

الحَقَائِقُ وَالذِّقَائِقُ

في المعارف الإلهية

الحقائق والدقائق

في المعارف الإلهية

التوحيد

حقيقته وأقسامه وطرق معرفته

الجزء الثاني

الشيخ

فاضل الصّفار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف
الخلق محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة
على أعدائهم من الجن والإنس أجمعين.

الفصل الثالث

التوحيد الأفعالي وأثره في حياة الناس

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الفعل الإلهي وخصوصياته الذاتية

المبحث الثاني: في فعل الخالق وأثره على فعل الإنسان ومصيره

المبحث الأول الفعل الإلهي وخصائصه الذاتية

لقد مر في الجزء الأول الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل، وتلخص في أن صفات الذات حقائق واقعية هي عين الذات، ولذا تكون قديمة ولا متناهية، ويكفي في توصيفه سبحانه بها فرض الذات كالحياة والعلم والقدرة، وأما صفات الفعل فهي حقائق عقلية تنتزع من فعله سبحانه، ولذا هي صفات حادثة وزائدة عن الذات ومتناهية، ولذا يصح أن يتصف بها الباري سبحانه، ويتصف بمضادها كالخلق والرزق والكلام ونحوها.

وأما في هذا المبحث فينبغي أن نتعرف على أمرين:

أحدهما: معنى الفعل.

وثانيهما: خصائص الفعل الإلهي.

وقد تعددت آراء المتكلمين والحكماء في بيان معنى الفعل وتحديدده بالحد المنطقي التام، وتجاوزت تعاريفهم العشرة^(١)، وكلها لا تنتهي إلى محصل

١ - انظر كشف المراد: ص ٣٢٧؛ توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٢٩؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٢٨٠.

جديد؛ لأنها لا تعدو أن تكون موضحة للمعنى الواضح؛ إذ لا يوجد للفعل معنى يغير ما له عند العرف من مفهوم، وقد عرّف في اللغة بأنه التأثير من جهة مؤثر، والعمل مثله والصنع أخص منهما^(١)، وهو أيضاً لا يزيد في المعنى أكثر مما هو مفهوم عند العرف. نعم الذي يزيد في المعنى هو تمييز الفعل الكلامي عن الفعل النحوي، وفي ضوئه يتعدد الفاعل أيضاً، فإن الفعل هو أثر الفاعل مادام مؤثراً، ويقابله الانفعال، وهو عبارة عن تأثر الشيء ما دام متأثراً، والتقييد بما دام احترازي لا توضيحي؛ بداهة أن الفعل معلول للفاعل ولا يصدر منه إلا إذا توفرت جميع شرائط التأثير من حيث وجود المقتضي في الفاعل والفعل وانعدام المانع، والفعل ينقسم إلى إرادي وطبعي وقسري، والفاعل كذلك، والأول هو الذي يناسب الفعل الإلهي، وأما الثاني والثالث فهو منزّه عنهما؛ لأن الاتصاف بهما يلازم العجز والفقر والحدوث.

والفعل الإرادي عند الخالق حادث أيضاً وليس بقديم؛ بداهة أن الفعل مشتمل على ثلاثة أركان هي:

١- الحدث الذي هو المعنى المصدرى.

٢- الزمان.

٣- النسبة إلى الفاعل.

وهذه الأركان الثلاثة نسبت إليه في آيات عديدة:

١- مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٤٠، (فعل)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٨٢١، (فعل)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٦٩٥، (فعل).

منها: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾^(١) وكان فعله سبحانه أن سخر الطير ترمي جيش أبرهة الحبشي بالحجارة حينما جاؤوا لهدم الكعبة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^(٢) وفيها دلالة على أن الخلق والتكوين إيجادا واعداما هو فعله سبحانه، والتأكيدات الستة في قوله: ﴿وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ تدل على أن العالم كله في المبدأ والمنتهى هو من فعله، وأن فاعليته لا تتعطل أو تضعف. إن خصوصيات الفعل الإلهي التي يتميز بها عن سائر الأفعال كثيرة جداً يمكن تلخيص المهم منها في أربع هي الإبداع والحكمة والعدل والرحمة، ونستعرضها في ضمن مطالب:

١ - سورة الفيل: الآية ١.

٢ - سورة الأنبياء: الآية ١٠٤.

المطلب الأول: الإبداع

لعل من أولى خصوصيات الفعل الإلهي الإبداع، وهو في اللغة الاختراع على غير مثال سابق^(١) وهو من متفردات الفعل الإلهي، فلا يشاركه فيه أحد، ويتسم الإبداع بثلاث سمات:

الأولى: إيجاد الأشياء دفعة بغير مادة، وهو ما عبرت عنه بعض الروايات لا من شيء.

والثانية: إيجاد الأشياء لا على مثال سابق.

والثالثة: إيجاد الأشياء بغير آلة ولا استعانة بشيء.

وإلى السمات الثلاث أشار قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢) والتعبير عن الإبداع بالاختراع أنسب من التعبير عنه بالصنع والتكوين والإنشاء؛ لأن الأول يحصل من تركيب الصورة والمادة، والثاني يحصل بتغيير وتبديل في الظرف والزمان، والثالث يحصل عن مادة.

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١١٠، (بدع)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ١٠١، (بدع)؛
كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٣١٣.

٢ - سورة البقرة: الآية ١١٧.

وفي صحيحة سدير الصيرفي قال: سمعت حمران بن أعين يسأل أبا جعفر عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إن الله عز وجل ابتدع الأشياء كلها بعلمه على غير مثال كان قبله»^(١) وهو يشمل السمات الثلاث؛ لأن معنى نفي المثال هو نفي المادة أيضاً، كما أنه نفي للآلة والاستعانة بالغير، وإلا كان على مثال في مادته أو فاعله، وهو ما أكده قول أمير المؤمنين عليه السلام: «مبتدع الخلائق بعلمه، ومنشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء لمثال صانع حكيم»^(٢).

وعلى هذا فالإبداع والإيجاد يتقومان بالجعل البسيط، والصنع والتكوين يتقومان بالجعل التركيبي، وهنا شبهة يثيرها الماديون عن حقيقة الإبداع الإلهي تقوم على إنكار القدرة على إيجاد الشيء من غير مادة سابقة؛ لأن لازم ذلك هو إيجاد الشيء من العدم، وهو من التناقض؛ لأن النقيض لا يوجد نقيضه، وعلى هذا الأساس قالوا بأزلية المادة وأبديتها.

والتأمل الدقيق يدلنا على أن هذه الشبهة باطلة من جهتين نقضية وحلية. أما الجهة الأولى فلإمكان نقض هذه الشبهة بما ذكرناه من أزلية المادة؛ إذ لا بد وأن يكون لوجودها منشيء، فإن كان المنشيء موجوداً سابقاً عليها لزم التسلسل، وإن كان معدوماً تناقض القول.

وأما الجهة الحلية فمن وجهين:

الأول: أن توقف الإيجاد على المادة السابقة من مختصات القدرة المحدودة

١ - الكافي: ج ٣، ص ٢٥٦، ح ٢.

٢ - نهج البلاغة: ج ٢، ص ١٣٣، الخطبة ١٩١.

كقدرة البشر، وأما القدرة المطلقة فلا تتوقف على وجود شيء سابق. نعم يقدر البارئ عز وجل مهيات الأشياء ثم يفيض عليها الوجود، والمهيات أمور مقدرة في علمه سبحانه قبل وجودها الخارجي سواء قلنا بأنها أمور اعتبارية لا حقيقية على ما هو القول المشهور بين الحكماء وجمع من المتكلمين لالتزامهم بأصالة الوجود، أو قلنا باصالتها و الوجود حقيقة اعتبارية لما عرفت من أن الخلاف بين المسلكين لفظي لا حقيقي وقول أبي جعفر عليه السلام في الرواية المتقدمة الذي أشار إلى أنه سبحانه ابتدع الأشياء بعلمه فقدرها أولاً ثم أوجدها يؤكد ذلك، وبهذا يتضح وجه الخطاب في قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ فإن الخطاب هنا للمقدر في علمه وليس لمخاطب موجود، وعدم علمنا بتفاصيل الإيجاد والإبداع لا يضر بوقوعه موافقاً للقواعد الصحيحة؛ لأن قصور العالم عن الإدراك لا يضر بحقيقة المعلوم.

والثاني: أن الوجدان والبرهان يتفقان على أن الإنسان مبدع في بعض أفعاله الذهنية؛ إذ إنه قادر على إيجاد صور جديدة وأفكار من غير سابق مثال ولا مادة، ويوجدتها في الذهن دفعة، وإذا صرف عنها عنايته والتفاتة تنعدم، فإذا تمكن الإنسان من ابتداء الأفكار والصور في ذهنه دل على إمكان الابتداء ووقوعه من دون مادة سابقة بالرغم من قصور طاقة الإنسان وضعف قدرته، فما بالك بقدرة الخالق؟

والحاصل: أن فعل الله سبحانه إبداعي، فالأشياء طراً مبتدعاته في مادتها وصورتها وجسمها وروحها بلا تقليد أو اقتداء، ولا باستعانة بالغير، وهذه الصفة خاصة بفعله سبحانه بينما أفعال الناس مقتبسه منه ومقلدة لفعله وإيجاده.

المطلب الثاني: الحكمة

وهي الخصوصية الثانية للفاعل الإلهي، وقد تواتر النقل بوصفه سبحانه بالحكيم؛ لأن فعله عزّ وجل مطابق للحكمة ولا يخرج عن موازينها، وللحكمة في مصطلحات العلوم والفنون معان عديدة^(١) إلا أن ما يتعلق بمحل البحث هنا والذي يستفاد من النصوص أن الحكمة ليست هي العلم، وليست هي القدرة، بل حقيقة ثالثة منتزعة منهما تنسب إلى فعله عز وجل بثلاثة لحاظات:

الأول: ملاحظة الإحكام والإتقان في الفعل بما يكون في غاية الإتمام والإكمال في وجوده وفي ظهور آثاره وبلوغ غاياته، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(٢).

والثاني: ملاحظة تقديره وحسن تدبيره للأشياء بإعطاء كل شيء ما يستحقه من قوى وأدوات يستعين بها على تدبير أمره بإذنه سبحانه، ومن حكمة تقديره أن وضع كل شيء من هذه القوى والأدوات في موضعه

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٧٠١، (الحكمة).

٢ - سورة السجدة: الآية ٧.

المناسب، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ بَقَدِيرٍ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٢).

الثالث: ملاحظة كمال الفاعل وتنزيهه عن فعل ما لا يليق بشأنه من القبائح أو ترك ما يليق بشأنه من الأفعال، وهو ما يعبر عنه بالإخلال بالواجب، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾^(٣) وهذه المعاني الثلاثة منتزعة من الفعل الإلهي، وقد عرفت أنه يعود إلى القدرة، وهناك معنى رابع للحكمة يعود إلى العلم، وقد مرّ في المبحث السابق.

والتحقيق أن المعنيين الأول والثاني يرجعان إلى الثالث؛ بداهة أن الإلتقان في فعل الباري عز وجل هو ما يليق بشأنه وغيره لا يليق، وكذا إعطاء كل شيء ما يستحقه، فلولا ذلك كان نقصاً في الخلق وخللاً في الخالق

وقد ورد عن الصادق عليه السلام ما يفصل وجه الحكمة في فعل الله عز وجل؛ إذ قال عليه السلام: «ليتدبر فيما للأطفال في البكاء من المنافع العظيمة، حيث إن في أدمغتهم رطوبة عظيمة إن بقيت فيها أحدثت عليهم أحداثاً جليلة وعللاً عظيمة من ذهاب البصر وغيره... وتفكر في منافع أعضاء البدن، فاليدان للصلاح، والرجلان للسعي، والعينان للاهتمام، والفم للاغتذاء، والمعدة للهضم، والكبد للتخليس، والمنفذ لتنفيذ الفضول، والأوعية لحملها، والفرج لإقامة النسل.. ولتفكر في وصول الغذاء إلى البدن وما فيه من

١ - سورة الفرقان: الآية ٢.

٢ - سورة طه: الآية ٥٠.

٣ - سورة ص: الآية ٢٧.

التدبير، فإن الطعام يصير إلى المعدة فتطبخه، وتبعث بصفوه إلى الكبد، ويستحيل في الكبد بلطف التدبير دماً، وتنفذه إلى البدن كله في مجار مهیئة لذلك، وينفذ ما يخرج منه من الخبث والفضول إلى مفايض قد أعدت لذلك، فما كان منه من جنس المرة الصفراء جرى إلى المرارة، وما كان من جنس السوداء جرى إلى الطحال، وما كان من البلة والرطوبة جرى إلى المثانة...

وتفكر فيما أنعم الله على الإنسان من النطق الذي يعبر به عما في ضميره وما يخطر بقلبه، ولولا ذلك كان بمنزلة البهائم التي لا تخبر عن نفسها بشيء، وكذلك الكتابة التي بها تقيّد أخبار الماضين للباقيين وأخبار الباقيين للآتين، وبها ترقم العلوم والآداب، وبها يحفظ الإنسان ذكر ما يجري بينه وبين غيره من المعاملات والحساب، ولولاه لاختلت أمور الناس في معادهم ومعاشهم وفيما أعطى الإنسان علمه وما منع منه وستر عنه، فأعطى علم جميع ما فيه صلاح دينه، ومن معرفة خالقه وتكاليفه وما فيه صلاح دنياه من الزراعة والغرس والنساجة والحياكة والخياطة والصيد ونحو ذلك من الأعمال والأفعال، وكيف ستر عنه علمه بعمره، فإنه لو علمه قصيراً لم يتهن بالعيش مع ترقب الموت، ولو علمه طويلاً وثق بالبقاء، وانهمك باللذات والمعاصي، وفسد عليه دينه ودنياه، وكيف جعلت أحلامه ممزوجة بالصدق والكذب، فإنها لو صدقت كلها لأدعى الناس النبوة، ولو كانت كاذبة كلها لم ينتفع بها، فجعلت صدقاً أحياناً ليهتدي بها في جلب نفع أو دفع مضرة، وكذباً أحياناً لأن لا يعتمد عليها كل الاعتماد»^(١).

١ - انظر التوحيد (للمفضل): ص ١٦ فما بعدها؛ بحار الأنوار: ج ٣، ص ٦٥ فما بعدها؛ حق اليقين: ص ٤٣-٤٤، (بتصرف).

ونلاحظ أن الإمام عليه السلام يستدل على الحكمة في فعله سبحانه بالوجدان والعقل، ولا زال العلم الحديث بتطوره وارتقائه يزيد من تأكيد هذه الحقيقة، فقد كشف العلم بأن العين مثلاً فيها ما يقرب من مائة وأربعين مليون مستقبل حساس للضوء تسمى بالمخاريط، وهي طبقة واحدة من عشر طبقات تشكل مجموعها شبكية العين التي لا يتجاوز سمكها أربعة أعشار المليمتر الواحد، ويخرج من العين نصف مليون ليف عصبي ينقل الصورة بألوانها الدقيقة^(١)، وتعد هذه الدقة المتناهية في الخلق والإتقان في الصنع والتوازن الشديد في التدبير التي أثبتها العلم من الواضحات التي لا تحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان، ونسبة الحكمة إلى خلقه مما تقتضيه ضرورة العقل والشرع. أما ضرورة العقل فمن وجهين:

أحدهما: ضرورة الكمال الإلهي، فإنه إذا لم يخلق الباري عز وجل الأشياء على أحسن خلق وأتم نظام كان ذلك راجعاً لأحد أسباب:

الأول: الجهل، أي جهل الفاعل بالنظام الأحسن.

الثاني: العجز، أي العجز عن إيجاد الشيء على أحسن نظام.

الثالث: العبث، أي يخل بوجوده ونظامه لرغبته وهواه ولعبه.

الرابع: الظلم، وحيث إن الكل منفي عنه سبحانه لسعة علمه وعموم قدرته وتنزهه عن الباطل والظلم يثبت وجوب الحكمة في فعله.

ثانيهما: ضرورة التناسب بين كمال الفاعل وكمال الفعل، فإن الفاعل

١ - الإلهيات (للسبحاني): ج ١، ص ٢٢٧.

الكامل من جميع الجهات لا بد وأن يكون فعله كذلك، وإلا لزم نقص الفاعل وهو يتنافى مع كماله وغناه.

ومن هنا تواتر النقل بوصفه سبحانه بالحكمة. قال سبحانه: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾^(٢) وقال سبحانه: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٣).

ونلاحظ أن صفة الحكمة اقترنت تارة بالخبرة، وتارة بالعلم، وتارة ثالثة بالعزة، ومعنى ذلك أن الحكمة هو القدر المشترك الساري في جميع الأفعال الإلهية، ولكن مرة يكون الموضوع دقيق ويتعلق بتفاصيل القدرة فيتصف بالخبرة؛ لأن القدرة القاهرة إذا لا تقترن بالخبرة تخرج عن الحكمة؛ إذ لا يؤمن منها من التعدي والخطأ أو الغفلة، وهذه صفة خاصة بالقدرة الإلهية وفعلها، فإنه سبحانه لا يفعل جزافاً وجهلاً، بل يضع الأمور في مواضعها اللائقة، ومرة يتعلق بالإرادة وإيجاد الفعل موافقاً للإرادة فيتصف بالعلم، ومرة يتعلق بإثبات التوحيد ونفي الشرك فيتصف بالعزة والتزّه عن نواقص غيره، ويترتب على الحكمة في الفعل الإلهي عدة نتائج هامة في عقيدة الإنسان وعمله:

النتيجة الأولى: أن الحكمة من المعاني التي يدركها العقل وتكون ميزاناً للأفعال قبل صدورها، فتتصف بعض الأفعال بالحسن والكمال، وبعضها بالقبح والنقصان، وهذا الميزان تخضع له أفعال الباري عز وجل، فلا يجوز

١ - سورة الأنعام: الآية ١٨.

٢ - سورة يوسف: الآية ١٠٠.

٣ - سورة آل عمران: الآية ١٨.

أن يصدر منه فعل لا يليق بكماله أو يوجب وصفه بصفات النقص، وهذه النتيجة من القضايا البرهانية التي يتفق على صغرها وكبرها الفطرة والعقل والحس الوجداني، وإلا بطل القياس البرهاني^(١)، وبهذا يتضح بطلان نظرية الاشاعرة القاضية بأن وصف الفعل الاختياري - سواء كان إلهياً أو غيره - بالحسن والقبح شرعي لا عقلي.

وتوضيح ذلك: أن الاشاعرة أنكروا حكم العقل بحسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع؛ بدعوى أن الحسن والقبح ليسا من الأوصاف الذاتية للأفعال ولا من الأوصاف الطارئة عليها بالوجوه والاعتبارات العقلية، وإنما هما وصفان شرعيان ينتزعهما العقل بعد أمر الشرع ونهيه، فلولا حكم الشرع لم يتصف الفعل بحسن ولا بقبح، وعلى هذا فلا حسن إلا للفعل الذي أمر به الشرع، ولا قبح إلا للفعل الذي نهى عنه الشرع، فالعدل حسن لأن الشرع أمر به، والظلم قبيح لأن الشرع نهى عنه، ولو انعكس الحال بأن أمر الشرع بالظلم لكان الظلم حسناً، ولو نهى عن العدل لكان قبيحاً.

وخالفهم في هذا المسلك العدلية والحكماء، فقالوا: إن كل فعل من حيث هو فعل يتصف بالحسن أو القبح، وهذا الوصف ناشئ من مقتضى ذاته أو من الوجوه والاعتبارات العقلية لا الشرعية، سواء أمر الشرع بالعدل أو لم يأمر فإنه بحكم العقل حسن، ولا يجوز عقلاً أن ينهى عنه الشرع؛ لأنه لا يليق بكماله.

١ - ذكر المناطقة وأهل المعقول أن القياس البرهاني يترتب من اليقينيات وأصولها ستة هي: ١- الأوليات. ٢- المشاهدات. ٣- التجريبات. ٤- الحدسيات. ٥- المتواترات. ٦- الفطريات، ولدى الجمع ترجع هذه الستة إلى ثلاثة هي الفطرة والحس والعقل.

كما أن الظلم قبيح عقلاً سواء نهى عنه الشرع أو لم ينه، ولا مجال لأن يأمر الشرع به؛ لأنه لا يليق بكماله، وهذه قاعدة عامة في جميع الأفعال الاختيارية سواء صدرت من الخالق أو المخلوق، وسواء علمنا بجهة الحسن والقبح فيها أو جهلنا بها.

وهذا الخلاف القديم له آثار علمية وعملية كبيرة تنعكس على العديد من المسائل الاعتقادية والفقهية، بل الأحكام الدينية مطلقاً.

منها: العدل الإلهي.

ومنها: صحة الأديان والشرائع.

ومنها: صدق الأنبياء والمرسلين.

ومنها: اللطف الإلهي.

ومنها: الهداية والضلال.

ومنها: حسن التكليف.

ومنها: الجنة والنار.

وغيرها من مسائل أصولية أو فرعية تقوم على مبدأ أن حسن الأفعال الإلهية وقبحها شرعي أم عقلي؛ إذ على الأول لا يمتنع عقلاً على الباري عز وجل أن لا يؤيد أنبياءه بالمعاجز والكرامات، ويمكن أن يظهرها على أيدي الكذابين والدجالين لأجل إضلال الناس، ويجوز أن يخذل المؤمن وينصر الكافر، وأن يكلف العباد بما ليس فيه مصلحة، وأن يدخل العاصي الجنة، ويدخل المطيع النار؛ لأن كل ما فعله الشرع وأمر به فهو حسن، وكل ما

لم يفعله أو نهى عنه فهو قبيح، ولا توجد ضابطة للفعل الإلهي سوى أمره ونهيه.

بينما لا يجوز كل ذلك على القول الثاني؛ لأن العقل يحكم بأن فعل ذلك مما لا يليق بكمال الخالق فيجب أن يؤيد أنبياءه، ويخذل أعداءه، وينصر المؤمن ويخذل الجنة، ويخذل الكافر ويدخله النار، وهكذا؛ لأن فعل ذلك حسن لا يخالفه الشرع.

والوقوف على حقيقة كل واحد من القولين من حيث الموضوع والحكم والأدلة ومناقشتها يتوقف على بيان أمور:

الأمر الأول: في معنى الحسن والقبح

الحسن في اللغة كل مبهيح مرغوب فيه^(١) حساً كالنور، أو عقلاً كالعلم، أو قلباً كالحب، وهو كذلك لدى العرف، ولذا اكتفى بعض أهل اللغة بتعريفه بضد القبح^(٢) استناداً إلى قاعدة تعرف الأشياء بأضدادها، ويطلق على الشيء إذا أجيد صنعه وأتقن بالحسن، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ﴾^(٣) وهذا المعنى ينطبق على المعنى الأول للحكمة كما ينطبق على الجامع المشترك بين المعاني الثلاثة؛ لأن إجادة الصنع وإتقانه مما يليق بكمال الخالق فيكون حسناً.

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٣٥، (حسن).

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ٢٤٣، (حسن)؛ لسان العرب: ج ١٣، ح ١١٤، (حسن)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٣٥، (حسن).

٣ - سورة غافر: الآية ٦٤.

وعرّف في بعض كتب اللغة بالجمال^(١)، وهو تعريف بالمصداق، وبخلافه القبح، وهو ما تنفر منه النفس السوية من صور الأعيان والأعمال والأحوال^(٢)، بناء على أن المدركات الحسية والعقلية ترجع إلى النفس ولا تباينها كما هو التحقيق. ومعناه ظاهر^(٣)، والقبيح الحسي كالصورة الكريهة والطعم المر، والعقلي كالجهل، والقلبي كالحسد والبغض. هذا ووسّع بعض أهل اللغة في بيان معناه فقرنه بما ينفر منه الذوق السوي، وكره الشرع اقترافه، وما ياباه العرف العام^(٤)، وهو يرجع إلى التعريف الأول؛ لأن ذوق العرف العام يرجع إلى الفطرة الإنسانية، والشرع لا يخالف الفطرة، والفطرة من شؤون النفس وجبلتها الأولية.

وعرّفه بعض أهل اللغة بالإبعاد عن الخير^(٥)، وهو تعريف بالمصداق.

ويتحصل: أن للحسن معنى واحداً جامعاً، وهو كل مبهج مرغوب فيه، وكذا للقبح، وهو ما تنفر منه النفس.

وأما الحس والعقل والقلب فهي آلات إدراكهما، ولا تدخل في حد معنهما. هذا كله إذا نسبتا إلى النفس الإنسانية وقواها المدركة، وأما إذا نسبتا إلى الخالق تبارك وتعالى فالحسن هو ما يليق بكماله وجماله، ويجب نسبته إليه؛

١ - المعجم الوسيط: ج ١، ص ١٧٤، (حسن).

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٥١، (قبح) (بتصرف)؛ وانظر لسان العرب: ج ٢، ص ٥٥٢، (قبح).

٣ - معجم مقاييس اللغة: ص ٨٤٠، (قبح).

٤ - المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٧١٠، (قبح).

٥ - مجمع البحرين: ج ٢، ص ٤٠٢، (قبح).

لما عرفت من أن كماله وغناه ذاتي فعلي، والقبیح ما لا يليق بكماله وجماله، ويجب إجلاله منه، وأما في الاصطلاح فقد ذكروا للحسن والقبیح خمسة معان:

الأول: كون الشيء ملائماً للطبع وهو الحسن كالحلو، وكون الشيء منافراً للطبع وهو القبیح كالمر، وهذا مما اتفقت عليه العدلية والاشاعرة، وهو خارج عن محل النزاع؛ لأنه وصف للأعيان وليس للأفعال، على أنهما لا يمكن أن يكونا ضابطة عامة لاختلاف الأطباع.

الثاني: كون الشيء مشتملاً على المصلحة وهو الحسن، وكونه مشتملاً على المفسدة وهو القبیح، ويراد بالمصلحة الأعم من الشخصية والنوعية، ومثال الأولى تحصيل المال فإنه حسن لموافقته للمصلحة الشخصية بخلاف فقدانه، ومثال الثاني العدل فإنه حافظ لمصالح المجتمع بخلاف الظلم، وهذا المعنى مما لا خلاف في صحته لدى الجميع، ولكنه خارج عن حريم النزاع، لسببين: أحدهما: أن المصالح والمفاسد متبدلة في الغالب وليست ثابتة، فلا يصلح أن تكون ضابطة عامة تبنى عليها الأحكام.

ثانيهما: أن الحسن والقبیح هنا ليس وصفاً لذات الفعل، بل ناشئ من الغير وهو المصلحة والمفسدة، وهو خروج عن الموضوع؛ لأن مدار البحث عن إدراك العقل للحسن والقبیح بلحاظ ذات الأفعال، بحيث لا يتغيران مع الزمان، أو اختلاف المصالح والرغبات.

الثالث: كون الشيء موافقاً للغرض من وجوده وهو الحسن، وكونه مخالفاً للغرض من وجوده وهو القبیح، فالشجرة المثمرة حسنة لتحقيق فائدة

وجودها، بينما غير المثمرة قبيحة، وهذا مما لا خلاف فيه أيضاً، وخارج عن موضوع البحث؛ لأن الحسن والقبح هنا وصفان للأعيان لا للأفعال فضلاً عن أنه يعود إلى الثاني وليس بمغاير له^(١).

الرابع: كون الشيء كمالاً للنفس كالعلم وهو الحسن، وكونه نقصاً لها كالجهل وهو القبيح، وهذا أيضاً من المعاني المتفق على صحتها بينهم والخارجة عن حريم النزاع؛ لأنهما أوصاف للحقائق والأعيان لا الأفعال.

الخامس: الحسن. الفعل الذي يعده نوع العقلاء حسناً في نفسه، ويمدحون فاعله، والقبيح الذي يعده نوع العقلاء قبيحاً في نفسه ويذمون فاعله، وهذا هو الذي وقع محلاً للخلاف بينهم، فأنكره الأشاعرة وقالوا بأن الحسن والقبح لا ينشآن من ذات الفعل، بل من الشرع، بينما اثبتته العدالة وقالوا بأن العقل البشري يحكم بهما وحكمه سابق على حكم الشرع لا تابع له، واشترطوا فيه شرطين:

أحدهما: أن يكون محكوماً من قبل نوع العقلاء بما هم عقلاء مجردون عن عاداتهم وتقاليدهم وخلفياتهم الثقافية، وهذا الشرط يخرج الأفعال التي هي حسنة في نفسها ولكن قد يقبحها بعض الأفراد بسبب دواع شخصية ومصالح خاصة كالعدل بالنسبة للمجرم، أو قد يستحسنها بعض الأعراف بسبب عادات أو تقاليد مستحدثة موروثية أو ثقافة خاصة كبعض الأعراف التي تأكل الحشرات والقاذورات وتفعل الزنا وشرب الخمر.

ثانيهما: أن يكون الحكم ناظراً إلى ذات الفعل بما هو هو من دون أن يلحظ

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٦٦٦.

منضماً إلى مصلحة أو مفسدة؛ بدهة أن الوجوه والاعتبارات قد تكسب الفعل أوصافاً غير أوصافه الذاتية كالقتل، فإنه قد يكون حسناً إذا كان قصاصاً، ويكون قبيحاً إذا كان عدواناً.

ولا يخفى أن المعاني الأربعة المتقدمة ليست متباينة، بل ترجع إلى معنى واحد جامع وهو ما عرفته في التعريف اللغوي والعرفي للحسن والقبح، فكل فعل حسن يليق بكماله يجب نسبه إلى الباري عزّ وجل، وكل قبيح لا يليق بكماله يجب تنزيهه منه.

وهذا مما يحكم به العقل قبل الحكم الشرعي، عند العدالة، بينما عند الاشاعرة مما يحكم به الشرع لا العقل؛ إذ لا مجال - عندهم - للعقل في إدراك حسن الأفعال وقبحها قبل أمر الشرع ونهيه، فإذا أمر الشرع بالفعل كالصلاة والصوم يحكم العقل بحسنهما وإذا نهى عن الفعل كشرب الخمر والزنا يحكم العقل بقبحهما، ولولا ذلك لم يكن حسن ولا قبح فضلاً عن إدراكهما^(١).

ولدى عرض قول الاشاعرة على المعنى الجامع المذكور يتضح بطلانه قبل النظر في أدلتهم ومناقشتها، وذلك لأن العقلاء إذا حكموا بحسن الفعل أو قبحه لا بد وأن يكون لهم ضابطة فيه، والضابطة على قولهم هي الشرع؛ لأن ما أمر به الشرع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح، ولسائل أن يقول هل أمر الشرع بالشيء جزاف أم يرجع إلى حكمة وسبب؟ فإن قالوا بالأول نسبوا النقص وكذبوا صريح الشرع الذي ينص على أنه سبحانه لا يخلق عبثاً ولا يفعل جزافاً، وإن قالوا بالثاني ثبت المطلوب؛ لأن الشرع إذا أمر

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٦٦٧.

بالشيء فلا بد وأن يكون لمصلحة سابقة تقتضي الأمر به، وإذا نهى عن الشيء فلا بد وأن يكون لمفسدة، ولولا ذلك لكان الأمر جزافاً، وكذا النهي، وهو ما لا يليق بكماله، وهو معنى الحكمة في الفعل. هذا فضلاً عن أن استفادة الحسن والقبح من الأمر والنهي الشرعي مستلزم للدور، ويمكن تقريره من وجهين:

أحدهما: أن وصف الفعل بالحسن متوقف على معرفة الحسن، ومعرفة الحسن متوقفة على الفعل.

ثانيهما: أن وصف الفعل بالحسن متوقف على أمر الشرع به، وأمر الشرع به متوقف على حسنه؛ إذ لولا ذلك لكان أمره جزافياً. هذا ما تقتضيه طبيعة هذا القول، ولكن أصحابه استدلوا له بجملة من الوجوه سنعرضها في الأمر القادم.

الأمر الثاني: في أدلة القولين

استدل الأشاعرة على مسلكهم في إنكار التحسين والتقيح العقليين بوجوه^(١) عمدتها ثلاثة:

الوجه الأول: حكم العقل بأن الله سبحانه مالك للأشياء، وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء، فلو قيل بأنه يفعل الحسن عقلاً ولا يفعل القبيح عقلاً لزم تحديد سلطة المالك ومنعه من التصرف في ملكه^(٢)،

١ - انظر توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٣٨-٥٤٠.

٢ - انظر للمع: ص ١١٦-١١٧؛ الإلهيات (للسبحاني): ج ١، ص ٢٤٩.

وضعه ظاهراً؛ لأن الباري عز وجل يفعل الحسن ولا يفعل القبيح وذلك يقع بإرادته واختياره لا بسبب آخر ليستلزم منه المحذور المذكور، وإلا لنقض بمثل قوله تعالى: ﴿كُنَّ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الْمِعَادَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(٣) فهل يقال بأن التزامه بالرحمة وبوفائه بالوعد وإجابته للدعاء هو تحديد لسلطة الخالق وتصرف في شؤونه أم أنه سبحانه بإرادته واختياره التزم بذلك، والتزام القادر المختار بالفعل يؤكد سعة سلطته ونفوذ قدرته لا تحديدها. هذا أولاً.

وثانياً: أن حكم العقل بالحسن والقبح لا يلزم الباري عز وجل بهما ليلزم المحذور، وإنما هو مجرد كاشف عن القانون الإلهي في أفعاله، وأنه لا يخل بواجب أو يترك الحسن أو يفعل القبيح، فمثله مثل المرأة التي تعكس الواقع من دون أن تتصرف فيه، ونلاحظ أن الأشاعرة حيث لم يلتفتوا إلى هاتين النكتتين وقعوا في الإشكال، والتزموا بما ينتهي بهم إلى نفي الحكمة عن الأفعال الإلهية ونسبة النقص والجفاف إليه.

الوجه الثاني: أن حسن الأفعال وقبحها لو كانا عقليين ضروريين لم يقع الاختلاف فيهما، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

وتوضيحه: أن القضايا الضرورية مما يتفق عليها جميع العقلاء دون اختلاف فيها، ولذا سميت ضرورية، نظير اتفاقهم على استحالة اجتماع النقيضين وأن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أعظم من الجزء، فإذا لوحظ

١ - سورة الأنعام: الآية ١٢.

٢ - سورة الرعد: الآية ٣١.

٣ - سورة غافر: الآية ٦٠.

أن العقلاء اختلفوا في قضية كان ذلك دالاً على أنها ليست ضرورية، وهذا ما ينطبق على الحسن والقبح؛ لوقوع الاختلاف فيهما، وعليه فهما ليسا من الأحكام العقلية بل الشرعية، ويمكن مناقشته نقضاً وحلاً.

أما نقضاً بمثل المشركين الذين شكوا في وجود الخالق مع أن وجوده من البديهيات الفطرية التي لا ينبغي وقوع الاختلاف فيها، ولذا استنكر عليهم الباري بقوله: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١) والاستفهام الاستنكاري يكشف عن أن المسألة مما لا تقبل الخلاف أو الجدل ولكنهم خالفوا فيها، ومثل المشركين السوفسطائيون فإنهم شككوا حتى في القواعد الضرورية كاستحالة اجتماع النقيضين ونحوها، وأنكروا الاستحالة، وعليه فإنه ليس كل تشكيك أو اختلاف دليل على نفي الضرورة أو البدهة.

وأما حلاً فلأن الاختلاف ينشأ من تصور القضية أو تصور أطرافها، فإذا اختلف التصور كان منشأً لحصول الاختلاف في التصديق أيضاً، ولذا نجد الاختلاف في النتائج الفلسفية والهندسية والرياضية، فالحكيم الذي يرى أن الوجود هو الأصيل والمهية حقيقة اعتبارية لا بد وأن يلتزم بمبدأ اشتراك الوجود المعنوي، بينما الذي يرى أن المهية هي الأصلحة والوجود اعتباري فلا بد وأن يلتزم بالتباين في حقيقة الوجود وعدم اشتراكها مع أن الوجود من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى دليل، وإذا تصور الرياضي أن حاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي أربعة تكون النتيجة عنده مغايرة لمن تصورها أنها ستة مع أن النتيجة ضرورة وهكذا.

فالاختلاف في النتائج ينشأ من اختلاف التصور أو الاختلاف في المقدمات، ولا يختلف الحال في ذلك بين القضايا الضرورية أو غير الضرورية. وكذلك ما نحن فيه، فإن حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم أمر ضروري لا ينبغي أن يختلف عليه اثنان، ولكن وقع الاختلاف فيه بسبب اختلاف التصور، ولو اتحد التصور اتفقت الكلمة، وقد عرفت أن الأشاعرة توهموا بأن الأفعال في نفسها لا تتصف بشيء من نفسها، وإنما تكتسب الحسن والقبح من الأحكام الشرعية توهماً منهم بأن القول بذلك يوجب تحديد سلطة الخالق، والحال أنه يثبت سعتها، ولولا هذا التوهم لاتفقوا مع العدلية في ذلك، ونلاحظ أن هذا الجواب يكشف السر عن أسباب الاختلاف في الآراء وطرق رفع الاختلاف وتحصيل التوافق.

الوجه الثالث: لو كان الحسن والقبح عقليين لكانا ثابتين؛ لأن الأحكام العقلية لا تتبدل ولا تتغير، ولكن التالي باطل لشهادة الوجدان على أن الحسن قد يكون قبيحاً وقد يكون القبيح حسناً فيدل على بطلان المقدم، ولازم ذلك أن يكونا شرعيين وهو المطلوب.

وتوضيح ذلك: أن الصدق قيل إنه حسن ولكن الوجدان يشهد بأن الصدق إذا سبب الضرر كما لو سبب قتل نبي أو إمام معصوم كان قبيحاً، والكذب قيل إنه قبيح بينما يشهد الوجدان أن الكذب لأجل إنقاذ النبي والإمام من القتل يكون حسناً، فتبدل الحسن إلى قبح والقبح إلى حسن دليل على أنهما ليسا عقليين؛ لأن الأحكام العقلية لا تتبدل ولا تنقلب عما هي عليه، ويجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن الاستدلال المذكور مبني على صغرى باطلة، وذلك لأن الصدق والكذب هنا لم يتبدلا ولن يتغيرا بل ابتليا بالمزاحم الأهم، فإن الصدق حسن دائماً ولكن إذا سبب قتل النبي فإنه يبتلى بقبح أشد منه وأعظم فيترجح عليه، وهذا الترجح لا يبطل الصدق إلى قبيح، بل يقدم القبيح على الحسن، وكذا الكذب فإنه قبيح على كل حال، ولكن إذا صار سبباً لإنقاذ النبي يترجح عليه حسن الإنقاذ على قباحة الكذب.

ويمكن أن يرجع إلى ترجيح الأفسد على الفاسد، والأقبح على القبيح، فإن ترك إنقاذ النبي قبيح وهو يتغلب على قباحة الكذب، وبذلك يظهر أن صفة الفعل من حيث ذاته لم تتغير ولم تتبدل، وإنما التي تتغير العناوين الطارئة التي قد توجب رجحان الفعل أو رجحان الترك فيبطل الاستدلال.

الجواب الثاني: أن الاستدلال المذكور مبني على قياس الأفعال من حيث حسنها وقبحها قياساً واحداً، والحال أنها مختلفة.

وتوضيح ذلك: أن الأفعال التي تتصف بالحسن والقبح على ثلاثة أقسام:

الأول: الأفعال التي ذاتها الحسن أو القبح، فيكون الفعل في نفسه علة تامة للحسن أو للقبح، فلا ينفك الحسن عن الفعل، ولا يتخلف عنه ولا يتبدل، وكذا في القبح مثل العدل والظلم، فإن العدل بما هو هو لا ينفك عن الحسن أبداً، ولذا لا يختلف أحد من العقلاء على حسنه وإن أدى إلى الإضرار بالبعض، والظلم بما هو هو قبيح وقبحه لا ينفك عنه في جميع الأحوال ولدى جميع الناس ولو أدى إلى نفع البعض، ومن الواضح أن الحسن والقبح الذاتي مستحيل أن يطرأ عليه عنوان يغيره أو يبدله.

وهذا في نفسه يكفي لإبطال الدليل المذكور؛ لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية.

الثاني: الأفعال التي لها اقتضاء الحسن أو القبح، وليست علة تامة له، ومن الواضح أن تأثير المقتضي يتوقف على عدم وجود المانع، فإذا عرضه المانع فإنه يمكن أن يكسبه وصفاً آخر يغير ما يقتضيه الفعل في نفسه، وهذا نظير الصدق والكذب، فإن الصدق ليس علة تامة للحسن وإنما مقتض له، ولذا قد يكون مذموماً إذا صار سبباً للإضرار، كما أن الكذب له اقتضاء القبح ولكن إذا صار سبباً للمنفعة العظيمة كإنقاذ المظلوم فإنه يكون حسناً، ولذا نلاحظ أن العقلاء يقدمون على الكذب لأجل تحصيل المصلحة الكبيرة، ويجتنبون الصدق إذا صار سبباً لمفسدة عظيمة.

ونلاحظ أن الوجوه والاعتبارات في مثل هذه الأفعال صارت سبباً لاختلاف صفة الفعل، كما أن التبدل لم يطرأ على ذات الفعل، بل على غلبة العنوان الجديد، فاتصاف الصدق بالقبح ليس من نفسه، بل من انطباق عنوان الضرر الخطير عليه، واتصاف الكذب بالحسن ليس من نفسه بل من انطباق عنوان النفع الكبير عليه.

فغلبة وصف العنوان الجديد إما من باب الكسر والانكسار بمعنى أن قبح الضرر الخطير يزيل الحسن الذي يقتضيه الصدق فلم يبق منه إلا الضرر، كما لو تلف من مال الإنسان ألف دينار وجبر التلف للنصف، فإن الجبران يزيل نصف الضرر ويبقى نصف الضرر الآخر، وهو الذي يعطيه صفة القبح، أو من باب التزاحم وترجيح صفة العنوان الجديد على صفة ذات الفعل،

وهذا الثاني أوفق بالقواعد العقلية؛ لأن الاقتضاء يرجع إلى صفة الذات، والصفات الذاتية لا تتغير، وإنما قد يحول دون تأثيرها المانع.

الثالث: الأفعال التي في نفسها لا تقتضي الحسن ولا القبح، وإنما تكتسب صفتها بحسب الجهات والعناوين الطارئة عليها، كالضرب فإنه في نفسه لا حسن ولا قبيح، ولكن إذا صدر لأجل التأديب يكون حسناً، وإذا صدر لأجل الإيذاء كان قبيحاً.

ونلاحظ أن الأفعال من حيث صفة الحسن والقبح ليست على وتيرة واحدة، فبعضها يستحيل أن تتبدل أو تتغير؛ لأنها علة تامة للحسن أو القبح، وبعضها في نفسها قد تكون حسنة أو قبيحة ولكن ربما تبلى بالتزاحم فيطغي وصف العنوان الطارئ على حسنها الذاتي، وبعضها لا تكون حسنة ولا قبيحة إلا باعتبار العناوين الطارئة عليها، وفي جميع الأحوال فإن وصف الفعل بالحسن أو القبح عقلي يلحظه العقل بملاحظة حالة الفعل في نفسه، فالدليل الذي ذكره الأشاعرة إن صح فهو أخص؛ لأنه ينطبق على القسم الأول من الأفعال دون غيرها.

فيتحصل: أن الوجوه المذكورة لإثبات أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان لا تستند إلى دليل معتبر، بل تضافرت الأدلة اللبية والنقلية على أن الحسن والقبح أمران عقليان يستقل العقل بالحكم بهما ولا يتوقف على بيان الشرع. نكتفي منها بثلاثة:

الدليل الأول: الفطرة، فإن الإنسان بفطرته الأولية يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، ولذا يتفق الأطفال على حسن العدل والصدق وقبح الظلم

والكذب؛ ولهذا يحبون العادل والصادق ويكرهون الظالم والكاذب، ويتفق جميع العقلاء على اختلاف طبائعهم وتقاليدهم ومعتقداتهم ومستوياتهم العقلية والفكرية على حسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب، ومدح المحسن وذم المسيء.

كما يتفق حتى أصحاب المذاهب التي تنكر الشرع ولا تؤمن به على ذلك، فلو كان الحسن والقبح شرعيين لما اتفق عليهما الأطفال حتى يبلغوا ويدركوا الشرع وأحكامه، ولما اتفق عليهما غير المطلعين على الشرع أو غير العاملين به. **الدليل الثاني: العقل، فإن كان الحسن والقبح شرعيين لزم عدمهما، وما يلزم من وجوده عدمه محال.**

وتوضيح ذلك: إن انتزاع حسن الفعل من أمر الشرع به متوقف على استحالة صدور الكذب من الشرع، وبناء على أن الحسن ما أمر الشرع به فان صدور الكذب منه غير مستحيل، ولو صدر كان حسناً، فيلزم منه جواز تكذيب الشريعة، وتكذيب النبي وانسداد باب المعرفة والتوحيد والطاعة، بل جواز إظهار المعاجز على أيدي الكذابين وخذلان الأنبياء وخلف الوعد الإلهي ومعاقبة المؤمنين وإثابة الكافرين، وفي ذلك كله إبطال للشريعة، وإذا بطلت الشريعة بطل الحسن والقبح الشرعي؛ لأن بطلان الأصل بطلان لفروعه، وهو واضح الفساد.

ويمكن أن يقرر هذا الدليل بتقرير آخر.

خلاصته: أن الحسن والقبح لو كانا شرعيين فقط لانتفيا مطلقاً، وهو مخالف للإجماع والضرورة.

بيان الملازمة: أنهما لو كانا شرعيين للزم أن لا نحكم على شيء بأنه قبيح أو حسن إلاّ باخبار الشرع، ولو أخبر الشرع لا نجزم بصدقه؛ لأن الجزم بصدقه إما يبتني على حكم العقل بقبح الكذب عليه ومنافاته لكماله والمفروض أن العقل معزول عن مثل هذا الحكم كما قرر الأشاعرة، وإما يبتني على حكم الشرع فيستلزم الدور؛ لتوقف الجزم بصدق الشرع على قبول حكمه، وقبول حكمه يتوقف على الجزم بصدقه.

ولعل من أغرب ما يراه المتتبع أن بعض أعلام الأشاعرة كالفضل بن روزبهان أجازوا على الله سبحانه إظهار المعجزة على أيدي الكذابين عقلاً، ولكن أنكروا وقوعه من باب المحال العادي لا العقلي^(١)، وبعضهم أجاز عليه سبحانه تكليف الناس بما لا يطيقون^(٢)، وأجاز الأشعري عليه سبحانه ان يعذب المؤمنين في الآخرة، ويدخل الكافرين الجنان، ويؤلم الأطفال، ولكنه لا يفعله^(٣)، ومنافاة هذه المقالات مع العدل الإلهي ونسبة الظلم إليه جلية، نعم لو أرادوا بذلك جوازه من حيث قدرته على الفعل ولكنه لا يفعله؛ لمنافاته للحكمة صح القول ولكن بطل مبناهم.

الدليل الثالث: الأدلة النقلية، فإنها صريحة في أن حسن الأفعال وقبحها مما يدركه العقل بنفسه ولا يتوقف على أمر الشرع أو نهييه، بل تؤكد الآيات الشريفة أن الشرع يعتمد على العقل في فهم أحكامه وبيان صدورها وثوابها وعقابها:

١ - انظر دلائل الصدق: ج ١، ص ٣٦٩.

٢ - انظر الإلهيات (للسبحاني): ج ١، ص ٢٤٨.

٣ - اللمع: ص ١١٦-١١٧.

منها: قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾^(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٣).

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٤).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ لَا يَأْمُرَ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(٥).

ونلاحظ أن الحسنة والسيئة في الآيات الثلاث الأولى، والأمر بالأخذ بالحسن في الآية الثالثة والعدل والإحسان وصلة القربى في مقابل الفحشاء والمنكر والبغي في الآية الرابعة والفحشاء في الآية الخامسة هي موضوعات علقت الأحكام عليها، والموضوع سابق وجوداً ومعرفة على الحكم؛ لأنه بمنزلة العلة للمعلول، والمرجع في فهم هذه الموضوعات وتشخيصها هو العقل والعرف لا الشرع؛ لأن تدخل الشرع في بيانها يلزم منه الدور وتقديم المعلول على العلة.

كما نلاحظ أن الآيات تخاطب عموم الناس بحسب فطرتهم الأولية بما

١ - سورة الأنعام: الآية ١٦٠.

٢ - سورة الشورى: الآية ٤٠.

٣ - سورة فصلت: الآية ٣٤.

٤ - سورة النحل: الآية ٩٠.

٥ - سورة الأعراف: الآية ٢٨.

أنهم بشر يدركون الحسن والقبح لا بما أنهم مؤمنون بالدين، وهذا لا يستقيم إلا إذا كان إدراكهم للحسن والقبح عقلياً لا شرعياً، وبذلك يظهر أن الحسن والقبح في الأفعال عقليان لا شرعيان، وعلى هذا الأساس يتصف الفعل الإلهي بالحكمة، ولولا ذلك لأمكن صدور الجزاف والظلم منه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الأمر الثالث: الثمرات المعرفية للحسن والقبح

تعد مسألة التحسين والتقييح وأنها عقليان أو شرعيان من المسائل الركنية في الأبحاث العقدية، ولا يظهر أثرها في مسألة واحدة أو مسألتين من مسائل الفعل الإلهي، وإنما يظهر أثرها في العديد من المسائل المرتبطة بتوحيد الخالق، وفي النبوة والأخلاق، كما يظهر أثرها في جملة من المسائل الفقهية الفرعية، وقد كانت ولا زالت تثار بعض الإشكالات أو الإثارات حول جملة من المسائل الاعتقادية لا يمكن حلها أو دفع الإشكال عنها إلا على مسلك العدلية، وقد كان ولا زال الفكر الأشعري في معضلة علمية كبيرة في توجيه هذه المسائل وموازنتها مع قواعد العلم والمعارف الكلامية، ويكفي هنا أن نشير إلى بعض أهم هذه المسائل:

المسألة الأولى: وجوب المعرفة والاعتقاد بوجود الخالق وبتوحيده وكماله في ذاته وفي فعله، فإنه لولا أن يحكم العقل بوجود شكر المنعم وبوجوب دفع الضرر المحتمل أو بحسن الوصول إلى الكمال وحسن التجرد عن النقص أو قبح الاتصاف به لم يكن هناك وجه يلزم العباد بالنظر في أدلة التوحيد ومعرفة الخالق؛ إذ لا يمكن إلزام العباد بالإيمان والمعرفة شرعاً

قبل ثبوت أصل الشرع وثبوت وجود أحكام وتكاليف في ذمة العباد؛ لأنه مستلزم للدور، بل حتى لو قيل بأن وجوب المعرفة شرعي فإنه يبقى الحكم بوجود النظر والطاعة للشرع عقلياً، فلو كان شرعياً كان دورياً؛ لاستلزامه إيجاب إطاعة الحكم الشرعي بالحكم الشرعي.

ونلاحظ أن كبرى المسائل الاعتقادية وأهمها تتوقف على حكم العقل بالحسن والقبح، وقد تعثر الفكر الأشعري في الإجابة عن ذلك، وعلى أساسه ينحل عقد البحوث الكلامية لديه وينعكس أثره على المسائل الحكمية الفرعية، فلذا لا مجال لهم إلا بالتسليم لحكم العقل والإذعان للنظرية العدلية.

المسألة الثانية: كمال الخالق، فإنه لولا رجوع الحسن والقبح في الأفعال إلى حكم العقل لأمكن وصف الخالق بالنواقص والشور - والعياذ بالله - ولازم ذلك نسبة الحاجة والفقر والجهل وغيرها من صفات ناقصة إليه، وقولهم بجواز نسبة ذلك إليه إلا أنه لا يفعلها لجريان عادته على عدم فعل النواقص والشور لا يدفع المحذور لسببين:

السبب الأول: أن جواز صدور الفعل الناقص هو في نفسه نقص في حق الكامل؛ لأنه لا يليق بشأنه.

ولو سلمنا، فإن لسائل أن يسأل لماذا لم يفعل الخالق النقص والشر؟

وليس أمام الأشعري سوى أحد أجوبة:

الأول: أن يقول بأنه لا يفعل ذلك لأنه قبيح لا يناسب كماله، وهذا ما لا يمكنه الالتزام به؛ لأنه يبطل قوله ويثبت قول العدلية.

الثاني: أن يقول بأنه لا يفعل ذلك بسبب وجود مانع، وهذا أيضاً باطل لاستلزامه خروج الخالق عن القدرة.

والثالث: أن يقول بأنه لا يفعله لأنه مجبر على العدم، وبطلانه ظاهر.

وأي فرض آخر من الفروض يذكر هنا فإنه لا ينتهي إلى نتيجة صحيحة يمكن القبول بها كجواب عن الإشكال.

السبب الثاني: أنه يستلزم تكذيب صريح الشرع الذي نص في آيات عديدة من الكتاب العزيز على أن الله سبحانه غني وعلو وعظيم وكبير ومتعال، وأنه ذو جلال وإكرام متعال عن النواقص وعن فعل الشرور.

ونلاحظ أن الاعتقاد بكمال الخالق ووجوب تنزيهه من النواقص مبنية في ميزانها العلمي الصحيح على مسألة الحسن والقبح العقلين، وعلى هذه القاعدة تقوم جملة من أوصاف الخالق وأفعاله الكمالية الأخرى كالرحمة إذ أبتدأ بالنعم قبل استحقاقها، واللفظ إذ خلق العباد وأعطاهم العقل والقلب والأعضاء والأحشاء التي بها قوامهم النفسي والبدني، وأرسل إليهم الأنبياء والرسول، وأنزل عليهم الكتب، وكلفهم بالطاعات، ونهاهم عن المعاصي، وهداهم إلى الصراط المستقيم، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون، إلى غير ذلك من الألفاظ الإلهية الجليلة والعنايات الربانية. هذه جميعاً لا تجد تفسيراً منطقياً على مسلك الأشاعرة، ولو لم يفعل الخالق ذلك كان حسناً وإن استلزم العبث في الخلق، بينما هي من مقتضيات كمال الخالق على مسلك العدلية.

كما هو مقتضى تصديق قول الباري في القرآن؛ إذ نص على أنه خلق الخلق

لأجل غايات كبرى، فقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١)
وقال سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٢).

المسألة الثالثة: النبوة من حيث وجوب بعثتها وعصمتها وتسديدها بالبرهان الصادق على الخالق، ووجوب الاستماع إلى دعوتها والنظر في إعجازها وأدلتها على العباد، فإن جميع هذه تقوم على مسألة التحسين والتقيح العقليين، ولا يمكن إثباتها بواسطة الشرع لأنه دوري، ولأنه ينتهي إلى نفي النبوة وإبطالها وإبطال الشريعة أيضاً؛ إذ لا يمنع - على قول الأشاعرة - من أن يرسل الخالق كذاباً ويعززه بالأدلة المضللة للعباد، كما لا يمنع من أن يمنع الصادق من الدعوة ويخذله، أو يبطل أدلته وبراهينه، كما لا يجب على العباد النظر في دعوى النبي والاستماع إلى حججه وبياناته؛ لأنهم لم يكونوا يؤمنون بالشرع، ولم يثبت لديهم حجته ولا صحة دعواه.

بخلافه على قول العدلية؛ إذ إن العقل إذا احتمل صدق المدعي يلزمه بوجوب الاستماع إليه، والنظر في حجته؛ لكي يتعرف على صدقها فيؤمن بها، أو كذبها فينكرها دفعاً للضرر، أو شكراً للمنع، أو وصولاً إلى الكمال أو لأي داع آخر يلزم العقل به، لأنه حسن، ويلزم العقل بتركه لأنه قبيح، وما يقال في النبوة يقال في الإمامة أيضاً للاشتراك في الدواعي والأغراض.

المسألة الرابعة: المعاد، فإن الاعتقاد بوجوده وبعض خصوصياته كالثواب والعقاب يقوم على حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب العمل بالأول

١ - سورة الذاريات: الآية ٥٦.

٢ - سورة المؤمنون: ١١٥.

وترك الثاني، ومن الواضح أن حكمة الخلق والتكوين والغرض من إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية وجعل التكاليف الشرعية يكون عبثاً وجزافاً لولا المعاد، فالمعاد هو الغاية التي تعطي لوجود الناس وشرائعهم وأنبيائهم وأحكامهم وفضائلهم حكمتها وغايتها، فلو قيل بأن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان لم يبق وجه لوجوب وجوده؛ إذ لا يمنع مانع من عدم وجوده، وكون المعاد موعوداً به في الكتاب العزيز وأخبار الأنبياء والأئمة عليهم السلام لا يقتضي وجوب وجوده؛ لإمكان أن لا يفي الخالق بوعدته، أو يترك الناس سدى بعد موتهم فلا جزاء ولا ثواب ولا عقاب، ولا مانع من أن يكذب قوله في القرآن ويكذب أخبارات أنبيائه ورسله - والعياذ بالله - وذلك لأن كل ما يأمر به أو يفعله فهو حسن.

المسألة الخامسة: الشريعة وأحكامها، فإن العقل يحكم بوجوب أن يكون للخالق - الذي جعل العبادة غاية لخلق عباده - أحكام شرعية تتعلق بالعبادات والمعاملات تكشف لهم عن مراده الواقعي، وهو حسن وتركه قبيح، كما يحكم بوجوب أن تبقى هذه الأحكام إلى يوم القيامة ما لم يرد بيان بالنسخ، وهو حسن وتركه قبيح، بينما لا يمتنع أن يخالف ذلك الخالق على مسلك الاشاعرة، وبذلك يلزم إبطال الشريعة، وإمكان أبطال الشريعة ملازم لإبطال نظرية الاشاعرة في نفسها، فيدل على استحالتها؛ لأن ما يلزم من وجوده عدمه محال.

المسألة السادسة: البراهين الفطرية والعقلية التي يشترك فيها العقلاء، فإنها في الكثير من مقدماتها أو نتائجها مبنية على مسألة الحسن والقبح العقليين، ولولا ذلك لأمكن فتح باب السفسطة، ووجد الشكاكون طريقهم للإخلال

بالمعتقدات وإبطال البراهين الصحيحة؛ إذ لا يوجد ما يمكن أن يرجع إليه من الثوابت، كما أنهما لو كانا شرعيين لا نحصر طريق الاستدلال بالنقل في الكثير من الحقائق العلمية، ولازم ذلك انحصار بعض النتائج بالمتدينين بالشرع دون غيرهم، وهو ما يكذبه الوجدان.

مثلاً قاعدة وجوب حفظ النظام ودفْع الفوضى والهرج والمرج التي يقوم بها نظام المعاش في العالم تقوم على القبح العقلي، ويتفق عليها عقلاء العالم وإن لم يأمر الشرع بها، أو ينهاه عن الفوضى، وقاعدة وجوب نصب الحكام والأئمة ووجوب وضع القوانين والأنظمة ونحو ذلك من قواعد يقوم عليها النظام العام، فإن طريق ثبوتها هو الحسن والقبح العقليان، ولذا تعد من القواعد المشتركة بين جميع البشر بغض النظر عن معتقداتهم، ولو اقتصرت الوجوب بما أمرت الشريعة به لكانت البلاد غير المؤمنة بالشريعة تعمل بقاعدة أخرى، أو لا تعمل بقاعدة أصلاً، ولكانت البلاد المؤمنة بالشريعة ولكن شريعتها لم تتضمن الأمر والنهي السياسي كالمسيحية - المحرقة - أن لا تعمل بهذه القواعد، وهو مما لا يساعده برهان ولا وجدان.

المسألة السابعة: الأخلاق والتربية، فإن أصول السلوك الإنساني قائمة على مبادئ أخلاقية ثابتة، وهي الفضائل والرذائل، وهي في جوهرها تعود إلى الحسن والقبح العقلي، وعلى أساسها قام نظام التربية بين الناس، فلو كانت محاسن الفضائل وقبائح الرذائل شرعية لا عقلية لانحصرت الأخلاق والتربية بالمتدينين الذين يلتزمون بالشريعة ولم يشترك فيها جميع العقلاء.

ويتضح من مجموع هذه المسائل ومسائل أخرى غيرها أن الفكر الإنساني

سواء في بعده الديني أو الدنيوي يتوقف على مجموعة من القواعد والأنظمة العلمية والعملية تقوم على مبدأ الحسن والقبح العقليين، وبه يمكن الإجابة عن الكثير من الإشكالات والاثارات التي تتناقلها العقول وأصحاب المعرفة، بينما يقف الفكر الاشعري عاجزاً عن توجيهها الوجهة المنطقية التي تنسجم مع قواعد العقل وموازن العلم، وهذه ثغرة كبيرة جداً ستقود الفكر الاشعري إلى الانهيار إذا تعرف عليها العالم وعرف أبعادها.

كما يتضح أن الحكمة من أهم الأركان التي يتصف بها الفعل الإلهي، فلو جرد منها لم يستقر حجر على حجر في عقيدة صحيحة أو عمل.

النتيجة الثانية: أن أفعاله سبحانه معللة بالأغراض؛ لاستحالة أن تكون بلا قصد أو غرض؛ لأن عدم القصد ينفي الإرادة والاختيار، وعدم الغرض ينفي الحكمة ويصير أفعاله جزافية، والكل باطل. هذا ما تشهد به ضرورة العقل والنقل، والغرض هنا حقيقة عرفية خاصة يراد به المصلحة المقصودة معنوية أو مادية، وهو أوسع من المعنى اللغوي؛ لأنه في اللغة الهدف المقصود بالرمي^(١)، والملحوظ أنهم لم يعبروا عن الغرض بالغاية في هذه المسألة؛ لأن الغاية أخص من الغرض؛ لأنها تختص بالمصلحة المادية في أصلها، فإن الغاية نهاية الشيء وآخره وتطلق على الفائدة المقصودة من الشيء باعتبار أنها آخر ما يوصل إليه.^(٢)

وهذا المعنى لا يتناسب مع الفعل الإلهي، وينقضه اتفاق الكلمة على

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٠٥، (غرض).

٢ - المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٦٦٩، (غبي).

التعبير بالعلة الغائية، وأرادوا بها ما لأجله فعل الفاعل، واتفقوا على أن العلة الغائية هي علة فاعلية الفاعل.

وكيف كان، ذهبت العدلية إلى وجوب تعليل أفعاله سبحانه بالأغراض، وذهبت الأشاعرة إلى إنكار هذه الكبرى، فقالوا إن أفعاله سبحانه ليست معللة بالأغراض، وحكي هذا القول عن الحكماء وطوائف الإلهيين^(١)، وهذا الإنكار يستند إلى ثلاث دعاوى:

الأولى: لا يجب على الله شيء، فلا يجب أن يكون فعله معللاً بالغرض.

الثانية: لا يقبح منه شيء، فلا يقبح في خلو أفعاله من الأغراض.

الثالثة: أن تعليل الفعل الإلهي في الغرض يوجب حاجته وفقره، ونلاحظ أن جميع هذه الدعاوى ناشئة من خلط ومقايسة فعل الخالق على فعل المخلوق، وقد مر عليك بطلانها؛ لأن المراد من الوجوب هنا هو الالتزام الاختياري من قبله سبحانه لا الإيجاب، وقد كتب على نفسه الرحمة، ووعد العباد بالجنة، وأمرهم بالدعاء، وضمن لهم الوفاء والإجابة، كما أن المراد من القبح كل ما لا يناسب كماله، وهو لا يفعل له لعدم قدرته عليه، بل لمنافاته لحكمته وكماله، كما أن فعله لا يمكن أن يخلو من الغرض؛ لأنه يخالف الحكمة، ومخالفة الحكمة قبيح، والدعوى المذكورة مبنية على أن وصف الحسن والقبح في الأفعال شرعي لا عقلي، وهو ما عرفت بطلانه واستحالته.

وأما الدعوى الثالثة فهي ناظرة إلى أن غرض الفعل لا بد وأن يعود إلى الفاعل، وهذه الدعوى غير صحيحة؛ لأن غرض الفعل قد يعود على الفاعل

١ - كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٢٤٩.

كما في أفعال الإنسان عادة، وقد يعود على المفعول، وقد يعود على الفعل والنظام العام، والمحذور المذكور يرد على الأول وهو ما لا يقوله العدلية؛ لأنهم يقولون بأن الأغراض تعود إلى المفعول أو الفعل؛ لوضوح أنه سبحانه غني مطلق وكمال مطلق لا يحتاج إلى شيء، ولا يستكمل بشيء.

وتوضيح ذلك: استدلال الأشاعرة على مدعاهم بالقول بأن فعله تعالى لو كان تابعاً للغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، والتالي باطل فالمقدم مثله^(١)، وبمثل هذا الاستدلال استدلال الحكماء فأنكروا العلة الغائية في أفعال الخالق في أصل وجود عالم الإمكان إذا لوحظ جملة واحدة باعتبار أن الغاية ما تخرج الفاعل من القوة إلى الفعل، ومن الإمكان إلى الوجود، وتكون أول ما يتصوره الذهن وآخر ما يصل إليه العمل، وهذه المعاني تتصور في الفعل الإنساني ولا تتصور في الفعل الإلهي؛ لغناه وكماله المطلقين، فلا يحتاج في إيجاد الأشياء إلى شيء وراء ذاته، وإلا كان مستكملاً بالغير^(٢). نعم أنكروا وجود الغاية في جزئيات وجودات عالم الإمكان لئلا يكون ناقص الفاعلية ومحتاجاً إلى ما هو خارج عن ذاته^(٣).

وجواب ذلك: أن الجميع متفق على استحالة أن يعود الغرض إلى الخالق عز وجل، ولكن لا ملازمة بين نفي عود الغرض إليه ونفي الغرض من فعله مطلقاً، بل لا يصح منطقياً؛ لأن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، ولا مكان

١ - انظر المواقف: ص ٢٣١؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٢٥٠؛ كشف المراد: ص ٣٣١.

٢ - انظر الإلهيات (للسبحاني): ج ١، ص ٢٦٤.

٣ - الأسفار: ج ٢، ص ٢٦٣؛ ج ٧، ص ٨٤؛ نهاية الحكمة: ص ٣٠٩.

أن يكون لفعله غرض يعود إلى غيره، وهذا هو ما يقوله العدلية، فإن غرض الفعل يمكن أن يعود لاثنين:

أحدهما: المخلوق كالمخلوق والرزق والحياة والعلم ونحوها ويعطيها الخالق للإنسان لأجل نفعه وديمومة حياته مادياً ومعنوياً.

ثانيهما: الخلق باعتبار ما يقتضيه النظام العام، كخلق التنوع في الموجودات، نظير الحشرات يخلقها بملايين الأنواع والأصناف والأزهار والأشجار والحقول والنجوم والحيوانات البحرية والبرية وخلق ملايين القوانين والأنظمة التي تحكم الوجود وخلق الشيطان والجن والملك ونحوها، فإن بعض هذه المخلوقات إنما أوجدها سبحانه لأجل غيرها فقط؛ لغرض حفظ النظام الأصلح، وإفاضة الجمال الأكمل، وهو ما يليق بشأنه، ولولا أن يخلقه كان نقصاً؛ لأن عدم إفاضة الخير مع وجود القابلية والاستحقاق له يعود إلى البخل أو الجهل أو الظلم أو العجز، والكل باطل.

وبعضها يتضمن وجودها الغرضين معاً، فعدم حاجته إلى الغرض لا تستلزم نفي الغرض؛ لأن مصلحة الغرض تعود إلى غيره، وهذا الخلط الحاصل لدى الأشاعرة والحكماء أوقعهم في مأزق العبثية في فعل الخالق.

ولا ينقض هذه الحقيقة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) فإن غاية العبادة لا تعود إليه سبحانه، بل إلى العباد أنفسهم؛ لأن بالعبادة يتكاملون ويرتقون في مراتب الكمالات التي لولاها لم يبلغوا ذلك، وهذا ما تؤكد الآيات التي عللت الأوامر التي تعلقت بالعبادات ونحوها.

ففي الأمر بالحج قال عز وجل: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَفِعَ لَهُمْ﴾^(١) وفي الأمر بمودة العترة الطاهرة عليهم السلام التي جعلت أجراً للرسالة قال عز وجل: ﴿مَا سَأَلْتُكُمْ مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ﴾^(٢) وفي الأمر بالصلاة قال عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٣) وفي الأمر بالصيام قال عز وجل: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٤) وهكذا.

فالأمر الإلهي لم يتعلق بالعبادة لأجل منفعة تعود على الخالق، بل لأجل منافع تعود على الجن والأنس أنفسهم، ويؤكد هذا المعنى ما ورد في الحديث القدسي المشهور: «خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي»^(٥) والحديث الآخر «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»^(٦) بناءً على اعتبارهما سنداً فإن المقصود هو وصول الإنسان إلى الخالق ومعرفته والتشبه بأخلاقه لأن في ذلك كماله وسعادته.

وقد يقال بأن هذا التفسير مخالف للظهور؛ لأن الأصل في الغاية هو العود إلى الفاعل إلا أنه غير وجيه من حيث الكبرى، وعلى فرض صحتها فإن القرينة العقلية القاضية باستحالة عود الغاية إلى الفاعل الغني الكامل

١ - سورة الحج: الآية ٢٨.

٢ - سورة سبأ: الآية ٤٧.

٣ - سورة العنكبوت: الآية ٤٥.

٤ - سورة البقرة: الآية ١٨٣.

٥ - رسائل الكركي: ج ٣، ص ١٦٢؛ شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٣٢؛ الجواهر السننية: ص ٣٦١.

٦ - رسائل الكركي: ج ٣، ص ١٥٩؛ شرح أصول الكافي: ج ١، ص ٢٤؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٥٥، الحاشية.

توجب حمل اللفظ على خلاف ظهوره على ما تقتضيه القاعدة العامة عليه في تعارض النقل مع العقل.

على أن النصوص القرآنية صريحة الدلالة على وجود الغرض في الأفعال الإلهية، ومن المفارقات حقاً أن يلتزم الأشاعرة بالمنهج التعبدي في النصوص وينكرون الغرضية في فعل الباري بالرغم من تصريح القرآن بها، وذمه لمن ينكر ذلك وتهديده بالنار؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِلْعَيْنِ﴾ (٣٨) ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١) وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلاً ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (٢).

وبذلك يظهر وجه المناقشة في قول الحكماء، وذلك لأن كلامهم لا ينفي وجود الغرض؛ لأن جزئيات الأفعال وتفصيلها لها أغراضها الخاصة؛ لوضوح أن كل موجود وفعل له فائدة وأثر، وعالم الإمكان إذا لوحظ وجوداً واحداً فله غرض، ولكن غرضه هو ذات الخالق.

وعليه فلسائل أن يسأل عن معنى أن الغرض هو ذاته؟ وفيه احتمالات عمدتها اثنان:

الأول: أن تكون الذات غاية للفعل، وهو دور صريح؛ لأن الفعل يعود إلى القدرة وهي عين الذات، فلزم أن تكون الذات غاية للذات.

الثاني: أن الوجود الإمكانى بعد إيجاده يكون له غاية الوصول إلى الذات

١ - سورة الدخان: الآيتان ٣٨-٣٩.

٢ - سورة ص: الآية ٢٧.

والتشبه بها من حيث الكمالات والفضائل، وهو صحيح في نفسه، ولكنه يبطل مدعاهم؛ لأنهم نفوا الغرض عن عالم الإمكان إذا لوحظ جملة واحدة. فيتحصل: أن تجريد فعل الباري عز وجل عن الأغراض العائدة إلى الخلق أو المخلوق من النتائج التي تتنافى مع حكمته وكماله وأدلتها الشرعية، وأما تجريده عن الأغراض العائدة عليه سبحانه فهو واجب بضرورة العقل؛ لأن القول به يستلزم منافاة كماله وغناه.

النتيجة الثالثة: أن العالم الموجود بجميع ما فيه من حقائق وقوانين وأنظمة خلقه الله سبحانه على كماله الأتم ونظامه الأصلح، أي موافقاً لكل ما تقتضيه الحكمة، وهو ما عبّر عنه الحكماء بقولهم: (ليس في الإمكان أبدع مما كان)^(١) ونفي الإمكان لا يراد به نفي القدرة في القادر، بل نفي القابلية في المقدور؛ بدهة أن قدرته سبحانه لا محدودة لا يعجزها شيء، ولا تقصر عن إيجاد النظام الأفضل مما هو موجود بالفعل، إلا أن عالم الإمكان بكل ما فيه من قابليات واستعداد للوجود والتكامل فيه محدود ومتناهٍ لا يقبل أكثر مما هو كائن.

والخلاصة: أن الله سبحانه أوجد هذا العالم على أفضل حال وأكمل صورة، ولا توجد في العالم قابلية لاستيعاب ما هو أفضل مما كان، وهذا هو ما تقتضيه الحكمة الإلهية التي تقوم باتقان الصنع وإحكامه، ويمكن الاستدلال على هذه الحقيقة بدليين:

١ - تفسير الآلوسي: ج ٣، ص ١١٥؛ ج ٢٢، ص ١٨٤؛ ج ٢٣، ص ٧٥؛ الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ص ٣٣٠.

الدليل الأول: العقل، وتقريره يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الله سبحانه عالم بكل شيء علماً مطلقاً لا متناهيّاً على أتم وجه وأحسن نظام، فيعلم بالأشياء من حيث ذاتها وكما لايتها وما تقتضيه مصالحها وما يضرها وما ينفعها على ما عرفته في مباحث العلم الإلهي.

المقدمة الثانية: أنه سبحانه قادر على كل شيء، وأن قدرته تتعلق بإيجاد كل ما يستحق الوجود، سوى الممتنع لا تتعلق به القدرة؛ لأنه لا يستحق الوجود من حيث ذاته، لأنه ليس بشيء، وقد مرّ أن كل ممكن يتعلق به القدرة.

المقدمة الثالثة: أنه سبحانه قادر مريد ومختار، فلو تعلقت إرادته بإيجاد شيء فلا يمنع من إيجاده مانع، ولا يحول دون وقوعه دافع. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١).

ويتحصل: أنه سبحانه حيث يعلم بالنظام الأكمل للعالم وهو قادر على إيجاده ولا يوجد ما يمنع من إيجاده كان لا بد أن يكون وجوده على أكمل وجود وأحسن نظام؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، ولو لم يكن الأمر كذلك كما لو قيل بأن بالإمكان أفضل مما كان، وأن العالم موجود على النظام الكامل لا الأكمل، والوجود الحسن لا الأحسن للزم منه ترجيح المرجوح، أو نسبة الجهل إليه سبحانه، أو البخل، أو العجز، والكل باطل.

الدليل الثاني: النقل، فإن الأدلة النقلية دالة بالنصوص الصريحة على أن العالم موجود في أتم صورة وأتقن نظام. قال تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ لِدَيْ أَنْقَنَ كُلَّ

شَيْءٌ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿١﴾ والإلتقان الإحكام^(٢)، فهو في الوقت الذي أتقن صنع الوجود خبير مطلع على أفعال البشر، وفيها دلالة على أن كل ما في الوجود مصنوع بالجبر والتسخير الإلهي إلا أفعال البشر فانها اختيارية لا جبرية، ولذا قال سبحانه: ﴿إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ ومن هنا اتفقت كلمة مفسري الفريقين على أن الآية الشريفة تنص على أنه سبحانه خلق كل شيء على وجه الإلتقان والإحكام والاتساق^(٣)، وهو المروي عن الأئمة^(٤) عليهم السلام، ويمكن تشكيل قياس منطقي من الشكل الأول صغراه وكبراه قرآنتان تعطي هذه النتيجة.

ففي الصغرى قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٥) وفي الكبرى قال سبحانه: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾^(٦) فتكون النتيجة أن كل ما خلقه الله سبحانه فهو في أحسن خلق، وهذا ما يتوافق مع حكم العقل؛ لأن العالم مخلوق للحكيم فلا بد وأن يكون على أحسن وجه وأتم نظام، وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «لم يخلق الأشياء عن أصول أزلية، ومن أوائل

١ - سورة النمل: الآية ٨٨.

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ١٥٦، (تقن)؛ لسان العرب: ج ١٣، ص ٧٣، (تقن)؛ المعجم الوسيط: ج ١، ص ٨٦، (تقن).

٣ - انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ٢٥٧؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ٧، ص ٢١٧؛ روح المعاني: ج ٢٠، ص ٣٥، تفسير الآية المزبورة.

٤ - انظر تفسير القمي: ج ٢، ص ١٣٢؛ تفسير نور الثقلين: ج ٥، ص ٣٠١، ح ١٢٠.

٥ - سورة الزمر: الآية ٦٢.

٦ - سورة السجدة: الآية ٧.

أبدية، بل خلق ما خلق فأقام حده، وصور ما صور فأحسن صورته»^(١).

ونلاحظ أن العقل والنقل يتعاقدان في إثبات أن كل ما هو في الوجود فهو على أكمل حال وأحسن خلق وأتم نظام، بحيث لا يسع العالم أن يكون أحسن مما هو عليه؛ لأنه ليس بالإمكان أبدع مما كان، وهذه نتيجة أخرى من نتائج الحكمة في الفعل الإلهي.

الحكمة من خلق الشر

وهنا قد يخطر إشكال كان ولا زال مثار جدل بين المدارس الكلامية والفلسفية.

خلاصته: أنه لو كان الخالق عز وجل حكيماً في فعله وأنه أوجد العالم على أكمل صورة وأحسن نظام لما كان في الوجود شر بأصنافه وأنواعه كالمرض والضرر والمصائب والآلام والموت والنقصان؛ لأن هذه الشرور مضادة للكمال ومخالفة للجمال ومفسدة للصنع والخلق، والتالي باطل لشهادة الوجدان بوجود هذه الحوادث المخلة بالنظام الأكمل فالمقدم مثله.

بل هناك وجودات كثيرة لا يعرف منها إلا الشر أو جدها الباري عز وجل كالشيطان والكوارث الأرضية والنوازل السماوية والأوبئة والحيوانات السامة والأخرى المفترسة والحشرات الضارة ونحوها، فما هو وجه الحكمة في وجود مثل هذه المخلوقات الضارة أو الشريرة أو الملازمة للشر؟

ولعل القرآن الكريم أكد هذه الحقيقة إذ وصف بعض الموجودات بالشر

١ - نهج البلاغة: ص ٢٣٣، الخطبة ١٦٣.

كالنفاثات في العقد والحاسدين والوسواس الخناس، حيث يستعاذ من شرورها كما في سورتي الفلق والناس^(١)، وفي بعض الآيات نسب الشر إلى فعله كما في قوله تعالى: ﴿وَنَبَلُّوكُمُ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^(٢) وفي قوله تعالى: ﴿وَلَنَبَلُّوكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾^(٣) إلى غيرها من الآيات التي تنص على أن الشر من الحقائق الوجودية التي تصيب الناس وهي من فعل الباري، وهذا يتنافى مع قوله بأن فعله متقن على أحسن صورة وأكمل وجه، وقد كانت هذه الشبهة ولا زالت مثار خلاف بين المدارس الكلامية والفلسفية، وقد وقعت العديد منها بين الإفراط والتفريط وتحديد الاتجاه الوسط الذي يتوافق مع العقل والنقل، ويدفع الشبهة من أصولها، ويتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن مسألة الخير والشر في حوادث الوجود لازمت الحياة البشرية منذ وجودها الأول، وقد قامت على محورية الشر للوقائع والأحداث الحضارات الإنسانية القديمة كالمصرية والهندية والبابلية والمجوسية^(٤)، ولهذا الشبهة دور كبير حتى في حضارة اليوم، ولا تكاد تخلو أمة أو مجتمع مهما كانت عقيدته عن فكرة الشر والإذعان لدورها في حياة الناس. نعم انقسم الفكر الأوربي تجاه الشر إلى اتجاهين:

١ - انظر سورة الفلق: الآيتان ٤-٥؛ سورة الناس: الآية ٤.

٢ - سورة الأنبياء: الآية ٣٥.

٣ - سورة البقرة: الآية ١٥٥.

٤ - انظر تفاصيل ذلك في كتاب إبليس (لعباس محمود العقاد): ص ٢٣٢، وما بعدها.

أحدهما: يقر ما أقرته الشرائع السماوية من وجود الشيطان وتأثيره السلبي الكبير في إغواء البشر وإضلالهم.

وثانيهما: ينكر ذلك كله انطلاقاً من مذهبه العام في إنكار عالم الغيب والماورائيات والإذعان للعلم التجريبي والاعتقاد بكل ما يدركه الحس والتجربة، فلذا أرجع الشرور وإغواءات الشيطان إلى تخلف الإنسان ونوازعه النفسية، ومما يؤسف له أن هذا الفكر هو المتسيد على الفكر والثقافة في المجتمعات الأوروبية إعلامياً أو فكرياً وثقافياً، وكانت من آثار هذا الفكر المادي الجحودي بروز التيارات الإلحادية وسيادة العلمانية الفلسفية والسياسية واستشراء الأنانية والاستعمار في السياسة العامة وانتشار الظلم والفساد إلى غير ذلك من مساوئ كبيرة وخطيرة إذا لم يتم تجاوزها سيتهاي بالمجتمعات الغربية إلى السقوط الدائم.

المقدمة الثانية: تصدت الشرائع السماوية منذ قديم الأيام لمعالجة مشكلة الشر والآثار الناجمة منه، ولا زال الفكر الديني يطرح الحلول والمعالجات لهذه الظاهرة الكبيرة في الوجود، ومن هنا تناولها بالبحث والتحقيق العلماء الإلهيون بمختلف اتجاهاتهم ومدارسهم، وتعددت فيها حلولهم، ويمكن تلخيصها في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: للاشاعة، وهو يدعن للشرور، ولم يمتنع عن نسبتها إلى الخالق عز وجل، وذلك لدعوى وجود المقتضي من جهة أنه مدعن إلى أن كل ما في الوجود هو فعله وأثره فلا مؤثر في الوجود غيره سبحانه، ومن جهة أخرى مدعن إلى عدم وجود مانع؛ لأن المانع من صدور الشر منه هو

القبح، ولا مانع عنده من صدور ذلك إما لأنه لا يمنع من صدور القبيح من الباري أو يرى أن القبيح شرعي لا عقلي، فالشر عنده حسن، وهو على طرف النقيض من قول المعتزلة الذين قالوا بعجزه عن فعل الشر توهماً منهم بأن القول بفعله يوجب نسبة القبح إليه^(١).

الاتجاه الثاني: عجز عن موافقة الشر مع التوحيد الأفعالي، فأذعن إلى وجود خالقين وإن اختلفوا في تشخيصه، فبعضهم قال: أحدهما للخير والآخر للشر، وبعضهم قال: أحدهما خالق للنور والثاني للظلمة، وبعضهم قال: إله أعلى وإله أسفل، وبعضهم عبر عنهما بالروح الطيبة والروح الخبيثة. وهذا الاتجاه ذهب إليه الثنوية بأصنافها وشرائحها المختلفة من مجوسية^(٢) ومانوية^(٣) وديصانية^(٤) وغيرها^(٥)، وقد مر عليك بطلان هذا الاتجاه في نفسه بما لا حاجة معه إلى مزيد بيان.

١ - حق اليقين: ج ١، ص ٤٥.

٢ - المجوس: ملة يعبدون الشمس أو النار. المنجد: ص ٧٤٨.

٣ - الجزية واحكامها: ص ٧٣، وفيه: «المنوية أصحاب ماني بن فاتك الذي ظهر في زمان سبور بن اردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ﷺ أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية»

٤ - الجزية واحكامها: ص ٧٣، وفيه: «الديصانية هم أصحاب ديسان. اثبتوا أصلين: نوراً وظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً، فما كان من خير ونفع وطيب وحسن فمن النور، وما كان من شر وضرر وفتن وقبح من الظلام»؛ وانظر الملل والنحل: ج ١، ص ٢٤٤-٢٥٠.

٥ - كالمزدقية نسبة إلى مزدق الموبذ المتأول كتاب زرادشت المعروف (بالابستاق) والجاعل لظاهره باطناً بخلاف ظاهره؛ وهو اول من يعد من أصحاب التأويل والباطن والعدول عن الظاهر في شريعة زرادشت، وإليه تضاف المزدقية. انظر التنبيه والاشراف: ص ٨٨.

