



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا
عليكم يا صابغين

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

مكتبة دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع

الأعمال

على عهد الكتاب والسنة والفقه

« ٦ »

بمطبعة
دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع

بغداد
١٩٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل

كاتب:

آية الله العظمى جعفر السبحاني التبريزي

نشرت في الطباعة:

موسسة الامام الصادق (عليه السلام)

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
16	الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل المجلد 2
16	هوية الكتاب
16	اشارة
20	تتمة الفصل الثالث
20	الباب الرابع الصفات السلبية
20	اشارة
24	(1) التوحيد
24	اشارة
26	التوحيد في الذات
26	(1) واحد: ليس له نظير و لا مثيل
26	اشارة
27	معنى كونه واحدا
29	أدلة الوجدانية
29	1 - التعدد يستلزم التركيب
30	2 - الوجود اللامتاهي لا يقبل التعدد
33	3 - صرف الوجود لا يتثنى و لا يتكرر
36	خرافة التثليث: الأب و الابن و روح القدس
39	تسرّب خرافة التثليث إلى النصرانية
40	القرآن و نفي التثليث
44	(2) أحد: بسيط لا جزء له خارجا و لا ذهنا
48	التوحيد في الصفات
48	(3) صفاته عين ذاته

48	اشارة
48	الأول: نظرية المعتزلة
50	الثاني: نظرية الأشاعرة
53	الثالث: نظرية الإمامية: عينية الصفات و الذات
54	بساطة الذات و تعدد الصفات كيف يجتمعان ؟
55	عينية الصفات و الذات في النصوص الإسلامية
58	التوحيد في الخالقية
58	(4) لا خالق سوى الله
58	اشارة
60	نظرية الأشاعرة في التوحيد في الخالقية
61	تحليل نظرية الأشاعرة
66	نظرية العدلية في التوحيد في الخالقية
67	النظام الإمكاناني نظام الأسباب و المسببات
71	الثنوية باشكالها المختلفة
71	اشارة
72	1 - المفوضة:
72	2 - الزرادشتية:
74	التوحيد في الربوبية
74	(5) انحصار التدبير في الله سبحانه
74	اشارة
78	و حصيلة البحث
79	أدلة التوحيد في الربوبية
79	1 - التدبير لا ينفك عن الخلق
80	2 - وحدة النظام دليل على وحدة المدبّر
80	اشارة

81 إجابة عن إشكال
82 3 - القرآن و التوحيد في الربوبية
83 التوحيد في التدبير في أحاديث أئمة أهل البيت (ع)
84 سؤال و جواب
85 الملائكة و سائط في التدبير
88 التوحيد في الحاكمية
88 (6) انحصار حق الحاكمية في الله سبحانه
94 التوحيد في الطاعة
94 (7) انحصار حق الطاعة في الله سبحانه
96 التوحيد في التشريع
96 (8) انحصار حق التقنين و التشريع في الله سبحانه
100 التوحيد في العبادة
100 (9) لا معبود سوى الله
100 اشارة
101 ماهي العبادة ؟
101 اشارة
101 التعريف الأول
104 التعريف الثاني
107 التعريف الثالث
109 ماذا يراد من التفويض ؟
109 اشارة
109 أمّا القسم الأول:
110 و أمّا القسم الثاني
111 زبدة المقال
114 تعريفان ناقصان للعبادة

116 نتائج البحث
120 التوحيد في الشفاعة و المغفرة و....
120 (10) الشفاعة و المغفرة حقه سبحانه
124 (2) ليس بجسم و لا في جهة و لا محلّ ، و لا حالّ و لا متّحد
124 اشارة
125 1 - ليس بجسم
126 2 - ليس في جهة و لا محل
126 3 - ليس حالاً في شيء
126 4 - ليس متّحدا مع غيره
127 الكتاب العزيز و نفي الجسميّة
132 مكافحة علي (عليه السّلام) القول بالتجسيم
136 (3) ليس محلا للحوادث
138 (4) لا يقوم اللذة و الألم بذاته
140 (5) امتناع رؤية الله سبحانه
140 اشارة
141 ما هي حقيقة الرؤية
142 يدل على امتناع الرؤية وجوه:
143 محاولة فاشلة
146 الأدلة العقلية للقائلين بالجواز
147 الأدلة النقلية للقائلين بالرؤية
150 الوجه الأول
151 الدافع إلى السؤال
152 الوجه الثاني
153 الأمر الأول: جذور مسألة الرؤية
154 الأمر الثاني: الرؤية في كلمات أهل البيت (عليهم السّلام)

155	الرؤية القلبية
158	(6) ليست حقيقته معلومة لغيره
160	خاتمة أسماء الله تعالى في الكتاب والسنة
160	اشارة
165	هل أسماء الله تعالى توقيفية؟
170	الفصل الرابع القضاء والقدر
170	اشارة
172	القضاء والقدر
172	اشارة
173	موقف النبي وأهل بيته وبعض الصحابة
179	التقدير هو الراسم للحياة عند المشركين
181	الأمويون وتفسير القضاء بالجبر
186	مصادر القضاء والقدر في الكتاب والسنة
186	اشارة
187	التقدير والقضاء العلميان في الكتاب
189	التقدير والقضاء العينيان في الكتاب
191	التقدير والقضاء في السنة الصحيحة
194	تفسير التقدير والقضاء
194	اشارة
198	1 - تفسير القدر والقضاء العينيين
198	اشارة
201	التقدير مقدّم على القضاء
204	القضاء والقدر العينيان الكليتان
207	السنن الإلهية في المجتمع البشري
212	2 - تفسير القدر والقضاء العلميين

212	اشارة
213	أفعال العباد وعلمه الأزلي
216	تمثيل خاطئ
217	أفعال العباد وإرادته الأزلية
218	القضاء والقدر في الصّحاح والمسانيد
218	اشارة
222	عرض هذه الروايات على الكتاب
226	الأخبار وإشاعة فكرة القدر بين المسلمين
227	القدرية في الحديث النبوي
231	التقدير وتشريع الأحكام
234	الفصل الخامس البداء
234	اشارة
236	البداء أو تغيير المصير بالأعمال الصالحة أو الطالحة
236	اشارة
236	الأمر الأول - تفسير لفظ البداء
237	الأمر الثاني - إحاطة علمه بكل شيء:
239	الأمر الثالث - الكتاب و السنة مليتان بالمجاز
240	الأمر الرابع - تغيير المصير بالأعمال الصالحة و الطالحة
240	اشارة
240	القرآن و تأثير عمل الإنسان في تغيير مصيره:
243	الروايات و تأثير العمل في تغيير المصير
245	الأمر الخامس - إمكان النسخ في التشريع و التكوين
248	حقيقة البداء في ضوء الكتاب و السنّة
253	بقيت أمور يجب التنبيه عليها:
253	1 - الأثر التربوي للبداء

253	2 - البدء ليس تغييراً في علمه و لا في إرادته سبحانه .
255	3 - البدء في التقدير الموقوف لا المحتوم ..
257	4 - الأجل و الأجل المسمى :
261	5 - ما يترتب على البدء في مقام الإثبات
264	تبيين الحال في هذه الإخبارات الغيبية ..
268	الفصل السادس العدل الإلهي و أفعال العباد ..
268	اشارة ..
270	العدل الإلهي و أفعال العباد ..
270	اشارة ..
270	الأمر الأول: في كون المسألة عامة ..
271	الأمر الثاني: في الجبر بأقسامه ..
272	الأمر الثالث: في الاختيار بألوانه ..
273	الأمر الرابع: الجبر على مسرح التاريخ الإسلامي ..
277	الأمر الخامس: رءوس المعجزة و أقطابها في العصور الإسلامية الأولى ..
277	1 - الجهميّة ..
278	2 - التجاريّة ..
279	3 - الضراريّة ..
282	مناهج الجبر ..
282	(1) الجبر الأشعري ..
282	اشارة ..
282	الأصل الأول: أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه .
282	اشارة ..
284	المقام الأول: في عموم القدرة ..
284	اشارة ..
284	الوجود حقيقة واحدة ..

285	الأدلة العقلية على خلق الأعمال
285	إشارة
286	الدليل الأول:
287	الدليل الثاني:
288	الدليل الثالث -
288	الدليل الرابع -
289	الدليل الخامس:
290	المقام الثاني: في حقيقة الكسب
290	إشارة
291	أ - الكسب: وقوع الشيء من المكتسب له بقوة محدثة
293	ب - الكسب: إيجاده سبحانه الفعل مقارنة لإرادة العبد وقدرته
296	إنكار الكسب من محققي الأشاعرة
298	القرآن وخلق الأعمال
300	فعل واحد ينسب إلى الله وإلى العبد معا
302	الأصل الثاني: علمه الأزلي المتعلق بأفعال العباد
303	الأصل الثالث: إرادته الأزلية المتعلقة بأفعال العباد
303	إشارة
303	الجهة الأولى:
303	الجهة الثانية:
305	الجهة الثالثة -
308	الجهة الرابعة -
309	الجهة الخامسة -
311	الأصل الرابع لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن اختياره
311	إشارة
315	تشكيكات أخرى للأشاعرة

318 (2) الجبر الفلسفي
318 اشارة
318 الدليل الأول: وجود الشيء مقارن لوجوده
320 الدليل الثاني - الإرادة ليست اختيارية
322 الأجوبة المذكورة في المقام
322 الجواب الأول: هو ما أجاب به صدر المتألهين
322 الجواب الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني
323 الجواب الثالث: ما ذكره شيخ المشايخ العلامة الحائري
323 الجواب الرابع: ما ذكره العلامة الطباطبائي
324 الجواب الخامس: ما أجاب به السيد المحقق الخوئي (دام ظله)
325 الجواب السادس: ما أفاده السيد الأستاذ الإمام الخميني (دام ظله) بتوضيح و تحرير منا:
330 (3) الجبر المادي
330 اشارة
330 الاعتناق من القيود تحت غطاء «الجبر»
332 العوامل المكوّنة للشخصية
336 مناهج الاختيار
336 (1) الاختيار المعتزلي
336 اشارة
340 حاجة الممكن إلى العلة تنحصر في حدوثه
340 تحليل هذا الأصل و نقده
340 اشارة
340 الوجه الأول:
341 الوجه الثاني:
343 الوجه الثالث:
344 الوجه الرابع:

- 345 تمثيلان لإيضاح الحقيقة
- 346 التفويض في الكتاب والسنة
- 350 (2) الاختيار لدى الوجوديين
- 350 اشارة
- 351 مناقشة النظرية
- 351 اشارة
- 351 أما الطبيعة العامة،
- 352 وأما الطبيعة الخاصة،
- 356 (3) الاختيار في مذهب الأمر بين الأمرين
- 356 اشارة
- 357 الأول - الإمكان في الماهية غير الإمكان في الوجود
- 358 الثاني - ما هو المراد من قيام المعلول بعلة
- 359 الثالث - وحدة حقيقة الوجود يلازم التأثير في جميع المراتب
- 361 مثالين للأمر بين الأمرين:
- 361 أ - الله فاعل بالتسبيب والعبد بالمباشرة
- 363 ب - الفعل فعل العبد وفي الوقت نفسه فعل الله
- 367 الأمر بين الأمرين في الكتاب والسنة
- 375 رجوع الرازي إلى القول بالأمر بين الأمرين
- 375 اعتراف شيخ الأزهر بصحة هذه النظرية
- 378 أسئلة وأجوبة حول اختيار الإنسان
- 378 اشارة
- 380 السؤال الأول هل الحسنه والسنة من الله أو من العبد؟
- 386 السؤال الثاني ما معنى السعادة والشقاء الذاتيين؟
- 386 اشارة
- 387 تحليل الشقاوة والسعادة في الآية والحديث

387	اشارة
387	الجهة الأولى - في تقسيم الناس إلى شقي وسعيد.
390	الجهة الثانية - في معنى الرواية المروية عن النبي (صلّى الله عليه وآله).
392	الجهة الثالثة - في تحليل السعادة والشقاء من حيث الذاتية والاكسابية.
394	تقسيم الإنسان إلى شقيّ وسعيد.
395	تحليل لآية أخرى
398	السؤال الثالث انتهاء الأمور إلى الإرادة الأزلية.
398	اشارة
398	تحليل الإشكال
402	السؤال الرابع ما معنى كون الهداية والضلالة بيده سبحانه ؟
402	اشارة
403	الهداية العامة
403	اشارة
403	أ - الهداية العامة التكوينية،
405	ب - الهداية العامة التشريعية:
406	الهداية الخاصة
411	الملحق الأول
413	الملحق الثاني
415	تعريف مركز

الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل المجلد 2

هوية الكتاب

بطاقة تعريف: السبحاني التبريزي ، جعفر ، 1308 -

عنوان واسم المبدع: الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل / محاضرات جعفر السبحاني التبريزي ؛ بقلم حسن محمد مكي العاملي

مواصفات النشر: قم : مؤسسة الامام الصادق (ع) ، 1423 ق. = 1381.

مواصفات المظهر: 4 ج.

ISBN : 160000 ريال : دوره 1-964-357-054 : ج. 2 : X-964-357-055 ؛ ج. 3 : 8-964-357-056 ؛ ج. 4 : 964-357-057-6

لسان : العربية.

ملحوظة: چاپ قبلى : المركز العالمي للدراسات الاسلامية ، 1369.

ملحوظة: ج. 1 و 2 (چاپ هفتم: 1430 ق.= 1388).

ملحوظة: كتابنامه .

موضوع : كلام شيعه اماميه -- قرن 14

شيعه اماميه -- عقايد

معرف المضافة: مكي عاملي ، حسن

تصنيف الكونغرس: 5/112PB / اس الف 7 181831

تصنيف ديوي: 297/4172

رقم الببليوغرافيا الوطنية: م 82-15822

معلومات التسجيلة الببليوغرافية: سجل كامل

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 4

تممة الفصل الثالث

الباب الرابع الصفات السلبية

إشارة

ص: 5

جرت عادة الإلهيين على تقسيم صفات الله تعالى الذاتية إلى قسمين:

صفات ثبوتية و صفات سلبية، وإن شئت قلت: صفات الجمال و الإكرام، و صفات الجلال و التنزيه.

و تهدف الأولى منها إلى توصيفه تعالى بما يعد كمالاً للموصوف، و جمالاً له، كالعلم و القدرة و الحياة و الاختيار.

و تهدف الثانية إلى تنزيهه سبحانه عن النقص و العيب. و قد تقدم ممّا في أوائل البحث عن الصفات، أن مجموع صفاته الثبوتية ترجع إلى وصف واحد و هو كونه متّصفاً بكل كمال يعد كمالاً للموجود، بما هو موجود. و أن ما يذكر في مقام العدّ من العلم و القدرة الخ..... فهو من باب بيان المثال، و لا تنحصر بما عدوّه. كما أن مجموع الصفات السلبية التي ستلى عليك إنشاء الله ترجع إلى أمر واحد و هو تنزيهه عن كل نقص و عيب. و ما يذكر من تلك الصفات من نفي الشريك و التركيب الخ..... فهو من باب المثال و إعطاء النموذج من تلك السّلوب. و كأنّ الموحد لا يخرج عن إطار التوحيد حتى في مقام بيان صفاته، فيصفه بوصف واحد جامع لكل الكمالات، كما يسلب

ص: 7

عنه كل ما يتصور من النقص والعيب بسلب واحد جامع لجميع السلوب.

ثم إن بعض المتكلمين أرجع صفاته الثبوتية إلى السلبية أيضا وقال إن معنى قولنا إنه عالم، أنه ليس بجاهل. وإنه قادر، أنه ليس بعاجز، و كذا باقي الصفات. محتجا بأن المعقول لنا من صفاته ليس إلا السلوب والإضافات. وأما كنه ذاته و صفاته فمحبوب عن نظر العقول، و لا يعلم ما هو إلا هو.

و هذا صحيح عند لحاظ عجز البشر عن معرفة الله سبحانه، و لكن إرجاع الصفات الثبوتية إلى السلبية على خلاف ما ورد في الذكر الحكيم فإنه سبحانه يصف نفسه بصفات ثبوتية، كما يصف نفسه بصفات سلبية.

يقول سبحانه: هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سَبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (1).

فإن بعض ما جاء في هاتين الآيتين وإن كان من صفات الفعل، غير أن بعضها الآخر من صفات الذات، و الكل نحو إثبات له سبحانه، و إرجاعها إلى السلوب لا يخلو من تكلف. نعم له سبحانه صفات سلبية بلا شك.

و يكفي في ذلك قوله: لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (2).

فإذا وقفت على أن الصفات السلبية ليس لها حد و لا عد مصداقا، فلنشرع ببيان المصاديق البارزة منها، و أهمها مسألة نفي الشريك عنه و يعبر عنها بالتوحيد.

ص: 8

1- سورة الحشر: الآيتان 23 و 24.

2- سورة الاخلاص: الآيتان 3 و 4.

(1) التوحيد

إشارة

يحتل التوحيد، بمراتبه المختلفة، المكانة العليا في الشرائع السماوية، فإنّ أتباعها لا يختلفون في الصفات الثبوتية الذاتية اختلافا بارزا يفرّقهم وبيدهم إلى مذاهب وطوائف، فإنّ الكل يعتقد بعلم الإله وقدرته وحياته إلى غير ذلك من الصفات الكمالية، وإن اختلفوا في تفاصيلها، وأما الصفات السلبية التنزيهية فهي، بتمام معنى الكلمة، مفترق الطرق، منها تتكون المذاهب وتتشعب.

وهذه هي الديانات البراهمانية والبوذية والهندية والمجوسية والمسيحية ترجع أصول اختلافها إلى مسألة التوحيد بشعبه التي ستقف عليها، فليست الثنوية إلا وليدة رفض التوحيد عن معترك العقائد والاعتقاد باله غير واحد.

ولأجل ذلك يجب على الإلهي التركيز على الصفات السلبية أكثر من الثبوتية، وبين الصفات السلبية التركيز على التوحيد أكثر من غيره. ولأجل ذلك نرى أنّ سبحانه يعرف هدف بعثة الأنبياء وإرسالهم، بالتركيز على صورة من صور التوحيد وهو التوحيد في العبادة: قال سبحانه: **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (1)**.

ص: 9

و على ضوء هذا الأصل، ترى البحث في المقام مترامي الأطراف، واسع النطاق، وقد فصّ لنا ما يرجع إلى التوحيد عما يرجع إلى غيره من الصفات السلبية حتى يقف الباحث على شعب التوحيد و أصنافه مستمدا من الكتاب العزيز و الأحاديث الإسلامية و العقل.

ص: 10

(1) واحد: ليس له نظير و لا مثل

إشارة

إنّ من أبرز صفاته تعالى أنه تعالى واحد لا ثاني له، وهذا هو المصطلح عليه في السنة المتكلمين بالتوحيد الذاتي، يهدفون به نفي أي مثل له. وربما يطلق التوحيد الذاتي على كونه سبحانه واحدا بمعنى أنّه بسيط لا جزء له. ولأجل التفريق بين هذين التوحيدين الذاتيين يعبرون عن الأول، بالتوحيد الواحدي، مشيرين إلى أنه لا ثاني له، وعن الثاني بالتوحيد الأحدي، مشيرين به إلى أنه تعالى لا جزء له. وقد أشار سبحانه إليهما في سورة (الإخلاص) فقال في صدر السورة قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ هَادِثًا إِلَى أَنَّهُ بَسِيطٌ لَا جُزْءَ لَهُ وَقَالَ فِي خَتَامِهَا: وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ بمعنى لا ثاني له وقد فسرت الآيتان على النحو الذي ذكرناه دفعا للزوم التكرار. ونحن نبحث عن كل قسم من التوحيدين في فصل خاص، وهذا الفصل مختص بالقسم الأول منهما.

ثم إنّه ربما يستعمل في هذا المقام «نفي الشريك»، ولكنه أخص مما نتبناه، فإنه يهدف إلى تنزيهه سبحانه عن وجود شريك له في الخلق و التدبير و العبادة، مع أنّ البحث أوسع من ذلك، لأنه مركز على أنّه سبحانه واحد لا ثاني له (يمنتع تشبيهه)، سواء أكان هناك خلق أم لا، أكان هناك تدبير أم

لا، أكانت هناك عبادة أم لا. و التوحيد في هذه المراحل الثلاث: الخلق و التدبير و العبادة، متأخر عن التوحيد الذاتي، بمعنى أن ذاته واحدة لا ثاني لها.

وقد استدلل الإلهيون على توحيد وجوده ببراهين عقلية واضحة، كما أنه تعالى وصف نفسه في الذكر الحكيم بهذا الوصف مقترنا بالبرهان العقلي ونحن نكتفي من البراهين بأخصرها وأوضحها ولا نستقصيها جميعا، و نقدم البحث عن معنى كونه واحدا.

معنى كونه واحدا

الوحدة على قسمين:

1 - الوحدة العددية، وهي عبارة عن كون شيء واقعا تحت مفهوم عام وجد منه مصداق واحد، وذلك مثل مفهوم الشمس الذي هو مفهوم وسيع قابل للانطباق على كثير، غير أنه لم يوجد في عالم الحسّ منه إلاّ مصداق واحد مع إمكان وجود مصاديق كثيرة له. وهذا هو المصطلح عليه ب «الواحد العددي».

2 - الوحدة الحقيقية، وهي عبارة عن كون الموجود لا ثاني له، بمعنى أنه لا يقبل الاثنية، ولا التكثر ولا التكرار. وذلك كصرف الشيء المجرد عن كل خليط. مثلا: الوجود المطلق عن كل قيد، واحد بالوحدة الحقة، لأنه لا ثاني له. لأن المفروض ثانيا - بما أنه لا يتميز عن الأول - لا يمكن أن يعد شيئا آخر، بل يرجع إلى الوجود الأول.

وعلى ضوء ذلك، فالمراد من كون الشمس واحدة هو أنها واحدة لا اثنتان ولا ثلاثة ولا... ولكن المراد، من كون الوجود المطلق، - منزها عن كل قيد - واحد، أنه لا ثاني له ولا مثل ولا شبيه ولا نظير، أي لا تتعلق له الاثنية والكثرة لأن ما فرضته ثانيا، بحكم أنه منزه عن كل قيد وخليط يكون مثل الأول، فلا يتميز ولا

يتشخص، فلا يكون متحققا، لأن الكثرة رهن دخول شيء مغاير في حقيقة الشيء. مثلا: البياض بما هو بياض، لا يتصور له الاثنينية، إلا إذا دخل فيه شيء غيره، كتعدد المحل، فيتعدد البياض، ولو لا ذلك لصار البياض صرف الشيء، وهو غير قابل للكثرة. يقول الحكيم السبزواري في هذا الصدد:

و ما له تكثّر قد حصلا *** ففيه ما سواه قد تخلّلا

إنّ الوجود ما له من ثان *** ليس قرى وراء عبّادان(1)

و المراد من كونه سبحانه واحدا، هو الواحد بالمعنى الثاني، أي ليس له ثان، ولا تتصور له الاثنينية والتعدد.

ولأجل ذلك يقول سبحانه في تبيين هذه الوحدة: وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ، أي واحد لا نظير له.

و العجب إنّ الإمام أمير المؤمنين عليا (عليه السلام) قام بتفسير كونه تعالى واحدا، عند ما كان بريق السيوف يشد إليه العيون، و ضربات الطرفين تنتزع النفوس و الأرواح في معركة (الجمال)، فأحس (عليه السلام) بأنّ تحكيم العقيدة و صرف الوقت في تبيينها لا يقصر في الأهمية عن خوض المعارك ضد أهل الباطل:

روى الصدوق أن أعرابيا قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: «يا أمير المؤمنين أ تقول إنّ الله واحد، قال فحمل الناس عليه، وقالوا: يا أعرابي أ ما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم القلب، فقال أمير المؤمنين: دعوه، فإنّ الذي يريد الأعرابي هو الذي نريده من القوم»... ثم قال شارحا ما سأل عنه الأعرابي: «و قول القائل واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له، لا يدخل في باب الأعداد، أ ما ترى أنّه كفر من قال «ثالث ثلاثة»».

ص: 13

1- شرح المنظومة، ص 333.

ثم قال: «معنى هو واحد: أنه ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا. وقول القائل إنه عز وجل أحدي المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربنا عز وجل»(1).

فالإمام (عليه السلام) لم يكتف ببيان المقصود من توصيفه سبحانه بأنه واحد، بل أشار إلى معنى آخر من معاني توحيدته و هو كونه أحدي الذات، الذي يهدف إلى كونه بسيطا لا جزء له في الخارج و الذهن. و هذا المعنى هو الذي نظرحه على بساط البحث في القسم الثاني من التوحيد الذاتي.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان البراهين العقلية على توحيدته سبحانه بمعنى كونه واحدا لا ثاني له.

أدلة الوجدانية

1 - التعدد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود، فلا بد من تميّز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، كما هو الحال في كل مثلين. و ذلك يستلزم تركيب كل منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك، و الآخر إلى ما به الامتياز. و المركب بما أنه محتاج إلى أجزائه لا يكون متصفا بوجوب الوجود، بل يكون - لأجل الحاجة - ممكنا، و هو خلاف الفرض.

و باختصار، لو كان في الوجود واجبان للزم إمكانهما و ذلك أنهما يشتركان في وجوب الوجود فإن لم يتميّا لم تحصل الاثنينية، و إن تميّا لزم تركيب كل واحد منهما مما به المشاركة و ما به الممايزة، و كل مركب ممكن، فيكونان ممكنين، و هذا خلاف الفرض.

ص: 14

هذا البرهان مؤلف من صغرى وكبرى. والنتيجة هي وحدة الواجب وعدم إمكان تعدده. وإليك صورة القياس حتى نبرهن على كل من صغراه وكبراه.

وجود الواجب غير متناه.

وكل غير متناه واحد لا يقبل التعدد.

فالنتيجة: وجود الواجب واحد لا يقبل التعدد.

وإليك البرهنة على كل من المقدمتين.

أما الصغرى: فإنّ محدودية الموجود ملازمة لتلبسه بالعدم. ولأجل تقريب هذا المعنى، لاحظ الكتاب الموضوع بحجم خاص، فإنك إذا نظرت إلى أي طرف من أطرافه ترى أنه ينتهي إليه وینعدم بعده. ولا فرق في ذلك بين صغير الموجودات وكبيرها، حتى أنّ جبال الهملايا مع عظمتها، محدودة لا نرى أي أثر للجبل بعد حده. وهذه خصیصة كل موجود متناه زمانا أو مكانا أو غير ذلك.

فالمحدودية والتلبس بالعدم متلازمان.

وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار ذاته سبحانه محدودة، لأن لازم المحدودية الانعدام بعد الحد كما عرفت، وما هو كذلك لا يكون حقا مطلقا مائة بالمائة، بل يلبسه الباطل والانعدام. مع أنّ الله تعالى هو الحق المطلق الذي لا يدخله باطل. والقرآن الكريم يصف وجوده سبحانه بالحق المطلق وغيره بالباطل وما هذا إلا لأنّ وجود غيره وجود متلبس بالعدم والفناء وأما وجود الله تعالى فطارد لكل عدم و بطلان. قال عزّ من قائل: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (1).

وبتقرير آخر: إنّ عوامل المحدودية تتمحور في الأمور التالية:

ص: 15

1 - كون الشيء محدودا بالماهية و مزدوجا بها. فإنها حد وجود الشيء.

و الوجود المطلق بلا ماهية غير محدد و لا مقيد. وإنما يتحدد بالماهية.

2 - كون الشيء واقعا في إطار الزمان، فهذا الكم المتصل (الزمان) يحدد وجود الشيء في زمان دون آخر.

3 - كون الشيء في حيز المكان، و هو أيضا يحدد وجود الشيء و يخصه بمكان دون آخر.

و غير ذلك من أسباب التحديد و التضييق. و الله سبحانه وجود مطلق غير محدد بالماهية إذ لا ماهية له، كما سيوافيك البحث عنه. كما لا يحويه زمان و مكان. فتكون عوامل التناهي معدومة فيه، فلا يتصور لوجوده حد و لا قيد و لا يصح أن يوصف بكونه موجودا في زمان دون آخر أو مكان دون آخر. بل وجوده أعلى و أنبل من أن يتحدد بشيء من عوامل التناهي.

و أما الكبرى: فهي واضحة بأدنى تأمل، و ذلك لأن فرض تعدد اللامتناهي يستلزم أن نعتبر كل واحد منهما متناهيًا من بعض الجهات حتى يصح لنا أن نقول هذا غير ذلك. و لا يقال هذا إلا إذا كان كل واحد متميزًا عن الآخر، و التميز يستلزم أن لا يوجد الأول حيث يوجد الثاني، و كذا العكس. و هذه هي «المحدودية» و عين «التناهي»، و المفروض أنه سبحانه غير محدود و لا متناه.

و الله سبحانه لأجل كونه موجودا غير محدود، يصف نفسه في الذكر الحكيم ب **الْوَّاحِدِ الْقَهَّارِ (1)**. و ما ذلك إلا لأن المحدود المتناهي مقهور للحدود و القيود الحاكمة عليه. فإذا كان قاهرا من كل الجهات لم تتحكم فيه الحدود، فكأن اللامحدودية تلازم وصف القاهرة، و قد عرفت أن

ص: 16

ما لا حد له يكون واحدا لا يقبل التعدد. فقولُه سبحانه، وهو الواحد القهار، من قبيل ذكر الشيء مع البينة والبرهان.

قال العلامة (الطباطبائي): «القرآن ينفي في تعاليمه الوحدة العددية عن الإله جلّ ذكره، فإن هذه الوحدة لا تتم إلاّ بتميّز هذا الواحد، من ذلك الواحد، بالمحدودية التي تقهره. مثال ذلك ماء الحوض إذا فرّغناه في أوان كثيرة يصير ماء كلّ إناء ماء واحدا غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنما صار ماء واحدا يتميّز عما في الآخر لكون ما في الآخر مسلوبا عنه، غير مجتمع معه، وكذلك هذا الإنسان إنما صار إنسانا واحدا لأنه مسلوب عنه ما للإنسان الآخر، وهذا إن دلّ فإنما يدل على أنّ الوحدة العددية إنما تتحقق بالمقهورية والمسلوبية أي قاهرية الحدود، فإذا كان سبحانه قاهرا غير مقهور وغالبا لا يغلبه شيء لم تتصور في حقه وحدة عددية، ولأجل ذلك نرى أنّه سبحانه عند ما يصف نفسه بالواحدية يتبعها بصفة القاهرية حتى تكون الثانية دليلا على الأولى - قال سبحانه:

أَزْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (1)، وقال: وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (2) وقال: لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصَدَّ طَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ، سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (3).

وباختصار: إنّ كلاً من الوحدة العددية كالفرد الواحد من النوع، أو الوحدة النوعية كالإنسان الذي هو نوع واحد في مقابل الأنواع الكثيرة، مقهور بالحد الذي يميز الفرد عن الآخر والنوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا يقهره شيء وهو القاهر فوق كل شيء فليس بمحدود في شيء، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحق لا يعرضه بطلان، وحي لا يخالطه موت، وعليم لا يدبّ

ص: 17

1- سورة يوسف: الآية 39.

2- سورة ص: الآية 65.

3- سورة الزمر: الآية 4.

إليه جهل، وقادر لا يغلبه عجز، وعزيز لا يتطرق إليه ظلم، فله تعالى من كل كمال محضه»(1).

ومن عجيب البيان ما نقل عن الإمام الثامن (عليه السلام) في هذا المجال في خطبة ألقاها على جماعة من العلماء وقال في ضمن تحميده سبحانه:

ليس له حدّ ينتهي إلى حدّه، ولا له مثل فيعرف مثله(2).

ترى إنّ الإمام (عليه السلام) بعد ما نفى الحد عن الله، أتى بنفي المثل له سبحانه، لارتباط و ملازمة بين اللامحدودية ونفي المثل، و التقرير ما قد عرفت.

3 - صرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر

إنّ هذا البرهان مركب من صغرى وكبرى على الشكل التالي:

الله سبحانه وجود صرف.

و كل وجود صرف واحد لا يتثنى ولا يتكرر.

فالنتيجة: الله سبحانه واحد لا يتثنى ولا يتكرر.

أما الصغرى فإليك بيانها:

أثبتت البراهين الفلسفية أنّ سبحانه منزّه عن الماهية التي تحد وجوده. و تحليله يحتاج إلى بيان دور الماهية في وجود الشيء فنقول: كل ما يقع في أفق النظر من الموجودات الإمكانية فهو مؤلف من وجود هو رمز عينيته

ص: 18

1- الميزان، ج 6، ص 89/88 - بتلخيص.

2- توحيد الصدوق، ص 33.

في الخارج، و ماهية تحد الوجود و تبين مرتبته في عالم الشهود و الخارج.

مثلا: الزهرة الماثلة أمام أعيننا، لها وجود به تتمثل أمام نظرنا، و لها ماهية تحدها بحد النباتية، و تميزها عن الجماد و الحيوان. و لأجل ذلك الحد نحكم عليها أنها قد ارتقت من عالم الجماد و لم تصل بعد إلى عالم الحيوان. و بذلك تعرف أن واقعية الماهية هي واقعية التحديد. هذا من جانب.

و من جانب آخر، الماهية إذا لوحظت من حيث هي هي، فهي غير الوجود كما هي غير العدم. بشهادة أنها توصف بالأول تارة و بالثاني أخرى و يقال: النبات موجود، كما يقال: غير موجود. و هذا يوضح أن مقام الحد و الماهية مقام التخلية عن الوجود و العدم، بمعنى أن الإنسان عند النظر إلى ذات الشيء يراه عاريا عن كل من الوجود و العدم. ثم يصفه في الدرجة الثانية بأحدهما. و أما وجه كون الشيء في مقام الذات غير موجود و لا معدوم فلأجل أنه لو كان في مقام الذات و الماهية موجودا - سواء أ كان الوجود جزءه أو عينه - يكون الوجود نابعا من ذاته، و ما هذا شأنه يكون واجب الوجود، يمتنع عروض العدم عليه. كما أنه لو كان في ذلك المقام معدوما - سواء أ كان العدم جزءه أو عينه - يكون العدم نفس ذاته، و ما هذا شأنه يمتنع عليه عروض الوجود. فلأجل تصحيح عروض كل من الوجود و العدم لا مناص عن كون الشيء في مقام الذات خاليا عن كلا الأمرين حتى يصح كونه معروضا لأحدهما. و إلى هذا يهدف قول الفلاسفة: «الماهية من حيث هي هي لا- موجودة و لا- معدومة». و مع هذا كله فهي في الخارج لا تخلو إما أن تكون موجودة أو معدومة. فالنبات و الحيوان و الإنسان في خارج الذهن لا تفارق أحد الوصفين. و بهذا تبين أن اتصاف الماهية بأحد الأمرين يتوقف على علة، لكن اتصافها بالوجود يتوقف على علة موجودة، و يكفي في اتصافها بالعدم، عدم العلة الموجودة. فاتصاف الماهيات بالأعدام الأزلية

خفيف المثونة، بخلاف اتصافها بالوجود فإنه رهن وجود علة حقيقية خارجية.

وعلى ضوء هذا البيان يتضح أنه سبحانه منزّه عن التحديد و الماهية و إلاّ لزم أن يحتاج في اتصاف ماهيته بالوجود إلى علة (1). و ما هذا شأنه لا يكون واجبا بل يكون ممكنا. و هذا يجزّنا إلى القول بأنه سبحانه صرف الوجود المنزه عن كل حد.

و أما الكبرى فإليك بيانها:

إن كل حقيقة من الحقائق إذا تجردت عن أي خليط و صارت صرف الشيء لا يمكن أن تشبّه و تتعدد، من غير فرق بين أن تكون صرف الوجود أو تكون وجودا مقرونا بالماهية كالماء و التراب و غيرهما. فإنّ كل واحد منها إذا لوحظ بما هو هو عاريا عن كل شيء سواه لا يتكرر و لا يتعدد. فالماء بما هو ماء، لا يتصور له التعدد إلاّ إذا تعدد ظرفه أو زمانه أو غير ذلك من عوامل التعدد و التميز.

فالماء الصرف و البياض الصرف و السواد الصرف، و كل شيء صرف، في هذا الأمر سواسية. فالتعدد و الاثنينيّة رهن اختلاط الشيء مع غيره.

وعلى هذا، فإذا كان سبحانه - بحكم أنه لا ماهية له - وجودا صرفا، لا يتطرق إليه التعدد، لأنه فرع التميز، و التميز فرع وجود غيريّة فيه، و المفروض خلوه عن كل مغاير سواه، فالوجود المطلق و التحقق بلا لون و لا تحديد، و العاري عن كل خصوصية و مغايرة، كلما فرضت له ثانيا يكون

ص: 20

1- و هنا يبحث عن العلة ما هي؟ أهي نفس الوجود العارض على الماهية أو وجود آخر. فإن كان الأول لزم الدور، و إن كان الثاني لزم التسلسل. و التفصيل يؤخذ من محله. لاحظ الأسفار ج 1 - فصل في أنه سبحانه صرف الوجود.

نفس الأول، لا شيئاً غيره، فالله سبحانه، بحكم الصغرى صرف الوجود، و الصفر لا يتعدد و لا يتثنى. فينتج أنّ الله سبحانه واحد لا يتثنى و لا يتعدد.

خرافة التثليث: الأب و الابن و روح القدس

قلّمنا نجد عقيدة في العالم تعاني من الإبهام و الغموض كما تعاني منها عقيدة التثليث في المسيحية.

إنّ كلمات المسيحيين في كتبهم الكلامية تحكي عن أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسية التي تبنى عليها عقيدتهم، و لا مناص لأيّ مسيحي من الاعتقاد به. و في الوقت نفسه يعتقدون بأنّه من المسائل التعبدية التي لا تدخل في نطاق التحليل العقلي، لأنّ التصورات البشرية لا تستطيع أن تصل إلى فهمه، كما أنّ المقاييس التي تتبع من العالم المادي تمنع من إدراك حقيقة التثليث، لأنّ حقيقته حسب زعمهم فوق المقاييس المادية.

هذا و مع تركيزهم على التثليث في جميع أدوارهم و عصورهم يعتبرون أنفسهم موحدين غير مشركين، و أنّ الإله في عين كونه واحدا ثلاثة، و مع كونه ثلاثة واحد أيضا. و قد عجزوا عن تفسير الجمع بين هذين النقيضين، الذي تشهد بدهاة العقل على بطلانه و أقصى ما عندهم ما يلي:

إنّ تجارب البشر مقصورة على المحدود، فإذا قال الله بأنّ طبيعته غير محدودة تتألف من ثلاثة أشخاص، لزم قبول ذلك، إذ لا مجال للمناقشة في ذلك و إن لم يكن هناك أيّ مقياس لمعرفة معناه. بل يكفي في ذلك ورود الوحي به، و أنّ هؤلاء الثلاثة يشكلون بصورة جماعية «الطبيعة الإلهية اللامحدودة» و كل واحد منهم في عين تشخصه و تميزه عن الآخرين، ليس بمنفصل و لا متميز عنهم، رغم أنه ليست بينهم أية شركة في الألوهية، بل

كل واحد منهم إله مستقل بذاته و مالك بانفراده لكامل الألوهية، فالأب مالك بانفراده لتمام الألوهية و كاملها، من دون نقصان. و الابن كذلك مالك بانفراده لتمام الألوهية، و روح القدس هو أيضا مالك بانفراده لكامل الألوهية، و أنّ الألوهية في كل واحد متحققة بتمامها دون نقصان.

هذه العبارات و ما يشابهها توحى بأنهم يعتبرون مسألة التثليث فوق الاستدلال و البرهنة العقلية، و أنها بالتالي «منطقة محرمة على العقل»، فلا يصل إليها العقل بجناح الاستدلال. بل المستند في ذلك هو الوحي و النقل.

و يلاحظ عليه أولا: وجود التناقض الواضح في هذا التوجيه الذي تلوكه أشداق البطارقة و من فوقهم أو دونهم من القسيسين. إذ من جانب يعرفون كل واحد من الآلهة الثلاثة بأنه متشخص و متميز عن البقية، و في الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحدا حقيقة لا مجازا. أفيمكن الاعتقاد بشيء يضاد بدهة العقل، فإنّ التميّز و التشخص آية التعدد، و الوحدة الحقيقية آية رفعهما، فكيف يجتمعان؟.

و باختصار، إن «الابا» و أنصاره و أعوانه لا مناص أمامهم إلاّ الانسلاخ في أحد الصفتين التاليتين: صف التوحيد و أنه لا إله إلاّ إله واحد، فيجب رفض التثليث، أو صفّ الشرك و الأخذ بالتثليث و رفض التوحيد. و لا يمكن الجمع بينهما.

ثانيا: إن عالم ما وراء الطبيعة و إن كان لا يقاس بالأمر المادية المألوفة، لكن ليس معناه أنّ ذلك العالم فوضوي، و غير خاضع للمعايير العقلية البحتة، و ذلك لأن هناك سلسلة من القضايا العقلية التي لا تقبل النقاش و الجدل، و عالم المادة و ما وراءه بالنسبة إليها سيان، و مسألة امتناع اجتماع النقيضين و امتناع ارتفاعهما و استحالة الدور و التسلسل و حاجة

الممكن إلى العلة، من تلك القواعد العامة السائدة على عالمي المادة والمعنى.

فإذا بطلت مسألة التثليث في ضوء العقل فلا مجال للاعتقاد بها. وأما الاستدلال عليها من طريق الأناجيل الرائجة فمردود بأنها ليست كتباً سماوية، بل تدل طريقة كتابتها على أنها ألّفت بعد رفع المسيح إلى الله سبحانه أو بعد صلبه على زعم المسيحيين. والشاهد أنه وردت في آخر الأناجيل الأربعة كيفية صلبه ودفنه ثم عروجه إلى السماء.

ثالثاً: إنهم يعرّفون الثالوث المقدس بقولهم: «الطبيعة الإلهية تتألف من ثلاثة أقانيم متساوية الجوهر، أى الأب والابن وروح القدس، و الأَب هو خالق جميع الكائنات بواسطة الابن، و الابن هو الفادي، و روح القدس هو المطهر. وهذه الأقانيم الثلاثة مع ذلك، ذات رتبة واحدة وعمل واحد».

فنسأل: ما هو مقصودكم من الآلهة الثلاثة فإن لها صورتين لا تناسب أية واحدة منهما ساحته سبحانه:

1 - أن يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجود مستقل عن الآخر بحيث يظهر كل واحد منها في تشخّص وجود خاص، و يكون لكل واحد من هذه الأقانيم أصل مستقل و شخصية خاصة متميزة عما سواها.

لكن هذا شبيه الشرك الجاهلي الذي كان سائداً في عصر الجاهلية و قد تجلّى في النصرانية بصورة التثليث. و قد وافتك أدلة وحدانية الله سبحانه.

2 - أن تكون الأقانيم الثلاثة موجودة بوجود واحد، فيكون الإله هو المركب من هذه الأمور الثلاثة و هذا هو القول بالتركيب و سيوافيك أنه سبحانه بسيط غير مركب. لأن المركب يحتاج في تحققه إلى أجزائه، و المحتاج ممكن غير واجب.

ص: 23

هذه هي الإشكالات الأساسية المتوجهة إلى القول بالتثليث.

تسرب خرافة التثليث إلى النصرانية

إنّ التاريخ البشري يرينا أنه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء - بعد وفاة الأنبياء أو خلال غيابهم - إلى الشرك و الوثنية، تحت تأثير المضلين. و بذلك كانوا ينحرفون عن جادة التوحيد الذي كان الهدف الأساسي و الغاية القصوى لبعثهم. إنّ عبادة بني إسرائيل للعجل في غياب موسى (عليه السلام)، أفضل نموذج لما ذكرناه، و هو مما أثبتته القرآن و التاريخ. و على هذا فلا داعي إلى العجب إذا رأينا تسرب خرافة التثليث إلى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح (عليه السلام) و غيابه عن أتباعه.

إن تقادم الزمن رسّخ موضوع التثليث و عمّقه في قلوب النصارى و عقولهم، بحيث لم يستطع أكبر مصلح مسيحي - أعني لوثر - الذي هذب العقائد المسيحية من كثير من الأساطير و الخرافات، و أسس المذهب البروتستانتى، أن يبعد مذهبه عن هذه الخرافة.

إنّ القرآن الكريم يصرح بأن التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح من المذاهب السابقة عليها، حيث يقول تعالى: وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ، ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ ، قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (1).

لقد أثبتت الأبحاث التاريخية أنّ هذا التثليث كان في الديانة البرهمانية قبل ميلاد السيد المسيح بمئات السنين. فقد تجلى الرب الأزلي الأبدى لديهم في ثلاثة مظاهر و آلهة:

ص: 24

1 - براهما (الخالق).

2 - فيشنو (الواقى).

3 - سيفا (الهادم).

وقد تسربت من هذه الديانة البراهمانية إلى الديانة الهندوكية، ويوضح الهندوس هذه الأمور الثلاثة في كتبهم الدينية على النحو التالي:

«براهما» هو المبتدئ بإيجاد الخلق، وهو دائما الخالق اللاهوتي، ويسمى بالأب.

«فيشنو» هو الواقى الذي يسمى عند الهندوكيين بالابن الذي جاء من قبل أبيه.

«سيفا» هو المفنى الهادم المعيد للكون إلى سيرته الأولى.

وبذلك يظهر قوة ما ذكره الفيلسوف الفرنسي «غستاف لوبون» قال:

«لقد واصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الأولى من حياتها، مع أخذ ما تيسر من المفاهيم الفلسفية والدينية اليونانية والشرقية، وهكذا أصبحت خليطا من المعتقدات المصرية والإيرانية التي انتشرت في المناطق الأوروبية حوالي القرن الأول الميلادي، فاعتنق الناس تثليثا جديدا مكونا من الأب والابن وروح القدس، مكان التثليث القديم المكون من «نروبي تر» و«وزنون» و«نرو»⁽¹⁾.

القرآن و نفي التثليث

إنّ القرآن الكريم يذكر التثليث و يبطله بأوضح البراهين و أجلاها، يقول: مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ

ص: 25

صِدِّيْقَةً، كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ (1). وهذه الآية تبطل ألوهية المسيح وأمه، التي كانت معرضاً لهذه الفكرة الباطلة، بحجة أن شأن المسيح شأن بقية الأنبياء وشأن الأم شأن بقية الناس، يأكلان الطعام. فليس بين المسيح وأمه، وبين غيرهما من الأنبياء والرسل وسائر الناس أي فرق وتفاوت، فالكل كانوا يأكلون عند ما يجوعون ويتناولون الطعام كلما أحسوا بالحاجة إليه. وهذا العمل منضمماً إلى الحاجة إلى الطعام، آية المخلوقية.

ولا يقتصر القرآن على هذا البرهان، بل يستدل على نفي ألوهية المسيح بطريق آخر، وهو قدرته سبحانه على إهلاك المسيح وأمه و من في الأرض جميعاً، والقابل للهلاك لا يكون إلهاً واجب الوجود.

يقول سبحانه: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ، قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً (2). وفي هذه الآية وردت ألوهية المسيح وأبطلت من طريق قدرته سبحانه على إهلاكه. ويظهر من سائر الآيات أن ألوهيته كانت مطروحة بصورة التثليث، قال سبحانه: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ، وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ (3).

وعلى كل تقدير، فقد رتب سبحانه على إهلاك المسيح (عليه السلام) أدل دليل على كونه بشراً ضعيفاً، وعدم كونه إلهاً، سواء أطرحت بصورة التثليث أم غيره.

ثم إن القرآن الكريم كما يفترّد مزعمته كون عيسى بن مريم إلهاً ابناً لله في الآيات المتقدمة، يرد استحالة الابن عليه تعالى أيضاً على وجه الإطلاق

ص: 26

1- سورة المائدة: الآية 75.

2- سورة المائدة: الآية 17.

3- سورة المائدة: الآية 73.

سواء أكان عيسى هو الابن أو غيره، بالبيانات التالية:

1 - إن حقيقة النبوة هو أن يجزئ واحد من الموجودات الحيّة شيئاً من نفسه ثم يجعله بالتربية التدريجية فرداً آخر من نوعه مماثلاً لنفسه يترتب عليه من الخواص والآثار ما كان يترتب على الأصل. كالحیوان يفصل من نفسه النطفة ثم يأخذ في تربيتها حتى تصير حیواناً. و من المعلوم أنه محال في الله سبحانه، لاستلزامه كونه سبحانه جسماً مادياً له الحركة و الزمان و المكان و التركب(1).

2 - إنه سبحانه، لإطلاق ألوهيته و خالقيته و ربوبيته على ما سواه، يكون هو القائم بالنفس و غيره قائماً به، فكيف يمكن فرض شيء غيره يكون له من الذات و الأوصاف و الأحكام ما له سبحانه من غير افتقار إليه؟.

3 - إن تجويز الاستيلاء عليه سبحانه يستلزم جواز الفعل التدريجي عليه و هو يستلزم دخوله تحت ناموس المادة و الحركة، و هو خلف، بل يقع ما شاء دفعة واحدة من غير مهلة و لا تدريج.

و الدقة في الآيتين التاليتين تفيد كل ما ذكرنا، قال سبحانه:

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَاَدَّأَسَّ بُحَانَهُ، بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ * بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (2).

فقوله: سُبْحَانَهُ، إشارة إلى الأمر الأول.

وقوله: لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ، إشارة إلى الأمر الثاني.

ص: 27

1- ستوافيك أدلة استحالة كونه جسماً أو جسمانياً و ما يستتبعانه من الزمان و المكان و الحركة.

2- سورة البقرة: الآيتان 116 و 117.

وقوله: **بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ ...** ، إشارة إلى الأمر الثالث(1).

إنّ القرآن الكريم يفند مزعمة «التثليث» ببراهين عقلية أخرى، فمن أراد الوقوف على الآيات الواردة في هذا المجال و تفسيرها، فليرجع إلى الموسوعات القرآنية(2).

ص: 28

1- لاحظ (الميزان)، ج 3، ص 287.

2- لاحظ ما ذكره الأستاذ دام حفظه في موسوعته القرآنية (مفاهيم القرآن)، ج 1، ص 264-272.

(2) أحد: بسيط لا جزء له خارجا و لا ذهنا

قد عرفت أن التوحيد الذاتي يفسر بمعنيين: الأول: إنه واحد لا مثل له، والثاني: إنه أحد لا جزء له، ويعبر عن الأول بالتوحيد الواحدي و عن الثاني بالتوحيد الأحدي وقد عرفت دلائل التوحيد بالمعنى الأول، وإليك البحث في المعنى الثاني فنقول:

التركيب يتصور على قسمين:

الأول: التركيب الخارجي، كتركيب الشيء من أجزاء خارجة، من عناصر مختلفة كالعناصر المعدنية والمركبات الكيميائية. وهذا القسم من التركيب مستحيل عليه سبحانه، لأن الشيء المركب من مجموعة أجزاء، محتاج في وجوده إليها، والمحتاج إلى غيره معلول له و لا يوصف بوجوب الوجود و الألوهية، هذا.

مضافا إلى أن الأجزاء المؤلفة للذات الإلهية، إما أن تكون «واجبة الوجود» فيعود إلى تعدد الآلهة و تكثر واجب الوجود، وقد فرغنا عن امتناعه أو تكون ممكنة الوجود، وفي هذه الصورة تكون نفس تلك الأجزاء محتاجة إلى غيرها، و يكون معنى هذا أن ما فرضناه «إلها واجب الوجود» معلول

لأمور ممكنة هي في حدّ نفسها معلولة لموجود أعلى، وهذا أمر محال.

الثاني: التركيب العقلي، والمراد منه هو كون الشيء بسيطاً خارجاً ولكنه ينحلّ عند العقل إلى شيئين وهذا كالجنس والفصل وما يقوم مقامهما، فإن وزن الجنس عند العقل غير وزن الفصل فواقع الإنسانية وإن كان شيئاً واحداً في الخارج، لكنّه ينحل في العقل إلى ما به الاشتراك وهو الحيوانية، وما به الامتياز وهو الناطقية.

وهناك قسم آخر من التركيب العقلي أدق من تركيب الشيء من جنسه وفصله، وهو كون كل ممكن مركباً من وجود و ماهية حتى اشتهر قولهم: «كل ممكن زوج تركيب له ماهية وجود». وهذه الكلمة لا تعني أنّ هناك شيئاً يقابل الوجود و شيئاً آخر يقابل الماهية، بل ليس في الخارج إلاّ شيء واحد وهو الوجود، ولكن الماهية تبين مرتبة الوجودية كالجماد والنبات والحيوان وغيرها كما أن الوجود يحكي عن عينيته الخارجية التي تطرد العدم.

و التركيب في هذا القسم أدق من التركيب في القسم السابق أي تركيب الشيء من جنسه وفصله و مع ذلك كله فهذا النوع من التركيب محال عليه سبحانه، إذ لو كان له ماهية، و شأن الماهية في حد ذاتها أن تكون عارية عن الوجود و العدم، قابلة لعروضهما، فعندئذ يطرح السؤال نفسه: ما هي العلة التي أفاضت عليها الوجود؟ و المحتاج إلى شيء آخر يفيض الوجود على ماهيته يكون ممكناً لا واجباً. ولأجل ذلك ذهب الحكماء من الإلهيين إلى بساطة ذاته و تنزيهه عن أي تركيب خارجي أو عقلي و بالتالي كونه منزهاً عن الماهية.

ثم إنّ ما جاء في صدر سورة التوحيد يمكن أن يكون دالاً على هذا النوع من التوحيد، قال سبحانه:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) فهو يقصد ردّ التثليث التركيبي الذي تتبناه النصارى أو ما يماثل ذلك التركيب.

و الدليل على ذلك هو أنّه لو كان المقصود من توصيفه ب «أحد» غير البساطة للزم التكرار بلا جهة لتعقيبه ذلك بقوله في ذيل السورة: وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ فصدر السورة ناظر إلى التوحيد بمعنى البساطة، كما أنّ ذيلها ناظر إلى التوحيد بمعنى نفي الشيء و النظير له، و يتضح ذلك إذا وقفنا على أن السورة برمتها نزلت في رد عقائد المسيحيين، و إن لم يرد ذكرهم بالاسم.

و بذلك تقف على قيمة كلمة قالها الإمام الطاهر علي بن الحسين السجاد (عليه السلام): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلَهُ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ وَ الْآيَاتُ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ... إِلَى قَوْلِهِ: وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، فَمَنْ رَامَ مَا وَرَاءَ هُنَالِكَ هَلِكَ (2).

و هناك حديث بديع عن أمير المؤمنين (عليه السلام) يشير فيه إلى كلا التوحيدين أي كونه واحدا لا مثيل له، و واحدا لا جزء له، قال (عليه السلام): و أما الوجهان اللذان يشبتان فيه فقول القائل:

1 - هو واحد ليس له في الأشياء شبه.

2 - إنّه عزّ و جلّ أحديّ المعنى: لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم (3).

ص: 31

1- سورة الإخلاص: الآية 1.

2- توحيد الصدوق، ص 283-284، طبعة الغفاري.

3- توحيد الصدوق، ص 83-84. و هذه المفاهيم العالية الواردة في هذه الأحاديث آية كون العترة الطاهرة وارثة لعلوم النبي الأكرم و كونهم خلفاءه في الأرض.

ثم إن هناك قسما ثالثا من التركيب أوجد باختلاف الآراء منه فرقا و مناهج فكرية عديدة و هو زيادة صفاته على ذاته و هو ما نطرحه في القسم الثالث - التالي - من أقسام التوحيد.

ص: 32

إشارة

اتَّفَقَ الإلهيون على كونه تعالى متصفا بصفات الكمال و الجمال، من العلم و القدرة و الحياة و غيرها من الصفات الذاتية، و لكنهم اختلفوا في كيفية إجرائها عليه سبحانه على أقوال:

الأول: نظرية المعتزلة

إنَّ كيفية إجراء صفاته سبحانه على ذاته أوجد هوةً سحيقة بين المعتزلة و الأشاعرة فمشايخ الاعتزال - لأجل حفظ توحيد سبحانه و تنزيهه عن التركيب من الذات و الصفات - ذهبوا إلى أنّ ملاك إجراء هذه الصفات هو الذات و ليست هناك أية واقعية للصفات سوى ذاته.

توضيحه: إنّ حقيقة نظرية المعتزلة هي نظرية نيابة الذات عن الصفات من دون أن يكون هناك صفة و ذلك لأنهم رأوا أنّ الأمر في أوصافه سبحانه يدور بين محدورين:

أولهما: إنّنا لو قلنا بأنّ له سبحانه صفات كالعلم، و جب الاعتراف بأنّ هناك ذاتا و صفة، لأنّ واقعية الصّفة هي مغايرتها للموصوف، و لا يمكن أن

يكون هنا صفة ولا تكون غير الموصوف، فعندئذ يلزم التركب فيه سبحانه من ذات و صفة، وهو محال.

و ثانيهما - إن نفي العلم و القدرة و سائر الصفات الكمالية عنه سبحانه يستلزم النقص في ذاته أولا، و يكذبه إقناع آثاره و أفعاله ثانيا.

فالمخلص و المفتر من هذين المحذورين، انتخاب نظرية النيابة، و هي أن نقول بنياية الذات مناب الصفات، و إن لم يكن هناك واقعية للصفات وراء الذات.

هذا هو المشهور عن المعتزلة و ممن صرح به منهم عباد بن سليمان قال: «هو عالم، قادر، حي، و لا أثبت له علما، و لا قدرة و لا حياة و لا أثبت سمعا و لا- أثبت بصرا، و أقول هو عالم لا بعلم، و قادر لا بقدرة، و حي لا بحياة، و سميع لا بسمع، و كذلك سائر ما يسمّى من الأسماء التي يسمّى بها»(1).

يلاحظ عليه - أولا: إنه لم يتحقق أن ما ذكر من قضية النيابة رأي جميع المعتزلة بل إن هناك جماعة منهم يذهبون إلى ما هو المختار عند الإمامية من عينية صفاته مع ذاته بمعنى أن الذات هي نفس العلم و القدرة و الحياة لا أنها خالية عن الصفات تنوب منابها(2).

و ثانيا: إن المعتزلة يتصورون أن حقيقة الصفة ترجع إلى أمر زائد على الذات، و لا يتصور كون الشيء وصفا مع كونه نفس الذات و عينها و ما ذلك إلا لملاحظة الصفة في الموجودات الإمكانية فالعلم في الإنسان وصف و هو غير الذات، كما أن القدرة كذلك، فاتخذوه ضابطة كلية حتى في مقام

ص: 34

1- مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 225.

2- قد جمع الأستاذ دام حفظه كلمات المعتزلة في هذا المقام في محاضراته القيمة في الملل و النحل، ج 2 الفصل السادس عند البحث عن كون علمه زائدا على الذات أو لا.

الذات الإلهية، فجعلوا كون الشيء وصفا ملازما للزيادة وعارضاً على الذات، فوقعوا في محذور خاص وهو أنّ إثبات الصفات يستلزم تركيب الذات من ذات ووصف أولاً، و خلو الذات عن الكمال ثانياً، كما تقدم في كلامهم، ولأجل رفع هذين المحذورين ذهبوا إلى نفي الصفات وقيام الذات منابها.

ولكنهم لو وقفوا على أنّ ما اتخذوه ضابطة (كون الصفة غير الذات) ليس ضابطة كلية وإنما يختص ببعض الموجودات الإمكانية، لوقفوا على أنّ من الممكن أن تبلغ الذات في الكمال والجمال مرتبة عالية تكون نفس العلم والانكشاف ونفس القدرة والحياة، ولم يدل دليل على أنّ الصفة في جميع المراتب عرض قائم بالذات بل لهذه الأوصاف عرض عريض ومراتب متفاوتة. ففي مرتبة يكون العلم عرضاً، كما في علمنا بالأشياء الخارجية، وفي مرتبة يكون جوهرها كما في علمنا بأنفسنا، وفي مرتبة يكون واجباً نفس الذات كما سيوافيك بيانه، وعدم إطلاق الصفة على مثل هذا العلم لغة، لا يضرنا لأن الحقائق لا تقتنص عن طريق اللغة. ولو كان الداعي إلى القول بالنيابة هو التحفظ على التوحيد وبساطة الذات، فالتوحيد ليس رهن القول بها فقط، بل هو كما يحصل بها، يحصل بالقول الآخر الذي يتضمن عينية الصفات و الذات، مع الاعتراف بواقعية الصفة فيها وبذلك يتميز عن القول بالنيابة.

الثاني: نظرية الأشاعرة

إنّ الأشاعرة ذهبت إلى وجود صفات كمالية زائدة على ذاته سبحانه مفهوماً ومصداقاً، فلا تعدو صفاته صفات المخلوقين إلا في القدم والحدوث فالصفات في الواجب والممكن زائدة على الذات غير أن صفات الأول قديمة وفي غيره حادثة.

و استدلل عليه الأشعري في «اللمع» و «الابانة» بوجهين:

الوجه الأول - إن كونه سبحانه عالما بعلم، لا يخلو عن صورتين:

1 - أن يكون عالما بنفسه.

2 - أن يكون عالما بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

فإن كان الأول، كانت نفسه علما، و يستحيل أن يكون العلم عالما، أو العالم علما. و من المعلوم أن الله عالم. و من قال إن علمه نفس ذاته، لا يصح له أن يقول إنه عالم، فإذا بطل هذا الشق، تعين الشق الثاني، و هو أنه يعلم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه (1).

و صلب البرهان يرجع إلى أن واقعية الصفة هي البينونة، فيجب أن يكون هناك ذات و عرض، ينتزع من اتصاف الذات بالعرض عنوان العالم و القادر. فالعالم من له العلم، و القادر من له القدرة، لا من ذاته نفسها فيجب أن نفترض ذاتا غير الوصف.

يلاحظ عليه بأنه لم يدل دليل على أن الصفة يجب أن تكون مغايرة للموصوف، وإنما هو أمر سائد في الممكنات، فإن العلم في الإنسان ليس ذاته، بشهادة أنه قد كان، و لم يكن عالما، و لكن يمكن أن تبلغ الذات في الكمال و الجمال مرتبة تكون نفس العلم و نفس القدرة من دون أن يكون العلم أو القدرة زائدين عليها. و القول بأن واقعية الصفة مغايرتها للموصوف ما هو إلا نتيجة ما اعتدنا عليه من ممارسة الممكنات العالمة و الأُس بها، فإن الصفة فيها عرض و الموصوف معروض، و العرض غير المعروض و لكن لا غرو في أن يكون هناك علم قائم بالذات، و قدرة قائمة بنفسها من دون أن تكون عرضا. نعم، تصور ذلك لمن يمارس الأمور الممكنة و لا يجرد نفسه عن هذا المضيق أمر مشكل.

ص: 36

1- اللمع، ص 30.

وعلى ذلك فالعلم عرض في بعض مراتبه، وغيره في المراتب العليا، ومثله القدرة. وكون لفظ العالم موضوعا لمن يكون علمه غير ذاته لا يكون دليلا. على أنه سبحانه كذلك. فإذا قام الدليل على عينية صفاته لذاته كان إطلاق العالم عليه سبحانه بملاك غير إطلاقه على الممكنات.

الوجه الثاني - لو كان علمه سبحانه عين ذاته، لصح أن تقول: «يا علم الله اغفر لي و ارحمني»(1).

ويلاحظ عليه: إن الشيخ لم يشخص محل البحث، فإن القائل بالوحدة لا يقول بوحدة الذات والصفة مفهوما فإن ذلك باطل بالضرورة، فإن ما يفهم من «لفظ الجلالة» غير ما يفهم من لفظ «العالم» وإنكار ذلك إنكار للبداهة، بل القائل بالوحدة يقصد منها اتحاد واقعية العلم وواقعية ذاته، وأن وجودا واحدا مع بساطته و وحدته، مصداق لكلا المفهومين، وليس ما يقابل لفظ الجلالة في الخارج مغايرا لما يقابل لفظ «العالم». وإن ساحة الحق جلّ وعلا منزهة عن فقد أية صفة كمالية في مرتبة الذات، بل وجوده البحث البسيط، نفس النعوت والأوصاف الكمالية، غير أنها مع الذات متكررة في المفهوم وواحدة بالهوية والوجود.

وعلى كل تقدير فيرد على الأشعري أنّ القول بالزيادة يستلزم القول بتعدد القدماء بعدد الأوصاف الذاتية. فإذا كان المجوس قائلين بقديمين، والنصارى بثلاثة، فالقول بالزيادة لازمه القول بقدماء ثمانية، أفهل يصح في منطق العقل الالتزام بذلك لأجل أن المتبادر من صيغة الفاعل زيادة المبدأ على الذات؟.

ص: 37

الثالث: نظرية الإمامية: عينية الصفات و الذات

هذه النظرية لا تعني نظرية النيابة، فإن تلك مبنية على نفي العلم و القدرة عنه سبحانه، غير أن ما يترقب منهما يترتب على ذاته سبحانه، و قد اشتهر قول تلك الطائفة: «خذ الغايات و اترك المبادي»، فما هو المطلوب من العلم تقوم به الذات و إن لم يكن فيها علم و لا قدرة. أولئك هم المعروفون بنفاة الصفات، و قد فروا من مضاعفات القول بالصفة أعني التركب، إلى نفي الصفات رأساً، و هو أشبه بالفرار من المطر إلى تحت الميزاب.

و أما نظرية العينية فهي تعترف بوجود العلم و القدرة في مقام الذات و لكن تدّعي أن العرضية ليست أمراً لازماً للعلم، بل تارة يكون عرضاً و أخرى يكون جوهرًا كعلم النفس بذاتها، و ثالثة فوق العرض و الجوهر فيكون واجبا قائما بنفسه، فهذا يبين نظرية نفاة الصفات مباينة الشرق للغرب.

و الدليل على العينية هو أنّ القول باتحاد ذاته سبحانه مع صفاته يوجب غناءه في العلم بما وراء ذاته عن غيره، فيعلم بذاته كل الأشياء من دون حاجة إلى شيء وراء الذات و هذا بخلاف القول بالزيادة فإنه يستلزم افتقاره سبحانه في العلم بالأشياء و خلقه إياها إلى أمور خارجة عن ذاته، فهو يعلم بالعلم الذي هو سوى ذاته و يخلق بالقدرة التي هي خارجة عن حقيقته، و يحيا بحياة غير ذاته، و الواجب سبحانه منزّه عن الاحتياج إلى غير ذاته، فهو غني في ذاته و فعله عن سواه، و الأشاعرة و إن كانوا قائلين بأزلية الصفات مع زيادتها على الذات، لكن الأزلية لا تدفع الفقر و الحاجة عنه، لأن الملازمة غير العينية فكون ذاته سبحانه ملازمة لهذه الصفات المغايرة من الأزل غير كونها نفس هذه الصفات.

و باختصار، إنّ كون الصفات عندهم غير الذات عين القول بحاجته في العلم و الإيجاد إلى غير ذاته فإن نتيجة فصل الذات عن الصفات هي إنه

يستعين في تحصيل العلم بعلم منفصل، وفي الإيجاد بقدرة خارجة عن ذاته. وبالجملة إنّ التحرّز عن تعدد القدماء أولاً، و حاجته سبحانه في مقام الفعل إلى غير ذاته ثانياً، يجرنا - مع الاعتراف بأنّ له سبحانه أوصافاً من علم وقدرة وغيرهما - إلى القول بعينية الصفات والذات.

بساطة الذات و تعدد الصفات كيف يجتمعان ؟

لقد قادتنا البراهين السابقة إلى بساطة الذات الإلهية، و خلوها عن أي نوع من أنواع التركيب العقلي الخارجي و هنا يطرح هذا السؤال نفسه و هو:

كيف يجتمع تعدد الأسماء و الصفات مع بساطة الذات ؟ أ ليس يستلزم تعدد الصفات تركّب الذات الإلهية من صفات متعددة ؟.

و الجواب عن ذلك بوجهين:

الأول: إنّ السؤال إنما يتوجه إذا كان كل واحد من هذه الصفات يشكّل جزءاً خاصاً، و يحتل موضعاً معيناً من ذاته سبحانه و حينئذ يمكن القول بأنه يستلزم التركيب في ذاته سبحانه. و لكن إذا قلنا بأنّ كل واحد من هذه الصفات يشكل تمام الذات برمتها و أسرها، فحينئذ لا يبقى مجال لتصوّر التركيب في شأنه تعالى، إذ لا يمتنع كون الشيء على درجة من الكمال يكون فيها كلّ علماً، و كلّ قدرة، و كلّ حياة، دون أن تظهر أية كثرة في ذاته. نعم، لو كانت هناك كثرة، فإتّما هي في عالم المفهوم دون الواقع الخارجي، إذ عندئذ تكون ذاته سبحانه مصداق العلم و مطابقه - و في الوقت نفسه - مصداق القدرة و مطابقها، بلا مغايرة و لا تعدد.

و لتقريب هذا المعنى نشير إلى مثال في عالم الممكنات و هو أنّ الإنسان الخارجي بتمام وجوده مخلوق لله سبحانه و في الوقت نفسه معلوم له سبحانه. فمجموع الوجود الخارجي، كما هو مصداق لقولنا إنّّه مخلوق لله و مطابق له، مصداق و مطابق لقولنا إنّّه معلوم لله، من دون أن يخصّ جزء

بكونه معلوماً و جزء بكونه مخلوقاً، بل كله معلوم لله في عين كونه مخلوقاً له، و ليست جهة المعلوماتية في الخارج غير جهة المخلوقية.

و باختصار، يصح انتزاع المفاهيم الكثيرة من الواحد البسيط البحث، و هذا على التقريب كالنور، فإن الإضاءة و الحرارة من خواصّ النور، و ليست الأولى مختصة بناحية من وجوده و الثانية بناحية أخرى منه، بل النور بتمامه مضيء كما أنه بتمامه حار. فالشيء الخارجي، أعني النور، مصداق لمفهومين؛ المضيء و الحار.

الثاني: إن وجوده سبحانه هو الكمال المطلق و الوجود الأتم، و أما انتزاع المفاهيم الكثيرة مثل العالم و القادر، فإنما هو بالنظر إلى تجلياته المختلفة في العالم الإمكانى. فإن إتقان الفعل و ظرفته دليل كونه قادراً، كما أن الصنع على سنن معقدة آية كونه عالماً بهذه السنن و النظم، و هكذا. فتجليّ سبحانه على العالم بالشئون المختلفة صار سبباً لانتزاع مفاهيم كثيرة منه، هذا.

و لكنّ الجواب الأول أتقن و أنسب بالأسس التي قدمناها.

عينية الصفات و الذات في النصوص الإسلامية

إنّ عينية الصفات و الذات مما قادنا إليه العقل و تظافت عليه السنة عن سيد الموحدين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فهو سلام الله عليه أول من أصحح بالحقيقة و جهر بها في تلك العصور التي لم يكن فيها خبر عن نظرية المعتزلة (النيابة) و لا الأشاعرة (الزيادة).

قال أمير المؤمنين: «و كمال الإخلاص له نفي الصفات (الزائدة) عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، و شهادة كلّ موصوف أنّه غير الصّفة، فمن وصف الله (أي بوصف زائد على ذاته) فقد قرنه (أي قرن

ذاته بشيء غيرها) و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد جهله»(1).

وفي هذا الكلام تصريح بعينية الصفات للذات، وفيه إشارة إلى برهان الوحدة، و هو أنّ القول باتحاد صفاته مع ذاته يوجب تنزيهه تعالى عن التركيب و التجزئة و نفي الحاجة عن ساحته. و لكن إذا قلنا بالتعدد و الغيريّة فذلك يستلزم التركيب و يتولد منه التثنية. و التركيب آية الحاجة، و الله الغني المطلق لا يحتاج إلى من سواه.

و قال الإمام الصادق (عليه السلام): «لم يزل الله جلّ و عزّ ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدرة ذاته و لا مقدور»(2).

و الإمام (عليه السلام) يشير إلى قسم خاص من علمه سبحانه - وراء عينية صفاته و ذاته - و هو وجود علمه بلا معلوم و سمعه بلا مسموع. و ما هذا إلا لأجل أنّ ذاته من الكمال و الجمال إلى حد لا يشذ عن حيطة وجوده أي شيء، و تشريح هذا القسم من العلم يطلب من الكتب الفلسفية.

و هناك روايات أخرى عن العترة الطاهرة يقف عليها من خاض أحاديثهم، و قد جمعها الشيخ الصدوق في كتاب (التوحيد)، و العلامة المجلسي في (كتاب البحار) و كل ذلك يدل على أنّ الأمة أخذت التوحيد في هذه المجالات عن باب علم النبي علي بن أبي طالب (عليه السلام) و أنّ المعتزلة أخذوا ما قالوا به من التوحيد من ذلك المصدر، كيف و هم عيال عليه في تلك المباحث كلها(3).

ص: 41

1- نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

2- التوحيد للصدوق، ص 139.

3- إنّ حياة المعتزلة العلمية تدل على أنّ رئيسهم واصل بن عطاء تتلمذ على أبي هاشم ابن محمد بن الحنفية و هو على أبيه عن علي (عليه السلام). و قد أوضح الأستاذ دام ظلّه انتهاء أصول المعتزلة إلى علي (عليه السلام) في موسوعته الكبيرة «مفاهيم القرآن» فلاحظ ج 4 ص 379-381.

إشارة

دلّت البراهين العقلية على أنه ليس في الكون خالق أصيل إلا الله سبحانه، وأن الموجودات الإمكانية و ما يتبعها من الأفعال والآثار، حتى الإنسان و ما يصدر منه، مخلوقات لله سبحانه بلا مجاز و لا شائبة عناية، غاية الأمر أن ما في الكون مخلوق له إمّا بالمباشرة أو بالتسيب.

و ذلك لما عرفت من أنه سبحانه هو الواجب الغني، و غيره ممكن بالذات و لا- يعقل أن يكون الممكن غنيا في فعله و ذاته عن الواجب، فكما أن ذاته قائمة بالله سبحانه، فهكذا فعله. و الحاجة في الذات إلى الواجب آية الحاجة في الفعل أيضا. و من عرف الممكن حق المعرفة و انه الفقير الفاقد لكل شيء، و الواجد - في ظل خالقه - فعله و أثره، لا يشك في استناد الأفعال و الآثار إلى الله سبحانه، و هذا ما يعبر عنه بالتوحيد في الخالقية و أن هنا خالقا واحدا أصيلا و هو الله سبحانه و أمّا غيره فبين غير خالق لشيء إلى خالق بإذنه و مشيئته و إقداره سبحانه.

هذا ما لدى العقل، و أما الثقل فقد تضافرت النصوص القرآنية على أن الله سبحانه هو الخالق، و لا خالق سواه (و سيوافيك أن المراد هو حصر

الخالقية بالأصالة على الله سبحانه، لا التبعة والظلية بإذنه(1)، وإليك الآيات الواردة في هذا المجال.

قال سبحانه: قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (2).

وقال سبحانه: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (3).

وقال سبحانه: ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (4).

وقال سبحانه: ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ (5).

وقال سبحانه: هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ (6).

وقال سبحانه: أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ (7).

وقال سبحانه: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ (8).

وقال سبحانه: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9).

هذا هو حكم العقل وهذه نصوص القرآن الكريم لا يشك فيها إلا

ص: 44

1- لاحظ نظرية الأمر بين الأمرين في الفصل السادس من الكتاب.

2- سورة الرعد: الآية 16.

3- سورة الزمر: الآية 62.

4- سورة المؤمن: الآية 62.

5- سورة الأنعام: الآية 102.

6- سورة الحشر: الآية 24.

7- سورة الأنعام: الآية 101.

8- سورة فاطر: الآية 3.

9- سورة الأعراف: الآية 54.

المنحرف عن الفطرة، غير أنّ الذي يهمننا هو الوقوف على ما تهدف إليه الآيات.

و هناك احتمالان ذهب إلى كلّ طائفة من المتكلمين ونحن نذكرهما، و ندعم الحق منهما بالبرهان.

نظرية الأشاعرة في التوحيد في الخالقية

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ المراد من التوحيد في الخالقية هو حصر الخلق و الإيجاد على الإطلاق باللّٰه سبحانه و أنّه ليس في صفحة الوجود مؤثر و موجد و خالق إلاّ اللّٰه سبحانه و أمّا غيره، فليس بمؤثر و لا خالق لا على وجه الاستقلال و لا على وجه التبعية.

و على ذلك الأساس أنكرت العلّية و المعلوليّة، و التأثير و التآثر بين الموجودات الإمكانية فزعمت أنّ آثار الظواهر الطبيعية كلها مفاضة منه سبحانه، من دون أن يكون هناك رابطة بين الظاهرة المادية و آثارها، فعلى مذهبهم «النار حارة» بمعنى أنّه جرت سنّة اللّٰه على إيجاد الحرارة عند وجود النار مباشرة من دون أن تكون هناك رابطة بين النار و حرارتها، و الشمس و إضاءتها، و القمر و إنارتها، بل اللّٰه سبحانه جرت عادته على إيجاد الضوء و النور مباشرة عقيب وجود الشمس و القمر من دون أن يكون هناك نظام و قانون تكويني باسم العلّية و المعلوليّة. و على ذلك فليس في صفحة الوجود إلاّ علة واحدة، و مؤثر واحد، يؤثر بقدرته و سلطانه في كل الأشياء، من دون أن يجري قدرته و يظهر سلطانه عن طريق إيجاد الأسباب و المؤثرات. بل هو بنفسه الشخصية قائم مقام جميع ما يتصور من العلل و الأسباب التي كشف عنها العلم طيلة قرون.

هذا ما يتبناه الأشعري و اتباعه. ناسبين إياه إلى أهل السنة و الجماعة،

فهم لا- يقيمون للعلل الطبيعية وزنا، فعامل الحمى في المريض هو الله سبحانه و ليس للجراثيم دور في ظهورها فيه، و مثل ذلك سائر الظواهر الطبيعية من تفتح الأزهار و نمو الأشجار، فالكل مخلوق لله سبحانه بلا واسطة و لا تسبب سبب من الأسباب.

و على هذا الأصل جعلوا أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه مباشرة، و لم يقيموا للقدرة الحادثة في العبد وزنا و لم يعترفوا بتأثيرها في فعله فصار كل ما في الكون من آثار الفاعلين، عالمين كانوا أم لا، صادرا منه سبحانه مخلوقا له.(1).

تحليل نظرية الأشاعرة

إنّ تفسير التوحيد في الخالقية بهذا المعنى، بما أنّه لا يستند إلى دليل عقلي بل يستند إلى ظواهر الآيات التي وقفت عليها، فلا مناص في تحليله من الرجوع إلى نفس الذكر الحكيم حتى يعلم أنّه غير معترف بهذا التفسير بل ينكره جدا.

إنّ الآيات القرآنية تعترف بوضوح بقانون العلية و المعلولية بين الظواهر الطبيعية و تسند الآثار إلى موضوعاتها - و في الوقت نفسه تسندها إلى الله سبحانه - حتى لا يغتر القارئ بأنّ آثار الموضوعات متحققة من تلقاء نفسها.

و الآيات الواردة في هذا المجال كثيرة نكتفي بالقليل منها.

1 - قال سبحانه: **وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ (2).**

ص: 46

1- سيأتي البحث و التحليل في خصوص هذه الناحية في مباحث الجبر و التفويض في الفصل السادس من الكتاب، بإذنه تعالى.

2- سورة البقرة: الآية 22.

2 - وقال عز من قائل أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ (1).

فالكتاب العزيز يصرح في هاتين الآيتين بجلاء بتأثير الماء في الزرع إذ إن الباء في «به» في الموردین بمعنى السببية. وأوضح منهما الآية التالية.

3 - قال سبحانه: وَ فِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِزَاتٌ وَ جَنَاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زُرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَ غَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نَفَضَّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (2).

فإن جملة «يسقى بماء واحد» كاشفة عن دور الماء وأثره في إنبات النباتات وإنباء الأشجار، ومع ذلك يتفضل بعض الثمار على بعضها. و من أمعن النظر في القرآن الكريم يقف على كيفية بيانه للمقدمات الطبيعية لنزول الثلج و المطر من السماء من قبل أن يعرفها العلم الحديث و يطلع عليها بالوسائل التي يستخدمها لدراسة الظواهر الطبيعية، و اكتشاف عللها و مقدماتها. و يتضح ذلك بدراسة الآيتين التاليتين:

4 - قال سبحانه: اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَ يَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (3).

فقوله سبحانه: «فَتُثِيرُ سَحَابًا» صريح في أنّ الرياح تحرك السحاب و تسوقها من جانب إلى جانب.

5 - قال سبحانه: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَزِجِي سَحَابًا تُمُّ يُؤَلَّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ

ص: 47

1- سورة السجدة: الآية 27.

2- سورة الرعد: الآية 4.

3- سورة الروم: الآية 48.

يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيَصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصَدِّ رِفْقَهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرَقَهُ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ (1).

فالآية الرابعة تسند حركة السحاب إلى الرياح وتقول «فتشير سحابا» وهذه الآية تسندها إلى الله سبحانه وتقول «إنَّ الله يزجي سحابا». و كلا الإسنادين صحيح، حيث إنَّ الرياح جند من جنوده سبحانه وسبب من أسبابه التي تعلق مشيئته على نزول الفيض من طريقها ولأجل ذلك يعدّ فعلها فعلا. والكلّ قائم به قيام الممكن بالواجب.

6- قال سبحانه: وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (2).

فالآية تصرح بتأثير الماء في اهتزاز الأرض وربوتها، ثم تصرح بإنبات الأرض من كل زوج بهيج.

7- قال سبحانه: مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (3).

فالآية تسند إنبات السبع سنابل إلى الحبة.

وحصيلة البحث أنه سبحانه يسند الإنبات في هذه الآيات إلى الأرض والحبّ ولكنه يسند - في الوقت نفسه - ذلك الفعل إلى ذاته ويقول:

وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ، مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ

ص: 48

1- سورة النور: الآية 43.

2- سورة الحج: الآية 5.

3- سورة البقرة: الآية 261.

تُنْبِتُوا شَجَرَهَا إِلَهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ (1).

ويقول أيضا: وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ (2). ولا اختلاف بين الآيات في جميع هذه المجالات إذ الفعل فعل الله سبحانه بما أنه منشئ الكون و موجد، و مسبب الأسباب و مكوئها. كما هو فعل السبب، لصلة بينه و بين آثاره. و الأسباب و العلل على مراتبها مخلوقات لله مؤثرات بإذنه، و ليس الإسنادان في درجة واحدة و عرض واحد، بل أحدهما في طول الآخر.

8 - قال سبحانه: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ (3).

أي جعل على ظهر الأرض، الجبال الثوابت لئلا تضطرب بكم، فقد نسب صيانة الإنسان عن الاضطراب و الميدان إلى نفسه حيث قال «و ألقى». و إلى سببه حيث قال «رواسي أن تميد بكم»، أي لغاية أن تصونكم الرواسي عن ميدان الأرض بكم كرواسي السفن الصائنة لها عن الميدان و الاضطراب. و الكل يهدف إلى أمر واحد و هو الذي ورد في قوله سبحانه: هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَزُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (4). أي هذا الذي تشاهدونه في السماء و الأرض و ما بينهما من الأسباب و المسببات كآله مخلوق لله، و الأسباب جنوده و الآثار آثار للسبب و للمسبب بالكسر. ما ذكرناه تحليل لنظرية الأشعري في ضوء الوحي، و قد عرفت أن الوحي يردها بحماس.

