها موجودة في الأصل، وليس في كونها ثابتة أو متغيرة، لأننا قلنا بأنّها

ثابتة في العبادات ومتغيرة في المعاملات، وليس في كون التكاليف الشرعية ألطافاً في الأحكام العقلية وأنّها نابعة من لطف الله بعباده، فهذا أيضاً مقبول ولا مشاحة فيه، بل الكلام كل الكلام فيما يترتب على مخالفة هذه الأحكام والتكاليف مع عقوبة إلهيّة في الآخرة وكونها لا تتناسب ولا تنسجم مع مقضيات اللطف والرحمة الإلهيّة.

إذا تقرر ذلك فالسؤال الذي يفرض نفسه هو: بأي حقّ يدخل الله العاصين النار؟ وهل له حقّ على الناس أساساً؟ وما هو نوع هذا الحق؟ هل أنّ حقّ ناشيء من خالقيته لهم أو من كونه منعماً عليهم، وهل للإنسان في مقابل ذلك حقّ على الله، أم لا؟ أإذا كان له حقّ فما هو نوع هذا الحق؟

إذاً فالمسألة تدخل في دائرة فلسفة الحقوق والمنشأ لهذه الحقوق به أية نطرح السؤال الثاني: هل للإنسان حق على الله، أم لا؟

في مقام الجواب عن هذا السؤال يمكن القول بأنّ الحق التكويني يفرض حقّاً تشريعياً أيضاً ـ كما أسلفنا ـ فالله الذي خلق في الإنسان ملكات تكوينية كالحرية والكرامة وحقّ الحياة وأمثال ذلك لا يجوز له أن يشرع أحكاماً تتنافى مع هذه الملكات والحقوق الذاتية، فلا يجوز مثلاً أن يكلّفه فوق طاقته، أو يكلّفه بما لا ينسجم كرامته وحريته كأن يجبره على اعتناق دين معين، أو يؤاخذه بالعقوبة قبل أن يبيّن له مراده وأحكامه، وهذا الحق للإنسان اعترف به القرآن نفسه حيث يقول: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[1].

وقوله: ﴿**لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ...**﴾[2].

١ ـ سورة الاسراء، الآية ١٥. ٢ ـ سورة النساء، الآية ١٦٥.

وهذا يعني أنّ الإنسان يملك الحقّ في الاعتراض على الله إذا أراد مؤاخذته قبل أن يرسل له رسولاً يبيّن له التكاليف والأحكام الإلهيّة.

وهكذا في حق الإنسان على الله أن يوفر له مقتضيات الحياة الكريمه ويشبع حاجاته الطبيعية في المأكل والمشرب والحنس وما إلى ذلك، لأنّ الله عندما يخلق في الإنسان هذه الغرائز لوم يرزقه الوسائل الكفيلة باشباعها فسيكون ظالماً له، والله منزه من الظلم، ما نراه من بعض حالات المجاعة في بعض الأقوام، أو عدم إمكانية الزواج لبعض الشباب والفتيات فلا يعود إلى الله بل بسبب سوء تدبير الحكومات أو سبب المجتمع أو الإنسان نفسه، وإلّا فإنّ الله تعالى وفرّ للجميع سبل العيش و الحياة الكريمة في الحدّ الأدنى سواء في الجانب المادي أم المعنوي.

نصل إلى حق الله على الإنسان وهل له حق أساساً، وإذا كان الجواب بالإيجاب فمن أي نوع من الحق؟ هل هو مقّ مولوي، أو حق أخلاقي؟

الحق المولوي والحق الأخلاقي

قبل أن نجيب عن هذا السؤال لابدّ من بيان الفرق بين الحقّ والمولوي والحقّ الأخلاقي، فالأوّل هو الحقّ القانوني الذي يكون ملزماً للطرف المقابل بأن يمثّل التكليف الصادر من هذا الحقّ، وكما هو معلوم أنّ كل حقّ يستلزم تكليفاً على الطرف المقابل، من قبيل حق العامل في الأُجرة، أو حقّ الحاكم على الرعية وبالعكس، فمثل هذا الحقّ يفرز واجباً على الطرف الآخر، وهو ربّ العمل مثلاً بدفع أُجرة العامل، ويكون هذا الوجوب ملزماً بحيث يستطيع العامل في صورة المخالفة أن يقدّم شكوى على المحكمة

ضد ربّ العمل فيجبر على الدفع أو يعاقبى، وليس كذلك الحقّ الأخلاقي، وهو من قبيل حقّ الجار على جاره والصديق على صديقه والأب على ابنه وأمثال ذلك، فلو فرض أنّ الجار لم يسأل عن جاره، أو لم يصل القريب رحمه، أو لم يمتثّل الولد أمر أبيه، فلا يحقّ للجار أو القريب و الأب تقديم شكوى على هذا الشخص ومطالبة المحكمة بمعاقبته، وهذا يعني أن من عليه مثل هذا الحقّ الأخلاقي من الأفضل والأجدر أن يؤدي ما عليه من تكليف تجاه من له الحق، فإن لم تمتثّل لهذا التكليف فلا تترتب عليه عقوبة معينة، مثلاً من الحقوق الأخلاقية ردّ الجميل بالمثل، كما تقول الآية: ﴿**هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾[1].

فالوجدان يحكم بهذه القضية وأنّ المحسن يستحق أن يرد له الجميل فالكريم إذا تبرع بمبلغ من المال لفقير أو أطعم جائعاً، فإنّه يستحق الشكر على الأقل من هذا الفقير، ولكن في صورة عدم قيام الفقير بهذا الواجب الأخلاقي فإنّه لا يحقّ للكريم ماقبة الفقير أو تقديم شكوى ضده إلى السلطات القضائية، لأنّه فعل ذلك بمحض اختياره بدافع إنساني وأخلاقي، أمّا لو طلب منه الفقير قرضاً، و استجاب له هذا الكريم ثبت له الحقّ القانوني على الفقير وله مطالبته بتسديد هذا القرض متى حان أجله، وفي صورة المخالفة يحق للكريم تقديم شكوى ضده لإجباره على الدفع أو معاقبته.

إذا تبيّن ذلك نعود إلى السؤال المفروض: إذا كان لله حقّ علينا ـ وهو كذلك ـ فهل أنّه حقّ مولوي وقانوني، أم أنّه حق أخلاقي؟ وبعبارة أخرى،

١ ـ سورة الرحمن، الآية ٦٠.

هل أنّهذا الحقّ ناشيء من كونه خالقاً ومالكاً لنا فيكو الحقّ مولوياً، أم بما أنّه منعم علينا ويجب أن نرد له الجميل بطاعته وعبادته فيكو الحقّ أحلاقياً ومن باب ردّ الإحسان بالإحسان؟ ذهب الفقهاء وعلماء الأصول إلى أنّ الحقّ الإلهي من القسم الأوّل، ولذلك قالوا بحقّ الله في تعذيب ومعاقبة العاصين للتكاليف الشرعية، ثم اختلفوا في سعة دائرة حق الطاعة تبعاً لسعة دائرة المولوية الله تعالى على عباده حتى أنّ الشهيد الصدر ذهب في حلقاته الأصولية إلى أنّ هذا الحقّ يشمل حتى التكاليف المحتملة أيضاً، فيحق للمولى إنزال العقوبة على مجرّد مخالفة التكليف الشرعي المحتمل[1]، ورأينا في مقالة الأُولى أنّ الشيخ مطهري وكذلك الأشاعرة اهبوا هذا المذهب، بل أكثر من ذلك وأنّ الله يحقّ له أن يفعل بعبده ما يشاء، لأنّه خالقهم ومالكهم وهو حرّ في التصرف بملكه.

ولكن هذا القول يواجه عدّة اعتراضات، منها:

أوّلاً: إنّ هذا القول يواجه عقبة الانتقال من الوجود إلى الوجوب، وهو الإشكال المعروف الذي طرحه «هيوم» في عدم إمكانية الانتقال ممّا هو موجود إلى ما ينبغي أن يوجد، أي الانتقال من القضايا التكوينية إلى القضايا الاعتبارية، وأيده في ذلك جملة من المحققين والفلاسفة منهم السيد الطباطبائي والشيخ مطهري في «أصول الفلسفة الواقعية» حيث أكّدا على استحالة الانتقال من العلّة الوجودية إلى المعلول الاعتباري، والعكس صحيح، فالاعتبار يولد الاعتبار، والوجود يولد الوجود، أي أنّ العلّة الوجودية تولد معلولاً وجودياً لا اعتبارياً، والوجوب من مقولة الاعتبار،

١ ـ انظر: حلقات الأصول للشهيد الصدر، الحلقة الثانية، ص .

فالخالقية وهي أمر وجودي لا يمكن أن تفرز معلولاً اعتبارياً وهو وجوب التكليف، وتفصيل الكلام في هذا الموضوع موكول إلى محلّه.

وثانياً: قلنا إنّ المتبرع ليس له على الفقير سوى الحق الأخلاقي، وهو ما يعرف لدى علماء الكلام بوجوب شكر المنعم، ومعلوم أنّ الله تعالى خلقنا تبرعاً ولم نطلب منه أن يخلقنا، فكما أنّ الوالدين ليس لهما سوى الحقّ الأخلاقي بالاحترام والطاعة والاحسان من قبل الولد لأنّهما لم ينجب الولد برغبة أو طلب منه، بل لرغبة في نفسيهما، ويترتب على ذلك حقّ للولد عليهما في حمايته ورعايته واطعامه وما إلى ذلك، فكذلك بالنسبة لخلق الله للإنسان، فالكافر بإمكانه أن يقول عندما يؤمر بالتكاليف الشرعية أنني غير ملزم بها لأنني لا أُريد الحياة والله قد أرغمني بالحياة وجئت إلى هذه الدنيا على كره منّي، فلماذا يطالبني بعبادته واطاعة أوامره، فأساساً أنا لا أُحب هذه الحياة اللميئة بالمنغصات والآلام، وهذا من قبيل أن يقوم شخص بإلقاء نفسه في النهر لينتحر، ثم يأتي شخص آخر وينقذه من الغرق، فمن الواضح أنّه لا يستحق مكافأة من الشخص الأوّل، لأنّه لم يطلب منه انقاذه بخلاف ما لم يسقط في النهر صدفة واستغاث بالناس فنزل أحدهم وانقذه، فهنا يقرّ جميع العقلاء بأنّه حقّاً في ذمّة الغريق، أو يأتي بناء ويرمم الدار بدون طلب من صاحبها، أو يأتي بستاني ويغرس شجرة في حديقة الدار بدون طلب من صاحبها، فلا أحد يقول بوجود حقّ قانوني للبناء أو البستاني في ذمّة صاحب الدار، نعم لو دفع صاحب الدار مبلغاً من المال لهما تبرعاً ورداً للجميل لكان حسناً، ولكن لو لم يدفع لهما شيئاً فلا يحقّ لهما إلزامه بالدفع ولا تحكم عليه الحكمة بالعقوبة في صورة عدم

الدفع كما هو واضح، وهكذا الكلام فيما نحن فيه، فالله أوجدنا لغريزة الخلق في ذاته (إذا صحّ التعبير) فكيف يلزم العباد بما لا شأن لهم في ذلك، نعم بعد أن خلقهم وأودع في نفوسهم حبّ الحياة والبقاء لا أحد يكره الحياة ومن الجميل أن يشكر المنعم عليه بالصحة العافية والمال والمسكن وما إلى ذلك، ولكن لو لم يشكر الله تعالى فربّما يكون قد قصّر أخلاقياً لا قانونياً، وعليه كيف يقال بجواز انزال العقوبة في حقّه؟

ويتبيّن من هذا الكلام أنّ جميع التكاليف الشرعية من صلاة وصوم وعبادات ما هي إلّا نصائح أخلاقية غير ملزمة للعبد إلزاماً قانونياً بل إلزاماً أخلاقياً، بمعنى أنّ الله تعالى يقول للإنسان: إنني خلقتك وخلقت فيك حس العبادة والوجدان الأخلاقي، وعليك بالصلاة وأداء فروض العبادة روحك بحاجة إلى العبادة التي ترفع من معنويتك وتقوي روحك وتنمي أخلاقك، فإن لم تتوجه إليَّ بالعبادة ولم تؤد حقّي الأخلاقي عليك فإنّ روحك التي هي نفخة من روحي: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...**﴾[1]، ستضعف عن مواجهة الصعاب والمشاكل التي يفرضها واقع الحياة على الإنسان، لا أنّ الله سيعاقبه على ذلك، ومن هذه الجهة فإنّ هذا الإنسان سيأتي بالعبادة والصلاة عن طيب خاطر ورغبة لا عن خوق من النار، وحينئذٍ ستكون مثمرة ومفيدة في بناء روح الإنسان وتقوية وجدانه الأخلاقي ومثاله مثال الأُمّ التي تدعو وليدها ليتناول اللبن من ثديها لأنّ هذا اللبن يبني بدنه ويقويه، فإذا رفض الطفل تناول اللبن، فستخاطبه بلسان الحال: بني إنّ هذا اللبن ضروري لبناء بدنك، فلولم ترضع اللبن فستغدو ضعيفاً ونحيلاً لا

١ ـ سورة الحِجْر، الآية ٢٩.

تقوي على مواجهة المرض، ولا أحد يقول إنّ من حقّ الأُم أن تحرقه بالنار، أو يلقي عليه الماء الحار لأنّ خالف أمرها، فالصلاة للروح كاللبن للبدن، والإنسان الذي لا يرتبط بالله تعالى بين الحين والآخر فسوف تعيش روحه الذبول والجفاف ولا يعرف من الدنيا سوى حاجات البدن ونوازع النفس، وبالتالي سيعيش النقص والخلل في شخصيته ومحتواه بالباطني.

وقد يقال: إنّ الأُم أحياناً تضرب الطفل ليتناول طعامه، والعقلاء يجيزون ذلك بمقدار معين، وهذا يعني الحق المولوي على الطفل، ولكن هذا الكلام إنّما يصحّ في هذا المثال لترتب فائدة عليه في هذه الحياة، والكلام في العذاب الأُخروي الذيش لا يترتب عليه أي ثمرة دنيوية، نعم، إذا عاقب الله تعالى هذا الإنسان المذنب في الدنيا كأن ابتلاه بفقر أو مرض حتى يقوده ذلك إلى التوبة وسلوك طريق الخير والعبادة، فلا إشكال، بل يكون هذا المرض أو الفقر من نعم الله تعلى على العبد، كما تقول الآية: ﴿**وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ...**﴾[1]. فالهدف هنا الإصلاح ولا يتصور هذا الهدف في العذاب الأُخروي.

وثالثاً: تقدّم أنّ القوانين التشريعية الإلهيّة لا يجوز أن تتنافى مع القوانين التكوينية، والتهديد بالعذاب الأُخروي على عصيان التكاليف أو على عدم الاعتقاد بالله وبالمعاد وبالأنبياء نوع من الإكراه الذي يتنافى مع حقّ الإنسان الفطري في حرية المعتقد والسلوك الإيماني، كما في إجبار المواطنين على التبرع للحاكم الجائر الذي يعاقب على مخالفة أوامره،

١ ـ سورة البقرة، الآية ٢١٦.

وكما أسلفنا أنّ لا تبقى قيمة لمثل هذا الإيمان والعبادة، لأنّها صادرة عن إكراه وتخويف بالعقاب الأليم وليس عن طواعية ورغبة، ومعلوم أنّ الإيمانم يقترن ويلازم الحرية، بمعنى وجود طريقين أو أكثر أمام الإنسان، فإذا اختار بنفسه وبملء اختياره طريق الإيمان أو العبادة فحينئذٍ تكون لهذا الإيمان أو العبادة قيمة: ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ...**﴾[1]. و﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾[2]، لا ما إذا وضع الله طريق واحداً أمام الإنسان فإمّا هو طريق الإيمان والسير في خط العبادة والطاعة وإلّا فسيكون مصيره الخلود في عذاب النار، وهذا من قبيل أن يقول الحاكم الجائر: إنّ عليك أن تختار إمّا التبرع بالمال للحكومة أو ألقي بك في السجن مدى الحياة، فهل يبقى مجال للاختيار حينئذٍ؟ وهل يقول الناس إنّ المواطنين في هذا البلد يعيشون الحرية التامة؟

وسيأتي مزيد بيان لحقيقة العذاب الأُخروي لاحقاً.

النتيجة: تبيّن ممّا تقدّم أنّ أصل التكليف حسن بلا شك وخاصّة في مسألة العبادات على أن لا يترتب على المخالفة عقوبة إلهيّة سوى ما يخسره الإنسان باختياره من معطيات وفوائد هذه التكاليف الشرعية على روحه وفكره وسلوكه الأخلاقي، وما نراه من معطيات سيئة للصلاة والعبادة وقراءة القرآن في نفوس الارهابيين والمتشددين من المتدينين أو سوء خلق وكراهية للآخرين وعجب وغرور في أنفسهم فهو ناشيء من هذه النظرة الخاطئة لحقّ الله على عباده وإتيانهم بالصلاة عن كره وخوف،

١ ـ سورة الكهف، الآية ٢٩. ٢ ـ سورة الدهر، الآية ٣.

فتحولت معطياتها من كونها ﴿**وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ...**﴾[1]. إلى أنّها تأمر بالفحشاء والمنكر، وهل هناك منكر أشدّ وأقبح ممّا يقوم به هؤلاء المتشددون من قتل الأبرياء وسفك الدماء وتخريب ممتلكات المسلمين بحجّة الجهاد في سبيل الله؟!

أقول: إنّ هذه الحالة الهمجية لدى هؤلاء إنّما تعود لتدينهم وشدّة التزامهم بتعاليم الدين أحكامه كالخوارج الذين كانوا معروفين بأصحاب الجباه السود من كثرة الصلاة والعبادة، ولو أنّهم كانوا غير متدينين وغير مصلين وكانوا من أصحاب اللهو والشهوات لما كان أحدهم مستعداً للانتحار في سبيل ما يعتقده أنّه إسلام وجهاد، أمّا التكاليف الشخصية في باب المعاملات والحدود والديات والقضاء والحكومة فتقدّم أنّها جميعاً من المتغيرات ومن أعراض الدين لا من جوهره وخاضعة لظروف الزمان والمكان والمتغيرات الثقافية للأُمم والأقوام البشرية.

١ ـ سورة النحل، الآية ٩٢.

المقالة الثانية

الجبر والاختيار
أو
خلق الأفعال بين الله والإنسان!!

هذه المسألة تعتبر من أُمّهات المسائل الفلسفية والدينيّة التي كانت ولا زالت محلّ بحث بين الفلاسفة القدماء والمحدثين وأرباب الديانات على السواء رغم ما نشاهده من تكريس الكلام في الفلسفة الحديثة وخاصّة الفلسفة الوجوديّة حول حرّية الإنسان من أجل الإنسان وانّها تمثّل ذاته وشخصيته، بينما الملاحظ في الفلسفة القديمة وأصحاب الديانات هو البحث في هذه المسألة من بعدها الإلهي ، أي ما يرتبط بالعدل الإلهي والقضاء والقدر والحسن والقبح الأخلاقيين.

في البداية نستعرض الأبحاث التي قدّمها علماء الكلام المسلمين وحكماؤهم في هذا الموضوع مع إنتخاب المهمّ من أدلّتهم العقلية وشواهدهم النقلية، ثمّ نتطرّق إلى حرّية الإنسان بالمعنى الحديث ونشفع هذا البحث بوجهة النظر المختارة.

المذاهب الكلامية في هذه المسألة

إنّ محور البحث حول هذا الموضوع في كتب القدماء كان منصباً على مقولة الإختيار، أي الجانب التطبيقي والعملي من الحرّية لا الجانب النفساني، وقلّما وردت كلمة الحرّية في المتون المقدّسة رغم أنّ النتيجة واحدة على مستوى الواقع العملي والفلسفي، والوارد إستعمال هذه الكلمة في قبال العبودية والرقّ بكثرة وهو ما يرتبط بالبحوث الفقهية والتاريخية، أمّا الحرّية بالمعنى المتعارف فقد وردت في روايتين أو ثلاث وقصد منها ما يقابل حياة الذلّة والطاعة العمياء للطواغيت كقول الإمام علي في وصيّة لإبنه الحسن عليه السلام: **«لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حرّاً»**(١).

وقول الإمام الحسين عليه السلام لأهل الكوفة:

«إن لم يكن لكم دين فكونوا أحراراً في دنياكم»(٢).

والسبب في ذلك أنّ مفهوم العبودية وثقافة الخنوع كانت سائدة في تلك المجتمعات البشرية، فمن جهة كانت الأديان الإلهيّة أو البشرية لها نفوذ قوي في نفوس الأفراد وجميعها تدعو إلى أن يكون الإنسان عبداً لله أو للوثن أو لأرباب الدين وأحباره. ومن جهة أُخرى كانت الثقافة السياسيّة لتلك المجتمعات تفرض على الأفراد الطاعة المطلقة والعبودية الذليلة للملك أو الامبراطور وحتّى للأمير والحاكم المعيّن من قبله كما نلاحظ في الحجّاج وابن زياد في حكومة الأُمويين، فكأنّ العبودية والإذعان المطلق للحكومة أمر مفروغ عنه ولا مجال للنقاش فيه، كما لا مجال للنقاش في صحّة أصل العبودية بالمعنى الفقهي فلا أحد يخطر على باله أنّ هذا الإنسان

(١) نهج البلاغة: الرسالة ٣١؛ العقد الفريد، ج ٣، ص ١٥٥.
٢ ـ مقتل الخوارزمي، ص ٢٢.

لماذا يباع ويشترى كالحيوان؟

على أيّة حال فالمذاهب الكلامية في مجال الحرّية والإختيار في أفعال الإنسان متعدّدة وأهمّها ثلاثة: **الجبر، التفويض، الإختيار.**

القول الأوّل: مذهب الجبر أو الجبرية، وهم القائلون بأنّ الإنسان مجبر على أفعاله ولا إختيار له فيها، ونسب هذا القول إلى الجهم بن صفوان من قدماء المسلمين (م/١٢٨هـ)، ومن فلاسفة الغرب «اسبينوزا»، يقول الشهرستاني في بيان هذا المذهب بأنّهم يقولون:

«إنّ الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالإستطاعة وإنّما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا إختيار، وإنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب الأفعال إليه مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: (أثمرت الشجرة) و (جرى الماء) و (تحرّك الحجر) و (طلعت الشمس) و (تغيّمت السماء وأمطرت) و (اهتزّت الأرض وأنبتت) إلى غير ذلك»[1].

ثمّ إنّ مذهب الجبر لا يختصّ بطائفة معيّنة ودين خاصّ بل هو تيّار فكري مبثوث في الثقافة البشرية قديماً وحديثاً، وما أورده علماء الكلام من أقوال المجبرة يريدون بها غالباً أقوال المتكلّمين منهم، أي الذين ينسبون أفعال الإنسان إلى الله تعالى، ولكن هناك فلاسفة ملحدون وعلماء نفس وإجتماع يرون هذا الرأي منهم الماركسيون والسلوكيون والفرويديون وكلّ من يرى أنّ قدرة الإنسان خاضعة لقدرة أقوى منه

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ٨٧.

وليس له من الأمر شيء.

فالماركسيون يذهبون إلى الجبر بتأكيدهم على الحتمية التاريخية وأنّ المجتمعات البشرية تنقسم بتبع وسائل الإنتاج إلى طبقة مالكة لوسائل الإنتاج (البروجوازية) وطبقة فاقدة لها وأنّ النزاع والصراع بينهما حتمي لا ينتهي إلّا بفوز الطبقة المعدمة الكادحة، ثمّ يتكرّر الصراع من جديد بعلاقات جديدة مع وسائل الإنتاج فتصبح الطبقة المنتصرة هي الحاكمة والمالكة، وتتولّد طبقة من داخل المجتمع الجديد بقانون الديالكتيك وأنّ الضدّ يولّد ضدّه من ذاته ويستمرّ الصراع البشري.

وبعبارة أُخرى: إنّ الماركسية وإن قالت بإختيار الإنسان الفرد في تقرير مصيره، إلّا أنّ جبر التاريخ حتمي والمجتمعات البشرية تخضع لقانون الحتمية التاريخية وصراع الطبقات، وبالتالي ينسحب هذا الجبر على الأفراد أيضاً ، غاية الأمر يستطيع الفرد أن يأخذ التدابير اللازمة إذا علم بهذه الضرورة والحتمية، لا أنّ الفرد يمكنه تغيير هذه الضرورة، كما في الزلزلة التي ليس للبشر أيّة قدرة على التصدّي لها والحدّ من قوّتها، ولكن فيما لو علم بوقوعها قبل لحظات أمكنه تفادي الضرر، فلو علم الإنسان بقانون الحتمية التاريخية أمكنه أن يتفادى الضرر من خلال التوافق مع هذا القانون، فحرّية الإنسان تقع في هذه الدائرة الضيّقة فحسب.

السلوكيّون من أتباع «واطسن» عالم النفس الأمريكي يرون أنّ كلّ حركة تصدر من الإنسان خاضعة لقانون (المؤثّر ـ الإستجابة) الذي أثبته «بافلوف» الروسي من خلال تجاربه على الحيوانات، ثمّ جاء العالم الأمريكي «ثورنديك» بقانون الأثر الذي هو تعديل لنظرية بافلوف، وكلّها

تؤكّد على أنّ المؤثّرات الخارجية هي السبب في صدور الفعل من الإنسان والحيوان وتعيين كيفيته ومقداره، ومن كلمات واطسن المشهورة: «اعطوني خمسين طفلاً لأقوم بتربيتهم فسأصنع منهم الطبيب والمحامي واللصّ والمتسوّل و..».

«فرويد» ومدرسته التحليلية في علم النفس، يؤكّد على دور الوراثة والغريزة الجنسية والأعوام الأُولى من مرحلة الطفولة في رسم شخصية الإنسان، فالشخص الكبير يتحرّك بدوافع لا إرادية صادرة من عالم اللاشعور الذي يتكوّن من رغبات جنسية مكبوتة في مرحلة الطفولة وتظلّ تلعب دورها في حياة الفرد إلى نهاية حياته، وتفصيل هذه الآراء مذكور في الكتب النفسية.

على أيّة حال فالجبريون متّفقون على نسبة أفعال الإنسان إلى قوّة أعلى وقدرة أكبر من قدرة الإنسان وإن اختلفوا في تشخيص هذه القوّة الأعلى من الخالق جلّ وعلا إلى الحتمية التاريخية إلى المؤثّرات الإجتماعية أو عوامل الوراثة والغرائز المكبوتة، وبتبع إختلاف هذه النظريات في تحديد القدرة الأعلى تختلف أدلّتهم على القول بالجبر بطبيعة الحال.

الأدلّة على القول بالجبر

بما أنّ بحثنا يدور حول نظرية القرآن في مجال حرّية الإنسان فسوف نكرّس الحديث حول آراء علماء الكلام بالدرجة الأُولى حيث يستفيد الجبريون منهم من الآيات الكريمة لتوجيه مذهبهم.

الأدلّة على الجبر تتلخّص بنوعين من الأدلة: عقلية ونقلية:

أمّا «الأدلة العقلية»:

الدليل الأوّل: دليل توحيد الخالقية:

فبالإستناد إلى التوحيد في المالكية والخالقية، فالله تعالى هو المالك المطلق لجميع ما في عالم الوجود ومنها الإنسان فله حقّ التصرّف في ملكه لا يشاركه فيه أحد إطلاقاً، ولو ذهبنا إلى أعمق من ذلك كما في مذهب العرفاء لوجدنا أنّه لا موجود في العالم سوى الله تعالى وآثاره وتجليّاته: ﴿لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[1].

والتوحيد في الخالقية يقتضي أيضاً أن تكون جميع الكائنات والحركات والسكنات مخلوقة لله تعالى ومنها أفعال الإنسان. فلو نسب شيء يقع في عالم الوجود كأفعال الإنسان إلى غير ملك الله وإلى غير خالقيته للزم منه القول بوجود مصدرين مستقلّين في هذا العالم وهو معنى الشرك.

الجواب: إننا لا ننكر التوحيد في الخالقية وأنّ جميع الكائنات في عالم الوجود إنّما هي مخلوقة لله تعالى بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فحتى أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى: ولكن هذا لا يعني الجبر، لأن الله تعالى خلق إرادة حرّة في الإنسان وأُخرى الأمور على يده بحيث تكون إرادته علّة لأفعاله، وإنّما تنسب إلى الله من باب أنّ الله هو مصدر كلّ موجود ومحرّك كلّ حركة، أي يكون العبد هو الخالق لأفعاله أيضاً ولكن في طول

١ ـ سورة غافر، الآية ١٦.

خالقية الله تعالى لا في عرضها حتى يستلزم الشرك.

الدليل الثاني: توحيد الإرادة:

خلاصته أنّ إرادة الله المطلقة نافذة في جميع الكائنات ولا يوجد شيء في عالم الوجود خارج عن دائرة الإرادة الإلهيّة ومنها أفعال الإنسان، فإذا تعلّقت ارادته تعالى بعصيان العبد أو اطاعته فلا يمكن للإنسان التخلف عنها، قال في شرح المواقف: «ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، فلا قدرة له على شيء منها»[١].

وذكر الفخر الرازي (م٦٠٦هـ) في تقرير هذا الدليل أنّه لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد، فلو إختلفت القدرتان في المتعلّق فامّا أن يقع المرادان، وهو محال، أو لا يقع واحد منها، وهو أيضاً محال، لإستلزامه إرتفاع النقيضين، أويقع أحدهما دون الآخر وهو أيضاً محال لأنّ وقوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر، لأنّ الله تعالى وإن كان قادراً على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك إلّا أنّ ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله وقدرة العبد[٢].

والجواب: إنّ هذا الوجه يشبه ما تقدم في توحيد الخالقية، والجواب عنه هو الجواب، حيث نقول بأنّ إرادة الإنسان تقع في طول إرادة الله تعالى لا في عرضها حتى يستلزم القول بالشرك، أي أنّ إرادة الله تعالى تعلّقت بكون العبد مختاراً في أفعاله، فاجبار الإنسان على أفعاله يتقاطع مع الإرادة الإلهيّة هذه، وبالتالي فلا تنافي بين سلطة الله تعالى ومشيئته

١ ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٦. (٢) الفخر الرازي، الأربعين، ص ٢٣٢.

المطلقة وبين حرية الإنسان واختياره وإرادته وفي ذلك قول العلّامة الطباطبائي:

«تعلّقت الإرادة الإلهيّة بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّه فعل اختياري صادر عن فاعل كذا، فاذن تأثير الإرادة الإلهيّة في الفعل يوجب كون الفعل اختيارياً وإلّا تخلّف متعلق الإرادة... فخطأ المجبرة في عدم تمييزهم كيفية تعلّق الإرادة الإلهيّة بالفعل»[١].

الدليل الثالث: علم الله بأفعال العباد.

وتقرير ذلك: «إنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلّا جاز إنقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد وإلّا جاز ذلك الإنقلاب، وهو محال في حقّه سبحانه، وذلك يبطل إختيار العبد، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، ويبطل أيضاً التكليف لإبتنائه على القدرة والاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل إعتقادهم بعلمه الأزلي المتعلّق بالأشياء»[٢].

الجواب: وقد أجاب عن هذه الشبهة العلّامة الطباطبائي وغيره من العلماء والفقهاء بأنّ العلم الإلهي الأزلي لا يتعلّق بالأشياء بشكل مطلق دائماً، بل بالنسبة إلى أفعال الإنسان يتعلّق علم الله بصدورها من الإنسان بإختياره، أي أنّ الله تعالى يعلم بأنّ الشخص الفلاني سيقوم بذلك العمل

١ ـ الطاطبائي، الميزان، ج ١، ص ٩٩ ـ ١٠٠.
(٢) شرح المواقف: ج٨ ص ١٥٥ ـ بتلخيص.

بإختياره، ولا يتقاطع مثل هذا العلم الأزلي مع حرّية الإنسان وإختياره، يقول العلّامة:

«إنّ العلم الأزلي متعلّق بكلّ شيء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الإختيارية بما هي إختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير إختيارية»[١].

ومثل هذا الإشكال يرد في الإرادة الإلهيّة الأزلية حيث قال في شرح المواقف:

«ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدرة له على شيء منهما»[٢].

وأجاب العلّامة بمثل ذلك الجواب وقال:

«تعلّقت الإرادة الإلهيّة بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّه فعل إختياري صادر من فاعل كذا»[٣].

المناقشة:

وهذا الكلام يستحقّ المناقشة من وجوه:

أوّلاً: إنّ المسألة لا ترتبط بكيفية العلم الإلهي بصدور الفعل من الإنسان حتّى يقال إنّه علم بشرط الإختيار وليس علماً مطلقاً، فليس الإشكال من هذه الجهة، وإنّما في تصوير مفهوم الحرّية مع ضبط جميع الحركات والسكنات للفرد بحيث لا يمكن أن تتخلّف أو تختلف عن المقدّر لها في

(١) انظر: الأسفار، تعليقة العلّامة الطباطبائي، ج ٦، ص ٣١٨. ومحاضرات في الإلهيات للسبحاني، ص ٣١٥. (٢) شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٦.
(٣) الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

العلم الإلهي الأزلي، فمع أنّ الله تعالى قد حسب لهذا العبد قبل خلقه جميع حركاته وسكناته حتّى غدا مثل الكمبيوتر في سلوكه كيف يمكن القول عنه إنّه حرّ مختار؟

ثانياً: إنّه على هذا التصوير ينتفي مفهوم الحرّية من الأساس واقعاً ولا يبقى منه إلّا إسمه، لأنّه كلّما إختار الإنسان شيئاً نقول إنّ الله كان يعلم بأنّه سوف يختاره، فلو بدّل رأيه وإختار غيره لقلنا إنّ الله كان يعلم بأنّه سوف يختار غيره وهكذا، وهذا من قبيل ما يقال في مسألة الشرور والعدل الإلهي، فكلّ نقيصة وشرّ نقول إنّها عين العدل، فلو مرض الإنسان لقالوا هذا عين العدل، ولو لم يمرض فكذلك، ولو جرفه سيل ومات لقالوا هذا يتّفق مع العدل، ولو لم يحدث له شيء لقالوا إنّه مقتضى العدل، وحينئذ لا يكون للعدل مفهوماً مستقلاً يمكننا أن نوزن به الحوادث والوقائع، فإذا كان كلّ ما يقع عدلاً فسوف يؤدّي إلى إرباك الذهنية المتصوّرة للعدل ولأصاب الخلل مفهوم العدل وأنّنا ماذا نقصد به؟

نفس هذا الكلام يأتي في مسألة الحرّية، فانّه مع الفرض المذكور سيفرغ مفهوم الحرّية من مضمونه مثل ما نقول عن الصاروخ المنطلق إلى المريخ بأنّه حرّ ونحن نعلم بجميع حركاته وسكناته إلى أن يعود إلى الأرض.

ثالثاً: المشكلة الأهمّ هي مشكلة توافق هذا العلم الإلهي مع الرحمة الواسعة، فلو كان الله يعلم بأنّ زيداً سيكون كافراً حتماً وسيكون مصيره النار الأبدية، فكيف تسمح رحمته تعالى بخلقه؟! ومع مقارنة بسيطة لما يحدث في دائرة الرحمة البشرية وأنّ كلّ أُمّ حنون لو علمت بأنّ ما في بطنها

طفل مشوّه معلول ولو جاء إلى الدنيا لبقي إلى آخر عمره يقاسي الآلام والمصائب لسعت إلى إجهاضه بكلّ صورة ودعت الله أن يأخذ روحه قبل ولادته، فهذا هو مقتضى الرحمة قطعاً، فكيف بالرحمة الإلهيّة لعبادة التي تمثّل رحمة الأُمّ وحنانها رشحة وشعاع من تلك الرحمة الواسعة اللامحدودة؟

وما يقال من تزاحم الرحمة والغضب بالنسبة لخلق المؤمن والكافر، وأنّ رحمة الله للمؤمن سبقت غضبه على الكافر، فلذلك إقتضت المصلحة الإلهيّة خلق الكافر من أجل إمتحان المؤمن وزيادة أجره وإيمانه ـ إنّما هو على مبنى القوم من ضرورة القول بالعلم الإلهي الأزلي لأفعال الإنسان، وإلّا فإنّ الله غير عاجز على أن يبتلي عبده المؤمن بالمرض والفقر والشهوات والمصائب ويزيد في إيمانه دون أن يخلق الكافر.

رابعاً: ورد في صحاح أهل السنّة روايات بهذا المعنى وأنّ عاقبة الإنسان وسلوكه في الحياة ورزقه كلّ ذلك مكتوب في علم الله الأزلي، ولكن علماءنا يرفضونها ويتّهمونها بأنّها من الإسرائيليات، من قبيل ما رواه مسلم في صحيحه عن سرادقة بن مالك بن جعشم أنّه قال:

«يارسول الله بيّن لنا ديننا كأنّنا خلقنا الآن، فيم عمل اليوم؟ أفيما جفّت به الأقلام وجرت به المقادير، أم فيما يستقبل؟ قال: لا، بل فيما جفّت به الأقلام وجرت به المقادير، قال: ففيم العمل؟

قال: اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له، وكلّ عامل بعمله»[1].

وفي رواية أُخرى رواها البخاري عن أبي هريرة قال:

(١) صحيح مسلم، ج ٨، ص ٤٤، ط نشر محمّد علي صبيح مصر.

«قال لي النبي ﷺ: «جفّ القلم بما أنت لاقٍ».

ورواه مسلم في صحيحه.

إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في الصحاح، ومن الواضح أنّ المراد بالقلم أو اللوح المحفوظ وأمثال هذه التعبيرات هو العلم الإلهي الأزلي لا حقيقة القلم واللوح، ونلاحظ الشيخ السبحاني في كتاباته يشنّع على هذه الروايات وينكرها بحجّة أنّها مخالفة للقرآن والسنّة مع أنّها لم تأت بشيء جديد غير ما ذكره السبحاني نفسه والعلّامة الطباطبائي وغيرهما من العلماء والمفسّرين، يقول السبحاني في ردّه على هذه الروايات بعد ذكر طرفاً منها:

«لا شكّ أنّ هذه الروايات بما يظهر لها من المفاد المذكور آنفاً مخالفة للكتاب والسنّة المعتبرة»[1].

ويقول في أصل مثل هذه الروايات: «لقد ابتلى المسلمون بعد كعب الأحبار بكتابي آخر قد بلغ الغاية في بثّ الإسرائيليات بين المسلمين وهو وهب بن منبّه، ويظهر من تاريخ حياته أنّه أحد المصادر لإنتشار نظرية نفي الإختيار والمشيئة عن الإنسان»[2].

الصحيح في مسألة العلم الإلهي وأفعال الإنسان:

ما هو أقرب إلى العقل وأوفق مع الآيات الكريمة أن يقال إنّ علم الله تعالى محيط بكلّ شيء أي ما هو موجود فعلاً أو سيوجد إلى يوم القيامة

(١) الشيخ جعفر السبحاني، محاضرات في الإلهيات٦ ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٢)

ممّا كانت علّته موجودة كما نعلم بأنّ الشمس سوف تطلع من الشرق مثلاً وسوف ترتفع درجة الحرارة ويضيء النهار وأمثال ذلك ممّا يدرك من خلال أسبابه الموجودة فعلاً، أمّا العدم المطلق وهو الذي عدم حتّى أسبابه وعلله فليس كذلك وعلم الله لا يتناول العدم.