الاتجاه الثالث: وقد أقرب وجود الشر ولكن وجه معناه بحيث لا يتنافى مع حكمة الخالق بل يؤكد لها، وقد قرروا هذا التوجيه والمواءمة بعدة وجوه سنتعرض إليها. المقدمة الثالثة: أن الحقائق الممكنة إذا لوحظت بالقياس إلى وجودها في الخارج فإنها من حيث الخير والشر على خمسة أقسام:

الأول: ما وجودها خير محض فلا شر فيه أبداً، كوجود النبي ﷺ.

الثاني: ما وجودها خير كثير وشر قليل كوجود النار.

الثالث: ما وجودها شر كثير وخير قليل، ويقربه إلى الذهن مثال وجود الأفاعي والعقارب.

الرابع: ما لا خير في وجودها ولا شر، ويعبر عنه بمتساوي الطرفين، ويقربه إلى الذهن وجود عين ثالثة أو رأس ثان للإنسان.

الخامس: ما وجودها شر محض فلا خير فيه أبداً، ويقربه إلى الذهن وجود الشيطان.

وقد اتفقت كلمة أهل المعقول على أن الأقسام الثلاثة الأخيرة منها غير متحققة في الوجود؛ لعدم وجود المقتضي لوجودها. فينحصر الموجود بالقسمين الأولين^(١)، ولعل أول من أشار إلى هذا التقسيم العقلي أرسطو على ما نقل عنه، وهي من الضروريات التي قد يدركها العقل ببعض الالتفات، وذلك لأن العالم صنع الخالق عز وجل الكامل الغني الحكيم فلا يليق بكماله ولا بغناه وحكمته أن يفعل غير الخير المحض أو ما كان خيره أكثر، وذلك

١ - الأسفار: ج٧، ص٦٨؛ بداية الحكمة: ص٣١٣؛ الإلهيات (للسبحاني): ج١، ص٢٧٤.

لأن في خلق ما فيه الشر الكثير قباحة وترجيح للمرجوح، وفي خلق ما لا مقتضى له للخير ولا للشر خروج عن الحكمة، لأنه لغو، وكذا في خلق ما هو شر محض؛ لأن المحذور أشد، وقد مر عليك أن أفعاله سبحانه معللة بالأغراض وهي المنافع، فخلق ما هو ضرر محض يتنافى مع الحكمة، بخلاف القسمين الأولين فإن المقتضي لوجودهما موجود والمانع مفقود. أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن عدم إيجاده ترجيح للمرجوح.

المقدمة الرابعة: أن الحاكم على الأشياء بأنها خير أو شر هو الإنسان، فإنه يلحظ كل ما فيه منفعة إليه يسميه خيراً، وما فيه مضرّة عليه يسميه شراً، وإلاّ فإن الخير والشر ليس له حقيقة ثابتة بل تختلف بالوجوه والاعتبارات، ولذا نجد أن العقلاء يختلفون في الخير والشر، وبعض ما يعدّه الإنسان خيراً يراه الآخر شراً وبالعكس، كالإنسان الذي أنهكه المرض، فإن الموت بالنسبة إليه خير، بينما بالنسبة لأولاده ومحبيه حيث يقون يتامى من بعده شر، والسيف في يد المجاهد فإنه خير للقاتل وشر للمقتول وهكذا.

كما قد يختلف الخير والشر بالقياس إلى الشخص الواحد باختلاف اللحاظ والاعتبار، فالثراء المالي - مثلاً - خير لصاحبه باعتبار نفعه، وشر عليه باعتبار أنه يجذب عيون الطامعين والحاسدين عليه فيؤذونه بسببه. هذا ما قالوه، وقد ينقض هذا بمثل الظلم والعدل فإنها شر محض وخير محض قياساً على الحسن والقبح فيهما، وربما يقال بأنه غير سديد؛ لأن الظلم بالقياس إلى الظالم في منفعته الآنية أو القربية خير، ولكن بلحاظ المصلحة العامة والمنافع الدائمة شر، والعدل بالقياس إلى المظلوم أو النظام العام خير، وبالقياس إلى الظالم شر، وليس بلحاظ نفسه.

وكيف كان فإن شبهة الشر من المفاهيم العرفية التي يدركها العقلاء بأدنى التفات، ولذا اشتهر المثل بينهم (مصائب قوم عند قوم فوائد) ويراد منه أن ما يراه البعض مصيبة يراه الآخر فائدة، وأيضاً أن ما يكون مصيبة على البعض من جهة هو فائدة لغيره من جهة أخرى، ويعززه معناه في اللغة، فقد عرّف أهل اللغة الخير بأنه ما يرغب فيه الكل لما يحققه من لذة أو نفع أو سعادة وضده الشر^(١).

وهو متضمن للمعنى النسبي، فليس للشر معنى مستقل، بل يعرف بضد الخير، أي كل ما لا يرغب فيه بسبب الإضرار الناشئ منه.
ويتضح من هذا أمران:

أحدهما: أن الضابطة التي يرجع إليها في الحكم على الأشياء أنها خير أو شر هو منفعة الإنسان ومضرته وليس شيئاً آخر، فكل ما لا يتعلق بالمنافع الإنسانية ومضاره لا يكون شراً بل خيراً باعتبار أصل وجوده وكماله وجماله، كالأفلاك وأشجار الغابات ومياه المحيطات، وكل شيء لا يعود على الإنسان بنفع أو مضرة هو خير، لأن الوجود خير، ومن هنا قالوا إن كل وجود في نفسه خير محض ولكن بالقياس إلى الإنسان قد يكون خيراً له أو شراً عليه.

ثانيهما: أن الأشياء التي تتعلق بالإنسان يختلف خيرها وشرها باعتبار ما لها من نفع ومضرة على الإنسان، وليس لها ضابطة عامة واحدة، فقد يكون الشيء خيراً من جهة وشرّاً من جهة.

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٠٠، (خير)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٣١٨، (خير)؛ المعجم الوسيط: ص ٢٦٤، (خير).

نعم في الوجود ما هو خير محض ولا يمكن أن يعد شراً بوجه من الوجوه وهو وجود الخالق عز وجل وفعله، ولا يوجد ما هو شر محض؛ إذ ما من موجود إلا وله نفع بالقياس إلى نفسه أو بالقياس إلى النظام الأصح أو إلى الإنسان، ولكن الشر ليس كذلك.

ومن هنا قالوا إن الشيطان مثلاً بالقياس إلى أصل وجوده من دون ملاحظة إغرائه للإنسان مثلاً وإضلاله له هو خير، كما أنه بالقياس إلى النظام الأصح خير؛ لأن بواسطته يختبر الله سبحانه العباد ويمتحنهم، وبمجاهدته ومخالفته يرتقي الأنبياء والأولياء والصالحون درجات القرب العالية، وبمخالفته ينال الصالحون الثواب الإلهي، لكنه بالقياس إلى إغوائه وإضلاله للإنسان فهو شر.

كما قالوا بأن الأفعى والعقرب وغيرهما من الحيوانات والحشرات هي خير بلحاظ أصل وجودها وامتلاكها للسم كآلة للدفاع عن النفس، كما هي خير بالقياس إلى النظام الأصح لوجود منافع في وجودها تتعلق بمصالح العالم. نعم ربما تجهل هذه المصالح ولكن جهلنا بها لا ينفي وجودها، فلذا تكون خيراً بلحاظ نفسها أو النظام العام، ولكن إذا لوحظ أن سمها يقتل الإنسان ويضره تكون شراً بالقياس إليه.

والحاصل: أن الخير والشر حقيقتان انتزاعيتان نسبيتان تقال على الأشياء بلحاظ نفعها وإضرارها بالإنسان، وإلا فإنها بالقياس إلى نفسها لا تكون شراً بل خيراً.

وهذه قاعدة تنطبق على كل الظواهر الشخصية والنوعية كالمرض والمصيبة

والآلام التي تصيب الإنسان، أو الزلازل والسيول والعواصف ونحوها، فإنها إنما تكون شراً باعتبار ما تضر بالإنسان، ولكن هي من جهات أخرى تعود بمنافع كبرى على عالم الوجود والنظام الأصح فيه؛ إذ لا يوجد شيء في الوجود هو شر محض، بل كل شيء إما خير محض أو خيره أكثر من نفعه. وبلاستعانة بهذه المقدمات يتضح الجواب عن الإشكال المذكور وسر عدم منافاة الشرور للحكمة الإلهية في الخلق والإيجاد، ويمكن تقرير الجواب من وجوه:

الوجه الأول: يستند إلى ملاحظة أن الشر ليس حقيقة واقعية في الوجود، بل هو مفهوم انتزاعي ينشأ من ملاحظة النفع والضرر بالإنسان، فإن الخير هو كل ما يرغب إليه الإنسان ويطلبه، وكل ما ينفر عنه فهو شر، والإنسان بفطرته الأولية يرغب بأصل وجوده وبكلماته ولا يرغب بكل ما يمنع منهما، فإذا لاحظ الشيء يخدم وجوده أو كلماته يكون خيراً عنده، وإذا لاحظ أن الشيء يمنع من وجوده أو من كلماته يعده شراً.

وعلى هذا فأصل الخير من أفعال الخالق سبحانه؛ لأنه يوجد كل ما يرغب إليه الإنسان، وأما الشر فهو ليس من فعله بل يعود إلى عدم رغبة الإنسان ونفوره. نعم هو ثانياً وبالعرض يرجع إلى فعل الباري ولكن الأفعال الصادرة من الفاعل المختار تنسب إلى المباشر لا السبب.

ونلاحظ أن هذا الوجه لا ينفي وجود الشر، بل يقر بأنه حقيقة وجودية انتزاعية ترجع إلى ملاحظات الإنسان واعتباراته، ولكن ينفي فاعلية الخالق الحكيم له.

والخلاصة: أن الصفات على قسمين:

الأول: الصفات الواقعية الثابتة نظير الوجود والزوجية للأربعة والعلم، فإن هذه الأوصاف حقائق واقعية تتقرر في الوجود، وهي ثابتة لا تتبدل أو تتغير.

الثاني: الصفات الاعتبارية الناشئة من المقاييس الذهنية والمفاهيم النسبية كالكبر والصغر والطول والقصر، وهي صفات متغيرة بحسب المقاييس، ولذا قد يكون الشيء صغيراً بالقياس إلى الأكبر وكبيراً بالقياس إلى الأصغر، والتغير والاختلاف ناشئ من الملاحظة والاعتبار، والشر ليس من القسم الأول وإنما من الثاني؛ لأنه يتبدل بحسب ملاحظته وإضراره بالإنسان وعدمه، وعلى هذا ففي مثل العقرب يكون وجوده ووجود سمه خيراً؛ لأنهما حقيقتان وجوديتان ثابتتان وإنما يتصف العقرب بالشر باعتبار إضراره بالإنسان ولو لم يضر به لكان خيراً أيضاً، وواضح أن الأمور غير الحقيقية لا تحتاج إلى تفاعل فيندفع الإشكال، ولكن يرد على هذا الوجه إشكالان:

الإشكال الأول: أن الناس قد يختلفون فيما يطلبون، فيعدون ما هو خير حقيقة شراً وبالعكس، فلا يوجد اتفاق بين الناس على حقيقة الشر والخير لكي تكون ضابطة عامة، وعدم وجود الضابطة ينفي أن يكون حقيقة انتزاعية؛ لأن الحقائق الانتزاعية لا تتبدل ولا تتغير؛ لأنها تابعة لمنشأ الانتزاع، فإذا كان منشأ الانتزاع حقيقة ثابتة كيف يكون الأمر الانتزاعي غير ثابت، وقد أكد هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ

﴿ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(١) ويشهد الوجدان لصدق هذه الحقيقة كما هو ملحوظ في واقع الحياة البشرية، أو قد يتصور الإنسان أن شيئاً ما هو خير له ولكنه في الواقع شر، ونلاحظ أن الآية دالة على ثلاثة أمور.

الأول: أن الخير والشر حقائق ثابتة قد يدركها الإنسان ويصل إليها وقد يجهلها، وجهله وعلمه لا يغير من واقعها شيئاً، وهذا يبطل دعوى النسبة فيها.

والثاني: كون الشيء مرغوباً فيه للإنسان لا يدل على أنه خير له في الواقع، بل الخير يعود إلى المنفعة الواقعية والشر عكسه.

والثالث: أن الإنسان قد يقصر عن إدراك الخير والشر أحياناً فيتوهم الخير شراً وبالعكس. وهذا يكشف عن أن الإنسان يبقى بحاجة مستمرة إلى الشريعة لتحديد ما هو الخير وما هو الشر في بعض الأشياء، وهذه إحدى الجهات المهمة التي تظهر أهمية الدين ودوره في حياة الناس، وتدل على أن عقل الإنسان وفطرته وعلمه وتطوره لا يغنيه عن الدين والشريعة بوجه من الوجوه.

الإشكال الثاني: أنه منقوض بجملة من الحقائق التي ذاتها الشر فلا ينفك عنها أبداً، مما يدل على أن الشر ليس حقيقة نسبية، بل حقيقة واقعية نظير الظلم والكذب والخيانة وبغض الأنبياء والأئمة عليهم السلام، ويقابلها الخير الحاصل في العدل والصدق والأمانة وحب الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

والمعنى اللغوي للخير والشر ينطبق عليها؛ لأن الظلم يتنفر منه الإنسان بفطرته الأولية وإن انتفع به يوماً، ولذا يسعى الظالم إلى تحسين صورة ظلمه وتلوينه باللون الجميل مع أنه يدرك بوجدانه قباحة ما فعل، كما أن العدل يرغب به كل إنسان بفطرته الأولية وإن أعطاه بعض المتضررين منه صفة القبح.

الوجه الثاني: أن المتكلمين والحكماء عرفوا الشر بالعدم، وقالوا: الشرور أمور عدمية لا وجودية^(١)، ولا شيء من الأعدام يرجع إلى الفعل الإلهي، فمثلاً الفقر والألم والأمراض والمصائب التي تنزل بالإنسان هذه ليست إلا نفي الوجود، فالفقر نفي الغنى، والألم نفي اللذة، والمرض نفي الصحة، والمصيبة نفي السلامة وهكذا، فليس في الوجود معنى وجودي للفقر ونحوه، بل الموجود هو الغنى أو اللذة ونحوهما، وهي حقائق واقعية خيرة، وكل ما ينفىها ويخل بها يقال له شر من دون أن يكون له وجود مستقل.

ومن الواضح أن الأمور الوجودية تتوقف على الموجود؛ لأن كل حادث يحتاج إلى محدث، وكل مسبب يفتقر إلى سبب، بخلاف الأعدام فإنها ليست بشيء، واللاشيء لا يفتقر إلى علة، وبهذا يظهر وجه الخلل في نظرية الثنوية القائلة بوجود مبدئين أحدهما للخير والآخر للشر؛ لأنها تبتني على دعوى أن الشر حقيقة وجودية كالحير، وضرورة المسانحة بين العلة والمعلول تستدعي تعدد العلة، والحال أنه ليس كذلك، وإذا انهدم المبنى انهدم البناء، ومثله يقال في مناقشة نظرية الماديين والأشاعرة أيضاً.

١ - انظر كشف المراد: ص ١٢؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٧٧٠؛ الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ١٨٨.

ومما تقدم يتضح أن قولهم بأن الشر أمر عدمي لا يراد به العدم المطلق، بل هو العدم المضاف أو عدم الملكة، نظير العمى الذي هو نفي البصر، والموت الذي هو نفي الحياة، فالشر في جوهره لا يرجع إلى نفي الذات، بل نفي الكمال عما من شأنه الكمال، ولقائل أن يطالب بالدليل الذي يثبت صحة هذه الدعوى، ويدعن إلى أن الشرور أعدام، وربما يستدل له بدليلين:

الدليل الأول: الوجدان

فإننا إذا تأملنا في كل ما يقال له شر وجدناه عديمياً، فالعقلاء حكموا على القتل بأنه شر - مثلاً - ولدى التأمل نجد أن شريته لم تنشأ من وجود القدرة والإرادة في القاتل، ولا من آلة القتل، ولا من قابلية المقتول للقتل؛ لأن هذه كلها خيرات في نفسها، وهي من أوصاف الكمال لكل من القاتل والمقتول وآلة القتل، وإنما الشر نشأ من إزهاق الروح ونفي الحياة، ومثل هذا يقال في الأمراض والآلام والجراثيم والشيطان وغيرها^(١).

والدليل الثاني: العقل

وتقريره: أننا إذا افترضنا أن الشر حقيقة وجودية لكان وجوده إما خير في نفسه باعتبار أن كل وجود هو خير، أو شر في نفسه، أو شر لغيره، والأول محال؛ لأنه مستلزم لجمع الضدين أو النقيضين، أو لا يجتمع الخير والشر معاً، وكذا الثاني؛ لأن لسائل أن يقول من أين نشأت شريته لنفسه؟ إن كانت من نفسه فهو دور وتسلسل، بل قد عرفت استحالة وجود الشر المحض في نفسه.

١ - انظر كشف المراد: ص ١٢.

وإن كان شراً لغيره ثبت أنه حقيقة عدمية؛ لأن معناه أنه إعدام لذلك الغير أو إعدام لكمالاته وهو خلف.

ويمكن أن يناقش هذا الوجه من جهتين:

الأولى: نقضية، بمثل الظلم والخيانة والجهل والكفر والجحود ونحوها فإنها حقائق وجودية ذاتها الشر كما يشهد لها الوجدان واللغة، وحكم العقل بقبحها، وحكم العقلاء باستحقاق فاعلها الدم والعقوبة، وكونها عدماً مضافاً أو عدم ملكة لا يجدي لإثبات مدعاهم؛ لاتفاق كلمة أهل المعقول على أن العدم المضاف وعدم الملكة معان وجودية ألفاظها سلبية.

والثانية: الأدلة النقلية، فإنها صريحة أو ظاهرة في أن الشرور أمور وجودية لا عدمية، كقوله سبحانه: ﴿وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَسْرِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٢) وقوله سبحانه: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾^(٣) والشر والموت والظلمة تعد عند الحكماء أعداماً، ولكنها بحسب الواقع حقائق وجودية يتعلق بها الابتلاء والخلق والإيجاد، وحمل هذه النصوص على المعاني المجازية غير سديد؛ لافتقاره إلى القرينة، وهي مفقودة في الغالب فضلاً عن مخالفته للأصل، والقول بأن الحكماء استدلوا على مدعاهم بدليل العقل - وهو يصلح قرينة لحملها على خلاف الظاهر - يمكن أن يجاب بعدم تمامية الدليل العقلي في نفسه، لإمكان القول بأن الشر حقيقة وجودية ولكن وجودها ناقص أو تام في بعض مراتبه الضعيفة،

١ - سورة الأنبياء: الآية ٣٥.

٢ - سورة الملك: الآية ٢.

٣ - سورة الأنعام: الآية ١.

وحيث إن الوجود من الحقائق المشككة لديهم يبطل الدليل في نفسه.

وعليه يمكن القول بأن الشر وجود وليس بعدم فيكون خيراً، ومحدور التناقض باطل؛ لأنه مبني على أساس أن الشر حقيقة عدمية لا وجودية، كما يمكن القول إن شريته نشأت من تزامحه مع الوجودات الأخرى كما ستعرف، فيرتفع الدور والتسلسل، وتعزز كل ذلك الأدلة المتضافرة الدالة على تجسم الأعمال الخيرة والشريرة في البرزخ والقيامة، فيتنعم بالخيرة، ويتعذب بالشريرة، والأخرى الدالة على حشر الناس على حسب سجايهم الأخلاقية وصفاتهم النفسانية. قال سبحانه: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (١) فالقول بأن الشرور أمور عدمية لا ينسجم مع هذه الحقائق.

ولا يمكن القول بأن أفعال الإنسان حقائق وجودية دون فعل الخالق؛ لأنه متناقض؛ إذ لا دليل على الفرق، والقاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، ومستلزم لأن يكون فعل الإنسان أكمل من فعل الخالق.

الوجه الثالث: وهو مستند إلى القول بأن الشر حقيقة وجودية لا عدمية، وأن الخالق عز وجل أوجده لمصالح عظيمة تتعلق بسنن الله في الكون، فوجوده لا ينافي الحكمة الإلهية، بل تقتضيه الحكمة لأن وجوده بالقياس إلى النظام العام خير محض، وبالقياس إلى الإنسان خيره أكثر من شره، وقد عرفت أن العقل يقضي بضرورة وجود هذين القسمين من الوجود؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، فعدم إيجادهما يتنافى مع حكمة الخالق.

وتوضيح ذلك: أن الله سبحانه خلق الخير والشر معاً كما نص عليه الكتاب بقوله: ﴿وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^(١) وقال عز وجل: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٢) فالشر حقيقة مخلوقة موجودة كالخير، وقد خلقه الله سبحانه لأجل مصالح تقتضي وجوده، ومن هذه المصالح ثلاثة:

الأولى: امتحان العباد به؛ لقصور الإنسان عن التكامل والارتقاء معنوياً إلا بالابتلاء والامتحان، وهو ما أشارت إليه الآية الأولى؛ إذ نصت على أن الغاية من الابتلاء بالشر هو الفتنة أي الامتحان، بل الاستفادة من الآيات الكثيرة أن الابتلاء من السنن الإلهية التي يصيب الله به عباده لأجل ترقيتهم وتربيتهم، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾^(٣) وسنمر في بحث الإمامة على أهمية الابتلاء والصبر في تزكية نفوس الأنبياء والأولياء، وبلوغهم مقام الإمامة والولاية.

وتؤكد وقائع الحياة فضلاً عما تواترت به النصوص أن الله سبحانه بالمرض والألم والموت يقهر عباده، ولولا ذلك لطمغوا واستكبروا وتمردوا، ونلاحظ أن البشر وبالرغم من ابتلائه بالمصائب والآلام ادعى بعضهم الربوبية، فكيف إذا كان من الخالدين في الصحة والسلامة والحياة.

الثانية: الحث نحو فعل الخير؛ لأن الأشياء تعرف بأضدادها، فإذا علم الناس الشر وأضراره وآثامه توجهوا إلى فعل الخير، وعلى هذا يكون الشر

١ - سورة الأنبياء: الآية ٣٥.

٢ - سورة الملك: الآية ٢.

٣ - سورة السجدة: الآية ٢٤.

من وسائل اللطف الإلهي بالعباد الذي يقربهم إلى الطاعات، ويبعدهم عن المعاصي.

الثالثة: اقتضاء النظام الأصلح وجوده. إما باعتبار كاشفيته عن سعة القدرة الإلهية دفعاً لتوهم المنكرين والجاحدين أو اقتضاء كمال الخلق وجماله إلى التنوع، بحيث لو لم يخلقه لكان الخلق ناقصاً، أو اقتضاء ذوات الأشياء الملازمة للشر للوجود، فلو لم يخلقها لكان ظلماً بها أو جهلاً أو بخلاً ونحو ذلك من مصالح وحكم.

وهذه الحكم في مجملها تدل على أن الشر في غاياته وأهدافه أحد الجنود الإلهية التي بها يدبر الله سبحانه الخلق، ويربي المخلوق، ويهديه إلى الصراط المستقيم، وعلى هذا يكون الشر أمراً وجودياً مخلوقاً، وهو خير محض، أو خيره أكثر من شره، على أن وجه الشر فيه لم ينشأ من جهة خلقه وإيجاده، بل من جهة التزاحم والتضاد في الوجود؛ لقصور الدنيا وعالم المادة عن عدم الأضرار، فكل وجود مادي لا يخلو من نفع وضرر في وقت واحد؛ لأن المادة عاجزة عن أن تكون خيراً محضاً.

ويتحصل من هذه الوجوه الثلاثة أمور:

الأول: أن مشكلة الشرور والنواقص في الوجود لا علاقة لها بالفعل الإلهي حتى يقال بمنافاتها للحكمة على ما عرفت، فتخرج خروجاً موضوعياً عن البحث كما في الوجهين الأولين، أو هي ناشئة من الفعل الإلهي ولكن لا باعتبار أنه يفعل الشر، بل باعتبار أن الفعل الإلهي يصدر الخير ولكن الشر يلازم وجود الخير؛ لقصور الدنيا والمادة عن الانفكاك عن الشر.

الثاني: أن الوجه الأول والثاني لم يجب عن الشبهة بنحو كلي؛ لكنه أجاب عنها في الجملة؛ إذ لا إشكال في أن الشرور بعضها مفاهيم عقلية نسبية وبعضها مفاهيم عرفية، ولكن ليست جميعها كذلك؛ لما عرفت من أن النص أكد وجود مجموعة من الحقائق يعدها الحكماء من الشرور هي مخلوقة للباري عز وجل، وترجع إلى فعله كالموت والظلمة والمرض ونحوها.

نعم قد يقال بأن هذه الحقائق الثلاث ليست بشراً، بل خيراً، نظراً لما يترتب عليها من فوائد فتخرج عن الشر خروجاً موضوعياً، ولكن الالتزام به في غاية الإشكال، وهذا يدلنا على أن مفهوم الشر له مراتب أو أقسام، والحل الوافي بالإجابة والذي ينطبق على جميع الشرور ويتوافق مع الحكمة الإلهية هو الثالث على ما عرفت.

ولو افترضنا المناقشة في بعض موارد فإن مجموع الوجوه الثلاثة من حيث المجموع تكفي للمواءمة بين الشر وبين الحكمة الإلهية.

الثالث: أن العالم الإمكاناني بما فيه من قوى وطاقات وحوادث كونية مجعول على وفق النظام الأحسن والأصلح، فليس بالإمكان أفضل مما كان، والشرور والنواقص التي يعدها البعض خللاً في الوجود هي من حيث أصل وجودها ومن حيث المصلحة النوعية والنظام العام خير محض، أو خير كثير يغلب على جهة الشر، فالحكمة تقتضي وجودها.

المطلب الثالث: العدل

وهو من أشرف الخصوصيات التي يتسم بها الفعل الإلهي، وإليه تعود الحكمة والإبداع وباقي الأوصاف، وقد جعله المتكلمون أصلاً مستقلاً من أصول الدين في مقابل التوحيد مع أنه يعود إليه لأسباب:

منها: للإشارة إلى أن الذات الإلهية وكمالاتها أصل، والأصل الآخر ما يجمع كمال الأفعال الإلهية وهو العدل، بناء على أنه من صفات الكمال ويرجع إلى العلم والقدرة يكون من صفات الذات، وذلك لأن العدل يتوقف على العلم والاستحقاق ومقداره والقدرة على إعطائه، وكأن العدل جعل في مساوقة الذات لإلهية، فإذا انتفى انتفت الذات على ما يفيد المعنى اللغوي كما سترى، وبعضهم ذهب إلى أنه من صفات الجلال، بدعوى أن كل النواقص تعود إلى الظلم، فنفي الظلم عنه ملازم لنفي سائر صفات الجلال، وجامعها العام هو العدل، وضعفه ظاهر على ما عرفته في مباحث الصفات.

ومنها: للرد على دعوى الأشاعرة وغيرهم الذين أجازوا نسبة القبيح إليه سبحانه، وفي عين الحال قالوا بالجبر في أفعال الإنسان، والتزموا بما نصت عليه الشريعة من وجود العقاب والثواب على الأفعال، ولازم هذه المعتقدات هو جواز نسبة الظلم إليه تعالى عما يقولون علواً كبيراً، فأفردوا

العدل بالذكر لتأكيد نفي هذا المدعى؛ لأن تجويز الظلم عليه ينفي التوحيد، ولا يستقر في الدين ولا في العقل معتقد إيماني صحيح.

ومن هنا عرّف العدل في الاصطلاح الكلامي بالعلوم المتعلقة بتنزيه ذات البارئ عن فعل القبيح والإخلال بالواجب^(١).

ومنها: لأن العدل أهم الصفات الإلهية؛ لأنه يجمع جميع صفات الجمال والجلال، ولولاه يخرج الواجب عن العلم والحكمة تكويناً وتشريعاً، فتبطل إلهيته وربوبيته والعبودية له، ومن هنا اقترنت الشهادة بالقسط مع الشهادة بالوحدانية في الآيات التي أثبتت ذلك؛ إذ ليس بعد الوحدانية أهم من العدل ينسب إليه سبحانه. قال سبحانه: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(٢) والقيام بالقسط يشير إلى أن كماله سبحانه قائم بعدله في التكوين والتشريع، كما أن عدله دليل وحدانيته؛ إذ لو تعدد لوقع الظلم والفساد، إما من جهة علو كل إله على الثاني، أو من جهة اضطراب النظم والخلق.

وكيف كان، فإن الحق الذي دل عليه العقل والنقل وقامت عليه ضرورة الشريعة والأديان هو أنه سبحانه عادل فلا يفعل القبيح، ولا يخل بواجب، ولا يظلم أحداً، ولا يحيف في حكمه، ولا يخلف الوعد، ويكافئ المحسنين، ويجازي المسيئين، ولا يكلف الخلق بما لا يطيقون، ولا يعاقبهم بأزيد مما يستحقون، إلى غير ذلك من مظاهر للعدل والقسط في الفعل، ولا يجوز أن

١ - انظر مجمع البحرين: ج ٥، ص ٤٢١، (عدل)؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١١٦٩.

٢ - سورة آل عمران: الآية ١٨.

ينسب إليه ما يخالفه من أوصاف وأفعال، وتوضيح ذلك والوقوف عند أدلته ومناقشة الآراء المختلفة فيه يتم بيان أمور:

الأمر الأول: في معنى العدل وأقسامه

العدل في اللغة يطلق على معان:

منها: الاستواء، فالعدل من الناس هو المستوي الطريقة، ويقال للاستواء في الحكم عدل، والعدل يقال للمساوي، ومنه المعادلة أي المساواة^(١)، سوى أن العدل بالفتح يطلق على ما يدرك استوائه بالبصيرة كالأحكام، والعدل بالكسر يطلق على ما يدرك بالحاسة كالمكيل والموزون والمعدود^(٢).

ومنها: نقيض الجور^(٣)، وجعل العدل من أسائه سبحانه؛ لأنه لا يميل به الهوى فيجور في الحكم.

ومنها: الإنصاف، وهو إعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه^(٤).

ومنها: الحكم بالحق.

ومنها: وضع الشيء في موضعه.

والعادل هو الفاعل لذلك، والذي تقتضيه القاعدة التي قررناها أكثر من مرة هو رجوع هذه المعاني جميعاً إلى معنى جامع واحد، وحمل التعاريف

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٧١٨، (عدل).

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٥١، (عدل).

٣ - معجم مقاييس اللغة: ص ٧١٨، (عدل)؛ لسان العرب: ج ١١، ص ٤٣٠، (عدل).

٤ - المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٥٨٨، (عدل).

الأخرى على شرح اللفظ ، أو التعريف بالمصداق، أو التعريف بحسب اللحاظ ، ولعل الجامع المشترك الذي ترجع إليه سائر المعاني هو الاستواء، وينطبق على الحقائق والمعاني الذهنية فيكون عدلاً في الحكم والقضاء، كما ينطبق على الأعيان والحقائق التكوينية فيكون عدلاً في الفعل.

نعم يتحقق الاستواء في الفعل الإلهي من دون توقف على قابلية القابل؛ لأن العدل صفة الفعل والفاعل لا القابل، وبهذا يختلف العدل عن الحكمة، فإنها تتقوم بالفاعل والمحل القابل، وهذه نكتة جوهرية تظهر وجه عد العدل خصوصية أخرى في الفعل الإلهي في قبال الحكمة.

هذا وقد خصوا العدل بالبحث دون القسط والإنصاف لأنه أعم لشموله للمعنويات والماديات، بخلاف القسط فإنه يقال باعتبار النصيب الذي حدده العدل، وإذا منع كان جوراً، والإنصاف يقال باعتبار النصفة في الماديات. نعم هي إذا اجتمعت افرقت وإذا افرقت اجتمعت، ولكن النصوص تضافرت بوصفه بالعدل.

أقسام العدل

وبذلك يتضح أن العدل على ثلاثة أقسام:

الأول: العدل التكويني، ويراد به أن البارئ عز وجل يعطي كل شيء ما يستحقه في أصل الوجود وفي كمالاته، فلا حرمان في إيجاده ولا نقصان في عطائه؛ لأن ذلك ينافي عدله واستواء فعله. نعم قد تكون زيادة في عطائه وهو حسن؛ لأنه مقتضى الفضل والرحمة، فالزيادة تجتمع مع العدل، بخلاف النقيصة فإنها لا تجتمع؛ لأن الزيادة رحمة والنقيصة ظلم، والعبارة الجامعة

للعدل التكويني عندهم انه لا يخل بواجب.

الثاني: العدل التشريعي، ويراد به أن تكاليفه للعباد وشريعته وأحكامه مستوية تعطي كل شيء ما يستحقه، فلا يكلف العباد بغير المقدور، ولا يعاقبهم بلا مخالفة، ولا يميز لهم أن يظلم بعضهم بعضاً، ويتضمن الأول وجوب البعثة ومناسبة التكليف لقدرة العباد، وتكليفهم بالمعلوم من الأحكام، فلو كلفهم دون واحد من الثلاثة الأول لزم تكليفهم بما لا يقدر على فعله وامثاله، وتكليف العاجز قبيح، بل ينتهي إلى المحال؛ لأن التكليف يحمل على الإرادة الجدية للامتثال، والعلم بالعجز عن الامتثال يوجب حمله على الإرادة غير الجدية، وهو تناقض، وهذا ما يؤكد قول سيد الشهداء عليه السلام: «ما أخذ الله طاقة أحد إلا وضع عنده طاعته، ولا أخذ قدرته إلا وضع عنه كلفته»^(١) ولو كلفهم بالرابعة خرج عن وصف العدل؛ لأن الأمر بالظلم ظلم.

ويتضمن الثاني المعاقبة على ما يصدق عليه مخالفة وعصيان لحكمه، وهو لا يتحقق إلا في صورة العلم والعمد مع القدرة على الطاعة، فلو خالف العبد جاهلاً أو مجبوراً وعاقبه عليه كان ظلماً، بخلاف المثوبة والعفو فإنه قد يكون على فعل الطاعة وعلى نيتها، أو يكفي فيها عدم نية المعصية؛ لأن المثوبة مقتضى الجود والرحمة، فالثواب بلا طاعة يجتمع مع العدل، ولا يجتمع العقاب بلا معصية معه.

الثالث: العدل القضائي، ويراد به أنه سبحانه لا يجور في حكمه على

العباد، فلا يظلم أحداً بأن يعاقبه بازيد من ظلمه وجريته، ولا أن يحرم المطيع من الثواب الذي وعده به، وهذا العدل لا يختص بالآخرة، بل يشمل أحكامه في معاقبة المجرمين والجناة بواسطة أحكامه القضائية في الدنيا، فإنه لم يجعل عقوبة اشد من الجرم. نعم ربما يتوهم البعض وجود عقوبات صارمة في الحدود كقطع يد السارق ورجم الزاني المحصن ونحوهما، إلا أن صرامة العقاب لا تعني ظلمه، وخفاء الحكم والمصالح لا يخل بعدالة الحكم، وتفاصيل مصالح الأحكام وفلسفتها يخرج عن مهمة البحث الكلامي.

والخلاصة: أن العدل من خصوصيات الفعل الإلهي الذاتية؛ لأنها لا تنفك عنه سواء تعلق فعله بالتكوين أو بالتشريع أو بالقضاء.

الأمر الثاني: في أدلة العدل والآراء فيه

يحكم العقل بضرورة نسبة العدل إليه سبحانه من وجهين:

أحدهما: لأنه حسن وكمال، وكل كمال يجب ثبوته له، ويقابل العدل الظلم ولا ضد ثالث لهما، فإذا انتفى العدل ثبت الظلم، ويجب سلبه عنه؛ لأنه قبيح يتنزه عن الاتصاف به.

وثانيهما: لأن القول بإمكان صدور الظلم والقبح منه يتنافى مع غناه وكماله، لأن لسائل أن يسأل هل يوجد داع لصدورهما منه أم لا؟ والثاني باطل؛ لأنه يستلزم العبث في فعله، ولو قيل بالأول فإن الداعي لا يخلو إما أن يكون الحاجة أو الجهل أو العجز عن عدمه، والكل منتف في حقه؛ لأن الأول مناف لغناه، والثاني مناف لعلمه المطلق، والثالث مناف لقدرته المطلقة.

والمراد من الداعي هنا القصد والإرادة والحكمة لا الداعي الزائد عن الذات كما يتصور في أفعال الناس؛ لأنه باطل في حقه^(١)، وهذا ما تواتر به النقل في الآيات والروايات؛ إذ نصت على وصفه سبحانه بالعدل ونفي الظلم عنه.

منها: قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(٢) وهي دالة على العدل الإلهي باقسامه الثلاثة من وجهين:

الوجه الأول: الشهادة بالوحدانية وأنها تدل على العدل في الواقع وفي الاعتقاد، وتنفي كل ما سواه؛ لأنه خروج عن الاستواء.

وتوضيح ذلك: أن الشهادة في مادتها تدل على الحضور والمشاهدة بالبصر والبصيرة^(٣)، وشهادته سبحانه على وحدانيته بالبصيرة، وتنشأ من حضور ذاته وكمالات ذاته وأفعاله لديه؛ إذ لا يتصف بمثل صفاته أحد، كما لا يقدر على مثل أفعاله أحد، ولازم ذلك أن لا يكون له شريك ولا مثيل ولا نظير، ومن مراتب الحضور مشاهدة الواقع كما هو هو، ومن هذا الوجه عرفت الشهادة في الاصطلاح بالخبر القاطع الدال على حقيقة الواقع، وشهادته بوحدانيته تعني ظهور ذاته بذاته لذاته، وأنه متفرد في كل خصوصياته الذاتية والزائدة والإخبار عن حقيقة هذه الوحدانية، وهو معنى ما ورد في الدعاء

١ - انظر كشف المراد: ص ١٨٧-١٨٨؛ نهج المسترشدين (للفاضل المقداد): ص ٢٦٠.

٢ - سورة آل عمران: الآية ١٨.

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٦٥، (شهد)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٥١٧، (شهد)؛ لسان العرب: ج ٣، ص ٢٣٩، (شهد).

الشريف: «يا من دل على ذاته بذاته»^(١).

أي إن ذاته وكمالاتها من صفات وأفعال تدل على تفردّه وعدم وجود شريك له في شيء منها، وهذا التلازم في الدلالة يدل على العدل والاستواء في الذات والخصوصيات.

وأما شهادة الملائكة وأولي العلم فترجع إلى شهادة البصر والبصيرة معاً؛ لأن كل ما في الوجود من آيات آفاقية وأنفسية تدل على وحدانية الخالق وعدله، كما أن العقل يشهد بهاتين الحقيقتين؛ لملازمة كمال المعلول لكمال العلة، واستحالة نسبة النقص إليه بأي وجه من الوجوه.

الوجه الثاني: القيام بالقسط، والقسط هو العدل، والقيام يطلق على معان، والذي يتناسب مع كماله سبحانه معنيان:

أحدهما: الحفظ والمراعاة للشيء، كما في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾^(٢) أي حافظ لها، ويتحقق الحفظ على الشيء بالثبات عليه وبإعطائه ما به قوامه ووسائل دوامه وبقائه تكويناً وتشريعاً، وإليه أشار قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٣).

وثانيهما: العمل بالشيء والدوام عليه كما في قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾^(٤) (٥).

١ - الأمالي (للشيخ المفيد): ص ٢٥٤، الحاشية؛ بحار الأنوار: ج ٨٤، ص ٣٣٩، ح ١٩.

٢ - سورة الرعد: الآية ٣٣.

٣ - سورة طه: الآية ٥٠.

٤ - سورة النساء: الآية ١٣٥.

٥ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٩٠-٦٩١، (قوم)؛ لسان العرب: ج ١٢، ص ٥٠١، (قوم)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٧٦٧، (قام).

واسم الفاعل في الآية ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ يدل على أنه سبحانه في ذاته وصفاته قائم بالعدل، أي ثابت لا متغير ولا متبدل، وفعله مقوم لوجود الأشياء بالعدل، ويجازي بالعدل فلا يظلم أحداً.

والنتيجة: أن الآية دالة على وجود ملازمة دائمة بين العدالة وبين التوحيد، فلا توحيد بلا عدل، ولا عدل بلا توحيد؛ لأن الاستواء الحقيقي في الذات والصفات والأفعال ثابت له سبحانه، وهذه النتيجة توضح بعض وجوه السبب في جعل الإمامية العدل أصلاً من أصول الدين، وهناك حقائق أخرى تدل عليها الآية بالدلالة التضمنية أو التلازمية:

الحقيقة الأولى: أن قوله سبحانه: ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ يدل على بطلان نظريتي الجبر والتفويض؛ لأنهما على خلاف العدل، بينما تؤكد صحة نظرية الأمر بين الأمرين؛ لأنه المسار المستوي بين المعتقدين، كما يدل على تنزهه عن الظلم وفعل القبيح كما هو مسلك العدالة؛ لأنهما على خلاف العدل.

الحقيقة الثانية: أن الآية نصت على القيام بالقسط ولم تنص على العدل وذلك لسببين:

السبب الأول: أن القسط يأتي في الموازين غالباً، ومنه سمي الميزان بالقسطاس في قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطِ اسْلُْمَسْتَقِيمٍ﴾^(١) والميزان لا يوصف بالعدل وإنما بالقسط، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^(٢) إذ أمر سبحانه بالقسط في الميزان لا العدل؛ إذ قال سبحانه:

١ - سورة الإسراء: الآية ٣٥.

٢ - سورة الأنبياء: الآية ٤٧.

﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾^(١).

السبب الثاني: أن القسط يقترن بالأمر الحسية، والعدل ينتزع منها، فكما يقترن القسط بالكيل والميزان اقترن بالحقوق الانسانية أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنْبِئِ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٢) والحقوق المالية والديون كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۗ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^(٣) بخلاف العدل فإنه يغلب في موارد الحكم، كالحكم في الأشياء بالحق أو القضاء بشرع الله، ولذا سمي الحق سبحانه (بالعدل) فهو بالمعاني ألصق منه بالمحسوسات، ولعل من هنا قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(٤) ولم يقل (بالقسط) ومثله يقال في الاستواء بالقول؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾^(٥) لأن القول ينشأ من الفكر والمعتقد.

ويتحصل: أن الآية المباركة عبّرت عن العدل بالقسط لأنها في مقام إظهار العدل في الفعل الإلهي الذي لا يخفى على البصير والعاقل بما يقود إلى الإيمان بالتوحيد ونفي الشريك المماثل أو النظير أو الند، فهي تدل على حقيقة الوحدانية وكما لايتها عبر برهان إني يتوصل به أهل الفكر من القسط في الأفعال إلى العدل في الذات والصفات.

١ - سورة الأنعام: الآية ١٥٢.

٢ - سورة النساء: الآية ٣.

٣ - سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

٤ - سورة النساء: الآية ٥٨.

٥ - سورة الأنعام: الآية ١٥٢.

الحقيقة الثالثة: أن من صفاته سبحانه القائم بالقسط، وهذه الصفة جامعة لسائر صفاته الجمالية كالعدل والرافة والرحمة؛ لأنها مقتضى الاستواء والجلالية كنفي الظلم والعجز والجهل؛ فإنها ضد الاستواء، ومن هنا قال بعضهم بأنها من صفات الذات، وهي عين الذات المقدسة التي لا حد لجلالها وكما لها^(١)، لكنك عرفت أنها في مضمونها ترجع إلى صفتي العلم والقدرة. وهو ما قد يستفاد من كلمات بعض أهل التفسير^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا نَكْفِئُ نَفْسًا إِلَّا أَوْسَعَهَا وَلَدَيْنَا كَنْبٌ يَطِّقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^(٣) وهي دالة على نفي التكليف إلا بمقدار السعة، وهي هنا أقل من القدرة والطاقة^(٤)، ويشهد له الوجدان، فإن ما يتطلبه امتثال التكليف الشرعي أقل من قدر الطاقة، وهو يؤكد ان التكليف لطف ورحمة، وهما فوق العدل، وقوله: ﴿وَلَدَيْنَا كَنْبٌ يَطِّقُ بِالْحَقِّ﴾^(٥) يحتل الكتاب التدويني أي القرآن، أو القرآن والمعصوم لأنها كتاب ناطق، ويحتل كل الوجود ﴿يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾^(٦) أي العدل في الوجود، وإطلاق قول: ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^(٧) يشمل العدل التكويني والتشريعي والقضائي، ويشهد لهذه النتيجة حكم العقل، فإنه يقضي باستحالة التكليف بغير المقدور حتى إذا كان الأمر إنساناً؛ بدهاء أن التكليف لا يعقل أن يكون للعاجز عن الامتثال؛ لأنه مستلزم للخلف، وأما

١ - انظر مواهب الرحمن: ج ٥، ص ١٨٢.

٢ - انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٥٧-٢٥٨، تفسير الآية المزبورة.

٣ - سورة المؤمنون: الآية ٦٢.

٤ - معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٥٢، (وسع)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٧٠، (وسع)؛ لسان العرب: ج ٨، ص ٣٩٢، (وسع).

في الأوامر الإلهية فلأنه مناف للحكمة من وجهين:

أحدهما: لأنه لدى تكليفه والحال هذه فإن كان يعلم بعدم القدرة على الامتثال يكون التكليف لغوياً، وإن كان لا يعلم نسب الجهل إليه وهو منزه عنها.

وثانيهما: أنه إذا كلفه والعبد عاجز عن الامتثال فإن أراد الامتثال جدياً كان لغوياً، وإن لم يردده كذلك كان خلفاً، وأيضاً إن حاسبه على العجز كان ظلماً، وإن لم يعاقبه كان تكليفه لغوياً، فالتكليف بغير المقدور محال بالذات أو بالعرض لمنافاته للعدل.

ومنها: الأخبار الكثيرة الدالة على أن العدل هو الأساس الذي قام عليه الوجود تكوينياً وتشريعاً وقضائياً، فعن أمير المؤمنين عليه السلام في وصفه سبحانه: «الذي صدق في ميعاده، وارتفع عن ظلم عباده، وقام بالقسط في خلقه، وعدل عليهم في حكمه»^(١) والصدق في الميعاد والارتفاع عن الظلم يؤكدان ما اتفقت عليه الإمامية من أنه سبحانه لا يخلف الميعاد ولا يظلم العباد ليس للعجز عن ذلك ذاتاً بل لتنزهه عنه، وكذا القيام بالقسط والعدل في الحكم فلا جبر في فعله ولا عجز، بل عدل واستواء موافق للحكمة، وهذه خصوصية الصفات الإلهية في ذاته وأفعاله فلا يشاركه فيها أحد.

وهو ما أشار إليه الصادق عليه السلام في جواب الرجل الذي سأله أن يعرفه علامة العدل بالتوحيد، فقال عليه السلام: «أما التوحيد فأن لا تجوز على ربك ما جاز عليك، وأما العدل فأن لا تنسب على خالقك ما لامك عليه»^(٢) ووجه

١ - نهج البلاغة: ج ٢، ص ١١٥، الخطبة ١٨٥.

٢ - التوحيد: ص ٩٦، ح ١.

الثاني ظاهر؛ بدهة أن ما يلام عليه العبد هو فعل القبيح، وهو سبحانه منزّه عنه في ذاته وصفاته وأفعاله.

ووجه الأول أن كل ما يجوز على العبد لا يصح نسبته إلى الخالق، ومما يجوز عليه وجود الشريك في الذات والصفات والأفعال والنقص في الكمال والعجز في القدرة، والكل ممتنع النسبة إليه سبحانه، فالتوحيد والعدل هو وصفه سبحانه بكل كمال متفرد في الذات وفي الأفعال، وهذا ما يشير إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام حينما سئل عنهما فقال: «التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه»^(١).

ونلاحظ في هذين الحديثين أن سؤال السائل يدور عن معنى التوحيد والعدل وليس عن أصل ثبوتها، مما يدل على أن ثبوتها أمر مفروغ منه، ولكن قد لا تدركه الأذهان، أو يقع فيهما التباس، فعرفهما الإمام عليه السلام بجمليتين خبريتين متضمنتين لمعنى الإنشاء؛ للإشارة إلى بيان الحقيقة وإلزام العباد بالاعتقاد بها على الكيفية التي فسرها الإمام عليه السلام، ومعنى قوله: (أن لا تتوهمه) أي أن تنفي عنه كل صورة يخلقها الوهم؛ لأنها مهما عظمت فهي مخلوقة للذهن وعارضة زائلة فلا تناسب كماله، ومعنى قوله: (أن لا تتهمه) أي أن لا تتهم فعله بالقبح بأن يكلف بها لا يطاق، أو يجبر العباد على الأفعال ثم يعاقبهم عليها، أو أن يقصر في إعطاء ما يستحق تكويناً وتشريعاً وغيرها من صفات قبيحة لا تتناسب مع كماله^(٢).

١ - نهج البلاغة: ج ٤، ص ١٠٨؛ الحكمة ٤٧٠.

٢ - انظر شرح نهج البلاغة: ج ٢٠، ص ٢٢٧.

ولا يخفى ما في النص الشريف من إشارة إلى الرد على مزاعم الأشاعرة القائلين بالجبر والتشبيه بصفات المخلوق من زيادة الصفات على الذات وإمكان صدور القبيح منه ونفي العدل ونحوهما من آراء تتنافى مع الكمال الإلهي. هذه النظرة الدقيقة في الجمع بين التوحيد والعدل هي من مختصات الأئمة عليهم السلام لم يسبقهم إليها سابق، ومنهم أخذ المعتزلة، وتميزت مدرستهم عن غيرها بهذا المعتقد الدقيق الذي يجتمع فيه توحيد الفعل مع التنزيه عن القبيح، ومن هنا اشتهر القول بين أهل المعقول (أن التوحيد والعدل علويان والتشبيه والجبر أمويان)^(١).

وبهذا يتضح بطلان نظرية الأشاعرة إذ التزموا بأمرين كلاهما ينتهي إلى سلب العدل عن الفعل الإلهي ويثبت له الظلم:

الأول: جواز التكليف بغير المقدور.

والثاني: جواز معاقبة العبد على ما لم يفعله.

وكلا القولين ناشئان من التزامهم بمسلك الجبر والتحسين والتقبيح الشرعيين، وبطلانها ظاهر لمخالفته للوجدان والعقل والضرورة الشرعية^(٢).

١ - الإلهيات (للسبحاني): ج ١، ص ٢٩٠.

٢ - وقد جر هذا المسلك إلى الإسلام الكثير من الإشكالات، وعرض أحكامه ومبادئه إلى النقد من قبل غير المؤمنين به، وصوره في أذهان الناس مخالفاً للفطرة والعقل، وما يؤسف له أن بعض المستشرقين قرؤوا الإسلام على المسلك الأشعري فأبعدهم عن الإسلام وحقائقه الصحيحة، وبعضهم الآخر وجد فيه ما يمكنه من تمرير مشروعه المعادي للدين والمحارب لأحكامه، ولا مجال لرفع هذه الشبهات وإعادة الثقة بالإسلام إلا باللجوء إلى مسلك أهل البيت عليهم السلام. لأنه المسلك الوسط الذي يعطي كل شيء حقه كما عرفت وستعرف.

أدلة الأشاعرة على نفي العدل

تمسك الأشاعرة بمسلكهم هذا بجملة من الأدلة النقلية التي توهموا ظهورها في مدعاهم.

منها: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾^(١).

ووجه الاستدلال: أنه سبحانه كلف الملائكة بالإخبار عن الأسماء في حال لم يكونوا عالمين بها، والجاهل بالشيء عاجز عن تعليمه، فيدل على جواز التكليف بغير المقدور، والقاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، فإذا جاز التكليف بغير المقدور في مورد جاز في جميع الموارد، وهذا الجواز يدل على جواز صدور القبيح منه سبحانه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٢١﴾﴾^(٢).

ووجه الدلالة: أنها نص في تكليف الناس بما لا يستطيعون، وكونها في الآخرة لا تخصص الدلالة إما لأن المورد لا يخصص، أو لوحدة الملاك، أو لعدم القول بالفصل بين عالمي الآخرة والدنيا، أو لغير ذلك من وجوه معممة للدلالة.

وفي كليهما نظر بين. أما الآية الأولى فلأن الأمر بالسجود لم يكن للتكليف،

١ - سورة البقرة: الآية ٣١-٣٢.

٢ - سورة القلم: الآية ٤٢.

بل لاظهار التعجيز، نظير الأمر في قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١) فيخرج موضوعاً عن التكليف بغير المقدور، ومثله يقال في الأمر بالسجود في الآية الثانية، ويشهد له نفي الاستطاعة عن السجود، فإنه دال على أنهم عاجزون عن السجود بسبب أعمالهم التي تقيدهم وتشكل صفاتهم وسجاياهم النفسية؛ لما ستعرفه في بحث المعاد من أن الحشر يكون على حسب السجايا والخصوصيات النفسية، وأن الأعمال تتجسم، وبها يعذب عاملها أو يتنعم، وهذا ما يؤيده السياق؛ لأن الآية التي بعدها كشفت عن عدم استجابتهم؛ لأنهم في الدنيا كانوا سالمين ولم يسجدوا، فكيف يسجدون في الآخرة وهم غير سالمين؟ إذ يقول سبحانه: ﴿خَشِيعَةً أَبْصَرُهُمْ تَرَهِقُهُمْ ذَلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَلِيمُونَ﴾^(٢) وربما يراد من نفي الاستطاعة عن السجود نفي صحة السجود أو مقبوليته لا صورته وشكله؛ لأن السجود من العبادة وهي لا تقبل من غير المتقين، فيكون المراد نفي مقبولية السجود بحسب دلالة الاقتضاء أو مجاز التقدير، وعلى كل تقدير فإن الأمر في الآية ليس إنشائياً حقيقياً، بل إخبارياً عن واقع حال العصاة والمجرمين في الآخرة، فتخرج دلالة الآية عن موضوع العدل خروجاً موضوعياً.

كما يتضح بطلان نظرية الحشوية الذين التزموا بأنه سبحانه يعذب الأطفال، بل كل من لم تتم الحجة عليه عقلاً أو نقلاً من دون تقصير منهم. كالمجانين والجاهلين القاصرين، بل حتى غير المكلفين، وهذا القول ينسب

١ - سورة البقرة: الآية ٢٣.

٢ - سورة القلم: الآية ٤٣.

إلى الباري عز وجل الظلم صريحاً، والوجه فيه يعود إلى مسلكهم العام في التمسك في كل شيء من الأصول والفروع برواية رويت من دون رعاية شرائط الحجية أو شرائط الدلالة، فلذا وقعوا في التجسيم وغيره^(١)، ويمكن أن يلزم الاشاعرة بهذا القول أيضاً؛ لأنهم يجوزون كل قبيح عليه سبحانه وإن كانوا على أقوال ثلاثة، وأحدها التزم بما التزم به الحشوية^(٢)، وكيف كان فقد استدلوا بقولهم هذا بوجه ضعيفة:

منها: ما حكاه الباري تعالى عن نوح عليه السلام إذ قال: ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فِجْرًا كَفَّارًا﴾^(٣) بتقريب أن الله سبحانه وعد الفاجر والكافر بالعذاب، فثبت صغرى وكبرى، والنتيجة هي تعذيب أولاد الفجار والكفار، وفيه أن الآية الشريفة حاكية عن المقتضي لا العلة التامة، فإن العادة تقتضي أن يكون الأبناء على سيرة الآباء في الصفات والخصوصيات، كما أن أولاد الأتقياء بحسب العادة يكونون على سيرة آبائهم، ولكن هذا ليس على نحو العلة أو الملازمة الدائمة، وتسمية الأبناء بالفجار والكفار من باب المجاز.

ومنها: القياس على أولاد الكفار في الأحكام الشرعية، فإن ولد الكافر يتبع أباه في كثير من الأحكام كمنع التوارث والتناكح والنجاسة ونحوها،

١ - انظر توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٧٧، وقيل في وجه تسميتهم بالحشوية - بفتح الحاء - أسباب عديدة منها: أنهم كانوا يجلسون في حلقة الحسن البصري فوجدتهم يتكلمون كلاماً فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، أي جانبها بسبب قصر باعهم في المعرفة. انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٦٧٨؛ شرح احقاق الحق: ج ١، ص ١٧٥، وفيه «رووا هؤلاء حشاء الحلقة».

٢ - توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٧٩.

٣ - سورة نوح: الآية ٢٧.

وهذا المنع هو نوع عقاب للكافر على كفره، فيجوز كذلك عقابه في الآخرة تبعاً لوالده؛ إذ لا فرق بين العقوبة الدنيوية والأخروية.

وفيه: أن التبعية ليست في جميع الأحكام، بل في بعضها، فينقض الدليل بالقول بعدم التبعية قياساً على الأحكام التي لم يحكم بالتبعية فيها. هذا أولاً. وثانياً: لا نسلم أن الأحكام المذكورة هي عقوبات، بل هي أحكام واقعية لحفظ النظام الأصلح، ولو سلمنا فلا دليل على عدم الفرق بين العقوبتين، فإن التبعية في الأحكام في الدنيا لأجل تأسيس النظام الأصلح وحفظ المصالح النوعية أو الشخصية، وأما في الآخرة فلا عقوبة إلا على العمل، وما دام لم يعمل ما يوجب العقاب فلا عقاب عليه، على أن التبعية في الدنيا لا قبح فيها، بخلاف التبعية في الآخرة، فتدبر.

هذا وقد تضافر عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام بأن هؤلاء لا يعذبون ولا يؤخذون بجريرة آبائهم، وإنما يمتحنون في الآخرة ثم يجازون على أعمالهم.

فقد روى الصدوق عليه السلام بسنده عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه إذا كان يوم القيامة احتج الله تبارك وتعالى على سبعة: على الطفل، وعلى الذي مات بين النبي والنبي، وعلى الشيخ الكبير الذي يدرك النبي وهو لا يعقل، والأبلة، والمجنون الذي لا يعقل، والأصم، والأبكم، فكل هؤلاء يحتج الله عز وجل عليهم يوم القيامة، فيبعث الله إليهم رسولاً، ويخرج إليهم ناراً، فيقول لهم: إن ربكم يأمركم أن تثبوا في هذه النار، فمن وثب فيها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن عصاه سيق إلى النار»^(١) ونلاحظ أن امتحان هؤلاء هو ما

يقتضيه العدل الإلهي لكي يتساوى جميع الناس في الحساب والجزاء، وهو ما يقضي به العقل؛ إذ إن الموقف منهم يمكن أن يكون على ثلاثة خيارات:

الأول: أن يعذبهم دون امتحان، وهو قبيح وظلم بحقهم.

الثاني: أن يدخلهم الجنة، وهو وإن كان لطفاً ورحمة بهم ولكنه يتنافى مع العدل مع غيرهم الذين امتحنوا ودخلوها أو دخلوا النار.

والثالث: أن يمتحنهم ليتساووا مع غيرهم، ويكون الجزاء مقابل العمل، وهذا هو ما يقضي بحسنه العقل، ويلزم بالعمل به.

نعم وردت الأخبار في أن أطفال المؤمنين لا يمتحنهم الله سبحانه وإنما يدخلهم الجنة إكراماً لأبائهم، ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كان يوم القيامة البسوا - أي أطفال المؤمنين - وطبوا وأهدوا إلى آبائهم، فهم ملوك في الجنة مع آبائهم، وهو قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (١)» (٢).

والحاصل: أن أطفال المؤمنين يلحقون بأبائهم فضلاً وكرامة لأهل الإيمان، ولعل هذا التكريم مرتبة من مراتب الشفاعة، وغيرهم يكلفون بدخول تلك النار، فمن عصى يكون مصيره فيها، ومن أطاع يكون مصيره الجنة. نعم ورد في بعض الأخبار أن هؤلاء يكونون خدم أهل الجنة، وهذا من الفضل أيضاً، بينما أطفال المؤمنين فإنهم ملوك في الجنة، وسيأتي في مباحث المعاد مزيد من التفصيل عن هذه الحقيقة.

١ - سورة الطور: الآية ٢١.

٢ - من لا يحضره الفقيه: ص ٤٩٠، ح ٤٧٣٢؛ عوالي اللآلئ: ج ٣، ص ٢٨٧، ح ٣٣.

الأمر الثالث: ما يرد على نظرية العدل

تواجه نظرية العدل الإلهي التي يقول بها الإمامية ويتبعهم المعتزلة إشكالات:

الإشكال الأول: يتعلق بالعدل في الدنيا

وخلاصته: أن الملحوظ وقوع الكثير من الأحداث والوقائع التي فيها أضرار وآلام يصاب بها الناس الأبرياء، كموت الأجنة في بطون الأمهات بسبب أخطاء الآباء أو الأطباء، وموت الآباء الذي يسبب آلاماً وبتماً للأبناء، وربما يعود عليهم بالفقر والمرض والعناء والمشقة، وهناك من يولد وهو مجنون أو مشلول أو مريض بمرض مزمن في مقابل من يولد عاقلاً صاحباً سالملاً من الآفات والعاهات، وهناك الذكي وهناك البليد، والغني والفقير، والجميل والدميم وهكذا وهذه كلها آثار للفعل الإلهي من دون دخل لفعل الإنسان فيها في غالب الأحيان، وهذا التمايز في المواهب والقابليات والأحوال يتنافى مع نظرية العدل في الفعل الإلهي.

الإشكال الثاني: يتعلق بالعدل في الآخرة.

وخلاصته: أن الباري عز وجل وعد العصاة بالعقاب في الآخرة، وهو النار، والخلود فيها، وهذا النحو من الجزاء لا يتناسب مع العدل الإلهي؛ لأنه لا فائدة من العقاب، وعلى فرض وجود الفائدة فإن أعمال العصاة مهما بلغت وكانت فهي محدودة، والذنب المحدود يستدعي محدودية العقوبة أيضاً، فجعل العقوبة خالدة على الذنب المحدود مخالف للعدالة، كما أن المعاقبة بالنار تتضمن مجازاة المذنب بما هو أشد من الذنب بكثير، لاسيما بعض الذنوب الصغيرة، فينافي العدالة.

فيتحصل: أن نظرية العدل الإلهي مما يكذبها العقل والوجدان؛ لأن الفعل الإلهي في الدنيا لم يراع ضابطة العدل والقضاء الإلهي في الآخرة كذلك، والحق أن كلا الإشكاليين غير تامين.

أما الإشكال الأول فلأن النقص النازل بسبب المقدرات الإلهية إما راجع إلى فعل الإنسان نفسه فيخرج موضوعاً عن الفعل الإلهي، أو منجبر بالتعويض الإلهي في الدنيا أو في الآخرة بما ينتفي معه الضرر موضوعاً، وينطبق عليه ما يفوق العدل في الكمال، وهو الفضل والرحمة^(١).

وتوضيح ذلك: يطلق العوض على النفع المستحق الخالي من التعظيم والإجلال^(٢)، ويقع في مقابل ضرر أو تفويت نفع مادي أو معنوي ينزل لا بسبب من العبد، وهو ما يقتضيه العدل، ويقابله الفضل، فإنه نفع غير مستحق، وهو ما يقتضيه اللطف والرحمة، ويخالفه الثواب؛ لأنه نفع مستحق مع التعظيم والإجلال مقابل طاعة أو عمل موعود عليه، فاستحقاق النفع فيه ليس بالأصالة بل بالتبع؛ إذ لا يوجد حق بالأصالة يثبت لغيره، وإنما هو جعل بلطفه وكرمه وحكمته حقوقاً لعباده وأجرأً وعوضاً وعدهم به وهو لا يخلف وعده، ويستحق العبد على الله العوض في موارد من أهمها خمسة:

الأول: إنزال الآلام به كالمرض والحرق والهدم والغرق الذي يقع لا

١ - مسألة الاعراض من المسائل المهمة التي فصلها المتكلمون في كتبهم المفصلة، وقد انقسموا فيها على أقوال، والقول الفصل عند الإمامية أن كل ما ينزل بالعبد من الضرر الجسدي أو النفسي ويرجع إليه سبحانه، فهو معوض بنفع يضاهيه أو يفضله في الدنيا أو في الآخرة أو فيها. انظر كشف المراد: ص ٣٥٦، ص ٣٦٠.

٢ - انظر توضيح المراد: ص ٦١١؛ القول السديد: ص ٣١٨.

بإرادة واختيار منه، فإنه يجب تعويضها؛ لأن في الإضرار دون تعويض ظلم يتنزه الباري عنه.

الثاني: تفويت المنافع لمصلحة الغير أو لمصلحة النظام النوعي، وأما إذا كان لمصلحة نفس العبد فلا يستحق العوض. نعم يشترط أن يكون التعويض أكثر من المنفعة الفائتة؛ لأنها لو كانت أقل كان ظلماً، وإن كانت مساوية كان التفويت عبثاً، وهو منزه عنها.

الثالث: إنزال الغموم والهموم بالعبد كفقدان الوالدين للأولاد وبالعكس، أو الغم الذي ينزل بسبب حدوث الكوارث والنوازل الكونية، وكذا في تسلط الظلمة على العباد وظلمهم، ويمهلهم الباري عز وجل لأجل إتمام سنة الاختبار والامتحان.

الرابع: تكليف العباد بما فيه الضرر والألم أو المشقة نظير أمرهم بالجهاد والصوم والحج في الحر والبرد وإيجاب صلة الرحم وتحريم القطيعة وتكليفهم بتفويت اللذات المحرمة ونحو ذلك، فإن كل ما يصدق عليه ضرر أو تفويت نفع ناشئ من التكليف الشرعي لا بد وأن يعوّض، وهذا التعويض غير الأجر والثواب المترتب على ذات العمل والطاعة.

الخامس: تمكين الحيوانات المؤذية من العبد، كتمكين الحشرات من إيذائه، والسباع من أكله، والجراثيم من إمرضه، ومثله يقال في تمكين القوانين الطبيعية منه كالبرد والحر والشمس والعواصف والرعود وكل ما يوجب إيذائه أو إضراره ولم يكن للإنسان سبيلاً في نزول الضرر به، فإنه لا بد وأن يجبر بتعويض مناسب وإلا كان ظلماً.

وإنما قيّدنا التعويض بما إذا لم يكن الإنسان سبباً فيه؛ لأن عدم تعويض ما يرجع إلى فعل الإنسان ليس ظلماً منه سبحانه، بل من الإنسان نفسه، ومن هنا أوجب على الضار أن يجبر الضرر الذي سببه للغير بالقصاص والدية والضمانات والتراخي ونحوها، ووعد بالعبودية إذا تخلف عن ذلك، ويتنصف للمظلوم من ظالمه، لأنه عالم قادر على الانتصاف مع علمه بعجز المظلوم عن استيفاء حقه، فعدم الانتصاف قبيح، ويشد القبح إذا أمهل الظالم ومكّن من الظلم تيسيراً لسنة الامتحان، فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون تعويض للمظلوم. هذا ما يقضي به العقل وتواتر به النقل، فإن وصفه سبحانه بالعدل ووصف حكمه بالحق يستدعي أن يجبر كل ما يصيب العباد بسبب فعله، وقد نصت الآيات على أن الله سبحانه يعوّض المجاهدين والصابرين، ويعوّض ما ينفقه المؤمن في سبيله سبحانه، وأنه سبحانه سيعوّض المؤمن على ما يلقاه في سبيله.

منها: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكُونُوا تَأْمُونًا فَإِنَّهُمْ يَأْمُونُ كَمَا تَأْمُونُ ۗ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾^(١) والرجاء لا ينحصر بالثواب؛ لأن ذلك مضمون بحسب مقتضى الوعد الإلهي، وإنما يشمل العوض؛ لأنه مقتضى العدل الإلهي.

وفي الكافي في باب تعويض فقراء المسلمين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أن الله جل ثناؤه ليعتذر إلى عبده المؤمن المحوج في الدنيا كما يعتذر الأخ إلى أخيه، فيقول: وعزتي وجلالي ما أحوجتك في الدنيا من هوان كان بك عليّ،

فأرفع هذا السجف فانظر إلى ما عوضتك من الدنيا. قال: فيرفع فيقول: ما ضرتني ما منعتني مع ما عوضتني»^(١).

والسجف هو الستر^(٢)، ويشمل المادي والمعنوي، ولا مانع من شموله للاثنين، وإطلاق الرواية يشمل تعويض الأضرار.

هذا وقد فصلوا الكلام في بيان كيفية إيصال العوض، واختلفوا فيه، وذهب كل إلى مسلك، كما اختلفوا في نوع العوض، والكل يرجع إلى ظنون عقلية، ولم يلحظ أنهم استندوا فيه إلى دليل نقلي مع أنه من القضايا التفصيلية التي تؤخذ من الشرع حصراً، فلذا لا داعي للخوض فيها، ونوكل البحث إلى الكتب المختصة^(٣)، ونكتفي هنا بالإشارة إلى حقيقتين:

الحقيقة الأولى: أن كل ضرر أو تفويت منفعة أو حرمان من نعمة يبتلئ بها العبد في الدنيا بابتلاء وامتحان إلهي وليس للعبد سبب فيها لا بد وأن يعوضها الباري بعوض يمحي ألمها، ويرضي صاحبها؛ لأن هذا مقتضى العدل والحكمة الإلهيين.

الحقيقة الثانية: أن حدوث الألم والحرمان أو تفويت بعض المنافع على العباد في الدنيا مما تقتضيه الحكمة الإلهية من وجوه عديدة:

منها: قصور الدنيا عن السلامة من الأضرار والنقصان.

ومنها: اقتضاء النظام الأصلح وجود المنافع والأضرار معاً في الدنيا.

١ - الكافي: ج ٢، ص ٢٦٤، ح ١٨

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ٤٨٤، (سجف)؛ المعجم الوسيط: ج ١، ص ٤١٧، (سجف).

٣ - توضيح المراد: ص ٦١٣ وما بعدها؛ القول السديد: ص ٣١٢ وما بعدها.

ومنها: اقتضاء سنّة الله سبحانه في امتحان العباد واختبارهم تقلبهم بين المنافع والأضرار؛ لينظر كيف يعملون فيعطي كلاً بحسب عمله.

ومنها: غير ذلك من حكم ومصالح تستدعي وقوع الألم والضرر ونحوهما في الدنيا، وأما الآخرة فليس للمؤمن فيها إلاّ النفع واللذة من جهة الثواب والعوض.

وأما الإشكال الثاني فيمكن الجواب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن الإشكال المذكور مبني على مقايسة العقوبة الأخروية بالدنيوية، والحال أنها ليست كذلك.

وتوضيح ذلك: أن المعاقبة على العمل تعود إلى أحد أربع غايات:

الأولى: التشفى والانتقام، وقد وضعه المشرّع لغرض تطيب نفس المعتدى عليه واستيفاء حقه من المعتدي، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾^(١) ومن الواضح أن إعطاء الحق لولي الدم لاستيفاء حقه يمنع من مفسد كبيرة، ويحقن دماء الكثير.

والثانية: التأديب والردع، فإن الناس إذا علموا أن لكل جريمة عقوبة مناسبة يتوقفون عن ارتكابها، ولعل هذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمْ طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) فإنه لا مصلحة في شهادة المؤمنين لمعاقبة الزاني والزانية إلاّ لأجل الارتداع عن الوقوع به، وهذه المصلحة تغلب مفسدة

١ - سورة الإسراء: الآية ٣٣.

٢ - سورة النور: الآية ٢.

فضح المؤمن وهتك ستره؛ لما فيها من التأديب والإصلاح العام، وقد لاحظ المستشكل هاتين الغايتين ووجد عدم مناسبتها للكمال الإلهي، فنفي وجود الفائدة من العقاب، وهذا لحاظ باطل؛ لأن نفي هاتين الغايتين عن الفعل الإلهي لا يمنع من أخذهما كغايتين للناس أنفسهم بما يستدعي وجود العقاب كما سترى.

الثالثة: التطهير والتزكية، فإن الذنوب والمعاصي آثام تلوث القلب والنفس، وتحط الإنسان عن مراتبه الإنسانية ومقاماته المعنوية، فيكون العقاب مطهراً له ومزكياً، نظير النار التي تسلط على الخبائث من الأشياء فتحرقها وتنقيها، ويستفاد من متضافر الآيات والروايات أن التطهير من الآثام والذنوب جعل غاية الكثير من الأحكام التكليفية والوضعية.

منها: الصدقة التي فرضها الباري عز وجل على المسلمين قبل محادثة النبي ومناجاته. عللها سبحانه بالتطهير؛ إذ قال سبحانه: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْكُمْ صَدَقَةً ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرٌ﴾^(١).

ومنها: الكفارات التي جعلت على الذنوب والمخالفات.

ومنها: الزكاة التي فرضها الله سبحانه على العباد. عللها بالتطهير؛ إذ قال سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾^(٢) والتطهير هنا من حب المال الذي يستولي على قلب ابن آدم ويجعله بخيلاً شحيحاً محباً للدنيا، والزكاة هنا ليس عقوبة وإنما تكليف غايته التطهير، فيدل على أن التطهير من

١ - سورة المجادلة: الآية ١٢.

٢ - سورة التوبة: الآية ١٠٣.

الآثام أحد الغايات المهمة في التشريع، وبلسان عام نص الباري عز وجل على أنه يجب التواين ويجب المتطهرين^(١)، سواء في العبادات أو بالعقوبات التي تمحي آثار الذنوب وتنقي جوهر الإنسان وقلبه، ومن هنا رفع الشرع الحد عن الجاني إذا تاب قبل بلوغه الحاكم وثبوتها عليه، فقد روى الشيخ في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى الله تعالى ورد سرقة على صاحبها فلا قطع عليه»^(٢).

الرابعة: تحقيق العدالة، وتتم بتعويض المظلوم بنفع مادي أو معنوي، فلا مانع من اجتماع الغايات الأربع في العقوبة الواحدة؛ لأن التصنيف المذكور على نحو مانعة الخلو لا مانعة الجمع، ولا مانع من اجتماع جميع هذه الغايات في العقوبة الأخروية، سوى أن العقوبة الأولى تعود إلى المظلومين لتنزه الباري عز وجل عن التشفي، والغاية من الثانية والثالثة تعود إلى الجاني نفسه؛ لأنها تطهره نفسياً ليكون مهياً لنيل الفيوضات الإلهية وإعطاء الجنة ومقاماتها المعنوية، وأما الرابعة فتعود إلى النظام العام فضلاً عن المظلوم والظالم، ومن مجموع هذه الغايات يتضح أن العقوبة الأخروية ليست خالية من الفائدة، بل فيها غاية الفائدة، بحيث لولاها لم يكن عدل ولا حكمة.

كما يتضح أن الإحراق بالنار هو العقاب الأنسب بتطهير العباد وتنقيتهم من آثام الذنوب والمعاصي؛ إذ لا يوجد شيء أقوى تطهيراً وتنقية منها، ولولا ذلك لم يتخذها الله سبحانه عقاباً للعاصين.

١ - إشارة إلى الآية ٢٢٢ من سورة البقرة.

٢ - تهذيب الأحكام: ج ١٠، ص ١٢٢، ح ١٠٦.

وأما وجه الخلود في النار فسيوضح في الجواب الآتي.

الوجه الثاني: أن الإشكال في نفسه مبني على أن جزاء العمل يكون بالاعتبارات القضائية كما هو الحال في العقوبات الدنيوية مع أن الحق غير ذلك؛ لأن جزاء العمل من سنخ العمل، بل الجزاء صورة واقعية لنفس العمل، وهو إما معلول له أو ثمرته كما دل عليه متصافر النقل ويقتضيه العقل، وسيأتيك تحقيقه في مباحث المعاد، وعلى هذا يرتفع الإشكال موضوعاً، ولا يبقى له مورد.

وبيان ذلك: أن المستفاد من الأدلة النقلية أن العلاقة بين الأعمال وبين جزاءاتها علاقة التلازم الذي لا ينفك، لأن الأعمال لها نحوان من الأثر:

النحو الأول: الأثر النفسي، فإن صدور العمل الجرمي وتكراره من شأنه أن ينعكس على نفس الإنسان حتى يصير ملكة نفسية تلازمه، نظير الشجاعة والكرم في الملكات الإيجابية، والحقد والحسد في الملكات السلبية، ومن الواضح أن الإنسان رهين ملكاته، ويحشر بصفاته النفسية، ويجازى عليها، وهذه الملكات حقائق اختيارية تتصف بها النفس بسبب فعل الإنسان نفسه لا بفعل غيره، وعلى هذا فإن جزاء العمل لا يكون مخالفاً بالعدالة.

ومن جهة أخرى فإن عذاب النفس ونعيمها ليس بشيء خارج عن النفس، بل هو ذات ملكاتها وصفاتها، فالصفات الخيرة توجب السعادة للنفس، والصفات الشريرة توجب التعاسة، ومن هذه الجهة يكون الجزاء من سنخ الصفة النفسية وليس بشيء مغاير، والنار بمراتبها هي التي تناسب صفات الشر، بينما الجنة ونعيمها تناسب صفات الخير، وبهذا يتضح أن الثواب

والعقاب لا يفارقان عمل الإنسان كما لا تفارقه صفاته وسجاياه، وهما موجودان في النشأة الدنيوية، ولكن الناس لا يدركون ذلك بسبب انحجاب البصر عن رؤيتهما لقصور العين عن رؤية الحقائق الشفافة أو الغيبية، ولكنه في البرزخ والمحشر سيرى كل ذلك بعين البصر لا البصيرة فقط، وهذا ما كشفت عن سرّه الآيات والروايات المتضاربة، وبه يظهر اندفاع الإشكال في نفسه، ويظهر سبب التعذيب بالنار وخلود بعض العصاة فيها بينما يخلد غيرهم بالجنة؛ لأن الطبائع النفسية لا تتبدل ولا تتغير.

النحو الثاني: الأثر الخارجي؛ إذ ثبت في محله أن لعمل الإنسان صورتين صورة ظاهرية دنيوية وصورة واقعية أخروية، فكل عمل يقوم به الإنسان قد يكون في شكله الدنيوي مجرد حركات أو أفعال، ولكنه في جوهره وحقيقته له جسم يناسبه، ويتشكل به، وهو ما يعبر عنه بتجسم الأعمال، فللأعمال الصالحة أجسام وصور حسنة جميلة، وللأعمال الطالحة أجسام وصور قبيحة ذميمة، فالصلاة في الدنيا - مثلاً - عبارة عن حركات وسكنات وأذكار، بينما صورتها الواقعية صورة رجل جميل المنظر، والصيام في الدنيا امسك عن المفطرات، ولكن صورته الواقعية جنة من النار تمنع صاحبه من الاحتراق، والكذب في الدنيا أقوال مخالفة للواقع أو لعقيدة المتكلم، ولكن صورته الواقعية أفعى، والغيبة كلب والنميمة عقرب وهكذا على ما نصت عليه الأخبار، وسنأتي إلى تفصيله وبيان أسبابه وأدلتها في مباحث المعاد إن شاء الله تعالى، ونكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الآيات الدالة على هذه الحقيقة:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي

بُطُونِهِمْ نَارًا ﴿١﴾ وهي صريحة في أن حقيقة مال اليتيم نار، فمن أكل هذا المال بالباطل يتصور بحسب الظاهر أنه يأكل طعاماً مثلاً ولكنه في الواقع يأكل النار ولا يشعر بها؛ لأنه فاقد للحس والشعور بالحقائق المتعلقة بذلك العالم. إما لقصور الجسد عن إدراك الحقائق الغيبية أو لاقتضاء مصلحة اختبار العباد وامتحانهم حجب هذا الحس عنهم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ ﴿٢﴾ وهي صريحة في أن الذي يحضر هو نفس العمل الدنيوي ولكن بصورة أخرى كما يشهد له الفعل (تجد) فان وجدان النفس للعمل لا يصدق إلا إذا كان غائباً فحضر، كما أن مادة الحضور تفيد هذا المعنى.

وفي آية أخرى قال سبحانه: ﴿وَوَجَدُوا مَّا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٣﴾.

وفي آية ثالثة عبر عن الوجدان بالرؤية فقال سبحانه: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٤﴾ وهي صريحة في ان الرؤية تتعلق بذات العمل كما يفيد الضمير العائد إليه، والمراد من الرؤية البصرية، وهذا لا يتحقق إلا إذا تجسم العمل.

إذن الجزء تابع للعمل، وهو صورة العمل الحقيقية وليست أمراً اعتبارياً يجعله الباري في مقابل العمل كما هو الحال في العقوبات الدنيوية الخاضعة

١ - سورة النساء: الآية ١٠ .

٢ - سورة آل عمران: الآية ٣٠ .

٣ - سورة الكهف: الآية ٤٩ .

٤ - سورة الزلزلة: الآية ٧-٨ .

للاعتبارات العقلائية، وحيث إن ذات العمل يتجسد أمام الناس ويكون جزءاً ما قدم فهو يعود إلى اختياره، ولذا قال: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ كما أن العمل الصالح نتيجة الجنة ونعيمها، والعمل الطالح نتيجة النار وعذابها، فإن كان جزءاً كبيراً يكون ما يستحقه هو بنفسه، وهذه النتيجة هي صورة ذات العمل كما عرفت، ويمكن أن يكون الجزء نتيجة العمل ونمائه نظير الفلاح الذي يزرع البذر فيحصد ثمره بعد نموه، وتؤكد هذا الآيات والروايات التي وصفت الدنيا بأنها حرث وأنها مزرعة الآخرة؛ إذ قال سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ﴾^(١) وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «العمل الصالح حرث الآخرة»^(٢).

والظاهر أن المسألة غير مانعة الجمع لاختلاف الأعمال بحسب مراتبها وخصوصياتها؛ إذ لا تنافي بين الأقوال فيها على ما ستعرف، وهذا ما أثبتته العلم في المادة والطاقة؛ إذ اتفقت كلمة علماء الفيزياء على أن المادة والطاقة صورتان لحقيقة واحدة، فالمادة عبارة عن طاقة متراكمة، والطاقة عبارة عن مادة متحررة، ولذا يمكن تبديل أحدهما للآخرى، وعلى هذا القانون يقوم نظام الحياة الكونية في مختلف المجالات، ففي الوقت الذي نرى المادة وأنها محدودة بزمانها ومكانها وحيزها الخاص وقيودها المانعة تكمن فيها طاقة هائلة، وهي صورة أخرى للمادة أشد قوة وأكثر تحرراً من القيود المادية، ونلاحظ أن صورة الطاقة غير صورة المادة، ولكن إحداها نفس الأخرى في الجوهر، ومثل هذا يقال في الأعمال، فإن الصالحة منها لها صورة مناسبة

١ - سورة الشورى: الآية ٢٠.

٢ - نهج البلاغة: ج ١، ص ٦١، الخطبة ٢٣.

لها، والطالحة كذلك، والعمل بالدنيا له خصوصيات المادة، ولكن في العالم الآخر له خصوصيات أخرى.

ويتحصل مما تقدم: أن العلاقة بين العمل والجزاء هي علاقة العلية والمعلولية، وأن الجزاء نتيجة العمل وباطنه وليس بأمر مغاير له، فالعذاب الذي يلاقه العصاة في الآخرة هو جريرة أعمالهم وحصاد ما زرعوا، فيتوافق مع العدل الإلهي، ويبطل الإشكال في نفسه، كما أن الخلود في النار هو الآخر يكون مكافئاً للعمل؛ لأنه نتيجة ما زرعه الإنسان نفسه، نظير من لا يتعلم فيعيش أبداً جاهلاً، فخلوده في عذاب الجهل بسببه هو.

بل حتى على القول بأن العقاب أمر اعتباري يضعه الباري عز وجل للعصاة والمجرمين فإنه يمكن توجيه الخلود في النار بأحد توجيهات ثلاثة:

الأول: أن هؤلاء لو قدر لهم أن يعيشوا خالدين لكانوا مصرين على العصيان والجريمة، ونية الذنب هي في نفسها جريمة، والذنب يستحق صاحبه العقوبة؛ لأن النوايا من أفعال القلوب وإن لم تكن من أفعال الجوارح، وعليه فإن خلودهم في العقاب ينشأ من اختيارهم، وهو ما نصت عليه الأخبار المعتبرة.

منها: رواية أبي هاشم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء، ثم تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ

عَلَى شَاكِلَتِهِ» ﴿^(١) قال على نيته﴾ ^(٢) والدلالة صريحة.

الثاني: أن الذنوب التي اقترفوها شكلت أطباعهم وسجاياهم بحيث لم ينفكوا عنها في يوم، ولم يتوبوا عنها، ومن الواضح أن السجايا والاطباع صفات ذاتية لأصحابها، وما دام الذنب صفة ذاتية للمذنب فإنه يكون خالداً في العقاب، ولأنه علة لا ينفك عن العقاب، ولذا قال سبحانه عن جماعة من أهل النار: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُمْ لِكَاذِبُونَ﴾ ^(٣) لأن العصيان صار سجيتهم التي تلازمهم وطبيعتهم.