و هناك تحليل فلسفي لها و هو أنه لا شك أن كثيرا مما نجده من

ص: 49

1- سورة النمل: الآية 60.

2- سورة لقمان: الآية 10.

3- سورة لقمان: الآية 10.

4- سورة لقمان: الآية 11.

الموجودات الممكنة المادية تتوقف في وجودها على شروط لا تتحقق بدونها، كالإنسان الذي هو ابن فلان. فإن لوجود الابن توقفا على وجود الوالدين وعلى شرائط أخرى كثيرة زمانية ومكانية، فمن الضروري أن ما يتوقف عليه وجود الشيء يعدّ جزءاً من العلة التامة. وعلى هذا، لا يصحّ عدّه سبحانه علة تامة وحدها لهذه الظاهرة أي كون زيد ابن فلان.

نعم هو بالنسبة إلى مجموع العالم علة تامة، إذ لا يتوقف على شيء غيره سبحانه وأما سائر أجزاء العالم كوجود زيد فهو سبحانه جزء العلة التامة ضرورة توقفه على ما هو قبله من العلل وما هو معه من الشرائط والمعدّات (1).

والذي يوضح ذلك أنّ هناك أفعالا لا يمكن إسنادها إلى الله سبحانه مباشرة كأكل زيد وشربه ومشيه وقيامه وقعوده، فإنّ تحقق هذه العناوين يتوقف على وجود زيد وأعضائه من فمه ولسانه ورجليه وعضلاته فإنّ لها دخالة في تحقق هذه الأفعال، فكيف يمكن إنكار دخلتها؟ فهذه الأفعال لا تستند إلا إلى الموجود المادي مباشرة، وإلى الواجب سبحانه على وجه التسبب والسببية الطولية (2).

فمن وقف على مجموعة كبيرة من الآيات في هذا المجال لم يشك في أنّ القرآن يعترف بناموس السببية بين الأشياء وآثارها وإنهاء كل الكون إلى ذاته تبارك وتعالى. فلا يصحّ عندئذ حصر الخالقية والعلية الأعم من الأصلية والتبعية باللّه سبحانه، وتصوير غيره من الأسباب أمورا عاطلة غير مفيدة لشيء. وجعل القدرة الحادثة في العبد شيئا مقترنا بإيجاده سبحانه فعل العبد. وعلى ذلك فيجب تفسير حصر الخالقية وتوحيدها على وجه يتناسب مع جميع الآيات الماضية التي تدل على الحصر وأنّه لا خالق غيره، وفي الوقت نفسه يعترف بتأثير العلل وإيجادها. وهذه هي النظرية التي تتلوها عليك بإذنه سبحانه.

ص: 50

1- الميزان، ج 15، ص 138.

2- سيوافيك معنى أدقّ من السببية الطولية لخالقيته سبحانه عند البحث في الجبر والتفويض.

نظرية العدلية في التوحيد في الخالقية

إنّ هناك معنى آخر لحصر الخالقية باللّٰه سبحانه ونفيها عن غيره بالمعنى الذي يناسب شأنه سبحانه، و ما نذكره هو الذي يدعمه العقل و يوافق القرآن و تعضده البحوث العلمية في الحضارات الإنسانية و إليك بيانه:

إنّ الخالقية المستقلة النابعة من الذات، غير المعتمدة على شيء منحصرة باللّٰه سبحانه و لا يشاركه فيها شيء. و أمّا غيره سبحانه فإنما يقوم بأمر الخلق و الإيجاد بإذن منه و تسبيب و يعدّ الكلّ جنود اللّٰه سبحانه يعملون بتمكين منه لهم و يظهر هذا المعنى من ملاحظة الأمور التالية:

أ - لا يشك المتأمل في الذكر الحكيم في أنه كثيرا ما يسند آثارا إلى الموضوعات الخارجية، و الأشياء الواقعة في دار المادة كالسما و كواكبها و نجومها، و الأرض و جبالها و بحارها و براريها و عناصرها و معادنها و السحاب و الرعد و البرق و الصواعق و الماء و الأعشاب و الأشجار و الحيوان و الإنسان إلى غير ذلك من الموضوعات الواردة في القرآن الكريم. فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنما أنكره باللسان، و قلبه مطمئن بخلافه. و قد ذكرنا نورا من الآيات الواردة في هذا المجال.

ب - إنّ القرآن يسند إلى الإنسان أفعالا لا تقوم إلا به، و لا يصح إسنادها إلى اللّٰه سبحانه بلا واسطة، كأكله و شربه و مشيه و قعوده و نكاحه و نموه و فهمه و شعوره و سروره و صلواته و صيامه. فهذه أفعال قائمة بالإنسان مستندة إليه، فهو الذي يأكل و يشرب و ينمو و يفهم.

ج - إنّ اللّٰه سبحانه أمر الإنسان بالطاعة أمر إلزام، و نهاه عن المعصية نهى تحريم، فيجزيه بالطاعة و يعاقبه بالمعصية. فلو لم يكن للإنسان دور في ذلك المجال و تأثير في الطاعة و العصيان فما هي الغاية من الأمر و النهي، و ما معنى الجزاء و العقوبة.

وهذه الأمور الثلاثة إذا قورنت بقوله سبحانه: قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (1)، الذي يدل على بسط فاعليته وعليته على كل شيء، يستنتج أنّ النظام الإمكانى على اختلاف هوياته وأنواعه فعّال ومؤثر في آثاره، لكن بتقديره سبحانه ومشيتته وإذنه وهو القائل جل و علا: الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (2) وقال تعالى: وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (3). فتنتهي وجودات هذه الأشياء وأعمالها وآثارها وحركاتها وسكناتها إلى قضائه وتقديره وهدايته وإجراء الأسباب في النظام الإمكانى.

فعلى هذا فالأشياء في جواهرها وذواتها وحدود وجودها وخصوصياتها تنتهي إلى الخلقة الإلهية، كما أنّ أفعالها التي تصدر عنها في ظل تلك الخصوصيات تنتهي إليه أيضا وليس العالم ومجموع الكون إلا مجموعة متوحدة، يتصل بعضها ببعض، ويتلاءم بعضها مع بعض، ويؤثر بعضها في بعض، والله سبحانه وراء هذا النظام ومع وبعده، لا خالق ولا مدبر، حقيقة وبالأصالة، إلا هو، كما لا حول ولا قوة إلا بالله.

وبهذه النظرية - أي نظرية كون العالم مخلوقا على النظام السببى والمسببى وأنّ فيه فواعل اضطرارية كما أنّ فيه فواعل اختيارية - تتناسق الأمور الثلاثة وتتوحد نتائجها، وهذا بخلاف ما قلناه في النظرية الأولى، فإنها توجب التضاد بين الأمور الثلاثة المسلّمة.

النظام الإمكانى نظام الأسباب والمسببات

إنّ الإمعان في الآيات الكريمة يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الكتاب العزيز يعترف بأنّ النظام الإمكانى نظام الأسباب والمسببات، فلاجل ذلك ينسب الفعل الواحد إلى الله سبحانه وفي الوقت نفسه إلى غيره من دون أن يكون هناك تضادّ في النسبة.

ص: 52

1- سورة الرعد: الآية 16.

2- سورة طه: الآية 50.

3- سورة الأعلى: الآية 3.

1 - يقول سبحانه: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا (1). فينسب توفي الأنفس إلى نفسه، بينما نجاهه سبحانه ينسبه إلى رسله و ملائكته و يقول: حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا (2).

و لا يجد الإنسان العارف بالقرآن أي اختلاف في النسبة.

2 - إن الذكر الحكيم يصفه سبحانه أنه الكاتب لأعمال عباده و يقول:

وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ (3). و لكن في الوقت نفسه ينسب الكتابة إلى رسله و يقول: بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ (4).

3 - إنه سبحانه ينسب تزيين عمل الكافرين إلى نفسه و يقول: إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ (5). و في الوقت نفسه ينسبها إلى الشيطان و يقول: وَإِذْ زَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ (6).

و في آية أخرى ينسبها إلى قرنائهم و يقول: وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ (7) و لا تصح هذه النسب المختلفة ظاهرا إلا بالقول بأن الكون مبني على النظام السببي و المسببي و سببية كل شيء بتسبب منه سبحانه و ينتهي الكل إليه فالفعل مع أنه فعل السبب فعل المسبب بالكسر أيضا.

4 - لا شك أن التدبير كالخلقة منحصر في الله سبحانه (كما سيوافيك بيانه في القسم الآتي من التوحيد) حتى لو سئل بعض المشركين عن المدبّر

ص: 53

1- سورة الزمر: الآية 42.

2- سورة الأنعام: الآية 61.

3- سورة النساء: الآية 81.

4- سورة الزخرف: الآية 80.

5- سورة النمل: الآية 4.

6- سورة الأنفال: الآية 48.

7- سورة فصلت: الآية 25.

لأجاب بأنّ الله هو المدبر، كما يقول سبحانه: وَمَنْ يُدَبِّرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ (1) لكن نرى أنّ القرآن يعترف بمدبريّة غير الله سبحانه حيث يقول:

فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا (2).

5 - إنّ القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أي نسبة الفعل إلى الله سبحانه إشارة إلى الجانب التسيبي وإلى الإنسان إشارة إلى الجانب المباشري) بقوله: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (3).

فهو يصف النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) بالرمي وينسبه إليه حقيقة ويقول: «إذ رميت»، لكنه يصف الله سبحانه بأنه الرامي الحقيقي وما ذلك إلا لأن النبي إنما قام بما قام بالقدرة التي منحها الله له، وكان مفيضا لها عليه حين الفعل، فيكون فعله فعلا لله أيضا.

وهذه المجموعة من الآيات ترشدك إلى النظرية الحقّة في تفسير التوحيد في الخالقية. وفي الحديث القدسي إشارة إليها.

يقول: (يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك، وبقوتي أدت إلي فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا قويا) (4).

ثم إنّ هذه النظرية، على تقاريرها المختلفة من حيث الدقّة والرقة (5)

ص: 54

1- سورة يونس: الآية 31.

2- سورة النازعات: الآية 5.

3- سورة الأنفال: الآية 17.

4- البحار، ج 5، ص 57.

5- إن تفسير مسألة «الأمر بين الأمرين» وأنّ فعل العبد في حال كونه فعله، فعلا لله سبحانه يختلف حسب اختلاف الأفهام في المقام، فيفسره المتكلم على نمط يناسب أبحاثه، فيصور كونه سبحانه فاعلا بالتسبيب من حيث أنه أعطى القدرة والحياة للعبد، فلولاها لما قدر العبد على العمل، وأما الحكيم الإلهي فيرى الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال، وترتبتها في القرب والبعد من الحق تعالى، قائمة بذاته سبحانه، فهو مع بساطته ينفذ نوره في الموجودات الإمكانية، عامة. ولا يوجد ذرة من ذرات الأكوان الوجودية، إلا ونوره محيط بها، قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة. فإذا، كما أنه ليس في الوجود شأن إلا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله، لا بمعنى أنّ فعل زيد ليس فعلا له بل بمعنى أنّ فعل زيد مع كونه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعله سبحانه كذلك. فهو مع غاية عظمتة وعلوه، ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها، كما أنه مع غاية تجرّده و تقدسه لا يخلو منه أرض ولا سماء. فإذا نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيحه، كما أنّ نسبتها إلى الله تعالى كذلك. وتفصيل ذلك يأتي عند البحث في الجبر والتفويض.

مما أطبقت على صحته الإمامية والمعتزلة وأيدته النصوص المروية عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وقد قال به بعض الأشاعرة أيضا كإمام الحرمين (أبي المعالي الجويني) وهو من أعلام القرن الخامس والشيخ (الشعراني) وهو من أقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر، والشيخ (محمد عبده) مفتي الديار المصرية في القرن الرابع عشر. ومن أراد الوقوف على كلماتهم فليرجع إلى مصادرها(1).

ثم إن هنا ضابطة لتمييز الأفعال التي تسند إلى الفاعل القريب عن الأفعال التي تسند إلى القريب والبعيد تقطن إليها العلامة (الطباطبائي) في تفسيره فقال: «إن من الأفعال ما يكشف بمفهومه عن خصوصيات المباشرة كالأكل بمعنى الانتقام، والبلع والشرب بمعنى المص والتجرع، والعود بمعنى الجلوس، لم ينسب إلا إلى الفاعل المباشر، فإذا أمر السيد خادمه أن يأكل غداء كذا ويشرب شرابا كذا، ويقعد على كرسي كذا، قيل:

«أكل الخادم وشرب وقعد، ولا يقال أكله سيده وشربه وقعد عليه.

وأما الأعمال التي لا تعتبر فيها خصوصيات المباشرة والحركات المادية التي تقوم بالفاعل المباشر للحركة كالقتل والأسر والإحياء والإماتة والإعطاء والإحسان ونظائرها فإنها تنسب إلى الفاعل القريب والبعيد على السوية، بل

ص: 55

1- الممل والنحل، ج 1، ص 98-99 نقل كلمة إمام الحرمين، واليوافيت والجواهر للشعراني، ص 139-141، ورسالة التوحيد، ص 59-62. وقد جاء الاستاذ دام ظلّه بنص كلامهم في كتابه (أبحاث في الممل والنحل).

ربما كانت نسبتها إلى الفاعل البعيد أقوى منها إلى الفاعل القريب، كما إذا كان الفاعل البعيد أقوى وجودا وأشد سلطة وإحاطة، وبذلك يظهر سر نسبة التعذيب الذي تباشره أيدي المؤمنين إلى نفسه ويقول:

فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (1). كما يظهر أن القول بالتوحيد في الخالقية واستناد الحوادث وانتهاؤها إلى الله سبحانه لا يستلزم استناد القبائح إليه سبحانه، بل الأفعال التي تعتبر فيها خصوصيات المباشرة، كالنكاح والزنا والأكل المحرّم والمحلّل، فإنما تنسب إلى الإنسان فقط لأنه هو الموضوع المادي الذي يقوم بهذه الحركات وأما الذي يوجد هذا المتحرك الذي من جملة آثاره حركته - وليس الله بنفسه متحركا بهذه الحركات وإنما يوجد لها إيجادا إذا تمت شرائطها وأسبابها - فلا يتصف بأنواع هذه الحركات حتى يتصف بفعل النكاح أو الزنا أو أي فعل قائم بعضو من أعضاء الإنسان» (2).

وأنت إذا أمعنت في هذه الضابطة تقدر على التفريق بين ما يصح فيه الإسناد وما لا يصح، كما تقف على أن القول بالتوحيد في الخالقية على الوجه الذي فسرناه، لا يستلزم مضاعفات نظرية الأشاعرة، فإنها مبنية على إنكار رابطة العلية والمعلولية بين الإنسان وفعله، وفرض وجوده سبحانه قائما مقام جميع العلل، و سيوافيك ما يزيدك توضيحا عند البحث عن الجبر والاختيار.

التنوية باشكالها المختلفة

إشارة

إنّ التوحيد في الخالقية يقابله الاعتقاد بأنّ أمر الخلقة لا ينحصر باللّٰه سبحانه بل هناك وراءه سبحانه خالقا أو خالقين مستقلّين بأمر الخلقة يعتمدون على أنفسهم وقدرتهم من دون أن يستمدوا منه سبحانه أو يكونوا مؤتمرين

ص: 56

1- سورة التوبة: الآية 14.

2- لاحظ الميزان، ج 9، ص 193-197.

و خالقين بأمره و هذا ما يعبر عنه في مصطلح المتكلمين بالثنوية سواء أ كان الشريك واحداً أو أكثر فهذه اللفظة رمز لمن يرفض التوحيد في الخالقية من غير فرق بين أن يعتقد باثنين أو بأكثر ولأجل ذلك يدخل تحت هذا العنوان كثير من الفرق التي لا تعتقد بانحصار الخالقية في الله سبحانه منها:

1 - المفوضة:

و هم الذين يعتقدون بتفويض أفعال البشر إلى أنفسهم، فهم مستقلون في خلق الأفعال و إيجادها و لا صلة لها بخالق البشر. و قد رميت المعتزلة من المسلمين بهذه العقيدة، و هؤلاء لأجل التحفظ على عدله سبحانه و قسطه بين عباده التجأوا إليها زاعمين أن القول بعدم صلة أفعال البشر بخالقهم ينفعهم في القول بالعدل، و يكون البشر نفسه مسئولاً عن فعله و عمله. غير أن النسبة لو تحققت يكون هذا العمل كالفرار من المطر إلى تحت الميزاب فإنهم و إن توفقوا في مجال توصيف الرب بالعدل، غير أنهم رسبوا في مجال التوحيد فجعلوا الإنسان خالقاً في مقابل خالقه العظيم، فما قيمة توصيفه بالعدل إذا كان مستلزماً للانسلاخ في عداد المشركين؟.

و لأجل ذلك ذهب الأشاعرة إلى أن أفعال الإنسان أفعال لله سبحانه مباشرة و بلا سبب كما ذهب الإمامية من العدلية إلى أن أفعاله فعل لله سبحانه و في الوقت نفسه فعل للبشر و النسبة إليهما مختلفة فأحد الفاعلين خالق بالتسبيب و الآخر خالق بالمباشرة على النحو الذي وقفت على بيانه.

2 - الزرادشتية:

و هم القائلون بأن في عالم الكون أموراً توصف بالخير و البركة كما أنّ هناك أموراً توصف بالشور و البلايا فلا يصح إسناد كلا الصنفين من الأفعال إلى الخالق الحكيم فيجب الاعتقاد بأن خالق الخير غير خالق الشر. و قد اخترعوا عقيدة خيالية و هي: إنّ خالق الخير موجود يدعى ب «يزدان» كما إنّ خالق الشر موجود يدعى ب «أهريمن» و كلا الخالقين مخلوق لله سبحانه. و بهذه الفرضية الخيالية، تمكنوا من إقناع أنفسهم بحل مشكلة الشور و البلايا في صفحة الوجود.

و هناك طوائف أخرى تدعى بالثنوية لها عقائد خاصة متواجدة في بلاد الهند و جنوب شرق آسيا فمن أراد الوقوف على عقائدها فليرجع إلى الكتب المترجمة لها.

ص: 58

(5) انحصار التدبير في الله سبحانه

إشارة

يستفاد بجلاء من مطالعة عقائد الوثنية في كتب الملل والنحل أنّ مسألة التوحيد في الخالقية كانت موضع اتفاق، وأنّ الانحراف كان في مسألة التدبير أولاً، والعبادة ثانياً. فكان الوثنيون موحدين في أمر الخلقة مشركين في الربوبية ثم في العبادة.

وكان الشرك في العبادة عاماً، بخلاف الشرك في التدبير فلم يكن مثله في السعة والشمول.

وما ذكرناه يجده التالي للكتاب العزيز، قال سبحانه: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (1) و مثله في سورة الزمر، الآية 38.

وقال سبحانه: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (2).

وقال سبحانه: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ، فَأَنَّى

ص: 59

1- سورة لقمان: الآية 25.

2- سورة الزخرف: الآية 9.

و هذه الآيات تعرفنا موقف الوثنيين في مسألة التوحيد في الخالقية، و أنّ تلك العقيدة كانت عامة للمشركين أو لأكثرهم في الجزيرة العربية.

نعم، كان الاعتقاد بوجود مبدئين و خالقين لهذا العالم، أحدهما:

«يزدان» و الآخر «أهريمن» أمرا مشهورا بين «الزرادشتيين» و لكن عقيدتهم تحيط بها هالة من الإبهام و الغموض، كعقيدة البراهمة و البوذيين و الهندوكيين في هذا المجال و البحث فيه خارج عن إطار الموضوع و قد تقدم شيء عنهم آنفا.

و أمّا مسألة التوحيد في التدبير فلم تكن أمرا مسلّمًا عندهم، بل الشرك في التدبير كان شائعًا بين الوثنيين، حيث كانوا يقولون بأنه ليس للكون سوى خالق واحد و هو موجد السماوات و الأرض و خالقهما و لكنه بعد أن خلق الكون فوّض تدبير بعض أموره إلى واحد أو أكثر من خيار خلقه، و اعتزل هو أمر التدبير. و هذه المخلوقات المفوّض إليها أمر التدبير كانت في نظر هؤلاء عبارة عن «الملائكة» و «الجنّ» و «الكواكب» و «الأرواح المقدسة» و...

التي تكفلت كل واحدة منها بتدبير جانب من جوانب الكون على حدّ زعمهم.

إنّ عبدة الكواكب و النجوم في عصر بطل التوحيد «إبراهيم» كانوا من المشركين في أمر التدبير، حيث كانوا يعتقدون بأنّ الأجرام العلوية هي المتصرفة في النظام السفلي من العالم و أنّ أمر تدبير الكون و منه الإنسان، فوّض إليها فهي أرباب لهذا العالم و مدبرات له لا خالقات له (2). و لأجل ذلك نجد أنّ إبراهيم يرد عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الإشارة إلى أفولها و غروبها و يقول: إذا كانت هذه الأجرام حسب زعمكم هي المدبرات

ص: 60

1- سورة الزخرف: الآية 87.

2- سيأتي البحث في التفويض عند البحث في التوحيد في العبادة.

للموجودات الأرضية ومنها الإنسان، فيجب أن يكون لها إشراف دائم على المدبّرات، و اتصال دائم بالعالم السفلي الذي يقع تحت تدبيرها و لكنه لا يجتمع مع الأفول و الغروب، لأنهما يستلزمان غيبة المدبّر عن مدبّره بالفتح و جهله بحاله، فيكون دليلا قاطعا على عدم كونها مدبّرة للموجودات الأرضية.

و لأجل أنّ شرك عبدة الأجرام كان شركا في الربوبية و التدبير نرى أنّ إبراهيم يستعمل في طرح عقيدتهم و ردّها لفظ «الربّ». يقول سبحانه حاكيا عنه: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي (1). و قال أيضا:

فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي (2). فاستعمل لفظة «الربّ» فيهما و في غيرهما من الآيات الواردة في احتجاجه مع المشركين، و لم يستعمل كلمة «الخالق»، للفرق الواضح بين التوحيدين و عدم إنكارهم التوحيد الأول و إصرارهم على الشّرك في الثاني.

و أمّا لفظة «الربّ» في لغة العرب فهي بمعنى المتصرف و المدبّر و المتحمل أمر تربية الشيء، و كأنه بمعنى الصاحب. و هذه، أعني التدبير و التصرف، من لوازم كون الشخص صاحبا و مالكا. فربّ الضيعة يقوم بأمرها، و ربّ البيت و الغنم يقوم بالتصرف اللّازم فيهما.

و باختصار، إنّ في زعم المشركين أنّ مقام الخلق غير التدبير و أنّ الذي يرتبط باللّه إنما هو الخلق و الإيجاد و أمّا التدبير فيتعلق بموجودات أخرى غير اللّه سبحانه و تعالى. فهي المتصرفات فيه و قد فوّض إليها تدبير عالم الطبيعة، و ليست لله تعالى أية دخالة في أمر تدبير الكون و إدارته و تنظيم شؤونه و التصرف فيه.

هذه حقيقة الشّرك في التدبير و وجه الفرق بينه و بين الشّرك في الخالقية

ص: 61

1- سورة الأنعام: الآية 76.

2- سورة الأنعام: الآية 77.

ونرى ذلك الشّرك في كلام (عمر بن لحيّ) وهو أوّل من أدخل الوثنية إلى مكة ونواحيها فقد رأى في سفره إلى البلقاء من أراضي الشام أناسا يعبدون الأوثان وعند ما سألهم عن شئونها قالوا:

«هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا، فقال لهم: أفلا تعطوني منها فأسير بها إلى أرض العرب فيعبدوه». فاستصحب معه صنما كبيرا باسم «هبل» ووضعه على سطح الكعبة المشرفة ودعى الناس إلى عبادته(1).

وها هنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي: إنّه لا ينبغي لأحد أن يتصور أنّ الوثنية تعتقد بأنّ هذه الأصنام الحجرية والخشبية هي ذاتها المتصرفة والمدبرة للكون إذ لا يصدر ذلك عن عاقل، بل كانوا يعتقدون بكونها أصناما للآلهة المدبرة لهذا الكون فوض إليها إدارته. ولما لم تكن هذه الآلهة المزعومة في متناول أيديهم وكانت عبادة الموجود البعيد عن متناول الحسّ واللمس صعبة التصور، عمدوا إلى تجسيد تلك الآلهة وتصويرها في أوثان وأصنام ورسوم وأجسام وقوالب من الخشب والحجر، وصاروا يعبدونها عوضا عن عبادة أصحابها الحقيقيين وهي الآلهة المزعومة.

ثم إنّ الاعتقاد بربوبية غير الله سبحانه كما يتصور في مسألة التكوين فيعتقد المشرك بكون الملك أو الجنّ أو غيرهما متصرفا في العالم، فكذلك يتصور في عالم التشريع. فمن أعطى زمام التشريع والتقنين أو الحلال والحرام إلى الإنسان فقد اتخذ ربا لنفسه وصاحب لها، ولأجل ذلك نرى أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ اليهود والنصارى اتخذوا الأخبار والرهبان أربابا لأنفسهم ولم يكن الاعتقاد بربوبيتهم بصورة الاعتقاد بتصرفهم في العالم السفلي وإنما كان يتجلّى في اتخاذهم أربابا وأصحابا لأنفسهم في إطار التقنين، فاستحلوا ما أحلّوه، وحرّموا ما حرّمه. يقول سبحانه: **إِتَّخَذُوا**

ص: 62

أَحْبَارُهُمْ وَرُهْبَانُهُمْ أَزْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ (1) و يقول عزّ و جل: وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضاً أَزْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ (2).

و حصيلة البحث

1 - إنّ ربوبية الله عبارة عن مدبريته تعالى للعالم لا عن خالقيته.

2 - دلت الآيات التي ذكرناها على أنّ مسألة التوحيد في التدبير «لم تكن موضع اتفاق، بخلاف مسألة «التوحيد في الخالقية» وأنّه كان في التاريخ ثمة فريق يعتقد بمدبريّة غير الله للكون كله أو بعضه، و كانوا يخضعون أمامها باعتقاد أنّها أرباب.

3 - وبما أنّ الربوبية في التشريع غير الربوبية في التكوين فقد تكون بعض الفرق موحدة في الثاني و مشرّكة في الأول فاليهود و النصارى تورطوا في «الشرك الربوبي التشريعي» لأنهم أعطوا زمام التقنين و التشريع إلى الأحبار و الرهبان و جعلوهم أرباباً من هذه الجهة، فكانهم فوّض أمر التشريع إليهم.

و بذلك يتجلّى أنّ التوحيد في الربوبية هو الاعتقاد بأنّ الخير و الشرّ و تدبير الحياة و الكون كلّها بيد الله سبحانه و أنّ الإنسان بل كل ما في الكون لا يملك لنفسه شيئاً من التدبير، و أنّ مصير الإنسان في حياته كلّها إليه سبحانه و لو كان في عالم الكون أسباب و مدبرات له، فكلها جنود له سبحانه يعملون بأمره و يفعلون بمشيئته. و يقابله الشرك في الربوبية و هو تصوّر أنّ هناك مخلوقات لله سبحانه لكن فوّض إليها أمر تدبير الكون و مصير الإنسان في حياته تكويناً أو تشريعاً و أنّه سبحانه اعتزل هذه الأمور بعد خلقهم و تفويض الأمر إليهم.

هذا خلاصة التوحيد و الشرك في مجال الربوبية و إنّما الكلام في إقامة الدليل عليه:

ص: 63

1- سورة التوبة: الآية 31.

2- سورة آل عمران: الآية 64.

1 - التدبير لا ينفك عن الخلق

إنّ النكتة الأساسية في خطأ المشركين تتمثل في أنهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أمور عائلة أو مؤسسة و تصوروا أنهما من نوع واحد.

إنّ تدبيره سبحانه لهذا العالم ليس كتدبير حاكم البلد بالنسبة إلى مواطنيه، أو ربّ البيت بالنسبة إلى أهله حيث إنّ ذلك التدبير يتمّ بإصدار الأوامر، و لكن التدبير في الكون في الحقيقة إدامة الخلق و الإيجاد و قد سبق أنّ الخالقية منحصرة في الله سبحانه فالقول بالتوحيد فيها يستلزم القول بالتوحيد في التدبير.

توضيح ذلك: إنّ كل فرد من النظام الإمكاني بحكم كونه فقيرا ممكنا فاقد للوجود الذاتي، لكن فقره ليس منحصرًا في وجوده في بدء تحقّقه وإنما يستمر هذا الفقر معه في جميع الأزمنة و الأمكنة. فهو محتاج في إدامة وجوده بل حتى في علاقاته و روابطه و انسجامه مع مجموع العالم. و حقيقة التدبير ليست إلاّ خلق العالم و جعل الأسباب و العلل بحيث تأتي المعاليل و المسببات دبر الأسباب و عقيب العلل، و بحيث تظهر أجزاء الكون إلى الوجود وراء بعضها البعض تباعا، و بحيث يؤثر بعضها في البعض الآخر حتى يصل كل موجود إلى كماله المناسب و هدفه المطلوب. فإذا كان المراد من التدبير هو هذا، فهو بعينه عبارة عن مسألة الخلق، فكيف يمكن أن نعتقد بأنّ التدبير مغاير للخلق و نعتبرهما أمرين مختلفين؟.

إن تدبير الوردة ليس إلاّ تكوّنها من المواد النيتروجينية الموجودة في التربة مع استنشاقها لثاني أو أكسيد الكربون من الهواء و امتصاصها لأشعة الشمس و حدوث سلسلة معقدة من التفاعلات الكيميائية في خلاياها نتيجة ذلك، لتنمو بالتدريج و تتفتّح و تخضر و تزهر. و ليس كل منها إلاّ شعبة من الخلق. و مثلها الجنين مذ تكونه في رحم الأم، فلا يزال يخضع لعمليات التفاعل و النمو حتى يخرج من بطنها، و ليست هذه التفاعلات إلاّ شعبة من عملية الخلق و فرع منه و إيجاد بعد إيجاد.

و لأجل وجود الصلة الشديدة بين التدبير و الخلق نرى أنه سبحانه بعد ما يذكر مسألة خلق السماوات و الأرض يطرح مسألة تسخير الشمس و القمر(1) الذي هو نوع من التدبير.

و من هذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة التدبير الذي هو نوع من الخلق و قد عرفت أن لا خالق إلا الله.

2 - وحدة النظام دليل على وحدة المدبّر

إشارة

إنّ مطالعة كل صفحة من صفحات الكتاب التكويني العظيم يقودنا إلى وجود نظام موحد، و كأنّ أوراق الكتاب التكويني - على غرار الكتاب التديني شدّ بعضها إلى بعض بيد واحدة و أخرجت في صورة موحدة.

إنّ القوانين و السنن الحاكمة على الموجودات الطبيعية كليّة و شاملة، بحيث لو أتيح لأحد أن يكشف ناموسا طبيعيا في نقطة من نقاط الكون فهو يكشف قانونا كليا سائدا على النظام من غير فرق بين أرضيّه و فلكيّه.

إنّ وحدة النظام و شمول السنن تقودنا إلى موضوعين:

1 - ليس للعالم إلا خالق واحد.

2 - ليس للعالم إلا مدبّر واحد.

و عند ذلك يتجلى مفاد قوله سبحانه: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (2).

إنّ جملة «له الخلق» إشارة إلى التوحيد في الخالقية.

و جملة «و الأمر» إشارة إلى التوحيد في التدبير الذي هو نوع من الحاكمية.

و باختصار، إنّ وحدة النظام و انسجامه و تلاحمه لا تتحقق إلا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم و مدبر واحد، و لو خضع الكون لإدارة مدبرين،

ص: 65

1- سورة الأعراف: الآية 54، سورة الرعد: الآية 2.

2- سورة الأعراف: الآية 54.

لما كان من النظام الموحد أي أثر لأن تعدد المدبّر والمنظّم - بحكم اختلافهما في الذات أو في المصنّفات والمشخصات - يستلزم بالضرورة الاختلاف في التدبير والإدارة، ويستلزم تعدد التدبير فناء النظام الموحد وغيابه.

وبعبارة أخرى، إنّ المدبرين إن كانا متساويين من كل الجهات لم يكن هنا اثنيّية في المدبر، وإن لم يكونا متساويين بل كان هناك اختلاف بينهما في الذات أو في عوارضها، فالاختلاف فيها يؤثّر اختلافًا في التدبير وهو خلاف الحسن .

إلى هنا خرجنا بهاتين النتيجتين:

الأولى: التدبير نوع من الخلق، و التوحيد في الثاني يلازمه في الأول.

الثانية: إن وحدة النظام و انسجامه و تلاصقه و تماسكه كاشف عن وحدة التدبير و المدبّر.

إجابة عن إشكال

إنّ هناك إشكالا دارجا في الألسن وهو أنّ الأرباب المفروضين وإن كانوا متكثري الذوات و متغاييرها و يؤدي ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال و تدافعها، لكن من الممكن أن يتواطئوا على التسالم و هم عقلاء، و يتوافقوا على التلاؤم رعاية لمصلحة النظام الواحد و تحفظا على بقائه. هذا هو الإشكال.

و أمّا الإجابة فبوجود الفرق الواضح بين العقلاء و الأرباب المفروضين فإنّ عمل العقلاء مبني على علومهم و ليست هي إلاّ قوانين كلية مأخوذة من النظام الخارجي الجاري في العالم. فللنظام الخارجي نوع تقدم على تلك الصور العلمية و هي تابعة لنفس النظام الخارجي، فعند ذلك يتصالح العقلاء المتنازعون حسب ما تنكشف لهم المصلحة، فيأخذون بالطريق الوسط الذي تجتمع فيه مصالحهم و أغراضهم و غاياتهم. هذا هو حكم العقلاء المتنازعين

أولاً فالمتنازلين ثانياً حسب تطابق أعمالهم على النظام السائد.

و أما الأرباب المفروضون فالأمر فيهم على العكس لأن الكيفية الخارجية تتبع علمهم لما عرفت من أنّ التدبير ليس منفكاً عن الخلق و الإيجاد، و ليس شأنهم شأن مدراء الدوائر و المنشآت حيث إنّ شأنهم التبعية للسنن السائدة فيها كما عرفت، فإنّ تدبير الآلهة تدبير تكويني ينشأ عن الخلق و الإيجاد و لوبقاء لا حدوثاً، فعند ذلك يكون الخارج تابعاً لعلمهم لا أنهم يتبعون السنن الموجودة فيه. و على ضوء ذلك فلا معنى للتوافق في التدبير.

و باختصار هناك فرق بين تدبير خال عن الإيجاد و الخلق كرئيسين بالنسبة إلى مرءوسيهما، فيمكن تصالجهما على كيفية الاستفادة منها، و بين تدبير ملازم للخلق و الإيجاد و إدامة الحياة و استمرار الوجود، فالرئيس في الأول يقتفي السنن السائدة و الرئيس في الثاني يوجد السنن و يبدعها.

3 - القرآن و التوحيد في الربوبية

إنّ القرآن الكريم ينكر أي مدبر سوى الله تعالى و يستدلّ على ذلك ببرهان ذي شقوق و قد جاء البرهان ضمن آيتين، تتكفل كل واحدة منهما ببيان بعض الشقوق منه، و إليك الآيتين:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (1).

وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (2).

و أمّا مجموع شقوق البرهان فبيانها بما يلي:

ص: 67

1- سورة الأنبياء: الآية 22.

2- سورة المؤمنون: الآية 91.

إنّ تصور تعدّد المدبر لهذا العالم يكون على وجوه:

1 - أن ينفرد كل واحد من الآلهة المدبرة بتدبير مجموع الكون باستقلاله بمعنى أن يعمل كل واحد ما يريد في الكون دون ما منازع، ففي هذه الصورة يلزم تعدّد التدبير، لأنّ المدبر متعدّد ومختلف في الذات، وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم. وهذا ما يشير إليه قوله سبحانه: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ .

2 - وإما أن يدبر كل واحد قسما من الكون الذي خلقه وعندئذ يجب أن يكون لكل جانب من الجانبين نظام خاص مغاير لنظام الجانب الآخر وغير مرتبط به أصلا وعندئذ يلزم انقطاع الارتباط وذهاب الانسجام المشهود في الكون، في حين أننا لا نرى في الكون إلا نوعا واحدا من النظام يسود كل جوانبه من الذرة إلى المجرة وإلى هذا الشق أشار بقوله في الآية الثانية: إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ .

3 - أن يتفضل أحد هذه الآلهة على البقية ويكون حاكما عليهم، ويوحّد جهودهم وأعمالهم، ويسبغ عليها الانسجام، وعندئذ يكون الإله الحقيقي هو هذا الحاكم دون البقية وإلى هذا يشير قوله سبحانه: وَ لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

فتلخص أنّ الآيتين بمجموعهما تشيران إلى برهان واحد، ذي شقوق تتكفل كل واحدة منهما ببيان بعضها.

التوحيد في التدبير في أحاديث أئمة أهل البيت (ع)

جاءت الأحاديث عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) حول هذا القسم من التوحيد مركزة على الدلائل التي تقدم ذكرها.

يقول الإمام الصادق (عليه السلام): «فلما رأينا الخلق مسطّما و الفلك جاريا، واختلاف الليل و النهار و الشمس و القمر، دلّ صحة الأمر

والتدبير، وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد»(1).

وسأل هشام بن الحكم الإمام الصادق (عليه السلام): «ما الدليل على أن الله واحد؟» قال: «اتصال التدبير وتمام الصنع كما قال الله عزّ وجل: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا(2).

سؤال و جواب

إنّ التّوحيد في التدبير وأنّه لا مدبر سواه لا يجتمع مع تصريح القرآن بوجود مدبرات في الكون يقول سبحانه: فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا(3) ويقول عزّ وجل: وَهُوَ الظَّاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً(4). ولا شك أنّ هؤلاء الحفظة إذ يراقبون البشر و يحفظونهم من الشر، فلا محالة يكونون مدبرين لهم بنحو ما.

و الجواب عنه بما عرفته منا غير مرة من أنّ معنى التّوحيد في الخالقية أو الربوبية ليس كونه سبحانه خالقاً لجميع الأشياء مباشرة وبلا سبب و لا مدبراً كذلك، بل معناه أنّه ليس في الكون خالق أو مدبر مستقل سواه، وأنّ قيام الأشياء الأخرى بدور الخلق و التدبير هو على وجه التبعية لإرادته سبحانه.

و الاعتراف بمثل هذه المدبرات لا يمنع من انحصار التدبير الاستقلالي في الله سبحانه. و من له أدنى إلمام بألف باء المعارف و المفاهيم القرآنية يقدر على الجمع بين تلكما الطائفتين من الآيات كما أوضحنا ذلك عند البحث عن الخالقية، و لأجل إيضاح الحال نأتي بكلام العلامة الطباطبائي في المقام.

ص: 69

1- توحيد الصدوق، ص 244.

2- المصدر السابق، ص 250.

3- سورة التّازعات: الآية 5.

4- سورة الأنعام: الآية 61.

الملائكة وسائط بينه تعالى وبين الأشياء بدءاً وعوداً، على ما يعطيه القرآن الكريم، بمعنى أنهم أسباب للحوادث فوق المادية في العالم المشهود قبل حلول الموت والانتقال إلى نشأة الآخرة، وبعده.

أمّا في العود، أعني حال ظهور آيات الموت وقبض الروح وإجراء السؤال و ثواب القبر وعذابه، وإماتة الكل بنفخ الصور وإحيائهم بذلك مجدداً، والحشر وإعطاء الكتاب ووضع الموازين، والحساب، والسوق إلى الجنة أو النار فوساطتهم فيها غنية عن البيان. والآيات الدالة على ذلك كثيرة لا- حاجة إلى إيرادها والأخبار المأثورة فيها عن النبي وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) فوق حدّ الإحصاء. وكذا وساطتهم في مرحلة التشريع من النزول بالوحي ودفع الشياطين عن المداخلة فيه، وتسديد النبي، وتأييد المؤمنين وتطهيرهم بالاستغفار.

وأمّا وساطتهم في تدبير الأمور في هذه النشأة فيدل عليها قوله سبحانه: **وَ النَّازِعَاتِ غَرْقًا* وَ النَّاشِطَاتِ نَشْطًا* وَ السَّابِحَاتِ سَبْحًا* فَالْمُدَبِّرَاتِ سَبْقًا* فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا (1).**

فإنّ المراد من «النازعات» التي أقسم بها القرآن هو الملائكة التي تنزع الأرواح من الأجساد، و«غرقاً» كناية عن الشدّيد في النزاع. والمراد من «الناشطات» التي تخرج الأرواح برفق وسهولة. و«السابحات» النازلة من السماء مسرعة والسبح الإسراع في الحركة كما يقال للفرس سابح إذا أسرع في جريه. و«السابقات» نفس الملائكة لأنها سبقت ابن آدم بالخير والإيمان والعمل الصالح و«المدبّرات أمرًا» الملائكة المدبرة لأمر الكون.

فشأن الملائكة أن يتوسطوا بينه تعالى و ينفذوا أمره كما يستفاد من قوله

تعالى: بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (1).

وقوله: يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (2).

و لا ينافي ما ذكرنا (توسطهم بينه تعالى و بين الحوادث و كونهم أسبابا تستند إليها الظواهر الكونية) إسناد الحوادث إلى أسبابها القريبة المادية فإن السببية طولية لا عرضية فإن السبب القريب سبب للحادث، و السبب البعيد سبب للسبب.

كما لا ينافي توسطهم و استناد الحوادث إليهم، استناد الحوادث إلى الله تعالى، و كونه هو السبب الوحيد لها جميعا على ما يقتضيه توحيد الربوبية فإن السببية طولية كما سمعت لا عرضية. و لا يزيد استناد الحوادث إلى الملائكة استنادها إلى أسبابها الطبيعية القريبة، و قد صدق القرآن الكريم استناد الحوادث إلى الحوادث الطبيعية كما صدق استنادها إلى الملائكة.

و ليس لشيء من الأسباب استقلال في مقابله تعالى حتى ينقطع عنه فيمنع ذلك استناد ما استند إليه، إلى الله سبحانه على ما يقول به الوثنية من تفويضه تعالى تدبير الأمر إلى الملائكة المقربين. فالتوحيد القرآني ينفي الاستقلال عن كل شيء من كل جهة، فالملائكة، لا يملكون لأنفسهم نفعا و لا ضرا و لا موتا و لا حياة و لا نشورا.

فمثل الأشياء في استنادها إلى الأسباب المترتبة: القريبة و البعيدة، و انتهائها إلى الله سبحانه بوجه بعيد، كمثل الكتابة يكتبها الإنسان بيده و بالقلم، فللكتاب استناد إلى القلم ثم إلى اليد التي توصلت إلى الكتابة بالقلم، و إلى الإنسان الذي توصل إليها باليد و القلم. و السبب الحقيقي هو الإنسان المستقل بالسببية من غير أن ينافي سببته، استناد الكتابة بوجه إلى اليد و القلم (3).

ص: 71

1- سورة الأنبياء: الآيتان 26 و 27.

2- سورة النحل: الآية 50.

3- الميزان، ج 20، صفحة 183-184 بتلخيص.

(6) انحصار حق الحاكمية في الله سبحانه

إنّ التوحيد في الحاكمية من شئون التوحيد في الربوبية فإنّ الربّ بما أنّه صاحب المربوب و مالكه، و بعبارة ثانية خالقه و موجهه من العدم، له حق التصرف و التسلط على النفوس و الأموال و إيجاد الحدود في تصرفاته. و هذا يحتاج إلى ولاية بالنسبة إلى المسلّط عليه، و لولا ذلك لعدّ التصرف تصرفاً عدوانياً. و بما أنّ جميع الناس أمام الله سواسية، و الكل مخلوق و محتاج إليه لا يملك شيئاً حتى وجوده و فعله و فكره، فلا ولاية لأحد على أحد بالذات و الأصالة، بل الولاية لله المالك الحقيقي للإنسان و الكون و الواهب له وجوده و حياته كما يقول سبحانه: هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَ خَيْرٌ عُقْباً (1).

و الاستدلال بهذه الآية على انحصار الولاية في الله سبحانه مبني على أن يكون اسم الإشارة «هنالك» إشارة إلى الوقت الذي يتنازع فيه الكافر و المؤمن في هذه الدنيا، و أن تكون الولاية بمعنى تولى الأمور فهو الذي يتولى أمر عباده (2).

ص: 73

1- سورة الكهف: الآية 44.

2- لاحظ مجمع البيان، ج 3، ص 472.

وعلى هذا فالحاكمية خاصة بالله سبحانه وهي منحصرة فيه و تعد من مراتب التوحيد و لك أن تستظهر هذه الحقيقة من الآيات التالية:

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (1).

أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ (2).

لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (3).

هذا من جانب، و من جانب آخر إن وجود الحكومة في المجتمع أمر ضروري. و المراد الحكومة التي تصون الحريات الفردية إلى جانب المصالح الاجتماعية، و تسعى إلى تنظيم الطاقات و تنمية المواهب، و توقف أبناء المجتمع على واجباتهم، و تجري القوانين و السنن الإلهية و البشرية.

و من المعلوم أن تجسيم الحكومة و تجسيدها في الخارج و ممارسة الإمرة ليس من شأنه سبحانه بل هو شأن من يماثل المحكوم في الجنس و النوع و يشافهه و يقابله مقابلة الإنسان للإنسان. و على ذلك، فوجه الجمع بين حصر الحاكمية في الله سبحانه و لزوم كون الحاكم و الأمير بشرا كالمحكوم، هو لزوم كون من يمثل مقام الإمرة مأذونا من جانبه سبحانه لإدارة الأمور و التصرف، في النفوس و الأموال، و أن تكون ولايته مستمدة من ولايته سبحانه و منبعثة منها و لولا ذلك لما كان لتنفيذ حكمه جهة و لا دليل.

وإن شئت قلت، إن المقصود هو حصر الولاية التي تنبعث منها الحاكمية في الله سبحانه، لا حصر الإمرة و التصدي لتنظيم البلاد، و إقرار الأمن في المجتمع. فالولاية و حق الحاكمية له سبحانه، و على ضوء ذلك يجب أن يكون المتمثل بها منصوبا من قبله سبحانه باسمه الخاص أو بوصفه المخصوص.

ص: 74

1- سورة الأنعام: الآية 57.

2- سورة الأنعام: الآية 62.

3- سورة القصص: الآية 70.

و لأجل ذلك نجد أن أمة كبيرة من جنس البشر تولوا منصة الحاكمية من جانب الله سبحانه وإذنه الخاص، يديرون شؤون الحياة الاجتماعية للإنسان. وفي ذلك يخاطب الله نبيه داود ويقول:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (1).

إن الآية الكريمة وإن كانت واردة في تنصيب داود على القضاء، لكن نفوذ قضائه كان ناشئاً من حاكميته الواسعة التي تشمل الحكم والإمرة بحيث كان نفوذ قضائه من لوازمها وفروعها. ولم يكن القضاء في تلك الأعصار منفصلاً عن سائر شؤون الحكومة ولم يكن شأن داود منحصرًا في بيان الأحكام والمعارف، بل كان يتمتع بسلطة تامة تشمل التنفيذية والقضائية، بل التشريعية أيضاً بوحى من الله سبحانه. يقول سبحانه: وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ (2).

قال العلامة الطباطبائي: ويدل على اختصاص خصوص الحكم التشريعي به تعالى قوله: إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمْرًا أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (3). فالحكم لله لا- يشاركه فيه غيره على ظاهر ما يدل عليه غير واحد من الآيات، غير أنه سبحانه ربما ينسب الحكم وخاصة التشريعي منه في كلامه إلى غيره، كقوله تعالى: يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ (4)، وقوله للنبي: وَأَنْ أُحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ (5). وقوله تعالى: فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ (6) وقوله: يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ (7) إلى غير ذلك

ص: 75

1- سورة ص: الآية 26.

2- سورة البقرة: الآية 251.

3- سورة يوسف: الآية 40.

4- سورة المائدة: الآية 95.

5- سورة المائدة: الآية 49.

6- سورة المائدة: الآية 48.

7- سورة المائدة: الآية 44.

من الآيات، فإذا انضم هذا القسم من الآيات إلى القسم الأول الحاصر له بالله سبحانه فيفيد أنّ الحكم الحق لله سبحانه بالأصالة و أولًا لا يستقل به أحد غيره، و يوجد لغيره بإذنه و بالعرض ثانياً، و لذلك عدّ تعالى نفسه أحكم الحاكمين و خيرهم لأنه لازم الأصالة و الاستقلال فقال: أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ (1) و قال: وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (2)، و عمّ الحكم التكويني فلا يوجد - على ما أذكر - ما يدل على نسبه إلى غيره، و إن كان معاني عامة الصفات و الأفعال المنسوبة إليه تعالى لا تأتي عن الانتساب إلى غيره انتساباً إذنياً، كالعلم و القدرة و الحياة و الخلق و الرزق، و الإحياء و المشيئة التي انتسبت إلى غيره سبحانه في آيات كثيرة، و لعل عدم نسبة الحكم التكويني إلى غيره سبحانه لحرمة جانبه تعالى، لإشعار هذا الوصف بنوع من الاستقلال الذي لا مسوّغ لنسبته إلى هذه الأسباب المتوسطة. و نظيرها في ذلك ألفاظ البديع و البارئ و الفاطر و ألقاب أخرى تجري مجراها في الإشعار بمعاني تنبئ عن نوع من الاختصاص، و إنما كفّت عن استعمالها في غير موردته تعالى رعاية لحرمة ساحة الربوبية (3).

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة و هي أنّ الحاكمية فرع الولاية على المحكوم، و لا ولاية إلا لله سبحانه. فلا حكومة إلا له. غير أن تجسيد الحكومة في المجتمع، بمعنى الإمرة عليه، ليس من شئونه سبحانه، بل يقوم به المأذون من جانبه إمّا بالاسم كما مرّ في حق داود، أو بالوصف و العنوان كما هو الحال في حق العلماء و الفقهاء الذين لهم الحكم و الإمرة عند غيبة النبي أو الإمام المنصوص عليه بالاسم.

و على هذا فالحكومات القائمة في المجتمعات يجب أن تكون شرعيتها مستمدة من ولايته سبحانه و حكمه بوجه من الوجوه، و إذا كانت علاقتها

ص: 76

1- سورة التين: الآية 8.

2- سورة الأعراف: الآية 87.

3- الميزان، ج 7، ص 116-117. و سيوافيك معنى الحكم التكويني عند البحث عن القضاء و القدر التكويني، فإن الحكم التكويني هو القضاء التكويني.

منقطعة غير موصولة به سبحانه فهي حكومات طاغوتية لا قيمة لها، فلا حاكمية لأحد على أحد إلا من حكمه الله على الإنسان في ظل شروط خاصة من العدل و القسط و رعاية الأحكام الإلهية.

ص: 77

(7) انحصار حق الطاعة في الله سبحانه

إنَّ انحصار حق الطاعة في الله سبحانه من شئون انحصار الربوبية فيه سبحانه. فإنَّ الربَّ بما هو صاحب الإنسان و مدبر حياته و مخطط مساره، و خالقه على وجه، له حق الطاعة كما له حق الحاكمية، فليس هناك مطاع بالذات إلاَّ هو فهو الذي يجب أن يطاع و يمثل أمره و لا يجب إطاعة غيره إلاَّ إذا كان بإذنه و أمره.

و بعبارة أخرى، إنَّ المالك للوجود بأسره و ربَّ الكون الذي منه و إليه الإنسان يجب أن يطاع دون سواه. و المراد من الطاعة هو أن نضع ما و هبنا من الآلاء، حتى وجودنا و إرادتنا، في الموضوع الذي يرضاه. و المروق من هذه الطاعة عدوان على المولى و ظلم له، الذي يقبحه العقل.

و أمَّا غيره تعالى، فبما أنَّه لا دخل له في وجود الإنسان و حياته و نعمه و آلائه بل هو أيضا إنسان محتاج مثله، فلا يتصور له حق الطاعة إلاَّ إذا أمر المطاع بالذات بإطاعته.

و لأجل ذلك نجد الآيات على صنفين صنف يعرفه سبحانه مطاعا و يقول: وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (1).

ص: 79

وصنف يعطف على إطاعة الله سبحانه إطاعة رسوله ولكن يجعل لزوم إطاعته مقيدا بإذنه سبحانه و ما أُرسلنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ (1) ويقول: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (2).

لا شك أنّ الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، وأولي الأمر، والوالدين، وغيرهم يجب طاعتهم، وتحرم معصيتهم ومخالفتهم، لكن وجوب إطاعتهم إنما هو بأمر من الله سبحانه ولو لا أمره لما كان لأحد على أحد حقّ الطاعة وبذلك تقدر على تصنيف الآيات وجمعها.

نعم، ليست طاعة الرسول منحصرة في سماع الأحكام التي جاء بها والعمل على طبقها، بل للرسول الأعظم مناصب وراء بيان الوحي و تبين الأحكام، و وراء تعليم القرآن و تلاوة آياته، و منها إصدار الأوامر و النواهي إلى المؤمنين في مختلف شئون الحياة فإذا أمر بتجهيز الجيش و النفر إلى الجهاد و مكافحة الظالمين فله حق الطاعة عليهم، و من خالفه فقد خالف الرسول و عصاه. و هذا بخلاف ما إذا بلغ الرسول أحكام الله و رسالاته إلى الناس كالصلاة و الصيام فتركهما يعدّ معصية لله سبحانه لا معصية للرسول.

فيجب على الموحّد الإمعان في هذه المجالات المختلفة و يعترف:

أولاً: إنّ الطّاعة على وجه الإطلاق مختصة بالله سبحانه و لا طاعة لغيره بالذات.

و ثانياً: إنّ الرسول الأعظم له مقامات فهو في مقام مبلغ و بشير و نذير، كما في إبلاغ رسالاته. و هو في الوقت نفسه في مقام آخر أمر و ناه له حق الأمر و النهي، كما هو في مقام ثالث فاصل للخصومات و قاض بين الناس فيجب تنفيذ حكمه. و تمييز هذه المقامات غير خفي لمن أمعن و تدبّر.

ص: 80

1- سورة النساء: الآية 64.

2- سورة النساء: الآية 80.

(8) انحصار حق التقنين و التشريع في الله سبحانه

إنّ التّوحيد في التشريع من فروع التّوحيد في الربوبية، فإذا كان الله سبحانه هو الرّبّ و المدبّر و المدير للكون و الإنسان، و المالك و الصاحب فلا وجه لسيادة رأي أحد على أحد. لأنّ التّاس في مقابلة سبحانه سواسية كأسنان المشط فلا فضل لأحد على أحد من حيث هو هو.

و بعبارة أخرى: إنّ المشرّع و المقنّن لا ينفك تشريعه و تقنينه عن إيجاد الضيق على الفرد و المجتمع، فينهى عن شيء تارة و يسوّغه أخرى، و يعاقب على العصيان و المخالفة. و من المعلوم أنّ هذا العمل يتوقف على ولاية المقنن على الفرد أو المجتمع و لا ولاية لأحد على أحد إلاّ الله سبحانه.

فلاجل ذلك لا مناص من القول بأنّ التقنين و التشريع الذي هو نوع تدبير لحياة الفرد و المجتمع مختص بالله سبحانه و ليس لأحد ذلك الحق.

و على هذا الأساس لا يوجد في الإسلام أي سلطة تشريعية لا فردية و لا جماعية و لا مشرّع إلاّ الله وحده، و أمّا الفقهاء و المجتهدون فليسوا بمشرعين بل هم متخصصون في معرفة تشريعه سبحانه و وظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها و جعلها في متناول الناس.

و أمّا ما تعورف في القرن الأخير من إقامة مجالس النواب أو الأمة أو

الشورى في البلاد الإسلامية، فليست لها وظيفة سوى التخطيط لإعطاء البرامج للمسؤولين في الحكومات في ضوء القوانين الإلهية لتنفيذها.

والتخطيط غير التقنين كما هو واضح.

وعلى ذلك فهناك مقنّن ومشرّع وهو الله سبحانه، كما أنّ هناك مبين وكاشف عن القوانين وهو الفقيه، وهناك جماعة الخبراء الواقفون على المصالح والمفاسد وشأنهم التخطيط والبرمجة في مجالات الزراعة والتنمية والاقتصاد والصناعة وغير ذلك ممّا لا تتم الحياة في هذه العصور إلاّ به وهم نواب الأمة وكلاؤهم في تلك المجالس.

ثم إنّ هناك آيات في الذكر الحكيم تدل بوضوح على اختصاص التشريع بالله سبحانه، نذكر بعضها منها:

قال سبحانه: **وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (1).**

وقال سبحانه: **وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (2).**

وقال سبحانه: **وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (3).**

فهذه المقاطع الثلاثة تعرب عن انحصار حق التقنين بالله سبحانه وذلك لأنه يصف كل من حكم بغير ما أنزل الله تارة بالكفر وأخرى بالظلم وثالثة بالفسق، فهم كفرون لأنهم يخالفون التشريع الإلهي بالرّد والإنكار والجحود، وظالمون لأنهم يسلمون حق التقنين الذي هو مختص بالله سبحانه إلى غيره، وفاسقون لأنهم خرجوا بهذا الفعل عن طاعة الله تعالى.

ص: 82

1- سورة المائدة: الآية 44.

2- سورة المائدة: الآية 45.

3- سورة المائدة: الآية 47.

و باختصار، يعدّ الحكم صنفين: حكم الله تبارك و تعالى و حكم الجاهلية و يقول: أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (1).

«فالحكم حكمان، حكم الله و حكم أهل الجاهلية فمن أخطأ بحكم الله حكم بحكم أهل الجاهلية» (2).

و على ضوء ذلك فالسلطات التشريعية السائدة في العالم، إذا كان تشريعها مطابقاً لتشريع الله سبحانه فهو حكم الله، و لو أضيف إلى المجالس فقد سبقه التشريع الإلهي و لم يكن حاجة لتشريع. و إن كان على خلافه فهو حكم الجاهلية حسب النصّ الشريف.

نعم هاهنا أسئلة حول اختصاص التشريع بالله سبحانه نترك الإجابة عنها إلى الأبحاث الفقهية. و لكن نأتي بنكتة و هي أنّ حق التشريع على العباد من شؤون الربوبية فمن أعطى زمام التشريع إلى غيره سبحانه فقد اتخذه ربّاً و لو في بعض الشؤون لا كلّها. و لأجل ذلك نرى أنه سبحانه يرمي اليهود و النصارى بأنهم اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ (3) و لم يكن اتّخاذهم أرباباً لأجل عبادتهم بل لأجل دفع حق التشريع إليهم.

روى الثعلبي في تفسيره عن علي بن حاتم قال: «أتيت رسول الله (صلى الله عليه و آله) و في عنقي صليب من ذهب فقال لي: يا علي اطرح هذا الوثن من عنقك فطرحت ثم انتهيت إليه و هو يقرأ من سورة البراءة هذه الآية: اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا حَتَّى فَرَّغَ مِنْهَا فقلت له: إنّنا لسنا نعبدهم فقال: أليس يحرمون ما أحلّ الله فتحرمونه و يحلّون ما حرّم الله فتستحلّونه قال: فقلت: بلى. قال: فتلك عبادتهم».

ص: 83

1- سورة المائدة: الآية 50.

2- من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 3.

3- سورة التوبة: الآية 31.

وروي عن الباقر والصادق (عليهما السلام) أنهما قالوا: «أما والله ما صاموا ولا صلّوا ولكنهم أحلّوا لهم حراما وحرّموا عليهم حلالا، فاتّبعوهم وعبدوهم من حيث لا يشعرون»⁽¹⁾.

ص: 84

1- مجمع البيان، ج 3، ص 23. فاتخاذ الرّب وإعطاء زمام التشريع كان على وجه الحقيقة، وفي تسمية ذلك عبادة نوع تجوّز و توسع كما سيوافيك في معنى العبادة.

إشارة

التوحيد في العبادة مما اتفق على اختصاصه بالله سبحانه جميع المسلمين بل الإلهيين، فلا يسجل اسم أحد في سجلّ الموحدين أو المسلمين إلا أن يخصّص العبادة بالله وحده فلو عممها له ولغيره، لا يكون مسلما ولا موحدا.

وهذه القاعدة الكلية لا يشك فيها أي مسلم، كيف و القرآن يصرح بأن الغاية والهدف الأسنى من بعث الأنبياء هو الدعوة إلى التوحيد في العبادة، قال سبحانه: **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (1)**. وشعار المسلمين من لدن بعثة النبي (صلى الله عليه وآله) إلى يومنا هذا هو تخصيص العبادة بالله سبحانه، كيف وهم يقرءون في صلواتهم: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (2)**. وكانت مكافحة النبي (صلى الله عليه وآله) للثنويين تتركز على هذه النقطة غالبا كما هو ظاهر لمن راجع القرآن الكريم.

وبالجملة، لا تجد مسلما ينكر أصل الضابطة والقاعدة بل الكل

ص: 85

1- سورة النحل: الآية 36.

2- سورة الفاتحة: الآية 5.

متفقون على صحتها قائلون بأن استحقاق العبادة من شئون الربوبية، فمن كان ربًا فهو مستحق للعبادة، وإذ لا ربّ سواه فلا معبود سواه. و إنما الكلام في تشخيص مصاديقها و جزئياتها عن غيرها، وهذه هي المشكلة الوحيدة في هذا الفصل، فإنّ جلّ من يعدّون بعض الأفعال عبادة لم يتوقفوا في تحديد العبادة تحديداً منطقياً يتميز به مصداق العبادة عن غيرها. فلأجل ذلك ضربوا الكلّ بسهم واحد فخلطوا العبادة بغيرها، وأجروا على الكلّ حكم الشّرك. و من هنا يجب على الباحث الكلامي تحديد مفهوم العبادة حتى يتميز مصداقها عن مصداق غيرها كالخضوع والتعظيم.

و هذا البحث هو البحث الرئيسي في هذا الفصل وليس للباحث غنى عنه، ونحن نرسل الكلام في الموضوع لما نجد فيه من الأهمية الخاصة في هذه الأعصار.

ما هي العبادة؟

إشارة

لفظ العبادة من المفاهيم الواضحة كالماء والأرض ولكن مع وضوح مفهومها و حضور هذا المفهوم في الذهن يصعب التعبير عنه بالكلمات، فكما هي واضحة مفهوماً، كذلك واضحة مصداقاً بحيث يسهل تمييز مصاديقها عن مصاديق التعظيم والتكريم. فتقبيل العاشق دار معشوقته، أو تراب قبرها بعد موتها لا يوصف بالعبادة، كما أن ذهاب الناس إلى زيارة من يعينهم من الشخصيات، و الوفود إلى مقابرهم، أو الوقوف أمامها احتراماً لا يعد عبادة و إن بلغ من الخضوع ما بلغ. و لكن لكي نعطي ضابطة كلية لتمييز المصاديق نأتي بتعاريف ثلاثة تتميز بها العبادة عن التكريم والتعظيم وإليك بيانها.

التعريف الأول

العبادة هي: «الخضوع اللفظي أو العملي الناشئ عن الاعتقاد بالوهية المخضوع له»⁽¹⁾ و يتضح صدق هذا التعريف ببيان أمرين:

ص: 86

1- سيوافيك فيما يأتي معنى الألوهية.

الأول: إن العرب الجاهليين الذين نزل القرآن في أوساطهم وبيئاتهم، بل كل الوثنيين وعبدة الشمس والكواكب والجن، كانوا يعتقدون بالوهية معبوداتهم، ويتخذونها آلهة صغيرة، وفوقها الإله الكبير الذي نسميه بـ «الله» سبحانه وتعالى.

الثاني: إنَّ العبادة عبارة عن القول أو العمل الناشئين من الاعتقاد بالوهية المعبود، وأنَّه ما لم ينشأ الفعل أو القول من هذا الاعتقاد، فلا يكون الخضوع أو التعظيم و التكريم عبادة.

أما الأمر الأول فيدل عليه آيات كثيرة تشير إلى بعضها، يقول سبحانه:

الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (1).

وَإِتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا (2).

أَإِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى (3).

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزْرَأُ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً (4).

فهذه الآيات تشهد على أنَّ دعوة المشركين كانت مصحوبة بالاعتقاد بالوهية أصنامهم وقد فسّر الشرك في بعض الآيات بـ «اتخاذ الإله مع الله»، وذلك في قوله سبحانه: وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ * الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (5).

ص: 87

1- سورة الحجر: الآية 96.

2- سورة مريم: الآية 81.

3- سورة الأنعام: الآية 19.

4- سورة الأنعام: الآية 74.

5- سورة الحجر: الآيات 94-96.

وفي آية أخرى يفسر حقيقة الشرك ب «اعتقاد ألوهية المعبود» وذلك في قوله سبحانه: أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (1).

فجعل ملاك الشرك الاعتقاد بألوهية غير الله والمراد من الشرك هنا، الشرك في العبادة.

فبهذه الآيات ونظائرها يتجلى بوضوح تام أن شركهم كان بسبب اعتقادهم ألوهية معبوداتهم و بسبب هذا الاعتقاد كانوا يعبدونها و يقدمون لها النذور و القرابين وغير ذلك من التقاليد و السنن العبادية. و بما أن كلمة التوحيد تهدم عقيدتهم بألوهية غير الله سبحانه، كانوا يستكبرون عند سماعها كما قال عز و جل: إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ (2) أي يرفضون ما قيل لهم، لأنهم يعتقدون بألوهية معبوداتهم أيضا، و يعبدونها لأنها آلهة بحسب تصورهم.

و لأجل هذه العقيدة السخيفة كانوا إذا دعي الله وحده كفروا به، و إذا أشرك به آمنوا كما قال سبحانه: ذَلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَ إِنْ يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ (3).

و أما الأمر الثاني: فيدل عليه الآيات التي تأمر بعبادة الله و تنهى عن عبادة غيره، مدللة ذلك بأنه لا إله إلا الله كقوله سبحانه و تعالى: يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ (4) و معنى ذلك أن الذي يستحق العبادة هو من كان إلها، و ليس هو إلا الله. و عندئذ فكيف تعبدون ما ليس بإله. و كيف تتركون عبادة الله و هو الإله الذي يجب أن يعبد دون سواه؟ و في هذا المضمون وردت آيات كثيرة أخرى (5).

ص: 88

1- سورة الطور: الآية 43.

2- سورة الصافات: الآية 35.

3- سورة غافر: الآية 12.

4- سورة الأعراف: الآية 59.

5- قد ورد هذا المضمون في عشرة موارد أو أكثر في القرآن الحكيم و يمكن للقارئ الكريم أن يراجع لذلك الآيات التالية الأعراف/ 65 و 73 و 85، هود/ 50 و 61 و 84، الأنبياء/ 25، المؤمنون/ 23 و 22، طه/ 14.

فهذه التعابير التي هي من قبيل تعليق الحكم على الوصف، تفيد أنّ العبادة هي الخضوع والتذلل النابعين من الاعتقاد بألوهية المعبود، إذ نلاحظ بجلاء كيف أنّ القرآن استنكر عبادة المشركين غير الله بأنّ هذه المعبودات ليست بآلهة، وأنّ العبادة من شؤون الألوهية، فإذا تحقق وصف الألوهية في شيء جازت عبادته واتخاذ معبودا. وحيث أنّ هذا الوصف لا يوجد إلاّ في الله سبحانه وجب عبادته دون سواه.

فإلى هنا اتضح أنّ الحق في التعريف هو أن يقال: «إنّ العبادة هي الخضوع النابع عن الاعتقاد بألوهية المعبود» وإلى ذلك يشير العلامة الحجة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي في تفسيره المسمى بـ «آلاء الرحمن» في معرض تفسيره وتحليله لحقيقة العبادة قال: «العبادة ما يرونها مشعرا بالخضوع لمن يتّخذ الخاضع إليها ليوفيه بذلك ما يراه له من حق الامتياز بالألوهية»⁽¹⁾.

لقد صبّ العلامة البلاغي ما يدركه فطريا للعبادة في قالب الألفاظ والبيان. والآيات المتقدمة تؤيد صحّة هذا التعريف واستقامته.

التعريف الثاني

العبادة هي: «الخضوع أمام من يعتقد بأنه يملك شأنًا من شؤون وجود العابد وحياته و آجله و عاجله».

توضيح ذلك: إنّ العبودية من شؤون المملوكية و مقتضياتها، فعند ما يحسّ العابد في نفسه بنوع من المملوكية، و يحسّ بالمالكية في الطرف الآخر، يفرغ إحساسه هذا، في الخارج، في ألفاظ و أعمال خاصة، و تصير الألفاظ و الأعمال تجسيدا لهذا الإحساس، و يكون كل عمل أو لفظ مظهر لهذا الإحساس العميق، عبادة.

ص: 89

1- آلاء الرحمن، ص 57، طبعة صيدا. وقد طبع من هذا التفسير جزءان فقط.

و لا شك أن ليس المقصود بالمالكية، مطلق المالكية، فالاعتقاد بالمالكية القانونية و الاعتبارية لا يكون أبدا موجبا لصيرورة الخضوع عبادة.

و البشر في عصور «العبوديات الفردية» بالأمس، و «العبودية الجماعية» في الحاضر، لا يعدون امتثالهم لأوامر أسيادهم عبادة. وإنما المقصود من المملوكية هنا، القائمة على أساس الخلق و التكوين و التسلّط على شأن من شؤون التكوين. فالمالكيات الحقيقية لها مناشئ مختلفة و هاك بيانها:

1 - قد يوصف بالمالكية لكونه خالقا، و من هنا يكون الله سبحانه مالكا حقيقيا للبشر لأنه خالقه و موجهه من العدم. و لهذا نجد القرآن الكريم يعتبر جميع الموجودات الشاعرة عبيدا لله، و يصفهم تعالى بأنه مالكهم الحقيقي و ذلك لأنه خلقهم، إذ يقول سبحانه: **إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا (1)**.

و لأجل ذلك أيضا نجده سبحانه يأمرهم بعبادة نفسه معللا بأنه هو ربهم الذي خلقهم دون سواه، إذ يقول: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (2)** و يقول جل شأنه: **ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ (3)**.

2 - و يوصف بالمالكية لكونه رازقا و محييا و مميتا، و لذلك يحس كل إنسان سليم الفطرة بمملوكيته لله تعالى، لأنه سبحانه مالك حياته و مماته و رزقه. و من هنا يلفت القرآن نظر البشر إلى مالكية الله تعالى لرزق الإنسان و أنه تعالى هو الذي يميته و هو الذي يحييه، ليلفته من خلال ذلك إلى أن الله هو الذي يستحق العبادة فحسب، إذ يقول عزّ من قائل: **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ (4)**. و يقول سبحانه: **هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا**

ص: 90

1- سورة مريم: الآية 93.

2- سورة البقرة: الآية 21.

3- سورة الأنعام: الآية 102.

4- سورة الروم: الآية 40.

مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ (1) ويقول تعالى: هُوَ يَحْيِي وَيُمِيتُ (2).

3- ويوصف بها لكون الشفاعة والمغفرة بيده، وحيث إن الله تعالى هو المالك للشفاعة المطلقة لقوله تعالى: قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً (3)، وللمغفرة الذنوب لقوله تعالى: وَمَنْ يُغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ (4)، بحيث لا يملك أن يشفع أحد لأحد من العباد إلا بإذنه، لذلك يشعر الإنسان في قرارة ضميره بأن الله سبحانه مالك مصيره من حيث السعادة الأخروية، وإذا أحس إنسان بمملوكية كهذه و مالكية كتلك، ثم جسّد هذا الإحساس في قالب اللفظ أو العمل، كان عابدا له بلا ريب.

و إلى ذلك يرجع ما ربما يفسّر العبادة بأنها خضوع أمام من يعتقد بربوبيته، فمن كان خضوعه العملي، أو القولي أمام أحد نابعا من الاعتقاد بربوبيته، كان بذلك عابدا له. ويكون المقصود من لفظة «الرب» في هذا التعريف هو المالك لشئون الشيء، القائم بتدبيره وتربيته.

ويدل على ذلك أنّ قسما من الآيات تعلق الأمر بحصر العبادة في الله وحده بأنّه الربّ، فمن ذلك قوله سبحانه: وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ (5). وقوله سبحانه: إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (6). وقوله سبحانه إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (7). وغير ذلك من الآيات التي تجعل العبادة دائرة مدار

ص: 91

1- سورة الروم: الآية 28.

2- سورة يونس: الآية 56.

3- سورة الزمر: الآية 44.

4- سورة آل عمران: الآية 135.

5- سورة المائدة: الآية 72.

6- سورة الأنبياء: الآية 92.

7- سورة آل عمران: الآية 51.

التعريف الثالث

ويمكننا أن نصب إدرأنا للعبادة في قالب ثالث فنقول: العبادة هي «الخشوع ممن يرى نفسه غير مستقل في وجوده وفعله، أمام من يكون مستقلا فيهما». و ليس الغني المستقل إلا الله سبحانه، وقد وصف نفسه تعالى في غير موضع من كتابه بالقيوم قال عز من قائل: **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2)** وقال سبحانه: **وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (3)**. ولا يراد منه سوى كونه قائما بنفسه، ليس فيه آية شائبة من شوائب الفقر والحاجة إلى الغير، بل كل ما سواه قائم به.

وبعبارة أخرى: العبادة نداء الله تعالى وسؤاله، والقيام بخشوع في محضره، و طلب حاجات الدنيا والآخرة منه على أنه الفاعل المختار والمالك الحقيقي لأمر الدنيا والآخرة كلها، والمتصرف فيها، فلو نودي بوجود آخر بهذا الوصف، تماما أو بعضا، فالنداء عبادة له وشرك فيه، والمنادي مشرك بلا كلام. فالذي يجب التركيز عليه هو أن نعرف ما هو فعل الله سبحانه، ونميزه عن فعل غيره وصلاحيته، حتى لا تقع في ورطة الشرك عند طلب شيء من الأنبياء والأولياء وغيرهم من الناس، فنقول:

إن من أقسام الشرك هو أن نطلب فعل الله تعالى من غيره. ومن المعلوم أن فعل الله تعالى ليس هو مطلق الخلق والتدبير والرزق سواء أ كان عن استقلال أم بإذن الله لأنه سبحانه نسبها إلى غيره في القرآن، بل هو القيام بالفعل مستقلا من دون استعانة بغيره، فلو خضع احد أمام آخر بما أنه

ص: 92

1- لاحظ الآيات الكريمات التاليات: يونس: الآية 3، الحجر: الآية 99، مريم: الآيتان 36 و 65، الزخرف: الآية 64.

2- سورة البقرة: الآية 255، وآل عمران: الآية 2.

3- سورة طه: الآية 111.

مستقل في فعله سواء أكان الفعل فعلا عاديا كالمشي والتكلم، أم غير عادي كالمعجزات التي كان يقوم بها سيدنا المسيح (عليه السلام) مثلا، من خلق الطير من الطين وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى والإنباء بالمعجيات، يعدّ الخضوع عبادة للمخضوع له.

توضيح ذلك: إنّ الله سبحانه غني في فعله، كما هو غني في ذاته عما سواه، فهو يخلق ويرزق ويحيي ويميت من دون أن يستعين بأحد - سواء في أفعاله المباشرة أو التسببية - أو يستعين في خلقه بمادة قديمة غير مخلوقة له. فلو اعتقدنا بأن أحدا مستغن في فعل العادي وغير العادي عن سواه، وأنّه يقوم بما يريد من دون استمداد واحتياج إلى أحد حتى الله سبحانه، فقد أشركناه مع الله واتخذناه ندا له تعالى.

فالملاك في هذا التعريف هو «استقلال الفاعل» في فعله، وعدم استقلاله. والتوحيد بهذا المعنى مما يشترك فيه العالم والجاهل.

نعم ما يدركه المتأله المثالي من التفاصيل في مورد الاستقلال في المعبود، وعدمه في العابد على ضوء الأدلة العقلية والكتاب العزيز، ممّا يدركه غيره أيضا بفطرته التي خلق عليها، فلا يلزم من اختصاص فهم التفاصيل بهذه الطبقة (أي المتألهين البصيرين) حرمان الجاهليين من فهم معاني العبادة ومشتقاتها الواردة في القرآن ومحاوراتهم العرفية، فالعبادة بهذا المعنى - أي باعتقاد كون المعبود مستقلا - يشترك فيه العالم والجاهل، والكامل وغير الكامل، غير أنّ كل فرد من الناس يفهمه على قدر ما أعطي من الفهم والدرك كما قال سبحانه: فَسَأَلَتْ أُوْدِيَّةٌ بِقَدْرِهَا (1) وحيث أنّ الدارج في السنة المتكلمين في المقام، التعبير ب«التفويض» فلنشرح.

مقاصدهم.

ص: 93

اتّقت كلمة الموحدين على أنّ الاعتقاد بالتفويض موجب للشرك، وأنّ الخضوع النابع من ذلك الاعتقاد يعدّ عبادة للمخضوع له، و التفويض يتصور في أمرين:

1 - تفويض الله تدير العالم إلى خيار عباده من الملائكة و الأنبياء و الأولياء، و يسمى بالتفويض التكويني.

2 - تفويض الشئون الإلهية إلى عباده كالتقنين و التشريع، و المغفرة و الشفاعة، مما يعد من شئونه سبحانه و يسمى بالتفويض التشريعي.

أما القسم الأول:

فلا شك أنّه موجب للشرك، فلو اعتقد أحد بأنّ الله فوّض أمور العالم و تديرها من الخلق و الرزق و الإماتة و نزول الثلج و المطر و غيرها من حوادث العالم إلى ملائكته أو صالحى عباده، فقد جعلهم أندادا له سبحانه، إذ لا يعنى من التفويض إلّا كونهم مستقلين في أفعالهم، منقطعين عنه سبحانه فيما يفعلون و ما يريدون.

فالأمر دائر بين كون العبد ذا فعل بالاستقلال و الانقطاع عن الله سبحانه (1) أو كونه ذا شأن بأمره تعالى و إذنه و مشيئته و لا قسم ثالث. و الأول منهما هو التفويض. و أما الثاني و هو الاعتقاد بأنّ القديسين من الملائكة و الجنّ أو الأنبياء أو الأولياء مدبرون للعالم بإذنه و مشيئته و أمره و قدرته من دون أن يكونوا مستقلين فيما يفعلون، أو مفوّضين فيما يعملون، فليس موجبا

ص: 94

1- و هو قسمان استقلال العبد في الأفعال الراجعة إلى تدير العالم و الحوادث الواقعة فيه و هو محل البحث. و استقلاله في أفعال نفسه كمشيه و تكلمه و هو ما يأتي البحث عنه في الجبر و التفويض و هو الفصل السادس من الكتاب.

للشرك، بل أمره دائر حينئذ بين كونه صحيحا مطابقا للواقع - كما في الملائكة - أو غلطا مخالفا له، كما في الأنبياء والأولياء، فإنهم غير واقعين في سلسلة العلل والأسباب بل هم كسائر الناس يستفيدون من النظام الطبيعي بحيث يختل عيشهم وحياتهم عند اختلال تلك التّظم. و معلوم أنه ليس كل مخالف للواقع يعتبر شركا، إذ عند ذلك يحتل الولي مكان العلة الطبيعية و النظم المادية، و ليس الاعتقاد بوجود هذا النوع من العلل والأسباب مكان النظم المادية للظاهرة شركا.

وقد مرّ أنّ مشركي عهد الرسالة كانوا يعتقدون لآلهتهم نوعا من الاستقلال في الفعل و كانوا يتوجهون إليها على هذا الأساس. و قد جاء في السيرة أنه لما أصاب المسلمين مطر في الحديبية لم يبّل أسفل نعالهم أي ليلا، فنادى منادي رسول الله (صلى الله عليه و آله) مناديه أن ينادي ألا صلّوا في رحالكم. و قال (صلى الله عليه و آله) صبيحة ليلة الحديبية لما صلى بهم: «أ تدرّون ما قال ربّكم». قالوا: الله و رسوله أعلم. قال: قال الله عز و جل: «صبيح بي من عبادي مؤمن بي و كافر، فأما من قال: مطرنا برحمة الله و فضله، فهو مؤمن بالله و كافر بالكواكب، و من قال: مطرنا بنجم كذا - و في رواية بنوء كذا و كذا - فهو مؤمن بالكواكب و كافر بي» (1).

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي

و هو الاعتقاد بأنّ الله سبحانه فوّض إلى أحد مخلوقاته بعض شئونه كالتقنين و التشريع و الشفاعة و المغفرة، فلا ريب أنه شرك بالله، و اتخاذ ندّ له كما يقول سبحانه: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ (2) و الموجود لا يكون ندّا لله سبحانه، إلّا إذا كان قائما بفعل أو

ص: 95

1- السيرة الحلبية، ج 3، ص 29.

2- سورة البقرة: الآية 165.

شأن من أفعال الله و شئونه سبحانه مستقلا، لا ما إذا قام به بإذن الله و أمره، فلا يكون عندها ندًا، بل عبدا مطيعا له مؤتمرا بأمره، منفذا لمشيئته تعالى، هذا.

وقد كان أخف ألوان الشرك و أنواعه بين اليهود و النصارى و العرب الجاهليين اعتقاد فريق منهم بأن الله سبحانه فوض حق التقنين و التشريع إلى الرهبان و الأحبار كما يقول القرآن الكريم: **اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ (1)**، و أنّ الله فوض حق الشفاعة و المغفرة للذين هما من حقوقه المختصة به - إلى أصنامهم و معبوداتهم، و أنّ هذه الأصنام و المعبودات «مستقلة» في التصرف في هذه الشئون، فهي شفعاؤهم عند الله، و لأجل ذلك كانوا يعبدونها، كما يقول عزّ من قائل: **وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هُوَ لَأَنْ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ (2)**.

و لذلك أصرت الآيات القرآنية على القول بأنّه لا يشفع أحد إلا بإذن الله، فلو كان المشركون يعتقدون بأنّ معبوداتهم تشفع لهم بإذن الله لما كان لهذا الإصرار على مسألة متفق عليها بين المشركين، أيّ مبرر. على أنّ ذلك الفريق من الجاهليين إنما كانوا يعبدون الأصنام لكونها تملك شفاعتهم، و أنّ عبادتها توجب التقرب إلى الله، لا لكونها خالقة أو مدبرة للكون، و في هذا يقول القرآن الكريم حاكيا مقالتهم: **مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (3)**.

زبدة المقال

خلاصة القول في المقام، إنّ أي عمل ينبع من الاعتقاد بأنّ الله سبحانه إله العالم أو ربّه أو غني في فعله، و يكون كاشفا عن هذا النوع من التسليم المطلق، يعد عبادة له، و يكون صاحبه مشركا إذا فعل ذلك لغير الله.

ص: 96

1- سورة التوبة: الآية 31.

2- سورة يونس: الآية 18.

3- سورة الزمر: الآية 3.

و يقابل ذلك، القول و الفعل و الخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد.

فخضوع أحد أمام موجود و تكريمه - مبالغا في ذلك - من دون أن ينبع من الاعتقاد بألوهيته، لا يكون شركا و لا عبادة لهذا الموجود، و إن كان من الممكن أن يكون حراما. مثل سجود العاشق للمعشوقة أو المرأة لزوجها، فإنه و إن كان حراما في الشريعة الإسلامية لكنه ليس عبادة بل حرمة لوجه آخر فالعبادة و التحريم شيان.