توضيح ذلك: إنّ أفعال الإنسان تتميز عن غيرها من أفعال الحيوان والنبات وحركات الاجرام السماوية في عنصر «الحرية» التي يتمتع بها الإنسان دون غيره من المخلوقات، وهذا يعني أنّه يختار أفعاله خارج دائرة قانون العليّة والجبر العلّي في الجمادات أو الجبر الغريزي في الحيوانات، وهذا يعني أيضاً أنّ الإرادة المنتجة للفعل تتولد وتخلق في نفس الإنسان بصورة ذاتية لا أن تكون وليدة ارادات أُخرى أو ظروف قاهرة، وهو معنى الحرية على المستوى السيكولوجي، وبالتالي نصل إلى هذه الحقيقة وهي أنّ الإرادة للفعل كانت عدماً قبل أن يختار الإنسان ذلك السلوك المعين، وعلم الله لا يتعلق بالإعدام حتماً، ولا ضير في ذلك، فالله تعالى لا يعلم له شريك كما صرّح القرآن بذلك. ولا يعلم عدد الملائكة في السماء العاشرة، لأنّها سالبة بانتفاء الموضوع، فلا وجود للسماء العاشرة حتى يعلم الله تعالى عدد الملائكة فيها، وما سوى أفعال الإنسان فالله يعلم ما كان وما يكون إلى ويوم القيامة والى أبد الأبدين، لأنّ عالم الوجود يتحرك وفق قانون الاسباب والمسببات، والله تعالى الذي خلق الاسباب والعلل يعلم بمعلولاتها قبل وقوعها حتماً كما نعلم نحن بأن مثلاً بأنّ الليل سوف يعقب النهار، والشتاء يعقب الخريف وهكذا وذلك بسبب وجود العلل لهذا الظواهر.

وبذلك يمكن الجمع بين الحرية في الإنسان وعلم الله الأزلي بالحوادث، لا ما ذكر من أنّ الله يعلم بأنّ هذا العبد سوف يفعل ذلك الفعل باختياره، فإنّ هذا التوجيه لا يحل المشكلة، بل سوف تتولد من ذلك مشكلة أخرى على مستوى الرحمة الإلهيّة، وهي ما ذكرنا في مشكلة خلق الكافر حيث يتقاطع العلم الإلهي بكفره مع الرحمة الإلهيّة قهراً، ومهما سعى العلماء في توجيه هذه الظاهرة فإنّ محاولاتهم تذهب أدراج الرياح ولا تكون مقنعة، لأنّها لا تحضى بموافقة الوجدان قطعاً كما مثلنا في الام والجنين المشوّه الخلقة.

والأمر الذي يمنع العلماء من القول بهذه المقولة هو أنّهم أرادوا تنزيه الله تعالى من الجهل والنقص، وتوهموا أنّ هذه المقولة وعدم علم الله بأفعال الإنسان تستلزم نسبة الجهل والنقص الساحة الإلهيّة، والحال أننا رأينا أنّ هذا المعنى غير صحيح، لأنّ إرادة الإنسان من مقولة العدم المطلق قبل وجودها، فلا محذور في عدم العلم بها كما تقدم.

الدليل الآخر على هذا المدعى أنّ الروح الإنسانيّة هي الروح الإلهيّة الذي نفخها الله فيه: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**...﴾[1] وأنّ الله خلق آدم على صورته كما في الروايات وجعله خليفة له على الأرض، ولا يعني على صورته من الناحية البدنية والمادية طبعاً، بل الكلام على مستوى الروح، وحينئذٍ ننقل الكلام في هذه المسألة إلى الذات المقدسة، ونتساءل: هل يعلم الله تعالى منذ الأزل بما سوف يريد ويختار في المستقبل؟ فإذا كان الجواب بالايجاب، فهذا يعني تجميد المشيئة الإلهيّة

١ ـ سورة الحِجْر، الآية ٢٩.

في حصار العلم الأزلي، ويلزم منه نفي الحرية المطلقة لله تعالى، وهو باطل بشهادة الوجدان. ويلزم منه نسبة النقص والعجز إلى الساحة الإلهيّة حتماً وينتفي معه الحاجة للدعاء والتوبة والتوكل وما إلى ذلك من المفاهيم الاسلامية والثوابت الدينية المرتبطة بمقولة حرية الله واختياره وأنّه ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1]، وتصبح الذات المقدّسة بهذا التصور كجهاز الكامبيوتر والصاروخ المنطلق إلى الفضاء الذي يسير طبق برنامج ثابت ومعين منذ انطلاقه وحتى عودته (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً).

وخلاصة الكلام: أنّ الروح الإنسانيّة هي قبس من الروح الإلهيّة، وكما لا يمكن تحديد المشيئة الإلهيّة بالعلم الإلهي الأزلي، فكذلك لا يمكن تحديد المشيئة الإنسانية بالعلم الإلهي الأزلي.

أمّا الآيات القرآنية التي تدلّ على هذا المعنى فكثيرة إلّا أنّ أصحابنا يؤوّلونها بما لا يخالف تلك النظرية الباطلة وكأنّها وحي منزل، أي يتركون نصّ القرآن الكريم خوفاً من مخالفة إفرازات العقول البشرية، ومن هذه الآيات الكريمة قوله تعالى في سورة العنكبوت:

﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾[2].

ويقول أيضاً في نفس هذه السورة:

﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾[3].

١ ـ سورة الرعد، الآية ٣٩. ٢ ـ سورة العنكبوت، الآية ٢ و ٣.
(٣) سورة العنكبوت، الآية ١١.

إلى غير ذلك من الآيات الصريحة بأنّ الله يبتلي الناس ليعلم المؤمن من غيره، وتذكر هذا المعنى بالفعل المضارع مع توكيدات كثيرة وتصريح بإسم الفاعل للفعل المضارع وهو الله تعالى.

والعجيب أنّ علماء الكلام يتمسّكون ببعض الروايات التي تذكر أنّ علم الله الأزلي يتعلّق بجميع أفعال الإنسان ولا يتمسّكون بهذه الآيات المذكورة آنفاً، بل يؤولون هذه الآيات تبعاً للروايات ثمّ يؤكّدون على وجوب طرح الرواية وضربها بالجدار إذا خالفت كلام الله!! وكأنّ المخالفة لابدّ أن تكون صريحة وتكون الرواية نقيضة للآية في كلّ شيء، ويمكن الجزم بعدم وجود ولا رواية واحدة من هذا القبيل، لأنّه لا يوجد كذّاب يضع رواية متناقضة مع القرآن بصراحة، وحتماً هناك طريق للجمع بينهما بتأويل الآية كما في موردنا هذا.

علم الله بعدم إيمان الكفّار:

أمّا ما يمكن أن يقال من علم الله تعالى بالنسبة إلى عدم إيمان أبي لهب حتّى وعده بالعذاب الحتمي في الآخرة كما في قوله ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ... سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ﴾[1].

وقوله تعالى في عدم إيمان قوم نوح: ﴿وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ...﴾[2].

وقوله تعالى في الأخبار بعدم إيمان الكافرين: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ

(١) سورة المسد، الآية ١ ـ ٣. ٢ ـ سورة هود، الآية ٣٧.

﴿أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[١].

كلّ هذه الآيات الكريمة توضّح مبدأً مهمّاً من مباديء علم النفس وتلقي الضوء على خفايا القلب، وهو أنّ النفس البشرية يحدوها قطبان، قطب الخير وقطب الشرّ، فلو أنّ الإنسان إستمرّ على إرتكاب المعاصي والآثام فسوف يضعف فيه جانب الخير والنور حتّى يموت ويغدو قلبه مظلماً تماماً وتتحوّل نفسه إلى شيطان رجيم، وكذلك الحال في الصالحين والأخيار فانّهم إن إستمرّوا في طريق الصلاح تذوب عناصر الشرّ من أنفسهم حتّى تنتهي وتزول نهائياً فيكون الإنسان معها معصوماً كما هو حال الأنبياء والمرسلين، فما يقال عن كيفية علم الله بعدم إيمان الكفّار من أمثال أبي لهب أو قوم نوح فلأنّ الله تعالى الذي هو أقرب إلينا من حبل الوريد يرى خفايا ومطاوي نفس الإنسان، فإذا رأى إنطفاء جانب النور فيه علم حتماً بأنّه سوف لا يصير إلى خير أبداً، وإذا علم طهارة القلب من عناصر الشرّ وزوالها تماماً علم بأنّ هذا الإنسان سوف لن يعصيه بعد ذلك لعدم وجود مقتضي الشرّ والمعصية في نفسه وعند ذلك يصلح أن يكون نبيّاً، أي إنّ الله تعالى يعلم أيضاً بأنّ مثل هذا الإنسان سوف لن يعصيه أبداً.

وأمّا قبل ذلك كما في سائر الناس ومع وجود قطب الخير وقطب الشرّ في الإنسان فكلا العلّتين موجودتان، وترجيح أحدهما على الآخر بيد الإنسان وإختياره، وهذا الإختيار هو الذي ينفي أن يتعلّق علم الله الأزلي بأحدهما دون الآخر.

١ ـ سورة البقرة، الآية ٦.

الجبر الفلسفي: الإرادة ليست إختيارية!

وحاصل ما ذكروه أنّ الفعل الإختياري ما كان مسبوقاً بالإرادة، وعلى هذا فالإرادة ليست إختيارية، لأنّها لو كانت مسبوقة بإرادة أُخرى نقل الكلام إلى الإرادة السابقة عليها وهكذا يتسلسل وهو محال، فثبت أنّ الإرادة ليست إختيارية وبما أنّ الإرادة هي المبدأ الأخير لصدور الأفعال، فهي أيضاً غير إختيارية[١].

وهذه الشبهة من أهمّ الشبهات في هذا المورد، وقد ضلّ فيها الفلاسفة والحكماء، وحار في ردّها أكابر العلماء حتّى أنّ الفخر الرازي بالغ في قوّة هذا الدليل وتوّهم أنّه لو اجتمع الثقلان لم يقدروا على ردّه.

وقد أُجيب عن هذا الدليل بوجوه عديدة:

الأوّل: ما ذكره المحقق الخراساني في «الكفاية» من أنّ الثواب والعقاب يترتبان على الإطاعة والعصية. وهما ينشئآن من الإرادة، والإرادة ناشئة من الشقاوة والسعادة الذاتية لكلّ فرد، وإليك نصّ كلامه:

«قلت: العقاب إنّما يتبع الكفر والعصيان التابعين للإختيار الناشيء عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ السعيد سعيد في بطن أُمّه والشقي شقي في بطن أُمّه، والناس معادن كمعان الذهب والفضّة كما في الخبر، والذاتي لا يعلّل، فإنقطع السؤال أنّه لِمَ جعل السعيد سعيداً والشقي شقيّاً، فإنّ السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنّما

١ ـ المصدر السابق: ص٣٢٢.

أوجدهما الله تعالى، وهنا انكسر القلم وعجز عن الكتابة»[١].

المناقشة:

إنّ هذا الوجه في الجواب في غاية الضعف حيث ننقل الكلام إلى المنشأ الأصلي للإرادة وهو الشقاوة والسعادة الذاتيتان، فلماذا خلق الله هذا المنشأ الذاتي للإرادة في الإنسان ثمّ يدعوه إلى مخالفته؟ ألا يتنافى هذا المعنى عدله ورحمته؟

وأمّا ما أورده من الحديث الشريف في مقام الاستشهاد لكلامه، ففيه: أنّ ظاهر النصوص من الآيات والروايات إن كان مخالفاً للعقل والوجدان فلابد من تأويلها بما يتفق مع العقل والوجدان وثوابت العقيدة الإسلاميّة، وقد ذكر في تفسير الحديث الأوّل تارة بأنّ الله تعالى يعلم بأنّ هذا الجنين سيكون في المستقبل سعيداً أو شقيّاً، ولكنه مخالف لمذهبنا في عدم علم الله تعالى بمستقبل الإنسان.

وأُخرى بأنّ المقصودة من الشقاوة أو السعادة الكتوبة للإنسان في بطن أُمّه هو مقتضى الشقاوة أو السعادة لا لعلّة التامة، أي أنّ بعض الناس أقرب إلى السعادة أو الشقاوة والجزء الأخير من العلّة التامة يكمن في اختيار الإنسان للسعادة أو الشقاوة في المستقبل.

وهذا المعنى أيضاً لا يخلو من تكلّف وتحميل على الرواية المذكورة والأفضل أن يقال: بأنّ المراد هو الإخبار عن أنّ السعيد في حياته الدنيا هو أيضاً سعيد في عالم الجنين أيضاً لا أنّ السعادة في بطن الأُم تستلزم

(١) الآخوند الخراساني، الكفاية، ج ١ مبحث الأوامر.

السعادة بعد الولادة، فالملازمة هنا بالعكس، أي نستنتج من السعادة الفعلية للفرد أنّه كان سعيداً من بطن أُمه، فهو مجرّد أخبار عن حال الإنسان في مرحلة الجنين بالنظر إلى حياته الفعلية من الشقاء أو السعادة لا أكثر، وإلّا فالأولى طرح مثل هذه الروايات وضربها عرض الجدار لمخالفتها اللقرآن الكريم والعقل.

أمّا الحديث الآخر فلا يخفى عدم دلالته على المراد، حيث إنّه صريح في اختلاف البشر في قابلياتهم ودرجاتهم، وهو حقّ لا ريب فيه ولكن أين هذا من الجبر؟

الثاني: وهو الجواب المشهور لدى الأُصوليين ونسبه الشيخ سبحاني إلى الإمام الخميني وتقريره أن يقال: إنّ الكبرى ممنوعة وهي جعل ملاك الفعل الإختياري كونه مسبوقاً بالإرادة مطلقاً حتّى تخرج الإرادة عن إطار الفعل الإختياري، بل المناط في إختيارية الفعل هو كونه صادراً عن فاعل مختار بالذات غير مجبور في صميم ذاته بأن يكون الإختيار مخموراً في ذاته وواقع هويته، سواء كان مختاراً بالذات أيضاً، كالواجب الوجود بالذات تعالى، أو لم يكن كذلك كالإنسان وغيره من الفواعل الإمكانية المختارة في أفاعيلها.

وأمّا ما إشتهر من أنّ ملاك الفعل الإختياري السبق بالإرادة، فإنّما هو ناظر إلى الأفعال الجوارحية كالقيام والقعود ونحوهما، لا الأفعال الجوانحية كالصور العلمية والإرادة، فالطائفتان جميعاً صادرتان عن النفس بالإختيار مع أنّ الأُولى منها مسبوقة بالإرادة دون الثانية[١].

(١) السبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص ٣٢٣.

يقول الإمام الخميني‌ﷺ في رسالة الطلب والإرادة: «إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العزم والإرادة والتصميم من أفعال النفس، ولم يكن سبيلها سبيل الشوق والمحبّة من الأمور الانفعالية، فالنفس مبدأ الإرادة والتصميم ولم تكن مبدئيتها بالآلات الجرمانية بل هي موحدة لها بلا وسط جسماني، وما كان حاله كذلك في صدوره من النفس لا يكون بل لا يمكن أن يكون بينه وبينها إرادة زائدة متعلقة به، بل هي موجدة له بالعلم والاستشعار الذي في مرتبة ذاتها لأنّ النفس قابل إلهي لأثرة بنحو أعلى وأشرف»[1].

وخلاصة ما يقال هنا أنّ الإرادة ذاتية للنفس ولا تحتاج إلى إرادة أُخرى سابقة عليها، وإلّا فسوف نواجه محذور يتسلسل.

وهذا الجواب كما ترى لا يغني من الحقّ شيئاً، لأنّ من الواضح أنّ هذه الإرادة الذاتية المتعلّقة بالطاعة أو المعصية لم تكن في السابق، أي أنّها حادثة، ولابدّ للحادث من محدث ولا يمكن أن ينشأ صدفة كما هو مسلّم لدى الحكماء الإلهيين، والسؤال هو عن علّة حدوث هذه الإرادة الحادثة والأسباب التي دعت هذا الإنسان إلى أن يريد الشيء الفلاني لا أنّ حالة الإختيار والحرّية ذاتية أو غير ذاتية، فذاتية الحرّية والإختيار وإن كانت مسلّمة إلّا أنّ البحث ليس عن أصل الحرّية والإختيار، بل عن تطبيقاتها العملية وجذورها النفسانية ولماذا تعلّقت الإرادة بهذا دون ذاك؟

فإن قلنا إنّ الله تعالى هو الذي خلق هذه الإرادة في الإنسان فنتساءل: لماذا خلق إرادة المعصية؟ وبذلك ننتهي إلى الجبر، أمّا لو قيل أنّ الله خلق الإرادة مطلقة غير متعلّقة بشيء، والإنسان هو الذي يريد الخير أو الشرّ،

١ ـ الخميني‌ﷺ، رسالة الطلب والإرادة، ص ١٠٩.

فهذا الكلام غير مقبول، لأنّ الإرادة في الإنسان لا تكون مطلقة أبداً، بل لابدّ وأن تتعلّق بشيء، فالإرادة أمر بسيط لا يتركّب من: إرادة ومتعلّق، بل إرادة واحدة وشيء واحد هو إرادة ذلك الشيء.

الثالث: إنّ الإرادة مسبوقة بالشوق حتماً، والشوق أو الرغبة النفسية لابدّ وأن يسبقها حضور صورة المتعلّق في الذهن، وهو المسمّى بالخطور الذهني، فهو البداية والأصل لكلّ إرادة، والخطور في الذهن إذا كان متعلّقه خيراً فمصدره الملائكة ويسمّى بالإلهام، وإن كان شرّاً فهو من الشيطان ويسمّى بالوسوسة، فعلى هذا تقع جذور الإرادة خارج الإنسان، ولكن الإنسان هو الذي يوافق ويختار تطبيق وممارسة الخطور الملائكي أو الشيطاني، وعلى هذا الرأي جلّ العرفاء وعلماء الأخلاق، يقول صدر المتألّهين:

«وهذه الخواطر هي المحرّكات للإرادات والأشواق، فإنّ النيّة والإرادة لشيء أو الشوق عليه إنّما يكون بعد حصول المنوي بالبال لا محالة، فمبدأ الأفعال الخواطر، ثمّ الخاطر يحرّك الرغبة، والرغبة تحرّك العزم والنيّة، والنيّة تحرّك الأعضاء، إذا عرفت هذا فنقول: الخواطر المحرّكة للرغبة تنقسم إلى ما يدعو إلى الشرّ وإلى ما يدعو إلى الخير، فالخاطر المحمود يسمّى إلهاماً، والخاطر المذموم يسمىٰ وسواساً.

ثمّ انّك تعلم أنّ هذه الخواطر حادثة، وكلّ حادث لابدّ له من سبب، ولمّا كان إختلاف الخواطر بحسب الخيرات والشرور، وكان الاختلاف بينهما اختلافاً حقيقياً ذاتياً، فيكون الاختلاف بين مبدأ الإلهام ومبدأ الوسواس أيضاً كذلك. فسبب الخاطر الداعي إلى الخير يسمّى ملكاً، وسبب الخاطر

الداعي إلى الشرّ يسمّى شيطاناً»[١].

وهذا الجواب وإن كان أفضل من صاحبه وأقرب إلى موازين العقل والمنطق والمفاهيم الدينية، إلّا أنّه يبقى ناقصاً ويواجه بعض الغموض في إخراجه جذور المشكلة خارج دائرة الإنسان والنفس البشرية والتالي يكون الإنسان مسيّراً إمّا إلى الملائكة أو إلى الشياطين.

الرابع: ما أفاده المحقق العراقي في «بدايع الافكار» في هذا المقام حيث قال: «إنّ عوارض الشيء على أقسام ثلاثة: أحدهما: ما يعرض على الشيء وليس بلازم لوجوده ولا لماهيته كالبياض للجسم مثلاً، ثانيها: ما يعرض الشيء ويكون لازماً لماهيته (كزوجية الأربعة). ثالثها: ما يعرض الشيء ويكون لازماً لوجوده كالحرارة للنار، أمّا القسم الأوّل فلا ريب في أن جعل المعروض (بمعنى إيجاده) لا يستلزم جعل عارضه، بل يحتاج إلى العارض إلى جعل مستقل، وأمّا القسمان الاخيران فما هو قابل لتعلّق الجعل به هو المعروض وهو المجعول بالذات، وأمّا لازم كلّ من القسمين المذكورين فيحقق قهراً بجعل نفس ملزومه ومعروضه بلا حاجة إلى جعل مستقل، فإرادة المعروض تكفي في تحققه عن تعلّق إرادة أزلية أخرى به.

ثم قال: إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ أوصاف الإنسان على قسمين:

أحدهما: أنّه يكون من عوارض وجوده وليس بلازم وجوده أو ماهيته كالعلم والضحك ونحوهما، وقد عرفت أنّ هذا النحو من العوارض يحتاج إلى جعل مستقل يتعلق به.

ثانيهما: أن يكون الوصف من لوازم وجوده كصفة الاختيار للإنسان

(١) صدر المتألّهين، مفاتيح الغيب، ص ١٥٤، المفتاح الرابع، بتلخيص.

فانّه من لوازم وجوده ولو في بعض مراتبه، وقد عرفت أنّ هذا النحو من الأوصاف لا يحتاج في تحققه إلى جعل مستقل غير جعل معروضه، فالإنسان ولو في بعض مراتب وجوده مقهور بالاتصاف بصفة الاختيار، ويكفي في تحقق صفة الاختيار للإنسان تعلّق الإرادة الأزلية بوجود نفس الإنسان.

ثم قال: لا ريب في أنّ كل فعل صادر من الإنسان بإرادته له مبادٍ كعلم بفائدته وكشوق إليه وقدرة عليه واختياره في أن يفعله وأن لا يفعله وإرادته المحركة نحوه، وعليه يكون للفعل الصادر من الإنسان نسبتان: أحدهما إليه باعتبار تعلق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقل. والأخرى إلى الله تعالى باعتبار إيجاد العلم بفائدة ذلك الفعل في نفس فاعله وإيجاد قدرته عليه وشوقه إليه إلى غير ذلك من المباديء التي ليست من لوازم وجود الإنسان، وحينئذٍ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوضاً إليه بقول مطلق ولا مستنداً إليه تعالى كذلك ليكون العبد مقهوراً عليه. ومعه يصح أن يقال: لا جبر في البين لكون أحد مبادي الفعل هو اختيار الإنسان المنتهي إلى ذاته، ولا تفويض بملاحظة كون مباديه الأخرى مستندة إليه تعالى، ولا مانع من أن يكون ما ذكرنا هو المقصود بقوله عليه السلام: «**لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين**»[١].

وهذا الوجه في الجواب وإن كان أقوى من الاجوبة السابقة وخاصة في جعله الحرية من ملازم وجود الإنسان لا ماهيته. وهو آخر ما انتجته

١ ـ المحقق العراقي، بدايع الافكار، ج ١، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

الفلسفة الغربية من فكر وابداع في هذا المجال كما هو الحال في المدرسة الوجودية، إلّا أنّه مع ذلك يشكو من بعض موارد ونقاط الضعف، وذلك أن ما ينسب إلى الله تعالى من مقدمات الفعل يكاد يكون علّة تامة لإختيار الإنسان السلوك المعيّن، فتقع الإرادة ـ وهي المنسوبة للإنسان ـ معلولة للمقدمات اللااختيارية من العلم بالفائدة والشوق وإيجاد القدرة عليه وما إلى ذلك من مقدمات الفعل المفروضة على الإنسان، وحينئذٍ يكون حال الإنسان حال ما قيل:

ألقاه في اليمّ مكتوفاً وقال له إيّاك إيّاك أن تبتلّ بالماء

وهكذا لا نجد حلّاً شافياً في هذا الوجه سوى تكرار ما سبق في الوجه الثاني من ذاتية الإرادة والحرية في الإنسان ولكن بصياغة فلسفية منمقة، وقد تقدم وجه الضعف في الجواب الثاني.

الخامس: ما أورده الشيخ مكارم الشيرازي (صاحب التفسير الأمثل) في الجواب عن هذه الشبهة من الفرق بين صفة الاختيار النفسانية، والاختيار على مستوى الفعل الخارجي، وأنّ الإرادة إنّما تصدق على الثاني دون الأوّل، وإليك نصّ كلامه: «الحقّ في المسألة أن يقال: إنّ هناك أمرين:

١ ـ صفة الاختيار وقوته التي تكون ذاتية للإنسان، ومقتضي هذه الصفة هي تسوية نفس الإنسان بالنسبة إلى أفعاله بحيث إذا شاء فعل وإن شاء ترك.

٢ ـ الاختيار الفعلي، وهو نفس الإرادة والانتخاب في الخارج والتصدي للعمل. فإنّه بعد تصور الإنسان لفعل وتصديق الفائدة فيه

وحصول الشوق المؤكّد له ترد صفة الاختيار في ميدان العمل وتنتخب الفعل أو الترك، وإن شئت قلت: ترد النفس ميدان العمل بصفة الاختيار وقوته التي تكون من شؤونها وذاتياتها فتريد الفعل أو الترك وتنتخب أحدهما.

ولازم هذا أن تكون الإرادة نفس الاختيار، ولكن الاختيار الفعلي لا صفة الاختيار، أي الاختيار بالقوّة.

توضيح ذلك: أنّ الإنسان يكون بفطرته وذاته طالباً للمنفعة ودافعاً للضرر: أي من غرائزه الفطرية والجبليّة غريزة طلب المنفعة ودفع الضرر، وبمقتضى هذه الغريزة إذا لاحظ شيئاً والتفت الى منفعة أو ضرر، أي إذا تصور أحدهما وصدّقه يحصل في نفسه شوق إلى تحصيل المنفعة أو دفع الضرر، ومع ذلك يرى نفسه قادراً على الجلب وعدمه، أو على الدفع وعدمه وأن له أن يتحرك ويجلب المنفعة أو يدفع الضرر. وله أن يجلس ويتحمل الضرر أو يحرم نفسه عن المنفعة ويشتري المذمّة والملامة لنفسه، فإذا اختار الفعل وانتخبه وأراده تتحرك عضلاته نحو العمل فيفعله ويحققه في الخارج.

وبهذا يظهر أنّ التصور والتصديق والشوق كثيراً ما تكون جبرية غير اختيارية، فإنّ التصور كثيراً ما يحصل للإنسان جبراً بمعونة حواسّه وإدراكاته ويترتب عليه التصديق، فيكون التصديق أيضاً جبرياً غالباً، ويترتب على التصديق الشوق أو الكراهة بمقتضى غريزة جبرية، وهي غريزة جلب المنفعة ودفع الضرر. ثم تصل النوبة بعد هذه إلى أعمال النفس واختيارها وإرادتها بمقتضى سلطانه الذاتي وقوة الاختيار وقدرة

الانتخاب التي جعلها الله تعالى لذاتها فلها أن تختار وتنتخب، ولها أن لا تختار ولا تنتخب.

ثم إذا اختارت وانتخبت تصل النوبة إلى حركة العضلات نحو العمل. والإرادة عين هذا الاختيار الفعلي والانتخاب الخارجي ـ هذا أوّلاً.

وثانياً: ظهر أنّ الإرادة ليست في طول الشوق المؤكد بلا تخلل شيء، بل صفة الاختيار (النفسانية) متخلّلة بينهما، والشاهد على ذلك أنّ الإنسان كثيراً ما يتصوّر شيئاً ذا منفعة وفائدة ويصدّق بفائدته ويشتاق إليه ولكن مع ذلك لا يتصدّى له في الخارج ولا تترشّح من النفس إرادة العمل لما يكون لها من صفة الاختيار وقوّته، وحينئذٍ نشاهد تخلّل صفة الاختيار بين الشوق والإرادة.

وبهذا تنحل مشكلة عدم اختيارية الإرادة، فإنّه إذا كانت الإرادة عبارة عن الاختيار الخارجي الفعلي، والتصدّي في الخارج بمقتضى صفة الاختيار الذاتية للإنسان، كانت إرادية، وإراديتها إنّما تكون بذاتها لا بقوّة اختيارية أخرى حتى يتسلسل»[1].

مناقشة الوجه الخامس:

وهذا الوجه وإن كان أفضل من سابقه وأوضح بياناً إلّا أنّه لا يزال يواجه مشكلة المقدمات المفروضة على الإنسان وأشدّها ما ذكره من مجبوليّة النفس على جلب المصلحة ودفع الضرر. ومعه ماذا ينفع تخلل صفة الاختيار بين الشوق المؤكد والإرادة للفعل؟ وما ذكره من مشاهدة حالات

١ ـ مكارم الشيرازي، أنوار الأصول، ج ١، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

من توفّر المقدمات ووجود المصلحة في الفعل ومع ذلك لا يتصدى الإنسان في الخارج على مستوى جلب المصلحة ولا تترشح من النفس إرادة العمل يتناقض مع قوله الآنف الذكر من مجبولية النفس على جلب المصلحة أو دفع الضرر. وتحليل هذه الظاهرة لا يعني حكومة الإرادة والاختيار على أفعال الإنسان البتة، بل يدلّ على عدم توفّر المقدمات المطلوبة بكاملها، أو معارضتها بما هو أقوى منها، فمثلاً: من أدرك الفائدة من صلاة الليل ومع ذلك لا يتحرك لإتيانها وإقامتها في وقتها لا يدلّ حتماً على أنّ الإرادة في الإنسان حرّة وغير مترتبة على المقدمات، لا أنّه إمّا أن يكون إدراكه لفائدتها ضعيفاً ولا يكفي لإثارة شوقه وتحريك عضلاته نحو الفعل، أو تكون المقدمات من العلم بالفائدة والشوق كاملة ولكنها معارضة بما هو أقوى منها وهو المصلحة واللذة الموجودة في النوم والراحة، وإلّا فلا يعقل توفّر المرجّحات الكافية للعمل وعدم وجود الموانع ومع ذلك لا يتحرك الإنسان نحوه كما لو شاهد الإنسان ثعباناً أو سبعاً ضارياً وكانت لديه القوة على الهرب والرغبة في الحياة ومع ذلك يبقىٰ ساكناً ويعرّض نفسه للتلف والهلكة، فهل يسلك عاقل مثل هذا السلوك أو يصدّق بمثل هذا الخبر ذو مسكة؟!

المشكلة التي تواجه هؤلاء العلماء في مقولة المقدمات الإجبارية هي أنّهم توهموا أنّ هذه المقدمات هي من الله تعالى وحصروا الفعل الصادر من الإنسان بين ما ينسب إلى الإنسان نفسه وبين ما ينسب إلى الله تعالى مع الغفلة عن دور الوراثة والمجتمع والظروف، القاهرة الاخرى، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى غفلوا عن المقدمات المعارضة المتوفرة في أفعال

الإنسان، فالغرائر معارضة مع العقل والدين واللذات البدنية معارضة مع المفاسد الروحية، والمصالح الشخصية معارضة مع المفاسد النوعية وهكذا وبالتالي تتساوى كفة الميزان بالنسبة للمقدمات فتكون الإرادة حرّة، وحينئذٍ يمكن قبول ذاتيّة الاختيار وحرية الإرادة في الإنسان

السادس: وهو أن نقوم بإجراء بعض التعديلات للجواب الثاني للتخلّص من إدخال المغيبات إلى ساحة الحوار والتي قد تواجه مشكلة إثباتية غالباً، بأن يقال إنّ الخواطر الذهنية إمّا أن ترد إلى الذهن بواسطة تداعي المعاني كما هو الثابت في الفلسفة بصورة عامّة، والفلسفة الماديّة بصورة خاصّة، ويعتمد توارد الخواطر على المشابهة والمجاورة والتضادّ بين شيئين كما ذكرها أرسطو وابن سينا، حيث ينتقل الذهن في حركته المستمرّة والدائبة من شيء إلى آخر لعلاقة المشابهة أو المجاورة أو التضادّ، فحين تفكّر في زيد ينتقل ذهنك إلى ملابسه بعلاقة المجاورة، أو إلى حادثة وقعت لك مع عمرو بعلاقة المشابهة أو التضادّ.

أو ترد إلى الذهن بواسطة ضغط الغرائز والدوافع الجسدية والنفسية، فالعطشان مثلاً عندما يخطر في ذهنه طلب الماء فسببه هو حاجته الغريزية للماء، وهكذا في حالة الجوع والراحة والرياضة وطلب الرئاسة والمال وأمثال ذلك من الرغبات المفيدة والمضرّة، وهذه القوى والغرائز مبثوثة في الإنسان ويمثّل القلب في الإصطلاح العرفاني، والذهن في الإصطلاح العلمي مقرّ القيادة الذي ترد إليه هذه الحاجات من البدن أو النفس ويصدر أمره فيها كما في البرلمان الذي ترد إليه اللوائح القانونية المختلفة من الوزارات والقوّة القضائية والجيش وسائر المؤسّسات الحكومية، ثمّ بعد

تقليب الرأي فيها يصدر أوامره فيها بالترتيب وتنبعث الإرادة حينذاك لتصدر أمرها إلى الأعضاء لترجمة هذه الأوامر الصادرة من مقرّ القيادة إلى الواقع العملي.

فالبداية هي الإحساس بالحاجة لدى الغرائز البدنية والنوازع النفسية، وهذه القوى تشعر بالحاجة بين فترة وأُخرى بسبب حركة النفس الجوهرية نحو غاياتها وكمالها ﴿**يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ**﴾[1] فنفس هذه الحركة والنمو والرشد البدني والنفسي يفرض على الإنسان إشباع غرائزه وميوله، فالبداية هي الحركة والنمو الغير إختياريين، والحركة تؤدّي إلى جوع الغرائز وإحساسها بالحاجة، وهذه المرحلة غير إختيارية أيضاً، وكلّ حاجة تورث خاطراً في الذهن وتدعو صاحبها إلى إشباعها، وهذا أيضاً غير إختياري، وهذا الخاطر الذهني أو القلبي إذا كان بدافع من الحاجات الواقعية والدوافع الفطرية كان محموداً ومفيداً وعلى الإنسان أن يسعى لإشباعه، وإن كان بدافع من حاجاته الوهمية ورغباته النفسانية السلبية كالحسد والتكبّر والتكاثر والتفاخر فهو خاطر مذموم وعلى الإنسان أن لا يعير له أهميّة ولا يفسح له مجالاً في ذهنه وقلبه ليترسّخ ويقوى بل عليه أن يقوم بتطهير نفسه من مثل هذه الخواطر، وهذه هي المرحلة الداخلة في دائرة إختيار الإنسان وحرّيته، فمجرّد حضور الخاطر إلى الذهن أو وجود هذه الحاجات الوهمية في النفس لا إشكال فيه فإنّ النفس أمّارة بالسوء في كلّ شخص، لكن التكليف يبدأ من مرحلة الإختيار، وهذه المرحلة واقعة قبل مرحلة الإرادة، فلو إختار الإنسان

(١) سورة الانشقاق، الآية ٦.

خاطر الشرّ وتعمّق في التفكّر فيه فسوف تنبعث الإرادة على ضوء هذا التفكير وإختيار هذا الخاطر دون غيره.

فتحصّل أنّ للإرادة مقدّمات بعضها إختياري وبعضها غير إختياري، والتكليف يتعلّق بالمقدّمات الإختيارية منها، ولا يتسلسل إلى ما لا نهاية من الإرادات، ولا أنّ الإرادة ذاتية.

الجبر الإجتماعي:

وخذا الوجه من الجبر كثيراً ما يتردّد في الأوساط العلمية والجامعية بعد إثبات علماء الفسلجة والنفس والإجتماع بعض القوانين الوراثية وتأثيرات المحيط الإجتماعي والجغرافي والثقافي على سلوك الفرد، فمن المسلّم في الوسط العلمي وكذلك في المتون الدينية أنّ الوراثة لها أكبر الأثر في نقل السمات البدنية والأخلاقية ـ وحتّى العقائدية من الآباء والأُمّهات إلى الأولاد، فعندما تردّد محمّد بن الحنفية في معركة الجمل في الهجوم وكان على ميسرة جيش الإمام لإشتباك الأسنّة وكثرة النبال أسرع إليه الإمام وأخذ الراية منه وقال: «لقد أدركك عرق من أُمّك». هذا في مجال السجايا الأخلاقية كالشجاعة.

وفي مجال العقائد يصرّح القرآن الكريم بأنّ قوم نوح لن يؤمنوا بعد ذلك ولن يلدوا أحداً له القابلية على الهداية:

﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِراً كَفَّاراً﴾[1].

(١) سورة نوح الآية ٢٧.

أمّا تأثيرات المحيط الإجتماعي والثقافي فلا أحد يشكّ في ضغط المجتمع اللاشعوري على الفرد حيث يدفعه إلى سلوك معيّن أو اتّخاذ عقيدة خاصّة وقد ورد في الحديث: «الناس على دين ملوكهم».

والخلاصة أنّ الشواهد على تأثيرات الوراثة والعرف والتربية والمحيط من الكثرة بما لا تدع مجالاً للشكّ في بطلان مقولة الإختيار وضآلّة نسبة حرّية الإنسان في مقابل هذه المؤثّرات الكثيرة.

الجواب:

الوجه الأوّل: قيل في الجواب عن هذه الشبهة ـ وهو الجواب السائد في الكتب الكلامية والدينية بشكل عامّ ـ إنّ تأثير هذه المؤثّرات ممّا لا شكّ فيه، ولكنّه لا يبلغ مرحلة الإجبار، بل يشكّل نسبة معيّنة من الدوافع والمؤثّرات، ودورها دور المقتضي لا دور العلّة التامّة، فإنّ صفة البخل حتّى لو كانت وراثية إلّا أنّ الإنسان يجد في نفسه إنّه قادر على البذل والعطاء وخاصّة بعد نضج عقله وزيادة إيمانه، وهكذا بالنسبة إلى الثقافة والبيئة فانّها قد تسلب الإنسان الحرّية في إختيار الفكرة والعقيدة الصحيحة في بداية الأمر والمراحل الأُولى من الحياة، ولكن بعد رشد عقله ووجدانه وسعة أُفق تفكيره يجد في نفسه القدرة على التمييز بين الحقّ والباطل والصحيح والسقيم من موروثه الفكري وتقاليده العرفية ومعتقداته الإجتماعية، ولهذا لم يكن الصبي مكلّفاً بالتكاليف الشرعية إلى مرحلة البلوغ لضغط تلك العوامل الخارجة عن إختيار الإنسان.

وهذا الجواب إنّما يكون صحيحاً ومقنعاً إذا أخذنا الإشكال على

ظاهره الساذج، وأمّا لو تعمّقنا في الإشكال وطرحناه بصياغة علمية فسوف لا يكون جوابنا المذكور مقنعاً، كأن يقال: بعد أن سلّمتم مقولة تأثير هذه العوامل في صياغة شخصية الفرد ورسم سلوكه، وبمجموعها تشكّل نسبة كبيرة من التأثير قد تصل إلى ٨٠أو ٩٠ بالمائة لأنّ كلّ فرد لا يمكنه أن يتجاوز هذه المؤثّرات وخاصّة في مجال التربية وعوامل الرضاع ومؤثرات مرحلة الطفولة ومعتقد الأبوين، فمن النادر أن نرى إنسانياً غيّر عقيدته التي نشأ عليها بالإستناد إلى الأدلّة العقلية والبراهين المنطقية، وعلى هذا تكون نسبة حرّية الفرد ضئيلة بالقياس إلى تلك المؤثّرات، والفعل ينسب إلى الدوافع الأقوى عادةً دون الدوافع الضئيلة، أي أنّ الشريك الأقوى هو الذي ينسب إليه الفعل ويصحّ القول إنّه كان سبباً في صدور الفعل من الإنسان، كما هو الحال في الأحكام الشرعية في الفقه حيث يقول الفقهاء أنّ الفعل العبادي إذا كان صادراً عن نيّة العبادة وتبعاً للأمر الإلهي فالضمائم الضعيفة من قبيل التبريد في الوضوء ورؤية شخص في صلاة الجماعة غير مؤثّرة في صحّة العبادة، وإلّا إذا كانت تلك الدواعي أقوى من نيّة العبادة، فالعبادة غير صحيحة وغير مقبولة.