الثالث: أن بعض الأعمال التي يقوم بها الإنسان وإن كانت محدودة بحسب ظاهرها إلا أن نتائجها قد تكون دائمة وأبدية، نظير الولادة من الزنا والقتل ونحوهما من الكبائر، فإنها قد تحدث في آن من الزمان ولكن آثارها تبقى محفوظة لا تتمحي، وعلى هذا الأساس يدوم عذابها، ولعل هذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿بِكُلِّ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ^(٤).

ونلاحظ أن الآية عللت الخلود في النار بإحاطة الخطيئة بأصحابها، فإن هذه الإحاطة تصبغ نفس صاحبها بحيث تجعل سجيته الإثم، أو تسلب عنه قابلية الرحمة فلا يستحق من الله سبحانه العفو، وعلى أساس ذلك يكون خالداً في العذاب.

١ - سورة الإسراء: الآية ٨٤.

٢ - الكافي: ج ٢، ص ٨٥، باب النية.

٣ - سورة الأنعام: الآية ٢٨.

٤ - سورة البقرة: الآية ٨١.

ومن هنا دلت النصوص على أن الخالدين في النار قلائل من الناس، وقد اتفقت كلمة الإمامية على اثنين منهم فقط وهم الكفار المعاندون والنواصب^(١)، وأما غيرهم فربما تطهرهم النار ثم يعفى عنهم، أو تناولهم الشفاعة، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٢) فإن قرينة العطف تدل على أن المراد من التكذيب بآياته سبحانه هو إنكار إمامة الأئمة عليهم السلام ومعاندتهم، وسن فصل الكلام في هذه الحقيقة في مباحث المعاد إن شاء الله.

ويتحصل من كل ما تقدم: بطلان المحذورين المذكورين؛ لأنهما مبنيان على توهمين باطلين:

الأول: توهم أن العقاب الإلهي يرجع إلى أمر اعتباري يلحظ فيه نوع العمل وأثره، وقد عرفت أن العقاب هو نتيجة العمل وثمرته، وهو يرجع في جوهره إلى اختيار الإنسان نفسه، فلا ظلم فيه إذا كان شديداً أو خلد فيه العاصي.

والثاني: توهم أن العقاب لم يسانخ العمل، وقد عرفت أن العقاب هو ذات العمل يتحد معه في الجوهر، ويختلف معه في الصورة، وبذلك يظهر أن العقاب بالنار والخلود فيها بالنسبة للبعض هو مقتضى العدل الإلهي؛ ولا ينافيه.

١ - انظر أوائل المقالات: ص ١٤؛ عقائد الصدوق: ص ٩٠.

٢ - سورة البقرة: الآية ٣٩.

المطلب الرابع: الرحمة

وهي الخصوصية الرابعة للفعل الإلهي، وبمعناها التام اللائق بمقام الكمال الإلهي تختص بالفعل الإلهي لا غير، وهو ما يتوافق مع معناها في اللغة والعرف، فالرحمة لغة ما يدل على الرقة والعطف والرفقة^(١)، وجامعها الميل نحو المرحوم، وعرفها بعضهم بالخير والنعمة^(٢)، وهو تعريف بالأثر أو اللانزاع. نعم كونها من الغني المطلق تقتضي التفضل والإحسان^(٣)، وهي في الأصل من الكيفيات التابعة للمزاج والانفعال النفساني، ولكن حيث إن الباري عز وجل منزّه عن ذلك كله تحمل على الفعل والغاية بإظهار أثر الرحمة على العبد استناداً إلى القاعدة العامة في أساء الله تعالى خذ الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي هي انفعالات.

وترجع الرحمة إلى صفات الذات إذا لوحظت أنها ترجع إلى الإرادة في المأل؛ لأنها مشتملة على إرادة إيصال الخير والإحسان إلى العبد أو دفع الشر عنه، والإرادة تعود إلى القدرة، وهي عين الذات، وإذا لوحظت أنها إيصال

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٤٢٥، (رحم)؛ لسان العرب: ج ١٢، ص ٢٣٠، (رحم).

٢ - المعجم الوسيط: ج ١، ص ٣٣٥، (رحم).

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٤٧، (رحم)؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم:

ج ١، ص ٨٤٧.

النفع إلى من لا يستحقه من العباد أو رفع العقوبة عمن يستحقها كانت من صفات الفعل، وعلى هذا الأساس قسّموا صفتي الرحمن والرحيم إلى صفتي الذات والفعل، والفرق بينهما أن الرحمن اسم خاص بصفة عامة، ولذا لا يجوز أن يسمّى به غير الله سبحانه؛ لأنه الذي وسع كل شيء رحمته، فرحمته تشمل جميع الموجودات من طريق الخلق والرزق والدفع والنفع.

بينما الرحيم اسم عام بصفة خاصة؛ لأن رحمته تختص بالمؤمنين فقط أو من لهم استحقاق الرحمة، وإليها يرجع اللطف والتوفيق، ولذا خصصت الرحمة الرحيمية بالمؤمنين في الآخرة، بينما تشمل الرحمانية الدنيا والآخرة، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾^(١) تنبيهاً إلى أنها في الدنيا عامة للمؤمنين والكافرين بينما في الآخرة مختصة بالمؤمنين.

ويعزز هذه الحقيقة أنه سبحانه عادل الرحمن باسم الجلالة الخاص (الله) الذي لا يشركه فيه غيره في مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾^(٢) وفي قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾^(٣) إشارة إلى أن الكفران بالرحمن مساوق للكفر بالله سبحانه؛ لأنه اسم يجري مجرى اسم الذات المتفردة به، كما يقرن استواؤه على العرش بهذا الاسم كثيراً، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٤) وقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾^(٥)

١ - سورة الأعراف: الآية ١٥٦.

٢ - سورة الإسراء: الآية ١١٠.

٣ - سورة الرعد: الآية ٣٠.

٤ - سورة طه: الآية ٥.

٥ - سورة الفرقان: الآية ٥٩.

وذلك لأنه انسب من باقي الأسماء؛ لأن العرش محيط بالمخلوقات وقد وسعها، وهو مظهر العلم والقدرة والسلطة الإلهية على الوجود، ويتضمن الإشارة إلى صفات الذات وصفات الفعل معاً، والأنسب بالذات الرحمن؛ لأنه يحمل كلا الخصوصيتين؛ بدهة أن الرحمة وإن كانت من صفات الفعل ولكن تتضمن الإشارة إلى صفات الذات؛ لأن كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، وعلى هذا يكون معنى الآيتين أنه سبحانه تسلط على المخلوقات بأوسع الصفات وهي الرحمة، ولذا خلقها وأعطها خصوصياتها.

ولعل هذا أحد وجوه السر في تقديم الرحمن على الرحيم متى ما ذكرا كما في البسملة والفاتحة، واقترن بتوحيد الذات وتوحيد الألوهية في مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ كُتُبُهُ وَحِيدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾^(١) وذلك لأن لحاظ الصدور يبدأ بالعام ثم ينتهي بالخاص، فهو من قبيل تقديم العام على الخاص، أو المجمع على المفصل، وأما الرحيم فيراعى فيه الصفة الخاصة للرحمن والتي تشمل المؤمنين في كل المواضع، ولذا ورد هذا الاسم عادة في مواضع التوبة والاستغفار والرأفة كما في قوله تعالى: ﴿وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٢) وقوله سبحانه: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ كَرِيمًا﴾^(٣).

ويتحصل: أن الرحمة هي الصفة الجامعة لسائر صفات الفعل وكمالاته لسبيين:

أحدهما: أنه سبحانه كتب على نفسه الرحمة كما أخبر بقوله سبحانه:

١ - سورة البقرة: الآية ١٦٣.

٢ - سورة الأحزاب: الآية ٧٣.

٣ - سورة التوبة: الآية ١٢٨.

﴿ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾^(٢) ويراد بالكتابة هنا القضاء الممضى^(٣)، وإنما عبر عنه بالكتابة لبيان تأكيد الوقوع؛ لأن الالتزامات النفسية تتأكد بالكتابة، وقد ورد استعماله بهذا المعنى في آيات عديدة بعضها تتعلق بالتشريع كقوله تعالى: ﴿ كُنِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾^(٤) وبعضها يتعلق بالتكوين كقوله تعالى: ﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾^(٥).

والآية الأولى نصت على الغاية من رحمة الإيجاد والتكوين، وهو الجمع في القيامة والعدل بين العباد، وبالدلالة التضمنية أو التلازمية تدل على أن الرحمة منشأ إفاضة النعم على مستحقيها وإيصال كل شيء إلى كماله اللائق به تكويناً وتشريعاً، ولازم ذلك أن يترتب عليها المعاد ترتب المعلول على العلة؛ إذ لولا النشأة الأولى لم يكن وجه للمعاد، ولولا المعاد لم يكن وجه للنشأة الأولى، وهذا ليس من الدور؛ لأن النشأة الأولى علة وجودية للمعاد على ما عرفته من تجسم الأعمال وتبدل النشأة، بينما المعاد غاية لوجود النشأة الأولى.

وعلى هذا فالآية تضمنت الإشارة إلى الأقسام الثلاثة للرحمة وهي:

١ - سورة الأنعام: الآية ١٢.

٢ - سورة الأنعام: الآية ٥٤.

٣ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٩٩، (كتب)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٨٨٥، (كتب)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ١٥٢، (كتب)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٧٧٤، (كتب).

٤ - سورة البقرة: الآية ١٨٣.

٥ - سورة المجادلة: الآية ٢٢.

١- الرحمة التكوينية. ٢- الرحمة التشريعية. ٣- الرحمة القضائية.

وأكدت أنها حقيقة واقعة لا يمكن الشك فيها، وهذا ما يستفاد من الآية الثانية بالتضمن أو التلازم، ولا يخفى أن كتابة الرحمة على النفس تناسب صفاته الفعلية؛ إذ لا يصح نسبة الكتابة إلى صفات الذات، فلا يقال كتب على نفسه الحياة والعلم والقدرة، لأنها حقائق واقعية لا ترجع إلى القضاء والحكم.

ثانيهما: أن رحمته وسعت كل شيء نظير علمه وقدرته، فكل شيء يحدث في هذا الوجود منشأه الرحمة الإلهية إما بالتفضل والإحسان بأعطائه الكمال، أو بنفي ما يضر بكماله، وهو ما أخبر به قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾^(٢) وتزداد دلالة الآية الثانية على الأولى في إضافة السعة له سبحانه واقترابها بالعلم، فتفيد أنه سبحانه يسع جميع الخلق بالرحمة كما يسعهم بالعلم، فتدل على أن فعله في أصله وفي تفاصيله يرجع إلى الرحمة، وبالرحمة أوجد الأشياء واعطاها صفاتها وخصوصياتها، ودفع عنها كل ما يضر بها، وهذه خصوصية خاصة بالفعل الإلهي، وهي تناسب ربوبيته سبحانه وعدله وحكمته.

ومما تقدم: يظهر أن صفات الجمال في الفعل الإلهي منشأها الرحمة، ولذا تعد من أصول الصفات الإلهية في التكوين والتشريع، وإليها يعود الخلق والرزق والإحياء ونحوها في التكوين الجسمي للأشياء، كما يعود إليها

١ - سورة الأعراف: الآية ١٥٦.

٢ - سورة غافر: الآية ٧.

اللطف والحب والرأفة والتوفيق والهداية ونحوها في التكوين المعنوي لها، ويعود إليها إرسال الرسل وانزال الكتب وجعل التكليف ووضع الثواب والعقاب ونحوها؛ إذ لولا الرحمة بمعناها العام لم تسن شريعة، ولم يشرع حكم، وتقدم الكلام عن الخلق والرزق والإحياء في مباحث توحيد الصفات، وسيأتي البحث عن الرحمة التشريعية في مباحث النبوة والإمامة والمعاد.

مظاهر الرحمة الإلهية

ونكتفي هنا باستعراض أبرز مظاهر الرحمة المعنوية لدورها الكبير في حياة العباد الدينية والدنيوية، وتتلخص في أمرين:

الأول: اللطف الإلهي

اللطف - بالضم وسكون الطاء - في اللغة الرفق في العمل^(١) وهو اسم من أسمائه سبحانه؛ لأنه رؤوف رفيق بعباده، ويطلق على الشيء الصغير الناعم لطيف باعتبار رفته، أو أنه يتطلب الرفق في العمل به، ويعبر عن الحقائق التي لا تدركها الحواس باللطائف لدقتها، أو أن إدراكها يتوقف على رقة في البصيرة^(٢).

واللطف في مصطلح المتكلمين: ما يقرب العباد من الطاعة ويبعدهم عن المعاصي^(٣)، وهو مأخوذ من المعنى اللغوي؛ لأن التقريب من الطاعة والإبعاد

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٩٢٠، (لطف).

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٤٠، (لطف).

٣ - انظر كتب الألفين: ص ٢٥؛ كشف المراد: ص ٣٥٠؛ كشف اصطلاح الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٤٠٦، (اللطف)؛ القول السديد: ص ٣١٠، (اللطف).

عن المعصية هو نوع رفق بالعبد ورحمة^(١)، ولكنه أخص، ويتقيد بشرطين: أحدهما: أن يكون مقرّباً لا ممكّناً، أي غير سالب لاختيار العبد من الطاعة واجتناب المعصية؛ بدهة أن الطاعة والعصيان يتوقفان على اختيار العبد، ومن هنا قالوا بان اللطف لا ينافي التكليف^(٢)، بل يقرب إلى امتثاله والعمل به، فهو مكمل له، وربما يراد من التمكين القدرة كالطاقة على العمل وآلات تنفيذ كاليدين والرجلين ونحوهما، فإن توفر القدرة وآلاتها عند العبد هو ما يقتضيه كمال الفعل الإلهي وحكمته، لأن عدم إعطائه قبيح يتنزه فعل الباري عنه، وعليه فهو يتعلق بأصل التكوين ولا علاقة له باللطف.

ثانيهما: أن لا يبلغ حد الإلجاء أي الاضطرار بحيث يختار العبد الطاعة اضطراراً لا اختياراً، والفرق بين التمكين والإلجاء في الجهة، فإن الاختيار في التمكين ينشأ من السبب الخارجي بينما في الاضطرار ينشأ من السبب الداخلي أي النفسي، واضطرار العبد للفعل لا يعد لطفًا؛ لاقتضاء الضرورة وقوعه، ويمكن التمثيل للطف بخلق القدرة للعبد على الفعل والترك وإكمال العقل وبعث الأنبياء ونصب الأدلة والوعد بالثواب على الفعل والوعيد بالنار على الترك ونحو ذلك، فإن هذه المقدمات من الألفاظ الإلهية التي تقرب العبد إلى الطاعة وتبعده عن المعصية دون إجبار أو اضطرار.

ومن هنا ذهب العدلية إلى أن اللطف واجب على الله سبحانه؛ إذ لولاه تعذر على العبد الهدى والطاعة، وانتقض الغرض من الشرائع وإرسال

١ - ورد عن علي أمير المؤمنين عليه السلام: «التوفيق رحمة»؛ انظر عيون الحكم والمواعظ: ص ٣٤.

٢ - انظر كشف المراد: ص ٣٥١.

الرسول وتكليف العباد؛ لقصورهم عن بلوغ الحقائق واللطائف الغيبية دون لطف وعناية ربانية، وخالف في ذلك الأشاعرة وهم العامة فنفوا الوجوب وهو مبني على مسلكهم العام في تجويز فعل القبيح على الباري ونفي التحسين والتقيح العقليين، وقد عرفت بطلان المبنى فيبطل البناء.

وبهذا يتضح أن اللطف قسامان: اللطف العام ويشمل كل العباد دون استثناء؛ بدهة أن غاية الشرائع وإرسال الرسل وجعل التكليف هو عموم الناس، ولذا اتفقت الكلمة على أن الكفار مكلفون بالأصول والفروع، واللطف الخاص ويختص بالمؤمنين الذين يلجأون إلى الله سبحانه في قضاء حوائجهم أو انجاز مهامهم، ومن سماته أنه عام لا يختص بشؤون العقيدة والأحكام، بل يشمل حتى طلب المعيشة والرزق وتحصيل العلم واستجابة الدعاء وطلب الحوائج ونحوها، ويعبر عنه بالتوفيق، ويقابله الخذلان وهو التخلي عن العون والنصرة، وكل من القسمين ينقسم إلى لطف جلي يدرك بأدنى التفات، ولطف خفي لا يدركه إلا اللبيب، وربما لا يدرك مع الجزم بوجوده، ويلتمس العبد بركاته في الكثير من المواقف.

هذا واللطف العام يتعلق بإيجاد الأسباب والعلل التي تعين العبد على الفعل وفقاً للسنن الإلهية، بينما الخاص يتعلق بإيجاد المقتضيات للفعل الحسن أو رفع الموانع منه، وإليه يشير قول الصادق عليه السلام: «إذا أراد العبد أن يدخل في شيء من معاصي الله فحال الله تبارك وتعالى بينه وبين تلك المعصية فتركها كان تركه لها بتوفيق الله تعالى ذكره، ومتى خلى بينه وبين المعصية فلم يجل بينه

وبينها حتى يرتكبها فقد خذله ولم ينصره ولم يوفقه»^(١).

وقد اتفقت كلمة المتكلمين على أن اللطف الخاص لا يشمل الكافر، ولكن يمكن القول بشموله في صورتين:

الأولى: توجه الكافر بفطرته بالدعاء أو الالتفات إلى العناية الإلهية وطلب الرحمة ولو بلسان الحال.

الثانية: اقتضاء المصلحة الإلهية لتقريبه إلى الطاعة وتذكيره بالخالق أو ابتلائه لإلفاته إلى الخالق، فإن التوفيق والخذلان يشتملان على غايات اللطف ودواعيه بالنسبة لبعض العباد، وهذا ما يشهد له الوقوع الخارجي، فإن ما يفعله الكفار من انجازات ناجحة في حياتهم الخاصة والعامة ليس كله ناشئاً من أعمالهم أنفسهم، بل هو في الكثير من الأحيان محفوف باللطف الإلهي إما بإيجاد مقتضيات للإنجاز أو رفع الموانع منها، وربما يجمع بين القولين بالقول بأن توجه الكافر إلى الله سبحانه واستمداده للعناية يوجد في نفسه القابلية والاستعداد لنيل العطاء الإلهي واللطف؛ لأنه في هذه الحال يكون من مصاديق عباده الذين قال سبحانه: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾^(٢) ولذا يرزق الجميع ويحييهم ويعطيهم الصحة والأمن والعلم ونحوها من عنايات، ويخرج من هذا العموم الكافر المعاند، فإنه قد يناله اللطف المادي إلا أنه محروم من اللطف المعنوي، ولذا نص الباري عز وجل على أنه يختم على قلبه ولا يناله لطف ولا رحمة^(٣).

١ - التوحيد: ص ٢٤١-٢٤٢، ح ١؛ معاني الأخبار: ص ٢١، ح ١.

٢ - سورة الشورى: الآية.

٣ - انظر الآيتين ٦-٧ من سورة البقرة.

نعم ما يستحقه العبد المطيع من اللطف في الدنيا أكثر مما يستحقه غيره مادياً ومعنوياً، ولذا وعده الباري عز وجل بالتوفيق والنصرة والدفاع والإمداد المتواصل، وأما في الآخرة فيختص المؤمن باللطف الإلهي، وتناله الرحمة والشفاعة دون الكافر.

وبذلك يتضح أن ما يجب من اللطف هو العام، وأما اللطف الخاص فلا وجوب فيه بل هو مما يقتضيه الفضل والإحسان،

ومن هنا قالوا: إن اللطف واجب لا كل لطف واجب^(١).

لأن الواجب هو كل ما لا يحصل الغرض تكويناً أو تشريعاً إلاّ به. نعم ربما يستثنى منه ما كان من قبيل الوفاء بالوعد كالوعد باستجابة دعاء الداعي في مثل قوله: ﴿أَدْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(٢) ووعد الصابرين على البلاء بالظفر ونحو ذلك فإنها توجب اللطف الخاص لا من جهة أنه لطف، بل من جهة وجوب الوفاء بالوعد لقبح مخالفته.

ومن هنا عرّف بعض أهل اللغة اسمه سبحانه باللطيف بأنه الرفيق بعباده الذي يوصل إليهم ما يتقون به في الدارين، ويهيء لهم ما يتسببون به إلى المصالح من حيث لا يعلمون ومن حيث لا يحتسبون^(٣)، وبعضهم عرفه بالذي يكلف باليسير ويعطي الكثير^(٤)، وهذا ما يشهد به الوجدان؛ إذ يجد أن الكافر والمؤمن مرزوق ومطمئن بالأمن والصحة والسلامة والحياة الطيبة،

١ - انظر توضيح المراد: ج ٢، ص ٦٠١.

٢ - سورة غافر: الآية ٦٠.

٣ - مجمع البحرين: ج ٥، ص ١٢٠، (لطف).

٤ - انظر تفسير الأمثال: ج ١٨، ص ٣٦٠، تفسير الآية ١٤ من سورة الملك.

وربما يتمتع بذلك الكافر أكثر، باعتبار أن الله سبحانه جعل الدنيا دار اختبار للناس ومحل ارتقاء وابتلاء للمؤمن دون الكافر.

ولكن ما يحظى به المؤمن من توفيقات وعنايات إلهية في المعنويات والفيوضات يفوق كل ما يتمتع به الكافر من مزايا ونعم مادية، ويكفي في ذلك شعور المؤمن بالاطمئنان القلبي والنفسي واستمتاعه بنظافة القلب والضمير، وإحساسه برضا الخالق وقربه منه، وانقطاعه إلى ربه واطمئنانه بآخrote ومصيره وغيرها من نعم عظيمة لا يمكن أن تقاس بها نعمة مادية.

ويتحصل: أن اللطف وهو بأقسامه الأربعة من أجل مظاهر الرحمة الإلهية بالعباد التي تشملهم في أصل تكوينهم وفي معاشهم ومعادهم، وهذا ما اخبر به الشرع؛ إذ وصف الباري عز وجل باللطيف بعباده، ويقضي بلزومه العقل - في الجملة - ويشهد به الفطرة والوجدان.

وقد نصت الأخبار على جملة من الأفعال التي تقرب العباد إلى اللطف الإلهي وتوجب نصرته، والأخرى التي تطردهم من ساحته وبسببها يصابون بالخذلان.

ومنها: تولي علي عليه السلام ونصرته، فإنها توجب محبوبة العبد ونصرته، وبخلافها التخلي عنه، فإنها موجبة للخذلان، وذلك لقول رسول الله ﷺ المتواتر بطرق الفريقين: «اللهم انصر من نصره وأخذل من خذله»^(١)

١ - مائة منقبة: ص ٤٦؛ بحار الأنوار: ج ٣٧، ص ١٤٩، أقول؛ تفسير أبي حمزة الثمالي: ص ٢٠٠.

وقوله ﷺ: «منصور من نصره، مخذول من خذله»^(١) والصيغة الأولى إنشائية ولكنها مقطوعة الوقوع؛ لأن دعاءه ﷺ لا يرد.

والصيغة الثانية جملة خبرية في مقام الإنشاء دالة على حتمية الوقوع واستمراريته، وهذا ما يشهد به الوجدان في الواقع الخارجي؛ إذ لا زال اسم علي ﷺ وشخصيته الإلهية من أقدس ما عرف الوجود لدى أحبائه وأعدائه، ولا زالت سيرته وسياسته المنهل الذي يستقي منه كل طالب علم ومعرفة في مجالات الحياة، بينما طمست معالم من عاداه وخالفه، ولم يبق لهم ذكر عند من يجهم إلا بدافع المال والسياسة، وفي كل يوم تنكشف لهم عورة ومثلبة يتراجع بسببها جمع من أهل الإنصاف، أو يذكرها من يخالفهم لاستعراض المثالب وفضح المكشوف من أسرارهم، فلا زال علي منصوراً في علو ورفعة، ولا زال مخالفوه في هبوط وسقوط، وهذا هو مقتضى الوفاء بالوعد الإلهي حتى يظهر ولي الله الأعظم الخاتم من أولاد علي ﷺ فيملاً الأرض قسطاً وعدلاً.

ومنها: التراحم والتخاذل، فإن الأول يوجب التوفيق والرحمة، والثاني يوجب الفشل والخذلان، وقد كشف أمير المؤمنين ﷺ عن بعض مفاتيح الرحمة، وعدّها منها ذكر الله سبحانه، والعفو والسماحة، ورحمة الخلق، فإنها من أبلغ ما تستنزل الرحمة^(٢)، وبخلافها يكون الخذلان.

ومنها: التصدي لإقامة الحق ودفع الباطل، فإن كل من نوى الحق وطلبه

١ - الإمامة والتبصرة: ص ٩؛ كفاية الأثر: ص ٩٧؛ المسترشد: ص ٦٢٢، ح ٢٨٩.

٢ - عيون الحكم والمواعظ: ص ١٨٨، ص ١٨٩، ص ١٩٠، ص ٢٧٠.

فإنه يصيبه، وكل من نوى الباطل وطلبه فإنه مخذول فاشل ولو بعد حين، وهذا ما تواتر مضمونه في الأخبار الشريفة، فعن علي أمير المؤمنين عليه السلام «رحم الله امرأً أحيا حقاً، وأمات باطلاً، ودحض الجور، وأقام العدل»^(١) وهو إما إنشاء بمعنى الدعاء أو هو إخبار عن الواقع، وكلاهما يدلان على حتمية الوقوع إما من جهة القضية الخارجية أو من جهة الجزم باستجابة دعاء المعصوم عليه السلام، ولا مانع من الجمع لعدم التنافي بين المعنيين.

الثاني: الهداية الربانية

عرّفت الهداية بأنها دلالة بلطف^(٢)، وتحقق بطريقتين:

أحدهما: تكويني قهري بإفاضة القوى التي بها يتمكن المخلوق من الاهتداء إلى مصالحه كالإدراك والعقل والحواس الظاهرة والباطنة والغرائز وهدايته إلى ما يحفظ وجوده من طعام وشراب وتكاثر ونحوها، وإليه أشار قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٣) وهذه الهداية تلازم وجود المخلوق منذ نشأته الأولى، ويعبر عنها بالهداية الفطرية.

ثانيهما: تشريعي اختياري، وهي الإرشاد إلى ما فيه المصلحة عبر نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد ويقابلها الإضلال، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَلَيْنَا لِلْهُدَى﴾^(٤) أي أن علينا بيان طريق الهدى من

١ - عيون الحكم والمواعظ: ص ٢٦١.

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٣٥، (هدى)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٢٧،

(هدى)؛ لسان العرب: ج ١٥، ص ٣٥٣-٣٥٤، (هدى).

٣ - سورة طه: الآية ٥٠.

٤ - سورة الليل: الآية ١٢.

طريق الضلال، ويرجع الاختيار فيها إلى العبد، ولذا قد يعبر عنها بالهداية العقلية، وهي مدار البحث في الجبر والاختيار في أفعال البشر، ويقوم الهادي فيها بأمرين أحدهما أبلغ من الآخر.

الأول: الإيصال إلى المطلوب، وهو المرتبة الأعلى منها.

والثاني: إراءة الطريق.

والفرق أن الأول ملازم للغاية بخلاف الثاني، وفيهما ورد عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١) قال: «ارشدنا للزوم الطريق المؤدي إلى محبتك، والمبلغ إلى جنتك، والمانع من أن نتبع أهواءنا فنعطب، أو نأخذ بآرائنا فنهلك»^(٢) وعلى أساس هذه الهداية تقوم سنة الاختبار والحكمة في التكليف، وإرسال الرسل ونظام الثواب والعقاب، ولذا جعلها اختيارية لا جبرية، وإليه أشار قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾^(٣) أي على طريق القهر والإجبار لا على طريق التكليف والاختيار^(٤).

ومن أسائه سبحانه الهادي؛ لأنه يهدي الخلق تكويناً وتشريعاً إلى ما ينفعهم، والهادي هو الذي بصر عباده وعرفهم طريق معرفته حتى أقروا

١ - سورة الفاتحة: الآية ٦.

٢ - جامع أحاديث الشيعة: ج ١، ص ٣٠١، ح ٥٤٣؛ بحار الأنوار: ج ٤٧، ص ٢٣٨، ح ٢٣؛ مستدرک سفينة البحار: ج ٦، ص ٢٦٨؛ درر الخبار: ص ٣٥٢، ح ١٥؛ وانظر عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ٢٧٣، ح ٦٥.

٣ - سورة السجدة: الآية ١٣.

٤ - انظر مجمع البحرين: ج ١، ص ٤٧١-٤٧٢، (هدى).

بربوبيته، وهدى كل مخلوق إلى ما لا بد منه في بقاءه ودوام وجوده^(١)، وكلاهما من أبرز مظاهر الرحمة في الفعل الإلهي؛ إذ لولا هدايته التكوينية سبحانه لعباده لم يقيم للأشياء قائمة لا في أصل وجودها ولا في كمالها، ولولا هدايته التشريعية لم يكتمل الإنسان روحاً وعقلاً، وتبطل الغاية من إنسانيته.

من هنا عرفت الهداية في المصطلح بأنها: جعل ما يتمكن به الموجود من أن يسلك سبيل كماله ويصل غايته، وضده الإضلال؛ لأنه يتحقق بعدم هذا الجعل أو بإيجاد المانع عن هذا السلوك^(٢)، وهذا التعريف يشمل الهدايتين معاً، وكلاهما يعودان إلى الرحمة الإلهية بالخلق، وبعضهم خص الهداية التشريعية بالتعريف لرجوع الهداية التكوينية إلى الحكمة؛ لما عرفت من أن الحكمة الإلهية نقيض إعطاء كل مخلوق ما يتقوم به وجوده، وقبح حرمانه من ذلك، فعرفها بأنها انبساط خاص في القلب يعي به المرء القول والعمل الصالح من غير أن يضيق به^(٣)، ويرد عليه أنه يرجع إلى هداية التكوين من جهة، ومن جهة أخرى يختص بالمرتبة الأدنى منها وهو إراءة الطريق، ولا يشمل الإيصال إلى المطلوب.

ويتحصل مما تقدم: أن الهداية التكوينية والتشريعية بمعانيهما المختلفة مما تليق بكمال الخالق؛ لأنها مقتضى الحكمة والرحمة، بخلاف الإضلال فإنه لا يليق به سبحانه إلا معنى واحد منه، وهو الإهلاك والإبطال كجزاء للعمل، أو تخلية العبد وأعماله السيئة، فلا يشملها بلطفه الخفي أو الجلي لهدايته، وأما

١ - لسان العرب: ج ١٥، ص ٣٥٣، (هدي).

٢ - انظر توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٧٢، (بتصرف).

٣ - كشف المراد: ص ٣٤٣؛ القول السديد: ص ٣٠٤.

الإرشاد إلى خلاف الحق أو خلق الضلالة وإلزام العبد بفعلها فلا؛ لأنه قبيح يتنزه الباري عز وجل عنه.

وعلى هذا المعنى تحمل دلالة الآيات الشريفة التي نسبت الإضلال إليه سبحانه، كقوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٢) فالإضلال في الآية الأولى بمعنى الإهلاك، وفي الثانية بمعنى سلب توفيق الهداية، لعدم استحقاق من آختر طريق الضلالة للهدى. هذا ما عليه معتقد العدالة، بخلاف الأشاعرة الذين أجازوا كل ذلك عليه، نظراً لمسلكتهم العام القائم على إنكار الحسن والقبح العقليين، وتجويز فعل القبيح عليه^(٣).

ومما تقدم يتضح أن للهداية الربانية عدة أصناف عمدتها أربعة:

الأول: الهداية التكوينية، وهي عامة لكل موجود في العلويات والسفليات؛ إذ خلقه مهتدياً بالتسخير الفطري إلى ما يصلحه كتسخير الحيوان إلى طعامه وسفاده وفراره من الخطر، وتسخير النبات إلى امتصاص ما ينفعه ويجعله مثمرًا، وتسخير الشمس والقمر والنجوم إلى حركتهم الدائبة، واهتداء الملائكة إلى ما أمروا به من التدبير والنزع وإلقاء الذكر والتنزل بالأمر، ونحو ذلك من وظائف قام عليها وجودها، وإلى كل ذلك أشار قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى^(٤) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾^(٤).

١ - سورة إبراهيم: الآية ٢٧.

٢ - سورة إبراهيم: الآية ٤.

٣- انظر توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٧٥؛ القول السديد: ص ٣٠٤؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ١٧٣٩، (الهداية).

٤ - سورة الأعلى: الآيتان ٢ - ٣.

واختص سبحانه عباده المكرمين من العلويات والسفليات بهداية العقل، وسخره للفكر والعلم وإدراك الحقائق، وجعله السراج المنير الذي يهديه إلى الحق والباطل، ولذا جعله ميزان الرقي والانحطاط، ومدار التكليف والثواب والعقاب، ووصف الذين يملكون العقل ولا يتبعون أحكامه بأنهم أضل من الأنعام بقوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ^١ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا^(١)﴾ لأن ضلال الأنعام ناشئ من عدم التعقل فلا ذم ولا لوم على عدم التعقل من غير العاقل إذا انشغل بالطعام والشراب والسفاد، وإنما الذم واللوم على العاقل الذي لا يهتدي به إلى كماله العقلي والنفسي وانشغاله بما خلق لأجله.

الثاني: الهداية التشريعية، وتختص بذوي العقول كالجن والإنس، وهي عامة فيهم تتحقق بإرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الأوصياء والعلماء وتكليفهم بالأحكام ونحو ذلك، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا^(٢)﴾ والضلالة فيها ناشئة من اختيار العبد غير طريق الهدى، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ^(٣)﴾.

الثالث: الهداية اللطيفة، وهي هداية خاصة تختص بالمؤمنين الذين يلتزمون بمقتضيات العبودية فيطيعون أوامر الشرع، ويجتنبون نواهيه، فيشملهم الله

١ - سورة الفرقان: الآية ٤٤ .

٢ - سورة الأنبياء: الآية ٧٣ .

٣ - سورة القصص: الآية ٥٠ .

سبحانه بعنايته ولطفه بالطافه الظاهرة والخفية، فيقربهم ويدنيهم ويمن عليهم برحمته، ويستجيب دعاءهم، ويدفع عنهم مضلات الفتن وكل ما يوجب السخط والعذاب حتى يخرجهم من الدنيا سالمين غانمين، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَانَّهُمْ يَقُونَهُمْ﴾^(١) وفي وصف المتقين قال سبحانه: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢) ويقابلهم الضالون وهم الذين عصوا وتمردوا فحرموا أنفسهم من التوفيقات والعنايات الربانية، ولا قبح في حرمانهم؛ لأنهم حرموا أنفسهم من الرحمة، فالهداية هنا مرتبة من مراتب التوفيق الإلهي، والاضلال بمعنى سلب التوفيق.

الرابع: الهداية الجزائية، ويراد بها إيصال المهتدين إلى ثوابهم الذي طلبوه بأعمالهم الصالحة، ويقابلها الضلالة، ويراد بها اهلاك المعاندين وتعذيبهم؛ لأنه الجزاء الذي طلبوه بأعمالهم السيئة، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَلُهُمْ وَالَّذِينَ قَنَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾^(٤) سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِأَلْمَمِ ۝ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾^(٣)

وعلى هذا المعنى تحمل دلالة الآيات التي نسبت الهداية إلى العذاب كقوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾^(٥) فإن لفظ الهداية هنا استعمل بمعناه الحقيقي أي دلالتهم على

١ - سورة محمد: الآية ١٧ .

٢ - سورة البقرة: الآية ٥ .

٣ - انظر سورة محمد: الآيات ١-٦ .

٤ - سورة الصفات: الآية ٢٣ .

٥ - سورة الحج: الآية ٤ .

طريق العذاب أو إيصالهم إليه، أو استعمل بمعناه المجازي على سبيل التهكم
مبالغة في الاستهانة بهم.

ويبين الأصناف الثلاثة الأخيرة تلازم في الاستحقاق والحصول في المرتبة
الصاعدة، إذ لا يمكن أن ينال العبد الهداية الجزائية دون الهداية اللطفية، ولا
يمكن أن ينالها هي الأخرى دون الهداية التشريعية، كما أن بينها تلازم في
المرتبة النازلة، فإن من حظي بالهداية التشريعية لابد وأن تناله هداية اللطف،
وهذه الأخرى يلازمها الجزاء الحسن، وهذه الملازمة عقلية تكوينية من جهة
أن كل هداية سابقة هي مقتضى أو سبب لحصول الهداية اللاحقة، وجعلية
أفاضية؛ لأن الباري عز وجل وعد العباد الصالحين بالجزاء الحسن توفيقاً
وثواباً، وتنفرد الهداية التكوينية بأنها لا تتوقف على غيرها من الهدايات؛ لأنها
مما تقتضيها الحكمة الربانية في الوجود.

ويتحصل: أن الهداية بأصنافها الأربعة من صفات الفعل الإلهي المنتزعة
كسائر صفاته الفعلية، وهي من خصوصيات الرحمة.

المبحث الثاني

أثر فعل الخالق على الإنسان ومصيره

يعد هذا المبحث من أهم مباحث التوحيد الأفعالي، ويقوم على فهم العلاقة بين فعل الخالق في الوجود وتأثيره في جميع الأشياء الذي هو مقتضى التوحيد الأفعالي، وأن لا مؤثر في الوجود سواه، وبين فعل الإنسان الذي يقتضي أن يكون مختاراً في أفعاله حراً في سلوكه، وعلى أساسه يثاب ويعاقب، ولولا الاختيار تبطل حكمة الشرائع وسننها وأحكامها، كما تبطل الحاجة إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب والجنة والنار ونحوها، ومن جهة أخرى فإن نظام الوجود قائم على القضاء والقدر الإلهيين، وهذا الآخر قد يوهم بأن كل ما يحدث للإنسان من حوادث ووقائع هو غير مسؤول عنها، ولا ينبغي أن يثاب أو يعاقب عليها؛ لأنها من فعل الله سبحانه.

بل حتى الثواب والعقاب والوعود الإلهية التي أعطاها لعباده خاضعة لسنة البدء التي أخبر الباري سبحانه عنها في كتاب بأنه يمحو ما يشاء ويثبت، وهو يوهم بعدم وجود استقرار أو ثبات في مصير الأحكام والشرائع والثواب والعقاب؛ لأن كل شيء خاضع للتبدل والتغير، وهذا يؤكد القضاء والقدر، وأن الإنسان مجبور في دنياه وأخراه.

ومن الواضح أن الجبر والقضاء والقدر والبداء لو لم تفهم بالوجه الصحيح المتوافق مع موازين العقل والشرع فإنها تؤدي إلى نسبة الظلم والعبث والجهل إلى الفعل الإلهي، وهي مما يجب تنزيهه الباري عز وجل عنها. ومن هنا استدعى البحث فيها لمعرفة أمرين:

الأول: فهم العلاقة الحقيقية بين فعل الخالق وفعل العبد.

والثاني: فهم وجه الجمع بين التوحيد الأفعالي وتقرير قاعدة التوحيد التي تقتضي الإيمان بأن لا مؤثر في الوجود سواه سبحانه، وبين ما يحكم به العقل وقامت عليه ضرورة الشرع من أن الإنسان مخير في أفعاله، وأن هداه وضلاله وثوابه وعقابه تدور مدار اختياره لا جبره، ومن هنا عقدنا هذا البحث للإجابة عن ثلاثة أسئلة:

السؤال الأول: هل الإنسان مخير في أفعاله أم مجبور؟

السؤال الثاني: إذا كان الإنسان مختاراً في أفعاله فكيف يجتمع مع قانون القضاء والقدر الإلهيين؟

السؤال الثالث: هل للإنسان القدرة على تغيير مصيره وتبديل حاله من الشقاء إلى السعادة وبالعكس أم أن ما قضاه الله سبحانه وقدره له حاكم عليه؟ ومهما حاول الإنسان في التحكم بمصيره لا يجديهِ؟ لأن الله سبحانه يمحو ما يشاء ويثبت بإرادته لا بإرادة العبد؟

ونلاحظ أن هذه الأسئلة مترابطة مع بعضها، وتتعلق بأهم المباحث الكلامية وأعمقها التي يتوقف عليها الاعتقاد الصحيح بالتوحيد، وقد

وقعت مزالاً للأقدام بين المدارس الكلامية، وقد انقسمت إلى ثلاثة اتجاهات هي المدرسة الأشعرية والمدرسة الاعتزالية والمدرسة الإمامية، والتعرف على الإجابة عن هذه الأسئلة وفقاً لهذه المدارس الثلاث ينتظم في مطالب:

المطلب الأول: في الجبر والاختيار

تباينت الآراء في أن الإنسان مجبور على أفعاله أم مختار تبايناً كبيراً، فذهب الأشاعرة إلى أنه مجبور وأن كل ما يصدر منه من أفعال هو فعل الله حقيقة؛ لأن الله سبحانه خالق كل شيء^(١).

وذهب المعتزلة إلى النقيض منهم تماماً، فقالوا بأن كل ما يصدر من الإنسان هو فعله مباشرة وعلى نحو الاستقلال؛ لأن الله سبحانه خلقه وفوض إليه الفعل ولم يتدخل في شيء من أفعاله وتصرفاته، وهذه هي نظرية التفويض التي ذمها الأئمة عليهم السلام، وأبطلوها في الكثير من الروايات الواردة عنهم، كما أبطلوا نظرية الجبر، وتوسطت نظرية الشيعة الإمامية بنظرية ثالثة أنكرت الجبر المطلق والتفويض المطلق، وقالت باجتماع الاختيار في فعل الإنسان مع القدرة الإلهية، وهي نظرية الأمر بين الأمرين، التي أسسها الأئمة عليهم السلام؛ لأنها النظرية الكاملة التي تنسجم مع التوحيد الأفعالي.

والظاهر أن هذا التباين الثلاثي في الآراء يؤكد التقسيم العقلي، وذلك لأن الأفعال التي يقوم بها العباد لا تخلو إما أن يكون حصولها بقدرة الله تعالى وإرادته فلا دخل لقدرة العبد فيها، وإما أن تكون بقدرة العباد أنفسهم

١ - إشارة إلى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ سورة الزمر: الآية ٦٢.

فلا مدخل لقدرة الله تعالى وإرادته فيها، وأصل القدرة والإرادة ترجع إلى الله تكويناً، ولكن الفعل يرجع إلى العباد، وإما أن تكون بمجموع القدرتين، وذلك بأن يكون المؤثر في الفعل قدرة الله سبحانه ولكن بواسطة قدرة العبد لاستحالة العكس بأن يكون الفاعل هو العبد بواسطة قدرة الله واستحالة الاشتراك بالشركة الحقيقية، وهو الحق الذي يقتضيه العقل والنقل، ولا يخفى أن النظرية الثالثة ليست تلفيقاً من النظريتين الأخريين، بل هي نظرية مستقلة قائمة على قواعد وأصول عقلية وشرعية تبطل كلا النظريتين الأوليين، وتؤسس منهجاً ثالثاً للاعتقاد، وتوضح ذلك يستدعي الوقوف على كل واحدة من هذه النظريات الثلاث بنحو مستقل:

النظرية الأولى: للأشاعرة وهي نظرية الجبر

وتقوم على أن أفعال الإنسان هي أفعال الله سبحانه خلقها الله سبحانه فيه، أو أوجدها حينما يريد الإنسان الفعل، فالفعل قد يصدر من الإنسان ولكنه ليس فعله، بل هو فعل الله سبحانه. وعلى هذا يكون صدور الفعل منه كصدور الحرارة من النار لا يملك الإنسان فيه سلطة ولا اختيار، بل هو فاعل بالجبر، والجبر في اللغة هو القهر والإكراه على الشيء تجبراً^(١)، ولذا سموا بالجبرية.

تعرف هذه النظرية من كلمات أئمة هذه المدرسة منهم الأشعري قال: إنه لا خالق إلا الله، وإن أعمال العبد مخلوقة لله مقدره، كما قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٢١٦، (جبر)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١٨٣، (جبر)؛ المعجم الوسيط: ج ١، ص ١٠٥، (جبر).

وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿١﴾ وإن العباد لا يقدرُونَ أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون، كما قال سبحانه: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (٢) (٣).

وأضاف الإيجي في شرح المواقف توجيهاً آخر للجبر فقال: إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عاداته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، وقال هذا مذهب أبي الحسن الأشعري (٤).

وبهذا عرف الشهرستاني قول المجبرة فقال: إنهم يقولون إن 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 (٥).

فنسبة الإنسان إلى فعله هي نسبة الصدور، كصدور الحرارة من النار لا القدرة والاختيار، فتكون فاعليته من قبيل فاعلية العلل الطبيعية المجبورة، وأكد هذه النظرية الفخر الرازي في مواضع عديدة من تفسيره كما لا يخفى على المتتبع (٦).

١ - سورة الصافات: الآية ٩٦.

٢ - سورة فاطر: الآية ٣.

٣ - الإبانة: ص ٢٠؛ وانظر الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٢٦٨.

٤ - شرح المواقف: ج ٨، ص ١٤٥-١٤٦.

٥ - الملل والنحل: ج ١، ص ٨٧.

٦ - انظر تفسير الفخر الرازي: ج ٥، ص ١١٨، تفسير الآية ١٧ من سورة الأنفال؛ ج ٩، ص ١٣٨، تفسير الآية ٩٦ من سورة الصافات.

وبذلك يتضح أن الجبر اصطلاحاً يطلق على نفي مطلق الإرادة والاختيار من العبد، بحيث يكون العبد بمنزلة الآلة لا إرادة له ولا اختيار، وليس الجبر في أصل وجود الإرادة والاختيار في تكوين الإنسان كوجود العقل والقلب، وليس هو مقهورية الإنسان تحت قاهرية الخالق القاهر جل وعلا؛ لأن الأول يرجع إلى الخلق والثاني يرجع إلى القدرة العامة وهما أجنبيان عن الجبر الكلامي الذي التزمت به مدرسة الأشاعرة، فتوجيه البعض للجبر بالمعاني الثلاثة على خلاف الاصطلاح^(١).

هذا في الجبر التكويني، ومثله يقال في الجبر التشريعي؛ إذ نسب الفخر الرازي إلى الجمهور قولهم بأن الله تعالى قدر مع العباد، وهي أنه يأمر الكل بالإيمان وينهاهم عن الكفر، ثم يخلق الإيمان في البعض والكفر في البعض الآخر، وإنما يحسن منه تعالى ذلك بحكم كونه إلهاً منزهاً عن اعتراضات المعترضين، ولذا قد لا يوافق أمر الله إرادته، بل قد يأمر بالشيء ولا يريد، وينهى عن الشيء ويريد^(٢)، وتترتب على هذه العقيدة عدة نتائج خطيرة:

الأولى: إبطال قانون السببية في الوجود، وأن كل ما يقع في الوجود هو فعل الله سبحانه حسنه وقبحه وخيره وشره وعدله وظلمه، ولا يخفى ما في ذلك من الفساد الكبير.

الثانية: إبطال الغاية من سن الشرائع والأديان وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وإنكار جهاد الأنبياء والأئمة والعلماء والمجاهدين، وتمرد الظلمة

١ - انظر مذهب الأحكام: ج ١، ص ٣٨٧.

٢ - انظر تفسير الفخر الرازي: ج ٧، ص ٢٤-٢٥، (بتصرف).

والجباة والمشركين والكفار والعصاة، وإبطال كل نظام التشريع.

الثالثة: إبطال قانون الجزاء ونظام الثواب والعقاب الذي تدور عليه حكمة التكليف والطاعات والمعاصي، وجعل الجنة والنار والحدود والقصور ونحوها من نعم ومواهب.

الرابعة: إبطال نظام المدح والذم والحسن والقبح بين العقلاء، فلا لوم على ظالم، ولا مدح لعادل، ولا يجوز الخروج على الظلم والظالمين، بل يجب طاعتهم والخضوع لهم؛ لأن كل ذلك من فعل الله سبحانه، ونلاحظ أن النتائج المترتبة على هذه النظرية تسفه الوجود، وتلغي غاياته تكويناً وتشريعاً. ولسوء هذه التوالي الفاسدة الخطيرة حاول جماعة من الأشاعرة تعديل النظرية وتزيينها بما يهون خطبها على أهل النظر، فجاءوا بتعديلات لم تفلح في إنقاذها من الفساد العظيم، ومن هنا انقسموا إلى ثلاثة اتجاهات متفاوتة بحسب الظاهر، متوافقة من حيث الجوهر، وفي هذا قال الشهرستاني: الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف، فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، وأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمي ذلك كسباً فليس بجبري^(١).

ونلاحظ أن أفضل تعديل جاءوا به لهذه النظرية هي نظرية الكسب، وأكثر الجمهور من المتأخرين والمعاصرين حاولوا التمسك به تخلصاً من

١ - انظر الملل والنحل: ج ١، ص ٨٥.

الإشكال^(١)، ولكنك ستعرف أن كل هذا لم يجدهم شيئاً.

وكيف كان فقد استدل أصحاب هذه النظرية على إثبات مدعاهم بنوعين من الأدلة.

النوع الأول: الأدلة العقلية، وقد ساقوا في هذا المجال العديد منها أحصاها بعضهم إلى العشرة^(٢)، من عمدتها أن نظرية الجبر يقتضيها توحيد الخالق في صفتي العلم والقدرة، بخلاف الاختيار فانه يتنافى معها، وكل ما يتنافى مع التوحيد فهو باطل.

وتقرير ذلك: كما أورده الإيجي بتوضيح منّا: أنه لو قيل بأن العبد مختار في أفعاله فلا بد وأن يعلم الله سبحانه بحاله من حيث وقوع الفعل وعدمه، فإن علم عدمه كان ممتنع الصدور عن العبد، وإلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، وإن علم وجوده من أفعاله كان واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز الانقلاب، وعلى هذا لا يبقى مجال لاختيار العبد في وجود الفعل ولا في عدمه؛ إذ لا قدرة على الواجب والممتنع^(٣).

ويمكن تقريره من جهة الإرادة الإلهية المتعلقة بأفعال العباد، وذلك بأن يقال إن ما أراد الله سبحانه وجوده من أفعال العبد وجب وقوعه، وما أراد الله عدمه منها امتنع وقوعه، وعلى هذا فلا قدرة للعبد على فعل من أفعاله وإنما هو مجبور^(٤).

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٥٤٩، (الجبر).

٢ - انظر كشف المراد: ص ٣٣٣-٣٣٦؛ القول السيد: ص ٢٩٥-٢٩٨.

٣ - شرح المواقف: ج ٨، ص ١٥٥.

٤ - شرح المواقف: ج ٨، ص ١٥٦.

ولا يخفى أن كبرى هذا الاستدلال تامة؛ لأن كل ما أرادَه الباري لا بد وأن يقع، وكل ما لا يريدُه لا يقع؛ لأن أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، ومثله يقال في العلم، ولكن الإشكال في الصغرى؛ لأن الله سبحانه يعلم بان الإنسان سيختار الفعل، كما أنه يريد وقوعه عبر إرادة الإنسان لوقوعه، فيكون اختيار الإنسان وإرادته للفعل محققاً لإرادة الله للفعل، أو في طولها، وليست في عرضها مستقلة عنها، والجبر إنما يلزم في الحالة الثانية لا الأولى.

وبهذا يتضح أن علم الله سبحانه بصدور الفعل ووقوعه أو علمه بالترك وعدم وقوعه إنما يكون مع اختيار الإنسان وإرادته بنحو يكون اختيار الإنسان جزءاً من مقدمات وقوع الفعل أو في سلسلة العلة الطولية؛ لأن علم الله سبحانه وإرادته لا يتعلقان بصدور كل فعل عن فاعله بنحو مطلق، ومن دون إرادة من الإنسان ليلزم منه الجبر، بل يتعلقان بصدوره عبر إرادة الإنسان واختياره؛ والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه كما حقق في محله.

النوع الثاني: الأدلة النقلية، فقد استدل الأشاعرة على مسلكهم بطوائف عديدة من الآيات الشريفة الظاهرة في نسبة كل ما يفعله الإنسان إلى الخالق تبارك وتعالى، وينفي عنه أي قدرة أو اختيار فيها، ولازم ذلك وجوب الاعتقاد بالجبر؛ لأن الشرع يخبر عن الواقع، ومخالفة النصوص الصريحة بالجبر استناداً إلى وجوه عقلية تستلزم الاجتهاد في مقابل النص، أو تكذيب الخالق فيما أخبر، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١)

وهي نص في أن ما يعمله الناس هو مخلوق لله سبحانه، وقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾^(١) وهي دالة على أن ليس للمجاهد سوى رفع السيف، وأما القتل فهو فعل الله بالخلق والإيجاد، أو باحدائه مقارناً للضرب بالسيف.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبُّهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبُّهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَالْهُنُوءَ الْقَوْمِ لَا يكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^(٢) وهي صريحة في أن الخير والشر فعل الله، وأن من لا يعتقد بهذا مستحق للوم والاستنكار، بل لا يفقه حديثاً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٣) ومعناها أن مشيئة الناس لا أثر لها ما لم يشأ الله سبحانه، ولازم ذلك أن كل فعل يصدر من الإنسان فهو بمشيئة الله لا مشيئته، وذلك معنى الجبر، وضعفه ظاهر من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا الاستدلال مبني على نظرة تجزيئية في آيات القرآن الكريم؛ إذ اقتصر في الاستدلال على بعض الآيات الظاهرة فيما ذكر، وغفل عن جملة من الآيات التي لا تقل عنها عدداً ودلالة وتنسب الفعل إلى الإنسان، وتنص على أنه مختار في أفعاله، نظير قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾^(٤) وهي صريحة في أن الكتابة فعل الإنسان نفسه

١ - سورة الأنفال: الآية ١٧.

٢ - سورة النساء: الآية ٧٨.

٣ - سورة الإنسان: الآية ٣٠.

٤ - سورة البقرة: الآية ٧٩.

وليس فعل الله، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿لَتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾^(٢) وهما صريحتان في أن الجزاء يكون على عمل الإنسان وسعيه، وهذا لا يصدق إلا إذا كان ما يصدر منه هو فعله، وأنه مختار فيه، وأصرح من ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٣) إلى غير ذلك مما هو كثير جداً، وقد أنهى بعضهم طوائف الآيات الدالة على الاختيار إلى احدى وثلاثين طائفة، ولكل طائفة منها عنوان مستقل يتناسب مع الاختيار ونسبة الأفعال الخيرة والشريرة إلى العباد أنفسهم^(٤).

وعلى هذا يقع التعارض بين هذه الطائفة والطائفة التي استدلت بها الجبريون، وحينئذ يتشعب الموقف إلى عدة خيارات:

الأول: أن يسلم بأن القرآن متناقضاً وهو باطل.

الثاني: أن يعمل بكلا الطائفتين على نحو الاستقلال وهو باطل؛ لأنه جمع للنقيضين.

الثالث: أن يرجح طائفة على طائفة أخرى من الآيات وهو باطل؛ لأنه بلا مرجح.

الرابع: أن ترد كلا الطائفتين من الآيات ولا يعمل بهما، وهو رد على الله سبحانه.

١ - سورة الطور: الآية ١٦.

٢ - سورة طه: الآية ١٥.

٣ - سورة الكهف: الآية ٢٩.

٤ - هداية الأمة إلى معارف الأئمة عليهم السلام: ص ٧٢٩؛ وانظر نهج الحق وكشف الصدق:

ص ١٢٠.

الخامس: أن يعمل بكلا الطائفتين بنحو الجمع الدلالي، وذلك بحمل الطائفة الأولى على أن التأثير الحقيقي بالذات يرجع إلى الله سبحانه، والطائفة الثانية على أن فعل الإنسان يكون بإذن الله وجعل الإنسان قادراً على الفعل، فيكون فعل الإنسان في سلسلة العلل الطولية لوقوع الفعل، على أن إرادة الله تتعلق بصدور الفعل عبر إرادة الإنسان ومشئته، فتكون إرادة الإنسان مظهر إرادة الله، وهي في السلسلة الطولية لها، وهو الحق الذي يجمع بين التوحيد الأفعالي واختيار الإنسان في أفعاله بما يتناسب مع العدل الإلهي تكويناً وتشريعاً.

الوجه الثاني: أن ما استدل به الأشاعرة معارض بالدليل العقلي القاضي باستحالة جبر الإنسان على فعله، وذلك لأن جبر الإنسان يستلزم نسبة العبيثية ومخالفة الحكمة والظلم والسفه والجهل إلى الخالق جل وعلا، وحيث إن التالي باطل لمنافاته لكماله وغناه فالمقدم مثله، ومن الواضح أن الاستحالة المذكورة ليست ذاتية بل عرضية ناشئة من المانع لا من عدم وجود المقتضي. ومن القواعد المسلّمة لدى أهل المعقول والفقه والأصول أن ظاهر الدليل اللفظي إذ تعارض مع الحكم العقلي يستوجب تأويل الدليل اللفظي بما يتناسب مع الحكم العقلي، وذلك لأسباب ثلاثة:

الأول: أن الحكم العقلي قطعي بينما الدليل اللفظي ظني والقطع يحكم على الظن.

والثاني: أن الحكم العقلي قاعدة عامة لا تقبل التخصيص، بخلاف الدليل اللفظي، ولذا يكون الحكم العقلي قرينة لبية ملازمة للكلام تصرفه إلى مقتضاها.

والثالث: أن الحكم العقلي لا يقبل التأويل بل يمتنع عليه لاستلزامه التناقض، بخلاف الدليل اللفظي فإن الألفاظ تحمل على وجوه، وعلى هذا الأساس ينبغي أن توجه الآيات التي تمسك بها الجبريون بما يتوافق مع حكم العقل، أو بما لا يتنافى مع حكم العقل، وليس ذلك إلا أن تحمل على نظرية الإمامية التي تقر باختيارية الإنسان في أفعاله، وفي عين الحال ترجع هذا الاختيار إلى إرادة الله سبحانه كما ستعرف.

وأما التمسك بالظاهر النقلي والإعراض عن الحكم العقلي القاضي بوجود تنزيه الخالق من الفعل القبيح فهو خروج عن التوحيد، وليس تشبثاً له.

الوجه الثالث: أن هذا المسلك في نفسه لو تم فإنه يبطل دليل الأشاعرة على التوحيد، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

وتوضيح ذلك: أن الأشاعرة استدلوا بدليل الحدوث لإثبات وجود الصانع، وهذا الدليل يبتني على صغرى وكبرى. الصغرى هي أن العالم حادث ودليلها الوجدان، والكبرى أن كل حادث محتاج إلى محدث، ودليلها الوجدان أيضاً؛ لأنها مبنية على ملاحظة أن أفعال البشر محتاجة إليهم؛ لاستحالة وقوعها من نفسها، وعلى هذه النتيجة قاسوا سائر الحوادث والأفعال، فكل فعل حادث يفتقر إلى محدث.

ونلاحظ أن ثبوت الصانع يتوقف على إثبات حاجة الحادث إلى محدث، فإذا نفى الأشاعرة عن الإنسان الفعل وأنكروا قدرته على الفعل والتزموا بأن فعل الإنسان مخلوق لله سبحانه بواسطة برهان الحدوث؛ لأن المقدمة

التي يتوقف عليها البرهان مفقودة انسد عليهم باب إثبات الصانع، وحيث إنه عمدة أدلتهم تعذر عليهم إثبات التوحيد ولا يخفى ما يترتب عليه من مفاسد^(١). ونلاحظ من مجموع ما تقدم أن نظرية الجبر لا تستند إلى برهان أو وجدان فضلاً عن الأدلة النقلية، ومن هنا حاول جماعة منهم تعديل النظرية فقالوا بالكسب، ويقوم على دعوى أن الله سبحانه هو خالق الفعل والعبد كاسبه، وأن ملاك الطاعة والعصيان هو الكسب وليس الخلق، ولكنهم وقعوا في إشكالات أخرى قد لا تقل خطورة عن أصل النظرية، وذلك لأن نظرية الكسب في نفسها غامضة لم يفهم مراد الأشاعرة منها كما صرح به جماعة^(٢). ومن هنا اضطربت كلماتهم في تفسير الكسب اضطراباً كبيراً، فتارة عرفوه بأنه تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور، وأما وقوع الفعل فهو بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، وتارة بجريان عادة الله بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً مكسوباً للعبد^(٣)، وتارة بأنه مقارنة العبد قدرته وإرادته للفعل من غير أن يكون له تأثير أو مدخل في وجوده، سوى أنه محل له، فصرف العبد قدرته وإرادته نحو الفعل كسب، وإيجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق^(٤).

- ١ - انظر نهج الحق وكشف الصدق: ص ١١٤؛ دلائل الصدق: ج ١، ص ٢٩٧.
- ٢ - انظر الدين والإسلام (للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء): ج ٢٠، ص ٢٧؛ من العقيدة إلى الثورة (للدكتور حسن حنفي): ج ٣، ص ١١٦؛ الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٢٧٦.
- ٣ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٣٦٢، (الكسب).
- ٤ - انظر شرح التجريد (للقوشجي): ص ٤٤٥.

وقد وضحه بعضهم بالقول بأن الفعل له جهتان: جهة وجود وهي منه تعالى، وجهة صدق الإطاعة والمعصية عليه وهي من ناحية العبد، والعقاب والثواب يكون على الجهة الثانية لا الأولى^(١)، والتهافت ظاهر في هذه الأقوال، لأن القول بأن للعبد أن يعلق قدرته وإرداته بالفعل المقذور فرع ثبوت الاختيار له، ولا معنى لاختيار العبد للفعل سوى القدرة على إيجادها، والقول بأن الفعل مخلوق لله سبحانه ينفي اختيار العبد وقدرته على التعلق والصدور معاً، ولو انتفى الاختيار انتفت القدرة على المقارنة، كما أن لازم التوضيح المذكور هو الدور؛ لأن صدق الإطاعة والمعصية عنوان قهري ينطبق على الفعل إذا طابق الأمر الشرعي أو خالفه، وهو من العناوين الانتزاعية المتأخرة عن وقوع الفعل ومطابقته للشرع، فلو كان من العبد نفسه لزم تقدم الأمر الانتزاعي على منشأ الانتزاع، وهو دور، كما أن قولهم بالعادة الإلهية في الفعل متهاففة؛ إذ من أين علمنا بأن عاداته سبحانه جرت على خلق الفعل عند إرادة العبد؛ فإن قالوا أخبرنا الشرع بذلك. قيل كيف عرفتم أن الشرع صدق في ذلك؛ لأنهم حسب مدعاهم يميزون عليه الكذب؟

ونلاحظ أيضاً أن النظرية المذكورة واقعة بين هفتين:

الأولى: أنها تسلّم بطلان الجبر في أفعال البشر لمخالفتها للوجدان، ولكن حيث إن مدرسة الأشاعرة قامت على هذه النظرية تستصعب التصريح ببطلانها، فوجهتها بهذا التوجيه الضعيف.

والثانية: أنها تسلّم بأن الإنسان ليس كالعلل المجبورة والأشياء الجامدة لا قدرة له ولا اختيار. أفعاله تصدر منه بالقسر التكويني؛ لأن هذا ما يكذبه الوجدان، ويطله العقل والشرع، وإنما هو فاعل قادر مختار، ولكن حددت من قدرته واختياره، واقتصرت فيها على مجرد تعلق القدرة بالفعل وصرفها نحوه؛ لأن القول بأن صدور الفعل منه يستلزم الإذعان لنظرية التفويض التي يقول بها المعتزلة، وهو ينتهي إلى التعطيل في القدرة الإلهية أو الإذعان لنظرية الإمامية القائمة على التوسط بين الجبر والاختيار بنحو العلل الطولية، وهذا ما لا ينسجم مع منحى أصحاب هذه المدرسة.

تعرف هذه الحقيقة من كلمات بعضهم كالتفتازاني في شرح العقائد النسفية قال موجهاً القول بالكسب:

فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلاّ كونه موجوداً لأفعاله بالقصد والإرادة وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن مقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلاّ أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وثبت بالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة اليد دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب^(١)، ولكنك عرفت أن هذا التعديل لم يخرجهم من المضيق بسبب التهافت؛ لأنه إذا ثبت بالبرهان أن لا خالق إلاّ الله تعالى وفسرت خالقيته بإيجاد الفعل وإحداثه مباشرة ولا

علاقة لقدرة الإنسان وإرادته فيه ثبت الجبر ولم يبق معنى للكسب سواء فسر بتعليق قدرة الإنسان به أو مقارنته لحدوثه، فالقول بالكسب ينتهي إلى الجمع بين الضدين.

ومن هنا أنكر جماعة من محققي الأشاعرة نظرية الكسب، وصرّحوا ببطلانها منهم الجويني حيث التزم بما التزم به الإمامية من الجمع بين الجبر والاختيار القائم على الإذعان لنظام الأسباب والمسببات الذي قامت عليه سنة الخلق والتكوين، وأثبت للعبد القدرة على الفعل، وأنها تقع في طول قدرة الله وليست في عرضه؛ لأنه سبحانه خالق الأسباب ومسبباتها^(١).

ومنهم: محمد عبدة الذي تأثر بما ورد في نهج البلاغة من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام، وخرج عن الرأي العام لدى جمهور الأشاعرة، ولم يبال باعترض بعض علماء الأزهر الذين كانوا يكفرون من يقول بوجود علة غيره سبحانه، بدعوى أنه ينتهي إلى الشرك، فقال ببطلان نظرية الجبر لأنها تهدم الشريعة، وتمحي التكليف، وتبطل حكم العقل البديهي الذي هو عماد الإيمان، ورد على دعوى الملازمة بين القول بقدرة العبد واختياره وبين الشرك قائلاً بأنها دعوى من لم يلتفت إلى معنى الاشرak على ما جاء به الكتاب والسنة، فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة^(٢).

١ - انظر الملل والنحل: ج ١، ص ٩٨-٩٩.

٢ - رسالة التوحيد: ص ٥٩-٦٢؛ وانظر مشكاة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبدة ومحمد إقبال: ص ١٧١؛ الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٢٨١-٢٨٢.

والخلاصة: أن الشرك أن يجعل لغير الله القدرة والفعل والتأثير في عرض قدرة الله وفعله لا في طول قدرته وفعله، ومنهم الشيخ الشعرائي^(١)، والفخر الرازي على ما حكى^(٢)، وظاهر الآلوسي في تفسيره^(٣).

ويتحصل: أن بطلان النظرية يثبت بأحد طريقتين هما: قصورها الذاتي وتمهات مدعاها وقيام الدليل على بطلانها، وكلا الطريقتين اجتمعا على إبطال نظرية الجبر وتعديلها.

وهنا عدة حقائق متفرعة عن هذه النظرية ينبغي بيانها:

الحقيقة الأولى: يتوافق مع الأشاعرة في القول بثلاثة مسالك أخرى: هي مسلك الحكماء ومسلك العرفاء ومسلك الماديين، سوى أنها تختلف مع الأشاعرة في أن القول بالجبر عندهم نتيجة فرعية لمبانيهم وأصولهم التي أسسوها في التوحيد والعقيدة، بخلاف الأشاعرة فإنهم التزموا بالجبر كقاعدة عامة بنوا عليها نظرياتهم ومعتقداتهم، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الجبر على قسمين: جبر عقيدي وجبر منهجي، والثاني يعود إلى الأول إذا التفت أصحابه إلى النتيجة المترتبة على أصولهم المنهجية، ومنشأ الجبر في مسلك الحكماء صرح به بعضهم كالفارابي وأبي علي بن سينا بدعوى أن ثبوت الاختيار في الفعل يستلزم التسلسل^(٤)، ولكنه بحسب الاتجاه العام للحكمة يعود لعدة قواعد أسسوها في الفلسفة وبنوا عليها آراءهم ومعتقداتهم.

١ - انظر اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر: ص ١٣٩-١٤١.

٢ - الحكمة المتعالية: ج ٦، ص ٣٨٦.

٣ - انظر روح المعاني: ج ١٤، ص ٥٠٦، تفسير الآيتين ٣٥-٣٦ من سورة النحل.

٤ - انظر الأسفار: ج ٢٦، ص ٣٩٠؛ الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٣٠٥-٣٠٦.

الأولى: قاعدة السببية في الوجود، فإن من أصول هذه القاعدة على مسلكهم أن المسبب يترتب على السبب التام قهراً دون تخلف، وهذا ينطبق حتى على أفعال الإنسان؛ لأنها تقع في سلسلة الأسباب، لاسيما على القول بأصالة الوجود، ولازمه أن يترتب الفعل على إرادته للفعل ترتباً قهرياً لا اختيارياً، كما أن إرادة الإنسان نفسها تترتب على الفعل الإلهي ترتباً قهرياً.

فيتحصل: أن المسلك العام للحكماء ينتهي إلى الجبر في الأفعال البشرية، وأن إرادة الإنسان من قبيل العلل الطبيعية التي تصدر الأفعال قهراً، سوى أن الذي يجبر الإنسان على الفعل ليس الخالق عز وجل بل نظام العلل والأسباب التكوينية، والذي ينتهي - هذا النظام - بدوره إلى الإرادة الأزلية.

والثانية: قاعدة أن الشيء ما لم يجب لا يوجد، فإنها تدل على أن كل شيء ما لم تجتمع أجزاء علته التامة لا يتحقق في الخارج، ومن ذلك فعل الإنسان، فإنه إذا تحققت علته التامة كان ضروري الوجود ولا مجال للاختيار فيه وإن كانت إرادة الإنسان إما جزء العلة أو هي العلة التامة له؛ لأن قانون العلية والسببية يبطل الاختيار كما عرفت، فضلاً عن أن الإرادة في نفسها أمر غير اختياري فما يصدر عنها - على مسلكهم - كذلك.

الثالثة: قاعدة الواحد لا يصدر إلا الواحد، فإنهم طبقوها على أفعال الخالق، ولازمها ثبوت الجبر في أفعاله جل وعلا على ما عرفته في براهين التوحيد؛ لقولهم باستحالة صدور الكثير عنه واستحالة إصداره للكثير، ولازم ذلك هو ثبوت الجبر في أفعال الإنسان أيضاً من جهة استحالة أن يكون فعل الإنسان اختيارياً بينما فعل الخالق جبرياً؛ لأن لازم ذلك هو أن

يكون المخلوق أكمل من الخالق، وبطلانه ظاهر، وقد غفلوا في مسلكهم هذا على أن الله سبحانه خلق الإنسان قادراً مختاراً، وكل ما يصدر منه باختياره، وأما اختياريته فمن ذاته لا من غيره، فيبطل التسلسل، وهذا من الهفوات الكبيرة التي غفل عنها الحكماء مع أنهم قائلون أن كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات.

فيتحصل: أن القواعد الفلسفية المسلمة على مسلك الفلاسفة تنتهي إلى الجبر بالذات كما في القاعدتين الأوليين، أو بالعرض كما في القاعدة الثالثة، وربما توجه ببعض الوجوه لإخراجها من هذا التالي الفاسد^(١)، إلا أنها لا تتخلص منه إلا بالرجوع إلى ما ذكره الإمامية على ما ستعرف.

وأما منشأ الجبر في مسلك العرفاء على ما يعبر عنه فيعود إلى قولهم بتنزل الفعل الإلهي وتجليه في المظهر الإنساني؛ إذ قالوا بأن الصادر من العبد هو فعل للعبد وللحق تعالى معاً، فليس الفعل فعليين ولا الفاعل فاعلين، بل الفعل والفاعل واحد وهو الحق تعالى، ولكن يتجلى في المظهر الإنساني، وفرق هذا المسلك عن مسلك الأشاعرة في الوحدة والتعدد، فإن الأشعري ذهب إلى أن الله تعالى هو الفاعل؛ إذ إنه يخلق الفعل في العبد، فالعبد محل للفعل وليس بعلة له، كما ليس له سلطان عليه.

بينما العارف - على حد قولهم - يقول بأن الله تعالى تجلّى بنوره، وتنزل وظهر بوجوده في المظهر الإنساني، فيفعل فعله، فاستناد الفعل الإنساني

١ - انظر توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٥٦.

إلى الله سبحانه باعتبار تجليه في الإنسان^(١)، ويترتب على هذا القول إبطال الاختيار والإرادة الإنسانية في الأفعال، وثبوت الجبر إن صححت نسبة الفعل إلى الإنسان.

وبطلان هذا القول في المبنى والبناء ظاهر، وذلك لأنه في المبنى يستند إلى دعوى أن الوجود حقيقة شخصية واحدة ليس مشتركاً لفظياً ولا معنوياً تشكيكياً، ولازم هذه الوحدة الشخصية هو انكار كل ما سوى الله سبحانه؛ إذ ليس في دار الوجود إلا موجود حقيقي واحد شخصي وهو وجوده، وأما سائر الموجودات فهي تجليات وتعيّنات له باعتبار نزوله من المرتبة الاحدية، فكل صفات الخلق وأفعاله هي صفات الخالق وأفعاله.

ومن هنا قال بعض أئمة هذا المسلك: إن كل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات^(٢)، وقال: إنه سبحانه عين الأشياء والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحد كل محدود، فما يجد شيء إلا وهو حد للحق^(٣)، وقال في موضع آخر: إن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء^(٤).

وواضح أن هذه الدعوى لا دليل عليها، بل الدليل العقلي والنقلي على خلافها، فضلاً عما تشتمل عليه من التناقض بين وصف وجوده بالوحدة الشخصية، فإن الشخص لا يتحقق إلا بمجموع الوجدان والفقدان، وهو

١ - توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٥٧.

٢ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص ٦٩٧.

٣ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص ٧٣٢-٧٣٣.

٤ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص ١٠٩٦؛ وانظر توضيح المراد: ج ٢، ص ٤٩٤.

مدار الجزئية، والكل يتنافى مع كمال الخالق، كما أن لازم هذا القول هو نسبة الشرور وفعل القبائح إليه سبحانه، بل لازمه حلول الخالق في المخلوق أو اتحاده به، ولازم ذلك هو نسبة الفقر والعجز والجهل والجبر إليه وغيرها من محاذير تتنافى مع أصول التوحيد وقواعده، وما يقال في توجيهه لدفع المحاذير لا تصلح لإنقاذه من هذه التوالي الخطيرة.

ولا مخلص من أمثال هذه المعتقدات الباطلة إلاّ باللجوء إلى أئمة الهدى عليهم السلام وأخذ التوحيد منهم، وقد تضافرت أقوالهم عليهم السلام على نفي الحلول والاتحاد والوحدة الشخصية في الوجود، كما تضافرت على عدم جواز تشبيه الخالق بالمخلوق، وأن كل نوع من أنواع التشبيه والتشخيص والمقارنة والتجلي المذكور ينتهي إلى الجهل بالخالق والخروج عن ميزان التوحيد.

فعن الرضا عليه السلام قال: «فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته ... ولا حقيقة أصاب من مثله ... وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغبوره تحديد لما سواه ... ومن وصفه فقد ألد فيه، لا يتغير الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحدد بتحديد المحدود ... لا تصحبه الأوقات، ولا تضمنه الأماكن، ولا تأخذه السنوات، ولا تحده الصفات، ولا تقيده الأدوات ... فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه، لا تجري عليه الحركة والسكون، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، أو يعود إليه ما هو ابتدأه»^(١).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال في وصفه سبحانه: «لا ينقلب شأناً بعد شأن،

البعيد من حدس القلوب، المتعالي عن الأشياء والضروب، الوتر، علام الغيوب، فمعاني الخلق عنه منفية، وسرائرهم عليه غير خفية، المعروف بغير كيفية... وكيف يوصف بالأشباح وينعت بالألسن الفصاح من لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن؟ ولم ينأ عنها فيقال هو عنها بائن؟... بل هو في الأشياء بلا كيفية، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد، وأبعد من الشبه من كل بعيد»^(١).

إذن وجود الأشياء متقومة بوجوده وحادثه بأمره، ولا تقع في مقابل وجوده، كما أنها ليست عين وجوده بنحو الاتحاد أو الحلول كاتحاد الصورة بالجسم، أو حلول الروح في البدن، بل خلقها وأوجدتها وأودع فيها خصوصياتها وكمالاتها، وتنزه عن مشابقتها، فلا خلقه فيه ولا هو في خلقه، ومن مواهبه للإنسان أن جعله فاعلاً مريداً يختار أفعاله بنفسه، ويثاب ويعاقب عليها، وهذا هو ما يقتضيه التوحيد الصحيح كما جاء عن الصادق عليه السلام: «أما التوحيد فأن لا تجوز على ربك ما جاز عليك، وأما العدل فإن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه»^(٢).

وأما منشأ الجبر في مسلك الماديين وهو المسلك الحاكم على الفكر والفلسفة الغربية وفروعها فيعود إلى ثلاثة مبادئ تبنى عليها شخصية الإنسان ونظامه السلوكي وهي:

الوراثة والتعليم والبيئة، ويعبر عنها بمثلث الشخصية^(٣)، وذلك لما لهذه

١ - التوحيد: ص ٧٨-٧٩، ح ٣٤؛ مصباح البلاغة (مستدرک نهج البلاغة): ج ٢، ص ٩٩.

٢ - معاني الأخبار: ص ١١، ح ٢؛ روضة الواعظين: ص ٣٩؛ مشكاة الأنوار: ص ٣٩.

٣ - الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٢٥٦.

العناصر الثلاثة من دور في بناء شخصية الإنسان، فإنها إذا استحكمت في النفس فإنها تهيمن على أفعاله وتصرفاته، فيتقيد بها، ولا يمكنه أن يفلت من تأثيرها؛ بداهة أن فعل كل إنسان هو ترجمة خارجية لصفاته وملكاته النفسانية.

والإنسان المتأثر بهذه العوامل الثلاثة يفقد الاختيار بمعناه الدقيق، فيكون فعله بمنزلة الآثار الناتجة عن العلل المجبورة، لا يمكنه أن يتجرد أو ينسلخ منها، ولا يخفى عليك بطلان هذا المسلك في المبنى والبناء أيضاً. أما في المبنى فلأن هذه الثلاثة وإن كانت مؤثرة في سلوك الإنسان إلا أنها تؤثر فيه بنحو المقتضي لا العلة التامة، ولا جبر في تأثير المقتضي. هذا أولاً.

وثانياً: أنها لو كانت - جديلاً - علة تامة فإنها في نفسها أمور اختيارية لا جبرية؛ بداهة أن الوجدان والوقوع الخارجي لأفعال البشر يشهدان على أن الإنسان مؤثر في هذه العناصر الثلاثة، ويتدخل في تعديلها أو تطويرها أو عدم التأثير بها، والمقدور بالواسطة مقدور، وما بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وأما في البناء فلأن هذه العناصر الثلاثة ليست المؤثر الوحيد في فعل الإنسان، فإن للتوفيق الإلهي والهداية الربانية والإلهامات والإبداعات والخلاقية في فكره الدور الكبير في هدايته إلى مصالحه، بل هذه هي العمدة في تطور الإنسان وارتقاء سلوكه كما حقق في محله.

ويتحصل من كل ما تقدم: أن الجبر من حيث المبدأ يعود إلى ثلاثة مناشئ:

الأول: المنشأ الإلهي، وإليه تستند نظرية الجبر عند الأشاعرة ونظرية

العرفاء، سوى أن الجبر على النظرية الأولى اعتقادي بينما الثاني منهجي.

والثاني: الجبر السببي، وإليه تستند نظرية الفلاسفة، وقد عرفت أنه نوع من الجبر المنهجي.

الثالث: الجبر المادي أو الطبيعي، وإليه تستند نظرية الماديين، وهو أيضاً من أصناف الجبر المنهجي، لكنك عرفت بطلان الجميع وعدم استنادها إلى وجه وجداني أو برهاني صحيح.

الحقيقة الثانية: يؤكد القرآن الكريم بأن فكرة الجبر كانت حاکمة على عقول أهل الجاهلية من الكفار والمشركين، وقد أخذوها سلاحاً لمعاداة الانبياء ومحاربة التوحيد؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾^(١) وهي دالة على أن فكرة الجبر كانت هي المستولية على عقول المشركين، وأنهم كانوا يعللون كفرهم بمشيئة الله سبحانه ليبرروا انكارهم للتوحيد، لأنه أيضاً بمشيئته، وعلى هذا فلا لوم عليهم في شيء من الشرك الذي يؤمنون به، ولا ذم على ما يتعاطونه من محرمات وقبائح لأن ما شاء الله يجب وما لم يشأ يمتنع^(٢).

ويؤكد القرآن أن هذه العقيدة أصلها من الشيطان تمسك بها حين طرده الباري من رحمته لما رفض السجود لآدم متكبراً وعاملاً بالقياس؛ إذ قال: ﴿فِيمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٣) وقد فسّر جمع من مفسري

١ - سورة النحل: الآية ٣٥.

٢ - انظر مجمع البيان: ج ٦، ص ١٥٥؛ كنز الدقائق: ج ٧، ص ١٩٧؛ تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ٣، ص ٢١٤-٢١٥.

٣ - سورة الأعراف: الآية ١٦.

الأشاعرة الإغواء هنا بإيقاع الغي في القلب، وهو الاعتقاد الباطل^(١).

وصرّحوا بأن مذهب أهل السنة أن الله تعالى أضل الشيطان وخلق فيه الكفر، ولذلك نسب إليه الإغواء؛ إذ لا شيء في الوجود إلا وهو مخلوق له صادر عن إرادته^(٢)، وقال الرازي بأن هذه الآية تدل على أن الشيطان كان على مذهب الجبر، واستدل على ذلك بدليل عقلي. قال: إنا نقيم البرهان اليقيني على أن المغوي لإبليس هو الله تعالى، وذلك لأن الغاوي لا بد له من مغو، كما أن المتحرك لا بد له من محرّك.. فلما كان إبليس غاوياً فلا بد له من مغو، والمغوي له إما أن يكون نفسه أو مخلوقاً آخر أو الله تعالى، والأول باطل؛ لأن العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية، والثاني باطل، وإلا لزم إما التسلسل وإما الدور، والثالث هو المقصود^(٣).

ولا يخفى تهافتة؛ لأنه نزّه العاقل من الإقدام على الغواية بينما نسبها إلى الله سبحانه، وأكد بأن مسلك الشيطان جبري، والتزم به، كما نسبه القرطبي إلى أهل السنة مع أن الباري عز وجل أمر بعدم اتباع خطوات الشيطان ولا الاستماع لقوله، وحذّر من إضلاله في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾^(٤).

هذا فضلاً عن دلالة الآية على أن الشيطان في نفسه تراجع عن مسلكه

١ - انظر الجامع لأحكام القرآن: ج ٨، ص ١٥٢؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٥، ص ٣٣؛ روح

المعاني: ج ٨، ص ٤٦٦-٤٦٧، تفسير الآية المزبورة.

٢ - الجامع لأحكام القرآن: ج ٨، ص ١٥٣.

٣ - تفسير الفخر الرازي: ج ٥، ص ٣٣.

٤ - سورة البقرة: الآية ١٦٨.

هذا، والتزم بالاختيار حين أخبر الباري عن قوله: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١) إذ نسب القعود إلى نفسه وليس إلى الباري عز وجل، وهذا مما تقتضيه البديهية والوجدان، لأن كل عاقل إذا التفت إلى فعله يدرك أنه قادر مختار فيه وليس بمجبور عليه، وعلى هذا فإن ما تقتضيه القواعد والأصول في فهم الدلالة اللفظية هو أن يكون ذيل الآية قرينة على أن المراد من الإغواء هنا ليس الإلقاء الجبري في القلب، بل بمعنى الإهلاك والطرده من الرحمة^(٢) دفعاً لتناقض الصدر والذيل، فضلاً عما يقتضيه السياق الذي يثبت الفعل إلى الشيطان نفسه معتضداً بحكم العقل ببطلان الجبر.

الحقيقة الثالثة: تؤكد الوقائع أن فكرة الجبر لم تستند إلى قواعد عقلية أو أصول علمية صحيحة، وإنما روّجها الحكام والقادة والزعماء الجائرون منذ أيام الجاهلية لسبيين:

أحدهما: تبرير سياستهم وظلمهم للعباد وتخدير الشعوب المظلومة بها.