و من هذا البيان يتضح جواب سؤال يطرح نفسه في هذا المقام و هو:

إذا كان الاعتقاد بالألوهية أو الربوبية أو التفويض، شرطا في تحقق العبادة فيلزم من ذلك جواز السجود لأي شخص من دون ضمّ هذه النية.

و يجاب عليه: بأنّ السجود حيث إنّه وسيلة عامة للعبادة، و حيث إنّ الله تعالى يعبد بها عند جميع الأقوام و الملل و الشعوب، و صار بحيث لا يراد منه إلاّ العبادة، لذلك لم يسمح الإسلام بأن يستفاد من هذه الوسيلة العالمية حتى في الموارد التي لا تكون عبادة. و هذا التحريم إنما هو من خصائص الإسلام إذ لم يكن حراما قبله، و إلاّ لما سجد يعقوب و أبناؤه ليوسف (عليه السلام) إذ يقول عز و جل: وَرَفَعَ أَبُو يَهُ عَلَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا (1). و من هذا القبيل سجود الملائكة لآدم كما يقول سبحانه:

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا... (2) فإنه لم يكن إلاّ سجود تكريم و احترام.

قال الجصاص: «قد كان السجود جائزا في شريعة آدم (عليه السلام) للمخلوقين، و يشبه أن يكون قد كان باقيا إلى زمان يوسف (عليه السلام) فكان فيما بينهم لمن يستحق ضربا من التعظيم و يراد إكرامه و تبجيله، بمنزلة المصافحة و المعانقة فيما بيننا، و بمنزلة تقبيل اليد، و قد روي عن النبي (عليه السلام) في إباحة تقبيل اليد أخبار، و قد روي الكراهة إلاّ أنّ السجود

ص: 97

1- سورة يوسف: الآية 100.

2- سورة البقرة: الآية 34.

لغير الله على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة و جابر و أنس إن النبي قال: «ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر، و لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها»(1).

و الحاصل: إن خضوع أحد أمام آخرين لا باعتقاد أنهم «آلهة» أو «أرباب» أو «مصادر للأفعال و الشئون الإلهية» بل لأن المخضوع لهم مستوجبون للتعظيم لأنهم: عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لَا يَسْتَبْقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (2)، ليس هذا الخضوع و التعظيم و التواضع و التكریم عبادة قطعاً.

و قد مدح الله تعالى فريقاً من عباده بصفات تستحق التعظيم عند ما قال: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (3). و قال في اصطفاء إبراهيم: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا (4). فهذه الأوصاف العظيمة توجب نفوذ محبتهم في القلوب و الأفئدة و تستوجب احترامهم في حياتهم و بعد مماتهم. بل إن بعض الأولياء (عليهم السلام) فرضت على المسلمين محبتهم بنص القرآن إذ يقول سبحانه و تعالى: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ (5).

و على ما ذكرنا لا يكون تقبيل يد النبي، أو الإمام، أو المعلم، أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينية، أو أضرحة الأولياء و ما يتعلق بهم من آثار، إلا تعظيماً و تكريماً، لا عبادة.

إلى هنا تبينت و اتضحت حقيقة العبادة بالتعريفات الثلاثة التي ذكرناها و أسهنا في توضيحها و يمكنك بعد ذلك أن تعرف مدى و هن التعريفات الأخرى التي تذكر للعبادة و نذكر منها التعريفين التاليين:

ص: 98

- 1- أحكام القرآن، ج 1، ص 32 لأبي بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص المتوفى عام (370 هـ ق).
- 2- سورة الأنبياء: الآيات 26-27.
- 3- سورة آل عمران: الآية 33.
- 4- سورة البقرة: الآية 124.
- 5- سورة الشورى: الآية 23.

أ- العبادة: «خضوع و تذلل».

وقد ورد هذا التعريف في كتب اللغة، ولكنه لا يعكس المعنى الحقيقي للعبادة الذي نردده في قولنا: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**.

وإنما هو معنى مجازي لمناسبة ما يلزم العبادة الحقيقية عادة من إظهار الخضوع والتذلل. وقد استعملت العبادة في هذا المعنى المجازي في القرآن الكريم في حكايته قول موسى (عليه السلام): **وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ (1)** و يدلنا على أن هذا المعنى ليس حقيقيا للعبادة أمران:

الأول: لو كانت العبادة مرادفة في المعنى للخضوع والتذلل، لما أمكننا أن نعتبر أي إنسان موحدا لله، لأن البشر - بفطرته - يخضع لمن يتفوق عليه، معنويا أو ماديا، كالتلميذ يخضع لأستاذه، والولد لوالديه، والمحب لحبيبه، والمستعطي لمعطيه.

الثاني: إن القرآن الكريم يأمر الإنسان بأن يتذلل لوالديه فيقول:

وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ إِرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا (2) فلو كان الخضوع والتذلل معناه عبادة من تذلت له، لاستلزم الحكم بكفر من يبرّ والديه، والحكم بتوحيد من يعق والديه.

ب - العبادة: «نهاية الخضوع».

لقد حاول بعض المفسرين بعد أن أدركوا نقصان تعريف اللغويين للعبادة - ترميم هذا النقص وإصلاحه، فقالوا: «العبادة: نهاية الخضوع بين يدي من تدرك عظمته و كماله». وهذا التعريف يشترك مع سابقه في النقص والإشكال وذلك:

ص: 99

1- سورة الشعراء: الآية 22.

2- سورة الإسراء: الآية 24.

1 - لأنَّ الله تعالى يأمر الملائكة بالسجود لآدم فيقول: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (1) و السجود هو نهاية التذلل و الخضوع للمسجود له، فإذا كان معنى العبادة هو نهاية الخضوع فإنه يستلزم القول بكفر الملائكة الذين سجدوا لآدم امتثالاً لأمره تعالى مع ما رواه فيه من الاختصاص بعلم الأسماء كلها.

2 - إنَّ إخوة يوسف و والديه سجدوا جميعاً ليوسف بعد استوائه على عرش الملك و السلطنة كما يقول تعالى: وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا، وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا (2).

و الرؤيا التي أشار إليها يوسف في الآية هي ما أشار إليه تعالى بقوله:

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ (3).

3 - إنَّ كل المسلمين اقتداء برسول الله (صلى الله عليه و آله) يقبلون الحجر الأسود المستقر في زاوية الكعبة المشرفة، و يتبركون به، و نفس العمل هذا يقوم به عبّاد الأصنام تجاه أصنامهم مع العلم أنّ عملهم ذلك شرك قطعاً، و عمل المسلمين توحيد قطعاً.

إذن ليس معنى العبادة نهاية الخضوع و التذلل، و إن كان ذلك من أركانها، ولكنه ليس الركن الوحيد لأن العبادة كما عرفت هي الخضوع و التذلل المقرون بالاعتقاد الخاص «و هو الاعتقاد بالوهمية المعبود» على ما عرفت ذلك مفصلاً.

ص: 100

1- سورة البقرة: الآية 34.

2- سورة يوسف: الآية 100.

3- سورة يوسف: الآية 4.

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة وهي: إنَّ العبادة ليست سوى إظهار الخضوع أمام موجود يعتقد بأنه إله أو ربّ أو مفوض إليه الأفعال الإلهية، فلو كان الخضوع خالياً عن هذا الاعتقاد فلا يعد عبادة ولا شركاً فيها. وأمّا كونه جائزاً أو لا، نافعا أو لا، فالكل خارج عن إطار البحث. وبذلك يتضح أنّ كثيراً من الموضوعات التي تعرّفها فرقة الوهابية عبادة لغير الله و شركاً به، ليس صحيحاً على إطلاقه، وإنما هو شرك و عبادة على وجهه، و خضوع عقلائي على وجه آخر. ولا يكون شركاً إلا إذا كان المخضوع له معنوناً بأحد العناوين الثلاثة الآتية:

1 - إته إله، ب - إنه رب، ج - إنه مفوض إليه فعل الإله.

و من تلك الموضوعات:

1 - التوسل بأولياء الله.

2 - الاستعانة بأولياء الله في حياتهم.

3 - الاستعانة بأرواحهم بعد مماتهم.

4 - طلب الشفاعة منهم في الحياة و الممات.

5 - استحلاف الله سبحانه بحق الأولياء.

6 - الاستغاثة بأولياء الله.

7 - الحلف بغير الله.

8 - الاعتقاد بالقدرة الغيبية لأولياء الله.

9 - التبرك و الاستشفاء بآثارهم.

10 - النذر لأهل القبور.

و غير ذلك ما أوجد به الوهابيون صنخبا و هياجا بين السطحيين من المسلمين المتأثرين بأفكارهم.

فإن الكلمة الحاسمة في هذه الموضوعات من وجهة التوحيد و الشرك هي محاسبة عقيدة القائم بهذه الأفعال و الدقة فيما يعتقد به. فلو قام بها على

أَنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ آلَهُةَ (آلهة صغيرة وإن كان فوقها إله كبير)، أو أنهم أرباب مدبرون و مديرون للكون كله أو بعضه، أو أنهم مفوض إليهم أفعال الله سبحانه، فلا شك أن أقل عمل صادر من أي شخص بهذه النية، حتى ولو كان كتقبيل الضريح ولمس القبر، يتصف بالعبادة، ويكون العامل مشركا غير موحد في العبادة.

و أمّا إذا قام بها مجردة عن تلك العقيدة، بل بما أنهم عباد مخلصون مكرّمون، كرّسوا حياتهم في طريق رضا الله سبحانه، وقاموا ببذل النفس و النفيس في سبيله فلا يعد عبادة حتى ولو ركعوا و سجدوا لهم. و قد عرفت أن سجود الملائكة لآدم و يعقوب و أبناؤه ليوسف كان مجسدا لأعظم خضوع و تعظيم، و لم يكن شركا في العبادة. و أنّ العرب الجاهليين كانوا واقعين في حبال الشرك لا لأجل الخضوع المجرد للأصنام و الأوثان، بل لأجل اعتقاد الألوهية و الربوبية في حقهم و اعتقادهم باستقلالهم بالنعمة و نفوذ المشيئة. يقول سبحانه موبخا إيّاهم يوم القيامة على ما اعتقدوه للأصنام من الاستقلال في إيصال النعمة و دفع الضرر: **أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْصُرُونَ (1)**. و يقول حاكيا اختصاصهم يوم القيامة إنهم يخاطبون من اعتقدوا فيهم الربوبية و خصائصها: **تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (2)** فانظر إلى هذه التسوية التي اعترفوا بها حيث يصدق الكذب و يندم المجرم حين لا ينفعه ندم. فالتسوية المذكورة هي التي صيرتهم مشركين، سواء أكانت تسوية في جميع الصفات أو في بعضها.

و ممّا يدل على اعتقادهم الربوبية في معبوداتهم، قوله سبحانه:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ (3)، و غير ذلك من الآيات الدالة على أنهم كانوا يعتقدون في الأوثان و الأصنام شيئا من

ص: 102

1- سورة الشعراء: الآيتان 92 و 93.

2- سورة الشعراء: الآيتان 97 و 98.

3- سورة البقرة: الآية 165.

الألوهية و الربوبية و لمعة من التفويض. فلو لا هذا الاعتقاد لما اصطبغ العمل بالشرك بل صار بين كونه أمرا عقلائيا مفيدا كما إذا كان الخضوع عن حق كالخضوع للأنبياء و الأولياء و العلماء و الصالحاء و الآباء و المرئيين، و كونه عملا لاغيا غير مفيد إذا وقع في غير محله على ما عرفت.

فأنت بعد ما وقفت على تحديد العبادة تقدر على القضاء في المسائل السابقة المطروحة من جانب الوهابية.

ص: 103

(10) الشفاعة و المغفرة حقه سبحانه

قد تعرفت على أهم أصناف التوحيد و أقسامه و أنّ الموحد الحقيقي من يوحد الله تعالى في جميع المجالات سواء فيما كان راجعا إلى ذاته و صفاته أو إلى أفعاله أو إلى تخصيص العبادة به. هذا هو التقسيم الدارج بين المتكلمين لا سيما العدلية منهم، فتراهم يقسمون التوحيد إلى المراتب المذكورة و يقولون: «ينقسم التوحيد إلى: التوحيد الذاتي و التوحيد الصفاتي و التوحيد الأفعالي و التوحيد العبادي». و نحن حرصا على تفسير مراتب التوحيد فصلناه على النحو الذي تعرفت عليه. و الذي يجب التنبيه عليه أنّ التوحيد في الخالقية، و الربوبية، و الحاكمية، و التشريع من فروع التوحيد الأفعالي فهذا اللفظ يعم تلك الأقسام كلها التي ذكرناها، كما يعم ما لم نذكر من أفعاله سبحانه، كالمغفرة و حق الشفاعة و غيرهما. فمعنى التوحيد الأفعالي هو: تخصيص فعله سبحانه بذاته و أنّه لا يقوم به إلا هو و على ذلك فلو كنا في مقام التفصيل لوجب علينا أن نقول: إنّ الموحد من يشهد بأنّ كل فعل يعد من خصائصه سبحانه لا يسند إلا إليه، سواء أ كان من قبيل الخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و المغفرة و حق الشفاعة أو غيرها.

و إنما ذكرنا الشفاعة و المغفرة و خصصناهما بالذكر لوقوع الشرك فيهما بين المشركين في عصر الرسول (صلى الله عليه و آله)، كما أنّ جماعات

من المسيحيين مشركون في مجال المغفرة. فقد فوضت الطائفتان حق الشفاعة إلى بعض عباده سبحانه وعزلوه عن حقه ومقامه.

توضيح ذلك: إنَّ هناك آيات تخص الشفاعة بالله لا يشاركه فيها غيره مثل قوله سبحانه: **وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (1)**.

وقوله سبحانه: **قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (2)** وغير ذلك من الآيات.

غير أنَّ بعض المشركين كانوا يعبدون الأصنام معتقدين بأنَّ الشفاعة حق مطلق لهم، وأنَّ الله فوض ذلك الحق إليهم يقول سبحانه: **وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (3)** وقال سبحانه: **أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ (4)**.

فهاتان الآيتان تردان على المشركين بأنَّ الأصنام لا تملك شيئاً، فكيف تشفع لهم؟! وقد أبطل سبحانه هذه المزعمة بصور مختلفة قال سبحانه:

وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (5) وقال: **وَرَأُوا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ (6)**. فهذه الآيات التي مرّت عليك تخصّ حق الشفاعة بالله سبحانه وتسلب عن الأصنام حقّها. فمن زعم أنَّ الشفاعة على وجه الملكيّة التامة بيد المخلوق فهو مشرك.

ص: 106

- 1- سورة الأنعام: الآية 51.
- 2- سورة الزمر: الآية 44.
- 3- سورة يونس: الآية 18.
- 4- سورة الزمر: الآية 43.
- 5- سورة الانفطار: الآية 19.
- 6- سورة البقرة: الآية 166.

وَأَمَّا مَنْ قَالَ بَأْنَ هُنَاكَ عِبَادَا صَالِحِينَ تَقْبَلُ شَفَاعَتَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ فِي إِطَارِ خَاصٍّ وَشَرَائِطٍ مَعِينَةٍ فِي الشَّفِيعِ وَالْمَشْفُوعِ لَهُ بِإِذْنِ مَنْ سَبَّحَانَهُ، فَهُوَ لَا يَنَافِي اخْتِصَاصَ حَقِّ الشَّفَاعَةِ بِاللَّهِ سَبَّحَانَهُ. كَيْفَ وَقَدْ وَرَدَ النَّصُّ بِشَّفَاعَةِ طَائِفَةٍ عِنْدَ اللَّهِ بِإِذْنِهِ قَالَ سَبَّحَانَهُ: يَوْمَئِذٍ لَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا (1).

وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ حَالُ الْمَغْفِرَةِ. فَإِنَّ الْمَغْفِرَةَ وَحَطَّ الذُّنُوبِ وَالتَّكْفِيرِ عَنِ السَّيِّئَاتِ حَقَّهُ سَبَّحَانَهُ. وَ مِنْ زَعَمَ أَنَّ غَيْرَهُ سَبَّحَانَهُ يَمْلِكُ أَمْرَ الذُّنُوبِ وَ يَغْفِرُهَا وَ يَكْفِرُ عَنْهَا فَهُوَ مُشْرِكٌ فِي مَجَالِ التَّوْحِيدِ الْأَعَالِيِّ. وَ قَدْ صَرَّحَ سَبَّحَانَهُ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ بِاخْتِصَاصِهَا بِهِ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (2) وَ قَالَ سَبَّحَانَهُ: فَاسْتَغْفِرُوا لِدُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَعْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ (3). فَالْمَوْحَدُ فِي هَذَا الْمَجَالِ لَا يَرَى مِثْلًا لِلَّهِ سَبَّحَانَهُ فِي أَمْرِ الْمَغْفِرَةِ. وَ أَمَّا الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَوْلِيَاءُ فَلَهُمْ حَقُّ الْاسْتِغْفَارِ لِلْمُذْنِبِينَ، كَمَا أَنَّ لِلْمُذْنِبِينَ الرَّجُوعَ إِلَيْهِمْ وَ الطَّلِبَ مِنْهُمْ أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لَهُمْ قَالَ سَبَّحَانَهُ: وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسَأَلْتَهُمْ تَغْفِرُوا اللَّهُ وَ اسأَلْتَهُمْ لَهُمْ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا (4). وَ قَالَ سَبَّحَانَهُ حَاكِيًا عَنْ أَبْنَاءِ يَعْقُوبَ: قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ * قَالَ سَوْفَ اسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (5). وَ مَعَ ذَلِكَ كُلِّهِ فَالْمَغْفِرَةُ بِيَدِ اللَّهِ سَبَّحَانَهُ.

هذا تمام الكلام في التوحيد بأقسامه و لنشرع في سائر صفاته الجلالية.

ص: 107

1- سورة طه: الآية 109.

2- سورة الشورى: الآية 5.

3- سورة آل عمران: الآية 135.

4- سورة النساء: الآية 64.

5- سورة يوسف: الآيتان 97 و 98.

(2) ليس بجسم و لا في جهة و لا محل ، و لا حال و لا متحد

إشارة

اتفقت كلمة أهل التنزيه تبعاً للأدلة العقلية و النقلية على أنه سبحانه جميل أتم الجمال، و كامل أشد الكمال لا يتطرق إليه الفقر و الحاجة، و هو غني بالذات، و غيره محتاج إليه كذلك.

أمّا العقل، فلأن كل متصوّر إمّا أن يكون واجب الوجود أو ممكنه أو ممتنع. و الثالث غير مطروح في المقام. و الممكن لا يتصف بالالوهية، فيبقى أن يكون واجب الوجود هو الذي تنتهي إليه سلسلة الموجودات. و ما هو واجب الوجود لا يكون فقيراً و محتاجاً في ذاته و فعله، لأنّ الفقر آية الإمكان.

و أمّا النقل، فيكفي في ذلك ما ورد من الآيات من توصيف نفسه بالغناء قال سبحانه: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (1).

إنّ معنى كون أسمائه و صفاته توقيفية، لا يهدف إلّا إلى أنه ليس لإنسان تسميته باسم أو وصف إلّا بما ورد في الكتاب و السنّة، و أمّا تنزيهه

ص: 109

سبحانه عن كل شين وعيب، وعن كل ما يناسب صفة المخلوق فليس ذلك أمراً توقيفياً، و التوقف حتى في تنزيهه سبحانه عن صفات المخلوقين، و نقص الممكنات، ليس أمراً توقيفياً، وإلا لكان معنى ذلك تعطيل باب المعارف. و من يتوقف في تنزيهه عن هذه الصفات غير المناسبة لساحته سبحانه فهو معطل في باب المعرفة، عتّن في ذلك المجال قال سبحانه:

وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (1).

و على ذلك يترتب نفي كل صفة تناسب صفة الممكنات و كل نقص لا يجتمع مع الغنى و وجوب الوجود، سواء أ كان داخلاً فيما عددناه في عنوان البحث أو خارجاً عنه، غير أنا توضيحاً للبحث نشير إلى دليل كل واحد مما أوردناه في العنوان.

1 - ليس بجسم

عرّف الجسم بتعاريف مختلفة لا يتسع المجال لذكرها. و على كل تقدير فالجسم هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثة من الطول و العرض و العمق، و على قول ما يشتمل على الأبعاد الأربعة بإضافة البعد الزماني إلى الأبعاد الثلاثة المكانية.

و هو ملازم للتركيب، و المركّب محتاج إلى أجزائه، و المحتاج ممكن الوجود لا-واجبه، و الممكن لا-يكون إلهاً خالقاً مدبراً تنتهي إليه سلسلة الموجودات.

و بدليل آخر، إنّ كل جسم محتاج إلى الحيّز و المحل، و المحتاج إلى غيره ممكن لا واجب.

و بدليل ثالث، إنّ الحيّز أو المحل، إمّا أن يكون واجب الوجود كالحالّ، فيلزم تعدد الواجب، و إمّا أن يكون ممكن الوجود، مخلوقاً لله

ص: 110

1- سورة الأنعام: الآية 91.

سبحانه فهذا يكشف عن أنه كان موجودا غنيا عن المحل و الحيز فخلقهما، فكيف يكون الغني عن الشيء محتاجا إليه.

2 - ليس في جهة و لا محل

وقد تبين حال استغنائه عنهما مما ذكرنا من الدليل على نفي الجسمية فلا نعيد.

3 - ليس حالاً في شيء

إنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية.

و هذا المعنى لا يصحّ في حقه سبحانه لاستلزامه الحاجة و قيامه في الغير.

أضف إلى ذلك أنّ ذلك الغير إما ممكن أو واجب، فلو كان ممكنا فهو مخلوق له سبحانه، فقد كان قبل إيجاده مستقلا غير قائم فيه، فكيف صار بعد خلقه قائما و حالاً فيه، و لو كان واجبا يلزم تعدد الواجب و هو محال.

4 - ليس متّحدا مع غيره

حقيقة الاتحاد عبارة عن صيرورة الشئين المتغايرين شيئا واحدا، و هو مستحيل في ذاته فضلا عن استحالته في حقه تعالى، فإنّ ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود في واحد، ممكن. فبعد الاتحاد إمّا أن يكونا موجودين فلا اتحاد لأنهما اثنان أو يكون واحد منهما موجودا و الآخر معدوما.

و المعدوم إمّا هو الممكن، فيلزم الخلف و عدم الاتحاد، أو الواجب فيلزم انعدام الواجب و هو محال.

وبذلك تبين أنّ ما يدّعيه أصحاب الفرق الباطلة كالمسيحيين و الحلوليين من المسلمين، بل القائلين باتحاده سبحانه مع القديسين من الأنبياء و الصلحاء و الأقطاب و غيرهم، كلها من شطحات الغلاة و إرجاف الصوفية أعادنا الله من شرورهم.

ثم إن تنزيهه سبحانه بحجة نفي الحاجة لا- ينحصر في ما ذكرناه في عنوان البحث بل كل صفة و تعريف لله سبحانه يستلزم تشبيهه بالمخلوقات، فهو منفي عنه.

وبذلك يعلم صحة نفي التركيب عنه الذي تقدم بحثه في التوحيد الذاتي الأحدي.

الكتاب العزيز و نفي الجسميّة

إنّ التدبّر في الذكر الحكيم يوقننا على أنّه سبحانه منزّه عن كل نقص و شين، و أنّه ليس بجسم و لا جسماني. و هذا المعنى و إن لم يكن مصرّحاً به في الكتاب، لكن التدبّر في آياته، الذي أمرنا به في ذلك الكتاب في قوله سبحانه: كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (1). يوصلنا إلى ذلك. و لأجل إيقاف القارئ على موقف الكتاب في ذلك نشير إلى بعض الآيات:

1 - إنّ الذكر الحكيم يصف الواجب تعالى بقوله: يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (2) و الآية صريحة في سعة وجوده سبحانه، و أنّه معنا في كل مكان نكون فيه.

و ما هذا شأنه لا يكون جسماً و لا حالاً في محل أو موجودا في جهة. إذ لا شك أنّ الجسمين لا يجتمعان في مكان واحد و جهة واحدة، فالحكم بأنّه سبحانه معنا في أي مكان كنا فيه، لا يصحّ إلا إذا كان موجودا غير مادي و لا جسماني.

ثمّ إنّ المجسّمة، و من يتلو تلوههم إذا وقفوا على هذه الآية يؤولونها بأنّ

ص: 112

1- سورة ص: الآية 29.

2- سورة الحديد: الآية 4.

المراد إحاطة علمه، لا سعة وجوده. ولكنه تأويل باطل لا دليل عليه.

و العجب أن هؤلاء يقرّون من التأويل في الصفات الخبرية، ويرمون المؤولة بالتعطيل مع أنهم ارتكبوا ما ألصقوه بغيرهم.

أضف إلى ذلك أنه سبحانه صرّح بإحاطة علمه بكل شيء في نفس الآية، وقال: **يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا** فإذا لا وجه لتكرار هذا المعنى بعبارة مبهمّة، وعلى ذلك لا مناص من حمل الآية على سعة وجوده وإحاطته بكل شيء لا إحاطة حلوليّة حتى يحل في الأجسام والإنسان، بل إحاطة قيومية عبّر عنها في الآيات الأخر بقوله: **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** (1). أي قائما بالذات، وسائر الأشياء قائمة به. فليست كل إحاطة ملازمة للحلول والاتحاد، ولا يمكن أن يكون ما تقوم الأشياء بذواتها به غائبا عنها غيبوبة الجسم عن الجسم.

2 - يقول سبحانه: **أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (2).

و الآية صريحة في سعة وجوده وأنه موجود في كل مكان ومع كل إنسان لكن لا بمعنى الحلول بل إحاطة قيومية قيام المعلول بالعلّة، و المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، ومع ذلك فلا يصل الإنسان إلى كنه هذه الإحاطة وهذه القيومية. فالآية تفيد المعية العلميّة والمعية الوجودية، فكلما فرض قوم يتناجون، فالله سبحانه هناك موجود سميع عليم.

وبعبارة أخرى إنّه سبحانه وصف نفسه في الآية بالعلم بما في السموات وما في الأرض، ثم أتى بقوله: **مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ**،

ص: 113

1- سورة البقرة: الآية 255. وآل عمران: الآية 2.

2- سورة المجادلة: الآية 7.

كالدليل على تلك الإحاطة العلمية، فيما أنه يسع وجوده كل مكان وجهة، فهو عالم بكل ما يحويه المكان و الجهة.

و مثل هذا لا يمكن أن يكون جسما، لأن كل جسم إذا حواه مكان خلا منه مكان آخر.

3- قال تعالى: **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (1)**.

لَمَّا أمر سبحانه بالتوجه إلى القبلة - وربما أوهم ذلك أنّ الله في مكان يستقر فيه - دفعه سبحانه بقوله: **فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** أي لا يخلو مكان عن ذاته و وجوده.

فالمراد من الوجه هنا هو الذات، قال ابن فارس: «و ربما عبّر عن الذات بالوجه قال:

أستغفر الله ذنبا لست محصيه *** ربّ العباد إليه الوجه والعمل» (2)

و لا ينحصر تفسير الوجه بالذات بهذه الآية بل هو كذلك في الآيتين التاليتين:

1 - قوله سبحانه: **لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (3)**.

2 - وقوله سبحانه: **وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (4)**.

و الدليل على أنّ الوجه في هاتين الآيتين بمعنى الذات، لا العضو المخصوص، واضح.

أمّا الآية الأولى، فلأنّ سبحانه بصدد بيان أنّ كل شيء يهلك و يفنى

ص: 114

1- سورة البقرة: الآية 115.

2- المقاييس، ج 6، ص 88، مادة «وجه». وغيره من المعاجم.

3- سورة القصص: الآية 88.

4- سورة الرحمن: الآية 27.

إلا نفسه وذاته. وهذا لا يصح إلا أن يكون المراد من الوجه هو الذات لا العضو المخصوص.

وَأَمَّا الْآيَةُ الثَّانِيَّةُ، فَلَأَنَّه وَصَفَ الْوَجْهَ بِقَوْلِهِ: ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، بِمَعْنَى ذُو الطَّوْلِ وَالْإِنْعَامِ وَمَا يُقَارِبُهُ. وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُمَا مِنْ صِفَاتِ نَفْسِ الرَّبِّ لَا- مِنْ صِفَاتِ الْوَجْهِ، أَعْنِي الْجِزْءَ مِنَ الْكُلِّ. وَلَوْ كَانَ الْوَجْهَ هُنَا، بِمَعْنَى الْعَضْوِ الْمَخْصُوصِ لَوَجِبَ أَنْ يَقُولَ: «ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» حَتَّى يَقَعَ وَصْفًا لِلرَّبِّ لَا لِلْوَجْهِ.

وَيَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (1). فَلَمَّا كَانَ الْاسْمُ غَيْرَ الْمَسْمُوعِ وَصَفَ الرَّبَّ بِقَوْلِهِ «ذِي الْجَلَالِ»، وَلَمْ يَصِفِ الْاسْمَ بِهِ وَإِلَّا لَقَالَ «ذُو الْجَلَالِ».

فَإِذَا تَبَيَّنَ أَنَّ الْوَجْهَ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ بِمَعْنَى الذَّاتِ، أَفْهَلُ يَجْتَمِعُ قَوْلُهُ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ مَعَ كَوْنِهِ جِسْمًا مُحَدَّدًا فِي جِهَةٍ خَاصَّةٍ وَمَوْجُودًا فَوْقَ الْعَرْشِ، مَتَمَكَّنًا فِيهِ أَوْ جَالِسًا عَلَيْهِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا يَوْجَدُ فِي كَلِمَاتِ الْمَجَسِّمَةِ وَمَنْ هُوَ مِنْهُمْ، وَإِنْ كَانَ يَتَبَرَّأُ مِنْ وَصْفِهِ بِالتَّجْسِيمِ.

4 - يَقُولُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (2).

إِنَّ الْآيَةَ بِصَدَدِ نَفْيِ التَّشْبِيهِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَلَيْسَ مِنْ كَلِمَةٍ أَجْمَعَ مِنْ قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. أَوْ لَيْسَ الْقَوْلُ بِكَوْنِهِ جِسْمًا ذَا جِهَةٍ وَمَحَلٍّ، مَوْجُودًا فَوْقَ الْعَرْشِ مَتَمَكَّنًا فِيهِ أَوْ جَالِسًا عَلَيْهِ، تَشْبِيهِهُ لِلْخَالِقِ بِالْمَخْلُوقِ؟ صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ إِذْ قَالَ: وَمَا قَدَّرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (3). فَمَا هَذَا الصَّمَمُ وَالْعَمَى فِي الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ وَالْقُلُوبِ؟!.

ص: 115

1- سورة الرحمن: الآية 78.

2- سورة الشورى: الآية 11.

3- سورة الأنعام: الآية 91.

نعم، ربما يتوهم القاصر، دلالة الآيتين التاليتين على كونه سبحانه في السماء وأنه في جهة، و هما قوله سبحانه: أَمْ أَنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ * أَمْ أَنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ (1) ولكن المتأمل فيما تقدمهما من الآيات يخرج بغير هذه النتيجة فإنه سبحانه يقول قبلهما: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ الْكُشُورُ (2).

فهذه الآية تذكر نعمة الله سبحانه على أهل الأرض ببيان أنه جعل الأرض ذلولا فسهل سلوكها، و هيا لهم رزقه فيها، و عند ذلك ينتقل في الآية الثانية إلى ذكر أن وفرة النعم على البشر يجب أن لا تكون سببا للغفلة و التمادي و العصيان، فليس من البعيد أن يخسف الأرض بهم، فإذا هي تمور و تتحرك و ترتفع فوقهم كما ليس من البعيد أن ينزل عليهم ريحا حاصبا ترميهم بالحصباء. فعند ذلك، عند معاينة العذاب، يخرجون من الغفلة و يعرفون الحق، و هذا هو هدف الآيات الثلاث.

و أما التعبير ب مَنْ فِي السَّمَاءِ فيحتمل أن يراد منه من سلطانه و قدرته في السماء، لأنه مسكن ملائكته و اللوح المحفوظ و منها تنزل قضاياه و كتبه و أوامره و نواهيته. كما أن منها ينزل رزق البشر، و فيها مواعيده:

وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ فَيُصْحَ التَّعْبِيرُ بِمَنْ فِي السَّمَاءِ عَنْ سُلْطَانِهِ وَ قُدْرَتِهِ وَ كِتَابِهِ وَ أَوْامِرِهِ وَ نَوَاهِيهِ.

كما يحتمل أن يكون الكلام حسب اعتقادهم، بمعنى أ أنتم من تزعمون أنه في السماء أن يعذبكم بخسف أو بحاصب، كما تقول لبعض المشبهة: «أ ما تخاف من فوق العرش أن يعاقبك بما تفعل».

ص: 116

1- سورة الملك: الآيتان 16-17.

2- سورة الملك: الآية 15.

و هناك احتمال ثالث و هو أن يكون المراد من الموصول هو الملائكة الموكلون بالخسف و التدمير، فإن الخسف و الإغراق و إبطار الحجارة كانت بملائكته سبحانه في الأمم السالفة.

فبعد هذه الاحتمالات لا يبقى مجال لما يتوهمه المستدل.

أضف إلى ذلك أنه سبحانه يصرّح بكون إله السماء هو إله الأرض و يقول: وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ (1). فليس الإله بمعنى المعبود كما هو بعض الأقوال في معنى ذلك اللفظ، بل «الإله» و «الله» بمعنى واحد، غير أن الأول جنس و الثاني علم. و لو فسّر أحياناً بالمعبود، فإنّما هو تفسير باللازم، فإنّ لازم الألوهية هو العبادة، لا أنه بمعنى المعبود بالدلالة المطابقة.

فعلى ذلك فمفاد الآية وجود إله واحد في السماء و الأرض و هذا يكون قرينة على أن المراد من قوله: مَنْ فِي السَّمَاءِ هو أحد الاحتمالات الماضية.

مكافحة علي (عليه السلام) القول بالتجسيم

إنّ علياً (عليه السلام) و سائر الأئمة من أهل البيت مشهورون بالتنزيه الكامل. و كانوا يقولون إنّه سبحانه لا يشبهه شيء بوجه من الوجوه، و لا تدرك الأفهام و الأوهام كفيته و لا كنهه. و يظهر ذلك من خطبه (عليه السلام) و الآثار الواردة عن سائر أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

و قد وقف على ذلك القريب و البعيد. قال القاضي عبد الجبار: «و أمّا أمير المؤمنين (عليه السلام) فخطبه في بيان نفي التشبيه و في إثبات العدل أكثر من أن تحصى» (2).

ص: 117

1- سورة الزخرف: الآية 84.

2- فضل الاعتزال، ص 163.

روى المبرّد في الكامل: «قال قائل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ فقال علي (عليه السلام): أين، سؤال عن مكان، وكان الله ولا مكان»(1).

وقال البغدادي: قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: «إن الله تعالى خلق العرش إظهاراً لقدرته، لا مكاناً لذاته»، وقال أيضاً: «قد كان ولا مكان وهو الآن على ما كان»(2).

وقد بلغ بعلي (عليه السلام) من الأمر أنه كان يراقب العوام والسوقة في مجالسهم وما يصدر منهم فدخل يوماً سوق اللحامين وقال: «يا معشر اللحامين، من نفخ منكم في اللحم فليس منّا. فإذا هو برجل موليه ظهره، فقال: كلا والذي احتجب بالسبع. فضربه على ظهره ثم قال يا لحام، ومن الذي احتجب بالسبع؟ قال: رب العالمين يا أمير المؤمنين فقال:

اخطأت، ثكلتك أمك، إن الله ليس بينه وبين خلقه حجاب، لأنه معهم أينما كانوا. فقال الرجل ما كفارة ما قلت يا أمير المؤمنين؟ قال: أن تعلم أن الله معك حيث كنت. قال: أطعم المساكين؟ قال: لا إنّما حلفت بغير ربك»(3).

وهذه المعية التي ذكرها علي (عليه السلام) قد وردت في آيات الذكر الحكيم، منها ما سبق ومنها قوله تعالى: يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ .. (4).

وقال (عليه السلام): «و من أشار إليه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من قال «فيم؟» فقد ضمّنه. و من قال «علام؟» فقد أخلى منه. كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة،

ص: 118

1- الكامل، ج 2، ص 59.

2- الفرق بين الفرق، ص 200.

3- الغارات، ج 1، ص 112.

4- سورة النساء: الآية 108.

وغير كل شيء لا بمزايلة»(1).

وقال (عليه السلام): «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر»(2).

وقال (عليه السلام): «ما وحده من كيّفه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إياه عنى من شبّهه، ولا حمده من أشار إليه وتوهمه»(3).

وقال (عليه السلام): «قد علم السرائر، وخبر الضمائر، له الإحاطة بكل شيء، والغلبة لكل شيء والقوة على كل شيء»(4).

إلى غير ذلك من خطبه وكلمه في التنزيه ونفي الشبيه. ومن أراد الإسهاب في ذلك والوقوف على مكافحة أئمة أهل البيت (عليهم السلام) لعقيدة التشبيه والتكليف والتجسيم، فعليه مراجعة الأحاديث المروية عنهم في الجوامع الحديثية.(5).

ص: 119

1- نهج البلاغة، الخطبة الأولى، طبعة مصر.

2- نهج البلاغة، الخطبة 180، طبعة مصر.

3- نهج البلاغة، الخطبة 181، طبعة مصر.

4- نهج البلاغة، الخطبة 82، طبعة مصر.

5- راجع توحيد الصدوق باب التوحيد ونفي التشبيه، فقد نقل فيه (27) حديثاً. وبحار الأنوار، ج 3 باب نفي الجسم والصورة فقد نقل فيه (47) حديثاً. والجزء الرابع منه. وبذلك تعرف مدى وهن الكلمة التي نشرتها جريدة أخبار العالم الإسلامي العدد (1058) من السنة الثانية والعشرين المؤرخ: 29 جمادى الأولى، عام 1408 هجرية، للشيخ عبد الله بن عبد العزيز بن باز حيث نقد مقالة الدكتور محي الدين الصافي التي كتبها تحت عنوان «من أجل أن تكون أمة أقوى». وجاء في تلك المقالة «إنه قام الدليل اليقيني على أن الله ليس بجسم». فردّ عليه ابن باز بقوله: «هذا الكلام لا دليل عليه لأنّه لم يرد في الكتاب ولا في السنة وصف الله سبحانه بذلك ونفيه عنه. فالواجب السكوت عن مثل هذا لأنّ مأخذ صفات الله جلّ وعلا توقيفي لا دخل للعقل فيه. فيوقف عند حدّ ما ورد في النصوص من الكتاب والسنة». ولا نعلّق على ذلك إلاّ بقوله سبحانه: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ، وأنّه نفس الدعوة إلى تعطيل عن المعارف والأصول، على أنّك عرفت مفصلاً تضافر النصوص. على تنزيهه سبحانه عن التجسم والتشبيه.

(3) ليس محلا للحوادث

اتفق الإلهيون ما عدا الكراميّة على أنّ ذاته تعالى لا تكون محلا للحوادث، ويستحيل قيام الحوادث بذاته. والدليل على ذلك أنّه لو قام بذاته شيء من الحوادث للزم تغييره، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إنّ التغيير عبارة عن الانتقال من حالة إلى أخرى.

فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، يحصل في ذاته شيء لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حالة إلى أخرى.

وأما بطلان اللازم: فلأن التغيير مستلزم للانفعال أي التأثير، وإلا لما حصل له، والاستعداد يقتضي أنّ يكون ذلك الشيء له بالقوة، وذلك من صفات الماديات، والله تعالى منزّه عنها فلا يكون منفعلا، ولا يكون متغيّرا، ولا يكون محلا للحوادث.

وبعبارة ثانية: إنّ التغيير نتيجة وجود استعداد في المادة التي تخرج تحت شرائط خاصة من القوة إلى الفعل. فالبذر الذي يلقي في الأرض و يقع تحت التراب، حامل للقوة والاستعداد، ويخرج في ظل شرائط خاصة من تلك الحالة و يصير زرعاً أو شجراً. فلو صحّ على الواجب كونه محلا للحوادث، لصحّ أن يحمل وجوده استعدادا للخروج من القوة إلى الفعلية.

و هذا من شئون الأمور المادية، و هو سبحانه أجلّ من أن يكون مادة أو مادّيا.

و بالجملة، لو وقفت الكراميّة على ما يترتب على قولهم من حلول الحوادث فيه من المفسد، لما أصرّوا على ذلك. فإن ظهور الحوادث في الذات، سواء أكان بمعنى تغيّر الذات و صفاتها و تبدلها، أو وجود الحركة فيها، عبارة أخرى عن كون وجوده ذا إمكان استعدادي يخرج من القوة إلى الفعل و من النقص إلى الكمال، كخروج عامة الموجودات الإمكانية صوب الفعلية، و نحو الكمال. و من كانت هذه صفته يعدّ من الممكنات.

و هناك بيان آخر لهذا المطلب، و هو أنّ وجوب الوجود يقتضي تحقق كل شئونه و كمالاته فيه طرّا، و ما لم يزل في طريق التكامل و التغيّر، لا يتصف بوجوب الوجود. إذن، الوجوب يلزم الفعلية و يناقض التدرّج.

و على ذلك اعتمد المحقق الطوسي في التجريد(1).

ص: 122

1- لاحظ تجريد الاعتقاد، ص 180، طبعة صيدا، و إرشاد الطالبين، ص 232.

(4) لا يقوم اللذة و الألم بذاته

قد يطلق الألم و اللذة و يراد منهما الألم و اللذة المزاجيان. و الألم حالة حاصلة من تغير المزاج إلى الفساد. و اللذة حالة حاصلة من تغير المزاج إلى الاعتدال، و عروض النشاط و السرور على الملتذ، و من كان متصفا بهما يجب أن يكون موجودا ماديا قابلا للانفعال. و من المعلوم لزوم تنزيهه سبحانه عن المزاج و الفعل و الانفعال لاستلزامه توالي فاسدة لا تحصى.

و بالجمله، فالألم و اللذة من توابع المزاج، منفيتان بانتفاء المتبوع.

وقد يطلقان و يراد منهما العقليان، و المراد منهما إدراك كل قوة عقلية ما يلائمها أو ينافيها. فالقوة العاقلة لها كمال و لذّة هي إدراكها للمعقولات الكلّية. و إنكار ذلك مكابرة. فإن العلماء الغائصين في لجج التحقيق لهم لذات لا يختارون اللذات الحسية بأجمعها على أقل مسألة من مسائلها، و يقابله الألم العقلي. و لأجل ذلك كلما كان المعقول أفضل و أتم، كانت اللذة أبلغ و أوفر.

فلذا يكون إدراك القوة العقلية للمعقولات أتم من إدراك الحس للمحسوسات، لأن القوة العقلية تصل إلى كنه المعقول و إلى ذاته و ذاتياته، فتكون اللذة العقلية أبلغ و أعظم من الحسية.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الألم على وجه الإطلاق منفي عنه سبحانه، أمّا الألم المزاجي فلما عرفت، و أمّا الألم العقلي فلأنه إدراك المنافي من حيث هو مناف. و هو مستحيل عليه سبحانه، إذ لا منافي له لأن جميع ما عداه لوازم و معلولات له، و الكل في قبضة قدرته، مجتمع معه، غير مناف له.

و أمّا اللذة العقلية فإن بعض الحكماء نسبوها إلى الله تبارك و تعالی قائلين بأنّه مدرك لأكمل الموجودات - و هي ذاته - فيكون متلذذا.

و بعبارة أخرى: إنّ واجب الوجود الذي هو في غاية الجمال و الكمال و البهاء، إذا عقل ذاته فقد عقل أتم الموجودات و أكمل الأشياء، فيكون أعظم مدرك لأجلّ مدرك بأتم إدراك.

هذا ما عليه الحكماء. و لكن المتكلمين منعوا من توصيفه سبحانه باللذة على وجه الإطلاق مزاجيا كان أو عقليا، و لعل عذرهم في ذلك كون أسمائه و صفاته أمرا توقيفيا.

أقول: لا شك أنّ إطلاق الملتذ على الله سبحانه لا يجتمع مع القول بتوقيفية أسمائه و صفاته، و أما كونه مبتهجا بذاته ابتهاجا عقليا لإدراكه أتم الموجودات، و ملتذا في ظله، فليس شيء يمنع منه. و إنّ الحقيقة شيء و التسمية شيء آخر.

(5) امتناع رؤية الله سبحانه

إشارة

اتفقت العدلية على أنه سبحانه لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة. وأما غيرهم، فالكرامية والمجسمة الذين يصفونه سبحانه بالجسم ويثبتون له الجهة، جوزوا رؤيته بلا إشكال في الدارين. وأهل الحديث والأشاعرة - مع عد أنفسهم من أهل التنزيه وتحاشيهم عن إثبات الجسمية والجهة له سبحانه - قالوا برؤيته يوم القيامة وأنه ينكشف للمؤمنين انكشاف القمر ليلة البدر، تبعاً لبعض الأحاديث، و استظهاراً من بعض الآيات وقد ذكر أبو الحسن الأشعري أقوالاً مختلفة حول الرؤية ربما تناهز التسع عشر قولاً، وأوردها الواحدة تلو الأخرى وأكثرها لا يستحق الذكر.

و من عجيب ما جاء في تلك الأقوال ما نقله عن «الضرار» و «حفص الفرد» من أن الله لا يرى بالأبصار ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا، و ندرك ما هو بتلك الحاسة. و قول البكرية: إن الله يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها و يكلم خلقه منها. و قول حسين النجار إنه يجوز أن يحول العين إلى القلب و يجعل لها قوة العلم فيعلم بها، و يكون ذلك العلم رؤية له (1).

ص: 125

و هذه الأقوال الثلاثة، خصوصا الأخير منها إنكار للرؤية، وإن جاء بها الأشعري في عداد الأقوال المثبتة لها. نعم، ذكر أقوالا يشتمز الإنسان من سماعها مثلا: قال جماعة يجوز أن نرى الله بالأبصار في الدنيا ولسنا ننكر أن يكون بعض من تلقاه في الطرقات. وأجاز عليه بعضهم الحلول في الأجسام وأصحاب الحلول إذا رأوا إنسانا يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم فيه. وأجاز كثير ممن جاوز رؤيته في الدنيا مصافحته و ملاسته و مزاورته إياه. وغير ذلك من الأقوال السخيفة الساقطة التي نبتت في منابت الإعراض عن الأصول الصحيحة لتحليل العقائد.

و لنقدم البحث عن عقائد العدلية فإن في إثباتها كفاية لردّ سائر الأقوال و بيان و هنها. و لكن إكمالا للبحث نذكر بعده ما عليه الأشاعرة من التفصيل في الرؤية بين الدنيا و الآخرة.

ما هي حقيقة الرؤية

اختلف المتكلمون في حقيقة الإبصار تبعا للباحثين الطبيعيين و المشهور بينهم قولان:

الأول: خروج الشعاع على هيئة المنحروط من العين بحيث يكون رأسه في العين و قاعدته منطبقة على المبصر. و هذا القول متروك بفضل ما توصلت إليه الأبحاث الحديثة.

الثاني: انعكاس صورة المرئي على العين. و قد أوضحته الأبحاث العلمية بما حاصله أنّ الأشياء الخارجية ترى إذا وصل نورها إلى العين إما نورها النابع منها إذا كانت منيرة بنفسها كالشمس، أو المنعكس عليها من مصدر منير إذا لم تكن منيرة كما هو الغالب. فإذا وصل النور إلى العين فإنه يخترق أولا القرنية و هي غطاء العين الخارجي شفافا و محدبة، فينكسر ثم يعبر «العينية»، و يرد «العدسية» فينكسر مرة أخرى و يتمركز على طبقة حساسة داخل كرة العين تسمى الشبكية موجدا صورة مضيئة مقلوبة عن صورة

المرئي الخارجي. ويتصل بهذه الشبكية أطراف أعصاب الرؤية، فيوجب انطباع الأشعة على الشبكية تحريك تلك الأعصاب وإرسال التموجات المناسبة للأشعة المنطبقة إلى الدماغ، فيحللها الدماغ ويفسرها ويتعقلها بالشكل والصورة التي نعرفها.

هذا هو واقع الإبصار والرؤية، فيجب أن يكون كل من النفي والإثبات على هذا المعنى الذي كشف عنه جهابذة العلم. وبذلك يعلم أنّ تفسير الإبصار ورؤيته سبحانه بالعلم به أو بإدراكه في القلب أو من طريق الشهود خروج عن البحث ونحن مركزون على إمكان رؤيته بهذه الأبصار التي يملكها كل إنسان، لأنّ هذا هو محط البحث بين العدلية والأشاعة فنقول:

يدل على امتناع الرؤية وجوه:

1 - إنّ الرؤية إنما تصح لمن كان مقابلاً أو في حكم المقابل، والمقابلة إنما تتحقق في الأشياء ذوات الجهة، والله تعالى منزّه عنها فلا يكون مرئياً.

وبعبارة أخرى: إنّ المراد من الرؤية إما حقيقتها، أعني الإدراك بحس البصر، وهو مستلزم لإثبات الجهة له تعالى بالضرورة، سواء أقلنا بأنّ الإبصار يتحقق بانطباع صورة الشيء في العين أو بخروج الشعاع منها. وإما غير حقيقتها مما يعبر عنه بالإدراك العلمي والشهود القلبي وغير ذلك مما لا يعرف حقيقته إلا القائل به، فهو حينئذ خارج عن محط البحث ومجال النزاع(1).

2 - إنّ الرؤية إما أن تقع على الذات كلها أو على بعضها. فعلى الأول يلزم أن يكون المرئي محدوداً متناهيًا محصوراً شاغلاً لناحية من النواحي، وخلق النواحي الأخرى منه تعالى. وعلى الثاني يلزم أن يكون مركباً متحيزاً ذا جهة إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة، المرفوضة في حقه سبحانه.

ص: 127

1- لاحظ قواعد المرام في علم الكلام، ص 76. أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص 82.

3 - إنَّ الرؤية لا تتحقق إلا بانعكاس الأشعة من المرئي إلى أجهزة العين، و هو يستلزم أن يكون سبحانه جسما ذا أبعاد، و معرضا لعوارض و أحكام جسمانية، و هو المنزه عن كل ذلك.

4 - إنَّ الرؤية بأجهزة العين نوع إشارة إليه بالحدقة و هو سبحانه منزه عن الإشارة. فإنَّ كل مرئي في جهة يشار إليه بأنه هنا أو هناك، و يصح أن يقال: إنه مقابل للرأي أو في حكمه. و هذا المعنى منتف في حقه سبحانه.

إنَّ مجموع الأدلة الأربعة تعتمد على أمر واحد و هو أنَّ تجويز الرؤية على الله سبحانه يستلزم كونه جسما أو جسمانيا. فالأول يعتمد على أنَّ الرؤية تستلزم أن يكون ذا جهة و تحييز. و الثاني يعتمد على أنَّ الرؤية تستلزم تناهي ذاته إذا وقعت الرؤية على تمامها، أو مركبة إذا وقعت على بعضها.

و الثالث يعتمد على أنَّ الرؤية تستلزم أن يكون جسما و ذا عوارض جسمية.

و الرابع يعتمد على أنَّ الرؤية تستلزم الإشارة إليه تعالى، و هو فوق أن يقع في ذلك المجال. فروح الأدلة الأربعة يرجع إلى أمر واحد، و هو أنَّ تجويز رؤيته معناه كونه سبحانه موجودا متحيزا و محدودا و ذا جهة و عوارض جسمانية و قابلا للإشارة و كل ذلك مستحيل، فتكون النتيجة امتناع وقوع الرؤية عليه.

و مبادي هذه البراهين أمور بديهية حسية يكفي في تصديقها تصور القضايا بموضوعاتها و محمولاتها و نسبتها.

محاولة فاشلة

إنَّ المتفكرين من الأشاعرة لما رأوا أنَّ القول بإمكان رؤيته سبحانه يستلزم هذه المحاذير و يوجب خروج المجوِّز عن صفوف المنزهين إلى عداد المجسمين، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجه خارج عن محل النزاع، وإليك بعض ما ذكروه:

1 - قال الشهرستاني في نهاية الإقدام: «لم يصر صائر إلى تجويز اتصال أشعة من البصر بذاته أو انطباع شبح يتمثل في الحاسة منه و انفصال

شيء من الرائي والمرئي واتصاله بهما، لكن أهل الأصول اختلفوا في أنّ الرؤية إدراك وراء العلم أم علم مخصوص. ومن زعم أنّه إدراك وراء العلم اختلف في البنية، واتصال الشعاع، ونفي القرب المفرط، والبعد المفرط، وتوسط الهواء المشفّف (النور الحامل للصورة). فشرطها المعتزلة ونفوا رؤية الباري تعالى بالأبصار نفى الاستحالة، والأشعري أثبت إثبات الجواز على الإطلاق، والوجوب بحكم الوعد(1).

يلاحظ عليه: إنّ الرؤية التي يدعيها أهل الحديث تبعاً لما يروونه في هذا المجال، ولما استظهروه من القرآن عبارة عن رؤية الله تبارك وتعالى بهذه الأبصار الحسية كروية القمر في ليلة البدر. وأما غير ذلك مما يدعيه العرفاء وأهل الكشف والشهود، خارج عن محط البحث. ومن المعلوم أنّ الرؤية بهذا المعنى لا- تتحقق إلا- بالشرائط التي أطبق عليها علماء الطبيعة، قديمها وحديثها، مع اختلاف في تحقيق الشرائط وتحليلها، فلو أريد من الرؤية غير هذا، لما ورد النفي والإثبات على شيء واحد. وتمني الرؤية بلا هذه الشرائط كتمني رسم الأسد على عضد البطل من دون أن يكون له رأس ولا ذنب(2).

2 - قال الفاضل القوشجي بعد شرح معنى الرؤية إما بالارتسام أو خروج الشعاع: «إنا إذا عرفنا الشمس مثلاً بحد أو رسم، كان نوعاً من المعرفة، ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين، كان نوعاً آخر فوق الأول. ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميه الرؤية، ولا يتعلق في الدنيا إلا بما هو في جهة ومكان. فمحل النزاع أنّ مثل هذه الحالة الإدراكية يصح أن تقع بدون المقابلة، وتعلق بذات الله منزهاً عن الجهة والمكان،

ص: 129

1- نهاية الإقدام، ص 356.

2- مثل يضرب لتمني الشيء المحال وأصل القصة: إنّ بطلاً ورد كانا يريد أن يضرب على بدنه صورة الأسد. فكان كلما وخزه صاحب الدكان بالإبرة صرخ وقال: ما ذا تضرب؟ فيجيب: رأسه. فيقول: لا تضرب رأسه. فإذا وخزه أخرى صرخ وتأوه وقال: ما ذا تضرب؟ فيجيب: ذنبه. فيقول: لا تضربه. وهكذا. فضرب به المثل.

أقول: إنَّ تمنى الرؤية و الإبصار بغير المقابلة و الجهة مع تحققها بالعيون و الأبصار، أشبه بتمنى وجود الشيء مع التأكيد على عدمه، و هذا نظير أن يقال حقيقة المربع عبارة عن وجود أضلاع متصلة، فهل يمكن أن تتحقق تلك الهيئة بدون الأضلاع(2).

و من أمعن النظر في كتب الأشاعرة خصوصا القدامى منهم، و بالأخص كتب أهل الحديث، و الحنابلة، يرى أنهم يفرون من هذه المحاولات و لا يرون لها قيمة في أوساطهم، و هم يتمسكون بالروايات و ما استظهروه من الآيات و يحكمون بالرؤية الحقيقية كرؤية القمر.

قال الشيخ الأشعري في الإبانة: «و ندين بأنَّ الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله (صلى الله عليه و آله)»(3).

و قال في اللمع: «إن قال قائل: لم قلت إنَّ رؤية الله بالأبصار جائزة من باب القياس. قيل له: قلنا ذلك لأنَّ ما لا يجوز أن يوصف به الله تعالى و يستحيل عليه، لا يلزم في القول بجواز الرؤية»(4).

ص: 130

1- شرح التجريد للقوشجي، ص 428.

2- و قد جمع الأستاذ حفظه الله مجلس مع بعض فضلاء الشام فانجرَّ البحث إلى إمكان الرؤية فقال الشيخ الأستاذ: إنَّ تجويز الرؤية يستلزم تجويز المقابلة و الجهة. فقال الشامي: كل شيء في الآخرة غيره في الدنيا. فأجابه: ما ذا تريد من كلامك «كل شيء في الآخرة غيره في الدنيا»، فهل تريد أن الأشياء الدنيوية توجد في الآخرة بوجودات كاملة، فهذا ما نعترف به. و إن أردت أن الأشياء الأخروية تضاد ماهياتها و حدودها، الموجود في الدنيا، فهذا مما لا يمكن التصديق به. فإنَّ نتيجة ضرب اثنين في اثنين هو أربعة لا خمسة، و لا يمكن تكذيب هذه القضية بحجة أن كل شيء في الآخرة غيره في الدنيا. فإنَّ هناك قضايا قطعية و علوما ضرورية صادقة في النشأتين من دون أن يختص امكانها بواحدة منهما. فالدور و التسلسل محالان في الدنيا و الآخرة، و قاعدة كل ممكن يحتاج إلى علّة صادقة في كلتا النشأتين فالتمسك بهذا الكلام نوع فرار من البحث و التحقيق.

3- الابانة، ص 21.

4- اللمع، ص 61 بتلخيص.

إنّ الشيخ الأشعري استدل على جواز الرؤية بوجوه عقلية تقتطف منها وجهين:

الأول - قال: «ليس في جواز الرؤية إثبات حدث، لأنّ المرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث، ولو كان مرئياً لذلك للزمه أن يرى كل محدث و ذلك باطل عنده»(1).

يلاحظ عليه: إنّ الحدوث ليس شرطاً كافياً في الرؤية حتى تلزم رؤية كل محدث، بل هو شرط لازم يتوقف على انضمام سائر الشروط التي أشرنا إليها. وبما أنّ بعضها غير متوفر في الموجودات المجردة المحدثه، لا تقع عليها الرؤية.

الثاني - قال: «ليس في اثبات الرؤية لله تعالى تشبيهاً»(2).

يلاحظ عليه: إنّ حقيقة الرؤية قائمة بالمقابلة أو ما في حكمها، وهي لا تنفك عن كون المرئي في جهة و مكان. وهو يستلزم كونه سبحانه ذا جهة و مكان، فأى تشبيه أظهر من ذلك، وكيف يقول: إنّ تجويز الرؤية لا يستلزم التشبيه؟! «ما هكذا تورد يا سعد الابل».

ثم إنّ أئمة الأشاعرة في العصور المتأخرة لما وقفوا على وهن الدليلين السابقين، عدلوا إلى دليل عقلي آخر و حاصله أنّ ملاك الرؤية و المصحح لها أمر مشترك بين الواجب و غيره، قالوا: «إنّ الرؤية مشتركة بين الجوهر و العرض، و لا بد للرؤية المشتركة من علة واحدة. وهي إما الوجود أو الحدوث. و الحدوث لا يصلح للعلية لأنه أمر عديم، فتعين الوجود. فينتج أنّ صحة الرؤية مشتركة بين الواجب و الممكن»(3).

ص: 131

1- اللمع، ص 61 و 62.

2- اللمع، ص 61 و 62.

3- تلخيص المحصل، ص 317. و غاية المرام، ص 160، و شرح المواقف، ج 8، ص 115. و شرح التجريد للقوشجي، ص 431.

وهذا الدليل، مع أنه لم يتم عند المفكرين من الأشاعرة، ظاهر الضعف، إذ لقائل أن يقول إنَّ الجهة المشتركة للرؤية في الجوهر والعرض ليس هو الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيّد بعدة قيود، وهو كونه ممكناً مادياً يقع في إطار شرائط خاصة، كشف عنها العلم في تحقيق الرؤية، فإنَّ الإبصار رهن ظروف خاصة. وادعاء كون الملاك هو الوجود بما هو وجود غفلة عما يثبتته الحس والتجربة.

و العجب من هؤلاء كيف يدعون أنَّ المصحح للرؤية هو الوجود مع أنَّ لازمه صحة رؤية الأفكار والعقائد، والروحيات والنفسانيات كالقدرة والإرادة وغير ذلك من الأمور الروحية الوجودية التي لا تقع في مجال الرؤية.

الأدلة النقلية للقائلين بالرؤية

استدل القائلون بجواز الرؤية بآيات كثيرة، المهم منها آيتان نذكرهما:

الآية الأولى: قوله سبحانه: كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ * وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَنْظُرُونَ أَن يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ (1).

قالوا: «إنَّ النظر إذا كان بمعنى الانتظار، يستعمل بغير صلة، ويقال: «انتظرت». وإذا كان بمعنى الرؤية يستعمل ب «إلى». والنظر في هذه الآية استعمل بلفظ «إلى» فيحمل على الرؤية» (2).

وقد شغلت هذه الآية بال أشاعرة والمعتزلة، فالفرقة الأولى تصر على أنَّ النظر هنا بمعنى الرؤية والثانية تصر على أنها بمعنى الانتظار لا الرؤية فائتة بأنه يستعمل بمعنى الانتظار مع لفظة «إلى» أيضا قال الشاعر:

ص: 132

1- سورة القيامة: الآية: 20-25.

2- شرح التجريد للقوشجي، ص 334. وغيره.

وجوه ناظرات يوم بدر *** إلى الرحمن يأتي بالفلاح

ولكن الحق أنّ الإصرار على أنّ النظر بمعنى الرؤية أو الانتظار يوجب كون الآية مجملة من حيث المراد، مع أنها من المحكمات ولا إجمال فيها.

والذي يبطل الاستدلال هو أنّ النظر سواء أكان بمعنى الرؤية أم بمعنى الانتظار لا يدل على أنّ المراد هو الرؤية الحقيقية، ويعلم ذلك بمقارنة بعض الآيات المذكورة ببعضها، وعندئذ يرتفع الإبهام عن وجهها. وإليك تنظيم الآيات حسب المقابلة:

أ - وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ يِقَابِلُهَا قَوْلَهُ: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَةٍ .

ب - إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ يِقَابِلُهَا قَوْلَهُ: تَظُنُّ أَنَّ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً .

ولا شك أنّ الفقرتين الأوليين واضحتان جدا، وإنما الكلام في الفقرة الثالثة فيجب رفع إبهامها عن طريق الفقرة الرابعة التي تقابلها.

وبما أن المراد من الفقرة الرابعة هو أنّ الطائفة العاصية التي عبّر عن صفتها بكونها ذات وجوه باسرة، تظن وتوقع أن ينزل بها عذاب يكسر فقارها ويقصم ظهرها، يكون ذلك قرينة على المراد من الفقرة الثالثة، وهو أنّ الطائفة المطيعة ذات وجوه ناضرة تتوقع عكس ما تتوقعه الطائفة الأولى، وتنتظر فضله وكرمه. هذا هو الذي يستظهره الذهن المجرد عن كل رأي مسبق، من مقابلة الآيتين.

وبعبارة أخرى: لا يصح لنا تفسير الفقرة الثالثة إلا بضد الفقرة الرابعة. فبما أنّ الفقرة الرابعة صريحة في أنّ المراد توقع العصاة العذاب الفاجر، يكون المراد من الفقرة الثالثة توقع الرحمة والفضل والكرم حتى ولو كان النظر بمعنى الرؤية، ولكن ليست كل رؤية معادلة للرؤية بالأبصار، بل ربما تكون الرؤية كناية عن التوقع والانتظار مثلا يقال: «فلان ينظر إلى يد فلان» ويراد أنه رجل معدم محتاج ليس عنده شيء وإنما يتوقع عطاء الشخص، فما أعطاه ملكه وما منعه حرم منه. وهذا مما درج عليه الناس في

محاوراتهم العرفية و يقال: «فلاّن ينظر إلى الله» ثم إليك. فالنظر وإن كان هنا بمعنى الرؤية لا الانتظار، ولكنه كناية عن توقع رحمته سبحانه أولاً، و كرم الشخص المأمول ثانياً كما يقال: «يتوقع فضل الله سبحانه ثم كرمك».

و الآية نظير قول القائل:

إني إليك لما وعدت لناظر *** نظر الفقير إلى الغنيّ الموسر

فمحور البحث و المراد هو توقع الرحمة و حصولها أو عدم توقعها و شمولها، فالطغاة يظنون شمول العذاب، و الصالحون يظنون عكسه و ضده و أما رؤية الله سبحانه و وقوع النظر إلى ذاته فخارج عما تهدف إليه الآية.

هذا هو مفتاح حل المشكلة المتوهمة في الآية. فتفسير الآية برؤية ذاته غفلة عن القرينة الموجودة فيها.

و في الختام نذكر نكتتين:

الأولى - إنّ هنا فرقاً واضحاً بين قولنا: «عيون يومئذ ناظرة» و قولنا:

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ». فلو كان المراد رؤية ذاته سبحانه لناسب التعبير بالأول، فالوجوه الناظرة غير العيون الناظرة، و الأول منهما يناسب التوقع و الانتظار دون الثاني.

الثانية - قال الزمخشري في كشافه: «و سمعت سرويةً مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم، و يأوون إلى مقائلهم تقول: «عينتي نويظرة إلى الله و إليكم» تقصد راجية و متوقعة لإحسانهم إليها(1).

الآية الثانية - قوله سبحانه: وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي فَأَرْسَلْنَا إِلَيْكَ الْبُرُوقَ فَتَرَ مِنْهُ آلِهَةً مُتَبَعَةً فَصَبَّ سَعِيراً فِي آلِهَاتِهِ خِطْمَ تِجَارٍ فَانقَلَبَ سَمَكًا فَجَعَلْنَاهُ آيَةً لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَ تَعْبُدُونَ آلِهَتَكُمْ وَ تَتَّبِعُونَ آيَاتِنَا فَاقْبَلْ تِلْكَ الْكَلِمَةَ بِرَبِّكَ وَقَالَ رَبِّ أَرِنِي فَأَرْسَلْنَا إِلَيْكَ الْبُرُوقَ فَتَرَ مِنْهُ آلِهَةً مُتَبَعَةً فَصَبَّ سَعِيراً فِي آلِهَاتِهِ خِطْمَ تِجَارٍ فَانقَلَبَ سَمَكًا فَجَعَلْنَاهُ آيَةً لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَ تَعْبُدُونَ آلِهَتَكُمْ وَ تَتَّبِعُونَ آيَاتِنَا

ص: 134

أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (1).

احتجّت الأشاعرة بهذه الآية بوجهين وإليك بيانهما:

الوجه الأول

إنّ موسى (عليه السلام) سأل الرؤية، ولو كانت ممتنعة لما سألها، لأنه إما أن يعلم امتناع الرؤية أو يجهله فإن علم فالعاقل لا يطلب المحال، وإن جهله فهو لا يجوز في حق موسى، فإنّ مثل هذا الشخص لا يستحق أن يكون نبيا.

ويلاحظ عليه: إنّ الاستدلال بآية واحدة، وترك التدبّر في سائر الآيات الواردة في الموضوع، صار سببا للاستظهار المذكور. ولو أطلعنا على مجموع ما ورد من الآيات في هذه القصة، لتجلى خطأ الاستظهار.

وإليك البيان:

إنّ الكليم (عليه السلام) لما أخبر قومه بأنّ الله كلمه وقربه وناجاه، قالوا لن نؤمن بك حتى نسمع كلامه كما سمعت. فاختر منهم سبعين رجلا- لميقات ربه، فخرج بهم إلى طور سيناء وسأله سبحانه أن يكلمه. فلما كلمه الله وسمعوا كلامه، قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فعند ذلك أخذتهم الصاعقة بظلمهم وعتوّهم واستكبارهم، وإلى هذه الواقعة تشير الآيات الثلاث التالية:

1- وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً، فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (2).

2- يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ

ص: 135

1- سورة الأعراف: الآية 143.

2- سورة البقرة: الآية 55.

3 - وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَ إِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ (2).

ثم إن الكليم طلب منه سبحانه أن يحييهم حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فلربما قالوا إنك لم تكن صادقاً في قولك إن الله يكلمك، ذهبت بهم فقتلتهم، فعند ذلك أحياهم الله وبعثهم معه، وإلى هذا الطلب يشير قول الكليم في الآية الثالثة: رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَ إِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ وَ عندئذ يطرح السؤال التالي: هل يصح أن ينسب إلى الكليم - بعد ما رأى بام عينه ما رأى القوم من الصاعقة و الدمار إثر سؤالهم الرؤية - أنه قام بالسؤال لنفسه بلا داع و سبب مبرر، أو إنه لم يسأل بعد هذه الواقعة إلا لضرورة ألجأته إليه؟ و الجواب: إن الثاني هو المتعين، و ذلك لأنه (عليه السلام) عرّف سؤال الرؤية بأنه فعل السفهاء في قوله: أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ، و معه كيف يصح له الإقدام على الطلب بلا ملزم و مبرر. و عند ذلك يجب علينا أن نقف على العلة الدافعة إلى السؤال.

الدافع إلى السؤال

إن قومه بعد الإحياء طلبوا منه أن يسأل الرؤية لنفسه لا لهم حتى تحلّ رؤيته لله مكان رؤيتهم، فيؤمنوا به بعد إخباره بالرؤية، و عندئذ أقدم الكليم على السؤال تبكيته لهؤلاء و إسكاتا لهم و بما أنه لم يقدم إلا اثر الإصرار من

ص: 136

1- سورة النساء: الآية 153.

2- سورة الأعراف: الآية 155.

جانبيهم، لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أي لوم وعتاب أو مؤاخظة وعذاب، بل اكتفى تعالى بقوله:

لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي .

فلا يكون السؤال دليلاً على إمكان الرؤية وعبارة أخرى: إن موسى كان من أعلم الناس بالله وصفاته و ما يجوز عليه و ما لا يجوز، و لكن ما كان طلب الرؤية إلا- لتبكيه هؤلاء الذين دعاهم «سفهاء» و تبرأ من فعلهم. فيما أنهم لجّوا و تمادوا و قالوا بأنهم لا يؤمنون له حتى يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك، و هو قوله: لَنْ تَرَانِي فطلب موسى الرؤية ليتيقنوا و يزول ما دخلهم من الشبهة، فلاجل ذلك قال:

رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ وَ لَمْ يَقُلْ رَبِّ أَرِهِمْ يَنْظُرُوا إِلَيْكَ.

و العجب أن الآية على خلاف مطلوب الأشاعرة أدلّ، فإنه سبحانه رد طلب الكليم بقوله: «لن تراني» و «لن» للتأيد، كقوله: لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَ لَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ (1).

و هاهنا نكتة ينبغي التنبيه عليها و هي أن الميقات الوارد في قوله تعالى: وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ (2)، نفس الميقات الوارد في قوله سبحانه: وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا (3). و لم يكن لموسى مع قومه إلا ميقات واحد و قد وقعت الحادثتان فيه في ظرف واحد، غير أن سؤال قومه رؤية الله كان قبل سؤال موسى الرؤية لنفسه.

الوجه الثاني

إنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل، و هو أمر ممكن في نفسه، و المعلق على الممكن، ممكن.

ص: 137

1- سورة الحج: الآية 73.

2- سورة الأعراف: الآية 143.

3- سورة الأعراف: الآية 155.

يلاحظ عليه: إنّ المعلق عليه في قوله: فَإِنَّ إِسْمَ تَقَرَّرَ مَكَانَهُ ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجود الاستقرار و تحققه بعد تجلّيه، و المفروض أنه لم يتحقق بعد التجلي. و إذا كان إمكان الرؤية معلقا على تحقق الاستقرار بعد التجلي فينتج أنّ الرؤية ليست أمرا ممكنا لفقدان المعلق عليه و هذا نظير قول القائل:

و لو طار ذو حافر قبلها *** لطارت و لكنّه لم يطر

ثم إنّ الأشاعرة استدلت بعدة أخرى من الآيات القرآنية، تركها للباحث الكريم. كما أنهم استدلوا ببعض الروايات نحن في غنى عن الإجابة عنها بعد دلالة العقل السليم و الذكر الحكيم على امتناع الرؤية. و لكن إكمالا للبحث نأتي بأمرين:

الأمر الأول: جذور مسألة الرؤية

إنّ مسألة الرؤية إنما طرحت بين المسلمين من جانب الأحرار و الرهبان بتدليس خاص. فإنّ أهل الكتاب يدينون برؤيته سبحانه، و يظهر ذلك لمن راجع العهد القديم و إليك مقتطفات منه:

1 - «رأيت السيد جالسا على كرسي عال... فقلت: ويل لي لأن عيني قد رأتا الملك رب الجنود» (إشعيا 6: 1-6). و المقصود من السيد هو الله جل ذكره.

2 - «كنت أرى أنه وضعت عروش و جلس القديم الأيام. لباسه أبيض كالثلج، و شعر رأسه كالصوف النقي و عرشه لهيب نار» (دانيال: 9: 7).

3 - «أما أنا فبالبر أنظر وجهك» (مزامير داود 15: 17).

4 - «فقال منوح لامراته: نموت موتا لأننا قد رأينا الله» (القضاة: 13).

5 - «فغضب الربّ على سليمان، لأن قلبه مال عن الرب، إله إسرائيل الذي تراءى له مرتين» (الملوك الأول: 11).

6 - «قد رأيت الرب جالسا على كرسيه و كل جند البحار وقوف لديه» (الملوك الأول: 22).

7 - «كان في سنة الثلاثين في الشهر الرابع في الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور، إنّ السموات انفتحت فرأيت رؤى الله...»

إلى أن قال: هذا منظر شبه مجد الرب و لما رأيت خررت على وجهي و سمعت صوت متكلم» (حزقيال: 1:1).

و القائلون بالرؤية من المسلمين، و إن استندوا إلى الكتاب و السنّة و دليل العقل، لكن غالب الظن أنّ القول بها تسرب إلى أوساطهم من المتظاهرين بالإسلام كالأخبار و الرهبان، و ربما صاروا مصدرا لبعض الأحاديث في المقام و صار ذلك سببا لجرأة طوائف من المسلمين على جوازها، و استدعاء الأدلة عليها من العقل و النقل.

الأمر الثاني: الرؤية في كلمات أهل البيت (عليهم السلام)

إنّ المراجع إلى خطب الإمام علي (عليه السلام) في التوحيد و ما أثر عن أئمة العترة الطاهرة يقف على أنّ مذهبهم في ذلك امتناع الرؤية و أنه سبحانه لا تدركه أو هام القلوب، فكيف بأبصار العيون. و إليك نورا يسيرا مما ورد في هذا الباب:

1 - قال الإمام علي (عليه السلام) في خطبة الاشباح: «الأول الذي لم يكن له قبل فيكون شيء قبله، و الآخر الذي ليس له بعد فيكون شيء بعده، و الرادع أناسي الأبصار عن أن تناله أو تدركه» (1).

ص: 139

1- نهج البلاغة، الخطبة 87 طبعة مصر المعروف بطبعه عبده. و الأناسي جمع إنسان، و إنسان البصر هو ما يرى وسط الحدقة ممتازا عنها في لونها.

2 - وقد سأله ذعبل اليماني فقال: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال (عليه السلام): أفأعبد ما لا أرى؟ فقال: وكيف تراه؟ فقال: لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان. قريب من الأشياء غير ملابس، بعيد منها غير مباين(1).

3 - وقال (عليه السلام): «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر»(2).

إلى غير ذلك من خطبه (عليه السلام) المطفوحة بتقديسه و تنزيهه عن إحاطة القلوب و الأبصار به(3).

و أما المروي عن سائر أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فقد عقد ثقة الإسلام الكليني في كتابه «الكافي» بابا خاصا للموضوع روى فيه ثمان روايات(4)، كما عقد الصدوق في كتاب التوحيد بابا لذلك روى فيه إحدى وعشرين رواية يرجع قسم منها إلى نفي الرؤية الحسية البصرية وقسم منها يثبت رؤية معنوية قلبية سنشير إليه و في الكل نور للقلوب و شفاء للصدور(5).

الرؤية القلبية

قد اثر عن أئمة أهل البيت رؤية الله سبحانه بالقلب و قد اثر في ذلك روايات يقف عليها المتتبع في توحيد الصدوق و غيره.

منها: ما رواه الصدوق عن الرضا (عليه السلام) في خطبة له قال:

«أحد لا بتأويل عدد، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجل لا باستهلال رؤية، باطن لا بمزايلة»(6).

ص: 140

1- نهج البلاغة، الخطبة 174.

2- نهج البلاغة، الخطبة 180.

3- لاحظ الخطبتين 48 و 81 من الطبعة المذكورة.

4- الكافي، ج 1، ص 95، باب إبطال الرؤية.

5- التوحيد، الباب 8، ص 107-122.

6- التوحيد، باب التوحيد و نفي التشبيه، الحديث 2، ص 37.

و منها: ما رواه أيضا عن الصادق (عليه السلام) في كلام له في التوحيد قال: «واحد، صمد، أزلي، صمدي، لا ظل له يمسه، وهو يمسه
الأشياء باظلتها، عارف بالمجهول، معروف عند كل جاهل، لا خلقه فيه ولا هو في خلقه»(1).

فقوله: معروف عند كل جاهل، لا يهدف إلى المعرفة الحاصلة بالاستدلال لعدم ثبوت هذه المعرفة لكل جاهل جاحد، فلا بد أن يكون
المراد معرفة أخرى لا تزول صورتها عن الذهن.

إلى غير ذلك من الروايات التي مرّ بعضها(2). وأما البحث عن حقيقة تلك الرؤية القلبية التي هي غير الرؤية البصرية الحسية فموكول إلى
محلّه الخاص.

ص: 141

1- التوحيد باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث 15، ص 57.

2- لاحظ التوحيد باب 8، الحديث 2 و 4 و 5 و 6 و 16 و 17 و 20 يقول الصدوق: «وقد تركت إيراد بعض الروايات في هذا المضمار
خشية أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عز وجل وهو لا يعلم».

(6) ليست حقيقته معلومة لغيره

إن أدوات المعرفة للإنسان عبارة عن القوى العقلية التي تقوم بالتعرف على الشيء بالوقوف على حدود وجوده و ماهيته. فإذا كان الشيء مركبا من وجود و ماهية، فالوقوف على حده تعرّف على كنهه. فإذا أردنا أن نعرف الإنسان لزم إعمال القوى العقلية حتى نقف على مرتبة وجوده و ذاته و ذاتياته التي جسدها عروض الوجود عليها في الخارج. فيقال إن ماهية الإنسان هي الحيوان الناطق أي ذلك المفهوم عاريا عن الوجود و العدم، الذي إذا عرضه الوجود في الخارج جسده و حقه.

و أما حقيقة الوجود العارض فلا- يمكن للنفس التعرف عليها، لعدم المسانحة بين أدوات المعرفة و التعرف. فإن الإنسان إنما يحصل المعرفة بفكره و ذهنه و المفاهيم التي تلقي ضوءا على الخارج. و مثل ذلك لا- يمكن أن يتعرف إلا- على ما يسانحه من المفاهيم و الماهيات. و أما الوجود المحقق للماهية فسنخه سنخ العينية و الواقعية و الخارجية، فلا يحصل الإنسان واقعيته لعدم السنخية بين العاقل و المعقول.

و لأجل ذلك اتفق أهل المعقول على أن الإنسان يعرف ماهية الأشياء و حدودها لا حقيقة الوجود العارض عليها الذي ليس له واقعية إلا العينية

الخارجية. فإذا كان هذا حال الوجود العارض للأشياء، فكيف بالتعرف على وجوده سبحانه الذي هو وجود محض لا حد له، و حقيقة خارجية لا ماهية لها.

فليس في وسع الإنسان الذي تنحصر أدوات معرفته بالذهن والفكر والقوى الموجودة فيهما، أن يتعرف على الحقيقة العينية الخارجية التي يمتنع أن تنعكس على الذهن وتتخذ منها صورة مسانحة لعمل الذهن.

وبعبارة أخرى: لو وقف الإنسان على مدى قدرته في التعرف على الحقائق وأدوات معرفته والقوى الموجودة في ذهنه لأذعن أن حقيقته سبحانه أعلى من أن تقع في إطار ذهن الإنسان وفكره. فالذهن يدرك المفاهيم والمعاني والصور التي لا عينية لها إلا بالوجود، والله سبحانه هو نفس الوجود، فكيف يمكن للذهن أن يدرك حقيقة الشيء الذي ليس بين المدرك والمدرَك أي سنخية. ولأجل ذلك تنحصر معرفة الإنسان بالله سبحانه بالعناوين والمعرفات التي نسميها بالأسماء والصفات وهي لا توقعه على حقيقته تبارك وتعالى، فإنها نوافذ على الغيب يشرف بها الإنسان البعيد عن ذلك العالم عليه إشرافا غير كامل، فلا تعدو المعرفة الحاصلة بها عن التعرف بالاسم. يقول ابن أبي الحديد:

فيك يا أعجوبة الكو***ن غدا الفكر كليلا

أنت حيرت ذوي اللّ***ب وبلبلت العقولا

كلّما قدّم فكري في***ك شبرا فرّ ميلا

ناكصا يخبط في***عمياء لا يهدى سبيلا

وبذلك يعلم صدق ما ذكرناه عند البحث عن الأسماء والصفات بأنّ الصفات الثبوتية لا تنحصر بالثمان المعروفة ولا الصفات السلبية بما ذكرناه، بل الله جل جلاله موجود تام من جميع الجهات، فكل كمال لا يشذ عن حيطة وجوده، كما أنّ وجوده مقدس عن كل نقص يتصور تبارك إسم ربك ذي الجلال والإكرام (1).

ص: 144

اشارة

* هل الأسماء توقيفية أو لا؟

ص: 145

أسماءه في الكتاب و السّنة ورد في القرآن الكريم مائة وثمانية وعشرون اسماً لله تعالى و هي:

الإله، الأحد، الأول، الآخر، الأعلى، الأكرم، الأعلم، أرحم الراحمين، أحكم الحاكمين، أحسن الخالقين، أهل التقوى، أهل المغفرة، الأقرب، الأبقى، البارئ، الباطن، البديع، البرّ، البصير، التّوّاب، الجبّار، الجامع، الحكيم، الحليم، الحيّ، الحقّ، الحميد، الحسيب، الحفيظ، الحفيّ، الخبير، الخالق، الخلاق، الخير، خير الماكرين، خير الرازقين، خير الفاصلين، خير الحاكمين، خير الفاتحين، خير الغافرين، خير الوارثين، خير الراحمين، خير المنزلين، ذو العرش، ذو الطّول، ذو الانتقام، ذو الفضل العظيم، ذو الرحمة، ذو القوة، ذو الجلال و الإكرام، ذو المعارج، الرّحمن، الرحيم، الرؤوف، الربّ، رفيع الدرجات، الرزّاق، الرقيب، السميع، السلام، سريع الحساب، سريع العقاب، الشهيد، الشاكر، الشكور، شديد العقاب، شديد المحال، الصمد، الظاهر، العليم، العزيز، العفوّ، العليّ، العظيم، علامّ الغيوب، عالم الغيب و الشهادة، الغني، الغفور، الغالب، غافر الذنب، الغفّار، فلق الأصباح، فلق الحب و النوى، الفاطر، الفتّاح، القوي، القدّوس، القيّوم، القاهر، القهّار، القريب،

ص: 147

القادر، القدير، قابل التوب، القائم على كل نفس بما كسبت، الكبير، الكريم، الكافي، اللطيف، الملك، المؤمن، المهيم، المتكبر، المصور، المجيد، المجيب، المبين، المولى، المحيط، المقيت، المتعال، المحيي، المتين، المقتدر، المستعان، المبدئ، المعيد، مالك الملك، النصير، النور، الوهاب، الواحد، الولي، الوالي، الواسع، الوكيل، الودود، الهادي.