الوجه الثاني: يمكن ردّ هذه الشبهة بملاحظة أصل العدالة الإلهيّة، فهناك أصل أوّلي حاكم على بقيّة المباديء والمقولات الكلامية في هذا المجال، وهو أصل العدل الإلهي، فمن المحال أن يعاقب الله تعالى الإنسان على فعل معيّن وليس له في إختياره إلّا نسبة ضئيلة من الحرّية والقدرة على الإنتخاب، فلابدّ أن تكون حرّية الإنسان كاملة ويتمتّع بدرجة من الإختيار القصوى حتّى يترتّب عليه التكليف والعقوبة مع المخالفة. هذا هو

الأصل الأوّلي الذي لابدّ منه لكلّ مقولة تقع في دائرة التكليف والعدالة.

أمّا كيفية تصوير هذه الدرجة من الحرّية مع ما ذكرنا من المؤثّرات والموانع فذلك معقول جدّاً إذا أخذنا بنظر الإعتبار حقيقة مهمّة، وهي أنّ المؤثّرات الوراثة والإجتماعية لا تكون على وتيرة واحدة كأن تكون سلبية وذات اتّجاه واحد دائماً بل متظاربة ومتنوّعة، فقد تكون عوامل الوراثة سلبية بينما عوامل المحيط والثقافة إيجابية كما في أولاد المنافقين مثلاً، وقد تكون بالعكس كما في آسية زوجة فرعون وموسى اللذان كانا طيّبا المولد من الناحية الوراثية ولكن المحيط المنحرف في البلاط الفرعوني خبيث، والأمثلة المعاصرة كثيرة أيضاً، فمن يعيش في بلاد الغرب بذلك المحيط الدنيوي المادّي والبعيد عن الدين يجد الحرّية الكافية لممارسة عباداته والسبل مفتوحة للحصول على كتب ونشرات دينية وتشكيل أحزاب وجمعيات خيرية وأمثال ذلك ممّا يجبر البعد السلبي في ذلك المحيط، على العكس من كثير من مجتمعاتنا الإسلامية التي تقوى فيها العوامل الإيجابية على مستوى الوراثة ولكن المحيط المغلق وأشكال الإستبداد السياسي والتخلّف الثقافي يشكّل نقاط سلبية تؤثّر في مجمل سلوك الفرد وشخصيته.

وهكذا نلاحظ أنّ تلك العوامل المذكورة متقاطعة دائماً، ويمكن القول على أساس مبدأ العدل الإلهي أنّ حرّية الإنسان على هذا الأساس تبقى سالمة، لأنّ مجموع العوامل الإيجابية بالنسبة إلى العوامل السلبية يكون ٥٠٪ دائماً، فيقع التعارض بدون ترجيح لأحد الطرفين على الآخر إلّا بإختيار الإنسان، أي أنّ إختيار الإنسان هو المرجع الوحيد الذي يرجّح به

الإنسان أحد الطرفين (الخير أو الشرّ) على الآخر. وحتّى لو رجّحت كفّة أحد الجانبين على الآخر في الظاهر، إلّا أنّ الحساب الإلهي دقيق للغاية فلا تفوته العوامل المساعدة فيحذفها ولا يقيم لها وزناً يوم القيامة، وهذا ما نلاحظه في الكثير من المرتكزات القرآنية والمفاهيم الدينية، فالقرآن يقول: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وسَعَهَا**﴾[١].

وكذلك نقرأ في الأحاديث الشريفة: «**يغفر للجاهل سبعين ذنباً قبل أن يغفر للعالم ذنب واحد**»[٢].

وما ذلك إلّا على أساس ما ذكرنا من العدالة الإلهيّة في حساب العوامل المؤثّرة في فعل الإنسان، ومن هنا ندرك جيّداً لماذا زيد في إبتلاء الأنبياء وأبنائهم وزوجاتهم، وذلك لجبران نعمة الهداية ولتتعادل كفّتي العوامل الدخيلة في سلوك الإنسان، مثلاً فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام عاشوا في ظلّ الرسالة ونور النبوّة فالعوامل الوراثية والتربوية كانت على أكملها، فكان لابدّ أن يواجهوا عوامل سلبية أُخرى من المجتمع أشدّ وأعظم ممّا يواجهه الآخرون حتّى تتعادل كفّتي الميزان في مجال ممارسة حرّيتهم وإختيارهم لجانب الحقّ والخير، وإلّا لأمكن لكلّ فرد أن يقول: لو كنت مكانهم لوصلت إلى درجتهم في سلّم الكمال الإنساني والعرفان الديني، ولما صحّ تفضيلهم على الآخرين وإعتبارهم قدوة وأُسوة.

الدليل النقلي على مذهب الجبر

فقد استدل الجبريون بطوائف خمس من الآيات التي تدل على أنّ الله

١ ـ سورة الطلاق، الآية ٧. (٢)

تعالى هو الفاعل لكل شيء وإن الإنسان لا دخل له في أي شيء في هذا العالم حتى بالنسبة إلى افعاله وسلوكياته.

الطائفة الاولى: ما تدل على أنّ الله تعالى خالق كل شيء ومن ذلك أفعال الإنسان من قبيل قوله تعالى: ﴿**ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ...**﴾[١].

﴿**فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ * قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾[٢].

الطائفة الثانية: ما تدل على أن مشيئة الله هي الحاكمة على مشيئة الإنسان، من قبيل قوله تعالى:

﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**﴾[٣].

الطائفة الثالثة: ما تدل على نفي صدور الفعل من الإنسان وتنسبه إلى الله تعالى من قبيل قوله تعالى.

﴿**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى...**﴾[٤].

الطائفة الرابعة: الآيات التي تدل على أنّ الإيمان وكذلك الأعمال إنّما تحصل بتدخل الله تعالى وجعله، كقوله تعالى:

﴿**رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ**﴾.

وقوله تعالى:

١ ـ سورة الأنعام، الآية ١٠٢.
٢ ـ سورة الصافات، الآية ٩٤ ـ ٩٦.
٣ ـ سورة الإنسان، الآية ٣٠.
٤ ـ سورة الانفال، الآية ١٧.
، ـ سورة إبراهيم، الآية ٤٠.

﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾[1].

الطائفة الخامسة: الآيات التي تسند الهدىٰ والضلال إلى الله تعالى وهي كثيرة، منها:

ومنها: ﴿فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[2].

ومنها: ﴿وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾[3].

ومنها: ﴿مَنْ يَشَأْ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[4].

ومنها: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[5].

ومنها: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً...﴾[6].

الجواب:

ويمكن الإجابة عن الاستدلال بهذه الآيات الكريمة بنحوين:

الأول: جواب كلّي، وهو أنّ هذا الفهم من ظواهر هذه الآيات مخالف للعقل والوجدان وعدالة الله تعالى والغاية من بعث الرسل والانبياء، وبالتالي لزم تأويلها بعد سقوط ظاهرها عن الحجية. هذا أوّلاً..

وثانياً: معارضتها لكثير من الآيات الكريمة الصريحة في اختيار الإنسان ـ كما سيأتي في أدلة القول بالاختيار.

، ـ سورة المجادلة، الآية ٢٢.
،، ـ سورة إبراهيم، الآية ٤.
،،، ـ سورة النحل، الآية ٩٣.
،،،، ـ سورة الأنعام، الآية ٣٩.
،،،،، ـ سورة القصص، الآية ٥٤.
،،،،،، ـ سورة الأنعام، الآية ١٢٥.

الثاني: جواب تفصيلي عن كل واحدة من هذه الآيات المذكورة آنفاً بأن يقال في الجواب عن آيات الطائفة الاولىٰ بأنّ المراد من «كل شيء» فيها هو الاعيان الخارجية بقرينة ما قبلها من الكلام عن خلق السماوات والأرض لا أفعال العباد. والمراد من الآية ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]، فهي ناظرة إلى الأوثان التي كانوا ينصعونها بما هي أعيان خارجية من عالم المادة لا بما هي أعمال.

ويقال في جواب الطائفة الثانية أننا أيضاً لا نقول باستقلال العبد في مشيئته عن المشيئة الإلهيّة المطلقة، ولكن مشيئه الإنسان في طول مشيئة الله ولا تعارض بينهما حينئذٍ، فالله تعالى شاء أن يكون الإنسان حرّاً، وشاء أن يرتكب الإنسان المعصية بحريته واختياره ليختبره ويستخرج الكامن من قابلياته وقواه الفطرية، وشاء أن يهييء له الأسباب التي يستطيع الإنسان بها ممارسة حريته في الطاعة والمعصية. فكل ذلك كان بمشيئة الله تعالى.

ويقال في الجواب عن الطائفة الثالثة أنّ المراد نفي استقلال العبد في التأثير وخاصة في أعمال الخير حيث يمكن انتسابها إلى الله على نحو الحقيقة لأنّه هو الذي أعطى القدرة الهداية والعقل والتأثير لهذه الاسباب كما يصح نسبتها إلى العبد أيضاً لأنّها صدرت عنه باختياره، وسيأتي مزيد تفصيل عن هذه الآية لاحقاً.

ويقال في جواب الاستدلال بالطائفة الرابعة بأنّ الإيمان والتوفيق إلى العمل الصالح وتهيئة اسباب الخير للإنسان إنّما هي بيد الله تعالى على نحو

١ ـ سورة الصافات، الآية ٩٤ ـ ٩٦.

الاقتضاء لا العليّة التامة حتى يستلزم القول بالجبر. ثمّ إنّ هداية الله أيضاً وكتابته الإيمان في القلوب لا تكون بدون مقدمات من العبد ولو من قبيل التوجه إلى الله والطلب منه ولا أقل عدم عناده مع الحق، أمّا لو بنى الإنسان عليا لعناد واللجاج واتباع الشهوات فمن المحال والحال هذه أن يفرض الله عليه الهداية فرضاً وجبراً.

ويقال في الجواب عن الخامسة أنّ المراد من الهداية والضلالة فيها هي ما تكون مترتبة على المقدمات التي اكتسبها العبد لا اعتباطاً، وهذا هو الوارد في غير واحدة من الآيات التي تصلح أن تكون مفسّرة للمراد من الآيات محل البحث كقوله تعالى بالنسبة إلى الهداية: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...﴾[١].

﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ...﴾[٢].

﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدىً﴾[٣].

وكقوله تعالى بالنسبة إلى الضلالة:

﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ...﴾[٤].

﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾[٥] و

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾[٦].

١ ـ سورة العنكبوت، الآية ٦٩.
٢ ـ سورة التغابن، الآية ١١.
٣ ـ سورة الكهف، الآية ١٣.
٤ ـ سورة الصَّف، الآية ٥.
٥ ـ سورة غافر، الآية ٣٤.
٦ ـ سورة البقرة، الآية ٢٦.

القول الثاني: التفويض:

ويقصد به أنّ الله تعالى خلق الإنسان وفوّض إليه أمره وأفعاله وجميع ما يرتبط به، فجميع أفعال الإنسان تقع وفق إرادته هو، وليس لله دخل في ذلك إطلاقاً حتّى بصورة غير مباشرة، يقول القاضي عبدالجبّار المعتزلي:

«ذكر شيخنا أبو علي ﷺ: اتّفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وانّ الله عزّوجلّ أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم»[١].

ورغم أنّ المعتزلة قد أصبحوا في خبر كان، ونحن هنا نسعى لمعالجة قضايا عصرية وإلقاء الضوء عليها ومعرفة نظر القرآن وموقفه منها ونحاذر من تكرّر مكرّرات قديمة ومذاهب قد أكل الدهر عليها وشرب كما نلاحظ مع الأسف أنّ كتاباتنا الكلامية في الأغلب تعالج قضايا ميتة وتناقش مذاهب لا وجود لها إلّا في كتب التاريخ الصفراء، فتراها مشحونة بذكر آراء المعتزلة والأشاعرة رغم مرور قرابة الألف عام على وجودهما وإندثارهما معاً وإن كان المذهب الأشعري أطول عمراً من صاحبه، ويتصوّر كثير من أُخواننا أنّ المذهب الأشعري الذي يقول بالجبر وعدم قبح التكليف بما لا يطاق والتجسيم هو مذهب أهل السنّة على العموم في حين انّك لا تجد أحداً من أهل السنّة في الحال الحاضر يقول بالجبر أو التجسيم وأمثال هذه المقولات الزائفة.

أقول: إنّ مشكلتنا هي أنّ كلّ فرقة منّا تقرأ أفكار ونظرات الفرقة المقابلة من خلال إطار ضيّق من الكتب والدروس التي يتدارسونها فيما

(١) المغني في أُصول الدين للقاضي عبدالجبّار المعتزلي، ج ٦، ص ٤١، الإرادة.

بينهم ويناقشون الآخر لا في الواقع الخارجي بل في الوجود الذهني الذي صاغوه عنه من خلال مقولات أساتيدهم وما ورد في حوزاتهم أنفسهم لا ما في كتب الآخر وحوزاتهم، ومثال ذلك ما نلاحظه في كتابات الفخر الرازي في مقارنته الشيعة باليهود وكيف أنّه أورد من التشنيعات والآراء الباطلة ونسبها إلى الشيعة وهم منها براء، وما ذلك إلّا أنّه لم يأخذها من موردها بل من كتبهم ومسطوراتهم.

على أيّة حال، فإستعراض رأي المعتزلة في القول بالتفويض ليس من هذا القبيل، بل لأنّه رأي شائع جدّاً منذ قديم الزمان وحتّى عصرنا هذا، ويبتلي به المسلمون كما يبتلي به المشركون أيضاً، وحاله حال القول بالجبر في سعة دائرة القائلين به ولكن بصور مختلفة.

طوائف القائلين بالتفويض:

والأصل في هذا القول في تاريخ الفكر البشري هم «**اليهود**» الذي حكى القرآن الكريم مقولتهم في ذلك:

﴿**وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ...**﴾[1].

أي أنّه خلق الخلق وتركهم ولا شأن له بهم.

المجوس من أتباع «زرادشت» سلبوا عنه أي تدخّل في أفعال الشرّ ونسبوها إلى الشيطان (الأهريمن).

المشركون من الأقوام السالفة من اليونانيين والرومان والعرب الجاهليين رغم إعتقادهم بالخالق، إلّا أنّه خلق الخلق وترك أمر تدبيرهم

١ ـ سورة المائدة، الآية ٦٤.

للآلهة والأوثان الحجرية، فتلاحظ في ثقافة اليونان والرومان وكذلك في حضارة الفراعنة آلهة متعدّدة: آلهة الحرب، الصيد، النسل، المطر، الرياح و...

الغلاة من الشيعة ذهبوا إلى أنّ الله تعالى فوّض أمر الخلق والرزق وتدبير العالم إلى الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، وأهون أقوالهم القول بالشفاعة بمعنى أنّ الله تعالى فوّض إليهم يوم القيامة إخراج من يشاؤون من النار مع إستحقاقه العذاب وأنّه محكوم بالمحكمة الإلهيّة بأن لا يشمّ رائحة الجنّة.

المثقّفون من أبناء الغرب الحديث ويتبعهم المستغربون من شبابنا آمنوا بالعلم الذي كشف لهم قوانين الطبيعة، فحلّت هذه القوانين مكان الآلهة في الثقافة القديمة، فالكواكب تدور وتسير بقانون الاستمرارية، وتبتعد أحدها عن الأُخرى بفواصل معيّنة بقانون الجاذبية، السفن والبواخر تسير على الماء بقانون ضغط الماء، الطير والطائرات تطير في الفضاء بقانون ضغط الهواء، الصواريخ تنطلق بقانون الفعل وردّ الفعل، التناسل بقانون الوراثة، السوق بقانون العرض والطلب، ومئات القوانين الطبيعية التي تسيّر العالم وتدبّر أُمور الخلق دون تدخّل مباشر وغير مباشر من الله تعالى، وأساساً لا حاجة لوجود الله بعد أن خلق الخلق وجعل فيه هذه القوانين تسيّره وفق نظم خاصّ وتدبير محكم.

وجاءت «**الوجودية**» لتؤطّر لمسألة التفويض إطارها الفلسفي وتفرض أنّ حرّية الإنسان أصل في وجوده وذاته وليست من صفاته أو ماهيته، فالحرّية هي حقيقة الإنسان، ولكي يحقّق الإنسان هذه الحرّية في حياته يجب عليه التخلّص من كلّ إلتزام ديني وعاطفة وإيمان بوجود الله وغرائز

وإحساسات وأمثال ذلك فانّها جميعاً تقيّد الفرد وتمنعه من ممارسة حرّيته وتضعه في أسرها.

وتؤكّد وجودية «جان بول سارتر» الفيلسوف الفرنسي على عدم الإيمان بالله لأنّ ذلك يعني الإيمان بالقضاء والقدر، وبالتالي تقييد الإنسان وتحديده بما هو مكتوب عليه في اللوح المحفوظ كما يقال، وهو معنى التفويض الجديد الذي تقول به الثقافة الوجودية، وطبعاً لا يمكن القول بأنّ الفلسفة الوجودية واحدة، بل هناك فلسفات وجودية منها المؤمنة الموحّدة كوجودية «كير كجارد» الدانماركي مؤسّس الفلسفة الوجودية، ومنها الملحدة كوجودية «هيدجر» الألماني و«جان بول سارتر» الفرنسي.

مناقشة:

التفويض لدى قدماء المسلمين لا يمثّل تفويضاً حقيقيّاً، وأساساً لا يجتمع مع ماهية الإسلام وحقيقة الإيمان بأنّ الله هو الرزّاق الرحيم الذي ينزل الأمطار ويرسل الرسل لهداية خلقه وينصرهم على أعدائهم ويخلق المعجزات على أيديهم وينزل الوحي والكتب والشرائع السماوية لهداية الناس إلى دينه، فكلّ هذه الأُمور من المسلّمات الدينية لدى الفرد المسلم والتي لا تجتمع مع فكرة أنّ الله خلق الخلق وتركهم وفوّض إليهم أُمورهم بمعناها الحقيقي.

ولدى إستعراضنا لأدلّة المفوّضة نرى هذا المعنى بوضوح وأنّ غرضهم في الحقيقة هو الردّ على المجبرة لا أكثر، ولهذا فجميع ما ذكروه من أدلّة لإثبات التفويض لا تتنافى مع القول بالإختيار من قبيل ما أورده القاضي

عبدالجبّار المعتزلي في الإستدلال على مذهب التفويض بأنّنا نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذمّ المسيء على إساءته، و تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ولا في طول القامة وقصرها، فلولا أنّ أحدهما متعلّق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، أمّا وجب الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب.

والآخر أنّ في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك[1].

وإستشهدوا بالعديد من الأدلّة التي تتضمّن هذه المفاهيم الوجدانية، وكما قلنا إنّ هذه الأدلّة موجّه في الأصل إلى نفي القول بالجبر. فهي صحيحة ولا داعي إلى بذل الجهد لردّها والسعي في إبطالها.

التفويض لدى الغلاة:

رأينا أنّ أحد الطوائف التي تذهب إلى التفويض بأحد المعاني هم الغلاة من الشيعة، وأشدّه قولهم بالأُلوهية للإمام علي عليه السلام وذرّيته، وأدناه قولهم بحقّ الشفاعة والمغفرة لهم يوم القيامة، وقد شدّد أئمّة الشيعة وعلماؤهم النكير على هذا الإنحراف الفكري الخطير، فقد روى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: إنّ رجلاً يقول بالتفويض، فقال عليه السلام: وما التفويض؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى خلق محمّداً وعليّاً ففوّض إليهما، فخلقا ورزقا وأماتا وأحيا! فقال عليه السلام:

(١) شرح الأُصول الخمسة، ص ٣٣٢ ـ ٣٤٥.

«كذب عدوّ الله، إذا إنصرفت إليه فاتل عليه هذه الآية التي في سورة الرعد: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلْ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[١].

يقول زرارة: فإنصرفت إلى الرجل فأخبرته بكلّ شيء فكأنّه ألقم حجراً[٢].

وقال الشيخ المفيد رحمه الله في كتابه (تصحيح الإعتقاد) في شرح كلام الشيخ الصدوق المتقدّم:

«والمفوّضة صنف من الغلاة، وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة إعترافهم بحدوث الأئمّة وخلقهم، ونفي القدم عنهم، وإضافة الخلق والرزق مع ذلك إليهم، ودعواهم أنّ الله تعالى تفرّد بخلقهم خاصّة وانّه فوّض إليهم خلق العالم بما فيه وجميع الأفعال»[٣].

ويقول الشيخ الصدوق رحمه الله في (الإعتقادات):

«إعتقادنا في الغلاة والمفوّضة أنّهم كفّار بالله ـ جلّ جلاله ـ وأنّه شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والقدرية والحرورية ومن جميع أصل البدع والأهواء المضلّة وأنّه ما صغّر الله جلّ جلاله تصغيرهم شيء»[٤].

هذا وقد عقد المجلسي رحمه الله باباً خاصّاً في نفي الغلو عن النبي والأئمّة[٥] وأورد العديد من الأحاديث الشريفة في الإنكار على المفوّضة من قبيل ما أورده عن عيون أخبار الرضا قال الراوي:

١ ـ سورة الرعد، الآية ١٦.
(٢) الإعتقادات للصدوق، ص ١٠٩ ـ ١١٠.
(٣) تصحيح الإعتقاد للمفيد، ص ٦٣.
(٤) الإعتقادات للصدوق، ص ١٠٩؛ انظر: مفاهيم القرآن للسبحاني، ج ١، ص ٤٢٠.
(٥) بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٢٦١ ـ ٣٥٠.

سألت الرضا عن التفويض، فقال:

«الغلاة كفّار، والمفوّضة مشركون، من جالسهم أو اكلهم، أو شاربهم، أو واصلهم، أو زوّجهم، أو تزوّج منهم أو أمنهم، أو إئتمنهم على شيء أو صدّق حديثهم، أو أعانهم بشطر كلمة خرج من ولاية الله عزّوجلّ وولاية الرسول وولايتنا أهل البيت».

وفي خبر آخر في عيون أخبار الرضا قال الإمام الرضا عليه السلام:

«من زعم أنّ الله فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه فقد قال بالتفويض ... والقائل بالتفويض مشرك».

ثمّ إنّ المجلسي رحمه الله قال في شرح معاني التفويض:

«وأمّا التفويض فيطلق على معانٍ بعضها منفي وبعضها مثبت:

فالأوّل: التفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء، فإنّ قوماً قالوا: إنّ الله تعالى خلقهم (أي الأئمّة) وفوّض إليهم أمر الخلق فهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون.

وهذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يقال: إنّهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم وهم الفاعلون حقيقة، وهذا كفر صريح دلّت على إستحالته الأدلّة العقلية والنقلية ولا يستريب عاقل في كفر من قال به.

وثانيهما: أنّ الله يفعل ذلك مقارناً لإرادتهم كشقّ القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حيّة وغير ذلك من المعجزات، فإنّ جميع ذلك إنّما يحصل بقدرته تعالى مقارناً لإرادتهم لظهور صدقهم، فلا يأبى العقل عن أن يكون الله خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح في نظام العالم ثمّ خلق كلّ شيء

مقارناً لإرادتهم ومشيتهم.

ثمّ قال: وهذا الوجه وإن كان لا يعارضه العقل كفاحاً، لكن الأخبار السالفة تمنع من القول به في ما عدا المعجزات ظاهراً بل صراحة مع أنّ القول به قول بما لا يعلم إذ لم يرد ذلك في الأخبار المعتبرة فيما نعلم».

التفويض الجديد:

ولكن في التفويض الجديد يكمن الزيغ والإنحراف والخطر لأنّه مسلّح بسلاح العلم وينبعث من شعارات إنسانية لتكريس حرّية الإنسان وتعميق الشعور بوجوده، والقول بأنّه أخطر من التفويض القديم لأنّ القدماء إنّما قالوا بالتفويض في مقابل القول بالجبر ودفاعاً عن العدل الإلهي ونسبه الظلم والقبيح إلى الذات المقدّسة وقد رأينا أنّه يجتمع مع القول بالإختيار، فهم مؤمنون وموحّدون. ولكن التفويض الجديد يجتمع مع الإلحاد غالباً أو بفرض العزلة على الله تعالى وأنّ يد الله مغلولة كما قال اليهود، لأنّ القوانين الطبيعية من جهة هي التي تسيّر الكائنات فلا حاجة لتدبير الله وتدخّله في أمر المخلوقات، ومن جهة أُخرى يتقاطع الإيمان بالله مع حرّية الإنسان التي هي الأصل في إنسانيته كما تقدّم.

مناقشة الوجه الأوّل: وهو قول العلمانيين من وجود القوانين الطبيعية المدبّرة لأُمور العالم، فنلاحظ أنّهم تصوّروا وجوداً خارجياً لهذه القوانين تقوم بتدبير متعلّقاتها وتفرض على مفردات الطبيعة الخضوع لها غافلين عن أنّ هذه القوانين ذهنية لا أكثر، أي ليس لها وجود واقعي سوى في عالم الذهن والتصوّر، وما نراه في الخارج إنّما هو تطبيقات عملية لهذه القوانين

الذهنية، فنحن نرى أنّ الماء له قوّة بإمكانه حمل السفن العملاقة على ظهره، وفكّر العلماء في ذلك وإكتشفوا قوانين ضغط الماء أو الهواء، فما يوجد في الخارج ليس هو القانون وإنّما هي القوّة الموجودة في الماء أو الهواء، وقانون الجاذبية شيء موجود في الذهن فقط، والموجود في الخارج قوّة الجاذبية لا قانونها.

وحينئذ يقال إنّه من أعطى هذه القوّة للماء أو الهواء أو الجاذبية للكرات السماوية؟ إنّنا حين نشاهد الماء لا نرى فيه أي شيء يمكنه أن يكون قوّة ترفع ملايين الأطنان على ظهره، فهو عنصر سائل لا يملك المحافظة على شكله بل يتغيّر بتغيّر المكان الموضوع فيه، فكيف إستطاع حمل كلّ هذه الأثقال على ظهره؟ قد يقال: أنّ الله تعالى خلق فيه هذه القوّة وتركه، إلّا أنّ هذا المعنى سقيم ومجرّد إفتراض لا أكثر، لأنّ هذه القوّة لا بدأت تكون متّصلة بقوّة أعلى تستمدّ منها القوّة بإستمرار لأنّ الماء غير مولّد لها، وبعبارة أوضح، إذا كانت الباخرة ترمي بثقلها على الماء، عليها من الأسفل والجوانب فلا تغرق، فهذا الفعل مستمرّ بقوّة مستمرّة في وجود الماء ونعلم أنّ هذه القوّة لا تدخل في ماهية الماء وذاته، فيمكن عقلاً أن يكون هناك ماء بلا قوّة الضغط هذه، وكذلك بالنسبة إلى ضغط الهواء والجاذبية، فهذه القوى لابدّ أن تستمدّ وجودها من مصدر آخر غير ذاتها كما يستمدّ الإنسان طاقته وحيويته من الغذاء. لأنّه لا يمتلك هذه الطاقة من ذاته، فكذلك الحال في قوّة ضغط الماء أو الهواء أو الجاذبية فهي ليست من ذاتيات الماء والهواء والكرة الأرضية، وبما انّها قوّة مستمرّة في الحدوث فتحتاج بدورها إلى قوّة أُخرى تمدّها.

القرآن يقول من أوّل الأمر أنّ هذه القوّة هي الله تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾[١].

﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾[٢].

﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...﴾[٣].

إلى غير ذلك من الآيات التي توحي للإنسان بالتوحيد الأفعالي وأنّ كلّ ما في الكون خاضع لتدبير الله وإشرافه المباشر. وكما يقول العرفاء في تفسيرهم للحركة في العالم أنّ الكون في حالة خلق مستمرّ، أي خلقاً بعد خلق، ففي كلّ لحظة هناك خلق جديد، ولو ترك الله تعالى العالم لحظة واحدة لأنعدم الخلق.

مناقشة الوجه الثاني للتفويض الجديد، وهو مقولة الوجوديين من تعارض حرّية الإنسان مع الإيمان بالله، لأنّ الإيمان بالله كما يقول جان بول سارتر يعني الإيمان بالقضاء والقدر وفي ذلك تحديد لحرّية الإنسان ونفيها من الأساس.

والحقيقة إنّ ما دفع الوجوديين للتأكيد على هذه المقولات كما يظهر من كتاباتهم أمران: الأوّل هو ما تقدّم من القول بالقضاء والقدر بمعنى علم الله الأزلي بكلّ حركات وسكنات الإنسان ومعه كيف يمكن القول بحرّية الإنسان؟

١ ـ سورة الملك، الآية ١٩. ٢ ـ سورة يٰس، الآية ٤١.
٣ ـ سورة الرعد، الآية ٢.

والثاني هو تصريحات العرفاء بفناء الإنسان وانّه يمثّل الفقر المطلق وانّ جميع المخلوقات ومنها الإنسان ما هي إلّا ظلال وأوهام في مقابل الذات المقدّسة الإلهيّة.

والواقع أنّ الحقّ مع الوجوديين في كلا هذين الأمرين، أمّا عن الأوّل فقد تقدّم أنّه ليس من العقل ولا من الإسلام في شيء، فالقضاء والقدر مشروط بوقوع الفعل المعيّن من الإنسان لا أنّه موجود قبل أن يتحرّك الإنسان ويقوم بالفعل، فمثله مثل القوانين الطبيعية والسنن الإلهيّة المشروطة «لئن شكرتم لأزيدنّكم» «إذا سقطت من شاهق فستتكسّر عظامك» «إذا إنكسرت السفينة فسيتعرّض ركّابها للغرق» وهكذا، وهذا القضاء والقدر بهذه الرؤية الصحيحة لا تتنافى مع حرّية الإنسان إطلاقاً، والإيمان بالله كذلك، بل يعدّ مكمّلاً لحرية الإنسان ولا يصادرها إطلاقاً حيث إنّه يحرّر الإنسان من سلطة الغرائز وقدرة التقاليد الإجتماعية التي يقول عنها «سارتر» بأنّها قيود وإغلال تكبّل الإنسان وتصادر حرّيته، فالطريق الوحيد للتخلّص منها هو الإيمان بقدرة فوقها وليس فوق الإنسان، إذ أنّ القدرة الإلهيّة تنبعث من صميم الإنسان وعمق ذاته الحقيقية وليست شيئاً أجنبيّاً عنه حتّى يقال إنّ حرّية الإنسان لا تتحقّق إلّا بالتخلّص منها.

فما يقوله سارتر بالنسبة إلى الغرائز والتعلّقات الماديّة والجواذب الدنيوية وانّها متباينة مع حرّية الإنسان صحيح، لأنّ الإنسان كلّما إرتبط بشيء من هذه الأشياء فسيغفل عن ذاته بنفس المقدار، ومن أوّليات الوجودية أن يعيش الإنسان مدركاً لذاته ووجوده ويرى أنّ له قيمة خارج

هذه الأُطر الماديّة الضيّقة، ولذا كانت الحرّية ذات قيمة لأنّها تؤكّد على وجود الإنسان وتحرّره من تلك الجواذب والمتعلّقات، وتحول بينه وبين أن يتحوّل إلى شيء من هذه الأشياء التي يرتبط بها. وكلّ ذلك صحيح ولكنّه لا يتقاطع مع الإيمان بالله، والخطأ الأساس في نظرة سارتر المتقدّمة هو أنّه تصوّر أنّ الإرتباط بالله هو إرتباط بالغير وإفناء للذات الإنسانية كما توهّم عبارات المتصوّفة، في حين أنّ الله تعالى ليس أمراً خارجاً عن ذات الإنسان الحقيقية، بل إنّ القرآن يؤكّد هذا المعنى وهي أنّ روح الإنسان هي روح الله تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾[١].

ولذلك أيضاً يقرّر القرآن الكريم بأنّ الغافل عن الله تعالى غافل عن نفسه أيضاً:[٢].

﴿نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ﴾[٣]

ومفهومها أنّ الذاكر لله تعالى ذاكر لنفسه أيضاً.

أمّا بالنسبة إلى تصريحات العرفاء من وحدة الوجود والتجلّي والواجب والممكن وأنّ الإنسان محض الفقر والحاجة والعدم وأن لا شيء في الوجود سوى الله تعالى وأسماءه وصفاته وأمثال ذلك فلا يقصدون منها مصادرة الإنسان وحرّيته قطعاً وإن كانت معانيها غامضة وتحتاج إلى خيال خصب لا يستطيع الإنسان المنطقي المسكين الذي يعيش مع الواقع دائماً من الطيران في عالم الخيال المقدّس، ولذلك يتصوّر أنّ مثل هذه الكلمات إعدام لشخصيته وإفناء لإنسانيته ومصادرة لحرّيته فيثور ضدّ

١ ـ سورة الحِجْر، الآية ٢٩. (٢) سورة الحشر: الآية ١٩.
٣ ـ سورة الحشر، الآية ١٩.

هذه الأُطروحات التي ترتدي لباس الدين ويرى كجان بول سارتر أنّ الدين أو الإيمان بالله يقيّد حرّية الإنسان.

القرآن الكريم يخاطب الإنسان كوجود محترم ومستقل بعكس خطاب العرفاء الذي لا تشمّ منه إحتراماً لشخصيّة الإنسان، فهم يحاولون تعظيم الله تعالى على حساب الإنسان وأرقى مرحلة يبلغها الإنسان لديهم هي الفناء المطلق، أمّا القرآن فأرقى مرحلة يرسمها للإنسان هي أن يكون خليفة الله على أرضه، وكم بين المعنيين من بون شاسع رغم انّها وجهان لسكّة واحدة.

القول الثالث: الإختيار (أو الأمر بين الأمرين)

وهذا القول هو الذي ذهب إليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام فقد روى المفضّل بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال:

«لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين».

قال: فقلت: وما أمر بين أمرين؟ قال:

«مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته، أنت الذي أمرته بالمعصية»[١].

ويكاد يكون هذا المعنى مقبولاً لدى جميع الفلاسفة وعلماء النفس والإجتماع من غير المسلمين مضافاً إلى علماء الشيعة والسنّة على

(١) التوحيد للصدوق، الباب ٥٩، ح ٧.

الإطلاق إلّا بعض العبارات التي توهم القول بالجبر كما عن الآخوند الخراساني «من الشيعة» والأشعري (من السنّة) وغيرهم.

وعلى ما يبدو أنّ مفهوم الأمر بين الأمرين ليست أُطروحة واضحة المعالم حتّى تعدّ من مختّصات الشيعة، بل إنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام ونظراً لصعوبة هذه المسألة على الأذهان لم يحاولوا التوغّل إلى عمقها ممّا قد يثير بعض الإرباك في الذهنية المسلمة، ولكن أشاروا إلى خطأ القولين السالفين وهما الجبر والتفويض وقرّروا أنّ للمسألة حدّاً وسطاً وهو الأمر بين الأمرين، وعلى العلماء والحكماء السعي لتفسير هذه المقولة، أي أنّ أهل البيت أعطوا للناس خطّاً عامّاً في هذه المسألة دون توضيح تفاصيل النظرية.

ويمكن إستعراض بعض الصياغات الإسلاميّة في شرح وتفصيل مقولة الأمر بين الأمرين وتصويرها:

الصياغة الأُولى: ما يذكره علماء الشيعة في بيانهم للمقولة الإختيار والأمر بين الأمرين بأنّ أفعال الإنسان الإرادية تصدر عن الإنسان بإختياره من غير جبر وإكراه فإنّ شاء فعل وإن شاء ترك وفي نفس الوقت يباشرها بالقوّة والقدرة التي خلقها الله فيه.

يقول الشيخ المظفّر في عقائد الإمامية: في تفسير الأمر بين الأمرين: «إنّ أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة، ونحن أسبابها الطبيعية، وهي تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أُخرى هي مقدورة لله تعالى وداخلة في سلطانه لانّه هو مفيض الوجود ومعطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي لأنّ لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم

يفوّض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق والحكم والأمر، وهو قادر على كل شيء وحيط بالعباد»[1].

الشيخ المطهّري بدوره يوضّح هذه المقولة ببيان أنّ المشيئة الإلهيّة على هذه الصياغة تكون مشروطة بإرادة العبد، ويقول:

«إنّ مذهب الجبر يقوم على أساس المشيئة الإلهيّة المطلقة، وهذا يتنافى مع مسيرة الكائنات والإنسان بالخصوص في هذه الحياة وحتّى في الحياة الأُخرى، لأنّا نعلم أنّ المزارع إنّما يجني المحصول إذا أتعب نفسه في زراعة الأرض، والمريض يجب عليه مراجعة الطبيب للحصول على السلامة، والمؤمن يجب عليه السعي في طريق الطاعة والعبودية للحصول على الجنّة، فالمشيئة الإلهيّة بالرزق والصحّة والحصول على الجنّة مشروطة بحرث الأرض وزرعها في الأُولى وبمراجعة الطبيب في الثاني، والتقوى في الثالث مما يعني أنّ المشيئة الإلهيّة لا تكون إعتباطية.

أمّا مذهب التفويض فيرى أنّ بعض الموارد خاضعة للمشيئة الإلهيّة حتماً، والبعض الآخر غير خاضع لها، وهو باطل أيضاً ولا يوافق منطق القرآن الكريم الذي يعمّم مبدأ المشيئة الإلهيّة لكلّ شيء.

فالصحيح هو الأمر بين الأمرين، أي إنّ المشيئة الإلهيّة مشروطة دائماً، فكلّ شيء يخضع لشرائط معيّنة، ومن المحال أن يوجد بدون توفّر تلك الشرائط. وبعبارة أُخرى، أنّ كلّ شيء يسير وفق مشيئة الله، ولكن مشيئة الله تعلّقت بالنظام فكلّ شيء يجب أن يسير وفق شرائط معيّنة ونظام

١ ـ محمد رضا المظفر، عقائد الإماميّة، ص ٤٤ ط انتشارات الشريف الرضي.

خاصّ»[١].

ويقول الشيخ السبحاني:

«فالفعل مستند إلى الواجب من جهة ومستند إلى العبد من جهة أُخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتاً، ويكون دوره دور المحلّ والظرف لظهور الفعل، كما أنّه ليس فعل العبد فقط حتّى يكون منقطعاً عن الواجب، وفي هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالي منزّهاً عن الجبر، كما أنّ فيها محاسن العدل منزّهاً عن مغبّة الشرك والثنوية»[٢].

ويقول مكارم الشيرازي في «أنوار الأصول»:

«فقد ظهر لك أن معنى الأمر بين الأمرين أنّ أفعال العباد تكون باختيارهم وإرادتهم، ولذلك يكونون مسؤولين ويجزون بالثواب أو العقاب في مقابل طاعتهم أو معصيتهم، ولكن في نفس الوقت ومن جانب آخر تستند أفعالهم إلى الباري تعالى حقيقة لأنّ اختيارهم من جانب الله وتفاض إرادتهم من ناحيته تعالى إليهم في كلّ لحظة، وهو القيوم عليم وعلى أفعالهم وجميع الأشياء، فهي ناشئة حقيقة من اختيار الله وإرادته لأنّ إرادته اللمزوم لا تنفكّ عن اللازم، فهذا هو الأمر بين الأمرين»[٣].