ثانيهما: إشغال الأنبياء وأئمة الحق بالدفاع عن التوحيد، وإزاحة الشبهات عنه، وتنزيه الباري عز وجل عما ينسب إليه من قبائح جراء هذه الفكرة ليستتب لهم الأمر، ويمسكوا بزمام الحكم والسلطة، وهذه الفكرة وإن كانت قديمة إلا أن سلاطين المسلمين وملوكهم روّجوها، وشدوا من أزرها، واتخذوها مذهباً رسمياً للدولة حاربوا الناس وقتلوهم على أساسها، فقد نقل القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبائي في كتابه (فضل الاعتزال)

١ - سورة الأعراف: الآية ١٦.

٢ - انظر مجمع البيان: ج ٨، ص ٢٢٧، تفسير الآية المزبورة.

قوله: ثم حدث رأي المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر، وحدث من ملوك بني أمية مثل هذا القول، فهذا الأمر - الذي هو الجبر - نشأ من بني أمية وملوكهم وظهر في أهل الشام، ثم بقي في العامة، وعظمت الفتنة فيه^(١).
 وقريب من هذا قاله ابن المرتضى في البحر الزخار^(٢)، وقال ابن الأثير في الكامل: وهذا معبد الجهني وهو أول من قال بنفي القدر، بمعنى نفي الجبر، ونشر هذه الفكرة فقتله الحجاج بن يوسف الذي تولى إمارة العراق من قبل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عام ٨٠، وقيل أن الذي تولى قتله صلباً هو نفس عبد الملك بن مروان^(٣).

ومثله غيلان الدمشقي حيث أخذ القول بالاختيار عن معبد الجهني، فنشر الفكرة في دمشق، فكاد عمر بن عبد العزيز أن يقتله لولا أن تراجع غيلان عن رأيه، وأعلن توبته، ولكنه عاد إلى هذا الكلام أيام هشام بن عبد الملك فأمر هشام بصلبه على باب دمشق بعد أن أمر بقطع يديه ورجليه عام ١٢٥ هـ^(٤).
 وتوثق المصادر أن فكرة الجبر كانت راسخة عند بعض كبار الصحابة أو المتطوعين إلى دور سياسي، بل في بعض الأخبار أن بعض نساء النبي بررت خروجها إلى حرب الجمل ومحاربتها لإمام زمانها بالقضاء والقدر^(٥)، كما

١ - فضل الاعتزال: ص ١٢٢.

٢ - البحر الزخار: ج ١، ص ٣٩، سطر ١٧.

٣ - الكامل في التاريخ: ج ٤، ص ٤٥٦.

٤ - تاريخ الطبري: ج ٥، ص ٥١٦؛ الكامل في التاريخ: ج ٥، ص ٣٦٣.

٥ - مواقف الشيعة: ج ٢، ص ٣٥٦؛ قاموس الرجال: ج ١١، ص ٤٥٧؛ تاريخ بغداد: ج ١، ص ١٧٢.

احتج الذين قتلوا عثمان أنهم ما قتلوه وإنما قتله الله، وحين حصبوه قال له بعضهم: الله هو الذي يرميك^(١)، ويبدو أن هذه الفكرة انتقلت إليهم من اليهود والنصارى.

قال ابن كثير: كان الجعد بن درهم من أهل الشام وهو مؤدب مروان الحمار، ولهذا يقال له: مروان الجعدي فنسب إليه، وهو شيخ الجهم بن صفوان الذي نسبت إليه الطائفة الجهمية الذين يقولون: إن الله في كل مكان بذاته تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، وكان الجعد بن درهم قد تلقى هذا المذهب الخبيث عن رجل يقال له أبان بن سمعان، وأخذه أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم عن خاله لبيد بن الأعصم اليهودي^(٢).

ولما كانت الشام عاصمة الدولة الأموية وكانت منبع الديانات والآراء المختلفة وجد الأمويون ضالّتهم فيها، فاتخذوا من روادها مستشارين، فكان سرجون المسيحي كاتب معاوية وكاتم أسرار علي رأس الجبرية، حتى كتب ابن عباس رسالة إلى أهل الشام ينهاهم عن القول بالجبر يقول فيها: يا أبناء سلف المنافقين وأعوان الظالمين وخزان مساجد الفاسقين هل منكم إلاّ مفتر على الله يجعل إجرامه عليه سبحانه، وينسبه علانية له^(٣).

وكتب الحسن البصري إلى الإمام الحسن بن علي عليه السلام يسأله عن الجبر

١ - المذاهب الإسلامية: ص ١٦٥؛ تأريخ الفرق الإسلامية (للشيخ محمد خليل الزين): ص ٦٦.

٢ - البداية والنهاية: ج ١٠، ص ٢١؛ سير اعلام النبلاء: ج ٥، ص ٤٣٣، الرقم ١٩٢؛ تأريخ الفرق الإسلامية: ص ٦٨.

٣ - المنية والأمل: ص ٢٧؛ تأريخ الفرق الإسلامية: ص ٦٩.

فقال: أما بعد فإنكم معشر بني هاشم الفلك الجارية في اللجج الغامرة، كتبت إليك يا بن رسول الله عند اختلافنا في القدر وحيرتنا في الاستطاعة، فاخبرنا بالذي عليه ربك، فأجاب الحسن عليه السلام بقوله: «من لم يؤمن بالقدر خيره وشره فقد كفر، ومن حمل المعاصي على الله عز وجل فقد فجر وافترى على الله افتراء عظيماً إن الله تبارك وتعالى لا يطاع بإكراه، ولم يهمل العباد ولكنه المالك لما ملكهم، والقادر لما عليه أقدروهم فإن ائتمروا بالطاعة لم يكن لهم صاداً عنها مبطئاً، وإن ائتمروا بالمعصية فشاء أن يمن عليهم فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به»^(١).

وجوابه صريح في أن أفعال البشر ليست جبرية، بل ترجع إلى اختيارهم، لأن الله سبحانه قدّر لهم أن يكونوا مختارين، فيطيعوا ويعصوا بإرادتهم وأفعالهم، لا يجبرون عليها، ولا ينسب من أفعالهم إلى الله سبحانه بالمباشرة، بمعنى أن يخلق الله الفعل كما يقول المجبرة، بل تنسب إليه باعتبار أنه السبب الحقيقي الذي قدر الأشياء وأعطى للإنسان قدرة على الفعل، فهو منشأ نظام السببية وموجده في أفعال البشر، وليس جابراً له عليها، وهذا ما يؤكد قول الرضا عليه السلام الذي رواه الصدوق عن البنظي حيث قال له: إن أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر، وبعضهم بالاستطاعة، فقال له الإمام: «أكتب قال الله تبارك وتعالى: يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت إلي فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سمياً بصيراً قوياً»^(٢).

١ - فقه الرضا عليه السلام: ص ٤٠٨، ح ١١٨ وانظر كثر الفوائد: ص ١٧١؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٢٣-١٢٤، ح ٧١.

٢ - التوحيد: ص ٣٣٨، ح ٦.

ويبدو أن فكرة التفويض جاءت كرد فعل على إصرار الأمويين ومن سايرهم في مسلكهم الجبري، وقد اتخذ نهجاً لا بطل دعاوى بني أمية في تبرير ظلمهم وجورهم بالرعية وتحميلهم مسؤولية ما يجري من سفك للدماء حتى بثته المعتزلة مذهباً في النصف الثاني من القرن الثاني لهذه الغاية، ويرى البعض أن مؤسسي مذهب الاعتزال كواصل بن عطاء مبرؤون عن فكرة التفويض^(١). يؤكد هذا ما ورد أن معبد الجهني دخل على الحسن البصري وقال له: يا أبا سعيد! إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قضاء الله وقدره، فقال له الحسن البصري: كذب أعداء الله^(٢).

ومن الواضح أن فكرة القضاء والقدر مغايرة لفكرة الجبر، ولكن الأمويين جعلوا مساوقة بينهما لاثام القائلين بالاختيار بأنهم ينكرون القضاء والقدر الإلهيين فيبرروا قتلهم.

النظرية الثانية: للمعتزلة، وهي نظرية التفويض في الفعل

ويقال لهم المفوضة؛ لأنهم قالوا إن الله سبحانه بعد أن خلق العباد ومنحهم القدرة على الفعل والترك وأمرهم بالطاعة ونهاهم عن المعصية فوّض إليهم أفعالهم، واعتزل عنهم، وسيحاسبهم عليها في الآخرة^(٣)، وهو مأخوذ من

١ - انظر الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٢٦١.

٢ - الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٢٦٠.

٣ - انظر تفاصيل أقوالهم في الملل والنحل: ج ١، ص ٤٥؛ شرح المواقف: ج ٨، ص ١٥٤؛ الحكمة المتعالية: ج ٦، ص ٣٦٩.

المعنى اللغوي. يقال: فَوَّضَ إليه الأمر أي صَيَّرَه إليه وجعله الحاكم فيه^(١)، وفي التنزيل: ﴿وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾^(٢) أي أَرَدَه إليه، وأجعله الحاكم فيه، وسموا بالقدرية لأنهم أنكروا القدر الإلهي وقالوا إن كل إنسان خالق لفعله من باب تسمية الشيء باسم ضده، أو من باب نسبتهم إلى القدر بمعناه اللغوي. يقال: قدر الأمر أي دَبَّرَه وفكَّرَ في تسويته، وقولهم: الله سبحانه قدر الأمر على فلان أي جعله له، وحكم به عليه، وأقدره على الأمر أي قَوَّاه وأعطاه القدرة عليه.

وعليه فالمفوضة قائلون بأن الله خلق الإنسان واقدره على العمل، وفوض إليه الأمر. بفعل بقدرته على سبيل الاستقلال، فلا يتدخل فيه، بل لا يقدر على دفعه عنه؛ لأنه علة للحدوث وليس للبقاء، وقد ذهبوا إلى هذا القول زعماً منهم بأن العدل والحكمة الإلهيين يقتضيان ذلك تنزيهاً للباري من قبائح أفعال العباد وشرورها، وعلى هذا فإن أصحاب هذا القول أرادوا تصحيح ما أفسدته نظرية الجبر من نسبة كل قبيح إليه سبحانه.

وتظهر أهمية هذا التصحيح في عدة أمور:

الأول: تثبيت نظرية العدل الإلهي وتنزيه الباري عز وجل عن فعل القبيح ومخالفة الوعد وفعل الكفر والعصيان ونحوها من شرور التزم بها المجبرة، وبهذا الاعتبار سموا بأصحاب العدل والتوحيد^(٣).

١ - لسان العرب: ج ٧، ص ٢٦٠، (فوض)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٢٣، (فوض)؛ معجم

مقاييس اللغة: ص ٨٠١، (فوض)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٧٠٦، (فوض).

٢ - سورة غافر: الآية ٤٤.

٣ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٥٧٤، (المعتزلة).

والثاني: تثبيت الفائدة من تشريع الأحكام وإرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل التكليف التي نفتها نظرية الجبر.

والثالث: إعطاء المعاد ونظام الثواب والعقاب وتفاوت مراتب العباد ودرجاتهم في الآخرة الحكمة من وجودها؛ إذ لا معنى لوجود كل ذلك على مسلك الجبر.

يؤكد هذه النتائج قول قاضي القضاة وشيخ المعتزلة في عصره (المتوفي عام ٤١٥): قد علم عقلاً وسمعاً فساد ما تقوله المجبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى^(٤)، وبهذا يتضح ما ذكرناه سابقاً من أن نظرية المفوضة جاءت كرد فعل مناقض لنظرية الجبر التي تبنتها السلطات الأموية، وسفكت دماء الناس عليها.

وجوهر الاشكال في قول المعتزلة هذا لا يعود إلى القول بأن الإنسان مختار في فعله؛ لأن هذا مما يشهد به الوجدان، ولذا أذعنوا له حتى الأشاعرة حيث وجهوا الجبر بالكسب وإن فشلت محاولتهم، كما لا يعود إلى ضرورة نسبة العدل إليه سبحانه وتنزيهه من فعل القبيح، كما عرفت من أن هذا مما قامت عليه ضرورة العقل والشرع، وإنما الإشكال في قولهم بأن الإنسان فاعل مستقل بالفعل، فيكون هو صاحب الطول والقدرة والفعل بمعزل عن قدرة الله وحوله وقوته^(٥).

٤ - انظر شرح الأصول الخمسة: ص ٣٣٢؛ الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٣٢٢.

٥ - ومما يشهد لهذا القول الباطل ما روي أن الجعد بن درهم جعل في قارورة وتراباً وماء فاستحال دوداً وهوام، فقال لأصحابه: أنا خلقت ذلك؛ لأنني كنت سبب كونه، فبلغ الإمام جعفر بن محمد عليه السلام فقال: «ليقل: كم هو وكم الذكران منه والإناث إن كان خلقه؟» ◀

ويترتب على هذا القول ثلاث نتائج خطيرة:

الأولى: أن يكون في الوجود فاعل مستقل غير الله سبحانه وهو شرك، ومن هنا قال الصادق عليه السلام بأن القائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك^(١)، ولعل هذا أحد الأسباب وراء وصفهم بالمجوس في بعض الأخبار، كقوله عليه السلام: «القدرية مجوس هذه الأمة»^(٢) وفي حديث آخر عنه عليه السلام: «لكل أمة مجوس، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر، ويزعمون أن المشيئة والقدرة إليهم ولهم»^(٣).

ووجه هذا التشبيه هو أن المجوس قالت بوجود إلهين أحدهما للخير والآخر للشر، والمفوضة وقعوا في هذه الهوة فقالوا بوجود فاعلين الله والإنسان، ونسبوا إلى الإنسان فعل الشر والقيح، ونزهوا الباري منها، وبهذا الاعتبار يطلق عليهم الثنوية أيضاً؛ لقولهم الخير من الله والشر من العبد^(٤)، وهذه نتيجة خطيرة لا تبقي ولا تذر.

الثانية: تعطيل القدرة الإلهية، بل وتحديدتها في غير أفعال البشر، ولازمه نسبة العجز إليه سبحانه، ومن هنا قال الإمام الرضا عليه السلام عنهم بأنهم مساكين

◀ وكم وزن كل واحدة منهن؟ وليأمر التي تسعى إلى هذا الوجه أن ترجع إلى غيره، فانقطع وهرب» انظر الأمالي (للسيد المرتضى): ج ١، ص ٢٠٥؛ بحار الأنوار: ج ١٠، ص ٢٠١، ح ٤؛ توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٦٣؛ لسان الميزان: ج ٢، ص ١٠٥.

١ - انظر عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ١٢٦.

٢ - بحار الأنوار: ج ٥، ص ٦، ح ٤.

٣ - بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٩٧، ح ١٤.

٤ - انظر تأريخ الفرق الإسلامية: ص ١٣٣.

أرادوا أن يصفوا الله عز وجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه^(١)، ووجه تسميتهم المساكين إما يعود إلى الفقر العلمي المدقع، فأسكنهم جهلهم حتى قالوا بالشرك والعجز، أو يعود إلى أنهم فقراء الحال؛ لأنهم أرادوا تنزيه الباري فوقوا في الإشراف به، ومسكنتهم ترجع إلى أنهم غفلوا عن طريق الجمع بين العدل والتوحيد الذي قرره الأئمة عليهم السلام، وهو الأمر بين الأمرين.

الثالثة: سد باب التوكل على الله سبحانه والابتغال إليه وطلب التوفيق منه واللجوء إليه في كل مقصد ومطلب، وهو مناف للفطرة وضرورة الشرع، فإذا كانت الجبرية قد سدت باب التوبة والعفو والرحمة الإلهية فإن المفوضة سدوا باب الانقطاع إليه سبحانه في المهمات والملمات، فتعالى الله سبحانه عما يصفون^(٢).

وكيف كان، فقد استدل أصحاب هذا القول على مدعاهم بأدلة عقلية ونقلية، وعمدة الأدلة العقلية دعوى أن المعلول يحتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاء، وذلك لأن علة حاجة الممكن إلى العلة هو الحدوث، فإذا وقع انتفت الحاجة واستغنى الممكن عن العلة، وقد استدلوا على هذا المدعى ببعض الأمثلة الحسية؛ لأن الوقوع الخارجي أقوى من البرهان الحدسي.

منها: مثال البناء والبناء، فإن البناء يتقوم بالبناء حدوثاً ولا يتقوم بقاء، فلذا يبقى البناء بعد موت البناء.

ومنها: المؤلف والكتاب.

ومنها: الصانع والمصنوع، كالنجار والحداد والنساج.

١ - بحار الأنوار: ج ٥، ص ٥٤، ح ٩٣.

٢ - انظر الحكمة المتعالية: ج ٢، ص ١١٣؛ فلسفات إسلامية: ج ٢، ص ١١٠.

وهذه العلاقة ذاتها تربط بين الخالق والمخلوق، فإن حاجة العالم إليه سبحانه في حدوثه لا في بقاءه، فلو افترض أنه يجوز عليه سبحانه العدم لما أوجب ذلك خلاً في بقاء العالم؛ لأن العالم يستغني عنه سبحانه بعد حدوثه^(١)، وعمدة الأدلة النقلية آيات منها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^(٢) وقوله: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^(٣) ونحوها مما هو ظاهر في نسبة الشر إلى فعل البشر لا فعل الله، ويمكن مناقشة الاستدلال العقلي من وجوه:

الوجه الأول: التهافت في أصل المدعى؛ لأن دعواهم بأن الممكن بعد الحدوث يستغني عن العلة غير معقول؛ إذ لسائل أن يقول من أين نشأ غناه؟ والجواب لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يقال غناه من نفسه وهو خلف؛ لأن من كان فاقداً للغنى في نفسه لا يمكن أن يكون منشئاً له.

ثانيهما: أن يقال بأنه من غيره وبه تثبت الحاجة إلى الغير فالقول بالغنى خلف.

الوجه الثاني: النقض، فإن الدعوى المذكورة على فرض صحتها لا كلية لها؛ لأنها منقوضة بجملة من أفعال الإنسان التي يفتقر فيها المعلول إلى العلة حدوثاً وبقاءً.

١ - انظر هذا الاستدلال ببيان آخر ذكره ابن سينا في الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ٦٨؛

(النمط الخامس الفصل الأول).

٢ - سورة النساء: الآية ٧٩.

٣ - سورة الروم: الآية ٤١.

منها: كلام المتكلم.

ومنها: الصورة الذهنية التي تخلقها النفس.

ومنها: إبصار العين.

فإنها تحدث بإرادة الفاعل وتبقى مادام متكلماً وملتفتاً إلى الصورة ومبصراً، فإذا سكت المتكلم وصرف المفكر ذهنه عن الصورة وأغمض المبصر عينيه انتفى المعلول، وعلى هذا فالدليل المذكور لا يصلح لإثبات مدعاهم في جميع الموارد؛ لأنه أخص، ولا مجال لإنكار عليّة الإنسان لهذه الأفعال الثلاثة؛ لأنه خلف؛ إذ سلّم المعتزلة الكبرى وقالوا بأن الإنسان علة تامة ومستقلة لأفعاله، وهذه الأمثلة من صغرياتها.

الوجه الثالث: الخلط بين العلة الحقيقية التي تعطي الوجود والعلة المعدة التي تهيم الاستعداد لتقبله، والأمثلة الحسية التي ذكروها ليست عللاً حقيقية لمعاليلها لتصلح شاهداً على استغناء المعلول في بقائه عن العلة، وإنما هي علل معدة، والتي هي ليست بعلة، بل مقدمات وشروط توفر المقتضيات للحدوث، وعليه يبطل الاستدلال في نفسه.

وتوضيح ذلك: تعارف عند أهل المعقول تقسيم العلة إلى قسمين:

الأول: العلة الحقيقية، وإطلاق لفظ العلة عليها حقيقي؛ لأنها السبب الواقعي لوجود المعلول كالنار والإحراق.

والثاني: العلة المعدة، وإطلاق لفظ العلة عليها مجازي؛ لأنها ليست سبباً في إيجاد المعلول، وإنما تساعد على إيجاده من قبل علته عبر رفع موانعه، أو

إيجاد شروطه، كرفع الرطوبة عن الجسم المحترق حتى تحرقه النار، أو إيجاد المحاذاة الخاصة بينه وبين النار.

فالخشبة الرطبة، أو البعيدة عن مصدر النار لا تحترق، ولكن إذا رفعت الرطوبة وأوجدت المحاذاة والاتصال بينها وبين النار فإنها تحترق، وعلّة الإحراق هنا النار، وأما رفع الرطوبة وإيجاد المحاذاة فهما يساعدان على الإحراق، ومثل هذه يقال فيما إذا صب الزيت على الخشبة فإنه يسرع من إحراقها، وليس هو علّة الإحراق.

هذا في العلل الطبيعية، وكذلك في العلل المختارة، نظير إنجاب الولد، فإن الزواج والمقاربة بين الرجل والمرأة ليست علّة خلق الولد، وإنما هما علتان معدتان له، والخالق هو الله سبحانه، وقد ضرب القرآن الكريم مثلاً لهذه الحقيقة بمثل قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ۝٥٨﴾ ^(١) وَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أُمَّ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ۝٥٩﴾ ^(٢) وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ۝٦٣﴾ ^(٣) وَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ۝٦٤﴾ ^(٤) فإن مهمة الرجل والمرأة تنتهي بمجرد المقاربة ونزول النطفة في الرحم، ولكن خلق النطفة لدى الرجل والبويضة في المرأة وتخصيبها في الرحم ثم تطور الخلق مرحلة بعد مرحلة حتى يصبح إنساناً كاملاً ثم ولادته، هذه كلها ليست بفعل منهما، بل من الله سبحانه.

كما أن مهمة الفلاح تقتصر على حرث الأرض والبذر والسقي، وأما الإنبات والنمو والإثمار فهي من صنع الله سبحانه، ومن هنا عبر في الآية

١ - سورة الواقعة: الآية ٥٨-٥٩.

٢ - سورة الواقعة: الآية ٦٣-٦٤.

الأولى: ﴿تُمنون﴾ وفي الثانية: ﴿تَحْرُوث﴾ ولم يقل تنجبون وتزرعون؛ لأن ما بيد الإنسان فعله هو إنزال المني في الرحم وحرث الأرض وتهيتها للنبات، وأما خلق الولد والزرع فليس بيده، فلذا ورد عن المصطفى ﷺ: «لا يقولنَّ أحدكم زرع وتوليد حتى يزرع في الأرض»^(١) لأن الزارع هو الله^(٢)، وعليه فإطلاق لفظ الوالد والزرع على الأب والفلاح مجازي لا حقيقي؛ لأنه معد وليس بعلة حقيقية.

والماتر في العلة الحقيقية أن المعلول يدور مدارها وجوداً وعدمًا، بخلاف المعدة فإنها قد يبقى المعلول وإن انتفت العلة، وهذه تنطبق على الأمثلة التي تمسك بها المعتزلة، فإن البناء والكاتب والصانع ليسوا عللاً حقيقية وإنما معدات، ولذا قد يبقى البناء والكاتب والمصنوع ويموت البناء والكاتب والصانع؛ لأن حدوثها وبقائها يتعلق بعلة الحقيقية وليس بهذه الثلاثة المذكورة، والعلة الحقيقية للبناء مثلاً هو اجتماع أجزائه وعناصره بالشكل المناسب، ووجود الخصوصيات الخاصة في الأجر والخص على التماسك والالتصاق والاستقرار على الهيئة التي وضعها البناء، وهذا الاجتماع لا يدور مدار البناء وجوداً وعدمًا وإنما مدار قابلياته وخصائصه حدوثاً وبقاءً؛ إذ ينتهي دور البناء عند وضع الحجر على الحجر مع مواد البناء الأخرى، وأما قيام البناء والتصاقه وبقاؤه فلا يتعلق بإرادته؛ ولذا يفشل عمله إذا كانت المواد فاقدة لخصوصيات الالتصاق، كما لو كان الجص مستهلكاً، والطابوق متهرئاً، وهكذا.

١ - مجمع البيان: ج ٩، ص ٣٧٢، تفسير الآية المزبورة.

٢ - انظر الكافي: ج ٥، ص ٢٦٢، ح ١؛ تفسير نور الثقلين: ج ٧، ص ٢٥١، ح ٧٩.

ولكن حيث إن المعتزلة توهموا أن البناء علة حقيقية لا معدة ووجدوا أن الإنسان يموت ويبقى البناء توهموا أن الممكن يفتقر إلى العلة حدوثاً لا بقاءً، والحال أن الأمثلة المذكورة هي معدات، والمعدات ليست عللاً فلا تصلح دليلاً لمدعاهم؛ إذ لو كانت عللاً لاستحال انفكاك المعلول عنها؛ لأن المعلول كما يفتقر إلى العلة حدوثاً يفتقر إليها بقاءً أيضاً، وهذه قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص.

نعم ربما تكون علة الحدوث غير علة البقاء لإمكان اجتماع أكثر من علة على معلول واحد على نحو التعاقب، ولكن لا يمكن استغناء المعلول عن العلة بحال من الأحوال، وهنا نسجل هفوة علمية أخرى على هذا المسلك، وهي أنا حتى إذا تنزلنا وسلّمنا أن البناء علة للبناء وليس بمعد، ولكن لا مانع من أن يكون هو العلة المحدثه، وأما العلة المبقية فهي الخصوصيات الذاتية في مواد البناء على التماسك والالتصاق.

وعليه فإن موت البناء لا يلازم انتفاء البناء؛ لأن البناء علة الإحداث وليست علة الإبقاء. نعم إذا فقدت المواد خصوصياتها الذاتية كان انتفاؤها سبباً لانهدام البناء، ونلاحظ أن الخلط الحاصل لدى أصحاب هذا القول بين العلة الحقيقية والمعدة وإعطاء خصوصيات العلة الحقيقية إلى العلة المعدة، ثم الخلط بين العلة المحدثه والعلة المبقية أوقعهم في هذه النتائج الخطيرة.

الوجه الرابع: أن المبنى الذي بنوا عليه المعتزلة نظريتهم غير صحيح، لأن علة حاجة الممكن إلى العلة ليست الحدوث؛ لأن الحدوث حقيقة انتزاعية تنشأ من ملاحظة وجود الشيء بعد عدمه، أو طرو الكون والفساد عليه،

وهذا لا يمكن أن يؤسس رابطاً حقيقياً للعلاقة بين العلة والمعلول؛ لأنه وصف متأخر عن الوجود وليس سابقاً عليه، فلو قيل بأنه سبب الحاجة والافتقار لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب، وهو محال، وبيان هذه الحقيقة يتوقف على بعض التفصيل فنقول: اختلفت المدارس الفكرية في تفسير حاجة الممكن إلى العلة اختلافاً كبيراً، وتعددت فيه الآراء، وتترتب على هذا الاختلاف نتائج علمية واعتقادية مهمة.

اختلاف الآراء في حاجة الممكن

وباختصار: يمكن تصنيف هذه الآراء تبعاً لمدارسها إلى أربعة:

الرأي الأول: للماديين، وقد ذهبوا إلى أن حاجة الممكن إلى العلة نابعة من ذاته؛ لأن كل موجود بما هو موجود مفتقر إلى سبب لوجوده، ولا يمكن أن يتصور وجوداً غير معلول، وقد نسب هذا الرأي إلى كثيرين^(١)، ولكنه في الحقيقة لم يأت بشيء جديد يغير ما ذهب إليه الحكماء والمتكلمون؛ إذ إن سبب افتقار الموجود إلى العلة لا بد وأن يرجع إلى القصور الذاتي عن الموجودية من دون علة، وحيث يعود السؤال عن منشأ القصور، وهو لا يخلو إما أن يكون المهية أو الوجود، فيثبت قول أحد الطرفين، وينتفي هذا القول.

الرأي الثاني: للمتكلمين، وقد ذهبوا إلى أن علة حاجة الممكن هو حدوثه، ومرادهم من الحدوث هو وجوده بعد عدمه^(٢)؛ إذ عرّفوا الحادث

١ - انظر شرح المنظومة (للمطهري): ج ٣، ص ١١٤؛ فلسفتنا: ص ٢٧٢.

٢ - كشف المراد: ص ٤٥؛ شوارق الإلهام: ص ٨٩؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٢٤٠.

بأنه المسبوق بالعدم، ويقع في مقابله القديم، وهو الذي لا يحتاج إلى علة، وعلى أساسه ساوقوا بين القدم والغنى، وهذا هو ما تبنته المعتزلة، وبنيت عليه نظريتهم في التفويض، ونسبه الفخر الرازي إلى أكثر أرباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس^(١)، وقد عرفت ما فيه.

الرأي الثالث: للحكماء، وتبعهم فيه جمع غير قليل من المتكلمين^(٢)، وقد ذهبوا إلى أن علة الحاجة هو الإمكان، وأرادوا به الإمكان الماهوي، باعتبار أن مهية الممكن متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا الوجود واجب الثبوت لها ولا العدم، ولذا عبّروا عنه بسلب الضرورة عن أحد الطرفين^(٣). هذا التساوي في النسبة يعبر عنه بالإمكان، ويراد به إمكان الوجود والعدم، وهي سبب حاجة الممكن إلى العلة.

وحيث إن الإمكان لازم ذاتي للمهية فإنه لا ينفك عنها بحال من الأحوال، وعلى هذا الأساس فإن احتياج الممكن إلى العلة ذاتي ويلازمه في حالتي الحدوث والبقاء معاً، وهذا الرأي يثبت بطلان نظرية المعتزلة القائمة على إنكار حاجة الممكن إلى علة البقاء، ولكنه قد لا يسلم من الإشكال على مسلك الفلاسفة أنفسهم وإن سلم عن الإشكال على مسلك المتكلمين؛ لأنه مستند إلى أصالة المهية، بينما مسلك الحكماء العام أصالة الوجود، وهذا نوع من التناقض بين المبنى والبناء.

١ - انظر المطالب العالية من العلم الإلهي: ج ٤، ص ١٩.

٢ - انظر كشف المراد: ص ٤٥؛ القول السديد: ص ٣٨؛ شرح المنظومة (للمطهري): ج ٣، ص ١١٦.

٣ - كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٢٦٧.

نعم إذا أرادوا من الإمكان الماهوي أن الإمكان حقيقة انتزاعية ينتزعاها الذهن بعد ملاحظة عدم ضرورة الوجود بالنسبة إليه وعدم ضرورة العدم فإنه قد يتوافق مع مسلك أصالة الوجود، ولكنه لا يصلح للرد على نظرية المعتزلة؛ لأنه على هذا التوجيه يكون مفهوماً متأخراً عن وجود الممكن فلا يعقل أن يكون علة لحاجته إلى العلة، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه.

وقد حاول البعض دفع الإشكال بالقول بأن العقل يلحظ أولاً المهية ثم يصفها بالإمكان، ويصدق بثبوتها فيحكم باحتياجها إلى العلة من جهة إمكانها، فيحكم بإيجاب العلة لها من جهة القاعدة المقررة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبعد ذلك يحكم بإيجاد العلة لها وبوجودها عقب ذلك الإيجاب^(١)، ولكن الدفع غير سديد؛ لعدم إمكان تصور الإمكان قبل تصور المهية الممكنة، ولا يمكن تصور مهية الممكن دون ملاحظة نسبتها إلى الوجود والعدم، فيعود محذور الدور؛ لأن تصور الإمكان توقف على تصور الإمكان.

الرأي الرابع: لجمع من الحكماء والمتكلمين المتأخرين والمعاصرين الذين ساروا على خلاف الحكمة المشائية - على حد قولهم - حيث تمسكوا بمبدأ أصالة الوجود، وقالوا بأن علة حاجة الممكن إلى العلة هو الفقر الذاتي، وعبروا عنه بالإمكان الوجودي، أو الفقري في مقابل الإمكان الماهوي، ومرادهم أن الممكن في جوهره وذاته مفتقر إلى العلة، وعلى هذا فإن الفقر هو عين المعلول وذاته، وهو أمر حقيقي لا انتزاعي ولا اعتباري، كما أنه لا ينفك عنه بحال من الأحوال؛ لأنه ذاتي، ومن هنا يصلح جواباً لنظرية المعتزلة؛

١ - تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري (لميرزا مهدي الاشتياني): ص ٣٢٦.

لأن الإمكان الفقري يثبت حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً.

وقد استفيد هذا التوجيه من مثل قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(١) والفقر في اللغة هو الحاجة الضرورية^(٢)، وينطبق على حاجة الممكن إلى الخالق؛ لقصوره الذاتي عن أصل الوجود، وعن دوامه وبقائه من دون عطاء وعناية من الله سبحانه، ومقابلة الغنى والفقر تكشف عن أن سر العلاقة بين الخالق والمخلوق ليست الوجود ولا الحدوث ولا الإمكان الماهوي، بل الفقر الذاتي إلى الغني الذاتي، ولعل وصف الغني بالحميد في الآية للإشارة إلى أن هذا التقابل يستدعي الحمد والشكر، وهذا لا يصح إلا إذا كان الموقف يستدعي إفاضة المواهب والنعم على الفقير حتى يكون موجوداً قائماً في أصل الوجود وفي كماله.

وربما يعضد هذا التوجيه الروايات الشريفة التي نصّت على أنه سبحانه خلق الأشياء (لا من شيء)^(٣) فإن هذا المعنى لا يستقيم مع أصالة المهية؛ لأنها شيء، سواء كانت في الخارج أو في الذهن، وإنما يتوافق مع مبدأ الجعل البسيط الذي أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، ولكن مر عليك في برهان الغنى والفقر عدم خلو هذا الإمكان من الإشكال؛ لانه يستلزم نسبة الجبر إلى الخالق والقول بقدوم العالم؛ لأن الحكماء القائلين به التزموا بأن الغنى الذاتي والفقر الذاتي متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهذا يستدعي

١ - سورة فاطر: الآية ١٥.

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٤١، (فقر)؛ مجمع البيان: ج ٨، ص ٢٣٨، تفسير الآية المزبورة.

٣ - شرح أصول الكافي: ج ٣، ص ٣٠٠؛ تفسير الألوسي: ج ٢٥، ص ١٤٦.

أزلية الفيض والاستفاضة بما يمتنع معه الانقطاع، ولازم ذلك القدم والجبر، بينما يندفع المحذور على القول بأن الفعل الإلهي تابع للإرادة، ويحدث وفق موازين الحكمة والعدل، فلا جبر في فعله ولا قدم في العالم.

ويتحصل مما تقدم: أن تمامية استدلال المعتزلة على التفويض يتوقف على إثبات أن علة حاجة الممكن إلى العلة هو الحدوث، والحال أنه ليس بتام؛ لأن علة الحاجة هو الفقر الذاتي، وهو ملازم لوجود الممكن في كل لحظة وأن، فكما أن الممكن يفتقر إلى العلة حدوثاً يفتقر إليها بقاءً، بلا فرق بين ذاته وبين صفاته أو أفعاله، فدعوى أن الممكن مستغن عن العلة في الفعل وأنه مفوض فيما يفعل باطلة.

ولا يخفى أن الوجوه الأربعة المذكورة يكفي كل واحد منها لإبطال هذا الأساس العقلي لنظرية التفويض، فعلى فرض وقوع المناقشة أو الإشكال في بعضها فإن في غيره كفاية، أو في المجموع من حيث المجموع.

وهذا فضلاً عن تواتر الآيات والروايات الدالة بالنص الصريح على أن قدرة الله سبحانه حاکمة على كل شيء في الوجود، وهو المؤثر الحقيقي في هذا الوجود، وحتى فعل الإنسان ومشيئته فإنها متأخران رتبة عن مشيئة الله وفعله، فالقول بالتفويض تكذيب صريح للنص والضرورة الشرعية. قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿وَلَا نَقُولُ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾^(٢) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ^(٣) إذن لا انفكاك بين

١ - سورة التكويد: الآية ٢٩.

٢ - سورة الكهف: الآيتان ٢٣-٢٤.

مشيئة العبد ومشية الله، بل بينهما ترتب طولي، فلا العبد يفعل مستقلاً عن مشيئة الله، ولا الخالق عز وجل يقهر العبد على فعله، بل الخالق خلق الإنسان قادراً مريداً مختاراً يفعل ما يريد بإذنه ومشيته سبحانه.

وهذا المضمون هو ما جاءت به الأخبار الشريفة، ففي رواية حريز عن الصادق عليه السلام: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أن الله عز وجل أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله عز وجل في حكمه وهو كافر، ورجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يقول: إن الله عز وجل كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ»^(١).

والظاهر أن الكفر هنا منهجي أو عملي لا اعتقادي؛ لأن لازم الجبر والتفويض نسبة النقص إلى الخالق، وهذا ما لا يليق بشأنه، فالإصرار على الاعتقاد به مع الالتفات إلى لازمه موجب للكفر، ولذا يدخل النار كما ورد عن الصدوق عن حفص بن قرط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: من زعم أن الله تبارك وتعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله الله النار»^(٢) وهذه النصوص إذا لوحظت بالقياس إلى ظواهر بعض الآيات التي تمسك بها المعتزلة لإثبات مدعاهم تكون حاكمة عليها؛

١ - بحار الأنوار: ج ٥، ص ٩، ح ١٤؛ وانظر الفصول المهمة: ج ١، ص ٢٣٤، ح ١٣؛ تحف العقول: ص ٤٦٠؛ الخصال: ص ١٩٥، ح ٢٧١.

٢ - التوحيد: ص ٣٥٩، ح ٢.

لأنها نص وتلك ظواهر دفعاً للتعارض أو لترجيح المرجوح لو قيل بتقدمها عليها.

والحاصل: أن القول بالتفويض باطل، وكذلك القول بالجبر؛ لأنها خارجان عن ميزان التوحيد الصحيح، وهنا نؤكد على عدة حقائق هامة:

الحقيقة الأولى: إن إبطال نظرية المعتزلة لا يساوق إنكار الاختيار والحرية في فعل البشر؛ لأن النقد الذي وجه إلى هذه النظرية موجه إلى إفراطها في الاختيار وادعاء أن الإنسان مفوض وخالق لأفعاله، وليس إلى إنكار أصل الاختيار كما توهمه الأشاعرة والماديون، فإن إنكار حرية الإنسان واختياره في الأفعال مساوق لإنكار البديهة والوجدان وضرورتي العقل والشرع، كما أن إثبات استقلاله في خلق الفعل مناف للتوحيد، فالحد الوسط بين الأمرين هو اختيار الإمامية.

وتوضيح ذلك: أن القائلين بأن العباد مختارون في أفعالهم لا مجبرون على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: هو المعتزلي القائم على نظرية التفويض، وأن الإنسان خالق لأفعاله، وقد ذهبوا إلى هذا القول ظناً منهم بأن العدل الإلهي وتنزيه الباري من فعل القبيح لا يتم إلا بهذا الطريق، وقد عرفت بطلانه في الصغرى والكبرى.

الاتجاه الثاني: هو الوجودي؛ إذ ذهب بعض فلاسفة الغرب من أمثال بول سارتر ومن تأثر بمدرسه الفكرية إلى أن الإنسان حر مطلق لا يتحكم فيه شيء من خارج ذاته من وراثته أو بيئته أو تعليم، وهي المبادئ الثلاثة التي تؤثر

في الإنسان ولا شيء من داخله كالغرائز والميول؛ لأنه يتولد كالمرآة الصافية بلا ميل أو اتجاه، ولا خلفيات سابقة تحكمه وتسيّره، وإنما هو الذي يلوّن نفسه ويختار أفعاله، ولعل من هنا سموا أصحاب هذا القول بالوجوديين؛ لأنهم يرون وجود الإنسان واختياره هو أساس شخصيته وحرية، فلا تأثير لأي شيء آخر في ذلك، ومن هنا أنكر أصحاب هذا القول القضاء والقدر وكل ما يجعل الإنسان مسيراً، وقالوا إن الإنسان يتكون بلا ماهية، أي بلا مشخصات خاصة^(١)، وواضح أن هذا الإفراط في الرأي جاء في مقابل الإفراط الجبري الذي ذهب إليه أصحاب النظرية المادية على ما عرفته في نظرية الجبر.

وواضح أن هذه النظرية ليست على حق في كل ما تقول ولا على باطل في كل ما تقول، بل هي خلطت بين هذا وذاك، فإن أرادت أن الإنسان يختار فعله وشخصيته بنحو العلية المستقلة فهي نظرية المعتزلة، وليست بشيء مغاير لها، ويرد عليها ما ورد على تلك.

وإن أرادت أن الإنسان ليس علة تامة لأفعاله ولكنه علة لصناعة شخصيته بمعنى أنه أبداً لا يتأثر بشيء من العوامل الخارجية حتى من قبيل نقل الصفات الوراثية والتعليم والتربية والمزاج الذي يتأثر بالبيئة وإنما يولد من دون أي صفة وصبغة حتى على مستوى المقتضيات والاستعداد فهذا مما ينكره العلم والوجدان.

وإن أرادت أنه يولد حاملاً معه هذه الصفات ولكن له أن يغيّرهما بإرادته

١ - انظر عصر التجربة والتحليل: ص ١٢٥؛ الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٣٣٦.

وفعله فهو وجيه، وعليه قام النظام السلوكي والجزائي في البشر، وهو ما يقوله الإمامية في الأمرين بين الأمرين.

ولكن يرد عليه إنكار القضاء والقدر؛ لأنها في الوقت الذي يتضمنان الجبر يتضمنان الاختيار أيضاً على ما ستعرفه في المطلب القادم.

الاتجاه الثالث: هو الشيعي الإمامي، ويقوم على نظرية الأمرين بين الأمرين التي تنكر الجبر المطلق والتفويض المطلق، وتوازن بين حرية الإنسان في أفعاله والاعتقاد بالعدل الإلهي وتنزيهه الباري من القبائح.

ويتحصل: أن نظرية الاختيار في أفعال البشر صحيحة في نفسها ولكن الإشكال أنها أخذت بنحو الإفراط والمغالاة فيه، وهذا ما أوقع أصحابها بالمحاذير العقلية والشرعية.

الحقيقة الثانية: أن نظريتي الجبر والتفويض صحيحتان من حيث الكبرى؛ لأن الأولى تقوم على التوحيد الأفعالي والثانية تقوم على العدل الإلهي، وكلاهما حقيقتان تامتان لا نزاع فيهما ولا إشكال، وإنما الإشكال الذي وقعت فيه كلا النظريتين يعود إلى الصغرى؛ إذ زعم الجبريون بأن التوحيد الإفعالي لا يتحقق إلا بالقول بالجبر، وزعم التفويضيون بأن العدل الإلهي لا يتحقق إلا بالتفويض، ومن المفارقات العلمية التي وقعوا فيها أيضاً أن كل ما تمسك به المعتزلة من الأدلة فإنه ينفي الجبر، ولكنه في عين الحال لا يثبت التفويض بالمعنى الذي ذكره، كما أن كل ما تمسك به الأشاعرة من أدلة لإثبات مدعاهم لم يفد إلا نفي التفويض، ولم يثبت الجبر بالمعنى الذي ذكره، وهذا خلل علمي كبير يزيد كلا النظريتين بطلاناً؛ لأنه يلحق

الاستدلال بالمغالطة، كما أن علاقة الجبر والتفويض ليست علاقة الضدين اللذين لا ثالث لهما حتى إذا انتفى أحدهما ثبت الثاني، وذلك لوجود ضد ثالث لهما يبطل كلا النظريتين وهو ما قالت به الإمامية.

الحقيقة الثالثة: تؤكد وثائق التاريخ أن المعتزلة فرقان.

الأولى: سياسية.

والثانية: كلامية.

فهناك ما يؤكد أن كلمة معتزلة أطلقت على جماعة امتنعوا عن بيعة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عام ٣٥ هـ، منهم سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وحسان بن ثابت وأسامة بن زيد بن حارثة الأنصاري؛ إذ اعتزلوا عن البيعة وقالوا: لا يحل قتاله أو القتال معه، فسموا بالمعتزلة لاعتزالهم بيعته عليه السلام ^(١).

وفي تاريخ الطبري أن قيس بن سعد والي مصر بعث إلى الإمام علي عليه السلام يقول: إن قبلي رجالاً معتزلين قد سألوني أن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس، ورأيت أن أكف عنهم ولا أتعجل حربهم وأن أتألفهم ^(٢)، واستمر هذا الاتجاه إلى عهد الإمام الحسين عليه السلام؛ إذ ورد أن أناساً اعتزلوا بعد الهدنة مع معاوية فلزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشغل بالعلم والعبادة فسموا معتزلة ^(٣).

١ - الملل والنحل: ص ١٣٥؛ فرق وطبقات المعتزلة: ص ٦؛ تاريخ الفرق الإسلامية: ص ١٣٠.

٢ - تاريخ الطبري: ج ٤، ص ٥٥٤.

٣ - الرد على أهل الأهواء والبدع (للملطي): ص ٣٦؛ تاريخ الفرق الإسلامية: ص ١٣٠.

ويظهر أن الاعتزال السياسي نشأ من مصالح أو جهل بالموقف الصحيح من الأحداث التي ابتلت بها الأمة بعد نبينا، وأن أصحاب هذا الاتجاه هم الذين اختاروا لأنفسهم هذا الاسم، بخلاف الاعتزال الكلامي؛ إذ يستفاد من بعض النصوص أنه نشأ من شبهات فكرية كان منشأها سياسي لكنها تطورت وصار لها أصول وآراء في المعتقدات الإلهية^(١).

وفي سبب تسميتهم بالمعتزلة ورد أنه دخل على الحسن البصري رجل وكان في مجلسه واصل بن عطاء زعيم المعتزلة فقال: ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة - يعني الخوارج - وجماعة أخرى يرجون الكبائر، ويقولون لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد ذلك؟ فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، فأثبت المنزلة بين المنزلتين؛ وقال: إذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خلد في النار؛ إذ ليس في الآخرة إلاّ فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكن يخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار، فقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل، فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة^(٢).

وقيل إنهم أنفسهم اتخذوا هذا الاسم، وقيل إن العامة سموهم بذلك لاعتزالهم قول الأمة بأسرها أن مرتكب الكبيرة من المسلمين^(٣)، ولا تنافي

١ - تاريخ الفرق الإسلامية: ص ١٣٤.

٢ - الملل والنحل: ص ٥٣؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٥٧٤، (المعتزلة).

٣ - تاريخ الفرق الإسلامية: ص ١٣١.

بين الأقوال؛ لأن المصطلحات تبدأ بالاستعمال مرة ثم تسود وتنتشر حتى يصبح لها وضعاً تعينياً يشترك فيه الجميع.

ويمكن القول بأن الخلافات السياسية لم تكن بعيدة عن نشوء المعتزلة كاتجاه كلامي خالفوا فيه آراء علي عليه السلام أولاً، ثم استمروا يخالفون الأئمة عليهم السلام وشيعتهم وإن كانوا متأثرين بهم من جهة أخرى باعتبار أن أصولهم كانت شيعية^(١)، ولذا تراهم يتفقون مع الإمامية في شيء ويختلفون معهم في شيء آخر.

الحقيقة الرابعة: ينقسم التفويض بمعناه المصطلح على ثلاثة أقسام.

الأول: التفويض التكويني، ويراد به أن الله سبحانه بعد أن خلق العباد وأودع فيهم القدرة والإرادة أمرهم بالطاعات، ونهاهم عن المعاصي، وفوض إليهم الأمر يفعلون ما يشاؤون، ويعتزل عنهم فلا يناهم لطف ولا رحمة ولا توفيق ولا خذلان من الله سبحانه، وسيحاسبهم على أفعالهم في الآخرة، وهذا النحو من التفويض هو الذي تبنته المعتزلة كما عرفت، وقد عرفت أن القول به يخرج الخالق سبحانه عن سلطانه، وينسب العجز إليه، فالقول به باطل.

الثاني: التفويض التشريعي، ويراد به أن الله سبحانه فوّض إلى العباد شرائعه وأحكامه، وأباح لهم أن يفعلوا ما يشاؤون من الأعمال دون حظر أو تحريم، وهو قول لبعض الفرق الضالة من المسلمين، وغيرهم أسس

١ - انظر قاموس الرجال: ج ٣، ص ١٩٧، ترجمة الحسن البصري، (١٨٥٥)؛ ج ١٠، ص ٤٢٣، ترجمة واصل بن عطاء (١٠٦٦).

بدوافع سياسية في الغالب، والنهج العلمي القائم في الغرب من حيث التقنين والسياسة العامة يؤكد هذا الالتزام، والقول به موجب لنقض غرض التكوين والتشريع، ومخل بموازين العدل الإلهي، وخروج عن الأدب والنظام العامين، فهو باطل.

وقد استشرى هذا الفكر في بعض الفرق الصوفية يقال لها المحمرة. قالوا ليس لنا قدرة على الاجتناب عن المعاصي ولا على الإتيان بالمأمورات، وليس لأحد في هذا العالم ملك رقبة ولا ملك يد، والجميع مشتركون في الأموال والأزواج، وقيل إنهم يجتمعون في عيد لهم ذكوراً وإناثاً فإذا ما أطفئت السرج والنييران افتض فيها الرجال النساء، وكانوا لا يصلون ولا يصومون ولا يرون الجهاد ضد الكفار^(١)، وينسبون لجماعة من أقطابهم درجة الواصل، وهي مرتبة معنوية يزعمون يصل بها القطب إلى مقام تباح له الواجبات فلا يصلي ولا يصوم ولا يعبد الله بشيء من الأحكام.

الثالث: التفويض الولائي، ويراد به أن الله سبحانه فوض أمر دينه إلى محمد وآل محمد ﷺ كما فوض إليهم أمر الخلق والإيجاد والحساب والعقاب بعد أن رباهم وأدبهم وعصمهم من الذنوب، ونزههم من الخطأ والشر والنقصان، وأطلعهم على ملاكات أحكامه وموازين حكمته وعدله، فجعلهم السادة والقادة والحاكمين في أمر التشريع والتكوين. يفعلون لا باستقلال منهم في الفعل، ولا بمعزل عن قدرة الله ومشيتته، بل بأمره وإذنه، وهذا النحو من التفويض يعبر عنه بالولاية العامة، وهي سلطة إلهية خاصة منحها الله لبعض

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٧٩؛ ص ٨٠، هامش رقم ١؛ وانظر الفرق بين الفرق: ص ٢٦٦ وما بعدها.

عباده المقربين تمنحهم القدرة والصلاحية للتصرف في شؤون الكون، وإذا تعلق بالخلق والتكوين يعبر عنها بالولاية التكوينية، وإذا تعلقت بالشرعية والأحكام يعبر عنها بالولاية التشريعية، وهذا التفويض هو مصطلح كلامي خاص مستفاد من النصوص الشريفة، وهو في نفسه ممكن عقلاً، بل وواقع خارجاً. تضافرت عليه الأدلة والشواهد، وكلما قيل أو يقال في امتناعه أو استلزامه الغلو أو الشرك فهو مردود لم ينشأ من تصور صحيح للمسألة، فإن التفويض المذكور مبني على وجوه:

أحدها: أن يكون الباري عز وجل قد علمهم ﷻ بالاسم الأعظم الذي تدعن له سائر الموجودات وتطيع.

ثانيها: أن يكون عز وجل قد علمهم وأطلعهم على أسرار التكوين وقوانينه، كما أطلعهم على أسرار التشريع وحكمه، فعرّفهم إرادته وحكمته، وجعلهم يشرعون ويحكمون كما يجب الله سبحانه ويريد، فهم لا يشطون ولا يخالفون له أمراً أو إرادة؛ لأنهم معصومون مكرمون، ويقرب هذه الفكرة مثال نائب الرئيس الحاذق الذي يعلم بتفاصيل ما يريد الرئيس ويحبه فيتصرف طبق موازينه لا يخرج عنها يميناً ولا شمالاً.

ثالثها: أن يكون عز وجل قد منحهم قدرة وسلطة معنوية تتسخر لأجلها الأشياء بأمر الله وإذنه بحيث لا تخالف لهم أمراً، ولا تملك لنفسها سلطة في مقابل سلطتهم وقدرتهم.

رابعها: أن يكونوا بها لهم من مقامات معنوية سامية لم يبلغها ملك مقرب ولا نبي مرسل أولياء الله وأحباءه، بل وعاء قدرته وإرادته ومظاهر علمه

وحكمته، فتصرفهم هو تصرفه، وفعلهم هو فعله، لا بمعنى التنزيل والاتحاد الذي يقوله العرفاء، بل إن الله سبحانه جعلهم خلفاءه ومظاهر فعله وحكمته، فهم يتصرفون ويفعلون ويشرعون ويحكمون لا من قبل أنفسهم، بل بقدرة الله وإرادته وعلمه وحكمته؛ إذ هم من أنفسهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً.

ونلاحظ أن هذا النحو من التفويض مما لا يباه العقل، بل يحكم بضرورة وجوده ضمن موازين علمية دقيقة، وقد أخبر الشرع بوقوعه في القرآن؛ إذ نسب الخلق إلى عيسى عليه السلام والإمامة إلى ملك الموت، وسخر الرياح لسليمان عليه السلام تجري بأمره حيثما شاء، ونسب تبديل العصي إلى أفعى لموسى عليه السلام ونحوها من آيات ومعاجز، وهو ما تواترت به الأحاديث في السنة الشريفة نكتفي هنا برواية محمد بن سنان قال: كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فأجريت اختلاف الشيعة في قدرة الإمام وعلمه فقال: «يا محمد! أن الله تبارك وتعالى لم يزل متفرداً بوحديته، ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة فمكثوا ألف دهر، ثم خلق جميع الأشياء فأشهدهم خلقها، وأجرى طاعتهم عليها، وفوض أمورها إليهم، فهم يملكون ما يشاؤون، ويحرمون ما يشاؤون، ولن يشاؤوا إلا أن يشاء الله تبارك وتعالى» ثم قال: «يا محمد! هذه الديانة التي من تقدمها مرق، ومن تخلف عنها محق، ومن لزمها لحق. خذها إليك يا محمد»^(١) وسنفضل هذه الحقيقة في مباحث الإمامة، ونستعرض أدلتها وبراهينها العقلية والنقلية وتحليلها وفق قواعد العلم الحديث والتجارب الحسية.

ويتحصل: أن التفويض له معنيان سلبي وإيجابي، والأول منه هو ما قالته المعتزلة في التكوين والفرق الإباحية في التشريع، وأما الثاني فهو الذي يقوم عليه الاعتقاد الصحيح بالتوحيد الأفعالي، ولولاه لم يقم للمؤمن إيمان صحيح، ويؤكد هذه الحقيقة ما ستعرفه في مباحث الإمامة وما نستعرضه في الأمرين الذين جمعت فيه الإمامية بين الاعتقاد الصحيح بالتوحيد الأفعالي وبحرية الإنسان في أفعاله، فوازنت التوحيد بالعدل الإلهي تكويناً وتشريعاً.

النظرية الثالثة: وهي للشيعة الإمامية

وتقوم على نفي الجبر المطلق ونفي التفويض المطلق، ويعبر عنها بالأمر بين الأمرين تيمناً بما ورد عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»^(١).

وخلاصة النظرية: أنها تنفي أن يكون الإنسان مجبراً على جميع أفعاله كما يقول المجبرة، وتنفي أن يكون علة لجميع أفعاله كما يقول المفوضة، وإنما تصنف أفعال الإنسان على ثلاثة أصناف:

الأول: الأفعال القهرية، وهي التي تصدر بالجبر دون إرادة واختيار منه، فيكون صدورها منه صدور المعلول عن العلة الطبيعية نظير دقات القلب، وهضم المعدة، والسمع في السامعة، وامتلاك القدرة على الفعل، وامتلاك الإرادة والاختيار في القدرة، بمعنى أن الإنسان يوجد قادراً فاعلاً مريداً،

١ - الأمالي (للصدوق): ص ١٦٨؛ بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٩٧.

فإن هذه الأفعال توجد مع الإنسان وجوداً جبرياً، وهي من مقتضيات الحكمة الإلهية في الفعل، لتوقف وجود الإنسان أو حياته وكمالاته عليها، وقد مر عليك أن كل ما يتوقف عليه وجود الشيء أو كمالاته فإعطاؤه إليه واجب؛ لأن حرمانه منه خلاف الحكمة.

ومن الواضح أن هذه الأفعال لا تقع مداراً للذم والمدح ولا للتكليف والأمر والنهي؛ لأن ذلك كله يتوقف على القدرة والاختيار والإنسان مجبور فيها.

الثاني: الأفعال الاختيارية، كالأكل والشرب والضرب باليد والإبصار بالباصرة والكلام والمشي والقيام والقعود ونحو ذلك من أفعال، وهذه الأفعال تقع في حيز قدرة الإنسان واختياره، وله سلطة تامة على القيام بها أو عدمه كما يشهد به الوجدان، ولذا تقع مداراً للتكليف والأمر والنهي، وعليها يقوم نظام الثواب والعقاب والمدح والذم.

الثالث: الأفعال اللطيفية، وهي الأفعال التي تقع بقدرة الإنسان واختياره إلا أن نتائجها تستند إلى الله سبحانه بسبب توفيقه أو خذلانه، وهذا ما يشهده الوجدان في الكثير من الأشياء التي يريدونها، ويسعى للحصول عليها، ولكن ليس دائماً يتحقق له ما يريد، وإنما قد يصل فيكون موفقاً، وقد يفشل فيكون مخذولاً، كالنجاح والفشل في الاختبارات الدراسية، والهزيمة والنصر في الحروب والمعارك العسكرية، والربح والخسارة في بعض الأعمال التجارية ونحو ذلك. وهذه الأفعال تتسم بثلاث مزايا:

الأولى: أنها تختص بالأفعال التسيبية للإنسان لا المباشرة؛ بدهة أن نجاح

الطالب بالاختبار وانتصار الجيش في المعركة غير مقدور بالمباشرة، إلا أنه مقدور بالواسطة والأسباب، واللفظ الإلهي فيها خاص لا عام، ويعبر عنه بالتوفيق والهداية، بخلاف الأفعال المباشرة فإنها ترجع إلى قدرة العبد واختياره، وهي وإن كانت ترجع إلى اللطف أيضاً لكن اللطف فيها عام يرجع إلى الحكمة في الفعل.

الثانية: أن التوفيق فيها يتم بالمساعدة الإلهية على توفير المقتضيات وإزالة الموانع، فالطالب قادر بالمباشرة على الدراسة والحضور في قاعة الاختبار والتصدي للإجابة، إلا أن إعطائه الصحة وقوة الحافظة ورفع الخوف والارتباك وكل ما يمكن أن يمنع من أداء الامتحان أو إعطاء الجواب الوافي أو تحبيب الأستاذ وإشفاقه بالطالب في مورد التصحيح أو إعطاء الدرجة التي يتمناها الطالب فهو ليس من العبد نفسه، بل من الله سبحانه، ومثله الخذلان ولكن يقع على خلافه، وذلك بإيجاد موانع النجاح أو التخلية بين العبد وبين أسباب الفشل ليقع فيه.

الثالثة: أن القدرة على الفعل والمبادرة إليه بيد الإنسان وله السلطة التامة عليه، إلا أن لطف الله سبحانه وتوفيقه يأتي في رتبة التسديد والتأييد، فلولا أن يقدم العبد على العمل لا يناله توفيق في النجاح، فاللطف في الفعل يتوقف على وجود الفعل، وعلى هذا الأساس ينسب الفعل إلى العبد إلا أن النتيجة تنسب إلى الله سبحانه، ولذا اسميناها بالأفعال اللطيفية؛ لأن أصل الفعل من العبد والوصول إلى غاياته ونتائجه من الله سبحانه.

ولم نعثر في كلمات القوم على من صنّف الفعل هذا التصنيف الثلاثي إلا

أن الاستفادة من كلمات الجبرية والمفوضة والإمامية ومن موارد الاستدلال والنقض والإبرام بينهم أن الصنف الأول من الأفعال خارج عن حريم النزاع؛ إذ لا خلاف بينهم في أن وجود الإنسان وخلقته وخصوصياته النفسية والبدنية خارج عن قدرته وإرادته، بل الله سبحانه يخلق العبد على حسب ما يريد وكيفما يريد.

وأما النزاع في الصنفين الآخرين، فقال المجبرة بأنها من أفعال الله، وقال المفوضة إنها من أفعال العبد مستقلاً عن الله، وقال الإمامية إنها منهما معاً، وهو ما أكدته النصوص الواردة عن أئمتهم في توضيح هذا الجانب؛ إذ نفت أن يكون العباد مجبرين على أفعالهم، كما نفت أن يكونوا مفوضين فيها بنحو مطلق؛ لأن كل واحد من هذين القولين مناف للتوحيد الأفعالي، والتوحيد الحق يكمن في الحد الوسط بينهما، وهو من مختصات علم أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم؛ إذ سئل الصادق عليه السلام عن الجبر والقدر - أي التفويض - فقال: «لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم»^(١).

وفي صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام قالوا: «إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون» قال: فسئلا عليه السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالوا: «نعم أوسع مما بين السماء والأرض»^(٢).

١ - الكافي: ج ١، ص ١٥٩، ح ١٠.

٢ - الكافي: ج ١، ص ١٥٩، ح ٩؛ التوحيد: ص ٣٦٠، ح ٣.

وهي تشير إلى أن بطلان نظرية الجبر ناشئ من تنافها مع العدل الإلهي؛ لاستلزامها نسبة الظلم إليه سبحانه، وبطلان نظرية القدرة والتفويض ناشئ من سلب القدرة عنه سبحانه، وتؤكد وجود نظرية ثالثة توازن بين القدرة والعدل، وتتجنب هفوات الجبر والتفويض، وقد نزهها الإمام عليه السلام عنهما، وأشار إلى أن الفاصلة بينها وبينهما أوسع مما بين السماء والأرض؛ لكي لا يتوهم متوهم ويقول بأن هذه النظرية ليست قائمة بنفسها، وإنما اقتبست من هذه شيئاً ومن الأخرى شيئاً آخر.

وفي صحيحته الأخرى عن الصادق عليه السلام قال: قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: «الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها» فقال له: جعلت فداك ففوض الله إلى العباد؟ قال: فقال: «لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي» فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال: فقال: «نعم أوسع مما بين السماء والأرض»^(١).

ويتحصل من النصوص: أن النسبة بين الجبر والتفويض ليست نسبة الضدين اللذين لا ثالث لهما، بحيث يؤدي بطلان أحدهما إلى ثبوت الثاني قهراً، وذلك لوجود ضد ثالث يمكن التمسك به بعد إبطال كلا الضدين السابقين، وقد أكدنا هذه الحقيقة لكي لا يتوهم البعض بأن إيجاد قول ثالث بينها محال؛ لأنه يستلزم رفع الضدين المنحصرين اللذين لهما حكم النقيضين.

وهذه النظرية الثالثة هي الحد الوسط الذي يجمع بين عموم السلطة الإلهية وتأثيرها المطلق في الوجود وبين العدل الإلهي الحاكم على الأشياء،

بخلاف نظرية الجبر التي تمسكت بعموم السلطة الإلهية على حساب العدل، ونظرية التفويض التي تمسكت بالعدل على حساب عموم السلطة، ولعل هذا أحد وجوه تسميتها بالأمر بين أمرين، وقد أكد هذه الحقيقة القرآن الكريم في آيات عديدة، حيث نسب الفعل إلى العبد وإلى الخالق تارة بنحو السببية، وتارة بنحو اللطف، وتارة بنحو المظهرية والاتحاد المعنوي، ومنها قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾^(١).

والآية صريحة الدلالة على أن للقتل والرمي نسبتين نسبة إلى العبد ونسبة إلى الله سبحانه، وواضح أن هذه النسبة ليست على نحو الشراكة لاستحالتها بين الخالق والمخلوق، فلا بد وأن تكون بنحو السببية، بمعنى أن الله سبحانه منحهم القدرة والشجاعة على القتل، فيكون هو السبب البعيد، أو بمعنى أن أمر الله سبحانه للمؤمنين وللنبي المصطفى ﷺ بالقتل والرمي نسب الفعل إليه بلحاظ التسبب، كما يقال قتل الأمير الجاني، باعتبار أنه أمر بذلك وإن كان المباشر غيره، أو بمعنى أن الله سبحانه وفقهم في ذلك حتى أصابوا الأعداء وقتلوهم، أو بمعنى أن فعل النبي ﷺ والمؤمنين هو مظهر فعل الله، وإرادتهم هو تجلي إرادته، فالفعل هو فعلهم ولكن الصيغة تعود له سبحانه لرضاه بفعلهم وتوفيقه لهم، والجمع بين هذه المعاني غير ممتنع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قَتَلُوهُمْ يَئِدُّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾^(٢) وهي كالأية الأولى في الدلالة على الجمع بين نسبة الفعلين.

١ - سورة الأنفال: الآية ١٧.

٢ - سورة التوبة: الآية ١٤.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٣) وغيرها من الآيات الدالة على أن أعمال الناس ونتائجها متوقفة على الإذن الإلهي التكويني؛ إذ من دونه لا يملك الناس لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً.

والآيات صريحة في نسبة الأفعال إلى الناس بلحاظ المباشرة وإلى الله سبحانه بلحاظ التوفيق والتسديد، أو بلحاظ التسبيب. يعبر عنه بالإذن التكويني باعتبار أنه أوجد الآلات والمقتضيات التي يتمكن بها الإنسان من إصدار الفعل، وبإزالة الموانع القاهرة التي تحول دون وقوعه، فصدور الفعل من العبد مباشرة، وهو أيضاً بإذن الله سبباً وتوفيقاً، فلا جبر في الفعل ولا تفويض، بل منزلة بينهما، وهذا ما تواترت بمضمونه الأخبار.

وفي رواية الجعفري عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده الجبر والتفويض فقال: «ألا أعطيك في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، ولا يخاصمكم عليه أحد إلا كسرتموه؟» قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: «إن الله عز وجل لم يُطع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، وهو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن أتممت العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادراً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه» ثم قال عليه السلام: «من يضبط

١ - سورة التكويد: الآية ٢٩.

٢ - سورة البقرة: الآية ٢٤٩.

٣ - سورة يونس: الآية ١٠٠.

حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»^(١).

ونلاحظ أن النص الشريف يؤكد التوازن الشديد بين سيادة المشيئة والسلطة الإلهية في الوجود وبين العدل، فليس للعبد ملك ولا قدرة دون تمليك الله وإقداره، كما ليس له فعل أو تأثير إلا أن يأذن بذلك ولم يجل بين إرادة العباد وبين ما يفعلون.

فالعباد أحرار فيما يفعلون؛ لأنه سبحانه شاء لهم ذلك، ولكنهم ليسوا مستقلين فيما يفعلون؛ إذ متى ما أراد الله أن يمنع من ذلك منع، ولكنه أمرهم بالطاعات ونهاهم عن المعاصي وجعل الخيار لهم فيما يفعلون؛ ليختبرهم وينظر كيف يعملون، فيجزى كلاً بحسب عمله، وتؤكد هذه النتيجة رواية هشام بن الحكم. قال: سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على ذلك قادراً؟ قال عليه السلام: «لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب؛ لأن الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، واحتج عليهم برسله، وقطع عندهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون، ويستوجبون بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم إياه العقاب» قال: فالعمل الصالح من العبد هو فعله؟ والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: «العمل الصالح العبد يفعله والله به أمره، والعمل الشر العبد يفعله والله عنه نهاه» قال: أليس فعله بالآلة التي ركبها فيه؟ قال: «نعم، ولكن بالآلة التي عمل بها الخير قدر بها على الشر الذي نهاه عنه» قال: فإلى العبد

١ - التوحيد: ص ٣٦١، ح ٧؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ١٣٢، ح ٤٨؛ الاختصاص للمفيد: ص ١٩٨؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٦، ح ٢٢.

من الأمر شيء؟ قال: «ما نهاه الله عن شيء إلا وقد علم أنه يطيق تركه، ولا أمر بشيء إلا وقد علم أنه يستطيع فعله؛ لأنه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون»^(١).

ويتحصل: من مضمون هذه الأخبار الشريفة نتيجتان:

الأولى: أن نظرية الجبر والتفويض تتناهيان مع التوحيد الأفعالي، الأولى من جهة نسبة فعل القبيح إليه، والثانية من جهة نسبة العجز إليه.

والثانية: أن الاعتقاد الصحيح بالتوحيد الأفعالي يقوم على التوازن بين العدل وعموم السلطة الإلهية، فلا ينسب إلى الخالق القبيح ولا ينفي قدرته على فعله، وإنما ينفي وقوعه منه لمنافاته لكماله، وهذا التوازن الاعتقادي أسسه الأئمة عليهم السلام، وأطلقوا عليه عنوان (الأمر بين الأمرين) ويمكن شرح هذه الحقيقة - أي الأمر بين الأمرين - من أكثر من جهة:

الأولى: جهة النظام التكويني.

وتقريبها: أن الله سبحانه خلق الإنسان وأعطاه القدرة على الفعل، وجعله مريداً مختاراً فإن شاء فعل وإن شاء ترك، فليس الإنسان في نفسه قادراً ولا مختاراً، بل بما أعطاه الله سبحانه وأقدره، وبما أعطاه من سلطة على نفسه يتصرف كيف يشاء، فكل ما للإنسان من قدرات ومواهب هي من الله سبحانه وليست من نفسه، ولكن شاء الله عز وجل أن يجعل الإنسان قادراً حراً مختاراً في أفعاله إجراء لسنة الاختبار والامتحان، ومجازاة لسنة العدل الإلهي، ولو شاء الله أن يسلب منه القدرة والاختيار فعل، ولكن حيث يتنافى

١ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٨٣؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٨-١٩، ح ٢٩.

مع الحكمة الإلهية لم يفعله، فأعطاء الإنسان القدرة والاختيار في الأفعال هو مقتضى الحكمة، ولا يسلب الله ذلك منه ليس لأنه غير قادر على ذلك، بل لأنه يتنافى مع مقتضى حكمته وعدله.

وعلى هذا الأساس فإن ما يصدر من الإنسان من أفعال وتصرفات اختيارية يصح نسبتها إلى الله سبحانه باعتبار أنه الذي أوجد الإنسان قادراً مختاراً، وهو الذي أعطاه السلطة على الفعل، كما يصح نسبتها إلى الإنسان باعتبار أنه أوجد الفعل، وهذا النحو من النسبة مستعمل كثيراً في العرف؛ إذ يصح أن ينسب الفعل إلى الجهاز الذي صنعه المهندس باعتبار صدور الفعل منه مباشرة، كما يصح نسبه إلى المهندس باعتبار أنه أوجده وجعله بالكيفية التي تمكنه من إظهار الأثر.

وهكذا ينسب الانتصار العسكري إلى السلطان باعتبار أنه كَوَّن الجيش وأعطاه القوة والصلاحية للعمل، وينسب إلى الجيش باعتبار أنه باشر الحرب وحقق الانتصار، فالعلاقة بين فعل الخالق وفعل العبد هي علاقة السبب الحقيقي والسبب المباشر، وكل منهما ينسب إليه الفعل بلحاظ مختلف؛ إذ ينسب ما يفعله الإنسان إلى الله باعتبار أنه الذي خلق الإنسان وكونه قادراً مريداً كما كونه حياً عاقلاً سمياً بصيراً، وينسب إلى الإنسان باعتبار أنه يصدر الفعل بإرادة واختيار منه.

ونتيجة ذلك: أن لا يكون الإنسان مجبراً على فعله؛ لأن ما يفعله بإرادة واختيار منه، ولا هو مفوض في فعله بمعنى أنه سبب لفعله في معزل عن قدرة الله وإرادته.

وهذا هو ما تؤكد به بعض الأخبار؛ إذ مر أمير المؤمنين عليه السلام بجماعة بالكوفة وهم يختصمون في القدر، فقال لتكلمهم: «أبالله تستطيع؟ أم مع الله؟ أم من دون الله تستطيع؟» فلم يدر ما يرد عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنك إن زعمت أنك بالله تستطيع فليس إليك من الأمر شيء، وإن زعمت أنك مع الله تستطيع فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنك من دون الله تستطيع فقد ادعيت الربوبية من دون الله» فقال: يا أمير المؤمنين لا بل بالله أستطيع^(١)، فصحح الإمام عليه السلام جوابه.

وفي رواية أخرى خاطب بها عباية بن ربعي الأسدي في معنى الاستطاعة أيطل بها الجبر والتفويض، ووضع الأمر بين الأمرين بقوله: «تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملكها كان ذلك من عطائه، وإن سلبها كان ذلك من بلائه، وهو المالك لما ملكك، والقادر على ما عليه أقدرك»^(٢).

ونلاحظ صراحة هذين النصين في إثبات التوازن بين الأمرين، فقدرة الإنسان على الفعل من الله سبحانه، وصدور الفعل من الإنسان، ولذا صار أمر بين أمرين، أي بين الجبر والتفويض، وبه يتحقق التوحيد؛ إذ لا ينسب ما يفعله الإنسان من قبائح إليه سبحانه، ولا يستقل الإنسان بفعلها وصدورها، وبهذا ينحفظ التوحيد بموازنة العدل وسعة السلطة الإلهية.

الثانية: جهة الإذن التكويني

وتقريبها: أن الآيات الشريفة تضافرت في الدلالة على أن الأفعال البشرية

١ - التوحيد: ص ٣٥٢-٣٥٣، ح ٢٣؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ٣٩، ح ٦١.

٢ - تحف العقول: ص ٢١٣؛ وانظر الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٥٦.

المادية والمعنوية تتم بإذن الله سبحانه؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢) وحتى أولياء الله وأنبياءه وهم يفعلون المعجز والكرامات فإنهم يفعلونها بإذنه سبحانه، ففي معجز عيسى عليه السلام قال سبحانه: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُرِي الْأَكْثَمَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾^(٣) والمراد من الإذن هنا التكويني لا التشريعي، وهو يستعمل في ثلاثة معان:

الأول: العلم كما في اللغة^(٤). يقال أذن بالشيء أي علم به، وفي التنزيل: ﴿فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾^(٥) أي كونوا على علم، ويقال أذنه الأمر وأذنه به أي أعلمه^(٦)، والمعنى أن ما من فعل يقوم به الإنسان إلا وهو حادث بعلمه سبحانه، ومناسبة الحكم والموضوع تقتضي حمل العلم هنا على التعليم؛ لامتناع حمله على معناه المصدرية؛ لاستلزامه توضيح الواضح؛ بداهة أن كل شيء في الوجود يحدث بعلمه سبحانه، ولكن حيث إن الإنسان جاهل بالذات فلا يمكن أن يفعل شيئاً دون تعلم منه سبحانه إما بالفطرة والجبلة أو بالإلهام أو بتسخير الأسباب له، وبهذا يتضح أن ما يفعله الإنسان يرجع إلى

١ - سورة يونس: الآية ١٠٠.

٢ - سورة التغابن: الآية ١١.

٣ - سورة المائدة: الآية ١١٠.

٤ - معجم مقاييس اللغة: ص ٥٠، (أذن)؛ انظر ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧١، (أذن)؛ مجمع

البحرين: ج ٦، ص ١٩٨، (أذن).

٥ - سورة البقرة: الآية ٢٧٩.

٦ - لسان العرب: ج ١٣، ص ٩، (أذن).

قدرته، فهو سببه ولكنه بتعليم وهداية من الله سبحانه، وعلى هذا الأساس يصح نسبة الفعل إلى الإنسان باعتبار المباشرة وإلى الله سبحانه باعتبار التعليم، فإن المعلم سبب لفعل المتعلم.

الثاني: المشيئة والأمر، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾^(١) أي بإرادته وأمره^(٢)، ويعتضد هذا المعنى بالآيات الكثيرة التي علقت وقوع الفعل الإنساني على المشيئة الإلهية كقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾^(٣) والآية صريحة الدلالة في أن الأصل في كل فعل هو إرادة الله وأمره، ومن هذه المشيئة تنفرع إرادة الإنسان ومشيتته، وحيث لا يصح أن تكون المشيئتين على نحو الشراكة العرضية استقلالاً أو شراكة بأن يكون لإرادة الإنسان بعض التأثير ولإرادة الله بعضه الآخر؛ لأنه شرك، ولا يصح أن يكون منسوباً إلى الله سبحانه دون الإنسان؛ لأنه مخالف للوجدان والعقل؛ إذ بعد أن حكم العقل بضرورة ثبوت العدل لأفعاله سبحانه لا يعقل أن تنسب إليه قبائح البشر، أو يحاسبهم على ما لا يفعلون؛ لأنه ظلم، فيتعين أن يكون الفاعل هو الإنسان بعد أن شاء الله سبحانه له ذلك، وأراد له أن يكون حراً مختاراً فيما يفعل، فيكون فعله في طول فعل الله أو مظهراً لفعله سبحانه وهو المطلوب.

الثالث: الإذن الوضعي، ويراد به إجازة صدور الفعل منه^(٤) في مقابل

١ - سورة النساء: الآية ٦٤.

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧١، (إذن).

٣ - سورة التكويد: الآية ٢٩.

٤ - انظر لسان لعرب: ج ١٣، ص ١٠، (أذن)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٠٠، (أذن).

التكليف. يقال أذن له في الشيء أي أجاز فعله وأمضاه، وأذن المالك البيع أي أمضى وقوعه، ويتحقق الإذن في الفعل بإيجاد المقتضيات من حيث القوة والقدرة والاختيار وقابلية الفعل على الصدور منه ورفع الموانع التي تحول دون وقوعه، ومن هنا قالوا: إن الإذن مقارن لحدوث الفعل والترك، ومصداقه الحيلولة دون وجود الموانع، أو التخلية بين الإرادة والفعل بعدم إيجاد الموانع، أو عدم صرف الإرادة أو الميل إلى غيره، فكل فعل يصدره الإنسان يكون معلقاً على الإجازة التكوينية في صدوره بإيجاد مقتضيات الصدور، أو برفع موانعه، فدور الإجازة هنا دور الشرط لا العلة.

وعلى هذا الأساس يصح نسبة الفعل إلى العبد باعتبار مباشرته وإلى الباري عز وجل باعتبار إجازته التكوينية بوقوعه، وعلى كل هذه المعاني يتضح أن معنى الأمر بين الأمرين هو أن إرادة الله سبحانه وإذنه شرط في وقوع كل ما يريد الإنسان فعله، وواضح أن الشرط لا يسلب الفاعل القدرة على الفعل، كما لا يجعله سبباً مستقلاً لصدوره، فلا يلزم منه جبر ولا تفويض.

الثالثة: جهة السببية

فإن من الثابت عقلاً ونقلاً أن الله سبحانه خلق الوجود وسيّره على نظام السببية، ويتلخص هذا النظام في سلسلة طولية من الأسباب والمسببات. كل مسبب قريب له سبب قريب، وهكذا تتصاعد السلسلة حتى تصل إلى السبب الحقيقي للوجود وكل حالاته وخصوصياته، وهو الله سبحانه، ويتميز هذا النظام بخصوصيتين:

الخصوصية الأولى: أن سلسلة الأسباب ترجع في جوهرها إلى سبب

حقيقي واحد يعبر عنه بمسبب الأسباب؛ لأن كل سبب يقع في السلسلة السببية هو في نفسه ممكن الوجود، فيفتقر في أصل وجوده وفي اتصافه بالسببية إلى الغير، وهكذا يتصاعد الأمر حتى يصل إلى من كَوّن هذا النظام وأودع فيه قوانينه، فإنه غني مطلق لا يفتقر إلى غيره، وهو الحق سبحانه على ما عرفته في براهين التوحيد.

الخصوصية الثانية: أن كل سبب وإن كان في نفسه مفتقراً إلى الغير ولكن افتقاره لم يفقده التأثير في غيره، وذلك لأن الله سبحانه أراد لكل سبب أن يكون مسبباً لغيره، وعلى هذا فإن السبب هو منشأ الأثر بلحاظ سببيته القريبة، ولكنه بلحاظ النظام العام لقانون السببية يرجع إلى الله سبحانه، ولو طبقت هذه الضابطة على أفعال البشر يتضح معنى الأمر بين الأمرين، لأن الإنسان هو السبب القريب لفعله، وهذه السببية ترجع إلى قدرته وإرادته اللتين أودعهما الله سبحانه فيه، فلذا يصح نسبة الفعل إليه، كما يصح نسبته إلى الخالق عز وجل باعتبار أنه كَوّن السبب وسير العالم وفق نظام السببية، فهو السبب البعيد، فإذا أوجد الإنسان فعلاً في الخارج فإنه ليس بمجبر عليه؛ لأنه يوجد بإرادته واختياره وليس إيجاده له بمعزل عن قدرة الله وإرادته، فيكون أمراً بين أمرين.

وقد نسب هذا التوجيه إلى أكثر أهل العقول من أصحابنا الحكماء والمتكلمين^(١)، ولعله مستفاد من مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْبَعُ سَبِيًّا﴾^(٢) وقولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسبابها، فجعل لكل شيء

١ - انظر الحكمة المتعالية: ج ٦، ص ٣٧١-٣٧٢، (هامش)؛ نهاية الحكمة: ص ٣٠١.

٢ - سورة الكهف: الآية ٨٩.

سبباً^(١) الدالان على أن نظام السببية أصل حاكم في هذا الوجود، وأن هذا الأصل جعله الله سبحانه لاقتضاء حكمته ذلك، وحيث إن الانتساب في هذا السلسلة طوي لا عرضي وكل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ينتفي الجبر كما ينتفي التفويض.

الرابعة: جهة القيمومية

وتقوم على أساس أن فعل الإنسان هو فعل الله سبحانه ولكن بالمظهرية والتجلي؛ بداهة أن ليس في الوجود فعل إلاّ فعله، ولا مؤثر إلاّ هو، ولكنه سبحانه جعل بعض الأشياء مظاهر لفعله وإرادته، فمثلاً جعل النبي ﷺ مظهر نوره وعلمه وقدرته، وجعل المطر والرياح والتراب والأم مظهر رحمته، وجعل الكسوف والخسوف والزلازل ونحوها مظهر غضبه، وكل هذه الأشياء تصدر أفعالها حقيقة، كما أن فعلها هو فعله، كما جعل فعل الإنسان مظهراً لفعله، وإرادته مظهراً لإرادته؛ إذ لا حكم إلاّ الله، ولا حول ولا قوة إلاّ به؛ لأنه القيوم على الأشياء، والمدبر لها، وكل شيء قائم به.

وعلى هذا فإن ما يفعله الإنسان وإن كان يصدر من الإنسان مباشرة إلاّ أنه في عين الحال هو فعل الله، لا باعتبار وجود اثنية بينهما، بل باعتبار أن فعل الإنسان هو مظهر فعل الله، والمحل القابل الذي يعكس صفاته وآثاره.

ويمكن توضيح ذلك بمثالين في الماديات والمعنويات نريد بهما تقريب المعنى إلى الذهن لا المطابقة التامة، ومثال الماديات الروح والجسد، فإن الوجود الخارجي للإنسان مثلاً هو عبارة عن كيانه القائم الذي بحسب

١ - الكافي: ج ١، ص ١٨٣، ح ٧.

ظاهره جسد حي وحساس متحرك بالإرادة، ولكن بحسب واقعه هو الروح والنفس الإنسانية التي تقوّم وجوده، وإليها تعود كل أفعاله وأحاسيسه ومشاعره.

فالروح في الإنسان هي أساس كل فعل ونشاط ولكن عبر الجسد، فإذا مشى الإنسان فإن روحه تمشي ويتجلى ذلك على الرجلين، وإذا تكلم فإن روحه تتكلم ويتجلى كلامه في الفم واللسان، وهكذا سمعه وبصره وفكره وشعوره، وكل هذه الأفعال أصلها الروح، فلولا الروح لم يكن للجسد أي فعل أو نشاط كما يلحظ ذلك في الموت، فإن انفصال الروح عن الجسد يصيرها كالخشبة اليابسة، ولكن حينما تحل الروح في الجسد فإنه يكون كياناً حياً قائماً بالنفس يفعل ما يريد، ويختار ما يشاء.

وعلى هذا الأساس يصح نسبة الفعل الصادر إلى الروح كما يصح نسبته إلى الجسد، ولكن تعدد النسبة ليس على نحو التعدد والاثنية، بل على نحو التجلي والمظهرية، فإن الروح حقيقة شفافة لا تدرك من دون الجسد، كما أن الجسد حقيقة ترايبية لا تملك حساً ولا حياة ولا حركة، فبينها غاية المغايرة، ولكن جعل الله سبحانه الجسد مظهراً لأفعال الروح، ونشاطه نشاطها مع أنهما بحسب الحقيقة والجوهر متباينان.