و أمّا في السنّة، فقد جاءت الروايات من طرق الخاصة و العامة على أنّ لله تعالى تسعة و تسعين اسما من أحصاها دخل الجنة.

فمن روايات الخاصة ما رواه الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه عن علي (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إنّ لله تبارك و تعالى تسعة و تسعين اسما، مائة إلا واحدا، من أحصاها دخل الجنة وهي:

الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأول، الآخر، السميع، البصير، القدير، القاهر، العلي، الأعلى، الباقي، البديع، الباري، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحي، الحكيم، العليم، الحلیم، الحفيظ، الحق، الحسيب، الحميد، الحفي، الرب، الرحمن، الرحيم، الذارئ، الرزاق، الرقيب، الرؤوف، الرائي، السلام، المؤمن، المهيم، العزيز، الجبار، المتكبر، السيد، السبوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور، الغني، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتاح، الفالق، القديم، الملك، القدوس، القوي، القريب، القيوم، القابض، الباسط، قاضي الحاجات، المجيد، المولى، المنان، المحيط، المبين، المقيت، المصور، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضر، الوتر، النور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادي، الوفي، الوكيل، الوارث، البر، الباعث، التّواب، الجليل، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديان، الشكور،

والمذكور في الحديث مائة اسم، لكن الظاهر أنّ لفظة الجلالة ليس من الأسماء الحسنى، ولا بدّ أن يكون ذكر بعنوان المسمى الجاري عليه الأسماء وبذلك يستقيم العدد.

والمراد من إحصائها ليس عدّها بل الإحاطة بها والوقوف على معانيها، أو التمثل والتشبه بها ما أمكن.

ومن روايات العامة ما في الدرّ المنثور قال: أخرج الترمذي، وابن المنذر، وابن حبان، وابن مندة، والطبراني، والحاكم، وابن مردويه، و البيهقي، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إنّ لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحد، من أحصاها دخل الجنة، إنّه وتر يحب الوتر: هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعزّ، المذلّ، السميع، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد، المحصي، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، الحيّ، القيوم، الواجد، الماجد، الواحد، الأحد، الصمد، القادر، المقدر، المقدم، المؤخّر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، البرّ، التواب، المنتقم، العفوّ، الرؤوف، مالك الملك، ذو الجلال والإكرام، الوالي، المتعال، المقسط، الجامع، الغني، المغني، المانع،

ص: 149

الصَّارِ، النَّافِعِ، النَّورِ، الْهَادِي، الْبَدِيعِ، الْبَاقِي، الْوَارِثِ، الرَّشِيدِ، الصَّبُورِ(1).

هل أسماء الله تعالى توقيفية ؟

نقل غير واحد من المتكلمين والمفسرين أنّ أسماءه تعالى وصفاته توقيفية، وجوّزوا إطلاق كل ما ورد في الكتاب والأحاديث الصحيحة دعاء أو وصفا له وإخبارا عنه. ومنعوا كل ما لم يرد فيهما، وسمّوا ذلك إلحادا في أسمائه، وعلى ذلك منع جمهور أهل السنة كل ما لم يأذن به الشارع، مطلقا.

وجوّز المعتزلة ما صحّ معناه ودلّ الدليل على اتصافه به ولم يوهم إطلاقه نقصا. وقد مال إلى قول المعتزلة بعض الأشاعرة، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وتوقف إمام الحرمين الجويني.

والتفصيل يقع في مقامين:

الأول - تفسير ما استدلوا به من الآية.

الثاني - تجويز ما لم يوهم إطلاقه نقصا.

أما الأول: فقد قال سبحانه: **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** (2).

الاستدلال مبني على أمرين:

أ - إنّ اللام في الأسماء الحسنى للعهد، تشير إلى الأسماء الواردة في الكتاب والسنة الصحيحة.

ب - إنّ المراد من الإلحاد، التعدي إلى غير ما ورد.

وكلا الأمرين غير ثابت. أمّا الأول فالظاهر أنّ اللام للاستغراق قدّم عليها لفظ الجلالة لأجل إفادة الحصر، ومعنى الآية إنّ كل اسم أحسن في

ص: 150

1- الدر المنثور.

2- سورة الأعراف: الآية 180.

عالم الوجود فهو لله سبحانه، لا يشاركه فيه أحد. فإذا كان الله سبحانه ينسب بعض هذه الأسماء إلى غيره كالعالم والحي، فأحسنها لله، أعني الحقائق الموجودة بنفسها الغنية عن غيرها. والثابت لغيره من العلم والحياة والقدرة المفاضة من جانبه سبحانه، من تجليات صفاته و فروعها و شؤونها.

و الآية بمنزلة قوله سبحانه: **أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً (1)**.

وقوله: **إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً (2)** إلى غير ذلك.

وعلى ذلك فمعنى الآية أن لله سبحانه حقيقة كل اسم أحسن لا يشاركه غيره إلا بما ملّكهم منه، كيف ما أراد و شاء.

و أما الثاني: فلأن الإلحاد هو التطرف و الميل عن الوسط إلى أحد الجانبين، و منه لحد القبر، لكونه في جانبه. بخلاف الضريح الذي في الوسط، و أما الإلحاد في أسمائه فيتحقق بأمر:

1 - إطلاق أسمائه على الأصنام بتغيير ما، كإطلاق «اللات» المأخوذة من الإله بتغيير، على الصنم المعروف، و إطلاق «العزى» المأخوذة من العزيز، و «المناة» المأخوذة من المنان، فيلحدون و يميلون عن الحق بسبب هذه الإطلاقات لإرادتهم التشريك و الحط من مرتبة الله و تعليقه ما صنعوه من الأصنام. و سيجزي هؤلاء على طبق أعمالهم فلا يصل النقص إلى الله و لا يرتفع مقام مصنوعاته.

2 - تسميته بما لا يجوز وصفه به لما فيه من النقص، كوصفه سبحانه بأبيض الوجه و جعد الشعر.

و من هذا القبيل تسميته سبحانه بالماكر و الخادع تمسكا بقوله سبحانه:

وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ (3). و قوله سبحانه: **إِنَّ**

ص: 151

1- سورة البقرة: الآية 165.

2- سورة يونس: الآية 65.

3- سورة آل عمران: الآية 54.

الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ (1). فَإِنَّ المتبادر من هذين اللفظين غير ما هو المتبادر من الآية. فَإِنَّ المتبادر منهما منفردين مفهوم يلازم النقص و العيب بخلاف المفهوم من الآيتين فإنه جزاء الخادع و الماكر على وجه لا يبقى لفعلهما أثر.

3 - تسميته ببعض أسمائه الحسنی دون بعض كأن يقولوا «يا الله» و لا- يقولوا «يا رحمان» و قد قال الله تعالى: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (2). و قال سبحانه: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ، قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا (3).

إلى غير ذلك من أقسام الإلحاد و العدول عن الحق في أسمائه.

و بذلك يظهر أنه لا مانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلي، أو الأبدي و إن لم ترد في النصوص، إذ ليس في إطلاقها عليه سبحانه طروء نقص أو إيماء إلى عيب، مع أنه سبحانه يقول:

صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ (4).

هذا كله حول المقام الأول.

و أما المقام الثاني: و هو تجويز تسميته تعالى بكل ما يدل على الكمال أو يتنزّه عن النقص و العيب، فذلك لأن الألفاظ التي نستعملها في حقه سبحانه لم توضع إلا لما نجده في حياتنا المشوبة بالنقص و العيب، فالعلم فينا الإحاطة بالشيء من طريق أخذ صورته من الخارج بوسائل مادية، و القدرة فينا هي المنشئية للفعل بكيفية مادية موجودة في عضلاتنا. و من

ص: 152

1- سورة النساء: الآية 142.

2- سورة الإسراء: الآية 110.

3- سورة الفرقان: الآية 60.

4- سورة النمل: الآية 88.

المعلوم أنّ هذه المعاني لا يصح نسبتها إلى الله إلا بالتجريد. كأن يفسر العلم بالإحاطة بالشيء بحضوره عند العالم، و القدرة بالمنشئية للشيء بإيجاده. و مثله مفاهيم الحياة و الإرادة و السمع و البصر فلا تطلق عليه سبحانه إلا بما يليق بساحة قدسه، منزّهة عن النقائص. فإذا كان الأمر على هذا المنوال في الأسماء التي وردت في النصوص فيسهل الأمر فيما لم يرد فيها، و كان رمزا للكمال أو معربا عن فعله سبحانه على صفحات الوجود، أو مشيرا إلى تنزيهه و غير ذلك من الملاكات المسوّغة لتسميته و توصيفه.

نعم بما أنّ العوام من الناس ربما لا يتبادر إلى أذهانهم ما يدلّ على الكمال أو يرمز إلى التنزيه أو لا أقل يخلو من الإشارة إلى النقص، فيبادرون إلى تسميته و توصيفه بأسماء و صفات فيها أحد المحاذير السابقة، فمقتضى الاحتياط في الدين الاقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع بل التجنّب عن الإجراء و الإطلاق عليه سبحانه و إن لم يكن هناك تسمية.

هذا تمام الكلام في الأسماء و الصفات.

- * موقف النبي و أهل بيته.
- * التقدير هو الراسم للحياة عند المشركين.
- * الأمويون و تفسير القضاء بالجبر.
- * مصادر القضاء و القدر في الكتاب و السنّة.
- * تفسير القضاء و القدر العينيان * تفسير القضاء و القدر العلميان.
- * القضاء و القدر في الصّحاح و المسانيد.
- * الأخبار و إشاعة فكرة القدر بين المسلمين.
- * «القدرية» في الحديث النبوي.

إنّ القضاء و القدر من الأصول الإسلامية الواردة في الكتاب و السنّة و ليس لمن له إمام بهذين المصدرين الرئيسيين أن ينكرهما أو ينكر واحدا منهما.

وربما يصل إليهما العقل الفلسفي في تحليلاته و تفسيراته للكون المستند إلى الواجب سبحانه، و يخرج الجميع بنتيجة واحدة هي أنّ لوجود كل شيء تحديدا و تقديرا، كما أنّ له قضاء و حكما إراميا. و أمّا ما هو المقصود منهما في الكتاب و السنّة أو فيما يرشد إليه العقل فسوف يظهر في الفصول الآتية، و قد أصبح لفظ «المصير» في مصطلح اليوم قائما مكان هذين اللفظين.

إنّ الوقوف على حقيقة المصير من المسائل الفلسفية التي يتشوق إليها الكل، حتى من لم يكن فيلسوفا، فإن المسائل الفلسفية على صنفين:

صنف مطروح للخواص و لا حظّ لغيرهم فيه و هذا كمسألة «عينية الصفات مع الذات»، أو كون «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» إلى غير ذلك من المسائل التي لا يقف على مغزاها و لا يتفكر فيها إلاّ الباحث في المسائل العقلية.

و هناك صنف اخر، و إن كان أقل من سابقه، مطروح لكل الناس و الفيلسوف و غيره في التشوق إلى فهمه متساويان و من هذا القسم فهم القضاء و القدر في الكتاب و السنّة و موقع الإنسان بالنسبة إليهما، و هل للإنسان في مقابل التقدير اختيار و حرية، و أنّ ما قدّر في الأزل، و قضى به لا يسلب حرّيته، أو أنّ الإنسان بعد التقدير و القضاء، كالريشة المعلّقة في الهواء تقلبها الرياح كيفما مالت، و هل الإنسان على مسرح الحياة ممثل أو مشاهد. فالمتعمقون من الناس يميلون إلى الأول، و السطحيون إلى الثاني. و لأجل ذلك ترى أنّ القضاء و القدر لعب دورا كبيرا في آداب الأمم و أشعارهم، فترى أنّ كل شاعر و أديب يفسّر القضاء و القدر على الوجه الذي يناسب نزعاته أو يؤيده بيئته و ظروفه الاجتماعية و من هنا نرى تناقضا واضحا للغاية بين الأدباء و الكتّاب في تحليل هذا الأصل.

إنّ مسألة التقدير - لأجل الخصيصة الماضية - قد ابتليت بتفسيرين مختلفين لا يجتمعان أبدا، بينهما بعد المشرقين، فالمأثور الصحيح عن النبي (صلّى الله عليه و آله) و أهل بيته و بعض الصحابة أنّه لا صلة بين الاعتقاد بالقضاء و القدر و تبرير المعاصي و المساوي عن ذلك الطريق و أنّ القضاء و القدر ليسا سالبين للاختيار بل مؤيدان لحرية الإنسان في حياته.

و في مقابلهم جماعة سطحيون من الناس تدرعوا بالقضاء و القدر، و أخذوا يبرّرون أفعالهم فيهما و كأنه ليس في الحياة عامل مؤثر سواهما، و أنّ الإنسان في حياته مشاهد لما خطّط من قبل، و ليس ممثلا لشيء من الأشياء.

و لأجل إيقاف القارئ على موقف كلا الطائفتين، نورد كلماتهم في هذا المجال:

موقف النبي و أهل بيته و بعض الصحابة

1 - قال النبي الأكرم (صلّى الله عليه و آله): «سيأتي زمان على أمّتي

يؤوّلون المعاصي بالقضاء، أولئك بريئون مني و أنا منهم براء»(1).

2 - قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «خمسة لا يستجاب لهم: أحدهم مرّ بحائط مائل و هو يقبل إليه، و لم يسرع المشي حتى سقط عليه...»(2).

3 - قيل لرسول الله (صلى الله عليه وآله): «رقى يستشفى بها هل ترد من قدر الله فقال: إنها من قدر الله»(3). و الرقى جمع الرقية بمعنى العوذة. فقد جعل رسول الله التمسك بالأسباب جزءاً من تقديره سبحانه، فأعلم بذلك أن ليس التقدير سالباً للاختيار، بل خيرة الإنسان و حريته في مجال الحياة من تقديره سبحانه.

4 - قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «في كل قضاء الله عز و جل خيرة للمؤمن»(4).

5 - و هذا أمير المؤمنين، باب علم النبي يوضح لنا مكانة التقدير بالنسبة إلى الاختيار. روى الأصبغ بن نباتة أن أمير المؤمنين (عليه السلام) عدل من حائط مائل إلى حائط آخر فقيل له يا أمير المؤمنين أ تقرّ من قضاء الله؟ قال: «أقرّ من قضاء الله إلى قدر الله عز و جل»(5).

6 - لما انصرف أمير المؤمنين (عليه السلام) من صفين أقبل شيخ فجثا بين يديه ثم قال له يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أ بقضاء الله و قدره؟ فقال: أجل يا شيخ، ما علوتم من طلعة، و لا هبطتم من واد، إلا بقضاء من الله و قدر فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال أمير المؤمنين: مه يا شيخ! فوالله لقد عظم الله لكم الأجر

ص: 159

1- الصراط المستقيم، ص 32.

2- بحار الأنوار، ج 5، باب القضاء و القدر، ذيل الحديث 31، ص 105.

3- المصدر نفسه، الحديث الأول، ص 87.

4- التوحيد للصدوق ذيل الحديث الحادي عشر، ص 371.

5- التوحيد للصدوق، ص 369.

في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين. فقال الشيخ: كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا. فقال أمير المؤمنين: أو تظن أنه كان قضاء حتما، وقدرا لازما؟ إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي، والزجر من الله تعالى، وسقط معنى «الوعد والوعيد» ولم تكن لائمة للمذنب، ولا محمداً للمحسن، وكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، وكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب... وتلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وقدريّة هذه الأمة ومجوسها(1). وإنّ الله كلف «تخييراً» ونهى «تحذيراً» وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً، ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار(2).

7 - وقال أمير المؤمنين عند ما سئل عن القضاء والقدر: «لا تقولوا وكلهم الله إلى أنفسهم فتوهنوه، ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلموه، ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان الله، وكلّ سابق في

ص: 160

1- قد أطلق الإمام لفظ القدرية هنا على مثبتي القدر لا نقاته على خلاف ما اشتهر بين المتكلمين.
2- التوحيد للصدوق، ص 380، ح 28. وهذا الحديث الذي نقلناه ذكره الكليني المتوفى عام 329 هـ في كافيته، والشيخ الصدوق المتوفى عام 381 هـ. في توحيدته، والشريف الرضي المتوفى عام 406 في نهج البلاغة. وما أفرغه (عليه السلام) في هذه الخطبة لا يمتاز عن سائر خطبه وكلمه. والعجب كل العجب من الدكتور علي سامي النشار الذي نقل الحديث في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 411، عن كتاب المنية لابن المرتضى، وزعم أنه من موضوعات المعتزلة وأن أسلوب الكلام فيه يمتاز عن أسلوب علي (عليه السلام). ولكنه غفل عن أن الحديث منقول في كتب السلف من الشيعة الذين لا يمتون إلى المعتزلة ولا إلى غيرهم من الفرق بصلة، وللتفصيل مجال آخر.

8 - وقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما غلا أحد في القدر إلا أخرج من الإسلام». وفي نسخة «من الإيمان»(2).

9 - كتب الحسن بن أبي الحسن البصري إلى الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهما يسأله عن القدر، فكتب إليه: «فاتبع ما شرحت لك في القدر مما أفضي إلينا أهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره وشره فقد كفر، ومن حمل المعاصي على الله عز وجل فقد افتري على الله افتراء عظيمًا، إن الله تبارك وتعالى لا يطاع بإكراه، ولا يعصى بغلبة ولا يهمل العباد في الهلكة، لكنه المالك لما ملكهم، والقادر لما عليه أقدارهم. فإن ائتمروا بالطاعة، لم يكن الله صائدًا عنها مبطنًا، وإن ائتمروا بالمعصية فشاء أن يمنّ عليهم فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به فعل. وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها قسرا، ولا كلفهم جبرا بل بتمكينه إياهم بعد إعداره وإنذاره لهم و احتجاجه عليهم، طوقهم و مكنهم و جعل لهم السبيل إلى أخذ ما إليه دعاهم، و ترك ما عنه نهاهم جعلهم مستطيعين لأخذ ما أمرهم به من شيء غير آخذه. و لترك ما نهاهم عنه من شيء غير تاركه، و الحمد لله الذي جعل عباده أقوياء لما أمرهم به ينالون بتلك القوة، و ما نهاهم عنه. و جعل العذر لمن يجعل له السبيل حمدا متقبلا. فأنا على ذلك أذهب و به أقول. و الله و أنا و أصحابي أيضا عليه و له الحمد»(3).

10 - وقال الإمام الصادق (عليه السلام): «كما أن بادئ النعم من الله عز وجل وقد نحلكموه، كذلك الشر من أنفسكم وإن جرى به قدره»(4).

ص: 161

1- بحار الأنوار ج 5، باب القضاء و القدر، ح 16، ص 95.

2- المصدر نفسه، ح 60، ص 120.

3- المصدر نفسه، ح 71، ص 123.

4- المصدر نفسه، ح 42، ص 114.

11 - وقال الإمام الرضا (عليه السلام)، فيما يصف به الربّ: «لا يجور في قضية، الخلق إلى ما علم منقادون، وعلى ما سطر في كتابه ماضون، لا يعملون خلاف ما علم منهم، ولا غيره يريدون»⁽¹⁾.

فقد صدر كلامه (عليه السلام) بقوله: «لا يجور في قضيته»، أي لا يكون جائراً في قضائه. وهو نفس القول بأنّ القضاء لا يجعل الإنسان مكتوف الأيدي. وأمّا قوله: «لا يعملون خلاف ما علم منهم» فلا يلازم الجبر، إذ فرق بين أن يقول «لا يعملون خلاف ما علم»، وقوله «لا يعملون خلاف ما علم منهم». فإنّ الثاني ناظر إلى أنّ علمه لا يقبل الخطأ، وأنّ علمه بأفعال العباد لا يتخلف، ولكنّ المعلوم له سبحانه هو صدور كل فعل من فاعله بما احتقّ من المبادي؛ من الاختيار أو ضده. وسيوافيك تفسيره.

هذا هو المأثور عن النبي الأعظم وأهل بيته الطاهرين، فالكل يركزون على أنّ القضاء والقدر لا يسلبان الحرية عن الإنسان. ولأجل اشتها علي وأهل بيته في هذا المجال بهذا، قيل من قديم الأيام:

«الجبر والتشبيه أمويان، والعدل والتوحيد علويان».

نعم وجد بين الصحابة من قال بهذا القول متأثراً بما سمعه من النبي الأكرم أو صحابته الوعاة ونأتي في المقام ببعض النماذج من هذه الكلمات:

12 - روى الطبري في تاريخه: «وقدم عمر بن الخطاب الشام فصادف الطّاعون بها فاشيا، فاستشار الناس فكل أشار عليه بالرجوع وأن لا يدخلها إلاّ أبا عبيدة ابن الجراح فإنه قال: «أ تقرّ من قدر الله» قال:

«نعم، أقرّ من قدر الله بقدر الله إلى قدر الله، لو غيرك قالها يا أبا عبيدة!» فما لبث أن جاء عبد الرحمن بن عوف فروى لهم عن النبي (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: «إذا كنتم ببلاد الطّاعون فلا تخرجوا منها، وإذا قدمتم إلى

ص: 162

بلاد الطاعون فلا تدخلوها». فحمد الله على موافقة الخبير لما كان في نفسه و ما أشار به الناس و انصرف راجعا إلى المدينة»(1).

ترى أنّ الخليفة - مع أنه كان يعتقد بخلاف ذلك على ما أثر عنه في غزوة حنين كما سيأتي - لا يرى الاعتقاد بالقضاء و القدر مخالفاً لكون الإنسان ممسكا إرادته أو مرخيا لها في الدخول إلى بلاد الطاعون.

و روى ابن المرتضى في طبقات المعتزلة عن عدة من الصحابة جملا تحكي عن كونهم متحيزين في مسألة القضاء و القدر إلى القول بالاختيار و إليك بعض ما نقله عنهم، قال:

13 - وقد أتى عمر بسارق فقال: لم سرقت فقال قضى الله عليّ .

فأمر به فقطعت يده و ضرب أسواطاً، فقليل له في ذلك، فقال: القطع للسرقة و الجلد لما كذب على الله(2).

14 - و قيل لعبد الله بن عمر يا أبا عبد الرحمن إنّ أقواما يزنون و يشربون الخمر و يسرقون و يقتلون النفس و يقولون: كان في علم الله فلم نجد بدا منه، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم، قد كان ذلك في علمه إنهم يفعلونها و لم يحملهم علم الله على فعلها.... الحديث(3).

15 - روى مجاهد عن ابن عباس أنّه كتب إلى قراء المجبرة بالشام:

أما بعد، أ تأمرون الناس بالتقوى و بكم ضل المتقون، و تنهون الناس عن المعاصي و بكم ظهر العاصون. يا أبناء سلف المقاتلين، و أعوان الظالمين، و خزان مساجد الفاسقين، و عمّار سلف الشياطين، هل منكم إلاّ مفتر على الله يحمل إجرامه عليه و ينسبها علانية إليه... الحديث.

و لعل وجه افتراءهم على الله سبحانه هو تعليل أعمالهم الإجرامية بسبق

ص: 163

1- تاريخ الطبري، ج 3، ص 606 ذكره في حوادث عام 17.

2- طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن مرتضى، ص 11، طبعة بيروت 1380.

3- المصدر السابق، ص 12.

علمه سبحانه عليها، فصوروا أنفسهم مجبورين و مسيرين، فرد عليهم ابن عباس بما قرأت.

هذه هي الكلمات المأثورة عن النبي الأكرم و أهل بيته الطاهرين و بعض الصحابة و لكن تجاه هؤلاء جماعة يرون القضاء و القدر هو العامل المؤثر في الحياة، و أنّ الإنسان مكتوف اليدين في مصيره و مسيره. و ليست تلك الفكرة مختصة ببعض المسلمين، بل القرآن الكريم يحكيها عن بعض المشركين و إليك نقل ما وقفنا عليه في القرآن الكريم، و ما ضبط في التاريخ:

التقدير هو الراسم للحياة عند المشركين

تنص الآيات القرآنية على أنّ المشركين كانوا معتقدين بالتقدير أولاً، و في الوقت نفسه يرونه مساوقاً للجبر و راسماً للحياة و معيناً للمصير. و لعل ما لهج به بعض الصحابة من تفسير التقدير بالجبر و سلب الاختيار كان من آثار العهد الجاهلي التي بقيت في أذهانهم و سيوافيك كلامهم في هذا المجال.

و إليك فيما يلي نقل ما ذكره القرآن في عقيدة المشركين:

1 - قوله تعالى: سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ (1).

ترى أنّ المشركين يسندون شركهم إلى إرادة الله و مشيئته و أنّ المشيئة الإلهية هي التي دفعتهم إلى الدخول في حبال الشرك و لولاها لما أشركوا و لما سوّوا أصنامهم بخالقهم كما يحكي عنهم سبحانه قولهم: إِذْ نَسُوا بِكُمْ رَبَّ الْعَالَمِينَ (2).

و لكن الذكر الحكيم يرد عليهم تلك المزعمة بقوله:

ص: 164

1- سورة الأنعام: الآية 148.

2- سورة الشعراء: الآية 98.

كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذُاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (1).

2 - ويقول تعالى في آية أخرى حاكيا كلام المشركين في تعليل ارتكابهم الفحشاء بأمر الله وإرادته: وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا، قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2).

3 - ويقول تعالى: وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاكُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِّنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (3).

فهذه الآيات وما يضاهاها من الآيات الأخر تبين لنا موقف المشركين من التقدير و تحليلهم لهذا الأصل، ولأجل ذلك يجب أن يكون تفسير التقدير على وجه لا يتفق مع زعم المشركين فيه. والعجب أن هذا الاستنتاج الباطل قد بقي بحاله في بعض الأذهان حتى بعد بزوغ فجر الإسلام وقد سجل التاريخ بعض المحادثات في هذا المجال نشير إليها:

1 - روى عبد الله بن عمر أنه جاء رجل إلى أبي بكر فقال: «أ رأيت الزنا بقدر؟ قال: نعم قال: فإن الله قدرني عليه ثم يعذبني؟ قال: نعم يا ابن اللئناء. أما لو كان عندي إنسان أمرته أن يجفأ أنفك» (4).

فإنّ السائل أدرك في ضميره أنّ التقدير والمجازاة على العمل لا يجتمعان مع عدله سبحانه وقسطه، فلا بد من قبول أحد الأصلين ورفض الآخر ولما لم يجد الخليفة جوابا صالحا لسؤاله قام بتهديده كما سمعت في الخبر، وهذا يوضح أنّ التقدير في بعض الأذهان كان مساوقا للجبر و سلب

ص: 165

1- سورة الأنعام: الآية 148.

2- سورة الأعراف: الآية 28.

3- سورة الزخرف: الآية 20.

4- تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص 95.

الاختيار و لو لا تلك المساوفة لما كان للسؤال موقع ولا لتهديده وجهه.

2 - نقل الواقدي في مغازيه عند ما تعرض لغزوة حنين و هزيمة المسلمين أن أم الحارث الأنصارية رأت عمر بن الخطاب في حال الهزيمة و الفرار من أرض المعركة فقالت له ما هذا؟ فقال عمر: أمر الله! (1)

الأمويون و تفسير القضاء بالجبر

1 - قال أبو هلال العسكري في الأوائل: إن معاوية أول من زعم أن الله يريد أفعال العباد كلها (2).

2 - روى الخطيب عن أبي قتادة عند ما ذكر قصة الخوارج في النهروان لعائشة: قالت عائشة: ما يمنعني ما بيني وبين علي أن أقول الحق، سمعت النبي يقول: تفترق أممي على فرقتين تمرق بينهما فرقة محلزون رءوسهم يحفون شواريهم، أزرهم إلى أنصاف سوقهم، يقرءون القرآن لا يتجاوز تراقيهم يقتلهم أحبهم إلي و أحبهم إلى الله. قال: فقلت: يا أم المؤمنين: فأنت تعلمين هذا!! فلم كان الذي منك؟ قالت: يا قتادة و كان أمر الله قدرا مقدورا، و للقدرا أسباب (3).

3 - لقد سعى معاوية بن أبي سفيان - بعد ما سمّ الحسن (عليه السلام) و رأى الجو السياسي مناسباً - إلى نصب ولده يزيد خليفة من بعده، فلما اعترض عليه عبد الله بن عمر، قال له: «إني أحذرك أن تشق عصا المسلمين و تسعى في تفريق ملئهم، و أن تسفك دماءهم و إن أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء و ليس للعباد خيرة من أمرهم» (4).

و أجاب بهذا الكلام أيضا عائشة أم المؤمنين عند ما نازعته في هذا

ص: 166

1- المغازي للواقدي، ج 3، ص 904.

2- الأوائل، ج 2، ص 125.

3- تاريخ بغداد، ج 1، ص 160.

4- الإمامة و السياسة، لابن قتيبة، ج 1، ص 171.

الاستخلاف، فقال لها: «إنّ أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم»(1).

فإنك ترى أنّ معاوية يتوسل في تحقيق أهدافه بإيديولوجية دينية مسلّمة بين الناس من المعترضين وغيرهم وهي تفسير عمله بالتقدير و القضاء الإلهي.

وفي هذا الصدد يقول أحد الكتاب المصريين المعاصرين: «إنّ معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب و لكن بإيديولوجية تمس العقيدة في الصميم، ولقد كان يعلن في الناس أنّ الخلافة بينه وبين علي (عليه السّلام) قد احتكما فيها إلى الله له على عليّ (عليه السّلام) و كذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز، أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء ليس للعباد خيرة في أمرهم، وهكذا كاد أن يستقر في أذهان المسلمين أنّ كل ما يأمر به الخليفة حتى ولو كانت طاعة الله في خلافه فهو قضاء من الله قدّ على العباد»(2).

4- و من مظاهر هذه الفكرة الخاطئة (مساوغة التقدير للجبر) تبرير عمر بن سعد بن أبي الوقاص قاتل الإمام الطاهر الحسين بن علي سلام الله عليه مبررا جنائته بأنها تقدير إلهي. وعند ما اعترض عليه عبد الله بن مطيع العدوي بقوله: اخترت همدان و الري على قتل ابن عمك. قال عمر بن سعد: كانت أموراً قضيت من السماء و قد أعذرت إلى ابن عمي قبل الوقعة فأبى إلا ما أبى(3).

و على هذا الأصل قامت السلطة الأموية و نشأت و ارتقت فكان الخلفاء

ص: 167

1- المصدر نفسه، ص 167.

2- نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية للدكتور أحمد محمود، ص 334.

3- طبقات ابن سعد ج 5، ص 148، طبعة بيروت.

من هذا البيت يهددون من يخالفهم فيه، و يعاقبون بما هو مسجل مضبوط في التاريخ.

5- إنّ الحسن البصري (ت 22 - م 110) من الشخصيات البارزة في عصره و كان يشغل منصة الوعظ و الخطابة و الإرشاد. و مع ذلك كله لم يكن معتقدا بالتقدير المصوّب عند الأمويين فلما خوّفه بعض أصدقائه من السلطان وعد أن لا يعود. روى ابن سعد في طبقاته عن أيوب قال: «نازلت الحسن في القدر غير مرة حتى خوّفته من السلطان فقال لا أعود بعد اليوم»(1).

6- إنّ محمد بن إسحاق صاحب السيرة النبوية المعروفة التي قام بتلخيصها ابن هشام، اتهم بالمخالفة في التقدير و ضرب عدّة سياط تأديبا.

قال ابن حجر في تهذيب التهذيب: إن محمد بن اسحاق اتهم بالقدر، و قال الزبير عن الدراوردي: و جلد ابن إسحاق، يعني في القدر(2).

7- و روى ابن قتيبة أنّ عطاء بن يسار كان قاضيا للأمويين و يرى رأي معبد الجهني، فدخل على الحسن البصري و قال له: يا أبا سعيد إنّ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخذون أموالهم و يقولون إنّما تجري أعمالنا على قضاء الله و قدره، فقال له الحسن البصري: كذب أعداء الله(3). و نقل المقرئ أنّ عطاء بن يسار و معبد الجهني دخلا على الحسن البصري فقالا له: إنّ هؤلاء يسفكون الدماء و يقولون إنّها تجري أعمالنا على قدر الله، فقال: كذب أعداء الله فطعن عليه بهذا(4).

8- يقول ابن المرتضى: «ثم حدث رأي المجبّرة من معاوية و ملوك بني مروان فعظمت به الفتنة»(5).

ص: 168

1- طبقات ابن سعد ج 7، ص 167، طبعة بيروت.

2- تهذيب التهذيب، ج 9، ص 38 و 46.

3- المذاهب الإسلامية، زهرة، ص 175. و الملل و النحل، ج 1، ص 113.

4- الخطط المقرئية، ج 2، ص 356.

5- طبقات المعتزلة، ص 6، تأليف أحمد بن يحيى بن مرتضى المعتزلي.

هذه نماذج مما سجله التاريخ في شأن هذا الاستنتاج، نعم كان هناك فرق بين الحافظ الذي دعى المشركين إلى استنتاج الجبر، والحافظ الذي ساق الأمويين إلى نشر تلك الفكرة، فإن الداعي عند المشركين كان داعيا دينيا محضا بينما كان عند الأمويين مشوبا بالسياسة و تبرير الأعمال المنحرفة وإخماد الثورات، وتخدير المجتمع من القيام في وجه السلطة، حتى يتسنى لهم بذلك الحكومة عليه، واستقرار عروشهم، وانغماسهم في ملذاتهم الدنيوية.

إلى هنا عرفت وجهة المسألة عبر العصور والقرون الأولى، ولكن أي الفريقين أحق أن يتبع، لا أرى في الإدلاء به إلزاما، فالأمر واضح عند كل ذي لب وبصيرة. وما ذكرناه كان عرضا إجماليا لتاريخ المسألة تلقي ضوءا على فهم آيات الكتاب والسنة الواردة في القضاء والقدر. فلنشرع ببيان مصادر المسألة في الكتاب والسنة وتحليلها.

ص: 169

الاعتقاد بالقضاء و القدر من صميم العقائد الإسلامية التي جاءت في الكتاب و السنة و ليس لمسلم واع إنكار وجودهما، إنما الكلام في تفسيرهما و تحليلهما. و قبل أن نذكر ما ورد في المصدرين نأتي بمقدمة يسهل معها تصنيف الآيات و الروايات:

إنّ «التقدير» - كما سيوافيك بيانه مفصلاً - هو التحديد، و «القضاء» هو الحكم و الإبرام و كلاهما ينقسم إلى علمي و عيني.

«فالتقدير العلمي» عبارة عن تحديد كل شيء بخصوصياته في علمه الأزلي سبحانه قبل أن يخلق العالم أو قبل أن يخلق الأشياء الحادثة. فالله سبحانه يعلم حد كل شيء و مقداره و خصوصياته الجسمانية و المعنوية. كما أنّ المراد من «القضاء العلمي» هو علمه بضرورة وجود الأشياء و إبرامها، و أنّ أي شيء يتحقق بالضرورة و ما لا يتحقق كذلك. فعلمه السابق بحدود الأشياء و ضرورة وجودها، تقدير و قضاء علميان.

و أمّا «التقدير العيني» فهو عبارة عن الخصوصيات التي يكتسبها الشيء من علله عند تحققه و تلبّسه بالوجود الخارجي. كما أنّ المراد من «القضاء العيني» هو ضرورة وجود الشيء عند وجود علته التامة ضرورة عينية خارجية.

فلو كان القدر و القضاء العلميان ناظرين إلى التقدير و الضرورة في علم

اللّه سبحانه، فالتقدير والقضاء العينيان ناظران إلى التقدير والضرورة الخارجيين اللذين يحتفان بالشيء الخارجي.

والتقدير والقضاء هناك مقدّمان على وجود الشيء وهاهنا مقارنان بل متحدان مع وجوده.

والآيات الواردة في الكتاب على صنفين: صنف ينصّ على العلمي منهما و صنف على العيني منهما، ولأجل ذلك نفّس الآيات ونصّفها حتى يكون الباحث في المسألة على بصيرة:

التقدير والقضاء العلميان في الكتاب

1 - قال سبحانه: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّجَلًّا (1).

وهذا كاشف عن أنّ مقدار حياة الإنسان مقدر من قبل، لا يتخلف.

والآية تعريض بما نقله تعالى عن بعض المنافقين في الآية التالية:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِدَدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا (2). فرد عليهم سبحانه بما عرفت في الآية.

2 - قال سبحانه: قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (3).

والآية تهدف إلى أنّ ولاية أمرنا لله سبحانه، كما يدل عليه قوله:

هُوَ مَوْلَانَا، وقد كتب كتابة حتم ما يصيبنا من حياة وشهادة. فلو أصابتنا الحياة كان المنّ له وإن أصابتنا الشهادة كانت المشيئة والخيرة له، فالكل من

ص: 172

1- سورة آل عمران: الآية 145.

2- سورة آل عمران: الآية 156.

3- سورة التوبة: الآية 51.

اللَّهِ وَكِلَاهُمَا حَسَنَةٌ وَلِأَجْلِ ذَلِكَ يَقُولُ: قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ (1).

3 - قال سبحانه: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا، وَ مَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَ لَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَ مَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (2).

فالأية تنص على سبق علمه سبحانه على تحقق الأشياء و تكوُّنها و تحددتها و تقدرها، و كل ما يحف بها من الخصوصيات.

4 - قال تعالى: وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ * وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ (3).

«الزُّبُر» كتب الأعمال، و المراد بالصغير و الكبير، صغيرها و كبيرها و الكل مكتوب في كتاب خاص.

5 - قال تعالى: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (4).

المصيبة هي النابتة التي تصيب في الأرض كالجدب و عاهة الثمار و الزلزلة المخربة، أو التي تصيب في الأنفس، كالمرض و الجرح و الكسر و القتل، و المراد من الكتاب اللوح المكتوب فيه ما كان و ما يكون و ما هو كائن إلى يوم القيامة. و إنما اقتصر على ذكر ما يصيب في الأرض أو في الأنفس من المصائب لكون كلامه فيهما، و إلا فالمكتوب لا يختص به.

وقوله: إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ دالٌّ على أنّ تقدير الحوادث قبل وقوعها و القضاء عليها بقضاء، لا صعوبة فيه.

ص: 173

1- سورة التوبة: الآية 52.

2- سورة فاطر: الآية 11.

3- سورة القمر: الآيتان 52-53.

4- سورة الحديد: الآية 22.

و يقول سبحانه بعد هذه الآية: لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ، وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (1).

والآية بمنزلة التعليل للإخبار عن كتابة الحوادث قبل وقوعها.

والمعنى: أخبرناكم بكتابة الحوادث قبل الوقوع لئلا تحزنوا على ما فاتكم من التعم، ولا تفرحوا بما أعطاكم الله منها، لأنَّ الإنسان إذا أيقن أنَّ المصائب مقدر كائن لم يحزن لفوته ولم يفرح لمجيئه.

هذه بعض الآيات التي وردت في بيان أنَّ خصوصيات الأشياء وضرورة وجودها متحققة في علمه الأزلي أو مراتب علمه كالكتاب الوارد في الآيات الماضية. وإليك بيان القسم الثاني من التقدير والقضاء:

التقدير والقضاء العيان في الكتاب

في هذا القسم من الآيات نفى على أنَّ الخصوصيات المتحققة في الأشياء أو ضرورة وجودها كلاهما من الله سبحانه، فالتقدير والقضاء منه.

وإليك بعض ما يدل عليه:

1 - قال تعالى: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (2).

قدر الشيء هو المقدار الذي لا يتعداه، والحد الذي لا يتجاوزه من جانبي الزيادة والنقصان.

2 - قال تعالى: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (3).

فلكل شيء حد محدود في خلقه لا يتعداه وصرط ممدود في وجوده يسلكه ولا يتخطاه.

ص: 174

1- سورة الحديد: الآية 23.

2- سورة القمر: الآية 49.

3- سورة الحجر: الآية 21.

3 - قال تعالى: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (1).

الضمير في «بينهن» يرجع إلى السموات والأرض. والمراد من «الأمر» هو الأمر التكويني الذي ورد في قوله سبحانه: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (2). والمراد من تنزله هو أخذه بالنزول من مصدر الأمر حتى ينتهي إلى هذا العالم فيتكون ما قصد بالأمر من موت و حياة أو عزّة و ذلّة، أو خصب و جدب، إلى غير ذلك من الحوادث الأرضية و النفسية.

و هذه الآيات كافية في تبين التقدير العيني. و هناك من الآيات ما يشير إلى القضاء العيني، و أنّ ضرورة تحقق الأشياء - عند اجتماع عللها التامة - من جانبه سبحانه. فكما أنّ التقدير من الله سبحانه فكذلك القضاء و الحكم بالشيء في عالم العين، منه سبحانه.

4 - قال تعالى: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ، وَ أُوحِيَ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرُهَا (3).

5 - قال تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا (4).

6 - قال تعالى: فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ (5).

و غيرها من الآيات الحاكية عن قضائه سبحانه بالشيء و إبرامه على صفحة الوجود.

ص: 175

1- سورة الطلاق: الآية 12.

2- سورة يس: الآية 82.

3- سورة فصلت: الآية 12.

4- سورة الأنعام: الآية 2.

5- سورة سبأ: الآية 14.

روى السنة و الشيعة روايات كثيرة في هذا المجال، و لكن العبرة في الصحة بما لا يخالف القرآن. و إليك بعض ما وقفنا عليه في الجوامع الحديثية من الشيعة أولا و السنة ثانيا.

1 - روى الصدوق في الخصال بسنده عن علي (عليه السلام) قال:

قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة:

حتى يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أني رسول الله بعثني بالحق، و حتى يؤمن بالبعث بعد الموت، و حتى يؤمن بالقدر»(1).

2 - و روى أيضا بسنده عن أبي أمامة الصحابي قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاق، و متان، و مكذب بالقدر، و مدمن خمر»(2).

3 - و روى أيضا بسنده عن علي بن الحسين قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «ستة لعنهم الله و كل نبي مجاب: الزائد في كتاب الله، و المكذب بقدر الله، و التارك لسنتي، و المستحل من عترتي ما حرم الله، و المتسلط بالجبروت ليدل من أعزه الله و يعز من أذله الله، و المستأثر بفيء الله المستحل له»(3).

4 - و روى أيضا بسنده عن أبي الحسن الأول (موسى الكاظم) (عليه السلام) قال: «لا يكون شيء في السماوات و الأرض إلا بسبعة:

بقضاء، و قدر، و إرادة، و مشيئة، و كتاب، و أجل، و إذن. فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو ردّ على الله عزّ و جل»(4).

ص: 176

1- البحار ج 5 باب القضاء و القدر، الحديث 2، ص 87.

2- المصدر نفسه، الحديث 3.

3- المصدر نفسه، الحديث 4، و بهذا المضمون الحديث الخامس و السادس مع إضافة يسيرة.

4- المصدر نفسه، ح 7، ص 88.

5 - وروى الصدوق في عيون أخبار الرضا بسنده عن علي قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن الله عز وجل قدر المقادير، ودبر التدابير قبل أن يخلق آدم بألفي عام»(1).

و أما ما روي من طرق أهل السنّة فالذي يمكن الأخذ به فهو الذي نقله فيما يلي(2).

6 - روى الترمذي عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره و حتى يعلم أنّ ما أصابه لم يكن ليخطئه و أنّ ما أخطأه لم يكن ليصيبه»(3).

هذه الرواية ونظائرها لا تنافي اختيار الإنسان وصحة التكليف لأن المراد مما يصيب و ما لا يصيب هو الأمور الخارجة عن إطار اختياره، كالمواهب و النوازل، فلا شك أنّ الإصابة و عدمها خارجان عن اختيار الإنسان و ليس له دور و إنما الكلام في حكومة القضاء و القدر على ما يناط به التكليف و يثاب به أو يعاقب فإن سيادة القضاء و القدر على اختيار الإنسان أمر لا يقبله العقل و لا يوافق النقل، كما سيأتي. و قس على هذا باقي ما رواه أهل السنة في باب القضاء و القدر.

ص: 177

1- المصدر نفسه، حديث 12، ص 93.

2- سيوافيك في باب خاص أنّ أكثر ما رواه أهل الحديث في باب التقدير يلازم الجبر الباطل و يضاد كتاب الله، و أنّ كثيرا منها من الإسرائيليات التي بثها نظراء كعب الأخبار، فترقب.

3- جامع الأصول، ج 10، كتاب القدر، الحديث 7552، ص 511.

قد عرفت أنّ القضاء و القدر من الأصول المسلمة في الكتاب و السنة و ليس لمسلم واع أن ينكر واحدا منهما. إلا أنّ المشكلة في توضيح ما يراد منهما، فإنه المزلقة الكبرى في هذا المقام. ولأجل ذلك نأتي في هذا الباب بالمعنى الصحيح لهذين اللفظين الذي يدعمه الكتاب، و أحاديث العترة، و براهين العقل السليم.

أما القدر، فالظاهر من موارد استعماله أنه بمعنى الحدّ و المقدار و إليه تشير الآيات التالية:

يقول سبحانه: أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا (1) و يقول سبحانه: قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا (2).

و يقول سبحانه: وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ (3).

و يقول تعالى: وَ مَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (4).

ص: 179

1- سورة الرعد: الآية 17.

2- سورة الطلاق: الآية 3.

3- سورة المزمل: الآية 20.

4- سورة الحجر: الآية 21.

قال ابن فارس: «القدر بفتح الدال وسكونه حدّ كل شيء و مقداره و قيمته و ثمنه، و منه قوله تعالى: وَ مَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ أَي قدر بمقدار قليل»(1).

قال الراغب: «القدر و التقدير تبين كمية الشيء يقال قدرته و قدرته و قدره بالتشديد: أعطاه القدرة فتقدير الأشياء على وجهين: أحدهما بإعطاء القدرة (و هذا خارج عن موضوع البحث)، و الثاني بأن يجعلها على مقدار مخصوص و وجه مخصوص حسب ما اقتضت الحكمة» ثم قال: «إن فعل الله تعالى ضربان: ضرب أوجده بالفعل، و معنى إيجاده بالفعل أنه أبدعه كاملاً دفعة واحدة لا تعتريه الزيادة و النقصان إلى أن يشاء أن يفنيه أو يبده كالمسماوات و ما فيها(2). و منها ما جعل أصوله موجودة بالفعل و أجزاءه بالقوة و قدره على وجه لا يتأتى منه غير ما قدره فيه كتقديره في النواة أن ينبت منها النخل دون التفاح و الزيتون، و تقدير مني الإنسان أن يكون منه الإنسان دون سائر الحيوانات و على ذلك قوله تعالى: قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا(3) و قوله: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ(4).

و قوله: مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ(5)»(6).

إلى هنا وقفت على معنى القدر حسب اللغة.

و أما القضاء، فقد ذكروا له معاني كثيرة، حتى أن الشيخ المفيد قال باستعمالها في معاني الخلق، و الأمر و الإعلام، و القضاء بالحكم،

ص: 180

-
- 1- المقاييس، ج 5، ص 63.
 - 2- الصحيح أن يمثل بالمجردات عن المادة فإنّ تقديرها هو اتصافها بالإمكان من دون أن يطرأ عليه التغيير و التبدّل و أما المسماوات فتغيرها أمر بديهي.
 - 3- سورة الطلاق: الآية 3.
 - 4- سورة القمر: الآية 49.
 - 5- سورة عبس: الآية 19.
 - 6- مفردات الراغب، مادة «قدر»، ص 409، تحقيق نديم مرعشلي، ط دار الكتاب العربي.

و استشهد لكلامه بآيات قرآنية(1).

وقال العلامة الحلبي باستعماله في معاني عشر، و استدل لكل معنى بآية(2).

و الظاهر أنه ليس له إلا- معنى واحد، و ما ذكر من المعاني كلها مصاديق معنى واحد و أول من تنبه لهذه الحقيقة هو اللغوي المعروف أحمد بن فارس بن زكريا يقول: «القضاء أصل صحيح يدل على إحكام أمر و إتقانه و إنفاذه لجهته قال الله تعالى: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ أَي أَحْكَمَ خَلَقَهُنَّ.... إلى أن قال: و القضاء الحكم قال الله سبحانه في ذكر من قال: فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ أَي اصْنَعِ وَأَحْكَمْ وَلِذَلِكَ سَمِيَ الْقَاضِيَ قَاضِيًا لِأَنَّهُ يَحْكُمُ الْأَحْكَامَ وَيَنْفِذُهَا وَ سَمِيَ الْمُنِيَةَ قِضَاءً لِأَنَّهَا أَمْرٌ يَنْفِذُ فِي ابْنِ آدَمَ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْخَلْقِ»(3).

وقال الراغب الأصفهاني: «القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً، و كل واحد منهما على وجهين: إلهي و بشري، فمن القول الإلهي:

وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (4) أي أمر بذلك. و من الفعل الإلهي:

قوله سبحانه: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ (5) إشارة إلى إيجاده الإبداعي و الفراغ منه. و من القول البشري نحو: «قضى الحاكم بكذا» و من الفعل البشري: فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ (6)»(7).

و لا- يخفى إن ما ذكره ابن فارس أدق و مجموع التصيين من العلمين يرجع إلى أن أي قول أو عمل إذا كان متقناً محكماً، و جادا قاطعاً، و فاصلاً صارماً لا يتغير و لا يتبدل، فذلك هو القضاء.

ص: 181

- 1- شرح تصحيح الاعتقاد، ص 19.
- 2- كشف المراد، ص 195، طبعة صيدا.
- 3- المقاييس، ج 5، ص 99.
- 4- سورة الاسراء: الآية 23.
- 5- سورة فصلت: الآية 12.
- 6- سورة البقرة: الآية 200.
- 7- مفردات الرغب، مادة قضى، ص 421.

هذا ما ذكره أئمة اللغة، وقد سبقهما أئمة أهل البيت ففسروا القدر و القضاء على النحو التالي:

روى الكليني بسنده إلى يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) وقد سأله يونس عن معنى القدر و القضاء فقال: «هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء و الفناء، و القضاء هو الإبرام و إقامة العين»⁽¹⁾.

روى البرقي في محاسنه عن أبيه عن يونس عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام): «قال: قلت: ما معنى «قدر»؟ قال: تقدير الشيء من طوله و عرضه، قلت: فما معنى «قضى»؟ قال: إذا قضى أمضاه فذلك الذي لا مرد له»⁽²⁾.

روى البرقي في محاسنه أيضا بإسناده عن محمد بن إسحاق قال: قال أبو الحسن الرضا (عليه السلام) ليونس مولى علي بن يقطين: «أو تدري ما «قدر» قال: لا. قال: هو الهندسة من الطول و العرض و البقاء. ثم قال: إن الله إذا شاء شيئا أراده، و إذا أراد قدره، و إذا قدره قضاءه، و إذا قضاه أمضاه»⁽³⁾.

و أنت إذا أمعنت النظر في مفاد هذه الروايات تقدر على تمييز ما يرجع فيها إلى التقدير و القضاء الكلبيين عمّا يرجع إلى العينين منهما و لأجل ذلك تركنا التصنيف فيها.

فإذا اتّضح ما ذكرناه، فلنرجع إلى تفسير ما تهدف إليه الآيات و الروايات، و قد عرفت أنّ كلاً من التقدير و القضاء على قسمين:

علمي و عيني. فلنقدم البحث في العيني منهما ثم نبحث عن العلمي منهما لأنّ استنتاج الجبر ربما يترتب عند القائل به على العلمي.

ص: 182

1- الكافي ج 1، ص 158. و رواه الصدوق في توحيده بتغيير يسير.

2- المحاسن، ص 244. و نقله المجلسي في البحار، ج 5، ص 122، الحديث 68.

3- المصدر نفسه، ص 244. و رواه المجلسي في بحاره، ج 5، ص 122، الحديث 69.

إشارة

حاصل التقدير العيني أنّ الموجودات الإمكانية على صنفين: موجود مجرد عن المادة و الزمان و المكان، فقدره هو ماهيته التي يتحدد بها وجوده.

و بما أنّ ماهية هذه الموجودات العليا خفية علينا، فنكتفي في بيان تقديرها بلفظ «الإمكان» و «الحاجة» فكلها مصبوغة بهذه الصبغة و لا تخرج عن هذا الإطار، و تلك كالملائكة و العقول و النفوس.

و موجود مادي خلق في إطار الزمان و المكان، فقدره عبارة عن جميع خصائصه الزمانية و المكانية و الكيفية و الكمية. و بعبارة أخرى: حدود وجوده، و خصوصياته التي تحف به من بدو تحققه إلى فنائه.

و أما القضاء، فهو عبارة عن الضرورة التي تحف وجود الشيء بتحقيق علته التامة بحيث يكون وجوده ضروريا مقطوعا به من ناحية علته الوجودية.

و على ذلك فكل ما في الكون لا يتحقق إلا بقدر و قضاء أما القدر فهو عبارة عن الخصوصيات الوجودية التي تبين مكانة وجود الشيء على صفحة الوجود، و أنّه من قبيل الجماد أو النبات أو الحيوان أو فوق ذلك، و أنّه من

الوجودات الزمانية، و المكانية إلى غير ذلك من الخصوصيات التي تبين وضع الشيء و موضعه في عالم الوجود.

و أما القضاء، فهو عبارة عن وصول الشيء حسب اجتماع أجزاء علته إلى حد يكون وجوده ضروريا و عدمه ممتنعا، بحيث إذا نسب إلى علته يوصف بأنه ضروري الوجود.

فلأجل ذلك استعير لبيان مقدار الشيء من الخصوصيات لفظ «القدر»، و لتبيين ضرورة وجوده و عدم إمكان تخلفه، لفظ «القضاء» و لأجل ذلك فسر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) القدر بالهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء، و القضاء بالإبرام و إقامة العين.

و على ذلك فيجب علينا أن نبحت عن التقدير و القضاء العينيين اللذين أخبر عنهما الكتاب العزيز و قال: إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (1).

و قال سبحانه: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ حِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (2).

فلا يوجد على صفحة الوجود الإمكانى شيء إلا بظل هذين الأمرين:

1 - تقدير وجود الشيء و تحديده بخصوصيات تناسب وجوده، فلا يوجد شيء خاليا عن الحد و التقدير سوى الله تعالى سبحانه.

2 - لزوم وجوده و ضرورة تحققه بعلته التامة التي تصفي على الشيء و وصف الضرورة و التحقق.

و إلى ذلك يشير النبي الأكرم بقوله: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة»، و عدّ

ص: 184

1- سورة القمر: الآية 49.

2- سورة فصلت: الآية 12.

منها القدر(1). ويشير إليه الإمام الطاهر موسى بن جعفر بقوله: «لا يكون شيء في السموات والأرض إلا بسبعة» وعدّ منها القضاء و القدر(2).

فالعالم المشهود لنا لا يخلو من تقدير وقضاء. فتقديره تحديد الأشياء الموجودة فيه من حيث وجودها، وأثار وجودها، وخصوصيات كونها بما أنها متعلقة الوجود والآثار بموجودات أخرى، أعني العلل والشرائط، فيختلف وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشرائطها، فهي متشكلة بأشكال تعطى الحدود التي تحددها من الخارج والداخل، وتعين لها الأبعاد من عرض وطول وشكل وهيئة وسائر الأحوال من مقدار الحياة والصحة والعافية أو المرض والعاهة ما يناسب موقعها في العالم الإمكانى. فالتقدير يهدي هذا النوع من الموجودات إلى ما قدر له في مسير وجوده. قال تعالى: الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ أَي هدى ما خلقه إلى ما قدر له. وقال سبحانه: مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ * ثُمَّ أَلْسَيْلَ يَسَّرَهُ (3).

وفي قوله سبحانه ثُمَّ أَلْسَيْلَ يَسَّرَهُ إشارة لطيفة إلى أنّ التقدير لا يسلب منه الاختيار، وفي وسع الإنسان أن يبطل بعض التقدير أو يؤيده و يدعّمه فيذهب عن نفسه العاهة أو يؤكدّها ويثبتها.

وأما قضاؤه، فلما كانت الحوادث في وجودها وتحققها منتهية إليه سبحانه فما لم يتم لها العلل والشرائط الموجبة لوجودها فإنها تبقى على حال التردد بين الوقوع واللاوقوع فإذا تمت عللها وعامة شرائطها ولم يبق لها إلا أن توجد، كان ذلك من الله قضاء وفصلا لها من الجانب الآخر وقطعا للإبهام.

يقول السيد الطباطبائي رحمه الله: «إنا نجد الحوادث الخارجية والأمور الكونية بالقياس إلى عللها والأسباب المقتضية لها على إحدى الحالتين فإنها قبل أن تتم عللها الموجبة لها وقبل أن تتم الشرائط وترتفع

ص: 185

1- البحار، ج 5، ص 87، ح 2.

2- المصدر نفسه، ص 88، ح 7.

3- سورة عبس: الآيتان 19 و 20.

الموانع التي يتوقف عليها حدوثها، لا يتعين لها التحقق و الثبوت.

فإذا تمت عللها الموجبة لها، و كملت ما تتوقف عليه من الشرائط و ارتفاع الموانع، خرجت من التردد و الإبهام و تعين لها أحد الطرفين و هذا هو القضاء و إلى ذلك يشير قوله سبحانه: **فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (1)**.

و قال سبحانه: **قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ (2)» (3)**.

و بذلك يظهر أنّ التقدير، بمعنى إفاضة الحد على الشيء، و القضاء بمعنى إفاضة الضرورة على وجود الشيء، من صفاته الفعلية سبحانه، و إليه يشير الإمام الصادق (عليه السلام) في قوله: **«إِنَّ الْقَضَاءَ وَ الْقَدْرَ خَلْقَانِ مِنَ خَلْقِ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (4)**.

و إنما يكون القضاء و القدر مخلوقين لله تعالى من حيث إنّ وجود آية ظاهرة يكون ملازماً مع قدرها الذي يعطي لها الحد و المقدار، و يخصّصها بشكل خاص كما يكون ملازماً مع القضاء الذي هو ضرورة وجودها من قبل علتها فخالق الشيء خالق قدره و خالق قضائه.

التقدير مقدّم على القضاء

إذا كان التقدير بمعنى تحديد وجود الشيء و الحد الذي يتحدد به فهو مقدّم على القضاء بمعنى ضرورة وجوده، لأن الشيء إنما يتحدد، بكل جزء من أجزاء العلة فإن كل واحد منها يؤثر أثره في المعلول على حدته. فحيث إنّ أجزاء العلة تتحقق قبل تمامها، و كل جزء منها يؤثر أثره في محيطه،

ص: 186

1- سورة غافر: الآية 68.

2- سورة يوسف: الآية 41.

3- الميزان ج 13 ص 72 بتلخيص.

4- التوحيد، ص 364.

و يكون أثره تحديد الموجود و صبغه، يجب أن يكون التقدير مقدما على القضاء فصانع الطائرة يهيئ لمصنوعه قطعاً و أجزاء صناعية مختلفة، كل منها من صنع مصنع، ثم تركب هذه الأجزاء بعضها مع بعض، فيصل إلى حد القضاء، فتكون طائرة تحلق في السماء.

و مثله الثوب المخيط، فإنّ هناك عوامل مختلفة تعطيه صورة واحدة، مثل تفصيل القميص، و الخياطة الخاصة، و غير ذلك من الخصائص التي تحدد الثوب قبل وجود العلة التامة.

و في ضوء هذا البيان يمكن أن يقال: إذا كان الشيء موجوداً مادياً، و كانت علته علة مركبة من أجزاء، فتقديره مقدم على قضائه حيث إنّ تأثير الجزء مقدم على تأثير الكل. و أما الموجودات المجردة المتحققة بعلة بسيطة، فالتقدير و القضاء العينان فيها يكونان في آن واحد فإن الخلق و الإيجاد، الذي هو ظرف القضاء، هو نفس ظرف التقدير و التحديد.

و بهذا يتضح سر تأكيد الإمام (عليه السلام) على تقدم القدر على القضاء.

روى البرقي في المحاسن بسنده عن هشام بن سالم قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إنّ الله إذا أراد شيئاً قدره، فإذا قدره قضاه، فإذا قضاه أمضاه»(1).

و روى أيضاً بسنده عن محمد بن إسحاق قال: قال أبو الحسن ليونس مولى علي بن يقطين: «يا يونس لا تتكلم بالقدر، قال: إني لا أتكلم بالقدر، و لكن أقول: لا يكون إلا ما أراد الله و شاء و قضى و قدر. فقال:

ليس هكذا أقول، و لكن أقول: لا يكون إلا ما شاء الله و أراد و قدر و قضى»(2).

ص: 187

1- المحاسن، ص 243-244. و رواه المجلسي في البحار، ص 121، الحديث 64.

2- المحاسن، ص 244. و رواه المجلسي في البحار، ص 122، الحديث 69.

بقي هنا نكتتان هامتان يجب التنبيه عليهما:

الأولى: قد عرفت عناية النبي وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) بالإيمان بالقدر، وأن المؤمن لا يكون مؤمناً إلا بالإيمان به، فما وجه هذه العناية؟.

والجواب: إنَّ التقدير والقضاء العينيَّ من شعب الخلقة، وقد عرفت أنَّ من مراتب التوحيد، التوحيد في الخالقية وأنه ليس على صفحة الوجود خالق مستقل سواه. ولو وصفت بعض الأشياء بالخالقية، فإنما هي خالقية ظليّة تنتهي إلى خالقيته سبحانه، انتهاء سلسلة الأسباب والمسببات إليه.

ولما كان القدر العيني، تأثر الشيء عن علله وظروفه الزمانية والمكانية، وانصبغ به بصفة خاصة فهو نوع تخلّق وتكوّن للشيء فلا محالة يكون المقدر والمكوّن هو الله سبحانه.

ولما كان القضاء العيني، هو ضرورة تحققه ولزوم وجوده، فهو عبارة أخرى عن الخلقة الواجبة اللازمة، فلا محالة يستند إليه سبحانه.

فلأجل ذلك ترى أنه سبحانه تارة يسند التقدير إلى نفسه ويقول: **قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا (1)** ويقول الذي خَلَقَ فَسُوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (2).

وأخرى يسند القضاء ويقول: **فَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (3)** ويقول: **فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ (4)**.

فبما أنَّ التقدير والقضاء عبارة أخرى عن كيفية الخلقة، فلا يوجد شيء في صفحة الوجود إلا بهما، وإلى ذلك يشير ما تقدم من الإمام الصادق

ص: 188

1- سورة الطلاق: الآية 3.

2- سورة الأعلى: الآية 3.

3- سورة البقرة: الآية 117.

4- سورة فصلت: الآية 12.

(عليه السلام) من قوله: «إنَّ القضاء والقدر خلقان من خلق الله والله تزيد في الخلق ما يشاء»⁽¹⁾.

الثانية: إن كون التقدير والقضاء العينيَّين منه سبحانه لا يلازم كون الإنسان مسلوب الاختيار، لأن المفروض أنَّ الحرية والاختيار من الخصوصيات الموجودة فيه، فالله سبحانه قدر وجوده بخصوصيات كثيرة منها كونه فاعلاً بالاختيار مقابل الفواعل الطبيعية التي لا تفعل إلا عن جبر طبيعي.

كما أنَّه سبحانه إذ قضى بأفعال الإنسان فإنما قضى على صدورها منه عن طريق المبادي الموجودة فيه التي منها الحرية والاختيار. فقضى قضاء تكوينيًّا بصدور فعل الإنسان منه عن اختياره وحرية التامة. وعلى ذلك فكون التقدير والقضاء العينيَّين منه سبحانه لا يسلب الاختيار عن فاعل مختار مثل الإنسان.

نعم، لو قدره بغير هذه الخصوصية وقضى على صدور فعله منه لا عن هذا الطريق، لكان لما توهم مجال. وسيقافيك توضيح ذلك عند البحث عن العلميين منهما.

هذان هما التقدير والقضاء العينيَّان وهناك معنى آخر للعيني من القضاء والقدر يستفاد من آيات كثيرة، والمعنيان غير متزاحمين، غير أنا نعبّر عن المعنى الأول بالقضاء والتقدير العينيَّين الجزئيين، وعن الآخر بالعينيَّين الكلَّيين. وإليك بيان ذلك القسم الآخر:

القضاء والقدر العينيَّان الكلَّيان

إن وجود السنن الإلهية الساندة على الكون والمجتمع الإنساني وعلى أفرادها مما لا ينكر، كما أنَّ تأثير هذه السنن في السعادة والشقاء أمر قاطع لا

ص: 189

1- التوحيد، ص 364، الحديث 1.

يتخلف. وعلى ذلك فالسنة الإلهية الواردة في الكتاب والسنة، أو التي كشف عنها الإنسان عبر ممارساته و تجاربه، كلها من تقديره و قضائه سبحانه.

و الإنسان تجاه هذه النواميس و السنن السائدة حرّ مختار، فعلى أية واحدة منها طَبَّقَ حياته يرى نتيجة عمله، وإليك المثال:

إنّ التقدير الإلهي على أمة يعيش أكثرها في الفقر و الحرمان، و قليل منها بالغنّى و الرفاه عن طريق الظلم و التعدي على حقوق الآخرين، هو أن لا ترى الطائفة المرفهة الراحة و لا- الهناء بل لا تعيش إلا حياة القلق و الاضطراب خوفا من ثورة الكادحين و حذرا من بطشة المحرومين.

بينما تقديره تعالى على أمة تعيش آلام المحرومين و آمال الكادحين و تهيء لهم الحياة اللانقة بهم و تقلل من غلواء الطبقات المرفهة لصالح الفقراء، و تأخذ منهم حقوقهم التي جعلها الله لهم وَ الَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِّلْسَانِ لِ وَ الْمَحْرُومِ ، هو أن يعيشوا عيشة الثبات و الاستقرار و الرقي و التقدم و التحرك و البناء.

و هذان التقديران واضحان محسوسان يستوي فيهما جميع أمم العالم و ليس هناك عامل خارج عن إطار اختيار الأمة و إرادتها، يجبرها على اختيار أحدهما؛ فالأمة إما أن تتبع العقل و الحكمة، أو تتبع الغرور و الشهوة. و كل تصل إلى النتيجة التي تترتب على عملها، و الكل بقضاء الله تعالى فإنه هو الذي أودع في الكون هذه السنن و جعل الناس أحرارا في اختيار سلوك أحد الطريقتين.

فإذا كان ما مرّ من المثال راجعا إلى سنة إلهية في حق المجتمع فهناك سنن راجعة إلى كل فرد من أفراد المجتمع مثلا: الشاب الذي يبدأ حياته بإمكاناته الحرة و أعصابه المتماسكة، و ذكائه المعتدل، فإما أن يصرف تلك المواهب في سبيل تحصيل العلوم و الفنون و الكسب و التجارة، فمصيره و تقديره هو الحياة السعيدة الرغيدة.

و إما أن يسيء الاستفادة من رصيده المادي و المعنوي و يصرفه

في الشهوات و اللذات الزائلة، فتقديره هو الحياة الشقية المظلمة.

و التقديران كلاهما من الله تعالى، و الشاب حر في اختيار أحد الطريقتين و النتيجة التي تعود إليه، بقضاء الله و قدره. كما أنّ له أن يرجع أثناء الطريق فيختار بنفسه تقديرا آخر و يغيّر مصيره، و هذا أيضا يكون من تقدير الله عزّ و جلّ فإنه هو الذي خلقنا و خيّرنا و أقدرنا على الرجوع و فتح لنا باب التوبة.

و إليك مثلا ثالثا: المريض الذي يقع طريق الفراش أمامه تقديران:

1 - إما أن يرجع إلى الأطباء الخبراء و يعمل بالوصفة التي تعطى له، فعندئذ يكون البرء و الشفاء حليفه.

2 - أو يهمل نفسه و لا يشاور الطبيب أو لا يتناول الدواء فاستمرار المرض و الداء حليفه.

و التقديران كلاهما من الله تعالى و المريض حرّ في اختيار سلوك أي الطريقتين شاء. و أنت إذا نظرت إلى الكون و المجتمع و الحياة الإنسانية تقدر على تمييز عشرات من هذه السنن السائدة، و تعرف أنها كلها من تقاديره سبحانه. و الإنسان حرّ في اختيار واحد منها. و لأجل ذلك نرى أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) يقول: «خمسة لا يستجاب لهم: أحدهم مرّ بحائظ مائل و هو يقبل إليه، و لم يسرع المشي حتى سقط عليه»⁽¹⁾.

و السر في عدم استجابة دعائه واضح، لأن تقديره سبحانه و قضاءه على الإنسان الذي لا يقوم من تحت ذلك الجدار المائل هو الموت و بذلك تقف على مغزى ما روي عن علي أمير المؤمنين عند ما عدل من حائظ مائل إلى حائظ آخر، ف قيل له يا أمير المؤمنين: أ تفرّ من قضاء الله؟ فقال (عليه السلام): أفرّ من قضاء الله إلى قدره عزّ و جلّ⁽²⁾. يعني أنّ ذلك باختياري فإن شئت بقيت في هذا القضاء و إن شئت مضيت إلى قدر آخر. فإن بقيت اقتل

ص: 191

1- بحار الأنوار، ج 5، باب القضاء و القدر، ذيل الحديث 31، ص 105.

2- التوحيد للصدوق، ص 369

بقضاء الله، وإن عدلت أبقى بتقدير منه سبحانه، ولكل تقدير مصير، فأيهما فعلت فقد اخترت ذلك المصير.

ثم إن في القرآن الكريم آيات كثيرة بصدد بيان السنن الإلهية السائدة على المجتمع الإنساني التي تعدّ الكل من تقديره وقضائه سبحانه، و المجتمع محكوم بنتائج هذه السنن حكما قطعيا وقضاء باتّاء، ولكن له الاختيار في سلوك أي طريق شاء. ولأجل إيقافك على بعض هذه السنن التي تعد من القضاء والقدر العينيّين الكليّين نشير إلى بعضها:

السنن الإلهية في المجتمع البشري

ننقل في هذا الباب بعض الآيات التي تنص على قوانين كلية و سنن إلهية سائدة على المجتمع البشري من غير فرق بين مجتمع و آخر وإنما المهم هو اختيار أحد جانبي تلك السنن.

1 - قال سبحانه حاكيا عن شيخ الأنبياء نوح: **فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَ يُمِدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَيْنَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا (1).**

فترى أنّ نوحا (عليه السلام) يجعل الاستغفار سببا مؤثرا في نزول المطر و كثرة الأموال و جريان الأنهار، و وفرة الأولاد. و إنكار تأثير الاستغفار في هذه الكائنات أشبه بكلمات الملاحظة. و موقف الاستغفار هنا موقف العلة التامة أو المقتضي بالنسبة إليها و الآية تهدف إلى أنّ الرجوع إلى الله و إقامة دينه و أحكامه يسوق المجتمع إلى النظم و العدل و القسط و في ظلّه تتركز القوى على بناء المجتمع على أساس صحيح، فتصرف القوى في العمران و الزراعة و سائر مجالات المصالح الاقتصادية العامة، كما أنّ العمل على خلاف هذه السنة، و هو رجوع المجتمع عن الله و عن الطهارة في القلب و العمل، ينتج خلاف ذلك.

ص: 192

1- سورة نوح: الآيات 10-12.

فلمجتمع الخيار في التمسك بأهداب أي من السنتين، فالكل قضاء الله و تقديره.

2 - قال سبحانه: **وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (1).**

3 - قال سبحانه: **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (2).**

4 - وقال سبحانه: **ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (3).**

والتقرير في مورد هذه الآيات الثلاث مثله في الآية السابقة عليها.

5 - وقال سبحانه: **وَإِذ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (4).**

نرى أن الآية تتكفل ببيان كلا طرفي السنة الإلهية إيجاباً و سلماً و تبين النتيجة المترتبة على كل واحد منهما. و الكل قضاؤه و تقديره و الخيار في سلوكهما للمجتمع.

6 - وقال سبحانه: **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (5).**

7 - وقال سبحانه: **يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (6).**

ص: 193

1- سورة الأعراف: الآية 96.

2- سورة الرعد: الآية 11.

3- سورة الأنفال: الآية 53.

4- سورة إبراهيم: الآية 7.

5- سورة الطلاق: الآيتان 2 و 3.

6- سورة إبراهيم: الآية 27.

فالمجتمع المؤمن بالله وكتابه وسنة رسوله إيماناً راسخاً يثبتته الله سبحانه في الحياة الدنيا وفي الآخرة، كما أنّ الظالم والعادل عن الله سبحانه يخذله الله سبحانه ولا يوفقه إلى شيء من مراتب معرفته وهدايته. ولأجل ذلك يرتب على تلك الآية قوله: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ (1).

8 - وقال سبحانه: وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (2).

فالصالحون لأجل اتصافهم بالصلاح في العقيدة والعمل، يغلبون الظالمين وتكون السيادة لهم، والذلة والخذلان لمخالفهم.

9 - وقال سبحانه: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا إِسَّيَّرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (3).

فالاستخلاف في الأرض نتيجة الإيمان بالله والعمل الصالح وإقامة دينه بتمام معنى الكلمة و يرتب عليه - وراء الاستخلاف - ما ذكره في الآية من التمكين وتبديل الخوف بالأمن.

10 - وقال سبحانه: أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا (4).

والآيات الواردة حول الأمر بالسير في الأرض والاعتبار بما جرى على الأمم السالفة لاجل عتوهم وتكذيبهم رسل الله سبحانه، كثيرة في القرآن

ص: 194

1- سورة إبراهيم: الآيتان 28 و 29.

2- سورة الأنبياء: الآية 105.

3- سورة النور: الآية 55.

4- سورة محمد: الآية 10.

11 - وقال سبحانه: قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ (1).

12 - وقال سبحانه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (2).

13 - وقال سبحانه: مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرَزُكَ تَقْلِبُهُمْ فِي الْبِلَادِ * كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ * وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (3).

فالأية من أثبت الآيات المبينة لسنته تعالى في الذين كفروا فلا يصلح للمؤمن أن يغيره تقلبهم في البلاد و عليه أن ينظر في عاقبة أمرهم كقوم نوح و الأحزاب من بعدهم، حتى يقف على أن للباطل جولة و للحق دولة، و أن مرد الكافرين إلى الهلاك و الدمار.

14 - وقال سبحانه: وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا * * إِنَّهُمْ يَكْتُمُونَ فِي الْأَرْضِ وَ مَكْرَ السَّيِّئِ وَ لَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (4).

ص: 195

1- سورة آل عمران: الآية 137.

2- سورة الأنفال: الآية 29.

3- سورة غافر: الآيات 4-6.

4- سورة فاطر: الآيتان 42-43. وراجع في الوقوف على هذه الآيات المبينة لسنته الكلية في الأمم السالفة الآيات التالية: يوسف: الآية 109، الحج: الآية 46، الروم: الآية 9 و 42، فاطر: الآية 44، غافر: الآية 120 و 82، الأنعام: الآية 11، النحل: الآية 36، التمل: الآية 69، العنكبوت: الآية 20.

وما ذكرنا من الآيات نبذة من السنن الإلهية السائدة على الفرد والمجتمع. وفي وسع الباحث أن يتفحص آيات الكتاب العزيز ويقف على سننه تعالى وقوانينه، ثم يرجع إلى تاريخ الأمم وأحوالها فيصدق قوله سبحانه:

فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (1).

فقد خرجنا بهذه النتائج:

1 - إنَّ التقدير العينيّ عبارة عن الخصوصيات والمشخصات الموجودة في وجود الشيء المكتسبة من علله. والقضاء ضرورة وجوده عند وجود علته التامة، والكل منته إلى الله سبحانه انتهاء الأسباب والمسببات إلى مسببها الأول.

وإنَّ هذا التقدير والقضاء من شعب الخلقة فمقتضى التوحيد هو القول بأنَّه لا مقدر ولا قاضي إلا الله سبحانه، لكن على التفصيل الذي سمعته منا في البحث السابق.

2 - إنَّ الاعتقاد بهذا النوع من التقدير والقضاء لا ينتج مسألة الجبر، كما أنَّ الاعتقاد بالتوحيد في الخالقية لا ينتجه، وقد مر بيانه.

3 - إنَّ ما مضى من القضاء والقدر العينيّين إذا كان راجعا إلى خصوصيات وجود الشيء وضرورة وجوده الخارجي فليسّم بالجزئيّ منهما.

وإذا كان تقديره وقضاؤه على الإنسان والمجتمع بصورة تسنين قوانين كلية واسعة لا تتخلف في حق فرد دون فرد أو مجتمع دون مجتمع، فليسّم بالتقدير والقضاء العينيّين الكلّيّين. وتصويب هذه السنن وإعطاء الاختيار إلى الإنسان المختار، نفس القول بحريته في معترك الحياة.

ص: 196

1- سورة فاطر: الآية 43.

إشارة

إذا كان التقدير و القضاء العينيّان راجعين إلى إطار وجود الشيء في الخارج من اتصافه بالتقدير و الضرورة، يكون المراد من التقدير و القضاء العلميين، علمه سبحانه بمقدار الشيء و ضرورة وجوده في ظرف خاص، علما ثابتا في الذات أو علما مكتوبا في كتاب. و الأول يكون علما في مقام الذات و الآخر يكون علما في مقام الفعل.

و لكن الفلاسفة خصّوا القضاء بالجانب العلمي و القدر بالجانب العيني فقالوا: «القضاء» عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام و أكمل الانتظام و هو المسمى ب «العناية» التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه و أكملها.

و «القدر» عبارة عن خروجها على الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء».

كما أنّ الأشاعرة خصّوا «القضاء» بكون الشيء متعلقا للإرادة الأزلية قبل إيجادها، و «القدر» بإيجادها على قدر مخصوص، فقالوا: «إن «قضاء الله» هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.

و«قدره» إيجاده إياها على قدر مخصوص و تقدير معين في ذواتها و أحوالها».

و المعتزلة أنكروا وقوع الأفعال الاختيارية الصادرة عن العبادة متعلقا للقضاء و القدر و أثبتوا علمه تعالى بهذه الأفعال، و لكن أنكروا إسناد وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد و قدرتهم(1).

و لكن الحق حسب ما تعطيه الآيات القرآنية أنّ كلاً من القضاء و القدر على قسمين علمي و عيني. أمّا العيني فقد تقدّم، و أمّا العلمي فالتقدير منه هو علمه سبحانه بما تكون عليه الأشياء كلّها من حدود و خصوصيات. و القضاء منه، علمه سبحانه بحتمية وجود تلك الأشياء عن عللها و مبادئها. و إليك فيما يلي بيان العلمي منهما، ثمّ بيان عدم استلزامه وجود الجبر في الأفعال الاختيارية للعبادة؛ فتارة نبحت عن كون أفعال العباد، معلومة لله سبحانه في الأزل، و أخرى عن كونها متعلقة للإرادة الأزلية، حتى يكون البحث واضحاً.

أفعال العباد و علمه الأزلي

لا شك أنّ الله سبحانه كان عالماً بكل ما يوجد في هذا الكوكب و مطلق الكون، فكان واقفاً على حركة الإلكترونات في بطون الذرات، و على حفيف أوراق الأشجار في الحدائق و الغابات، و حركات الحيتان العظيمة في خضم أمواج المحيطات. كما أنه سبحانه كان عالماً قبل أن يخلق العالم بأفعال المجرمين و قسوة السفّاكين، و طاعة الطائعين هذا من جانب.

و من جانب آخر: إنّ علمه تعالى بالأمر علم بالواقع و الحقيقة و هو لا يتخلف عن الواقع قيد شعرة و قد عرفت سعة علمه بالأشياء و قبل الكينونة في الآيات المتقدمة صدر الفصل. و قال سبحانه: **وَلَا رَظْبٍ وَلَا يُابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (2)**.

ص: 198

1- شرح المواقف، ج 8، ص 180-181.

2- سورة الأنعام: الآية 59.

وقال سبحانه: قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (1).

وعلى هذين الأساسين ربما يتصور أنّ تعلق ذلك العلم بكل الأشياء عموماً، والأفعال الاختيارية للإنسان خصوصاً، يجعل الإنسان مجبوراً مضطراً متظاهراً بالحرية والاختيار، لأنه سبحانه إذا كان يعلم من الأزل، أنّ هذا الشخص سيرتكب الذنب الفلاني في الساعة المعينة، فيما أنّ العلم الإلهي لا يتخلف عن معلومه يجب أن يكون الشخص مصدراً لهذا الذنب، ولا يستطيع أن يتخلف عنه بأية قوة و قدرة، بل لا يستطيع أن يغير من كميته و كفيته، إذ تخلفه نفس تخلف علم الله عن الواقع، و صيرورة علمه جهلاً تعالى الله عنه.

أقول: إنّ هذا المقام هو المزلقة الكبرى للسطحيين الذين مالوا إلى الجبر، لأجل كون أفعال العباد متعلقة لعلمه تعالى، غير متخلفة عن متعلقها و لكنهم لو وقفوا على كيفية تعلق علمه بصدور أفعال العباد منهم، لرجعوا عن هذا الحكم الخاطئ.

و الجواب عن ذلك: إنّ علمه سبحانه لم يتعلق بصدور أي أثر من مؤثره على أي وجه اتفق، وإنما تعلق علمه بصدور الآثار عن العلة مع الخصوصية الكامنة في نفس تلك العلة. فإن كانت العلة علة طبيعية فاقدة للشعور و الاختيار أو واجدة للعلم فاقدة للاختيار، فتعلق علمه سبحانه بصدور فعلها و أثرها عنها بهذه الخصوصية، أي أن تصدر الحرارة من النار من دون أن تشعر فضلاً عن أن تريد، و يصدر الارتعاش من الإنسان المرتعش عن علم و لكن لا بإرادة و اختيار، فالقول بصدور هذه الظواهر عن عللها بهذه الخصوصية يستلزم انطباق علمه على الواقع و عدم تخلفه عنه قيد شعرة.

وإن كانت العلة عالمة و شاعرة و مريدة و مختارة كالإنسان، فقد تعلق علمه على صدور أفعالها منها بتلك الخصوصية و انصبغ فعلها بصبغة الاختيار و الحرية. فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفية، لكان علمه مطابقاً للواقع

ص: 199

غير متخلف عنه، وأما لو صدر فعله عنه في هذا المجال عن جبر واضطرار بلا علم و شعور، أو بلا اختيار وإرادة فعند ذلك يتخلف علمه عن الواقع.

تقول توضيحا لذلك، إن الأعمال الصادرة من الإنسان على قسمين:

قسم يصدر منه بلا- شعور ولا-إرادة كأعمال الجهاز الدموي والجهاز المعوي وجهاز القلب، والأحشاء، التي تتسم في أفعال الإنسان بسمة الأعمال الاضطرارية، غير الاختيارية.

وقسم آخر يصدر منه عن إرادة واختيار. ويتسم بسمة الأعمال الاختيارية غير الاضطرارية كدارسته و كتابته و تجارته و زراعته.

وعلى ما سبق من أن علم الله تعالى تعبير عن الواقع بما لا يتخلف عنه قيد شعرة، فتقع أعماله موردا لتعلق علم الله بها على ما هي عليه من الخصائص والألوان. فتكون النتيجة أنه سبحانه يعلم من الأزل بصدور فعل معين في لحظة معينة من إنسان معين إما بالاضطرار والإكراه أو بالاختيار والحرية، وتعلق مثل هذا العلم لا ينتج الجبر، بل يلازم الاختيار. ولو صدر كل قسم على خلاف ما اتسم به لكان ذلك تخلفا عن الواقع.