ونظراً لصعوبة إدراك هذا المعنى بصفاء وشفافية فقد مثّل السيّد الخوئيﷺ مثالاً له وقال:

«لنفترض إنساناً كانت يده شلّاء لا يستطيع تحريكها بنفسه، وقد

(١) الشهيد المطهري، تفسير القرآن، ج ٣، تفسير سورة الأنفال، ص ١٣٦.
(٢) السبحاني، الإلهيات، ص ٣٤١.
٣ ـ مكارم الشيرازي، أنوار الأصول، ج ١، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

إستطاع الطبيب أن يوجد فيها حركة إرادية وقتية بواسطة الكهرباء، بحيث أصبح الرجل يستطيع تحريك يده بنفسه متى وصلها الطبيب بسلك الكهرباء، وإذا إنفصلت عن مصدر القوّة لم يمكنه تحريكها أصلاً، فإذا أوصل الطبيب هذه اليد المريضة بالسلك للتجربة مثلاً، وإبتدأ ذلك الرجل المريض بتحريك يده ومباشرة الأعمال بها، والطبيب يمدّه بالقوّة في كلّ آن ـ فلا شبهة في أنّ تحريك الرجل ليده في هذا الحال من الأمر بين الأمرين، فلا يستند إلى الرجل مستقلاً لأنّ التحريك قد أصدره الرجل بإرادته، فالفاعل لم يجبر على فعله لأنّه مريد، ولم يفوّض إليه الفعل بجميع مبادئه لأنّ المدد من غيره، والأفعال الصادرة من الفاعلين المختارين كلّها من هذا النوع، فالفعل صادر بمشيئة العبد ولا يشاء العبد شيئاً إلّا بمشيئة الله»[١].

الأدلة على الاختيار!

وعلى كل حال فإنه يستدلّ على مذهب الاختيار بما يلي:

الأوّل: دليل الوجدان، فإنّ كل إنسان لدى رجوعه إلى وجدانه يرى بأنه حرّ في اختيار ما يريد وأنّ الضرورة الوجدانة تقضي باستناد أفعالنا إلينا والتمييز بين الأفعال غير الاختبارية كضربان القلب وحركة يد المرتعش، وبين الأفعال التي تصدر بمحض اختيار الإنسان وإرادته كالمشي والأكل والمطالعة واللعب وأمثال ذلك، هذا بالنسبة إلى الوجدان الفردي.

(١) السيّد الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ١٠٢ ـ ١٠٣، وكذلك الإلهيّات للسبحاني، ص ٣٤١.

أمّا الوجدان العمومي فجميع العقلاء يرون مسؤولية المجرم في ارتكابه للجريمة ولذلك يذمّونه ويقررون سجنه ومعاقبته، ولو كان مجبوراً على أفعاله لما استحق الذمّ والعقاب.

الثاني: دليل العدالة الإلهيّة: فالجبر ينافي العدالة الإلهيّة حيث يجبر العصاة والكفار على المعصية والكفر ثم يعذّبهم بذلك العذاب الاليم.

الثالث: دليل الحكمة: فالقول بالجبر يستلزم أن يكون بعث الانبياء والرسل وانزال الكتب السماوية كلّها لغواً وعبثاً، فالمؤمن المطيع لله تعالى يسلك طريق الهداية بستديد الله تعالى ولا يمكنه المخالفة والانحراف وتكون هداية الانبياء له ونصائحهم تحصيل للحاصل، وكذلك العصاة والمنكرين المجبورين على العصيان والكفر يكون إنذارهم وتكليفهم بالطاعة والايمان تكليف بما لا يطاق، والله تعالى حكيم لا يفعل اللغو العبث.

الرابع: الدليل النقلي:

فقد استدل للقول بالاختيار بعدة طوائف من الآيات الكريمة الصريحة أو الظاهرة في الاختيار:

الطائفة الاولى: ما هو صريح في اختيار الإنسان في افعاله كقوله تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾[1].

﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ...**﴾[2].

الطائفة الثانية: ما يدلّ على أنّ الإنسان رهين لأعماله يوم القيامة وأنّ الثواب والعقاب والمدح والذم إنّما يكون بسبب ما اكتسب العباد من أعمال

١ ـ سورة الدهر، الآية ٣. ٢ ـ سورة الكهف، الآية ٢٩.

صالحة أو طالحة، وهي كثيرة في القرآن الكريم.

الطائفة الثالثة: ما يحكي عن حسرة أهل النار وتمنّيهم للرجوع إلى الدنيا لجبران ما فاتهم من الأعمال الصالحة، وهذا يعني أنّهم لو كانوا مجبرين على أفعالهم السالفة لما تمنّوا الرجوع من قبيل قوله تعالى:

﴿**قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِي * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ...**﴾[1].

﴿**وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ...**﴾[2].

الطائفة الرابعة: جميع الآيات الكريمة التي تدلّ على تكليف الناس بالطاعات وتنهاهم عن المعاصي والآثام، فلو كان الإنسان مجبوراً على أفعاله لم تكن مثل هذه الخطابات القرآنية للناس معقولة، ولزم أن تكون لغواً.

الطائفة الخامسة: الآيات التي تدلّ على أنّ الله تعالى خلق الإنسان في هذه الدنيا لغاية الامتحان والاختبار، كقوله تعالى:

﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ**﴾[3].

الطائفة السادسة: الآيات الدالة على اسناد أفعال الإنسان إليه على نحو الحقيقة، وهي كثيرة كقوله تعالى:

﴿**الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ... وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ**﴾[4].

١ ـ سورة المؤمنون، الآية ٩٩ ـ ١٠٠. ٢ ـ سورة فاطر، الآية ٣٧.
٣ ـ سورة العنكبوت، الآية ٢. ٤ ـ سورة المؤمنون، الآية ٢ ـ ٥.

﴿هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ * مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ﴾[١].

﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنْ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[٢].

﴿الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾[٣].

﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾[٤].

مناقشة الصياغة الاولى:

لا كلام لنا مع ادلّة القول بالاختيار وإن كان يمكن المناقشة في بعضها إلّا أنها اجمالاً صحيحة لا ريب فيها، ولكن الإشكال والمناقشة في تصوير القول بالاختيار والأمر بين الأمرين في مقولة علماء الشيعة وكيفية الجمع بين إرادة الله وإرادة الإنسان في الفعل الواحد فقد استعرضنا جملة من أقوالهم في هذا الباب ولكنها جميعاً لا تفي بالغرض ولا تخلو من ارباك وضبابية في ما تحمله من مفهوم عن مقولة الأمر بين الأمرين. ويمكن تسجيل بعض النقاط على كلماتهم:

١ ـ إنّ هذا التصوير يتساوى فيه الفعل الحسن والقبيح من حيث مقدار النسبة إلى الله والعبد، فلا فرق بين هذين النحوين من صدور الفعل، ففي المثال المذكور لو قام المريض بإرتكاب منكر وعدوان بيده المريضة لكان حاله حال ما لو قام بدفع صدقة بتلك اليد من حيث نسبة الفعل إليه من جهة

١ ـ سورة القلم، الآية ١١ ـ ١٣.
٢ ـ سورة آل عمران، الآية ١٣٤.
٣ ـ سورة المطففين، الآية ١١.
٤ ـ سورة المائدة، الآية ٣٢.

وإلى الطبيب من جهة أُخرى، في حين أنّ المفهوم القرآني يخالف هذا التصوير بشدّة ويؤكّد على أنّه: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[١].

والآيات الكريمة في تقرير هذا المعنى كثيرة.

وفي الروايات ما يصرّح بهذا المعنى أيضاً، ففي الحديث القدسي عن الإمام الرضا عليه السلام قال:

«قال الله تعالى: يابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء وبنعمتي أدّيت إليّ فرائضي، وبقدرتي قويت على معصيتي خلقتك سميعاً بصيراً، أنا أولى منك بحسناتك منك، وأنت أولى بسيّئاتك منّي ...»[٢].

٢ ـ إنّ هذا التصوير للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لئن إستطاع التخلّص من التفويض فقد سقط بالجبر والشرك بصورة غير مباشرة، لأنّه يقول بأنّه يمكن نسبة الظلم الذي يقوم به الإنسان بشكل من الأشكال إلى الله تعالى، لأنّه شريكه في كلّ عمل يقوم به ويمدّه بالقوّة، وكلّ عمل يشترك فيه إثنان فالمسؤولية تقع على عاتق الشريك الأقوى كما في القضاء الجنائي، بينما لا تقع مسؤولية الظلم والعدوان عقلاً وشرعاً إلّا على العبد، وهذا هو الذي حذّر منه الإمام موسى الكاظم بصراحة في حديثه المعروف مع أبي حنيفة لمّا سأله أبو حنيفة قال: يابن رسول الله ممّن المعصية؟ قال:

«إنّ السيّئات لا تخلو من إحدى ثلاث: إمّا أن تكون من الله ـ وليست منه ـ فلا ينبغي للربّ أن يعذّب العبد على ما لا يرتكب، وإمّا أن تكون منه

(١) سورة النساء، الآية ٧٩.
(٢) بحار الأنوار، ج ٥، ص ٥.

ومن العبد ـ وليست كذلك ـ فلا ينبغي للشريك الأقوى أن يظلم الشريك الضعيف، وإمّا أن تكون من العبد وهي منه ـ فإن عفا فبكرمه وجوده، وإن عاقب فبذنب العبد وجريرته»[1].

٣ ـ إنّ الطبيب في المثال المذكور إذا كان يعلم بأنّ هذا المريض سيقوم بإرتكاب جريمة بهذه اليد حتماً ومع ذلك أمدّه بالكهرباء، فهو مسؤول وشريك في الجريمة لدى جميع العقلاء والمحاكم القضائية، وقد سبق أن ذكرنا رأي علماء الشيعة في أنّ الله تعالى يعلم بعلمه الأزلي بجميع أفعال البشر فلا يصحّ القول بأنّ الله يمدّ الإنسان بالقدرة ويعلم أنّه سيرتكب جريمة حتماً ومع ذلك لا يتحمّل قسطاً من المسؤولية!!

٤ ـ بالنسبة لتقرير الشيخ المطهّري ﷺ رغم أنّه متين ولا غبار عليه في دائرة التكوين في عالم الخلقة فإنّ الله أبى أن يجري الأُمور إلّا بأسبابها كما في الحديث، إلّا أنّ الكلام ليس في مجال عالم الخلقة بصورة عامّة، بل في دائرة الإنسان، ومعلوم أنّ الإنسان يستطيع بما أُوتي من حرّية وإختيار أن يتجاوز القوانين الطبيعية، ولهذا لا توجد صياغات ومعادلات قانونية في علم النفس والإجتماع كما في العلوم الطبيعية، فالمشكلة هنا أنّه مقولة الأمر بين الأمرين هل تجري في الإنسان كما تجري في عالم الطبيعة؟ إنّ جميع الروايات التي ذكرت مقولة الأمر بين الأمرين كانت تتحدّث في دائرة أفعال الإنسان.

أمّا ما ذكره الشيخ السبحاني فلا يعدو سوى كلمات أدبية منمّقة ودوران في حلقة مفرغة من الإشكاليات المعرفية، ولم يأت بما يضع النقاط على

(١) بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٢٢٤.

الحروف ويوضّح كيفية نسبة الفعل إلى الله من جهة وإلى العبد من جهة أُخرى وهل أنّها نسبة طولية أم عرضية؟ فإذا كانت طولية فالمسؤولية على الأصل لا الفرع، وإن كانت عرضية لزم القول بالشرك، ومجرّد أنّ الفعل ينسب إلى الله تارةً وإلى العبد أُخرى ليس أمراً ذا قيمة في سوق المعرفة ليستحقّ المناقشة.

الصياغة الثانية: وهي ما ذهب إليه علماء أهل السنّة وإصطلحوا عليه بنظرية «**الكسب**» وخلاصتها أنّ أفعال العبد مخلوقة لله تعالى والعبد مكتسبها، يقول الشيخ الأشعري في الفرق بين الحركة الإضطرارية والحركة الإكتسابية:

«لمّا كانت القدرة موجودة في الحركة الثانية وجب أن يكون كسباً، لأنّ حقيقة الكسب هو أنّ الشيء وقع من المكتسب له بقوّة محدثة»[1].

ويقول محمّد الغزالي في توضيح الفرق بين قدرة الله وقدرة العبد:

«إنّ تعلّق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلّق تأثيري، وتعلّق قدرة العبد نفسه تعلّق تقارني، وهذا القدر من التعلّق كافٍ في إسناد الفعل إليه وكونه كسباً له»[2].

ويقول التفتازاني في توضيح معنى الكسب:

«انّ صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين

(١) اللمع، ص ٧٦.

(٢) الإقتصاد في الإعتقاد، محمّد بن محمّد الغزالي (م ٥٠٥هـ) ط الحلبي بمصر، ص ٥٧.

مختلفتين، فالفعل مقدّر لله بجهة الإيجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري»[١].

وفي «كشف المراد» للعلّامة الحلّي قال:

«وقال ضرار بن عمرو والنجّار وحفص الفرد وأبو الحسن الأشعري: إنّ الله تعالى هو المحدث لها، والعبد مكتسب، ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى، وهذا الإقتران هو الكسب، وفسّر القاضي الكسب بأنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد»[٢].

وقال العلّامة أيضاً في «نهج الحقّ وكشف الصدق» في معنى الكسب:

«وقال بعضهم إنّ معنى الكسب هو أنّ الله تعالى يخلق الفعل من غير أن يكون للعبد فيه أي أثر البتة، لكن العبد يؤثّر في وصف كون الفعل طاعة أو معصية، فأصل الفعل من الله تعالى، ووصف كونه طاعة أو معصية من العبد»[٣].

هذه بعض بيانات علماء أهل السنّة لنظرية الكسب، والمتحصّل منها أنّ العبد عندما يختار الفعل (طاعة كان أو معصية) وتتعلّق إرادته به يخلق الله الفعل في العبد بقدرته تعالى التي يحدثها فيه مقارنة للإختيار.

ويذكر الدكتور عبدالهادي الفضلي مقارنة بين هذه الآراء الكلامية وأنّ الإمامية يذهبون إلى أنّ الإنسان هو الذي يختار الفعل ويخلقه، ولكن بالقوّة والقدرة الإنسانية التي منحها الله إيّاه. وأهل السنّة يذهبون إلى أنّ

(١) شرح العقائد النسفية، ص ١١٧. (٢) كشف المراد، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
(٣) العلّامة الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص ١٢٦.

الإنسان هو الذي يختار الفعل أيضاً إلّا أنّ الله تعالى هو الذي يخلقه عن طريق خلق القدرة الحادثة فيه المقارنة للإختيار.

وبمقارنة مع الجبريين ننتهي إلى الفارق التالي: إنّ كلّاً من الجبريين والكسبيين يذهبان إلى أنّ الفعل من خلق الله تعالى، إلّا أنّ المجبرة يقولون هو بقدرة الله القديمة، والكسبيين يرون أنّه بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله في العبد عند إختياره للفعل[١].

وفرق آخر هو ما تقدّم من كلام القاضي ويشبه ما تقدّم منّا من تحقيق في الصياغة الأُولى، وحاصله أنّ الجبريين يقولون بأنّ الفعل بكلّ ما له من صفات وعناوين هو من الله تعالى، أمّا الكسبيين فيقولون بأنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد.

وإستدلّوا على قولهم بأنّ أفعال العبد مخلوقة لله تعالى بأنّ فعل العبد ممكن مقدور لله تعالى، ولا شيء ممّا هو مقدور لله واقع بقدرة العبد، لإمتناع إجتماع قدرتين مؤثّرتين على مقدور واحد[٢].

وكذلك بالآيات الكريمة الدالّة على أنّ كلّ شيء مخلوق لله تعالى من قبيل قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللهَ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾[٣].

﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعمَلُونَ﴾[٤].

﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾[٥].

(١) لمزيد توضيح انظر: خلاصة علم الكلام، د. عبدالهادي الفضلي، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.
(٢) المواقف، ص ٣١٢. (٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.
(٤) سورة الصافات، الآية ٩٦. (٥) سورة الفرقان، الآية ٢٥.

إلى غير ذلك من الآيات.

مناقشة:

رأينا أنّ نظرية الكسب ما هي إلّا محاولة لتبيين مقولة الأمر بين الأمرين، كما هو الحال في الصياغة الأُولى لعلماء الشيعة، فعلى هذا لا وجه لحصر الأمر بين الأمرين بالصياغة الأُولى والتشنيع على المقولة الثانية بأنّها نظرية جبرية وأنّ الأشاعرة وأهل السنّة يقولون بالجبر كما نلاحظ ذلك في كتب الشيعة الكلامية رغم الفارق الضئيل بين الجبر والكسب، والإشكالات التي ترد على القول بالكسب ليست بأكثر ولا أشدّ من الإشكالات التي أوردناها على الصياغة الأُولى لمقولة الأمر بين الأمرين، والواقع أنّ نظرية الكسب رغم ضعفها وعدم دقّتها في تشخيص وتحديد ما يتعلّق بالإنسان من الفعل البشري فهي محاولة للتخلّص من الإبهام والغموض الذي يحيط بمقولة الأمر بين الأمرين، وكما قلنا إنّ أهل البيت بطرحهم هذه المقولة أرادوا نفي الجبر والتفويض بالدرجة الأُولى وبيان أنّ هناك طريقاً ثالثاً وسطاً بينهما، أمّا ما هو هذا الطريق وما هي معالمه ومشخّصاته؟ فهذا ممّا لم تكن تتحمّله عقول الناس في ذلك الوقت. وما رأيناه من الصياغة الأُولى لهذه المقولة فهي من ترشّحات أذهان علماءالشيعة ولم ترد في روايات أهل البيت وقد رأينا انّها محاولة غير موفّقة لتصوير تلك المقولة.

أمّا مقولة الكسب هذه فتواجه أيضاً وضوح من جانب وغموض من جانب آخر، أمّا جانب الوضوح فيها فهو ما يتعلّق بنسبة الفعل إلى الله على

مستوى القدرة وأصل القوّة البدنية وانّه مخلوق لله تعالى وبقدرته الحادثة في العبد، وهذا ممّا لا غبار عليه ويتّفق عليه جميع العلماء والعرفاء المسلمين لأنّه لا قدرة في عالم الوجود إلّا وتنتهي إلى قدرة الخالق جلّ وعلا، وأي توهّم وجود قدرة أُخرى مستقلّة عن القدرة الإلهيّة فهو شرك جلي. وأمّا كونها حادثة فذلك تابع لإرادة العبد الحادثة، وهذا أيضاً ممّا لا شكّ فيه، فيبقى الجانب الآخر من النظرية وهو ما يتعلّق بحصّة العبد من هذا الفعل، وفي هذا المجال نجد كلماتهم يلفّها الغموض أحياناً والتضارب أُخرى، وقد رأينا كلمات الغزالي والتفتازاني وغيرهما غير واضحة في اراءة المقصود، بينما لاحظنا أنّ القاضي ينسب أصل وجود الفعل ووقوعه إلى الله تعالى بإعتبار أنّه خالقه، أمّا كونه طاعة أو معصية وما شاكل ذلك من العناوين الإعتبارية والصفات العرضية فهي من العبد، بمعنى أنّ العبد هو الذي يوقع ذلك الفعل على هذا الوجه أو ذاك، لأنّ الصورة والعنوان الإعتباري تابع لنيّة الإنسان، فإذا نوى إيقاعه على وجه العبادة وقع حسناً وإلّا فهو قبيح وحرام، والفرد معاقب على إيقاع الفعل بهذا العنوان لا على أصل إيقاع الفعل.

وهذا كما ترى تهميش أكثر من اللازم لدور الإنسان في خلق فعله، فليس له إلّا النيّة، والحال أنّ الإنسان يسعى ويتحرّك نحو تحقيق ذلك الفعل ويبذل جهده في تحصيل مراده ونيّته، فكيف يقال إنّ للعبد النيّة وصورة الفعل وعنوانه؟

ثمّ إنّ حصّة الله تعالى من الفعل الحسن لابدّ وأن تكون أكثر من الفعل القبيح على الأقل، ولكن لا نجد تمييزاً بينهما في هذه النظرية. مضافاً إلى

أنّ هذه النظرية كسابقتها لا تتوغّل في أعماق الذات البشرية لترى كيف يتحوّل الفعل من طاعة إلى معصية وبالعكس، ولماذا؟ وما هي الدوافع التي تدفع الفرد إلى إختيار هذا الفعل واتّخاذ تلك النيّة؟ فلا يصحّ أن نكتفي بالبناء العلوي للفعل البشري دون الغور في الأصل والبحث في الجذور كما يصنع علماء النفس فلعلّ في هذا البحث ما ينفع في توضيح المطلب ومعرفة دور الفرد في صياغة فعله وخلقه، وقد رأينا في عالم الفلسفة التأثير الكبير الذي خلّفته العلوم الحديثة على آراء ونظريات الفلاسفة والحكماء حتّى إستطاعت أحياناً من إخراج بعض مواضيع الفلسفة الإسلامية من دائرة المعقول وجعلها في خزانة المهملات والخرافات من قبيل النفوس الفلكية وغيرها.

وعلى كل حال، لا نجد في نظرية الكسب حلاً شافياً للتخلص من الجبر بعض العبارات الموهمة لذلك والتي تشترك في المضمون مع القول بالجبر، ولذلك قال الدكتور «حسن الحنفي» ـ وهو من كبار علماء أهل السنة ـ في معرض ردّه على نظرية الكسب:

«الكسب الأشعري في ذاته غير معقول وليس له أساس نظري، لذلك لا يمكن حدّهالشيء يعقل أولاً ثمّ يحدّ ثانياً، ولا يقال إن إنساناً بعينه لم يعقله، لأنّه لم يعقله أي أحد على اختلاف المذاهب والفرق وطول الجد وقديم العهد، ولا يقال أنّه عقل ولكنه لم يعبّر عنه فهذا وسيلة الضعيف الذي لم يعقل شيئاً ويتحجج بصعوبة اللغة، وما أسهل التعبير عن الفكر الواضح بلغة واضحة، إنّما تدّل عدم القدرة على التعبير على أنّ الشيء المراد التعبير عنه، إن هو إلّا مجرد عاطفة أو انفعال، إن أقصى ما يمكن معرفته من

الكسب هو أنّه لا يمكن معرفته إلّا بالإضافة، أي باضافة الفعل إمّا إلى المؤله المشخص وإمّا إلى الإنسان في حين أنّ الشيء يجب أن يعرف في نفسه أولاً قبل أن يعرف بالنسبة إلى غيره وهذا مستحيل بالنسبة إلى الكسب لأنّه غير معقول في ذاته، واعتبار القدرة مخلوقة لا يعطي أي اساس عقلي، لأنّ السؤال ليس في نشأة القدرة ومصدرها فذلك سؤال عام عن مصدر كل شيء بما في ذلك الإنسان، بل عن أثر القدرة وفعلها واعتبار أصل الفعل من المؤله المشخص ونوع الفعل من الإنسان لا يجعل الكسب أكثر وضوحاً في معنى الأصل، إذا كان هو القدرة فقد عاد إلى الجبر، وماذا يبقىٰ للعبد من الفعل إن لم يكن صاحب القدرة عليه»[1].

الصياغة الثالثة: وهي القول بالتفصيل بين أعمال الإنسان في جانب الخير والشر، فالإنسان يوافق الإرادة الإلهيّة في جانب الخير، ويستقل في الفعل في جانب الشر، فالإنسان مختار في كلا الحالين، إلّا أنّه في فعل الخير تقتصر حصته من الفعل على الموافقة والفعل الحسن والخير هو فعل الله في الحقيقة بخلاف حاله في فعل الشر، فهذه النظرية ومن أجل إكتشاف ملاكات الفعل البشري تتوغّل في المحتوى الداخلي للإنسان، فلا تقتصر على إبداء رؤى فلسفية بحتة كالصياغة الأُولى، ولا نظرات إستحسانية تهدف إلى التنزيه فحسب وتهمل الجانب الآخر الذي هو الأصل في هذه المعركة كما رأينا في نظرية الكسب، المهمّ معرفة حقيقة الفاعل للفعل الإنساني بوجوده وماهيته.

---

١ ـ حسن حنفي، العدل، ص ١٣٥ ـ ١٣٧.

وبما أنّ هذا الموضوع قد بحثناه بالتفصيل في ابحاثنا النفسية[١]، فلذا سنكتفي هنا بالإشارة إلى ما يرتبط بمباديء الفعل وهي: قطبي الخير والشرّ في النفس الإنسانية ويمثّل قطب الخير الروح الإلهي في الإنسان، وقطب الشرّ هو الإنسان نفسه الذي هو عبارة عن نفسه الفردية الذي يعبّر عنها بـ «الأنا»، وسوف نرى أنّ كلّ ما يرتبط بأفعال الخير في الإنسان ليس من الإنسان في شيء وإن نسبه إلى نفسه وقال: صلّيت وصمت وجاهدت و.. وإنّما هي من الأفعال الصادرة من الروح المقدّس وبعبارة أُخرى صادرة من الله تعالى ـ بواسطة روحه التي نفخها في الإنسان، وما صدر من أفعال الشرّ كلّها تعود إلى «الأنا» ـ أو النفس الأمّارة أو الشيطان، فلهذا ما كان من أفعال حسنة صادرة من الإنسان فهي في الحقيقة من الله ويصحّ نسبتها إليه على نحو الحقيقة كما قال تعالى:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى...﴾[٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ﴾[٣].

لأنّ الله تعالى هو خالق القدرة في الإنسان وهو الموفّق لهذا العمل والروح الإلهي فيه هو الذي أراد (لا نفس الإنسان) والبدن هو الذي أطاع، فهذه كلّها متعلّقة بالله حقيقة لا بالإنسان.

أمّا فعل الشرّ فيصحّ نسبته على نحو الحقيقة للإنسان، لأنّ الله تعالى وإن أعطانا القدرة على الفعل، ولكنّه أعطاها للروح لتسلك السبيل إليه، وهذه «الأنا» تقوم بسرقة هذه القدرة من الروح وتستخدمها في سبيل المعصية،

١ ـ انظر: حقيق الإنسان، والنفس في دائرة الفكر الاسلامي ـ للمؤلف.
٢ ـ سورة الانفال، الآية ١٧. ٣ ـ الانفال: ١٧.

فالقدرة التي للأنا مسروقة من الروح، فلا يصحّ أن يقال إنّ الله أعطى القدرة للإنسان وهو يعلم بأنّه سوف يستخدمها في المعصية فهو شريك مع الإنسان، والإرادة التشريعية أيضاً غير متعلّقة بذلك الفعل المحرّم شرعاً، ولا أنّ الله تعالى أعانه على الإثم قطعاً كيف وهو القائل ﴿**وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...**﴾[١].

فكيف يأمرنا بشيء ويفعله هو؟

مضافاً إلى الأحاديث الشريفة التي تصرّح بهذا المعنى ومنها ما أورده في البحار عنه عليه السلام قال: «**ما إستطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله**»[٢].

وعن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**في التوراة مكتوب: يا موسى! إنّي خلقتك وإصطفيتك وقوّيتك وأمرتك بطاعتي ونهيتك عن معصيتي، فإن أطعتني أعنتك على طاعتي، وإن عصيتني لم أعنك على معصيتي ولي المنّة عليك في طاعتك، ولي الحجّة عليك في معصيتك**»[٣].

مضافاً إلى الآيات الكثيرة المصرّحة بأنّ كلّ خير فهو من الله تعالى، وكلّ شرّ وسيّئة فهو من الإنسان:

﴿**مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**﴾[٤].

وهذا المعنى يتطابق تماماً مع الدليل الفلسفي والعرفاني الذي يؤكّد أنّ الوجود هو خير مطلق ولا يوجد إلّا من الوجود المطلق وهو الله تعالى، وانّ الشرّ من الأُمور العدمية التي تتباين مع وجود الخير، ولا يمكن عقلاً أن

(١) سورة المائدة، الآية ٢.
(٢) بحار الأنوار، ج ٥، ص ٥٩.
(٣) بحار الأنوار، ج ٥، ص ٩.
(٤) سورة النساء، الآية ٧٩.

يصدر العدم وهو الشرّ من الوجود، إذن فهو من الإنسان الذي هو في حقيقته محض الإحتياج والفقر إلى الله تعالى، فكلّ معلول يجب أن يجانس العلّة حتماً، فالخير الصادر من العبد متجانس مع الخير المطلق فهو مخلوق له بتوسّط الروح الإلهي في الإنسان، والشرّ يعني إعدام الوجود وإزاحة الخير متجانس مع ماهية الممكن، فهو منه حتماً.

وإذا أردنا التمثيل لهذا المعنى القرآني في الصياغة الثالثة للأمر بين الأمرين فنقول: مثل الروح مثل الخشبة في يد إنسان يسبح في النهر، فمن شأن الخشبة أن تطفو على الماء إذا تركت لحالها، وأمّا هبوطها إلى الأسفل فلا يكون إلّا بفعل الإنسان نفسه، فالطاعات الصادرة من الإنسان إنّما هي للروح في الحقيقة ودور الإنسان أنّه تركها لتفعل الخير من خلال إستخدام هذا البدن الذي ينسبه إلى نفسه على سبيل المجاز ويقول: هذا بدني، في حين أنّ الله خلق هذا البدن من أجل الروح وللروح بعد أن تستوي قواه ويكون مستعدّاً لأنّ تدخل فيه الروح الإلهيّة، فالهداية الإلهيّة للإنسان هي في أن يترك الإنسان تلك الخشبة لتطفو على سطح الماء لوحدها وبذلك يستطيع من إنقاذ نفسه أيضاً من الغرق فيما لو تمسّك بها وأسلس لها القياد وفوّض إليها أُموره كلّها، وكلّ هبوط للخشبة (أي هبوط الإنسان بالمعصية) فهو من الإنسان لأنّه يتحرّك بخلاف طبيعة الخشب، وإنّما أُعطي القدرة ليستخدمها في إطاعة الروح لا في معصيتها، أي أنّ هذه القدرة وضعت بالأساس تحت إختيار الروح.

فتحصّل أنّ الفاعل للخير الصادر من الإنسان هو الله في الحقيقة وإن توهّم الإنسان أنّه فعله وقد صدر منه، والفاعل للشرّ والمعصية هو الإنسان

نفسه دون أن يشركه الله في شيء منها، نعم، أنّ الله تعالى أذن في ذلك لأنّه لم يشأ أن يمنع الإنسان من المعصية بالإجبار، والإذن غير الإرادة كما هو واضح، فالله تعالى أراد فعل الخير وأذن في فعل الشرّ.

وببيان آخر يمكن القول بأنّ الإنسان مجبر على الطاعة مخيّر في المعصية فالأوّل بمعنى أنّ الإنسان بالنسبة لصدور الخير منه لا يملك منه شيئاً فجميعه مخلوق لله حقيقة بتوسّط الروح المقدّس في الإنسان، وما يدخل في دائرة إختياره منه هو أن يمنع صدور الخير ويسدّ منافذه إلى نفسه، فالجبر والإختيار واقعان في أفعال الإنسان إلّا أنّ متعلّقها مختلف، فلا إرادة للإنسان على فعل الخير وإنّما هي طبيعة الفطرة والروح في حبّها للخير والكمال، والإنسان مختار فقط في جانب الشرّ بأن يستطيع منع صدور الخير من الروح أو إستخدام القدرة البدنية في الشرور والمعصية.

ولتوضيح هذا المعنى أكثر نضرب له مثالاً آخر، مثل سائق القطار يجب أن يسير وفق سكّة الحديد ليصل إلى غايته، فالإختيار يتمثّل في أنّ مقود القطار بيده ويمكنه أن يحرف القطار ليخرج من السكّة ويقع في الوادي، فله أن يمارس حرّيته في هذا المجال فقط، ولكن لو لم يستعمل حرّيته وترك الأمر لحركة القطار ومسار سكّة الحديد لوصل إلى مقصده حتماً ودون إختيار منه، فإختياره هنا يتمثّل في تركه للإختيار وتسليم أمره لسكّة الحديد لتوصّله إلى مقصده، فكذلك الإنسان إذا سلّم نفسه لله تعالى وترك الروح تسير وفق فطرتها الإلهيّة وعلّق مشيئته وإختياره سارت به الروح صوب الحقّ والكمال المطلق.

الإستسلام أو اللّاأدرية:

ومن علماء أهل السنّة من اتّخذ مذهب التوقّف أو الإستسلام وهو الشيخ عبدالحليم محمود وادّعى أنّه مذهب السلف من الصحابة من مسألة القدر وأراد إظهاره على شكل نظرية ورؤية دينية لهذه المسألة في حين أنّه في واقعة ليس رأياً يؤخذ به وبالإمكان عدّه أحدى النظريات، بل هو إلى اللاأدرية أوفق، يقول في كتابه «التفكير الفلسفي في الإسلام»:

«ورأي الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أنّ الله قد صرّح بأنّه أكمل دينه وأتمّ نعمته على المسلمين فأخذوا أنفسهم بالتزام ما أتى به على الوجه الذي أتى به .. ثمّ قال: ذلك هو منهج السلف ومنهج من سار على طريقتهم، بيد أنّه عرض لهم بعض المشاكل منها مشكلة القدر ومشكلة الصفات .. وقد رأينا أنّ الإتّجاه كان ينحو نحو الإعتقاد بأنّه لا تطرف في العالم طرفة عين ولا تهبّ فيه نسمة هواء ولا يحدث فيه حادث صغر أو كبر إلّا بإرادة وتقدير من الله سبحانه وتعالى، ولقد ملأت فكرة الأُلوهية قلوبهم وسيطرة على نفوسهم فإستسلموا لله خاضعين مؤمنين بأنّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن «ثمّ قال: هذا هو موقف الإستسلام لله، وإذا أردنا الدقّة قلنا: إنّه ليس موقف الجبر، وليس موقف الإختيار، وليس موقف الكسب، أنّه موقف الإستسلام لله»[1].

ولا أرى جدوى من مناقشة هذا الكلام الذي لا يميّز بين الإيمان والنظرية، أو بين الإستسلام كحالة وجدانية نفسانية وبين الفكرة كحركة

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام، عبدالحليم محمود، ص ١١٥ ـ ١٢٤.

عقلية تسعى لحلّ مشكلة يواجهها هذا الإيمان أو الإستسلام.

ثمّ متى كان الصحابة مرجعاً للنظريات الفلسفية العميقة والكلامية الدقيقة وهم حديثوا عهد بالإسلام والقرآن وقد كانوا قبل ذلك بقليل أُمّيين لا يفهمون من العلم شيئاً، فكان دورهم في عهد رسول الله ﷺ هو دور المتلقّي فقط ثمّ تدريجيّاً وبعد قرن كامل من نزول القرآن وبعد إختلاطهم بالحضارات البشرية المتنوّعة برزت الحضارة الإسلامية وأخذت تكنس الحضارات السابقة وتقيم مكانها أبهى حضارة عرفها الإنسان، فإذا أراد الشيخ المذكور اتّباع الصحابة في مثل هذه المسائل العلمية الدقيقة فعليه أن يلقي بجميع كتبه في البحر ويكتفي بسيرة الصحابة فقد حلّت له مسألة القدر فكيف ببقيّة المسائل؟!

المقالة االثالثة

مسألة الشرّ

العدل الإلهي ووجود الشرّ في العالم

أساس المشكلة:

ليست هذه المشكلة بالجديدة في علم الكلام والمباحث الإلهيّة، ولكنها في الآونة الأخيرة وخاصة في العالم الغربي بدأت تطرح بشكل فلسفي في مقابل أصل وجود الله تعالى، وأنّ الاعتقاد بالقادر المطلق ذوالرحمة الواسعة يتقاطع مع وجود الشر والمصائب في العالم، فاما أن نرفع اليد عن الاعتقاد بالله كما ذهب إليه أهل الالحاد من الفلاسفة، أو نقول بتحديد القدرة الإلهيّة وإن الله تعالى لا يستطيع وقف الشر والقضاء على البلايا والمصائب كما ذهب إليه اتباع «الإلهيّات المتحررة» وعلى رأسهم «وايتهد».

القدماء من الفرس ذهبوا في حلّ هذه المشكلة إلى ثنوية الآلهة، فهناك إله الخير «يزدان» وإله الشر «برهمان»، وهما في حالة صراع مستمر إلى أنّ يكتب النصر في النهاية لإله الخير وينهزم الشيطان أو إله الشر.

أمّا في الفكر الاسلامي فلا تكاد هذه المسألة تشكل صعوبة على الفهم لدى الذهنية المسلمة، وقد ذكرت بعض الحلول في القرآن والسنة الشريفة

وكلمات العلماء في محاولة للتوفيق بين المشكلة وقدرة الله المطلقة ورحمته الواسعة.

في البداية لابد من تفصيل الكلام حول موضوع المشكلة، ثم استعراض الوجوه المذكورة في صياغة المشكلة وأخيراً الحلول المفترضة لعلاجها.

أما الموضوع فينبغي القول اننا في مواجه نوعين من الشرور:

١ ـ الشرور الطبيعية: من قبيل الزلازل والسيول المدمرة والاوبئة والقحط والاعاطير والفيضانات وسائر الكوارث الطبيعية الاخرى.

٢ ـ الشرور الأخلاقية: من الحروب المدمرة وانواع الجرائم والظلم والعدوان التي تحلّ بالإنسان بيد افراد نوعه من الحكومات الجائرة وقوى الانحراف والعصابات وامثالهم.

وقد يتوهم أنّ الإشكال ينحصر في المورد الأول حيث يكون الشرور بفعل مباشر من الله تعالى مما لا ينسجم مع رحمته ولطفه بالإنسان، أمّا القسم الأول فهو مقتضي حرية الإنسان والمقتصر هو الإنسان بالذات لا الذات المقدسة، ولكن صياغة الإشكال في أحدىٰ جهاته يستوعب كلا القسمين من الشرور والمصائب كما سوف نرى.

وهذه المشكلة تواجه أهل الإيمان والموحّدين من عدة جهات:

١ ـ في أصل وجود الله: حيث إنّ الله تعالى هو «الخير المحض» كما ورد في النصوص الدينية ومورد تأكيد الفلاسفة والعرفاء، فكيف يصح أن تصدر منه كل هذه الشرور إن قلنا بأنه تعالى أصل كل قوة وقدرة وحركة في عالم الوجود؟ وفي ما لو تنزلنا وقلنا إنّ عالم المادة والطبيعة يسير وفق

قوانين محددة في عالم التزاحم والتصادم، والشرور تحدث نتيجة ذلك التزاحم الطبيعي، فلا أقل أنّه تعالى قادر على منعها وانقاذ الإنسان من شرّها، ولما لم يمنع من حدوثها فاما أن يقال بعدم وجود الله، أو يقال بوجود الهين كما هو مذهب الثنوية في الديانة الزردشتية.

٢ ـ على مستوى العدل الإلهي: حيث يقال إنّ هذه البلايا لو كانت من قبيل العقوبات للعاصين والمذنبين كما ورد هذا المعنى في النصوص الشريفة، اذن فما ذنب الأبرياء من الأطفال والأخيار من الناس؟

ومسألة أخرى تواجه العدل الإلهي هي مسألة العقاب الأُخروي والعذاب الخالد للمعاصين والمذنبين وكيف تنسجم مقولة العدالة الإلهيّة مع خلودهم في النار رغم محدودية الذنب والمعصية.