ونلاحظ هنا أن الفعل واحد ولكن تارة يلحظ فيه السبب، وتارة يلحظ فيه ظهور أثر السبب عليه، فيكون فعل الجسد مظهر فعل الروح، فلا الجسد مجبر على فعل الروح، ولا هو سبب تام في الفعل دون الروح، بل كلاهما له أثر فيه.

وأما مثال المعنويات فأفعال النبي ﷺ فإنها مظهر أفعال الله ومجلى صفاته، فلذا يعد فعله فعل الله بحسب الاعتبار والمعنوية، فهو فعل واحد ولكن إذا لوحظ فيه المباشرة ينسب إلى النبي ﷺ، وإذا لوحظ فيه التسبب ينسب إلى الله سبحانه، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١) دلالة صريحة على أن كلام النبي وحي، وهو كلام واحد، ولكن إذا لوحظت فيه جهة الصدور فهو كلام نبوي، وإذا لوحظت جهة السندية والتسبب فهو وحي إلهي.

وتتضح هذه الحقيقة أكثر في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٢) فإنها صريحة في إثبات أن بيعة النبي هي بيعة مع الله سبحانه، وأن يد النبي ﷺ هي يد الله؛ إذ ليس لله سبحانه يد جارحة لتنزعه عن الجسم والجسمية، ولكن جعل يد النبي يده وبيعته يبعته باعتبار أن النبي مظهر إرادة الله ومجلى صفاته، ومن هنا يصح نسبة البيعة إلى النبي باعتبار المباشرة وإلى الله سبحانه باعتبار المظهرية، فلا جبر في ذلك بحيث تلغى يد النبي وإرادته، ولا تفويض بحيث تلغى إرادة الله وقدرته، بل هو أمر بين أمرين يحفظ الاختيار في فعل النبي كما يحفظ سلطة الخالق عز وجل وقدرته في الوجود، ونلاحظ أن هذا التوجيه يفترق عن التوجيهات السابقة بميزتين:

الميزة الأولى: أن الفعل فيه لم ينتسب إلى فاعلين أحدهما على نحو الحقيقة والآخر على نحو المجاز، ولا أحدهما على نحو الفاعل المباشر والآخر على

١ - سورة النجم: الآية ٣-٤.

٢ - سورة الفتح: الآية ١٠.

نحو السبب، ولا أحدهما الفاعل القريب والآخر البعيد، وإنما النسبة إلى كلا الفاعلين نسبة حقيقية؛ لأن الفعل واحد والفاعل كذلك إلا أن الفاعل المباشر هو مظهر للسبب ووعاء إرادته ومشيتته.

الميزة الثانية: أن استناد الفعل إلى الخالق هنا سبحانه مباشر أيضاً من دون واسطة، باعتبار أنه الفاعل القيوم على الأشياء المحيط بها علماً وقدرة وإرادة، ويتضح هذا المعنى أكثر على مسلك الإمكان الفقري، وأن علة حاجة الممكن إلى العلة ترجع إلى فقره الذاتي إلى الغني المطلق، فيكون كل شيء في الوجود بما له من ذات وصفات وأفعال هو فعل له سبحانه باعتبار قيمومته به وافتقاره الدائم إليه، وهو ما ربما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٤) لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿١﴾ فمعيته سبحانه للإنسان لا معية وحدة ولا اتحاد كما هو واضح، بل معية حاجة وفقير، ومعية علم وقضاء وحكم، فيبصر ما يعلمه الإنسان ويجازيه على ما فعل، وهو في عين الحال مالك لكل شيء، وإليه ترجع جميع الأمور.

فليست معيته تجبر الإنسان على فعل، ولا تنعزل عنه فيكون هو الخالق لافعاله، بل معية قيمومية وتدبير، ولعل هذا بعض ما يشير إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «داخل في الأشياء لا بالمجازة، خارج عن الأشياء لا بالمزايلة»^(٢) أي دخوله في الأشياء لا على نحو الاتحاد أو الجبر، ولا خروجه عنها بمعنى المباينة والاستقلال، فالخالق والمخلوق اثنان في الحقيقة وفي

١ - سورة الحديد: الآية ٤-٥.

٢ - شرح الأسماء الحسنى: ج ٢، ص ٩٦ ح الحكمة المتعالية: ج ٢، ص ٢٦١.

الفعل، وبينهما مباينة، لكن بينونة صفة لا بينونة عزلة كما قال عليه السلام (١).

ويتحصل: أن كل فعل يصدره الإنسان فإن له نسبة الوجود الربطي والحاجة أو الفقر الذاتي إليه سبحانه؛ إذ ليس في الوجود أحد سواه قائم في نفسه ومقوم لغيره، فنسبة الفعل إليه سبحانه باعتبار أنه مقوم له، ونسبته إلى العبد باعتبار أنه مظهر صفاته ومجلى كمالاته.

الخامسة: جهة الإحاطة

وتقوم على أساس الإحاطة الإلهية التامة الشاملة بجميع الأشياء؛ إذ إن من أبرز صفات الخالق عز وجل إحاطته بالأشياء علماً وقدرة وتأثيراً، ولولا هذه الإحاطة يبطل الغنى والكمال في وجوده.

وقد مر في مباحث الصفات أن كل ما يتنافى مع العلم والقدرة يجب سلبه عنه سبحانه، وعليه فما من فعل يفعله الإنسان إلا وهو محيط به إحاطة العلم والقدرة والتأثير، ومن هذه الجهة يصح نسبة الفعل إلى الخالق باعتبار أنه المحيط بكل شيء، وإلى العبد باعتبار أنه الفاعل له، ولا يلزم من الإحاطة الإلهية بالأشياء جبر؛ لأن إحاطته سبحانه بكل شيء أحاطة بما هو عليه من الذات والصفات والآثار، ومن الصفات أن يكون المحاط قادراً مختاراً فيما يفعل، كما لا يلزم منها تفويض؛ لأن كل ما يفعله المحاط يقع في محيط الخالق وقدرته وإرادته، فلا جبر في فعل الإنسان ولا تفويض، بل هو أمر بين الأمرين.

١ - الاحتجاج: ج ١، ص ٢٩٩؛ بحار الأنوار: ج ٤، ص ٢٥٣، ح ٧؛ شرح الأسماء الحسنی: ج ١، ص ١٦.

ونلاحظ أن هذا التوجيه كسابقه يفترض أن الفعل واحد لا متعدد، وإنما تختلف النسبة بحسب اللحاظ والحيثية، وربما يمكن التمثيل له بالموكل والوكيل، فإن الوكيل كالأصيل في أفعاله، ويتصرف بحسب ما منحه الموكل من الصلاحية والسلطة على التصرف وجعله تحت نظره، فهو في عين الحال يتصرف بإرادة واختيار منه، ولكن تحت إحاطة علم الموكل وقدرته ورعايته، ولولا هذه الإحاطة فإنه لا يملك لنفسه سلطة ولا اختياراً في التصرف، ولكنه في عين الحال غير مستقل في التصرف بمعزل عن الموكل وإرادته، فإذا فعل شيئاً بحسب وكالته يصح نسبة الفعل إليه باعتبار أنه الفاعل، ويصح نسبته إلى الموكل باعتبار إحاطته الأصيلية.

ومثله يقال في تصرف المالك بالأصالة والمالك بالتبع، فإن المولى الغني - في الموالي العرفية - إذا منح لعبده المملوك مالاً وملّكه داراً وزوجّه وأعطاه أرضاً وسلطه على البيع والشراء ونحوها من شؤونه وجعله مختاراً فيما يفعل يتحقق هنا مالكان أحدهما أصيل والآخر تابع، والعبد المملوك في عين الحال الذي هو يملك حق التصرف بإرادة واختيار منه فإنه يبقى رهن العبودية والمملوكية لمولاه الأصيل، فلا مملوكيته تجعله مجبوراً في أفعاله، ولا حرّيته وسلطته تجعله فاعلاً مستقلاً عن مولاه فيكون مفوضاً، بل كل ما عنده هو أمر بين الأمرين، ومنشأ ذلك يعود إلى إحاطة المولى بالعبد وبكل ما له من صلاحيات وشؤون.

وهذا المعنى يقرب علاقة الخالق بال مخلوق، إذ إنه سبحانه خلق العبد ووهبه السلطة والمالك، وأعطاه القدرة على التصرف في شؤونه كيفما يريد، ولكن ليس بعيداً عن إحاطته وقدرته وإرادته، ولذا يصح نسبة فعل المخلوق

إليه سبحانه باعتبار إحاطته الشاملة، وإلى المخلوق نفسه باعتبار أنه فعله.
 فالله هو المالك والعبد مالك وحر ومختار أيضاً باعتبار ما ملكه الله سبحانه،
 وجعله كذلك، ولعل هذا ما يستفاد من قول أمير المؤمنين عليه السلام لعباية بن
 ربيعي المتقدمة: «فهو المالك لما ملكك، والقادر على ما عليه أقدرك»^(١).

ويتحصل مما تقدم عدة نتائج:

النتيجة الأولى: أن كل شيء في الوجود حادث بعلمه وقدرته وإرادته
 سبحانه، وقائم به حدوثاً وبقاءً، فهو القيوم المطلق، ولا حول ولا قوة ولا
 تأثير إلاّ به أو بإذنه، وهذا هو معنى التوحيد الأفعالي الذي لا يكون العبد
 موحداً إلاّ بالإيمان به، فلا يكفي في تمام التوحيد أن يؤمن العبد بوحدة الذات،
 وبوحدة الذات والصفات، بل لابد وأن يؤمن بوحدة الفاعل والمؤثر، وإليه
 ينتهي نظام العلل والأسباب مختارة كانت أو مجبورة، معنوية كانت أو مادية،
 بما أنه الخالق والمكوّن والموجد لكل ذلك والمسير له.

النتيجة الثانية: أن التوحيد الأفعالي ابتلي بإشكال كان ولا زال قائماً،
 وهو نقضه بفعل الإنسان وبعض العلل والأسباب الأخرى، فإن الوجدان
 والبرهان والتجارب الحسية تؤكد أن الإنسان فاعل مختار وله سلطة تامة على
 أفعاله، فكيف يمكن الجمع بين التوحيد الأفعالي الذي ينفي كل مؤثر غير
 الله وبين فاعلية الإنسان التي انعقد العلم واليقين على أنها مؤثرة.

وقد انقسم المسلمون بسبب هذا الإشكال إلى ثلاثة اتجاهات متناقضة؛
 إذ عجز الأشاعرة والمعتزلة عن إيجاد صيغة للجمع بين الأمرين، فلذا أنكر

الأول فاعلية الإنسان تحفظاً على إيمانه بالتوحيد الأفعالي فوقع في مخالفة البداهة والتوحيد نفسه؛ إذ نسب إلى الخالق الظلم ومخالفة الحكمة.

كما عجز الثاني عن ذلك فأنكر المؤثرية الإلهية في الأشياء تحفظاً على العدل وتنزيه الخالق من الظلم فوقع في نسبة العجز وسلب القدرة عنه وإبطال التوحيد باعتبار إيمانه بتعدد المؤثر في الوجود، بخلاف الإمامية حيث استندوا في مسلكهم إلى أئمة الهدى من آل محمد ﷺ فأجابوا عن الإشكال بنظرية الأمر بين الأمرين التي تقوم على التوحيد الأفعالي، وتلتزم بمؤثرية الإنسان في أفعاله ضمن توجيهات عديدة مر ذكرها محصلها النهائي الجمع بين عموم القدرة الإلهية وبين العدل الإلهي.

النتيجة الثالثة: أن مقولة الأمر بين الأمرين ليست تليقاً بين نظرية الجبر والتفويض، بل هي نظرية مستقلة قائمة بنفسها جمعت بين اختيار الإنسان في أفعاله ومؤثرية الخالق في الوجود، وهي الوحيدة القادرة على مواكبة الزمان وموازنة الفكر الإنساني مع نواميس الوجود وموازنة أفعال البشر مع ضوابط العدل والحكمة، وفي الوقت الذي عجزت فيها النظرية الأشعرية والتي هي عقيدة جمهور المسلمين عن تفسير الحوادث والأفعال ضمن مركب اعتقادي صحيح يحفظ كرامة الإنسان، ويكرّس مسؤولياته، ويكافئه على انجازاته وأعماله.

وأما النظرية الاعتزالية فيكفيها أنها باتت نادرة أو عديمة الوجود بين المسلمين. نعم يبقى سؤال يتفرع على نظرية الأمر بين الأمرين يتعلق بالقضاء والقدر سنتعرض إليه في المطلب القادم.

المطلب الثاني: القضاء والقدر في الفعل الإنساني

يتفرع على الاختيار في الأفعال البشرية بحث لا يقل أهمية عنه ينشأ من سؤال مفاده: أن القول بأن الإنسان مخير في أفعاله وأنه المسؤول عنها والمحاسب عليها يتنافى مع مبدأ آخر يعد من بديهيات الشرع ويشهد به العقل والوجدان وهو القضاء والقدر الإلهيان، فإن أول ما يخطر إلى أذهان العامة منها هو الجبر، وأن الإنسان محكوم بقانون تكويني إلهي اسمه القضاء والقدر لا يملك في مقابله قدرة ولا إرادة ولا اختيار.

وهذا المفهوم هو المشهور الرائج في الاستعمالات العرفية؛ إذ كثيراً ما يوجه الناس فشلهم في بعض الأعمال والمواقف بالقضاء والقدر، أو يعللون بعض المصائب والنكبات بذلك، كما إليه يرجعون النجاحات، وأحياناً يعبرون عنه بالخط أو القسمة أو قدم الخير و قدم الشر وغير ذلك من ألفاظ تختلف في المادة ولكنها تشير في مجملها إلى معنى واحد وهو أن عالم الغيب وقوانينه هي التي تتحكم بمصيره؛ لأنهم فهموا القضاء والقدر بأن كل شيء مقدر مكتوب للإنسان منذ الأزل، وليس بمقدوره أن ينفك عنه أو يتخلص منه، ولعل بعضهم يستند إلى ظواهر بعض النصوص دون روية أو جمع مع النصوص الأخرى التي تثبت التخيير فضلاً عن القرائن العقلية القاضية

بذلك، نظير قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(٢) ونحوهما، وقال قائلهم إن علم الله سبق في البشر، فعلم كفر من كفر منهم، كما علم إيمان من آمن، فأثبت علمه السابق في الخلق وكتبه وكل مسير لما خلق له وكتب عليه^(٣).

إلا أن الذي يراجع النصوص الصريحة وما يقضي به العقل يجد أن لهذا المفهوم معنى إيجابياً يضع العبد المؤمن في الميزان الصحيح للتوحيد، ويدعوه إلى العمل والأمل والتوكل على الله والاستمداد من عونه وخيره في كل خطوة ومسار.

فإن للقضاء والقدر معنيين:

أحدهما: سلبي، يفهمه العامة لاسيما أصحاب مدرسة الجبر وهو باطل.

وثانيهما: إيجابي، وهو ما أراده الشرع وحكم به العقل كما سنفصله.

وقبل ذلك نلفت النظر إلى ملاحظات:

الأولى: أن بحث القضاء والقدر من فروع بحث التفويض والأمر بين الأمرين؛ لأن القائلين بهما يلتزمون بأن الإنسان مخير في أفعاله، وأما الجبريون فهم في مندوحة من ذلك؛ لأن مسلكهم قائم على أن الإنسان مجبر، ومن مصاديق ذلك هو خضوعه للقضاء والقدر.

والثانية: أن المفوضة يعجزون عن إيجاد جواب مقنع يوفق بين نظرية

١ - سورة التوبة: الآية ٥١.

٢ - سورة الأنعام: الآية ١٨.

٣ - انظر لسان العرب: ج ٥، ص ٧٥، (قدر).

التفويض المطلق وبين القضاء والقدر؛ لاستحالة الجمع بينهما؛ بدهة أن القول بأن الإنسان علة تامة لأفعاله لا يمكنه أن يسلم بأن هناك قضاء وقدرًا إلهياً يحكم أفعاله وتصرفاته؛ لأنه تناقض وخلف، بخلاف الإمامية فإن مسلكهم في الأمر بين الأمرين هو الصيغة المثلث التي تجمع بين الأمرين. وهنا يتأكد مرة أخرى قصور نظريتي الأشاعرة والمعتزلة عن التوفيق بين أفعال البشر والسنن الإلهية في الوجود، كما يتأكد كمال النظرية الإمامية وقدرتها الكبيرة على موائمة الإنسان مع السنن والقوانين الكونية.

الثالثة: أن مسألة القضاء والقدر من الضرورات الوجدانية التي لا يختلف عليها أحد، وقد أقرها الشرع والعقل، فإن الشرع أخبر عن حكومة القدرة والإرادة الإلهية في الوجود، والعقل عضده بالبرهان من جهة أن كمال الخالق يستدعي عموم القدرة ونفوذ الإرادة في جميع الأشياء، فتحديدها أو سلبها يؤدي إلى نسبة العجز إلى الذات الإلهية وهو باطل، كما أن إلغاء قدرة الإنسان وإبطال إرادته واختياره يؤدي إلى نسبة العبث والظلم إليها، وهما باطلان أيضاً.

فالإيمان الصحيح بالتوحيد الأفعالي يستدعي إيجاد صيغة توفيقية تلتزم بمبدأ القضاء والقدر وبحرية الإنسان في أفعاله مع تنزيه الخالق عن العجز والعبث والظلم، وتحقيق هذه الصيغة تتم ببيان أمور:

الأمر الأول: في بعض المقدمات التمهيدية

قبل الدخول في بحث القضاء والقدر وبيان حقيقتها لابد من تقديم بعض المقدمات التمهيدية:

المقدمة الأولى: في وجوب الاعتقاد بالقضاء والقدر

إن الاعتقاد بالقضاء والقدر من شروط الإيمان؛ لذا يجب الاعتقاد بهما على وجهيهما الصحيح، وإنكارهما أو الإفراط والتفريط فيهما يخرجان العبد عن نهج التوحيد الأفعالي، فإن الاعتقاد الصحيح بهما يحفظ عقيدة المؤمن بعموم القدرة الإلهية وعموم العدل؛ لأن إنكارهما مستلزم للتفويض، وهو ملازم للشرك، والإيمان بحكومتها على كل أفعال الإنسان إخلال بالعدل والحكمة الإلهيين.

إذ لو قيل بأن كل ما يفعله الإنسان يخضع إلى قضاء وقدر إلهي، فلماذا أنزل الباري الكتب؟ وأرسل الرسل؟ وجعل التكليف؟ ووضع الثواب والعقاب؟ وكيف يحاسبه على أمور لم يفعلها هو؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الاعتقاد غير الصحيح بهما يؤدي إلى تعطيل العقل البشري وإلغاء طموحه وعبقريته في صناعة مستقبله وتطوير حياته وبناء حضارته، إذ لو كان كل ما يفعله الإنسان خاضعاً لقضاء وقدر ولا يملك في مقابلتها قدرة ولا عقلاً ولا اختياراً فلماذا يفكر ويعمل ويبني؟ ولماذا يمدح الذكي ويذم الغبي ويلام الفاشل ويشكر المنعم؟ ولماذا يمجد الفاتح ويشاد بالفالح بينما ينتقد غيرهما؟

ونلاحظ هنا أن الاعتقاد الصحيح بالقضاء والقدر ليس من الضرورات التي يقتضيها التوحيد الأفعالي، بل هو من الضرورات التي تقوم عليها حياة الإنسان في الدين والدنيا، وتعمر البلاد، وتشاد الحضارة، وهذه ميزة أخرى يتفوق بها الفكر الإمامي على غيره من المدارس الإسلامية الأخرى، ولذا عجزت عن إيجاد الحلول الناجعة للمشاكل الفكرية والسياسية، وإليها يعزى الكثير من التأخر والتخلف الذي أصاب العالم الإسلامي في مختلف الميادين بسبب الاستسلام للمشروع الغربي، وللحكام والأنظمة الظالمة التي تعد حكمها وتسلطها قضاء وقدرًا، وإنهم أولياء للأمر لا يجوز الخروج عليهم؛ لأنهم بأمر الله تولوا وبفعله حكموا.

المقدمة الثانية: في مراتب الاعتقاد بالقضاء والقدر

إن معرفة القواعد العلمية التي تتعلق بالعقائد والمعارف الإلهية على قسمين:

الأول: القواعد التخصصية، نظير عينية الصفات للذات الإلهية وأن كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات، وأن كل كمال يجب ثبوته إلى الواجب ولا يجوز سلبه عنه ونحو ذلك من الأصول والقواعد التي يجب معرفتها عقلاً أو عقلاً وشرعاً على المتخصصين، ولا يجب على غيرهم معرفتها، لأنها تعد من المبادئ الاجتهادية التي يتقوم بها الإيمان والمعرفة، ولا إشكال في أن الاجتهاد في المسائل الاعتقادية من الواجبات العينية على أهل الفن وإن اختلفوا في وجوبها على عموم المكلفين، ولا يختص وجوب المعرفة بالقواعد الإثباتية كالأمثلة المتقدمة، بل يشمل القواعد السلبية أو الباطلة كقاعدة

الواحد إذا أريد تطبيقها على الفاعل المختار، وقاعدة الوحدة الشخصية للوجود ونحوها من القواعد التي سلّم بها الحكماء والعرفاء ونحوهم مع أنها لا تستند إلى أصل صحيح، بل قام الدليل على بطلانها؛ بدهة أن معرفة بطلان هذه القواعد من شأنه أن ينزه التوحيد عن الشبهات.

والخلاصة: أن القواعد التي يجب معرفتها على المختصين تشمل القواعد المثبتة للاعتقاد أو الدافعة للاعتقاد الباطل، وتتسم هذه القواعد بميزتين:

الميزة الأولى: تعذر معرفتها على غير المتخصصين لتوقفها على الكثير من المبادئ والمقدمات العلمية والبرهانية التي لا يدركها عموم الناس - عادة - فلذا لا يحكم الشرع ولا العقل بوجود معرفتها؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور.

الميزة الثانية: أن عدم معرفتها لا يؤدي إلى إخلال في عقيدة الجاهل بها؛ لأنها لا ترتبط بأصل العقيدة ونتائجها الإلزامية وإنما في مقدماتها.

الثاني: القواعد المشتركة، وهي القواعد التي يشترك فيها عموم الناس بلا فرق بين المتخصصين وغيرهم، وعدم الاعتقاد الصحيح بها يضر بأصل العقيدة، نظير مسألة الجبر والتفويض، والقضاء والقدر، فإن الاعتقاد بالجبر ينعكس على الاعتقاد بالتوحيد كما ينعكس على أفعال العبد وتدينه وتصرفاته الأخلاقية، وعلى مواقفه السياسية، ولا يمكن للجاهل أن يقف مكتوف اليد تجاه الاعتقاد الصحيح بها، لأن عدم معرفتها يضر بعقيدته ويخل بإيمانه وبنظامه السلوكي في المجتمع.

ومن هنا قلنا إن الاعتقاد بالقضاء والقدر من شروط الإيمان، والإيمان

الكامل لا يتحقق بمجرد الاعتقاد بهما، بل لابد من أن يمر بثلاث مراحل:

الأولى: الاعتقاد بوجودهما.

والثانية: الرضا بهما قلباً.

والثالثة: التسليم لهما عملاً.

المقدمة الثالثة: المفهوم الديني للقضاء والقدر

إن مسألة القضاء والقدر والخلاف فيها ليست من المسائل التي جاء بها الإسلام، ولا أحدثها الإسلاميون من متكلمين وحكماء وغيرهم، وإنما هي أقدم من ذلك، وتؤكد الشواهد التاريخية والنصوص الشرعية أنها من مشتركات أهل الأديان، ولها جذور في الرسائل السماوية، فمنذ قديم الأيام كان الجدل قائماً بين أهل الفكر في أن الإنسان حر ومسؤول عن أفعاله وتصرفاته أم مجبر ومحكوم بالنواميس والمقدرات الغيبية^(١).

نعم ربما احتدم الجدل فيها بين المسلمين أكثر، وكان للقرآن والسنة الدور الكبير في إعطاء الصورة التوفيقية الصحيحة بين الأمرين بما يتوازن فيه التوحيد مع العدل بلا إفراط أو تفريط، وقد اختصت بهذا التوازن مدرسة الإمامية، بينما شطت فيه آراء بعض الحكماء؛ إذ انتهوا إلى معضلة الجبر، باعتبار أن إرادة الخالق أزلية وهي تعلقت بكل شيء في العالم بما فيه فعل الإنسان، وما تعلقت به الإرادة الإلهية فهو واجب الوجود بالغير؛ لاستحالة تخلف المراد عن الإرادة.

١ - انظر فلسفات إسلامية: ج ٢، ص ٩٤ وما بعدها.

وإن لم تتعلق به الإرادة فهو معدوم بالضرورة، ويستحيل وجوده، وعلى هذا الأساس يبطل القول بأن الإنسان مختار في أفعاله، ويثبت الجبر وحكومة القضاء والقدر، وقد تبعهم فيه الأشاعرة والسطحيون من العوام، حيث تذرعوا بالقضاء والقدر، وأخذوا يبررون أفعالهم وركونهم إلى مآسي الحكام والظلمة، باعتبار أن كل شيء واقع في الحياة فهو مخطط مكتوب، وعلى قول بعضهم ما يكتب على الجبين لا بد وأن تراه العين.

ومن الواضح أن هذا الاستدلال باطل؛ لأنه مبني على نفي قانوني السببية والمظهرية ونحوهما اللذين تقدم الكلام فيهما، وعلى توهم وقوع التنافي بين كون الشيء واجب الوجود بالغير وبين أن يكون الغير هو الإنسان، باعتبار أنه واقع ضمن سلسلة التوسيطية أو المظهرية التي ترجع في محصلتها إلى الخالق تبارك وتعالى من دون جبر ولا تفويض، والذي يتتبع النصوص يجد أن النبي المصطفى ﷺ وأهل بيته ﷺ كافحوا هذا الفهم الخاطئ للقضاء والقدر، وحذروا من الفكر التبريري الناجم منه في نصوص كثيرة، ونبّهوا الناس إلى أن القضاء والقدر سنة من السنن الإلهية في الوجود، ولكنها يخضعان لإرادة الإنسان واختياره، لا أن الإنسان خاضع ومحكوم بهما.

ولذا حثوا الناس على العمل والأخذ بالأسباب في كل شيء، وهم أنفسهم ﷺ لم يراهنوا على المكتوب في أمورهم الخاصة والعامة، بل اعدوا العدة والاستعداد في الحرب والسلم وتكوين الدولة، ووضعوا القضاء، وحاكموا الجناة والمذنبين، وشجعوا الأتقياء والصالحين، وحثوا المرضى على مراجعة الأطباء، وأرجعوا الجاهلين إلى المعلمين، ورسخوا مفهوم الدعاء والطلب والمناجاة في قضاء الحوائج؛ لأن القضاء والقدر عندهم لا يمنعان

الإنسان من إرادة وتدبير، ولا يسلبان منه قدرة ولا اختيار، وقد ورد عن رسول الله ﷺ: «في كل قضاء الله عز وجل خيرة للمؤمن»^(١) والخيرة لغة وعرفاً ما يختاره المؤمن مأخوذة من الاختيار^(٢).

وفي رواية أخرى قيل لرسول الله ﷺ: رقيّ يستشفى بها هل ترد من قدر الله، فقال: «إنها من قدر الله»^(٣) والرقي جمع رقية، وهي العوذة بالله سبحانه من المرض^(٤)، مأخوذة من الرقي أي الصعود والرفعة كناية عن التنقية والحماية من المرض، أو الصعود الروحي الذي يجعل العبد محلاً لفيض الرحمة والشفاء، والرواية صريحة الدلالة على أن العوذة والدعاء من أسباب الشفاء، وقد جعل رسول الله ﷺ التمسك بالأسباب جزءاً من التقدير الإلهي للشفاء من المرض، والأخذ بهذا السبب بيد الإنسان واختياره، وتتضمن الرواية الدلالة على أمرين:

أحدهما: أن كون الإنسان فاعلاً مختاراً هو من التقدير الإلهي.

ثانيهما: أن الإنسان يصل إلى غاياته عبر نظام الأسباب من التقدير، وعلى هذا يكون الإنسان مختاراً للنتائج أيضاً؛ لأن المقدور بالواسطة مقدور.

ونلاحظ أن الرواية تنفي الجبر، وتبطل الفهم الخاطئ للقدر، ويؤكد هذا المعنى ما ورد عن المصطفى ﷺ قال: «خمسة لا يستجاب لهم دعوة... رجل

١ - التوحيد: ص ٣٧١، ح ١١.

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٠١، (خير).

٣ - بحار الأنوار: ج ٥، ص ٨٧، ح ١.

٤ - معجم مقاييس اللغة: ص ٣٩٦، (رقي)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٦٣، (رقي)؛ المعجم الوسيط: ج ١، ص ٣٦٧، (رقا).

مرّ بحائط مائل وهو يقبل إليه ولم يسرع المشي حتى سقط عليه»^(١).
 فلا عذر لمن لم يأخذ سبل الأسباب متذرعاً بأنه مقدر ومكتوب، وأنه لو
 قدر له أن لا يموت فلن يموت، بل عليه أن يأخذ الحيلة والحذر، ويتجنب
 ما فيه الخطر، ولذا عدل أمير المؤمنين عليه السلام من حائط مائل إلى حائط آخر
 فقيل له: يا أمير المؤمنين! أتفر من قضاء الله؟ قال عليه السلام: «أفر من قضاء الله إلى
 قدر الله عز وجل»^(٢) فقضاء الله سبحانه بسقوط الجدار لا يمنع من أن يقدر
 الله سبحانه للإنسان أن يكون فاعلاً بالاختيار فيجنب نفسه الخطر.

وقد سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن القضاء والقدر بعد أن وقع الجدل فيهما
 وتوهم البعض أنهما حكمان أزليان لا خيرة فيهما لأحد، وبعضهم أنكرهما
 سعياً لتزويجه سبحانه من الظلم، وتمسك بالتفويض، فقال عليه السلام: «لا تقولوا
 وكلهم الله إلى أنفسهم فتوهنوه، ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلموه،
 ولكن قولوا الخير بتوفيق الله، والشر بخذلان الله، وكل سابق في علم الله»^(٣).

وفي هذا النص يشير الإمام عليه السلام إلى توجيه آخر للقضاء والقدر غير
 ما أشار إليه النبي ﷺ، وهو أن فاعل الخير والشر هو الناس، وإرادة الله
 سبحانه تتعلق في عمل الخير بالتسديد من باب الإذن التكويني، أو التوفيق
 بإيجاد المقتضيات ورفع الموانع، وفي عمل الشر بالخذلان بعدم التأييد بإيجاد
 الموانع أو سلب البركة والنفعة ونحو ذلك من وجوه.

١ - بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٠٥، ح ٣١؛ الرسائل العشر: ص ٤٣٦؛ جامع أحاديث الشيعة:

ج ٢٢، ص ٥.

٢ - التوحيد: ص ٣٦٩.

٣ - بحار الأنوار: ج ٥، ص ٩٥، ح ١٦؛ عوالي اللآلئ: ج ٤، ص ١٠٩، ح ١٦٤.

ولا يتنافى هذا مع العلم الإلهي الأزلي؛ لأنه سبحانه يعلم الأسباب والمسببات معاً، ويعلم بأن العبد الخير يختار الفعل الحسن والشرير يختار الفعل القبيح، ولذا قال عليه السلام: «وكل سابق في علم الله» وفصل الإمام عليه السلام في بيان هذه الحقيقة في منصرفه من صفين لما أقبل شيخ فجتا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء الله وقدره؟ فقال عليه السلام: «أجل يا شيخ، فو الله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا أبقضاء من الله وقدر» فقال الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «مهلاً يا شيخ! فو الله لقد عظم الله لكم الأجر 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 عليه السلام: «أو تظن أنه كان قضاء حتماً وقدرًا لازماً؟ إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله تعالى، وسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن لائمة للمذنب ولا محمداً للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، وتلك مقالة إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدرية هذه الأمة ومجوسها، وإن الله كلف تخيراً، 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»^(١) ونلاحظ أن الإمام عليه السلام وصف القائلين بالجبر في القضاء والقدر بأربعة أوصاف خطيرة:

الأول: أنهم أخوان عبدة الأوثان، لأنهم كانوا جبريين يعتقدون بأن شركهم من الله، وكانوا يبررون رفضهم للتوحيد بمشيئة الله. أخبر عنهم الخالق عز وجل بقوله: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾^(٢) وعللوا عبادتهم للأصنام بالشرك أيضاً؛ إذ قال عنهم الباري عز وجل: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٣) وعلى هذا كانوا يعتقدون بأن الأصنام والأوثان هي التي تتحكم بمصيرهم، وقد وصفهم الإمام عليه السلام بالإخوان؛ لأن القائلين بالجبر في الإسلام موحدون ولكنهم التزموا بمسلك خاطئ ينتهي بهم إلى مناقضة التوحيد، ونسبة القبائح إلى الخالق عز وجل، وهذا المسلك التزم به المشركون من قبل؛ إذ نسبوا الشرك وعبادة الأصنام إليه.

الثاني: خصماء الرحمن، والوجه فيه أن من يجرد الباري عز وجل عن العدل يظلمه ويعتدي عليه؛ لأن الخصم يسعى لأن يبخس الغير حقه، وينزله عن مقامه، ونسبة الخصومة إلى الرحمن من أسمائه دون غيره من الأسماء الإلهية تؤكد هذه الحقيقة؛ لأن الرحمة من الخصوصيات الذاتية لفعله سبحانه كما عرفت، فنسبة الشر إلى فعله الناشئة من القول بالجبر يتنافى مع الرحمة، فالقول

١ - انظر الالهيات (للسبحاني): ص ٣٠٥؛ التوحيد: ص ٣٨٠، ح ٢٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام:

ج ٢، ص ١٢٨، ح ٣٨.

٢ - سورة الأنعام: الآية ١٤٨.

٣ - سورة النحل: الآية ٣٥.

بالجبر لا يعد عدواناً على الذات الإلهية، ولا على صفاتها أولاً وبالذات، بل على كمالها الفعلي، وبالعرض يرجع إلى سلب الذات عن كمالها؛ لرجوع صفات الفعل إلى صفات الذات.

الثالث: حزب الشيطان، والوجه فيه أن الشيطان كان قائلاً بالجبر، وكشف عن هذه الحقيقة قوله تعالى عن لسانه: ﴿قَالَ فِيمَا آغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١) ونلاحظ أن الشيطان نسب الإغواء إلى الله سبحانه، وبرأ نفسه منه، ومن لطائف ما يذكر أن الشيطان كان قياسياً أيضاً؛ إذ علل إباءه عن إطاعة الأمر بالسجود لآدم بأنه أفضل؛ لأنه خلق من نار وخلق آدم من طين، فقاس ما بين النار والطين كما وردت به النصوص^(٢)، والجبر والقياس من أبرز ما التزم به هؤلاء، فلذا وصفهم الإمام عليه السلام بحزب الشيطان.

الرابع: قدرية الأمة ومجوسها، ووجه تسميتهم بالقدرية لأنهم أثبتوا القدر، وسلبوا الناس اختيارهم، ونلاحظ أن الإمام عليه السلام يسمي المجبرة بالقدرية على خلاف ما أشتهر بين المتكلمين، حيث وصفوا المفوضة بالقدرية إما باعتبار أنهم قالوا بأن الإنسان يقدر أفعاله أو باعتبار تسمية الشيء باسم ضده.

وأما وجه تسميتهم بالمجوس فلعله يعود إلى مشابهة عملهم بعمل المجوس، حيث عبدوا النار التي تكوّن منها الشيطان، وأطاعوا أمره، وهؤلاء بقولهم بالجبر وافقوا قول الشيطان ومسلكه في الجبر، فشابهوا عمل

١ - سورة الأعراف: الآية ١٦.

٢ - انظر الكافي: ج ١، ص ٥٨، ح ١٨؛ علل الشرائع: ص ٨٦، ح ١، ح ٢، ح ٤.

المجوس، أو يعود إلى أنهم افتروا على الله الكذب فنسبوا إليه أفعال العباد من القبائح والشرور كما فعل المجوس؛ إذ افتروا على الله فادعوا أن الله سبحانه أباح نكاح المحارم من النساء، ولم يجعلوا لصلواتهم وقتاً كما ورد عن الصادق^(١)، أو يعود إلى مشابهتهم للمجوس في العقيدة؛ لأن المجوس قالوا: إن الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه، كما خلق إبليس ثم لعنه وتبرأ منه، وكذلك المجبرة قالوا: إنه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها^(٢)، والتعليل بالجميع ممكن؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وقوله ﷺ: «أن الله كلف تحييراً» إلى قوله: «ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً» إشارة إلى العدل والحكمة التكوينيين والتشريعيين اللذين لا يستقيم بهما معنى صحيح إلا بالقول بالاختيار، كما أن قوله ﷺ: «ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار» يشير إلى الأثر الوضعي والجزائي المترتبين على القول بالجبر، فتدبر.

المقدمة الرابعة: في التوظيف السياسي للقضاء والقدر

قد مر أن المشركين كانوا مجبرة فبرروا شركهم بأنه من الله لا من عند أنفسهم، كما برروا مواقفهم وأفعالهم الشنيعة التي كانوا يرتكبونها من قتل ونهب وهتك للحرمات ونحوها من قبائح الأفعال، وقد أكد القرآن الكريم ذلك في آيات عديدة، وتؤكد الوثائق التاريخية أن هذه الثقافة كانت مستولية على عقول بعض المسلمين بعد الإسلام، وكانوا يتمسكون بها في توجيه

١ - انظر مجمع البحرين: ج ٤، ص ١٠٥، (مبس).

٢ - كشف المراد: ص ٣٤٢-٣٤٣.

بعض مواقفهم، وبعضهم الآخر تمسك بها سياسياً؛ لأنه وجد فيها الذريعة التي تبرر له ما يرتكبه من ظلم وقبائح، فقد روى عبد الله بن عمر أنه جاء رجل إلى أبي بكر فقال: أرأيت الزنا بقدر؟ قال: نعم. قال: فإن الله قدرني عليه ثم يعذبني؟ قال: نعم^(١).

ونلاحظ أن السائل وجد تناقضاً بين ما أجاب به أبو بكر وبين وجدانه؛ بداهة أن الوجدان يرى أن من الظلم أن يعذب الباري العبد على فعل هو مجبور عليه، وهذا التناقض كان يشعر به أبو بكر لكنه لم يكن قادراً على الانفكاك من ثقافة الجبر المستحكمة على عقله، ولذا سب السائل وهدده بالضرب بسبب سؤاله^(٢)، وكان هذا نهجاً معروفاً عنه حينما يعيبه سؤال.

وروى الواقدي أن أم الحارث الأنصارية رأت عمر بن الخطاب منهزماً من أرض المعركة في غزوة حنين فقالت له: ما هذا؟ - أي ما هذا الفرار - فقال عمر: أمر الله^(٣)، يشير إلى الجبر فلا لوم على هزيمته ولا عقاب.

وروى الخطيب عن أبي قتادة عندما ذكر قصة الخوارج في النهروان لعائشة قالت: ما يمنعي ما بيني وبين علي أن أقول الحق، سمعت النبي ﷺ يقول: «تفرق أمتي على فرقتين تفرق بينهما فرقة مخلقون رؤوسهم، يحفون شواربهم، أزرقهم إلى أنصاف سوقهم، يقرؤون القرآن لا يتجاوز تراقيهم، يقتلهم أحبهم إليّ وأحبهم إلى الله» قال: فقلت: يا أم المؤمنين فأنت تعلمين

١ - تاريخ الخلفاء (للسيوطي): ص ٩٥.

٢ - قال للرجل: «يا بن اللخناء أما لو كون عندي إنسان أمرته أن يجفأ أنفك»؛ انظر تاريخ الخلفاء (للسيوطي): ص ٩٥.

٣ - المغازي (للوفاقي): ج ٣، ص ٩٠٤.

هذا!! فلمَ كان الذي منك؟ - أي في حرب الجمل - قالت: يا قتادة وكان أمر الله قدراً مقدوراً^(١).

ولعل أول من جعل الجبر مذهباً رسمياً للدولة هو معاوية لمصالح سياسية معروفة^(٢)، ولما نقض العهود التي أعطاهها للإمام الحسن عليه السلام ونصب ولده يزيد خليفة من بعده اعترض عليه جماعة منهم عبد الله بن عمر، فعمل ذلك بالجبر وقال: إن أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم^(٣)، وبمثل هذا الجواب أجاب عائشة حينما نازعته في هذا الاستخلاف^(٤)، وبمثل هذا التبرير تمسك عمر بن سعد قاتل الإمام الحسين عليه السلام ليدفع عن نفسه الإثم والملامة^(٥).

وكان الأمويون يلزمون الناس بهذه العقيدة الفاسدة، ويعاقبون من ينكرها كما مرت عليك بعض شواهد في المطلب السابق، وروى ابن سعد في طبقاته عن أيوب قال: نازلت الحسن - أي البصري - ولم يكن يعتقد بالقدر غير مرة حتى خوفته من السلطان، فقال: لا أعود بعد اليوم^(٦)، وأن محمد بن إسحاق صاحب السيرة النبوية التي قام بتلخيصها ابن هشام اتهم بمخالفته لمذهب القدر فضرب عدة سياط تأديباً^(٧).

١ - تاريخ بغداد: ج ١، ص ١٦٠.

٢ - انظر الأوائل (لأبي هلال العسكري): ج ٢، ص ١٢٥.

٣ - الإمامة والسياسة: (لابن قتيبة): ج ١، ص ١٧١.

٤ - المصدر نفسه.

٥ - انظر طبقات ابن سعد: ج ٥، ص ١٤٨.

٦ - طبقات ابن سعد: ج ٧، ص ١٦٧.

٧ - انظر تهذيب التهذيب (لابن حجر): ج ٩، ص ٣٨، ص ٤٦.

وعزز الأمويون هذه السياسة بتأسيس تيار فكري آخر يكمل هذا النهج، ويرر للحكام نهجهم الفاسد، وهو تيار الإرجاء؛ إذ كَوَّنوا حزباً يعتقد أنه لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة، وأن المؤمن يربح أمره إلى الله، فهو الذي يحاسبه ويتولى أمره، وليس للناس أن يحاسبوا أو يعاقبوا، وعلى هذا الأساس فتحوا الباب أمام الحكام والسلاطين لأن يفعلوا ما يشاؤون دون حساب ما داموا أعلنوا الإيمان بألستهم^(١).

وتؤكد هذه الوقائع ما ذكرناه غير مرة من أن الانحراف الفكري والفرق الضالة في المجتمع المسلم أنشئت بدوافع سياسية؛ إذ كل دولة أو حاكم وسلطان يحاول أن يوظف الدين والقيم الدينية لصالحه يكتسب بها الشرعية، ويرر مواقف الخاطئة وسياسته الفاسدة، وقد سار العباسيون على هذا النهج، وسفكوا دماء الكثير من مخالفيهم السياسيين تحت طائلة خلق القرآن وترويح الخلافات بين المذاهب الاعتقادية والفقهية كما هو معروف مشهور، والسلطات التي جاءت بعدهم وإلى يومنا هذا ليست بأقل تمسكاً بهذا النهج، فلا زال بلد الحرمين الشريفين أسيراً بيد أناس يزعمون أنهم موحدون، وباسم التوحيد يكفرون سائر الناس، ويقتلون الإسلام شخصية، ويقتلون المسلم شخصاً، وينطبق عليهم وصف الخوارج الذي رواه عائشة عن النبي ﷺ كما تقدم، ولا زالت فكرة أن الحاكم الجائر هو ولي الأمر، ولا يجوز الخروج عليه، ولا يجوز مخالفته - ولا بد من إرجاء أمره إلى الله، فهو الذي يتولى حسابه - هي الحاكمة في بعض مناهج التعليم وفي وسائل الإعلام وغيرها.

١ - انظر تيارات الفكر الإسلامي (لمحمد عبارة): ص ٣٥.

وتكثر في هذه الأزمنة دعوات كثيرة تهدف إلى تطويع الدين للمصالح السياسية، أو تميع أفكاره وأصالته بشعارات مختلفة ناشئة من ثقافة الغرب والتيارات المتأثرة بها من قبل مفكرين مثقفين وإعلاميين وأكاديميين ونحوهم باسم الحداثة الدينية، والعصرنة، والعلمنة، والعولمة والقراءات المتعددة للدين، والدولة المدنية في مقابل الدينية، والديمقراطية في مقابل الإسلام، ونحوها من عناوين وشعارات تذررت بطابع فكري أو فلسفي أو علمي على ما يقولون، ولكنها في جوهرها تحمل من الفراغ الفكري أكثر مما تحمل من الحقيقة، ومن السياسة أكثر مما تحمله من الفكر ومن التبعية والاستسلام للنهج والفكر الغربي أكثر مما تحمله من أصالة وواقعية، وهذا بحث مفصل له أدلته وبراهينه ليس هنا مجاله.

والخلاصة: أن النهج السياسي الذي روج للجبر والإرجاء هو ذاته يروج لغيره من أفكار وثقافات قد يغتر البعض بنمطها وشعاراتها، ويعتقد بها عن صدق نية غافلاً دواعيها وأسبابها، إلا أنها لدى التحقيق والتحليل إما تصب في مشروع الأنظمة المستبدة الحاكمة أو في مشروع السياسة الغربية التي تهدف إلى تحطيم الإسلام وهزيمة المسلمين في كل مجال ومعتك، وهذه الحقيقة المرة تحفز أهل الفكر والعقل والنظر من المسلمين ليتحملوا مسؤولياتهم الدينية والوطنية فيعودوا بالأمة المسلمة إلى أصالتها ودينها وثقافتها الحرة الصحيحة المستنبطة من نهج النبي ﷺ وأهل بيته ﺍﻟﻤﻮﺗﺎﻟﻴﻦ، ويعيدوا مبادئ الإسلام وقيمه إلى الحياة الاجتماعية، ويحكموا الدين وعدالته السياسية والاقتصادية في الدولة وأنظمة الحكم ضمن خطط مدروسة تضع الأمور في نصابها الصحيح، وتوازن بين الأصالة والتطوير، وتجمع بين ضرورات

التنمية والارتقاء الحضاري وضرورات الحفاظ على هوية الأمة وقيمها الدينية.

المقدمة الخامسة: في الروايات الجبرية

رويت في أهم مصادر العامة روايات كثيرة تقرر بمبدأ الجبر وحكومة القضاء والقدر على الناس، وتبطل حكمة التشريع وإرسال الرسل وإنزال الكتب ومحاسبة الخلق ومجازاتهم بالجنة والنار، وتلغي قدرة الإنسان وعلمه وإرادته وكل خدماته وانجازاته من صفحة الوجود، ويصير وجوده ووجود سائر الخلق عبثاً لا فائدة ولا حكمة منه، فقد روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: قال لي النبي ﷺ: «جف القلم بما أنت لاق»^(١) وشرح النووي مضمونه فقال: ويقول الملك الموكل بالنطفة: يا رب أشقي أم سعيد؟ فيكتبان ويكتب عمله وأثره وأجله ورزقه، ثم تطوى الصحف فلا يزداد فيها ولا ينقص^(٢).

وروى الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: خرج علينا رسول الله ﷺ وفي يده كتابان فقال: «أتدرون ما هذان الكتابان» فقلنا: لا يا رسول الله إلا أن تخبرنا. فقال: للذي في يده اليمينى: «هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبداً» ثم للذي في شماله: «هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزداد فيهم

١ - صحيح البخاري: ج ٨، ص ١٢٢٢؛ صحيح مسلم: ج ٨، ص ٤٥.

٢ - شرح النووي: ج ١٦، ص ١٩٣.

ولا ينقص منهم أبداً» فقال أصحابه: ففيم العمل يا رسول الله إن كان أمر قد فرغ منه؟ فقال: «سددوا وقاربوا، فإن صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أي عمل!! وإن صاحب النار يختم له بعمل أهل النار وإن عمل أي عمل!!» ثم قال رسول الله ﷺ بيده فبندهما ثم قال: «فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير»^(١).

وروى أحمد ومسلم وأبو داود عن عمران بن حصين قال: قال رجل: يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار؟ قال: «نعم» قال: ففيم يعمل العاملون؟ قال ﷺ: «كل ميسر لما خلق له»^(٢).

وروى الترمذي عن عبيد الله بن عمر قال: قال عمر: يا رسول الله أرأيت ما نعمل فيه أمر مبتدع أو مبتدأ أو فيما قد فرغ منه؟ قال: «فيما قد فرغ منه يا بن الخطاب، وكل ميسر. أما من كان من أهل السعادة فإنه يعمل للسعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فإنه يعمل للشقاء»^(٣). وقال: ولما نزلت: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾^(٤) سألت رسول الله ﷺ فقلت: يا نبي الله فعلام نعمل على شيء قد فرغ منه، أو على شيء لم يفرغ منه؟ قال: «بل على شيء قد فرغ منه وجرت به الأقلام، ولكن كل ميسر لما خلق له»^(٥) إلى غير ذلك مما هو كثير ويتفق على مضمون واحد وهو الجبر ونفوذ التقدير الإلهي في مصير الناس

١ - سنن الترمذي: ج ٣، ص ٣٠٠، ح ٢٢٢٧؛ جامع الأصول: ج ١٠، ص ٥١٣، ح ٧٥٥٥.

٢ - مسند أحمد: ج ٤، ص ٤٣١؛ صحيح مسلم: ج ٨، ص ٤٨؛ سنن أبي داود: ج ٢، ص ٤١٥.

٣ - سنن الترمذي: ج ٣، ص ٣٠١.

٤ - سورة هود: الآية ١٠٥.

٥ - سنن الترمذي: ج ٤، ص ٣٥٢، ح ٥١١٢؛ جامع الأصول: ج ١٠، ص ٥١٦، ح ٧٥٥٩.

قبل الأعمال وقبل الدنيا والحساب، فالسعيد منذ الأزل ميسر للسعادة، والشقي ميسر للشقاء.

ووجوه البطلان في هذه الروايات من حيث السند والدلالة عديدة نكتفي منها بوجهين:

الوجه الأول: معارضتها لكتاب الله سبحانه، وقد اتفقت كلمة أهل القبلة على أن مخالفة الحديث للقرآن دليل ضعفه، وأنه زخرف لم يقله رسول الله ﷺ، وقد خالفت هذه الروايات آيات كثيرة صريحة الدلالة على أن الإنسان فاعل مختار، وأنه متحكم بمصيره ومختار، ويحاسب على أعماله في الدنيا والآخرة.

منها: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾^(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا أَمْثَلَهَا﴾^(٣).

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٤) إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في الاختيار، ولا يبعد أن تكون الروايات المذكورة صادرة

١ - سورة الأنعام: الآية ١٠٤.

٢ - سورة الروم: الآية ٤١.

٣ - سورة الأنعام: الآية ١٦٠.

٤ - سورة الطور: الآية ١٦.

من جهات وضع الحديث الأموي لتبرير سياسة ملوكهم وسلاطينهم كما عرفت، بل تضافرت القرائن الوثوقية على أن نظرية الجبر والحتمية في القضاء والقدر تسربت إلى المسلمين من جماعة من أهل الكتاب كانوا يقولون بها وبثوها في روايات المسلمين مثل كعب الأخبار ووهب بن منبه بما يوجب الجزم بوضع الروايات الجبرية المنسوبة للنبي ﷺ^(١).

الوجه الثاني: بطلان دلالتها، وذلك لسببين:

السبب الأول: معارضتها بروايات نبوية أخرى تنص على أن الناس يجازون بأعمالهم، وأن بسلوكلهم وإرادتهم يتحكمون بمصيرهم، منها ما رواه أبو داود في سننه عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال: «كنا في جنازة في بقيع الغرقد فأتى رسول الله ﷺ فقعد فقعدنا حوله ومعه مخرصة، فجعل ينكت بها، ثم قال: ما منكم من أحد أو من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة، فقال رجل: يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل؟ فمن كان منا من أهل السعادة ليكونن إلى أهل السعادة، ومن كان منا من أهل الشقاوة ليكونن إلى أهل الشقاوة؟ فقال رسول الله ﷺ: بل اعملوا فكل ميسر، فأما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَانْفَكَى ﴿٥﴾ وَصَدَقَ بِالْحَسَنَى ﴿٦﴾ فسنيسره، لليسرى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحَسَنَى ﴿٩﴾ فسنيسره، للعسرى ﴿١٠﴾﴾^(٢)»^(٣).

١ - انظر ميزان الاعتدال: ج ٤، ص ٣٥٣؛ كشف الظنون: ج ٢، ص ٢٢٣، (قصص)؛ الإلهيات

(للسبحاني): ج ١، ص ٢١٢.

٢ - سورة الليل: الآيات ٥-١٠.

٣ - سنن أبي داود: ج ٢، ص ٤١١؛ جامع الأصول: ج ١٠، ص ٥١٥-٥١٦، ح ٧٥٥٧.

وقريب من هذا المضمون رواه البخاري ومسلم أيضاً^(١).

ونلاحظ أن الرواية تتضمن أكثر من دلالة:

الأولى: أن بسطاء الناس فهموا من قول رسول الله ﷺ: «قد كتبت شقية أو سعيدة» الجبر والقضاء والقدر الحتمي، وأدركوا أن من كانت هذه حالته لا يبقى حكمه في التكليف والعمل، ولذا سألوا ترك العمل؛ إذ لا فائدة من عمل عامله مجبر على فعله، وهذا يدل على أن بطلان نظرية الجبر والقضاء والقدر الحتمي مما يشهد به الوجدان والفطرة.

الثانية: أن سياق الحديث يدل على أنه ﷺ في مقام بيان مصائر الناس في السعادة والشقاوة لا بيان أسبابهما، ولذا أجاب من توهم أن المصير يتحقق بالاحتم القضيائي بالنفي، وحث على العمل بالأسباب.

الثالثة: أنه ﷺ بقوله: «فأما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة» يدل بالصرحة على أن الاختيار هو سبب مصير الإنسان سوى أن عمل الإنسان يرجع إلى حسب الميول والمقتضيات الذاتية، فالخير والسعيد يميل إلى أعمال أهل الخير والسعادة فيعمل بعملهم فيكون سعيداً، وبعبكسه الشقي، وهذه من الحقائق العلمية التي أقرتها علوم النفس والتربية والأخلاق، فإن للآباء والأمهات وعوامل التربية والبيئة ونحوها تأثيراً في مصير الإنسان لا بعنوان العلة التامة، بل وجود المقتضيات والعوامل المساعدة، وقد اتفقت الكلمة على أن ولد الزنا أقرب إلى الزنا من ولد الحلال، وولد المجرم أقرب إلى الجريمة من غيره

١ - صحيح البخاري: ج ٦، ص ٨٤-٨٥؛ صحيح مسلم: ج ٨، ص ٤٧.

وهكذا، وقد أقر القرآن الكريم هذه الحقيقة بقوله سبحانه: ﴿وَالْخَيْثُوتَ
لِلْخَيْثَتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً
وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

فإن الآيتين تشيران إلى وجود المقتضي في الطيب والطيبة والزاني والزانية،
فإن الطيبة بطبعها تنجذب إلى الطيب وترضى به زوجاً وبالعكس، ولا
يمكن أن تكون المرأة طيبة وترضى بالخبث، وكذا الزاني والزانية، وفي المثل
المعروف شبيه الشيء منجذب إليه. لكن كل هذا من باب الاقتضاء لا العلة
التامة، وإلا لزم مخالفة الواقع لمضمون الآيتين.

والحديث النبوي يؤكد هذه الحقيقة، فإن الإنسان السعيد في نفسه أو في
مقتضياته الذاتية غالباً ما يعمل عمل أهل السعادة فيكون سعيداً في الآخرة،
وكذلك الشقي، فلا جبر في البين ولا إكراه.

ويعضد هذا المعنى استشهاد النبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى
﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ فَإِنَّهُ صَرِيحٌ فِي
نسبة الفعل إلى العامل، وأن الناس منقسمون فريقين: فريق بتقواه وعمله
الصالح يدخل الجنة، وآخر بتكذيبه وبخله يدخل النار، ولا يمكن حمل
معنى الحديث على معنى الجبر والاستسلام للقضاء والقدر الذي أدعاه
العامة بوجه من الوجوه؛ لاستلزامه التناقض في القرآن والسنة ومخالفة بديهية
العقل والوجدان.

١ - سورة النور: الآية ٢٦.

٢ - سورة النور: الآية ٣.

وإطلاق لفظ السعيد على من لم يرتكب عملاً باعتبار المقتضي أو مجاز الأول؛ إذ إن المشتق يصح إطلاقه مجازاً على من يتلبس بالمبدأ مستقبلاً.

ويتحصل: أن هذا الحديث الشريف نص صريح في دلالة على أن الإنسان فاعل مختار، وباختياره يصنع مصيره في الدنيا والآخرة، فإذا لوحظ بالقياس إلى الروايات التي استدلت بها القوم على الجبر في القضاء والقدر فإنه يكون نصاً وتلك ظواهر، والنص حاكم على الظاهر ومتصرف فيه، فيحمل مفاده على بيان المقتضي لا العلة التامة.

السبب الثاني: مخالفة هذه الروايات للدليل العقلي القاضي ببطان الجبر في القضاء والقدر؛ لاستلزامه نسبة الظلم والعبث تكويناً وتشريعاً إلى الخالق، فيكون الدليل العقلي قرينة أخرى توجب حمل تلك الروايات على خلاف ظهورها، وهو بيان المقتضي. استناداً إلى القاعدة القاضية بوجوب تأويل الدليل اللفظي على حسب ما يقضي به العقل عند التعارض، لأن الدلالة اللفظية ظنية؛ بخلاف الدلالة العقلية فإنها قطعية، فتترجح عليها.

المقدمة السادسة: في تحرير موضوع البحث

ان البحث في القضاء والقدر وعلاقتها بالإنسان يمكن أن يقع في بعدين:

الأول: بعد الخلق والتكوين.

والثاني: بعد الفعل والسلوك.

ولا خلاف بين أهل المعقول على اختلاف مشاربهم ومدارسهم أن الإنسان مجبور في خلقه وتكوينه، محكوم بقضاء الله تعالى وقدره؛ لأنه سبحانه هو

الذي قدّر خلقه وأوجده إنساناً قادراً على الفعل مريداً، قابلاً للعلم والفهم، يملك الحس والشعور باللذة والألم والحزن والفرح والحب والبغض وغيرها من صفاته الشخصية الخاصة، وليس له أي خيرة أو اختيار في ذلك أبداً، وهو أمر بديهي وجداني لا ينكره أحد، فإن الإنسان لم يختر أباه ولا أمه، ولم يختر زمان ولادته ولا مكانها ولا كيفيتها، كما لم يختر صفاته النفسية ولا خصوصياته الجسمانية، بل كل ذلك حصل بقضاء من الله سبحانه وقدر. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّنَكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾﴾^(١) وفي أي صورةٍ ما شاء ركبك^(٢) وقال تعالى: ﴿أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾^(٣) وقد مر في مباحث توحيد الخالقية وتوحيد الربوبية أن كل شيء في الوجود هو مخلوق لله سبحانه مجعول بأمره وليس لسواه فعل أو اختيار فيه.

وإنما الخلاف الواقع بينهم في فعل الإنسان وسلوكه هل يقع بقضاء وقدر أم يقع باختيار منه وإرادة؟ وبالتالي هل الإنسان هو الذي يتحكم بمصيره لأنه فاعل مختار أم هو كآلة الجامدة تحركها وتتحكم بها القوة القاهرة؟ وقد اختلفوا في ذلك إلى أربعة اتجاهات:

الاتجاه الأول: للماديين؛ اذ ذهبوا إلى أن الطبيعة وسننها هي التي تتحكم بالإنسان، وهي التي تقهره على مصيره^(٤) طبقاً لمسلكهم العام في إنكار الخالق والإذعان للطبيعة والمادة.

١ - سورة الانفطار: الآيات ٦-٨.

٢ - سورة النحل: الآية ٧٨.

٣ - فلسفات إسلامية: ج ٢، ص ٩٤.

الاتجاه الثاني: لأهل الجبر من المسلمين، وهم عموم الأشاعرة الذين يشكلون جمهور العامة، فقالوا بأن كل ما يفعله الإنسان هو بفرض قدرة الله سبحانه وإرادته مباشرة ومن دون توسط الأسباب، ولا نظام العلل والمعاليل^(١).

الاتجاه الثالث: للمفوضة الذين قالوا بأن الإنسان فاعل بالقدرة والإرادة والاستقلال فلا يتحكم فيه قضاء ولا قدر^(٢).

الاتجاه الرابع: للإمامية، فقالوا بأن كل ما يحصل في الوجود هو بقدرة الله وإرادته ولكن بتوسط الأسباب والعلل؛ لأنه سبحانه خلق الكون ضمن هذا النظام، فربط الأسباب بالمسببات والمقدمات بالنتائج، وفعل الإنسان وإرادته يقع محكوماً بهذا النظام، فهو يختار فعله وليس بمجبر عليه، وهو الذي يتحكم بمصيره؛ لأن الله سبحانه شاء له أن يكون فعله كذلك، وعلى هذا الأساس كلفه بالأحكام، وأمره بالطاعة، ونهاه عن المعصية، وسيحاسبه على ما يفعل إن خيراً فخير وإن شراً فشر، وقد قال الإمام الصادق عليه السلام: «أبى الله أن يجري الأشياء إلا بالأسباب فجعل لكل شيء سبباً»^(٣).

وقد عرفت بطلان نظرية الماديين والأشاعرة والمفوضة في المبنى والبناء بما يغني عن الوقوف عندها هنا، ونكتفي باستعراض معنى القضاء والقدر

١ - انظر توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٦٩.

٢ - انظر تأريخ الفرق الإسلامية: ص ١٣٨؛ كشف المراد: ص ٣٣٩.

٣ - بصائر الدرجات: ص ٢٦، ح ١، ص ٥٢٥، ح ٢؛ الكافي: ج ١، ص ١٨٣، ح ٧؛ شرح أصول الكافي: ج ٥، ص ١٣٩، ح ٧، الحاشية على أصول الكافي (لرفيع النائيني): ص ٥٥٨، ح ٧؛ الفوائد المدنية والشواهد المكية: ص ٢٤٣، وفيه: «أن تجري الأشياء».

وبيان الوجوه العقلية والنقلية التي تجمع بين ضرورة الإيمان بهما؛ لكونهما من مراتب التوحيد الأفعالي، وبين ضرورة ثبوت الاختيار للفعل الإنساني لكونه من مقتضيات العدل الإلهي.

الأمر الثاني: في معنى القضاء والقدر

ورد في كثير من النصوص الشرعية تقدّم القدر على القضاء^(١)، وهو الأصل في عالم التكوين؛ لأن القدر يرجع إلى التحديد والقضاء إلى التنفيذ، ولكن في بعضها الآخر تقدم القضاء على القدر، وعليه جرى اصطلاح أهل المعقول، والسبب في ذلك قد يعود لوجوه:

الأول: مراعاة السهولة في اللفظ، فإن تأخير ذكر القدر على القضاء أسهل على اللسان من تقديمه كما يشهد به الوجدان.

الثاني: أنه تداول في استعمالات أهل المعقول تقديم القضاء على القدر، وكثر حتى صار موضوعاً بالوضع التعيني أو الوضع التعيني من قبل بعض أئمة العلم، فأخذ المتأخرون عنه العبارة، كما هو معهود في نشوء الاصطلاحات والحقائق العرفية الخاصة.

والثالث: اختلاف اللحاظ، فإنه إذا لوحظت المرتبة الصاعدة من المسبب إلى السبب تكون رتبة القدر أشرف من القضاء باعتبار أنها من مراتب العلم الإلهي، بخلاف القضاء فإنه من مراتب الفعل، وصفات الذات أشرف من صفات الفعل في الكمال والرتبة، فلذا يبتدأ بالأدنى ثم يختم بالأشرف،

١ - انظر القول السديد: ص ٣٠١.

وإذا لوحظت جهة النزول فيحمل القضاء على السبب؛ لأنه القضاء بمعنى الحكم الإلهي، ويلحظ فيه صدوره عن مقام الربوبية، بخلاف القدر فإنه من مراتب الفعل الإلهي، وهو في الرتبة النازلة لتعلقه بالمخلوق، ويستحسن عقلاً الابتداء بالأشرف.

وكيف كان، فقد ذكروا للقضاء معاني كثيرة تجاوزت العشرين معنى، ومثلها ذكروا للقدر أيضاً^(١)، وقد وقع استعمالها في القرآن الكريم، ومن معاني القضاء الفصل والحكم كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾^(٢).

ومنها: الخلق كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾^(٣).

ومنها: الأمر كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(٤).

ومنها: الإرادة كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٥).

ومنها: الإماتة والقتل كما في قوله تعالى: ﴿فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾^(٦).

ومن معاني القدر تقدير الشيء وتحديد مقداره كما في قوله تعالى: ﴿قَدَّرَ

جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾^(٧).

١ - توضيح المراد: ج ٢، ص ٥٧٠.

٢ - سورة غافر: الآية ٢٠.

٣ - سورة فصلت: الآية ١٢.

٤ - سورة الإسراء: الآية ٢٣.

٥ - سورة آل عمران: الآية ٤٧.

٦ - سورة القصص: الآية ١٥.

٧ - سورة الطلاق: الآية ٣.

ومنها: التعظيم كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^(١).

ومنها: التضييق كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْنَلَّهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾^(٢).

ومنها: القضاء الحتم كما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾^(٣).

ومنها: اعطاء القدرة كما في قوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾^(٤).

وهنا نلفت النظر إلى حقائق:

الحقيقة الأولى: أن تعدد الاستعمالات لا يدل على الاشتراك اللفظي؛ لأن الاستعمال أعم من الوضع، وتعدد المعاني من باب تعدد المصداق لا تعدد الوضع ولا المفهوم، وقد تضافرت الأدلة على أن اللفظ موضوع للجامع وهو المعنى المشترك الساري في جميع المعاني، وإنما يختلف الإطلاق باعتبار تعدد المصداق، والمعنى الجامع للقضاء لغة هو الحكم وفصل الأمر قولاً أو فعلاً^(٥)، وإليه ترجع سائر المعاني تكويناً وتشريعاً، فتعريفهم للقضاء بالخلق والإرادة والإماتة من باب أنهما من الفعل الإلهي؛ إذ إن صدور الفعل متوقف على الحكم وفصل الأمر فيه، كما أن تعريفهم له بالأمر والحكم ونحوهما بهذا اللحاظ، ومنه يطلق لفظ القضاء على حكم المحكمة؛ لأنه يفصل المنازعة،

١ - سورة الأنعام: الآية ٩١.

٢ - سورة الفجر: الآية ١٦.

٣ - سورة الأحزاب: الآية ٣٨.

٤ - سورة المرسلات: الآية ٢٣.

٥ - معجم مقاييس اللغة: ص ٨٦١، (قضي)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٧٤، (قضي)؛

لسان العرب: ج ١٥، ص ١٨٦، (قضي).

والمعنى الجامع للقدر هو التقدير وتبين كمية الشيء وكيفيته^(١)، وإليه ترجع سائر المعاني المذكورة؛ لأنها من باب المصداق.

الحقيقة الثانية: أن القضاء والقدر يلازمان صفتي العلم والقدرة من صفات الذات؛ إذ لا يعقل التقدير إلا بعلم، ولا يعقل القضاء والحكم إلا بقدرة، كما أنهما يلازمان الإرادة والحكمة من صفات الفعل، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدَرٍ﴾^(٢) أي بمقدار يتواءم مع مقتضياته في ذاته وفي كمالاته، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^(٣) أي متوازن مع حاجاته بلا زيادة ولا نقصان؛ لأنها خلاف الحكمة.

الحقيقة الثالثة: أن القدر سابق على القضاء؛ بداهة أن القضاء هو البت بالحكم وفصل الأمر فيه وإمضاؤه، وهذا لا يتحقق إلا بعد التقدير وبيان حد الشيء ومقداره، وبهذا فسر بعض أهل اللغة معنى القدر فقال: القدر: ما يقدره الله من القضاء^(٤)، ولعل القاعدة الفلسفية التي تنص على أن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد تشير إلى هذا المعنى. نعم الملحوظ من بعض الأخبار الشريفة أنها أطلقت لفظ القدر على ما يشمل الرتبين معاً، وذلك لاستحالة تخلف القضاء عن القدر؛ بداهة أن المراد لا يتخلف عن الإرادة، وأنه سبحانه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون.

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٥٨، (قدر)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٨٤٦، (قدر)؛

لسان العرب: ج ٥، ص ٧٤، (قدر).

٢ - سورة القمر: الآية ٤٩.

٣ - سورة الرعد: الآية ٨.

٤ - انظر مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٥٢، (قدر).

فعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة، حتى يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأني رسول الله بعثني بالحق، وحتى يؤمن بالبعث بعد الموت، وحتى يؤمن بالقدر»^(١) ونلاحظ أنه ﷺ جعل الإيمان بالقدر في مصاف الإيمان بأركان أصول الدين الثلاثة، ولعل الوجه فيه يعود إلى أن الإيمان بالقدر مكمل لعقيدة التوحيد؛ لأنه إذعن للتوحيد الأفعالي؛ إذ لا يمكن أن يكون العبد موحداً دون الاعتقاد بتوحيد الخالقية والربوبية، أو لأن تكذيبه موجب للتكذيب بالنبي ﷺ؛ لأنه أخبر بالقدر، والتكذيب بالمعاد؛ لأنه من القدر الحتمي، والتكذيب بهما ملازم للتكذيب بالتوحيد، ولا يقتصر الإيمان به على الاعتقاد العقلي الذي يتم بالدليل والبرهان من دون الاعتقاد القلبي الموجب للرضا والتسليم للقدر، وقد مر أن الإيمان الواجب بالقضاء والقدر يمر بثلاث مراتب، وهذا ما يؤكد النبوي الآخر: «لا يؤمن أحدكم حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره»^(٢).

وفي رواية نبوية أخرى لعن ﷺ المكذب بقدر الله سبحانه^(٣)، ووجه اللعن هو أن التكذيب بالقدر ملازم للكذب على الله أو الرد عليه سبحانه كما ورد عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام^(٤).

١ - الخصال: ص ١٩٨، ح ٨؛ الفصول المهمة: ج ١، ص ٣٤٢، ح ٤؛ بحار الأنوار: ج ٥، ح ٢، ح ٣.

٢ - التوحيد: ص ٢٧٩-٢٨٠، ح ٢٧.

٣ - انظر بحار الأنوار: ج ٥، ص ٨٧-٨٨، ح ٤.

٤ - الكافي: ج ١، ص ١٤٩، ح ٢؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ٨٨، ح ٧.

وورد عن العالم عليه السلام ما يفصل مراتب خلق الأشياء وإنفاذ القدر والقضاء الإلهي فيها؛ إذ سئل عليه السلام كيف علم الله؟ قال عليه السلام: «علم وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدر، وقدر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، فالعلم متقدم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء فالإمضاء»^(١).

وقد قرب معنى هذا الحديث بمثال البناء، فإن المهندس يعلم أولاً صورة ما يريد أن يبنيه ثم يميل إلى تحصيل هذا البناء الذي صورّه وعلم به وهو المشيئة، ثم يشتد ميله إليه حتى يصير عزمًا جزماً وهو الإرادة، ثم يقدر هندسة البناء من محله وحجمه ولونه وطوله وعرضه وشكله وزمان شروعه فيه وغير ذلك من خصوصياته وهو القدر، ثم يحضر جميع ما يتوقف عليه البناء من مواد الإنشاء كالجص والآجر والحديد والشبائيك والأبواب وغيرها وهو القضاء، ثم يوجد ذلك في الخارج وهو الإمضاء^(٢).

وعلى هذا فالقدر هو تقدير الشيء وتحديد صفاته وخصوصياته وكيفية وجوده وزمانه ومكانه ونسبته ونحو ذلك من مشخصات يتوقف عليها وجوده العيني، والقضاء هو البت بذلك، بحيث لا ينفك عنه المراد، والإمضاء هو إيجاده مطابقاً لهذا التقدير، فالقدر أعم من القضاء، والقضاء أعم من الإمضاء، ويمكن القول إن القدر من شؤون العلم الفعلي، والقضاء من شؤون القدرة، والإرادة والإمضاء من شؤون الفعل.

١ - الكافي: ج ١، ص ١٤٨-١٤٩، ح ١٦.

٢ - انظر القول السديد: ص ٣٠٣؛ لسان العرب: ج ١٥، ص ١٨٦.

فالقدر قبل القضاء وسابق عليه رتبة، وهذا ما نعرفه بوضوح من قول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام؛ إذ قال ليونس مولى علي بن يقطين حينما قال: لا يكون إلا ما أراد الله وشاء وقضى وقدر، فقال له عليه السلام: «ليس هكذا أقول، ولكن أقول: لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى» ثم قال: «أتدري ما المشيئة؟» فقال: لا، فقال: «همه بالشيء، أو تدري ما أراد؟» قال: لا، قال: «إتمامه على المشيئة» فقال: «أو تدري ما قدر؟» قال: لا. قال: «هو الهندسة^(١) من الطول والعرض والبقاء» ثم قال: «إن الله إذا شاء شيئاً أراد، وإذا أراد قدره، وإذا قدره قضاه، وإذا قضاه أمضاه»^(٢).

ومن الواضح أن هذه المراحل الخمسة لإيجاد الشيء تتفاوت بحسب اللحاظ والتقسيم العقلي لتقريب المعنى إلى الذهن لا في الوقوع الخارجي؛ بدهة أن أمره إذا أراد إيجاد شيء في الخارج أن يقول له كن فيكون، وهو ما تؤكد رواية يونس عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى» قلت: فما معنى شاء؟ قال: «ابتداء الفعل» قلت: فما معنى أراد؟ قال: «الثبوت عليه» قلت: فما معنى القدر؟ قال: «تقدير الشيء من طوله وعرضه» قلت: فما معنى قضى؟ قال: «إذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مرد له»^(٣).

١ - الهندسة: علم يبحث فيه عن أحوال المقادير من حيث التقدير، والعالم بها يقال له مهندساً، وقيل إنها كلمة غير عربية وقد عربت عن الكلمة الفارسية (أندازة) أي القياس، ثم أبدلت بعض حروفها للتسهيل في اللفظ؛ انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٧٤٤، (هندسة)، (بتصرف).

٢ - المحاسن: ج ١، ص ٢٤٤، ح ١٣٨؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٢٢، ح ٦٩.

٣ - الكافي: ج ١، ص ١٥٠-١٥١.

ومن هذا الحديث يتضح أثر الدعاء والعمل الصالح والوسائل والأسباب التي يتمسك بها العبد لتغيير القضاء والقدر؛ إذ ما لم يصل الأمر إلى مرحلة الإمضاء فإنه يمكن أن يرد ويتبدل، وكل ذلك يحصل بعلم الله ومشئته؛ لأنه قرر نظام الوجود على هذا القانون كما عرفته من قول أمير المؤمنين عليه السلام.

وفي رواية أخرى عن الصادق عليه السلام قال: «إن الله إذا أراد شيئاً قدره، فإذا قدره قضاه، فإذا قضاه أمضاه»^(١).

وتفيد هذه النصوص ثبوت ملازمة بين القدر والقضاء، وأنها واقعان ضمن نظام السببية الذي جعله الخالق عز وجل الحاكم على عالم الموجودات الإمكانية بفواعله الطبيعية والاختيارية، فلكل مسبب سبب، ولكل معلول علة مباشرة، وللسبب والعلة تقدير إلهي يفرض حده ووجوده ومشخصاته، فالقدر والقضاء ليسا استثناء من نظام الأسباب، بل هما الروح السارية في هذا النظام، ومن حلقات هذا النظام أن يكون الفعل الإنساني اختيارياً يصدر عن إرادة واختيار منه بلا جبر ولا تفويض.

وبهذا يتضح أن قانون القضاء والقدر ليسا شيئاً وراء السنن الإلهية التي أودعها الخالق عز وجل في هذا الوجود، وجعلها قوانين تحكم نظام الخلق والتكوين، ونص على أنها لا تتبدل ولا تتغير^(٢)، ودعا الناس إلى معرفتها وتسخيرها والتعلم منها؛ إذ قال سبحانه: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾^(٣) ومن هذه السنن سنة الملازمة

١ - المحاسن: ج ١، ص ٢٤٣-٢٤٤؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٢١، ح ٦٤.

٢ - كما في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ نَجْدِلُكَ اللَّهُ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجْدِلُكَ اللَّهُ تَحْوِيلًا﴾ سورة فاطر: الآية ٤٣.

٣ - سورة آل عمران: الآية ١٣٧.

الطردية بين إيمان الناس وتقواهم وبين رفاهم الاقتصادي. قال عنها الباري عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَنَحْنَاهُمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم﴾^(١).

ومنها: سنة الإصلاح والتنمية الاجتماعية والسياسية. أخبر الباري عز وجل أنها تبدأ من إصلاح النفوس، ويدوران مدارها؛ إذ قال سبحانه: ﴿إِنِ اللَّهُ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾^(٢).

ومنها: سنة الشكر بالقول والعمل، فإنها من أسباب الزيادة والبركة ودوام النعم، بخلاف الكفر؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَإِذْ تَأَذَّتْ رُءُوسُكُمْ لِمَن شَكَرْتُمْ لِأَزِيدَنَّكُمْ وَلِمَن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾^(٣) ونلاحظ مجموع هذه الآيات أن السنن الإلهية قوانين ثابتة مودعة في عالم التكوين والإنسان يكتشفها ويتعلمها ويسخرها لمصالحه، ويستفيد منها باختياره وعمله، لا أنه مجبور على فعلها، أو التوازن معها. هذا ما تؤكد نسبة الفعل إلى الإنسان، كالسير في الأرض، والنظر في العواقب السيئة للمكذبين، والإيمان والتقوى وتغيير الأنفس والشكر والكفر وغيرها من الأفعال.

هذه النصوص تدل على أن القدر والقضاء لا يتعارضان مع مبدأ الاختيار في الإنسان، بل هما من أهم المحفزات الأساسية للعمل والجد والجهد في الحياة، نظير سائر السنن والقوانين المودعة في الوجود التي يجد الإنسان لمعرفة والاستفادة منها لبناء حياته الأفضل وحضارته الكبيرة، وعليه

١ - سورة الأعراف: الآية ٩٦.

٢ - سورة الرعد: الآية ١١.

٣ - سورة إبراهيم: الآية ٧.

يجب على العبد أن يؤمن بهما كسنة من السنن الإلهية في الوجود، ويرضى بهما ويسلم لهما كما يؤمن ويرضى ويسلم لقانون الشمس والهواء والجاذبية والليل والنهار، وفي ذات الوقت يستفيد منها بقدرته وإرادته في صناعة مصيره في الدنيا والآخرة.

وعلى هذا الأساس نصت الأخبار على كفران المنكر لهما إما بنحو الكفر العقيدي كمن ينفي وجود القضاء والقدر، أو الكفر العملي كمن ينكر أثرهما في الوجود، أو يستسلم لهما فينفي قدرة الإنسان واختياره على فعل شيء، فقد ورد عنهم عليه السلام: «لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بهذه الخصال السبع: بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وكتاب وأجل، فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر»^(١) وهذا ما يؤكد قولهم عليه السلام: «إن القضاء والقدر خلقان من خلق الله»^(٢) فالقضاء والقدر جزء من نظام السببية الذي خلقه البارئ، كما خلق سائر القوانين وجعلها حاكمة في الوجود.

ويتحصل من كل ما تقدم عدة نتائج:

النتيجة الأولى: أن الاختيار في الفعل الإنساني جزء من نظام هذا العالم، وهو محكوم بالقضاء والقدر لا بمعنى سلب الاختيار عن الإنسان، بل بمعنى أن الله سبحانه خلق الإنسان فاعلاً مختاراً يفعل ما يجب، ويحقق ما يريد، والاختيار الإنساني هو جزء من نظام السببية والسنن الإلهية الذي يحكم الأشياء، ففعل الإنسان لا يقع إلا إذا اختاره الإنسان وأراده.

١ - الكافي: ج ١، ص ١٤٩، ح ١؛ شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٦٣، ح ١.

٢ - التوحيد: ص ٣٦٤، ح ١.

ولا تعارض بين اختيار الإنسان وعموم القدرة والمشية الإلهية الحاكمة في الوجود؛ لأن المشية الإلهية هي الأخرى تتحرك ضمن قانون القضاء والقدرة، أي قانون الأسباب والمسببات واختيار الإنسان وفاعليته الإرادية جزء من هذا القانون.

النتيجة الثانية: أن الإيمان بالقضاء والقدرة يؤكد أن الاختيار في العقل الإنساني واجب الثبوت له، ويستحيل سلبه عنه؛ لأن الله سبحانه أراد للإنسان أن يكون فاعلاً مختاراً، والمراد لا يتخلف عن الإرادة، فتبطل مزاعم من توهم أن الإيمان بالقضاء والقدرة يسلبان اختيار الإنسان، ويتهيان إلى الجبر أو إلى الكسل والتواكل؛ لأن صدور الفعل الإنساني عن إرادة واختيار منه هو ما يقتضيه القضاء والقدرة، وسلب الإرادة والاختيار مناف للقضاء والقدرة.

وتصوّر وقوع التزاحم أو التدافع بين إرادة الخالق وإرادة المخلوق باطل أيضاً؛ لأنه متهافت؛ بداهة أن حصول التزاحم والتدافع موضوعاً يقوم على أساس الندية والاستقلال في الإرادتين، وأن إرادة الإنسان تقع في عرض إرادة الله سبحانه، وهذا ما لا يقوله موحد، وإنما إرادة الإنسان تقع في طول الإرادة الإلهية، وفعلها يصدر عن إرادة الله ومشئته كما عرفت في بحث الأمر بين الأمرين.

النتيجة الثالثة: اتضاح وجه الجمع بين دلالة الآيات الشريفة التي تنص على نفي القدرة والفعل عن الإنسان كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا

وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴿١﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ ﴿٢﴾ وبين الإيمان بالقضاء والقدر والآيات الأخرى التي تنص على نسبة الفعل إلى الإنسان كما مر عليك، لأن الآيات النافية ناظرة إلى جهة الاستقلال عن إرادة الله ومشيئته، والآيات المثبتة وقانون القضاء والقدر ناظران إلى جهة نظام السببية الطولية الذي أودعه الله سبحانه وجعله حاكماً في الأشياء، فيبطل كل ما استدل به الأشاعرة على إثبات مدعاهم.

النتيجة الرابعة: أن حكومة قانون السببية والقضاء والقدر في الوجود لا يعني أن الأمر قد خرج عن إرادة الله ومشيئته؛ لأن هذه القوانين لا تعمل بنفسها مستقلة عن إرادة الله وإذنه، بل العالم الإمكاني بكل ما فيه من أجزاء وقوانين وأنظمة هو مفتقر إليه في كل لحظة وآن لا ينفك عنه، ولا يستغني عنه، فكما أن نظرية الأشاعرة القائمة على إنكار نظام الأسباب والمسببات وإلغاء الاختيار في الفعل الإنساني باطلة؛ لأنها مخالفة للوجدان والبرهان ولضروري العقل والشرع، فإن نظرية المعتزلة القائمة على دعوى أن القوانين والسنن والنواميس الكونية مخلوقة لله - وهي محتاجة إليه حدوثاً لا بقاء، وإنها مستقلة في الفعل والتأثير - باطلة أيضاً لذات الأدلة المتقدمة.

النتيجة الخامسة: بطلان مسلك الحكماء والأشاعرة؛ إذ فرقوا بين القضاء والقدر في الاصطلاح، فأطلق الحكماء لفظ القضاء على التقدير العلمي، وأطلقوا لفظ القدر على التقدير العيني، فقالوا: إن القضاء عبارة عن علمه

١ - سورة الأعراف: الآية ١٨٨.

٢ - سورة التوبة: الآية ٥١.

سبحانه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام وأكمل انتظام، وعبروا عنه بالعلم بالعناية، وأما القدر فهو عبارة عن خروج الأشياء على صفحة الوجود العيني بأسبابها وعللها التامة على الوجه الذي تقرر في القضاء^(١).

وفرق الأشاعرة بينها بأن خصوا القضاء بما يكون متعلقاً للإرادة الأزلية قبل إيجاد الشيء، والقدر بإيجاده على قدر مخصوص، فقالوا: إن قضاء الله هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إيّاها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها^(٢).