وبعبارة أخرى: إن علم الله بما أنه يطابق الواقع الخارجي ولا يتخلف عنه أبدا، فيجب أن يقوم الإنسان بكل قسم من أعماله على حسب السمة التي اتسم بها. فلو كان مصدرا لعمل الجهاز الدموي عن اختيار وقد تعلق علمه بصدوره عنه على وجه الاضطرار، لزم تخلف علمه عن معلومه. كما أنه لو كان مصدرا للقسم الآخر من أفعاله ككتابته و خياطته على وجه الإلجاء والاضطرار، لزم تخلف علمه عن الواقع لتعلق علمه بصدوره عنه بسمة الاختيار و سيوافيك نصوص من أئمة الحكماء كصدر المتألهين وغيره عند البحث عن الجبر الأشعري.

فعلينا في هذا الموقف الالتفات إلى كيفية تعلق علمه بصدور الأفعال عن مبادئها وعللها. نعم، من أنكر وجود الأسباب والمسببات في الوجود، و اعترف بعلة واحدة و سبب مفرد و هو الله سبحانه و جعله قائما مقام جميع العلل و الأسباب، و صار هو مصدرا لكل الظواهر و الحوادث مباشرة و لم يقم

للعلة الطبيعية وللإنسان وما فيه من المبادي وزنا وقيمة، ولم يعترف بتأثيرها في تكوّن الظواهر والحوادث، لا مناص له عن القول بالجبر. وهو مصير خاطئ يستلزم بطلان بعث الأنبياء وإنزال الكتب.

تمثيل خاطئ

ربما يتمسك في تحليل علمه سبحانه بمثال خاص ويقال إنّ باستطاعة كثير من الأساتذة أن يتكهنوا بمستقبل تلامذتهم، فإنّ المعلم الذي يعرف حدود السعي والعمل والاستعداد في تلميذه المعين، يستطيع أن يتكهن بنجاح التلميذ أو رسوبه بصورة قاطعة، فهل نستطيع أن نقول: إنّ علم المعلم بوضع التلميذ صار عدّة لعدم نجاحه في الامتحان بحيث لو تكهن المعلم بعكس هذا، لكان النجاح حليف التلميذ، أو إنّ السبب في فشله في الامتحان هو تكاسله أيام الدراسة، وإهماله طول السنة الدراسية مطالعة ومباحثة الكتاب المقرر. و صرفه أوقاته في الشهوات.

إنّ هذا التمثيل نافع للأذهان البسيطة التي لا تفرق بين علم المعلم، وعلمه سبحانه. وأما العارف بخصوصية علمه تعالى وأنّه نفس ذاته، وذاته عدّة لما سواه، فهو يرى قياس أحد العلمين بالآخر قياساً خاطئاً، فإن علم المعلم ليس في سلسلة علل الحوادث، وفي مورد المثال: رسوب التلميذ أو نجاحه. وهذا بخلاف علمه تعالى فإنه في سلسلة العلل، بل تنتهي إليه جميع الأسباب والمسببات. وقد عرفت أنّ القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات، من حيث جملة على أحسن الوجوه وأكملها. فعند ذلك يصبح التمثيل في مقام الإجابة أجنياً عن الإشكال(1).

ص: 201

1- وسيأتي الإيماء إلى هذا الجواب عند البحث عن الأصول التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالجبر، ومنها علمه الأزلي.

و الحق في الإجابة ما ذكرنا من أنّ علمه العنائي الذي هو السبب لظهور الموجودات على صفحة الوجود، وإن كان علة لظهور الأشياء، لكنه ليس بالعلّة الوحيدة القائمة مقام الأسباب و العلل المتأخرة (كما عليه الأشاعرة المنكرين للأسباب و المسببات) بل هناك أسباب و مسببات كثيرة يؤثر كل سبب في مسببه بإذنه سبحانه و مشيئته. و في خلال تلك الأسباب سببية الإنسان لفعله بإذنه سبحانه، فتعلّق علمه على أن يكون الإنسان في معترك الحياة فاعلا- مختارا و سببا حرّاً لما يفعل و يترك. فكون مثل هذا السبب متعلقا لعلمه العنائي المبدأ لفيضان الموجودات، لا ينتج الجبر بل ينتج الاختيار.

أفعال العباد و إرادته الأزلية

قد عرفت أنّ القضاء العلمي عند الأشاعرة هو عبارة عن إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال. و عند ذلك يتحد هذا التفسير مع التفسير السابق إشكالا و جوابا. و بما أنّنا سنبحث في فصل الجبر و الاختيار عن شمول إرادته سبحانه لأفعال العباد و عدمه، فنترك التفصيل إلى مكانه. و سيوافيك أنّ شمول إرادته سبحانه لجميع الكائنات عموما و أفعال الإنسان خصوصا، ممّا لا مناص عنه، كتابا و سنّة و عقلا (و إن خالف في ذلك كثير من العدلية حذرا من لزوم الجبر). لكن القول بعموم الإرادة و شمولها للأفعال الاختيارية لا ينتج الجبر كما أوضحنا حاله في العلم.

هذا حال التقدير و القضاء العلميين و النتيجة التي تترتب على هذه العقيدة حسب تحليل الأشاعرة و تحليلنا. و بقي هنا بحث و هو سرد بعض الروايات الواردة في القضاء و القدر في الصحاح و المسانيد التي لا تتخلف عن الجبر قيد شعرة، و عرضها على الكتاب و السنّة و العقل ليعلم ناسجها و مصدرها. و يتلوه بحث في تفسير «التقديرية» الواردة في الأخبار.

لقد عرفت أنّ القدر و القضاء أمر ثابت في الشريعة الإسلامية و لا يمكن إنكاره أبداً. و هما لا يعدوان العلمي و العيني، و أنّ كلاً منهما غير سالب للاختيار. غير أنّ الظاهر ممّا رواه أصحاب الصّحاح و المسانيد أنّ القدر عامل غالب على الإنسان في أفعاله الاختيارية، يتحكّم بها، و يسلب عنه الاختيار رغم إرادة مخالفته. و أنّ الإنسان مسير في حياته يسير حسب ما قدر له و كتب عليه. فلنعرض بعض ما وقفنا عليه كنموذج من هذه الروايات:

1 - روى البخاري في صحيحه: «احتج آدم و موسى، فقال له موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا، و أخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، و خطّ لك بيده، أتلومني على أمر قدّر الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة»⁽¹⁾.

فآدم حسب هذا النقل يبرر عمله الذي وصفه سبحانه بقوله:

وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ⁽²⁾ بالقدر، و كأن القدر عامل خارج عن إطار حياة

ص: 203

1- صحيح البخاري، ج 8، باب في القدر، ص 122.

2- سورة طه: الآية 121.

الإنسان، حاكم عليه، رغم أنه يريد أن لا يطيعه.

2 - وروى أيضا عن زيد بن وهب عن عبد الله قال حدثنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو الصادق المصدق: .. إلى أن قال: «ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع: برزقه وأجله وشقي أو سعيد. فوالله إن أحدكم أو الرجل يعمل بعمل أهل الكتاب حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها. وإن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها»(1).

3 - روى مسلم في صحيحه عن سراقه بن مالك بن جعشم أنه قال:

«يا رسول الله بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيم عمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام و جرت به المقادير؟ أم فيما يستقبل؟».

قال: «لا، بل فيما جفت به الأقلام و جرت به المقادير».

قال: «فقيم العمل؟».

قال: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له، و كل عامل بعمله»(2).

4 - وروى البخاري عن أبي هريرة قال: «قال لي النبي (صلى الله عليه وآله): جفّ القلم بما أنت لاق»(3). ورواه مسلم في صحيحه.

و ينقل النووي في شرح هذا الحديث: «و يقول الملك الموكل بالنطفة: «يا رب أشقي أم سعيد» فيكتبان، و يكتب عمله و أثره، و أجله و رزقه ثم تطوى الصحف، فلا يزداد فيها و لا ينقص»(4).

5 - وروى مسلم عن حذيفة: «بعد ما يجعله الله سويا أو غير سويا، ثم يجعله الله شقيا أو سعيدا، و ما من نفس منفوسة إلا و كتب الله مكانها من

ص: 204

1- المصدر نفسه، ص 123.

2- صحيح مسلم، ج 8، ص 44 - طبعة القاهرة، يلاحظ شرح النووي، ج 16 - ص 186

3- صحيح البخاري، ج 8، ص 1222.

4- صحيح مسلم، ج 8، ص 45. و شرح النووي، ج 16، ص 193.

6 - روى الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: خرج علينا رسول الله وفي يده كتابان قال: أتدري ما هذان الكتابان. قلنا: لا يا رسول الله إلا أن تخبرنا. فقال للذي في يده اليمنى: هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبدا. وقال للذي في شماله: هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبدا. قال أصحابه:

فقيم العمل يا رسول الله؟ إن كان أمرا قد فرغ منه. فقال: سدّدوا وقاربوا، فإنّ صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أي عمل. وإنّ صاحب النار يختم له بعمل أهل النار وإن عمل أي عمل. ثم قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) بيده فنبذهما. ثم قال: فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير(2).

7 - وروى البخاري و مسلم و ابن داود عن عمران بن حصين قال: قال رجل يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار؟.

قال: نعم.

قال: فقيم يعمل العاملون؟.

قال (صلى الله عليه وآله): «كل ميّسر لما خلق له». أخرجه مسلم و أبو داود.

وفي رواية البخاري: أيعرف أهل الجنة من أهل النار؟.

قال: نعم.

قال: فلم يعمل العاملون؟.

قال: كل يعمل لما خلق له أو لما يّسر له.

ص: 205

1- صحيح مسلم. و شرح النووي له - الطبعة السابقة.

2- جامع الأصول، ج 10، كتاب القدر، الحديث 7555، ص 513.

و لمسلم من رواية أبي الأسود الدؤلي: قال لي عمران بن حصين:

أرأيت ما يعمل الناس اليوم و يكدحون فيه؟ أشيء قضى عليهم و مضى عليهم من قدر قد سبق، أو فيما يستقبلون به ممّا أتاهم به نبيهم و ثبتت الحجة عليهم.

فقلت: بل شيء قضى عليهم و مضى.

قال: أفلا يكون ظلما.

قال: ففزع من ذلك فزعا شديدا، و قلت: كل شيء خلق الله و ملك يده، فلا يسأل عمّا يفعل و هم يسألون.

فقال لي: يرحمك الله: إنني لم أرد بما سألتك إلا لأحرز عقلك فإن رجلين من مزينة أتيا رسول الله فقالا:

يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم و يكدحون فيه أشيء قضى عليهم و مضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به ممّا أتاهم به نبيهم و ثبتت الحجة عليهم فقال: لا، بل شيء قضى عليهم و مضى فيهم و تصديق ذلك في كتاب الله وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (1).

8 - و روى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال: قال عمر: يا رسول الله أرأيت ما نعمل فيه أمر مبتدع أو مبتدأ أو فيما قد فرغ منه؟ فقال بل فيما قد فرغ منه يا بن الخطاب، و كل ميسر. أمّا من كان من أهل السعادة، فإنه يعمل للسعادة، و أمّا من كان من أهل الشقاء فإنه يعمل للشقاء.

قال: لما نزلت «فمنهم شقي و سعيد» سألت رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقلت يا نبي الله: فعلام نعمل، على شيء قد فرغ منه؟ أو على شيء لم يفرغ منه؟.

قال: بل على شيء قد فرغ منه و جرت به الأقلام يا عمر و لكن كل

ص: 206

1- جامع الأصول، ج 10، الحديث 7556، ص 514-515.

هذه نماذج مما ذكره القوم في باب القدر، وكان القدر حاكم، متعنت، حمق، قاس، حقود، على المساكين العاجزين بلا سبب ومبرر، و بذلك شقيت الكفار والعصاة بشقاوة الأبد، ولا مجال بعد ذلك لرأفته سبحانه ورحمته وإحسانه.

بل لقد قدر كل ذلك لجماعة آخرين غرباء لا يهمهم أمرهم بلا جهة ولا سبب، كما في بعض رواياتهم: «خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي. و خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي».

عرض هذه الروايات على الكتاب

لا شك أن هذه الروايات مخالفة للكتاب والسنة. فإن الكتاب يعرف الإنسان في موقف الهداية والضلالة موجودا مختارا وأن هدايته و ضلالته على عاتقه. قال سبحانه: **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (2).**

وقال سبحانه: **قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ (3).**

وقال سبحانه: **قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (4).**

ص: 207

1- جامع الأصول - ج 10 - الحديث 7559، ص 516. ذكر العلامة الطباطبائي تفسيراً خاصاً لهذا الحديث وأشباهه مما مر في رواية سراقه بن جعشم، فراجع الميزان، ج 11، ص 29. و سيوافيك توجيه آخر عند البحث عن السعادة والشقاء وقد روى الصدوق في كتاب التوحيد روايات أئمة أهل البيت ربما يتمكن بها الإنسان من تفسير ما ورد في الصحاح والأسانيد فلاحظ ص 354-358.

2- سورة الدهر: الآية 3.

3- سورة سبأ: الآية 50.

4- سورة الأنعام: الآية 104.

وقال سبحانه: كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (1).

وقال سبحانه: إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (2).

وقال تعالى: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (3).

أبعد هذه الآيات المحكمات يصح لمسلم أن يؤمن بما جاء في هذه الروايات ويسننها إلى الرسول، حتى يبرر العصاة والطغاة أعمالهم الإجرامية بسبق القدر، وجفاف القلم، وانطواء الكتب، بحيث لا يزيد ولا ينقص.

فعند ذلك يصير مثل الإنسان مثل الملقى في اليمِّ مكتوف الأيدي، ومثل أمره ونهيه مثل أمر الملقى بأن لا يتبلّ بالماء. قال:

ألقاه في اليمِّ مكتوفاً وقال له *** إِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَبْتَلَّ بِالماء

إنّ صريح هذه الآيات هو أنّ صانع مصير الإنسان اختياره الذي تميز به عن سائر الموجودات بفضل منه سبحانه وأنّ له الخيرة في اختيار أي طريق يشاؤه من الهداية والضلالة والسعادة والشقاء، وليس القدر عاملاً صانعاً للمصير في مجال أفعاله الاختيارية. نعم، هناك أمور خارجة عن اختياره ليس هو مسئولاً عنها، ولا يعد صانعاً بالنسبة إليها. ولكن كلامنا غايته في أفعاله النفسية من إطاعته ومعصيته، وهذا هو الذي نقصده من اختيار الإنسان فيه، لا الأفعال والحوادث الكونية الخارجة عن إطار قدرته.

ولكن الروايات المتقدمة، المبنوث إضعافها في الصحاح والمسانيد، تجعل من القدر قدرة صنّاعة لمصير البشر في الأفعال التي يسألون عنها، وهذا ممّا لا يصدق الكتاب كما عرفت، ولا السنّة.

أمّا السنّة، فيكفي في كون ظواهر تلك الروايات غير مرادة، وأنها رويت على غير وجهها، ما رووه هم عن علي (عليه السلام) عن رسول الله

ص: 208

1- سورة الطور: الآية 21.

2- سورة الطور: الآية 16.

3- سورة المدثر: الآية 38.

(صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ). قال علي (عليه السّلام): «كُنَّا فِي جَنَازَةِ فِي بَقِيعِ الْغَرْقَدِ، فَأَتَانَا رَسُولُ اللّٰهِ (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ، وَمَعَهُ مَخْصِرَةٌ. فَنَكَسَ وَجَعَلَ يَنْكُتُ بِمَخْصِرَتِهِ. ثُمَّ قَالَ: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ كَتَبَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ، أَفَلَا نَتَكَلَّمُ عَلَى كِتَابِنَا؟ فَقَالَ: اْعْمَلُوا. فَكُلَّ مَيْسِرٌ لِمَا خَلَقَ لَهُ. أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ. وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ، فَسَيَصِيرُ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاءِ. ثُمَّ قَرَأَ: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى الْآيَةَ» أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ وَاسْلَمَ.

وَفِي رِوَايَةِ التِّرْمِذِيِّ قَالَ: «كُنَّا فِي جَنَازَةِ فِي بَقِيعِ الْغَرْقَدِ. فَأَتَى رَسُولَ اللّٰهِ (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ وَمَعَهُ مَخْصِرَةٌ، فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِهَا، ثُمَّ قَالَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، أَوْ مِنْ نَفْسٍ مَفْهُوسَةٍ، إِلَّا وَقَدْ كَتَبَ اللّٰهُ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا قَدْ كَتَبَتْ شَقِيَّةٌ أَوْ سَعِيدَةٌ، فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللّٰهِ، أَفَلَا نَمَكُثُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدَعُ الْعَمَلَ؟ فَمِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ، لِيَكُونَ إِلَى أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ، لِيَكُونَ إِلَى أَهْلِ الشَّقَاءِ؟»

فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): بَلْ اْعْمَلُوا، فَكُلَّ مَيْسِرٌ.

فَأَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ، فَيَسِيرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاءِ فَيَسِيرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاءِ، ثُمَّ قَرَأَ: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَعْتَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى (1).

فَلَوْ كَانَ كُلُّ إِنْسَانٍ مَيَسِرًا لِخُصُوصِ مَا خَلَقَ لَهُ، كَمَا هُوَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ، بِمَعْنَى أَنَّ أَهْلَ السَّعَادَةِ مَيَسِرُونَ لِلسَّعَادَةِ وَأَهْلَ الشَّقَاءِ مَيَسِرُونَ لِلشَّقَاءِ بَحِيثٌ لَا يَقْدِرُ كُلُّ صِنْفٍ عَلَى الْاِلْتِحَاقِ بِالصَّنْفِ الْآخَرِ، فَلَمَّا ذَا قَرَأَ

ص: 209

قوله سبحانه في ذيل الحديث: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَانْتَقَىٰ * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ . فَإِنَّ ظَاهِرَهَا أَنَّ لِكُلِّ إِنْسَانٍ الْخِيَارَ بَيْنَ الْإِعْطَاءِ وَالِاتِّقَاءِ وَالتَّصَدِيقِ بِالْحُسْنَىٰ ، وَضِدَّهَا . فَهَذِهِ الرَّوَايَةُ عَنْ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) تَعْرَبُ عَنْ أَنَّ كَثِيرًا مِنْ رَوَايَاتِ الْقَدْرِ ، إِذَا مَنْحُوْتَةٌ وَمَوْضُوْعَةٌ عَلَىٰ لِسَانِ رَسُوْلِ اللَّهِ بِهَذَا الْمَعْنَى الَّذِي شَرَحْنَاهُ ، أَوْ مَنْقُوْلَةٌ بِغَيْرِ وَجْهٍهَا . أَضْفَ إِلَىٰ ذَلِكَ أَنَّ الرَّوَايَاتِ مَخَالِفَةٌ لِلْفِطْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ كُلَّ إِنْسَانٍ عَلَيْهَا .

وَأَجْلُ ذَلِكَ نَرَىٰ أَنَّ أَصْحَابَ النَّبِيِّ بَعْدَ مَا سَمِعُوا حَقِيْقَةَ الْقَدْرِ عَلَىٰ الْوَجْهِ الَّذِي جَاءَ فِي الرَّوَايَةِ ، اسْتَوْحَشُوا ، فَقَالُوا : «فَفِيْمَ الْعَمَلِ يَا رَسُوْلَ اللَّهِ ، إِنْ كَانَ أَمْرٌ قَدْ فَرَّغَ مِنْهُ» . وَ مَا أَجِيْبُوا بِهِ مِنْ قَوْلِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) : سَدَّدُوا وَقَارِبُوا إِلَيْهِ ، لَيْسَ جَوَابًا قَالِعًا لِلشَّبْهَةِ وَرَافِعًا لِلْإِشْكَالِ (1) .

كَمَا أَنَّ الْإِجَابَةَ بِأَنَّ كَلَامًا مَيَسَّرَ لِمَا خُلِقَ ، لَا يَحِلُّ الْعَقْدَةُ إِنْ لَمْ يَزِدْهَا تَعْقِيْدًا . فَإِنَّ مَفَادَهُ أَنَّ أَهْلَ السَّعَادَةِ مَيَسَّرُونَ لِلسَّعَادَةِ الَّتِي خَلَقُوا لَهَا وَ أَهْلَ الشَّقَاءِ لِلشَّقَاءِ الَّذِي خَلَقُوا لَهُ . وَ هَذَا نَفْسُ الْإِشْكَالِ الَّذِي تَرَدَّدَ فِي نَفْسِ السَّائِلِ .

وَ فِي ذِيْلِ رَوَايَةِ عِمْرَانَ بْنِ حَصِيْنٍ يَظْهَرُ أَنَّ الْقَدْرَ بِالْمَعْنَى الْوَارِدِ فِي الرَّوَايَةِ مَظْنَةٌ كَوْنُهُ ظَلَمًا لِلْعِبَادِ ، وَأَنَّ أَبَا الْأَسْوَدِ الدَّوْلِيَّ فَرَعَ مِنْهُ فَرَعًا شَدِيْدًا ، وَ الْجَوَابَ الَّذِي ذَكَرَهُ أَبُو الْأَسْوَدِ مِنْ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ وَ مَلَكَ يَدَهُ فَلَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يَسْأَلُونَ ، لَا يَرِدُ الشَّبْهَةُ بَلْ يُوَكِّدُهَا .

إِنَّ لِلْعَقِيْدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ سَمَةَ الْبَسَاطَةِ لَا التَّعْقِيْدِ ، وَ سَهُوْلَةَ التَّكْلِيْفِ لَا مَشَقَّتَهُ . أَفِي مِيزَانِ التَّصْفَةِ يَتَّسَمُ الْقَدْرُ - بِهَذَا الْمَعْنَى - بِالْبَسَاطَةِ وَ السَهُوْلَةِ ؟! وَ سِيَوَا فِيكَ أَنْ يَدَ الْأَحْبَارِ وَ الرَّهْبَانَ لَعَبَتْ فِي هَذَا الْمَجَالِ ، وَ أَنَّهُمْ هُمُ الَّذِينَ أَوْرَدُوا الْقَدْرَ بِهَذَا الْمَعْنَى إِلَى السَّاحَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، وَ غَيَّرُوا مَا عَلَيْهِ الْكِتَابُ

ص: 210

1- لاحظ الحديث رقم (6) مما أوردنا فيما مضى .

و السنّة من التقدير غير السالب للاختيار، بل بمعنى علمه سبحانه المحيط بأفعال الإنسان خيرها وشرّها، حتى يترك الشرّ وينحو نحو الخير.

روى البرقي في محاسنه عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: «إنّ الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، و الله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»⁽¹⁾.

فالشقّ الأول من الحديث ينفي الجبر بتاتا سواء استند إلى القدر أو غيره. و الشقّ الثاني ينصّ على عموم إرادته سبحانه لكل الكائنات و الأفعال الاختيارية للعباد. و ستعرف عند البحث عن الجبر و التفويض أنّ شمول إرادته سبحانه لأفعال العباد لا يهدف إلى الجبر لأنه تعلقت إرادته بصدور كل فعل عن علته بالخصوصيات و المبادي الكامنة فيها. و من المبادي الموجودة في الإنسان حريته و اختياره.

الأخبار و إشاعة فكرة القدر بين المسلمين

لقد ابتلي المسلمون بعد كعب الأخبار بكتابي آخر قد بلغ الغاية في بثّ الإسرائيليات بين المسلمين، هو وهب بن منبه، قال الذهبي: ولد في آخر خلافة عثمان، كثير النقل عن كتب الإسرائيليات. توفي سنة 114.

و قد ضعّفه الفلاس⁽²⁾.

و قال في (تذكرة الحفاظ): عالم أهل اليمن ولد سنة 34، و عنده من علم الكتاب شيء كثير، فإنه صرف عنايته إلى ذلك، و بالغ. و حديثه في الصحيحين عن أخيه همام⁽³⁾.

و يظهر من تاريخ حياته أنّه أحد المصادر لانتشار نظرية نفي الاختيار

ص: 211

1- البحار، ج 5، باب القضاء و القدر، الحديث 64، ص 41.

2- ميزان الاعتدال، ج 4، ص 352-353.

3- تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 100-101.

و المشيئة عن الإنسان حتى المشيئة الظلية لمشيئته سبحانه التي لولاها لبطل التكليف و ألغيت الشريعة.

روى حماد بن سلمة عن أبي سنان قال: سمعنا وهب بن منبه قال:

كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعا و سبعين كتابا من كتب الأنبياء في كلها:

«من جعل لنفسه شيئا من المشيئة فقد كفر»، فتركت قولي(1).

و المراد من «القدر» في قوله: «كنت أقول بالقدر»، هو القدرة الإنسانية التي عبّر عنها في ذيل كلامه بالاختيار و المشيئة. كما يمكن أن يكون المراد منه نفي القدر، كما ربما يقال «القدرية» على نفاة القدر و القضاء.

و هذا النقل يعطي أنّ القول بنفي المشيئة للإنسان ممّا ورد في مزيد من سبعين كتابا من كتب الأنبياء، حسب زعم هذا الكتابي، و منها تسرب هذا القول إلى الأوساط الإسلامية، حتى أصبح من قال بالمشيئة يكفر حسب نقل هذا الكتابي. و قد تسنم الرجل منبر التحدث عن الأنبياء يوم كان نقل الحديث عن النبي ممنوعا، و كان نتيجة ذلك التحدث انتشار الإسرائيليات الراجعة إلى حياة الأنبياء في العاصمة الإسلامية المدينة المنورة، و قد جمع ما ألقاه في مجلد أسماه في كشف الظنون: «قصص الأبرار و قصص الأخيار»(2).

القدرية في الحديث النبوي

روى الفريقان عن النبي الأكرم أنّه قال: «القدرية مجوس هذه الأمة». و كل من الفريقين فسّر «القدرية» بخصمه. فالقائلين بالقدر بالمعنى السالب للاختيار، يقولون إن المراد: المفوضة القائلة بالاختيار و عدم شمول القدر لأفعال الإنسان، فكانوا كالمجوس، القائلة بالهين

ص: 212

1- ميزان الاعتدال، ج 4، ص 353.

2- كشف الظنون، ج 2، ص 223، مادة «قصص».

وخالقين، وهؤلاء يقولون بأن هناك خالقا لجميع الكائنات وهو الله سبحانه، وخالق آخر لأفعاله وأعماله هو الإنسان، فهو عندهم إله ثان.

يلاحظ عليه، أولا: إنّ تفسير القدرية بنفاة القدر بعيد جدا، غير مأنوس في اللغة العربية، فالمتبادر من القدرية هم القائلون بالقدر، كما أن المتبادر من العدلية هم مثبتوا العدل لا نفاة، فإطلاق القدرية وإرادة الطائفة النافية أشبه بإطلاق الحميرية والهدلية وإرادة من لا يمت إليهما بصلة.

وثانيا: إنّ القائلين بالقدر بالمعنى الذي عرفت، لا ينقصون عن المفوضة في التشبه بالمجوس، فإن القدر عندهم إله حاكم في الكون وأفعال الإنسان بل حاكم على أفعال الخالق وإرادته ومشيئته، بحيث لا يمكن تغييره وتبديله ولا النقيصة والزيادة عليه. ولأجل ذلك يصبح الحديث على فرض صدوره عن النبي مجملا لا يمكن الاحتجاج به على طائفة، هذا.

وقد وردت القدرية في المرويات عن أئمة أهل البيت واستعملت تارة في «المثبت للقدر» وأخرى في «نافيه».

أمّا الأول فمنه ما رواه الصدوق عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال:

«ما يستطيع أهل القدر أن يقولوا والله لقد خلق آدم للدينا وأسكنه الجنة ليعصيه فيردّه إلى ما خلقه»⁽¹⁾.

ومنه ما رواه الصدوق أيضا عن علي (عليه السلام) في حديثه مع الشيخ الشامي عند منصرفه من صفين حيث قال الإمام: فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدر. فقال الشيخ: عند الله أحسب عنائي.

فقال (عليه السلام): «مهلا يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرًا لازما.. إلى أن قال: تلك مقالة عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه

ص: 213

و منه ما رواه صاحب (الفاثق) وغيره من علماء الإسلام عن محمد بن علي المكي بإسناده قال: «إن رجلا قدم على النبي فقال له رسول الله:

أخبرني بأعجب شيء رأيت. قال: رأيت قوما ينكحون أمهاتهم و بناتهم و أخواتهم، فإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك، قالوا: قضاء الله تعالى علينا و قدره. فقال النبي (صلى الله عليه و آله) سيكون من أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم، أولئك مجوس أمتي»(2).

و أمّا الثاني، فمنه ما رواه الحميري في (قرب الإسناد) بسنده عن الرضا، قال: كان علي بن الحسين إذا ناجى ربه قال: «يا رب قويت على معصيتك بنعمتك»، قال: و سمعته يقول في قول الله تبارك و تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ، وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ، فقال: إِنَّ القدرية يحتجون بأولها و ليس كما يقولون. ألا ترى أن الله تبارك و تعالى يقول: وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ. و قال نوح على نبينا و آله و عليه السلام: وَ لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ. قال: «الأمر إلى الله يهدي من يشاء»(3).

و منه ما رواه القمي في تفسيره في رواية أبي الجارود عن الإمام الباقر قال: «و هم القدرية الذين يقولون: لا قدر، و يزعمون أنهم قادرون على الهدى و الضلالة»(4).

و منه ما رواه القمي أيضا في تفسيره عن الرضا (عليه السلام) قال:

«يا يونس لا تقل بقول القدرية فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة و لا

ص: 214

1- توحيد الصدوق باب القضاء و القدر، الحديث 28، ص 380.

2- البحار، ج 5، كتاب العدل و المعاد، الحديث 74، ص 47.

3- البحار، ج 5، كتاب العدل و المعاد، الحديث 4، ص 5.

4- المصدر نفسه، الحديث 13.

يقول أهل النار ولا يقول إبليس. فإن أهل الجنة قالوا: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا. وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ. ولم يقولوا بقول أهل النار فإن أهل النار قالوا: رَبَّنَا عَلَبْتَ عَلَيْنَا شَقَوْتَنَا. وقال إبليس: رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي. فقلت يا سيدي والله ما أقول الخ....».

ومنه ما رواه العياشي في تفسيره من احتجاج الإمام (عليه السلام) مع القدري في الشام عند ما بعث عبد الملك بن مروان إلى عامل المدينة أن وجه إلي محمد بن علي بن الحسين ولا تهيجه ولا ترّعه، واقض له حوائجه.

وقد كان ورد على عبد الملك رجل من القدرية فحضر جميع من كان بالشام فأعياهم جميعا، فقال: ما لهذا إلا محمد بن علي.

فكتب إلى صاحب المدينة أن يحمل محمد بن علي إليه، فأتاه صاحب المدينة بكتابه، فقال له أبو جعفر (عليه السلام): إني شيخ كبير لا أقوى على الخروج وهذا جعفر ابني يقوم مقامي، فوجهه إليه، فلما قدم على الأموي أذراه لصغره، وكره أن يجمع بينه وبين القدري مخافة أن يغلبه، وتسامع الناس بالشام بقدوم جعفر لمخاصمة القدري، فلما كان من الغد اجتمع الناس بخصوصتهما، فقال الأموي لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّه قد أعيانا أمر هذا القدري وإنما كتبت إليك لأجمع بينك وبينه، فإنه لم يدع عندنا أحدا إلا خصمه. فقال: إن الله يكفيناه.

قال: فلما اجتمعوا قال القدري لأبي عبد الله (عليه السلام): سل عمّا شئت. فقال له: اقرأ سورة الحمد، قال: فقرأها. وقال الأموي - وأنا معه -: ما في سورة الحمد غلبنا، إنا لله وإنا إليه راجعون. قال:

فجعل القدري يقرأ سورة الحمد حتى بلغ قول الله تبارك وتعالى: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ فقال له جعفر: قف، من تستعين؟ وما حاجتك إلى المئونة؟ إن الأمر إليك. فبهت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين⁽¹⁾

ص: 215

1- البحار، ج 5، كتاب العدل والمعاد، الحديث 98، ص 55. والعياشي، ج 1، ص 23.

ومنه ما رواه الصدوق بإسناده عن علي بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرقي أ تدفع من القدر شيئاً؟ فقال: هي من القدر. وقال (عليه السلام): إنَّ القدرية مجوس هذه الأمة وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه، وفيهم نزلت هذه الآية:

يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ * إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (1).

والصنف الأول من الروايات أقوى سنداً، ولعل كلمة القدرية تطورت من حيث المعنى في عصر الصادقين وبعدهما فاستعملت في غير معناها القياسي.

ثم إنَّ الشيخ التفتازاني في (شرح المقاصد) أقام وجوهاً على أن المراد من القدرية نفاة القدر، كما أنَّ العلامة أقام وجوهاً آخر على تطبيقها على مثبتي القدر. فليرجع إليهما (2).

التقدير و تشريع الأحكام

بقيت هنا كلمة وهي: إنَّ الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) فسّر القضاء والقدر للشامي الذي سأله عنهما بالأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، وذلك عند ما قال الرجل له: «فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا أمير المؤمنين».

فقال: «الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين من فعل الحسنات وترك السيئات، والمعونة على القربة إليه والخذلان لمن عصاه والوعيد والوعيد

ص: 216

1- سورة القمر: الآيات 48-49. التوحيد للصدوق، باب القضاء والقدر، ح 29، ص 382.

2- شرح المقاصد، ص 143. وكشف المراد، ص 196.

والتريغيب والترهيب، كل ذلك قضاء الله في أفعالنا وقدره لأعمالنا، وأما غير ذلك فلا تظنه، فإن الظن له محبط للأعمال.

فقال الرجل: «فَرَجَّتْ عَنِّي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَرَجَّ اللَّهُ عَنْكَ»⁽¹⁾.

وقد اختار هذا المعنى شيخنا المفيد رحمه الله في (تصحيح الاعتقاد) فقال: «و الوجه عندنا في القضاء و القدر بعد الذي بيّناه أن لله تعالى في خلقه قضاء و قدرا، و في أفعالهم أيضا قضاء و قدرا معلوما. و يكون المراد بذلك أنه قد قضى في أفعالهم الحسننة بالأمر بها. و في أفعالهم القبيحة بالنهي عنها... و في أنفسهم بالخلق لها، و فيما فعله فيهم بالإيجاد له، و القدر منه سبحانه فيما فعله إيقاعه في حقه و موضعه. و في أفعال عباده ما قضاه فيها من الأمر و النهي و الثواب و العقاب، لأن ذلك كله واقع موقعه»⁽²⁾.

وقد ذكره المحقق الطوسي رحمه الله وجهها في تفسير القضاء و القدر حيث قال: «و القضاء و القدر، إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صحّ في الواجب خاصة، و الإعلام صحّ مطلقا»⁽³⁾.

و أوضحه العلامة الحلّي رحمه الله بقوله: «ما ذا يعنى من القول بأن الله قضى أعمال العباد و قدرها، فإن أرادوا به الخلق و الإيجاد، فهو باطل لأنّ الأفعال مستندة إلينا. و إن أرادوا به الإلزام لم يصحّ إلّا في الواجب، و إن عني به أنه تعالى بيّنها و كتبها و أعلم أنّهم سيفعلونها، فهو صحيح، لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ و بيّنه لملائكته، و هذا المعنى الأخير هو المتعين»⁽⁴⁾.

نقول: إنّ القضاء و القدر ممّا اتفق عليه جميع الملل، لكن القدر لا ينحصر في هذا فقط، حسب ما عرفت من الآيات و الروايات. و أما اكتفاء

ص: 217

1- بحار الأنوار، ج 5، باب القضاء و القدر، ح 74 - ص 126.

2- تصحيح الاعتقاد، ص 20.

3- كشف المراد، ص 194.

4- المصدر السابق.

الإمام بهذا الجواب فهو لملاحظة حال السائل، فلو كان مستطيعاً لأن يتحمل بعض المعارف الإلهية لما اقتصر الإمام عليه.

ولأجل هذه الملاحظة كان الإمام (عليه السلام) يجيب بعض من يسألوه عن القضاء والقدر بقوله: «طريق مظلم فلا تسلكوه، و بحر عميق فلا تلجوه، و سرّ الله فلا تتكلّفوه»⁽¹⁾.

وأما البحث عن التقدير المحتوم وغير المحتوم الذي يظهر من الآيات والروايات فسوف أفيد بيانه في الفصل التالي.

ص: 218

1- نهج البلاغة، قسم الحكم، الرقم 287.

إشارة

- * تفسير لفظ البداء.
- * إحاطة علمه تعالى بكل شيء.
- * الكتاب و السنة مليان بالمجاز.
- * تغيير المصير بالأعمال الصالحة و الطالحة.
- * إمكان النسخ في التشريع و التكوين.
- * حقيقة البداء في ضوء الكتاب و السنة.
- * الأثر التربوي للبداء.
- * البداء ليس تغييرا في علمه و لا في إرادته سبحانه.
- * البداء في التقدير الموقوف لا المحتوم.
- * الأجل و الأجل المسمى.
- * ما يترتب على البداء في مقام الإثبات.

إشارة

تحتل مسألة البداء في عقائد الشيعة الإمامية المكانة الأولى. وبقدر ما تحظى هذه المسألة من الاهتمام والعناية لديهم تلقى نقدا لاذعا و هجوما عنيفا من جانب علماء السنة. فلا يمرون عليها إلا ويهاجمونها بشدة وقسوة. وهذا من العجب أن تعتبر طائفة مسألة، من صميم الدين وجوهره، وأخرى تعتبرها فكرة هدامة للدين.

و أعجب منه أن الباحث إذا نظر فيما سيأتي، يقف على أن النزاع القائم على قدم وساق نزاع لفظي، لا يمت إلى النزاع المعنوي والجوهري بصلة. وقد حصل النزاع من عدم إمعان المخالف فيما يتبناه الموافق. ولو وقف على مراده ومقصده لاتفق معه في هذه المسألة وقال: إنَّ البداء بهذا المعنى هو عين ما نطق به الكتاب العزيز، وتحدثت عنه السنّة الطاهرة، وأذعن به جهابذة العلم من أهل السنة.

الأمر الأول - تفسير لفظ البداء.

إنَّ البداء في اللغة هو الظهور بعد الخفاء. قال الراغب في (مفرداته): «بدا الشيء بدوءا و بداء: ظهر ظهورا بيّنا، قال تعالى:

وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ * وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا (1)» (2).

والبداء بهذا المعنى لا يطلق على الله سبحانه بتاتا. لاستلزامه حدوث علمه تعالى بشيء بعد جهله به، ولا يظن بمسلم عارف بالكتاب و السنة أن يطلق البداء بهذا المعنى على الله سبحانه. فالشيعة الإمامية الذين يسعون إلى تنزيهه سبحانه من كل نقص و عيب بحماس أكبر من سائر الفرق الإسلامية، يستحيل عليهم أن يطلقوا البداء على الله بهذا المعنى. بل لهم في ذلك تفسير آخر سيأتي بنص كلامهم.

الأمر الثاني - إحاطة علمه بكل شيء:

اتفقت الإمامية تبعا لنصوص الكتاب و السنة و البراهين العقلية على أنه سبحانه عالم بالأشياء و الحوادث كلها غابرها و حاضرها و مستقبلها، كليها و جزئها، لا يخفى عليه شيء في السموات و الأرض.

قال سبحانه: إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (3). وقال سبحانه: وَمَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (4).

وقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «كل سر عندك علانية، و كل غيب عندك شهادة» (5).

وقال الإمام الباقر: (عليه السلام): «كان الله و لا شيء غيره، و لم

ص: 222

1- سورة الزمر: الآيتان 47 و 48.

2- المفردات، مادة «بدا»، ص 40.

3- سورة آل عمران: الآية 5.

4- سورة إبراهيم: الآية 38.

5- نهج البلاغة، الخطبة 105، طبعة عبده.

يزل الله عالما بما كوّن، فعلمه به قبل كونه، كعلمه به بعد ما كوّنه»(1).

وقال الإمام الصادق (عليه السلام): «من زعم أنّ الله عز وجل يبدو في شيء لم يعلمه أمس، فابروا منه»(2).

وقال أيضا: «فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه، إنّ الله لا يبدو له من جهل»(3).

وقال الإمام الكاظم (عليه السلام): «لم يزل الله عالما بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء، كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء»(4).

وقال الإمام أبو الحسن الرضا (عليه السلام): «إنّ الله علم لا جهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه. قال: كذلك هو»(5).

هذه تصريحات أئمة الشيعة في سعة علمه سبحانه(6)، وامتناع البداء عليه بمعنى الظهور بعد الخفاء وهم في الوقت نفسه يقولون: «ما عبد الله بشيء مثل البداء». ويقولون: «ما بعث الله نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، و خلع الأنداد، وأنّ الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء» ويقولون: «ما تنبأ نبي قط حتى يقرّ لله تعالى بخمس: «البداء والمشية... الخ» ويقولون: «لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا

ص: 223

1- بحار الأنوار، ج 4، باب العلم و كفيته، ج 23، ص 86.

2- المصدر السابق، ص 111، الحديث 30.

3- المصدر نفسه - ص 121 - الحديث 63.

4- الكافي ج 1، باب صفات الذات، ص 107.

5- بحار الأنوار، ج 4، ص 84، الحديث 17.

6- تقدم البحث مفصلا في سعة علمه تعالى، عند البحث عنه في الصفات الثبوتية في هذا الجزء.

عن الكلام فيه»(1).

أفهل يصح أن ينسب إلى عاقل فضلا عن باقر العلوم وصادق الأمة القول بأن الله لم يعبد و لم يعظم إلا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، و العلم بعد الجهل، كلا. كل ذلك يؤيد أن المراد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون سواء أ كان إطلاق البداء عليه حقيقة أم كان من باب المجاز.

الأمر الثالث - الكتاب و السنة مليئان بالمجاز

إن القرآن الكريم و سنة النبي الأكرم مليئان بالمجاز و المشاكلة، فترى القرآن ينسب إلى الله تعالى «المكر» و «الكيد» و «الخدعة» و «النسيان» و «الأسف»، إذ يقول:

يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَ أَكِيدُ كَيْدًا (2).

وَ مَكْرُوا مَكْرًا وَ مَكْرُنَا مَكْرًا (3).

إِنَّ الْمُتَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ (4).

نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ (5).

فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ (6).

إلى غير ذلك من الآيات و الموارد.

ص: 224

1- راجع للوقوف على هذه الأحاديث، بحار الأنوار، ج 4، الأحاديث 11، 19، 23، 26، ص 107-108.

2- سورة الطارق: الآيتان 15 و 16.

3- سورة التمل: الآية 50.

4- سورة النساء: الآية 142.

5- سورة التوبة: الآية 67.

6- سورة الزخرف: الآية 55.

وليس لأحد أن يغتر بظواهر هذه الآيات والألفاظ فيثبت لله سبحانه هذه الصفات بالمعاني المتبادرة منها، بل لا بد أن يمعن النظر في القرائن حتى يقف على المراد الواقعي، سواء أكان موافقا للمعنى اللغوي أم لا (1).

ومن هذا القبيل توصيفه سبحانه بالبذاء في أحاديث أئمة أهل البيت وكلمات العلماء. فلا يصح الاغترار بظاهر هذه الكلمة.

الأمر الرابع - تغيير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة

إشارة

دلت الآيات والأحاديث الصحيحة على أنّ الإنسان قادر على تغيير مصيره بحسن أفعاله وصلاح أعماله، بمثل الصدقة والإحسان وصلة الأرحام وبرّ الوالدين والاستغفار والتوبة وشكر النعمة، إلى غير ذلك مما يوجب تغيير المصير وتبدل المقدر السيئ، إلى المقدر الحسن. كما أنه قادر بسبب الأعمال الطالحة على تغيير مصيره من الحسن إلى السيئ بارتكاب طالح الأعمال وسيئها. فليس الإنسان محكوماً بمصير واحد ومقدر غير قابل للتغيير، ولا أنه يصيبه ما قدر له شاء أم لم يشأ، بل المصير والمقدر يتغيّر ويتبدل بشكر النعم، أو كفرانها، وبالتقوى والمعصية إلى غير ذلك من الأمور، من دون أن يمس ذلك بكمال علم الله سبحانه بأن يوجد فيه التغيير والتبدل. كما سيوافيك بيانه.

وهناك آيات كثيرة وروايات صحيحة تنص على تغيير المصير بعمل الإنسان نذكر القليل منها:

القرآن وتأثير عمل الإنسان في تغيير مصيره:

1 - قال سبحانه: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (2).

ص: 225

1- تقدم مفصلاً بيان الطريق القويم في ذلك عند البحث في الصفات الخيرية من هذا الجزء.

2- سورة الرعد: الآية 11.

2 - وقال سبحانه حاكيا عن شيخ الأنبياء نوح (عليه السلام):

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبِّي إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا (1).

3 - وقال سبحانه: وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَلَكِنَّ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (2).

4 - وقال سبحانه: وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (3).

5 - وقال سبحانه: وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (4).

6 - وقال سبحانه: وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ (5).

7 - وقال سبحانه: وَآيُوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ... (6).

8 - وقال سبحانه: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (7).

ص: 226

1- سورة نوح: الآيات 10-12.

2- سورة الأعراف: الآية 96.

3- سورة الطلاق: الآيتان 2-3.

4- سورة إبراهيم: الآية 7.

5- سورة الأنبياء: الآية 76.

6- سورة الأنبياء: الآيتان 83 و 84.

7- سورة الانفال: الآية 33.

9 - وقال سبحانه: فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * فَنَبِّدْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ * وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ (1).

10 - وقال سبحانه: فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ (2).

11 - وقال سبحانه: فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ (3).

وهناك آيات أخرى تدل على تأثير الأعمال الطالحة في تغيير المصير كقوله تعالى: ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (4).

وقوله تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (5).

وقوله تعالى: لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَانِهِمْ آيَةٌ، جَنَّاتٍ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ، كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ، بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ حَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ * ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي

ص: 227

1- سورة الصافات: الآيات 143-146.

2- سورة الأنبياء: الآية 88.

3- سورة يونس: الآية 98.

4- سورة النحل: الآية 112.

5- سورة الأنفال: الآية 53.

إِلَّا الْكُفُورَ (1) .

فقوله سبحانه: وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ بعد عرض القصة، نصّ في كونه ضابطة إلهية جارية في الأمم جمعاء، وليست مجازاة الكفور إلاّ سلب النعمة عنه.

وفي هذه الآيات - في كلا الطرفين - دليل على ما نقول ولأجل إكمال البحث نذكر بعض الأحاديث:

الروايات و تأثير العمل في تغيير المصير

1 - قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «أفضل ما توّسل به المتوسلون الإيمان بالله و صدقة السر، فإنها تذهب الخطيئة و تطفى غضب الرب، و صنائع المعروف فإنها تدفع ميتة السوء و تقي مصارع الهوان» (2).

2 - وقال الإمام الباقر: «صلة الأرحام تزكي الأعمال، و تنمي الأموال، و تدفع البلوى، و تيسر الحساب، و تنسى في الأجل» (3).

3 - وقال الصادق (عليه السلام): «إنّ الدعاء يرد القضاء، و إنّ المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق» (4).

4 - وقال الإمام موسى الكاظم (عليه السلام): «عليكم بالدعاء فإنّ الدعاء و الطّلبة إلى الله عزّ و جل يرد البلاء. و قد قدر و قضى فلم يبق إلاّ إمضاؤه، فإذا دعي الله عز و جل و سئل صرف البلاء صرفه» (5).

5 - وقال الإمام أبو الحسن الرضا (عليه السلام): «يكون الرّجل يصل رحمه فيكون قد بقي من عمره ثلاث سنين فيصيره الله ثلاثين سنة

ص: 228

1- سورة سبأ: الآيات 15-17.

2- البحار، ج 90، كتاب الذكر و الدعاء، الباب 16، الحديث 2.

3- الكافي، ج 2، ص 470.

4- البحار، ج 90، كتاب الذكر و الدعاء، الباب 16.

5- البحار، ج 90، باب فضل الدعاء و الحث عليه، ص 295.

و يفعل الله ما يشاء»(1).

هذا بعض يسير مما روي عن أئمة أهل البيت وقد روى أهل السنة نظير هذه الروايات نذكر بعضها:

6 - روى السيوطي عن علي رضي الله عنه أنه سأل رسول الله عن هذه الآية: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ»، فقال: «لَأَقْرَنَّ عَيْنِكَ بِتفسيرها. ولَأَقْرَنَّ عَيْنَ أُمَّتِي بَعْدِي بِتفسيرها: الصّدقة على وجهها، وبّر الوالدين، واصطناع المعروف، يحول الشقاء سعادة ويزيد في العمر، وبقية مصارع السوء»(2).

7 - وأخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر»(3).

8 - وعن أبي هريرة عن النبي قال: «لا يردّ القضاء إلاّ الدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ»(4).

9 - وروى الحاكم في المستدرک بسنده عن ثوبان، قال: قال رسول الله: «لا يرد القدر إلاّ الدعاء. ولا يزيد في العمر إلاّ البر. وإنّ الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه»(5).

10 - وروى عن ابن عمر قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): «الدعاء ينفع مما نزل و ممّا لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء»(6).

وهذا قليل من كثير، وغيض من فيض مما ورد في تغيير المصير

ص: 229

1- الكافي، ج 2، ص 470.

2- الدرّ المنثور، ج 4، ص 66.

3- الدر المنثور، ج 4، ص 66.

4- التاج، ج 5، ص 111.

5- المستدرک، ج 1، ص 493.

6- المصدر السابق.

بالأعمال الصالحة و الطالحة، وقد نقلها أصحاب الصحاح و المسانيد، فمن أراد استقصاءها فليرجع إلى مظانها.

وفي الختام نذكر بأن القول بوجود الرابطة بين الحسنات و السيئات و الحوادث الكونية لا يهدف إلى إبطال العلل الطبيعية و إنكار تأثيرها، كما لا يهدف إلى تشريك الحسنات و السيئات مع العوامل المادية. بل المراد إثبات علة في طول علة و عامل معنوي فوق العوامل المادية و إسناد التأثير إلى كلتا علتين لكن بالترتيب.

الأمر الخامس - إمكان النسخ في التشريع و التكوين

إنّ المعروف من عقيدة اليهود أنهم يمنعون النسخ سواء أ كان في التكوين أم في التشريع. وقد استدلوا على امتناعه في التشريع بوجوده المذكورة في الكتب الأصولية أوضحها هو أنّ رفع الحكم الثابت لموضوعه إما أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة و علم ناسخه بها، و إما أن يكون من جهة البداء و كشف الخلاف على ما هو الغالب في نسخ الأحكام العرفية، فالأول ينافي حكمة الجاعل مع أنه حكيم. و الثاني يستلزم جهله تعالى. و كلاهما ممتنع.

و أجيب عنه في الكتب الأصولية بما مثاله: إنّ النسخ لا يلزم منه خلاف الحكمة كما لا يلزم منه البداء المحال في حقه. لأن معنى النسخ ارتفاع الحكم المجعول المقيّد بزمان معلوم عند الله و مجهول عند الناس.

و يكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لأجل انتهاء أمده الذي قيّد به، و حلول غايته الواقعية التي أنيط بها. و من المعلوم أنّ للزمان دخالة في مناطات الأحكام فيمكن أن يكون الفعل مشتتلاً على مصلحة في سنين ثم يخلو عن تلك المصلحة بعد انتهائها. و عندئذ ربما تقتضي المصلحة بيان الحكم من دون بيان حدّه مع أنّ المراد لبّاه هو المحدود بالحد الزماني، فالنسخ بهذا المعنى تقييد لإطلاق الحكم من حيث الزمان، و لا يستلزم أحداً من التالين المذكورين في الاستدلال.

و استدلل اليهود على امتناع النسخ في التكوين (1) بأن قلم التقدير و القضاء إذا جرى على الأشياء في الأزل استحال أن تتعلق المشيئة بخلافه.

و بعبارة أخرى: ذهبوا إلى أن الله قد فرغ من أمر النظام، و جف القلم بما كان، فلا يمكن لله سبحانه محو ما أثبت و تغيير ما كتبه أولاً.

و يردّ عليهم سبحانه في بيان إمكان هذا النسخ في مجال التكوين بالآية التالية: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (2). و على ذلك فإن الله سبحانه باسط اليدين في مجال التكوين و التشريع، يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يثبت ما يشاء و يمحو ما يشاء لا يمنعه من ذلك مانع. و ما تتخيله اليهود، و ما اتحلوه من أن الله قد فرغ من الأمر و انتهى من الإيجاد و التكوين فصار مكتوف اليدين، مسلوب القدرة، فترده هذه الآية و ما سبقها من الآيات و الأحاديث. و هذا هو القرآن الكريم يصرح بكونه تعالى: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (3).

و يقول أيضاً: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (4).

و الآية مطلقة غير مقيدة بزمان دون زمان. و لأجل ذلك ينسب إلى نفسه كل ما يرجع إلى الخلق و الإيجاد و يبين ذلك بصيغ فعلية استقبالية دالة على الاستمرار، و ناصّة على أن الفيض و الخلق و الإيجاد و التدبير بعد مستمر.

يقول سبحانه: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ، وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ (5).

ص: 231

1- الذي يراد منه في مورد الإنسان أنه مخير في حياته، غير مسير، و أن له تغيير مصيره بتغييره مسيره على ما تقدم.

2- سورة الرعد: الآية 39.

3- سورة الرحمن: الآية 29.

4- سورة الأعراف: الآية 54.

5- سورة النور: الآية 43.

فالأفعال المتعددة الواردة في هذه الآية أعني قوله: «يزجي»، «يؤلف»، «يجعل»، «يخرج»، «ينزل» تكشف عن كونه كل يوم هو في شأن و أن أمر الخلق و الإيجاد و التصرف بعد مستمر و لم يفرغ منه سبحانه كما تدعيه اليهود.

وقد حكى سبحانه عقيدة اليهود بقوله: وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ، غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ... (1). فقول اليهود: يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ يعكس عقيدتهم الكلية في حق الله سبحانه، وأنه مسلوب الإرادة تجاه كل ما كتب و قدر و بالنتيجة عدم قدرته على الإنفاق زيادة على ما قدر و قضى. فردّ الله سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيدة أولاً بقوله: غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ.

و ثانياً بقوله: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ. و لأجل ذلك فسّر الإمام الصادق الآية المذكورة بقوله:

«إنّ اليهود قالوا: قد فرغ من الأمر فلا يزيد و لا ينقص. فقال الله جل جلاله تكديبا لقولهم: غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ (2).

إلى هنا تبين أنّ القول بتغيير المصير بالأعمال الصالحة و الطالحة يوافق الكتاب و السنة. و القول بأنّ المقدر لا يتغير و أنّ الله فرغ من الأمر يوافق قول اليهود.

و العجب أنّ بعض العقائد اليهودية تسربت إلى المجتمعات الإسلامية في بعض الفترات، فهذا عبد الله بن طاهر دعى الحسين بن فضل و قال له:

أشكلت علي ثلاث آيات دعوتك لتكشفها لي... قوله تعالى: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ و قد صح أن القلم قد جفّ بما هو كائن إلى يوم القيامة.

ص: 232

1- سورة المائدة: الآية 64.

2- التوحيد، باب معنى قوله عز و جل وَقَالَتِ الْيَهُودُ، الحديث الأول، ص 167.

فأجاب الحسين - متأثراً بالعقيدة اليهودية - بقوله: **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فَإِنِهَا شُنُونٌ يَبْدِيهَا لَا شُنُونٌ يَبْتَدِئُهَا»(1).**

وهذه العبارة من المسئول تكشف عن تسرب عقيدة اليهود إلى تلك الأوساط. وهو باطل بنفس الآية لأن معناها أنه يحدث الأشياء وابتدئ بها لا أنه يبديها بعد ما ابتدأها في الأزل. ويظهر ذلك جلياً بالمراجعة إلى الأحاديث التي نقلناها عن الصحاح حول القدر، فإن مضامينها تطابق هذه النظرية، وتعرب عن أن القدر في نظر هؤلاء عامل حاكم على كل شيء.

حقيقة البداء في ضوء الكتاب و السنة

إذا عرفت هذه الأمور، تفق على أن المراد من البداء عند الشيعة الإمامية ليس إلا تغيير المصير و المقدر بالأعمال الصالحة و الطالحة.

فليس الإنسان في مقابل التقدير مسيراً بل هو - بعد - مخير في أن يغيره بصلاح أعماله أو بطالحتها، حتى أن هذا (تمكن الإنسان من تغيير المصير بالعمل) أيضاً جزء من تقديره سبحانه.

فبما أنه سبحانه **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (2)**. و بما أن مشيئته حاكمة على التقدير، و بما أن العبد مختار لا مسير، فله أن يغير مصيره و مقدره بحسن فعله و يخرج نفسه من عداد الأتقياء و يدخلها في عداد السعداء، كما أن له عكس ذلك.

و بما أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (3)، فالله سبحانه لا يغير قدر العبد إلا بتغيير من العبد بحسن عمله أو سوءه. و لا يعد تغيير

ص: 233

1- الكشاف، ج 3، ص 189. تفسير سورة الرحمن.

2- سورة الرحمن: الآية 29.

3- سورة الرعد: الآية 11.

التقدير الإلهي بحسن الفعل أو سوءه معارضا لتقديره الأول سبحانه، بل هو أيضا جزء من قدره و سنته. فإنَّ الله سبحانه إذا قدر لعبده شيئا و قضى له بأمر، لم يقدره و لم يقضه عليه على وجه القطع و الحتم، بحيث لا يغير و لا يتبدل، بل قضاؤه و قدره على وجه خاص، و هو أنَّ ما قدر للعبد يجري عليه ما لم يغير حاله بحسن فعل أو سوءه، فإذا غيّر حاله تعيّر قدر الله و قضاؤه في حقه و حلّ مكان ذلك القدر قدر آخر، و مكان ذلك القضاء قضاء آخر.

و الجميع (من القضاء و القدر السابقين و اللاحقين) قضاء الله و قدره، و هذا هو البداء الذي تتبناه الإمامية من مبدأ تاريخها إلى هذا الوقت. و لأجل إيقاف الباحث على صدق هذا المقال نأتي ببعض النصوص لأقطابها القدماء حتى يعرف أن ما نسب إليها من معنى البداء أمر لا حقيقة له.

قال الشيخ الصدوق (ت 306 - م 381) في باب الاعتقاد بالبداء:

«إنَّ اليهود قالوا: إنَّ الله تبارك و تعالى قد فرغ من الأمر، قلنا: بل هو تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (1) لا يشغله شأن عن شأن. يحيي و يميت و يخلق و يرزق و يفعل ما يشاء. و قلنا: يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (2)» (3).

و قال الشيخ المفيد (ت 336 - م 413) في (شرح عقائد الصدوق): «قد يكون الشيء مكتوبا بشرط فيتغير الحال فيه، قال الله تعالى: ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ (4). فتبين أنَّ الآجال على ضربين، و ضرب منها مشروط يصح فيه الزيادة و النقصان. ألا ترى قوله تعالى: وَ مَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ (5).

ص: 234

1- سورة الرحمن: الآية 29.

2- سورة الرعد: الآية 39.

3- عقائد الصدوق، المطبوع في ذيل شرح الباب الحادي عشر، ص 73.

4- سورة الأنعام: الآية 2.

5- سورة فاطر: الآية 11.

وقوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ (1)».

فبيّن أن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبر، و الانقطاع عن الفسوق.

وقال تعالى فيما أخبر به عن نوح (عليه السّلام) في خطابه لقومه:

«سْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا... (2) إلى آخر الآيات.

فاشترط لهم في مدّ الأجل و سبوغ النعم، الاستغفار. فلما لم يفعلوا، قطع آجالهم و بتر أعمالهم و استأصلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى (3) يختص بما كان مشترطاً في التقدير و ليس هو الانتقال من عزيمة الى عزيمة، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً (4).

وقال أيضاً في (أوائل المقالات): «أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ و أمثاله، من الإفقار بعد الإغناء، و الأمراض بعد الإعفاء، و بالإماتة بعد الإحياء، و ما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال و الأرزاق و النقصان منها بالأعمال» (5).

وقال الشيخ الطوسي (ت 385 - م 460) في (العدة): «البداء حقيقة في اللغة هو الظهور، و لذلك يقال «بدا لنا سور المدينة» و «بدا لنا وجه الرأي». و قال الله تعالى وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا (6).

وَ بَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا (7). و يراد بذلك كله «ظهر».

ص: 235

-
- 1- سورة الأعراف: الآية 96.
 - 2- سورة نوح: الآيتان 10 و 11.
 - 3- سيوافيك وجه إطلاق البداء على الله و أنّه من مقولة المجاز، كما قوله سبحانه وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ، تمثيلاً لفعل الباري بفعل البشر.
 - 4- تصحيح الاعتقاد، باب معنى البداء، ص 25.
 - 5- أوائل المقالات، باب القول في البداء و المشيئة، ص 53.
 - 6- سورة الجاثية: الآية 33.
 - 7- سورة الزمر: الآية 48.

وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلًا وكذلك في الظن. وأما إذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى فمنه ما يجوز إطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز. فأما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه ويكون إطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع. وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين (عليهم السلام) من الأخبار المتضمنة لإضافة البداء إلى الله تعالى، دون ما لا يجوز عليه: من حصول العلم بعد أن لم يكن. ويكون وجه إطلاق ذلك على الله تعالى، التشبيه وهو أنه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً لهم ويحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلًا لهم أطلق على ذلك لفظ البداء»(1).

ويريد الشيخ أن إطلاق البداء على الله تعالى لأجل كونه بداء في أذهان الناس، وظهوراً بعد خفاء، فكان ذلك مصححاً لإطلاقه على الله سبحانه بالمجاز والتوسع، كما عرفت نظيره في بعض الألفاظ.

هذا بعض ما أفاده علماء الشيعة القدامى، وأما ما كتبه المتأخرون حوله فحدث عنه ولا حرج وفي وسعك المراجعة إليه(2).

هذا هو الذي تقول به الشيعة وتسميه بداء، وأما غيرهم فيقولون به حسب ما مرّ من الآيات والروايات ولا يسمونه بداء، فالنزاع في الحقيقة إنما هو في التسمية، ولو عرف المخالف أنّ تسمية فعل الله سبحانه بالبداء من باب المجاز والتوسع لما شهر سيوف النقد عليهم. وإن أبي حتى الإطلاق التجوزي فعليه أن يتبع النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) حيث أطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنى المجازي الذي قلناه، في حديث

ص: 236

1- عدة الأصول، ج 2، ص 29. وله كلام آخر في كتاب «الغيبة»، ص 262-264، طبعة النجف يحذو فيه حذو ما ذكره في (العدة) فليرجع إليه.

2- لاحظ مصابيح الأنوار، للسيد شبر، ج 1، أجوبة موسى جار الله للإمام شرف الدين ص 101-103.

الأفزع والأبرص والأعمى: «بدا لله عزّ وجلّ أن يتليهم»(1).

فبأي وجه فسّر كلام النبي يفسر به كلام أوصيائه.

فاتضح بذلك أنّ التسمية من باب المشاكلة وأنّه سبحانه يعبر عن فعل نفسه في مجالات كثيرة بما يعبر به الناس عن فعل أنفسهم، لأجل المشاكلة الظاهرية، ولكونه مقتضى المحاورّة مع الناس والتحدّث معهم. وقد ذكرنا نماذج من ذلك فيما سبق.

وباختصار: إنّ البحث في حقيقة البداء المقصودة للإمامية أمر اتفق المسلمون حسب نصوص كتابهم وأحاديث نبيّهم عليه، ولا يمكن لأحد إنكاره.

وأما التسمية بالبداء فمن باب المشاكلة والمجاز، فمن لم يستسغه فليسمه باسم آخر «وليتّق الله ربه في أخيه المؤمن، ولا يبخس منه شيئاً»؛ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ * بَقِيََتْ اللَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (2).

وبذلك تقف على أنّ ما ذكره الإمام الأشعري في (مقالات الإسلاميين)(3) والبلخي في تفسيره(4)، والرازي في (نقد المحصّل)(5)، وغيرهم حول البداء، لا صلة له بعقيدة الشيعة فيه. فإنهم فسروا البداء لله بظهور ما خفي عليه والشيعة براء منه، بل البداء عندهم تغيير التقدير بالفعل الصالح والطالح فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى الله تعالى، بل هو بالنسبة إليه إبداء ما خفي وإظهاره. ولو أطلق عليه فمن باب التوسع.

ص: 237

1- النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك ابن محمد الجزري، ج 1 - ص 109.

2- سورة هود: الآيتان 85 و 86.

3- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 107 و 109 و 119، طبعة محي الدين عبد الحميد.

4- نقله شيخنا الأكبر الطوسي في تفسيره: التبيان، ج 1، ص 13-14، طبعة النجف.

5- نقد المحصّل، ص 421.

1 - الأثر التربوي للبداء

إنّ الأثر التربوي الذي يترتب على القول بالبداء أمر لا يمكن إنكاره، كيف و الاعتقاد بالبداء يبعث الرجاء في قلوب المؤمنين، كما أنّ إنكاره و الالتزام بأنّ ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة دون استثناء، يترتب عليه اليأس و القنوط. فيستمر الفاسق في فسقه و الطاغى في طغيانه، قائلين بأنه إذا كان قلم التقدير مضى على شقائنا، فلاي وجه نغير نمط أعمالنا بأعمال البر و التضرع و الدعاء.

إنّ الاعتقاد بالبداء يضاهي الاعتقاد بقبول التوبة و الشفاعة و تكفير الصغائر باجتنب الكبائر، فإنّ الجميع يبعث الرجاء في النفوس و يشرح قلوب الناس أجمعين، عصاة و مطيعين حتى لا ييأسوا من روح الله و لا يتصوروا أنّهم إذا قدر كونهم من الأشقياء فلا فائدة في السعي و الكدح بل يعتقدوا بأنّ الله سبحانه لم يجف قلمه في لوح المحو و الإثبات، فله أن يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء، و يسعد من شاء، و يشقي من شاء، حسب ما يتحلّى به العبد من مكارم الأخلاق و صالح الأعمال أو يرتكب من طالحها و فاسدها. و ليست مشيئته سبحانه جزافية غير تابعة لضابطة حكيمة، فلو تاب العبد و عمل بالفرائض، و تمسك بالعصم، خرج من صفوف الأشقياء و دخل في عداد السعداء و بالعكس.

و هكذا كل ما قدر في حق الإنسان من الحياة و الموت و الصحة و المرض و الغنى و الفقر يمكن تغييره بالدعاء و الصدقة و صلة الرحم و إكرام الوالدين، فالبداء يبعث نور الرجاء في قلوب هؤلاء.

2 - البداء ليس تغييرا في علمه و لا في إرادته سبحانه

إنّ علمه سبحانه ينقسم إلى علم ذاتي و علم فعلي، فعلمه الذاتي نفس ذاته و هو لا يتغير و لا يتبدل، و أما علمه الفعلي فهو عبارة عن لوح المحو

و الإثبات، فهو مظهر لعلم الله في مقام الفعل، فإذا قيل بدا لله في علمه فمرادهم البدء في هذا المظهر.

وإن شئت قلت: إن مراتب علمه سبحانه مختلفة، و محالها متعددة.

فأولها و أعلاها العلم الذاتي المقدس عن التكثر و التغير و هو محيط بكل شيء و كل شيء حاضر عنده بذاته. ثم يليه علمه الفعلي و له مراتب و مظاهر كاللوح المحفوظ و لوح المحو و الإثبات و نفوس الملائكة و الأنبياء. فلو كان هناك تغيير فإنما هو في هذه المظاهر، و بالأخص لوح المحو و الإثبات.

فيقدر في ذلك اللوح كون الشخص من السعداء و لكنه يرتكب عملا طالحا يوجب التغيير فيه فيكتب من الأتقياء، و مثله خلافه. و إليه يشير سبحانه:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ .

فالظاهر من الآية أن أم الكتاب هو الكتاب الوسيط الأصيل الذي يكتب فيه تقدير الكائنات بجملتها و منها الإنسان، و لأجل ذلك يكون مصونا من التغيير، لانعكاس جميع التقديرات فيه جملة واحدة و هذا بخلاف لوح المحو و الإثبات فيكتب فيه التقدير الأول و لكنه لما كان مشروطا بشرط غير متحقق، يغيره التقدير الثاني.

و بذلك يظهر أن التغيير في التقدير لا يلازم التغيير في العلم و لا التغيير في الإرادة، و إنما التغيير في مظاهر علمه الفعلي أي ما خلقه من الألواح و النفوس التي تنعكس فيها تقاديره.

و على ضوء ذلك فما أخذه أبو زهرة المصري في كتابه (الإمام الصادق)، على الشيعة الإمامية في مسألة البدء ناشئ عن الغفلة عن محل المحو و الإثبات و طروء التغير و التحول حيث قال: «من البدء الزيادة في الآجال و الأرزاق و النقصان منها بالأعمال و لا شك أن الزيادة في الآجال، إن أريد ما قدره الله تعالى في علمه الأزلي و الزيادة عما قدر، فذلك يقتضي تغيير علم الله، و إن أريد الزيادة عما يتوقعه الناس فذلك مما ينطبق عليهم قوله تعالى:

وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» (1).

فيلاحظ عليه أو لا: إنّ زيادة الآجال و الأرزاق أو نقصانها بالأعمال مما لم تنفرد به الشيعة الإمامية. و من العجيب أن يغفل عما رواه أئمة أهل الحديث، وقد ذكرنا جملة منها فيما سبق.

و ثانيا: إنّ الزيادة في الآجال و الأرزاق و إن كانت توجب التغيير في التقدير، لكنها لا توجب التغيير في علم الله أو مشيئته و إرادته.

و منشأ الخلط بين الأمرين هو جعل تقديره سبحانه نفس علمه الذاتي، و توهم أنّ التغيير في الأول يوجب التغيير في الثاني. بل التقدير إنما هو في مظاهر علمه التي تسمى علما فعليا، و هي عبارة عن الألواح الواردة في الكتاب و السنة: من المحفوظ، و المحو و الإثبات. فرعم الكاتب أنّ لله علما واحدا و هو علمه الأزلي و أنّه هو مركز التقدير و استنتج منه أنّ القول بالبداء يستلزم تغيير العلم الذاتي.

نعم هو سبحانه يعلم من الأزل أي عبد يختار أي واحد من التقديرين على مدى حياته، و أي عبد ينتقل من تقدير إلى تقدير، فليس هاهنا تقدير واحد بل التقديرات بجملتها موجودة هناك بوجود جمعي لا يستلزم الكثرة و الشثي.

3 - البداء في التقدير الموقوف لا المحتوم

إنّ البداء (تغيير التقدير بالأعمال) إنما يتصور في التقدير الموقوف.

و أما القطعي المحتوم فلا يتصور فيه. و توضيح ذلك بما يلي:

إنّ لله سبحانه قضاءين: قضاء قطعيا و قضاء معلقا، أما الأول فلا يتطرق إليه البداء و لا يتغير أبدا.

ص: 240

1- الإمام الصادق، لأبي زهرة، ص 238.

و أما الثاني فهو الذي يتغير بالأعمال الصالحة و الطالحة. و قد صرّح أئمتنا في أحاديثهم بهذا الأمر و نصّوا على هذا التقسيم.

و المراد من التقدير الحتمي ما لا يبدل و لا يغير و لو دعي بألف دعاء.

فلا تغيّره الصدقة و لا شيء من صالح الأعمال أو طالحها. و ذلك كقضائه سبحانه للشمس و القمر مسيرا إلى أجل معين، و للنظام الشمسي عمرا محددا، و تقديره في حق كل إنسان بأنه يموت، إلى غير ذلك من السنن الثابتة الحاكمة على الكون و الإنسان.

و المراد من الثاني الأمور المقدّرة على وجه التعليق، فقدّر أن المريض يموت في وقت كذا إلا إذا تداوى، أو أجريت له عملية جراحية أو دعي له و تصدّق عنه و غير ذلك من التقادير التي تتغير بإيجاد الشرائط و الموانع، و الله سبحانه يعلم في الأزل كلا التقديرين: الموقوف، و تحقّق الموقوف عليه و عدمه. و له نظائر حتى في التشريع الكلي و السنن الوسيعة الإلهية، فقد قضى سبحانه في حق المسرفين بأنهم أصحاب النار، و قال حاكيا عن مؤمن آل فرعون:

وَأَنْ مَرَدْنَا إِلَى اللَّهِ وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (1).

غير أنّ هذا التقدير حتى بصورته الكلية ليس تقديرا قطعيا غير قابل للتغيير بشهادة قوله سبحانه: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ (2). و الهدف من الآيتين تقوية حرية الإنسان و تفهيمه بأن له الخيار في اختيار أي واحد شاء من التقديرين.

و إليك بعض ما ورد عن أئمة أهل البيت حول هذا التقسيم:

سئل أبو جعفر الباقر (عليه السلام) عن ليلة القدر، فقال: «تنزل فيها الملائكة و الكتبة إلى سماء الدنيا فيكتبون ما هو كائن في أمر السنة.

ص: 241

1- سورة غافر: الآية 43.

2- سورة الزمر: الآية 53.

قال: و أمر موقوف لله تعالى فيه المشيئة، يقدم منه ما يشاء و يؤخر ما يشاء.

و هو قوله: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (1).

و روى الفضيل قال: سمعت أبا جعفر يقول: «من الأمور أمور محتومة جائئة لا محالة، و من الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء، و يثبت منها ما يشاء، لم يطلع على ذلك أحدا - يعني الموقوفة - فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه و لا نبيه و لا ملائكته» (2).

و في حديث قال الرضا (عليه السلام) لسليمان المروزي: «يا سليمان إن من الأمور أمورا موقوفة عند الله تبارك و تعالى يقدم منها ما يشاء و يؤخر ما يشاء» (3).

هذا بعض ما ورد في تقسيم التقدير إلى قسميه.

و قد خرجنا بهذه النتيجة و هي: إن التقدير على نوعين موقوف و غير موقوف، و الله سبحانه من وراء الكل واقف على تحقق الموقوف عليه.

4 - الأجل و الأجل المسمى:

إن القرآن الكريم يصف الكائنات السماوية و الأرضية بأن لها «أجلا» و «أجلا مسمى». فما هو المراد منهما؟.

إن «الأجل» بلا قيد هو التقدير الموقوف. «و الأجل المسمى» هو المحتوم. و إليك بيانه:

قال سبحانه: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا، وَ أَجَلٌ

ص: 242

1- بحار الأنوار، ج 4، ص 102، باب البدء، الحديث 14، نقلا عن أمالي الطوسي.

2- المصدر السابق، ص 119، الحديث 58.

3- المصدر السابق، ص 95، الحديث 2.

مُسَمَّى عِنْدَهُ ، ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (1) .

قال سبحانه: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا ، وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلِ ، وَ لِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُسَمَّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (2) .

إنَّ الله سبحانه جعل للإنسان في هاتين الآيتين أجلين مطلقاً و مسمى، كما أنه جعل للشمس و القمر أجلاً مسمى، قال سبحانه: وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمَّى (3) . و مثله في سورة الزمر المباركة، الآية الخامسة. و إليك توضيح مفهوم الأجلين بالمثل التالي:

إذا وهب الله تعالى لأحدنا ولداً و أجريت عليه مختلف الفحوص الطبية بحيث اطمأن الأطباء أن باستطاعة هذا الوليد أن يحمل أعباء الحياة إلى مائة سنة، فمن الواضح أن معنى هذا ليس أكثر من «الإمكان» أو «الاقتضاء».

و ليس معناه أنه يعيش هذه المدة كيفما كان، و في أي وضع كان، بل هو مشروط بشروط عديدة، منها استمرار صحته و عدم عروض مانع لاستمرار بقائه، حتى تصل هذه القابلية من القوة إلى الفعلية. و إلاً فربما يموت قبل أن يصل إلى تلك المدة.

و على ضوء هذا فللطفل من يومه الأول أجلا ن:

1 - أجل مطلق، و هو إمكانه و اقتضاؤه للبقاء، و قابليته الجسمية لمدة مائة سنة من العمر. و حيث إنَّ لاستمرار البقاء في هذا الكواكب سلسلة من الشرائط و المقتضيات، و لا يعلم بالجزم و اليقين تحققها، يكون هذا أجلاً مبهماً لا محتوماً و مبرماً.

2 - أجل محتوم، و هو مقدار عيشه حسب تحقق شروطه في الواقع

ص: 243

1- سورة الأنعام: الآية 2.

2- سورة غافر: الآية 67.

3- سورة الرعد: الآية 2.

ونفس الأمر، أو عدم تحققها. وهذا هو الذي لا يقف عليه إلا الخبير والمحيط بالعالم وتحقق الشرائط وعدمها وما يعرض على الطفل في مسير حياته، وليس هو إلا الله سبحانه. إذ هو الذي يعلم ما يعرض للطفل مما يوجب طول حياته أو قصرها.

وهذا تقدير مقطوع به بعيد عن أي إبهام وترديد.

وقد عبّر القرآن الكريم عن الأول بالأجل، الشامل بإطلاقه للموقوف والمحتوم والممكن والمتحقق، وعن الثاني بالأجل المسمّى، الشامل لخصوص المحتوم، وخصّ العلم بالأجل المسمّى بنفسه تعالى، دون العلم بالأجل المطلق، فقال: **وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ .** ولأجل أنّ شرائط الحياة للإنسان تختلف حسب توفر الشروط وعدمها جعل للإنسان أجلين، مع أنه لم يجعل للشمس والقمر إلا أجلا واحداً وهو الأجل المسمّى.

وإلى الأجل المسمّى يشير قوله سبحانه: **فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ (1).**

وإلى ما ذكرنا من التفسير يشير الإمام الصادق بقوله: «أجل مسمّى؛ وهو قوله تعالى: **فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ** و أجل غير مسمّى يتقدم ويتأخر» (2).

وقال (عليه السلام) أيضاً في تفسير قوله سبحانه: **ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ .**

قال: «الأجل الذي غير مسمّى موقوف يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما شاء، وأما الأجل المسمّى فهو الذي ينزل ممّا يريد أن يكون من ليلة القدر إلى مثلها من قابل، فذلك قول الله: **فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ**» (3).

ص: 244

1- سورة الأعراف: الآية 34 و سورة النحل: الآية 61.

2- أصول الكافي، ج 1، ص 71.

3- البحار، ج 4، ص 116، الحديث 44. و لاحظ الأحاديث 45 و 46 و 47.

وقد فسّر غير واحد من المفسرين كلا الأجلين بما ذكرنا، وذكر الرازي الوجه المروي عن حكماء الإسلام وقال:

«إن لكل إنسان أجلين أحدهما: الأجل الطبيعية والثاني الآجال الاخترامية. أما الآجال الطبيعية فهي التي لوبقي ذلك المزاج مصوناً عن العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني. وأما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بالأسباب الخارجية كالغرق و الحرق و غيرها من الأمور المنفصلة»(1).

وقال العلامة الطباطبائي: «إن الأجل أجلان: الأجل على إبهامه، و الأجل المسمى عند الله تعالى. وهذا هو الذي لا يقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله «عنده»، وقد قال تعالى: وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بِاقٍ . و هو الأجل المحتوم الذي لا يتغير و لا يتبدل، قال تعالى: إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (2). فنسبة الأجل المسمى إلى الأجل غير المسمى، نسبة المطلق المنجز إلى المشروط المعلق، فمن الممكن أن يتخلف المشروط المعلق عن التحقق لعدم تحقق شرطه الذي علّق عليه، بخلاف المطلق المنجز، فإنه لا سبيل إلى عدم تحققه البتة.

والتدبير في الآيات يفيد أنّ الأجل المسمى هو الذي وضع في أم الكتاب، و غير المسمى من الأجل هو المكتوب فيما نسميه ب «لوح المحو و الإثبات».

و بتعبير آخر: إنّ أم الكتاب قابل الانطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى أسبابها التامة التي لا تتخلف عن تأثيرها، و لوح المحو الإثبات قابل الانطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب الناقصة التي ربما نسميها بالمقتضيات التي يمكن اقترانها بموانع تمنع من تأثيرها»(3).

ص: 245

1- مفاتيح الغيب للرازي، سورة الأنعام، آية 2.

2- سورة يونس: الآية 49.

3- الميزان، ج 7، تفسير سورة الأنعام، الآية الثانية، ص 9.

نعم، يقع السؤال عن نكتة دينك التحديدين، وأنه إذا كان الأجل غير المسمى يختلف مع المسمى غالباً، فأى فائدة في ترسيمه؟.

ولكن الإجابة عنه واضحة، وهي أن ترسيمه يثير النشاط في المجتمع الإنساني حتى يقوم بتهيئة الشرائط ورفع الموانع للبلوغ إلى ذلك الأجل والعمر الطويل الذي حدّده بمائة وعشرين سنة.

أضف إلى ذلك أنّ هذين الترسيمين نتيجة ارتباط أجزاء الكون وتأثيره في الوجود الإنساني فإن التركيب الخاص للشخص الإنساني وإن كان يقتضي أن يعمر العمر الطبيعي، وهذا يقتضي تحديداً له من حيث هو نفسه، ولكن بما أنّ أجزاء الكون مؤثرة في حياة الإنسان، فربما تفاعلت الأسباب والموانع التي لا نحصيها ولا نحيط بها، فأدى إلى حلول أجله قبل أن يتقضي الأجل الطبيعي وهو المسمى بالموت الاخترامي. وليس يختص الاخترامي بالحوادث المنفصلة كالموت والحرق كما عليه الرازي في تفسيره، بل يعم فقدان شرائط الحياة، و سوء التغذية، وهجوم الغصص والحوادث النفسية المؤلمة.

5 - ما يترتب على البداء في مقام الإنبات

إذا كان البداء هو تغيير المصير بالعمل الصالح والطالح، وأنّه يقع في الأمور الموقوفة لا المحتومة، يسهل على الباحث علاج الإخبار بالمغيبات من جانب الأنبياء مع عدم تحققه.

ونرى من هذه الإخبارات نماذج في الكتاب والسنة: (1) - رأى إبراهيم في المنام أنه يذبح ولده إسماعيل، ورؤيا الأنبياء وحي (1)، فتلك الرؤيا الصادقة تحكي عن حقيقة ثابتة واقعية مسلمة، وهو أمر الله لإبراهيم بذبح ولده أولاً، وتحقق ذلك في عالم الوجود ثانياً، وكانّ

ص: 246

قوله: إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ يكشف عن أمرين:

أ- الأمر بذبح الولد وهو أمر تشريعي.

ب- الحكاية عن تحقق ذلك في الواقع الخارجي. فقد أخبر إبراهيم بذلك من طريق الوحي. وأخبر هو ولده بذلك.

ومع ذلك كله لم يتحقق ونسخ نسخا تشريعا، كما نسخ نسخا تكوينيا. ويحكي عن كلا الأمرين قوله سبحانه: وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ .

فينطرح في ذهن الإنسان: كيف يجوز أن يخبر النبي بشيء من المغيبات ثم لا يتحقق؟! (1) - إنَّ يونس (عليه السلام) أخبر قومه بنزول العذاب وأنه مصيبيهم. ومع ذلك كله لم يأتهم (2) يقول سبحانه:

فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (2). (3) - ما جاء في قصة موسى بن عمران حيث إنَّ موسى أخبرهم بأنه سيغيب عنهم ثلاثين ليلة كما عن ابن عباس حيث قال: «إنَّ موسى قال لقومه إنَّ ربي وعدني ثلاثين ليلة أن ألقاه، وأخلف هارون فيكم، فلما فصل موسى إلى ربه زاده الله عشرا، فكانت فتنهم في العشر التي زادها الله» (3). قال سبحانه: وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِّمَّاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ (4).

ص: 247

1- سورة يونس: الآية 98.

2- مجمع البيان، ج 3، ص 135. و تفسير الطبري و تفسير الدر المنثور.

3- الدر المنثور، ج 3، ص 115.

4- سورة الأعراف: الآية 142.

هذه جملة الإخبارات التي وردت في القرآن والتي أخبر بها الأنبياء ولم تتحقق وقد جاء نظير ذلك في الروايات الإسلامية نذكر منها:

ما روي عن المسيح عيسى بن مريم أنه مرّ بقوم مجلبين. فقال ما لهؤلاء؟ قيل يا روح الله إن فلانة بنت فلانة تهدي إلى فلان بن فلان في ليلتها هذه.

قال: يجلبون اليوم وييكون غدا. فقال قائل منهم: ولم يا رسول الله؟.

قال: لأن صاحبتهم ميتة في ليلتها هذه... فلما أصبحوا جاءوا فوجدوها على حالها لم يحدث بها شيء.

فقالوا يا روح الله إن التي أخبرتنا أمس أنها ميتة لم تمت. فقال عيسى: يفعل الله ما يشاء فذهبوا بنا إليها.. حتى قرعوا الباب فخرج زوجها فقال له عيسى استأذن لي على صاحبك. فتخدرت، فدخل عليها. فقال لها: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت كان يعترينا سائل في كل ليلة جمعة فننيله ما يقوته إلى مثلها. وإنه جاءني في ليلتي هذه وأنا مشغولة بأمرى وأهلي بمشاغل، فلما سمعت مقالته قمت متتكرة حتى نلتها كما كنتا نيله.

ففي هذه اللحظة قال عيسى لها تنحي عن مجلسك. فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جذعة عاض على ذنبه.

فقال (عليه السلام): بما صنعت صرف عنك هذا(1).

ومنها - ما روي أنه مرّ يهودي بالنبي فقال: السام عليك، فقال النبي له: وعليك.

فقال أصحابه: إنما سلّم عليك بالموت، فقال الموت عليك! فقال النبي: وكذلك رددت.

ص: 248

ثم قال (صلى الله عليه وآله) لأصحابه: إن هذا اليهودي يعضه أسود في قفاه فيقتله.

فذهب اليهودي فاحتطب حطبا فاحتمله ثم لم يلبث أن انصرف. فقال له ضعه، فوضع الحطب: فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود.

فقال (صلى الله عليه وآله). يا يهودي ما عملت اليوم؟ قال ما عملت عملا إلا حطبي هذا فحملته فجئت به، وكان معي كعكتان فأكلت واحدة و تصدقت بواحدة على مسكين. فقال رسول الله: بها دفع الله عنه. وقال: إن الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان(1).

وهناك نظائر لما مضى لا تخرج عن عدد الأصابع.

تبين الحال في هذه الإخبارات الغيبية

يقع الكلام في هذه الملاحم والأخبار الغيبية تارة من جهة أن الأنبياء كيف علموا بهذا الأمر الموقوف، ولم يعلموا بالأمر الموقوف عليه.

وأخرى أن هذا الإخبار مع عدم الوقوع كيف لا يعد تكذيبا لقولهم؟ أما الأول، فلا شك أن النبي إذا أخبر بشيء ثم حصل البداء في تحققه فلا بد أن يستند في إخباره إلى شيء يكون مصدرا لإخباره و منشأ لاطلاعه. فيمكن أن يكون المصدر اتصاله بعالم لوح المحو والإثبات، فاطلع على المقدّر، ولم يطلع على كونه معلقا على أمر غير واقع، لعدم إحاطة ذلك اللوح بجميع الأشياء.

كما أنه يمكن أن تتعلق مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمة داعية إلى إظهاره، فيلهم أو يوحي إلى نبيه مع علمه سبحانه بأنه يمحوه.

نعم، من شملته العناية الإلهية و اتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ تنكشف عنده الواقعات على ما هي عليها، وإن كان ذلك قليل كما يتفق ذلك لخاتم الأنبياء وبعض الأوصياء.

ص: 249

و على ضوء ذلك فالحكم الذي يوحى إلى الأنبياء، تارة يكون ظاهرا في الاستمرار و الدوام، مع أنه في الواقع له غاية و حدّ يعيّنه بخطاب آخر.

و أخرى يكون ظاهرا في الجدم مع أنه لا يكون جديا واقعا، بل لمجرد الاختبار و الابتلاء.

و ثالثة يوحى إليهم بالإخبار بوقوع عذاب لحكمة في هذا الإخبار، و مع ذلك لا يقع.

هذه هي الجهات التي يمكن أن تكون مصدرا لعلمه و اطلاعه. و الكل يرجع إلى وقوفه على المقتضيات و عدم وقوفه على العلة التامة. فلأجل ذلك صح له أن يخبر عن التقدير الأول لأجل وجود المقتضى، و لو اطلع على العلة التامة لأخبر عن التقدير الثاني. و لا بعد في أن يخفي تعالى على نبيه شرائط التقدير الأول و موانعه لأجل مصالح يعلمها الله سبحانه.

فقد كان هناك مصلحة في الإخبار عن تحقق ذبح إسماعيل، و نزول العذاب إلى قوم يونس، و كون الميقات ثلاثين يوما، و أنّ العروس و اليهودي يقتلان. فله سبحانه في إخباره و إظهاره حكم و مصالح تقف على بعضها و لا نحيط بجملتها.

هذا كله حول مصدر علم النبي في إخباره.

و أما الثاني، و هو أنّ إخبار النبي بشيء و عدم وقوعه يعد في نظر الناس تكذيبا للنبي. فنقول: إنّ المغيبات التي وقع فيها البداء إنما توجب معرضية الأنبياء لوصمة الكذب و التقول بالخلاف إذا لم يكن هناك قرائن تدل على صدق مقالهم، و لذلك نرى أن عيسى (عليه السلام) لما أخبر أصحابه بأن العروس ستهلك، برهن على صدق مقاله بإراءة الأفعى تحت مجلسها كما أنّ النبي (صلى الله عليه و آله) برهن على صدق إخباره بهلاك اليهودي بالأمر بوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود.

و نظيره قصة إبراهيم، فإن في التفدية بذبح عظيم دلالة على صدق ما أخبر به الخليل من الرؤيا. كما أنّ الحال كذلك في قصة يونس حيث أخبر عن العذاب، و قد رأى القوم طلائعه، فقال لهم العالم: افزعوا إلى الله

فلعله يرحمكم و يرد العذاب عنكم، فخرجوا إلى المفازة، وفرّقوا بين النساء والأولاد، وبين سائر الحيوانات وأولادها، ثم ابكوا و ادعوا ففعلوا فصرف عنهم العذاب(1).

وبالجملّة، إذا كانت إخبارات النبي مقترنة بالقرائن الدالة على صدق اخباره، وأنّ الوقوع كان حتمياً قطيعاً لولا فعل ما فعلوه، لما عدّ ذلك نقولاً بالخلاف، بل يعد من دلائل الرسالة.

وعلى ذلك فإخباراتهم الغيبية إما كانت على وجه التعليق في اللفظ، كما في قصة يونس، حيث روي أنه قال لقومه: «إنّ العذاب مصبحكم بعد ثلاث إن لم تتوبوا»(2). أو في اللب، كما إذا دلت القرائن الماضية على أنّ كلامه كان معلقاً على مشيئته سبحانه، وكانت مشيئته سبحانه معلقة على عدم صدور أمر يدفع العذاب.

و أنت إذا أحطت بما ذكرنا من الأمور تقف على مدى صحة ما نقله الرازي عن سليمان بن جرير من أنّ أئمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم، فإذا قالوا سيكون لهم أمر وشوكة ثم لا يكون الأمر على ما أخبروا، قالوا: بدا لله تعالى(3)!. وكأنّ الرجل كان غافلاً عن تلك المعارف العليا في الكتاب والسنة.

ونضيف أخيراً بأنّ هذا النوع من الإخبارات التي تعد نتيجة للبداء لا نفس البداء، لا تتجاوز في كلمات الأئمة عن مواضع أربعة(4)، ذكر تفصيلها في موضعها، فكيف يدّعي الرازي وضع ضابطة كلية!؟

ص: 251

1- مجمع البيان، ج 3، ص 153.

2- مجمع البيان، ج 3، ص 135.

3- نقد المحصل، للرازي، ص 421.

4- راجع في تفسير ذلك كتاب «البداء في ضوء الكتاب و السنة» للأستاذ دام حفظه ص 107-108.

الفصل السادس العدل الإلهي و أفعال العباد

إشارة

* الجبر الأشعريّ .

* الجبر الفلسفيّ .

* الجبر الماديّ .

* الاختيار المعتزليّ .

* الاختيار لدى الوجوديين .

* الاختيار في مذهب الأمر بين الأمرين .

ص: 253

قد عرفت أنّ العدل من صفاته سبحانه، و كأن هذا الوصف يقتضي البحث عن كيفية صدور أفعال العباد منهم، و هل هم فاعلون بالاختيار أو بالجبر و الإلحاء؟ و الأول موافق لعدله سبحانه و الثاني يخالفه. و لكننا أفردنا المسألة بالبحث لتشعب شقوقها و كثرة ما طرح فيها من الإشكالات و قبل الخوض في المقصود تقدم أموراً:

الأمر الأول: في كون المسألة عامة

إنّ الوقوف على كيفية صدور فعل الإنسان منه، و إن كان مسألة فلسفية، غاصّ فيها كبار المفكرين من الفلاسفة الذين يقدرّون على تحليل المسائل العامة في الفلسفة الإلهية، إلا أنّ اشتغال المسألة على خصيصة خاصة و هي صلتها بمصير الإنسان في مسيره جعلتها مسألة مطروحة أيضاً بين البسطاء و العاديين من الناس. و لأجل ذلك تغايرت فيها أفكارهم و آراؤهم.

فهذه المسألة من حيث العمومية كالمسائل الثلاث الفلسفية التي يتطلع

كل إنسان إلى حلّها سواء أقدّر عليه أم لا وهي: من أين جاء؟ ولما ذا جاء؟ وإلى أين يذهب؟.

ولأجل هذه الخصيصة في المسألة لا يمكن تحديد زمن تكوّن هذه المسألة في البيئات البشرية ومع ذلك فالمسألة كانت مطروحة في الفلسفة الإغريقية، إشراقية، ومثاليها، ثم تسربت إلى الأوساط الإسلامية ومنها تسربت إلى المجتمعات الغربية، كغيرها من المسائل و العلوم الإسلامية.

الأمر الثاني: في الجبر بأقسامه

إن أحد شقوق هذه المسألة هو القول بالجبر، وأنّ الإنسان مسلوب الاختيار، ولكن تصويره يختلف حسب نفسيات الباحث والملاكات التي يجعلها محور البحث. فالإلهي القائل بالجبر، يطرحه على نمط مغاير لما يطرحه المادي والفلسفي القائلين به. فالإلهي لا يصوّر للجبر عاملاً سوى ما يرتبط بالله سبحانه من تقديره وقضائه أو علمه الأزلي أو مشيئته القديمة المتعلقة بأفعال الإنسان (1). والمادي بما أنه غير معتقد بهذه المبادي يسند الجبر إلى العامل المادي وهو «الوراثة» و«التعليم» و«البيئة»، التي تسمى بمثلث الشخصية، وأنّ نفسيات كل إنسان وروحياته تتكون في ظل هذه العوامل الثلاثة، وهي عوامل خارجة عن الاختيار. ومن المعلوم أنّ فعل كل إنسان رد فعل لشخصيته وملكاته التي اختصرت فيها.

وللفلاسفة القائلين بالجبر منحى آخر فيه. فتارة يستندون إلى أنّ الإرادة الإنسانية هي العلة التامة للفعل، بحيث إذا حصلت في ضمير الإنسان يندفع إلى الفعل بلا مهلة وانتظار، وبما أنّ الإرادة ليست أمراً

ص: 256

1- هذه ثلاثة من العوامل التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالجبر. وهناك عامل رابع، وهو القول يكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه مباشرة. وعامل خامس وهو ما يبدو من القرآن الكريم من نسبة الهداية والضلالة إلى الله سبحانه وهذه هي النقاط الرئيسية لأبحاثهم في المسألة.

اختياريا، تتسم أفعال الإنسان بسمة الجبر لانتهائها إليها.

وأخرى إلى انتهاء العلل الطولية إلى ذاته سبحانه فهو العلة التامة لتلك السلسلة، فيكون النظام الخارجي و منه الإنسان و فعله واجب التحقق و ضروري الكون.

و ثالثة إلى أن الشيء ما لم تجتمع أجزاء علته، فلا يتحقق في الخارج، فوجود كل شيء و منه فعل الإنسان ضروري التحقق عند اجتماع أجزاء علته التامة. و ما هو كذلك كيف يتسم بالاختيار. و إلى ذلك يشير قولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

فهذه ملاكات ثلاثة للذهاب إلى الجبر عند بعض الفلاسفة.

و بذلك يتضح أن القول بالجبر ينقسم إلى أقسام تبعاً للقول بملاكات خاصة فينقسم إلى:

1 - جبر إلهي مسند إلى علة سماوية.

2 - جبر مادي مسند إلى علل مادية.

3 - جبر فلسفي مسند إلى علة نفسية و غيرها.

و لأجل ذلك يجب البحث عن كل قسم على حدة.

الأمر الثالث: في الاختيار بألوانه

و من شقوق هذه المسألة القول بالاختيار و هو ينقسم حسب انطلاق القائلين به عن مواضع مختلفة، إلى أقسام:

1 - الاختيار بمعنى التفويض، بمعنى أنه ليس لله سبحانه أي صنع في فعل العبد، و أن ذات الإنسان و إن كانت مخلوقة لله سبحانه، و لكن لا يمت فعله إليه بصلة، فهو مستقل في فعله و في إيجاده و تأثيره، حفظاً لعدله سبحانه. فيكون الإنسان في هذه النظرية خالقاً ثانياً في مجال أفعاله، كما أنه سبحانه خالق في سائر المجالات. و هذا مذهب «المعتزلة».

2 - الاختيار بمعنى تكوّن الإنسان بلا لون و ماهية، و أنّه مذ يرى النور يوجد بلا خصوصية و لا نفسية خاصة، بل يكتسب الكل بإرادته و فعله، لأنه لو ظهر على صفحة الوجود مع الخصوصية المعينة لزم كونه مجبوراً في الحياة، و هذا هو منطق الوجوديين في الغرب.

و بذلك تقف على أنّ المعتزلة تنطلق من مبدأ العدل، كما أنّ الوجوديين ينطلقون من مبدأ تكون الإنسان بلا لون و لا ماهية.

3 - الاختيار بمعنى الأمر بين الأمرين لا على نحو الجبر و لا على نحو التفويض. و هذا هو موقف القرآن الكريم و أئمة أهل البيت (عليهم السلام) كما سيوافيك شرحه.

و بذلك تقف على أنّ الجبر لا يختص بالإلهي بل يعمه و المادي، كما أنّ الاختيار مثله. فالإلهي و المادي تجاه هذه المسألة متساويان و الاختلاف في ذلك ينطلق من الطرق التي يسلكها المستدل، فيلزم لتوضيح البحث أفراد كل واحد من هذه المناهج عن البقية حتى يكون الباحث على بصيرة.

الأمر الرابع: الجبر على مسرح التاريخ الإسلامي

الآيات القرآنية و المأثورات التاريخية تشهد بأن فكرة الجبر كانت موجودة قبل الإسلام و قد ذكرنا بعض الآيات الدالة على أنّ المشركين كانوا معتقدين بذلك عند البحث عن القضاء و القدر.

و من المؤسف أن يكون الاعتقاد السائد بين بعض أهل الحديث هو القول بالجبر لعلل سياسية من السلطات الغاشمة، و احتكاكات ثقافية مشبوهة بين المستسلمين من الأحرار و الرهبان، و المسلمين. و قد وقفت على بعض النصوص في ذلك فيما مضى. و إليك ما له صلة بهذا المقام.

1 - نقل القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبائي في كتاب (فضل الاعتزال): «ثم حدث رأي المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر،

و حدث من ملوك بني أمية مثل هذا القول. فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بني أمية و ملوكهم و ظهر في أهل الشام ثم بقي في العامة و عظمت الفتنة فيه»(1).

2 - وقال ابن المرتضى: «ثم حدث رأي المجبرة من معاوية و ملوك بني مروان فعظمت به الفتنة»(2).

3 - و هذا معبد الجهني و هو أول من قال بنفي القدر بمعنى نفي الجبر و نشر هذه الفكرة، فقتله الحجاج بن يوسف الثقفي الذي تولى إمارة العراق من قبل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عام 80. و قيل إن الذي تولى قتله صلبا هو نفس عبد الملك بن مروان(3).

4 - و هذا غيلان الدمشقي أخذ القول بالاختيار عن معبد الجهني، فنشر الفكرة في دمشق فكاد عمر بن عبد العزيز أن يقتله لو لا أن تراجع غيلان عن رأيه و أعلن توبته و لكنه عاد إلى هذا الكلام أيام هشام بن عبد الملك فأمر هشام بصلبه على باب دمشق، بعد أن أمر بقطع يديه و رجليه، عام 125(4).

5 - قال ابن الخياط: إن هشام بن عبد الملك لما بلغه قول غيلان بالاختيار، قال له: ويحك يا غيلان لقد أكثر الناس فيك، فنازعنا في أمرك، فإن كان حقا أتبعناك. فاستدعى هشام، ميمون بن مروان ليكلمه فقال له غيلان: أشاء الله أن يعصى. فأجابه ميمون: أفعصي كارها؟ فسكت غيلان. فقطع هشام بن عبد الملك يديه و رجليه(5).

6 - و جاء في رواية ابن نباتة: إن عمر بن عبد العزيز لما بلغه قول

ص: 259

1- فضل الاعتزال، ص 122.

2- البحر الزخار، لابن المرتضى، ج 1، ص 39، س 17.

3- الكامل لابن الأثير ج 4، ص 456.

4- تاريخ الطبري ج 5، ص 516. و الكامل، ج 5، ص 363.

5- الانتظار لابن الخياط، ص 139.

غيلان بالاختيار استدعاه و قال له: ما تقول ؟ قال: أقول ما قال الله.

قال: و ما قال الله ؟ قال: إنَّ الله يقول: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً... حتى انتهى إلى قوله سبحانه: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كُفُوراً.

قال له عمر بن عبد العزيز: اقرأ.

فلما بلغ إلى قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً، قال: يا ابن الأتانة، تأخذ بالفرع و تدع الأصل!!(1).

فهذه النصوص التاريخية تفيد أولاً: إن السلطة الأموية من لدن عصر معاوية إلى آخر حكامها كانت تروج فكرة الجبر، و تسوس من يقول بالاختيار بسياسة الإرهاب و القمع، و تنكل بهم أشد التنكيل. و الغاية من إشاعة هذه الفكرة معلومة فإنها تخلق لهم المبررات لتصرفاتهم الوحشية و انهماكهم في الملذات و الشهوات و استئثارهم بالفيء، إلى غير ذلك من جرائم الأعمال و مساوئها.

و ثانياً: إنَّ معبد الجهني في العراق و تلميذه غيلان الدمشقي في الشام كانا يتبنيان فكرة الاختيار و نفي الجبر لا فكرة نفي القدر و القضاء الواردين في القرآن الكريم. و الشاهد على ذلك أنَّ معبد الجهني دخل على الحسن البصري و قال له: يا أبا سعيد إنَّ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخذون أموالهم و يقولون إنما تجري أعمالنا على قضاء الله و قدره. فقال له الحسن البصري: كذب أعداء الله. انتهى. و من المعلوم أنَّ الحسن البصري لم يكن ينكر ما جاء في الكتاب العزيز من أن: وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ * وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُّسَدِّطٌ (2). و غير ذلك من الآيات التي مضت

ص: 260

1- لاحظ الشيعة بين الأشاعرة و المعتزلة، ص 174.

2- سورة القمر: الآيتان 52 و 53.

في الفصل الرابع، وإنما ينكر أن يكون القضاء والقدر مبررين لطغيان الطغاة و جرائم الطغمة الأثيمة من الحكّام. فبالنتيجة كان معبد و أستاذه الحسن من دعاة القول بالاختيار لا من دعاة منكري القضاء والقدر. ولما كان الأمويون، يرون أنّ القول بالقضاء والقدر يساوق الجبر و سلب الاختيار، اتهموا القائلين به بنفي القضاء والقدر مع أنّ بين القول بالاختيار و نفي القدر بونا بعيدا.

و يشهد على ذلك أيضا أنّ غيلان يعرب عن عقيدته في محاجته مع عمر بن عبد العزيز بالاستشهاد بقوله سبحانه: **إِنَّا هَدَيْنَاكَ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا**، فالرجل كان يتبنى الاختيار و يكافح الجبر، لا أنّه كان ينكر ما ثبت في الكتاب و السنّة الصحيحة. كما أنّه في محاجته مع ميمون بن مروان أعرب عن عقيدته بقوله: **«أشاء الله أن يعصى؟»** قائلا بأنّه ليس هناك مشيئة سالبة للاختيار جاعلة الإنسان مجرد متفرّج في مسرح الحياة.

و أظن أنّ اتهام الرجلين و من جاء بعدهما بالقدرية تارة (نفي القضاء و القدر بالمعنى الصحيح) أو بالتفويض و أنّ الإنسان في غنى عن الله تعالى في أفعاله، أخرى، لم يكن في محله. فهؤلاء كانوا يكفحون فكرة الجبر لا- نصوص الكتاب و السنّة. و أما فكرة التفويض فإنما تمحضت و نضجت إثر إصرار الأمويين على الجبر، و اتخذته المعتزلة مذهباً في النصف الثاني من القرن الثاني، و إلاّ فالمتقدمون عليهم حتى مؤسس الاعتزال واصل بن عطاء مبرّءون عن فكرة التفويض.

فالقول بالتفويض الذي هو صورة مشوهة للاختيار، إنّما تولد من إصرار الأمويين و المتأثرين بهم من أهل الحديث على القول بالجبر من جهة، و إصرار هؤلاء الأقدمين على اختيار الإنسان و حرّيته في مجال الحياة.

و إلاّ فإنّه لم يكن من التفويض أثر في كلمات الأقدمين.

و من الأسف أنّ القول بالجبر قد بقي بين المسلمين بصورة خاصة حتى في المنهج الذي ابتدعه إمام الأشاعرة، إلى العصور الحاضرة. و المنكر إنّما ينكر بلسانه و لكنه موجود في المنهج الذي ينتسب إليه.

وقد كان اليهود القاطنون في شبه الجزيرة العربية خير معين على إشاعة هذه الفكرة، بل منهم انبعثت.

نعم هناك رجال من أهل السنّة والجماعة، متحررون عن عقيدة الجبر وفي مقدمهم الشيخ محمد عبده فقد ردّ على من نسب الجبر إلى الكتاب العزيز أو المسلمين عامة وقال: «إن القول بالجبر قول طائفة ضئيلة انقرضت وغلب على المسلمين مذهب التوسط بين الجبر والاختيار وهو مذهب الجدل والعمل»⁽¹⁾.

ولا يخفى ما في كلام الأستاذ من الملاحظة فإن الأكثرية الساحقة من أهل السنّة على مذهب الإمام الأشعري، وسيوافيك نصوصه على القول بالجبر، فكيف يمكن أن يقال إن الجبر قول طائفة ضئيلة.

وعلى كل تقدير فقد أجاد في هذا البيان وأبان القول الحق، كما سيوافيك.

الأمر الخامس: رءوس المجبرة وأقطابها في العصور الإسلامية الأولى

1 - الجهمية

اعتبر أصحاب الممل والنحل الطائفة الجهمية⁽²⁾ أول طائفة قالت بالجبر، ووصفوها بالجبرية الخالصة، وكان جهم يخرج بأصحابه فيقفهم على المجذومين ويقول: «انظروا أرحم الراحمين يفعل مثل هذا!»، إنكاراً لرحمته. وكان يقول: «لا فعل ولا عمل لأحد غير الله، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز»⁽³⁾.

ص: 262

1- رسالة «هل نحن مسيرون أم مخيرون»، ص 11.

2- نسبة إلى جهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم، الذي قتله خالد بن عبد الله القسري سنة 124 هـ.

3- الفرق بين الفرق، ص 128.

وقال الأشعري في (مقالات الإسلاميين): «تقرّد جهم بأمر منها:

إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلاّ الله وحده، وإنّ الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال تحركت الشجرة، ودار الفلك، و زالت الشمس»(1).

وعرفهم الشّهرستاني بأنهم يقولون: «إنّ الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا استطاعة ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا»(2).

2 - النجارية

ويليهم في القول بالجبر الطائفة النجارية(3) فقالت: إنّ أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون وإنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلاّ ما يريد وإنّ الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم على الفعل(4).

وعرفهم الشّهرستاني بأنهم يقولون إنّ الباري تعالى هو خالق أعمال العباد خيرا وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها، ويشتون تأثيرا للقدرة الحادثة، ويسمّون ذلك كسبا(5).

ولأجل أنّ النجارية أضافت نظرية الكسب إلى القول بأنّ الله سبحانه خالق أفعال العباد، خرجت عن الجبرية الخالصة. وقد تبنّت هذه النظرية أيضا الطوائف الأخرى كما سيوافيك.

ص: 263

1- مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 312.

2- الملل والنحل، ج 1، ص 87.

3- هم أصحاب الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، وله مناظرات مع النظام، توفي عام 230 هـ.

4- مقالات الإسلاميين ج 1، ص 283.

5- الملل والنحل، ج 1، ص 89.

ويليهم في تبّي الجبر، الطائفة الضرارية(1) فقالت: إنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى حقيقة و العبد مكتسبها. و وافقت المعتزلة بأنّ الاستطاعة تحصل في العبد قبل الفعل(2).

و هذه الطائفة تسمى بالجبرية غير الخالصة أيضا، لإضافتها نظرية الكسب إلى أفعال العباد.

قال الشهرستاني: «الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الربّ تعالى فالجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا و لا قدرة على الفعل أصلا. و الجبرية المتوسطة هي التي لا تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا. و أمّا من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل، و سمى ذلك كسبا، فليس بجبري. و المصنفون في المقالات، عدّوا النجارية و الضرارية من الجبرية»(3).

و لكن الحق أنّ إضافة نظرية الكسب من النجارية و الضرارية، و من الأشاعرة تبعاً لهم لا تسمن و لا تغني من جوع و لا تخرج القائل من القول بالجبر قدر شعرة، و إنما هو غطاء و تلييس على القول بالجبر. و سيوافيك بحث الكسب بتفاسيره المختلفة من أئمة الأشاعرة. و يكفي في عد منهج الأشعري منهجا جبريا، ما ذكره في (الإبانة) و (مقالات الإسلاميين) عند بيان عقيدة أهل السنة التي هي عقيدته (بعد رجوعه عن الاعتزال و التحاقه بمنهج أهل الحديث)، يقول: «و أقروا بأنه لا خالق إلاّ الله، و أنّ سيئات العباد يخلقها الله، و أنّ أعمال العبد يخلقها الله عز و جل. و أنّ العباد لا

ص: 264

1- هم أصحاب ضرار بن عمرو. و قد ظهر في أيام واصل بن عطاء، و قد ألف قيس بن المعتمر كتابا في الرد على ضرار سماه: «كتاب الرد على ضرار».

2- الممل و النحل، ج 1، ص 90 و 91. و مقالات الإسلاميين، ص 129.

3- الممل و النحل، ج 2، ص 85 و 86.

يقدرّون أن يخلقوا منها شيئاً»(1).

فترى أنّ هذه الجملة لا تقترب عمّا ذكره الجهمية و الطائفتان الأخرى، و سيوافقك نظرية الإمام الأشعري بأدلتها و ملاحظاتها.

ص: 265

1- مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 321.

إشارة

قد عرفت الطوائف القائلة بالجبر في العصور الإسلامية الأولى، ولكنها انقرضت ولم يبق منها إلا الفكرة السائدة بين جماعة من أهل السنّة وهي نظرية الإمام الأشعري، وهي عند الشهرستاني جبرية غير خالصة ولكنها عندنا لا تفرق عن الجبرية الخالصة.

إنّ الأشاعرة وإن كانوا ينزهون أنفسهم عن كونهم مجبرة، لكن الأصول التي اعتقدوها واتخذوها أداة للبحث، لا تنتج إلا القول بالجبر، وإليك فيما يلي أصولهم وما يستندون إليه في تفسير أفعال العباد.

الأصل الأول: أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه

إشارة

الأصل الأول: أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه (1)

قد عرفت أنّ من فروع التوحيد القول بأنّه لا خالق إلاّ الله سبحانه من غير فرق بين الذوات وأفعال العباد، والآيات الواردة في القرآن الكريم

ص: 267

1- عنون أوائل الأشاعرة هذه المسألة باسم خلق الأعمال. ولكن المتأخرين منهم بحثوا عنها تحت عنوان أن الله قادر على كل المقدرات، أو أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها، لاحظ (شرح المواقف)، ج 8، ص 145.

مطلقة تعمّ الجميع. وإنّما الاختلاف في تفسير هذا الأصل التوحيدي فالأشاعرة بما أنهم أنكروا وجود أي تأثير ظلي لغيره سبحانه قالوا بوجود علّة واحدة قائمة مكان جميع العلل والأسباب (المنتبهة إلى الله سبحانه في منهج العليّة)، فلا تأثير لأي موجود سوى الله سبحانه، فهو الخالق والموجد لكل شيء، وقد عرفت كلام الإمام الأشعري عند بيان معتقدات أهل السنّة وإليك كلامه في (الإبانة):

قال في الباب الثاني: «إنّه لا خالق إلاّ الله، وإنّ أعمال العبد مخلوقة لله مقدره كما قال: وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (1). وإنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون، كما قال سبحانه: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللهِ (2)» (3).

قال شارح المواقف: «إنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله سبحانه وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، والله سبحانه أجرى عادته بأنّ يوجد في العبد قدرة و اختياراً. فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، و مكسوباً للعبد والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له. وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري» (4).

أقول: يقع الكلام في مقامين:

الأول: تفسير عموم قدرته تعالى لعامة الكائنات ومنها أفعال البشر وأنّه لا خالق إلاّ هو.

الثاني: تفسير حقيقة الكسب الذي تدرعت به الأشاعرة في مقابل العدلية.

ص: 268

1- سورة الصّافات: الآية 96.

2- سورة فاطر: الآية 3.

3- الإبانة، ص 20.

4- شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، ج 8، ص 146.

إشارة

قد أوضحنا فيما مضى المراد من التوحيد في الخالقية وقلنا: إنَّ المراد من أنَّه لا خالق إلاَّ هو ليس هو نفي التأثير عن العلل الطولية المنتهية إليه، كيف وقد نصَّ القرآن الكريم على تأثير العلل الطبيعية في آثارها كرارا، فيكون معنى التوحيد في الخالقية: إنَّ الخالق الأصيل غير المعتمد على شيء هو الله سبحانه وإن قيام غيره بالخلق والإيجاد، بقدرته و مشيئته و لطفه و عنايته. فالكل مستمد في وجوده و فعله منه، لا غنى لهم عنه في حال من الحالات، يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (1).

و نزيد هنا بيانا فلسفيا على إبطال النظرية التي تتبناها الأشاعرة.

الوجود حقيقة واحدة

إنَّ سلب وصف المؤثرية و العلية عن كل شيء حتى على نحو التبعية و الظلية، مضافا إلى أنَّه مخالف للحكم الفطري الذي يجده كل إنسان في نفسه حيث يعتقد بأنَّ للأشياء و للعقائير و النباتات آثارا، و لا معنى لخلقه سبحانه هذا الحكم الخاطئ و الباطل في نفوسنا، أقول - مضافا إلى ذلك - إنَّ البرهان الفلسفي يرده بوضوح، و ذلك أنَّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة في جميع مراتبها، من الواجب إلى الممكن، فالجميع يشترك في حقيقة واحدة نعبر عنها ب «طرد العدم». و لأجل تلك الوحدة نطلق الوجود على الجميع بمعنى واحد، و لو كانت حقيقته في الواجب مباينة لحقيقته في الممكن لوجب أن يكون لفظ الوجود مشتركا لفظيا بينهما، و أن يطلق على الواجب بملاك آخر.

فإذا كانت حقيقة الوجود بين عامة المراتب حقيقة واحدة، فإذا ثبت التأثير لمرتبة عليا منه، يجب أن يكون ثابتا للمراتب الدنيا أيضا لكن حسب ما يناسب شأنها، فإنَّ حقيقة الوجود - حسب الفرض - موجودة في جميع

ص: 269

المراتب فإذا كانت مؤثرة في مرتبة كالواجب، يجب أن تكون مؤثرة في غيرها أخذاً بوحدة الحقيقة السائدة على المراتب.

نعم يمكن أن يقال إنَّ التأثير من آثار شدة الوجود وقوته، فلا يصح تعميم أثر مرتبة إلى أخرى. ولكنه ليس بكلام تام، لأن الشدة ليست شيئاً زائداً على نفس الحقيقة بل الشدة شدة الحقيقة وتأكدها، فإذا كانت الشدة من سنخ الوجود والحقيقة، يقتضي ذلك أن يكون الأثر لحقيقة الوجود، غاية الأمر كما تختلف المراتب من حيث الشدة والضعف، تختلف آثارها كذلك أيضاً. فالحقيقة في جميع المراتب واحدة تختلف بالشدة والضعف، والأثر المترتب على الحقيقة واحد لكنه يختلف بالشدة والضعف أيضاً.

و لأجل ذلك نرى أنه سبحانه يحكي سريان العلم إلى جميع الموجودات حتى الجمادات بقوله: **تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ، إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (1)**.

فالله سبحانه عالم، كما أن غيره عالم، ولكن يختلف الأثر باختلاف الموضوع. وبذلك يظهر أن القول بحصر الخالقية بالله سبحانه ونفيها عن غيره بتاتا، حتى بنحو المعنى الحرفي، يخالف الآيات القرآنية أولاً و الفطرة الإنسانية ثانياً، والبرهان الفلسفي ثالثاً. غير أن إكمال البحث يتوقف على تحليل ما اعتمد عليه الأشعري من البرهان العقلي في هذا المقام.

الأدلة العقلية على خلق الأعمال

إشارة

إنَّ الشيخ الأشعري و تلاميذ منهجه أقاموا حججاً وأدلة، بل شبهات و تشكيكات على خلق الأعمال، و أن أعمال العباد مخلوقة لله سبحانه

ص: 270

مباشرة، وليس لقدرة العبد فيها دور. ولأجل إيقاف الباحث على مدى وهن هذه الحجج تأتي ببعضها منهم.

الدليل الأول:

إنّ المؤمن ليس موجدا لإيمانه كما أنّ الكافر ليس موجدا لكفره، لأنّ الكافر يقصد الكفر بما أنه أمر حسن، ولكنه في الحقيقة قبيح، كما أنّ المؤمن يقصد الإيمان بما أنه غير متعب و هو ليس كذلك.

فيتنتج أنّه إذا لم يكن المحدث للإيمان و الكفر بما لهما من الخصوصيات، شخص المؤمن و الكافر، يكون المحدث هو الله سبحانه(1).

يلاحظ عليه: أولا، بالنقض بأنه لو صحّ هذا الدليل لوجب القول بأنّ شارب الماء الذي يتخيّل أنّه خمر، لم يشرب ماء و لم يصدر منه عمل و لا فعل لأنّه قصد شرب الخمر و كان الواقع شرب الماء، فما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع.

و ثانيا: إنّ ما ذكره خلط بين الصفات الواقعية الحقيقية و الصفات الانتزاعية. فالأولى كالحرارة و البرودة تحتاج إلى محدث كما يحتاج موصوفها إليه كذلك. و أمّا الثانية كالصغر و الكبر المنتزعين من مقايسة شيء إلى شيء فلا تحتاج إلى صانع وراء محدث ذات الشيء، لأنّ هذه الأوصاف من مصنوعات الذهن و مخترعاته، فالجسم الذي هو بقدر ذراع أكبر من الجسم الذي على نصفه، و الفاعل يوجد ذات الجسمين لا وصفهما و إنما ينتقل الإنسان إليهما عند المقايسة، و على ضوء ذلك فالموجد للإيمان إنما يوجد نفس الإيمان و الموجد للكفر يوجد ذات الكفر، و أمّا كون الأول مؤلما متعبا، و الثاني قبيحا فلا يحتاج إلى فاعل سوى الموجد الذي أوجد ذات الإيمان أو الكفر. فإنّ الوصفين أعني كون الإيمان متعبا و كون الكفر قبيحا إنما يحصلان عند المقايسة، فالإيمان بما أنه يجعل الإنسان مسئولا أمام الله أولا، و أمام الناس ثانيا، يستتبع الإتعاب. و الكفر بما أنه على خلاف

ص: 271

1- اللمع، ص 71-72. و عبارة اللمع غير خالية عن البسط المملّ و التعقيد المخل، و ما ذكرناه ملخص مراده.

الفطرة والحقيقة، فإذا قيس إليهما يتصف بالقبح، فالإتعاب والقبح لا يحتاجان إلى فاعل سوى موجد الإيمان والكفر.

والعجب أن الأشعري يعترف بالحسن والقبح العقليين هنا مع أن منهجه فيهما غير ذلك كما وقفت عليه في محله.

الدليل الثاني:

لا شك أن الحركة الاضطرارية مخلوقة لله سبحانه.

وما هو الملاك لإسنادها إلى الله، هو الملاك في حركة الاكتساب (الحركة الاختيارية). فما دلّ على أن حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى، يجب به القضاء على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى، وذلك لوحدة ملاكهما، وهو الحدوث (1).

يلاحظ عليه، إن اشتراكهما في الملاك لا ينتج إلا أن للحركة الاكتسابية أيضا محدثا، وأما وحدة محدثيهما وأن محدث الأولى هو نفس محدث الثانية، فلا يدل عليه البرهان، لأن نسبة الحركة الاضطرارية إلى الله وسلبها عن الإنسان لأجل خروجها عن اختياره وإرادته، فتنسب إلى الله سبحانه. وأما الحركة الاكتسابية فهي واقعة في إطار اختيار الإنسان وإرادته فلا وجه لمقايسة إحداهما بالأخرى.

نعم، لو قال أحد بمقالة الأشعري، وأن القدرة الحادثة في العبد غير مؤثرة في وجود الفعل، كان له أن يسند الحركتين إلى الله سبحانه. و لكنه أول الكلام والاستناد إلى ذلك الأصل أشبه بكون المدعى نفس الدليل.

ثم إن المتأخرين من الأشاعرة، كالرازي في (محصّله)، والإيجي في (مواقفه)، و التفتازاني في (شرح مقاصده)، والقوشجي في (شرحه على التجريد)، بحثوا عن المسألة (خلق الأعمال) تحت عنوان عموم قدرته سبحانه لكل شيء وأن كل موجود واقع بقدرته، ولأجل إكمال البحث نأتي ببعض ما ذكره من الأدلة.

ص: 272

1- اللمع، ص 74-75، و الدليل منقول بالمعنى.

الدليل الثالث -

لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفصيل أفعاله وهذا معنى قوله سبحانه: أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (1). وبما أنّ الإنسان غير عالم بتفاصيل أفعاله بشهادة أنا نقصد الحركة من المبدأ إلى المنتهى، ولا نقصد جزئيات تلك الحركة، وجب القطع بأنّ العبد غير موجد لها (2).

يلاحظ عليه: إنّ الفاعل لو كان قاصدا للفعل بالتفصيل، يوجد به، ولو كان قاصدا بالإجمال يوجد كذلك، فصانع شربة كيميائية من عدة عناصر مختلفة يقصد إدخال كل عنصر فيها على وجه التفصيل، فيلزمه العلم بها تفصيلا، والقائم بالأكل والتكلم يقصد أصل الفعل على وجه التفصيل، ويقصد مضغ كل حبة أو التكلم بكل حرف وكلمة إجمالا، فيلزمه العلم بهما على وجه الإجمال.

الدليل الرابع -

لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد، فلو اختلفت القدرتان في المتعلق، مثل ما إذا أراد تعالى تسكين جسم وأراد العبد تحريكه، فإما أن يقع المرادان، وهو محال. أو لا يقع واحد منهما وهو أيضا محال، لاستلزامه ارتفاع التقيضين. أو يقع أحدهما دون الآخر وهو أيضا محال، لأن وقوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر لأن الله تعالى وإن كان قادرا على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك إلا أنّ ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله و قدرة العبد (3).

يلاحظ عليه: إننا نختار الشق الآخر أي وقوع مراد الله دون مراد العبد لأنّ قدرة الله في الصورة المفروضة، قدرة فعلية تامة في التأثير و قدرة العبد قدرة ممنوعة، ومن شرائط القدرة الفعلية أن لا تكون ممنوعة من ناحية قدرة بالغة كاملة. فتعلق قدرته سبحانه وإرادته على الحركة تكون مانعة عن

ص: 273

1- سورة الملك: الآية 14.

2- الأربعون للرازي، ص 231-232. و شرح التجريد للقوشجي، ص 447.

3- الأربعون للرازي، ص 232.

وصول قدرة العبد إلى درجة التأثير والإيجاد، فإحدهما مطلقة والأخرى مشروطة.

الدليل الخامس:

إن نسبة ذاته إلى جميع الممكنات على السوية فيلزم أن يكون تعالى قادرا على جميع الممكنات وعلى جميع مقدورات العباد.

وعلى هذا ففعل العبد إما أن يقع بمجموع القدرتين، أعني قدرة الله و قدرة العبد، وإما أن لا يقع بواحدة منهما، وإما أن يقع بإحدى القدرتين دون الأخرى. والأقسام الثلاثة باطلة، فوجب أن لا يكون العبد قادرا على الإيجاد والتكوين (1).

يلاحظ عليه: إن لعموم قدرته سبحانه تفسيرين:

1 - أن يتحقق كل شيء بقدرته سبحانه مباشرة، وبلا واسطة كما هو الحال في المصادر الأول في جميع المذاهب.

2 - أن يتحقق بقدرة مفاضة منه إلى العبد، فيقوم العبد بإيجاده بحول وقوة منه سبحانه، فالفعل مقدور للعبد بلا واسطة و مقدور لله سبحانه عن طريق القدرة التي تفضل بها عليه و أقدر عبده بها على الفعل. فيكون الفعل فعل الله من جهة و فعل العبد من جهة أخرى.

وبعبارة أخرى إن العوالم الممكنة من عاليها إلى سافلها متساوية النسبة إلى قدرته سبحانه فالجليل والحقير والثقيل والخفيف عنده سواسية، لكن ليس معنى الاستواء قيامه بكل شيء مباشرة و خلع التأثير عن العلل والأسباب، بل هو سبحانه يظهر قدرته و سلطانه عن طريق خلق الأسباب و بعث العلل نحو المسببات و المعاليل فالكل مخلوق له، و مظاهر قدرته و حوله.

فالأشاعة خلعت الأسباب و العلل و هي جنود الله سبحانه، عن مقام التأثير والإيجاد. كما أن المفوضة عزلت سلطانه عن ملكه و جعلت بعضا منه

ص: 274

1- الأربعون للرازي، ص 232.

في سلطان غيره. و الحق الذي عليه البرهان و يصدقه الكتاب كون الفعل موجودا بقدرتين لكن لا بقدرتين متساويتين و لا بمعنى علتين تامتين بل بمعنى كون الثانية من مظاهر القدرة الأولى و شئونها و جنودها؛ و ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ (1). و قد جرت سنة الله تعالى على خلق الأشياء بأسبابها فجعل لكل شيء سببا، و للسبب سببا إلى أن ينتهي إلى الله سبحانه، و المجموع من الأسباب الطولية علة واحدة تامة كافية لإيجاد الفعل و نكتفي في المقام بكلمة عن الإمام الصادق (عليه السلام):

قال: «أبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسباب، فجعل لكل شيء سببا و جعل لكل سبب شرحا» (2).

ثم إنَّ للقوم من المعتزلة و الأشاعرة أقوالا لا توافق الأصول الفلسفية و لا الكتاب العزيز، نذكرها في ملحق خاص آخر الكتاب خشية أن يطول المقام (3).

إلى هنا تم الكلام في المقام الأول و هو تفسير عموم قدرته تعالى و كون أفعال العباد مخلوقة له سبحانه.

المقام الثاني: في حقيقة الكسب

إشارة

إنَّ القول بخلق الأفعال لما كان مستلزما للجبر حاول الأشعري معالجته بإضافة الكسب إلى الخلق، قائلا بأنَّ الله هو الخالق و العبد هو الكاسب، و ملائكة الطاعة و العصيان هو «الكسب»، دون «الخلق». فكل فعل صادر عن كل إنسان مرید يشتمل على جهتين: «الخلق» و «الكسب». فالخلق منه سبحانه و الكسب من الإنسان. و قد عرفت أنَّ نظرية الكسب التي تدرك بها الأشاعرة أخذتها عن النجارية و الضرارية، فقد سبقناها في تبني هذه

ص: 275

1- سورة المدثر: الآية 31.

2- الكافي، ج 1، باب معرفة الإمام، الحديث 7، ص 183.

3- لاحظ الملحق الأول في آخر الكتاب.

النظرية حتى تخرج عن الجبرية الخالصة التي تتبناها الجهمية. و الحافز لإضافة هذا الأمر ليس إلا الخروج عن مضيق الجبر إلى فسيح الاختيار لكن مع الالتزام بالأصل الثابت عندهم أعني كونه سبحانه خالقا «لكل شيء مباشرة وبلا واسطة». و المهم هو الوقوف على حقيقة هذه النظرية، فقد اضطرت عبارات القوم في تفسيرها إلى حدّ صارت من الألغاز حتى قال الشاعر فيها:

مما يقال و لا حقيقة عنده *** معقولة تدنو إلى الأفهام

الكسب عند الأشعريّ، و الحال *** عند البهشمي، و طفرة النّظام(1)

و ها نحن نأتي فيما يلي بنصوصهم في المقام:

أ - الكسب: وقوع الشيء من المكتسب له بقوة محدثة

إنّ جماعة من الأشاعرة فسّروا الكسب بتأثير قدرة العبد المحدثّة في الفعل و يظهر هذا التفسير من عدة:

منهم: الشيخ الأشعري حيث يقول عند إبداء الفرق بين الحركة الاضطرارية و الحركة الاكتسابية: «لما كانت القدرة موجودة في الحركة الثانية و جب أن يكون كسبا، لأن حقيقة الكسب هو أنّ الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة»(2).

و منهم: المحقق التفتازاني حيث يقول في شرح (العقائد النسفيّة):

«فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار إلاّ كونه موجدا لأفعاله بالقصد و الإرادة، و قد سبق أنّ الله تعالى مستقل بخلق الأفعال و إيجادها، و معلوم أنّ المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

ص: 276

1- القضاء و القدر لعبد الكريم الخطيب المصري، ص 185.

2- اللمع، ص 76. و لا يخفى أنّ ما نسبته إليه صاحب (شرح المواقف) في المقام و إن كان أوفق بمنهج الأشعري لكنه ينافي ما ذكره الشيخ في (اللمع). و قد ذكرنا كلام الشارح في صدر البحث فلاحظ.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام و متانته، إلا أنه لما ثبت (من جانب) بالبرهان أنّ الخالق هو الله تعالى و ثبت (من جانب آخر) بالضرورة أنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة اليد دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأنّ الله تعالى خالق و العبد كاسب»(1).

يلاحظ عليه: إنّه بعد لم يخرج عن هذا المضيق بل قال بأصلين متعارضين، فإذا ثبت بالبرهان أنّه لا خالق إلا هو تعالى، و فسرت خالقيته العامة بكونه فاعلا مباشرا لكل فعل، لم يبق لتأثير قدرة العبد مجال. فالقول بالأصلين جمع بين المتعارضين.

و بعبارة ثانية، إنّ الخلق بتمام معنى الكلمة، إذا كان راجعا إليه و لا تصح نسبته إلى غيره كيف يكون للقوة المحدثه في العبد تأثير، فلو كان لها تأثير يكون الفعل مخلوقا للعبد أيضا لا لله وحده.

و باختصار، لو كانت القدرتان في عرض واحد، فإنه يستلزم اجتماع القدرتين على مقدور واحد. و لو كانت قدرة العبد في طول قدرة الله سبحانه، يلزم كون الفعل مخلوقا للعبد أيضا، و هم يفرون من نسبة الخلق و الإيجاد إلى غير الله سبحانه.

و منهم: القاضي الباقلاني فقال: «قد قام الدليل على أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست الأفعال أو وجوهها و اعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجه آخر هي وراء الحدوث». ثم ذكر عدّة من الجهات و الاعتبارات، و قال: «إنّ الإنسان يفرّق فرقا ضروريا بين قولنا: «أوجد»، و قولنا: «صلى» و «صام» و «قعد» و «قام». و كما لا يجوز أن تضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى، فإذا جاز لكم إثبات

ص: 277

صفتين هما حالتان، جاز لي إثبات حالة هي متعلق القدرة الحادثة، و من قال هي حالة مجهولة، فبيّننا بقدر الإمكان جهتها، وعرّفنا أيّ شيء هي، و مثلناها كيف هي» (1).

و حاصل كلامه: إنّ للقدرة الحادثة تأثيرا في حدوث العناوين و الخصوصيات التي هي ملاك الثواب و العقاب، و هذه العناوين وليدة قدرة العبد. مثلا: وجود الفعل مخلوق لله سبحانه لكن تعنونه بعنوان الصوم و الصلاة و الأكل و الشرب راجع إلى العبد و القدرة الحادثة فيه.

يلاحظ عليه: إنّ هذه العناوين و الجهات لا تخلو من صورتين:

إمّا أن تكون من الأمور الوجودية فعندئذ تكون مخلوقة لله سبحانه حسب الأصل المسلم.

وإمّا أن تكون من الأمور العدمية، فعندئذ لا يكون للكسب واقعية خارجية بل يكون أمرا ذهنيا غنيا عن الإيجاد و القدرة، فكيف تؤثر القدرة فيه، و كيف يكون ملاكا للثواب و العقاب.

و باختصار: إنّ واقعية الكسب إمّا واقعية خارجية متحققة، فحينئذ يكون (الكسب) مخلوقا لله تعالى و لا يكون للعبد نصيب في الفعل، أو لا تكون له تلك الواقعية بل يكون أمرا وهميا و ذهنيا فحينئذ لا يكون العبد مصدرا لشيء حتى يثاب أو يعاقب.

ب - الكسب: إيجاده سبحانه الفعل مقارنا لإرادة العبد و قدرته

يظهر من بعض أئمة الأشاعرة أنّ المراد من الكسب هو قيامه سبحانه بإيجاد الفعل مقارنا لإرادة العبد و قدرته من دون أن يكون لقدرة العبد تأثير.

و هذا يظهر من جماعة:

منهم: الغزالي و هو من مشاهير الأشاعرة في أواخر القرن الخامس

ص: 278

و أوائل السادس قال في (الاقتصاد) ما هذا حاصله: «إنما الحق إثبات القدرتين، على فعل واحد، و القول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، و هذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين المتعلقتين على شيء واحد غير محال».

ثم حاول بيان تغاير الجهتين، فلاحظ(1).

و منهم، الفاضل القوشجي حيث قال: «و المراد بكسبه إياه، مقارنة لقدرته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محالا له»(2).

يلاحظ عليهما: إن دور العبد في أفعاله على هذا التقرير ليس إلا دور المقارنة، فعند حدوث القدرة و الإرادة في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل، و من المعلوم أن تحقق الفعل من الله مقارنا لقدرته، لا يصحح نسبة الفعل إلى العبد. و معه كيف يتحمل مسئوليته إذ لم يكن لقدرة العبد تأثير في وقوعه، و عندئذ تكون الحركة الاختيارية كالحركة الجبرية.

و الحق أن الأشاعرة مع أنهم مالوا يميننا و شمالا في توضيح الكسب لم يأتوا بعبارة واضحة مقنعة. و لأجل ذلك نرى أن التفاضلاني يعترف بقصور العبارات عن تفهيم المراد حيث يقول: «إن صرف العبد قدرته و إرادته إلى الفعل كسب، و إيجاد الله تعالى عقيب ذلك خلق، و المقذور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله بجهة الإيجاد و مقدور العبد بجهة الكسب، و هذا القدر من المعنى ضروري، و إن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى و إيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة و الاختيار(3).

ص: 279

1- الاقتصاد في الاعتقاد، ص 47، طبعة البابي الحلبي بمصر.

2- شرح التجريد له، ص 445.

3- شرح العقائد النسفية، ص 117.

يلاحظ عليه أمران:

1 - إن مراده من الصرف هو توجه قدرة العبد إلى الفعل، فمجرد توجيهها إلى الفعل وإن لم يكن دخيلا في وجود الفعل، كسب. و من المعلوم أن صرف التوجه لا يعدو عن نية الفعل فكما أنّها لا تؤثر في المسؤولية إذا نوى هو وقام الآخر به، فهكذا في المقام.

2 - إن الشيخ التفتازاني يعترف بعجزه عن تفسير الكسب.

و هناك كلام متين للقاضي عبد الجبار نأتي بنصه قال: «إن فساد المذهب يعلم بأحد طريقين:

أحدهما: أن يتبين فساده بالدليل.

الثاني: أن يتبين أنه غير معقول في نفسه.

و المقام (الكسب) من قبيل الثاني فإذا تبين أنه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مئونة الكلام عليه، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن.

و الذي يبين لك صحة ما نقوله أنه لو كان معقولا - لكان يجب أن يعقله مخالف المجبرة في ذلك من الزيدية و المعتزلة و الخوارج و الإمامية، فإن دواعيهم متوفرة و حرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى. فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم، و تنائي ديارهم، و تباعد أوطانهم، و طول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده و الإخبار عنه البتة.

و مما يدل على أن الكسب غير معقول هو أنه لو كان معقولا لوجب - كما عقله أهل اللغة و عبروا عنه - أن يعقله غيرهم من أهل اللغات و أن يضعوا له عبارة تنبي عن معناه. فلما لم يوجد شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة دل على.

أنه غير معقول»(1).

ص: 280

1- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص 364-366.

الأشاعرة وإن أصروا على نظرية الكسب إلاّ أنّ هناك رجالاً منهم أدركوا جفاف النظرية و مضاعفاتها السيئة، فنقضوا ما أبرموه وأجهروا بالحقيقة. ونخص بالذكر منهم رجالاً ثلاثة:

الأول: إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 478)، فقد صرّح بتأثير قدرة العباد في أفعالهم، وأنّ قدرتهم تنتهي إلى قدرة الله سبحانه، وأنّ عالم الكون مجموعة من الأسباب والمسببات، وكل سبب يستمد من سببه المقدم عليه، وفي الوقت نفسه يستمد ذلك السبب من آخر، إلى أن يصل إلى الله سبحانه وهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق»(1).

الثاني: الشيخ الشعراني (ت 973) وهو من أقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر فقد وافق إمام الحرمين في هذا المجال، وقال من زعم أنه لا عمل للعبد فقد عاند، فإن القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء.

و من زعم أنه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلا بد أنه مضطر على الاختيار(2).

الثالث: الشيخ محمد عبده (ت 1323) فقد خالف الرأي العام عند الأشاعرة وصرّح بتأثير قدرة العبد في فعله ولم يبال في ذلك باعتراض رجال الأزهر الذين كانوا يكفّرون من قال بالعلّة الطبيعية أو بمطلق العلّة غيره سبحانه و يرددون في ألسنتهم قول القائل:

و من يقل بالطّبع أو بالعلّة *** فذاك كفر عند أهل الملّة

ص: 281

1- لاحظ نص كلامه في الملل والنحل، ج 1، ص 98-99 وهو بشكل أدق خيرة الحكماء والإمامية جمعاء.

2- اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكاير، للشعراني، ص 139-141.

قال الإمام عبده في كلام طويل: منهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر(1).

ومنهم من قال بالجبر وصرّح به ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه(2) وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي، وهو عماد الإيمان.

ودعوى أنّ الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله(3) يؤدي إلى الإشراك بالله - وهو الظلم العظيم - دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة. فالإشراك اعتقاد أنّ لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأنّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين...»(4).

وقد وقف مفتي الديار المصرية على هذا النوع من التفكير عن طريق اطلاعه على نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) واتّصاله بالسيد المجاهد جمال الدين الأسدآبادي، فقد كان لهما الأثر البالغ في بناء شخصيته الفكرية والفلسفية والاجتماعية والسياسية.

بقيت هنا آراء غير قيّمة لبعض الأشاعرة في تفسير الكسب لا يهمنا ذكرها(5).

ص: 282

1- يريد المعتزلة.

2- يريد الأشاعرة.

3- يريد من الكسب، الإيجاد والخلق لا الكسب المصطلح عند الأشاعرة كما هو واضح لمن لاحظ كلامه.

4- رسالة التوحيد، ص 59-62.

5- راجع في الوقوف عليها، «أبحاث في الملل والنحل» الجزء الثاني، ص 140-158.

قد عرفت الأدلة العقلية التي أقامتها الأشاعرة على مسألة خلق أعمال العباد بقدره العباد وحدها، ولكن للقوم أدلة سمعية نشير إلى بعضها. فقد استدل الشيخ الأشعري عليها في كتاب (الإبانة) بأيتين:

الآية الأولى: قوله سبحانه: **أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (1)**.

يلاحظ على الاستدلال أمران:

أ- إن الاستدلال مبني على كون «ما» في كلامه سبحانه، مصدرية وإن معنى الآية: والله خلقكم وعملكم. ولكن الظاهر أن «ما» موصولة بقرينة قوله **أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ**، والمراد من الموصول هناك الأصنام والأوثان، ووحدة السياق تقتضي كون «ما» في الآية الثانية موصولة أيضا، فيكون معنى الآية: «أتعبدون الأصنام التي تنحتونها والله خلقكم أيها العبداء والأصنام التي تعملونها». وتتم الحجة على المشركين بأنهم ومعبوداتهم مخلوقات الله سبحانه، فلا وجه لترك عبادة الخالق وعبادة المخلوق.

و أما إذا قلنا بكون «ما» مصدرية، فنفقد الآية الثانية صلتها بالأولى ويكون مفاد الآيتين: «أتعبدون الأصنام التي تنحتونها والله خلقكم أيها العبداء وخلق أعمالكم وأفعالكم»، والحال أنه ليس لعملهم صلة بعبادة ما ينحتونه.

ب- إنه لو كانت «ما» مصدرية لتمت الحجة على غير صالح الخليل ولانقلبت عليه، إذ عندئذ يفتح لهم باب العذر بحجة أنه لو كان الله سبحانه هو الخالق لأعمالنا فلما ذا توبخنا وتددنا بعبادتنا إياهم.

الآية الثانية: قوله سبحانه: **هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرِزُقُكُمْ مِنْ**

ص: 283

السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِإِلَهِ إِلَّا هُوَ فَآتَىٰ تُؤَفِّكُونَ (1).

يلاحظ عليه: إن الآيات الدالة على حصر الخالقية بالله سبحانه كثيرة في القرآن الكريم (2).

لكن المهم هو الوقوف على ما تهدف إليه الآيات فإن لهذا القسم منها احتمالين لا يتعين أي منهما إلا باعتضاده بالآيات الأخر، و دونك الاحتمالين:

أ - حصر الخلق والإيجاد على وجه الإطلاق بالله سبحانه ونفيه عن غيره بتاتا على وجه الاستقلال والتبعية وهذا ما تتبناه الأشاعرة.

ويردّه ما مضى من الآيات الكثيرة الدالة على أنّ للعلل الطبيعية دورا في عالم الوجود بإذن الله سبحانه (3).

ب - إنّ الخالقية المستقلة النابعة من الذات غير المعتمدة على شيء منحصرة بالله سبحانه، ولكن غيره يقوم بأمر الخلق والإيجاد بمشيئته وإرادته، والكل جنود لله سبحانه. ويدل على هذه النظرية الآيات التي تثبت للموجودات تأثيرا وللإنسان دورا في أفعاله.

ونزيد هنا بيانا مضافا إلى ما مرّ في التوحيد في الخالقية: إنّ الآيات الواردة حول أفعال الإنسان على قسمين؛ قسم يعد الإنسان عاملا فاعلا لأفعاله، وقسم ينسب قسما من الأفعال إلى الإنسان. فمن القسم الأول قوله سبحانه: وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ (4).

وقوله سبحانه: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (5).

وقوله سبحانه: وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ

ص: 284

1- سورة فاطر: الآية 3.

2- لاحظ الأنعام: الآيتان 101 و 102. والحشر: الآية 24. والأعراف: الآية 54.

3- لاحظ بحث التوحيد في الخالقية المتقدم.

4- سورة التوبة: الآية 105.

5- سورة محمد: الآية 33.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي: فَحَدِّثْ عَنْهُ وَلَا حَرَجَ، فَقَدْ نَسَبَ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ كَثِيرًا مِنَ الْأَفْعَالِ إِلَى الْإِنْسَانِ كَالْجِهَادِ، وَالْإِنْفَاقِ، وَالْإِحْسَانِ، وَالسَّرِقَةِ، وَالتَّطْفِيفِ، وَالكُذْبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ صَالِحِ الْأَعْمَالِ وَرَدِيهَا.

فعل واحد ينسب إلى الله وإلى العبد معا

هناك قسم ثالث من الآيات ينسب الفعل الواحد إلى نفسه سبحانه، وإلى عبده في ضمن آيتين أو آية واحدة.

1 - يقول سبحانه: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (2).

فيخصّ الرّازقية بنفسه بشهادة تقدم الضمير المنفصل «هو». وفي الوقت نفسه يأمر الإنسان بالقيام بالرزق بالنسبة إلى من تحت يده ويقول: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (3).

2 - يقول سبحانه: أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (4). فيخصّ الزراعيّة بنفسه وذلك معلوم من سياق الآيات.

وفي الوقت نفسه يعد الإنسان زارعا ويقول: كَرَزَعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ ... (5). فكيف تجتمع هذه التوسعة مع الحصر السابق.

3 - يقول سبحانه: كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي (6).

ص: 285

1- سورة النجم: الآيتان 39 و 40.

2- سورة الذاريات: الآية 58.

3- سورة النساء: الآية 5.

4- سورة الواقعة: الآيتان 63 و 64.

5- سورة الفتح: الآية 29.

6- سورة المجادلة: الآية 21.

فينسب الفعل الواحد و هو الغلبة في وقت واحد إلى نفسه و رسله.

4 - يقول سبحانه: **إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثْبِتْ أَقْدَامَكُمْ (1)**.

فيعد نفسه ناصرا و في الوقت نفسه يعد المؤمنين ناصرين أيضا.

5 - يقول سبحانه: **وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفَخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تَبْرئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِي، وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي (2)**. ترى أنه سبحانه ينسب أمر الخلق إلى رسوله بصراحة، حتى أن الرسول يصف نفسه به و يقول **أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ (3)**. و مع ذلك أن القرآن الكريم يخص الخالقية بالله سبحانه في كثير من الآيات التي تعرفت عليها، و لا يحصل الجمع بين هذه الآيات إلا بالقول بأن الخالقية النابعة من الذات غير المعتمدة على شيء تختص به سبحانه، و مثله سائر الأفعال من الرزق و الزرع و الغلبة و النصر، فالكل بالمعنى السابق مختص به سبحانه لا يعدوه، لأنها من خصائص الواجب و لا يتصف بها الممكن. و أما الفعل المعتمد على الواجب المستمد منه فهو من شأن العبد يقوم به بإقرار منه سبحانه و إذن. و لأجل ذلك يكرر سبحانه لفظة «بإذني» أو «بإذن الله» في الآيات المتقدمة و هذا واضح لمن عرف الفباء القرآن. و الأشعري و من تبعه قصروا النظر على قسم واحد، و غفلوا عن القسم الآخر، و لا يقف على ذلك إلا من فسّر الآيات تفسيراً موضوعياً (4).

ص: 286

1- سورة محمد: الآية 7.

2- سورة المائدة: الآية 110.

3- سورة آل عمران: الآية 49.

4- المراد من التفسير الموضوعي هو جمع الآيات الواردة حول موضوع ما، ثم عرض بعضها على البعض الآخر، حتى يتبين المراد و المفهوم. و هذا نمط و طراز حديث من التفسير أبدعه شيخنا الأستاذ العلامة جعفر السبحاني و خرج منه أجزاء خمسة باسم «مفاهيم القرآن».

الأصل الثاني: علمه الأزلي المتعلق بأفعال العباد

هذا هو الأصل الثاني الذي اعتمد عليه اتباع الإمام الأشعري.

وبيانه: إنّ ما علم الله عدمه من أفعال العباد فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلاّ جاز انقلاب العلم جهلا. وما علم الله وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز ذلك الانقلاب، ولا- مخرج عنهما لفعل العبد. فيبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب، و الممتنع.

و كأن هذا الاستدلال، استدلال نقضي على القائلين بالاختيار.

و لأجل ذلك يقول المستدل بعد نقله: «إن ما ذكرنا يبطل التكليف لابتنائه على القدرة و الاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلي المتعلق بالأشياء» حتى أنّ الإمام الرازي ذكر هذا الدليل متبجحا بقوله: «و لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا إلا بالتزام مذهب هشام و هو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها»⁽¹⁾.

أقول: يلاحظ عليه: مضافا إلى أنّ ما نسبه إلى هشام بن الحكم أمر غير ثابت و لم يقل به بعد انتمائه إلى الإمام الصادق (عليه السلام): إنّ الإجابة عن هذا الاستدلال واضحة جدا، و إنّ زعم الرازي أنّ الثقلين لا يقدرون على حلّ عقده، و هي كما أوضحناه عند البحث عن القضاء و القدر أنّ علمه الأزلي لم يتعلق على صدور كل فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلق علمه بصدور كل فعل عن فاعله حسب الخصوصيات الموجودة فيه. و على ضوء ذلك تعلق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر، بلا شعور و لا اختيار، كما تعلق علمه الأزلي بصدور الرعشة من المرتعش على وجه الجبر عالما بلا اختيار، و لكن تعلق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار و الحرية. فتعلق علمه بوجود

ص: 287

الإنسان و كونه فاعلا- مختارا، وأن كل فعل منه يصدر اختيارا، و مثل هذا العلم يؤكد الاختيار و يدفع الجبر عن ساحة الإنسان، كما أوضحناه فيما مضى (1).

و في المقام كلمات للمحققين أوردناها في ملحق خاص، فلاحظ (2).

الأصل الثالث: إرادته الأزلية المتعلقة بأفعال العباد

إشارة

هذا هو الأصل الثالث الذي اعتمد عليه الأشاعرة، قالوا: ما أراد الله وجوده من أفعال العباد وقع قطعاً، و ما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدرة له على شيء منهما (3).

يلاحظ عليه: إنَّ هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادة، فيظهر الجواب عنه مما قدمناه من الجواب عن سابقه. و بما أنَّ هذا البحث مما كثر النقاش فيه من جهات أخرى نفيض القول فيه حسب ما يسعه المقام، فيقع البحث في جهات:

الجهة الأولى:

هل إرادته سبحانه نفس علمه بالأصلح أو شيء آخر؟. قد أوضحنا الحال فيه عند البحث في الصفات الثبوتية و قلنا إنَّ الإرادة صفة كمال لا يمكن سلبها عن الذات بما هي كمال، و هي غير العلم. نعم، الإرادة المتجددة الحادثة المتدرجة الوجود، لا تليق بساحته سبحانه، وإنما اللائق بها كمال الإرادة متجردة عن وصمة الحدوث و التدرج و إن لم نعرف حقيقتها.

الجهة الثانية:

على القول بأنَّ إرادته غير علمه وقع الكلام في شمول

ص: 288

1- راجع في توضيح الجواب بحث القضاء و القدر.

2- لاحظ الملحق الثاني في آخر الكتاب.

3- شرح المواقف، ج 8، ص 156.

إرادته سبحانه لأفعال الإنسان، أو أنّ أفعاله خارجة عن إطار الإرادة الإلهية.

فالمعتزلة على الثاني - حفظا لاختيار الإنسان و تجنبنا عن القول بالجبر - و الأشاعرة على الأول لكن بالالتزام بتعلق إرادته سبحانه على أفعال البشر من غير واسطة كما هو الحال في غير الأفعال.

و أمّا الإمامية فقد اختلفت آراؤهم، فيظهر من الشيخ الصدوق سعة إرادته سبحانه لأفعال العباد، لكن بوجه مجمل لا يعلم كنه مراده منه.

و ذهب الشيخ المفيد إلى خلافه و قال: «إنّ الله تعالى لا يريد إلّا ما حسن من الأفعال و لا يشاء إلا الجميل من الأعمال و لا يريد القبائح و لا يشاء الفواحش، تعالى الله عمّا يقول المبطلون علوا كبيرا. قال الله تعالى:

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ وَقَالَ: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...» إلى أن قال: «فلو كان سبحانه مريدا لمعاصيهم لنافى ذلك التخفيف و اليسر لهم، فكتاب الله شاهد على ضد ما ذهب إليه الضالون المفترون على الله الكذب»(1).

وقد صارت هذه المسألة مائزة بين الأشاعرة و المعتزلة و اتخذ كل من الفريقين نتيجة رأيه شعارا لمنهجه. و لأجل ذلك لما دخل القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 415) دار الصاحب بن عباد فرأى فيه أبا إسحاق الأسفراييني الأشعري (ت 413)، قال القاضي: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» (يريد بذلك أنّ القول بسعة إرادته لأفعال الإنسان يستلزم أنه أراد الفحشاء). فأجابه أبو إسحاق بقوله: «سبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء» (مريدا بذلك أنّ القول بوقوع أفعال العباد بلا مشيئة منه سبحانه يستلزم القول بوجود أشياء في سلطانه و مملكته خارجة عن مشيئته)(2).

و على كل تقدير، فالحق تعلق إرادته بكل ما يوجد في الكون من دون فرق بين فعل الإنسان و غيره، و لا يقع في ملكه إلّا ما يشاء و لكن لا على

ص: 289

1- تصحيح الاعتقاد ص 16 بتلخيص.

2- شرح المقاصد، ج 2، ص 145.

الوجه الذي ذهبت إليه الأشاعرة من أنّ ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء أكان من الأمور القائمة بذاتها أو التابعة لها من الأفعال بلا واسطة. فإنه رأي زائف، لما دللنا عليه من أنّ نظام الوجود، نظام الأسباب والمسببات وأنّه لا تتعلق إرادته سبحانه على خلق شيء بلا توسط أسبابه وعلله وقد عرفت البرهان الفلسفي على ذلك والآيات القرآنية(1).

فالأشاعرة وإن أصابوا في القول بسعة الإرادة لكنهم أخطئوا في جعل متعلقها نفس الفعل بلا واسطة، ولا يترتب على ذلك سوى الجبر الذي يتبنونه. بل الحق تعلق إرادته على جميع الكائنات لكن عن طريق صدورها عن أسبابها وعللها. فإنّ القول بخروج أفعال العباد عن حيطة إرادته سبحانه لغاية تنزيهه تعالى عن وصمة القبائح والشور يستلزم القول بإثبات الشركاء لله سبحانه بالحقيقة، لأنه يمثل الإنسان خالقا لأفعاله مستقلا في إيجادها، وهو كما قال صدر المتألهين: «أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عند الله ويلزمهم أنّ ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه، وأنّ ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع، وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا»(2).

ولكنّا، نعدّ الطائفتين، فإحدهما تعلقت فكرتها بتنزيهه سبحانه فلم تر بدّا من القول بعدم سعة إرادته لأفعال العباد والأخرى أرادت توحيدته وتنزيهه من الشرك والثنوية فلم تر بدا من القول بسعة إرادته.

والحق إمكان الجمع بين التنزيه والتوحيد بالبيان التالي:

الجهة الثالثة -

إنّ القول بسعة إرادته سبحانه يبتني على مقدمات ثابتة:

1 - سعة قدرته وخالقيته سبحانه، وأنّ كل ما في صفحة الكون من

ص: 290

1- لاحظ ما ذكرناه عند البحث عن نظرية خلق الأعمال حيث قلنا بأنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة وهو يقتضي أن يكون التأثير ملازما له في جميع المراتب. ولاحظ الآيات التي ذكرناها بعده.

2- الأسفار، ج 6، ص 370.

دقيق و جليل، وذات و فعل، مخلوق لله سبحانه على البيان الذي سمعت.

2- إن الوجود الإمكانى وجود فقير قائم بالواجب غير مستغن عنه في شأن من شئونه لا في ذاته و لا في فعله، وإن غناء فعل الإنسان عن الواجب يستلزم خروجه عن حد الإمكان و انقلابه موجودا واجبا، و هذا خلف فما في الكون يجب أن يكون منتهيا إلى الواجب قائما به قيام المعنى الحرفي بالاسمي. فالقول باستقلال الإنسان في فعله أشبه بمقالة الثنوية.

3- إرادته سبحانه نفس ذاته، فهو علم كله و قدرة كله، و حياة كله، و إرادة كله، و إن لم يتحقق لنا، كنه إرادته.

ففي ضوء هذه الأصول الثلاثة تثبت سعة إرادته بوضوح و لا يحتاج إلى التأكيد و التبيين.

هذا حال الدلائل العقلية، و هناك آيات في الذكر الحكيم تؤيد عموم إرادته:

1- يقول سبحانه: **وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (1)**.

2- و يقول سبحانه: **وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (2)**.

و الآية و إن كانت ناظرة إلى ظاهرة خاصة و هي الإيمان، و لكنها تؤدي ضابطة كلية في جميع الظواهر.

3- و يقول سبحانه: **مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ أَوْ نَزَعْتُمْ مِنْهَا فَائِمَةً عَلَىٰ صَوْلِحًا فَإِذِنْ لِلَّهِ وَ لِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ (3)**. و هذه الآية قرينة على أن الآية السابقة كنفس هذه الآية بصدد إعطاء الضابطة، و إن كان البحث فيهما في إطار الإيمان و قطع اللينات أو تركها.

ص: 291

1- سورة التكوير: الآية 29.

2- سورة يونس: الآية 100.

3- سورة الحشر: الآية 5.

و هناك آيات بهذا المضمون تركنا إيرادها(1).

هذا ما يرشدنا إليه الذكر الحكيم، وعليه تضافرت أحاديث أئمة أهل البيت.

1 - روى الصدوق في توحيده بسنده عن حفص بن قرط عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من زعم أن الله تعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي من غير قوة الله، فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار»(2).

2 - روى البرقي في محاسنه عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون والله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»(3).

3 - وروى عن حمزة بن حمران قال: قلت له: «إننا نقول إن الله لم يكلف العباد إلا ما آتاهم، وكل شيء لا يطيقونه فهو عنهم موضوع، ولا يكون إلا ما شاء الله، وقضى، وقدر، وأراد. فقال: والله إن هذا لديني ودين آبائي»(4).

4 - وروى الصدوق عن البيهقي أنه قال لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): «إن أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر وبعضهم بالاستطاعة فقال لي: أكتب: قال الله تبارك وتعالى: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي أديت إلي فرائضي، وبنعمتي قويت على

ص: 292

-
- 1- راجع البقرة: الآيات 249 و 251، الأعراف: الآية 58، الأنفال: الآية 66، آل عمران: الآية 49، النساء: الآية 64 وغيرها.
 - 2- توحيد الصدوق باب نفي الجبر والتفويض، الحديث 2، ص 359.
 - 3- بحار الأنوار، ج 5، كتاب العدل والمعاد، الحديث 64، ص 41.
 - 4- المصدر السابق، الحديث 65، ص 41.

معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا قويا»(1). الحديث.

و البرهان العقلي وآيات الذكر الحكيم وأحاديث العترة الطاهرة أثبتت سعة إرادته، وإثما الكلام في أنّ القول بسعة الإرادة لا ينافي اختيار العبد و حريته، وهذا يبين في الجهة التالية:

الجهة الرابعة -

في أنّ سعة إرادته لأفعال الإنسان لا يستلزم الجبر، وذلك لأن إرادته لم تتعلق على صدور فعل الإنسان منه سبحانه مباشرة وبلا واسطة، بل تعلقت على صدور كل فعل من علته بالخصوصيات التي اكتفتها.

مثلا تعلقت إرادته سبحانه على أن تكون النار مبدأ للحرارة بلا شعور وإرادة، كما تعلقت إرادته على صدور الرعشة من المرتعش مع العلم و لكن لا- بإرادة و اختيار، و هكذا تعلقت إرادته في مجال الأفعال الاختيارية للإنسان على صدورها منه مع الخصوصيات الموجودة فيه المكتتفة به من العلم و الاختيار و سائر الأمور النفسانية.

و صفحة الوجود الإمكانى مليئة بالأسباب و المسببات المنتهية إليه سبحانه فمثل هذه الإرادة المتعلقة على صدور فعل الإنسان منه بقدرته المحدثة و اختياره الفطري تؤكد الاختيار و لا تسلبه منه.

و مع ذلك كله ليس فعل الإنسان فعلا- أجنبيا عنه سبحانه غير مربوط به، كيف و هو بحوله و قوته يقوم و يقعد و يتحرك و يسكن. ففعل الإنسان مع كونه فعله بالحقيقة دون المجاز، فعل الله أيضا بالحقيقة فكل حول يفعل به الإنسان فهو حوله، و كل قوة يعمل بها فهي قوته.

قال العلامة الطباطبائي: «إنّ الإرادة الإلهية تعلقت بالفعل بجميع شئونه و خصوصياته الوجودية، و منها ارتباطه بعلمه و شرائط وجوده، و بعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلا لا مطلقا، بل من

ص: 293

1- التوحيد، باب المشيئة و الإرادة، الحديث 6، ص 338. و نظيره الحديث 10 و 13.

حيث إنه فعل اختياري صادر من فاعل كذا، في زمان كذا. فإذن تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كونه اختيارياً وإلا تخلف متعلق الإرادة عنها.

فالإرادة الإلهية في طول إرادة الإنسان وليست في عرضها حتى تتزاحما ويلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية. فخطأ المجبرة في عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل وعدم تفريقهم بين الإرادتين الطوليتين والإرادتين العرضيتين، و حكمهم ببطلان تأثير إرادة العبد في الفعل لتعلق إرادة الله تعالى به»(1).

الجهة الخامسة -

في تفسير ما استدلل به شيخنا المفيد من الآيات على خروج أفعال العباد عن حيطة إرادته سبحانه.

استدل القائلون بعدم سعة إرادته بآيات مثل قوله تعالى: وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ (2). وقوله: وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (3) وقوله:

وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (4) وغير ذلك مما استند إليه شيخنا المفيد في «تصحيح الاعتقاد»(5).

يلاحظ عليه أولاً: إن من المحتمل أن تكون الإرادة في المقام إرادة تشريعية لا تكوينية، و من المعلوم أن التشريعي من الإرادة، لا يتعلق إلا بما فيه الصلاح، و تتجلى بصورة الأمر بالمصالح و النهي عن المفاسد، فلا يأمر بالظلم و الفحشاء، قال سبحانه: قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (6).

ص: 294

1- الميزان، ج 1، ص 99-100، طبعة بيروت

2- سورة غافر: الآية 31.

3- سورة الزمر: الآية 7.

4- سورة البقرة: الآية 205.

5- تصحيح الاعتقاد، ص 16-18.

6- سورة الأعراف: الآية 28.

و ثانياً: نفترض أنّ الإرادة في قوله سبحانه: وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ (1) إرادة تكوينية، و تعرب الآية عن أنّ إرادته لا تتعلق بالظلم، و لكن المراد هو المشيئة التكوينية المتعلقة بالشيء من جانبه سبحانه من دون أن يكون للعبد فيها دور، بأن يقوم سبحانه بنفسه بأعمال الظلم و البغي على العباد، فيعذب البريء المطيع و ينعم المجرم الطاغية، إلى غير ذلك من الأفعال التي يستقل العقل بقبحها و شناعتها. و الله سبحانه أعلى و أجلّ من أن تتسم إرادته بهذا العنوان.

و أمّا مشيئته التكوينية المتعلقة بالأشياء لكن من خلال إرادة عباده و مشيئتهم، بحيث يكون لإرادتهم دور في تحقق المتعلق و اتصافه بالبغي و الظلم، فالآية ليست نافية له. و ذلك أنّ مشيئة العبد هي السبب الأخير لتعنون الفعل بالظلم و تلوّنه بالبغي، و لولاها لما كان عنهما خبر و لا أثر.

و لأجل دور العبد و دخالته في تحقق القبائح و المحرمات نرى أنّه سبحانه جعل - على ما في الحديث القدسي - حسنات العبد أولى إلى نفسه من العبد، و سيئاته على العكس، قال: «و ذلك أنا أولى بحسناتك منك و أنت أولى بسيئاتك مني» (2). و ما هذا إلاّ لأنه سبحانه قد هبّاً للعبد، تكوينياً و تشريعاً، كل شيء يسعده فلم يصنع سبحانه إلاّ الجميل. فما أصابه من حسنة فمنه سبحانه لأنه عمل الجميل بمعدات جميلة واقعة منه سبحانه، في اختيار العبد، و إن ارتكب البغي و الظلم فقد ارتكب القبيح بالجميل الذي صنعه سبحانه له حيث تفصّل عليه بالمشيئة و الاختيار و القدرة، و لكنه صرفها في غير محله فهو أولى بسيئاته من الله الجميل الفاعل له.

و باختصار، إنّ فعل العبد لا يقع في ملكه تعالى إلاّ بإرادته سبحانه جميع مقدماته التي منها اختيار العبد الموهوب من عنده سبحانه إليه، فتعلق مشيئته بأفعال العباد بمعنى أن اختيار العبد و حريته مراد لله سبحانه، فهو

ص: 295

1- سورة غافر: الآية 31.

2- التوحيد للصدوق أبواب المشيئة و الإرادة، الحديث 7، ص 338.

تعالى أراد أفعال العبد لأجل أنه أراد اختياره و حرّيته. فسعة المشيئة لفعل العبد وإن كان هذا الفعل ظلماً و بغياً، لا يحدث في ساحته سبحانه و صمة عيب أو شين. لأنّ المسئول عن تحقق القبيح هو العبد الذي صرف هواه في البغي بدلاً من العدل.

و لعلك لو وقفت على ما سنذكره عند البحث عن الأمر بين الأمرين لسهل عليك تصديق ذلك.

ثم إنّ لصدر المتألهين و تلاميذ منهجه و أستاذه السيد المحقق الداماد أجوبة أخرى مذكورة في كتابه فلاحظها(1).

الأصل الرابع لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن اختياره

إشارة

هذا هو الأصل الرابع الذي اعتمد عليه الأشاعرة، و حاصله: إنّ العبد لو كان قادراً لكان ترجيحه لأحد الطرفين إمّا لا لمرجح (أي بلا علة) فيلزم انسداد باب إثبات الصانع، و إمّا لمرجح، فإن كان من العبد تسلسل و إن كان من الله تعالى فعند حصول ذلك المرجح يجب الفعل، و عند عدمه يمتنع فلا يكون مقدوراً(2).