٣ ـ على مستوى الرحمة الإلهيّة: فمن الثوابت في منظومتنا العقائدية أنّ الله تعالى ليس فقط خير مطلق ولا يصدر منه إلّا الخير، بل يريد الخير لعباده رحمة بهم وتحنناً عليهم، ومعه كيف يتوافق هذا الكلام مع ما نرى عن شرور في العالم؟ لكل هذه الأمور سعى المخالفون من فلاسفة الغرب إلى تعميق هذه المشكلة فلسفياً لتبرير إنكارهم لوجود الله، أي أنّهم لما رأوا أنّ الموحّدين سلكوا في طريق اثبات وجود الله طريق الإيمان الفطري وقبلوا بأنّ الأدلة الفلسفية والعقلية قاصرة عن اثبات وجوده تعالى، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من الإيمان بالله تعالى في دائرة الوجدان، على أساس عدم تقاطعه مع العقل، تمسّك المنكرون بهذه الشبهة لاثبات أن مقولة التوحيد ووجود الله غير معقولة من الاساس كما يذهب إلى هذا الرأي من فلاسفة الغرب «جي أل مكي» ويقول في توضيح أصل المشكلة:

إننا أمام ثلاث قضايا يؤمن بها الموحّدون، وهي: «الله قادر مطلقاً» و«الله خير محض ويريد الخير» و «وجود الشرّ»، وهذه القضايا لا يمكن اجتماعها على الصدق، أي أنّها متناقضة منطقياً، فلو صدقت اثنين منها وجب أن تكذب الثالثة. والموحّدون مع قبولهم لهذه القضايا الثلاث أدركوا حقيقة التناقض بينهما، ولهذا تحركوا على مستوى تبرير المقولة الثالثة وتأويلها لتجتمع مع القضيتين السابقتين، إلّا أنّ جميع المحاولات غير مقنعة، ويبقى الشرّ موجوداً، فاللازم سحب اليد عن القضية الاولى أو الثانية»[1]

الحلول المقترحة:

علماء الإسلام وغيرهم من الفلاسفة الموحّدين أجابوا على هذه الشبهة بالعديد من الأجوبة والأقوال الفلسفية والكلامية، منها:

القول الأول: الشرّ أمر عدمي:

وهو ما ذهب إليه كثير من حكماء الإسلام المتأخرين أمثال صدر المتألهين والسبزواري والشهيد المطهري وغيرهم، ومن علماء الغرب والمسحية القدسيس «أجوستين»، وخلاصته أنّ الشرّ ليس امراً وجودياً حتى يقال: لماذا خلق الله الشرّ؟ لأنّ الشرّ في حقيقته عدم الخير، فالمرض في الحقيقة عدم الصحة، والفقر عدم الغنى، والموت عدم الحياة .. وهكذا،

١ ـ جي أل مكي، مقالة في «الشر والقدرة المطلقة»، كتاب كلام فلسفي، ترجمة أحمد النراقي، ص ١٤٦.

وحينئذٍ تنتفي الشبهة من الاساس، والله تعالى خلق الموجود، وكل ما هو موجود فهو خير.

ولكن يمكن مناقشة هذا الحل من وجوه:

١ ـ من قال أنّ كل شرّ هو أمر عدمي، ولماذا لا نقول العكس، أي أنّ الصحة هي عدم المرض، والغنى هو عدم الفقر، والحياة عدم الموت و... فتلاحظ أنّ القضية محتملة الطرفين أو سلاح ذو حدّين، والصحيح أنّ المرض حالة وجودية كالصحة تماماً، ففي حالة معينة نقول عن البدن أنّه سليم، وفي حالة أخرى نقول أنّه مريض من قبيل أنّه يشكو القرحة في المعدة، فالقرحة لها وجود، وهي سبب الالم الذي له وجود أيضاً، وكذلك في مثل الفقر، فهو حالة نفسية اكثر منها فقدان المال، والموت عبارة عن انتقال وعبور من عالم إلى آخر، فليس أمراً عدمياً، والشاهد على ذلك أنّ الله تعالى يقول:

﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾[1].

٢ ـ على فرض كون الشرّ أمراً عدمياً، ولكن الكلام ليس في سبب الشرّ، بل في نفس الشرّ، وهو الألم والمعاناة والشقاء الحاصلة من ذلك الأمر العدمي، فلا أحد ينكر الالم الناشيء من المرض أو الظلم، فيبقى الكلام السابق على قوته.

القول الثاني: الشرور نسبية:

١ ـ سورة الملك، الآية ٢.

أي أنّ ما يراه البعض شرّاً فهو شرّ بالنسبة اليهم، وخيرٌ بالنسبة لغيرهم، ولا يوجد شرّ مطلق بحيث يكون شراً للجميع، فسمّ العقرب شرّ بالنسبة للإنسان وخيرٌ بالنسبة إليها، والذئب شرّ بالنسبة للخراف، والإنسان شرّ بالنسبة للذئب والعقرب .. وهكذا، فلا يوجد شرّ بالذات حتى يقال: لمذا خلق الله هذا الشرّ؟

وهذا الحلّ يجتمع مع موجودية الشرّ، إلّا أنّ تفسيره بانه شرّ واطلاق هذا العنوان عليه هو من قبيل الاعتبار، أي عنوان اعتباري لا حقيقي، ولهذا كان عنوان الشرّ نسبياً.

والجواب:

إنّ هذه الصياغة لحلّ المشكلة لا تحلّ المشكلة أيضاً، حيث يبقى السؤال المذاكور: لماذا سمح الله بوجود الشرّ النسبي، وقد كان بامكانه أن يخلق العالم بدون هذا الشرّ النسبي (نظراً لمقولة القدرة المطلقة)، **هذا اولاً:**

وثانياً: أنّ الألم الذي يشعر به المريض أو المعذّب في السجن هو أمر حقيقي، وليس نسبياً، فلا معنى لأنّ يقال للمريض: إنّ المرض نسبي واعتباري ولا حقيقة له، ولو فرض أن مرضه كان خيراً بالنسبة لغيره، فماذا ينفعه هذا الخير وهو يقاسي الوجع والألم؟ ويظل هذا السؤال يلحّ في ذهنه: لماذا خلق الله هذا المرض والألم و...؟

القول الثالث: «أن يقال بأنّ المصالح النوعية راجحة على المصالح الفردية، فلا شك أنّ الحياة الإنسانية حياة اجتماعية، فهناك مصالح ومنافع فردية وأخرى نوعية اجتماعية، والعقل الصريح يرجح المصالح النوعية

على المنافع الفردية، وعلى هذا فما يتجلىٰ من الظواهر الطبيعية لبعض الأفراد في صورة المصيبة والشرّ، هو في عين الوقت تكون متضمّنة لمصلحة النوع والاجتماع، فالحكم بأنّ هذه الظواهر شرور تنافي مصلحة الإنسان ينشأ من توجّه الإنسان إليها عن منظار خاص والتجال عن غير نفسه في العالم»[1].

وهذه الصياغة لحلّ المشكل تقرّ ضمناً بأنّ الشرّ له وجود، وأنه ليس امراً نسبياً، إلّا أنّ الشرّ للافراد فيه خيرٌ للمجموع.

والجواب:

١ ـ إنّ دعوى أنّ العقل الصريح يرجّح المصالح النوعية على المنافع الفردية أوّل الكلام.

٢ ـ إنّ كثيراً من المصائب شرّ للأفراد والمجموع أيضاً، فالزلزلة التي تدمّر مدنية بأكملها وتهلك الفرد والمجتمع كيف نتصور أنّها نافعة للمجتمع؟

٣ ـ إنّ كثيراً من الشرور والمصائب هي شرّ للفرد ولا تعود بالنفع للمجتمع، فالاعمى يشعر بالمصيبة عليه فقط من دون أن يعود عماه بنفع للآخرين، بل إنّ الآخرين من الوالدين والأقرباء سوف يشاركونه في هذا البلاء، وهكذا شدّة الالم في ساعات الاحتضار، فماذا ينتفع منه الآخرون؟

٤ ـ إنّ السؤال المذكور سوف يتجلى بثوب آخر، وهو ألا يستطيع الله تعالى أن يخلق عالماً لا ينتفع فيه النوع على حساب الفرد؟

القول الرابع: ويتّجه العلماء فيه إلى اتجاها عملياً وتطبيقياً بعد أن كان

١ ـ الشيخ السبحاني، الإلهيات، ص ٢٣٧.

البحث على المستوى النظري والمفهومي، وخاصله تبرير الشرور والمصائب بالتعمق في نتائجها المفيدة للإنسان، وهي إما «فوائد دنيوية» من قبل تفجير الطاقات وتقدم العلوم ورقي الحياة البشرية، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل في حياته لا تتفتّح طاقاته ولا تنمو، بل نموّها وخروجها من القوة إلى الفعل رهن وقوع الإنسان في مهبّ المصائب والشدائد، ولأجل ذلك نرى أنّ الوالدين اللذين يعمدان الى إبعاد اولادهما عن الصعوبات والشدائد لا يدفعان إلى المجتمع إلّا اطفالاً يهتزّون لكل ريح. وإما «فوائد اخروية»، فالتمتع بالمواهب المادية والاستغراق في الملذات والشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الأخلاقية، وكلما ازداد الإنسان توغّلا في اللذائد والنعم ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية، فلابد لانتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزّة وجرس انذار يذكّره ويرجعه إلى الطريق الوسطى، وليس هناك ما هو أنفع في هذا المجال من بعض الحوادث التي تقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات حتى يدرك عجزه ويتنبّه من نوم الغفلة، أمّا بالنسبة إلى الاولياء والصالحين من عباد الله فإنّ البلايا والمحن هي ألطاف الهية وشرط لوصولهم إلى المقامات العالية في الآخرة[1].

الجواب:

هذا الحلّ بدوره ليس بأفضل مما سبق، ويمكن مناقشته من وجوه:

١ ـ إنّ البحث في هذه المسألة هو بحث ثبوتي اساساً، لا اثباتي،

١ ـ الشيخ جعفر السبحاني، الإلهيات، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣ ـ بتلخيص.

فالمسألة تدور حول امكانية صدور الشرور من الله تعالى، أم لا؟ فإذا قلنا بالجواز وانتقلنا إلى مرتبة الواقع الخارجي في مجال بيان فوائد الشرور، فهذا يعني تحديد لقدرة الله تعالى فيما لو قلنا إنّ هذه الفوائد ضرورية، أي أنّ الله تعالى لا يستطيع أن يخلق العالم والبشر من دون هذه الشرور، وإن كانت غير ضرورية فيعود الإشكال كما كان.

٢ ـ إن صياغة هذا الحل تفترض هذه النتائج الايجابية والمفيدة للبلايا أمر مفروغ عنه، والحال أن اكثر المبتلين بها لا يجدون من هذه المنافع المذكورة شيئاً ـ لا فوائد دنيوية ولا اخروية، أمّا الفوائد الدنيوية كأن يكون الإنسان أصلب عوداً وأقدر على تحمّل الشدائد، فهذه الفائدة المذكورة والنتيجة المرجوّة بالنسبة إلى الاضرار والخسائر التي يتحملها الإنسان في سبيل تحصيلها لاتكاد تساوي شيئاً، فما فائدة أن يعيش الإنسان المحنة طول حياته ليكون أقدر على تحمل الشدائد!! وسيرة العقلاء تقوم على أساس أن يجني العاقل ربحاً أوفر بكلفة أقلّ في كل معاملة وإلّا لو كانت الكلفة أكثر لقال الناس أنّه أحمق، ولو قيل أنّ الفائدة الكبرى هي الفائدة الأُخروية لهذا المبتلي، لقلنا بأن هذه الفرضية غير صادقة على كثير من الناس، فاكثر المبتلين في ابدانهم أو اموالهم ليس فقط لا يزدادون ايماناً وتوكلاً، بل يفقدون هذا القليل من الإيمان الموروث لديهم حتى قيل: «**كاد الفقر أن يكون كفراً**»، وقد ثبت بالتجريب أنّ أصحاب العاهات واطفال المحرومين والمعدمين هم أقرب الأفراد إلى الجنوح والانحراف من الأسوياء وابناء الأثرياء.

٣ ـ أمّا الحديث عن تفجير الطاقات وتقدّم العلوم ورقي الحياة البشرية

فهو ما تقدم من أرجحية الفائدة النوعية على الفائدة الشخصية، أي أنّ الملايين الذين قتلوا بالزلازل والأوبئة، وملايين العميان والطرشان هم في الحقيقة فأرة المختبر والهدف من ابتلائهم هو تقدم علم الطب مثلاً لإنقاذ من يأتي من البشر في آخر الزمان!!

سلّمنا، ولكن الطب مهما تقدم وتطور حدثت أمراض جديدة وخطيرة لا يعرف منشؤها وفي البلدان المتطورة بالذات كالايدز وجنون البقر، وانفلونزا الخنازير، والأمراض النفسية وغيرها من الأمراض التي يبتلي بها عالم الغرب، وأساساً فإنّ مقولة المصلحة النوعية ما هي إلّا خرافة علمية لا أكثر، ونفس هؤلاء العلماء يؤكدون في ردّهم على الماركسية و«دوركهايم» عالم الاجتماع الفرنسي الذي يقول بالأصالة للمجتمع بأنّ وجود المجتمع ليس سوى وجود الأفراد، فالاصالة لوجود الفرد، ووجود المجتمع وجود اعتباري ولا حقيقة له في الخارج الا بوجود الفرد[1]، فالمجتمع يجب أن يكون في خدمة الفرد لا العكس، وإذا كنت أعمى لا أرى شيئاً من جمال الطبيعة، أو أصاب مدينتي زلزال وسقط السقف عليّ وعلى عائلتي فمتنا جميعاً تحت الانقاض وشبعنا موتاً، فليذهب المجتمع وعلم الطب والجيلوجيا والفسيولوجيا والتكنولوجيا إلى الجحيم «إذا متّ ظآماً فلا نزل القطر». ونحن في هذه التبريرات الواهية نريد أن نقنع الفرد ـ لا المجتمع ـ بأنّ رحمة الله تستوعب كل فرد من افراد الإنسان، وإلّا فلا أحد يرضى بأن يكون فأرة المختبر!

القول الخامس: أن يقال بالضرورة المنطقية لوجود الشرّ وتلازم وجوده

١ ـ مصباح اليزدي، التاريخ والمجتمع.

مع وجود الخير، فاما أن يوجدان معاً أو ينعدمان معاً كما ذهب إليه الشهيد المطهري في «العدل الإلهي» وآخرون، وتصوير هذا المعنى يتم بصياغتين:

الأُولى: أنّ الخير لا يمكن أن يوجد بدون الشرّ، فهما متضايقان، فإذا أردنا إدراك النور لابد من ظلمة، ومعرفة الصحة والسلامة لا تتيسر إلّا بمعرفة المرض والسقم، ولمعرفة العلم لابد من الجهل وهكذا ... وقد يستدل عليه بقوله تعالى: ﴿**فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً ۝٥ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً**...﴾[1].

فلولا وجود هذه المقارنة بين الشرّ والخير والقبيح والحسن لما عرفنا خيريّة الخير، ولا شريّة الشرّ.

الثانية: أنّ الشرور مقدمة لوجود الخيرات، فهي ضرورية من هذه الجهة حيث إنّ الخيرات تتولد من بطن الشرور والآفات، أي أنّ الشرور واسطة في ايجاد الخيرات لا في معرفتها كما رأينا في الصياغة الاولى.

المناقشة:

لا شك أنّ هذه المحاولة في الجواب تعتبر آخر محاولة وأقواها في تفسير ظاهرة الشرّ وذلك بارتقاء سطح المشكلة إلى جو الفلسفة واخراجها من الدائرة العلمية كما في المحاولات السابقة في إحصاء منافع الشر وفوائد المصيبة، فهذه المحاولة تهدف إلى توضيح ضرورة وجود الشرّ لا تبرير وجوده، فالمحاولات السابقة أرادت أن تجيب على سؤال: «لماذا وجد الشر؟» ولهذا كانت الاجوبة تبريرية، وهنا ينعدم هذا السؤال من

١ ـ سورة الإنشراح، الآية ٥ ـ ٦.

الاساس، لأنّ الوجود الضروري لا يسأل عنه بـ «لماذا وجد؟» كما لا يسأل أحد: «لماذا وجد الخير؟» فالضروري قد يكون بحاجة إلى توضيح لا الى علّة، وحينئذٍ يمكن صياغة الجواب عن شبهة «جي أل مكي» بهذه الصورة:

١ ـ الله تعالى قادر مطلق.

٢ ـ الله تعالى خير محض (ويريد الخير لعباده).

وهاتان القضيتان لا تتناقضان مع القضية الثالثة، وهي أنّ الشرّ موجود، لأنّ الله غير قادر على خلق عالم الخير من دون وجود الشرّ، فقدرة الله المطلقة تجتمع مع عدم قدرته على خلق أحد المتلازمين بالضرورة دون الآخر ولا تناقض بينهما.

ولكن رغم ذلك فنحن نجد بعض الثغرات في جدار هذه المحاولة تسمح لتسرّب الشك في صحتها وجدواها:

منها: أنّ ادّعاء الضرورة المنطقية هو ادعاء محض، ولو كان كذلك لما تساءل البشر طيلة التاريخ البشري ولحد الآن هذا السؤال، وإذا كانت ثمة ملازمة بينهما فهي على اساس التغليب، لا على اساس الضرورة كما في ضرورة الملازمة بين العلّة والمعلول، فلا أحد يسأل عن سبب وجود النهار في حال طلوع الشمس، ولكن كل إنسان يسأل عن وجود الشرّ.

ومنها: أنّ لازم هذا القول أنّ الله تعالى لا يستطيع خلق الخير من دون أن يخلق الشرّ، وهذا تحديد لقدرة الله المطلقة، ولا أظن العلماء يتلزمون بهذا المعنى إلّا أنّ يقال إنّ قدرة الله مطلقة ولكنها لا تشمل ما يتنافى مع الضرورة المنطقية، أي أن دائرة القدرة المطلقة لا تشمل المحالات

والممتنعات اساساً كما يصرح به علماء الاسلام، وعدم قدرة الله على خلق المحال المنطقي كاجتماع النقيضين وخلق الشريك له لا يحدّ من قدرته المطلقة، وما نحن فيه من هذا القبيل، ولكن هذا الكلام ليس سوى مغالطة كلامية، واثبات أن مسألة الشرّ ضرورة منطقية دونه خرط القتاد.

ثم إنّ مقولة التضايف يراد بها أمران اعتباريان لا يدرك أحدهما من دون الآخر كالأبوة والنبوّة، والفوقية والتحتية، والطول والقصر وأمثال ذلك، وهذا يعني أن أحدهما ليس له وجود من دون الآخر ولا يعني شيئاً فلا معنى للأب من دون إبن، ولا للفوق من دون تحت، ويلزم من ذلك أنّه لا يوجد خير في الحقيقة، وانما هو معنىً اعتباري وهمي لا أكثر، ولا أظن أن أحداً من العلماء يذهب إلى وهمية الخير وأنه مجرد اعتبار وأنّ الله بصفته خير مطلق مشمول لهذا الكلام فتكون خيريته اعتبارية لا حقيقية!!

ونتساءل أيضاً أن وجود الشر لو كان عبارة عن ضرورة لادراك الخير على المستوى المعرفي، او كواسطة ومقدمة لتحصل الخير على المستوى الايجادي فلماذا يسعى الإنسان دائماً لإزاحة الشرّ ويرفض الاذعان لوجوده؟ ولو كان الشرّ ضرورياً لادراك الخير أو مقدمة له فيكفي أن يبتلي الإنسان مرّة واحدة بالمرض ليعرف قدر الصحة لا أن يبتلي بالمرض المزمن أو بالعمى منذ الولادة وأمثال ذلك حيث إنّ في مثل هذه الموارد ينتفي الغرض من الاساس.

وأمّا كون الشرّ مقدمة أو واسطة لتحصيل الخير دائماً، فهذا ممّا لا دليل عليه، وكيف يعقل أن يكون العمى مقدمة للبصر أو الفقر واسطة للحصول على الثروة، أو الذلة مقدمة لنيل العزّة، وما الملازمة بينها؟

القول السادس: أن يقال: «إنّ علم الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أنّ يقضي في الحوادث بتلك الاقضية الشاذة، ولو وقف على علمه الضئيل ونسبه علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقهري قائلاً:

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ...﴾[1].

ولأذعن بقوله تعالى:

﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾[2]

ولذلك ترى كبار المفكرين وأعاظم الفلاسفة يعترفون بجهلهم وعجزهم عن الوقوف على أسرار الطبيعة.

ولعمري هذا هو آخر ما يصل إليه من يريد فهم حقائق الدين بعقله البشري، وكما ترى فان هذا الكلام لا يعدّ جواباً للمسألة، ولا يمثل حلاً للمشكلة، بل هو انسحاب تكتيكي وتراجع عن مواجهة المشكل ولكن بصياغة فنيّة ولباس علمي كما رأينا في كلام الشيخ عبدالحليم محمود في المقالة السابقة وموقف اللاّ أدرية، وإذا كان هذا الكلام معتبراً في سوق المعرفة فلماذا كل هذه الابحاث الدقيقة والمناقشات المفصّلة في اصول الدين ومعارف الاسلام، ولأمكن أن نجيب على كل معضلة فكرية ومشكلة فقهية أو اصولية بقول: الله أعلم وننهي الكلام والخصام!!

والصحيح في مقام الجواب: أن يقال: إنّ الرحمة الإلهيّة وقدرة الله وكونه تعالى لا يريد الشرّ بعباده كلها من مدركات الوجدان، ولا تحتاج إلى دليل عقلي أو نقلي كما هو الحال في نفس وجود الله وسائر صفاته واسمائه

١ ـ سورة آل عمران، الآية ١٩١. ٢ ـ سورة الإسراء، الآية ٨٥.

الحسنى، وجميع المحاولات السابقة للتوفيق بين قدرة الله ورحمته وبين الشرور الموجودة في حركة الحياة البشرية هي عبارة عن عملية تـفسير وتحليل العقل الوجداني لما أدركه الوجدان، فعلى هذا لا تشكل أدلة عليه أو أجوبة منطقية لحلّ الشبهة المذكورة، لأنها شبهة في مقابل بديهية، وعلى هذا الأساس نقول بأنّ جميع الاجوبة والحلول المذكورة آنفاً رغم أنّها لا تقوى على الوقوف أمام الإشكالات، إلّا أنّها تفيدنا فائدة واحدة، وهي أنّ العقل الوجداني بهذه التوضيحات والتبريرات لظاهرة وجود الشرّ تحصل لديه شبه قناعة بمعقولية مدركات الوجدان، لأنّ الهـدف مـنها لا يـتمثل بالاقناع فهو من تحصيل الحاصل، وإنّما بيان معقولية مثل هذا الاعـتقاد وعدم وجود التناقض المزعوم بين الحقائق الثـلاث المـذكورة: «القـدرة الإلهيّة» «الخير الإلهي» «وجود الشر»، ولدى مقارنة العقل الوجداني هذه التبريرات والحلول الناقصة مع ما يدعيه الطرف الآخر من لزوم رفع اليد عن أحد هذه الحقائق الثلاث يجد أن قبول تلك التبريرات والحلول أقرب إلى العقل من الوجه الآخر للمسألة، إلى أن معقولية الالتزام بهذه القـضايا الثلاث مجتمعة مع تلك التوجيهات المذكورة اكثر واقرب اى القبول مـن معقولية الوجه الآخر وهو انكار وجود الله أو قدرته المطلقة أو ارادته للخير المطلق.

وببيان آخر: إنّ الهاجس الذي يعيشه هؤلاء الفلاسفة المتألهون وعلماء الكلام يبتني على مقولة خاطئة ومفروضة مسبقة يجب عليهم إصـلاحها لينتفي الإشكال من أساسه، وهذه المفروضة تقرر أنّ الله هو الذي خلق كلّ هذه الشرور عن قصد، ومفروضة خاطئة أخرى أنّ الله خالق العالم من أجل

الإنسان وحياته وكمال، فوقعوا في دوامة إيجاد تفسير لها بما ينسجم مع رحمة الله وعداله، فتارة قالوا: بعدمية الشر، وأخرى بنسبيته، وثالثة بأنّها من لوازم الوجود وما إلى ذلك، ولكن الصحيح والأنسب في دائرة التفسير العقلائي لهذه الظواهر أو الشرور الطبيعية أن يـقال: إنّ الله خـلق الكـون وجعله يجري وفق قوانين ثابتة كقوانين نبوتن في الجاذبية وقوانين ضغط الماء والأمواج والهواء والوراثة والاستمرارية وإنعكاس النـور والأمـواج الكهرومغناطيسية وما إلى ذلك، ومن خلال توفر مقومات الحياة في الكرة الأرضية من مقادير معينة من الهـواء والمـاء والتـراب وأشـعة الشـمس المناسبة ظهرت الحياة على الأرض ومنها حياة الإنسان، هذا هو ما نفهمه فقط وفقط عن الله المطلق والخالق لعالم الوجود، ومـا سـوى ذلك فـهي تفسيرات وقراءات بشرية عن الغاية من خلق العالم والإنسـان وعـن الله المطلق أيضاً فيما يتصف به من صفات الجلال والكمال كالتوحيد والرحمة والعدالة والرزق و... فعندما وجد الإنسان على هذه الأرض شاهد ظواهر الطبيعية كثيرة وتحرك ذهنه في إيجاد تفاسير مقعولة لهذه الظواهر وعلى رأسها العلّة الأُولى لخلق هذا العالم والإنسان والغاية مـن ذلك، فكـانت رؤية ا لتوحيد والشرك والثنوية والتثليث وتـعدد الآلهـة تـمثّل تـفاسير وقراءات لتلك العلّة الأُولى، والحال أنّ الواقع والحقيقة المطلقة أو الذات المقدّسة لا يمكن للعقل البشري إدراكها والعـلم بـها ولا إدراك صـفاتها وحالاتها: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**...﴾[1]، وما نفهمه عن ا لذات المقدّسة يمثّل تصورات بشرية ناقصة وفي حدود ما ينسجم وفهم الإنسان وميوله النفسية

١ ـ سورة الشورى، الآية ١١.

وحاجاته الروحية ودرجة تحصيله العلمي وموروثه الاجتماعي وتقاليده العرفية.

وللتوضيح أكثر نستعير لهذا المورد مقولة «كانت» في تفكيك بين «الواقع لذاته» و«الواقع كما يبدو لنا»، فالواقع الخارجي موجود حتماً فيما يمثّله من شجر وحجر وشمس وقمر وأشخاص آخرين، وليس كما يقوله المثاليون من أمثال «براكلي» من عدم وجود واقع موضوعي لهذه الأشياء، ولكن الذهن البشري والحواس الخمس لا تعكس هذا الواقع كما هو عليه وإنّما تتصرف به بما يتناسب مع حاجات البشر وقواه الإدراكية، فيرى الأخضر والأحمر والأصفر وهو يظنّ أنّ الألوان لها واقع في ذات الأشياء الملونة، والحال أنّها معلولة للضوء المنعكس على الأشياء، وهكذا الحال في المسموعات والمطعومات وغيرها، ولكن على هذا الأساس كيف نعرف وجود واقع موضوعي في الخارج إذا كان كل ما ندركه عنه لا يشبهه بشيء؟ وما الدليل على وجود هذا الواقع؟ يجيب «كانت» في مقام الردّ على المثالية المحضة أنّ قانون العلية هو الذي يدعونا إلى هذا الفرض، لأننا كلما نخرج في الصباح إلى الحديقة في باحة البيت نرى الشجرة لا زالت في مكانها ولا زالت خضراء، وهكذا الحال في سائر الأمور الأُخرى، فعند تكرار هذه المشاهدات ترتفع درجة الاحتمال في دليل الاستقرآء حتى يصل إلى مرتبة اليقين (ـأو اليقين الذاتي على رأي السيد محمّد باقر الصدر في الاسس المنطقية للاستقراء) وهذا هو الحد الفاصل بين الواقع الموضوعي والسراب أو الرؤيا التي لا تتكرر على نحو واحد.

وإذا ارتفعنا قليلاً عن إطار الأمور المادية وتجاوزنا إلى دائرة العلاقات

الاجتماعية العاطفية، فهذه المسألة ستكون أوضح من المثال السابق، فالإنسان يرتبط مع جملة من الأشخاص الآخرين بروابط عاطفية تختلف عن شخص آخر، مثلاً زيد من الناس له زوجة وأولاد وإخوة وأب وأُمّ وأصدقاء وشركاء في العمل وما إلى ذلك، ومعلوم أنّ شخصية زيد وإن كانت واحدة في ذات زيد محتواه الداخلي، إلّا أنّها تختلف في أنظار الآخرين، فنظرة أُمّه إليه تختلف عن نظرة إخوته، ونظرة زوجته إليه تختلف عن نظرة أبنائه أو أصدقائه وهكذا، أي توجد شخصيات متعددة أو زيدون متعددون بعدد من لهم علاقة مع زيد كل يرى زيد من جانبه الخاص، وهذه هي الهرمنيوطيقا الفلسفة لـ«هيدجر» الوجودي في مقابل هرمنيوطيقا النص لـ«شلايرماخر» أو مكملة لها، وهنا ينفتح باب التعددية أو القراءات المتعددة على مصراعيه، فكل إنسان يتصور العالم والآخرين برؤية تختلف عن رؤية شخص آخر.

وإذا ارتفعنا أكثر وتجاوزنا الأمور الحسية إلى الأمور الاعتبارية والقيم والعقائد وأمثال ذلك فسيكون الاختلاف أكثر وأكثر وسيكون ابتعاد «ما يظهر لنا» عن «الواقع لذات» أكثر، التدخل الموروث الثقافي والحاجات النفسية المعلومات المسبقة في صياغة هذ الرؤية عن الموجودات المتيافيزقية والأديان، نعود إلى ما نحن فى، فالذات المقدّسة اللامحدودة والمطلقة، وفوق الزمان والمكان لا يمكن العقل البشري المحدود والزمكاني إدراكها كما هي في الواقع، إلّا من خلال تصورات يخلقها الذهن البشري عنها، وهذا يعني ـكما تحدثنا في الحلقة السابقة ـوجود إله مطلق وإله شخصي والإنسان يتعامل دائماً مع الإله الشخصي الذي خلقه هو في

ذهنه ليعبّر عن ذلك الإله الواقعي، كما قال «فوير باخ»: «إنّ الأديان تقول بأنّ الله خلق آدم على صورته والصحيح أنّ الإنسان خلق الله على صورته»، وهذا الكلام فيه جانب صحة وجانب خطأ، فالإنسان عندما يخلق صورة متعالية عن الله يتصف بصفات الكمال والجمال لا يعني أنّ الله كموضوع واقعي ليس له وجود كما أراد «فوير باخ» استنتاجه من هذه القضية، وبعبارة أخرى أنّ الله الواقعي كمصداق للإلوهية هو الخالق، والله كمفهوم هو المخلوق، وقد ورد هذا المعنى بالدقّة في حديث رائع عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيه (ما مضمون): كل ما تتصورونه عن الله فهو مردود إليكم ومن صنع أذهانكم حتى أنّ النملة تتصور الله وله قرنان».

هذه المقدمة المضغوطة جدّاً بإمكانها أن تلقي بعض الضوء على المسألة مورد البحث، فما ذهب إليه علماء الكلام وما ورد في النصوص الدينية من صفات الله تعالى وتقسيماتها إلى صفات الذات وصفات فعل، أو إلى صفات جمالية وجلالية، وكذلك تسخير الطبيعة والاحياء الأخرى للإنسان باعتباره خليفة الله على الأرض وأعظم من يستطيع الله خلقه في عالم الوجود (مع ما في هذه المقولة من تحديد لقدرة الله) كل ذلك من إفرازات الذهن البشري لتفسير العالم والحياة والواقع أنّ الله المطلق (الذي لا يعلم عنه شيئاً سوى قدرة خارقة خلقت الكون) خلق الكائنات في عالم الطبيعة قبل خلق الإنسان بملايين السنين وجعلها تتحرك وتسير وفق منظومة من القوانين الدقيقة، فلما وجد الإنسان جعل يفكر في صياغة رؤية وفلسفة للحياة والعالم لاضفاء معنى لحياته ولايجاد الحلول للمسائل النظرية والمشاكل العملية التي يواجهها في حركة الحياة وتصور

أنّه هو الأفضل من بين المخلوقات وأنّ كل شيء خلق من أجله هو، لأنّه يجد في كل شيء منفعة له من الماء والشجر والهواء والشمس والقمر والنجوم و...الخ، مثلاً يجد في الأنعام والطيور منفعة له فيتصور أنّ الله خلقها من أجله، ولا يعلم أنّ الدجاج والخراف تتصور هذا التصور أيضاً أنّ الله خلق كل شيء من أجلها حتى الإنسان الذي سخره الله لها لحمايتها واطعامها ودفع الأذى عنها، ومجرّد أنّ مصيرها القتل أو الذبح على يد الإنسان لا يتنافى مع شعورها السابق في حال حياتها وعد علمها بهذا المصير الأسود، كما أنّ أفراد البشر يخضعون بدورهم لقوى الحكومات الجائرة والمظاهر الطبيعية التي تفتك بهم وتحصد أرواحهم بالجملة كالزلازل والسيول المدمرة وا لأوبئة التفاكة والحروب الطاحنة بين المجتمعات والأقوام البشرية نفسها حيث يقوم قادة هذه الشعوب بسوق البشر كالنعاج إلى ميدان القتل والذبح إمّا بالإكراه أو بصناعة ايديولوجيا معينة وغرسها في أذهان أفراد الجيش كالنازية والشوعية والقومية والإسلاموية وجعلهم يتحركون كالدمي باتجاه القتل والذبح.

أقول: بعد أن تكونت فكرة المخلوق الأرقى في ذهن الإنسان وأنّ كل شيء في هذا العالم مسخّر له ومخلوق من أجله، لاحظ وجود بعض الموارد ا لتي لا تنطبق عليها هذه الرؤية، وفي ما سميناه بالشرور الطبيعية، فتحرك الذهن البشري وحاصة الذهنية المؤمنة لتجد حلّاً لهذه الإشكالية وفي كيفية توافقها مع المفروضات المسبقة لتلك الرؤية، التي تقرر أنّ الله رحيم وعادل وأنّه خلق كل ما في عالم الوجود لأجل الإنسان وأنّه جعله خليفة له على الأرض إلى غير ذلك من التصورات الدينية والرؤى

الفلسفية، فظهرت هذه الأقوال والتحليلات التي سبق ذكرها في مدونات وعلماء الدين ومسطوراتهم، وإلّا فكيف نفسّر أنّ هـذه المـخلوقات مـن شمس وقمر وأمطار وأشجار وحيوانات كانت مخلوقة قبل ملايين السنين من ظهور الإنسان على وجه الأرض وهل يعقل أنّك عندما تتوقع مجيء ضيف عزيز تقوم بتنظيف البيت وإنارته وتهيئة المائدة له قبل عشرين سنة من مجيئه؟!

وكيف نفسّر ما ورد في النصوص الدينية من فوائد لهذه المـخلوقات كانت تنسجم والذهنية القديمة وقد ثبت بطلانها في العلم والحديث أو لم تعدّ لها تلك الفائدة المذكورة في حياة الإنسان، مـثلاً كـان العـرب فـي الجاهلية وفي صدر الإسلام يستدلون بالنجوم لتـحديد مسـار القـوافـل والسفن وتعيين الاتجاه المقصد، فجاءت الآية الشريفة لتؤكد هذا الغرض من خلق النجوم: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...**﴾[1]. واليوم لا أحد ينتفع بالنجوم في مـقام الاهـتداء ومـعرفة الاتجاه، فلو نزل القرآن في هذا العصر لوجب أن يجد غرضاً آخر لخـلق النجوم.

ومثال آخر، كان الناس يظنون عندما يروا الجبال بكل تـلك العـظمة والثقل أنّ الغرض منها تثبت الأرض ومن الاهتزاز كما في أوتاد الخيمة، فجاء الآيات لتقرر هذا المعنى في الغرض من خلق الجـبال: ﴿**وَالْـجِبَالَ أَوْتَاداً**﴾[2]، والحال أنّ الزلازل إنّما تقع في المناطق الجبلية دون المناطق الصحراوية والمستوية.

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٩٧. ٢ ـ سورة النبأ، الآية ٧.

ومثال ثالث: أنّ الناس في القديم كانوا يفسّرون نزول الشهب والنيازك بوجود أفراد من الجن والشياطين يصعدون إلى السماء لاستراق السمع لما يدور من مكالمات بين الملائكة ومعرفة ما سيحدث في المستقبل ليخبروا به الكهنة، فجاءت الآيات القرآنية لتـوكد هـذا التـفسير لنـزول الشـهب والنيازك، وقد ثبت علمياً أنّ هذه الشهب ما هي إلّا أحجار صغيرة تدور في الفضاء خارج نطاق الكرة الأرضية، فإا ما اتفق أن اقترب أحدها من جو الجاذبية الأرضية انجذب إلى الأرض بسرعة وعندما تـصل إلى الغـلاف الغازي يشتعل ناراً بسبب الاحتكاك لا ربـط لذلك بـالجن والشـياطين وصعودها إلى السماء لاستراق السمع، والشاهد على ذلك أنّ القرآن صرّح على لسان الجن بأنّ هذه الشهب وجدت بعد بعثة النـبي: ﴿**وَأَنَّـا لَـمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَساً شَدِيداً وَشُهُباً**﴾[1]، والحال أنّ الشهب كانت موجودة كظاهرة طبيعية قبل ملايين السنين!!

ورابع: أنّ الناس في القديم كانوا يرون بعض النجوم متحركة وأخرى ثابتة، ولما لم يكن لديهم معرفة بقوانين الجاذبية ولم تكن عقولهم أنّ هذه النجوم المتحركة فاضافة الشمس والقمر كرات طافية وسابحة في الفضاء، فلابدّ من اختراع فكرة تتناسب مع عقولهم الصغيرة ومعلوماتهم البسيطة لحل هذه المشكلة، فقالوا بوجود سماء لكل نجم من هذه النجوم الخمسة (الزهرة، المريخ، المشتري، زحـل، عـطارد) وبـإضافة الشـمس والقـمر يتحصل لدينا سبع سموات أو (الأفلاك السبعة) وهي نـظرية بـطليموس الفلكية التي تقرر أنّ الأرض ثابتة وأنّ هذه الكواكب المتحركة تدور في

١ ـ سورة الجن، الآية ٨.

فلك أو سماء غير مرئية، أي أنّ كل واحد منها ثبت في سماء خاصّة، أمّا النجوم الثابتة فهي مثبتة في ماوراء هذه الأفلاك السبعة وفي مجال يدعي بفلك الأفلاك، وجاءت النصوص الدينية لتقرر هذا المفهوم والتفسير لظاهرة حركة الأفلاك وتؤكد وجود سبع سموات، ولكن لا أحد من علمآء الفلك المعاصرين يصدق هذه النظرية البطليموسية في علم الفلك بعد الثورة الكوبرنيكية في هذا المجال.

وخامس: إنّ العرب في القديم كانوا يتصورون وجود بحر أو بحار تحت سطح الأرض لما كانوا يجدون من ماء في الآبار، ولمّا كانت مياه الآبار على نحوين، مالحة وعذبة، فقالوا: بوجود بحرين أحدهما مالح والآخر عذب، ولم يكونوا يتصورون أنّ سبب ذلك يكمن في الأرض نفسها، فهناك أرض تتوفر فيها نسبة عالية من الاملاح، فإذا نزل عليها المطر أخذ معه مقدار من هذه الأملاح ونزل بها إلى أعماق التربة، فتصير مياه البئر مالحة، وهكذا الحال في الآبار العذبة، وجاءت الآيات لتؤكد وجود بحرين:

﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَحِجْراً مَحْجُوراً﴾[1].

﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾[2].

ولكن علماء الإسلام والمفسّرين المساكين احتاروا في تفسير هذه الآية والعثور على مصداق لها، فذهب بعضهم إلى وجود بحر مالح وآخر حلو في منطقة من الكرة الأرضية، وذهب آخرون إلى تفسيرها بمصبّ الأنهر في البحار حيث يبقى ماء النهر يجري في البحر أو الخليج ولعدّة

١ ـ سورة الفرقان، الآية ٥٣. ٢ ـ سورة الرحمن، الآية ١٩ و ٢٠.

كيلومترات، ثم تغلبه مياه البحر المالحة، فيصير الجميع مالحاً، مع أنّ الآية تنص على أنّ الله قد جعل بينهما برزخاً لا يستطيع أحدهما أن يبغي على الآخر.

والأمثلة كثيرة في هذا الموضوع، وإذا أضفنا إليها ما ورد في الروايات والأحاديث ممّا تتحدّث على أسرار الخلق والظواهر الطبيعية ممّا ثبت بطلانه في العصر الحديث لا يستلزم تدوين عدّة مجلدات في هذا الشأن، ويكفي لمجرّد الاطلاع مراجعة «علل الشرائع» للشيخ الصدوق، أو ما ورد في كتاب خلق العالم من أجزاء كتاب بحار الأنوار للمجلسي.