وواضح أن تقديمهم للقضاء على القدر يمكن أن يكون اصطلاحاً ولا مشاحة في الاصطلاح، ولكن التفكيك بينهما غير وجيه؛ لما عرفت من أن القدر بحسب مفهومه اللغوي والعرفي والاصطلاحي مقدم على القضاء، وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر في ثلاث مراحل للوجود هي: القضاء والقدر العلمي والعيني والتسبيبي.

الأمر الثالث: أقسام القضاء والقدر

يمكن تقسيم القضاء والقدر بحسب مراتبهما الوجودية على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: القضاء والقدر العلمي، ويراد به تقدير كل شيء بخصوصياته في علمه الأزلي قبل إيجاده في العين الخارجية، فإنه سبحانه يعلم

١ - انظر الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ١٩٧.

٢ - الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ١٩٨.

حد كل شيء ومقداره وخصوصياته الجسمية والمعنوية، وقضى بذلك، وهذا ما أشار إليه النبوي الشريف: «إن الله عز وجل قدر المقادير، ودبر التدابير قبل أن يخلق آدم بألفي عام»^(١) وفي حديث آخر: «قدر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة»^(٢).

ولعل مدلول هذا الحديث يفترق عن سابقه من جهة العمومية؛ لأنه دال على أن الله سبحانه قدر التقدير العام للعالم، بينما الحديث الأول ناظر إلى مقادير البشر لا عموم الخلق، ولعل الظرفية السابقة على خلق آدم قرينة على هذا المعنى الخاص؛ إذ لا خصوصية لذكر آدم تتعلق بالخلق والتقدير إلا للإشارة إلى أصل الإنسان ووجوده، وبهذا يتضح أن التقدير العلمي له رتبتان رتبة التقدير العام وتتعلق بكل ما في الوجود الإمكانى من خصوصيات، ورتبة التقدير الخاص وتتعلق بخلق الإنسان ومشخصاته الوجودية مادياً ومعنوياً، وأما القضاء فيتعلق بهذا التقدير علماً.

وعليه يمكن القول بأن علمه السابق بحدود الأشياء وضرورة وجودها بحسب مقتضيات الحكمة هو تقدير وقضاء علمي، وتدل على هذه الحقيقة آيات عديدة من الكتاب

منها: قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(٣) والبرء في اللغة

١ - التوحيد: ص ٣٧٦، ح ٢٢.

٢ - التوحيد: ص ٣٦٨، ح ٧.

٣ - سورة الحديد: الآية ٢٢.

هو الخلق^(١)، والباري من أسمائه جل ثناؤه؛ لأنه يبري الأشياء ويخلقها، ومصائب الأرض كثيرة منها الفقر والجوع والزلازل والسيول، ومصائب الأنفس والأمراض وفقدان الأعزة بالموت والقتل والعاهات ونحوها. والآية دالة على أن كل هذه الوقائع مقدره للعباد قبل أن يخلقهم الباري عز وجل في علم الله سبحانه، أو مثبتة في اللوح المحفوظ، وهو الكتاب؛ إذ يكتب فيه ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة كما في الأخبار الشريفة^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(٣) وهي دالة على أن تفاصيل الوقائع حتى من قبيل حمل الأجنة وأعمار الناس زيادة ونقيصة تحدث بعلمه سبحانه، ومحفوظة في كتاب، ولا يستقيم معنى الآية إلا إذا كان التقدير الإلهي سابقاً على وجود الأشياء؛ لأن العلم بها في حين الخلق والإيجاد وبعده من البدييات التي لا تحتاج إلى بيان.

ونلاحظ أن كلا الآيتين نصتا على أن هذا التقدير العلمي سهل يسير على الله سبحانه؛ لأنه محيط بكل شيء علماً وقدرة، وفي ذلك دلالتان:

الأولى: أن الموارد المذكورة من باب المثال وبيان المصداق، لأن جميع الأشياء تقدر بعلم الله سبحانه بتفاصيلها، ثم بعد ذلك يوجدها الباري عز وجل.

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ١١١، (برأ)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١٢١، (برأ)؛ المعجم الوسيط: ج ١، ص ٤٦، (برأ).

٢ - انظر تفسير القمي: ج ٢، ص ٣٥١؛ تفسير نور الثقلين: ج ٧، ص ٢٧٩، ح ٨٦.

٣ - سورة فاطر: الآية ١١.

والثانية: بطلان مزاعم الحكماء الذين ذهبوا إلى أن علمه سبحانه بالأشياء كلي أو إجمالي لا تفصيلي كما مر تفصيله، وقد تقدم أن مسألة القضاء والقدر تتعلق بالعلم الإلهي الفعلي الذي هو من صفات الفعل لا العلم الذاتي الذي يرجع إلى صفات الذات، وهذا القسم من القضاء والقدر لا يتعلق بموضوع البحث؛ لأنه يختص بنظام التكوين ولا علاقة له بفعل الإنسان ومصيره.

القسم الثاني: القضاء والقدر الوجودي، وربما يعبر عنه بالقضاء والقدر العيني أو التكويني والمؤدّي واحد، وهو متفرع عن القسم السابق ومتأخر عنه رتبة؛ لأنه عبارة عن الخصوصيات الشخصية للشيء بما فيه خصوصية علته التي يقدرها الخالق، ويقضي بوجودها في الخارج، فيكون الشيء ضروري الوجود متصفاً بكل خصوصياته باعتبار توفر علة وجوده، وهذا النحو من التقدير والقضاء من خصوصيات القدرة والإرادة، ويأتي في الرتبة الثانية بعد العلم، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا النحو من التقدير والقضاء في آيات عديدة:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(١) فإنها نص في أن الأشياء لدى خلقها لا تقع اعتباراً، بل بتقدير إلهي خاص يعطي للشيء حدّه الوجودي، ثم يقضي وجوده في الخارج.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(٢) وهذه الآية أكدت أن الأشياء مخزونة عند بارئها وخالقها، وهي

١ - سورة القمر: الآية ٤٩.

٢ - سورة الحجر: الآية ٢١.

مرحلة العلم واللوح، ثم ينزلها بقدر محدد ومعلوم وهو التقدير العيني .
وفي الآيات ما دل بوضوح على أن القضاء يأتي بعد التقدير، وبه يتم فصل الأمر والبت في حدود الشيء وخصوصياته من حيث الشكل والكيفية والزمان والمكان.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^(١) وبذلك يتضح أن كل شيء يتقرر وجوده لابد وأن يمر في مرحلتين: الأولى: مرحلة التقدير؛ إذ يقدر بها وجود الشيء وتحديدته بخصوصياته ومشخصاته الخاصة؛ إذ كل ممكن محدود لا يوجد إلا بتقدير، ومن هنا تسالمت كلمة أهل المعقول على أن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد.

والثانية: مرحلة القضاء، ويراد به توفر سائر أسباب وجود الشيء بحيث يكون وجوده ضرورياً وواجباً بالغير باعتبار وجود المقتضي لوجوده وانعدام الموانع منه.

ومن الواضح أن القضاء والقدر بهذا المعنى مما لا مدخلية لإرادة الإنسان فيه، بل هو تقدير جبري يقع بإرادة الله سبحانه مطابقاً لحكمته؛ لأنه من شؤون علم التكوين، وقد مر أن نظام الخلق والتكوين لا اختيار فيه للإنسان؛ لأنه يقع بحسب ما أَرَادَهُ اللهُ لَهُ، وإليه يشير قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢).

القسم الثالث: القضاء والقدر التسبيبي، ويراد به ما قدره الباري عز

١ - سورة فصلت: الآية ١٢ .

٢ - سورة النحل: الآية ٤٠ .

وجل للإنسان من أن يتصرف ويعمل بإرادته واختياره، فيقدر لنفسه ما يراه من المصالح، ويعمل لأجل الوصول إليها اتباعاً لنظام الأسباب والمسببات الذي أودعه الله عز وجل في الوجود، وهذا القسم هو الذي يدور عليه البحث، وقدره وقضاؤه بيد الإنسان، وهو من فروع القسم السابق؛ لأنه يقوم على تسخير الإنسان لما أودعه الباري عز وجل من التقدير للسنن والقوانين والأنظمة لأجل مصالحه وأغراضه، وعلى أساسه يصنع مصيره، فينمي نفسه، ويبني حضارته، فيكون هو المقدر لمصيره والقاضي فيه بلا جبر ولا إلزام.

وتوضيح ذلك: أن الله سبحانه قدّر في هذا الوجود سنناً كثيرة هي عبارة عن قوانين وأنظمة تترتب على كل سنة وقانون منها نتيجة يعبر عنها بنظام الأسباب والمسببات. بعض هذه السنن تتعلق بحياته الشخصية، وبعضها تتعلق بحياته الاجتماعية، وبعضها تتعلق بحياته السياسية والاقتصادية والحضارية وهكذا، وبعض هذه السنن مادية محسوسة، وبعضها معنوية تتعلق بالأسباب الخفية التي لا يدركها الإنسان لولا الشرع، كالعلاقة بين إعطاء الحقوق الشرعية في الأموال وبين نماء المال وزكاته، والعلاقة بين الاستغفار والتوبة وبين زيادة الأرزاق والأولاد في الأفعال الحسنة.

وربما تكون الأفعال قبيحة وتترتب عليها آثار سيئة لوجود سنّة إلهية مودعة في الوجود بين ترتب النتائج على هذه الأفعال كالزنا مثلاً، فإنه إذا انتشر يؤدي إلى موت الفجأة، والغناء يوجب نماء النفاق في السلوك الإنساني، وأكل الربا يوجب الطبعية والفساد الاجتماعي وهكذا.

ونلاحظ أن هذه السنن في بعديها الإيجابي والسلبي لم يكن الإنسان يعلمها؛ لأنها من المقدرات الإلهية في الوجود التي يعجز الإنسان عن معرفتها لولا أن كشف الشرع في الآيات والروايات عنها، أو أشار إلى بعض مبادئها ومقدماتها، ولا زال العلم يكتشف بعضها بالتحقيق والتجربة، وعلى أساسه بني التقدم والتطور الإنساني والحضاري.

ومن السنن الإلهية في الوجود أن الباري خلق الإنسان فاعلاً حراً مختاراً، وأراد له أن يصل إلى غاياته وطموحاته بعقله وفعله بلا جبر ولا إكراه، بل هو الذي يقدر لنفسه ما يريد، ويسعى لتحقيقه والوصول إليه.

ونلاحظ هنا أن وجود الإنسان في هذا العالم بهذه الصفات والخصوصيات هو من التقدير الإلهي العيني، وكذا وجود السنن والقوانين التي يتوصل من خلالها إلى النتائج والآثار، والإنسان بعقله وقدرته وإرادته يستثمر هذه السنن والقوانين فيصل إلى ما يريد، ويتحكم بمصيره.

وربما يكون للشيء أكثر من قانون وسنة. بعضها تعود عليه بالنفع، وبعضها تعود عليه بالضرر، وعلى أساسها يتمكن الإنسان أن يبدل مصيره من سيء إلى حسن، ومن حسن إلى أحسن وبالعكس؛ لأن الله سبحانه جعل لكل شيء قدراً، وجعل للإنسان الحرية والاختيار، وأباح له أن يعمل ما يشاء ويحقق ما يريد إكراماً واختياراً وتعليماً وإكمالاً، وسيحاسبه ويجازيه على ما يفعل إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

فمثلاً من السنن الإلهية أن تحصيل العلم يتوقف على التعلم، وتحصيل المال يتوقف على العمل، والجهل والفقر يترتبان على ترك التعلم والعمل،

فإذا اختار الإنسان طريق التعلم يكون قد قدر لنفسه العلم، وإذا اختار طريق الكسل والقعود يكون قد قدر لنفسه الفقر، فلا العالم قدر الله له العلم جبراً، ولا الفقير قدر له الفقر جبراً، بل الله سبحانه قدر الأسباب والسنن، وجعل الناس أحراراً فيما يفعلون، ولذا لا يتفاوت في الوصول إلى هذه الغايات والنتائج المؤمن والكافر، والسيد والعبد، بل الكل سواء، وهذا ما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(١) فإنه سبحانه حيث جعل السنن لا يحظر عطاءه على أحد ما دام يختار النجاح، ويمتلك المؤهلات لنيله.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أن المجتمعات الكافرة حينما سلكت سبل التطور وصلت إليه دون موانع قهرية، ولما اختار المسلمون طريق القعود والجمود السياسي والاجتماعي والفكري تأخروا مع أنهم أحباء الله وأولياؤه، وهذا أمر يشهد به العقل والوجدان، ونص عليه الشرع في كلماته الشريفة.

نقف بعض الشيء عند بعض الآيات التي فصلت بين أهل الدنيا وأهل الآخرة ونبهت الفريقين على أن العمل والسعي هو الطريق الذي يوصل كلاً إلى غاياته؛ إذ قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلِيهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾^(١٨) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا^(١٩) كَلَّا تُمَدُّ هَتُولَاءِ وَهَتُولَاءِ مِنْ عَطَائِكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا^(٢٠) أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا^(٢١) وتدلل هذه الآيات المباركة على عدة حقائق:

١ - سورة النجم: الآية ٣٩.

٢ - سورة الإسراء: الآيات ١٨-٢١.

الحقيقة الأولى: أن الحياة الحسنة في الدنيا والآخرة ترجع إلى إرادة الإنسان واختياره كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ﴾ والمؤمن هو الذي يختار حياة الآخرة؛ لأنها باقية، والمخدوع هو الذي يختار حياة الدنيا الفانية. نعم لا تنافي بين الحياتين بالنسبة للمؤمن؛ إذ له أن يختار الدنيا والآخرة معاً، ويجعل الدنيا طريقاً للحياة الأخروية، فالخلل ليس في سعادة الدنيا بل في اتخاذ الدنيا هدفاً لا طريقاً إلى ما هو الأفضل والأحسن، وهذا ما أشار إليه قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في وصفه للدنيا: «من أبصر بها بصرتة... ومن أبصر إليها أعمته»^(١) فالفرق بين الدنيا الممدوحة والآخرة المذمومة يظهر في الغاية، فإن من يجعل الدنيا غايته ويعمل لأجلها فقط فهو خاسر، ولا ينال منها إلا القليل، وأما الذي يجعلها وسيلة ينمي من خلالها مواهبه وملكاته فيتعلم ويعمل ويبني لآخرته فهو الرابع.

الحقيقة الثانية: أن لنيل الدنيا أسباباً وسناً لا بد وأن يصل إليها من يريد، كما يشير إليه قوله: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا﴾ فإن التعجيل الإلهي سبحانه يدخل ضمن ترتب النتائج على مقدماتها والمسببات على أسبابها، فما من طالب دنيا إلا وينال منها بنحو السرعة؛ لعدم انفكك المسبب عن السبب. هذا من حيث الأصل، وأما من حيث التفاصيل فإن تحصيل نتائج الدنيا وغاياتها مشروط بشرطين:

الأول: أن النتائج تحصل وفق نظام المشيئة الإلهية لا الإرادة البشرية وحدها وفي ذلك تنبيه دقيق لأهل الدنيا؛ لأنهم في الغالب ماديون يعتقدون

بأن إرادتهم وعملهم وحدهما الأساس لكل ما يحصلون عليه من نتائج، وينالون من لذات وفوائد، والآية تبطل هذا التوهم، وتؤكد أن النتائج تترتب على المقدمات والأسباب ضمن نظام وسنة إلهية ترجع إلى المشيئة التكوينية الإلهية، والأفعال هي حلقة في نظام هذه السلسلة.

الثاني: أن أهل الدنيا لا ينالون كل ما يريدون إلا بإرادة الله سبحانه، ولذا يلحظ التفاوت الكبير بينهم، فبعضهم ثري جداً، وبعضهم متوسط، وبعضهم فقير، وبعضهم قوي، وبعضهم ضعيف، وبعضهم متوسط وهكذا مع أنهم جميعاً يحبون الدنيا، ويعملون لأجلها، إلا أن النتائج التي يحصلون عليها متفاوتة، وذلك لأن النتائج لا تترتب على الأسباب تترتب المعلول على العلة الطبيعية، بل أفعالهم جزء العلة، والجزء الآخر إيجاد المقتضيات في الأشياء ورفع الموانع، وهو ما يعبر عنه بالتوفيق، وهو يرجع إلى إرادة الخالق جل وعلا، فطلاب الدنيا لا يحصلون دائماً على ما يريدون، والذين يحصلون على شيء لا يحصلون عادة على كل ما يريدون وإنما بعضه، ولذا تراهم لا يشبعون ويلهثون وراء مطالبهم؛ لأن كل ما نالوا من الدنيا وجوده قليل.

وواقع الحياة البشرية يدل على أن الكثير من أهل الدنيا رحلوا منها ولم يحققوا شيئاً مما أرادوا، وبعضهم حققوا جزءاً منها وهكذا، والسر في ذلك يعود لأمور:

الأول: أن الدنيا بما لها من خصوصيات وحدود قاصرة عن بلوغ الغايات؛ لأنها محدودة ضيقة، بينما هممة الإنسان وطموحاته غير محدودة، والمحدود لا يمكنه أن يلبي حاجة اللامحدود.

والثاني: أن الله سبحانه جعل الدنيا ونظامها لأجل اختبار العباد ولم يجعلها للراحة ونيل الغايات، فمن يريد لها غاية يخرج عن السنّة الإلهية فيفشل.

الثالث: أن بلوغ الغايات في الدنيا يتوقف على سلوك القوانين والسنن الصحيحة، وغالباً أهل الدنيا يفسدون أثر هذه السنن والقوانين بمعاصيهم وذنوبهم التي تكون بمنزلة المانع أو السبب الذي يعطل المقتضي، أو المزاحم الأقوى الذي يقود صاحبه إلى الخذلان والحرمان من التوفيق.

وبخلاف ذلك سنن الآخرة، فإن الباري عز وجل جعل لها سنناً مغايرة تماماً نتائجها حتمية، ولا تكون قاصرة عن بلوغ الغايات، بل هي تبلغ الغايات وتزيد عليها؛ لأن نتائج أعمال الآخرة مسددة باللطف والرحمة الإلهية، فلا تتخلف عن الإرادة، وهي في عين الحال مقرونة بالفضل والعطاء الإلهي فلا تقف عند حد. نعم لهذا العطاء الإلهي شروط أشار إليها:

الشرط الأول: أن يكون العبد مريداً للآخرة لا كارهاً لها.

الشرط الثاني: أن يسعى لأجلها.

الشرط الثالث: أن يكون السعي مضاهياً لخصوصيات الآخرة وموازينها؛ إذ ليس كل سعي لها موصل بل لا بد وأن يكون السعي من سعي الآخرة، وفي ذلك تنبيه إلى أن البعض قد يطلب الآخرة ولكن لا يسعى لها سعيها؛ إذ يسلك الطرق غير المؤدية إليها، كأن يعتقد بالاعتقادات الباطلة، أو يتبع أئمة الضلال، أو يقرن أعماله بالرياء ونحو ذلك، فإنها تقوده إلى الفشل بدلاً من النجاح.

الشرط الرابع: أن يكون مؤمناً، والمقصود ليس الإسلام بل الإيمان الصحيح في العقيدة وفي العمل؛ بداهة أن الآخرة مختصة بالمؤمن، ولا ينال الكافر منها شيئاً.

أشار إلى هذه الشروط الأربعة قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴾^(١) وشكران السعي يستدعي مراعاة العبد وحالاته المعنوية في الفكر والقلب والعمل، فليس الشكر يقع مقابل العمل وحده، فإن الكثير من الأعمال لا تستحق الشكر، بل تستحق الذم، وإنما يقع مقابل عقيدة العبد وإيمانه القلبي ومطابقة عمله لعقله وقلبه، فعمل الكافر باطل؛ لأنه غير معتقد، وكذا عمل المنافق؛ لأن عمله لا يطابق قلبه.

والنتيجة الحاصلة من هذه الحقيقة: هي أن كل ما يناله العبد من دنياه وأخراه فهو راجع إلى جهده وعمله وتقديره الشخصي، والأفضل عملاً أفضل إنتاجاً وأحسن معيشة، والخاملون والقاعدون لا يصلون إلى شيء وإن كانوا من الأخيار، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾^(٣).

الحقيقة الثالثة: أن السنن الإلهية في الدنيا قائمة على عدم التفاوت بين الناس، فكل من يعمل يحصد نتائج عمله، وليس للإيمان والطاعة مدخلية في هذه النتائج وإن كان لها مدخلية في التوفيق والخذلان. نعم التفاضل

١ - سورة الإسراء: الآية ١٩ .

٢ - سورة المدثر: الآية ٣٨ .

٣ - سورة النجم: الآية ٣٩ .

والتفاوت في الآخرة يكون على درجات الإيمان وتفاوت الطاعات. أشار إلى هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿كَلَّا نُمَدُّ هَتُوْلَاءَ وَهَتُوْلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾^(١) والمراد من المد هنا التقوية والإعانة. يقال: مددته بمدد أي قوته وأعتته به^(٢)، ويستعمل في الزيادة. يقال: مد الله في عمره أي زاده، وفيه ورد قوله تعالى: ﴿وَيُمَدُّهُمْ فِي طَعْنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(٣) أي يزيدهم طغياناً ليستقط حججهم عند الحساب، وتعدد اسم الإشارة لبيان أن الإمداد الإلهي في الدنيا لا ينحصر بفئة، بل يشمل أهل الدنيا وأهل الآخرة معاً؛ لأن سنة الله سبحانه في الاختبار والامتحان في الدنيا قائمة على عدم حرمان أحد من عطاء الله؛ لأن ذلك من مقتضى رحمته الرحمانية لا الرحيمية المختصة بالمؤمنين في الآخرة.

وعليه فإن عمل الإنسان واختياره في دار الدنيا هو الفيصل الذي يحكم مصيره، فهو الذي يقدر ويقضي لنفسه بحسب ما يريد دون قهر أو جبر أو إكراه، فإن اتبع أسباب الخير نال خيراً، وإن اتبع أسباب الشر نال شراً، وهكذا. ومن هنا وصفت النصوص الدنيا بالزرعة والمتجر والحراث والسوق ونحوها^(٤)، للإشارة إلى أن عمل الإنسان هو السنة الإلهية التي أرادها الله سبحانه الحاكمة في قضائه وقدره لا القضاء والقدر العلمي ولا العيني. وعلى هذا الأساس نسب الباري عز وجل التفضيل لنفسه بقوله سبحانه:

١ - سورة الإسراء: الآية ٢٠.

٢ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٩٢٧، (مد)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٤٤، (مدد)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٨٥٨، (مد).

٣ - سورة البقرة: الآية ١٥.

٤ - انظر تفسير الصافي: ج ٤، ص ٣٧١، ح ٢٠؛ تفسير الاصفى: ج ٢، ص ١١٢٦.

﴿ أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴾^(١) وذلك لأنه أودع هذه السنن في الوجود ومنها سنّة التفاضل بالأعمال والنتائج بالمقدمات، ومع أن الإنسان هو الأساس في مصيره إلا أنه يصح نسبة الفعل إلى السبب كما يصح نسبته إلى المباشر. قال سبحانه: ﴿ فَضَّلْنَا ﴾ والآية صريحة الدلالة على أن الطاعة لا تزيد في رزق الدنيا وإنما تزيد في درجات الآخرة.

ويؤكد كل ذلك ما ورد في الأخبار الشريفة من أن درجات الآخرة تنال على قدر عقول الناس، وأن درجات الأعمال تتفاوت على قدر عقول أهلها، ففي النبوي الشريف: «إنما يرتفع العباد غداً في الدرجات، وينالون الزلفى من ربهم على قدر عقولهم»^(٢) وعن الصادق عليه السلام: «أن الثواب على قدر العقل»^(٣).

وفي هذه النصوص حث صريح على ضرورة تحصيل العلم والمعرفة واكتساب التجارب والجد في العمل؛ لأن الدنيا رهينة العقل والعمل، وكذلك الآخرة، وهذا ما عبّرنا عنه بالقضاء والقدر التسيبي، لأن العبد بعقله وعمله يأخذ بأسباب السعادة الدنيوية والأخروية، فينال ما يريد بلا جبر ولا إكراه على شيء.

وبهذا يظهر أن الإيمان بالقضاء والقدر يدعو إلى الجد والعمل وبناء الحياة بأفضل الأساليب والأسباب، وليس يدعو إلى الكسل والجمود كما توهمه بعض من لا بصيرة له بمضامين الكتاب والسنة.

١ - سورة الإسراء: الآية ٢١.

٢ - تحف العقول: ص ٥٤؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ١٤٧، ح ١٢٥؛ تفسير كنز الدقائق: ج ٧، ص ٣٧٨، تفسير الآية ٢١ من سورة الإسراء.

٣ - الكافي: ج ١، ص ١١-١٢، ح ٨.

الحقيقة الرابعة: أن الأقسام الثلاثة للقضاء والقدر متطابقة؛ إذ لا يعقل اختلاف القضاء والقدر العيني عن العلمي؛ لأنه يستلزم الجهل، كما لا يعقل اختلاف التسببي عن العيني؛ لأنه يستلزم العجز، ومطابقة التقدير العيني مع التسببي لا يستلزم الجبر؛ لأن الله سبحانه قدّر للإنسان أن يكون فاعلاً مختاراً غير مجبر ولا مكره على شيء من أفعاله، وهو يختار فعله بنفسه ضمن ما قدّر الله وعلم؛ إذ لا يخرج فعل الإنسان عن حيطة علم الله وقدرته.

ويمكن تقريب المعنى إلى الذهن بمثال الطبيب الذي له مريض وهو بحسب علمه وخبرته يعلم بميول مريضه وحالاته النفسية، فيضع له أكثر من وصفة علاجية، ولكل وصفة آثارها ونتائجها، فالوصفة الأولى تعالج دون مضاعفات، والثانية تعالج ولكن تقصر عمر المريض، والثالثة تعالج ولكن تظهر عليه مضاعفات أخرى وهكذا، فالطبيب هنا يقدر هذه الوصفات ويدع المريض يختار ما يريد بمفرده دون تدخل منه، ولكنه يعلم مسبقاً بأن مريضه سيختار الوصفة الأولى - مثلاً - لأنها أقرب إلى نفسه وميوله، فإذا اختار هذه الوصفة فعلاً لم يكن مجبراً على شيء، ويمكنه أن يختار الثانية ولو اختارها بالفعل فإنه غير مجبور عليها، وهي في عين الحال واقعة بعلم الطبيب وتقديره؛ لأنه أراد للمريض أن يختار ما يريد.

وهذا المثال يقرب المعنى ولا يطابقه؛ لعدم وجود وجه للمقايضة بين علم الخالق وتقديره وبين علم الطبيب وتقديره، ولكن الغاية من المثال توضيح أن الإنسان يمكن أن يكون فاعلاً مختاراً وهو في عين الحال في حيز القضاء والقدر الإلهي للوجود؛ إذ لا ملازمة بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الجبر.

وعليه فإن مقتضى التوحيد الأفعالي أن يؤمن العبد بأن لا مقدر ولا قاضي في الوجود إلا الله سبحانه، وفي عين الحال يؤمن بأن مقتضى هذا التوحيد والعدل الإلهي أن لا يكون القضاء والقدر الإلهيين موجبين للجبر، وربما يقال بأن الملحوظ أن الإنسان قد يحظى ببعض النعم من دون أن يفعل لها شيئاً، ولا يأخذ بأسبابها، كالشخص المحظوظ في الرزق أو في العلم أو في إنجاز الأعمال ونحوها، وفي بعض الأحيان تفوته فوائد أو يقع في أضرار من دون إرادة وفعل منه، أو كالشخص الذي يعمل كل ما من شأنه أن يعود عليه بالربح في التجارة ولكنه يخسر بسبب ظروف طارئة مثلاً، وهذا يدل على أن القضاء والقدر حاكمان على الإنسان بالقهر والجبر ولا علاقة لاختياره وفعله.

والجواب عن هذا الإشكال يقع من وجوه عديدة عمدتها ثلاثة:

الوجه الأول: أن كون الإنسان فاعلاً مختاراً لا يعني أنه يتحكم بمصيره في كل الظروف والأحوال، وإنما يبقى الإنسان رهين القوانين والأنظمة المودعة في هذا الوجود، فكل من يسلك سبيل النجاح ينجح، ومن يسلك سبيل الفشل يفشل. هذا قانون عام حاكم في الأشياء، فإذا لاحظنا أن إنساناً يسلك سبيل النجاح ويفشل دل ذلك على أحد أمرين:

الأول: أنه أخطأ في تشخيص السبيل الصحيح للنجاح فأخذ بما يعود عليه بالفشل متوهماً بأنه يعود عليه بالنجاح كالمريض الذي يتناول السم متوهماً أنه دواء.

الثاني: أنه قصر في التمسك بعوامل النجاح أو شروطه ومقدماته ولم يلتفت

إلى ذلك، أو أخذ بأسباب النجاح من دون أن يرفع موانعه، وعليه فإن النجاح والفشل يعود إلى فعله وليس إلى القضاء والقدر، ولو التفتنا إلى تجارب الكثير من الناس في هذا الشأن لوجدنا أن هذه النتيجة من الواضحات، ومن هنا ورد في الأخبار: «العلم أصل كل خير^(١) والجهل أصل كل شر^(٢)».

الوجه الثاني: أن بعض النتائج التي تحصل في حياة الناس ويعبر عنها بالخطوط هي في الحقيقة ليست حظوظاً، ولم تحدث صدفة، بل هي نتائج أعمال سابقة وأسباب أقدم عليها الإنسان وغفل عنها ونسيها، فيظهر أثرها في حينها، فإن الشخص الذي تعلم جيداً في المتوسطة والثانوية سيكون أقدر على استيعاب الدراسة الجامعية، فلذا قد يدخل الامتحان وينجح دون دراسة وافية، فيقال له محظوظ أو نجح بقضاء وقدر، ولكنه ليس كذلك، بل اعتمد على خلفيته العلمية السابقة التي غفل عنها الآن فأعانتته على الإجابة الصحيحة وهكذا.

وكذا الإنسان الذي يستعمل التدخين في أيام شبابه فإنه قد يتعرض إلى أمراض عديدة في كبره، ولكنه حيث يغفل عن آثار العوامل السابقة يعبر عن مرضه بأنه حظ أو قضاء وقدر، والحال أنه ناشئ من أسباب قديمة، وهكذا من تعامل مع الناس بالحسنى وبادلهم المشاعر الطيبة عند احتياجهم إليه فإنه سيجد من يعامله بالمثل عند احتياجه وإن كان قد غفل عن أعماله الحسنة، وبخلاف ذلك من عاملهم بالإساءة.

١ - غرر الحكم: ص ٤٩، الرقم ١٤٣٢.

٢ - غرر الحكم: ص ٢٥، الرقم ٥٠٤.

ونلاحظ أن النتائج والآثار لا تنفك عن أسبابها على كل حال، لكن الإنسان قد يغفل عن السبب وينظر إلى المسبب ويتصور أنه وقع بالقضاء والقدر.

الوجه الثالث: أن بعض النتائج التي يحصل عليها الإنسان ناشئة من التوفيق أو الخذلان الإلهي، واللذان هما من استخدام الأسباب الخفية للأشياء التي تظهر آثارها من دون أن يعلم بها الإنسان، وقد مر أن التوفيق والخذلان أثران يلازمان أعمال الإنسان المعنوية، فإن حب الخير ومساعدة الناس وتقديم الخدمة لهم وصلة الرحم تعود على الإنسان بالنتائج الطيبة في العديد من مواقفها التي يحتاج فيها إلى مساعدة أو إسناد، وهذا أثر طبيعي جعله الله سبحانه أثراً لتلك الأعمال الصالحة، فلذا نلاحظ أن الذين يصلون أرحامهم تطول أعمارهم، وتزداد أرزاقهم، وتحسن سمعتهم، وتكبر مكانتهم في المجتمع، وهذه النتائج ليست حظوظاً أو قضاءً وقدرًا إلهياً جبرياً بل هو اختيار من الإنسان وآثار طبيعية تترتب على أعماله وبخلافه نجد أن قاطع الرحم وشارب الخمر وسيء الأخلاق يقصر عمره، ويضيق رزقه، وتقل مكانته في المجتمع، ليس لأن الحظ لم يحالفه كما يتوهمه بعض البسطاء، بل لأن أعماله التي قام بها قادتته إلى هذا المصير، وقد نصّ الكتاب العزيز على أن كل نفس بما كسبت رهينة.

وبذلك يظهر أن للدعاء والعبادة وفعل الخير الأثر الكبير جداً في تغيير المقدرات الإلهية؛ لأن الدعاء والعمل الصالح أسباب خفية للكثير من النتائج الطيبة. أما على نظرية تجسم الأعمال فالأمر واضح، وكذا على مبدأ نماء العمل وآثاره؛ بدهاة أن العمل ليس إلا النتيجة الحاصلة المسانخة لشكل

العمل . إذ من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره .
وأما على نظرية الوضع وأن الجزاء يوضع للعمل بالجعل الإلهي ثواباً
وعقاباً فلأن الله سبحانه قدّر أن يكون لكل عمل جزاء مناسب له، فلا بد من
أن يعطي من دعا بطول العمر وزيادة الرزق وطلب التوفيق؛ لأنه وعد من
دعاه بالإجابة، وأما على نظرية أن الجزاء الطيب هبة إلهية وتكريم للعامل فإن
المواهب الإلهية فيوضات رحمانية لا تنال إلا بحسب الاستعداد والقابليات،
والجزاء السيئ فباعتبار أن العمل السيئ يبعد العبد من ساحة الرحمة الإلهية،
يكون مانعاً من نيل الفيض والعطاء الإلهي .

ومن هنا ينال الصالحون توفيقات إلهية كثيرة، بينما يصاب الطالحون
بالخذلان، وهذا ما يؤكد قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ولو أن الناس حين تنزل
بهم النقم وتزول عنهم النعم فزعوا إلى ربهم بصدق من نياتهم ووله من
قلوبهم لرد عليهم كل شارد، وأصلح بهم كل فاسد»^(١).

وعليه فالعبد الداعي أو عامل الخير يكون قد صنع مصيره بنفسه، وقدّر
لنفسه الخير بسبب طاعته ودعائه، وبعبكسه العاصي وفاعل الشر، ويمكن أن
يكون الباري عز وجل قدّر بدواً لبعض عباده قصر العمر لاقتضاء الحكمة
ذلك، ولكن علق التنفيذ على المعصية، أو يقدر له طول العمر ويعلق التنفيذ
على الطاعة، وهنا تتدخل الطاعة والدعاء والعمل الصالح في تحصيل النتائج
الطيبة وتغيير المقدرات؛ لأن الله سبحانه جعل تقديراته قسمين: قسم محتوم
لا يقبل التبدل والتغيير، وقسم غير محتوم ويخضع للعوامل الطارئة .

١ - نهج البلاغة: ج ٢، ص ٩٨-٩٩، الخطبة ١٧٨ .

والأول يتعلق بنظام التكوين، وأما الثاني فيتعلق بمصير الإنسان الخاضع لفعله واختياراته، وكلاهما يحصلان بعلم الله سبحانه وقضائه وقدره، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ۚ وَمَا يُعْمَرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَضُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾^(١) وقد ورد في بيان معناه أنه لا يطول عمر ولا ينقص إلا في كتاب، وهو أن يكتب في اللوح لو أطاع الله فلان بقي إلى وقت كذا، وإذا عصى نقص من عمره الذي وقت له، وإليه أشار رسول الله ﷺ في قوله: «أن الصدقة وصلة الرحم تعمران الديار، وتزيدان في الأعمار»^(٢).

وفي رواية إسحاق بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما نعلم شيئاً يزيد في العمر إلا صلة الرحم، حتى إن الرجل يكون أجله ثلاث سنين فيكون وصولاً للرحم فيزيد الله في عمره ثلاثين سنة، فيجعلها ثلاثاً وثلاثين سنة، ويكون أجله ثلاثاً وثلاثين سنة فيكون قاطعاً للرحم فينقصه الله جل وعز ثلاثين سنة، ويجعل أجله إلى ثلاث سنين»^(٣).

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: في كتاب علي عليه السلام: «ثلاث خصال لا يموت صاحبهن حتى يرى وبالهن: البغي، وقطيعة الرحم، واليمين الكاذبة يبارز الله بها ... إلى قوله عليه السلام: وإن القوم ليكونون فجاراً فيتواصلون فتسمى أموالهم، فيبرون فيزداد في أعمارهم، فإن اليمين الكاذبة وقطيعة الرحم لتذران الديار بلاقع من أهلها»^(٤).

١ - سورة فاطر: الآية ١١.

٢ - تفسير نور الثقلين: ج ٦، ص ١٣٧، ح ٤٤.

٣ - الخصال: ص ١٢٤، ح ١١٩.

٤ - الخصال: ص ١٢٤، ح ١١٩.

وفي هذا النص والسابق عليه دلالة صريحة على أن للأشياء إيجابية كانت أو سلبية نوعين من الأسباب: أسباب مادية ظاهرة يعرفها الناس كسببية النار للإحراق، وشرب الدواء للعلاج، وأسباب معنوية غير ظاهرة أودعها الله سبحانه في هذا الوجود لطفاً ورحمة، فمن سلكها يحصل على نتائجها وإن خفيت عن الناس، أو لم يلتفتوا إليها. ولكن لما يجد الناس حصول بعض النتائج ويجهلون سببها يتوهمون بأن ذلك للحظ أو للقضاء والقدر بمفهومه السلبي، والحال أنه ناشئ من أسباب حقيقية واقعية أوجدها الله في نظام السببية يجهلها الناس.

ويتحصل مما تقدم: أن عمل الإنسان الجارحي الذي يظهر على سلوكه وتصرفاته وأعماله الجانحية لهما الدور الكبير في صناعة قضائه وقدره، وكلاهما يرجعان إلى قدرته واختياره لا يجبر على واحد منها ولا يكرهه، وأما قضاء الله وقدره بالنسبة إليه فهو الأمر والنهي والتحذير والتشويق والتسديد باللطف، أو الحرمان بالخذلان ونحو ذلك، وهذا ما أشار إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام حينما سأله رجل عن القضاء والقدر فقال عليه السلام: «الأمر بالطاعة، والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنة وترك المعصية، والمعونة على القربى إليه، والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد والترغيب والترهيب كل ذلك قضاء الله في أفعالنا، وقدره لأعمالنا، وأما غير ذلك فلا تظنه، فإن الظن له محبط للأعمال»^(١).

ويستفاد من هذا النص الشريف أن القضاء والقدر قسمان تكويني وتشريعي، ولا خلاف بين أهل المعقول في صحة القضاء والقدر التشريعي،

وذلك لأن التشريع يدور مدار الأمر والنهي والإرادة الإلهية فيهما، بمعنى المحبة والطلب، لا الإرادة التكوينية، وقد علق الباري امتثال الطلب على إرادة العبد المأمور واختياره، ولذا لا مانع من تخلف المراد عن الإرادة التشريعية، ولا يلزم منه محذور العجز أو سلب القدرة عن الخالق، ولذا جعلت مداراً للطاعة والعصيان والثواب والعقاب، وإنما الخلاف في القضاء والقدر التكوينيين، وقد عرفت أنه ينقسم على ثلاثة أقسام:

الأول: القضاء والقدر العلمي، وهو يتحكم بمصير الإنسان؛ لاستحالة تخلف المعلوم عن العلم الفعلي، لكنه أجنبي عن موضوع البحث.

والثاني: القضاء والقدر العيني، وهو صحيح ويتحكم بتكوين الإنسان، ولكنه أجنبي عن موضوع البحث؛ إذ لا نزاع بين أهل المعقول في أن القضاء والقدر الإلهي بهذين المعنيين حاكمان على الوجود، وليس لإرادة الإنسان فيهما مدخلة لا في تغيير ولا في تبديل.

والثالث: القضاء والقدر التسبيبي، وهو الذي ينحصر الخلاف فيه؛ وقد توهم الأشاعرة أنه كالعيني يلزم الإنسان بقوانينه؛ لأن القول بالاختيار فيه يخالف التوحيد الأفعالي، وتوهم المعتزلة نفيه بالمرّة، بدعوى أن القول بثبوته يستلزم الإخلال بالعدل الإلهي.

وقد عرفت بطلان كلا القولين، وأن الحق الذي يشهد له الوجدان والبرهان والكتاب والسنة هو وجود مثل هذا القضاء والقدر، ولكنه يغير القسمين السابقين، وأنه يرجع إلى اختيار الإنسان للأسباب التي تنتهي إلى النتائج المطلوبة بلا جبر ولا إكراه.

كل ذلك يحدث بعلم الله؛ لأن علمه سبحانه يتعلق بنظام الأسباب والمسببات فلا يتخلف شيء في الوجود عن حيطة علمه، كما لا يتخلف عن حيطة قدرته ومشئته، وقد عرفت أن الإيمان بالقضاء والقدر هو عين الإيمان بالتوحيد والعدل، بل نكرانها موجب للخروج من الإيمان. بقي هنا سؤال وهو أن الإيمان بأن الإنسان حر مختار في أفعاله متحكم بمصيره ألا يتنافى مع الإيمان بوجود لوح المحو والإثبات، وأن الله سبحانه هو المتحكم بمصير الإنسان؛ إذ يغير سبحانه المقدرات من حال إلى حال حسب نظام البداء كما نصت عليه الآيات والروايات؟، وتفصيل الجواب عن السؤال نستعرضه في المطلب القادم.

المطلب الثالث: في البداء ودور الإنسان في تغيير مصيره

تعد مسألة البداء من الأبحاث المهمة المتفرعة عن القضاء والقدر، وقد أكد وجودها القرآن الكريم والسنة في الكثير من الآيات والروايات، بل نصّت على أن الاعتقاد بها من شروط الإيمان، وهي في عين الحال تعد من المسائل الاعتقادية الدقيقة إذا لم تفهم على وجهها الصحيح فإنها تخل بمعتقد المؤمن، وذلك لأنها تتعلق بمسألتين مهمتين من مسائل العقائد:

الأولى: مسألة العلم الإلهي، فإن القول بالبداء قد يتصور على أنه ينسب الجهل أو تبدل العلم إلى الخالق تعالى، وحيث إن علمه سبحانه ذاتي ينتهي في المحصلة إلى تغيير الذات، وأن تكون محلاً للحوادث، وهذه نتيجة خطيرة تخل بتوحيد الموحدين.

والثانية: مسألة اختيار الإنسان في أفعاله، فإنه لو قيل بأن البداء يرجع إلى القضاء والقدر التكويني وهو الذي يتحكم بمصير الإنسان يبطل العدل الإلهي، وتنتفي الحكمة من إرسال الرسل وسن الشرائع وإنزال الكتب السماوية، بل ويلزم منه عبثية الوجود تكويناً وتشريعاً، وهي الأخرى من النتائج التي لا تقل خطورة من سابقتها.

ولا يخفى أن للبداء معنيين: إيجابي وله بعدان: البعد العملي ويراد به تغيير

التقدير الإلهي الذي لم يصل حد الإمضاء بواسطة الفعل الصالح والطاقح والدعاء، والبعد العلمي ويراد به إظهار الله سبحانه للعباد ما أخفاه عليهم؛ لاقتضاء العدل والحكمة ذلك، وهذا في محصلته يرجع إلى الأول، وسلبى ومعناه ظهور ما خفي على الله سبحانه.

والنتيجتان المذكورتان تترتان على المعنى السلبي منه لا الإيجابي، وقد اعتقد الشيعة الإمامية بالمعنى الإيجابي منه، وأبطلوا المعنى السلبي تبعاً للقرآن والسنة، واشتهروا به، ولما توهم العامة أنهم يقولون بالبداة بمعناه السلبي شنّوا عليهم، وأكثروا النقد والإشكال دون معرفة بحقيقة قولهم وعمق نظريتهم^(١)، والتحقيق يثبت أن النزاع القائم لفظي لا حقيقي؛ لأنه ناشئ من عدم التفات المعارضين إلى حقيقة ما يقوله الإمامية في البداة، ولو نظروا إلى الأمر بعين الحياد والدقة لوجدوا أن ما يقوله الإمامية هو عين ما يقوله القرآن الكريم، وأن الاعتقاد به من شروط الاعتقاد الصحيح بالتوحيد، وأن إنكاره ملازم لتكذيب الخالق ومخالفة العدل والتوحيد، وبيان ذلك يستدعي استعراض المسألة في ضمن أمور:

الأمر الأول: في مفهوم البداة

البداة - بالفتح - في اللغة هو الظهور اليّن بعد الخفاء، يقال بدا الشيء يبدو إذا ظهر، ولذا سمي خلاف الحضر بدواً؛ لأنهم في براز من الأرض وليسوا

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٣١٣؛ الإلهيات (للسبحاني): ج ٢، ص ٢٢١؛ نقد المحصل (للرازي): ص ٤٢١.

في قرى تسترهم أبنتها^(١).

وفيه ورد قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَبَدَّتْ لَهُمَا سَوْءَ تَهُمَا﴾^(٣) أي ظهرت ظهوراً بيناً.

والبداء ظهور الرأي بعد أن لم يكن، يقال بدا لي في هذا الأمر بداء أي ظهر لي فيه رأي آخر، وقد اتفق على هذا المعنى سائر أئمة اللغة^(٤)، ويطلق أحياناً على استصواب الشيء علم بعد أن لم يعلم^(٥)، كما يطلق أحياناً على القضاء توسعاً؛ إذ ورد في الخبر: «الأقرع والأبرص والأعمى بدا لله عز وجل أن يتليهم» أي قضى بذلك^(٦)، وكلاهما من باب بيان المعنى بالمصداق، أو تطبيق المفهوم على المصداق، ولا إشكال في صحة نسبة البداء بمعنى القضاء إليه سبحانه، وإنما الإشكال في نسبة الظهور إليه، والأدلة العقلية والنقلية متضافرة على استحالة نسبة البداء بمعناه الحقيقي إليه سبحانه، لاستلزامها نسبة الجهل والتغيير على الخالق عز وجل.

فلذا لا بد وأن يحمل على معناه المجازي وهو إظهار الشيء بعد خفائه على الناس، وعليه تحمل آيات البداء والروايات الدالة عليه، كما هي القاعدة

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٢، (بدو)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١١٣، (بدا).

٢ - سورة الزمر: الآية ٤٧.

٣ - سورة طه: الآية ١٢١.

٤ - انظر لسان العرب: ج ١٤، ص ٦٥، (بدا)؛ المصباح المنير: ج ١، ص ٥٥؛ تاج العروس: ج ١، ص ٣١.

٥ - المعجم الوسيط: ج ١، ص ٤٥، (بدا).

٦ - شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٣٨، باب البداء؛ وانظر لسان العرب: ج ١٤، ص ٦٦، (بدا)؛ مجمع البحرين: ج ١، ص ٤٦، (بدا).

العامة في توجيه الآيات والروايات المتشابهة في القرآن الكريم والسنة وتأويلها على خلاف الظهور، وعليه أجمع الإمامية^(١).

ووجه المجاز فيه هو إما المشاكلة إذ تعاهد في النقل إطلاق الألفاظ التي تطلق على أفعال البشر على أفعال الله سبحانه محاكاة لقول الناس، كقوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾^(٢) مع أن المكر في فعل البشر بمعنى الحيلة والخديعة، وفي فعله بمعنى التدبير، أو من باب التشابه القرآني الذي أورده الباري في كتابه لاختبار العباد وتمييز المؤمن المدعن لربه من مريض القلب الذي يتبع ما تشابه دون رفع التشابه بالمحكم، ولإرجاع الأمة إلى الرسول والأئمة^(٣) في فهم الدين وأخذ المفاهيم والأحكام.

الأمر الثاني: البداء في الكتاب والسنة والعقل

أكد القرآن الكريم وقوع البداء بالمعنى الذي ذكرناه في آيات عديدة:

منها: قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾^(٤) يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ^(٥) وقوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾^(٦) دال على أن لكل شيء وقتاً مقدراً مكتوباً، وإطلاق المحو والإثبات ونسبته إلى الباري يدل على أن كل شيء خاضع لهذا الميزان، والظاهر عدم وجود اختصاص الدلالة بأجل الموت إما لأن الأجل أكثر ما يؤثر في الأشياء فإذا ثبت له تقدير فإنه يثبت لغيره بالأولية أو بوحدة الملاك.

١ - مجمع البحرين: ج ١، ص ٤٦-٤٧، (بدا)؛ آيات العقائد: ص ١٥٣.

٢ - سورة الأنفال: الآية ٣٠.

٣ - سورة الرعد: الآيتان ٣٨-٣٩.

والخلاصة: أن الآية دالة على أن المقدرات الإلهية على قسمين:

قسم منها ثابت لا يتبدل ولا يتغير عبّرت عنه الآية بأم الكتاب، وإنما سمّيت بالأم لأنها الأصل الذي إليه ترجع سائر الأمور، وربما يعبر عنه باللوح المحفوظ، وقسم منها متغير يخضع للمقتضيات والشروط والموانع، وربما يعبر عنه بلوح المحو والإثبات، وقد أخبر بهذه الحقيقة رسول الله ﷺ فيما روي عنه قال: «هما كتابان، كتاب سوى أم الكتاب يمحو الله منه ما يشاء ويثبت، وأم الكتاب لا يغير منه شيء»^(١).

ولعل السر في هذا التقسيم يعود إلى ملاحظة العلل، فإن القسم الأول من المقدرات ينظر فيها توفر علتها التامة، وحيث يستحيل أن يتخلف المعلول عن علته فإنه يكون ثابتاً لا يتغير بحسب القوانين ونظام السببية الذي أودعه الله سبحانه في الوجود.

بينما الثاني لا يحضى بالعلة التامة، بل الناقصة ومن الواضح أن العلة الناقصة ليست بعلة، فلذا ينفك عنها المعلول، وإنما تكتمل عليها إذا توفرت باقي عناصرها من وجود الشروط وانعدام الموانع ونحوها، وهذه الأخيرة بيد الإنسان نفسه، فيكون للتقدير الإلهي جزء التأثير ولفعل الإنسان وإرادته جزؤه الآخر، ولكن الذي يحصل فيه هو أن التقدير الإلهي في مثلها ليس حتمياً، بل معلقاً على إرادة الإنسان وفعله، كما أن وجود الشرط ورفع المانع هما الأساس في تأثير العلة؛ لأنها الجزء الذي يعطي الفعلية الحقيقية للعلة لما اتفقت عليه كلمة أهل المعقول من أن الجزء الأخير من العلة هو علة

١ - مجمع البيان: ج٦، ص٤٨؛ تفسير نور الثقلين: ج٢، ص٥١٧، ح١٨٤.

فاعلية الفاعل؛ إذ لولاه لم تكن علة ولا تأثير وإيجاد، والشرط ورفع المانع بيد الإنسان نفسه؛ لذا يكون فعل الإنسان واختياره هو السبب في تغيير هذه المقدرات الإلهية وتحويلها من حال إلى حال، وذلك كله يحدث في حيلة علم الله وقدرته، ولا يلزم منه محذور نسبة الجهل إلى الخالق ولا عبثية الخالق، أو نسبة الظلم إليه.

ومن هنا أكد القرآن وجود أجل محتوم وأجل غير محتوم، وهناك أمور محتومة وأخرى معلقة، ومدار التغيير والتبديل هو الثاني لا الأول، وفي هذا ورد بطرق العامة عن النبي المصطفى ﷺ في تفسير الآية المزبورة حينما سئل عن معناها قال للسائل: «لأقرن عينيك بتفسيرها، ولأقرن عين أمتي من بعدي بتفسيرها، الصدقة على وجهها - أي يريد بها ما عند الله - وبر الوالدين واصطناع المعروف يحول الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء»^(١).

وهي صريحة في أن الشقاء والسعادة ليست من الأمور الحتمية التي تحكم مصير الإنسان مسبقاً ضمن المقدرات الجبرية، بل هي من الحوادث التي تقع بأسبابها وطرقها التي لو تمسك بها الإنسان وصل إلى غاياتها.

ومنها خدمة عباد الله، وقد ورد هذا المعنى عن آل محمد ﷺ أيضاً، ففي رواية الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر ﷺ يقول: «من الأمور أمور محتومة كائنة لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم فيها ما يشاء

١ - كنز العمال: ج ٢، ص ٤٤٣، ح ٤٤٥٠؛ وانظر روح المعاني: ج ١٣، ص ٢١٥، تفسير الآية المزبورة؛ الدر المنثور: ج ٤، ص ٦٦.

ويمحو ما يشاء، ويثبت منها ما يشاء»^(١) وقريب منها ورد في رواية زرارة عن أبي عبد الله^(٢) عليه السلام، ويتحصل من ذلك أن مسألة البداء ترجع إلى القضاء والقدر التسببي لا العيني ولا العلمي، والمحو والإثبات في المقدرات يخضع لإرادة الإنسان وفعله وليس بالتقدير الإلهي الحتمي.

ويؤكد هذه الحقيقة إخبار القرآن الكريم عن وقوع البداء في بعض القضايا، فيدل على أن المسألة ممكنة عقلاً؛ لأن الوقوع دال على صدق القضية وإمكانها الذاتي.

ومن هذه القضايا قضية يونس عليه السلام؛ إذ بعد أن قدر الباري عز وجل العذاب لقومه بسبب تمردهم وعصيانهم وأخبر نبيه بذلك فتركهم، ولكن رفع عنهم العذاب بسبب توبتهم ورجوعهم إلى الله؛ إذ قال سبحانه: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَنُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُوَسُّوْا لِمَاءٍ ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ ءَٰذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَعَّمْنَا عَلَيْهِمْ بِذُنُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرِيهِمْ لَٰكِنَافٍ﴾^(٣).

ومنها: في قضية إبراهيم عليه السلام حينما أمره الباري عز وجل بذبح ولده، بناءً على أن الأمر لم يكن امتحانياً بل حقيقياً، وهو ما يقتضيه الأصل العام في الأوامر، فلما أخذه وتلّه للجبين رفع الباري عز وجل عنه ذلك لإظهار مقام إبراهيم وإسماعيل في التسليم وصبرهما على طاعة الباري.

ومنها: في قضية موسى عليه السلام حيث أمر بأن يترك قومه ثلاثين يوماً ويذهب

١ - تفسير العياشي: ج ٢، ص ٢١٧، ح ٦٥؛ وانظر تفسير الأمثل: ج ٧، ص ٤٣٦، ح ٢؛ مكيال المكارم: ج ١، ص ٣٥٦.
٢ - مجمع البيان: ج ١، ص ٤٥٨؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٤٥٦، ح ١٨٦.
٣ - سورة يونس: الآية ٩٨.

إلى الوعد الإلهي لاستلام ما ينزل عليه من أحكام التوراة، فزادها الباري عز وجل عشرة أيام أخرى اختباراً لبني إسرائيل.

ومنها: ما ورد عن السيد المسيح على نبينا وآله وعليه السلام أنه أخبر عن عروس أنها سوف تموت في ليلة زفافها، لكنها لم تمت، وعندما سأله قال: «هل تصدقتم في هذا اليوم؟» قالوا: نعم. قال: «الصدقة تدفع البلاء المبرم»^(١).

وفي هذه القصة دلالة على ما ذكرناه من أن لوح المحو والإثبات على أساس المقتضيات والموانع لا العلل التامة، فموت العروس كان مشروطاً بعدم وجود ما يمنع منه، والصدقة مانعة، ولذا قال المسيح: «إنها تدفع البلاء المبرم» وقريب من هذه القصة وردت عن النبي ﷺ في قضية اليهودي الخطاب فأخبر النبي أنه سيموت بعضة ثعبان أسود، ولكنه لم يحدث بسبب صدقة قدمها إلى مسكين كما في قضية مفصلة^(٢).

ومنها: قضية جهاد النبي ﷺ والمؤمنين ضد أعدائهم؛ إذ أخبر الباري عز وجل بشيء ثم أخبر بغيره كاشفاً عن الحالة النفسية للمقاتلين؛ إذ قال تعالى:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَاحِدُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ

١ - تفسير الأمثل: ج ٧، ص ٤٣٩، ح ٢.

٢ - انظر الكافي: ج ٤، ص ٥، ح ٣؛ فرج المهموم: ص ١١٧؛ بحار الأنوار: ج ٤، ص ١٢١ -

١٢٢، ح ٦٧.

الصَّابِرِينَ ﴿١﴾ والآيتان المباركتان أخبرتتا أولاً أن المقاتل الصابر يعادل عشرة من الكفار، ثم عدلتا عن ذلك إذ علم الله سبحانه أن فيهم ضعفاً فأخبر أن المقاتل المؤمن يعادل اثنين فقط ، والسر في هذا الاختلاف في الحالة النفسية والمستوى يعود إلى الأسباب، وأوعز القرآن الكريم الحالة الأولى إلى عاملين: أحدهما: الصبر والاستقامة.

وثانيهما: عدم فقاهاة الكفار.

أي يقاتلون على غير بصيرة ولا فهم لفلسفة الحياة، ولا فلسفة القتال، بخلاف المؤمن، وواضح أن صاحب البصيرة في الحرب يغلب الأعمى ويكافئ البصير الواحد الكثير من العميان بينما أوعز، الحالة الثانية إلى عامل واحد وهو لطف الله وعنايته وإذنه؛ لأن المؤمن في حالة ضعفه أكثر حاجة إلى اللطف الإلهي والنصرة، ونلاحظ أن المقاتلين أنفسهم لم يتغيروا ولم يتبدلوا، إلا أن الإخبار في الآيتين بالتبدل بسبب طرو عوامل نفسية أو خارجية تستدعي التغيير والتبديل، وفي ذلك دلالة على أن المقدرات الإلهية غير المحتومة يحصل فيها البداء؛ لأنها تخضع للعوامل والأسباب الاختيارية؛ لأن الله سبحانه أراد لهذه المقدرات أن تكون كذلك فلا جبر فيها ولا جهل.

ويعزز كل ذلك واقع الحال، فإن المسلمين في أيامهم الأولى كانوا في أشد حالات ضعفهم يتمتعون ببعض القوة، فكان المقاتل الواحد يكافئ مقاتلين من الكفار، وكانوا في ذلك الزمان قلة قليلة بالقياس إلى غيرهم، وقد روي أن الجيش الذي جمعه هرقل زعيم الروم في هذه المعركة - أي معركة اليرموك

- بلغ حوالي مائتي ألف مقاتل، بينما كان جيش المسلمين لا يتجاوز الأربعة والعشرين ألفاً^(١).

وسبب ذلك يعود إلى عوامل القوة التي كانوا يتمتعون بها من إيمان وصبر واستقامة وفقاهة في الدين والحياة، بينما نجد اليوم والمسلمين يشكلون نسبة كبيرة جداً من سكان الأرض تجاوزت المليار ونصف مسلم ولكنهم مبتلون بالهزائم تلو الهزائم في مختلف المجالات، والسبب في ذلك هو تمسكهم بأسباب الهزيمة من جهل في المعرفة، واستبداد في الأنظمة السياسية، وتفرّق في الآراء والمشاعر، وانشغال بزخارف الدنيا وتوافهها بدلاً من أصولها وحقائقها، وانصراف إلى المعاصي واللهو واللعب بدلاً من التقوى والعمل الصالح، وحيث إن الدنيا تدار بالأسباب والمسببات وإن الله سبحانه يمد كل من يسلك الأسباب الصحيحة للنجاح بالتوفيق فشل المسلمون، وانتصرت عليهم الأمم غير المسلمة.

وهذا يؤكد أن البداء كالقضاء والقدر يخضع إلى الأسباب والعلل لا إلى الحتميات، وفي مجموع هذه الشواهد دلالة على أن مسألة البداء ليست من مختصات العقيدة الإسلامية، بل هي من المسائل المتعلقة بتوحيد الخالق وفعله في جميع الشرائع والأديان السماوية، ويؤكد ذلك قول الصادق عليه السلام: «ما بعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء»^(٢).

١ - انظر تفسير الأمثل: ج ٥، ص ٣٣٥.

٢ - الكافي: ج ١، ص ١٤٧، ح ٣.

ونلاحظ أن مسألة البداء من الحقائق الملازمة لأهم مراحل التوحيد، وهي توحيد الوجدانية وتوحيد العبودية، وليس عند عموم الناس، بل توحيد الأنبياء الذي هو في أعلى مراتبه، وذلك لأن الإقرار به يتضمن الإقرار بسائر مراتب التوحيد، أي توحيد الذات والصفات والأفعال.

وفي رواية مرآزم عنه عليه السلام ما يدل على أن الإقرار بالبداء من شروط نبوة كل نبي، كتوحيد العبودية والطاعة. قال عليه السلام: «ما تنبأ نبي قط حتى يقر الله بخمس خصال: البداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة»^(١) وهذا الخبر تفصيل للخبر السابق، وفي رواية الريان عن الرضا عليه السلام أن عقيدة البداء أحد أهم المشتركات التي بعث بها سائر الأنبياء. قال عليه السلام: «ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقرّ الله بالبداء»^(٢).

كما أكدت السنة الشريفة في روايات متواترة المضمون على أن الاعتقاد بالبداء بالنحو الذي ذكرناه من العقائد التي يعظم الله سبحانه بها، ففي رواية هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما عظم الله بمثل البداء»^(٣) وفي رواية زرارة عن أحدهما عليه السلام: «ما عبد الله بشيء مثل البداء»^(٤) لأن الاعتقاد بالبداء هو اعتقاد تام بالتوحيد في مراتبه الثلاثة، وتسليم له سبحانه بالعبودية والطاعة، وإنكار ذلك يوجب الإخلال في مكانة الخالق وانتقاص من كماله ومقامه في العقيدة والعمل.

١ - الكافي: ج ١، ص ١٤٨، ح ١٣.

٢ - الكافي: ج ١، ص ١٤٨، ح ١٥.

٣ - الكافي: ج ١، ص ١٤٦، ح ١.

٤ - الكافي: ج ١، ص ١٤٦، ح ١.

لكن حيث زعم بعض الغافلين عن مضامين الكتاب والسنة أن البدء موجب لنسبة الجهل إلى الله سبحانه بتوهم أن المحو والإثبات في المقدرات يطراً على المحتومة منها لا المعلقة فأنكره، ولذا أبطل الإمام الصادق عليه السلام هذا التوهم بقوله عليه السلام: «إن الله لم يبد له من جهل»^(١) وفي رواية عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له»^(٢) وفي رواية منصور بن حازم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: «لا، من قال هذا فأخزاه الله» قلت: رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: «بلى قبل أن يخلق الخلق»^(٣).

وفي رواية المعلّى تفصيل هذه الحقيقة؛ إذ سئل العالم عليه السلام كيف علم الله؟ قال: «علم وشاء وأراد وقدر - إلى أن قال عليه السلام - فله تبارك وتعالى البدء فيما علم متى شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بدء، فالعلم بالمعلوم قبل كونه، والمشية في المنشأ قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه»^(٤).

ونلاحظ أن الحديث الشريف يدل على أن المقدرات الحتمية ينطبق فيها القضاء والإمضاء، وأما غير الحتمية فهي التي يبلغ فيها الشيء مرحلة التقدير

١ - الكافي: ج ١، ص ١٤٨، ح ١٠.

٢ - الكافي: ج ١، ص ١٤٨، ح ٩.

٣ - الكافي: ج ١، ص ١٤٨، ح ١١.

٤ - التوحيد: ص ٣٣٤، ح ٩؛ مختصر بصائر الدرجات: ص ١٤٢؛ الكافي: ج ١، ص ١٤٨، ح ١٦.

دون الإمضاء، وفي هذه المرحلة تتدخل إرادة الإنسان وأعماله الصالحة والظالحة في تغيير ما قدر، فتصير المصير الحسن سيئاً وبالعكس؛ لتوقف الإمضاء على انضمام الشروط والمقتضيات والموانع إليه.

وهذا ما يؤكد قول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «عليكم بالدعاء، فإن الدعاء والطلبه إلى الله عز وجل يرد البلاء، وقد قدر وقضى فلم يبق إلا إمضاؤه، فإذا دعي الله عز وجل وسئل صرف البلاء صرفاً»^(١) وواضح أن تغيير المقدّر قبل إمضائه لا يستلزم العجز في القدرة؛ لعدم تعلق الإرادة بإيجاده إلا بشروطه ومقتضياته، كما لا يلزم منه تبدل العلم؛ لأن المتبدل يقع في حيز العلم الفعلي الذي هو من مراتب القدرة والإرادة كما عرفت لا العلم الذاتي الذي يعبر عنه بالعلم المخزون، والثاني هو الذي لا يتبدل ولا يتغير لا الأول، والعلم الذي يتبدل هو الذي علمه أنبياءه وأوليائه وملائكته واختص بعلمه المكنون، ومطابقة التقدير العيني للتقدير العلمي في الثاني حتمي لذا لا يتبدل ولا يتغير، وأما مطابقتها في الأول فهو معلق على الشروط والمقتضيات، ولذا قد يخبر النبي عن شيء ولا يقع كما عرفت من مثال عيسى عليه السلام بسبب انعدام شرط أو توفر مانع، لا من باب التكذيب بل التعليق وهو ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم علمان: فعلم علمه الله ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه يقدم منه ما يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ما يشاء، ويثبت ما يشاء»^(٢).

١ - بحار الأنوار: ج ٩٠، ص ٢٩٥، ح ٢٣.

٢ - التوحيد: ص ٤٤٤، ح ١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ١٦١-١٦٢، ح ١.

وفي رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «أن الله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو - من ذلك يكون البداء - وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه»^(١).

ونلاحظ أن الروایتين نسبتا وقوع البداء إلى العلم المكنون الذي لم يطلع عليه أحداً، وهذا لا يستقيم إلا إذا حمل البداء على الإبداء والإظهار، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن متعلق العلم على قسمين:

أحدهما: الأمور العينية الخارجية، وهي الحقائق المتأصلة في الوجود الخارجي.

وثانيهما: الأمور الواقعية نفس الأمرية، وهي الحقائق التي تتقرر في الواقع ونفس الأمر، فيكون واقعها ظرف وجودها وحقيقتها لا الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني الفرضي ولا الوجود الاعتباري، نظير استحالة اجتماع النقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما؛ بدهة أن كل عاقل يعلم بالضرورة استحالة الاجتماع واستحالة الارتفاع، مع أن هذا الاجتماع والارتفاع غير متقرر في الخارج، وإلا لزم الخلف، ولا في الذهن؛ لأنه من مراتب الوجود الخارجي.

وإذا لوحظ وجودهما في الذهن فالموجود هو صورة النقيضين لا واقعها كما هو التحقيق، ولا في الوعاء النفسي الاعتباري؛ لأن حقيقة النقيضين واجتماعها حقائق واقعية لا اعتبارية، وما يستحيل وجوده في الخارج يستحيل

١ - الكافي: ج ١، ص ١٤٧، ح ٨؛ الاحتجاج: ج ٢، ص ١٧٩، الحاشية.

اعتباره موجوداً؛ لأن الوجود الاعتباري كالوجود الذهني من مراتب الوجود الخارجي، ونظير النقيضين والضدين بعض أصناف الملازمات فإنها صادقة الوجود مع أن ملازماتها غير موجودة، نظير دلالة الملازمة المستفادة من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) فإن دلالته قضية صادقة لثبوت الملازمة بين المقدم والتالي، كما أن الملازمة ثابتة واقعاً وحقيقة، وهي متضمنة للإخبار الصادق عن الواقع مع عدم وجود المقدم والتالي واقعاً في الخارج والذهن والاعتبار، ومن هنا قالوا بأن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على تحقق طرفها في الخارج، لكفاية صدق القضية في الواقع ونفس الأمر.

ويتضح مما تقدم: أن الحقائق الواقعية أعم من الخارجية والذهنية والفرضية، وجميعها تقع متعلقاً للعلم الإلهي.

المقدمة الثانية: أن المستفاد من الأخبار الشريفة والأدعية وسائر النصوص الشريفة أن العلم الإلهي على ثلاثة أقسام:

الأول: العلم المكنون، وهو من مختصاته سبحانه لم يطلع عليه أحداً، وهو علمه بذاته المقدسة، وقد مر أن العلم بهذا المعنى كالحياة والقدرة هو عين الذات.

والثاني: العلم الفعلي، وهو العلم بوقوع بعض الأشياء وإيجادها جزماً؛ إذ قدر وجودها وقضاه ثم أمضاه، وقد أخبر أوليائه بذلك، كالقضايا الغيبية التي أخبر بها أوليائه ووقعت، كقضية هلاك أبي لهب وهلاك امرأته؛ إذ أخبر الباري بوقوعها وتحقق، وهكذا سائر القضايا الحتمية، ويعبر عن هذا النحو من العلم بالقضاء الحتمي وأم الكتاب.

والثالث: العلم التعليقي، وهو العلم بوقوع بعض الأشياء وإيجادها معلقاً على شرط وارتفاع مانع ونحو ذلك، ويتعلق بالقسم الثاني من الوجودات أي الواقعية، وهي مرتبة من مراتب العلم الفعلي؛ إذ قدر سبحانه وجودها وقضاه ولكن لم يمضه؛ لأنه أوقفه على شرط ونحوه، ويعبر عن هذا النحو من العلم بالقضاء غير الحتمي والمحو والإثبات، والبداء لا يكون في القسم الثاني من العلم؛ لأنه يستلزم الجهل والعجز وتكذيب نفسه ورساله وأوليائه، والكل يتنافى مع كماله وغناه، وإنما يقع بين الأول والثالث؛ لأنه سبحانه علم أوليائه بوقوع الأشياء معلقاً بالوقوع على عدم إرادته خلافه، أو عدم وجود مصلحة أو مفسدة ما نعة، وهو بعلمه المكنون عالم بعدم إرادته أو بوجود المفسدة المانعة المؤدية إلى عدم الوقوع.

ومن هنا صار العلم المكنون منشأ للبداء في القسم الثالث، وإلى هذا يشير قولهم ﷺ: «لولا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما يكون وهي قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^(١)»

فإن الإخبار هنا يكون من القسم الثالث من العلم لا الثاني، ولما لم يطلع الناس على هذه الحقيقة فإنهم يتصورون حتمية الوقوع المخبر به، ولكنه في الحقيقة هو من القضاء غير الحتمي الذي يعلم الله سبحانه بأنه لا يقع، وواضح أن هذا النحو من البداء مما لا يتنافى مع كمال علمه وقدرته، وهذا ما لم يدركه العامة فتوهموا أن البداء يقع في القسم الثاني من العلم فردوه.

فالبداء يحصل لدى إخبار الملك مثلاً بوقوع الأمر ثم يظهر الله خلافه؛

لأنه أخبره بالحدث ولم يخبره بالتعليق على الشرط كالمشيئة، فإذا تحقق الشرط توفرت العلة التامة لحدوث الشيء فيقع جزماً، ويظهر للملك والنبى خلاف ما علموا به أولاً وأعلموا به، وكل ذلك كان عالماً به ومقدراً حصوله، ومن هنا عرّف الإمامية البدء بالإبداء، وأرادوا به إظهار ما كان مخفياً على العباد وليس ظهور ما كان خافياً عليه سبحانه؛ بداهة أن ما كان في حيطه علمه الذاتي يستحيل التبديل، وأن الذي يتبدل ما كان في حيطه العلم الفعلي؛ لأنه سبحانه قدر له أن يكون متبدلاً بحسب شروطه ومقتضياته.

ويعزز هذا المضمون قول الصادق عليه السلام: في رواية عمار بن موسى حينما سأل عن قول الله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١) قال عليه السلام: «أن ذلك الكتاب كتاب يمحو الله فيه ما يشاء ويثبت، فمن ذلك الذي يرد الدعاء القضاء، وذلك الدعاء مكتوب عليه: الذي يرد به القضاء حتى إذا صار إلى أم الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئاً»^(٢) ولعل قوله: «ذلك الدعاء مكتوب عليه» يشير إلى نظام التقدير الإلهي، وأنه سبحانه هو الذي قدر الأشياء كما قدر أن الدعاء يغير في بعض التقديرات إذا وقع بشروطه، فلا يلزم من التغيير عجز في القدرة ولا جهل في التقدير.

وورد هذا المعنى أيضاً في رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «هما أمران موقوف ومحتوم، فما كان من محتوم أمضاه، وما كان من موقوف فله فيه المشيئة يقضي فيه ما يشاء»^(٣).

١ - سورة الرعد: الآية ٣٩.

٢ - تفسير العياشي: ج ٢، ص ٢٢٠، ح ٧٤.

٣ - مجمع البيان: ج ١، ص ٤٥٨؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٤٥٦، ح ١٨٦.

وفي قضية قوم يونس حيث رفع عنهم الباري العذاب بعد أن قدره وأرسله إليهم حتى دنا منهم، وأوشك أن يقع فرفعه، سئل الإمام عليه السلام عن كيفية ذلك قال: «كان في العلم المثبت عند الله الذي لم يطلع عليه أحداً أنه سيصرفه عنهم»^(١) فالعلم المثبت هو المخزون المكنون الذي يطابق الواقع ولا يتخلف عنه، بخلاف العلم التعليقي الذي يقدره الباري عز وجل معلقاً على شروطه ومقتضياته، والعقل يقضي بضرورة وجود البداء والإيمان به والتسليم إليه من وجوه:

الوجه الأول: أنه لولا البداء - بالمعنى المتقدم - للزم منه تكذيب الخالق، لأنه أمر العباد بالدعاء والمسألة في كتابه المنزل، ووعدهم بالإجابة وتبديل سيئاتهم حسنات والعفو والمغفرة ودخول الجنة، مما يدل على أن مصيرهم رهن أيديهم، وأنهم قادرون على تغييره وتبديله، فلو كان كل شيء مقدر مكتوب لا يتبدل ولا يتغير بدعوى أنه بداء والبداء باطل للزم منه لغوية الأمر بالدعاء وكذب الوعد، وهو متنزه عنهما ولزم لغوية الدعاء أيضاً، لأن ما يدعو به العبد لا يخلو إما أن يكون قد سبق القضاء بكونه فلا بد وأن يكون؛ لاستحالة تخلف المراد عن الإرادة، وإلا فاستحالة أن يكون، فما وجه الدعاء وما وجه الأمر به؟ ومثله يقال في الأمر بفعل الخير والتسارع إلى الحسنات والحث على التوبة والاستغفار ونحوها.

والخلاصة: أن إنكار البداء والاعتقاد به ملازم لتكذيب الخالق، وحيث غن التالي باطل فالمقدم مثله.

الوجه الثاني: أنه لولا البداء للزم تكذيب الأنبياء والأولياء عليهم السلام وتسفيه أعمالهم، وذلك لأنهم آمنوا وأطاعوا ودعوا وناجوا ربهم واستغفروه، وتقربوا إليه بعمل الخير وهداية العباد وإصلاح شؤونهم، وحثوهم على الدعاء والطاعة والتصدق وصلة الأرحام وإصلاح ذات البين ونحو ذلك من أعمال صالحة، ونهوهم عن أعمال الشر واتباع خطوات الشيطان، وأخبروهم بنحو الجزم واليقين أن العمل الصالح يؤثر في مصير الصالحين، وهم بذلوا قصارى جهدهم في القيام بذلك، والعمل الطالح يؤثر في مصير الطالحين واجتنبوه، وهذا كله لا يستقيم إلا إذا كان البداء أمراً حقيقياً، والإيمان به والتسليم إليه صحيحاً صادقاً، وإلا كان كل ذلك كذباً ولغواً وعبثاً، والتالي باطل لمنافاته لمقام عصمة الأنبياء ومكانتهم الربانية فالمقدم مثله.

الوجه الثالث: أن إنكار البداء ملازم للقول بالجبر والتعطيل، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وتوضيح ذلك: أن منكر البداء لا مناص له إلا بالالتزام بأن كل شيء مقدر مكتوب على العباد لا يتبدل ولا يتغير، ولازم هذا القول هو إثبات الجبر، وأن لا حيلة ولا اختيار للإنسان في شيء من مصيره، وقد عرفت بطلانه ومنافاته للعدل والحكمة الإلهيين، بل ويلزم منه التعطيل، وأن الخالق عز وجل قدر الأشياء وأوجدها ولم يبدل ولا يغير فيها شيئاً؛ لأن التبديل والتغيير بداء، وهو باطل بزعم المنكر، والتعطيل ملازم لسلب القدرة عن الباري وبطلانه ظاهر، أو التفويض؛ لأنه لا معنى لبقاء الوجود بعد تقديره سبحانه له من دون تصرف فيه إلا أن يكون مفوضاً في تدبير أمره كما قالت

المعتزلة في الفعل الإنساني مدعين بأنه مفتقر إلى العلة في الحدوث لا البقاء وقد عرفت بطلانه.

ويتحصل من كل ما تقدم: أن الأدلة النقلية والعقلية متضافرة على إمكان البداء عقلاً ووقوعه خارجاً، بل قامت الضرورة على وجوب وجوده لاقتضاء الحكمة ذلك ووجوب الاعتقاد به والتسليم إليه؛ لأنهما من مراتب الاعتقاد الصحيح بالتوحيد والعبودية، ونؤكد هنا مرة أخرى.

أن الاعتقاد بالبداء لا يتنافى مع الاعتقاد بالعلم الإلهي الذاتي، فإنه سبحانه يعلم الأشياء قبل إيجادها علماً تفصيلياً، كما أنه لا يتنافى مع الاعتقاد بعموم قدرته ونفوذ مشيئته في الأشياء، لأنه يقع في حیطة العلم الفعلي والتقدير غير المحتوم، وكلاهما واقعان في حیطة علمه الذاتي وقدرته وإرادته

كما نؤكد أن القضاء الإلهي على قسمين: قضاء محتوم وقضاء غير محتوم، وفي الأول يكون القضاء الإلهي مبرماً لا يرد ولا يبذل ولا يغير، وإليه أشار مثل قوله تعالى: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(١) والروايات الكثيرة التي تنص على أن ما دوّنه القلم لا يتبدل ولا يتغير^(٢)، وعدم تغير مثل هذا القضاء لا يعني أن الله سبحانه عاجز عن تبديله كلا، بل لأن حكمته سبحانه اقتضت أن يكون هذا قضاؤه وستته في الأشياء، ومن سننه الثابتة وقضائه المحتوم رحمته الواسعة سبحانه؛ إذ كتب على نفسه الرحمة والعدل فلا يظلم ربك أحداً، وأن يكون الإنسان فاعلاً مختاراً، فمثل

١ - سورة فاطر: الآية ٤٣.

٢ - انظر معاني الأخبار: ص ٢٣، ح ١؛ تفسير القمي: ج ٢، ص ١٩٨.

هذه السنن والأقضية لا تبدل بدعاء أو صدقة أو استغفار، ولذا يعبر عنه بأم الكتاب ومقام اللوح المحفوظ، بخلاف القضاء غير المحتوم فإنه معلق على شروطه ومقتضياته، ومن شرطه فعل الإنسان واختياره وأعماله الصالحة أو الطالحة، فيناله التبدل والتغير، وهو ما يعبر عنه بالبداء، ويقع في نطاق لوح المحو والإثبات.

الأمر الثالث: أقسام البداء

يمكن تقسيم البداء على قسمين: البداء التشريعي والبداء التكويني، ويعبر عن الأول أصولياً بالنسخ، ويختص بجعل الأحكام الشرعية وتبديلها من زمان إلى زمان.

وتوضيح ذلك: أن النسخ في اللغة هو رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقيل: هو تحويل شيء إلى شيء^(١)، والأول هو الأصل والمتبادر منه عرفاً، والثاني يرجع إليه، وهو في المصطلح الأصولي رفع فعلية الحكم الثابت على العباد في زمان بالجعل الشرعي لا برفع أو ارتفاع الموضوع، ولا برفع الحكم تخصيصاً؛ بداهة أن الحكم يتبع الموضوع تبعية المعلول للعللة، فلذا يدور مداره وجوداً وعدمياً، فإذا علق الشرع حكمه على موضوع وارتفع الموضوع فإن حكمه يرتفع أيضاً تبعاً للموضوع، كما إذا صار الغني المستطيع فقيراً فإنه يسقط عنه وجوب الحج المشروط بالاستطاعة، أو صار المقيم مسافراً فإنه يرتفع عنه وجوب الصيام، وهكذا.

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٩٨٩، (نسخ)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٠١، (نسخ)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ٤٤٢، (نسخ)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٩١٧، (نسخ).

وهذا النحو من الرفع لا يسمى نسخاً؛ لأن الرفع ليس في مقام الجعل، بل في مقام العمل وتبدل الموضوع، ولا نزاع فيه؛ لأن الرفع هو المكلف، أو ارتفاع مقتضي الموضوع، ولا محذور يستلزم تبدل الحكم بتبدل الموضوع، كما لا يقال للتخصيص برفع الحكم عن بعض أفراد الموضوع شرعاً كالمنع من إكرام الفاسق من العلماء أنه نسخ؛ لأنه استثناء بعض الأفراد ينشأ من خروجهم عن موضوع الحكم، فإن المولى إذا قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (لا تكرم فساق العلماء) يكشف ذلك عن أن موضوع الإكرام هو العلماء العدول لا غير، فالرفع لم يتعلّق بالحكم أصلاً، وإنما المخصص كشف عن ضيق حدوده على ما فصل في علم الأصول، ولا نزاع بينهم في أن هذا خارج موضوعاً عن النسخ، وإنما النزاع في رفع الشرع حكمه المجعول سابقاً وإلغاء العمل به بالمرة إما بجعل حكم بديل عنه أو بدونه، كما في نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة كما نص عليه الكتاب^(١)، ونسخ عدة الوفاة من حول كامل إلى أربعة أشهر وعشرة أيام^(٢)، ونسخ وجوب دفع الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ^(٣) ونحوها.

ولا نزاع بين المسلمين في إمكان النسخ عقلاً، كما لا نزاع بينهم في وقوعه في الشرائع السماوية السابقة؛ إذ نسخ الإسلام بعض أحكامها، وفي وقوعه في القوانين البشرية، وإنما النزاع في وقوعه في أحكام الإسلام، والمشهور

١ - انظر الآيتين ١٤٣ و ١٤٤ من سورة البقرة.

٢ - انظر الآيتين ٢٣٤ و ٢٤٠ من سورة البقرة.

٣ - انظر سورة المجادلة: الآية ١٣.

شهرة عظيمة هو وقوعه^(١)، وذكروا له أمثلة عديدة كما أشرنا إلى بعضها، ويعد من مصاديق البداء باعتبار أن الخالق جعل حكماً تصوّره الناس باقياً إلى يوم القيامة والأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية غير المقيدة بزمان أو مكان ونحوهما من مقيدات، وأن الأصل العقلاني يقضي ببقاء ما كان على ما كان ولما ينسخه الشرع بمجرد رفعه وإلغائه أو بجعل الحكم البديل عنه يقال بدا لله غيره، وقد توهم المنكرون للنسخ بأنه يستلزم نسبة الجهل على الخالق، ومنشأ هذا التوهم يعود إلى أمرين:

أحدهما: أنهم توهموا بأن القائلين بالنسخ يقولون بأن الله سبحانه حينما جعل الحكم لم يكن يعرفه أنه حكم مؤقت سيرفعه إذا انقضى أمده، أو اقتضت المصلحة في ذلك.

ثانيهما: أنهم توهموا بأنه سبحانه حينما جعل الحكم لم ينصب القرائن الدالة على أنه مؤقت بما يوجب إيقاع العبد في الشبهة، وكلاهما توهم باطل؛ إذ يرد عليه نقضاً بمثل التخصيص والتقييد بالمخصص والمقيد المنفصل فإنه يرد عليهما ما ورد.

وحلاً بأن الله سبحانه يعلم بأن حكمه مؤقت وفي كثير من الأحيان نصب القرائن ولكن العباد لم يلتفتوا إليها، أو لم تصل إليهم، فيبطل الإشكال، ومن هنا ذهب الأكثر إلى إمكان النسخ ووقوعه، ونظّروه بالتخصيص سوى أن التخصيص نسخ في الأفراد، والنسخ تخصيص في الأزمان، ويكفي ثبوت صحته وعدم لزوم المحذور المذكور وقوعه في الشرائع السابقة والقوانين

١ - انظر أصول الفقه وقواعد الاستنباط: ج ٢، ص ٥١.