و توضيحه على ما في المواقف و شرحه: إنّ العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلا بدّ من أن يتمكن من فعله و تركه، و إلاّ لم يكن قادراً عليه، إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين. و على هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه، على مرجح (علة)، و إلاّ فلو وقع أحد الطرفين بلا مرجح يلزم وقوع أحد الجائزين بلا سبب و هو محال، فإذا توقف وجود الفعل على المرجح، فهذا المرجح إمّا أن يكون من العبد باختياره أو من غيره، فعلى الأول يلزم التسلسل لأنّ نقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره

ص: 296

1- الأسفار، ج 6. الفصل الثاني عشر، ص 379-395.

2- إرشاد الطالبين، ص 565.

على مرجح ثانٍ وهكذا. وعلى الثاني يكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عن العبد بحيث يمتنع تخلفه عنه، وإلا فلو لم يكن الفعل مع ذلك المرجح واجب الصدور، وجاز وقوع الطرف الآخر، يلزم أن يكون تخصيص أحد الطرفين بالتحقق دون الآخر بلا دليل. فيجب أن يكون أحد الطرفين مع المرجح واجب الصدور ومعه يكون اضطرارياً لا اختيارياً(1).

يلاحظ عليه: إنَّ كل ممكن يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه متساويان، ويتوقف خروج الممكن عن أحد الطرفين إلى عدّة تامة تجعله واجبا وتجعل الطرف الآخر ممتنعاً. وإلا فلو كان - مع وجود العدّة التامة - وقوع الطرف الآخر ممكناً للزم خروج الممكن عن مركز التساوي إلى أحد الطرفين بلا سبب وعلّة وقد برهن الحكماء على قاعدتهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، بما ذكرناه. وبذلك يظهر: إنَّ التعبيرات الواردة في الاستدلال بتعبيرات غير فنيّة، فإنَّ وقوع الممكن لا يتوقف على وجود المرجح مع إمكان وجود الآخر، بل يتوقف على وجود عدّة تامة تجعل أحد الطرفين ضروري التحقيق والآخر ممتنع.

إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ صدور الفعل من الإنسان يتوقف على مقدمات ومبادي ومعدّات كتصور الشيء والتصديق بفائدته والاشتياق إلى تحصيله وغير ذلك من المبادي النفسانية والخارجية ممّا لا يمكن حصره.

فربما تكون هناك العشرات من المقدمات تؤثر في صدور الفعل عن الإنسان سواء التفت إليها الإنسان أو لا. ولكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل وصدوره منه إلاّ بحصول الإرادة النفسانية التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، ومعها يكون أحد الطرفين واجب التحقيق والطرف الآخر ممتنع.

والمرجح الذي تلهج به الأشاعرة مبهم ليس شيئاً وراء تلك الإرادة التي إذا انضمت إلى المبادي المتقدمة عليها تخرج الفعل عن حد الإمكان إلى حد الوجوب وتضفي على الطرف الآخر صبغة الامتناع. وليس ذلك المرجح

ص: 297

1- شرح المواقف، ج 8، ص 149-150 بتلخيص وتصرف.

مستندا إلا إلى نفس الإنسان و ذاته، فإنها المبدأ لظهوره في الضمير.

إنما الكلام في كون هذا المرجح فعل اختياري للنفس أو لا.

فمن قال بأن الفعل الاختياري ما يكون مسبوقا بالإرادة، وقع في المضيق في جانب الإرادة. إذ على هذا تصير الإرادة فعلا غير اختياري، لأنها غير مسبوقة بإرادة أخرى كما هو واضح وجدانا، وعلى فرض احتمالنا نقل الكلام إلى الإرادة الثانية، فإما أن يتوقف فيلزم كون الثانية غير اختيارية، أو يتسلسل و هو باطل.

و أما على القول المختار، كما سيوافيك بيانه عند البحث عن الجبر الفلسفي، من أن التعريف المذكور مختص بالأفعال الجوارحية كالأكل و الشرب فإن الاختيارية منها ما يكون مسبوقا بالإرادة دون الأفعال الجوانحية للنفس، كالعزم و الإرادة، فإن ملاك اختياريته ليس كونها مسبوقة بالإرادة بل كونها فعلا للفاعل المختار بالذات أعني النفس الناطقة، فإن الاختيار و الحرية نفس ذاته و حقيقته و سنبرهن على ذلك عند البحث عن الجبر الفلسفي.

و على هذا فالاستدلال مبتور جدا. أضف إلى ذلك: أن الظاهر من كلامهم أن المرجح للفعل شيء خارج عن محيط إرادة الفاعل و اختياره، و هو شيء يخالف الفطرة و الشهود الوجداني لكل فاعل. بل المرجح، و إن شئت قلت بعبارة صحيحة، الجزء الأخير من العلة التامة، هو الإرادة و هي فعل اختياري للنفس لا كونها مسبوقة بالإرادة بل كونها ظللا للفاعل المختار بالذات، أعني النفس التي هي المثل الأعلى لله سبحانه، فهو أيضا فاعل مختار بالذات تكون أفعاله أفعالا اختيارية لكونها ظللا للفاعل المختار بالذات.

ثم إن بعض المحققين أجاب عن استدلال الأشاعرة بجواب غير تام و حاصله: إن الترجيح بلا مرجح لا مانع منه و إن وجود المرجح و أصل الفعل و طبيعته كاف و إن كانت أفراده متساوية من دون أن يكون لبعضها مرجح على

و لا يخفى أنّ امتناع التّرجّح من غير مرجح (كامتناع تحقق الممكن بلا علة) و امتناع التّرجيح بلا مرجح من باب واحد، و القول بالامتناع في الأول يستلزم الامتناع في الثاني. و ذلك لأن أصل الفعل كما لا يتحقق بلا علة، فكذلك الخصوصية لا تتحقق إلاّ معها، فالجائع بالنسبة إلى الرغيفين و الهارب بالنسبة إلى الطريقين كذلك، فكما أنّ صدور أصل الأكل و الهرب يحتاج إلى علة، لامتناع وجود الممكن بلا سبب، كذلك تخصيص أحد الرغيفين بالأكل و ترك الآخر، بما أنّه أمر وجودي يحتاج إلى علة. و القول بأنّ وجود أصل الفعل يتوقف على علة دون خصوصياته، يرجع إلى القول بوجود الممكن - و لو في بعض مراتبه - و تحقّقه بلا علة. و لأجل ذلك يقول المحققون إنّ مآل تجويز التّرجيح بلا مرجح إلى تجويز التّرجّح بلا مرجح.

فلازم هذا الجواب أنّ الخصوصية لا تطلب العلة، و هذا انخراص للقاعدة العقلية، من حاجة الممكن إلى علة.

و أمّا التمثيل برغيفي الجائع و طريقي الهارب، فلا شك أنّ للفعل و الخصوصية هناك مرجح و هو أنّ الإنسان العادي يجد في نفسه ميلا إلى جانب اليمين من كل من الرغيف و الطريق، فالميل الطبيعي يكون مرجحا لانصراف الإرادة إليه دون طرف اليسار. نعم ربما ينعكس لأجل طواري في الواقعة تلتفت إليها النفس فتختار ما في جانب اليسار(2).

ص: 299

1- المحاضرات، ج 2، ص 47-49. و يظهر ذلك الجواب أيضا من العلامة في (نهج المسترشدون) لاحظ إرشاد الطالبين ص 266.
2- ثم إنّ للمحقق الطوسي في المقام كلا ما هو: «الوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب». و قد جعله العلامة جوابا عن الاستدلال الذي نقلناه عن الأشاعرة. و الظاهر أن هذه العبارة ناظرة إلى تحليل دليل آخر للقائلين بالجبر و هو أنّ القاعدة الفلسفية المسلمة أعني «الفعل ما لم يجب لم يوجد»، تقتضي صدور الفعل عن الإنسان عن وجوب و اضطرار. و هذا لا يجتمع مع القول بالاختيار. فأجاب عنه المحقق الطوسي بأنّ الوجوب العرضي للداعي لا ينافي القدرة و الاختيار فالفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن، و بالنظر إلى داعيه واجب، و ذلك لا يستلزم الجبر. فإنّ كل قادر يجب صدور الأثر منه عند وجود الداعي كالواجب. و أنت تعلم أن هذا الجواب يمكن أن يكون رافعا للشبهة الثانية أعني وجوب الفعل عند وجوب العلة، و لا يكون قالعا لما نحن فيه من الإشكال لأن كلام الأشاعرة مركز على أن هذا الداعي يوجد في النفس لا من جانب الإنسان بل من جانبه سبحانه و معه يكون الفعل واجبا ضروريا خارجا عن الاختيار، فالقول بأنّ الفعل واجب بالنظر إلى الداعي و هو لا- ينافي القدرة و الإمكان بالنظر إلى نفس الفعل، لا يرتبط بالإشكال. نعم يمكن أن تكون عبارة المحقق جوابا تقضيا عن استدلال الأشاعرة ببيان أن ما ذكرتموه من الدليل في حق الإنسان قائم في حقه سبحانه حرفا بحرف كما نوه به العلامة في (كشف المراد) و أوضحه شارح (المواقف) فلاحظهما. و قد خلط شيخنا المظفر في تقرير استدلال الأشاعرة، بين الدليلين. فلاحظ (دلائل الصدق)، ج 1، ص 511.

هذا هو المهم من الأصول التي اعتمد عليها الأشاعرة في إثبات الجبر و سلب الاختيار و لهم هناك تشكيكات واهية لا تستحق أن يطلق عليها اسم الاستدلال نكتفي بذكر أمرين منها:

الأول: التكليف واقع بمعرفة الله تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل، و هو محال. و إن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف و صفاته المحتاج إليه في صحة التكليف منه، غافل عن التكليف. و تكليف الغافل تكليف بالمحال(1).

يلاحظ عليه: إنَّ البحث في كون الإنسان مختاراً أو مجبوراً، و ليس البحث في جواز التكليف بالمحال و ما ذكر من الاستدلال راجع إلى الأول دون الثاني هذا أولاً.

و ثانياً: إنَّ التكليف بالمعرفة تكليف عقلي لا- شرعي، و يكفي في التكليف العقلي التوجه الإجمالي إلى أن هناك منعماً يجب معرفته و معرفة صفاته و أفعاله حتى يكون شاكراً في مقابل نعمه، أو يجب معرفته دفعا للضرر المحتمل على التقريرين في بيان لزوم معرفة الباري في مسلك المتكلمين.

و يكفي في حكم العقل التوجه الإجمالي لا- التفصيلي. و على ذلك فنحن نختار الشقَّ الأول من الاستدلال و لكن لا بمعنى المعرفة التفصيلية حتى

ص: 300

يكون تحصيلًا للحاصل، بل المعرفة الإجمالية الباعثة على التفصيلية منها.

الثاني: إنّ أبا لهب أمر بأن يؤمن دائماً وهو ممتنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن. والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به، ومّا جاء به أنّه لا يؤمن. فيكون هو في حال لزوم إيمانه على الاستمرار مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، ويصدق بأنه لا يصدق. وإيمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب. فإذا كان المكلف به محالاً، لم يكن للتكليف به فائدة(1).

يلاحظ عليه: إنّ الإيمان هو التصديق الإجمالي بأنّ ما جاء به النبي حق. وهذا كاف في عد الإنسان مؤمناً. ولا يشترط في تحقق الإيمان التصديق التفصيلي بكل واحد مما جاء به النبي. وعلى ضوء هذا كان أبو لهب مأموراً بالتصديق الإجمالي وهو توحيد سبحانه والاعتقاد بأنّ رسالة ابن أخيه من الله سبحانه. وهذا أمر ممكن لكل أحد وقد كان في وسعه أيضاً ولكنه لم يؤمن به وأما التصديق التفصيلي بكل ما جاء في القرآن ومنه أنّ أبا لهب لا يؤمن بتاتا وأنّ النار مثواه فلم يكن ممّا يجب الإيمان به حتى يلزم منه التناقض.

إلى هنا تمّ إيراد جملة من تشكيكات الأشاعرة الواردة في مجال الأفعال الاختيارية ولا حاجة إلى الإسهاب أزيد من هذا وفيما ذكرناه غنى وكفاية لمن أراد الحق وابتغاه.

نعم استدلت الأشاعرة بالآيات المصرّحة بأنّ الهداية والإضلال والختم من جانبه سبحانه وسنعتقد له فصلاً خاصاً عند البحث عن مذهب الحق. وهو الأمر بين الأمرين.

ص: 301

(2) الجبر الفلسفي

إشارة

قد عرفت حقيقة الجبر الأشعري وأنه كان يردّ الاختيار بعوامل غيبية و سماوية من القضاء و القدر و سبق العلم الأزلي و المشيئة الإلهية و عرفت بعض التشكيكات التي ذكروها في المقام.

و أما الجبر الفلسفي فهو يعتمد على قواعد فلسفية مسلّمة عند الإلهي و المادي و نذكر فيما يلي المهم من أدلته:

الدليل الأول: وجود الشيء مقارن لوجوده

قد ثبت في الفن الأعلى من الفلسفة أنّ «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، و هذه قاعدة مسلّمة عند الكل، و حاصل برهانها أنّ الشيء الممكن في حدّ ذاته لا يقتضي الوجود و لا العدم، فنسبة الوجود و العدم إليه متساوية، و لا يتسم بهما إلاّ بلحاظ أمر خارج عن ذاته، غير أن اتصافه بالوجود يتوقف على انضمام عامل إلى ماهية الممكن حتى يضمني عليها الوجود في حين أنّه يكفي في اتصافه بالعدم لحاظ عدم العامل و عدم العلة.

و على هذا فلو وجد عامل خارجي يقتضي وجوده اقتضاء إيجابيا، يتحقق. و إلاّ يكون تطرق العدم إليه جائزا و ممكنا، و معه لا يمكن أن يتحقق و يتلبس بالوجود.

وبعبارة ثانية: إذا كان هناك ما يقتضي وجوده، فإما أن يقتضي وجوده أيضا أو لا، فعلى الأول فقد وجب وجوده، و تثبت القاعدة، وعلى الثاني يعود السؤال بأنه إذا كان تطرق العدم أمرا ممكنا جائزا، فلما ذا اتصف بالوجود دون العدم مع انفتاح طريق كل منهما، إذ المفروض أنّ العلة ما اقتضت وجوده ولم تسد باب العدم على وجه القطع والبت، بل كان باب كل مفتوحا على الشيء وإن ترجح جانب الوجود، ولكنه لم يمتنع بعد الجانب الآخر، والأولية العارضة لجانب الوجود غير كافية إذ المفروض أنّ طريق العدم معها بعد مفتوح، ومع ذلك اتصف بالوجود ولم يتصف بالعدم.

وعندئذ، ينطرح السؤال التالي:

لما إذا تحقق هذا ولم يتحقق ذاك؟ ولأجل ذلك ذهب الحكماء إلى أنّ وجود الشيء رهن سد باب العدم على وجه القطع والبت و اتصافه بالوجود على وجه الوجوب حتى ينقطع السؤال بأنه لم اتصف بهذا دون ذاك.

هذا برهان القاعدة، ورتب عليها القول بالجبر، لأن فعل العبد لا يصدر منه إلا بالوجوب، والوجوب ينافي الاختيار.

يلاحظ عليه: إنّ القاعدة قاعدة متقنة لا غبار عليها غير أنّ استنتاج الجبر من القاعدة أمر عجيب، لأنها لا تعطي مزيد من أنّ المعلول إنما يتحقق بالإيجاب والإلزام، وأما كون الفاعل، فاعلا موجبا (بالفتح) و مجبورا فلا يستفاد منها.

توضيح ذلك: إنّ الفاعل لو كان فاعلا طبيعيا غير شاعر ولا مختار، أو شاعرا غير مختار، يصدر الفعل منه بالوجوب مع امتناع العدم ويكون الفعل واجبا و الفاعل موجبا (بالفتح). و أمّا إذا كان الفاعل مدركا و مختارا، فصدور الفعل منه يتوقف على اتّصاف فعله بالوجوب، و العامل الذي يضيفي هذا الوصف على المعلول هو نفس الفاعل، فهو باختياره و حريته يوصل الفعل إلى حد يكون صدوره عنه على نحو الوجوب و اللزوم. فعندئذ يكون الفاعل المدرك المختار فاعلا موجبا أي معطيا الوجوب لفعله و من هو كذلك

لا يتصف هو ولا فعله بالجبر. فالاستنتاج نبع من المغالطة بين الفاعل الموجب والفاعل الموجب، وهو أحد أقسام المغالطة (1).

الدليل الثاني - الإرادة ليست اختيارية

هذا الدليل الذي لجأ إليه الجبريون من الحكماء، هو المزلقة الكبرى، والداهية العظمى في المقام ولقد زلت في نقده و تحليله أقدام الكثير من الباحثين، ولا عتب علينا لو أسهنا البحث فيه، فنقول:

قال المستدل: إن كل فعل اختياري بالإرادة، ولكنها ليست أمرا اختياريًا ولا لزم أن تكون مسبقة بإرادة أخرى، وينقل الكلام إليها، فإما أن تقف السلسلة فيلزم الجبر في الإرادة النهائية وإما أن لا تقف فيلزم التسلسل.

وبعبارة ثانية: إن الفعل الاختياري ما كان مسبقًا بالإرادة، وأما نفسها، فلا تكون كذلك، لأننا ننقل الكلام إلى الثانية منها فهل هي كذلك أو لا؟ وعلى الثاني يثبت كونها غير اختيارية لعدم سبق إرادة عليها، وعدم نشوئها من إرادة أخرى. وعلى الأول ينقل الكلام إليها مثل الأولى فإما أن يتوقف في إرادة غير مسبقة، أو يتسلسل. والثاني محال. فيثبت الأول.

وقد نقل صدر المتألهين هذا الإشكال عن المعلم الثاني الفارابي حيث قال في نصوصه: «إن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء، استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث؟ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده، ولزم أن يكون مطبوعًا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه، وإن كان حادثًا - ولكل حادث محدث -

ص: 305

1- إن للمغالطة أقسامًا كثيرة ربما تناهز الثلاثة عشر قسمًا، ومنها هذا القسم الوارد في هذا البحث. لاحظ قسم المغالطة في شرح المنظومة للحكيم السبزواري (ص 105 - قسم المنطق) حيث يقول: أنواعها الثلاثة عشر كما قد ضبطوها من كلام القدماء

فيكون اختياره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإمّا أن يكون هو أو غيره، فإن كان هو نفسه، فإمّا أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار، و هذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجودا لاختيار فيه لا- بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره، و ينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره»(1).

و أنت ترى أنّ هذا البرهان لو صحّ لكان المادي و الإلهي متساويين بالنسبة إليه. و حاصل هذا البرهان أنّ الإرادة تعرض للنفس في ظل عوامل داخلية و خارجية فيكون اجتماع تلك العوامل موجبا لظهورها على لوح النفس. و لأجل ذلك تتصف الإرادة بالجبر لكون وجودها معلولا- لتلك العوامل النفسانية و غيرها. فالفعل الاختياري ينتهي إلى الإرادة و هي تنتهي إلى مقدماتها من التصور و التصديق و الميل النفساني المنتهية إلى أشياء خارجة عن ذات المرید، نعم الإلهي يرجع هذه المقدمات النفسانية أو الخارجية، بعد سلسلة الأسباب و المسببات إلى الله سبحانه، و المادي يرجعها إلى العوامل الموجودة في عالم المادة و لذلك ذكرنا هذا البرهان في فصل الجبر الفلسفي لا في الأشعري الذي ينسب الأشياء إلى الله سبحانه مباشرة، و لا في فصل الجبر المادي الذي لا يرى علّة للجبر إلاّ العوامل المادية، بل ذكرناه في هذا الفصل الذي يمكن أن يكون مختارا للإلهي كما يمكن أن يكون مختارا للمادي.

أقول: إنّ هذا الإشكال هو من أهم الإشكالات في هذا الباب، و ربما نرى أنّ بعض الماديين لجئوا إلى تنمية هذا الإشكال بشكل يناسب أبحاثهم، و يصرون على أنّ الإرادة في الإنسان تحصل باجتماع معدات و شرائط و مقدمات و بواعث يكون الإنسان مقهورا في إرادته، و إن كان يتصور

ص: 306

1- الأسفار، ج 6 ص 390. و يظهر هذا الإشكال من الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء و في أول العاشرة من إلهيات الشفاء. و قد نقل صدر المتألهين نصوصه في المصدر نفسه، فلاحظ.

نفسه مختاراً، ويرددون في أشداقهم كون الإنسان مسيراً بصورة المختار ونحن نأتي ببعض ما ذكر من الأجوبة، ثم نذكر المختار من الجواب عندنا.

الأجوبة المذكورة في المقام

الجواب الأول: هو ما أجاب به صدر المتألهين

قال: «المختار ما يكون فعله بإرادته، لا- ما يكون إرادته بإرادته. والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل، صدر عنه الفعل، وإلا فلا. لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل، وإلا لم يفعل»(1).

يلاحظ عليه: إنّ ما ذكره من التعريف إنما هو راجع إلى الأفعال الجوارحية فالملاك في كونها أفعالاً اختيارية أو جبرية هو ما ذكره وأما الأفعال الجوانحية الصادرة عن النفس والضمير، فهي إما أفعال جبرية، أو إنّ لكونها أفعالاً اختيارية ملاكا آخر يجب الإيعاز إليه.

وباختصار: إنّ البحث ليس في التسمية حتى يقال: إنّ التعريف المذكور للفعل الاختياري يوجب كون الإرادة والفعل من الأمور الاختيارية، بل البحث في واقع الإرادة وحققتها، فإذا كانت ظاهرة في الضمير الإنساني في ظل عوامل نفسانية أو أرضية وسموية، فلا تكون أمراً اختيارياً. وبالنتيجة، لا يكون الفعل أيضاً فعلاً اختيارياً.

الجواب الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني

في الكفاية في بحث التجري من أنّ اختيارية الإرادة وإن لم تكن بالاختيار، إلا أنّ مبادئها يكون وجودها غالباً بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل في ما يترتب على ما عزم عليه من اللوم والمذمة أو التبعة والعقوبة(2).

يلاحظ عليه: أنّه لا يدفع الإشكال، لأنّ تلك المبادئ لا تخلو إما أن

ص: 307

1- الأسفار، ج 6 ص 388. وله جواب آخر عن الإشكال غير متين جداً، فمن أراد فليرجع إلى كتابه، كما نقل جواباً آخر عن أستاذه المفخم المحقق الداماد.

2- كفاية الأصول للمحقق الخراساني (ت 1255 - م 1329). ج 2، ص 14.

تكون مسبوقة بالإرادة أو لا، فعلى الأول يلزم عدم كونها أفعالا اختيارية وإن كانت أفعالا إرادية، وذلك لأن الإرادة السابقة على تلك المبادي إرادة غير اختيارية وغير مسبوقة بإرادة أخرى، وإلا ينقل الكلام إليها ويلزم التسلسل.

وعلى الثاني يلزم عدم كونها فعلا إراديا للنفس أيضا، بل تكون أفعالا صادرة عن النفس بلا إرادة.

الجواب الثالث: ما ذكره شيخ المشايخ العلامة الحائري

و حاصله:

إن ما اشتهر من أنّ الإرادة لا تتعلق بها الإرادة ولا تكون مسبوقة بأخرى أمر غير صحيح بل تتحقق الإرادة لمصلحة في نفسها.

قال: «الدليل على ذلك هو الوجدان لآثا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في المكان الخاص عشرة أيام بملاحظة أنّ صحة الصوم و الصلاة تامة تتوقف على القصد المذكور، مع العلم بعدم كون هذا الأثر مرتبا على نفس البقاء واقعا فتتعلق بالإرادة، إرادة» (1).

يلاحظ عليه: إنّه لا يقلع الإشكال أيضا، إذ غاية كون الإرادة الأولى اختيارية لسبقها بإرادة ثانية وأمّا الإرادة الثانية فهي بعد باقية على صفة غير الاختيارية، لأنّ الميزان في الفعل الاختياري حسب معايير القوم كونه مسبوقا بالإرادة فلو سلمت هذه القاعدة لصارت الإرادة الثانية غير اختيارية.

الجواب الرابع: ما ذكره العلامة الطباطبائي

في ميزانه و حاصله: إنّ الحوادث بالنسبة إلى علتها التامة واجبة الوجود، و بالنسبة إلى أجزاء عللها ممكنة الوجود، فهذا هو الملاك في أعمال الإنسان و أفعاله فلها نسبتان:

نسبة إلى علتها التامة و نسبة إلى أجزائها، فالنسبة الأولى ضرورية وجوبية، و النسبة الثانية نسبة ممكنة. و كل فعل من الأفعال ضروري الوجود بملاحظة علله التامة و ممكن بملاحظة أجزاء علته (2).

ص: 308

1- الدرر للشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية في قم (ت 1274 - م 1355)، ج 2، ص 15.

2- الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 99.

وبما إنَّ الإرادة ليست علةً تامةً للفعل، تكون نسبة الفعل إليها نسبة الإمكان لا نسبة الوجوب.

يلاحظ عليه: بنفس ما لوحظ على كلام صدر المتألهين إذ المفروض أنَّ ما وراء الإرادة أمر خارج عن الاختيار. فإذا كانت الإرادة مثله في الخروج عن الاختيار فلا يتصف الفعل بالاختيار ولا الإرادة به. وما ذكره مجرد اصطلاح إذ لا شك أنَّ نسبة الفعل إلى أجزاء العلة التامة نسبة ضرورية و إلى بعضها إمكانية ولكنه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل، إذ البحث في أنَّ مدار اختيارية الفعل هو الإرادة، والإرادة ليست اختيارية لأنها تطرأ على النفس في ظل عوامل خاصة من نفسية وغيرها، فالنسبتان المذكورتان لا تدفعان الإشكال.

نعم قد ذكر في ذيل كلامه هنا وفي موضع آخر من تفسيره (1) كلاماً حاصله: إنَّ إرادته سبحانه لم تتعلق بصدور الفعل عن الإنسان بأي نحو اتفق وإنما تعلقت بالفعل بجميع شئونه و خصوصياته و منها أنها فعل اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا إلى آخر ما أفاده. فهو جواب عن إشكال آخر تقدم عند البحث عن الجبر الأشعري (2) وليس هذا جواباً عن الإشكال المطروح في المقام.

الجواب الخامس: ما أجاب به السيد المحقق الخوئي (دام ظله)

في محاضراته في كلام مفصل نأخذ المهم منه، و حاصله: منع كون الإرادة علةً تامةً للفعل بل الفعل على الرغم من وجوده و تحققه يكون تحت اختيار النفس و سلطانها و لو كانت الإرادة علةً تامةً لحركة العضلات و مؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة، و لكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها..

ثم قال: «إنَّ الميزان في الفعل الاختياري ما أوجدته النفس باختيارها و أعمال القدرة و السلطنة المعبر عنها بالاختيار و قد خلق الله النفس الإنسانية

ص: 309

1- لاحظ الميزان، ج 11، ص 21.

2- لاحظ الأصل الثالث من أصول الأشاعرة.

واجدة لهذه السلطنة والقدرة وهي ذاتية لها، و ثابتة في صميم ذاتها، و لأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها، و تنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنة»(1).

يلاحظ عليه أولا: إن الإصرار على أن الفعل بعد الإرادة تحت اختيار النفس و سلطانها و أن الإرادة ليست علة تامة لصدور الفعل، إصرار غير لازم، إذ يكفي في ذلك إثبات كون الإرادة أمرا اختياريا و إن كان صدور الفعل بعدها أمرا إلزاميا. فالذي يجب التركيز عليه هو الأول (الإرادة فعل اختياري للنفس) لا الثاني (كون الفعل بعد الإرادة ممكن الصدور لا واجبه) و سيوافيك توضيحه في الجواب المختار.

و ثانيا: إن القاعدة الفلسفية القائلة بأنّ (الشيء ما لم يجب لم يوجد) غير قابلة للتخصيص، فكما هي تعم الأفعال الطبيعية، فهكذا تعم الأفعال النفسانية. و الملاك في الجميع واحد، و هو أن صدور الفعل يتوقف على سد باب العدم على الشيء و مع سدّه يتصف الفعل بالوجوب و لا يبقى لوصف الإمكان مجال كما أوضحناه.

و ثالثا: إنّ أعمال السلطنة والقدرة، فعل من أفعال النفس. فما هو الملاك لكونها اختيارية؟، اللازم التركيز عليه بوجه واضح، و ما جاء في كلامه لا يزيد عن إشارات إلى البرهان و سيوافيك تفصيله.

الجواب السادس: ما أفاده السيد الأستاذ الإمام الخميني (دام ظله) بتوضيح و تحرير منا:

و حاصله: إنّ الكبرى ممنوعة و هي جعل ملاك الفعل الاختياري كونه مسبوقا بالإرادة حتى تخرج الإرادة عن إطار الفعل الاختياري، بل المناط في اختيارية الفعل سواء أكان فعلا جوارحيا أو جوارحيا كونه صادرا عن فاعل مختار بالذات، غير مجبور في صميم ذاته، و لا مضطر في حاق وجوده، بل الاختيار مخمور في ذاته و واقع حقيقته،

ص: 310

و الإنسان من مصاديق تلك الضابطة في أفعاله الاختيارية(1).

و إليك بيانه: إنّ ما يصدر من الإنسان من الأفعال على قسمين، قسم منه يصدر عن طريق الآلات و الأسباب الجسمانية كالخياطة و البناء، و هذا القسم من الفعل يكون مسبوقا بالتصور و التصديق و الشوق إلى الفعل و العزم و الجزم الذي يلزم تحريك العضلات نحو المراد. و هذا ما يسمى بالأفعال الجوارحية.

و قسم يصدر منه بلا آلة بل بخلاقية منها، و هذا كالأجوبة التي تصدر من العالم النحوي الذي له ملكة علم النحو عند السؤال عن مسأله. فإنّ هذه الأجوبة تصدر واحدة بعد الأخرى لا بتصور و لا بتصديق و لا بشوق و لا بعزم سابق على الأجوبة. و ليس صدور تلك الأجوبة عن النفس كصدور الأفعال الجوارحية من الأكل و الشرب مسبوقه بمبادئها، بل هي تظهر في لوح النفس و تصدر عنها بدون هذه التفاصيل.

و هذه الأجوبة التي تعد صورا علمية، موجودة للنفس مخلوقة لها، خلقا اختياريا بحيث لو شاء ترك، مع أنها ليست مسبوقه بالإرادة و لا بمبادئها، بل كفى في كونها اختيارية كون النفس «فاعلا مختارا بالذات» بحيث تكون حقيقتها كونها مختارة، و كونها مختارة نفس حقيقتها.

و بذلك يظهر أن وزن الإرادة بالنسبة إلى النفس ووزان الصور العلمية.

فكما أنّ صدور الصور العلمية لا يتوقف على المبادي السابقة، فكذلك ظهور الإرادة في الضمير.

و كما أنّ ظهور تلك الأجوبة، ظهور اختياري لدى النفس، فكذلك الإرادة، و ليس مناط اختياريتهما سبق إرادة أخرى، لما عرفت من عدم كونها مسبوقه بها، بل الملاك في اختياريتهما كون النفس فاعلا مختارا بالذات و ليس الاختيار مفصولا عن ذاتها و هويتها.

ص: 311

1- لبّ الأثر في الجبر و القدر، تقرير لدرس السيد الإمام بقلم الأستاذ دام ظلّه، مخطوط.

وإن شئت فاستوضح الحال بأفعاله سبحانه، فإنها كلها اختيارية لكن لا بمعنى كونها مسبقة بالإرادة التفصيلية الجزئية الحادثة لكونه سبحانه منزها عن مثل هذه الإرادة، وقد عرفت أنّ حقيقة إرادته وواقع كونه مريدا هو كونه فاعلا مختارا بالذات، فلأجل ذلك تصبح أفعاله سبحانه في ظل هذا الاختيار الذاتي، أفعالا اختيارية و النفس الإنسانية في خلاقيتها بالنسبة إلى الصور العلمية و الإرادة التفصيلية مثال للواجب سبحانه، وَ لِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (1).

و ما اشتهر من أنّ ملاك الفعل الاختياري السابق بالإرادة، فإنّما هو ناظر إلى الأفعال الجوارحية الصادرة من الإنسان عن طريق الأسباب و الآلات و لا يعم كل فعل اختياري.

ويمكن أن يقال: إنّ تعريف الفعل الاختياري بسبق الإرادة من قبيل جعل ما بالعرض مكان ما بالذات، بل الملاك في كونه فعلا اختياريا للإنسان هو انتهاء الفعل إلى فاعل مختار بالذات، و صدوره عنه بالإرادة. غير أنّا لتسهيل الأمر على الطلاب نتوافق على هذا التعريف في مورد الأفعال الجوارحية لا مطلقا.

إلى هنا خرجنا بهذه النتائج:

1 - إنّ الأفعال النفسانية تصدر عن النفس لا بإرادة مسبقة بل يكفي في صدورها الاختيار الذاتي الثابت للنفس.

2 - إنّ هذه الأفعال كما هي غير مسبقة بالإرادة غير مسبقة بمبادئها أيضا، فليس قبل صدورها تصوّر و لا تصديق و لا شوق و لا عزم و لا جزم.

3 - إنّ الأفعال القلبية اختيارية للنفس بملاك الاختيار الذاتي الثابت لها.

ص: 312

1- سورة النحل: الآية 60.

وأما الدليل على ثبوت اختيار ذاتي للنفس فيكفي في ذلك:

أولاً: قضاء الفطرة والبدهة بذلك فإن كل نفس، كما تجد ذاتها حاضرة لديها فهكذا تجد كونها مختارة، وأن سلطان الفعل والترك بيدها، و لها أن تقدم على عمل وأن لا تقدم عليه، ولا شيء أظهر عند النفس من هذا الاختيار، وإن أنكره الإنسان فإنما ينكره باللسان وهو معتقد به.

وثانياً: إن فاقد الكمال لا يكون معطيه فالنفس واجدة للاختيار في مقام الفعل ويعد فعلها فعلاً اختيارياً لأجل كونه مسبوقاً بالإرادة. فمفويض الاختيار في مقام الفعل واجد له في مقام الذات. وهذا نظير ما يقال: إن الصور التفصيلية الظاهرة في الضمير من أفعال النفس، وهي واجدة لها في مقام الذات، فمن كانت له ملكة علم النحو ثم سئل مسائل كثيرة فأجاب عنها واحدة بعد الأخرى بأجوبة تفصيلية فهي كانت موجودة في صميم الملكة وذات النفس بوجود بسيط إجمالي، لا بوجود تفصيلي. وهذا يدلنا على أن كل ما يظهر للنفس في مقام الفعل والتفصيل، ومنه الاختيار، فهي واجدة له في مقام الذات بوجه بسيط إجمالي مناسب لمقام الذات.

إذا عرفت ذلك فنحن في غنى عن إيضاح الجواب ولعل ما ذكرناه هو مقصود صاحب المحاضرات كما نقلنا عنه. ولكنه دام ظله يصبر على أمر لا دخالة له في الإجابة وهو أنه ليست الإرادة علة تامة للفعل بل الفعل - على الرغم من وجوده وتحققه - يكون تحت اختيار النفس وسلطانها، ولو كانت الإرادة علة تامة لحركة العضلات ومؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة وكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها.

أقول: لو كانت الإرادة علة تامة للفعل، أو كانت جزءاً أخيراً من العلة التامة كما هو الحق بحيث يكون تحقق الفعل معها ضرورياً، فلا ينافي ذلك سلطان النفس واختيارها قبل الإرادة، إذ لها أن تتأمل فيما يترتب على الفعل والإرادة من الآثار السيئة ولا تريدها، ولكنها باختيارها أوجدت الإرادة وحققتها، ومعها وجب صدور الفعل من النفس. ومثل هذا لا يوجب خروج

الفعل عن كونه اختياريا. فالإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، والفعل وإن كان يتحقق وجوده بعدها لكن لا يخرج الزوم عن كونه فعلا اختياريا، وهذا كالملقي نفسه من شاحق باختيار، لا يعد هبوطه وسقوطه فعلا خارجا عن الاختيار، لكون مباديه بالاختيار. فالذي يجب التركيز عليه هو اختيارية الإرادة ولا يضر وجوب الفعل بعد حصولها إذا كانت الإرادة اختيارية.

فالتركيز على عدم وجوب الفعل بعد الإرادة - فرارا عن اضطرارية الفعل - ليس بأولى من التركيز على وجوب الفعل بعد الإرادة، إذا كانت الإرادة فعلا اختياريا للنفس باختيار ذاتي لها.

فالذي تنحل به العقدة هو كون الإرادة تحت سلطان النفس لا كون الفعل غير واجب بعد حصول الإرادة.

(3) الجبر المادي

إشارة

قد تعرفت على القسمين الأولين من الجبر وهما الجبر الأشعري والجبر الفلسفي وبقية الكلام في الجبر المادي الذي يحلل فعل الإنسان من خلال العلل المادية المكونة لشخصيته: روحياته ونفسانياته. وليست هي إلا ما يعبر عنه في ألسنتهم ب «مثلث الشخصية»، فإنها المكونة لحقيقة كل إنسان وواقعيته التي تسوقه إلى الفعل المناسب لها «وكل إناء بما فيه ينضح». وقبل تقرير دليلهم تأتي بكلمة:

الانعتاق من القيود تحت غطاء «الجبر»

إن الاعتقاد بالجبر شيء يصادم الوجدان والفطرة، كما يصادم ما اتفق عليه العقلاء، حتى أن القائلين به في الأبحاث الفلسفية يدافعون عن الحرية في حياتهم الاجتماعية ويقفون في وجه المعتدي على حقوقهم ويشجبون عدوانه ويشكونه إلى المحاكم القانونية فهؤلاء جبريون في الفكر، ولكنهم ملتزمون بالاختيار في مقام العمل والمعايشة، فعند ذلك ينطرح هذا السؤال:

ما هذا التناقض بين الفكر والعمل؟ ولما ذا يدعي هؤلاء أن الإنسان

مسيّر لا مختير، مع أنهم يعاملون الإنسان في حياتهم معاملة الموجود المختار؟.

الحق أنّ هنا دوافع مختلفة بعضها اجتماعية وبعضها الآخر سياسية.

أما الأولى: فلأنّ هؤلاء يريدون تجاهل القوانين و تجاوز الحدود و الحصول على الحرية المطلقة في العمل، و الانحلال عن كل قيد و رفض كل قاعدة اجتماعية و أخلاقية. و من الطبيعي أنّ هذا لا يجتمع مع تحمل المسؤولية المترتبة على الحرية و الاختيار، فلا بدّ من اللجوء إلى أصل فلسفي يرفع عن كاهل الإنسان تلك المسؤولية و ليس هو إلاّ القول بالجبر و كون الإنسان مسيّرًا.

و أمّا الثانية: فأكثر أصحاب هذه الفكرة هم السلطات الغاشمة الفارضة نفسها و سلطانها على الناس بالقهر، فهم يروجون تلك الفكرة حتى يبرروا بها أفعالهم الإجرامية.

و لأجل ذلك يصوّر شاعر مبدع العامل الأول قائلا:

سألت المخبث عن فعله *** علام تخثت يا ماذق

فقال ابتلاني بداء عضال *** و أسلمني القدر السابق

و لمت الرّناة على فعلهم *** فقالوا بهذا قضى الخالق

و قلت لآكل مال اليتيم *** أكلت و أنت امرؤ فاسق

فقال و لجلج في قوله *** أكلت و أطعمني الخالق

و كل يحيل على ربّه *** و ما فيهمو أحد صادق

هذا فكر جبريّ العصور السابقة، و أمّا الجبريّ الماديّ المعاصر، فقد أخذ هذا المنطق و نسبه إلى العوامل المادية ليصل إلى ما وصل إليه الجبري السابق من الانحلال من القيود.

استند أصحاب هذه النظرية إلى أنّ الإنسان وإن كان حرّاً في ظاهره ولكن إذا لوحظت العوامل التي تكوّن شخصيته الفكرية، لحكمنا بأنّه لا مناص له إلاّ بالجنوح إلى ما توحى إليه نفسيته.

و العوامل المكوّنة لشخصيته: تفكراته و تعقلاته، وروحياته و نفسانياته، تتلخص في النوااميس التالية:

1 - الوراثة، 2 - الثقافة، 3 - البيئة.

ففي ناموس الوراثة، يرث الأولاد من آبائهم و أمهاتهم السجاياء العليا أو الصفات الدنيئة، فهي تنتقل عن طريق الحيوان المنوي في الأب و البويضة في الأم إلى الوليد، و من خيوطهما تتسج خيوط شخصيته، و بحسبها يكون سلوكه.

و أما الثقافة و التعليم، فلهما أيضا تأثير في شخصية الإنسان، فمن هذا الطريق تزرع في كيانه الشخصي الأفكار الخاصة من توحيد أو إلحاد، و ثورة أو خمود، و قناعة أو حرص، إلى غير ذلك من الروحيات التي لها اقتضاء خاص و بحسبها يميل الإنسان إلى سلوك معين.

و أما البيئة و المحيط، فالإنسان وليد بيئته في سلوكه و خلقه، و لأجل ذلك نجد اختلاف السوالك في المجتمعات حسب اختلاف البيئات.

هذه هي العوامل البتاء لشخصية الإنسان وروحياته، و كل إنسان يحوك على نولها و يعمل بحسب اقتضائها. و على ضوء هذا، فكل فعل ينتهي إلى علّة موجبة لوجود الفعل، و ليست هي إلاّ شخصيته المتكوّنة من العوامل المحيطة به السانقة له نحو الفعل. حتى أنّ الإرادة التي تعدّ رمزا للاختيار، وليدة تلك العوامل في صقع النفس. فإذا كانت هذه العوامل خارجة عن الاختيار، فما ينتهي إليها كذلك يلاحظ عليه: إنّ لا شك في تأثير هذه العوامل في تكوين الشخصية،

ولكن ليس تأثيرها إلى درجة يسلب الاختيار من الإنسان. إذ لو صحَّ هذا، للزم بطلان جهود المرّيين، وصيرورة أعمال المصلحين هواء في شبك. بل هذه العوامل لا تعدو عن كونها مقتضيات وأرضيات تطلب أمورا حسب طبيعتها، ولكن وراءها حرية الإنسان و اختياره. وقد خلط المادي في هذه النظرية بين الإيجاب والافتضاء، والعلّة التامة والعلّة الناقصة. ولأجل إيضاح مدى تأثير هذه العوامل نبحت عن كل واحدة منها على وجه الإجمال.

أما الوراثة فهي ناموس مقبول في الجملة، ولكن لا يعلم حدودها سعة وضيقا، فلا شك أن الأولاد يرثون الصفات الخلقية والروحية على وجه الإجمال ولكن ما يتركه الآباء والأمهات في هذا المجال ينقسم إلى نوعين:

1 - ما يفرض على الأولاد فرضا لا يمكن إزالته مثل الحمق، والبلادة، والعقل والذكاء، والجبن والشجاعة وغير ذلك مما لا يمكن إزالته في الأغلب بالجهود التربوية والإصلاحية.

2 - ما يرثه الأولاد على وجه الأرضية والافتضاء، وبصورة تأثير العلة الناقصة، فيمكن إزالة آثاره بالوسائل التربوية والطرق العلمية وذلك كالأمرض الموروثة كالسل وغيره، ومثل هذا القسم طائفة كبيرة من الروحيات كحالة الطغيان والتمرد فإنه يمكن إزالتها برفع مستوى فكر الإنسان وعقليته، وإيقافه على عواقب العصيان. فليس كل ما يرثه الأولاد من الآباء والأمهات مصيرا لازما وقضاء حتما، بل هناك فوق بعض ذلك إرادة الإنسان و اختياره و سائر العوامل التربوية المغيرة لأرضية الوراثة.

وأما التعليم والثقافة، فلا شك في تأثيرهما في شخصية الإنسان ولتأثيرهما شواهد جمّة في التاريخ، ولكن ليس دور التعليم في تكوين الشخصية على وجه الإيجاب، فله قبول ما يلقي إليه من المفاهيم والتعاليم، كما أنّ له رفضها، ولأجل ذلك يختلف خريجو الثقافة الواحدة بين قابل لما أوحته إليه، ورفض له. وهذا دليل على أنّ الثقافة لا تؤثر إلّا بشكل غير إيجابي.

و أما الثالث من العوامل أعني البيئة، فلها دور خاص في تكوين الشخصية، فالقاطنون في المناطق الحارة تختلف طباعهم وروحياتهم عن من يعيشون في المناطق الباردة، لكن العوامل الطبيعية و الجغرافية كالعاملين السابقين لا تبلغ في التأثير حدّ الجبر بحيث لا يتمكن الإنسان من التخلص من أثرها.

فإذا كان تأثير كل منها تأثيرا اقتضائيا، فليس مجموعها أيضا مؤثرا على وجه الإيجاب بحيث لا يمكن تغيير آثارها بالعوامل المشابهة. و ليس الإنسان بعد ما تأثر بالوراثة و الثقافة و البيئة كمجسمة حجرية لا يمكن تغيير صفتها أو جزئها إلا بالقضاء عليها، بل الإنسان بعد ذلك قابل للتأثر و التغيير في ظل عاملين مختلفين:

1 - التفكير و التدبّر في صالح أعماله و طالح أفعاله، و ما يترتب عليهما من الآثار و المضاعفات، سواء أ كانت الأفعال مناسبة لشخصيته المكونة في ظل تلك العوامل، أو منافية لها. و إنكار ذلك إنكار للبداهة.

2 - الوقوع في إطار ثقافة و بيئة تختلف عمّا كان فيه، فلا شك أنّ لهذين العاملين، حتى في السنين المتأخرة من العمر، تأثير في إزالة بعض أو كل ما خلفته العوامل السابقة. و هذا دليل على أنّ المثلث الماضي لم يكن مؤثرا بنحو الإيجاب حتى لا يمكن التخلف عنه، بل التأثير بشكل الاقتضاء.

و في الختام، لا- يمكن لإنسان أن ينكر دور الأنبياء و المصلحين في تغيير الأجيال و المجتمعات بعد ما تمت شخصيتهم و تكونت روحياتهم و نفسانياتهم و كم لذلك من شواهد تاريخية تتركها للباحث.

لقد وقفت في البحوث السابقة على مناهج الجبر و اختلافها، فحان وقت البحث عن مناهج الاختيار باختلافها، فأكثر المعتزلة إلا من شدّ - كالنجار و أبي الحسين البصري(1) - يقولون بأنّ أفعال العبد واقعة بقدره العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار(2).

و لب مذهبهم و من حذا حذوهم أنّ الله تعالى أوجد العباد و أقدّرهم على أفعالهم و فوّض إليهم الاختيار. فهم مستقلون بإيجاد أفعالهم على وفق مشيئتهم، و طبق قدرتهم. و أنّ الله أراد منهم الإيمان و الطاعة و كره منهم الكفر و المعصية. قالوا: و على هذا يترتب أمور:

1 - فائدة التكليف بالأوامر و النواهي، و فائدة الوعد و الوعيد.

2 - استحقاق الثواب و العقاب.

3 - تنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح و الشرور من أنواع الكفر و المعاصي و المساوي.

ص: 321

1- لاحظ حاشية شرح المواقف، لعبد الحكيم السيالكوتي، ج 2، ص 146.

2- و لعل قولهم بلا إيجاب إشارة إلى أنّ الفعل حال الصدور لا يتصف بالوجوب أيضا و القاعدة الفلسفية (الشيء ما لم يجب لم يوجد) غير مقبولة عندهم.

قال السيد الشريف في (شرح المواقف): «إن المعتزلة استدلوا بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف، وبطل التأديب الذي ورد به الشرع، وارتفع المدح والذم، إذ ليس للفعل استناد إلى العبد أصلاً، ولم يبق للبعثة فائدة، لأن العباد ليسوا موجدين لأفعالهم، فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب»(1).

هذه هي النتائج المترتبة على أصلهم: استقلال العبد في أفعاله، وعدم وجود الصلة بينه وبين الله سبحانه.

ولأجل أن نقف على نصوص المعتزلة في هذا الباب نقتطف من شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد شيخ المعتزلة في عصره المتوفي عام 415، عدة مقاطع:

يقول: قد علم عقلاً وسمعا فساد ما تقوله المجبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى وجملة القول في ذلك أن تصرفاتنا محتاجة إلينا و متعلقة بنا لحدوثها.

وعند جهنم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا ويقول إنما نحن كالظروف لها حتى إن خلق فينا كان، وإن لم يخلق لم يكن.

وعند ضرار بن عمرو أنها متعلقة بنا و محتاجة إلينا، لكن جهة الحاجة إنما هو الكسب وقد شارك جهنم في المذهب وزاد عليه في الإحالة (الكسب). وما ذكره جهنم على فساده معقول وما ذكره هو غير معقول أصلاً.

فأما المتخلفون من المجبرة فقد قسموا التصرفات قسمين، فجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد (كالإحراق المتولد من إلقاء القرطاس في النار).

ص: 322

1- شرح المواقف، ج 8، ص 154. ولاحظ الأسفار، ج 6، ص 370.

ثم استدلل القاضي على مذهبه بوجوه نشير إلى بعضها:

قال: والذي يدل على ذلك:

الأول: أن انفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته. ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ولا للقصير لما قصرت.

كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت وللكاذب لم كذبت، فلو لا أن أحدهما متعلق بنا و موجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل، وكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عرف فساده.

الثاني: إنه يلزم قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار لأن الكفرة أن يقولوا: إن كان الجهاد على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقتة والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له.

الثالث: ما ثبت من أن العاقل لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام في رقبتة. وإذا وجب ذلك في الواحد منّا فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى. وعلى مذهبهم (المجبرة) إنه تعالى شوه نفسه وسوأ الثناء عليه وأراد منهم كل ذلك تعالى عما يقولون.

الرابع: إن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان تعالى خالقا لها لوجب أن يكون ظالما وجائرا تعالى الله عن ذلك.

الخامس: الاستدلال بعدة من الآيات منها قوله: مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ (1). فقد نفى سبحانه التفاوت عن خلقه، وليس المراد التفاوت في الخلق لوجوده فيه، بل المراد التفاوت من جهة الحكمة. إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره.

ص: 323

ثم إنَّ القاضي يرد على أدلة الأشاعرة التي نقلناها عنهم(1).

وأنت خير بأنَّ هذه الدلائل على فرض تماميتها ترد القول بالجبر أي ارتباط أفعال العباد باللَّه سبحانه وانقطاعها عن العبد ولا تثبت العكس، وأنَّ فعل العبد مخلوق للعبد لا صلة له بنحو من الأنحاء باللَّه سبحانه كما هو مدعى المعتزلة، ولأجل ذلك هنا منهج ثالث وهو الأمر بين الأمرين كما سيوافيك:

وفي الحقيقة، إنَّ هذه الطائفة تنكر التوحيد الأفعالي الذي ركَّز عليه النقل والعقل، وهو أنَّه لا خالق إلاَّ الله سبحانه.

توضيح ذلك: إنَّ دافع المعتزلة إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على وصف من أوصافه سبحانه وهو «العدل». فلما كان العدل عندهم هو الأصل والأساس في سائر المباحث، عمدوا إلى تطبيق مسألة أفعال العباد عليه فخرجوا بهذه النتيجة: إنَّ القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ينافي عدله. ولجئوا بعدها إلى القول بأنها من صنع العبد وليس لله فيها أي صنع. ولما كان الأصل عند الأشاعرة هو التوحيد الأفعالي وأنه لا مؤثر استقلالاً ولا تبعاً غيره سبحانه، عمدوا إلى تطبيق هذه المسألة على أساسهم. فجعلوا أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه وليس للعبد فيها صنع.

فالطائفتان لم تتدبرا في مسألة أفعال العباد تدبراً عميقاً، بل جعلتا النظر فيها فرعاً للنظر في الأصل الذي تبتناه. وقد غفلتا عن أنَّ هناك طريقاً ثالثاً يجتمع فيه الأصلان: التوحيد الأفعالي ووصف العدل، مع القول بالاختيار، كما سيتضح ذلك عند البحث عن المنهج الثالث للاختيار.

فلنعطف عنان الكلام إلى الأصل الفلسفي الذي بني عليه القول بتفويض أفعال العباد إلى أنفسهم.

ص: 324

1- لاحظ شرح الأصول الخمسة، ص 332 و 336 و 344 و 345 و 355 و 372.

حاجة الممكن إلى العلة تنحصر في حدوثه

قالوا: إنّ سرّ حاجة الممكن إلى الواجب والمعلول إلى العلة هو حدوثه الذي يفسر بالوجود المسبوق بالعدم وانقلاب العدم إليه. فإذا حدث الممكن ترتفع الحاجة، لأنّ البقاء شيء و الحدوث شيء آخر. إذ الحدوث لا ينطبق إلّا على الوجود الأول القاطع للعدم. وأمّا الوجودات اللاحقة فلا تتصف بالحدوث بل تتصف بالبقاء. فعندئذ يكون الشيء في بقاء ذاته غير محتاج إلى العلة. فإذا كان هذا حال الذات، فكيف حال الأفعال، فلا يحتاج في أعماله إلى العلة.

و لأجل ذلك يفعل العباد أو يتركون بقدرة وإرادة من أنفسهم، ولا صلة في هذه الحال بين الذات والأفعال، و الواجب الحكيم سبحانه.

يقول الشيخ الرئيس حاكيا عقيدة المفوضة: «وقد يقولون: إنّّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء. وحتى أنّ كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لأنّ العالم عندهم إنما احتاج إلى الباري تعالى في آن أوجده (أخرجه من العدم إلى الوجود) حتى كان بذلك فاعلا، فإذا جعل و حصل له الوجود من العدم، فكيف يخرج بعد ذلك الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل»(1).

تحليل هذا الأصل و نقده

إشارة

إنّ هذا الأصل الذي بنى عليه القوم نظريتهم في أفعال العباد، بل في أفعال و آثار كل الكائنات، باطل لوجه نشير إليها:

الوجه الأول:

إنّ مناط حاجة المعلول إلى العلة هو الإمكان أي عدم

ص: 325

1- الإشارات للشيخ الرئيس، ج 3، ص 68. لاحظ كشف المراد، الفصل الأول، المسألة 29، و المسألة 44. و الأسفار، ج 2، ص 203-204.

كون وجوده نابعا من ذاته، وكون الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته متساويان، وهذا الملاك موجود في حالتي البدء والبقاء، وأمّا الحدوث فليس ملاكا للحاجة فإنه عبارة عن تحقق الشيء بعد عدمه، و مثل هذا أمر انتزاعي ينتزع بعد اتصاف الماهية بالوجود، و ملاك الحاجة يجب أن يكون قبل الوجود لا بعده.

إنّ الحدوث أمر منتزع من الشيء بعد تحققه، ويقع في الدرجة الخامسة من محل حاجة الممكن إلى العلة. وذلك لأن الشيء يحتاج أولا ثم تقتربه العلة ثانيا، فتوجده ثالثا، فيتحقق الوجود رابعا، فينتزع منه وصف الحدوث خامسا. فكيف يكون الحدوث مناط الحاجة الذي يجب أن يكون في المرتبة الأولى وقد اشتهر قولهم: الشيء قرّر (تصوّر)، فاحتاج، فأوجد، فوجد، فحدث.

وبعبارة ثانية: ذهب الحكماء إلى أنّ مناط الحاجة هو كون الشيء (الماهية) متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، و أنّه بذاته لا يقتضي شيئا واحدا من الطرفين ولا يخرج عن حد الاستواء إلاّ بعلّة قاهرة تجره إلى أحد الطرفين، و تخرجه عن حالة اللاقتضاء إلى حالة الاقتضاء فإذا كان مناط الحاجة هو ذلك (إن الشيء بالنظر إلى ذاته لا يقتضي شيئا) فهو موجود في حالتي الحدوث والبقاء. والقول باستغناء الكون في بقاءه، عن العلة، دون حدوثه، تخصيص للقاعدة العقلية التي تقول: إنّ كل ممكن ما دام ممكنا بمعنى ما دام كون الوجود غير نابع من ذاته يحتاج إلى علة، و تخصيص القاعدة العقلية مرفوض جدا.

و يشير الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الأصفهاني في منظومته إلى هذا الوجه بقوله:

والافتقار لازم الإمكان *** من دون حاجة إلى البرهان

لا فرق ما بين الحدوث والبقاء *** في لازم الذات ولن يفترقا

الوجه الثاني:

إنّ القول بأنّ العالم المادي بحاجة إلى العلة في

الحدوث دون البقاء، يشبه القول بأنّ بعض أبعاد الجسم بحاجة إلى العلة دون الأبعاد الأخرى. فإنّ لكل جسم بعدين، بعدا مكانيا وبعدا زمانيا، فامتداد الجسم في أبعاده الثلاثة، يشكل بعده المكاني. كما أنّ بقاءه في عمود الزمان يشكل بعده الزماني. فالجسم باعتبار أبعاضه، ذو أبعاد مكانية، وباعتبار استمرار وجوده مدى الساعات و الأيام ذو أبعاد زمانية. فكما أنّ حاجة الجسم إلى العلة لا تختص ببعض أجزائه و أبعاضه بل الجسم في كل بعد من الأبعاد المكانية محتاج إلى العلة، فكذا هو محتاج إليها في جميع أبعاده الزمانية، حدوثا وبقاء من غير فرق بين آن الحدوث و آن البقاء و الآتات المتتالية. فالتفريق بين الحدوث و البقاء يشبه القول باستغناء الجسم في بعض أبعاضه عن العلة. فالبعد الزماني و المكاني وجهان لعملة واحدة، و بعدان لشيء واحد فلا يمكن التفكيك بينهما.

و تظهر حقيقة هذا الوجه إذا وقفنا على أنّ العالم في ظل الحركة الجوهرية، في تبدل مستمر، و تغيير دائم نافذين في جوهر الأشياء و طبيعة العالم المادي، فذوات الأشياء في تجدد دائم و اندثار متواصل. و العالم حسب هذه النظرية أشبه بنهر جار تتعكس فيه صورة القمر، فالناظر الساذج يتصور أنّ هناك صورة منعكسة على الماء و هي باقية ثابتة و الناظر الدقيق على أنّ الصور تتبدل حسب جريان الماء و سيلانه، فهناك صور مستمرة.

و على ضوء هذه النظرية: العالم المادي أشبه بعين نابعة من دون توقف حتى لحظة واحدة. فإذا كان هذا حال العالم المادي، فكيف يصح لعاقل أن يقول: إنّ العالم و منه الإنسان إنما يحتاج إلى العلة في حدوثه دون بقاءه، مع أنّه ليس هنا أي بقاء و ثبات بل العالم في حدوث بعد حدوث و زوال بعد زوال، على وجه الاتصال و الاستمرار بحيث يحسبه الساذج بقاء، و هو في حال الزوال و التبدل و السيلان: وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ (1).

ص: 327

1- سورة النمل: الآية 88. البحث عن الحركة الجوهرية طويل الذيل وقد أشبع الأستاذ الكلام فيها في بعض محاضراته. لاحظ كتاب «اللّه خالق الكون» ص 525-555 تجد فيه بغيتك.

إنّ القول بحاجة الممكن إلى العلة في حدوثه دون بقائه غفلة عن واقعية المعلول ونسبته إلى علته فإن وزانه إليها وزان المعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي. فكما أنه ليس للأول الخروج عن إطار الثاني في المراحل الثلاث: التصوّر، والدلالة، والتحقّق، فهكذا المعلول ليس له الخروج عن إطار العلة في حال من الحالين الحدوث، والبقاء(1).

فإذا كان هذا حال المقاس عليه فاستوضح منه حال المقاس، فإنّ المفاض منه سبحانه هو الوجود وهو لا يخلو عن إحدى حالتين: إمّا وجود واجب أو ممكن، والأول خلف لأن المفروض كونه معلولاً، فثبت الثاني، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه (الإمكان) فكما هو ممكن حدوثاً، ممكن بقاء، ومثل ذلك لا يستغني عن الواجب في حال من الحالات لأن الاستغناء آية انقلابه عن الإمكان إلى الوجود، وعن الفقر إلى الغنى.

نعم، ما ذكرنا من النسبة إنما يجري في العلل، والمعاليل الإلهية لا الفواعل الطبيعية، فالمعلول الإلهي بالنسبة إلى علته هو ما ذكرنا، والمراد من العلة الإلهية، مفيض الوجود ومعطيه كالنفس بالنسبة إلى الصور التي تخلقها في ضميرها، والإرادة التي توجدتها في موطنها، ففي مثل هذه المعاليل، تكون نسبة المعلول إلى العلة، كنسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي.

وأما الفاعل الطبيعي، كالنار بالنسبة إلى الإحراق، فخارج عن إطار بحثنا، إذ ليس هناك عليّة حقيقية، بل حديث العلية هناك لا يتجاوز عن تبديل أجزاء النار إلى الحرارة. وذلك كما هو الحال في العلل الفيزيائية

و الكيمائية، فالعلية هناك تبدل المادة إلى غيرها في ظل شرائط و خصوصيات توجب التبدل و ليس هناك حديث عن الإيجاد و الإعطاء.

و على ذلك فالتفويض أي استقلال الفاعل في الفعل يستلزم انقلاب الممكن و صيرورته واجبا في جهتين:

الأولى: الاستغناء في جانب الذات من حيث البقاء.

الثانية: الاستغناء في جانب نفس الفعل مع أنّ الفعل ممكن مثل الذات.

الوجه الرابع:

إنّ القول بالتفويض يستلزم الشرك، أي الاعتقاد بوجود خالقين مستقلين أحدهما العلة العليا التي أحدثت الموجودات و الكائنات و الإنسان، و الأخرى الإنسان بل كل الكائنات فإنها تستقل بعد الخلقة و الحدوث في بقائها أولا و تأثيراتها ثانيا.

فلو قالت المعتزلة بالتفصيل بين الكائنات و الإنسان و نسبت آثار الكائنات إلى الواجب بحجة أنها لا تنافي العدل دون الإنسان، يكون التفصيل بلا دليل.

ثم إنّ القوم استدلوا على المسألة العقلية (غناء الممكن في بقائه عن العلة) بالأمثلة المحسوسة، منها: بقاء البناء و المصنوعات بعد موت البناء و الصانع، و لكن التمثيل في غير محله لأنّ البناء و الصانع فاعلان للحركة أي ضم بعض الأجزاء إلى بعض و الحركة تنتهي بانتهاء عملهما فضلا عن موتهما. و أمّا بقاء البناء و المصنوعات فهو مرهون للنظم السائد فيهما فإن البناء يبقى بفضل القوى الطبيعية الكامنة فيه، التي أودعها الله سبحانه في صميم الأشياء فليس للبناء و الصانع فيها صنع، و أمّا الهيئة و الشكل فهما نتيجة اجتماع أجزاء صغيرة، فتحصل من المجموع هيئة خاصة و ليس لهما فيها أيضا صنع.

الحق أنّ قياس المعقول بالمحسوس الذي ارتكبه المعتزلة قياس غير تام ولو أراد المحقق ارتكاب لهذا القياس و التمثيل فعليه أن يتمسك بالمثالين التاليين:

الأول: إنّ مثل الموجودات الإمكانية بالنسبة إلى الواجب، كمثال المصباح الكهربائي المضيء، فالحس الخاطئ يزعم أنّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضوء الأول، ويتصور أنّ المصباح إنّما يحتاج إلى المولد الكهربائي في حدوث الضوء، دون استمراره.

و الحال أنّ المصباح فاقد للإضاءة في مقام الذات محتاج في حصولها إلى ذلك المولد في كل لحظة، لأنّ الضوء المتألئ من المصباح إنّما هو استضاءة بعد استضاءة، واستنارة بعد استنارة من المولد الكهربائي. أفلا ينطفئ المصباح إذا انقطع الاتصال بينه وبين المولد؟ فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائي تماما، فهو لكونه فاقدا للوجود الذاتي يحتاج إلى العلة في حدوثه و بقاءه لأنه يأخذ الوجود أنا بعد أن، وزمانا بعد زمان.

الثاني: نفترض منطقة حارة جافة تطلع عليها الشمس بأشعتها المحرقة الشديدة. فإذا أردنا أن تكون تلك المنطقة رطبة دائما بتقطير الماء عليها، وإفاضته بما يشبه الرذاذ، فإن هذا الأمر يتوقف على استمرار تقاطر الماء عليها و لو انقطع لحظة ساد عليها الجفاف و صارت يابسة.

فمثل الممكن الذي يتصف بالوجود باستمرار، مثل هذه الأرض المتصفة بالرطوبة دائما، فكما أنّ الثاني رهن استمرار إفاضة قطرات الماء عليها أنا بعد أن، فهكذا الأول لا يتحقق إلا باستمرار إفاضة الوجود عليه أنا بعد أن. و لو انقطع الفيض و الصلة بينه وبين المفيض لانعدم و لم يبق منه أثر.

إن الذكر الحكيم يرد التفويض بحماس و وضوح:

1 - يقول سبحانه: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (1).

فالآية نصّ في كون الفقر ثابت للإنسان في جميع الأحوال، فكيف يستغني عنه سبحانه بعد حدوثه، وفي بقائه. أو كيف يستغني في فعله عن الواجب مع سيادة الفقر عليه.

2 - و يقول سبحانه: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (2) فالله تعالى ينسب الحسنة الصادرة من العبد إليه تعالى. فلو لم تكن هناك صلة بين الخالق و فعل العبد فما معنى هذه النسبة؟.

3 - و يقول سبحانه: وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (3).

4 - و يقول سبحانه: كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ (4).

5 - و يقول سبحانه: فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ (5).

6 - و يقول سبحانه: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا (6).

ص: 331

1- سورة فاطر: الآية 15.

2- سورة النساء: الآية 79.

3- سورة البقرة: الآية 102.

4- سورة البقرة: الآية 249.

5- سورة البقرة: الآية 251.

6- سورة آل عمران: الآية 145.

7 - و يقول سبحانه: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (1).

إلى غير ذلك من الآيات التي تقيد فعل الإنسان بإذنه، والمراد منه مشيئته سبحانه. فيكون المراد أنّ أفعال العباد واقعة في إطار مشيئته تعالى، فكيف تستقل عنه سبحانه؟ وما ورد في الذكر الحكيم مما يفنّد هذه المزعمة أكثر من ذلك. وقد ذكرنا بعض الآيات عند البحث عن الجبر الأشعري فلاحظ.

وأما السنّة، فقد تضافرت الروايات على نقد نظرية التفويض بصور مختلفة نذكر بعضها:

1 - روى الصدوق في (الأمالي) عن هشام قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إنا لا نقول جبرا ولا تفويضا» (2).

2 - روى الصدوق في (الأمالي) أيضا عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ الله عز وجل أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله عز وجل في حكمه، وهو كافر. ورجل يزعم أنّ الأمر مفوض إليهم فهذا وهن الله في سلطانه، فهو كافر. ورجل يقول: إنّ الله عز وجل كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ» (3).

3 - روى الطبرسي في (الاحتجاج) عن أبي حمزة الثمالي أنّه قال:

قال أبو جعفر للحسن البصري: «إيّاك أن تقول بالتفويض فإنّ الله عز وجل لم يفوض الأمر إلى خلقه و هنا منه وضعفا، ولا أجبرهم على معاصيه ظلما» (4).

ص: 332

1- سورة يونس: الآية 100.

2- البحار، ج 5، كتاب العدل و المعاد، ص 4، ح 1.

3- المصدر السابق، ص 10، ح 14.

4- المصدر السابق، ح 26.

4 - روى الصدوق في (توحيده)، و البرقي في (محاسنه) عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «اللّٰه تبارك و تعالىٰ أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، و اللّٰه أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»⁽¹⁾.

5 - روى الصدوق في (توحيده) عن حفص بن قرط: عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه و آله): «من زعم أنّ الله تبارك و تعالىٰ يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله. و من زعم أنّ الخير و الشر بغير مشيئة الله، فقد أخرج الله من سلطانه. و من زعم أنّ المعاصي بغير قوّة الله، فقد كذب على الله، و من كذب على الله أدخله الله النار»⁽²⁾.

6 - روى الصدوق في (عيون أخبار الرضا) عن الرضا (عليه السلام) أنّه قال: «مساكين القدرية، أرادوا أن يصفوا الله عزّ و جلّ بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه»⁽³⁾. و الحديث يشير إلى ما ذكرناه في صدر البحث من أنّ المعتزلة لما جعلوا العدل أصلاً فرّعوا القول بالتفويض عليه، غافلين عن الطريق الذي يجمع بين العدل و وقوع الفعل في سلطانه سبحانه.

ص: 333

1- المصدر السابق، ح 64. و التّوحيد للصدوق باب نفي الجبر و التفويض، ص 360، ح 4.

2- المصدر السابق، ح 85. و التوحيد، ص 359، ح 2.

3- المصدر السابق، ص 54، ح 93.

(2) الاختيار لدى الوجوديين

إشارة

الاختيار لدى الوجوديين - الذائع الصيت في الغرب - يقوم مقام التفويض لدى المعتزلة في الشرق الإسلامي غير أنّ الداعي يختلف عند الفرقتين، فالمعتزلي الشرقي قال بثبوت الاختيار للإنسان في أفعاله بصورة التفويض حفاظاً على العدل الإلهي. والوجودي الغربي ذهب إلى أنّ الإنسان يتكون ويتولد مجرداً عن كل لون وصبغة، وعن كل ميل وغريزة، للحفاظ على حرّيته وعدم انسياقه بالذات إلى جانب خاص.

وإذا كان التفويض المعتزلي ردّ فعل على الجبر المعروف بين أهل الحديث والحنابلة، ثم الأشاعرة، فالاختيار لدى الوجوديين بالنحو السابق ردّ فعل على الجبري المادي الذي يعتقد بأنّ الإنسان يتولد وهو أسير عامل الوراثة ثم الثقافة والبيئة. فالوجوديون تقدموا في إثبات الاختيار إلى حدّ أنكروا أن يكون لغير فعل الإنسان وعمله تأثير في تكوّن شخصيته.

و من رواد هذا المسلك في الأوساط الغربية الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر(1) وحاصل مذهبه:

ص: 335

1- ولد في باريس عام 1905.

إنّ وجود الإنسان متقدم على طبيعته و ماهيته فهو يتكون بلا ماهية و يتولد بلا قيد. ثم إنّه بفعله و عمله في ظل إرادته و اختياره، يصنع لنفسه شخصية. و على ذلك فما اشتهر من وجود الميول و الغرائز في الوجود الإنساني التي تضيف على وجود الإنسان لونا و صبغة و توجد فيه انحيازاً إلى نقطة و تمايلاً إلى شيء، ليس بصحيح لأن الاعتراف بوجود هذه الغرائز، سواء أكانت علوية أو سفلية يزاحم اختياره و حريته، و يسلب منه الحرية التامة و التساوي بالنسبة إلى كل شيء.

فلأجل الحفاظ على حرية الإنسان و كونه موجوداً فعّالاً بالاختيار و حرّاً في الانتخاب يجب إنكار كل عقيدة مسبقة (يريد نفي القضاء و القدر)، و كل مصير يجعله مسيراً. و هذا هو المراد ممّا اشتهر منهم بأنّ الإنسان يتكون بلا ماهية⁽¹⁾.

مناقشة النظرية

إشارة

إنّ للإنسان ماهيتين:

1 - ماهية عامة يتكون معها و يتولد بها.

2 - ماهية خاصة يكتسبها في ضوء إرادته عن طريق العمل.

و عدم التفرقة بين الماهيتين دفعهم إلى الاعتقاد بتكون الإنسان و تولده مجرداً عن كل صبغة طبيعية و سائقة ذاتية.

أما الطبيعة العامة،

فهي عبارة عن الطاقات و المواهب الإلهية المودعة في وجوده و هي ميول طبيعية تسوقه إلى نقطة خاصة فيها سعادته أو شقاؤه و قد أعطى سبحانه، زمامها بيد الإنسان المختار في كيفية الاستفادة منها كمّاً و كيفاً. و نحن نعترف بأنّ هذه المواهب و الاستعدادات توجد في نفس الإنسان محدودية خاصة و تحقق في وجوده انحيازاً إلى جانب، و لكنها لا تعدو عن كونها قابليات و اقتضاءات و أرضيات لأهداف خاصة، و لكن زمام

ص: 336

1- عصر التجزية و التحليل، ص 125.

الاختيار فيها بيد الإنسان المختار فله أن يتطلب بهذه المواهب ما شاء. كما له أن يترك الاستفادة منها، بل له أن يكافحها.

والذي يدل على ذلك ما كشف عنه العلم من أنّ الإنسان يتولد وفيه طاقات و سوائق متضادة و مختلفة، و كل يطلب منشودا خاصا، و لولا هذه الطاقات المتضادة لما وصل الإنسان إلى قمة التكامل. مثلا:

الإنسان جبل على حب النفس، و يظهر هذا منه من نعومة أظفاره، و في الوقت نفسه جبل على حب الخير و يظهر بعد سنين من حياته. فالإنسان المختار يستفيد من تلك الميول الطبيعية على حد لا يجعله حب الذات حيوانا ضاريا، كما لا يجعله حبّ الخير إنسانا تاركا و مهملًا لحياته.

فالحفاظ على حرية الإنسان لا يتوقف على إنكار الفطريات و الغرائز بل يكفي في ذلك القول بأنّ للإنسان ماهية عامة موجودة في جميع الأفراد ليس للإنسان في الانطباع بها أي صنع و دخالة. و ماهية خاصة، يستحصلها عن طريق العمل كما سنشرحه.

و أما الطبيعة الخاصة،

فهي عبارة عمّا يتكون في نفس الإنسان من الروحيات العالية أو الدانية نتيجة استفادته من تلك المواهب الأولية، إفراطا أو تفريطا أو اعتدالا. مثلا قد أودعت يد الخلق في وجود الإنسان ميولا سافلة كالغضب. و في الوقت نفسه أودعت ميولا عالية كالرحمة و الرأفة.

فربما يتجلى الإنسان في مسرح الحياة سبعا ضاريا لإفراطه في أعماله قوة الغضب، كما قد يتجلى إنسانا مهملًا تاركا لحقوقه الفردية و الاجتماعية و فريسة للمعتدين لتفريطه في أعمالها. و قد يتجلى إنسانا مثاليا يستفيد منها على حدّ الاعتدال بالموازنة مع جانب الرحمة و الرأفة فيدفع عن نفسه الاعتداءات و في بعض الأحيان يؤثر غيره و يقوم بحاجات بني نوعه. فهناك شخصيات ثلاث تتكون في الفرد الإنساني حسب أعماله تلك الموهبة الإلهية. و قس عليه سائر الميول و الغرائز عالية كانت أو سافلة، إنسانية كانت أو حيوانية.

ثم إنَّ سعادة الإنسان و شقائه ليسا رهن الماهية العامة، و الاعتراف بها لا يمس بكرامة سعادته، كما لا يجعله في عداد الأتقياء. بل الماهيات العامة تعبّد له طريق السعادة خصوصا الفطريات العالية الإنسانية التي كشف عنها العلم و هي:

1 - روح الاستقراء و اكتشاف الحقائق.

2 - حب الخير و النزوع إلى البر و المعروف.

3 - علاقته بالجمال في مجالات الطبيعية و الصناعة.

4 - الشعور الديني الذي يتأجج لدى الشباب في سن البلوغ.

فهذه الميول النابعة من داخل الإنسان و فطرته هي ماهيته العامة و كلها تسوقه إلى الخير و تصده عن الشر، لكن على وجه الاقتضاء فهناك إنسان يستخدم تلك المواهب في ظل الاختيار و الإرادة و يكون عالما كاشفا عن السنن الكونية، و إنسانا بارًا يفعل الخير لبني نوعه، و موجودا فتانا يصنع المصنوعات الدقيقة، و إنسانا إلهيا، يعتقد بأنّ وراء العالم عالما آخر و أنّ هناك خالقا للكون و له تجاهه مسؤوليات و تكاليف.

كما أنّ هناك إنسان يترك الاستفادة منها أو من بعضها فيسقط في المهاي و يتجلى على خلاف الإنسان المتقدم.

فالاعتراف بهذه الفطريات لا يجعل الإنسان جاهز الصنع، كما عرفت، فإن الذي يرتبط بهذه الفطريات إنما هي شخصيته العامة و أمّا شخصيته الخاصة فهي مصنوعة إرادته و اختياره.

و العجب أنّ مبدع النظرية لم يقدر على إنكار ماهية عامة للإنسان في بعض المجالات، فهو يعترف بأنّ الإنسان يتولد في إطار قيود خاصة منها أنّ وجوده متعلق بهذا العالم، و يعيش حياة اجتماعية، و أنّه موجود فان، و غير ذلك من الحدود و القيود.

أقول: إنّ الحدود و القيود التي تحدّ شخصية الإنسان لا من قبل نفسه

أكثر مما اعترف به، فكل إنسان يعيش بين أحضان العالم المادي محكوم بقوانين الكون الفيزيائية والكيميائية.

و الظاهر أنّ أصحاب النظرية قد ابتدعوا المدعى و صاغوه في قالب خاص لغايات اجتماعية ثم ذهبوا - للحفاظ على المدعى - إلى إنكار الفطريات و الغرائز المودوعة في وجوده و هو أشبه باتخاذ موقف خاص في موضوع ثم تعمّل الدليل عليه.

ص: 339

(3) الاختيار في مذهب الأمر بين الأمرين

إشارة

إن أصحاب المناهج الفكرية، في مسألة أفعال الإنسان، اعتقدوا بأن الحق ينحصر في القول بالجبر أو التفويض وأنه ليس هناك طريق ثالث يسلكه الإنسان الباحث ويحفظ أساس القول بهما. وقد عرفت أنّ الجنوح إلى الجبر في العصور الأولى كان لأجل التحفظ على التوحيد الأفعالي وأنه لا خالق إلا هو. كما أنّ الانحياز إلى التفويض كان لغاية التحفظ على عدله سبحانه فالأشاعرة جنحوا إلى الجبر حرصاً على الأصل الأول، والمعتزلة إلى الثاني حرصاً على أصل العدل. وكلا الطرفين غفل عن نظرية ثالثة يوافقها العقل ويدعمها الكتاب والسنة وفيها الحفاظ على كل من أصل التوحيد والعدل، مع نزاهتها، عن مضاعفات القولين. فإنّ في القول بالجبر بطلان البعث والتكليف، وفي القول بالتفويض الثنوية والشرك.

فهذه النظرية الثالثة، جامعة وحافظة لما يتبناه الطرفان من الأصول وفي الوقت نفسه منزّهة عن التوالي والمفاسد. وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الذي لم يزل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يحثون عليه، من لدن حمي وطيس الجدل في أفعال الإنسان من حيث القضاء والقدر أو غيرهما. غير أنّ أكثر المتكلمين من السنة لم يقفوا على تلك النظرية بتاتا أو لم يتأملوا فيها. وقلّ فيهم من تأمل فيها وصرّح بصدقها كالإمام الرّازي في

تفسيره و الشيخ عبده في رسالة التوحيد(1)، فهما من قادة هذا المذهب بين أهل السنة، ولكن غيرهما بين جبري لا يرى للإنسان حرية و اختياراً، و تفويضي وقع في حبال الشرك. نعم، قد انقضت الطائفة الثانية بانقراض المعتزلة بالسيوف التي سلطت عليهم فلم يبق منهم و لا من آثارهم و كتبهم إلا شيئاً لا يذكر.

و أمّا حقيقة هذا المذهب فتتبعين في ظل أمور:(2).

الأول - الإمكان في الماهية غير الإمكان في الوجود

إنّ الإمكان تارة يقع وصفا للماهية و أخرى وصفا للوجود، و المقصود منه في الأول تساوي ماهية الشيء بالنسبة إلى الوجود و العدم، بمعنى أنها واقعة في مركز الدائرة، فلا تخرج عنه إلى أحد الطرفين، إلاّ بعامل يخرجها عن حالة التساوي و يضفي عليها لزوم الاتصاف بأحدهما، و هذا واضح.

و أمّا إذا وقعت وصفا للوجود بما هو وجود الذي يعبر عنه بالوجود الإمكانى و يعدّ فعلاً للواجب، فليس معنى إمكانه تساوي نسبته إلى الوجود و العدم، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، و سلبه عنه ممتنع فلا معنى لأنّ يقال إنّ نسبة الوجود إلى الوجود الإمكانى تساوي نسبته إلى العدم، بل نسبة الوجود إليه ضرورية و نسبة العدم إليه ممتنعة.

بل معنى توصيف الوجود بالإمكان عبارة عن كونه قائماً بالعلّة بجميع شئونه و خصوصياته.

فكلما وصف الوجود بما هو وجود عار عن الماهية، و صادر عن العلّة الواجبة، يراد منه التعلّق و القيام، و الصلة و الارتباط لا التساوي. فافهم ذلك.

ص: 342

1- سيوافيك نصوصهما في مطاف البحث.

2- و قد أوعزنا إليها في الأبحاث السابقة عند الردّ على نظرية الطائفتين من الأشاعرة و المفوّضة فلاحظ.

الثاني - ما هو المراد من قيام المعلول بعَلته

إذا كان توصيف الوجود بالإمكان بمعنى قيامه بعَلته، يقع الكلام في حقيقة ذلك القيام وأنه من أي نوع من أنواعه. فهل هو من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه؟، أو أن قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق ويشبه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي في المراحل الثلاث، التصور والدلالة والتحقق؟. إليك البيان:

إذا قلت: سرت من البصرة إلى الكوفة، فهناك معان اسمية هي السير والبصرة والكوفة، ومعنى حرفي وهو كون السير مبدوءاً من البصرة ومنتهاً إلى الكوفة. فالابتداء والانتهاؤ المفهومان من كلمتي «من» و«إلى» فاقدان للاستقلال في مجال التصور فلا يتصوران مستقلين و منفكين عن تصور البصرة والكوفة، وإلا لعاد المعنى الحرفي معنى اسمياً، ولصار نظير قولنا:

«الابتداء خير من الانتهاء».

وكذلك فاقدان للاستقلال في مجال الدلالة فلا يدلان على شيء إذا انفكتا عن مدخوليهما.

كما هما فاقدان للاستقلال في مقام التحقق والوجود، فليس للابتداء الحرفي وجود مستقل منفك عن متعلقه، كما ليس للانتهاؤ الحرفي وجود كذلك.

فالحافظ على المعنى الحرفي لا يتحقق إلاّ بثبوت عدم الاستقلال له في المجالات الماضية، وإلاّ لخرج عن كونه معنى حرفياً.