ما نحن فيه يمثّل مورداً آخر لمثل هذه التفسيرات والقراءات لظواهر الطبيعة، حيث ذهب غالبية علماء الإسلام وتبعاً للنصوص القرآنية والروائية إلى أنّ الظواهر السيئة أو الشرور الطبيعية كالزلازل والأوبئة والسيول المدمرة إن هي إلّا عقوبات إلهيّة في حقّ البشر العاصين والمتمردين عن دعوة الأنبياء للتوحيد والخير والصلاح، فكان الإنسان البدائي يمرّ على قرية خربة قد هجرها أهلها أو ماتوا واندثروا ويجد بيوتهم خاوية على عروشها وعظام وجماجم لأُناس وحيوانات ويفكر ماذا أصابهم ولأي سبب تعرضوا إلى هذا الدمار والمصير السيء، وأوّل ما يرد إلى ذهنه أنّ الآلهة غضبت عليهم لعصيانهم لها وتمردهم عليها، وجاءت الآيات القرآنية لتوكيد هذا المفهوم وتنسبه لله تعالى بدلاً من الآلهة والأصنام كما يعتقد المشركون، في حين أنّ هذه الرؤية أو تفسير الظاهرة تتنافى مع أبسط مقومات العدل الإلهي في انزال العقاب بالمذنبين، فإذا كان الذنب للكبار فما ذنب الصغاراً والقرآن بنفسه يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ

﴿أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1]، وإذا كان رجال قوم لوط منحرفون كلّهم في إرضاء الغريزة الجنسية، فما ذنب النساء والأطفال؟ وهل يعقل أن ينحرف الجميع؟ أو يرتكب أحدهم جريمة قتل ناقة صالح فيعذب الجميع ويحترق الأخضر بنار اليابس؟ وكيف يأمرنا الله تعالى بالعدل والقسط وهو أول من يأخذ لبريء بذنب المجرم؟[2]

ومازال علماء الدين متمسكين بهذه الرؤية في عصرنا الحاضر يوخوا للناس بأن زلزال بم في ايران أو في هايتى أو التسونا في أندوسيا إنّما هو بسبب الذنوب التي اقترفها أهالي تلك المناطق، في حين أنّ غالبية أهالي هذه المناطق هم من الفقراء والمساكين والطبقة المحرومة من تلك المجتمعات، فكيف ينزل الله عقابه وعذابه على هؤلاء المساكين ويحصدهم عن آخرهم ويجعلهم كعصف مأكول ويترك المجتمعات الغربية التي هي في نظر هؤلاء العلماء غارقة في ظلمات الكفر والظلم والتحلل، فلم نسمع يوماً أنّهم أُصيبوا بزلزال رهيبأو تسونامي أو سيول مدمرة كما تصيب الهند وبنغلاديش المسلمة وتشرد ملايين من البشر وتقتل المئات منهم؟

أمّا على تفسيرنا لهذه الظواهر ـ المدعوم بالقوانين العلمية للظواهر

١ ـ سورة الأنعام، الآية ١٦٤.

٢ ـ آقاى مرشدجناب خيلي تند رفتي يواش پياده شو بما هم بريم واين سخن بر عليه شما انقلاب برپا مى‌كند، و صد رحمت به فضل الله فيرستند، جنانكه مى‌گويند آن كه آمد به آن كه رفت صد رحمت مى‌فرستد يواش يواش خيلى تند نروا اين دو مثل آخر را حذف كنى بهتر است تا اينكه مردم به آن سطح آگاه برسند بعد اين مسائل را مطرح فرمائيد معذرة إلى إليكم دوست دارم اين حرف را مى‌نويسم. وبه لوط وصالح رحم كن.

الطبيعية ـ فيمكن من جهة تفسير هذه الظواهر الشريرة تفسيراً مقبولاً ومعقولاً، ومن جهة أخرى ننزه ساحة الباري تعالى عن إرتكاب مثل هذه الجرائم الوحشية في حق عباده الضعفاء.

سؤال مهم!

بعد كل هذا يفرض هذا السؤال نفسه، وهو: كيف يتلاءم هذا الكلام مع الاعتقاد بأنّ هو الذي أنزل هذا القرآن للناس وأنّ الآيات القرآنية كلام الله الذي لا يأيته الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنت تقول إنّ كل هذه الآيات القرآنية تتحدّث عن أمور مخالفة للواقع والعلم؟!

في مقام الجواب عن هذا السؤال لابدّ من الاستعانة بعلم الهرمنيوطيقا وعلم الألسنات معطياتها في تفسير النصوص المقدّسة، وهذا ما سنفصل له بحثاً خاصاً في الحلقة المقبلة لا يسع المقام هنا لاستعراض تفاصيل هذه المسألة وفروعاتها والأقوال التي طرحها علماء الهرمنيوطيقا في ستجلاء كوامن النص بما يحفظ له قداسته وصحته ويحل كل هذ الإشكالات المطروحة في مسألة تعارض العلم والدين، أو التعارض بين العقل وبعض القضايا الدينية، ولكني أشير هنا إشارة سريعة لهذا الموضوع الشائك تاركاً التفاصيل والأدلة للحلقة المقبلة.

وأقول: بناء على أحد المناهج لحل هذه الإشكالية فالكلام المقدس أو القضايا المطروحة في القرآن الكريم ليست من جنس القضايا الخبرية التي تقع مورد الصدق والكذب، ولا من نوع الأفعال العلمية حتى تقع للإثبات أو الابطال، بل هي من نوع الأفعال القولية، فالكلام على نحوين، فتارة

بقصد به مجرّد الكلان ونقل الخبر، وأخرى يكون الكلام بمثابة فعل لا مجرّد قول، فعندما تقول: بعتك أو اشتريت منك، أو ابارك لك مولد طفلك وما شاكل ذلك فأنت لا تتحدّث بهذا الكلام لمجرّد الإخبار عن شيء، بل تفعل فعلاً معيناً كالبيع والشراء والتهنية، وغالبية النصوص القرآنية على هذه الشاكلة، فهي إنشاء وإن وردت بصيغة الخبر، وكما هو معلوم أن الانشاء لا يحتمل الصدق الكذب، لأنّه طلب أو نهي، أي طلب ايقاع الفعل أو تركه، وإذا علمنا أنّ القرآن كتاب هداية للإنسان والمجتمع يهدف إلى إخراج الإنسان والمجتمع من أجواء الضلالة والظلم والانحراف إلى أجواء الهداية والحق والخير، فلابدّ من مطالعة كل ما ورد فيه من قضايا خبرية أو أحكام شرعية أو عقائد غيبية على هذا الأساس، وأي من نافذة هذا الهدف الغاية، فكل قضية تصب في هذا الهدف تكون صحيحة وحقة وإن كانت على أساس كونها قضية خبرية مخالفة للعلم أو العقل المنطقي، فالمعيار في القضية القرآنية يختلف عن المعيار في القضايا الخبرية والعلمية والعقلية، فالمعيار للصاب والخطأ أو الحق والباطل في القضايا القرآنية ليس ما طابق الواقع وما خالف الواقع، بل ما طابق الهدف وهو الهداية وما خالفه، مثلا: العرب تقول فلان كثير الرماد، وتقصد بهذا الكلام كونه كريماً، فمتى لو لم يكن في بيت فلان رماد واقعاً، كأن يطبخ الطعام على المواقد الحديثة، أو يشتري الطعام من المطاعم في السوق، إلّا أنّ هذا الكلام يظلّ صحيحاً طالماً كان متطابقاً مع القصد منه وهو الكرم، فغالبية القضايا الدينية هي من هذا القبيل، أي لا معنى لها سوى الهداية و الارشاد، فإذا كانت هذه هي

الغاية القصوى من نزول القرآن: ﴿هُدىً لِلنَّاسِ...﴾[1].

وإذا كان الناس في عصر نزول القرآن بدرجة من التخلف الثقافي والقصور العقلى أنّهم كانوا يؤمنون بالكثير من القضايا على أساس أنّها حقائق ثابتة لا يطالها الشك، كأن يكون الله في السماء وله عرش كما للملوك والسلاطين ويحمله ثمانية من الملائكة وقضية السموات السبع والشهب والجن والملائكة و...الخ، فلا ينبغي لمن يريد هداية هؤلاء الناس إلى طريق الحق والخير والإيمان أن يفتح جبهة فكرية وثقافية معهم بحيث تحرف المسيرة والرسالة عن هدفها الرئيسي، فالأولى ترك مثل هذه الأمور إلى أن يتحرك العقل البشري على مستوى إثباتها أو ابطالها من خلال التجارب والكشوفات العلمية، والتركيز على أصل الهدف من الرسالة، بل واستغلال هذه المعتقدات و التصورات الموهومة في إصلاح الإنسان وتقوية إيمانه بالله وزيادة رصيده من عناصر الخير في وجدانه وقواه النفسانية، كأن يقول لهم: أنتم تعتقدون بوجود سبع سموات إذن فمن خلقها؟ وتعتقدون بأنّ هذه الجبال أوتاداً للأرض، إذا من الذي جعلها بهذه الصورة ولهذه الغاية؟ وتعتقدون باسطورة الفيل والطير الأبابيل وجيش ابرهة وما حصل لهم من هلاك ودمار، إذن فمن وراء كل ذلك؟ هل أنّ الأصنام هي التي خقلت السموات والأرض وما عليها من نعم ومواهب للإنسان، وهل أنّها هي التي دفعت عنكم شر ابرهة وجيشه، أم الله تعالى، وهكذا نرى أنّ هذه القضاياالخبرية والعلمية والتاريخية حتى يتمّ البحث في صدقها أو كذبها بمعايير القضايا العلمية والتاريخية أو الفلسفية، بل هي

١ ـ سورة البقرة، الآية ١٨٥.

من جنس خاص وتملك معياراً خاصاً بها، وبهذا المعيار تكون صادق حتى لو كانت لا تتطابق مع معايير العلم والمنطق والفلسفة، فلا نقول إنّ القرآن كتاب علم وتاريخ وفلسفة، وإنّ كل ما فيه صدق وحق في بعده العلمي والفلسفي ونطرح كل ما ثبت علمياً وعقلياً صحته ونظل راكعين وساجدين على عتبة التراث والنص ونكذب كل ما يأتي به العلم الحديث بما لا يتوافق مع القرآن والنصوص الدينية، فنعيش الجمود على الماضي وندير ظهورنا للحداثة والعلم والمتدن كما هو حال المسلمين اليوم، و لا نقول إنّ العلم والعقل هما معيار المعرفة الحقة وما سواه فهو باطل وزخرف فنخسر روح الإيمان والدين والمعنوية ونولي وجوهنا شطر المدنية الحديثة بكل ما تعانيه من أزمات أخلاقية وتحلل في العائلة وقلق في النفس وجفاف في العاطفة وخواء في المعنوية، ولمذا يجب أن نكيل جميع القضايا بمكيال العلم والعقل الفلسفي؟ ألا يمكن أن يكون لنا ميكال آخر في القضايا الدينية والوحيانية؟ ألا يمكن أن تكون لدينا طريقاً اخر للحقيقة ومعرفة الحق غير طريق العلم والعقل الفلسفي؟

هذا ما سنبحثه مفصلاً في الحلقة القادمة: النبوة وهرمنيوطيقا النص».

إشكالية الشرّ الأخلاقي

أما الشرّ الأخلاقي وهو ما يصدر من الإنسان من أفعال ذميمة وشرور اخلاقية على مستوى الصفات والسلوك العملي فيكاد يشترك مع البحث السابق في الصياغة العامة، ولكنه يختلف في الجوهر، لأنّ المخالف ليس له أن يشكك في قدرة الله ورحمته وخيريته كما رأينا في البحث السابق إلّا

على القول بالجبر وهو مذهب مرفوض بالوجدان كما أوضحنا، فحرية الإنسان تقتضي قدرته على الخير والشرّ على السواء، وكما يسمح نظام الخلقة في صدور الخير من الإنسان يجب أن يسمح له كذلك بصدور الشر ترجيحاً لحريته على إجباره على الخير، وهنا تبدو المسألة واضحة لا تشكو من عثرة.

إلّا أنّ «جي أل مكي» صاحب الإشكال المتقدم ذي القضايا الثلاث المتناقضة، صاغ اشكاله في هذا المورد بصورة أخرى وقال:

«لماذا خلق الله الإنسان بشكل يختار الخير تارة والشرّ اخرى، وكان يمكنه أن يخلق الإنسان بحيث يختار بحرية تامة الخير دائماً، فلو كان اختيار الإنسان للخير لمرة أو عدة مرّات غير ممتنع منطقياً، فكذلك ليس من المحال منطقياً أيضاً أن يختار الإنسان الخير دائماً في حركة الحياة، فعلى هذا لم يكن الله يواجه طريقين لا ثالث لهما: إما أن يخلق الإنسان من دون حرية واختيار فيكون كالموجودات الميكانيكية بلا ذنب ومعصية، واما أن يخلقه مختاراً ليرتكب الشرّ احياناً، لأنّ الله يمكنه أن يختار طريقاً أفضل، وهو خلق الإنسان الذي يختار الخير دائماً بكامل حريته، ومن البديهي أنّ عدم اختيار هذا الطريق الثالث يتنافى مع قدرة الله المطلقة، وكذلك مع خيريته المحضة»[1].

ومعلوم أنّه لا يكفي التمسك بمقولة الحرية لردّ هذه الشبهة، لأنها لا تنكر الحرية، وانما محل الإشكال هو بعض مصاديق الاختيار التي لا يتنافى عدمها مع حرية الإنسان، فما نجد في بعض الكتب الكلامية من

١ ـ جى ال مكي ، كلام فلسفي، (مجموعة مقالات) المترجم أحمد النراقي، ص ٢٠٩.

التأكيد على حرية الإنسان لتبرير الشرّ الخلاقي لا يشكل حلاّ اساسياً وجواباً مقنعاً عن هذه الشبهة، فالمفروض بحث هذه المسألة من الجذور والتساؤل عن معنى الخير والشر، ومن الذي يشخص خيرية الخير وشريّة الشرّ للإنسان؟

التضاد الداخلي مصدر الشرّ

يطلق كلمة الخير أو الشر في الاستعمالات اللغوية والعرفية على أحد أمرين لا ثالث لهما: فاما أن يكون للفعل أو للشيء مصلحة تعود على الإنسان فيكون خيراً بهذا المعنى، أو مفسدة فيكون شراً كذلك، وعلى هذا يكون الخير والشر مرادفان للمصلحة والمفسدة.

وإما أن يراد بهما الخير والشر الأخلاقي سواء في الصفات أو الأفعال مما لا يتحدد بدائرة المصلحة والمفسدة الشخصية أو النوعية بل هو شرّ لذاته كما في الظلم والخيانة وإن حصلت منهما مصلحة شخصية أو نوعية حسب الفرض، إلّا أنّ الظلم يبقى شرّاً، والعدل والأمانة والإيثار تبقى في دائرة عناصر الخير.

المشكلة التي تواجه الفكر الفلسفي في هذا المورد ليست في نفس سلوك طريق الخير والشر، ولا في تقاطع سلوك الخير دائماً مع حرية الإنسان في الانتخاب كما رأينا في كلام «مكي» الآنف الذكر، بل في تشخيص الخير والشر في دائرة الفكر والنظر، فهذه المرحلة سابقة على مرحلة السلوك وحرية الإنسان في سلوك الشرّ، وهذا يعني وجوب الانتقال في البحث إلى مرحلة سابقة، وهناك نجد أنّ الإنسان يختار ما فيه

خيره دائماً (الخير الشخصي أو الأخلاقي) ويتجنب الشرّ كذلك، ومن المحال أن يختار الإنسان الشرّ إلّا أن تكون جهة خيريته له أكثر من شرّيّته، وحينئذٍ ينتفي إشكال «مكي» من الأساس، لأنّ كل إنسان يختار ما فيه خيره وصلاحه دائماً بالمعنى الذي يفسّره هو لمفهوم الخير والشرّ، فهي قضية واقعة في دائرة السلوك مضافاً كونها ممكنة عقلاً، والإشكال ليس من ناحية الفرد السالك في دائرة الفكر والتشخيص، بل في فكر الاخرين وانتزاعهم الذهني عن سلوك الطرف المقابل وأنه شرّ اخلاقي ومضرّ بمصلحة الاخرين، وإلّا فكل إنسان لا يدرك أنّه يسلك طريق الشرّ حتماً، وحتى لو سلك طريق الشرّ الأخلاقي كأن سرق أو كذب فانما يتركب هذا العمل بعد أن يبرّره عقلاً وبعد أن تكون خيريته بالمعنى الأول (الخير الشخصي) غالبة على خيريته بالمعنى الثاني (الخير الأخلاقي)، فعلى هذا لا معنى يقال بأنّ الله تعالى لماذا لم يخلق الإنسان بحيث يسلك طريق الخير دائماً باختياره ويتجنب الشرّ دائماً باختياره، لأنّ الله خلق الإنسان كذلك، إلّا أنّ تشخيصه للخير والشرّ قد يختلف عن تشخيص الآخرين ويتقاطع مع مصالحهم، فيحسبون ما يفعله من الخير (بحسب تشخيصه) شراً (بحسب تشخيصهم).

ويعود السؤال من جديد، وهو أنّ الله تعالى لماذا لم يخلق عقول الناس بشكل يتحدّون فيه في تشخيصهم وانتزاعهم الذهني عن الخير والشرّ؟

إذا قلنا في مقام الجواب بأنّ مصالح الناس متعارضة فيما بينها وبتبع ذلك تتعارض إدراكاتهم عن الخير والشرّ لعاد السؤال كما هو: لماذا لم يخلق الله البشر بشكل لا تتعارض فيه مصالحهم؟

ولكن الجواب المقبول منطقياً أن يقال بأنّ سبب ذلك يعود إلى تركيبة الإنسان الداخلية، فقوى الإنسان متعددة: شهوية وغضبية وعاقلة ووهمية (حبّ الرئاسات والفخر و...) وكل واحدة من هذه القوى تريد من صاحبها ما فيه كمالها وارضاء حاجتها على حساب القوى الاخرى والتصارع في المحتوى الداخلي لا يشك فيه أحد، ولا يمكن أن يعود ذلك السؤال: لماذا لم يخلق الله الإنسان بدون هذا الصراع الداخلي في قواه النفسية، لأنه لا يكون إنساناً حينئذٍ، فالنحل والنمل (من الحيوانات الاجتماعية الطبع) لا تشكو هذا اللون من الصراع، لا على المستوى الداخلي والنفسي ولا على المستوى الخارجي والاجتماعي، ولا أظن أن احداً من افراد البشر يحب أن يصير كالنحلة أو النملة.

وببيان آخر: إن قدرة الله مطلقة وبامكانه أن يخلق مخلوقاً بحيث يسلك طريق الخير دائماً على مستوى السلوك وكذلك على مستوى التشخيص الذهني، وقد خلق الكثير من هذه المخلوقات من النباتات والحيوانات والملائكة، فإذا أراد خلق الإنسان كذلك أصبح واحداً منها دون أدنى تفاوت وسيعود السؤال بشكل آخر ليطعن في صميم القدرة الإلهيّة المطلقة: ألا يستطيع الله خلق من يرتكب الشرّ باختياره؟ فلولم يخلق الله الإنسان على هذه الصورة لكان ذلك مثاراً للاشكال والطعن في قدرته المطلقة اكثر من خلقه بالصورة المقترحة، حيث إنّ الصورة المقترحة لا تشكل حاجزاً امام القدرة المطلقة حيث إنّه تعالى خلق من هذه المخلوقات على هذه الصورة كثيراً كما أسلفنا، فإذا لم يخلق الإنسان على هذه الصورة الفعلية كان مثاراً للاشكال لا ما إذا خلقه بصورة اخرى.

العدل الإلهي والعذاب الأُخروي!

سؤال آخر يطرح في مسألة العدل الإلهي وهو أنّ العذاب الأُخروي الوارد في النصوص الدينية لا يتوافق مع العدل الإلهي من حيث عدم المناسبة بين الذنب الدنيوي المحدود وجزائه الأُخروي، وهو الخلود في النار، ولابدّ في مقولة العدالة في باب الجزاء من تناسب الجزاء مع الجريمة حتماً، كما هو الحال في القصاص الدنيوي من المماثلة في الجرم والقصاص فالعين بالعين والسنّ بالسنّ والنفس بالنفس، فإذا أراد المقتص أن يقلع عين الجاني ويقطع يده أيضاً في مقابل جناية واحدة وهي العين او اليد كان ظلماً.

قيل في الجواب إنّ الذنوب وبتبعها الجزاء والعقوبة ليست على نمط واحد، فمنها ما يزول أثره بعد حين كالضرب والجرح مثلاً، ومنها ما يكون أثره ثابتاً وباقياً مدى الحياة كقطع اليد وقلع العين وقتل الولد بالنسبة لوالديه، فهذه الخسارة ليست شيئاً يمكن تعويضه أو جبرانه، فتبقى الجريمة إلى الابد، وكذلك الجزاء الأُخروي، وبعبارة اخرىٰ: «إنّ المراد من المعادلة بين الجرم والعقوبة ليس هو من جانب الكمية ومن حيث الزمان، بل في جانب الكيفية ومن حيث عظمة الجرم بلحاظ مفاسده الفردية أنّ النوعية، كما نرى ذلك في العقوبات المقررة عند العقلاء لمثل القتل والأخلال بالنظم الاجتماعي ونحو ذلك، فالجرم يقع في زمان قليل ومع ذلك فقد يحكم عليه بالإعدام والحبس المؤبد»[1].

١ ـ الشيخ جعفر السبحاني، الإلهيات، ص ٦٧١.

ويردّه: أنّ من غير المعقول أن يصل الذنب الدنيوي من حيث الكيفية والزمان بمستوى العقوبة الأُخروية المذكورة في النصوص الدينية، فالمفاسد الفردية أو النوعية مهما بلغت في درجة الشرّ والضرر فهي متناهية من حيث الزمن، ومحدودة من حيث الشدّة، وليس كذلك الخلود في النار التي لا يتصور العقل البشري شدّتها كما ذكرت الآيات القرآنية طرفاً من صورها كتقريب صوري للاذهان وإلّا فواقعها أعظم بكثير من صورها العظيمة والمهولة. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنّ الذنوب ليست كلها من قبيل العدوان على الفرد والمجتمع، بل هناك الكفر العقائدي الذي لا يلحق اضراراً بأحد، ومع ذلك نجد أنّ عقوبته الأُخروية أشدّ من غيره من الذنوب العملية، أي أنّ الذنوب الجوانحية من الكفر والحسد واليأس وامثالها اشدّ عقاباً من الذنوب الجوارحية كما هو الثابت لدي العلماء، ولو قيل إنّ هذه الذنوب (الجوانحية) تضر بصاحبها قطعاً وليس له الحق في الاضرار بنفسه، لقلنا: إنّ هذا الضرر الدنيوي الطفيف (إذا لم يستتبعه العذاب الأخروي) مقبول عقلاً في مقابل ما يحصل عليه الإنسان من ملذّات دنيوية لا يحصل عليها المؤمن الملتزم بالتكاليف الشرعية، ثم إنّ المؤمن قد يشعر بالضرر من تلك الآثام القلبية ولكن ليس كل فرد يشعر ذلك الشعور، قد نجد الكثير من المنكرين منسجمون تماماً مع اعتقادهم بعدم وجود الله أو الآخرة أو القيم الأخلاقية، بل قد يتضرر الإنسان من الإيمان اكثر مما ينتفع به نظراً لكثرة التكاليف والأحكام الشرعية المقيدة لحريته الطبيعية.

ومن جهة ثالثة أنّ التمثيل باختلاف الجزاء والذنب بالسجن مدى

الحياة لبعض الجرائم لا يخلو من غرابة، فالعقوبات الدنيوية على اختلافها لا تعدو أن تكون عقوبات اعتبارية وضعية وضعها العقلاء والحكام لأغراض معينة من قبيل الانتقام من المجرم، أو تأديبه، أو عزله عن المجتمع حتى لا يتضرر الأُخرون بأفعاله، وجميع هذه الصور مفقودة في العذاب الأُخروي، لأنّ الغرض منه ليس الانتقام والتشفي وامثالها من الحالات العاطفية العارضة على الإنسان فحسب، ولا التأديب لأنّ الغرض منه تعديل السلوك وتهذيب النفس وتطهير القلب من الرغبات الشريرة ليعيش الإنسان بقية حياته نقياً من شوائب العدوان والميول الخبيثة، وليس كذلك الخلود في النار طبعاً.

وليست الغاية عزله عن المجتمع كما في السجن المؤبّد، لأنّ العزل قد يحصل من دون تعذيب وزجر، والنار ليست كذلك.

الجواب الثاني: ما ذكره الطباطبائي في «الميزان» من أن: «العذاب في الحقيقة أثر لصورة الشقاء الحاصلة بعد تحقق علل معدّة، وهي المخالفات المحدودة وليست أثراً لتلك العلل المحدودة المنقطعة حتى يلزم تأثير المتناهي اثراً غير متناه وهو محال، نظيره أن عللاً معدّة ومقربات معدودة محدودة أوجبت أن تتصور المادة بالصور الإنسانية فيصير إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانية المعلولة للصور المذكورة، ولا معنى لأنّ يسأل ويقال: إن الاثار الإنسانية الصادرة عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائماً سرمدياً لحصول معدّات محدودة مقطوعة الأمر للمادة، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذكورة وبقائها مع الإنسان دائماً، لأنّ عليتها الفاعلة وهي الصور الإنسانية ـ موجودة معها دائماً على

الفرض»[١].

وهذا الجواب كما ترى يفتقد إلى الدليل، أي أنّه مجرد فرضية معقولة وتصوير مقبول على مستوى النظرية، ولكن هل أنّ الذنوب وارتكاب بعض الممنوعات الشرعية والأخلاقية تقلب روح الإنسان من صورتها الناطقية والإنسانية إلى صورة جهنمية ملازمة للإنسان في حياته الأُخروية؟! ولماذا اقترنت هذه الصورة الملكوتية بالعذاب الخالد؟ وما هي الملازمة بين هذه الصورة وبين الشقاء الدائم؟ ولنفترض أن صورته الإنسانية تستحيل إلى صورة شيطانية أو سبعية لكثرة الذنوب والآثام، إلّا أن ذلك لا يعني أنّ الشياطين والوحوش تعيش في شقاء دائم.

الثالث: ما أجاب به الشهيد المطهري وكثير من علماء الكلام والمفسرين في مقولة «**تجسّم الأعمال**» وهو أنّ الجزاء الأُخروي ليس من مقولة الاعتبار والوضع كما هو الحال بالنسبة للعقوبات الدنيوية، ولا من قبيل العقوبات التكوينية المترتبة على بعض الذنوب في الحياة الدنيا على مستوى العلّة والمعلولية كالسكر وفقدان العقل المترتب على شرب الخمر، أو تهشم العظام والموت المترتب على القفز من الطبقة العليا من البناء، بل هو من قبيل الاتحاد والعينية بأن يكون الجزاء نفس الذنب وعينه، وهذا هو الذي يلازم الإنسان في حياته الأُخروية حيث يجد الإنسان نفسه وجها لوجه مع عين الذنب الذي ارتكبه في الدنيا، فيتعذب به ولا يفارقه، كما هو حال المتنعمين في الجنة حيث يجدون أعمالهم على شكل قصور وحور ونعيم خالد.

١ ـ محمّد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٤١٥.

ويمكن الاستشهاد لهذا الرأي بالعديد من الآيات الكريمة كقوله تعالى:

﴿**وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً**﴾[١].

﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه**﴾[٢].

وورد في الحديث الشريف:

«**إنّما هي أعمالكم ردّت إليكم**».

وهذا الجواب رغم أنّه متين ومستدلّ ومقبول عقلاً، إلّا أنّه غير مقنع ولا يرضي الوجدان الإنساني، فحتى لو تجسّد العمل في الآخرة، إلّا أنّ ذلك لا يلازم العذاب الشديد والدائم وخاصة لولم يكن هناك عمل وسلوك عدواني كما تقدم في الذنوب القلبية من الحسد والكفر واليأس من رحمة الله وأمثال ذلك، فكيف تتجسد هذه المعاني والمفاهيم على شكل عذاب شديد جداً؟ ولماذا تكون هذه المعاني مؤلمة إلى ذلك الحدّ المهول؟ ثم لماذا الخلود في العذاب مع الاخذ بنظر الاعتبار الرحمة الإلهيّة الواسعة؟ وهل يعقل أن يعذب الله إنسان ذلك العذاب الشديد والدائم لمجرد أنّه لم يؤمن بوجوده، أو بأحد انبيائه أو باليوم الآخر حتى لولم يصدر منه ما يوجب اضراراً بالآخرين؟!

الرابع: أن يقال بمحدودية معنى الخلود في النار، فليس المقصود بالخلود فيها هو البقاءالابد، بل لمدة طويلة يصح معها اطلاق كلمة «الخلود» عليها كما يقال «السجن المؤبّد» ويراد به مدة عشرين سنّة، وهذا هو مختار اساطين العرفاء كابن عربي وصدرالمتألهين وغيرهما، يقول صدر المتألهين في مسألة الخلود في النار:

١ ـ سورة الكهف، الآية ٤٩. ٢ ـ سورة الزلزلة، الآية ٧ ـ ٨.

«هذه مسألة عويصة وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وبين علماء الكشف .. والأصول الحكميّة دالّة على أنّ القسّر لا يدوم على طبيعة وأن لكل موجود غاية يصل اليها يوماً وأنّ الرحمة الإلهيّة وسعت كل شيء كما قال جلّ ثناؤه: ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...﴾[1]، وعندنا أيضاً أصول دالّة على أنّ الجحيم وآلامها وشرورها دايمة بأهلها، كما أنّ الجنة ونعيمها وخيراتها دايمة بأهلها، إلّا أنّ الدوام لكل منهما على معنى آخر».

ثم يستشهد بقول بعض أهل الكشف: يدخل أهل الدارين فيهما، السعداء بفضل الله وأهل النار بعدل الله، وينزلون فيهما بالاعمال، ويخلّدون فيهما بالنيات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيماً في الدار التي يخلّدون فيها بحيث أنّهم لو دخلوا الجنة تألّموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه، فهم يتلذّذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لذع الحيات والعقارب كما يلتذ أهل الجنّة بالظّلال والنور ولثم الحسان من الحور لأنّ طباعهم يقتضي ذلك، الا ترى الجُعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن، والمحرور من الناس يتألم بريح المسك، فاللذات تابعة للملايم والآلام لعدمه.

ونقل في الفتوحات المكية عن بعض أهل الكشف أنّه قال: «انهم يخرجون إلى الجنّة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة ويبقى أبوابها تصطفق وينبت في قعرها «الجرجير» ويخلق الله لها أهلاً يملأها»[2].

١ ـ سورة الأعراف، الآية ١٥٩.

٢ ـ صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص ٣١٣ ـ ٣١٥، ومثله في الأسفار، ج ٩ ـ باب كيفية خلود أهل النار.

والظاهر أنّ أهل الكشف سعوا في هذا الجواب إلى إرضاء وجدانهم ولكنهم لم يوفّقوا في تأويل النصوص وفق مذهب الوجدان لصراحتها في استمرار العذاب وزيادته كما في قوله تعالى:

﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَاباً﴾[1].

﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيراً﴾[2].

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ...﴾[3].

وكأن مثل هذه الآيات ناظرة إلى ردّ مقولة هؤلاء العرفاء وقولهم أن أهل النار سوف يتطبّعون على العذاب بحيث لا يضرّهم بعدها شيء، بل يتحول إلى لذّة، فتكون النتيجة أنّهم سيغدون مثل أهل الجنة يعيشون في نعيم دائم ولذة خالدة مع اختلاف في المصاديق كما رأينا في كلامهم الآنف الذكر.

وعلى أية حال فهذه الآيات صريحة في ردّ هذا المدّعي وأن أهل النار سيستمرون على حالة من العذاب الشديد، بل سوف يزداد عذابهم باستمرار كما هو صريح الآية الاولى، وهذا ما يتعارض ظاهراً مع كل من العدل الإلهي ورحمة الله الواسعة ولا يكاد الوجدان يقنع بمثل تلك الاجوبة لتبرير الخلود وشدة العقوبة، وما يقنع معه الوجدان كالجواب الاخير لا يتفق مع النصوص الصريحة في تكذيبه وردّه.

الجواب ما قبل الأخير:

ولكن تبقى مع ذلك فرصة وحيدة للجواب عن هذا الإشكال بما يتفق مع الذهنية المسلمة والمعقيدة بالمعاد ولا يتقاطع مع النصوص المذكورة،

١ ـ سورة النبأ، الآية ٣٠.

٢ ـ سورة الإسراء، الآية ٩٧.

٣ ـ سورة النساء، الآية ٥٦.

وهو أن يقال بأنّ العذاب الأُخروي الشديد والدائم لم يفرض على الإنسان فرضاً، بل إنّ المستحقين له يوم القيامة يتحركون صوبه باختيارهم، كما كان حالهم كذلك في الحياة الدنيا حيث اختاروا سلوك طريق الشرّ بملء حريتهم واختيارهم، وهذه الحرية في سلوك طريق الشرّ سوف لا تفارقهم في الآخرة، حيث يجد أنّ الجنّة أشدّ ألماً له من عذاب النار لشدّة حسده وحقده على المؤمنين وعداوته لهم، فلا يبقى له طريق سوى اختيار هذا الطريق.

وقد يكون هذا الجواب عسيراً على الفهم والقبول، ولكن بعد تأمل حال الإنسان في الدنيا وخاصة من امتلأ قلبه حسداً وحقداً وغيضاً على الاخرين حتى لا يكاد يفكر في شيء مثلما يفكّر في المكيدة للمحسود والتقاط عثراته والعمل على تسقيطه وكبت فضائله رغم علمه أن ذلك لا يزيده إلّا الماً وغيضاً، أنّ نار الحسد سوف تبقى تستعر في قلبه دون أن يكون له نصيب من الراحة واللذة حتى قيل: «**لا راحة لحسود**»، فمثل هذا الإنسان قد اختار ألم الحقد والحسد على لذة الحبّ والشفقة، فلا يزداد إلّا ألما في حياته الدنيا كما يزداد المؤمن ايماناً وانسانية بمقتضى حركة الإنسان التصاعدية نحو التكامل أو التسافل المعنوي. والآخرة ما هي إلّا انكشاف لما حصل وتحقق في الحياة الدنيا لا أنها دار تحقق وتأسيس للعذاب أو السعادة، فكما يتحرك مثل هذا الإنسان في هذه الدنيا نحو الشقاء المعنوي بكامل حريته واختياره لاستيلاء قوة الغضب والحقد على عقله وروحه وقلبه بحيث تجعله يختار نار الحسد على نور الحب، وألم الحقد على لذّة التعاطف والتراحم، فكذلك يجد نفسه في الاخرة يختار النار على الجنّة، أو بعبارة أدقّ: أنّ الجنّة تتحول إلى نار تحيط به من كلّ

جانب، وهذا يعني أن الآخرة لا تكون على شكل مكانين منفصلين، أحدهما الجنة بحورها وقصورها، وفي مكان آخر تقع النار بسلاسلها وحميمها، بل كل إنسان سيجد ما يحمله قلبه من النور أو النار، وسوف يتغيّر المحيط الخارجي هناك وفقاً لمحتويات قلبه ونفسه، ففي الحقيقة أنّ الله تعالى ليس هو الذي يأمر بالقائهم في النار وتعذيبهم، بل إن حالتهم التعيسة وقلبهم المشحون بنار الحقد والحسد سوف يتجلى لهم على شكل ﴿**نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ**﴾[1]، فهذه النار في الحقيقة هي صفاتهم وأعمالهم تتجسد لهم في الاخرة كما مرّ علينا في الجواب الثالث، ولا يرد عليه الإشكال المذكور هناك بعد أن نفهم أن رحمة الله الواسعة قد شملتهم كما شملت غيرهم، إلّا أنّ هؤلاء حوّلوا رحمة الله إلى عذاب باختيارهم هذا الطريق المنحرف، وحينئذٍ لا يبقى إعتراض لدى الوجدان بعد أن كان الإنسان هو الذي يختار طريق جهنم في الآخرة كما هو حاله في الدنيا، ولا تبقى مشكلة مع رحمة الله الواسعة حيث إنّ هذا الإنسان نفسه هو الذي حوّلها إلى عذاب، فمهما زاد الله من رحمته عليه ازداد عذاباً بعد أن تحوّلت ماهيته وحقيقته الباطنية (كما يقول الطباطبائي) إلى صورة لا تتلائم مع الرحمة، كما في بعض الاجهزة الكهربائية التي تحوّل الطاقة الكهربائية إلى حرارة (كالموقد الكهربائي) أو إلى حركة (كالمحرّك الكهربائي) أو إلى نور (كالمصابيح الكهربائية)، فكلما ازداد التيار الكهربائي شدّة ازدادت الحرارة في الأول، والحركة في الثاني، والنور في الثالث، فرحمة الله تستوعب الجميع إلّا أنّ نفوس الناس تختلف وتتباين،

١ ـ سورة الهمزة، الآية ٦ ـ ٧.

وهذا يعني أنّ عذاب جهنم هو عين الرحمة الإلهيّة التي حوّلها اصحاب النار إلى عذاب دائم بسبب سلوكهم المنحرف في الدنيا، وحوّلها اصحاب الجنة إلى نعيم خالد، لا أنّ رحمة الله الواسعة سوف تشمل أهل جهنم في المستقبل كما رأينا في مقالة أهل الكشف والعرفان، حيث ظنوا أنّ عبارة «**سبقت رحمة غضبه**» أن لله تعالى حالتين: رحمة وغضب، وقد سبقت الاولى الثانية، كلاّ .. فليس هناك سوى الرحمة الواسعة، والغضب أمر عارض يرتبط بالإنسان واعماله وحالاته كما بيّنا.

الجواب الأخير!

لابدّ قبل كل شيء من تحديد المشكلة التي تواجهنا في مسألة الشر الأخلاقي فلا إشكال في وجود شرور أخلاقية صادرة من أفراد البشر تجاه الآخرين من بني نوعهم، ولا شك في كون هذه الشرور من تداعيات ولوازم حرية الإنسان في سلوك طريق الخير أو طريق الشر، ولا إشكال أيضاً نسبية هذه الشرور، فربّما يرى المحكومون أنّ ممارسات الحاكم الجائر هي ظلم وشر في حقّهم ولكن نفس الحاكم أو أفراد السلطة الحاكمة قد لا يرون في سلوكهم تجاه الرعية ظلماً بحقّهم بل يرونه عين العدل والانصاف، المشكلة تكمن في دائرة العدل الإلهي وبالخصوص في العذاب الإلهي الأُخروي الذي يتنتظر هؤلاء الأشرار، وقد رأينا عدّة تفسيرات أو بشكل أدق تبريرات لمثل هذه العقوبات الشديدة في حقّ المذنبين والمجرمين ورأينا أنّ هذه التبريرات لا تصمد أمام النقد ولا سيما أنّ المفروض في العقوبة ـ بدليل القعل والنقل ـ يجب أن تكون بمقدار الجريمة، والحال أن جريمة الإنسان مهما كانت شنيعة وكبيرة فهي محدودة، لأنّ الإنسان

بدوره محدود، فكيف تكون العقوبة غير محدودة وعلى شكل خلود في نار جهنّم؟ مثلاً: القرآن يقول في مسألة قتل النفس: ﴿**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا...**﴾[١]، ولنفرض أنّ المقتول من شأنه أن يعيش في هذه الحياة خمسين سنة أخرى، فالجريمة محدودة، وهي قتل إنسان واحد، والعقوبة معلومة وهي أن يقتص من القاتل، وكذلك الخسارة التي وقعت على المجني عليه، وهي خسارة خمسين سنة إضافية م عمره فقداها بسبب هذا القتل من محدودة أيضاً، فالعقوبة يجب أن تكون بقدر الجريمة كما هو بناء العقلاء وكذلك النصوص القرآنية التي تقول: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا...**﴾[٢]. ولا يعقل أن يكون الخلود في النار عقوبة مساوية لهذه الجريمة المحدودة، **هذا أولاً**..