الوضعية وإن قيل بعدم وقوعه في شرع الإسلام؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، وعلى هذا فإن النسخ يتحقق بإظهار ما خفي على الناس، ومن هنا يسمى بالبداء، وقد سماه الشرع نسخاً في مثل قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١) لأن الآية تشمل علائم التشريع والتكوين ويناسبها النسخ؛ لأنه يطلق على الاثنين بخلاف البداء فإنه يختص بالتكوين.

وأما البداء التكويني فيقع في عالم التكوين، وقد عرفت أنه يفسر على وجهين سلبي وهو باطل، وإيجابي وهو الصحيح، وقد نص عليه الكتاب والسنة، وحكم بضرورته العقل، ويستند إلى السنن الإلهية في الوجود التي منها أن يكون الإنسان فاعلاً مختاراً له أن يغير مصيره، ويتحكم بمستقبله عبر الأسباب المادية الظاهرية كالتعلم للعلم، والكسب للغنى، واستعمال الدواء للشفاء، أو الأسباب المعنوية كالدعاء والصدقة والعمل الصالح، وكل ذلك يرجع إلى قضاء الله وقدره.

هذا معتقد الإمامية في البداء، وعليه أجمعت كلمتهم^(٢)، ومن المفارقات أن الجمهور أجازوا النسخ في الأحكام وقالوا بوقوعه بينما أنكروا البداء، وشنعوا عليه، مع أنهما من واد واحد؛ إذ إن النسخ في التشريع هو نوع من

١ - سورة البقرة: الآية ١٠٦.

٢ - انظر عقائد الصدوق المطبوع في ذيل شرح الباب الحادي عشر: ص ٧٣؛ تصحيح الاعتقاد (للمفيد): ص ٥٣؛ أوائل المقالات: ص ٥٣؛ عدة الأصول (للطوسي): ج ٢، ص ٢٩؛ الغيبة (للطوسي): ص ٢٦٢ - ٢٦٤؛ مصابيح الأنوار: ج ١، ص ١٠١ - ١٠٣؛ حق اليقين: ص ١١٠ - ١١١.

البداء الايجابي، والبداء في التكوين هو نوع من النسخ، والاختلاف في المصطلح نشأ من اختلاف المتعلق، وهنا نلفت النظر إلى حقائق:

الحقيقة الأولى: أن الكثير من الروايات الواردة بطرق العامة أقرت بالبداء، وأثبتت وجوده، وأنكرت على من يردّه أو ينكره، بل قيل إن الوارد من طرقهم في ذلك أكثر مما ورد بطرق الخاصة^(١)، بعضه ورد بلفظ البداء كما في حديث الأقرع والأبرص والأعمى المتقدم^(٢)، وبعضه ورد بالمضمون، بل الظاهر أنها متواترة مضموناً؛ إذ روى ابن عباس عن النبي المصطفى ﷺ: «لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر»^(٣) وروى الحاكم بسنده عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يرد القدر إلاّ الدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البر، وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه»^(٤) وقريب منه روه عن ابن عمر^(٥)، ورووا أن عمر كان يدعو بأن يمحي من ديوان الأشقياء، ويثبت في ديوان السعداء^(٦)، وعن كعب الأحبار أنه قال لبعضهم: لولا آية في كتاب الله لأنبأتك بما هو كائن إلى يوم القيامة^(٧). وأن التواتر ينفي الحاجة إلى البحث السندي، وأما من حيث الدلالة فإنها

١ - آيات العقائد: ص ١٦١.

٢ - انظر النهاية في غريب الحديث والأثر: ج ١، ص ١٠٩؛ لسان العرب: ج ١٤، ص ٦٦، (بدا).

٣ - الدر المنثور: ج ٤، ص ٦٦.

٤ - المستدرک (للحاكم): ج ١، ص ٤٩٣.

٥ - المستدرک (للحاكم): ج ١، ص ٤٩٣.

٦ - الدر المنثور: ج ٤، ص ٦٦.

٧ - الدر المنثور: ج ٤، ص ٦٧.

جميعاً متفقة على أن للإنسان الدور الكبير في تغيير مصيره وتبديل مستقبله من حال إلى حال، ولو كانت الأمور مقدرمة مكتوبة فلا تغيير فيها ولا تبديل للزم منه لغوية الدعاء وأعمال الخير، فلم يبق أمامهم إلا الالتزام بأحد لزمين:

الأول: أن يقرّوا بالبداة بالمعنى الإيجابي الذي ذكره الشيعة فيبطل ما ذهبوا إليه من الإنكار.

والثاني: تكذيب هذه الأخبار الكثيرة المعتمدة سنداً ودلالة برمتها، فيردّوا على الله والرسول ﷺ، وهو ما لا يمكن أن يقره موحد.

الحقيقة الثانية: الاستفادة من الآيات الشريفة أن إنكار البداة عقيدة يهودية، وهو اللازم المترتب على عقيدة بعض الحكماء القائلين بالعقول والنفوس الفلكية؛ إذ ذهبوا إلى أنه سبحانه لا يؤثر حقيقة إلا في العقل الأول، وارجعوا كل التأثير في العالم إلى العقل العاشر المعبر عنه بالعقل الفعّال مستنديين في ذلك إلى قاعدة الواحد، وعلى عقيدة العرفاء على ما يعبرون الذين أنكروا كل موجود سواه، وقالوا بالوحدة الشخصية للوجود واتحاد الوجود والموجود، وقد عرفت بطلان نظرية الفلاسفة والعرفاء في مباحث الجبر. بقيت النظرية اليهودية فقد أخبر القرآن الكريم عن إنكارهم للبداة في التكوين والتشريع معاً، وقد استدلووا على أمتناعه بوجوه عديدة قررتها المباحث الأصولية، ونكتفي هنا بوجهين:

الوجه الأول: عقلي ويتعلق بالتشريع.

وخلصته: أن رفع الحكم الثابت لموضوعه إما يقع مع فرض بقاء مصلحة الحكم وعلم الشرع بها فيكون الرفع مخالفاً للحكمة، وإما يقع من جهة

اكتشاف الشرع وجود مفسدة فيه لم يعلمها سابقاً تستدعي الرفع، فيستلزم نسبة الجهل إليه، وحيث إن التالي باطل في الاثنين فالمقدم مثله، وعلى هذا الأساس أنكروا نسخ الشرائع وقالوا بأن شريعة موسى عليه السلام هي أول شريعة شرعها الله إلى يوم القيامة لكي يردوا شريعة خاتم الأنبياء عليه السلام، ولا يؤمنوا بالإسلام، وكانت الغاية من وراء ذلك سياسية يريدون بها السيطرة على العالم واستعباد أهله بالعناوين الدينية.

وجوابه ظاهر؛ لما عرفت من فلسفة النسخ، وأنه يقع بسبب انقضاء المصلحة أو مزاحمة المصلحة بمصلحة أو مفسدة أهم تستدعي الرفع، والشرع عالم بذلك منذ تشريعه للحكم، وقد قيد جعله بالمدة المعينة له، ولكن الناس يجهلون فيرتفع المحذوران.

إذ إن الله تعالى عالم بالناسخ والمنسوخ ولكن اقتضت المصلحة إظهار المنسوخ بصورة الدوام، فيكشف الناسخ انقضاء مدته، على أن الإشكال المذكور قد يرد إذا قيل بأن العلم من مراتب علمه الذاتي مع أنه من مراتب علمه الفعلي الذي يعود إلى الإرادة، وصفات الفعل قابلة للتبديل. هذا فضلاً عن التهافت الواقع في قول اليهود إذ أمروا بنسخ شريعة موسى للشرائع التي قبله، وتوقفوا عند شريعته، كما ورد في سفر التكوين حوالي ثلاثين مورداً وقع فيها النسخ^(١).

الوجه الثاني: عقلي أيضاً ويتعلق بالتكوين.

١ - انظر سفر التكوين: الفصل ٩، الفقرة ٣؛ وانظر الباب الثاني والعشرين إذ ورد فيه نسخ أمر إبراهيم بذبح ولده وغيرها؛ مواهب الرحمن: ج ١، ص ٥٣٢-٥٣٣؛ تفسير الأمثل: ج ١، ص ٢٣٨.

وخلاصته: أن قلم التقدير والقضاء إذا جرى على الأشياء في الأزل استحال أن تتعلق المشيئة بخلافه؛ لأن الخالق قد فرغ من أمر العالم ونظامه، وجف القلم بما كان، فلا يمكن له أن يمحو ما أثبت وتغيير ما كتبه بقلمه أولاً، وقد أشار إلى هذا المعنى الباطل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(١).

وقد دلت الأخبار عن الصادق والرضا عليهما السلام على أن اليهود كانوا جبريين ويعتقدون بأن القضاء والقدر حاكمان على الأشياء فلا اختيار لأحد في شيء مما يريد؛ لأن الله سبحانه عيّن كل شيء منذ بدء الخليقة، وأن كل ما يجب أن يحصل حصل، وليس لله سبحانه القدرة على تبديله أو تغييره^(٢)، وتدل الآية الشريفة على أن اليهود كانوا مجسمة؛ إذ نسبوا اليد الجارحة إلى الخالق، كما نسبوا إليه العجز والبخل، ولعل من الملفت ملاحظة مدى التشابه الحاصل بين عقائد بعض فرق العامة كالوهابية وعقائد اليهود في الجبر والتجسيم وإنكار البداء ونفي العدل والحكمة عن الخالق والعياذ بالله.

ولعل منشأ قولهم: (يد الله مغلولة) ما قيل فلسفياً بحاجة الممكن إلى العلة حدوثاً لا بقاء، وعلى هذا الأساس عززوا مقولتهم بقولهم بأن الله قد فرغ من الأمر، ومثلوا حاجة العالم إلى الخالق بمثال البناء والبناء والولد والوالد، وهي ذات الشبهة التي وقع فيها المعتزلة، فقالوا بالتفويض، لكنك عرفت بأن الممكن في نفسه لا يقتضي الوجود، وكذا في بقية الأحوال، وإنما حاجته إليه أولية ذاتية؛ لأن ذاته الفقر والحاجة فحاجته إلى العلة لا تختص بالحدوث،

١ - سورة المائدة: الآية ٦٤.

٢ - انظر التوحيد: ص ١١٧، ح ١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ١٨٢، ح ١.

بل في البقاء، وفي كل حالة من حالات الوجود، كما أن التمثيل المذكور غير صحيح؛ لأنه في العلة المعدة لا العلة الحقيقية.

والتوالي الفاسدة المترتبة على هذه النظرية تكفي لابطالها، فإن ما يلزم منه الفساد فاسد، ومن هنا ذمهم القرآن وقبح قولهم ولعنهم وأكد بأن الخالق عز وجل هو المؤثر في الوجود حدوثاً وبقاءً، فقدرته ورحمته وعدله وحكمته هي الحاكمة على الأشياء، وهو ما كني عنه باليد، لامتناع حمل المعنى على اليد الجارحة؛ إذ ليس كمثله شيء.

والإنفاق في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(١) يراد به العطاء والإفاضة؛ لتناسبه مع اليد المعنوية، ويتوافق هذا المعنى مع مضمون قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢) فتأثير الخالق في العالم دائم ومستمر لا ينقطع، وهنا تظهر أهمية الدعاء والمسألة والتضرع والطاعة والتقرب إليه بالأعمال الصالحة واجتناب الطالحة ودورها في إصلاح حياة الناس في الدنيا والآخرة.

وبذلك يتضح أن البداء بمعناه الايجابي الدقيق يقوِّض بنیان نظرية الجبر، ويبطل أسسها، كما يبطل نظرية اليهود القائمة على التعطيل وتحديد القدرة الإلهية، ويدل على أن التغيير والتبديل في المقدرات الإلهية هو مظهر من مظاهر القدرة الإلهية المطلقة في الوجود، ومن يؤمن به فقد آمن بالتوحيد على وجهه الأتم والأكمل، ومن هنا ورد في الأخبار أنه ما عظم الله بشيء كما عظم بالبداء، ولم يعبد بمثله^(٣).

١ - سورة المائدة: الآية ٦٤ .

٢ - سورة الرحمن: الآية ٢٩ .

٣ - انظر شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٤٠، ح ١؛ الحاشية على أصول الكافي (لرَفِيع) ◀

الحقيقة الثالثة: أن حصول البداء لا بد أن يكون لمصالح تقتضيها الحكمة الإلهية، ولم يعهد من الباحثين فيه أنهم وقفوا عند ذلك إلا القليل النادر، وقد أراح بعضهم نفسه أو تواضع للمعرفة حيث أذعن لوجود الحكمة منه من حيث الكبرى؛ لضرورة تنزه فعله عن العبث، وفي عين الحال أقر بجهله بها من حيث الصغرى، باعتبار أن الجهل بالصغرى لا يضر بعد الجزم بالكبرى، وحيث إنها من الموضوعات الدقيقة وقد سكتت عنها الآيات والروايات فلا يجب على الجاهل الفحص عنها، أو أن طريق الفحص مسدود؛ لأنها من الحقائق المختصة بالطرق النقلية، ولكن الحق يمكن الاستعانة بمجموع الأدلة النقلية والعقلية للوصول إلى بعض وجوه الحكمة فيها:

أحدها: إعطاء الإنسان الحرية التامة في فعله والتحكم بمصيره، وبذلك تتم عليه الحجة، ويتوازن مع سنة الاختبار التي خلقت الدنيا لأجلها، ويكون مصيره الأخرى رهن إرادته وفعله، ولا حجة له على شيء من مصيره.

وثانيها: إظهار مكانة الإنسان وقدرته للملائكة من الكاتين في اللوح والمطلعين عليه وغيرهم؛ ليكون بياناً لبعض وجوه فضله على الملائكة الذين اعترضوا على جعله خليفة للخالق في الأرض حينما أخبرهم بذلك، كما أشار إليه القرآن في قضية خلق آدم عليه السلام، وتمييزه عن سائر الفواعل الطبيعية والإرادية تشريفاً وتعظيماً له.

ثالثها: جذب العباد إلى الطاعة وإبعادهم عن المعصية وشدهم إلى الدعاء

◀ النائيني): ص ٤٧٥-٤٧٦، وفيها: «ما عبد الله بشيء مثل البداء» و: «ما عظم الله بمثل البداء».

والتضرع، فإن العباد حيث يعلمون أن لأعمالهم الحسنة آثاراً كثيرة تتحكم بمصيرهم ومستقبلهم، وكذلك لأعمالهم القبيحة، لأنه يكون مدعاة لهم إلى فعل الحسنات واجتناب السيئات والانقطاع إلى الله وترك ما سواه، فيكون سبباً للهداية والكمال والارتقاء المعنوي، كما يكون من الألفاظ الإلهية التي تقرب العباد إلى الطاعات، وتنقي قلوبهم وتزكي نفوسهم فيكونون في نهج العبودية لله، ولعل هذا أحد وجوه قول الأئمة عليهم السلام ما عظم الله ولا عبد بشيء بمثل البداء.

رابعها: اختبار مدى معرفة العباد للأنبياء والأئمة عليهم السلام وإيمانهم وطاعتهم لهم، حيث يخبرون أحياناً عن لوح المحو والإثبات، ثم يخبرون بخلافه، فإن المؤمن العارف بعد أن أيقن بأن النبي والإمام عليهم السلام حجة الله سبحانه لا ينبغي أن يتزعزع إيمانه إذا اختلفت الأخبار، لأن الاثنين من الله سبحانه، وبهذا يتميز المؤمن من غيره، فإنه لولا الاختبارات والامتحانات والمصاعب والابتلاءات التي يميز بها الناس فإن كل شخص يدعي الإيمان والصدق فيه، كما يدعي المعرفة والكمال فيها، إلا أن تقلب الأحوال والاختلاف أحياناً يكون هو المحك الذي يميز الغث من السمين، والقوي من الضعيف.

الأمر الرابع: في آثار البداء ونتائجه

يتحصل مما تقدم اتضاح الحال في مسائل عديدة وقعت محلاً للالتباس والجدل، وهي تعد من أهم نتائج بحث البداء وآثاره:

منها: مسألة دور الإنسان في التحكم بمصيره وتغيير أوضاعه من سيء إلى حسن، ومن حسن إلى أحسن، فقد أثبت البداء الإيماني أنه فاعل مختار

غير محكوم بالقضاء والقدر الجبري، وأن ما كتب له أو عليه يقع في حيز المحو والإثبات والقضاء غير الحتمي، وتتدخل في التأثير بهذا الحيز إرادة الإنسان وأعماله الجارحية والجناحية وعباداته وأدعيته وطاعته، وهذا الحيز هو محل الفيوضات والإمدادات الإلهية من اللطف والرحمة والتوفيق ونحوها، فالإيمان بالبداة بمعناه الصحيح هو إيمان بالإنسان وبقدراته ومواهبه، وهو منطلق لبناء الإنسان وتقدمه وتطور حضارته، وبذلك تظهر أهمية الشريعة ودورها في حياة الناس؛ لأنها ترسم لهم الطريق الصحيح لبناء حياة أفضل ومستقبل سعيد.

ومنها: مسألة أجل الإنسان وقدرته على التحكم بأجله؛ إذ نص الكتاب العزيز على أن لكل إنسان نوعين من الأجل، أجل مسمى وهو مما اختص الله سبحانه بعلمه، وأجل غير مسمى يعبر عنه مقدر، وهو أجل مطلق قابل للتبدل والتغيير؛ إذ قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ، ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾^(١).

والوجه في تعدد الأجل هو اعطاء الإنسان الفرصة السانحة للتحكم بمصيره وبناء نفسه على الوجه الأتم، وقد أكد القرآن أن الأجل المسمى هو الخاضع إلى القضاء الحتمي وأم الكتاب، ولذا لا يتغير. قال سبحانه عنه: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^(٢).

وأما الأجل غير المسمى فيتقدم ويتأخر كما نصت عليه الأخبار^(٣)،

١ - سورة الأنعام: الآية ٢.

٢ - سورة الأعراف: الآية ٣٤.

٣ - بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٣٩، ح ٣، ح ٤؛ الفصول المهمة: ج ١، ص ٢٦٧؛ تفسير العياشي: ج ١، ص ٣٥٤، ح ٦.

ويرجع هذا الأجل إلى الأسباب والمقتضيات الطبيعية في الأشياء من حيث قابلية الجسد على البقاء من حيث نفسه، فيكون الأجل تعليقياً؛ إذ قد يقدر البارئ عز وجل بالتقدير العام أن يعيش زيد من الناس سبعين سنة إذا حافظ على سلامته الجسدية والصحية ولم يقتحم المهالك وما يوجب له الضرر كالتدخين والمسكر والمحذر أو الإلقاء من شاهق أو الخوض في قتال ونحو ذلك، لكنه في عين الحال يعلم بأن زيداً باختياره سيقدم على قتل نفسه وهو في سن الثلاثين، فيكون أجل زيد المسمى عنده هو الثلاثين.

ومن هنا قالوا أن آجال الناس طبيعية واخترايمية، والأولى تتبع مزاج الإنسان فلو كان مصنوعاً عن العوارض الخارجية لكانت مدة بقائه تتبع المقتضي وهو قابلية الجسد على البقاء، وأما الثانية فهي التي تكون بمنزلة المانع، وتتحصل بالأسباب الخارجية كالغرق والقتل والمرض ونحوها، وربما تكون بزيادة المقتضي للبقاء بسبب العوامل الخارجية كالشخص الذي يمارس الرياضة، ويتناول الغذاء المناسب، ويتجنب المضر من الطعام والشراب، ويطلب من الله سبحانه الحول والقوة والبقاء فإنه قد يزيد عمره وهكذا، وتقدم أن القضاء الحتمي يخضع لقانون السببية التامة، وأما غير الحتمي فيخضع لقانون السببية الناقصة.

وحيث إن الله سبحانه يعلم بكل ذلك ويعلم باختيار الإنسان وفعله فإنه كتب له أجلاً مسمى بحسب اختياراته، ويكون من أم الكتاب، وأما الذي يقدر له فهو غير مسمى ويكون من المحو والإثبات.

ومنها: مسألة الرزق، فإنه مقسوم ومقدر أيضاً، والأول يرجع إلى أم

الكتاب، والثاني يرجع إلى أسبابه ومقتضياته الاختيارية فيكون من المحو والإثبات.

ومنها: مسألة ما يقضى ويقدر في ليلة القدر، فإن ذلك كله يقع فيما يتعلق بالمحو والإثبات، وهو ما أشارت إليه رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام حينما سئل عن ليلة القدر قال عليه السلام: «تنزل فيها الملائكة والكتابة إلى السماء الدنيا فيكتبون ما يكون في أمر السنة، وما يصيب العباد، وأمره عنده موقوف، وفيه المشيئة، فيقدم منه ما يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ويثبت وعنده أم الكتاب»^(١) وقريب منه ورد في رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام^(٢) وغيرها^(٣).

ومنها: مسألة الإمامة كما في بعض النصوص والوقائع التاريخية الواردة بشأن إمامة بعض الأئمة الطاهرين عليهم السلام؛ إذ كان معهوداً لدى الشيعة أن الإمامة لا تكون في أخوين إلا في الحسن والحسين عليهما السلام، وأن الولد الأكبر الصالح للإمامة هو الإمام بعد أبيه كما دلت عليه الأخبار^(٤)، وعلى ضوء هذه الكبرى توهم بعض الشيعة أن إسماعيل حيث كان أكبر ولد الصادق عليه السلام وكان صالحاً أنه الإمام بعد أبيه، ولما مات إسماعيل في حياة أبيه ظهر خلاف ما توهمه الناس، فعبر عن ذلك بالبداء؛ لأن الله سبحانه أظهر خلاف ما كانوا يتوقعون.

١ - الكافي: ج ٤، ص ١٥٧، ح ٣.

٢ - تفسير القمي: ج ١، ص ٣٦٦.

٣ - انظر علل الشرائع: ص ٤٢٠، ح ٣.

٤ - انظر الكافي: ج ١، ص ٣٢٥-٣٢٦؛ ص ٢٨٧.

وكذا الكلام في قضية السيد محمد إذ توهم بعض الشيعة أنه الإمام بعد أبيه لأنه أكبر أولاد الإمام الهادي عليه السلام وكان صالحاً، ولما مات في حياة أبيه عبّر عنه بالبداة لذات الملاك، ومن هنا ورد في زيارة أبي الحسن الثالث علي بن محمد الجواد وأبي محمد الحسن العسكري عليه السلام «يا من بدا لله في شأنكما»^(١).

وأما ما ورد في البداة في حق الجواد والهادي عليه السلام فذلك باعتبار وقوعه في حق آبائهما، ونلفت النظر هنا إلى أن الإمام الصادق عليه السلام أخبر بعدم إمامة إسماعيل^(٢)، والإمام الهادي عليه السلام أخبر بعدم إمامة السيد محمد^(٣)، ولكن حيث إن الظروف كانت شديدة والأئمة عليهم السلام في تقية لم تسنح الفرص الكافية لترسيخ هذه الحقيقة وإيصالها إلى عموم الشيعة، فالتبس الأمر على بعضهم، ويؤكد ذلك أن الإمام الصادق عليه السلام جعل أوصيائه خمسة منهم المنصور العباسي^(٤) للحفاظ على الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، ومثل هذا يقال في مسألة الفرج الإلهي وظهور صاحب الأمر عليه السلام؛ إذ ورد في بعض الأخبار أنه كان مقدراً إلى السبعين سنة إلا أنه سبحانه أخره بسبب قتل الحسين عليه السلام إلى مائة وأربعين سنة، فتحدثوا به الشيعة وأذاعوه فأخره الله سبحانه إلى ما يشاء.

فقد روي عن أبي حمزة الثمالي عن أبي إسحاق السبيعي عن عمرو بن الحمق قال: دخلت على علي عليه السلام حين ضرب الضربة بالكوفة، فقلت: ليس عليك بأس إنما هو خدش. قال: «لعمري إني لمفارقكم» ثم قال لي: «إلى السبعين

١ - كامل الزيارات: ص ٥٢٠، ح ١.

٢ - التوحيد: ص ٣٣٦.

٣ - الكافي: ج ١، ص ٣٢٥-٣٢٦، ح ٢.

٤ - الكافي: ج ١، ص ٣١٠، ح ١٣.

بلاء» قالها ثلاثاً... فقلت: يا أمير المؤمنين إنك قلت: «إلى السبعين بلاء» فهل بعد السبعين رخاء؟ قال: «نعم، وإن بعد البلاء رخاء ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾».

قال أبو حمزة: قلت لأبي جعفر: إن علياً عليه السلام قال: «إلى السبعين بلاء» وكان يقول: «بعد السبعين رخاء» وقد مضت السبعون ولم نر رخاء؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إن الله قد كان وقت هذا الأمر في السبعين، فلما قتل الحسين عليه السلام اشتد غضب الله على أهل الأرض فأخره الله إلى الأربعين ومائة سنة، فحدثناكم فأذعتم الحديث وكشفتهم القناع فأخره الله، ولم يجعل له بعد ذلك وقتاً، يمحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب».

قال أبو حمزة: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ذلك فقال: «قد كان ذلك»^(١).

وقريب منه ورد في صحيحة ابن محبوب عن أبي حمزة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام^(٢)، ولعل وجه تأخير الأمر بعد إذاعة المؤمنين له يعود لأمرين:

احدهما: أنه نوع من التأديب والمجازاة على ما عملوا، وحيث إن الدنيا والآخرة مخلوقتان للمؤمنين لا لغيرهم فإنه يجدر تأخير الأمر لأجل تربية المؤمنين وتهذيبهم؛ بداهة أن الدنيا سجن المؤمن، ويشتد فيها بلاؤه كما تزداد فيها درجاته ومقاماته، ولا يقال إن الآباء أذاعوا السر فما ذنب الأبناء؟

والجواب: أن الأبناء قد يؤخذون بأعمال آبائهم بسبب قصور الدنيا عن

١ - الخرائج والجرائح: ج ١، ص ١٧٨-١٧٩، ح ١١؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٤٥٢، ح ١٦٨.

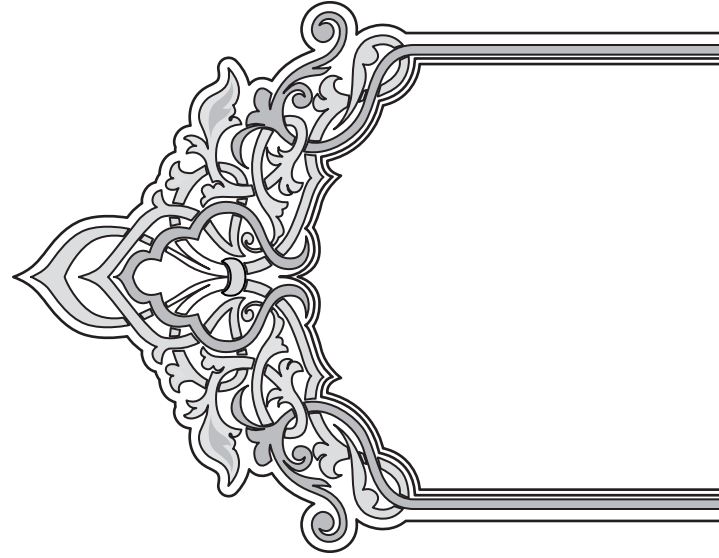
٢ - الكافي: ج ١، ص ٣٦٨، ح ١.

الفصل بين المذنب وغيره وهذه قضية عامة، فحينما يحكم القاضي بقتل الأب مثلاً قصاصاً فإن قتله يعود على أبنائه الصغار بالضرر مع أنهم لم يذنبوا، ولكن حيث إن الدنيا قاصرة عن تطبيق العدالة الكاملة التي يضمن فيها عقوبة الجاني دون محرومية غير الجاني فإن الشرع والعقل يحكمان بإزالة العقوبة؛ لأن مصلحة إقامتها أهم من المفسدة النازلة بالأبرياء من أولاده. نعم أن الله سبحانه يعوّض الأبناء بما يفوق هذه المفسدة في الدنيا والآخرة على ما عرفته من نظرية الأعواض واللفظ الإلهي، وهذه قضية عامة تجري في مختلف جوانب الحياة إذ يؤخذ البريء أحياناً بجريمة المذنب، ويتضرر من فعله للقصور عن تطبيق العدالة الكاملة، وهذه ميزة أخرى لعالم الآخرة على الدنيا.

ثانيهما: أن يعطي الباري عز وجل فرصة أوسع للعمل والاستغفار والارتقاء معنوياً ليعرفوا قيمة الفرج الإلهي ومكانته، ويليقوا بأيام الظهور والتنعم بالعدل الإلهي، فإن هذا لم يتحقق ما لم يمر البشر بمختلف المصاعب والمحن والاختبارات، ويتيقنوا بأنهم قاصرون عن تحقيق العدالة والالتزام بالعهود والمواثيق الإلهية من دون لطف وعناية ربانية، فلو عمل سبحانه بالفرج في الأوقات المذكورة لواجهه الناس وردوه، وحاربوا سيدهم كما حاربوا رسول الله ﷺ وقتلوه، وحاربوا سائر الأئمة عليهم السلام وقتلوه، فما لم يعرف الناس قيمة الفرج فإنهم لا يستحقونه ولا يليقون بنعمته وفضله، ولذا أكدت الأخبار بأنه لا يكون إلا بعد أن تملأ الأرض ظلماً وجوراً، ويستغيث الناس بالله لأجل إنقاذهم من الحياة المرة التي صنعها البشر لنفسه، وهذه المسألة تفاصيل ستعرض إليها في بحث الإمامة.

الفصل الرابع

في معرفة الخالق وطرق المعرفة



وفيه تمهيد ومباحث:

المبحث الأول: في أصول المعرفة

المبحث الثاني: في الطرق الذاتية للمعرفة

المبحث الثالث: الطرق الأفقية للمعرفة

التمهيد:

كانت الغاية من الأبحاث السابقة إثبات التوحيد من حيث النظرية وما يجب على العبد أن يعتقد به من صفات وأفعال تتعلق بالخالق عز وجل، وتضع له الحد الفاصل بين التوحيد والشرك من حيث الذات، وبين الكمال والنقص من حيث الصفات، والعدل والظلم من حيث الأفعال، وبعبارة موجزة أن مهمة الأبحاث السابقة وصف ما يليق بالخالق وما لا يليق، والاستدلال عليه بالبرهان وبالدليل النقلي. بقي الكلام في الطرق التي توصل العبد إلى مرحلة التصديق بهذه الحقيقة والوصول إلى اليقين بها والتسليم إليها، بحيث يرى القلب بالوجدان ما أثبتته العقل بالبرهان، وأخبر عنه الوحي بالمنطق والبيان، وتيقن به النفس وتسكن إليه، فلا ترى في الوجود غير الله سبحانه، ولا تحب ولا تطيع ولا تعبد ولا تسلّم إلاّ إليه، وهو ما يعبر عنه بالمعرفة. هذه النتيجة التي تضع الإنسان متوازناً مع السنن الواقعية في الوجود، فيكون عبداً لله سبحانه يراه في كل شيء حاضراً موجوداً. به يؤمن، وإليه يعمل، ورضاه يطلب، وبه يستعين في بناء حياته ومصيره في الدنيا والآخرة.

ومن هنا ذكر بعض أهل المعرفة أن العبودية والمعرفة لها ثلاث مراتب هي:
القشر واللب ولب اللب، ومثلوا له بالجوزة، فإن لها قشراً خارجياً صلباً،

وبعد القشر يأتي اللب، ولهذا اللب زيتته وروحه وهو لب اللب، فالمرتبة الأولى من العبودية أن يقول الموحد لا إله إلا الله ولكن قلبه غافل عنه، وهذا التوحيد القشري، وفي الثانية أن يصدّق قلبه بمعناه، وهذا اعتقاد وعمل ويعبر عنه باللب، وأما الثالثة فأن يشاهد الموحد كل شيء بالله، ويشاهده مع كل شيء، وهو نور إلهي يجذبه إلى الله فلا يختار لنفسه غير رضا الله، وهو مقام لب اللب^(١).

هذه - أي المعرفة - هي الغاية الحقيقية التي نزلت لأجلها الكتب السماوية وبعث الأنبياء وشرعت الشرائع والأديان، وهي التي تعطي للإنسان قيمته ومكانته في الوجود، كما أنها تعطي للأبحاث في الفصول الثلاثة السابقة حكمتها وغايتها؛ إذ لولاها لم يكن لها فائدة تذكر؛ بداهة أن العلم والإيمان ليس تصورات مجردة، بل هو التصديق والإذعان بالحقائق، وهذا لا يتحقق إلا بالمعرفة، وعلى هذا الأساس يصبح هذا البحث أسس المباحث الاعتقادية وأصلها؛ لأن كل ما يبحث في أصول الدين من مباحث أصلية أو فرعية تبتدئ منه وتنتهي إليه، ومن هنا سنتوقف على بعض تفاصيل هذه الحقيقة في ضمن مباحث:

١ - انظر تفسير مقتنيات الدرر: ج ٣، ص ٣١.

المبحث الأول في أصول المعرفة

ويتضمن مطالب:

المطلب الأول: في معاني المعرفة وغايتها

المعرفة في اللغة تطلق على إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، وهي أخص من العلم، وضدها الإنكار لا الجهل^(١)؛ لأنها تمتاز عنه بميزتين:

الأولى: أن المعرفة إدراك حقيقة الشيء بتفصيل في خصوصياته ومشخصاته، بحيث يندفع بها الاشتراك، وقد فرق ابن هلال بين المعرفة والعلم بأن المعرفة بالشيء تكون تفصيلية بخلاف العلم فإنه قد تكون إجمالية أيضاً^(٢)، ومن هنا يقال لدى بيان حقيقة الشيء تعريف ولا يقال له تعليم؛ لأن التعريف تحديد الشيء بذكر خواصه المميزة له عن غيره. أما التعليم فيحصل ولو بالإشارة الإجمالية، ولعل من هنا عرفها بعضهم بإدراك الشيء بحاسة من الحواس^(٣)؛

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٦٠، (عرف).

٢ - معجم الفروق اللغوية: ص ٥٠٠.

٣ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٥٨٣، (عرف).

لأن الإدراك بالحاسة يتضمن بعض المشخصات المميزة، وعليه فكل معرفة علم وليس كل علم معرفة.

والثانية: أن حصول المعرفة يوجب سكون النفس والطمأنينة، فلذا لا تتلاقى مع الشك والوهم، وإنما تلازم اليقين، بينما العلم قد يتفق مع الشك والوهم؛ لأنه من الحقائق التشكيكية، وليست كل مراتب العلم تورث المعرفة واليقين، ومن هنا أرجع بعض أئمة اللغة المعرفة إلى ما ذكرنا، باعتبار أن حصول المعرفة في النفس يوجب سكونها بينما الإنكار يوجب التوحش والنفرة، والمعروف إنها سمّي بذلك لأن النفوس تسكن إليه بخلاف المنكر^(١).

وأما في الاصطلاح فتطلق على معان:

منها: العلم بمعنى الإدراك مطلقاً تصوراً أو تصديقاً، وهي على هذا مساوية للعلم.

ومنها: إدراك الحقائق البسيطة بتصور مهيتها أو التصديق بأحوالها وبهذا اللحاظ يقال عرفت الله دون علمته؛ لأنه بسيط الحقيقة، في مقابل العلم الذي هو إدراك للمركبات تصوراً أو تصديقاً، وعلى هذا تكون مباينة للعلم^(٢)، ولذا لا يقال عرف الله وإنما علم باعتبار أن كل ما سواه مركب، والظاهر أن هذه ليست تعاريف حدية تامة؛ لإمكان نقضها بعدم جامعيتها للأفراد، وعدم طارديتها للأغيار، ولا يبعد أن يكون المراد منها الإشارة إلى الخصوصية الغالبة. نعم في التبادر العرفي والإطلاق القرآني والروائي تمتاز

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٧٣٢، (عرف).

٢ - المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٥٩٥، (عرف).

المعرفة عن العلم في أنها تطلق على إدراك الشيء ثانياً.

بعد نسيانه أو الغفلة عنه، بخلاف العلم وهو سديد، ومن هنا صار أعم منها، ولذا لا يطلق على علم الله سبحانه معرفة، فلا يسمى الله سبحانه عارفاً بل عالماً، بينما يقال للعبد إنه عارف بالله، لاستحالة طرو النسيان والغفلة عليه سبحانه، ولأن علمه سبحانه بالأشياء ليس من جهة تتبع آثارها والاستدلال عليها، بل حضورها لديه، بخلاف علم العبد بربه.

وتشهد له شواهد:

الأول: أهل اللغة؛ إذ قالوا إن المعرفة تتم بادراك خواص الشيء المميزة بينا العلم يحصل بالأعم.

والثاني: بعض أهل العقول؛ إذ فرقوا بين المعرفة والعلم بقولهم: إن المعرفة تتعلق بالجزئيات بينما العلم يتعلق بالجزئيات والكليات، ومعرفة العبد بربه منحصرة بتتبع آثار خلقه، وهي معرفة جزئية لا كلية، فتسميته بالعارف بربه انسب من تسميته بالعالم؛ لأن العلم يتوقف على الإحاطة ولا يمكن للعبد المحدود أن يحيط باللامحدود.

والثالث: الأخبار الشريفة، فقد ورد فيها إطلاق لفظ العالم على الأنبياء والأئمة عليهم السلام وأهل الذكر ونحو ذلك لا العارف كقولهم: «العلماء ورثة الأنبياء»^(١) و: «العلماء بالله»^(٢) و: «علماء أمتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل»^(٣)

١ - الدعوات: ص ٦٣؛ الرسالة السعدية: ص ٨.

٢ - عوائد الأيام: ص ٥٣٤؛ مستند الشيعة: ج ١٧، ص ٢٠.

٣ - بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٢٢٩؛ المزار (للشيخ المفيد): ص ٦.

ونحوها باعتبار أنهم ﷺ أوعية مشيئة الله، ومظاهر علمه وحكمته، ولا يتصور فيهم جهة غفلة أو نسيان لله سبحانه، بينما ورد في غيرهم لفظ العارف كما في الدعاء الشريف: «اللهم عرّفني نفسك فإنك إن لم تعرفني نفسك لم أعرف رسولك...»^(١) وقولهم: «الحسنة معرفة الإمام وطاعته»^(٢) و: «من أتاني يوم القيامة عارفاً بحقهم أخذت بيده وادخلته الجنة»^(٣) ونحو ذلك.

وذلك إما لجهة حصول العلم في العوالم العلوية بمقاماتهم وولايتهم ثم الغفلة عنها في الدنيا بسبب اندكك الروح واحتجابها بالبدن، أو العلم بها ثم الغفلة عنها بسبب انصراف النفس إلى الدنيا ومغرياتها.

ويؤكد ذلك ما ورد في رواية ابن مسكان عن الصادق ﷺ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...﴾^(٤) قال ابن مسكان: معاينة كان هذا؟

قال ﷺ: «نعم فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه»^(٥).

ولما يقبض الباري روح العبد وينذهل لما يراه من أسرار في عالم البرزخ يؤكد الباري حقيقة المعرفة، وأنها تتحقق بعد الغفلة أو النسيان، وأن سبب

١ - مصباح المتعجب: ص ٤١١؛ التوحيد: ص ٢٨٧، الحاشية.

٢ - مناقب آل أبي طاب: ج ٣، ص ٥٢٢.

٣ - الصراط المستقيم: ج ٢، ص ١٤٥؛ وانظر بحار الأنوار: ج ٣٦، ص ٢٨٦، ح ١٠٧.

٤ - سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

٥ - تفسير القمي: ج ٢، ص ٢٤٨؛ مختصر بصائر الدرجات: ص ١٦٨؛ بحار الأنوار: ج ٥،

ص ٢٣٧، ح ١٤.

ذلك هو موانع الجسد أو صوارفه بقوله: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(١).

فالمعرفة لا تقابل بالجهل بل بالإنكار كما نصت عليه الأخبار^(٢)، ولا يصدق الإنكار إلا بعد العلم المسبق، ولعل وصف العارف أنسب بالمؤمن الموحد من العالم؛ لأنه عرف ربه بعد نسيان أو غفلة عنه، لا بعد جهل؛ إذ لا يعقل أن يكون الخالق مجهولاً وهو الحاضر في كل مكان وزمان، والأشياء كلها تشهد له بالوحدانية والربوبية والعبودية بفطرتها وجبلتها وأصل وجودها، إلا أن العبد قد يغفل عن ذلك أو ينسى، فإذا تذكر أو التفت عرف.

وبهذا يتضح أن المعرفة في أصلها ترجع إلى لطف الله سبحانه ورحمته؛ لأنها عطاء منه سبحانه يودعها في قلب العبد بالإلهام الفطري أو الإلقائي أو الوحي ونحو ذلك من أسباب، وهو ما أشار إليه الصادق عليه السلام: «ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه» وفي رواية أخرى قال عليه السلام: «إن المعرفة من صنع الله عز وجل في القلب مخلوقة»^(٣) والذي يقع في حوزة اختيار العبد أمران:

أحدهما: أن يحفظ نفسه من الغفلة والنسيان، وتستقر نفسه، وتسكن بالإيمان.

ثانيهما: أن يزكي نفسه بالتخلية والتحلية ليزداد قرباً واستعداداً لنيل الفيوضات الإلهية والمعارف الربانية.

١ - سورة ق: الآية ٢٢.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٢٢، ح ١٤.

٣ - التوحيد: ص ٢٢١، ح ٧.

ومن الواضح أن قابلية القابل بمنزلة السبب في نيل الفيض من الفاعل، وعلى هذا الأساس تكون المعرفة اختيارية ويبد العبد زيادتها ونقصانها؛ لأن الاختيار للسبب اختيار للمسبب، وقد مر في بحث اللطف والخذلان والهداية والضلال بعض الإشارات إلى هذه الحقيقة.

وبذلك يتضح أن المعرفة أخص من العلم؛ لأنها عبارة عن تذكر ما علم سابقاً بعد نسيانه أو الغفلة عنه، وقد ذكرت للمعرفة اصطلاحات عديدة بعضها لما يسمى بالعرفاء، وبعضها للحكماء، وبعضها للمتكلمين. ترجع في جوهرها إلى مسلك كل فريق منهم في التوحيد ومنهج الوصول إليه، ولكن الجميع يتفقون على الغاية وهي الوصول إلى العلم واليقين بالخالق وكمالاته، ويفترقون في الطريق، فالفريق الأول يريد أن يصل إلى اليقين بواسطة المعاينة القلبية، باعتبار أن جميع الأشياء لها ظاهر وباطن والحس يدرك ظاهر الأشياء، وأما حقائقها فيراها القلب، وحيث إن هذه الرؤية لا محدودة بالقياس إلى الأمور المادية يمكنها أن تدرك حقائق الغيب وتراها، وهو ما عبّروا عنها بالمعرفة الشهودية، وتعتمد على تطهير النفس بالتخلية والتحلية والتزكية والرياضات الروحية للوصول إلى النتائج، فيصير العالم العيني حاضراً لدى العالم، ولذا تسمى مثل هذه المعرفة بالعلم الحضورى أيضاً، وعليه تحمل بعض الأخبار الشريفة الواردة عنهم عليهم السلام^(١)، فعن أمير المؤمنين عليه السلام: «الآل إن للعبد أربع أعين: عينان يبصر بهما أمر آخرته، وعينان يبصر بهما أمر دنياه، فإذا أراد الله بعبد خيراً فتح له العينين اللتين في قلبه فأبصر بهما الغيب، وإذا أراد غير ذلك ترك القلب بما فيه»^(٢).

١ - التوحيد: ص ١١٣، ح ٢٠.

٢ - التوحيد: ص ٣٦٦، ح ٤، وفيه: «أربعة أعين».

والفريق الثاني يريد الوصول إليها عبر العقل والاستدلال البرهاني، والنتيجة الحاصلة منها يعبر عنها بالعلم الحسولي، والثالث يجمع بين العقل والنقل، وربما يعبر عنها بالمعرفة الدينية التي تعتمد على الوحي في جانب كثير منها، بل هي تسعى للاستدلال على ما أثبتته الوحي بالبرهان العقلي ليكون نتيجته مقبولة لدى العقلاء، وتدعوهم للإيمان والاعتقاد به، وتعد هذه المعرفة من العلم الحسولي أيضاً؛ لأنها تحمل خواصه.

وهناك نكتة مائزة هفت فيها هذه الفرق الثلاث، وهي عجزهم عن الوصول إلى الغاية التي أرادوها ما لم يستعينوا بأهل الوحي الذين قربهم الله وجعلهم محال معرفته ومظاهر قدرته وإرادته، وهم أكدوا أن المعرفة ليس لها نمط واحد، بل تختلف بحسب مستويات الباحثين والحقيقة التي يريدون الوصول إليها، فالقلب وحده لا يكفي للمعرفة، ولا العقل وحده، ولا النقل ما لم يستعن بالعقل، فالجميع مطلوب، وأضافوا إليها الفطرة فإنها من أهم طرق المعرفة الربانية التي أودعها الباري في نفس كل إنسان؛ لتكون حجة له وعليه كما مر تفصيله في الفصل الأول.

وقد اختلفت الآراء في تحديد الغاية من أصل الخلق، ولعل الكلمة الجامعة في تحديد ذلك هو صيرورة الإنسان كائناً إلهياً كاملاً، ولا يكون كذلك إلا إذا تشبه بالخالق في صفاته وكمالاته، وهذه الغاية لا تتحقق بالعلوم الحسولية البرهانية ولا بالعلوم القلبية الشهودية وحدها، ولا بالفطرة وحدها؛ لأن هذه آلات للمعرفة، وتتوقف عند إثبات أصل وجود الخالق والاعتقاد بصفاته الجلالية والجمالية، ولكن على صعيد النفس والفعل لا تصير كائناً إلهياً في الصفات والأفعال ما لم يتعلم من الوحي ويكتسب منه طرق

العبودية؛ لأن العبودية وحدها التي تصفي جوهر الإنسان وتنزهه عن رذائل الجسد، وتحليه بفضائل الروح، وإليه يشير قولهم: «الربوبية جوهره كنهها العبودية»^(١) وقد جعل أسمى وصف لأشرف الخلق العبودية.

ومن هنا وقع الاختلاف أيضاً في الغاية الأساسية من وجود الإنسان ما هي؟ فبعض ذهب إلى أنها العبادة استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢) وبعض ذهب إلى أنها المعرفة استناداً إلى مثل الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف»^(٣) وذهب ثالث إلى أن الغاية هي التحلي بالكمالات والفضائل الإلهية؛ ليسانح العبد في صفاته صفات خالقه، ويليق بقربه، ويكون مظهراً لصفاته أسماؤه.

والظاهر إمكان الجمع بين هذه الآراء للتقدم الرتبي بينها؛ إذ بين العبودية والمعرفة دور معي؛ لأن العبودية هي أول قابلية القابل التي تليق بالفيض والمعرفة الإلهية، فإذا صار العبد عارفاً ازداد عبودية، وإذا ازداد عبودية ازداد قرباً ومعرفة، أو هو سببي ومسببي من دون علاقة دورية بينهما، وذلك لأن العبودية الأولى متوقفة على المعرفة الإجمالية، والمعرفة التفصيلية متوقفة على العبودية، ونظام العبودية الحقيقي يؤخذ من المعصوم حصراً بالتوجيه والإرشاد القولي والعملي.

١ - مصباح الشريعة: ص ٧؛ الفوائد العلية: ج ٢، ص ٣٩٤؛ شجرة طوبى: ج ١، ص ٣٣.

٢ - سورة الذاريات: الآية ٥٦.

٣ - شرح أصول الكافي: ج ١، ص ٢٢.

ومن هنا نلاحظ أن الروايات أكدت أن من أراد الله بدأ بكم^(١) ومن عرفهم فقد عرف الله، ومن جهلهم فقد جهل الله^(٢)، وورد عن المصطفى ﷺ في حديثه لحذيفة: «يا حذيفة! إن حجة الله عليكم بعدي علي بن أبي طالب. الكفر به كفر بالله، والشرك به شرك بالله، والشك فيه شك في الله»^(٣) ولكن لا يتوصل العبد إلى هذا المقام إلا بشرطين:

أحدهما: حب محمد وآل محمد ﷺ في القلب والاتباع في العمل.

وثانيهما: التخلي عن قبائح المادة ونواقصها، فإن الإنسان بفطرته الأولى عبد عارف إلا أن الدنيا وغشاواتها تحجب الرؤية، وهذا ما أشار إليه قول المصطفى ﷺ: «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت»^(٤) وهو يشير إلى أن عالم الملكوت قابل للرؤية، وآلة رؤيته القلب لا العقل، والمقتضي للمعرفة فيه موجود إلا أن الذي يحول دون تحقق هذه الرؤية هو وجود المانع، وهو الشيطان ومغرياته وإشغاله الناس في توافه الجسد ونواقصه.

وفي حديث آخر: «لولا تمرغ قلوبكم وتزيديكم في الحديث لسمعتكم ما اسمع»^(٥) وهو يشير إلى أن كثرة الكلام وتمرغ القلوب بحب الدنيا وصوارفها

١ - كامل الزيارات: ص ٣٦٥؛ عيون أخبار الرضا ﷺ: ج ١، ص ٣٠٨، ح ١؛ من لا يحضره الفقيه: ج ٢، ص ٥٩٥-٥٩٦، ح ٣١٩٩.

٢ - المصباح (للكفعمي): ص ٥٠٥؛ المزار (لشهيدي الأول): ص ٢١٥.

٣ - الأمالي: ص ٢٦٤، ح ٣؛ بحار الأنوار: ج ٣٨، ص ٩٧، ح ١٤.

٤ - رسائل الشهيد الثاني: ص ١٣٨؛ بحار الأنوار: ج ٥٦، ص ١٦٣.

٥ - مجمع الزوائد: ج ١، ص ٢٠٨؛ كنز العمال: ج ١٥، ص ٦٤٣، ح ٤٢٥٤٢.

يمنعان من الاستماع لعالم الملكوت، فالسمع والبصر اللذان هما أساس المعرفة الوجدانية الحضورية يعجزان عن الوصول إلى هذه الغاية بسبب المانع لا عدم وجود المقتضي، وهذه نكتة مهمة تؤكد لأهل المعرفة أن طريق التخلية والتجرد من الأنانيات والقبائح هو أهم خطوة في طريق المعارف الربانية؛ لأن التنزه والتنقية والتطهير ملازم للتجلية والتركية، بخلاف العكس؛ إذ لا يعقل أن تكون تجلية وتركية دون تخلية سابقة.

ولعل من هنا ابتدأت كلمة التوحيد بالنفي لا بالإثبات، ومن هنا أيضاً يستفاد أن الروح الإنسانية في نفسها طاهرة نقية، وهي بطبعها الأولي خيرة وميالة إلى حب الخير؛ لأنها من الله سبحانه نفخها في ابن آدم، إلا أن ذنوب الآباء والأمهات وتوارث العادات السيئة وحواجب البدن تحول دونها، ولذا كثر في الأدعية والمناجاة الشريفة طلب إزالة الحجب والموانع كقول الإمام زين العابدين عليه السلام: «اللهم الهمننا طاعتك، وجنبتنا معصيتك، ... واكشف عن قلوبنا أغشية المرية والحجاب»^(١) وفي مناجاة أخرى: «أنك لا تحتجب عن خلقك إلا أن تحجبهم الأعمال دونك»^(٢).

١ - الصحيفة السجادية: ص ٤١٠.

٢ - الصحيفة السجادية: ص ٢١٥؛ مصباح المتهجد: ص ٥٨٣.

المطلب الثاني: أقسام المعرفة ومراتبها

قسّموا المعرفة - أي معرفة الله سبحانه - باعتبار طرق حصولها على ستة أقسام هي:

١- المعرفة الفطرية.

٢- المعرفة الحسية.

٣- المعرفة التجريبية.

٤- المعرفة العقلية.

٥- المعرفة القلبية.

٦- المعرفة النصية.

ويراد بها المعارف التي تؤخذ من الكتاب والسنة حصراً، نظير تفاصيل الثواب والعقاب والبرزخ والقبر والمحشر والقيامة والجنة والنار، إلا أن التحقيق يقتضي حصر المعرفة في ثلاثة؛ لتداخل بعض هذه الأقسام وخروج بعضها موضوعاً، فالتجريبية ترجع إلى الحسية، والنصية ترجع إلى القلبية والعقلية، والمعرفة الحسية ليست قسماً لغيرها، بل مقدمة يستند إليها العقل والقلب للوصول إلى المعرفة؛ بداهة أن الحس في نفسه هو آلة للشعور لا

الإدراك، والذي يدرك الحقائق العقل والقلب، ولا يمكن أن يفيد الحس معرفة الحقائق من دون انضمام مقدمة عقلية إليه، لاسيما في إدراك الحقائق الغيبية البعيدة عن الحس وعلى هذا تنحصر المعرفة بثلاثة هي: الفطرية والعقلية والقلبية.

هذا بحسب موضع الإدراك، وأما من حيث النتيجة فالجميع يرجع إلى المعرفة القلبية؛ لأن النتائج العقلية إذا بلغت مرحلة اليقين تستقر في القلب؛ إذ العقل هو آلة للتفكير وليس للاعتقاد، ومحل الاعتقاد هو القلب، وكذلك الأحكام الفطرية مودعة في أصل الخلق والتكوين، وهو معنى عام لا بد له من محل قابل يستودع المعنى، ويثبت عليه، ويدعن إليه، وذلك هو القلب.

فمحل الاعتقاد ومنشأ الإرادة والفعل والقصد والنية وكل ما يلتزم به الإنسان من التزامات ويؤمن به من قيم منشأ القلب، منه يبدأ وإليه يعود، ولذا صار القلب منشأ للارتقاء في المعنويات الفاضلة وانكشاف الحجب، كما هو منشأ الهبوط والتسافل في الرذائل، وهو الذي يحدد مصير العبد في الآخرة، كما أن منشأ قبول أعماله أو ردها، وأن أعماله كلها رهينة بالنية، والنية هي عقد القلب، وأن العلوم الإلهية نور يقذفه الله سبحانه في قلب من يشاء.

هذا بحسب التحقيق وما يستفاد من نصوص الكتاب والسنة، إلا أن القول المشهور بين أهل المعقول هو تقسيم المعرفة إلى حسية وعقلية وقلبية، والأولى أضعف الأقسام؛ لأن المعارف الحسية لا تأمن الخطأ، وما أكثر الأخطاء التي يقع فيها الحس، وقد أحصوا أخطاء الباصرة - مثلاً - التي هي

من أقوى الحواس فبلغت حوالي التسعين خطأ، فلذا لا يمكن اتخاذها طريقاً لمعرفة الحقائق.

نعم يمكن اتخاذها طريقاً وأداة للمعرفة بالنسبة للبسطاء من الناس الذين لا تنهض عقولهم ومداركهم العقلية إلى بلوغ الحقائق دون تجسم وحس، وهذا أحد أسباب إظهار الأنبياء والأئمة عليهم السلام للمعاجز والكرامات، فإن الخواص وأصحاب اللب لا يحتاجون إلى الإعجاز؛ لأن فطرتهم السليمة وقلوبهم الواعية تكفي لإيصالهم إلى الحق، وإلى ذلك أشار قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١) وقد مر في براهين التوحيد ما يفيد المزيد.

والمعرفة العقلية غير مأمونة الخطأ هي الأخرى؛ لأنها تعتمد على الاستدلال والحدس المبني على مقدمات بعضها حسية وبعضها حدسية وبعضها نقلية؛ فإذا حدث خلل في واحدة من المقدمات كانت النتائج العقلية خاطئة؛ لأن النتيجة تطابق المقدمة الخاطئة لا الصحيحة؛ بداهة أن ما يبني على الخاطئ فهو خطأ.

وهذه نكتة مهمة تظهر الفارق الكبير بين العلوم الحصولية والعلوم الحضورية، فإن العلوم الحصولية مقرونة بالجهل المركب بسبب الخطأ في المقدمات، أو في تركيب البرهان، ومن هنا قد يساور العلم الشك والاحتمال والوهم، بخلاف العلوم الحضورية لأنها تعتمد على الحضور والمشاهدة، ولذا تلازم اليقين، وإليه يشير ما ورد في الحديث أنه سبحانه أوحى لداود عليه السلام:

١ - سورة إبراهيم: الآية ١٠.

«يا داود! أتدري ما معرفتي؟ قال: لا. قال: حياة القلب في مشاهدتي»^(١).

والملاحظ من أهل المعقول أنهم سلكوا طرق الاستدلال والبرهان في إدراك العقائد وإثبات الحقائق الغيبية مع أن هذا الطريق هو بداية المعرفة وأداتها، والنتائج تحصل في القلب بنحو اليقين، فما لم يصل العلم الحسولي إلى الحضور وتصبح الصورة الذهنية حاضرة لدى العالم ويتيقن بها ويصدق بنتائجها وأحكامها فإنه لا يمكن أن يكون تصديقاً، بل يبقى في دائرة الصور الذهنية.

والعلم هو التصديق لا التصور، وإنما التصور طريق التصديق ومقدمته، كما أن ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات، وعلى هذا الأساس أكد الأئمة عليهم السلام على أن بلوغ المعرفة باليقين والشهود القلبي والحاضر لديه لا الغائب عنه أو الناسي له لا مجرد الاستدلال والبرهان العقلي، وأن العارف الحقيقي هو المتيقن بالحق الذي لا يشك فيه ولا يتردد ولا المستدل عليه؛ بداهة أن الاستدلال إنما يحتاج إليه لأجل رفع الشك عن النفس أو إظهار الخافي أو الإلفات إليه، وهذه لا تنطبق على الخالق عز وجل، ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»^(٢) وإذا لوحظ أن القرآن استدل وكذا النبي والأئمة عليهم السلام وأثبتوا الخالق بالدليل والبرهان فلاجل قطع الحجة وإزالة الشك عن الغير لا عن أنفسهم؛ لأنهم لا يغفلون عن حقيقة الخالق لحظة حتى يفتقروا إلى دليل يدل عليه، ولذا قال سيد الشهداء عليه السلام: «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور

١ - كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٥٨٤، (معرفة).

٢ - منتهى المطلب: ج ٣، ص ٤٤، ترجمة المؤلف؛ مناقب آل أبي طالب: ج ١، ص ٣١٧.

ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟^(١) وفي هذا إشارة إلى ثلاث حقائق برهانية أصيلة:

الحقيقة الأولى: أن الغائب يفتقر إلى دليل يدل على وجوده سواء كان غائباً عن الحس أو عن القلب، وكلاهما غير منطبقين على الخالق عز وجل؛ لأنه حاضر بآثاره ومخلوقاته حساً كما هو حاضر بآياته وبرهانه قلباً.

والحقيقة الثانية: أن الاستدلال الصحيح يستدعي أن يكون المستدل أقوى من المستدل عليه وأشرف، وهذا لا يتحقق في الخالق لأنه أصل الوجود ومنشأه، وهو خالق الدليل والمستدل، ولا يعقل أن يكون المفتقر إلى الغير يستدل لإثبات ذلك الغير؛ لاستلزامه الدور ومخالفة الوجدان؛ لأن غياب المستدل عليه ملازم لغياب المستدل.

والحقيقة الثالثة: أن الدليل والمستدل لا بد وأن يكون أقوى ظهوراً من المستدل عليه ليصح الاستدلال، وإلا لزم إثبات الظاهر بالخفي وهو خلف ودور.

ومن هنا صارت النفس طريق معرفة الرب، وأكدت النصوص على أن من عرف نفسه فقد عرف ربه كما ورد عن المصطفى والمرضى عليه السلام^(٢)، وذلك لسببين:

أحدهما: أن حقيقة النفس في الوقت الذي تتمتع بغاية الحضور ولها كل

١ - بحار الأنوار: ج ٦٤، ص ١٤٢؛ ج ٩٥، ص ٢٢٥-٢٢٦.

٢ - شرح أصول الكافي: ج ٣، ص ٢٣؛ ج ٤، ص ١٢٠؛ مطلوب كل طالب: ص ٥؛ شرح كلمات أمير المؤمنين عليه السلام، ص ٩.

الكلمات وإليها تعود كل الآثار فإنها خفية الحقيقة لا يدركها البشر مهما أوغل في النظر، فكذلك حقيقة الخالق تبارك وتعالى.

ثانيهما: أن كل إنسان يدرك بالجزم واليقين نفسه فلا يشك فيها ولا يتردد، فمن أيقن بنفسه يكون قد أيقن بربه، فكما لا يشك في أنها منشأ الصفات والآثار كذلك لا يشك بربه في أنه منشأ للصفات والآثار، فالنفس متيقنة الوجود والتأثير لكنها مجهولة الحقيقة، كذلك الخالق عز وجل، وذلك لأنها من روحه سبحانه، ومن أمره الذي أراده أن يكون خفياً لا يطلع عليه أحد: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١).

فكما إن الإنسان محدود المدارك والطاقات لا يسعه أن يحيط بالخالق لأنه لا محدود فكذلك جعل الخالق النفس هكذا تكون آية ودليلاً يثبت حقيقة عجز الإنسان وقصور مداركه عن معرفة أقرب الأشياء إليه، بل معرفة ما يشكّل حقيقته وجوهره وهو في عين الحال متيقن بها، مدعن إليها، فكذلك ينبغي أن يكون إيمانه بالخالق، فإنه حاضر في كل زمان ومكان ومع الإنسان أينما يكون: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٢) ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٣).

ولكنه في عين الحال لا يدرك بأدوات المعرفة الظاهرة من حس أو عقل؛ لتوقف هذا الإدراك على الإحاطة، والمحدود لا يحيط باللامحدود، بينما يدرك بأداة المعرفة الباطنة وهي القلب؛ لأن الإدراك القلبي لا يتوقف على الإحاطة، بل الشهود والرؤية اليقينية، واليقين محله القلب، فمعرفة النفس

١ - سورة الإسراء: الآية ٨٥.

٢ - سورة الحديد: الآية ٤.

٣ - سورة ق: الآية ١٦.

هي المنطلق الأول والأوسع لمعرفة الرب تعالى، ومن هنا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «معرفة النفس أنفع المعارف»^(١) لأنها المبدأ الذي تستند إليه معرفة الله سبحانه، وفي النبوي الشريف: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه»^(٢)

ويتلخص مما تقدم: أن المعرفة على قسمين: المعرفة العقلية والمعرفة القلبية، والأولى تتحقق بالكسب والتحصيل، وتعتمد على البرهان والاستدلال العقلي الذي يتقوم بمقدمات عقلية محضة أو حسية أو نقلية أو مشتركة بينها، والنتيجة الحاصلة منه هو العلم، ويعبر عنها باليقين البرهاني، ويتحصل هذا اليقين باجتماع عنصرين هما الصور الذهنية للأشياء التي يريد التصديق بها وتصور وجود علاقة ذاتية أو عرضية بينها، كعلاقة اللازم والملزوم، والعلة والمعلول، أو الصفة والموصوف ونحو ذلك؛ بداهة أن من يتصور وجود النار لا بد وأن يتوصل إلى وجود الحرارة والضوء والإحراق وغيرها من الملازمات أو المعاليل الناشئة منها، والعكس صحيح كما حقق ذلك في البرهان الإلزامي واللمّي.

بخلاف المعرفة الثانية فإنها لا تتقوم بالصورة الذهنية ولا بالملازمات العقلية ونحوها، بل بالرؤية القلبية الحقيقية التي لا يساورها شك، ولا يزلها احتمال أو وهم، ومن هنا قالوا إن المعرفة الحقيقية تمر بثلاث مراحل هي علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، وطريق الأول الفكر والاستدلال، ونسبة العلم إلى اليقين يفيد أن الإدراك تم بالعقل، فإذا ترسخت النتيجة الحاصلة منه تصبح المعرفة عيناً لحضور المعروف لديه ومشاهدتها عياناً. وسمي عين

١ - تفسير الميزان: ج ٦، ص ١٧٤.

٢ - الجواهر السنوية: ص ١١٦؛ الاقتصاد: ص ١٤؛ روضة الواعظين: ص ٢٠.

اليقين لأن المعرفة واليقين يصبحان حقيقة واحدة، وإذا حضرت هذه الحقيقة لدى الإنسان - فلم يغفل عنها لحظة واستشعر حقيقتها، وعاش وجودها، وتلمس آثارها - صارت حق اليقين، لأن الحق هو الحقيقة المطابقة للواقع والتي تستقر، فلا تزول ولا تتزعزع، كما هو معنى الحق في اللغة والمصطلح. وقد قربوا هذه الحقيقة إلى الدهن بمثال النار والدخان، فإن الإنسان قد يرى دخاناً متصاعداً من بعيد فيتوصل منه إلى وجود نار بسبب ذلك، لوجود علاقة ملازمة ذاتية بين النار والدخان، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، فيكفي لليقين بوجود أحدهما تصور الآخر أو رؤيته.

ومن الواضح أن اليقين الحاصل منه مبني على مبادئ العلم وهي الصورة الذهنية وفهم علاقة التلازم بينهما، ولذا يعبر عن العلم الحاصل منه بعلم اليقين، فإن العالم هنا يدرك وجود الشيء دون استشعار آثاره، كما هو الحال في جميع المعلومات الاكتسابية والعلوم الحصولية، ولكن إذا دنا العالم من النار واقترب منها اقتراباً حقيقياً فإنه يستشعر آثارها من حرارة ودخان، ويزداد يقينه بها، وتستقر نفسه بوجودها وبآثارها، فلا يقبل الشك والتردد بها بل الشك بها يعد من السفسطة وإنكار الواقع، ولذا يعبر عنه بعين اليقين، فإذا اقترب أكثر منها ودخل بها واحترق بها وأحاطت به حقيقة النار من كل جانب يتبدل العين إلى حق مطابق للواقع، ويكون علمه بها بنحو حق اليقين.

ونلاحظ أن علم اليقين يحصل بالبرهان، وعين اليقين بالحضور والكشف،

وحق اليقين بالاتصال والملازمة التي لا تنفك^(١)، وهنا يتضح وجه الفرق بين علم المعصوم ومعرفته وبين غيره، فإن أهل الحكمة والكلام توصلوا إلى المعرفة بالبرهان، وهذه أولى مراحل المعرفة، ولذا لم يأمنوا من الزلل والجهل المركب، ومثلهم العرفاء؛ لأنهم أرادوا إدراك الحقيقة عن بعد ولم يأمنوا من خطأ الحس والذوق والشهود، بينما اتصل المعصوم بالخالق، واشتق وجوده من نوره فهو متصل به دائماً وأبداً؛ لذا صار عينه ويده ومحل معرفته ومظهر علمه وحكمته، وهذا ما أكدته القرآن في شواهد عديدة:

منها: قوله تعالى في قضية إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) وقد تضمنت عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: أن إراءة إبراهيم ملكوت السماوات والأرض يكشف عن أن هذا من العالم الخاص الذي لم يصل إليه كل أحد حتى عد ميزة ومقاماً لإبراهيم أن يمن الله عليه فيريه إياه، وواضح أن المقصود ليس ظاهر السماوات والأرض وهو ما يعبر عنه بعالم الملك، ولا معناهما المنطقي الذي يعرفهما بالحد التام أو الناقص؛ لوضوح أن هذا المقدار من المعرفة مما لا يعد ميزة لاشتراك جميع الناس بهما، كما لا شك في أن هذه الإراءة لم تكن بنحو الإراءة العقلية التي تتقوم بالاستدلال البرهاني؛ لأن الحكماء وأهل العقل كذلك يرون الخلق والخالق بذلك، وليست ميزة لإبراهيم، كما لم تكن بنحو الرؤية الفطرية؛ لأن الفطريات من الحقائق المشتركة بين جميع البشر؛ إذ لم يحجبها مانع، فلا بد وأن تكون رؤية القلب التي تجعل الحقائق الغائبة

١ - شرح أصول الكافي: ج ٨، ص ١٣٠؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٨١٤.

٢ - سورة الأنعام: الآية ٧٥.

حاضرة عياناً عنده، فيكون فيها من الموقنين بنحو عين اليقين، إلا أن هذه الرؤية الحاصلة لإبراهيم عليه السلام حصلت بنحو حق اليقين للمصطفى عليه السلام، لأنه دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، ثم شهد له الباري عز وجل بقوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^(١) على ما سنفصله في بحث الإمامة.

الحقيقة الثانية: أن الغاية من الإراءة هي إيصال إبراهيم عليه السلام إلى اليقين، وهذا يدل على أن مقام النبوة والإمامة يختص بأصحاب اليقين والرؤية القلبية لا أهل العلم الاكتسابي والرؤية العقلية. نعم يشترك الجميع في عالم الملك؛ إذ لا شك أن عظمة هذا العالم مما يدركه جميع الموحدين، إلا أن الاطلاع على آثار الحكمة في كل واحد من مخلوقاته وإدراك بواطن الأشياء وحقائقها الدالة على كمال الخالق وجماله المطلق وتنزهه عن النقائص التي يجلب عنها فهو من مختصات الأولياء والحجج كإبراهيم عليه السلام والمصطفى عليه السلام، ومن هنا ورد في دعائه عليه السلام: «أرني الأشياء كما هي»^(٢).

بداهة أن الاهتداء بالملكوت أعظم وأشد من الاهتداء بالملك؛ لأنه بمنزلة العلة له ومحله القلب، وهو لا يخطئ، بخلاف عالم الملك الذي يعتمد على الحس والعقل وكلاهما قد يخطئان.

على أن اليقين قد يحصل من المشاهدة البصرية والانكشافات القلبية الحاصلة من تكرار النظر في آيات الله والتدبر في حكمته ودلائل قدرته وربوبيته فيفوق العلم، ويصل إلى حد الاطمئنان وسكون النفس، ويبلغ

١ - سورة النجم: الآية ١١.

٢ - انظر رسائل السيد المرتضى: ج ٢، ص ٢٦.

عين اليقين، وهذا ما طلبه إبراهيم عليه السلام حينما قال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۗ قَالَ أُولَٰئِمَّا تُوْمِنُونَ ۗ قَالَ بَلَىٰ ۗ وَ لَكِن لَّيَطْمِئِنَنَّ قَلْبِي ۗ﴾^(١) وهذا دليل على أن اطمئنان القلب لا يحصل من الاستدلال البرهاني ولا من المعرفة الفطرية ما لم يصل العلم إلى حد اليقين القلبي، وهو مقام عظيم وشرف إلهي يتمناه حتى أئمة الأنبياء كإبراهيم عليه السلام.

الحقيقة الثالثة: أن النظر في عالم الملك يهدي إلى التوحيد العلمي الذي يشترك فيه جميع الموحدين، وأقصى ما يصل إليه الناظر من المعرفة هو مستوى علم اليقين، وهو يتوقف عند إثبات الخالق وصفاته وأفعاله بالبرهان، فنفي الشريك وكل ما يعد نقصاً يجلب الخالق عنه، إلا أن النظر في الملكوت فإنه يهدي إلى التوحيد الحقيقي الواقعي من حيث الذات والصفات وسائر الشؤون الإلهية المقدسة، فلا يرى في الوجود غير الله، ولا مؤثر سواه، حتى يصبح للعبد رؤية قلبية كاملة لا يرى الأشياء إلا مظاهر وتجليات الخالق في حياته وقدرته وعلمه وسائر صفاته، وهذا المقام لا يحصل للعبد إلا بمشيئة إلهية ولطف خاص، فما لم يفتح الباري للعبد نافذة على هذا المقام لا يصل إليه العبد.

ولعل الفعل المضارع والإضافة إلى الخالق في الآية المباركة^(٢) يشير إلى هذه الحقيقة. نعم هذا الفيض الخاص يختص بالأنبياء والأولياء ولا يصل إليه أحد غيرهم سواء كان من فصيلة الحكماء المتكلمين أو العرفاء؛ لتوقفه على

١ - سورة البقرة: الآية ٢٦٠.

٢ - سورة الأنعام: الآية ٧٥.

المحل القابل. نعم تفتح للمتمسك بنهج النبي والأئمة عليهم السلام والمقتدي بهم بعض الأسرار والرموز على حسب استعداده، وإليه يشير قولهم: «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»^(١) إلا أن الاطلاع الكامل على بواطن الأشياء وحقائقها من مختصات الأولياء المقربين كما شهد له قوله تعالى: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ ﴿١٨﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾﴾^(٢) والكتاب المرقوم الذي دونت فيه أعمال الأبرار والصالحين سر من الأسرار الإلهية وهو مرتفع عال لا يطلع عليه إلا المقربون من العباد لا العالمون ولا الموحدون.

وقد تضافرت الأخبار الشريفة على أن المراد من الأبرار هو أذكياء المؤمنين وأتقيائهم الذين لم يسودوا صحائف أعمالهم بشيء من الذنوب والقبائح. وأما المقربون فهم أعلى درجة، وهم محمد وآل محمد عليهم السلام، وسيأتي في بحث الإمامة والمعاد أن الرسول والأئمة يشهدون أعمال الناس، ويحكمون عليها في يوم الجزاء^(٣)، كما أنهم وسائط الفيض الإلهي في الدنيا، فبين مقام القرب والمعرفة القلبية والمشاهدة العينية ملازمة حقيقية لا تنفك.

ومنها: قوله تعالى في أهل النار فإنهم في الآخرة يصلون مرحلة اليقين فيطلبون الإرجاع إلى الدنيا. قال سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ﴿٤﴾﴾^(٤)

١ - مصباح الشريعة: ص ١٦؛ تفسير الأمل: ج ٢، ص ٣٥٨؛ الفوائد الحاترية: ص ٣٤٥.

٢ - سورة المطففين: الآيات ١٨-٢١.

٣ - انظر تفسير نور الثقلين: ج ٨، ص ١٤٤، ح ٣٣.

٤ - سورة السجدة: الآية ١٢.

ونلاحظ أن الآية لم تصف هؤلاء بالكفار ولا بالمنافقين أو المشركين بل بالمجرمين، وذلك للإشارة إلى أن هذه الحالة تشمل بعض المسلمين الذين تمردوا على الحق واستكبروا بالرغم من دخولهم في الإسلام واعتقادهم بالتوحيد، وفي ذلك إشارة عميقة إلى أن الإيثار بالتوحيد وحده قد لا ينجي الموحد؛ لأنه قد يتوقف عند مرحلة الاستدلال والبرهان، ولم يترسخ في قلب الموحد، فيصير له حقيقة مشهودة في العيان يدعن إليها العبد، ويخضع لشروطها، كما هو الحال في العصيان، فإن الكثير من المسلمين الموحدين يعصون الباري عز وجل في الطاعات فلا يصلون ولا يصومون ولا يحجون، ويشربون الخمر ويكذبون ويقتلون النفس المحترمة، لأن إيمانهم يتوقف عند حد الاستدلال والبرهان العقلي، ولم يترق إلى مستوى اليقين القلبي، فالتقوى والعصمة وغيرهما من مقامات معنوية تضع العبد في نهج العبودية التامة، ولا تنطلق من المعرفة العقلية، بل من اليقين القلبي، واختلاف مراتب اليقين من أسباب اختلاف مراتب العصمة.

إذا عرفت كل ذلك يرد هنا سؤال ينبغي أن يلتفت إليه كل موحد وباحث في التوحيد والمعارف الإلهية، ويدور عن التكليف الذي يفرضه العقل والشرع على كل مؤمن موحد في المعرفة والتوحيد، هل يكفي في ذلك وصول العبد إلى علم اليقين أم يجب عليه ما هو أكثر من ذلك وهو عين اليقين؟ أم الواجب الوصول إلى حق اليقين؟ والثمرات تظهر في أمور عمدتها
اثنان:

أحدهما: في مقدار الفحص والنظر الواجب الذي يوصل العبد إلى المعرفة، فإنه على الأول يتوقف ذلك على معرفة مقدمات الاستدلال وكيفية وإثبات

النتائج الاعتقادية بالقطع واليقين، بينما على الثاني يطلب منه ما هو أكثر من ذلك في النظر والعمل أيضاً والرياضات الروحية لأجل الوصول إلى المشاهدة والشهود، بينما على الثالث يلزمه بمزيد التعبد والخضوع في التخلية والتحلية والتزكية حتى يصفو باطنه، ويزكو قلبه، فتنعكس عليه صفات الخالق وآثارها، ويعايشه في كل زمان ومكان، وهذا ما يشير إليه حديث عنوان البصري عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد فيه: «ليس العلم بالتعلم، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه، فإن أردت العلم فاطلب أولاً في نفسك حقيقة العبودية»^(١).

ثانيهما: اختلاف المقامات المعنوية والمستويات المعرفية بين الناس في التوحيد والإيمان والعصمة ونحوها من آثار معنوية تترتب على المعرفة ومداه؛ بدهاءة أن الذي يتوصل إلى التوحيد وإثبات الخالق وصفاته وأفعاله عبر العلم الحصري قد يكون موحداً في الفكر والقول، ولا يمتنع أن يداخله الشرك الخفي والنفاق في أعماله.

ولذا نجد أن القرآن الكريم عبّر عن بعض تاركي الفروع والمعتقدين بالأصول بالكفار كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ نُقَبِّلَ تَوْبَتَهُمْ وَأَوْلِيَّتِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾^(٢) فإن إطلاقها يشمل المرتد التائب والعاصي بالعمل، ولذا وصف سبحانه آكل الربا بالكفار الأثيم^(٣)، وفي تارك الحج قال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

١ - بحار الأنوار: ج ١، ص ٢٢٥، ح ١٧.

٢ - سورة ال عمران: الآية ٩٠.

٣ - انظر سورة البقرة: الآية ٢٧٦.

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ وقد ورد عن الصادق عليه السلام أن الكفر هنا بمعنى الترك^(٢)، وعن المصطفى عليه السلام: «يا علي تارك الحج وهو مستطيع كافر... يا علي من سوف الحج حتى يموت بعثه الله يوم القيامة يهودياً أو نصرانياً»^(٣).

ووجه التشبيه أن المسلم التارك للحج يشابه اليهود والنصارى؛ لأنهم تركوا الحج كما تركوا سائر أحكام الإسلام، فالكفر في الاصطلاح القرآني والروائي يشمل كل مخالفة للحق فكرية كانت أو عملية. هذا كله إن قيل إن الواجب من المعرفة هو مستوى علم اليقين، وأما على المستوى الثاني فإنه لا يكفي في صدق التوحيد على مجرد الاستدلال دون الإذعان للخالق ومشاهدة جماله وجلاله، وعلى الثالث لا يكفي هذا أيضاً، بل لابد من تخلق العبد بأخلاق الله وانعكاس جماله وكماله عليه في الصفات والآثار.

والذي دلت عليه النصوص والكلمات هو أن وجوب المعرفة يختلف بحسب اختلاف المستويات، فإن المستوى الأول من المعرفة واجب على عموم الناس، وإليه تشير فتاوى الفقهاء بوجوب الاجتهاد في أصول الدين وتحصيل العقيدة بالدليل والبرهان لا التقليد.

وأما المستوى الثاني فهو واجب على الأولياء، بينما الثالث على المقربين لديه وهم محمد وآل محمد عليهم السلام؛ بداهة أن المعرفة تدور مدار العبودية،

١ - سورة آل عمران: الآية ٩٧.

٢ - تهذيب الأحكام: ج ٥، ص ١٨، ح ٤؛ منتقى الجمال: ج ٣، ص ٥٤.

٣ - وسائل الشيعة: ج ٨، الباب ٧ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ص ٢١، ح ٣؛ بحار الأنوار: ج ٧٤، ص ٥٧.

وكلما ازدادت العبودية ازدادت آثارها، وحيث إنهم ﷺ في أرقى درجات العبودية بل هي سمتهم المميزة وصفهم البارى بعباده، وشهد لرسوله الخاتم بالعبودية؛ إذ قال سبحانه: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١) وهي صفة ذريته الطاهرة ﷺ لوحدة النور والملاك والغاية والمهام.

نعم حصول المعرفة القلبية بمستوى عين اليقين ليس من الأمور الاختيارية؛ لأنها لطف من الله يخص عباده الصالحين، إلا أن لهذا اللطف سبباً وهو عبودية العبد وخضوعه، وهو أمر اختياري، وما كان سببه بالاختيار كان هو بالاختيار؛ لأن اختيار المقدمة اختيار النتيجة المترتبة عليها.

وفي هذا إشارة إلى أن المعرفة بمستواها الثاني ممكنة الوقوع إذا طلبها العبد والتزم بشرائطها، وكذا في مستواها الثالث، ولكن لا يمكن لغير محمد وآل محمد ﷺ أن يصل غاية المعرفة وأقصى مداها لقصور في القابل، ولكنه يمكنه أن يدرك بعض مراتبها.

ومن هنا يتضح أهمية حبهم والتمسك بهم والافتداء بنهجهم ﷺ، كما يتضح السر الذي دعا إلى أن تكون ولايتهم ميزان الإيمان ومفتاح قبول الأعمال وباب العلم والمعرفة.

ونؤكد هنا حقائق:

الحقيقة الأولى: أن سائر أهل المعقول من حكماء ومتكلمين وغيرهم يتوسلون بالآثار في معرفة الخالق، وطريقهم في ذلك هو الحس والعقل،

فمعارفهم عقلية، وهذا النهج يتوافق مع المستويات البسيطة من الناس لكنه مبتلى بإشكالات كبيرة:

أحدها: أنه ممزوج بالشكوك والأوهام، ولا يأمن صاحبه من الشرك في الفكر والعمل، وبالتالي فإن الوصول إلى التوحيد الحقيقي بهذا الطريق قد ينتهي بصاحبه إلى عكسه.

ثانيها: أنه يستبطن الخلف والدور، لأنه يفترض غياب الخالق أو نكرانه أولاً، ثم يأخذ بإثبات وجوده والاستدلال عليه بالصور الذهنية والمقدمات العقلية، كما يفترض أن المستدل أقوى ظهوراً وحضوراً من الخالق، وهذا خلف ودور، لاستلزامه حضور المخلوق دون الخالق.

ثالثها: أنه يعجز عن إيصال العباد إلى مراتب العبودية والطاعة الحقيقية للخالق التي هي الغاية من خلقهم وإيجادهم، ولذا نجدهم يرتكبون القبائح والمعاصي، وفي ذلك خروج عن السنن الإلهية في التكوين والتشريع، وتناقض مع غاية إيجادهم، وقد أبطل هذا النهج الإمام الحسين عليه السلام في دعائه الذي تقدم، كما أبطله الإمام زين العابدين عليه السلام في مناجاته المعروفة: «بك عرفتك وأنت دللتني عليك، ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدر ما أنت»^(١).

وهنا يتضح طريق القرآن والسنة حيث سلكا في المعرفة من الله سبحانه، وابتدأ بطريق الفطرة أولاً، ثم القلب، واستدلا على وجود الأشياء بوجود الخالق، وعلى إبداع الخلق وجماله بكلمات الخالق وجماله، وقد مر في الفصل

الأول ما يؤكد هذا المضمون لدى استعراض البرهان الثاني على إثبات الخالق، وهو برهان الوجدان اليهودي.

الحقيقة الثانية: أن معرفة الله سبحانه تتقوم بمعرفة الذات والصفات والأفعال، وللوصول إليها طريقان:

أحدهما: صعودي، يبتدىء من معرفة الأفعال، ويتخذها طريقاً لمعرفة الصفات وكالاتها، ومن خلالها يتوصل إلى معرفة كالات الذات، باعتبار ضرورة عينية الذات والصفات، والمراد من معرفة الذات والصفات المعرفة الإجمالية لا التفصيلية التي تتحقق بإثبات الأصل ومعرفة ما يليق بشأنها من أوصاف وما لا يليق.

وثانيهما: نزولي يبتدىء من معرفة الذات ثم الصفات ثم الأفعال، وقد مر أن الأولياء والصدّيقين يتمسكون بهذا الطريق في المعرفة، بخلاف أهل المعقول من حكماء ومتكلمين فإنهم يسلكون الطريق الأول، ولذا تقتصر معرفتهم على الصور الذهنية، وهي مقتصرة على صور الأفعال؛ لأنها المشاهدة لهم، والتي يمكن للعقل أن يستخلص لها صورة، وأما غير ذلك فلا يمكنهم الوصول إليه، ولذا اضطر بعضهم إلى مقارنة صفات الخالق بصفات المخلوق فوقعوا في هفوات كبيرة أخرجتهم عن التوحيد كما عرفته من آراء الحكماء والمعتزلة والأشاعرة من المتكلمين.

وقد ورد عن الصادق عليه السلام ما يدل على أن المعرفة الإلهية يجب أن تسلك الطريق النزولي لا الصعودي؛ إذ لا تستقيم معرفة دون أن تتوازن مع موازين العقل وسنن الوجود؛ إذ سئل عليه السلام كيف السبيل إلى التوحيد؟ فقال عليه السلام:

«باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود. إن معرفة عين الشاهد قبل صفته ومعرفة صفة الغائب قبل عينه»^(١).