وعلى ضوء ذلك يتبين وزان الوجود الإمكانى الذي به تتجلى الأشياء وتتحقق الماهيات، وبه تصير الماهيات كالشجر والحيوان والإنسان من الأعيان الخارجية، فإن وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزان المعنى الحرفي إلى الاسمي، وذلك لأنّ الصادر من الواجب هو الوجود وهو لا يخلو من قسمين: إمّا واجب أو ممكن، والأول خلف لكون المفروض معلوليته وصدوره عنه، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه. فيتعين

الثاني. وقد عرفت أنّ معنى الإمكان في الوجود غير الإمكان في الماهية وأنّ معناه في الأول كونه متعلقاً بالعلّة وقائماً بها بجميع شئونه و خصوصياته، و الإمكان نافذ فيه و راسخ في واقعه رسوخ الحياة في الموجود الحيّ، و عند ذلك يكون الفقر الارتباط بالعلّة و القيام بها غير خارج عن واقع الوجود الإمكانى و يكون الفقر و الربط نفس ذاته و عين واقعه، و إلاّـ فلو كان في حاق الذات غنياً ثم عرض له الفقر يلزم الخلف، و خروج الموجود الغني عن كونه غنياً، إلى حيز الفقر و الحاجة.

و على هذا الأصل، لا يمكن إنكار صلة الوجودات الإمكانية باللّه سبحانه، من غير فرق بين الإنسان و غيره، و تبطل نظرية التفويض القائلة بانقطاع الصلة بين المبدأ و الموجودات الإمكانية. و هذه الحقيقة صادقة في الفواعل الإلهية و العلل غير الطبيعية ففيها يصدق ما ذكرنا من الوزن و المكانة و أمّا العلل الطبيعية فصدق العلة عليها من باب المجاز، كما تقدم.

الثالث - وحدة حقيقة الوجود يلزم التأثير في جميع المراتب

قد وقع النزاع بين الفلاسفة في أنّ الوجود الواجب و الوجود الإمكانى هل هما حقيقتان متباينتان بحيث لا صلة جامعة بينهما أبداً، و أنّ إطلاق الوجود عليهما من باب إطلاق اللفظ الموضوع لمعينين متباينين، كالعين الموضوعّة تارة للشمس و أخرى للذهب، أو أنهما من مقولة واحدة يجمعهما قدر مشترك و هو الوجود و طرد العدم و ما يفيد ذلك (1). و أنّ الوجود يطلق عليهما بوضع واحد و بمعنى مفرد، و إطلاق المعنى الواحد على الشئيين يقتضي وجود قدر مشترك بينهما و إلاّ يلزم انتزاع المعنى الواحد بما هو معنى واحد من الأشياء الكثيرة التي لا جهة وحدة بينها.

ص: 344

1- و هذه العناوين ليست معرفات حقيقية بل هي عناوين مشيرة إلى حقيقة مجهولة فإنّ حقيقة الوجود لا يقدر الإنسان على دركها، لأنّ أدوات المعرفة لا تتجاوز الذهن و الذهنيات، و هي لا تدرك الحقيقة الخارجية بل المفاهيم العارية عنها كمفهوم النار. و أما حقيقة الوجود فهي نفس العينية الخارجية، فكيف يمكن أن تكون مدركة للذهن؟!.

و الحق هو الثاني، لما عرفت من البرهان و عليه الحكماء غير المشائين. و على ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقة في مرتبة من المراتب ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازلة، أخذاً بوحدة الحقيقة، نعم يكون الأثر من حيث الشدة و الضعف، تابعا للمؤثر من هذه الحيثية، فالوجود الواجب بما أنه أقوى و أشد، يكون العلم و الدرك و الحياة و التأثير فيه مثله. و الوجود الإمكانى بما أن الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله. و لأجل ذلك ذهب الإلهيون إلى القول بسريان العلم و الحياة و القدرة إلى جميع مراتب الوجود الإمكانى و قد أثبتوه بهذا البرهان و حكموا بصحته من طريق الكشف و الشهود، و يشهد الكتاب العزيز على صحة نظريتهم في مجال السريان العلمى و الدركى إلى جميع مراتب الوجود حتى الجماد(1).

و على ضوء هذا الأصل، تبطل نظرية الأشاعرة المخصصة للتأثير بالواجب سبحانه، و السالبة له عن سائر المراتب زاعمة أنه مقتضى التوحيد الأفعالى، مع أنه كما يتحقق بسلب التأثير عمّا سواه يتحقق بتخصيص التأثير الاستقلالى بالله سبحانه و إرجاع تأثير الوجود في المراتب الإمكانية إلى إذنه و مشيئته. و الثاني هو المتعين لما عرفت من البرهان.

إذا وقفت على هذه الأصول تقف على النظرية الوسطى في المقام و أنه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلا عن الواجب، غنيا عنه، غير قائم به، قضاء لكون الفعل وجودا إمكانيا، و الوجود الإمكانى حقيقته التعلق و الصلة و الربط. كما أنه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاء لحكم الأصل الثالث من أن الوجود، في أي مرتبة كان من المراتب لا يخلو عن تأثير و دخالة فيما يظهر منه من الآثار، أو يقوم به من الأفعال. فالفعل مستند إلى الواجب من جهة و مستند إلى العبد من جهة أخرى. فليس الفعل

ص: 345

1- و قد أوعزنا إلى الآيات الناظرة إلى سريان العلم و إن أردت التفصيل فلاحظ مفاهيم القرآن، الجزء الأول، ص 207-238.

فعله سبحانه بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتا ويكون دوره دور المحل و الظرف لظهور الفعل، كما أنه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب، قضاء بكون الفعل بل الفاعل، أمرين ممكنين غير مستغنيين عن الواجب في أن من الآتات.

وفي هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالي منزّها عن الجبر. كما أن فيها محاسن العدل منزّها عن مغبة الشرك و الثنوية، يدرك ذلك كل من أمعن النظر. و ينطبق عليها قول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «اليمين و الشمال مضلّة، و الطريق الوسطى هي الجادة عليها باقي الكتاب و آثار النبوة»(1).

هذا إجمال النظرية حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفية، و لكن رفع الستار عن وجهها يحتاج إلى تمثيل يحقق واقعية النظرية بشكل محسوس.

و ما ذكروا من الأمثلة يختلف حسب إدراك الممثل حقيقة هذه النظرية و إليك بعضها.

مثالين للأمر بين الأمرين:

أ - الله فاعل بالتسبيب و العبد بالمباشرة

إن كثيرا من محققي الإمامية صوّروا هذه النظرية بما يوجب هذا العنوان فجعلوا نسبة الفعل إلى الله نسبة تسيببية و نسبته إلى العبد نسبة مباشرة بحجة أن الله سبحانه و هب الوجود و الحياة و العلم و القدرة لعباده، و جعلها في اختيارهم. و أن العبد هو الذي يصرف الموهوب في أي مورد شاء، فينسب الفعل إليه سبحانه لأجل كونه معطي المبادي و مفيض الوجود و القدرة، و إلى العبد لأنه الذي يصرفها في أي مورد شاء. و المثال الذي يبين حقيقة النظريات الثلاث في هذا المجال هو ما ذكره المحقق الخوئي في تعاليقه القيمة على أجود التقريرات، و محاضراته الملقاة على تلاميذه و إليك خلاصة البيان، قال:

ص: 346

لو فرضنا شخصا مرتعش اليد فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً وهو يعلم أنّ السيف المشدود في يده سيقع على آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف وقتل، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده.

و لو فرضنا أنّ رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى.

و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلاّ بإيصال رجل آخر التيار الكهربائي إليه ليعتد في عضلاته قوة و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آن انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص في الحال و أصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوة إلى جسم هذا الشخص فذهب باختياره و قتل إنساناً و الرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، أمّا إلى المباشر فلأنه قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أمّا إلى الموصول فلأنه أقدره و أعطاه التمكّن حتى في حال الفعل و الاشتغال بالقتل، و كان متمكناً من قطع القوة عنه في كل آن شاء و أراد.

فالجبري يمثل فعل العبد بالنسبة إلى الله تعالى كالمثال الأول، حيث أنّ اليد المرتعشة فاقدة للاختيار و مضطرة إلى الإهلاك.

كما أنّ التفويضي يمثل نسبة فعله إليه كالمثال الثاني، فهو يصوّر أنّ العبد يحتاج إلى إفاضة القدرة و الحياة منه سبحانه حدوثاً لا بقاء و العلة الأولى كافية في بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف، كما أنّه كان الأمر في المثال كذلك فكان الإنسان محتاجاً إلى رجل آخر في أخذ السيف، و بعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلى المعطي.

و القائل بالأمر بين الأمرين يصوّر النسبة كالمثال الثالث، فالإنسان في كل حال يحتاج إلى إفاضة القدرة و الحياة منه إليه بحيث لو قطع الفيض في آن

واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء. - إلى أن قال -: إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته، و ثانيهما نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطي الحياة و القدرة في كل آن و بصورة مستمرة حتى في آن اشتغاله بالعمل(1).

و هذا التمثيل مع كونه رفيع المنزلة في تبين المقصود إلا أنّ الفلاسفة الإلهيين لا يرضون بالقول بأنّ النفس تستخدم القوى كمن يستخدم كاتباً أو نقاشاً قائلين بأنّ مقام النفس بالنسبة إلى قواها أرفع من ذلك لأنّ مستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناءً، و مستخدم الكاتب لا يكون كاتباً، و مستخدم القوة السامعة و الباصرة (النفس) لا يجب أن يكون سميعاً و بصيراً. مع أنّ النفس هي السميعة البصيرة، فإذا كانت نسبة النفس إلى قواها فوق التسيب و الاستخدام فكيف مثله سبحانه و هو الخالق القيوم و ما سواه قائم به قوام المعنى الحرفي بالاسمي.

ولذا فإن لهم تمثيلاً آخر في المقام و هو التالي:

ب - الفعل فعل العبد و في الوقت نفسه فعل الله

إنّ بعض المحققين من الإمامية و في مقدمهم معلّم الأئمة الشيخ المفيد و بعده صدر المتألهين و تلاميذ نهجه يرون الموقف أدق من ذلك و يعتقدون أنّ للفعل نسبة حقيقية إلى الله سبحانه، كما أنّ له نسبة حقيقية إلى العبد، و لا تبطل إحدى النسبتين الأخرى، و نأتي لتبيين ذلك بمثالين:

أحدهما، ما ذكره معلّم الأئمة الشيخ المفيد (ت 336 - م 413)، على ما حكاه عنه العلامة الطباطبائي في محاضراته، و لم أقف عليه في كتب الشيخ المفيد و هو:

ص: 348

1- المحاضرات، ج 2، ص 87 و 88. أجود التقريرات، ج 1، ص 90.

نفترض أنّ مولى من الموالى العرفيين يختار عبدا من عبيده ويزوجه إحدى فتياته، ثم يقطع له قطيعة ويخصّه بدار و أثاث، وغير ذلك مما يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود وأجل مسمّى.

فإن قلنا إنّ المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى، وملكه ما ملك فإنه لا يملك، وأين العبد من الملك، كان ذلك قول المجبرة.

وإن قلنا: إنّ المولى بإعطائه المال لعبده وتمليكها، جعله مالكا وانعزل هو عن المالكية وكان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة.

ولو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، وقلنا: إنّ للمولى مقامه في المولوية، وللعبد مقامه في الرقيّة وإنّ العبد يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في عين أنّ العبد مالك، فهنا ملك على ملك، كان ذلك القول الحق الذي رآه أئمة أهل البيت (عليهم السّلام) وقام عليه البرهان(1).

وفي بعض الروايات إشارات رائعة إلى هذا التمثيل، منها:

ما رواه الصدوق في (توحيده) عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) قال: قال الله عز وجل: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبارادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد»(2).

ترى أنه يجعل مشيئة العبد وإرادته، مشيئة الله سبحانه وإرادته، ولا يعرفهما مفصولتين عن الله سبحانه بل الإرادة في نفس الانتساب إلى العبد منتسبة إلى الله سبحانه.

ثانيهما: ما ذكره صدر المتألهين وقال ما هذا حاصله:

إذا أردت التمثيل لتبيين كون الفعل الواحد فعلا لشخصين على

ص: 349

1- الميزان، ج 1، ص 100. وقد أشار إلى هذا التنزيل في تعليقه على البحار، لاحظ ج 5، ص 83.

2- التوحيد باب المشيئة والإرادة، ص 340، الحديث 10. ولاحظ بحار الأنوار كتاب العدل والمعاد ح 62 و 63 مع تعليقه العلامة الطباطبائي على الأول.

الحقيقة فلاحظ النفس الإنسانية، وقواها، فالله سبحانه خلقها مثالا، ذاتا وصفة وفعلا، لذاته وصفاته وأفعاله، قال سبحانه: وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (1). وقد أثر عن النبي والوصي القول بأنه «من عرف نفسه، عرف ربه» (2).

إن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة، فعل النفس أيضا. فالباصرة ليس لها شأن إلا إحضار الصورة المبصرة، أو انفعال البصر منها، وكذلك السامعة، فشأنها إحضار الهيئة المسموعة أو انفعالها بها، ومع ذلك فكل من الفعلين، كما هو فعل القوة، فعل النفس أيضا، لأنها السميعة البصيرة في الحقيقة وليس شأن النفس استخدام القوى بل هو فوق ذلك. لأننا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد أن نفوسنا بعينها الشاعرة في كل إدراك جزئي وشعور حسّي، كما أنها المتحرك بكل حركة طبيعية أو حيوانية منسوبة إلى قواها. وبهذا يتضح أن النفس بنفسها في العين قوة باصرة وفي الأذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة، وفي الرجل قوة ماشية، وهكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء، فيها تبصر العين وتسمع الأذن وتمشي الرجل. فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه وأعضائه، لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا، ولا تباينها قوة من القوى، مدركة كانت أو محرّكة، حيوانية كانت أو طبيعية.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه كما ليس في الوجود شأن إلا وهو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلا فعله، لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه، بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة. فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، وهو مع ذلك شأن من شؤون الحق الأول، فكذلك

ص: 350

1- سورة الذاريات: الآيتان 20 و 21.

2- غرر الحكم، ص 268، طبعة النجف. وروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قوله: «أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه». أمالي المرتضى، ج 2، ص 329.

علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأول على الوجه اللائق بذاته سبحانه(1).

هذا ما أفاده صدر المتألهين من التمثيل عند تبين حقيقة النظرية، وفي بعض الأحاديث إشارة إليه، روى الكليني في (الكافي)، عن أبان بن تغلب، عن أبي جعفر الباقر: إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ قَالَ: «ما يقرب إليّ عبد من عبادي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه، وإنه ليتقرب إليّ بالنافلة، حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبسط بها، إن دعاني أحببته وإن سألتني أعطيت»(2).

إلى هنا تم تبين التمثيل المبيّن لحقيقة النظرية، فسواء أكان المختار هو البيان الأول المشهور بين الإمامية، أم كان ما ذكره صدر المتألهين، فالتحقيق هو أنّ الفعل فعل الله وهو فعلنا إما بحديث التسيب والاستخدام أو لأجل أنّه لا يخلو شيء منه سبحانه، قال سبحانه: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ(3). وقال سبحانه: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ(4).

والله سبحانه من وراء وجود فعل الإنسان ومع وبعده كالنفس بالنسبة إلى قواها وأفعالها. وقال سبحانه: وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(5).

ثم إن القول بأنّ فعل العبد فعل الله سبحانه لا يصح نسبة كل ما يصدر عن العبد إلى الله سبحانه كأكله وشربه ونكاحه، وقد ذكرنا ضابطة قيمة لتمييز ما يصحّ نسبته إليه عما لا يصحّ مع كون السببية محفوظة في

ص: 351

1- الأسفار، ج 6 ص 377 إلى 378، وص 374.

2- وسائل الشيعة، ج 3. أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ب 17، ح 6.

3- سورة الحديد: الآية 4.

4- سورة ق: الآية 16.

5- سورة الروم: الآية 27.

الجميع عند البحث في التوحيد في الخالقية، فراجع(1).

بقي الكلام في الآيات والروايات التي يستنبط منها هذه النظرية بوضوح.

الأمر بين الأمرين في الكتاب والسنة

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين والإسنادين في فعل العبد، نسبة إلى الله سبحانه، وفي الوقت نفسه نسبة إلى العبد، من دون أن تترجم إحداهما الأخرى فإننا نجد هاتين النسبتين في آيات:

1 - قوله سبحانه: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِئَلَّيْكَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (2).

فترى أنه سبحانه ينسب الرمي إلى النبي، وفي الوقت نفسه يسلبه عنه وينسبه إلى ذاته، كما هو مفاد قوله: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ. ولا يصح هذا الإيجاب في عين السلب إلا على الوجه الذي ذكرناه وهو أن نسبة الفعل إلى العبد ليست نسبة كاملة بأن يكون له الصلة، دون الله سبحانه. ومثله في جانبه تعالى. فلأجل ذلك تصح النسبتان، كما يصح سلبه عن أحدهما وإسناده إلى الآخر. فلو كانت نسبة الفعل إلى واحد منهما نسبة المعلول إلى العلة التامة، لم يكن مجالاً إلا لإحداهما.

2 - قال سبحانه: فَاتُّلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (3).

فالظاهر أن المراد من التعذيب هو القتل لأن التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلا ذاك، لا العذاب البرزخي ولا الأخرى فإنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين. وعلى ذلك فقد نسب فعلاً

ص: 352

1- لاحظ ص 399 و 400.

2- سورة الأنفال: الآية 17.

3- سورة التوبة: الآية 14.

واحدًا إلى المؤمنين وخالقهم. ولا تصح تينك النسبتين إلا على هذا المنهج، وإلا ففي منهج الجبر لا تصح النسبة إلا إليه سبحانه، وفي منهج التفويض على العكس والمنهج الذي يصح كلتا النسبتين هو منهج الأمر بين الأمرين، على البيان الماضي قال الرازي الأشعري المذهب: «احتج أصحابنا على قولهم بأن فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله: يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ، فإن المراد من هذا التعذيب القتل والأسر. وظاهر النص يدل على أن ذلك القتل والأسر فعل الله تعالى، إلا أنه تعالى يدخله في عالم الوجود على أيدي العباد وهو صريح قولنا ومذهبنا»(1).

يلاحظ عليه: أن الآية ليست بصريحة ولا ظاهرة في الدلالة على مذهب الأشاعرة، فإن مذهبهم أن العباد بمنزلة الآلات المحضبة بل أدون منها حيث لا تأثير لإرادتهم وقدرتهم، وهي قابلة للانطباق على مذهب العدلية، بمعنى أنه سبحانه ينفذ إرادته من طريق إرادة المؤمنين لكونهم خاضعين له كخضوع العبد للمولى والمأمور للأمر. وقد شاع قولهم في التمثيل ب «فتح الأمير المدينة»، مع أن الفاتح هو الجيش، لكن بأمر الأمير.

ثم إن الجبائي من المعتزلة أجاب عن استدلال الأشاعرة بأنه لو صح أن يقال: إنه يعذب المؤمنين بأيدي الكافرين لجاز أن يقال: إنه يكذب أنبياءهم بألسنتهم، ويلعن المؤمنين ويسبهم بأفواههم، لأن المفروض أن الله خالق لذلك كله في كلا الجانبين.

و العجب أن الرازي قال في جواب الجبائي: «وأجاب أصحابنا عنه فقالوا أما الذي ألزمتهموه علينا فالأمر كذلك إلا-أنا لا- نقوله باللسان»!!(2).

3 - هناك آيات نسب الفعل الواحد في آية منها إلى الله سبحانه وفي

ص: 353

1- مفاتيح الغيب، ج 4، ص 418، الطبعة الأولى 1308.

2- مفاتيح الغيب، ج 4، ص 418، الطبعة الأولى 1308.

أخرى إلى المخلوق ولا تصح النسبتان إلا على هذا المبني، وهي عديدة نكتفي بواحدة منها:

قال سبحانه: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً (1). وقال أيضا: وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (2). ففي هاتين الآيتين ينسب القسوة إلى نفس اليهود و كأنهم صاروا هم السبب لعروض هذه الحالة إلى قلوبهم بشهادة أن الآيتين في مقام الذمّ و اللوم، فلو لم يكن هناك سببية من جانبهم لما صحّ تقييدهم.

و في الوقت نفسه يعرف فاعل هذه الحالة الطارئة بأنه هو الله تعالى و يقول: فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً (3).

4 - هناك مجموعة من الآيات تعرف الإنسان بأنه فاعل مختار في مجال أفعاله، وهي كثيرة أوعزنا إلى كثير منها فيما سبق.

فمنها قوله سبحانه: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ (4).

و منها قوله سبحانه: كُلُّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ (5).

و منها قوله سبحانه: لِكُلِّ امْرِيٍّ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْاِثْمِ (6).

و منها قوله سبحانه: وَ اَنْ لَيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعَى * وَ اَنْ سَعِيْهُ

ص: 354

1- سورة البقرة: الآية 74.

2- سورة الأنعام: الآية 43.

3- سورة المائدة: الآية 13.

4- سورة فصلت: الآية 46.

5- سورة الطور: الآية 21.

6- سورة النور: الآية 11.

سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَأُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى (1) .

و منها قوله سبحانه: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (2).

و منها قوله سبحانه: إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (3).

و منها قوله سبحانه: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (4).

و منها قوله سبحانه: إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (5).

و منها قوله سبحانه: وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (6).

إلى غير ذلك من الآيات التي تعترف بدور الإنسان في حياته و كونه مالكا لمشيئته و معيِّنا لمسيره في مصيره.

و هناك مجموعة أخرى من الآيات تصرّح بأنّ كل ما يقع في الكون من دقيق و جليل لا يقع إلاّ بإذنه سبحانه و مشيئته، و أنّ الإنسان لا يشاء لنفسه إلاّ ما شاء الله له و هي كثيرة نشير إلى بعضها:

منها - قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوَنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (7).

ص: 355

1- سورة النجم: الآيات 39-41

2- سورة الكهف: الآية 29.

3- سورة الزمر: الآية 7.

4- سورة الإنسان: الآية 3.

5- سورة المزمل: الآية 19، المدثر: الآية 55، النبأ: الآية 39، وعبس: الآية 12.

6- سورة الشمس: الآيات 7-10.

7- سورة التكوير: الآية 29.

و منها - قوله سبحانه أمرًا نبيّه: قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ (1). و ليست الآية خاصة بالمواهب الطارئة عليه من غير طريق اكتسابه، بل تعمّها و تعمّ كل ضرر و نفع يكسبهما بسعيه و فعله فلا يصل إليه الإنسان إلاّ عن طريق مشيئة الله سبحانه.

و منها - قوله سبحانه: وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (2).

و منها - قوله سبحانه: كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ (3).

و منها - قوله سبحانه: فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ (4).

و منها - قوله سبحانه: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (5) إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في أنّ كل ما يقع في الكون أو يصدر من العباد فهو بمشيئة و إذن منه سبحانه.

فالمجموعة الأولى من الآيات تناقض الجبر و تفنده، كما أنّ المجموعة الثانية ترد التفويض و تبطله و مقتضى الجمع بين المجموعتين حسب ما يرشدنا إليه التدبر فيها ليس إلاّ التحفظ على النسبتين و أنّ العبد يقوم بكل فعل و ترك، باختيار و حرية، لكن بإقدار و تمكين منه سبحانه فليس العبد في غنى عنه سبحانه في فعله و تركه. فهو يعمل في ظل عناياته و توفيقاته و لعلّ المراجع إلى الذكر الحكيم يجد من الآيات الراجعة إلى المجموعتين أكثر مما ذكرنا، كما يجد فيها قرائن و شواهد تسوقه إلى نفي كل من الجبر و التفويض و اختيار الأمر بين الأمرين.

ص: 356

1- سورة الأعراف: الآية 188.

2- سورة البقرة: الآية 102.

3- سورة البقرة: الآية 249.

4- سورة البقرة: الآية 251.

5- سورة يونس: الآية 100.

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم وأما الروايات فنذكر النزر اليسير مما جمعه الشيخ الصدوق في (توحيده) و (المجلسي في (بحاره).

1 - روى الصدوق عن أبي جعفر و أبي عبد الله (عليهما السلام) قالاً: «إنَّ الله عزَّ و جلَّ أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثم يعذبهم عليها و الله أعزَّ من أن يريد أمراً فلا يكون. قال فسئلا (عليهما السلام): هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة؟ قالاً: نعم أوسع ممَّا بين السَّماء و الأرض»(1).

2 - روى الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «ذكر عنده الجبر و التفويض فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، و لا تخاصمون عليه أحداً إلا كسرتموه، قلنا: إن رأيت ذلك. فقال: إنَّ الله عزَّ و جلَّ لم يطع بإكراه، و لم يعص بغلبة، و لم يهمل العباد في ملكه. و هو المالك لما ملكهم، و القادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صاداً، و لا منها مانعاً، و إن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و إن لم يحل و فعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال (عليه السلام): من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»(2).

3 - و روى الصدوق عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين» قال:

فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: مثل ذلك مثل رجل رأته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته أنت الذي أمرته بالمعصية»(3).

4 - روى الصدوق في (معاني الأخبار) و (عيون أخبار الرضا) عن

ص: 357

1- التوحيد باب نفي الجبر و التفويض، الحديث 3، ص 360.

2- المصدر السابق، الحديث 7، و السند صحيح.

3- المصدر السابق، الحديث 8.

الفضل عن الرضا (عليه السلام) فيما كتب للمؤمن: «من محض الإسلام أن الله تبارك وتعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، وأن أفعال العباد مخلوقة لله، خلق تقدير لا خلق تكوين، والله خالق كل شيء ولا تقول بالجبر والتفويض»(1).

5 - روى السيد بن طاوس في (طرائفه) قال: روي أن الفضل بن سهل سأل الرضا (عليه السلام) بين يدي المؤمن فقال: «يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم. قال:

فمطلقون؟ قال: الله أحكم من أن يهمل عبده ويكفه إلى نفسه»(2).

6 - وقد كتب الإمام العاشر أبو الحسن الثالث (صلوات الله عليه) رسالة في الرد على أهل الجبر والتفويض، وإثبات العدل، والأمر بين الأمرين، وهذه الرسالة نقلها صاحب تحف العقول في كتابه ومما جاء فيها:

«فأما الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ فهو قول من زعم أن الله جل وعز، أجبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها، ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه وكذبه ورد عليه قوله: وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا(3)، وقوله:

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ(4)، وقوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلِكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ(5). فمن زعم أنه مجبر على المعاصي، فقد أحال بذنبه على الله، وقد ظلمه في عقوبته، ومن ظلم الله فقد كذب كتابه، ومن كذب كتابه، فقد لزمه الكفر باجتماع الأمة. - إلى أن قال -: فمن زعم أن الله تعالى فوض أمره ونهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز... - إلى أن قال - لكن نقول: إن الله عز وجل خلق الخلق بقدرته، وملكهم استطاعة تعبدتهم بها فأمرهم ونهاهم بما أراد... إلى أن قال:

وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا- تفويض وبذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عباية بن ربيعي الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل، فقال له أمير المؤمنين: سألت عن الاستطاعة، تملكها

ص: 358

1- البحار كتاب العدل والمعاد، ج 5، الحديث 38، ص 30.

2- المصدر السابق الحديث 120 ص 56.

3- سورة الكهف: الآية 49.

4- سورة الحج: الآية 10.

5- سورة يونس: الآية 44.

من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عباية، قال: و ما أقول؟ قال (عليه السلام) إن قلت إنك تملكها مع الله قتلتك.

و إن قلت تملكها دون الله قتلتك. قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال (عليه السلام) تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك. فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، و إن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملّكك، و القادر على ما عليه أقدرك»(1).

قال العلامة الطباطبائي: اختلف في الاستطاعة قبل الفعل هل العبد مستقل بها بحيث يتصرف في الأسباب و آلات الفعل من غير أن يرتبط شيء من تصرفه بالله، أم لله فيها صنع، بحيث إنّ القدرة لله مضافة إلى سائر الأسباب، و إنما يقدر العبد بتمليك الله إياه شيئاً منها، المعترلة على الأول و المتحصل من أخبار أهل البيت (عليهم السلام) هو الثاني(2).

و لكن إنّ تملكه سبحانه لا يبطل ملكه، فالمولى مالك لجميع ما يملكه في عين كونه ملكاً للعبد(3).

وقد اكتفينا بهذا النزر اليسير، و هو غيظ من فيض، و قليل من الكثير من الأحاديث الواردة في باب الجبر و التفويض، و باب القضاء و القدر. و قد تقدم إيراد مجموعة من هذه الأحاديث فيما مضى.

و من ظريف ما روي عن الشهيد السعيد زين الدين الجبجي العاملي (ت 909 - م 966) قوله:

لقد جاء في القرآن آية حكمة *** تدمر آيات الضلال و من يجبر

ص: 359

-
- 1- المصدر السابق كتاب العدل و المعاد الباب الثاني الحديث 1، ص 71-75. و هذا الحديث يفسّر ما رواه المجلسي عن أبي إبراهيم موسى الكاظم برقم 61، ص 39، المصدر السابق نفسه.
 - 2- المصدر السابق، ص 39، تعليقة العلامة الطباطبائي رحمه الله.
 - 3- لاحظ تعليقه الأخرى، ص 83.

و تخبر أنّ الاختيار بأيدينا*** فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر(1)

رجوع الرازي إلى القول بالأمر بين الأمرين

إن فخر الدين الرازي (ت 543 - م 606)، مع كونه متعصبا في الذبّ عن كلام الأشعري، رجع إلى القول بالأمر بين الأمرين وقال:

«هذه المسألة عجيبة، فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبدا بسبب أنّ ما يمكن الرجوع فيها إليها متعارضة، فمَعول الجبرية على أنّه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد، و معول القدرية على أنّ العبد لو لم يكن قادرا على فعل لما حسن المدح و الذمّ و الأمر و النهي». ثم ذكر أدلة الطائفتين إلى أن قال: «الحق ما قال بعض أئمة الدين إنّه لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين، و ذلك أنّ مبنى المبادي القريبة لأفعال العباد على قدرته و اختياره و المبادي البعيدة على عجزه و اضطرابه، فالإنسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب و الوجد في شق الحائط، و في كلام العقلاء قال الحائط للوجد: لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني»(2)

اعتراف شيخ الأزهر بصحة هذه النظرية

و ممن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر في وقته، الشيخ محمد عبده في رسالته حول التوحيد، و قد أثر كلامه في الأجيال المتأخرة من تلاميذ منهجه و مطالعي كتبه، قال: «جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة و قوام الأعمال البشرية، الأول: إنّ العبد يكسب بإرادته و قدرته

ص: 360

1- مقدمة الروضة البهية للشهيد الثاني، ص 188.

2- بحار الأنوار، ح 5، ص 82. و لا يخفى إنّه مع اعترافه ببطلان الجبر و التفويض في ثنايا كلامه لم يفسّر نظرية الأمر بين الأمرين تفسيراً لائقاً بها.

ما هو وسيلة لسعادته. و الثاني: إنّ قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات و إنّ من آثارها ما يحول بين العبد و إنفاذ ما يريد و إنّ لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه...

و قد كلفه سبحانه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه و حده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الكفر و إجادة العمل و هذا الذي قررناه قد اهتدى إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم و عوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله، و إنّ أنكر عليه بعض من لم يفهمه»⁽¹⁾.

إلى هنا خرجنا بتوضيح حقيقة النظرية عن طريق البراهين العقلية و النقلية و لكن بقيت هاهنا أسئلة حول القول باختيار الإنسان نوردها و احدة بعد الأخرى فبعض هذه الأسئلة قرآني، و البعض الآخر روائي، و البعض الثالث فلسفي و الإجابة عليها تحل غالب المشاكل المحفوفة بنظرية الاختيار.

ص: 361

1- رسالة التوحيد، ص 59-62 بتلخيص.

أسئلة وأجوبة حول اختيار الإنسان

أشارة

* هل الحسنلة والسئلة من الله أو من العبد؟ * ما معنى السعادة والشقاء الذاتيين؟ * انتهاء الأمور إلى الإرادة الأزلية.

* ما معنى كون الهداية والضلالة بيده سبحانه؟

ص: 363

السؤال الأول هل الحسنه و السيئه من الله أو من العبد؟

ربما يتبادر إلى الذهن في بادئ النظر الاختلاف في قضاء القرآن في مبدأ الحسنه و السيئه حيث يرى في الآيتين التاليتين أفضيه ثلاثة في مصادرهما و مباديهما:

1 - ما ينقل عن المنافقين حيث كانوا ينسبون الحسنه إلى الله و السيئه إلى النبي، كما يحكي عنه قوله تعالى: **وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ (1)**، تطيرا بوجود النبي، كما تطيروا بغيره في الأمم السالفة.

2 - ما يذكره سبحانه في نفس الآية رداً عليهم بأن الحسنه و السيئه كل من عند الله، حيث قال: **قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَأَيُّ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَقْهُونَ حَدِيثاً (2)**.

3 - ما ذكره تعالى في الآية التالية حيث نسب الحسنه إلى الله و السيئه إلى العبد فجعل منشأ الأولى هو الباري تعالى، و منشأ الثانية الإنسان يقول:

ص: 365

1- سورة النساء: الآية 78.

2- سورة النساء: الآية 78.

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (1).

فكيف التوفيق بين القضاء الثاني والثالث.

أما الجواب، فنقول: إنه سبحانه نقل عن الفراعنة نظرية أشدّ بطلانا مما نقله عن المنافقين، حيث كانوا ينسبون الحسنات إلى أنفسهم و السيئات إلى موسى (عليه السلام). قال سبحانه: وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ * فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ، وَ إِن تَصِبْ بِهِمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَ مَنْ مَعَهُ، أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (2) و القرآن يجيب عن هذا القضاء المنقول عن المنافقين و الفراعنة، فيرد على الأول بأنه مبني على وجود مؤثرين مستقلين في عالم الوجود، لكل واحد فعل خاص ينافي فعل الآخر، حيث قال: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَهْؤُا لَ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (3).

كما ردّ على نظرية الفراعنة بقوله: أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (4). فلا- كلام في بطلان ما قضى به المنافقون و الفراعنة، وإنما نركز البحث على القضاءين المختلفين الواردين في القرآن الكريم فنقول:

إنّ المراد من الحسنه و السيئه في الآيه، بقربنة وقوعها في سياق آيات الجهاد هو الغلبة فيه أو الهزيمة، فعمت الأولى المسلمين في غزوة بدر، كما شملتهم الهزيمة في أحد، فأراد المنافقون أو ضعفاء العقول الإزراء بالنبي، و أنّ الغلبة في غزوة بدر كانت من الله سبحانه و الهزيمة من النبي لسوء القيادة، فكانوا يتجحون بهذه الفكرة تعبيرا بالنبي و تضعيفا لعقول المسلمين، فردّ الله سبحانه عليهم بأنّ الحسنه بقول مطلق كالفتوحات في

ص: 366

1- سورة النساء: الآية 79.

2- سورة الأعراف: الآيتان: 130 و 131.

3- سورة النساء: الآية 78.

4- سورة الأعراف: الآية 131.

مورد الآية، وكثرة الثمار وشمول الخصب كما في مورد الفراعنة، والسيئة بقول مطلق كالهزيمة في مورد البحث ونقص الثمرات وعموم الجذب في مورد الفراعنة، كلها من الله سبحانه، إذ لا مؤثر في الوجود إلا هو، ولا خالق غيره، فما يصيب الإنسان مما يستحسنه طبعه، أو يسوؤه كله من الله تعالى، فهو خالق الأكوان والحوادث، وإن سلسلة الوجود تنتهي إليه سبحانه. وبذلك يعلم أن المراد من الحسنه والسيئة نظير هذه الأمور لا الأفعال الاختيارية التي يقوم بها الإنسان في حياته فالآيات الواردة في هذا المجال منصرفة عنه، فمقتضى التوحيد الأفعالي نسبة الكل إلى الله سبحانه. هذا هو وجه القضاء الأول.

وأما الآية الثانية التي تفكك بين الحسنه والسيئة، فتنسب الأولى إلى الله والسيئة إلى الإنسان وإنما هي ناظرة إلى مناشئهما ومباديهما، فلا شك أن الإنسان لا يستحق بذاته شيئاً من النعم التي أنعمها الله عليه، وأن كل النعم والحسنات تصيبه تفضلاً من الله سبحانه وكرامة منه، ولأجل ذلك قال سبحانه: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ يَخاطبُ بِهَا النَّبِيَّ وَيَقصِدُ مِنْهَا كُلَّ النَّاسِ؛ قال سبحانه: لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين (1). ومن هنا يركز القرآن على أن مبدأ الحسنه هو الله سبحانه.

وأما السيئة فهي وإن كانت من عند الله ولكن لو استقرأ الإنسان مناشئ الهزائم والانكسارات أو البلايا والنوازل يجد أن المجتمع الإنساني هو المنشأ لنزولها، وأخذهم بها. قال سبحانه: وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (2). وقد تقدم في البحث عند البدء ما يفيدك في المقام.

ص: 367

1- سورة الزمر: الآية 65.

2- سورة الأعراف: الآية 96

وبذلك يسهل عليك فهم ما جاء في الآية التالية من التفريق بين الهداية والضلالة حيث يقول سبحانه: قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ مَا يُبَدِّئُ الْبَاطِلُ وَ مَا يُعِيدُ * قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي، وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ (1) فترى أنه سبحانه يأمر عبده بأن ينسب الضلالة إلى نفسه و الهداية إلى ربه، مع أنه سبحانه ينسبهما في آيات أخرى إلى نفسه و يقول:

فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (2) . و ما هذا إلا لأن الهداية و الضلالة بما أنهما من الأمور الواقعية في الكون تنتهي وجوداً إلى الله سبحانه، فينسبهما من حيث الوجود إلى نفسه سبحانه. و أما من حيث المناشئ و الحوافز التي تنزلهما إلى العبد، فبما أن الهداية نعمة من الله سبحانه لا يستحقها الإنسان بذاته، بل تعمه كرامة منه تعالى، فينسبها إلى الله تعالى من هذه الجهة و يقول: وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي .

و بما أن الضلالة نقمة يستحقها الإنسان لتقصيره في اتباع الرسل و الاهتداء بالكتب، صارت أولى بأن تنسب إلى العبد، و يقول: قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي .

و بهذا البيان يرتفع ما يترأى من الاختلاف بين نظائر هذه الآيات.

و بكلمة واحدة، إن الآيات من حيث المساق مختلفة، فعند ما يلاحظ الظاهرة - سواء أ كانت حسنة أو سيئة، هداية أو ضلالة - بما أنها من الأمور الواقعية الإمكانية، لا تتحقق إلا بالانتماء إلى الواجب تعالى و الصدور منه، ينسبها إلى الله تعالى. و عند ما يلاحظها من حيث المناشئ و الدواعي التي تنزلها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، فليس للحسنة و الهداية منشأ إلا الله تعالى، كما أنه ليس للسيئة و الضلالة منشأ، سوى تقصير العبد في حياته كما عليه الآيات الكثيرة. و لأجل ذلك نرى أن الحديث القدسي المنقول عن

ص: 368

1- سورة سبأ: الآيتان 49 و 50.

2- سورة إبراهيم: الآية 4.

النبي (صلّى الله عليه وآله) يفرق بين الحسنه و السيئه مع أنّ الكل يوجد بحوله و قوته سبحانه، يقول: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بنعمتي أدّيت إليّ فرائضي، و بقدرتي قويت على معصيتي، خلقتك سميعاً بصيراً، أنا أولى بحسناتك منك و أنت أولى بسيئاتك مني»⁽¹⁾.

ص: 369

1- بحار الأنوار، ج 5، كتاب العدل و المعاد، الباب الأول الحديث 3، ص 4. و لاحظ ص 56.

إشارة

قد اشتهر في ألسن الباحثين عن الجبر و الاختيار القول بأنّ الناس على صنفين سعيد و شقي، و أنّ سعادة كلّ و شقاءه مكتوب في علمه الأزلي سبحانه أولاً، و محكوم بأحدهما أنّ كونه جنينا في بطن أمه، و هذا يكشف عن أنّ الشقاء و السعادة ذاتيان، فكيف يمكن الحكم بالاختيار معهما.

أما الأول: أي كون كل واحد مكتوبا بأحد الوصفين في علمه الأزلي، فيستظهر من قوله سبحانه: **يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُنَّ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ، فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ (1).**

قال الرازي في تفسير الآية: اعلم أنّه تعالى حكم الآن على بعض أهل القيامة بأنّه سعيد، و على بعضهم بأنّه شقي، و من حكم الله عليه بحكم و علم فيه ذلك الأمر، امتنع كونه بخلافه، و إلّا لزم أن يصير خبر الله تعالى

ص: 371

كذبا، وعلمه جهلا وذلك محال. فثبت أنّ السعيد لا ينقلب شقيا وأنّ الشقي لا ينقلب سعيدا». ثم استشهد لكلامه بما روي عن عمر أنّه قال:

«لما نزل قوله تعالى فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ قلت: يا رسول الله فعلى ما ذا نعمل؟ على شيء قد فرغ منه، أم على شيء لم يفرغ منه، فقال: على شيء قد فرغ منه يا عمر، وجفت به الأقلام، وجرت به الأقدار، ولكن كل ميسر لما خلق له». قال: وقالت المعتزلة: نقل عن الحسن أنّه قال:

فمنهم شقي بعمله وسعيد بعمله. قلنا الدليل القاطع لا يدفع بهذه الروايات وأيضا فلا نزاع أنّه إنما شقي بعمله وإنما سعد بعمله. ولكن لما كان ذلك العمل حاصلًا بقضاء الله وقدره، كان الدليل الذي ذكرناه باقيا»(1). فقد استفاد الرازي من الآية أنّ السعادة والشقاء من الأمور الذاتية للموصوف بهما حتى قال إنّ السعيد لا ينقلب شقيا.

وأمّا الثاني: فقد روى المحدثون عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال: «الشَّقِيّ من شقي في بطن أمّه. والسعيد من سعد في بطن أمّه»(2).

تحليل الشقاوة و السعادة في الآية و الحديث

إشارة

إنّ البحث في هذا المجال يتم في ضمن جهات:

الجهة الأولى - في تقسيم الناس إلى شقي و سعيد.

إنّ الناظر في الآيات الماضية لا يدرك سوى أنّ هناك جماعة متصفون بالسعادة وأخرى بالشقاوة، وأمّا كونهما ذاتيين لموصوفيهما أو ثابتين بإرادة أزلية لا يتخلف مرادها عنها، أو يثبتان لهما عن اكتساب وعمل مع كون الموضوعين خاليتين عنهما بالنظر إلى ذاتيهما، فلا نظر في الآيات إلى شيء

ص: 372

1- تفسير «مفاتيح الغيب» للرازي، ج 5، ص 93، الطبعة الأولى 1308 هـ.

2- التوحيد باب السعادة و الشقاوة، الحديث 3، ص 356.

من ذلك، لو لم نقل إنها إلى الثالثة أقرب. لأن الآيات واقعة في سياق الدعوة إلى الإيمان و النذب إلى الطاعة و ترك المعصية، فيدل على تيسير سبيل الوصول إلى كل واحد منهما. قال سبحانه: **ثُمَّ السَّبِيلَ يَسِّرُهُ (1)**. و بذلك يظهر أنّ القول بدلالة الآيات على الذاتيين منهما، قول بلا دليل.

و أمّا ما اعتمد عليه الرازي من قوله: «إنّ تعالى حكم الآن على بعض أهل القيامة بأنّه سعيد و على بعضهم بأنّه شقي»، و أسماءه دليلاً قاطعاً، فهو بالمغالطة أشبه منه بالدليل. و ذلك لأنّه أخذ زمان الحكم زماناً لنتيجته و أثره، فالحكم منه سبحانه و إن كان في زمن نزول الآية لكن زمان الاتصاف هو يوم القيامة، فكيف قال إنّ تعالى حكم الآن على بعض أهل القيامة بأنّه سعيد (فعالاً) و على بعضهم بأنّه شقي (كذلك)، و إنّما حكمت الآية في زمن النزول بأنّ الناس يتصفون في المستقبل بأحدهما لا في زمان الحكم القائم بالحاكم. فاستفادة كون الأشخاص سعداء أو أشقياء بالفعل و في زمن نزول الآية ناشئ عن الخلط بين زمني الحكم و الاتصاف، فالحكم فعلي و الاتصاف استقبالي. فعندئذ لا تدل على ما يتبناه من كون السعادة أو الشقاء حليف الإنسان و أليفه في الدنيا، و أنّه بالفعل من زمن طفولته إلى كهولته و هرمه، محكوم بأحد الحكمين.

و أما إرادته سبحانه أو علمه الأزلي، فلا شك في عمومهما لكل حادثة و ظاهرة، و من المعلوم أنّه لا يتطرق التغير إليهما و إلاّ عاد جهلاً. و لكنّ سبق تلك الإرادة و العلم لا يستلزم الجبر لو لم نقل إنّ يؤكّد الاختيار، لما علمت من أنّهما لم يتعلقا بصدور الفعل مجرداً عن مباديهما و الخصوصيات المكتنفة بهما، و إنّما تعلقا على أن يصدر كل منهما من الإنسان بالخصوصيات الموجودة فيه، و منها الاختيار. فقد تعلقت إرادته و قضى بعلمه سبحانه على

ص: 373

اتصاف صنف بالسعادة و صنف آخر بالشقاء من خلال اختيارهما أحد الأمرين.

قال العلامة الطباطبائي: «لو تعلق علمه تعالى مثلا بأن خشبة كذا ستحترق بالنار، لا يوجب ذلك العلم وجوب تحقق الاحتراق مطلقا، سواء أكانت هناك نار أم لم تكن إذ لم يتحقق علم بهذه الصفة، وإنما يوجب وجوب تحقق الاحتراق المقيّد بالنار لأنه الذي تعلق به العلم الحق، وكذا علمه تعالى بأنّ الإنسان سيعمل بإرادته و اختياره عملا أو سيشقى في ظل عمل اختياري، يوجب وجوب تحقق العمل من طريق اختيار الإنسان لا وجوب تحقق عمل كذا سواء أكان هناك اختيار أو لم يكن، كان هناك إنسان أو لم يكن، حتى تنقطع به رابطة التأثير بين الإنسان وعمله، ونظيره علمه سبحانه بأنّ إنسانا كذا، سيشقى بكفره اختيارا يستوجب تحقق الشقوة التي هي نتيجة الكفر الاختياري دون الشقوة مطلقة سواء أكان هناك كفر أو لا، و سواء أكان هناك اختيارا أو لا» (1).

و أما الرواية التي استشهد بها الرازي فقد أوعزنا عند البحث عن القضاء و القدر إلى أنها أشبه بالإسرائيليات منها بالإسلاميات. و القرآن ينص على عدم الفراغ من العلم، قال سبحانه: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (2). و قال سبحانه: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِدَّةَهُ أُمَّ الْكِتَابِ (3). على أنّه يمكن توجيه قوله (عليه السلام): «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»، بأن المراد من الموصول في قوله: «لما خلق له»، هو معرفة الله سبحانه و عبادته، لا الكفر به و إنكاره قال سبحانه: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (4). فإذا كانت الغاية من الخلقة هي العبادة، يكون كلام الرسول «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»، ناظرا إلى هذه الغاية فقط، لا

ص: 374

- 1- الميزان، ج 11، ص 21.
- 2- سورة الرحمن: الآية 29.
- 3- سورة الرعد: الآية 39.
- 4- سورة الذاريات: الآية 56.

إلى السعادة والشقاء ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الروايات أنه (صلى الله عليه وآله) قرأ قوله: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَىٰ (1). وقد ورد هذا التفسير في كلام الإمام الطاهر موسى بن جعفر حيث يقول بعد ما سئل عن قول رسول الله: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُوهُ وَلَمْ يَخْلُقْهُمْ لِيَعْبُدُوهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، فيسر كلاً لما خلق له، فالويل لمن استحب العمى على الهدى» (2).

نعم حاول العلامة الطباطبائي تصحيح الرواية بوجه خاص، فمن أراد الاطلاع عليه فليرجع إلى كلامه (3).

الجهة الثانية - في معنى الرواية المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله)

إنَّ السعادة والشقاء من المفاهيم الواضحة ولا يحتاجان إلى التفسير ولكنهما يتشعبان ويختلفان حسب اختلاف متعلقهما فسعادة كل شيء أن ينال ما لوجوده من الخير الذي يكمل بسببه، فهي في الإنسان - وهو مركب من روح وبدن - أن ينال الخير حسب قواه الجسمانية والروحية فيتتعمق به ويلتذ، وشقاؤه أن يفقد ذلك ويحرم منه. وعلى ضوء ذلك فالإنسان من حيث الصحة والسقم ينقسم إلى سعيد و شقي، ومن حيث الغنى والفقر في حوائج الحياة يتصف بأحدهما، كما هو كذلك إذا قيس إلى الزوجة والرفيق وغير ذلك من ملاسبات الإنسان، فيوصف بأنه سعيد من هذه الجهة أو شقي وعلى ذلك فليس معنى السعيد على الإطلاق الخالد في الجنة، والشقي الخالد في النار، وإنما هما من أقسامهما ومصاديقهما. نعم، المراد منهما في الآية المتقدمة هو ذلك بشهادة قوله سبحانه: فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُنْفَوْنَ النَّارَ وَالَّذِينَ سَعِدُوا فَيُنْفَوْنَ الْجَنَّةَ. ولكنه معلوم من سياق

ص: 375

1- سورة الليل: الآيات 5-7.

2- التوحيد، باب السعادة والشقاء، الحديث الثالث.

3- الميزان، ج 11، ص 37-38.

الآية، لا أنّهما موضوعان للسعيد و الشقي في الآخرة ليس غير.

و على ضوء ذلك فالخبر المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) ليس إلا قوله: «الشقي من شقي في بطن أمه و السعيد من سعد في بطن أمه»، و هو كلام مطلق لا يقربنة فيه على أنّ المراد منه هو القسم الوارد في الآيات الكريمة، بل يمكن أن يقال إنّ المراد منه هو السعادة و الشقاء من حيث الخلقة و المزاج بقربنة قوله: «في بطن أمه». فمن المحتمل إذا صحّ سند الحديث و ثبت صدوره من النبي أن يكون المراد إنّ الإنسان في بطن أمه على صنفين: شقي و سعيد.

فالجنين المتكون من نطفة و بويضة لأبوين سالمين روحا و جسما يتصف بالسعادة في بطن أمه و ترافقه في حياته الدنيوية، و هذا بخلاف الجنين المتكوّن من نطفة و بويضة لأبوين عليلين و مريضين جسما و روحا، فهو من هذا الآن محكوم بالشقاء، و إذا تولد رافقه إلى آخر عمره إلا ما شاء ربك .

فالرواية لا صلة لها بالسعادة و الشقاء الأخرين. و بالنتيجة لا ترتبط ببحث الجبر و الاختيار، و إنما حملوها عليهما لأجل كون السعادة و الشقاء في الآية راجعين إلى الحياة الأخرية، و لكنه ليس بدليل.

نعم روى الصدوق عن محمد بن أبي عمير (م 217) قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن معنى قول رسول الله:

«الشقي من شقي في بطن أمه و السعيد من سعد في بطن أمه». فقال: «الشقي من علم الله و هو في بطن أمه أنّه سيعمل أعمال الأتقياء. و السعيد من علم الله و هو في بطن أمه أنّه سيعمل أعمال السعداء»⁽¹⁾.

ص: 376

الذاتي قد يطلق و يراد منه ذاتي باب «الإيساغوجي»⁽¹⁾. و أخرى يراد منه ذاتي باب «البرهان». أما الأول فالمراد منه ما لا يكون خارجا عن ذات الشيء و يقابله العرضي، فالجنس و الفصل و النوع ذاتيات بهذا المعنى و العرض الخاص و العام عرضيان بالنسبة إليها، و ذلك واضح لا يحتاج إلى البيان، فالحيوانية و الناطقية و الإنسانية تعدّ ذاتيات بالنسبة إلى كل فرد من أفراد الإنسان، و التعجب و المشي عرضيان بالنسبة إليه.

و أما الثاني، أعني ذاتي باب البرهان، فالمراد منه ما لا يكون جنسا و لا فصلا و لا نوعا، ولكنه ينتزع من نفس ذات الشيء و فرض حصوله في ظرف من الظروف من دون حاجة إلى ضم ضميمية خارجية إليه، بل يكفي وضع الموضوع في وضع المحمول. و هذا كإمكان بالنسبة إلى ماهية الإنسان، و الزوجية بالنسبة إلى الأربعة. ففرض الإنسان في أي ظرف من الظروف، ذهنا كان أو خارجا، يصحح انتزاع الإمكان منه و حمله عليه، كما أنّ فرض الأربعة بالنسبة إلى الزوجية كذلك. فالإمكان و الزوجية ليسا جنسين و لا فصلين و لا نوعين بالنسبة إليهما، و لكن يكفي فرض الموضوع في فرض المحمول من دون حاجة إلى انضمام شيء و حيثية إلى جانب الإنسان أو الأربعة. فيطلق على كل واحد تارة «ذاتي باب البرهان» و أخرى «المحمول بالضميمة».

و يقابله ما لا يكون كذلك، أي يحتاج في توصيف الشيء به و حمله عليه إلى انضمام شيء إلى الموصوف حتى يصحّ في ضوءه حمله عليه، و ذلك كحمل الأبيض على الجسم فإن توصيفه به يتوقف على انضمام عرض كالبياض إليه و إلاّ ففرض الجسم في ظرف من الظروف لا يصحح الحمل كما لا يصحح اتصاف الجسم به. و مثله حمل الوجود على الماهية و اتصافها

ص: 377

1- الإيساغوجي في مصطلح المنطقيين اليونانيين يعادل «الكليات الخمس» في مصطلح منطق الإسلاميين.

به، فإن فرضها بما هي هي، لا يكفي في اتصافها به بل يحتاج إلى ضم حيثية إلى الماهية تخرجها من حالة التساوي إلى أحد الجانبين. و هذه الحيثية هي الحيثية العلّية، ولولاها لما صح حمل الموجود عليها، فيطلق على البياض المنضم إلى الجسم «حيثية تقييدية»، كما يطلق على العلّة المخرجة للماهية من كتم العدم إلى الوجود «حيثية عليّة».

ولذلك اشتهر في كلامهم أنّ الذاتي في باب البرهان ما لا يحتاج في الحمل و الاتصاف إلى إحدى الحيثيتين، وغيره يتوقف صحة الحمل و الاتصاف فيه على ضم إحداهما(1).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا يصحّ توصيف السعادة و لا الشقاء بالذاتي بكلا المعنيين.

أمّا الأول، فإن السعادة و الشقاء ليسا من مقولة الجنس و لا الفصل و لا النوع بالنسبة إلى الفرد المحكوم بأحدهما، و ذلك واضح لا يحتاج إلى بيان.

و أمّا الثاني، أعني «ذاتي باب البرهان» فقد عرفت أنّه عبارة عن الخارج عن ماهية الشيء (ليس جنسا و لا فصلا و لا نوعا) و لكن يحمل عليه بلا ضم ضميمة. و لكنهما ليسا كذلك إذ لا يكفي فرض فرد من الإنسان في اتصافه بأحدهما، بل يحتاج إلى ضم ضميمة إلى جانبه ككونه ذا عقائد حقّة و أعمال صالحة، أو ما يقابلها من العقائد الباطلة و الأعمال الطالحة، فيصحّ أن يطلق أنّه سعيد أو شقي، و في ضوء ذلك يجب أن يقال: إنّ السعادة و الشقاء من الأمور العرضية التي يكتسبها الإنسان في مدّة حياته.

و إن أريد أنّ مباديهما و مناشئهما من الأمور الذاتية التي تنتقل إلى

ص: 378

1- و إلى هذا التقسيم يشير الحكيم السبزواري في منظومته بقوله: و الخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمة كذلك الذاتيّ
بذا المكان ليس هو الذاتيّ في البرهاني

الإنسان بالوراثة و الثقافة و البيئـة، فإن ما تتركه هذه الأمور من الآثار بما أنها خارجة عن اختيار الإنسان يطلق عليها الذاتي. فقد عرفت أنّ تأثير كل واحد من هذه العوامل الثلاث تأثير اقتضائي غير مفروض على الإنسان، بل فوقه حرية الإنسان و اختياره، فله أن يزيل ما تركته و فرضته هذه العوامل بقوة و شدة. و قد اشبعنا الكلام في ذلك فيما مضى فلاحظ.

أضف إلى ذلك: إنّ كثيرا من الملكات الصالحة أو الطالحة لا تحصل في الإنسان إلا بتكرار العمل، فالشرير الذي يسهل عليه قتل الأبرياء، لم يكن يوم ولد بهذه الدرجة من الجنائية و إنما أوجد تكرار العمل تلك الدرجة الخاصة التي يكون قتل الإنسان و قتل البق عنده سواء. و هذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ الملكات الصالحة أو الخبيثة التي يعبر عنها بالسعادة و الشقاء، الباعثة إلى الأعمال المناسبة لها، إنما يكتسبها الإنسان عن طريق تكرار العمل و مع ذلك فكيف تعد تلك الملكات أمورا ذاتية.

تقسيم الإنسان إلى شقيّ و سعيد

إنّ سبحانه يقسم مجموع الإنسان إلى شقيّ و سعيد حيث يقول:

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ (1). و لكنها لا تدل على أنّ الشقاء و السعادة من الأمور الذاتية اللازمة للإنسان لما عرفت من أنّ ظرف الحكم هو الدنيا و لكن ظرف الاتصاف في الآخرة. فاتصاف كل واحد بأحد الأوصاف لأجل الأعمال التي ارتكبها في حياته الدنيوية أو العقائد الباطلة التي اتصف بها فيها، و لأجل ذلك نرى أنّه سبحانه يرتب على كون الإنسان شقيا بأنّ له في الحياة الآخروية، زفير و شهيق، و على السعيد بأن له الجنة(2).

و هذا يعرب عن أنّ الزفير و الشهيق أو النعمة و الجنة من آثار الشقاء و السعادة كما أنّهما من آثار تكذيب الأنبياء أو قبول دعوتهم إلى غير ذلك من

ص: 379

1- سورة هود: الآية 105.

2- سورة هود: الآيتان 106 و 107.

الأعمال التي توجب الشقاء والسعادة، ويدلّك على ذلك قوله سبحانه في الآية المتقدمة: وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ مَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْسِيبٍ (1).

وبذلك يظهر ضعف ما اعتمد عليه المحقق الخراساني في معالجة مسألة العقاب حيث قال: «العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار (الإرادة) الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية، اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه» (2).

كيف وقد دلّت التجارب العلمية على أنّ كثيرا من الملكات والصفات يكتسبها الإنسان على مدى حياته بممارسة الأعمال والأفعال، و إلاّ فالإنسان يخلق على الفطرة الصحيحة السالمة قال سبحانه: فَأَقَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (3)، فالآية تفسّر الدين الذي يجب التوجه إليه بقوله: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا . و «الفطرة» بمعنى الخلقة بقرينة قوله سبحانه: لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ . وتشير الجملة إلى أنّ الذي يجب التوجّه إليه (لقوله فأقم وجهك للدين حنيفا) هو مما جبل الإنسان عليه، فإصغاؤه لدعوة الدين تلبية لنداء الفطرة، و من خلق على فطرة الدين كيف يكون شقيا بالذات ؟

تحليل آية أخرى

ربما يتمسك في إثبات الشقاء الذاتي بقوله سبحانه، حاكيا عن

ص: 380

1- سورة هود: الآية 101.

2- كفاية الأصول، ج 1، بحث اتحاد الطلب والإرادة، ص 100.

3- سورة الروم: الآية 30.

المجرمين يوم القيامة: قَالُوا رَبَّنَا مَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ * رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ (1). فيستظهر من إضافة الشقوة إلى أنفسهم أن شقاء المجرمين كان أمرا نابعا من ذواتهم، ولكنه ظهور بدوي يزال عن الذهن بعد التدقيق في مفاد الآيتين إذ لقائل أن يقول إن في إضافة الشقوة إلى أنفسهم تلويح إلى أن لهم صنعا في شقوتهم من جهة اكتسابهم ذلك بسوء اختيارهم، والدليل على ذلك قولهم: رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ . إذ هو وعد منهم بالإتيان بالحسنات بعد الخروج من النار، فلو لم تكن الشقوة مكتسبة لهم بالإرادة والاختيار لم يكن للوعد معنى، لكون حالهم بعد الخروج مساوية لما قبله. وهذا يدل على أن المجرمين كانوا واقفين على أن السعادة والسعادة بأيديهم، فقد اكتسبوا الشقاء بسوء الاختيار. فلما رأوا نتيجة أعمالهم، صاروا يعدونه سبحانه بأنهم إن خرجوا يكتسبون السعادة بصالح أعمالهم.

على أن الاستدلال بكلام المجرمين في يوم القيامة، بكون الشقاء ذاتيا، غير تام جدا، مع دلالة الآيات على أنهم يكذبون يومئذ، وينكرون أشياء مع ظهور الحق ومعينته، لاستقرار ملكة الكذب والإنكار في نفوسهم. قال تعالى: ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا (2). وقال سبحانه: ثُمَّ لَمْ يَكُنْ فَتِنَتُهُمْ إِلَّا- أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (3). فإذا كان المجرم يكذب على الله سبحانه بهذا النحو، فلا عتب عليه أن يسند ضلالته إلى شقوته تبرئة لنفسه.

ونختم البحث برواية الصدوق في (الأمالي) عن علي (عليه السلام) أنه قال: «حقيقة السعادة أن يختم الرجل عمله بالسعادة، و حقيقة الشقاء أن

ص: 381

1- سورة المؤمنون: الآيات 106-107.

2- سورة غافر: الآيات 73 و 74.

3- سورة الأنعام: الآية 23.

يختم المرء عمله بالشقاء»(1).

ثم إن العلامة الطباطبائي (ره) طرح البحث عن الروايات الواردة حول الشقاء و السعادة في تفسيره عند البحث عن قوله سبحانه: كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (2). فمن أراد الوقوف على مضامين هذه الروايات و علاج اختلافها فعليه أن يرجع إليه (3).

ص: 382

-
- 1- بحار الأنوار، ج 5، باب السعادة و الشقاء، ص 154، الحديث 5. وفي هذا الباب روايات لا توافق محكمات القرآن و الأحاديث فلا بد من التوجيه إن صحّت أسنادها.
 - 2- سورة الأعراف: الآية 29.
 - 3- الميزان، ج 8، ص 95-109.

إشارة

لا شك أنّ ما يوجد في الكون عن طريق الأسباب و العلل تنتهي تأثيراتها إلى الإرادة الأزلية، فهي المؤثر التام لما يوجد في الكون، فيكون الوجود الإمكانى معلولا لها، و واجبا بوجودها، و مع ذلك كيف يمكن أن يتصف بعض الوجود الإمكانى كأفعال الإنسان بالاختيار، و هذا ما اعتمد عليه المحقق الخراساني في بحث اتحاد الطلب و الإرادة و قال:

«إنّ الكفر و العصيان من الكافر و العاصي، و لو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار. كيف، و قد سبقتهما الإرادة الأزلية و المشيئة الإلهية. و معه كيف تصح المؤاخذة على ما لا يكون أخيرا بلا اختيار»⁽¹⁾.

تحليل الإشكال

إنّ ما ذكر يتحد جوهرًا مع ما مرّ في أدلّة الأشاعرة على الجبر و لكن التقرير مختلف، فإن مبدأ الإشكال هناك أنّ فعل العبد متعلق بمشيئته تعالى

ص: 383

و ما هو كذلك يكون متحققا إلزاما، فكيف يوصف بالاختيار.

و مبدأ الإشكال هنا هو أنّ مجموع الوجود الإمكانى معلول لوجود الواجب و إرادته، فأرادته سبحانه هي العلة التامة لما سواه و معه كيف يتصف بعض الوجود الإمكانى كأفعال الإنسان بالاختيار؟. فالإشكالان متحدان جوهرًا، مختلفان صورة و صياغة.

و لكن الجواب عن كلا الإشكاليين، واحد، و لكي يكون الجواب مناسبًا لهذا التقرير نقول:

إن فعل الإنسان إنما يتصف بالوجوب إذا نسب إلى جميع أجزاء العلة التامة المنتهية إلى الواجب و إرادته، و منها اختيار الإنسان و إرادته فإذا لوحظ الفعل بالنسبة إلى جميع أجزاء العلة التامة يوصف بالوجوب، و هذا مما لا كلام فيه. إلا أنّ الكلام ملاحظة الفعل قبل اجتماع أجزاء العلة التامة كالإنسان قبل أن يريد، فلا يوصف الفعل في هذه الحالة إلا بالإمكان، و بما أن ذات الإنسان و إرادته من أجزاء العلة أولاً، و بما أنّ الإنسان فاعل مختار بالذات في إيجاد الجزء الأخير من العلة التامة - أعني الإرادة - فلا يكون الفعل بالنسبة إليه فعلاً إيجابياً، بل زمام الفعل بيده، فله أن يوجد الإرادة و له أن يترك، و قد تعلقت إرادته على اختياره أحد الطرفين باختيار ذاتي.

و بذلك يظهر أنّ نسبة الفعل تختلف حسب اختلاف المنسوب إليه، فلو نسب الفعل إلى مجموع أجزاء العلة التامة من الواجب سبحانه إلى إرادة العبد فالفعل متصف بالوجوب.

و إن نسب إلى نفس الباري سبحانه مع حذف الوسائط و العلل فالنسبة تنقلب إلى الإمكان لعدم وجود العلة التامة. كيف، و قد تعلقت مشيئته على صدور الفعل عن طريق العلل و الأسباب.

و إن لوحظ الفعل بالنسبة إلى نفس الإنسان بما أنّه فاعل مختار بالذات في إيجاد الإرادة في ضميره و عدمه، فالفعل فعل إمكانى، اختياري.

نعم، بعد ما أوجد الجزء الأخير من العلة - أعني الإرادة - يتّصف الفعل بالوجوب و لكن لا يخرج عن كونه فعلا اختياريا للإنسان، لأن الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و كأنّ الإشكال نسج على منهج الأشعري القائل بعلّة واحدة - أعني الواجب - وقيامه مكان جميع العلل، وقد عرفت بطلانه.

ص: 385

السؤال الرابع ما معنى كون الهداية و الضلالة بيده سبحانه ؟

إشارة

دلّت الآيات القرآنية على أنّ الهداية و الضلالة بيده سبحانه، فهو يضل من يشاء و يهدي من يشاء. فإذا كان أمر الهداية مرتبطاً بمشيئته، فلا يكون للعبد دور لا في الهداية و لا في الضلالة، فالضال يعصي بلا اختيار، و المهتدي يطيع كذلك و هذا بالجبر، أشبه منه بالاختيار.

قال سبحانه: **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (1).**

و قال سبحانه: **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (2).**

و قال سبحانه: **أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (3).**

ص: 387

1- سورة إبراهيم: الآية 4.

2- سورة النحل: الآية 93.

3- سورة فاطر: الآية 8.

إلى غير ذلك من الآيات المخصصة للهداية والإضلال بالله تعالى.

أمّا الجواب: فإن تحليل أمر الهداية والضلالة الذي ورد في القرآن الكريم من المسائل الدقيقة المتشعبة الأبحاث ولا يقف على المحصل من الآيات إلا من فسرها عن طريق التفسير الموضوعي، بمعنى جمع كل ما ورد في هذين المجالين في مقام واحد، ثم تفسير المجموع باتخاذ البعض قرينة على البعض الآخر. وبما أنّ هذا الطراز من البحث لا يناسب وضع الكتاب، نكتفي بما تمسك به الجبريون في المقام من الآيات لإثبات الجبر، وبتفسيرها وتحليلها يسقط أهم ما تسلحوا به من العصور الأولى.

حقيقة الجواب تتضح في التفريق بين الهداية العامة التي عليها تبتنى مسألة الجبر والاختيار، والهداية الخاصة التي لا تمت إلى هذه المسألة بصلة.

الهداية العامة

إشارة

الهداية العامة من الله سبحانه تعمّ كل الموجودات عاقلها وغير عاقلها، وهي على قسمين:

أ - الهداية العامة التكوينية،

و المراد منها خلق كل شيء و تجهيزه بما يهديه إلى الغاية التي خلق لها: قال سبحانه حاكيا كلام النبي موسى (عليه السلام): رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (1). و جهّز كل موجود بجهاز يوصله إلى الكمال، فالنبات مجهز بأدق الأجهزة التي توصله في ظروف خاصة إلى تفتح طاقاته؛ فالحبّة المستورة تحت الأرض ترعاها أجهزة داخلية وعوامل خارجية كالماء والنور إلى أن تصير شجرة مثمرة معطاءة. و مثله الحيوان والإنسان، فهذه الهداية عامة لجميع الأشياء ليس فيها تبعض و تمييز.

ص: 388

قال سبحانه: سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (1).

وقال سبحانه: أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (2).

وقال سبحانه: وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (3).

إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول الهداية التكوينية التي ترجع حقيقتها إلى الهداية النابعة من حاق ذات الشيء بما أودع الله فيه من الأجهزة و الإلهامات التي توصله إلى الغاية المنشودة و الطريق المهيح، من غير فرق بين المؤمن و الكافر. قال سبحانه: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (4).

فهذا الفيض الإلهي الذي يأخذ بيد كل ممكن في النظام، عام لا يختص بموجود دون موجود، غير أن كيفية الهداية و الأجهزة الهداية لكل موجود تختلف حسب اختلاف درجات وجوده. وقد أسماه سبحانه في بعض الموجدات «الوحي» و قال: وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (5).

و من الهداية التكوينية في الإنسان العقل الموهوب له، المرشد له إلى

ص: 389

1- سورة الأعلى: الآيات 1-3.

2- سورة البلد: الآيات 8-10.

3- سورة الشمس: الآيات 7 و 8.

4- سورة الروم: الآية 30.

5- سورة النحل: الآيات 68 و 69.

معالم الخير و الصلاح، و ما ورد في الذكر الحكيم من الآيات الحاثّة على التعقل و التفكير و التدبر خير دليل على وجود هذه الهداية العامة في أفراد الإنسان و إنّ كان قسم منه لا يستضيء بنور العقل و لا يهتدي بالتفكر و التدبر.

ب - الهداية العامة التشريعية:

إذا كانت الهداية التكوينية العامة أمراً نابعا من ذات الشيء بما أودع الله فيه من أجهزة تسوقه إلى الخير و الكمال، فالهداية التشريعية العامة عبارة عن الهداية الشاملة للموجود العاقل المدرك، المفاضة عليه بتوسط عوامل خارجة عن ذاته، و ذلك كالأنبياء و الرسل و الكتب السماوية و أوصياء الرسل و خلفائهم و العلماء و المصلحين و غير ذلك من أدوات الهداية التشريعية العامة التي تعم جميع المكلفين. قال سبحانه:

وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (1).

و قال سبحانه: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (2).

و قال سبحانه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (3).

و قال سبحانه: وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (4). و أهل الذكر في المجتمع اليهودي هم الأحرار، و المجتمع المسيحي هم الرهبان.

إلى غير ذلك من الآيات الواردة في القرآن الكريم التي تشير إلى أنه سبحانه هدى الإنسان ببعث الرسل، و إنزال الكتب، و دعوته إلى إطاعة أولي الأمر و الرجوع إلى أهل الذكر.

ص: 390

1- سورة فاطر: الآية 24.

2- سورة الحديد: الآية 25.

3- سورة النساء: الآية 59.

4- سورة الأنبياء: الآية 7.

قال سبحانه مصرّحاً بأنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) هو الهادي لجميع أمته: وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (1).

وقال سبحانه في هداية القرآن إلى الطريق الأقوم: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ (2).

هذا، وإن مقتضى الحكمة الإلهية أن يعمّ هذا القسم من الهداية العامة جميع البشر، ولا يختص بجيل دون جيل ولا طائفة دون طائفة.

والهداية العامة بكلا قسميها في مورد الإنسان، ملاك الجبر والاختيار فلو عمّت هدايته التكوينية والتشريعية في خصوص الإنسان كل فرد منه، لارتفع الجبر، وساد الاختيار، لأنّ لكل إنسان أن يهتدي بعقله و ما حفّه سبحانه به من عوامل الهداية من الأنبياء والرسل والمزامير والكتب وغير ذلك.

ولو كانت الهداية المذكورة خاصة بأناس دون آخرين، وأنّه سبحانه هدى أمة ولم يهد أخرى، لكان لتوهم الجبر مجال وهو وهم واه، كيف وقد قال سبحانه: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (3) وقال سبحانه:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا (4). وغير ذلك من الآيات التي تدلّ على أنّ نزول العذاب كان بعد بعث الرسول و شمول الهداية العامة للمعذّبين والهالكين، وبالتالي يدلّ على أنّ من لم تبلغه تلك الهداية لا يكون مسئولاً إلاّ بمقدار ما يدلّ عليه عقله و يرشده إليه لّبه.

الهداية الخاصة

وهناك هداية خاصة تختص بجملة من الأفراد الذين استضاءوا بنور

ص: 391

1- سورة الشورى: الآية 52.

2- سورة الإسراء: الآية 9.

3- سورة الإسراء: الآية 15.

4- سورة القصص: الآية 59.

الهداية العامة تكوينها و تشريعها، فيقعون موردا للعناية الخاصة منه سبحانه.

و معنى هذه الهداية هو تسديدهم في مزالق الحياة إلى سبل النجاة، و توفيقهم للتزود بصالح الأعمال، و يكون معنى الإضلال في هذه المرحلة هو منعهم من هذه المواهب، و خذلانهم في الحياة، و يدلّ على ذلك (أنّ هذه الهداية خاصة لمن استفاد من الهداية الأولى)، قوله سبحانه: **إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ (1)**. فعلق الهداية على من اتصف بالإنابة و التوجّه إلى الله سبحانه.

و قال سبحانه: **اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (2)**.

و قال سبحانه: **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (3)**. فمن أراد وجه الله سبحانه يمدّه بالهداية إلى سبله.

و قال سبحانه: **وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى (4)**.

و قال سبحانه: **إِنَّهُمْ فَتِيَّةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى * وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا (5)**.

و كما أنّه علق الهداية هنا على من جعل نفسه في مهب العناية الخاصّة، علق الضلالة في كثير من الآيات على صفات تشعر باستحقاقه الضلال و الحرمان من الهداية الخاصّة.

قال سبحانه: **وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (6)**.

ص: 392

1- سورة الرعد: الآية 27.

2- سورة الشورى: الآية 13.

3- سورة العنكبوت: الآية 69.

4- سورة محمد: الآية 17.

5- سورة الكهف: الآيتان 13 و 14.

6- سورة الجمعة: الآية 5.

وقال سبحانه: وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (1).

وقال سبحانه: وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (2).

وقال سبحانه: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا * إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ (3).

وقال سبحانه: فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (4).

فالمراد من الإضلال هو عدم الهداية لأجل عدم استحقاق العناية والتوفيق الخاص، لأنهم كانوا ظالمين وفسقين. كافرين و منحرفين عن الحق. وبالمراجعة إلى الآيات الواردة حول الهداية والضلالة يظهر أنه سبحانه لم ينسب في كلامه إلى نفسه إضلالاً إلا ما كان مسبوقاً بظلم من العبد أو فسق أو كفر أو تكذيب ونظائرها التي استوجبت قطع العناية الخاصة و حرمانه منها.

إذا عرفت ما ذكرنا، تتقف على أنّ الهداية العامة التي بها تناط مسألة الجبر والاختيار، عامة شاملة لجميع الأفراد، ففي وسع كل إنسان أن يهتدي بهداها. وأمّا الهداية الخاصة والعناية الزائدة فتختص بطائفة المنيبين والمستفيدين من الهداية الأولى. فما جاء في كلام المستدل من الآيات من تعليق الهداية والضلالة على مشيئته سبحانه ناظر إلى القسم الثاني لا الأول.

أما القسم الأول فلأن المشيئة الإلهية تعلقت على عمومها بكل مكلف بل بكل إنسان، وأمّا الهداية فقد تعلقت مشيئته بشمولها لصنف دون صنف ولم تكن مشيئته، مشيئة جزافية، بل الملاك في شمولها لصنف خاص هو

ص: 393

1- سورة إبراهيم: الآية 27.

2- سورة البقرة: الآية 26.

3- سورة النساء: الآيتان 168 و 169.

4- سورة الصف: الآية 5.

قابليته لأن تنزل عليه تلك الهداية، لأنه قد استفاد من كل من الهداية التكوينية و التشريعية العامتين، فاستحق بذلك العناية الزائدة.

كما أن عدم شمولها لصنف خاص ما هو إلا لأجل اتصافهم بصفات رديئة لا يستحقون معها تلك العناية الزائدة.

ولأجل ذلك نرى أنه سبحانه بعد ما يقول: **فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**، يذيله بقوله: **وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (1)**، مشعراً بأن الإضلال والهداية كانا على وفاق الحكمة، فهذا استحق الإضلال وذاك استحق الهداية.

بقي هنا سؤال، وهو أن هناك جملة من الآيات تعرب عن عدم تعلق مشيئته سبحانه بهداية الكل، قال سبحانه: **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (2)**.

وقال سبحانه: **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا (3)**.

وقال سبحانه: **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا (4)**.

وقال سبحانه: **وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (5)**.

وقال سبحانه: **وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا (6)**.

ص: 394

1- سورة إبراهيم: الآية 4.

2- سورة الأنعام: الآية 35.

3- سورة الأنعام: الآية 107.

4- سورة يونس: الآية 99.

5- سورة النحل: الآية 9.

6- سورة السجدة: الآية 13.

و الجواب: إنّ هذه الآيات ناظرة إلى الهداية الجبرية بحيث تسلب عن الإنسان الاختيار و الحرية فلا يقدر على الطرف المقابل. و لما كان مثل هذه الهداية الخارجة عن الاختيار، منافيا لحكمته سبحانه، و لا يوجب رفع منزلة الإنسان، نفى تعلّق مشيئته بها، و إنّما يقدر الإيمان الذي يستند إلى اختيار المرء، لا إلى الجبر و الإلحاد(1).

قد وقع الفراغ من تبييض هذه المحاضرات بفضل الله سبحانه في الخامس و العشرين من شهر رمضان المبارك من شهر عام 1408 للهجرة النبوية الشريفة بيد مؤلفها الفقير بذاته حسن بن محمد مكي العاملي، عامله الله بلطفه الخفي، راجيا منه سبحانه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم إنّّه على ذلك قدير. و يتلوه الجزء الثاني حول النبوات العامة و الخاصة و الخلافة و الوصاية و المعاد و حشر الأجساد و ما يرتبط بهذه الموضوعات من المسائل الهامة بإذنه سبحانه(2).

ص: 395

-
- 1- هذا بعض الكلام في الهداية و الضلالة بالمقدار المناسب لوضع الكتاب، و البحث في المقام واسع يلاحظ فيه الموسوعات التفسيرية.
 - 2- لا يفوتنا في الختام أن نبارك للمركز العالمي للدراسات الإسلامية قيامه بتكليف الدار الإسلامية في بيروت بنشر هذا الكتاب على نطاق واسع ليكون محور الدراسة في جامعة العلوم الإسلامية في قم المقدّسة و الفروع التابعة لها بإذن منه سبحانه.

ذكرنا عند البحث عن الجبر الأشعري أنّ للمعتزلة والأشاعرة أقوالاً لا توافق الأصول الفلسفية ولا الكتاب العزيز، وهاك بيانها.

الأول: قول الإمام الأشعري بأنّ الفعل يقع بقدرة الله سبحانه وحدها.

الثاني: قول المعتزلة أو أكثرهم بأنه يقع بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال.

الثالث: قول القاضي الباقلاني من الأشاعرة بأنّ قدرة الله تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بالعناوين الطارئة عليه كالطاعة والمعصية لأجل التأديب والإيذاء في لطم اليتيم، فأصل اللطم واقع بقدرة الله، وكونه طاعة لأجل التأديب ومعصية لأجل الإيذاء بقدرة العبد.

الرابع: ما حكاه الإيجي عن أستاذه بأنه يقع بمجموع القدرتين العرضيتين حيث جوّزوا اجتماع المؤثرين على أثر واحد.

الخامس: ما ذهب إليه إمام الحرمين الجويني بأنّ قدرة الله تتعلق

ص: 396

بقدره العبد وقدره العبد تتعلق بالفعل. وهو باعتبار نفس ما اخترناه وهو خيرة الفلاسفة.

ولكن الحقيقة أدق ممّا نسب إلى إمام الحرمين حيث إنّه فرض قدرة الله منفصلة عن الفعل ولا تتعلّق به إلاّ بواسطة قدرة العبد. مع أنّ مقتضى البراهين الفلسفية أنّ قدرة العبد من شئون قدرة الله سبحانه وليست شيئاً منفصلاً عنها، وأنّ نسبة إحدى القدرتين إلى الأخرى كنسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي، كما ستعرفه عند التعرّض للبحث في سائر أدلة الأشاعرة على الجبر(1).

ثم إن للقوم أيضاً احتجاجات وتشكيكات أخرى في المقام ذكر بعضها العلامة في (إرشاد الطالبين) وشرحها الفاضل المقداد في شرحه عليه(2).

ص: 397

1- راجع في الوقوف على أقوالهم شرح المواقف، ج 2، ص 146-148.

2- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 265-269.

الملحق الثاني (1)

إن للمحققين كلمات مختلفة في تعلق علمه الأزلي بأفعال العباد ننقل بعضها:

قال صدر المتألهين: «إن علمه وإن كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه إنما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد و اختياره أي إرادته لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله و الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه.

ونقل عن الإمام الرازي في المباحث المشرقية كلاما مفصلا، يقول هو في آخره ما يظهر منه الموافقة لهذا الأصل، وإليك نصه: «إذا من قضاء الله وقدره، وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله، ولا يندفع هذا إلا بإقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلا هو» (2).

يقول العلامة الطباطبائي: «إن العلم الأزلي متعلق بكل شيء على ما هو عليه، فهو متعلق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية. وبعبارة أخرى: المقضي هو أن يصدر الفعل عن

ص: 398

1- راجع إلى ص 288.

2- الأسفار، ج 6، ص 385 و 387.

الفاعل الفلاني اختياراً، فلو انقلب الفعل من جهة تعلق هذا القضاء به، غير اختياري، ناقض القضاء نفسه»(1).

ثم إن شارح المواقف نقل جواباً آخر في المقام عن بعضهم وهو أن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان و الأصل في هذه المطابقة هو المعلوم. ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة، لأن الفرس في حدّ نفسه هكذا، و لا- يتصور أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأنّ زيداً سيقوم غداً مثلاً، إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس. فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل و امتناعه، و سلب القدرة و الاختيار و إلّا لزم أن يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً و عدماً(2).

و يلاحظ عليه - كما أوعزنا إليه عند البحث عن القضاء و القدر - : إنه خلط بين العلم الانفعالي كالصورة الواردة إلى النفس من ملاحظة ذبيها، كما في المثال الذي ذكره، و بين العلم الفعلي الذي هو إما شرط لحصول المعلوم في الخارج أو سبب تام. فالأول كعلم المهندس المقدر لبناء البيت و المصوّر له. و الثاني كتصور السقوط من شاهق الذي يستلزمه. و علمه سبحانه ليس علماً انفعالياً حتى يكون تابعاً، بل هو في سلسلة العلل و إن لم يكن علّة تامة في مجال الأفعال الاختيارية للإنسان ضرورة دور الإنسان في تحققها، فتكون المقايسة باطلة.

ص: 399

1- الأسفار، ج 6، تعليقة العلامة الطباطبائي، ص 318.

2- شرح المواقف، ج 8، ص 155-156.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر أباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