وثانياً: إنّ العذاب الأُخروي ربّما يترتب على ما ليس بجريمة اطلاقاً، فالآيات ا لقرآنية كثيراً ما تتحدّث عن عذاب النار الأبدي الذي ينتظر المكذبين بالرسالات السماوية، أو فقط المنكرين للمعاد في حين أنّ هذه المسائل ترتبط بقناعة الإنسان، وهؤلاء لم تحصل لديهم قناعة بالمعاد مثلاً، لضعف الأدلة والإثباتات لهذه المسألة، ولكن نرى أنّ القرآن يهدد هؤلاء بالعذاب الإلهي في الآخرة: ﴿**وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَاباً أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[٣].

وقوله: ﴿**وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ**﴾[٤].

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تعدّ غير المؤمنين بالمعاد بالعذاب

١ ـ سورة النساء، الآية ٩٣.
٢ ـ سورة الشورى، الآية ٤٠.
٣ ـ سورة الرعد، الآية ٥.
٤ ـ سورة المطففين، الآية ١٠ و ١١.

الأليم دون أن تصدر منهم جريمة في حقّ الآخرين، بل ربّما نرى الكثير من الصالحين والأخيار في المجتمعات البشرية وهم لا يؤمنون بالمعاد، والعجيب أنّ القرآن يتعجب من قول هؤلاء المنكرين ممّا هو عجيب فعلاً، فكل عاقل حتى المؤمن بالمعاد يتعجب من إعادة العظام وهي رميم إلى الحياة مرّة ثانية لأنّهم لم يسيق لهم أن رأوا مثل هذه الظاهرة العجيبة، وليست هي كالخلق الأوّل الذي يشاهدونه ويعيشونه كل يوم وساعة، ولكن نرى القرآن ينهى حتى عن ا لتعجب لمثل هذا الأمر العجيب حقّاً ويهدد هؤلاء المتعجبين ـ وليس المنكرين فحسب ـ بالعذاب الخالد في نار جهنّم!!! وبدلاً من إثبات هذه القضية المهمّة لهم من خلال أدوات استدلال والاقناع نراه يستخدم أُسلوب التهديد والوعيد لقضية مصيرية وعقائدية مهمّة التي يقول جميع علماء الإسلام أنّ العقائد يجب أن تثبت بالعقل، ولمن يأتِ القرآن بدليل عقلي متين لإثبات المعاد سوى قوله إنّ الله قادر على ذلك: ﴿**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ**﴾[1].

ومعلوم أنّ المنكرين لا ينكرون قدرة الله على الإعادة بل يطالبون بالدليل لإثبات وقوع المعاد، فالله قادر على أن يخلق جبلاً من ذهب، أو إنسان له أجنحة، وكلن هل خلق ذلك؟ فمن يدعي أنّ الله خلق ذلك عليه أن يأتي بالدليل لإثبات وقوعه لا مجرّد التمسك بمقولة أنّ الله قادر عليه، ولكن نرى أنّ الآية لشريفة تتمسك فقط بمقولة القدرة وتقول بأن الله الذيش خلق الخلق أوّل مرّة بقادر على أن يعيدهم مرّة ثانية، ولا أحد من

١ ـ سورة يس، الآية ٧٨ و ٧٩.

هؤلاء المنكرين مثل هذه القدرة الإلهيّة.

والأدلة الأُخرى الواردة في القرآن لإثبات المعاد كلها من هذا القبيل أو تكتفي بالتشبيه و التمثيل بأنّ الله هو الذي يحيى الأرض بعد موتها وذلك بنزول المطر، إذ أثبت المعاد للإنسان!!: ﴿**فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى...**﴾[1].

وقوله: ﴿**وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتَى...**﴾[2].

وليل آخر على المعاد قضية أصحاب الكهف:

﴿**وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا...**﴾[3].

فنرى مثل هذه الأدلة ربّما تنفع البسطاء والعوام من الناس، ولكنّها بأدنى تأمل لا تصمد أمام النقد، فالآية السابقة تستدل بالمجاز لإثبات الحقيقة، فاحياء الأرض مجاز لأنّ الحياة ليست للأرض بل لبذور النباتا، والأخيرة تستدل بالقدرة لايقاظ النائم على إحياء الميت!!

وهكذا نرى الآيات القرآنية تتحدّث عن إمكانية المعاد والقدرة الإلهيّة على إحياء الموتى، ومعلوم أنّه ليس كل ممكن واقع أو سيقع حتماً، حتى في قضية عزيز الذي أحياه الله بعد أن أماته مائة عام، فهي تتحدّث بدورها عن قدرة الله على إحياء الميت ولا تشكل دليلاً على وقوع المعاد حتماً.

وثالثاً: إنّ العقوبة في العلم الجنائي تهدف إلى تحقيق أحد ثلاثة أمور لا

١ ـ سورة الروم، الآية ٥٠.
٢ ـ سورة الحج، الآية ٥ ـ ٦.
٣ ـ سورة الكهف، الآية ٢١.

رابع لها:

١ ـ تأديب الحاني لئلا يعود فيرتكب الجريمة مرّة ثانية، فالغاية تربية الفرد.

٢ ـ منع الآخرين من إرتكاب الجرم بأخذ العبرة من انزال العقوبة بالمجرم، أو إبعاد المجرم عن المجتمع في حال سجنه ليطمئن الآخرون من عودته لإرتكاب الجريمة، أي الغاية هي التربية الاجتماعية.

٣ ـ إرضاء حالة الانتقام والثأر لدى المجني عليه، فقد يكون إنزال القصاص بالقاتل من أجل تشفي ابن المقتول أو والده من القاتل.

هذه الصور كلها لا ترد في العقوبة الأُخروية، فلا معنى لتربية الجاني، لأنّه سيخلد في النار، وليس الهدف من النار إصلاحه، ولا معنى لتربية المجتمع أو عزل المجرم عن المجتمع، لأنّ المجتمع حينذاك إمّا في الجنّة أو في النار، فلا أحد ينتفع من هذه العقوبة، وإمّا التشفي والانتقام فهذه غير مقعولة بالنسبة إلى الله تعالى، فهو منزّه عن مثل هذه الحالات البشرية، إذاً فلماذا العذاب؟

قد يقال: إنّ الله يمكنه إنزال العقاب المجرمين في هذه الدنيا، أضف إلى ذلك أنّ العقوبة الأُخروية لا تتناسب مع الجرم الدنيوي إطلاقاً كما بيّنا، مضافاً إلى أنّ العدل الإلهي ناظر إلى حالات العدوان على الآخرين، فما بال المنكرين لله والمعاد أن يعذبوا بالنار ممّا لا يدخل في دائرة العدالة أساساً؟

ونترك بيان تفاصيل هذا الموضوع للحلقة الخامسة من هذه السلسلة الكلامية تحت عنوان «المعاد والحياة بعد الموت» فهناك سنبيّن أنّ الأدلة المتوفرة تثبت الحياة بعد الموت أمّا الكيفية فلا.

أمّا بالنسبة إلى الجنّة، فعلى أساس النصوص الواردة في مكوّناتها وصفاتها فهي أقرب ما تكون إلى حضيرة الحيوانات، فليس فيها سوى الأكل والشرب والنكاح والعطالة والملذات الجسدية والحيوانية الأخرى، وليس فيها أي بعد إنساني وأي اشباع لرغبة إنسانية كالابداع والمواساة والكرم والإيثار والشجاعة والعبادة والرئاسة وما إلى ذلك، وكأنّ المؤمن إذا أراد الدخول إلى الجنّة يقول له الملائكة: انزع عنك روح الإنسانية وادخل إلى الجنّة بصفتك حيواناً فقط، فالكريم كحاتم الطائي مثلاً يجد أكبر لذة في إشباع الجائع وإطعام الفقير، وفي الجنّة لا جائع ولا فقير، والشجاع كالإمام علي يجد أكبر لذة في نصرة المظلوم، وليس في الجنّة مظلوم، والمبدع كالرسام والنحاة والفنان والمطرب يجد أكبر لذّة في اظهار إبداعه للناس وخلق تحفة فريدة من صنعه، وفي الجنّة كلهم مبدعون وفنانون وأساساً لا حاجة للابداع لأنّ كل ما تشتهيه سيكون جاهزاً فوراً وبلا تعب، والمؤلف يجد أكبر لذّة في تأليف كتاب ينفع به الناس، وفي الجنّة لا يحتاجون إلى الكتب، والمعلم أو العالم يجد لذّة في تعليم الجاهل في الجنّة كلهم علماء و... الخ، فماذا بقي للإنسان هناك سوى الغرائز الحيوانية؟ وحتى لذّة الرئاسة ستفقد بريقها هناك لأنّ كلهم رؤوساء ولا أحد يستطيع أن يأمر ويحكم على الآخر!

ولنتصور: هل يقنع الإمام علي بأن يعيش ملايين ا لأعوام في الجنّة يأكل ويلعب وينكح ويلبس الأساورة من ذهب وفضة كالنساء: ﴿**وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً**﴾[1]، ويلبس الحرير والديباج

١ ـ سورة الدهر، الآية ١٢.

ولا يقوم بأدنى عمل؟!

بعد هذا نقول: ألا توحي لنا الآيات القرآنية الكثيرة جدّاً والتي تتحدّث عن حالات أهل النار وأهل الجنّة أنّ الغرض منها الترغيب والترهيب وليرتدع المجرمون عن جرائمهم ويزداد الأخيار والصالحون في خيرهم وصلاحهم؟!

إذا أخذنا هذه الغاية بنظر الحسبان فكل ما ورد في الآيات القرآنية عن الجنّة والنار سيكون حقّاً صحيحاً، ولكن لا بمعنى انطباقه على الواقع، وهو المعيار العلمي والفلسفي للحق والصدق بل انطباقه على المعيار الديني والإيماني، وهو هداية الناس إلى الله والخير والصلاح ـ كما بيّناه في سبق ـ

وإلّا فأي ثمرة لوجود أنهار من عسل في الجنّة مع أنّ ملعقة واحدة تشبع الإنسان ولو أراد العسل يأمر غلمانه بأن يأتوا إليه بقارورة أو برميل يفيض بالعسل؟ وعلى حدّ قول الشيخ جوادي الأملي صاحب التفسير الموضوعي أنّ كل واحد من أهل الجنّة يملك أنهاراً من عسل لا نهر واحد كما هو مدلول الآية الشريفة!!

نحن نتعقل وجود أنهار من ماء أو خمر في الجنّة لأنّ الإنسان لا يريد من الماء أو الخمر أن يروي عطشه فقط بل للاستحمام والاستجمام والمناظر الخلابة في الجلوس على شاطيء النهر، فهل يعقل أن يستحم الإنسان في العسل أو اللبن؟

هل يعقل عدم وجود الصيف والشتاء في الجنّة وبالتالي نرحم لذّة التدفئة بالنار في الشتاء والتبريد في الصيف؟

الفلاح يجد لذّة عظيمة في مشاهدته لسنابل القمح التي زرعها بنفسه وهي تنمو وتزدهر ويرى الثمار على الأشجار التي غرسها وسقاها وها هو

الآن يجلس تحت ظلّها الوارف ينتظر موعد القطاف أو الحصاد ولا يجد مطلقاً مثل هذه اللذّة ولا عشر معشارها في بستان لم يتعب بنفسه عليه.

المرأة تجد لذّة عظيمة في الطفل الذي أنجبته وحملته في بطنها وتجد لذة في إرضاعه ورعايته ما لا تجده في رعاية أطفال الآخرين ورضاعهم، وفي الجنّة تحرم المرأة من كل هذه اللذّة ويقال لها: إنّ الله أعطاك ولدان مخلدين بلا تعب الحمل وألم الولادة والرضاع، كما تخدع البقرة بوضع دمية وليدها قربها بعد أن ذهبوا بابنها إلى المسلخ!

والمرأة المعاصرة تسأل: لماذا يرزق الله الرجال في الجنّة مئات وآلاف حور العين وليس للمرأة هناك سوى زوجها؟ وإذا كانت العملية الجنسية الواحدة قد تستغرق خمسمائة عام كما ورد في الروايات، فمعنى ذلك أنّ على الزوجة أن تنتظر ملايين السنين حتى تصل نوبتها في مضاجعة زوجها! أو نقول بأنّ الله يرزقهنّ رجالاً للتمتع كما يرزق حور العين للمؤمنين في الجنّة، إذاً أين ذهبت الغيرة لدى هؤلاء المؤمنين على أزواجهم؟ وماذا بقي لهم من سمات ومعالم الإنسانية إذا فقدوا حتى الغيرة على أعراضهم؟ وهل يعقل بأهل الجنّة وخاصّة الأنبياء والأئمّة أن يستمتعوا بالحور العين وهم يعلمون أنّ رجالاً آخرين يستمتعون بنسائهم؟!

أليست هذه هي الاباحية المطلقة والحياة الحيوانية التي يرفضها كل ذيش لب؟!

بعده هذه المقدمة المطولة والموجزة في ذات الوقت نقول: إننا في مواجهة هذه الأسئلة (أو الشبهات كما يحلو لرجال الدين تسميتها) أمام ثلاثة خيارات، فإمّا أن نغض النظر عنها ويكون خطابنا الديني مواجهاً فقط

إلى العوام والبسطاء من الناس، الذين يرضون لأنفسهم هذه الحياة الحيوانية في الآخرة ويبقى العقلاء والمثقفون الذين يبحثون عن الحقيقة والعقلانية في الخطاب الديني، بلا جواب مقنع، فهذا يستلزم أن يكون الدين خاصاً بطائفة معينة من الناس ولكن ألا يحتاج المثقفون إلى دين وإيمان؟

وإمّا أن ننبذ كل ما ورد في النصوص من أخبار عن المبدأ والمعاد ونقول بأنّها ليست سوى خرافة وأساطير ما أنزل الله بها من سلطان ونسلك في الحياة مسلك الماديين، وهذا أيضاً ممّا لا سبيل إليه لأنّ كل إنسان يحتاج إلى دين كما يحتاج إلى عقله، ولا يبقى أن يضحي بأحدهما لحساب الآخر.

أو نقول بوجود طريق وسط بين هذا وذاك، وهو الاعتراف بوجود حياة بعد الموت ولكن لا بالشكل المذكور في النصوص، وإنّما هي حياة سعيدة للصالحين والأخيار، وشقية للمفسدين والفجار، وذلك أنّ الإنسان يصوغ شخصيته وماهيته في هذه الحياة كما تقرر الفلسفة الوجودية، وبعد الموت سيعيش على الحالة التي اكتسبها لنفسه وشخصية في الحياة الدنيا، وكما يقول العرفاء ووردت بذلك الروايات أنّ الإنسان وإن كان ببدنه نوع واحد، إلّا أنّه بروحه ونفسه أنواع عديدة بقدر أنواع الحيوانات، فمنهم من يعيش روحية النمل من الحرص أو الغراب من الطمع، أو الذئب من السبعية، أو الخنزير من الشهوة وعدم الغيرة، أو الثعلب من المكر وهكذا، ومعلوم أنّ الحيوانات لا تتساوى في الملذات فيما بينها أو بالنسبة إلى الإنسان، مثلاً يقول القرآن عن المنكر أو الكافر: ﴿**قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ**

بَصِيراً * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى﴾[1].

يقول العرفاء: إنّ الآخرة انكشاف لما كان عليه حال المرء في الدنيا، فهذا الشخص كان يعيش العمى بروحه وشخصيته وإن كان يبصر ببدنه، وبعد الموت يجد نفسه أعمى ويبقى على هذه الحالة إلى الأبد، وهذا لا يعني أنّه يعذب بالنار والأغلال والحميم وما إلى ذلك، بل مجرّد أنّه سوف يخسر نعمة البصر ولا يلتذ بالمبصرات في ذلك العالم، ولكنّه مع ذلك سوف يتطبع على هذه الحالة ولا يشعر بالألم منها خاصّة إذا كان كل المحيطين به من العميان مثله، أو سوف يعيش روحية الحيوان فلا يلتذ بالملذات الروحية والمعنوية كما يلتذ الإنسان الصالح، أمّا ما هي الملذات وحالات السعادة التي سيجدها الإنسان الصالح في ذلك العالم؟ نقول: علمه عند الله ولا يمكن، ونحن في رحم عالم الطبيعة والدنيا، أنّ ندرك ملذات ذلك العالم، كما لا يمكن وصف ملذات هذا العالم للجنين الذي لازال يعيش في رحم أُمّه، وكل ما ورد من النصوص من ملذات أو عذابات مجرّد إشارات ورموز إلى هذه الحقيقة الغيبية، وهي وجود حياة أخرى بعد الموت.

والشاهد على ذلك أنّ الكثير من النصوص في مجال الحديث عن الآخرة وباعتراف المفسّرين لا يقصد بها الإخبار عن الواقع بل للتمثيل فقط، من قبيل قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ**﴾[2].

يقول المفسرون: إنّ الآية لا تعني وقوع مثل هذا السؤال والجواب على نحو الحقيقة في يوم القيامة، فلا معنى لأن يسأل الله جهنم لأنّه أعلم بها، ولا

١ ـ سورة طه، الآية ١٢٥ ـ ١٢٦.
٢ ـ سورة ق، الآية ٣٠.

يعقل أن تجيب النار أيضاً، بل لمجرّد بيان هذه الحقيقة، وهي أنّ النار لا تمتليء من كثرة الكافرين والمفسدين، وهذا جواب لسؤال مقدر ربّما يدور في أذهان بعض الكافرين وهو أنّ النار ستمتليء لكثة الكافرين من الأقوام السابقة، فلا يبقى فيها مكان لهم، فالقرآن يجيبهم بهذا الجواب ولكن بهذه الصياغة الأدبية الجميلة.

ونقول: ما المانع أن تكون جميع التفاصيل الواردة في الجنّة والنار هي من هذا القبيل.

المقالة الرابعة

في البداء

المشكلة في مفهومها الأولي:

«**البداء**» لغة من «بدا» يبدو بدواً: بمعنى «الظهور» عن خفاء وكتمان يقال: بدا لي من امرك بداء، أي ظهر لي، ومنه قوله تعالى:

﴿**بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ...**﴾[1].

وقد يأتي بمعنى «التغير» في القصد كما تقول: بدا لي أن أؤخر السفر، أي تغيّر قصدي وعزمي في وقت شروع السفر.

هذا في اللغة، أمّا في الاصطلاح فهو: أن يبدو لله تعالى في قضائه غير ما كان، أي نفس معناه اللغوي الأول الذي يستلزم أن يكون الله تعالى جاهلاً بالامور كما يشنّع على الشيعة مخالفوهم، وقد تصدّى علماء الشيعة للدفاع عن مقولة «البداء» بحملها على غير الظاهر من الكلمة، وقالوا: إنّ البداء بذلك المعنى محال على الله تعالى ولا تقول به الامامية، بل المراد هو: «**الإظهار أو الإبداء في القضاء الموقوف**» قال الشيخ أبوجعفر الطوسي:

«إذا اضيفت هذه اللفظة (لفظة البداء) إلى الله تعالى فمنه ما يجوز اطلاقه

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٢٨.

عليه، ومنه مالا يجوز، فاما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه، ويكون اطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسّع، وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين (ع) من الاخبار المتضمّنة لاضافة البداء إلى الله تعالى دون مالا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن ..»[١].

ويقول الشيخ المظفر في المقصود من البداء لدى الشيعة: «والصحيح في ذلك أن نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[٢]، ومعنى ذلك أنّه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيّه أو وليّه أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضي ذلك الاظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر اولاً مع سبق علمه تعالى بذلك، كما في قصة اسماعيل لما رأى أبوه ابراهيم أنّه يذبحه، فيكون معنى قول الإمام عليه السلام (ما بدا الله في شيء كما بدا له في اسماعيل ابني) أنّه ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده إذا اخترمه قبله ليعلم الناس أنّه ليس بامام، وقد كان ظاهر الحال أنّه الإمام بعده لأنه أكبر ولده»[٣].

ويقرب هذا التقرير للمقصود من البداء من «النسخ» في تقريب الشيخ الطوسي المتقدم مع تفصيل وشرح، وغاية ما يقال إنّ «البداء» لدى الشيعة ليس هو الظهور بعد خفاء على الله، بل هو اظهار بعد اخفاء كما في النسخ فلا يستلزم الجهل والنقص عليه تعالى، فيغود الخلاف بين الشيعة والسنة لفظياً بعد اتفاقهم على مستوى المفاهيم. ولكن بعد التأمل في الادلّة العقلية والنقلية نجد أنّ الأمر على خلاف رغبة الشيعة في تحجيم الخلاف في

١ ـ الطوسي، عدّة الأصول، ج ٢، ص ٢٩، وكتاب «الغيبة» للطوسي، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٤ ط النجف.
٢ ـ سورة الرعد، الآية ٣٩.
٣ ـ الشيخ المظفر، عقائد الإمامية، البداء، ص ٤٦.

دائرة التسمية، بل هو أعمق من ذلك بكثير.

أمّا بالنسبة إلى الروايات:

١ ـ روى الصدوق باسناده عن زرارة عن أحدهما (الباقر أو الصادق) قال: «**ما عبد الله عزوجل بشيء مثل البداء**»[١].

٢ ـ وروى الصدوق باسناده عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «**ما عظّم الله عزّوجل بمثل البداء**»[٢].

٣ ـ وروى باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «**ما بعث الله عزّوجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار بالعبودية، وخلع الانداد، وأنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء**»[٣].

٤ ـ وعن الريّان بن الصلت قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «**ما بعث الله نبياً قطّ إلّا بتحريم الخمر وأن يقرّ له بالبداء**».

٥ ـ وورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل إبني**».

إلى غير ذلك من النصوص الدينية في التأكيد على مقولة البداء، وانت ترى أن كل هذا التأكيد لا يتواءم مع تسطيح القضية وحصر الخلاف في اللفظ والتسمية بل لابدّ أن يكون هذا الأصل مهم جدّاً إلى درجة أن يقول الإمام عليه السلام: «**ما عبد الله عزوجل بشيء مثل البداء**»، فلو كان حاله حال النسخ فجميع المسلمين وكذلك من غير المسلمين ليس لهم كلام في النسخ ولا مناقشة، ولا يستلزم من قبوله أن يكون «أعظم عبادة» هذا أولاً ..

١ ـ الصدوق، التوحيد، ج ١، الباب ٥٤.
٢ ـ المصدر السابق.
٣ ـ المصدر السابق.

وثانياً: ما الذي يدعو أئمّة أهل البيت عليهم السلام إلى فتح ثغرة كبيرة في جدار المعتقدات الشيعية واستخدام كلمات موهمة تثير المخالفين عليهم وتسوّغ لهم الطعن والتشنيع في مذهب الشيعة بلا حق ولا مسوّغ موضوعي وهم على ما عرف منهم كانوا أحرص الناس على اجتناب مثل هذه الشبهات حتى أنّهم عليهم السلام كثيراً ما يستخدمون سلاح التقية في المسائل الجزئية (حسب ما يورده الفقهاء في باب تعارض الخبرين) ليدفعوا عن انفسهم ومذهبهم القيل والقال؟! ألم يكن من الافضل ترك مثل هذه المقولات واجتناب استخدام هذه المفردة (البداء) حتى لا يتورط علماء الشيعة بهاجس الدفاع ويتحول الواقع الفكري إلى مشكلة مستعصية على الحلّ؟

الشيخ المفيد وغيره من اساطين علماء الشيعة يؤكّدون على أن أصل المشكلة هي الروايات الواردة في هذا الباب، ولولاها لما برزت مشكلة في البين، يقول:

«قول الإماميّة في البداء طريقه السمع دون العقل، وقد جاءت الاخبار به عن أئمة الهدى عليهم السلام، والاصل في البداء هو الظهور»[1].

فإذا كان المقصود من البداء هو ما يشبه النسخ أو اظهار ما خفي على الناس فهذا ليس بالامر المهم، ولا يشك فيه أحد وكان أهل البيت عليهم السلام في غنىً عن فتح جبهة جديدة للصراع الفكري الدائرين بين المدرستين: الشيعية والسنّية.

وثالثاً: إنّ هذا التصوير والصياغة لمفهوم البداء يعارض الكثير من الروايات الواردة في الباب وخاصة في تفسير الآيات الكريمة التي

١ ـ محمّد بن النعمان المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص ٥٠ منشورات الرضي.

تتحدث عن العلم الإلهي الثابت والمتغيّر، أو المحتوم والمشروط.

وعلى سبيل المثال ما جاء في تفسير العياشي عن الفضيل بن يسار قال: «سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول:

«من الأمور محتومة كائنة لا محالة، ومن الأمور موقوفة عند الله يقدم ما يشاء ويمحو ما يشاء، ويثبت منها ما يشاء، لم يطّلع على ذلك أحداً، فأمّا ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذّب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته»[1].

فتلاحظ أنّ الثابت الذي لا يتغيّر هو ما أخبر به رسله واظهره للناس عن طريقهم، والمتغيّر أو المشروط هو الذي عند الله، وهذا التفصيل عكس ما قرأناه في هذه الصياغة المذكور للبداء.

وكذلك ورد مثله في (عيون اخبار الرضا): «قال الرضا عليه السلام لسليمان المروزي:

إن علياً عليه السلام كان يقول: **«العلم علمان: فعلم علّمه الله ملائكته ورسله، فما علّمه الله ملائكته ورسله فإنّه يكون، ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله. وعلم مخزون عنده لم يطلع عليه أحداً من خلقه، يقدّم منه ما يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء»**[2].

ومحل الشاهد هو ما ذكرنا في الرواية السابقة..

لهذا كلّه ولما سيأتي من تفصيل في معنى البداء نرى أنّ هذه المحاولة للجمع بين رأي الشيعة والسنّة في معنى البداء على اساس من الاظهار بعد الاخفاء ـ فاشلة وبعيدة عن الصواب.

١ ـ الطباطبائي، الميزان، ج ١١، ص ٣٨٠.
٢ ـ عيون أخبار الرضا، الباب ١٣.

المحاولة الثانية:

وفي مطاوى كتب الاصحاب نجد محاولة أخرى أعمق مما سبق في تحليل وتفسير مفهوم البداء، بما لا يتقاطع مع الثوابت الدينية في مقولة العلم الإلهي، يقول الشيخ المفيد بعد أن يحمل بعض الروايات الواردة في البداء على المعنى الأول المذكور آنفاً:

«وقد يكون الشيء مكتوباً بشرط، فيتغيّر الحال فيه. قال الله تعالى: ﴿**ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ**﴾[1] فتبيّن أن الآجال على ضربين، ضرب منها مشترط يصح فيه الزيادة والنقصان، الا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ**﴾[2]، فالبداء من الله تعالى يختص ما كان مشترطاً في التقدير وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة ولا من تعقب الرأي»[3].

ويقول الشيخ السبحاني في بيان حقيقة البداء عند الامامية:

«وبذلك يظهر أنّ المراد من البداء الوارد في أحاديث الامامية ويعدّ من العقائد الدينية عندهم ليس معناه اللغوي .. بل مرادهم (ع) من البداء ليس إلّا أنّ الإنسان قادر على تغيير مصيره بالاعمال الصالحة والطالحة، وأن لله سبحانه تقديراً مشترطاً موقوفاً، وتقديراً مطلقاً، والإنسان انما يتمكن من التأثير في التقدير المشترط، وهذا بعينه قدر الهي، والله سبحانه عالم في الأزل بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعني الأعمال الإنسانية المؤثرة في تغيير مصيره وعدم وقوعه، ولكن هذا العلم الأزلي لا يسلب

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٢. ٢ ـ سورة فاطر، الآية ١١.
٣ ـ المصدر السابق، ص ٥١.

الاختيار عن الإنسان»[1].

وبذلك يتبين من كلمات الاصحاب وتبعاً للنصوص الكثيرة الواردة في هذا الباب أن تقدير الله على نحوين:

١ ـ التقدير المطلق، أو المحتوم، وذلك الذي لا يتغيّر ابداً وسيقع حتماً بكل تفاصيله.

٢ ـ التقدير المشروط، وهو ما كان مشروطاً بفعل العبد، أي يمكن للإنسان أن يتدخل في تغييره والتأثير فيه،

مناقشة التقريب الثاني:

بعد هذا التوضيح والسرد للوجه الثاني الذي يقرره العلماء في حلّ هذا المعضل نقول:

ـ إنّ هذا الوجه والتقرير يواجه الكثير من الاشكالات على مستوى الصياغة الفلسفية وكذلك من جهة توافقه مع النصوص الواردة مما يجعله قاصراً عن تقصي المشاكل المعرفية والعقبات الايديولوجية، وذلك:

أوّلاً: إنّ هذه الصياغة في تقرير مفهوم البداء لا يختلف فيها اثنان من المسلمين وغير المسلمين، فما ذكرنا من الاشكالات على الصياغة الاولى ترد أيضاً على هذه الصياغة، فليس التصديق به يمثل عبادة لا مثيل لها كما في الرواية الاولى، ولا يمثل هذا المعنى تعظيماً لله تعالى كما في الرواية الثانية، ولا داعي لأنّ يفتح الأئمّة عليهم السلام ثغرة وجبهة جديدة مع المخالفين إذا كان الأمر بهذه الصورة المسلّمة.

١ ـ السبحاني، الإلهيات، ص ٢٨٣.

ثانياً: هناك خلط واضح في هذه الصياغة بين التقدير الإلهي والعلم الإلهي، وسوف نغض النظر عن هذا التهافت في التعبير حيث سيتضح وجه الدقّة فيه فيما بعد ـ نلفت النظر في هذه الفقرة إلى امكانية تقسيم العلم الإلهي الأزلي إلى القسمين المذكورين، فحسب ما ورد في تقرير الشيخ السبحاني «والله سبحانه عالم في الأزل بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعني الأعمال الإنسانية المؤثرة في تغيير مصيره وعدم وقوعه» فمع هذا العلم الأزلي التفصيلي بكل جزئيات الحوادث الواقعة في المستقبل فهل يبق للتقسيم المذكور معنى؟ وكيف يمكن تصوير العلم المشروط إذا كان الله يعلم بوقوع الشرط حتماً؟ أي أنّه سيكون من القسم الأول حينئذٍ، ولا يبقى هناك فرق بينه وبين المحتوم.

وببيان آخر: إن الآيات والروايات الشريفة تصرح بوجود علم الهي ثابت وعلم الهي مشروط ومتغير في دائرة علم الله تعالى لا على اساس إظهاره أو عدم اظهاره كما رأينا من الصياغة الاولى، فإذا قلنا بأنّ الله عالى عالم في الأزل بكلا القسمين بطل التقسيم المذكور وصاراً علماً واحداً تفصيلياً، والحال أنّ هذا المعنى غير مقصود قطعاً من تلك النصوص الشريفة، وللتوضيح اكثر نورد ما ذكره الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1].

«فالملخص من مضمون الآية أن لله سبحانه في كل وقت وأجل كتاباً، أي حكماً وقضاء، وأنه يمحو ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية ويثبت ما يشاء، أي يغيّر القضاء الثابت في وقت فيضع في الوقت الثاني

١ ـ سورة الرعد، الآية ٣٩.

مكانه قضاء آخر، لكن عنده بالنسبة إلى كل وقت قضاء لا يتغيّر ولا يقبل المحو والثبات، وهو الاصل الذي يرجع إليه الأقضية الاخر وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو»[1].

وبالنسبة إلى مسألة المحو والاثبات يورد العلماء امثلة كثيرة تبعاً للنصوص الواردة من قبيل الصدقة التي تدفع ميتة السوء وصلة الرحم التي تطيل العمر وأمثال ذلك، فإذا فرضنا أن زيداً كان من المقرر في علم الله أنّه يموت بعد يوم واحد، ولكن تصدّق أو وصل رحمه، فإنّ عمره سيزداد الى سنة، وهذا هو المتبادر من الآيات والروايات المتواترة في هذا الباب، فلو قلنا بأنّ الله يعلم بأنّ زيداً سيتصدّق قبل يوم من وفاته حتماً، وسيمدّ الله عمره إلى سنّة كاملة حتماً، فهذا يعني أنّه لم يكن في علم الله أنّه سيموت حتماً بعد يوم، وإلّا وقعنا في تناقض وبارادوكس منطقي واضح، فما أردنا اثباته نقوم بنفيه في ذات الوقت، فعلم الله بأنّ زيداً سيتصدق حتماً وبتبع ذلك سيزيد الله في عمره سنة يعني أنّ الله يعلم بأنه سوف لن يموت غداً، وهذه القضية خلاف ما فرض أولاً من أنّ الله يعلم بموته غداً. إلّا أن يقال: إن علم الله في القضية الاولى (موت زيد غداً) ـ ولنسميه علم الله رقم (١)، يقع في مرحلة سابقة على علم الله (٢) ـ أي موت زيد بعد سنة ـ وهذا يعني أنّ علم الله بعمر زيد موقوف على تصدق زيد، ولا يستلزم محذور الجهل كما سنرى.

تقاطع العلم الأزلي وحرية الإنسان

١ ـ الطباطبائي، الميزان، ج ١١، ص ٣٧٦.

ثالثاً: يقول الشيخ السبحاني في ما تقدم من الصياغة الثانية: «ولكن هذا العلم الأزلي لا يسلب الاختيار عن الإنسان» ولكن بقليل من التأمل في مفهوم وملازمات علم الله الأزلي يتبين لنا أنّه يستلزم نفياً لحرية الإنسان ويؤدي بنا إلى مقولة الجبر حتماً، وما يقال من التمثيل لهذا المطلب بعلم الاستاذ بنجاح التلميذ وعدم تأثير هذا العلم باختيار التلميذ، قياس مع الفارق، وتصوير ذلك:

إنّ المفهوم الاولى من اختيار الإنسان يعني قدرته على فعل المخالف، وليس بالضرورة أن يرتكب الخلاف حتى يقال ذلك العنوان، أما لو اوصدت جميع ابواب احتمال فعل الطرف المخالف لما بقي معنى لقدرة الإنسان واختياره على مستوى الفعل، وحينئذٍ نقول، بأنّ علم الله الأزلي بأنّ زيداً سوف يتناول فطوره في المطعم الفلاني غداً يوجب تحقق المعلوم المذكور حتماً، وإلّا لكذبت قضية «علم الله الأزلي» وقولنا مع ذلك بأن زيداً مختار في فعله يعني جود احتمال الخلاف، كما ذكرنا في معنى الاختيار، ونفس وجود احتمال الخلاف يكذّب القضية الأُولى (علم الله الأزلي بفعل زيد المذكور)، والخطأ في التمثيل المذكور أنّ نجاح التلميذ مشفوع دائماً باحتمال الخلاف ولو كان ضئيلاً (١٪) وبنفس هذا المقدار نحتمل كذب القضية الاولى وهو علم المعلم المسبق بنجاح التلميذ، ومثل هذا الاحتمال جائز في حق علم المعلم وليس كذلك في حق علم الله تعالى، فإنّ مجرد احتمال الخلاف مهما كان ضئيلاً يهدم القضية (١) ـ وهي تناول زيد لفطوره غداً في المطعم الفلاني ـ من الأساس ـ وبذلك تتضح الملازمة الاكيدة بين علم الله الأزلي بافعال الإنسان وسلب الاختيار عن الإنسان بالضرورة وأنّ الاعتقاد بالقضية (١) يتناقض مع الاعتقاد بالقضية

(٢) وهي اختيار زيد في الفعل المذكور، ولا يستلزم مثل هذا التناقض في الاعتقاد في مثال المعلم والتلميذ، فإنّ صدق القضية (ـ١) ـ وهي علم المعلم ـ لا يتناقض مع القضية (٢) ـ وهي اختيار التلميذ ـ لوجود احتمال الخلاف في كلا القضيتين.

ولزيادة التوضيح نستعرض هذا البيان بوجه آخر فنقول: إنّ المثال المزبور من تناول زيد فطوره غداً في المطعم وتصوير تقاطع علم الله الأزلي بذلك مع اختيار زيد بالامكان صياغته في مقدمات عدّة:

١ ـ إنّ الله تعالى يعلم علماً أزلياً بأنّ زيداً سوف يتناول فطوره غداً في المطعم الفلاني.

٢ ـ زيد ينوي الذهاب غداً إلى المطعم لتناول فطوره باختياره (مقدمة صحيحة حسب الفرض)

٣ ـ إن علم الله الأزلي سوف يقع حتماً، لأنّ من المحال أن يتعلق علم الله الأزلي بأمر كاذب لاستلزامه نسبة الجهل للذات المقدسة.

٤ ـ إذا تعلّق علم الله بشيء فلا أحد يستطيع (منطقاً) العمل على خلاف ذلك العلم الإلهي (نتيجة مترتبة على المقدمة ٣).

٥ ـ إذن فزيد لا يمكنه أن يفعل ما يخالف علم الله الأزلي، أي لا يستطيع أن لا يتناول فطوره غداً في المطعم، وهو معنى الجبر، أي أنّ الاختيار يستلزم امكانية القدرة على فعل النقيض، وهذه الامكانية غير متحققة هنا وفقاً للمقدمة (٥).

٦ ـ إذن فتناول زيد لفطوره غداً في المطعم لا ينشأ من اختياره، حتى لو قلنا بأنّ الله يعلم بأنّ زيداً سيفعل هذا الفعل باختياره لأنّ لاختيار يستلزم إمكانية فعل النقيض وإلّا لما كان للاختيار معنىً، ومجرد وجود

هذه الإمكانية لزيد أن لا يفعل هذا الفعل ينافي الاعتقاد بعلم الله الأزلي، لأنّ معناه إمكان عدم وقوع وتحقق ذلك العلم، وهو محال.

والسبب الذي دعا علماء المسلمين للالتزام بالقضية (١) إلى جانب القول بالقضية (٢) هو توهّم استلزام الجهل والنقص على الله تعالى في حالة سحب اليد عن الاولى، أي أنّهم وقعوا بين محذورين: فاما القول بطرو الجهل في علمه تعالى (فيما لو ارتكب زيد خلاف المعلوم بالعلم الأزلي)، وهذا مما لا يمكن المصير اليه، وإما سلب الاختيار عن زيد، وهذا أيضاً باطل لا محالة لأنه مذهب المجبرة، فلم يجدو أبدّاً من القول بأنّ الله تعالى يعلم منذ الأزل بأنّ زيداً سيرتكب ذلك العمل باختياره، وقد اتضح لك التناقض المبطن الذي يستلزمه الاعتقاد بصدق القضيتين.

عدم العلم لا يعني الجهل!

ولا سبيل لحلّ هذا التناقض سوى سحب اليد عن أحدهما، ولا سبيل لإنكار الاختيار في القضية الثانية حتماً، فلابد من المصير إلى القضية الاولى وأنّ علم الله في مثل هذه الوقائع مشروط بنية العبد وارادته، وهذا يعني أنّه تعالى لا يعلم على وجه التحقيق والحتم ما سيختار زيد من الأفعال، وهذا لا يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى، والخطأ الاساس في فهم علماء الكلام لهذه المسألة هو خلطهم بين عدم العلم والجهل، فتوهموا أنّ القول بعدم علم الله في بعض الموارد ويعني الجهل والحال أنّ الجهل يكون في موارد امكانية العلم، أمّا عدم علمه بالمعدوم فلا يستلزم نسبه الجهل إليه تعالى كما صرح القرآن الكريم بذلك وأنّ الله تعالى لا يعلم بوجود شريك له:

﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[١].

وهو ما يقول عنه المناطقة بأنّ القضية «سالبة بانتفاء الموضوع» فعلم الله المطلق لا يتنافى مع عدم علمه بالمعدومات المحضة، كما أنّ قدرته المطلقة لا تتنافى مع عدم قدرته على جمع المتناقضين وخلق الشريك والابن وأمثال ذلك، لأنّ القصور في الطرف المقابل لا في علم الله الأزلي وقدرته المطلقة، وهذا لا يعني نسبة الجهل والعجز إلى الذات المقدسة، لأنّ نسبة الجهل بشيء، إلى شخص يعني امكانية تحصيل العلم بذلك الشيء، ونسبة العجز تصح في مورد امكانية القدرة على الشيء، ومع انتفاء الموضوع من الاساس لا يبقى مجال للمحمول، فالتقابل بينهما من نوع التقابل بين الملكة وعدمها كالعمى والبصر، فمن فقد ملكه البصر كالجدار لا يقال له أعمى. وقد تقدم بعض الكلام عن هذا الموضوع في المقالة الثانية من هذا الكتاب وأن أفعال الإنسان الاختيارية معلولة لإرادته الحادثة والمخلوقة في ذلك الظرف من الزمان، والخالق لهذه الإرادة هو الإنسان نفسه (وإلّا للزم التسلسل الباطل أو القول بأنّ الله خلقها وهو الجبر) وهذا يعني أن إرادة الإنسان كانت قبل ذلك عدم محض، فلا يتعلق علم الله الأزلي بها، ولا يستلزم ذلك نسبة الجهل إليه تعالى كما اسلفنا، فلا نعيد.

رابعاً: الافراط في كل شيء أمر مذموم كالتفريط، بل هما وجهان لعملة واحدة حيث يشكل الافراط عادة ردّ فعل لمقولة التفريط، فالغلاة من الشيعة أفرطوا في الولاء لعلي واهل بيته في مقابل الجحود والاقصاء

١ ـ سورة يونس، الآية ١٨.

والاستهانة بحقهم من قبل الحكومات وبعض التيارات المذهبية، وكذلك في مسألة الجبر أو التقيد الحرفي بالنصوص من قبل الشاعرة جاءت كردة فعل للمسك العقلاني المحض للمعتزلة، فالدافع للقول بالجبر اساساً هو التنزية وبسط قدرة الله ومشيئته المطلقة لتستوعب كل شيء حتى أفعال الإنسان، فكانت نتيجة هذا الافراط هو مذهب الجبر، وهكذا في ما نحن فيه، فعلماء الكلام بعامة التزموا بأزلية علم الله تعالى واتساع دائرته لتشمل جزئيات وتفاصيل الأعمال الإنسان المستقبلية على اساس تنزيه الله من الجهل والنقص والحال أنّهم سقطوا ـ من حيث لا يشعرون ـ في وادي الجبر الخفي كما رأينا آنفاً، ولكن الأنكى من ذلك هو تجميد المشيئة الإلهيّة وتكبل إرادة الله بعلمه الأزلي، وذلك هو مذهب اليهود حيث قالوا: ﴿**وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ...**﴾[1].

وتوضيح ذلك: أنّ القول بأنّ الله تعالى يعلم منذ الأزل بجزئيات ما يحدث على البشرية بتفاصيلها الدقيقة يلازم أن ارادته أيضاً أزلية في خلق ووقوع هذه الحوادث، ويلزم من ذلك تجميد قدرته تعالى على ما كان في علمه الأزلي، لأنه إما أن يقدر على المحو والاثبات والتدخل المباشر في عالم الخلقة، فيلزم من ذلك تغيير العلم وهو معنى «البداء» الحقيقي، ولا يلزم منه الجهل كما يتوهم، وإما أن تكون قدرته وارادته تعالى متطابقة مع علمه الأزلي بتفاصيل وجزئيات الحوادث والأفعال البشرية، فهذا يعني نفي القدرة والاختيار بالنسبة إلى الله تعالى، لأنه لا معنى لأنّ يقال إنّ الله قادر ومختار وبإمكانه تغيير الأمور ومع ذلك لا يستطيع مخالفة علمه

١ ـ سورة المائدة، الآية ٦٤.

الأزلي، ولو سلمنا امكان ذلك على مستوى المفهوم والنظر، إلّا أنّ الحال لا يختلف على مستوى التطبيق والواقع المتحرك بين قولنا بوجود القدرة والاختيار أو نفيهما عن الله تعالى، فالله على كل حال ليس بامكانه أن يتحرك خطوة خلاف علمه الأزلي، وإن قلنا خلاف ذلك على مستوى النظرية، وهذا هو معنى «يد الله مغلولة» الذي قالت به اليهود، وقد ردّهم الله تعالى بقوله:

﴿**غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾[1].

وجوب القول بالبداء الحقيقي

خامساً: بعد أن اتضح جواز القول بالبداء الحقيقي وأنّ المنكرين له إنّما يجمّدون المشيئة الإلهيّة في نطاق العلم الأزلي، نقول هنا بضرورته ووجوبه، ويشهد لذلك جمع الآيات والروايات الشريفة في باب المحو والاثبات، والدعاء والاستجابة، وأنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم، ونصرة الله للمؤمنين المشروطة، وزيادة الرزق ونقصانه، واستنزال المطر وحدوث القحط وظهور الفساد في البرّ والبحر بما كسبت ايدي الناس وزيادة الآجال ونقصانها وغير ذلك من الأمور ذات الطرفين: الله والإنسان، فهي متصلة من أحد طرفيها بالله تعالى، وطرفها الآخر متصل بالإنسان، ولا يوجد أي تناقض بين هذه المتغيّرات وبين علم الله الأزلي، لأنّه لا وجود لعلم الله الأزلي في هذه الموارد، وانما هو توهّم محض لبس سربال الحقيقة في أذهان علماء الكلام.

١ ـ سورة المائدة، الآية ٦٤.

وتوضيح ذلك يتم من خلال الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الله تعالى فوق الزمان، أي أنّه حال محض دائماً، ولكن علماء الكلام اطلقوا عليه صفة «القديم» في دليل الحدوث لإثبات وجوده تعالى، وقد أثبتنا بطلان ذلك الدليل في الحلقة الاولى من هذه الحلقات الكلامية، كما اثبتنا بطلان دليل «الوجوب والامكان» الذي يتمسك به الفلاسفة لاثبات وجود الله، وقد اطلقوا على الذات المقدسة اسم «واجب الوجود» بتبع ذلك الدليل الواهي، وعلى أية حال، فإنّ صفة «القديم» الزائفة هي التي أدّت إلى توهم وجود «علم الله الأزلي» كصفة من صفات الذات المقدسة، وإلّا فإن الله تعالى وجميع صفاته من العلم والحياة والقدرة هي حال محض وفوق الزمان والمكان، لأنه تعالى هو خالق الزمان والمكان على القول بأنّ لهما حقيقة خارجية، أو أنّ الله تعالى خالق الحركة وبتبعها وجد الزمان والمكان كما عن بعض الفلاسفة ومنهم صدر المتألهين، وحينئذٍ يكون الإنسان في واقعه حال محض أيضاً، فالماضي أمّا عدم محض ولا وجود له إلّا في الذاكرة والذهن وهي لا تعيش إلّا في الحال، أو أن وجود الماضي تحول إلى آثار وعناصر تعيش الحال أيضاً كما في العلوم البشرية المتراكمة في الحضارة البشرية العاصرة، فكل شيء يتعلق بالماضي قد اصبح حالاً ولا وجود للتأريخ الا في اذهان البشر وطيات الكتب، وأمّا المستقبل فهو عدم محض أيضاً بالنسبة إلى كيان الإنسان ووجوده في دائرة الحرية والاختيار، وهكذا يتم تصوير العلاقة بين الإنسان وخالقه كعلاقة تفاعل مستمر وحركة دائمة من العطاء والأخذ والتأثير والتأثّر، ولا مانع من ذلك في الساحة الربوبية، ولا يكون الله تعالى محلاً للحوادث والمتغيّرات كما يتوهم علماء الكلام، فالله تعالى على مستوى الفعل يتأثر بدعاء العبد

وبارتكابه للذنب وذلك للشروط التي قررها هو على مستوى علاقته مع العبد، وهذا التصوير المتحرك والفاعل على مستوى العلاقة والرابطة بين الإنسان وربّه رغم ما فيها من غموض فلسفي في بعض جوانبها هي أفضل من تجميد الله تعالى في نطاق علمه الأزلي الثابت ما عدا بعض التلاعب بالالفاظ والمصطلحات في الصياغة السابقة.

وأمّا سعة دائرة علمه تعالى لما كان وسيكون وما هو كائن إلى يوم القيامة فهو حقيقة مسلّمة لا خدشة فيها ولكن العدم خارج تخصصاً عن دائرة هذا العلم، وأفعال الإنسان المستقبلية من هذا القبيل، وبعبارة أخرى: أنّ مائدة الماضي والحال والمستقبل مفتوحه امام العلم الإلهي في الحال، فهو يعلم بالماضي والحال والمستقبل كلّه بنحو علمه بالحال، لأنّ الماضي والمستقبل مفهومان داخلان في الزمان وهما من توهمات الذهن البشري المحدود في الزمان والمكان، وليس لهما وجود على نحو الحقيقة.

سادساً: البداء الحقيقي في القرآن

بعد أن استعرضنا في ما تقدم بعض الأدلة العقلية على جواز البداء الحقيقي على الله وأجبنا على ما يطرأ على الذهن من شبهات في هذا المجال، نأتي إلى القرآن الكريم وهو مصدر المعارف الدينية ومرجع الحقائق الإلهيّة للمسلمين لنرى رأيه في هذه المسألة.

ويمكننا ترتيب هذه الفقرة ضمن نقاط:

١ ـ إننا لا نجد ولا آية واحدة تصرح أو تشير إلى علم الله تعالى بأفعال الإنسان المستقبلية، فأليس من العجيب أن تتصدر هذه المسألة المهمجة الكتب الكلامية للمسلمين في باب العلم الإلهي وكذلك في اصل العدل

الإلهي ويكثر البحث فيها بين العلماء وكلّهم يؤكّدون على استحالة البداء الحقيقي ولكن القرآن لا يشير في آية واحدة أو جزء آية ما يؤيّد مذهب هؤلاء العلماء!؟

وما يتوهم أنّه يشير إلى ذلك من الآيات الكريمة فهو توهم ساذج واسقاط للمعتقدات الذهنية على القران الكريم، من قبيل قوله تعالى:

﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾[١].

﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾[٢]

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[٣]

فانت ترى أنّ كل هذه الآيات الكريمة تشير إلى علمه تعالى بما هو موجود فعلاً (كالآية الثانية) فإنّ الله يعلم بنوايا العباد وسرائرهم الموجودة فعلاً لا ما كانت معدومة فعلاً وسوف توجد في المستقبل، أو يتعلق العلم الإلهي بما سيوجد في المستقبل فيما لو كانت علله وأسبابه متحققة وموجودة في الحال كما في غير أفعال الإنسان من الحوادث الطبيعية التي ستكون في المستقبل الى يوم القيامة، فالله تعالى عالم بها لوجود اسبابها من الشمس والقمر ودوران الافلاك وماذلك، أو وجود الإرادة الإلهيّة فعلاً على خلق عوالم أخرى في المستقبل فهذا أيضاً من قبيل ما وجدت علّته فعلاً وهي الإرادة الإلهيّة، ولا يمكن أن نقول مثل ذلك في أفعال الإنسان، لأنّ تدخل الإرادة الإلهيّة يعني الجبر، وأما الإرادة الإنسانيّة فهي غير موجودة فعلاً.

٢ ـ وفي مقابل عدم وجود آية تؤيد مزاعم القوم في علم الله الأزلي

١ ـ سورة يونس، الآية ٦١.
٢ ـ سورة البقرة، الآية ٧٧.
٣ ـ سورة الملك، الآية ١٤.

بأفعال العباد، هناك العشرات من الآيات الكريمة التي تصرح بالبداء الحقيقي وأنّ الله لا يعلم مستقبل الإنسان على مستوى الهدايه أو الضلال، أو الإيمان أو الكفر، من قبيل قوله تعالى:

﴿لِيَمِيزَ اللهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ...﴾[١].

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ...﴾[٢].

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[٣].

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ...﴾[٤].

﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾[٥].

إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في أنّ الله تعالى لا يعلم فعلاً بمستقبل الأفراد إلّا من خلال الاحداث والمحن في حركة الحياة.

ولا يعقل حمل كل هذه الآيات الكريمة على المجاز ولا يوجد مسوّغ جدّي لأنّ يستخدم القرآن الكريم المجاز في مثل هذه المقولات العقائدية المهمّة ليثير الشبهات ويشوش الأذهان وخاصة مع شدّة التأكيد الوارد في الآية الاخيرة من الآيات المذكورة اعلاه (فليعلمنّ الله).

٣ ـ الآيات القرآنية الصريحة في باب المحو والاثبات في دائرة العلم الإلهي كما في الآية الكريمة التي ذكرناها سابقاً ويستشهد بها العلماء في باب تقسيم العلم الإلهي أو القضاء الإلهي الى: ثابت ومتغير محتوم

١ ـ الانفال: ٣٩.
٢ ـ سورة محمّد، الآية ٣١.
٣ ـ آل عمران، الآية ١٤٢.
٤ ـ سورة التوبة، الآية ١٦.
٥ ـ سورة العنكبوت، الآية ٢ و ٣.

ومشروط:

﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[١].

ومثلها قوله تعالى:

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٢].

حيث تصرح بتغيّر الإرادة الإلهيّة والمشيئة الربّانية، وذلك يستلزم تغيّر العلم الإلهي الأزلي كما اسلفنا، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى:

﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾[٣].

حيث تبين أنّ الأجل على نوعين: ثابت ومتغيّر، ولا معنى لهذا الكلام إلّا بتغيّر العلم الإلهي وكونه على نوعين: ثابت ومتغيّر.

ولتوضيح هذا المطلب اكثر نقول:

إنّ هذه الآيات الكريمة تشير إلى أنّ جميع الحوادث الواقعة والتي سوف تقع في عالم الوجود مكتوبة في كتابين في دائرة علم الله الأزلي، وهما:

١ ـ أمّ الكتاب: وقد يرد التعبير عنه بـ«اللوح المحفوظ» و«الكتاب المسطور» و«كتاب مكنون» وعلى ما يظهر من التسمية فإنّ هذا الكتاب أو هذا القسم من العلم الإلهي يختص بامهات الحوادث وما سيجري على البشرية دون الدخول في تفصيلاتها الدقيقة، وهذا هو العلم الإلهي الثابت والقضاء الإلهي المحتوم الذي لا مجال لحدوث التغيّر فيه.

٢ ـ كتاب المحو والاثبات: وهو العلم الإلهي الخاص بالحوادث الواقعة والتي ستقع على افراد البشر بسبب اعمالهم وسلوكياتهم الايجابية

١ ـ سورة الرعد، الآية ٣٩. ٢ ـ سورة الرحمن، الآية ٢٩.
٣ ـ سورة الأنعام، الآية ٢.

والسلبية، وكما يظهر من الاسم أنّ هذا الكتاب أو العلم الإلهي قابل للتغيير والتبديل والزيادة والنقصان كما في موارد الآجال المتغيّرة تبعاً لموقف الإنسان وسلوكه في حركة الحياة، وكذلك الأرزاق، والصحة والسلم، والنصر والهزيمة وما إلى ذلك، وقد تقدم أنّ هذا العلم الإلهي ذو طرفين: طرف متصل بالله تعالى، وطرف متصل بالإنسان، والقضايا المذكورة في هذا الكتاب الإلهي هي من نوع القضايا المشروطة. فإذا وقع الشرط وقع المشروط، وإلّا فلا، ويمثل لذلك العلامة المجلسي: «مثلاً يكتب فيه أنّ عمر زيد خمسون سنّه، ومعناه أن مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا إذا لم يفعل ما يقتضي طوله أو قصره، فإذا وصل الرحم مثلاً يمحى الخمسون ويكتب مكانه ستّون، وإذا قطعها يكتب مكانه أربعون، وفي اللوح المحفوظ أنّه يصل (رحمه) وعمره ستّون»[١].

اللوح المحفوظ في العقل الفلسفي والديني!

بعد أن اتضح لديك أنّ العلم الإلهي على قسمين: ثابت ومتغيّر، كما تشهد بذلك الآيات الكريمة بتعابيرها المختلفة عن هذا العلم الإلهي كاللوح والكتاب والرقّ المنشور وغير ذلك، نعطف نظر القاريء الكريم إلى ما فهمه العقل الفلسفي والعقل الديني عن هذه المفردات ليتبيّن لك زيف هذه المنهج في استكناه حقائق الدين والمعارف الغيبية.

فبالنسبة إلى العقل الفلسفي يقول «صدر المتألهين» في معنى اللوح المحفوظ:

١ ـ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٣٠.

«وأمّا اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصىٰ إذ كلّما جرى في العالم أو سيجري مكتوب ومثبت في النفوس الفلكية، فإنّها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الأجسام، فكلما يستنسخ بالقلم في اللوح الحسّي النقوش الحسيّة كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعللها وأسبابها على وجه الكلي، فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والإنسان الكبير عند الصوفية، وكونها لوحاً محفوظاً باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله على وجه بسيط عقلي، أو باعتبار اتحادها مع العقل الفعّال، ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة بأشكال وهيئات ...»[1].

ولا يحسن بنا الاسترسال في استعراض مثل هذه السخافات المقولبة بقالب الفلسفة والحكمة المتعالية بعد أن ثبت بالعلم الحديث بطلان نظرية بطليموس التي يعتمدها حكماء الإسلام كأصل مسلّم لا يقبل الخدشة كما رأينا في كلام صدر المتألهين، والمصيبة أنّه مع ذلك يدعي في مقدمة كتابه أنّه لم يكتب في كتبه سوى ما أرشده إليه الكشف اليقيني وأيده البرهان العقلي، كما رأينا في المقالة الأُولى من كتاب التوحيد من هذه السلسلة الكلامية، والأنكى من ذلك أنّ هذا المنهج الواهي في فهم حقائق الدين الذي سماه صدر المتألهين بالحكمة المتعالية هو المعتمد لحدّ الآن في الأوساط الحوزوية والاجواء العلمية الدينية!!

أمّا تفسير المنهج الديني لمثل هذه المفردات القرآنية فانه يعتمد ـ كما

١ ـ صدر المتألهين، الأسفار، ج ٦، ص ٢٩٥.

أشرنا مسبقاً ـ على الروايات الواردة في هذا المجال دون مراجعة العقل والوجدان، ولذلك لا أراه بأحسن حالاً من نظيره الفلسفي، فمثلاً يقول العلامة المجلسي (وهو العلم العلّامة من بين علماء الشيعة) تبعاً للروايات وجموداً حرفياً على النص:

«ثم إعلم أنّ الآيات والاخبار تدلّ على أنّ الله خلق لوحين أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات: أحدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغيير فيه اصلاً وهو ما سبق علمه تعالى، والآخر لوح المحو والإثبات فيثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة لا تخفى على أُولي الألباب»[1] وأنت في غنىً عن دحض مثل هذا الكلام الذي يلتزم بحرفية النص في جميع المفردات الغيبية المذكورة في القرآن الكريم من العرش والكرسي والنفخ في الصور والقلم واللوح وما إلى ذلك.

سابعاً: البداء الحقيقي في الروايات:

وهي كثيرة تكاد تصل إلى حدّ التواتر، ونكتفي بذكر طرفاً منها:

١ ـ كان علي بن الحسين عليه السلام يقول:

«لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما كان وبما يكون إلى يوم القيامة، فقلت له: أيّة آية؟ قال: قال الله: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾»[2].

٢ ـ عن أبان بن تغلب عن ابي جعفر عليه السلام قال:

«لما أُسري بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: يا ربّ ما حال المؤمن عندك؟ قال: يا

١ ـ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٣٠.
٢ ـ تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢١٥.

محمد، من أهان لي وليا فقدبارزني بالمحاربة، وأنا أسرع شيء إلى نصرة أوليائي، وما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي في وفاة المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته...»[١].

٣ ـ عن ابي عبداللهعليه السلام في قوله تعالى: ﴿**يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[٢]، **قال: هل يمحي إلّا ما كان ثابتاً، وهل يثبت إلّا ما لم يكن»**[٣].

٤ ـ (عيون أخبار الرضا): قال الرضاعليه السلام لسليمان المروزي:

«ان علياًعليه السلام **كان يقول: العلم علمان: فعلم علّمه الله ملائكته ورسله، فما علّمه الله ملائكته ورسله فانه يكون، ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون لم يطّلع عليه احداً من خلقه، يقدّم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء»**[٤].

٥ ـ وفي الكافي عن الفضيل بن يسار عن أبي عبدالله**عليه السلام** قال:

«إن الله كتب كتاباً فيه ماكان وما هو كائن فوضعه بين يديه فما شاء منه قدّم وما شاء أخر، وما شاء محى وما شاء كان ومالم يشأ لم يكن».

٦ ـ ما أوردناه من الروايات في اول البحث من قوله**عليه السلام**:

«ما عبد الله عزّوجل بشيء مثل البداء» وقوله**عليه السلام**: **«ما عظم الله عزّوجل بمثل البداء».**

أقول: هذه الروايات الشريفة وأمثالها تجتمع مع تفسيرنا لمعنى البداء وأنّ المراد به معناه الحقيقي الذي تكون إرادة الله فيه فاعلة ومتحركة

١ ـ الكليني، أُصول الكافي، ج ٢، ص ٣٥٢، كتاب الأيمان والكفر، باب من آذى المسلمين واحتقرهم، ح ٨.
٢ ـ سورة الرعد، الآية ٣٩.
٣ ـ الكافي ـ ١ ـ ١٤٦.
٤ ـ عيون أخبار الرضا، الباب ١٣.

ومتغيّرة بتغيّر سلوك الإنسان وقربه وبعده من الله تعالى، ولعمري إنّ هذه التصوّر عن علم الله وإرادته وعلاقته المتحركة مع الإنسان هو المعنيّ بكونه أعظم العبادات وأسمى معاني التعظيم والتقديس لله تعالى، وإلّا فاي تعظيم في الفهم السائد عن البداء كما تقدم في صياغته الاولى والثانيه؟ وايّ عبادة تكمن في قولنا إنّ الله يعلم منذ الأزل بجميع ما كان وما يكون من أفعال العباد وسلوكيات الإنسان سوى ما يستلزمه من جمود الإرادة الإلهيّة وتحنيط المشيئة الربانية على العلم الأزلي وتناقض هذه المفاهيم مع حرية الإنسان واختياره كما أسلفنا؟! وحتى لولم تستلزم هذه المفاهيم الباطلة لا يكون الاعتقاد بهذا المعنى من البداء شيئاً مهماً يستحق هذا التعبير من الإمامعليه السلام فجميع الناس تعتقد بذلك على اختلاف مذاهبهم ومستوياتهم العلمية، وهذا يعني أنّ الأئمّةعليهم السلام أرادوا الفات نظرنا إلى التدقيق في مفهوم البداء وعدم الاكتفاء بالظاهر ولم يتوغلوا في ذكر التفاصيل حذراً من غوغاء العامة وتشنيع أهل الخلاف وتدخل حكام الجور لصالح الفكر السنّي السائد في تلك الاعصار، إلّا أنّ بعض الروايات المذكور آنفاً كالرواية الثانية صريحة جداً في نسبة التردد في الإرادة إلى الذات المقدّسة، وذلك يستلزم التردد في العلم، أي عدم العلم الأزلي، ولا يعني ذلك نسبة الجهل إلى الله تعالى كما رأينا من الفرق بين عدم العلم (الجائز على الله تعالى) والجهل (المحال على الله تعالى)، وعدم التفريق بين الجهل وعدم العلم هو الذي دفع علماءنا إلى ردّ مقولة البداء الحقيقي مع كل ما فيه من عظمة وبهاء وقداسة ..

وأعتقد أن هناك سبباً آخر نفسانياً في محتواه، وهو أنّ علماءنا حفظهم الله ينطلقون غالباً في مقولاتهم الكلامية من موقف الدفاع ضد تشنيعات

أهل السنّة، أي انهم يتحركون في فهمهم واستدلالهم من موقع الحساسية المذهبية ودفع شبهات أهل السنّة لجلب رضاهم واقناعهم بأنّ الشيعة لا تخالفهم في مقولاتهم كما رأينا في البداء أو في مقولة تحريف القرآن، أو في الشفاعة والسجود على التربة وما إلى ذلك، وهذا هو السبب الذي يؤدي إلى تسطيح الفكر وتهميش المعرفة العقائدية لحساب ارضاء الطرف المقابل، ولذلك ترى أدلتهم في هذه المجالات الفكرية سطحية وضعيفة جداً، بينما تراهم في الفقه والاصول في غاية التدقيق والمتانة على مستوى الاستدلال، والمفروض الانطلاق في دراسة المقولات العقائدية والمعارف الدينية من موقع الحياد الفكري التام وعدم السماح لهاجس الدفاع أو ارضاء الفكر الآخر للتدخل في صياغة النتائج التي تكبّل العقل في نطاق التراث الديني السائد.

هشام بن الحكم والبداء الحقيقي:

العالم الوحيد من علماء السلف الذي أيّد مقولة البداء الحقيقي وعدم علم الله بجزئيات أفعال العباد هو هشام بن الحكم تلميذ الإمام الصادق عليه السلام وأحد أصحابه الخلّص، ولا نشك في أنّ هذا الرأي لم يذهب إليه هشام بن الحكم إلّا بعد اقتباسه من الإمام الصادق عليه السلام لأنّ مثل هذا التصوير عن علم الله تعالى وعلاقته بالإنسان يعدّ من امهات المسائل الكلامية، وقد عرفنا من سيرة الاصحاب أنّه يرجعون إلى الإمام عليه السلام مباشرة لما ذكرنا من قسوة المحيط السياسي والاجتماعي وتدنّي المستوى الثقافي إلى درجة أنّ عامة الناس لا تتحمل مثل هذه المقولات الدقيقة المثيرة للشبهات والتساؤلات، ولهذا اكتفوا ببعض التصريحات الكلية كما رأينا واعطوا الضوء الاخضر

لهشام بن الحكم في التصريح بالحقيقة، ورغم أنّ كتاب هشام لم يصل إلى أيدينا مثل كثير من كتب الاصحاب المعاصرين للأئمة عليهم السلام إلّا أنّ الفخر الرازي المعروف بدقته في نسبة الاقوال الكلامية ينسب هذا الرأي إلى هشام ويذكر مقاطع منه ويدّعي أنّ الحلّ الوحيد لمشكلة الجبر والإختيار والقضاء والقدر هو ما ذهب إليه هشام بن الحكم رغم أن موقفه السلبي من الشيعة معروف، يقول الفخر الرازي في كتابه «المطالب العالية» بعد أن يختار رأي الاشاعرة في هذه المسألة وهو عدم ورود التحسين والتقبيح العقليين في أفعال الله تعالى:

«فيثبت أنّه لو كان تحسين العقل وتقبيحه جارياً في أفعال الله وفي احكامه لوجب القطع بقبح تكليف من علم الله أنّه يكفر.

وإعلم أنّ حاصل الجواب عنه يرجع إلى طريقين:

الطريق الأول: وعليه اعتماد جمهور المعتزلة في هذه المضايق (وكذلك علماء الشيعة) أن قالوا: الخلق والتكليف كما حصلا في حقّ من كفر، فكذلك حصل في حقّ من أطاع، وذلك يدل على أنّ الخلق والتكليف ليسا سببين لحصول الكفر والمعصية ...

والطريق الثاني: طريقة هشام بن الحكم، وهي: أنّ هذه الاشكالات إنّما تلزم لو قلنا: إنّه كان عالماً في الأزل بأنّ فلاناً يكفر، فإذا لم نقل بذلك، بل قلنا: إنّه تعالى لا يعلم هذه الجزئيات إلّا عند وقوعها اندفع الإشكال»[1].

ويقول في بيان أنّ العلم والخبر من الله لا يمنعان من وقوع الفعل بعد أن ينقل جوابين لحلّ هذه المعضلة ويناقشهما: «وأما الجواب الثالث: وهو

١ ـ الفخر الرازي، المطالب العالية في العلم الإلهي، ج ٣، ٣٢٠ ـ ٣٢١.

قول هشام بن الحكم: أنّه تعالى لا يعلم الجزئيات قبل وقوعها، فهذا قول قد أطبق اكثر المسلمين على عدم الالتفات اليه، واتفقوا على أنّه يجب تنزيهه تعالى عنه، وإن كان لأخلاص عن تلك العقيدة البتة إلّا بالتزامه»[1].

ثامناً: العلم الحضوري لله يؤكد البداء الحقيقي!

يقسم الحكماء العلم إلى قسمين: علم حضوري وعلم حصولي، وعندما يعرف العلم بأنّه: «حضور صورة المعلوم في الذهن» فإن المقصود نفس العلم الحصولي فقط»، وأمّا العلم الحضوري فهو «حضور نفس المعلوم لدى العالم» كما في شعور الإنسان بالفرح والألم، فإنّ إدراكه للألم مثلاً يعني أن نفس المعلوم هو الألم حاضر عند الشخص المتألم، ثم تنقل الأعصاب الحسية هذا الألم ونوعه ومحلّه إلى الدماغ والذهن فيدركه الإنسان بالعلم الحصولي.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ الله تعالى بما أنّه بسيط الحقيقة وهو الوجود المحض المنبسط على جميع الأشياء، وأنّ علمه ذاتي له وليس صفة عارضة أو حالة طارئة عليه كما هو الحال في علم الإنسان، فهذا يعني أنّ العلم الإلهي من نوع العلم الحضوري بالأشياء، كما ذهب إلى هذا المعنى شيخ الإشراق السهروردي، ولا يعقل أن يكون لله علماً حصولياً بالأشياء، لأنّ العلم الحصولي يستلزم وجود ذهن ويستلزم الغيرية بين العالم والعلم والمعلوم، وهذه الأمور محالة على الله تعالى، فهو سبحانه كل الأشياء تبعاً للحقيقة الفلسفية التي أكّدها صدر المتألهين في موارد عديدة من كتابه

١ ـ نفس المصدر ـ ص ٣١٥.

الأسفار: «بسيط الحقيقة كل الأشياء ويقول في الشواهد الربوبية: «في أنّه جلّ اسمه كلّ الوجود.. كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الأشياء...»[1].

وإذا كان علم الله بمخلوقاته من نوع العلم الحضوري، فهذا يعني أنّه تعالى لا يعلم بالمعدومات التي سوف تتوجد في المستقبل، لأنّ العلم بها لا يكون إلّا من قبيل العلم الحصولي والتصوري.

وأيضاً فإنّ الدليل على ثبوت صفة العلم لله تعالى ـ كما يذكر الفلاسفة ـ هو أنّ الله علّة لجميع الموجودات، وبما أنّه يعلم بذاته فهو يعلم بمعلولاته، لأنّ العلم بالعلّة يقتضي العلمب المعلوم لعدم انفكاك المعلول عن العلّة، وهذا هو ما ورد في الآية الشريفة: ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾[2]، لأنّه علّة لها، والعلة حاضرة في المعلول، والمعلول حاضر في العلّة، وهذا هو ما يقول عنه الفلاسفة من اتحاد العلم والعالم والمعلوم، ولكن الله ليس علّة فعلاً للمعدومات التي ستوجد في المستقبل كما توهّم بعض علماء الكلام، فالعلّة الفعلية التامة هي التي لا تفارق معلولها، والله ليس علّة تامة لم سيوجد في المستقبل، لأنّ العلّة التامة تقتضي وجود معلولها فوراً وبدون ترتب زمني وإن كان هناك ترتب على مستوى المرتبة، فالله مقتضي لما سيوجد وليس علّة تامة، وإذا وجد المقتضي وارتفاع المانع، وهو عنصر الزمان، صارت العلّة تامرة فينوجد المعلول على نحو الضرورة، ومع كون هذه المسألة في غاية الوضوع، إلّا أنّ الكثير من علماء الكلام استدلوا بدليل العلية على علم الله بالمستقبل مع أنّ هذا

١ ـ صدرالمتألهين، الشواهد الربوبية، ص ٤٧، تصحيح الاشتياني.
٢ ـ سورة الملك، الآية ١٤.

الدليل يثبت عكلس المقصود تماماً، يقول الشيخ السبحاني في كتاب الإلهيات:

«إنّ العلم بالسبب والعلّة بما هو سبب وعلّة، علم بالمسبب، والمراد من العلم بالسبب والعلّة، العلم بالحيثية التي صارت مبدأ لوجود المعلول وحدوثه، ثم يذكر مثالاً للعلم بالمعلول كالخسوف والكسوف بمجرّد العلم بعلته وإن تحقق الخسوق والكسوف بعد ذلك بمدّة طويلة» ويقول: إذا عرفت كيفية حصول العلم بالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلّة نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، وذاته تعالى علّة له، وقد تقدم أنّ ذاته سبحانه عالم بذاته، وبعبارة أخريس: العلم بالذات علم بالحيثية التي صدر منها الكون بأحمعه، والعلم بتلك الحثيثة يلازم العلم بالمعلول.. ثم يضيف: وقد استدل بهذا البرهان لإثبات علمه تعالى الأشياء قبل الإيجاد أعاظم المتكلّمين والحكماء»[1].

وأنت ترى ما في الكلام من خلط بين كون الله علّة تامة لما هو موجود فعلاً، وبين كونه متقضياً لما سيوجد، ولو كان علّة تامة لوجد المعلول فوراً بلا تأخير، ومعلوم أنّ العلم بالمقتضي لا يستوجب العلم بالمعلول، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ العلم الإلهي بما سيوجد لاحقاً ـ حسب الفرض ـ ليس من العلم الحصولي الذهني كما في الإنسان، بل هو من العلم الحضوري الذي يعني وجودنفس المعلوم في الذات المقدّسة، وهذا يعني أنّ الله عالم بوجود زيد مثلاً على قيد الحياة، إذا كان زيد فعلاً حي، ويعلم كذلك بأنّه ميت فعلاً،

١ ـ الشيسخ السبحاني، الإلهيات، ص ١٢٦ ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

إذا كان زيد سيموت بعد سنة، وهذا يعني انطباق علمين مختلفين على موضوع واحد في وقت واحد، وهو اجتماع الضدين، بل اجتماع النقيضين، لأنّ الله يعلم الآن علماً حضورياً بأنّ زيد حي وأنّه غير حي في ذات الوقت (وليس بعد سنة)، لأنّه يراه الآن حيّاً ويراه كذلك ميتاً في ذات الوقت، من قبيل أن تشعرب الجوع والشبع في آن واحد، فمن الممكن أن يشعر الإنسان بالجوع بالعلم الحضوري وبالشبع بالعلم الحصولي في وقت واحد، أمّا أن يشعر بهما معاً بالعلم الحضوري فهذا يعني اجتماع الضدين، أو المتناقضين في وقت واحد، وكذلك لا يمكن اجتماع علمين حصوليين في الذهن في وقت واحد إلّا بأنّ تتخللها فاصلة زمنية لو قليلة.

وثالثاً: لنفرض أنّ الله يعلم بما سأكون عليه في المستقبل، أي يعلم الآن علماً حضورياً بأنني جالس في الغرفة أكتب هذا الكتاب، ويعلم كذلك بأنني سوف أموت فيما بعد، أي يرى جنازتي ويشهد علمية دفني، كذلك عملية حسابي يوم القيامة وإن كنت من أهل النار فهو يراني في النار أُتعذب، إذاً ماذا يبقى لمقولة الاختيار حينئذٍ؟ هل يستطيع تغيير مصيري وأكون من أهل الجنّة والله يراني الآن أُتعذب بالنار؟ هل هناك دليل على الجبر أوضح من هذا؟

الحقيقة أنّ هذا المأزق الذي وقع فيه علماء الإسلام، أو أوقعوا أنفسهم فيه يعود إلى تلك الفرضية المسبقة في أذهانهم، وهي أنّ عدم العلم بالمستقبل يساوق الجهل، والله منزّه من الجهل، ولو تدبروا قليلاً في هذه المسألة لتبين لهم أنّ المستقبل عدم محض، وأنّ عدم العلم به يعني الجهل، كما أنّ عدم القدرة الإلهيّة على الممتنعات كخلق الشريك أو الابن أو جمع المتناقضين لا يعني عجز، لأنّ العجز يتعلق بالأشياء الممكنة والمقدورة،

والجهل كذلك يتعلق بالأشياء الموجودة ولكن الإنسان لا يعلم بها، وهذا العجز أو الجهل هو المنتفي عن الذات المقدّسة، لا مجرّد عدم القدرة أو عدم العلم بالأشياء الممتنعة والمعدومة.

ويذكر الفخر الرازي كلاماً جامعاً مانعاً لما تقدم في استعراضه لأدلة القائلين بعدم علم الله بالمستقبل، ويقول ما هذا نصه: «قالوا: لو كان الله تعالى عالماً بهذه الجزئيات قبل وقوعها لبطلت الربوبية ولبطلت العبودية، أمّا بطلان الربوبية، فلأنّ الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع، وما كان واجب الوقوع امتنع كون الله قادراً عليه، فوجب أن لا يقدر الله على شيء، وذلك يقدح في الربوبية، وأمّا بطلان العبودية فلأنّ غير ما ذكرناه يقتضي أن لا يقدر العبد على شيء البتة، وذلك يمنع من كونه قادراً على العبودية»[1].

وهذا يعني: عجز الخالق والمخلوق تعالى الله والإنسان عن ذلك علواً كبيراً.

النتائج:

١ ـ إنّ البداء الحقيقي ممكن على الله تعالى، بل واقع، بل هو ضرورة منطقية للايمان بحرية الله والإنسان على السواء.

٢ ـ إنّ هذا البداء مختص بأفعال الإنسان ونواياه، ويعني أنّ الله تعالى لا يعلم ما سيفعله الإنسان غداً.

٣ ـ إن علم الله تعالى قد يتعلق ببعض أفعال الإنسان المستقبلية لمن بلغ المرتبة القصوى من الإيمان أو الكفر، فيعلم أن مثل الانبياء سوف لا

١ ـ الفخر الرازي، المطالبة العالية، ج ٣، ص ١٦٦، ط الشريف الرضي.

يعصونه، وأن أئمة الكفر سوف لا يؤمنون به كما أخبر تعالى عن عدم ايمان ابي لهب، وذلك لعلم الله تعالى ببواطن هؤلاء وأنّ جانب الشرّ قد زال تماماً من قلوب الانبياء، وأنّ عنصر الخير قد مات في قلوب الكفار.

٤ ـ إنّ القول بعلم الله الأزلي بافعال العباد بتفاصيلها الدقيقة يعني تجميد المشيئة الإلهيّة فوق ذلك العلم الأزلي، وهو معنى قول اليهود «يد الله مغلولة» بخلاف القول بالبداء الحقيقي الذي يعني تفاعل المشيئة الإلهيّة مع الاحداث والمتغيرات الطارئة على احوال البشر وسلوكياتهم في حركة الحياة، فتكون العلاقة بين الإنسان وربّه علاقة متحركة وفاعلة ومليئة بالأمل والنشاط والتفاعل المتقابل في عملية الأخذ والعطاء والتعاطف من الجانبين.

٥ ـ إنّ القول بعلم الله الأزلي بافعال العباد يتناقض منطقياً مع حرية الإنسان واختياره.

٦ ـ إنّ الآيات والروايات الكثيرة تصرح بالبداء الحقيقي دون معارض.

٧ ـ إنّ عدم علم الله بافعال الإنسان لا يعني الجهل، لأنه من باب «السالبة بانتفاء الموضوع» فالعلم الإلهي يتعلق بالموجودات لا بالمعدومات، وأفعال الإنسان من النوع الثاني.