والمراد من الشاهد الحاضر ويقابله الغائب، ونلاحظ أن الإمام عليه السلام نص على أن الحاضر يعرف بنفسه أولاً ثم تعرف أوصافه وآثاره، بخلاف الغائب فإنه يعرف بواسطة صفته؛ لأن الصفة تعطيه مزيد التمييز والتشخيص حتى يقترب إلى الإدراك والفهم، ولو طبقت هذه الحقيقة على معرفة الخالق عز وجل نجد أن الناس يختلفون، فالذي شاهد الخالق واستحضره دائماً يتوصل إلى معرفته بالطريق النزولي، وأما الذي غفل عنه ونسيه ولم يستحضره فإنه لا بد وأن يسلك طريق الصعود فيتعرف عليه من خلال أفعاله وصفاته أولاً، وهذه نكتة مهمة تظهر بعض وجوه الفرق بين الناس ومستوياتهم، فإن الأولياء لا يمكنهم اتباع طريق الصعود؛ لأنه ظلم بالخالق وغفلة عنه، بل جهل بالتوحيد، وكل ذلك لا يليق بشأنهم، وهذا ما أشار إليه قول الصادق عليه السلام: «كيف يوحد من زعم أنه عرفه بغيره. إنما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه. إنما يعرف غيره.. فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة. لا يدرك مخلوق شيئاً إلا بالله، ولا تدرك معرفة الله إلا بالله»^(٢).

الحقيقة الثالثة: أن المعرفة الحقة تتوقف على الحضور واليقظة، وقد مر في معنى المعرفة أنها تتحقق بعد الغفلة أو النسيان، فكلما كان العبد متوغلاً في غفلته ونسيانه كان أبعد من ربه وأكثر جهلاً به، وأن الشرك والكفر والنفاق

١ - تحف العقول: ص ٣٢٧.

٢ - التوحيد: ص ١٤٣.

وضعف الإيمان وغيرها من رذائل فكرية ناشئة من الغفلة، والمراد من الغفلة ليس غفلة الفكر أو الجسد بالنوم ونحوه، بل غفلة القلب وسهوه، ومن هنا تتلازم اليقظة القلبية مع الولاية، ولذا ورد أن أولياء الله لا تنام قلوبهم وإن نامت عيونهم، وقد عرف بهذا المقام الرفيع رسول الله ﷺ، بل عده بعض أهل المعرفة من مختصاته ﷺ. فقد ورد بطرق الفريقين عنه ﷺ: «تنام عيناى ولا ينام قلبى»^(١) فقلب المصطفى ﷺ دائم الذكر والحضور والالتفات والمشاهدة، وبهذا يتضح أن لليقظة رتبتين: رتبة شديدة وهي اليقظة في اليقظة، وأخرى أدنى رتبة وهي اليقظة في النوم.

وهذه اليقظة من سمات أولياء الله، وأما عموم الناس فهم غافلون حتى في يقظتهم، ولذا محجوبة قلوبهم بالدنيا وتوافها ورغائبها، ساهية عن ذكر الله وحبه وطاعته، بل بعضهم ولشدة غفلته يسهو حتى عما يحيطه من الأمور الحسية فضلاً عن الحقائق الغيبية، ولذا وصفهم البارى عز وجل بقوله: ﴿يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(٢).

فعلمهم لا يتعدى بعض ظواهر الدنيا لا جميعها، ورغم ذلك هم غافلون عن الكثير، وقد شدد النكير عليهم بوصفهم بالأنعام بل أضل؛ لأن الأنعام لا يشدها غير بطنها وعلفها، وصاروا أضل منها لأنهم يحملون العقول ولا يفكرون بها، ويملكون القلوب ولا يبصرون بها، فالأنعام بمقتضى غريزتها مشغولة بطعامها وشرابها، بينما الغافلون من الناس بمقتضى إرادتهم

١ - تذكرة الفقهاء: ج ٢، ص ٥٦٨؛ جامع المقاصد: ج ١٢، ص ٦٦؛ المجموع: ج ١٦، ص ١٤٤؛ المحلى: ج ١، ص ٢٢٦، الحاشية؛ نيل الأوطار: ج ١، ص ٢٦٧.

٢ - سورة الروم: الآية ٧.

واختيارهم يتجاهلون الحقائق، وينشغلون بالتوافه.

وبهذا يتضح أن قوله عليه السلام: «الناس نيام إذ ماتوا انتبهوا»^(١) يراد به الإيقاظ لا اليقظة، والفرق كبير بين المعنيين، فإن الإيقاظ أمر قهري يسببه الموت للإنسان الغافل عن الآخرة، بخلاف اليقظة فإنها أمر اختياري يحصل بإرادة العبد بسبب توجهه والتفاته ورقيه النفسي، وهذا النحو من اليقظة عبّر عنه بالموت في بعض الأخبار، كما في قولهم عليه السلام: «موتوا قبل أن تموتوا»^(٢) وذلك للإشارة إلى لزوم التخلي عن الجسد وحجبه وتخليص الروح من قيوده ولإلفات أهل المعرفة إلى لزوم استحضار حالة اليقظة التي يسببها الموت لابن آدم.

ومن هنا وصفت بعض الأخبار أن المؤمن إذا مات قامت قيامته، وهي قيامة كبرى، لأن الموت فيه قيام للإنسان ورجوع إلى فطرته الأصلية بعد تلفعه بحجب الدنيا وظلماتها، بينما وصفت اليقظة في حالة اليقظة بالقيامه الصغرى؛ بداهة أن اليقظة في الحياة الدنيا مهما بلغت تبقى مقيدة بقصور الجسد وقصور الدنيا عن بلوغ الغايات.

وبذلك يتضح أن المعرفة الحقمة تبتدىء في أولى خطواتها من يقظة القلب وصحوه من الغفلة، غفلة الجهل، وغفلة النوم، فيموت العارف بالله قبل موته باليقظة اختياريًا، ويرى قيامته قبل القيامة بقلبه، بينما يموت الجاهل بالأجل، وهو ميت القلب في يقظته بسبب غفلته وتماديه في حب الجسد وظلماته.

١ - عوالي اللآلي: ج ٢، ص ٧٣، ح ٤٨.

٢ - التحفة السنية: ص ٤٤؛ الكافي: ج ٢، ص ١٤٠، الحاشية؛ بحار الأنوار: ج ٦٩، ص ٥٩، ح ١.

الحقيقة الرابعة: أن المعرفة الحققة المستفادة من النصوص الشريفة تقود أصحابها إلى الإذعان لثلاث نتائج:

الأولى: أن معرفة الله سبحانه حتى بمستوى المعرفة القلبية لا يمكن أن تكون معرفة تفصيلية، بل هي مهما بلغت فإنها تبقى معرفة إجمالية؛ لأن المعرفة التفصيلية تتوقف على إحاطة العارف بالمعروف، وهذا مستحيل في حق معرفة الخالق عز وجل؛ لأنه لا محدود، ويستحيل أن يحيط المحدود باللامحدود.

الثانية: أن المعرفة الإجمالية في نفسها قابلة للزيادة والتوسعة؛ لأنها تحصل باشتراك ثلاثة عوامل هي صفاء النفس والفطرة والتفاني في العبودية والتوفيق الرباني، وهذا الثالث بمنزلة الجزء الأخير من العلة التامة الذي عليه تتوقف تمامية العلة، وهو الأساس في الإفاضة، وأما العاملان الآخران فهما يوفران المقتضي لا أكثر، ومن هنا نصت الأدلة الشريفة على أن العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء، وأنه هبة وعطاء منه سبحانه.

كما أنها قابلة للنقصان؛ لأن المعادلة تدور مدار العبودية، كلما ازداد العبد عبودية وطاعة وخضوعاً ازداد صفاؤه الروحي وصار أقرب إلى ربه، فازداد معه استعداد؛ لانعكاس الأنوار الإلهية عليه، فإذا قصر في ذلك حرم نفسه من ذلك، وبهذا يتضح بعض أسرار التفاوت الرتبي بين الأولياء والأنبياء، كما تتضح بعض وجوه الحكمة في اختلاف مراتب العلم والعصمة بينهم، وإنها أمور اختيارية لا قهرية، ويتضح أيضاً مضمون بعض الأخبار الشريفة التي تنص على أن آل محمد عليهم السلام الذين هم أشرف الأولياء يزدادون في المعرفة،

كما يتضح بعض وجوه السر في شدة التعبد وكثرة الدعاء والمناجاة التي كان النبي ﷺ وآله ﷺ يناجون بها.

الثالثة: أن المعرفة القلبية وإن بلغت عين اليقين عند بعض العباد كالأنبياء والأولياء فهي تبقى على مستوى العبد وقابلياته واستعداداته، ولذا أقر الأئمة ﷺ بأنهم مهما بالغوا في العبودية والمعرفة فإنهم عاجزون عن بلوغ الغاية، ففي مناجاة العارفين يقول الإمام زين العابدين ﷺ: «انحسرت الأبصار دون النظر إلى سبحات وجهك، ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك»^(١).

وفي الوقت الذي يثبت هذا العجز عن المعرفة عن قصور المخلوق ومحدوديته وعدم محدودية الخالق فإنه يتضمن حكمة عظيمة في إبقاء شدة الارتباط والتواصل بينهما؛ لأنه يذكي شعلة الشوق والرغبة للوصول والقرب، ويجعل العبد في تفران ولهفة ولوعة حتى ينال ما يريد، وهذا ما يستفاد من قول الإمام زين العابدين ﷺ في مناجاته: «ولوعتي لا يطفئها إلا لقاءك، وشوقي إليك لا يبيله إلا النظر إلى وجهك»^(٢).

فالقصور الذاتي والرغبة اللامحدودة تبقى علاقة الحب والرغبة إلى الحضور والمشاهدة لمقامات الرب والتحلي بصفاته والتخلق بأخلاقه، وهذا سر العبودية والمعرفة، ومن هنا كان أمير المؤمنين ﷺ يقول في مناجاته

١ - الصحيفة السجادية: ص ٤١٧؛ بحار الأنوار: ج ٩٤، ص ١٥٠، المناجاة الثانية عشرة مناجاة العارفين ليوم الثلاثاء.

٢ - الصحيفة السجادية: ص ٤١٦؛ بحار الأنوار: ج ٩٤، ص ١٥٠، المناجاة الحادية عشرة مناجاة المفتقرين ليوم الإثنين.

الشعبانية: «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلقة بعز قدسك»^(١) فارتباط الخالق بأوليائه علاقة حب وتوجه وانقطاع من العبد، ولطف وعناية وجذب من الرب تبارك وتعالى، وبهذا الارتباط والاتصال تكمن العبودية والمعرفة، ويتضح من الدعاء أن المعرفة الحقة تبدأ من القلب وتستقر في القلب.

١ - الدعوات: ص ٥؛ إقبال اعمال: ج ٣، ص ٢٩٩؛ بحار الأنوار: ج ٩١، ص ٩٩.

المطلب الثالث: في مصادر المعرفة ومنابعها

قد عرفت أن المعروف بين أهل المعرفة تقسيمها إلى حصولية وحضورية، ولكل واحدة منها آثار ونتائج مهمة في العقيدة، كما أن لكل واحدة مصادر تختلف عن الأخرى. أما المعرفة الحصولية فمصادرها ثلاثة هي:

١- الحس.

٢- العقل.

٣- النقل كالكتاب والسنة، فإنهما طريقان حصوليان لغير المعصوم، بينما هما حضوريان للمعصوم؛ لأنه يرجع إلى الوحي والإلهام والنور الإلهي، وعبر عن الحس بالوجدان أيضاً، ولذا تعد مخالفته مخالفة للبداهة، وهو في جوهره يعد من مقومات الحكم العقلي؛ لأنه يستند إليه في الكثير من الأحيان؛ فإن العقل حقيقة مجردة عن المادة، وطريق اتصالها بالعالم هو الحس، ومن هنا حصر الشرع الحجج على الخلق باثنين هما العقل والنقل، وعليه سار الحكماء وأهل المعقول؛ إذ لم يذكروا الحس جزءاً من مصادر المعرفة، لأنه من مقومات العقل وليس بقسيم له. وإلى هذا يشير الحديث الشريف: «أن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل

والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول»^(١).

ومراده من الباطنة في مقابل الظاهرة أي الحجة الوجدانية الداخلية في مقابل الخارجية لا الخفية، وإلا فإن الحجة الظاهرة أيضاً ترجع إلى الباطنة، وإلا استحال الاحتجاج بها؛ لأن ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات. ومن هنا صارت حجة عامة على جميع الناس؛ لأن الوجدان الإنساني من المشتركات التي لا يختلف عليها أحد، فإن المعرفة العقلية لا تتوقف على تدين وإيمان، ولا على رياضة أو طاعة وعبودية، بل على دراسة والتفات إلى قواعد العقل وأحكامه، ولذا يعد هو المرجع العام في مختلف العلوم والمعارف، وبه تقوم الحجج، وعليه يعتمد الاحتجاج، ولولاه لم يستقر حجر على حجر في علم أو معرفة، وله الدور الأكبر في إثبات الحقائق الغيبية لاسيما المعارف الإلهية في إثبات الخالق وتوحيده، بل هو الطريق الوحيد الذي قامت عليه علوم الفلسفة والكلام في الأصول وعلم الأصول والفقه والتفسير ونحوها في الفروع.

ولكن غاية ما يثبت هذا الطريق من المعرفة هو علم اليقين الذي لا ينجو من الخطأ والشك، ولذا حصرنا حججته بما أفاد القطع واليقين، وهو ينفذ طائفتين من الباحثين:

الأولى: أهل الشك وضعفاء الإيوان، فإن الاستدلال العقلي يثبتهم على الحق في العقيدة.

والثانية: المنكرون جهلاً أو جحوداً، فإنه المرجع الوحيد الذي يمكن

١ - الكافي: ج ١، ص ١٦، ح ١٢؛ تحف العقول: ص ٣٨٦.

إرجاعهم به إلى وجدانهم وعقولهم لإثبات الحقيقة وإخراجهم من الإنكار والجهود.

وأما الأولياء وأصحاب النفوس القدسية فيعدون المعرفة الحصولية من أدنى المراتب؛ لأنهم بمقاماتهم الرفيعة تجاوزوا في المعرفة مرحلة علم اليقين، ووصلوا إلى حق اليقين وعينه، ومعرفتهم حضورية، وهي لا تتقوم بالكسب والتحصيل، بل تستمد رؤيتها من مصادر كثيرة:

منها: العلم اللدني الناشئ من الذات النورية التي وهبها الله سبحانه لأوليائه؛ إذ اشتق أنوارهم من نوره، فإن الحقيقة النورية ملازمة للمعرفة؛ لأن سمة النور الذاتية أنه ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، فلذا لم يتعلم أولياء الله عند معلم، ولم يدرسوا كتاباً، ولا دخلوا مدارس، بل علومهم ذاتية مشتقة من ذواتهم النورية، وسيأتي مزيد توضيح لهذه الحقيقة في بحث الإمامة.

ومنها: الوحي.

ومنها: الإلهام.

ومنها: الإلقاء والتحديث بواسطة الملائكة.

ومنها: الرؤيا الصادقة.

ومنها: العبادة التي ترتقي بنفوسهم القدسية حتى يتصلوا بعالم الملكوت فتتجلى لديهم الحقائق والآيات، وتنكشف الأسرار.

وقد مر أن هذا النحو من الحضور والمكاشفة إذا اقتصر على المعرفة القلبية يصطلح عليه بعين اليقين، وأما إذا صار حقيقة ملازمة لا تنفك ويتعايشها

العارف في كل حين ويتلمس آثارها بلغت حق اليقين.

وقد تواترت الأخبار بالمصدر الأول، وشهد القرآن الكريم للثاني أيضاً في آيات عديدة، وكذا للثالث، وأما طريق الإلقاء والتحديث فهو مما اتفق عليه الفريقان، وتواترت به رواياتنا، ودلت على أنه مستمر إلى قيام الساعة فقد ورد عن الإمام أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: من أهل بيتي اثنا عشر نقيباً نجباء محدثون مفهمون، وآخرهم القائم بالحق يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً»^(١).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لابن عباس: «إن ليلة القدر في كل سنة، وإنه ينزل في تلك الليلة أمر السنة، ولذلك الأمر ولاة بعد رسول الله ﷺ» فقال ابن عباس: من هم؟ قال: «أنا وأحد عشر من صليبي أئمة محدثون»^(٢).

وقد فسر المحدث بمن تكلمه الملائكة بلا نبوة ولا رؤية صورة، أو يلهم له، ويلقى في روعه شيء من العلم على وجه الإلهام والمكاشفة من المبدأ الأعلى، أو ينكت في قلبه حقائق تخفى على غيره، وقد حكى العلامة الأميني رحمته الله أن تحديث الأولياء مما أطبقت عليه الأمة الإسلامية كما أطبقت عليه الأمم السابقة، سوى أن غير الإمامية قالوا بحصوله لبعض الصحابة فمخالفتهم في المصداق^(٣).

وأما الرؤيا الصادقة وهي مرتبة من مراتب الوحي لأنها تشترك مع الوحي

١ - تعريب المعارف (لأبي الصلاح الحلبي): ص ٤١٩؛ شرح أصول الكافي: ج ٢، ص ٢٤٠،

ح ٥.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٥٣٢، ح ١١.

٣ - انظر الغدير: ج ٥، ص ٤٢.

في أنها اتصال بالملأ الأعلى، سوى أن الوحي عبارة عن اتصال نزولي بينما الرؤيا صعودي، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «رؤيا الأنبياء وحي»^(١) وعدت جزءاً من أجزاء النبوة كما ورد في الخبر^(٢).

وعن الإمام الرضا عليه السلام قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أصبح قال لأصحابه: هل من مبشرات؟ يعني به الرؤيا»^(٣) الصادقة، وفيه بيان إلى أن الرؤيا تخبر عن الواقع، فتكون من مراتب العلم، وفسر المصطفى صلى الله عليه وسلم قوله تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٤) بالرؤيا الحسنة يراها المؤمن فيبشر بها في دنياه^(٥)، وتتضمن الرؤيا الصادقة نحوين من العلم:

الأول: التعليم بما يقع في المستقبل من دون أن يكون للشيء حقيقة سابقة، فيكون نوعاً من الإلهام والإلقاء القلبي، كما يحصل في الإلهام حالة اليقظة كما في رؤيا رسول الله بفتح مكة التي أخبر عنها القرآن بقوله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُخْلِقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾^(٦).

والثاني: الكشف عن الواقع الموجود قبل حلول ظهوره للعيان والمدارك الحسية، باعتبار أن الواقع أعم مما يدرك بالحواس الظاهرة، كحقائق عالم

١ - الأمالي (للطوسي): ص ٢١٥.

٢ - من لا يحضره الفقيه: ج ٢، ص ٥٨٥، ح ٣١٩١.

٣ - الكافي: ج ٨، ص ٩٠، ح ٥٩.

٤ - سورة يونس: الآية ٦٤.

٥ - انظر الكافي: ج ٨، ص ٩٠، ح ٦٠.

٦ - سورة الفتح: الآية ٢٧.

الغيب التي هي متقررة موجودة لا يعلم بها الإنسان، فإذا انكشف له الواقع في المنام بسبب تحلي النفس وتحررها من قيود الجسد فإنها ترى الحقائق. نعم تارة تراها كما هي فتكون الرؤيا مطابقة، وتارة تراها بالأشبه والمقاربات فتكون الرؤيا مؤولة.

وقد أكد القرآن أن بعض الأوامر والنواهي والتوجيهات إلى الأنبياء يوجهها الباري عبر الرؤيا، فتكون من طرق التعليم كما في رؤيا إبراهيم الخليل عليه السلام، حيث رأى في المنام أنه يذبح ولده إسماعيل، وكان أمر الله في ذلك اختباراً لهما، ولذا أسلم إسماعيل له وقال: ﴿يَتَأْتِ أَفْعَلٌ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾^(١) وفي قصة يوسف عليه السلام وجه الباري عز وجل يوسف ويعقوب إلى ما قدره وأراده لهما اختباراً وتعليماً، ولا شك في أن رؤيا الأنبياء والأئمة عليهم السلام صادقة لا تقبل الخطأ، ولا يساورها الشيطان، ولا حديث النفس؛ لأن المعصوم مسدد ومنزه عن كل نقص.

ويؤكد القرآن الكريم في رؤيا ملك مصر - عندما رأى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف - أن الرؤيا الصادقة قد تحصل للكافر والفاسق أيضاً، لأنها عبارة عن لطف خاص ينال من استعد له أو اقتضت الحكمة الإلهية حدوثه، كما ورد عن الصادق عليه السلام^(٢) نعم للرؤيا الصادقة علامات فارقة تميزها عن الرؤيا الكاذبة التي يعبر عنها بأضغاث الأحلام، وتنشأ من حديث النفس أو الشيطان.

١ - سورة الصافات: الآية ١٠٢.

٢ - انظر الروضة من الكافي: ج ٨، ص ٩٠، ح ٦١.

والرؤيا في جوهرها عبارة عن ارتباط النفس الإنسانية بعوالم ما وراء المادة والطبيعة، وللحكماء والمتكلمين وغيرهم كلام مفصل في توجيه الرؤيا وكيفية حصول الصور التي تراها النفس لا يخلو بعضه من تأمل؛ لعدم وجود ما يدل عليه^(١).

نعم عموم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾^(٢) يفيد أن الصور التي يراها النائم موجودة في عالم ما وراء الطبيعة المادية الثقيلة مخزونة، وتنزل بمقدار على حسب ما تقتضيه المصلحة، كما هو الحال في سائر الأشياء والحقائق، وإنما ترى النفس هذه الصور والحقائق في حالة النوم؛ لأن الحواس البدنية تتعطل بالنوم، وتحرر النفس من القيود الجسدية، وتتصل بعالمها المسانخ لها وهو عالم الملكوت فلذا تبصر بعض حقائق ذلك العالم، ولذا عدت من مراتب النبوة؛ لأن النبوة اتصال بالملأ الأعلى والإخبار عن عالمه، ولكن هذه الرؤيا تقع على نحوين:

الأول: الرؤيا الحقيقية ويعبر عنها بالرؤيا الصالحة، وتحقق برؤية الحقائق كما هي، فلا تحتاج إلى تأويل أو تعبير مثل رؤيا إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، ولذا شهد الباري عز وجل له بقوله: ﴿يَتَابِرْهِمُ﴾^(٣) قَدْ صَدَقَتِ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ^(٣) وقوله: ﴿كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ يشير إلى أن هذه الرؤيا

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٨٨٨ وما بعدها؛ الميزان في تفسير

القرآن: ج ١١، ص ٢٩٩.

٢ - سورة الحجر: الآية ٢١.

٣ - سورة الصافات: الآيتان ١٠٤-١٠٥.

لا تختص بإبراهيم، بل تشمل كل محسن لنفسه ولربه، فتشمل كل نبي وولي ومؤمن خالص.

والثاني: الرؤيا المشبهة، ويعبر عنها بالرؤيا المؤولة، وتحقق برؤية الحقائق في ذلك العالم بما يشابهها ويقاربها في الصورة، أو يشترك معها في المعنى، ولا تفهم إلا بضرب من التأويل والتعبير كما في رؤيا يوسف عليه السلام، إذ قال: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾^(١).

وكلاهما يعبر عنه بالرؤيا الصادقة، لأنهما يصدقان في الواقع، ولا تختص الرؤيا الصادقة بالمبشرات، بل بالمنذرات أيضاً، كما ورد عن الصادق عليه السلام، كما رأى رسول الله ﷺ أن قروداً بوجوه من بني أمية تصعد على منبره وتنزل منه، فسأه ذلك، واغتم كثيراً حتى إنه لم ير ضاحكاً بعدها^(٢)، وقد أخبر القرآن الكريم بذلك، وأكد تأويلها ببني أمية، ووصفهم بالشجرة الملعونة؛ لأنها معادية لله والرسول في جذورها وفروعها؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾^(٣).

ويتحصل من كل ما تقدم: أن المعرفة القلبية لها منابع كما للمعرفة العقلية، و منابع المعرفة القلبية مصدرها الأصلي الألفاظ والعنايات الربانية بالعبد،

١ - سورة يوسف: الآية ٤.

٢ - انظر الروضة من الكافي: ج ٨، ص ٩٠، ح ٦١.

٣ - انظر مجمع البيان: ج ٦، ص ٢٦٦؛ البداية والنهاية (لابن كثير): ج ٦، ص ٢٧٢، ج ٨، ص ٢٨٤؛ تاريخ الأمم والملوك (للطبري): ج ٨، ص ١٨٥؛ سير أعلام النبلاء (للذهبي): ج ٢، ص ١٠٨.

٤ - سورة الإسراء: الآية ٦٠.

وتتوقف على صفاء القلب ونزاهة النفس والفطرة، وإليه أشارت الأحاديث التي نصت على أن العلم نور يقذفه الله في قلب أحبائه وأوليائه. أما المعرفة العقلية فتتوقف على البحث والدراسة وسلوك السبل الطبيعية للعلم، وبهذا يتضح أن العارف بالمعرفة القلبية هو العبد؛ لتقوم هذه المعرفة بالعبودية لله، بينما العارف بالمعرفة العقلية هو عالم وحكيم؛ لتقوم معرفته بالصور العلمية، ولذا قد تكون هذه المعرفة حجاً أكبر يقود الإنسان إلى الضلال إذا لم يقرنها بالعبودية والأخذ من طريق الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

المبحث الثاني في الطرق الذاتية للمعرفة

هناك عدة طرق يمكن أن يعتمد عليها الطالبون للمعرفة، ولكن العمدة منها الطرق الذاتية، وهي التي تبتدئ من نفس الإنسان، وذلك لأن النفس هي الأساس الذي تنطلق منه الرغبة والغاية، وهي المحل الذي تظهر عليه آثار المعرفة، وسائر الطرق الأخرى لا بد وأن ترجع إليها؛ لأن كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلا تعذر المطلوب، وبالإجمال فإن المعرفة الذاتية تتلخص في النفس إلا أن للنفس ثلاث حالات هي: النفس والفطرة واللب.

وهذه الثلاثة في جوهرها شيء واحد، ولكن تختلف بينها في اللحاظ وفي بعض الآثار، فإن المعرفة التي تسلك طريق النفس أقوى وأكثر تفصيلاً من الأخرى التي تسلك طريق الفطرة؛ بداهة أن معرفة الفطرة إجمالية بينما معرفة النفس تفصيلية، كما أنهما تختلفان عن المعرفة عن طريق اللب؛ لأن المعرفة اللبية العقلية تجريدية بينما معرفة النفس قلبية شهودية، فلكل واحد من هذه الثلاثة ملاك وأثر في المعرفة يختلف عن الآخر، وسنبحثه مستقلاً عن غيره، وعلى هذا الأساس انتظم هذا المبحث في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معرفة الله عبر معرفة النفس

لا خلاف بين عقلاء الناس من الإلهيين والطبيين في أن جوهر الإنسان نفسه، وأن النفس حقيقة واقعية إليها يرجع كل فعل وتأثير في حياة الإنسان، وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة، وانشغل أهل المعقول من حكماء ومتكلمين وأخلاقين وحتى بعض الفقهاء وأهل اللغة فضلاً عن علماء النفس في بيان حقيقتها وأحوالها وأفعالها وأنفعالاتها، وقد اتفقت الأديان السماوية على أنها من أقرب الطرق إلى معرفة الله سبحانه، وقد جهد الأنبياء والأولياء في ترويضها وتنزيهاها، وأكدوا على أنها أساس المعرفة إذا روّضت، كما أنها أساس الجحود والإنكار إذا أهملت، فالمعرفة الربانية تبتدئ من النفس وتنتهي إليها، ومرادهم من النفس هنا هي الإنسانية الناطقة التي تتعلق بالبدن وتدبره لحاجتها إليه في الفعل لا في الذات لا النباتية ولا الحيوانية^(١)، وهي موجودة قبل خلقه، وتبقى بعد موته وتحلله وفنائه، وقد يعبر عنها تارة بالروح، وأخرى بالقلب، وتارة ثالثة بالعقل على حسب الحالات والمناسبات، ويتوصل الطالبون معرفة الله سبحانه إلى غايتهم عبر النفس بطريقتين:

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٧١٣.

الطريق الأول: الحب الفطري للكمال

وتقريره: أن النفس الإنسانية مفطورة على حب الكمال وطلبه، وهي لا تنقطع عن هذا الطلب أبداً، وعلى أساس هذا الحب تدوم الحياة وترتقي النفوس وتتفاضل، ويقوم نظام الكمال والنقص والثواب والعقاب، والسر في هذه الحركة الفطرية للنفس يعود إلى النقص والقصور الذاتي في النفس عن الكمال، وإلاّ بطلت الحركة وانعدم الدافع الفطري فيها، والحث الذي أكدته الشريعة وحركت الناس للتحلي به والاتصاف بفضائله يكشف إننا عن أمرين:

الأول: أن النفس لها قابلية الاتصاف بالكمال والتحلي به.

الثاني: أن الكمال المطلوب هو المطلق لا المحدود؛ لعدم انفكاك كل نفس عن بعض الكمالات بالفعل، إلاّ أن هذا لا يحقق كمالاً لائقاً للنفس؛ لأن الكمال المحدود هو في نفسه نقص، وعلى هذا الأساس لا يتوقف طلب العارفين بالله والراغبين إليه بما فيهم الأنبياء والأولياء عند حد، مع أنهم بما لهم من مكانة ومقام عندهم من المعرفة والكمال شيء أو شيء كثير، إلاّ أن هذا لا يلبي رغبة النفس وطموحها لبلوغ الكمال الأسمى.

وبهذا يتضح أن المعرفة عبر النفس لا تتحقق إلاّ بتوفر ثلاثة عوامل هي: الشعور بالنقص وفقدان الكمال، والشوق والرغبة للوصول إليه، والسعي للتحلي به، فإذا تخلف أحدها امتنع الوصول، ولذا يصد العجب والتكبر والغرور والعناد والمكابرة التي تتصف بها نفوس الكافرين والمنافقين ونحوهم عن المعرفة، كما يبقى الكثير من المؤمنين الموحدين في مستوى

محدود من المعرفة بالرغم من شعورهم بالنقص، ورغبتهم إليه، وذلك لأنهم لم يجهدوا أنفسهم ويروضوها في هذا السبيل.

نعم يجب أن يقيّد الكمال بالحقيقي لا المتوهم؛ بداهة أن أهل الدنيا إنما يطمعون فيها ويتطلعون إلى ذاتها ورغباتها طلباً للكمال أيضاً؛ لما عرفت من أن حب الكمال فطري في البشر، إلا أنهم أخطأوا في المصداق، فتوهموا أن الدنيا ولذاتها هي الكمال، ولا يوجد ما هو أفضل منه، وهذا أحد وجوه السر الذي يقف وراء الظلم والفساد والطغيان في الدنيا، لأن طموحات الإنسان لا تنتهي، وحياسة الدنيا بما لها من لذات ومطامع متعذر للقصور الذاتي في الإنسان والدنيا معاً، ولذا لا يشبع طالب الدنيا من شيء، بل كلما اكتسب منها شيئاً طلب المزيد، وازداد غفلة عن الكمال الحقيقي حتى ينقضي أجله، وهو ما أشار إليه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «مثل الدنيا كماء البحر، كلما شرب منه العطشان ازداد عطشاً حتى يقتله»^(١) ولا يخفى ما في هذا التشبيه من الدقة، وذلك لأن ماء البحر يتسم بثلاث سمات هي من جوهر صفات الدنيا:

أولها: أنه بحسب ظاهره جميل يبهر الناظرين ولكنه ملح أجاج، طعمه مر من شدة الملوحة، وشأن الماء المالح أنه لا يروي ظمأ العطشان، فإذا أكثر من شربه أحد قتله ومزق أحشاءه.

ثانيها: أنه مخلوط بالكدورات والأقدار.

ثالثها: أنه بحر موج يغرق صاحبه كلما اقترب منه وتوغل فيه.

١ - الكافي: ج ٢، ص ١٣٦، ح ٢٤.

وهذه سمات نقص لا كمال، وإذا ركن إليها أحد زادته نقصاناً، وهذا طبع الدنيا أيضاً، فإنها مغرية بأشكالها وألوانها المختلفة تبهر أهلها الذين يركنون إليها ويتخذونها هدفاً؛ لأنها مقرونة بالمرارة والتعب، ومخلوطة بالمنغصات، ولا تستقر على حال أبداً، ولم تشبع أحداً لجأ إليها، بل كل ما توغل فيها أذلته بالنواقص والحاجات، فالمشكلة العظمى التي ابتلي بها البشر على مر التاريخ فانقسموا دائماً إلى موحدين وكافرين، ومؤمنين وجاحدين، وأخيار وأشرار ليس في تطلعات النفس وغاياتها، ولا في حب الكمال والرغبة في الوصول إليه، فإن البشر بطبعه الفطري ميال إلى الكمال محب للاتصاف به، وإنما المشكلة في تشخيص مصداق الكمال، هل الكمال في طاعة الله أم الشيطان؟ وهل في حب الدنيا أم حب الآخرة؟ وهل في التحلي بالفضائل أم الاتصاف بالردائل؟ هذا الاختلاف في الهدف هو الذي يوجب الاختلاف في الطرق والأساليب.

وقد بعث الله سبحانه الأنبياء والأولياء، وأنزل الكتب، وسنّ الشرائع، وألزم بالتكاليف لأجل إرشاد الإنسان إلى الهدف الصحيح الذي يوصله إلى كماله الواقعي، وبهذا الهدف تعمّر دنياه وأخراه، ولكن مغريات الدنيا وخداعها وزخرفها وزبرجها والمعاصي فيها تعطف بعنانة إليها، فيذوق منها المرارة واللوعة والانحطاط على جميع المستويات.

وعليه فلا يمكن للإنسان أن يكتمل حتى يترك تعلقه بالدنيا، ويتحرر من قيودها، ويتوجه بنفسه إلى الكمال الحقيقي الذي لا كمال إلا له ومنه، وهذا أمر ليس بالسهل، بل في غاية الصعوبة، وقد ورد عن المصطفى ﷺ: «ترك

الدنيا أمرّ من الصبر، وأشد من حطم السيوف في سبيل الله عز وجل»^(١) إلا أنه ليس بمستحيل فلو أراد الإنسان ذلك وطلبه تمكن منه.

والخلاصة: أن القصور الذاتي في النفس والاحتياج الدائم والمتواصل إلى الكمال والرغبة الفطرية في الوصول إليه تشده إلى معرفة الله سبحانه؛ لأنه الكمال الذاتي والغني المطلق، وتدعو إلى الانسلاخ عن كل القيود والتوافه المانعة للاتصال به؛ إذ لا كمال إلا به، ولا غنى إلا بفضلته وجوده.

وأول خطوة بهذا الاتجاه هو التخلي عن الذنوب والمعاصي وتخليية القلب من أمراضها؛ بدهة أن المعاصي والآثام كالشجرة الخبيثة التي تمد جذورها إلى باطن القلب فتمنعه من الارتقاء، ولا حل لأهل المعرفة إلا باجتثاث هذه الجذور وقلعها.

وأما الاكتفاء بالتوبة وحدها والاستغفار وحده أو الشعور بالندم دون الإقلاع عن الذنب بالمرّة مثله مثل قطع أغصان الشجرة مع إبقاء أصلها، فما دام الأصل باقياً فإنها غالباً ما تفرّع من جديد، وتنمو وتكبر.

والخطوة الثانية أن يذهب الطالب للمعرفة إلى الكمال، ويسير بقلبه باتجاهه، ولا يكتفي بالبرهان النظري الذي يقوده العقل والاستدلال إليه؛ فإن من يعرف معنى الكمال ويدرك مفهومه وشروطه عقلاً قد لا يتذوق الكمال ولا يتحلّى به نفساً ووجداناً؛ بدهة أن الذي يتيقن بالماء ويدرك أنه يروي العطش في مستوى العلم والمعرفة قد لا يدرك حقيقة ذلك كالعطشان نفسه الذي يتشوق إلى شرب الماء ويتذوق طعمه، وحركة العالم بالعطش

١ - الجامع الصغير: ج ١، ص ٥٠٤، ح ٣٢٧٩؛ كنز العمال: ج ٣، ص ١٩٢، ح ٦١١٣.

والمدرّك لمفهومه لا تقاس بحركة العطشان المتلهف إليه.

فطريق النفس السليمة من الكدورات هو أقرب الطرق إلى معرفة الله سبحانه؛ لأنها تقود الإنسان بطبعها الأولي وحبها الفطري لبلوغ الكمال والاتصاف به والتحلي بفضائله، والذي هو منحصر به سبحانه، وابتداءً هذا الطريق بشعور الإنسان بنقصه وفقره الذاتي إلى الغني الكامل، فإنه يتوجه للتعلم والارتباط به لا محالة، فتذكر ربها وتستحضره في كل لحظة ومكان وتبتعد عن الغفلة والنسيان، وهو حق المعرفة الذي ورد في بعض الأخبار.

وإلى هذا يشير قول المصطفى ﷺ: «الفقر فخري وبه افتخر على سائر الأنبياء»^(١) والمراد من الفقر الاحتياج النفسي إلى الغير في أصل الوجود وفي كماله، لا الفقر المالي.

ومن الواضح أن اليقين بالفقر والحاجة إلى الخلق ومعايشة هذه الحقيقة في القلب لا بالعقل هو ركن الارتباط بين الخالق والمخلوق، وهو منشأ نزول العنايات والألطف الإلهية على العبد. وقد سئل المصطفى ﷺ ما الفقر؟ فقال: «خزانة من خزائن الله» وفي مرة أخرى سئل ما الفقر؟ فقال: «كرامة من الله» وفي ثالثة سئل عنه فقال: «شيء لا يعطيه الله إلا نبياً مرسلًا، أو مؤمناً كريماً على الله تعالى»^(٢).

وهنا تظهر أهمية الترويض والعبادة كما يظهر دور الأخلاق وحسن التربية والسلوك في تكريس الشعور بالفقر والحاجة إلى الله سبحانه الذي هو الآخر

١ - انظر الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ١٧١.

٢ - بحار الأنوار: ج ٦٩، ص ٤٧، ح ٥٨.

بدوره يوجب انقطاع العبد إلى ربه وارتباطه به، فلا يغفل عنه في نوم أو يقظة، وهذه درجة الأنبياء والمرسلين التي توجب الافتخار لوصول العبد إلى غاية العبودية والطاعة وهي المعرفة.

الطريق الثاني: إدراك الشباهة بصفات الخالق عز وجل

وتقريره: أن كل عاقل ملتفت يدرك بوجدانه أن حقيقته وجوهره نفسه، ويدرك أيضاً خصوصيات نفسه وآثارها وأهمها أربع:

الأولى: أن نفسه هي منشأ الفعل والإرادة والتأثير، فهي معلومة الأثر ولكنها في عين الحال مجهولة الكنه والحقيقة، وهذا من خصوصيات أن تكون ظاهرة من حيث آثارها وأفعالها، ولكنها خفية من حيث جوهرها، وقد عجز ذوو العقول والعلوم المختلفة أن يدركوا حقيقة النفس، كما لم يعرفها الأنبياء للناس، ولما سئل المصطفى ﷺ عن حقيقتها اكتفى بالإشارة إلى أنها من الحقائق التي ترجع إلى أمر الله سبحانه، وليس لأحد أن يطلع عليها؛ لأن ما أوتي البشر من العلم فهو قليل لا ينهض لإدراك هذه الحقيقة، فعدم إدراكها يرجع في حقيقته إلى القصور في المدرك، ولذا يتعذر معرفتها على البشر إلا بالرجوع إلى الله حتى يؤتي الناس علماً بها. قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١).

الثانية: أن هذه النفس حية قادرة على الفعل، وهي مريدة مختارة وعالمة بالعلم الحضورى، ببعض الأشياء كعلمها بنفسها وعلما بما يختلج فيها، وعلما بالصور التي تخلقها في الذهن أو تستحضرها من الخارج، وعلما

بالواقع الخارجي المحتف بها، وهذه الصفات - أي الحياة والقدرة والعلم - تقوم حقيقة النفس، وصفاتها الذاتية لا تنفك عنها بحال من الأحوال، فهي عين ذاتها. نعم تزداد النفس علماً وقدرة وتنقص بحسب أفعالها وآثارها لا بحسب ذاتها، فتزداد علماً بواسطة العلوم الحسولية المكتسبة، كما تزداد قدرة على الفعل بواسطة قدرتها على اتخاذ الوسائط والأسباب، أو ترويضها لأغراضها، وربما تزداد النفس اطلاعاً على الحقائق والأشياء بما يجعلها أوسع إحاطة بها، فيزداد علمها الحضوري وهكذا.

الثالثة: أن النفس فقيرة بالذات محتاجة إلى الغير في أصل وجودها وفي صفاتها وفي خصوصياتها؛ بداهة أن حياة النفس وقدرتها وعلمها لم تنشأ من ذاتها، بل من الخالق عز وجل؛ لأنه قدر أن تكون النفس بهذه الخصوصيات والآثار، فخلقها هكذا بنحو الجعل البسيط لا المركب، فكما خلق النور ظاهراً في نفسه مظهراً لغيره، وخلق الماء منشأ للحياة، والغذاء منشأ للقوة والقدرة جعل النفس كذلك.

الرابعة: أن النفس ترتقي وتكتمل بالفضائل، وكلما زادت فضائلها زاد نورها وإشراقها، واتسعت مداركها ومشاعرها، كما أنها تنحدر بالردائل، وكلما زادت ردائلها زادت ظلماتها حتى تصاب بالغفلة فتعمى، وينختم عليها فلا ترى شيئاً من الحقائق، ومن هنا قالوا إن للنفس جمالاً وجلالاً، وجمالها بتحليلها بكمالاتها وفضائلها، وجلالها بتخليها عن الردائل وقبائح الصفات.

فالصفات التي يمكن أن تتصف بها النفس فيها ما يليق بشأنها، وفيها ما

لا يليق، واللائق بها هي صفات الكمال، وغير اللائق هي صفات النقص. ونلاحظ من ذلك أن النفس تتشبه بالخالق عز وجل في ثلاث من خصوصياتها، فإن الباري عز وجل هو منشأ كل شيء في الوجود من حقائق وأفعال وآثار وهذه حقيقة ظاهرة لكل ذي عين ولب، ولكن في عين الحال لا يعرف كنهه وحقيقته أحد، سبحانه من لا يعلم ما هو ولا كيف هو، إلاّ هو فهو ظاهر في آثاره باطن في حقيقته وكيونته^(١)، وهذه خصوصية النفس أيضاً كما عرفت.

كما أنه سبحانه حي قادر عالم، وهذه الصفات ذاتية له، وهي عين ذاته، كما له سبحانه جمال وجلال، وما يليق بجنابه وما لا يليق، وكذلك النفس، فبعض خصوصيات النفس الذاتية تشبه خصوصيات الباري عز وجل سوى أنها في خصوصياتها مفتقرة إلى الباري عز وجل، محتاجة إليه، وأنه سبحانه خلق النفس بهذه الكيفية، لأجل أن يقرب الباري لعباده اللامحسوس بالمحسوس، والمجرد بالمادي، والغيب بالحضور، فتكون النفس دليلاً على الخالق وصفاته وآياته، وتكون الحجة عليهم في الإيمان والكفر بالغة، وفي ذلك لطف رباني عظيم.

وبهذا يتضح أن معرفة النفس وإدراك خصوصياتها الذاتية طريق إلى معرفة الخالق وإدراك خصوصياته، ومن الواضح أن الإنسان لا يغفل عن نفسه، بل هي حاضرة لديه في كل حال ومكان، فإذا استحضر نفسه يكون قد

١ - انظر بحار الأنوار: ج ٨٣، ص ٣٣٤، ح ٧٢؛ نهج البلاغة: ج ٢، ص ٦٥، الخطبة ١٦٣؛ تفسير نور الثقلين: ج ٥، ص ٢٣٦، تفسير الآية ٣ من سورة الحديد.

استحضر ربه وتوجه إليه، ولعل من هنا ورد عن المصطفى ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^(١) وقد أكد القرآن على أن معرفة الله سبحانه وآياته مودعة في النفوس؛ إذ قال سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٢) ولما سأل مجاشع النبي ﷺ قال: يا رسول الله! كيف الطريق إلى معرفة الحق؟ فقال ﷺ: «معرفة النفس» فقال: يا رسول الله! فكيف الطريق إلى موافقة الحق؟ قال ﷺ: «مخالفة النفس» فقال: يا رسول الله! فكيف الطريق إلى رضا الحق؟ قال: «سخط النفس» فقال: يا رسول الله! فكيف الطريق إلى وصل الحق؟ قال: «هجر النفس»، فقال: يا رسول الله! فكيف الطريق إلى طاعة الحق؟ قال: «عصيان النفس» فقال: يا رسول الله! فكيف الطريق إلى ذكر الحق؟ قال: «نسيان النفس» فقال: يا رسول الله! فكيف الطريق إلى قرب الحق؟ قال: «التباعد من النفس» فقال: يا رسول الله! فكيف الطريق إلى أنس الحق؟ قال: «الوحشة من النفس» فقال: يا رسول الله فكيف الطريق إلى ذلك؟ قال: «الاستعانة بالحق على النفس»^(٣) ويدل الحديث على ثلاث حقائق:

الحقيقة الأولى: أن النفس أطلقت على معنيين إيجابي وسلبي، والأول هو معرفة ذات النفس بما لها من آثار وخصوصيات، وهي بخصوصياتها وآثارها تكون طريقاً لمعرفة الخالق، وأما المعنى الثاني فالمراد من النفس الهوى والميل

١ - شرح أصول الكافي: ج ٣، ص ٢٣، ح ٢؛ مطلوب كل طالب: ص ٥.

٢ - سورة فصلت: الآية ٥٣.

٣ - مستدرک الوسائل: ج ١١، الباب ١ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ١٣٨، ح ٥؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٤٦، ح ١.

إلى الدنيا، وإذا استجاب لها ابن آدم كانت من أكبر موانع المعرفة، ولكن إذا عرفها وأدرك مضارها وتحذر منها فإنها تكون طريقاً إلى المعرفة؛ لأن اجتناب ما فيه ضرر في المعرفة يفيد ما فيه النفع والفائدة، والعلاقة بين معرفة النفس ومعرفة الله هي الملازمة، فلا ينفك أحدهما عن الآخر، كما أن الجهل بالنفس الذي يظهر على إطاعتها والاستجابة لرغباتها يلازم الجهل بالخالق والغفلة عنه.

الحقيقة الثانية: أن الوصول إلى معرفة الله سبحانه عبر النفس يتوقف على برنامج ترويض للنفس لا تتحقق المعرفة من دونه، ويتلخص البرنامج في جملة واحدة وهي: أن كل ما يتعلق بنواقص النفس فهو مانع من المعرفة، وكل ما يتعلق بكمالات النفس فهو طريق للمعرفة، فطريق موافقة الحق سبحانه يمر عبر مخالفة النفس، وطريق رضاه سبحانه هو سخط النفس، وطريق وصله هو هجر النفس، وطاعته عصيان النفس وهكذا، وهذا يؤكد ما ذكره أهل المعرفة من أن التخلية والتحلية قبل التجلية والتركية، وكلاهما يجتمعان على إيصال العبد إلى المعرفة، ووضعوا نظاماً عملياً لترويض النفس على ذلك يبتدئ من التخلي عن البدن وشهواته ورغباته، ويتضمن عدة فقرات وردت الأخبار بها:

الأولى: قلة الطعام المنام والكلام؛ فإن الكثرة من هذه الثلاثة تميمت القلب، وتقيد النفس بالموانع، وتجعل العبد منشغلاً في أوقاته بالنافع من الأمور، وحافظاً لسانه لكي لا يكون من أهل الغفلة.

والثانية: إذا أراد الطعام فلا يأكل إلا وهو جائع، وإذا أكل لا يملأ جوفه بالطعام، بل يأكل بحيث لا يشبع.

الثالثة: أن لا يأكل اللحوم كثيراً، وله أن يأكل من اللحم القليل في اليوم مرة، ويترك تناوله في الأسبوع يومين أو ثلاثاً.

الرابعة: أن لا يأكل الأطعمة العسرة الهضم أو التي توجب النفخة.

الخامسة: أن يصوم في الشهر ثلاثة أيام كحد أدنى، ولعل من هنا اتفقت الشرائع السماوية على الصيام؛ لأن الصوم سبب للولوج في ملكوت السموات، وإليه يشير الحديث القدسي: «الصوم لي وأنا أجزي به»^(١) بناء على قراءته مبنياً للمجهول، والمعنى أن يكون الوصول إلى الحق تعالى هو جزاء الصوم، ويتحقق إذا أمسك الصائم لسانه وروحه وسرّه عما سواه سبحانه، وبعض أهل التأويل أول قولهم ﷺ: «صم للرؤية»^(٢) على أنها رؤية جلال الحق، بدعوى أن اللام للغاية^(٣)، وكيف كان هذا النوع من النظام إذا استمر عليه الطالب للمعرفة من شأنه أن يحرر الإنسان من قيود الحيوانية والشهوات.

وأما النظام الروحي الذي من شأنه أن يقوّي النفس ويشدّها للمعرفة فيتضمن الفقرات التالية:

الأولى: أن يلتزم بأذكار الصباح والعشاء، فبعد أداء الفرائض في وقتها يلتزم بالتعقيبات الواردة عن الأئمة عليهم السلام، ولا يترك الفكر والذكر والتذكر ما

١ - تهذيب الأحكام: ج ٤، ص ١٥٢، ح ٣؛ الوسائل: ج ١٠، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، ص ٤٠٠، ح ١٥.

٢ - جوابات أهل الموصل: ص ٣٧؛ الاستبصار: ج ٢، ص ٦٤، ح ١٢؛ تهذيب الأحكام: ج ٤، ص ١٥٩، ح ١٧.

٣ - تفسير مقتنيات الدرر: ج ٢، ص ٢٠.

بينهما وإن كان يواصل عمله اليومي لكي لا يكون في غفلة.

الثانية: أن يلتزم بالذكر في وقت النوم كما هو المأثور عن الأئمة عليهم السلام، وأن ينام متطهراً ذاكراً تالياً لبعض الآيات والأذكار.

الثالثة: أن يلتزم بعبادة السحر ومناجاتها.

الرابعة: أن يقرأ القرآن ويهديه إلى خاتم الأنبياء عليه السلام، فقد وردت فيه آثار كثيرة.

الخامسة: أن يتمسك بحب الحسين عليه السلام وزيارته؛ لأن فيهما غاية القرب، فإن الله يحب من أحب حسيناً، كما أن من يزوره كمن يزور الله في عرشه على ما تضافرت به النصوص، وأن يكثر الدعاء لولي الله الأعظم عليه السلام، ويتقرب إليه بالصدقة والذكر، ويلتزم بشرائط انتظار الفرج الذي سنأتي إلى استعراضها في مبحث الإمامة.

السادسة: أن يجتنب القبائح في القول والفعل، ويجهد نفسه للمحاسن، لاسيما خدمة الخلق والرافة بهم وقضاء حوائجهم، ويستحضر ذكر الموت والبرزخ والآخرة.

والمواصلة على هذا النظام الغذائي والروحي يصير الرياضة ملكة نفسية، ويصفي القلب ويصيره طاهراً نقياً، لاثقاً بتلقي الفيوضات الإلهية، وهو ما يعبر عنه بمرحلة التجلية بعد التخلية والتحلية؛ إذ يصبح قلب المؤمن تقياً طاهراً تتجلى فيه العلوم والمعارف الإلهية.

الحقيقة الثالثة: أن الوصول إلى المعرفة الحققة لا يتحقق إلا بتوفيق من الله

والاستعانة به؛ لما عرفت من أنها تتقوّم بالعبودية، ولا يصل العبد إلى مرتبة العبودية إلاّ بلطف وعناية ربانية تلهمه الحق، وتبعد عنه تليس الشيطان وهوى النفس، كما أشار إليه النبي ﷺ حينما سأله مجاشع كيف الطريق إلى ذلك؟ فقال: «بالاستعانة بالحق على النفس»^(١).

١ - مستدرك الوسائل: ج ١١، الباب ١ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٤٦، ح ١.

المطلب الثاني: معرفة الله عبر الفطرة

الفطرة إيجاد الشيء واختراعه على هيئة خاصة^(١)، وفي التنزيل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢) أي موجدتها في نظامها الخاص، وإذا أطلقت بلحاظ الإيمان والعقيدة فهي ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به^(٣)، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا نَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(٤) أي ابدع وركّز في الناس معرفته، وفي النبوي المشهور بين الفريقين: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»^(٥) والمعنى كل مولود يولد على معرفة الله سبحانه والإقرار به، فلا تجد أحداً إلا وهو يقرّ بأن له صانعاً وإن سمّاه بغير اسمه، أو عبد معه غيره، إلا أن عوامل التربية والتعليم هي التي تغيّر الفكر والعقيدة.

وهو ما يؤكده قول أبي جعفر عليه السلام عن زرارة قال: سألته عن قول الله:

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٤٠، (فطر).

٢ - سورة فاطر: الآية ١.

٣ - لسان العرب: ج ٥، ص ٥٦، (فطر).

٤ - سورة الروم: الآية ٣٠.

٥ - انظر مجمع البيان: ج ٨، ص ٥٩، تفسير الآية ٣٠ من سورة الروم.

﴿حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾^(١) وعن الحنيفية؟ فقال: «هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله وقال: فطرهم الله على المعرفة»^(٢) ويتحقق الفطر على المعرفة بثلاثة طرق هي:

١- إيجاد المعرفة فيهم تكويناً كما أوجد في النفس الغرائز والميول والرغبات والمشاعر.

٢- الإلهام في القلب.

٣- التعليم، وإليه تشير رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾^(٣) الآية. قال: «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر، فعرفهم وأراهم صنعه، ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه»^(٤).

وقد أطلق الحكماء الفطرة على الاستعداد الخاص لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل^(٥)، وهو ينافي ظواهر النصوص؛ لأن الاستعداد ظاهر في الشأنية والقابلية الخاصة، بينما ظاهر النصوص هو فعلية المعرفة والتمييز.

والخلاصة: أن الله سبحانه خلق الإنسان وأبدعه على كيفية مخصوصة من المعرفة به والإقرار بتوحيده والتسليم لربوبيته، وهذا الخلق يعبر عنه فطرة،

١ - سورة الحج: الآية ٣١.

٢ - التوحيد: ص ٣٣٠، ح ٩؛ تفسير البرهان: ج ٣، ص ٩٠.

٣ - سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

٤ - تفسير البرهان: ج ٣، ص ٤٧.

٥ - المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٦٩٤، (فطر)؛ وانظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم:

ج ٢، ص ١٢٧٩.

والنسبة بين الخلق والفطر هي العموم المطلق، فتعريف بعض أهل اللغة^(١) الفطرة بالخلق غير دقيق؛ لأن الإنسان موجود مفطور على المعرفة، وهي حقيقة زائدة على أصل تكوينه ووجوده، ويؤكد هذا ما تقدم بيانه من أن الإنسان مفطور على حب الكمال والرغبة في الوصول إليه والتحلي بفضائله، والمصداق الحقيقي للكمال هو الله سبحانه.

فالكيفية المخصوصة التي فطر عليها الإنسان هي معرفة الله سبحانه؛ لأنها غاية الخلق والتكوين، ومنتهى الكمال الذي تطلبه النفوس في سيرها المعرفي التكاملي.

ومن الواضح أن الإنسان العارف لربه معرفة حقّة المحب للاتصاف بكمالاته والتخلق بأخلاقه يتجرد عن النواقص، وتنسد أمامه أبواب الجهل والغفلة والعصيان، وتتضح له مسالك الطاعة والعبودية والحب حتى تنعكس عليه آثار الربوبية، وتفيض عليه أنوارها، ويكون العبد آية للخالق ومظهراً لصفاته وكمالاته، وهو ما أشارت إليه بعض النصوص الشريفة^(٢).

فيكون العبد عين الله ويده وجنبه ووجهه ومظهر علمه وقدرته، والسر في ذلك يرجع إلى الطاعة والعبودية التي تجعل العبد في عناية ربه ومظهراً لآياته، وهو ما جاء في الحديث القدسي: «عبدني حتى أطعني حتى أجعلك مثلي

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٨٢٠، (فطر).

٢ - كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام حينما سئل عن العالم العلوي فقال: «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة والاستعداد، تجلى لها فأشرق، وطالعها فتلاآت، ألقى في هويتها مثاله، وأظهر عنها أفعاله» انظر الصراط المستقيم (لعلي بن يونس العاملي): ج ١، ص ٢٢٢.

أو مثلي أقول للشيء كن فيكون فتقول للشيء كن فيكون»^(١).

و«مثل» قرئ بنحوين، أحدهما بفتحيتين والثانية بكسر الميم وسكون الشاء، والمقصود واحد، سواء أن المثل يراد به المظهر الذي يعكس كمالات الخالق والمثل يراد به المثل في الفعل لا في الذات؛ إذ ليس كمثله شيء سبحانه. وتتحصل مما تقدم عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: أن الإنسان مخلوق مفطور على المعرفة وحب الكمال، وهذه الفطرة تحقق فيه المقتضي، وإنما لا يصل إليها بسبب وجود المانع، والمانع هو عوامل التربية والتعليم والوراثة، وإغراءات الهوى والشيطان، فمتى ما انفك الإنسان من هذه القيود والموانع فإنه يبلغ المطلوب؛ لأن انعدام المانع شرط في تأثير المقتضي.

ومن هنا أمر القرآن الكريم بأن يقيم العبد وجهه للدين؛ ليتوافق مع الفطرة، ويصل إلى غايتها؛ إذ قال سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٠) ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢).

والمراد من الوجه في الآية هو الوجه الباطني لا الظاهري، وهو القلب والروح؛ لأنه المحل الذي تدرك به الحقائق، بخلاف الوجه الظاهر، وتوجه القلب إلى الشيء هو توجه بجميع الوجود، بخلاف التوجه بالوجه فإنه لا يستلزم توجه القلب دائماً.

١ - بحار الأنوار: ج ١٠٢، ص ١٦٥؛ وانظر شجرة طوبى (لمحمد مهدي الخائري): ج ١، ص ٣٣.

٢ - سورة الروم: الآيتان ٣٠-٣١.

ونلاحظ أن الآية المباركة نصت على أن المعرفة الفطرية حقيقة ثابتة لا تبدل ولا تتغير، والمطلوب من العبد لأجل الوصول إلى هذه الغاية هو إقامة الوجه، ومعناه أن يجعل قلبه قائماً منتصباً للدين، مستقيماً على نهجه وسننه كما تفيده مادة (حنف) وهي الاستقامة على الحق وهجر الباطل^(١)، أو الميل إلى الإسلام خاصة والثبات عليه^(٢).

وفي الآية المباركة دلالة صريحة على أن الدين القويم بأصوله وفروعه فطري، وليس فقط أصوله أو التوحيد من الأصول خاصة، وهذا ما يشهد به العقل والنقل؛ لأن التكوين والتشريع حقيقتان لميزان واحد ورب واحد، فكل ما يحكم نظام التكوين من سنن وقوانين يحكم نظام التشريع أيضاً، فلذا لا تجد تفاوتاً في الأحكام أو تناقضاً في المفاهيم والحقائق، كما لا تجد تفاوتاً في الخلق أو اختلافاً؛ بداهة أن العالمين يرجعان إلى رب واحد حكيم، والحكيم لا يفعل ما يخل بحكمته، سواء في أحكامه أو في مخلوقاته، وقد أمرت الآية المباركة بإقامة الوجه للدين وليس للتوحيد أو للمعرفة، وهو ما أكدته رواية الكافي عن الصادق عليه السلام، حيث فسرت الفطرة بالإسلام^(٣)، بل في رواية أخرى فسّر الفطرة بالولاية^(٤)، للإشارة إلى حقيقة فطرية الدين بجميع جوانبه، وقد تسالم المؤرخون وعلماء الاجتماع على أن الدين لازم

١ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٢٦٧، (حنف)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٦٢، (حنف).

٢ - انظر المعجم الوسيط: ج ١، ص ٢٠٣، (حنف).

٣ - الكافي: ج ٢، ص ١٠، باب فطرة الخلق على التوحيد.

٤ - تفسير نور الثقلين: ج ٤، ص ١٨٤.

الحياة البشرية منذ أول الخليقة، وسيبقى كذلك حتى تنقضي الدنيا، ومهما تسعى الحكومات والأنظمة الفاسدة أو التيارات الفكرية الضالة أن تمحيه أو تلغي دوره فإنها تفشل؛ لأن الحاجة إلى الدين والاعتقاد بالغيب والالتزام بنهجه فطرية في البشر، ولهم في هذا كلمات مفصلة^(١).

إلا أن المشكلة في الموانع، فإن الناس بسبب غفلتهم لا يلتفتون إلى هذه الحقيقة، وبسبب معاصيهم وذنوبهم لا يقيمون وجوههم الباطنية إلى ذلك فيصلون إلى المعرفة الحققة، وهنا تظهر أن وظيفة الأنبياء والأولياء في إزالة هذه الموانع بالتذكير والموعظة والتربية والتعليم لكي يرجع الناس إلى فطرتهم الأولية، فتتجلى لهم الحقائق والأنوار الإلهية، ويتجهوا إلى التوحيد الحق في المعتقد والاستقامة في العمل كما يستفاد ذلك من قول أمير المؤمنين عليه السلام الوارد في بيان غاية البعثة^(٢).

الحقيقة الثانية: أن بلوغ المعرفة وإقامة الوجه للدين تتحقق بالعبودية والطاعة، وهو ما نصّت عليه الآية الثانية؛ إذ قال سبحانه: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣) فإن الإنابة هي الرجوع المشتمل على الخضوع والتوبة وإخلاص العمل^(٤)، وهو لا يتحقق

١ - انظر تفسير الأمل: ج ١٢، ص ٣٨٤-٣٨٧، تفسير الآية ٣٠ من سورة الروم.

٢ - انظر نهج البلاغة: ج ١، ص ٢٣، الخطبة ١ وقد ورد فيها: «وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرتهم، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويشيروا لهم دفائن العقول».

٣ - سورة الروم: الآية ٣١.

٤ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٢٧، (نوب)؛ لسان العرب: ج ١، ص ٧٧٥، (نوب)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٩٦١، (ناب).

إلا بعد خروج العبد عن طاعة ربه، أو تقصيره في شأنه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلُمُوا لَهُ﴾^(١) أي توبوا إليه وأرجعوا، وتدل الآيات الشريفة على أن الإنابة من أسباب الهداية والمعرفة الحققة؛ إذ قال سبحانه: ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾^(٢) وهي صريحة في أن الإنابة سبب للهداية الإلهية الخاصة، كما أنها من الألفاظ الخاصة التي تشمل بعض عبادته سبحانه كالنبوة والاجتباء، ويتعاقد هذا المضمون مع قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

وبمناسبة الحكم والموضوع يحمل ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ على الشرك الخفي، والمراد به مجانبة الرياء وتزكية العمل بالإخلاص فيه، وصيغتنا الأمر والنهي تدلان على أن الوصول إلى الهداية الخاصة أمر اختياري لا قهري، وهو مقدور للإنسان إذا أراده وطلبه، وطريقه هو العبودية، وأبرز مظاهر العبودية هو التقوى وإقامة الصلاة لا مجرد الصلاة، فإن إقامة الصلاة لله سبحانه من أقرب طرق المعرفة، ومن هنا نصّت الأخبار الشريفة على أن الصلاة معراج المؤمن إلى عالم الملكوت، وهي قربان كل تقي^(٣).

الحقيقة الثالثة: أن المعرفة الفطرية من الصفات المتوارثة بين أولياء الله لسلامة فطرتهم ونزاهتها من العيوب والنواقص المانعة، ولذا تؤكد النصوص على أن الأنبياء يورثون العلم ويتوارثونه، وأن علومهم ليست اكتسابية حصولية، بل لدنية، وأن التوارث نوع من الاصطفاء الإلهي الذي

١ - سورة الزمر: الآية ٥٤.

٢ - سورة الشورى: الآية ١٣.

٣ - انظر مستدرک سفينة البحار: ج ٦، ص ٣١٧.

يختص به الله سبحانه بعض عباده الصالحين. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ﴿٣١﴾﴾^(١) والاصطفاء التنقية من الدنس والفساد، ومعناه أخذ الشيء صافياً من كل ما يكدره ويشينه إذا اختلط معه^(٢)، ويتحقق في الأنبياء والأولياء بالجعل البسيط، أي يوجد لهم صافين من الشوائب والعيوب، وقد يكون بالجعل المركب، أي يصفئهم باللفظ الخاص بعد الاختلاط والأول يتضمن العصمة الفطرية، والثاني العصمة اللطفية التي ترفع الكدر بعد وجوده، والأنسب بمقام الأنبياء الأول، ودواعي الاصطفاء عديدة إلا أن قرينة مناسبة الحكم والموضوع وحرف الجر (على) تصرف منطوق الآية إلى الاصطفاء للعبودية الخاصة التي تتوج بالنبوة والولاية العامة، فإن (على) تفيد العلو والسلطة؛ إذ لو كان الاصطفاء بمعنى اختيارهم لهذا المقام لا تنصبيهم فيه للزم أن يقول: (من العالمين).

وولاية آدم وإمامته باعتبار أنه أب البشر وأول خليفة في الأرض، وولاية نوح باعتبار أنه أول أولي العزم من الرسل وصاحب أول شريعة، وآل إبراهيم باعتبار أنه أبو الأنبياء بعد نوح، حيث تفرعت النبوة منه بإسماعيل وإسحاق ويعقوب، والآل يطلق على الأشراف من ذرية الرجل الذين يتبعونه في العقيدة والعمل لا جميعهم، وعلى هذا الأساس يشمل محمد وآل محمد ﷺ كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ﴾ كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ﴾

١ - سورة آل عمران: الآيتان ٣٣-٣٤.

٢ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٥٤٥، (صفو)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٨٨، (صفو)؛ مجمع البحرين: ج ١، ص ٢٦٤، (صفا).

وَالَّذِينَ آمَنُوا^(١) وأما آل عمران فهم أيضاً من آل إبراهيم، إلا أنه خصهم بالذكر من باب ذكر الخاص بعد العام؛ لأن عمران والد مريم أم عيسى، ولما أراد التأكيد على قضية ولادتها لعيسى بطريقة غير مألوفة نبّه على أنها وابنها طاهرة مطهرة.

وقوله: ﴿ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ للإشارة إلى تشابه هذه الذرية في الصفات وسلامة قلوبهم ونفوسهم التي اقتضت اصطفاءهم على العالمين؛ بداهة أن الاصطفاء فعل الله سبحانه، وهو منزّه عن العيب والجزاف، بل لا بد من وجود أسباب وراءه.

منها: كمال المعرفة بالله تعالى.

ومنها: المجاهدات في سبيل تكميل النفوس الإنسانية والتخلق بأخلاق الله تعالى والتحلية بالفضائل حتى يرتقي الإنسان إلى مرتبة الخلوص والاصطفاء في العبودية، فيكون من أسماؤه سبحانه، ومظهراً لعلمه وقدرته. الحقيقة الرابعة: أن الفطرة من الفطر، والفاطر من أسماء الله سبحانه، وقد تواتر في الأخبار الشريفة أن لهذا الاسم مناسبة مع أسم فاطمة عليها السلام، ففي حديث سلمان رضوان الله عليه عن النبي المصطفى صلى الله عليه وآله قال: «يا سلمان! خلقتني الله من صفوة نوره ودعاني فأطعته، وخلق من نوري علياً فدعاه فأطاعه، وخلق من نوري ونور علي فاطمة فدعاهما فأطاعته، وخلق مني ومن علي وفاطمة الحسن والحسين ودعاهما فأطاعاه، فسمانا بالخمسة الأسماء من أسماؤه، الله المحمود وأنا محمد، والله العلي وهذا علي، والله الفاطر وهذه

١ - سورة آل عمران: الآية ٦٨.

فاطمة، ...»^(١) وقد ورد هذا المضمون بطرق العامة أيضاً^(٢).

ولما كانت الفطرة ملازمة للمعرفة الحقة على ما عرفت دل ذلك على أن مفتاح المعرفة وسرّها بيد فاطمة عليها السلام، وأنه الاسم الإلهي الذي بواسطته يلج الطالبون إلى معرفة الملكوت، وهذا ما يشير إليه الحديث الشريف: «هي الصديقة الكبرى، وعلى معرفتها دارت القرون الأولى»^(٣).

فهي مظهر معرفة الله، وقد بلغت غاية المعرفة، ولذا وصفت بالصديقة الكبرى؛ لأنها صدقت بالله وبآياته وعظمته، والصديقة صيغة مبالغة يراد به من يصدق قوله بالعمل دائماً، ووصفت بالكبرى في مقابل من وصفت بالصديقة الصغرى كمریم، إذ قال سبحانه: ﴿وَأُمَّهُ صَدِيقَةٌ﴾^(٤).

ومنطوق الرواية يدل على أن القرون بما لها من أنبياء وأولياء وموحدين دارت في أصل وجودها وفي معارفها على معرفتها عليها السلام، فإن دوران القرون يشمل دوران أفلاكها ونظمها التكوينية، كما يشمل انقضاء زمانها، (ومعرفتها) هنا يحتمل معنيين:

الأول: أنها مصدر، وإضافته إلى فاطمة عليها السلام يفيد أن القرون الأولى دارت على التوحيد والتصديق بالله سبحانه، وهي المعرفة التي صدقت بها فاطمة عليها السلام.

١ - بحار الأنوار: ج ١٥، ص ٩، ح ٩؛ مقتضب الأثر: ص ٦؛ دلائل الإمامة: ص ٤٤٨، ح ٢٨؛

الهداية الكبرى: ص ٣٧٥؛ مصباح الشريعة: ص ٦٣-٦٤.

٢ - انظر فرائد السمطين: ج ١، ص ٤١، ح ٥.

٣ - الأمالي (للطوسي): ص ٦٦٨، ح ٦ بحار الأنوار: ج ٤٣، ص ١٠٥، ح ١٩.

٤ - سورة المائدة: الآية ٧٥.

الثاني: أنها مصدر بمعنى اسم مفعول، والمعنى على معروفة فاطمة دارت القرون الأولى، وهذا المعنى أنسب من الأول، ويساعده الظهور، بل مفهومه، ويتضمن الأول أيضاً، ويفيد أن القرون الأولى دارت على معرفة فاطمة في مقاماتها ومراتبها المعنوية، وواضح أن معرفة فاطمة بمقاماتها الربانية ملازمة لمعرفة التوحيد والنبوة والإمامة، والإقرار لها بالعقيدة، والتسليم بالعمل.

والحديث الشريف ينبه إلى حقيقة خاصة لأهل المعرفة، وهي أن الذين يطلبون المعارف الإلهية والوصول إلى الكمالات السامية في المعرفة لا بد وأن يتمسكوا بفاطمة، ويتوسلوا بها إلى الله سبحانه؛ لأنها باب الله في ذلك؛ لكون اسمها مشتق من اسمه سبحانه الفاطر، أي هو الذي فطر العباد على معرفته، وسيأتيك مزيد تحقيق في هذا المعنى في بحثي النبوة والإمامة إن شاء الله تعالى. والقرون - بضم القاف - الأولى يطلق على معان عديدة، وما يناسب الحديث منها ثلاثة:

الأول: جمع قرن وهو القوم المقترنون في زمن واحد، وفيه قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(١).

الثاني: المدة الزمنية التي تقدر بمائة عام أو ثمانين أو سبعين أو ستين أو أقل على اختلاف الأقوال^(٢)، ولعله يعود إلى المعنى الأول؛ لعدم وجود فائدة من تسمية الزمان المذكور بالقرن لولا تضمّنه للاقتران بين الناس فيه، فإن أصل القرن هو الجمع بين الشئيين، وحيث إن أهل الزمان تجتمع أجيالهم عادة في

١ - سورة يونس: الآية ١٣.

٢ - انظر لسان العرب: ج ١٣، ص ٣٣٣، (قرن)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٩٨، (قرن).

ظرف مائة عام سمي الزمان بذلك من باب إطلاق اسم الحال على المحل، أو الظرف على المظروف.

الثالث: سيّد القوم وأعلاهم رتبة، ويطلق عليه ذلك لأن الأمم تقرن وتقرن بقادتها وأسيادها، وربما تقرأ بفتح القاف ويراد بالقرن النفس؛ لأنها مقترنة بالجسم. وردت هذه المعاني في اللغة^(١) والجمع بينها ممكن، لوجود المقتضي وانعدام المانع. نعم تختلف المعاني في سعة الدلالة وضيقها، فإن على الأول يراد من القرون الأولى الأمم الماضية من الناس كما قال سبحانه: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى﴾^(٢) أي الأقوام التي سبقت وبعثت فيهم الأنبياء، ويكون المعنى أن معرفة فاطمة عليها السلام وحبها كان مفروضاً في شرائع الأمم السابقة، وقد قامت تلك القرون على هذه المعرفة.

وأما على المعنى الثاني فيشمل الأعم؛ لأن الحقبة الزمنية لا تختص بالبشر، بل تشمل الجن وسائر المخلوقات التي تدرك وتشعر ولها إيمان وكفر، وعليه يكون معنى الحديث أن أجيال الموجودات في كل حقبة زمنية دارت على معرفتها عليها السلام.

وأما على الثالث فيكون المعنى أخص؛ لأن سادة الأمم وقادتها هم الأنبياء والعلماء، بل بعض أهل اللغة عرّف القرن بأهل كل مدة كان فيها نبي، أو كان فيها طبقة من أهل العلم^(٣)، فيدل على أن جميع الأنبياء والعلماء كانوا

١ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٨٥٢-٨٥٣، (قرن)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم:

ص ٦٦٧، (قرن)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٧٣٠-٧٣١، (قرن).

٢ - سورة طه: الآية ٥١.

٣ - لسان العرب: ج ١٣، ص ٣٣٤، (قرن)؛ وانظر مجمع البحرين: ج ٦، ٢٩٨، (قرن).

مكلفين بمعرفتها وحبها ﷺ، وعلى ذلك دارت أيامهم وشرائعهم، وربما يكون المقصود أن وصولهم إلى مقام النبوة وبلوغ أهل العلم مراتب العلوم الإلهية يتوقف على معرفة فاطمة لأنها الصديقة الكبرى، فلا يبلغ أحد درجة صدق الإيذان والتصديق في المعرفة إلاّ بواسطتها، ولا تنافي بين المعنيين، كما لا مانع من شمول النص لكليهما.

نعم على المعنى الرابع يكون المراد أن النفوس الأولى مفطورة منذ خلقتها على حبها ومعرفتها، فيدل على أن محبة فاطمة ﷺ والاعتقاد بولايتها ومقامها من الحقائق الفطرية المودعة في قلوب البشر منذ أول الخليفة، وهنا يتضح وجه الملازمة بين معرفة الله ومعرفة فاطمة في أصل التكوين، ومن الواضح أن معرفة فاطمة ملازمة لمعرفة النبي وآله من ذريتها الطاهرة، ولعل قول الصادق ﷺ المتقدم إذ عرف الفطرة بالولاية يشير إلى هذا.

ويتحصل من ذلك: أن المعرفة بأصول الدين وفروعه والمعرفة بالولاية ليست مختصة بقوم دون قوم، بل هي من نصيب جميع الخلق؛ لأنهم فطروا عليها، وبذلك تكون حجة الله سبحانه بالغة على العباد في إيمانهم والتزامهم بالدين واتباعهم لحججه وأوليائه الطاهرين، إلاّ أن المشكلة في طرو الموانع التي تحول دون ظهور هذه المعرفة، أو دون التمسك بلوازمها وآثارها في القول والعمل، ومن هنا تضافرت الروايات والأدعية عن المعصومين ﷺ التي تنص على أن الخالق عز وجل لا يحتجب عن خلقه، إلاّ أن أعمالهم وذنوبهم وآثامهم هي التي تحول دون ذلك، كما أكدت على أن طريق التقوى والعبادة هو المفتاح الذي يزيل هذه الحجب، ويعيد العباد إلى فطرتهم الأولى.

فلو تغلب العبد على الموانع وقهر نفسه ومطامعها الشهوية بحب الله والخضوع إليه والتسليم لأوليائه والتمسك بهم لوضع نفسه في طريق المعرفة الحقة، ووصل إلى الكمال اللائق به، وحظي بمقام القرب من ربه، وتخلق بأخلاقه، والمستفاد من الأخبار الشريفة أن لبلوغ هذه الغاية منازل ومحطات ترويضية كثيرة:

المحطة الأولى: تطهير النفس جسداً وروحاً، لوجود ملازمة بين الطهارة المادية والطهارة المعنوية؛ إذ لا يمكن أن يكون العبد نقياً في قلبه وهو قدر الشكل والمظهر، كما لا فائدة من تنظيف الظاهر دون الاهتمام بتنظيف الباطن، ولذا أمر الباري عز وجل صفيّه وأشرف خلقه بهما معاً، فقال:

﴿وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ ۖ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾^(١).

وفي الأخبار الشريفة أن من أخلاق الأنبياء التنظيف^(٢)، وفي النبوي الشريف: «تنظّفوا بكل ما استطعتم، فإن الله تعالى بنى الإسلام على النظافة، ولن يدخل الجنة إلا كل نظيف»^(٣) وإطلاقها يشمل النظافتين معاً، وقد وضع النبي والأئمة عليهم السلام منهاجاً مفصلاً للنظافة في جميع جوانب الحياة جمعت كتب الآداب والسنن لما له من أثر بالغ على سمو الإنسان وعلو مراتبه في شخصيته الدنيوية ومعارفه الربانية، وقد وضع لكل عضو من أعضاء الجسد نظافة خاصة، ولما يقابلها من الروح نظافة خاصة أيضاً، فالسواك مثلاً

١ - سورة المدثر: الآيتان ٤-٥.

٢ - تحف العقول: ص ٤٤٢.

٣ - الجامع الصغير: ج ١، ص ٥١٧، الرقم ٣٣٦٩؛ كنز العمال: ج ٩، ص ٢٧٧، ح ٢٦٠٠٢؛ فيض القدير: ج ٣، ص ٣٥٥، ح ٣٣٦٩.

ينظف الفم، والصدق في القول ينظف اللسان، والماء ينظف اليد الجارحة، والأمانة تنظف اليد الجانحة، وهكذا فضلاً عن النهج التجميلي الذي أكدته النصوص من العطر ولبس الملابس الجميلة ونحوها.

وأما التطهير الباطني فيتلخص منهاجه بالمراحل الأربعة المعروفة، وهي التخلية والتحلية والتزكية ثم التجلية، وواضح أن سواد القلب وكدورة النفس والفتنة هي قذارات معنوية وأرجاس شيطانية تحول دون سمو الإنسان وبلوغه مدارج الكمال، وقد ورد في النبوي الشريف: «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت»^(١) ورواية أخرى تنص على أن العروج في الملكوت يتوقف على ولادة الإنسان مرتين، والمهم منها الولادة الثانية، وهي الانسلاخ من موانع الجسد وقذارته^(٢).

فتلخص مما تقدم: أن طالب المعرفة لا يصل إلى مطلوبه دون أن يهتم بتطهير جسده وتطهير قلبه ونفسه، ولذا عليه أن يتمسك بالأحكام الشرعية، وبهذا يتضح بطلان دعوى الصوفية وأمثالهم الذين خدعهم الشيطان فتركوا الشريعة بدعوى الوصول، أو دعوى أنها ظاهر الإنسان والمهم الباطن، فإنه لا يمكن للإنسان أن يكون طاهراً سائراً في طريق المعرفة دون التمسك بالشرعية وأحكامها.

فما شرّعه الله من أحكام كفيلة بتطهير الظاهر والباطن، كما يتضح أهمية التمسك بالأخلاق وحسن المعاملة في مختلف جوانب الحياة؛ لما لها من أثر في

١ - رسائل الشهيد الثاني: ص ١٣٨؛ بحار الأنوار: ج ٥٦، ص ١٦٣؛ ج ٦٧، ص ٥٩، ح ٣٩.

٢ - انظر الحكمة المتعالية: ج ٥، ص ٢١٨؛ شرح فصوص الحكم: ص ٣١٥.

تطهير الباطن؛ إذ لا يمكن للعبد أن يكون عارفاً بربه مع سوء الخلق، وبهذا يتضح الغاية من قول المصطفى ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(١).

باعتبار أن البشر مفطورون على حسن الأخلاق، إلا أن الموانع تحول دونها، أو توجب القصور في آثارها، ولا تنهض لبلوغ المكارم إلا إذا صقلت وهذبت الاطباع والملكات، وهذا الصقل والتهديب يتوقف على وجود نظام ومنهج تقرره الشريعة، ويرشد إليه الأنبياء ﷺ.

المحطة الثانية: التقييد بالتقوى، فإن التقوى هي الضابطة الحقيقية التي تكشف عن صدق العبد في حبه وطلبه للمعرفة وذكره لربه وعدم الغفلة عنه، ومن هنا أكدت الأخبار على أن العمل القليل مع التقوى خير من العمل الكثير بلا تقوى كما ورد في رواية المفضل عن أبي عبد الله الصادق^(٢) عليه السلام، بل نص الكتاب العزيز على أن الله سبحانه لا يقبل من العبد عملاً من دون تقوى، فقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾^(٣).

ومن الواضح أن المعرفة وبلوغ الكمال أثر للعمل، وهذا الأثر يلزم العمل المقبول؛ لما عرفت من أن المعرفة الإلهية لطف من الله وفيض رباني ينزل على المحل القابل، ولا يصل العبد إلى هذا المستوى دون عمل مقبول؛ بداهة أن العمل غير المقبول له صورة العمل لا واقع العمل، ولذا لا يظهر له أثر، ومن هنا وردت الأخبار بأن بعض الصائمين ليس لهم من صيامهم

١ - مسند الرضا عليه السلام: ص ١٣١؛ مكارم الأخلاق: ص ٨.

٢ - انظر الكافي: ج ٢، ص ٧٦، ح ٧.

٣ - سورة المائدة: الآية ٢٧.

إلا الجوع والعطش^(١)، وبعض الحجيج لهم ضجيج وعجيج ولا يعدو من الحجيج^(٢)، وبعض التالين للقرآن القرآن يلعنهم^(٣).

وواضح أيضاً أن صحة العمل ليس لها تأثير كبير في قبول العمل، بل صدق النية والإخلاص والتوجه القلبي، فإن الباري عز وجل قد يقبل من الجاهل القاصر عملاً ناقصاً إذا اشتمل على خلوص النية، ولا يقبل من العالم عملاً صحيحاً في أجزاءه وشرائطه لخلوه من الإخلاص، وهنا نؤكد حقيقتين:

الحقيقة الأولى: أن لكل عمل ظاهراً وباطناً، وباطن العمل يشكله صدق النية والإخلاص والانقطاع إلى الله سبحانه وإن كان هذا العمل من قبيل الطعام والشراب والنكاح والسفر والاستجمام، وذلك إذا أداه العبد بقصد الطريقية إلى تربية الروح وتقوية الجسد على العبادة، أو التربية والتعليم، ومن هنا يصح الإتيان بجميع الأعمال وإن كانت في نفسها توصلية أو تقتضيها الضرورات المعيشية بقصد القرية فتكون عبادة، وبهذا يمكن للعبد أن يوظف جميع أوقاته وأعماله ولذاته في طريق حب الله ومعرفته وطاعته، فليس سلوك طريق العبودية والمعرفة يتوقف على حضور المساجد والسهر والقيام في الأسحار والاعتكاف والمواظبة على الصيام ونوافل الصلوات فقط، بل يمكن لمن يتعذر عليه ذلك أن يسخر نفسه في سبيل العبودية والطاعة إذا نوى أعماله لله سبحانه، واستحضره في كل مكان وزمان، فلا تنافي بين الدين

١ - رسائل الشهيد الثاني: ص ١٥٢.

٢ - مختصر بصائر الدرجات: ص ١١٢.

٣ - رسائل الشهيد الثاني: ص ١٥٢.

والدنيا والتقوى وأداء الوظائف المعيشية.

ومن هنا نلاحظ أن عباد الله المخلصين - بل أشرفهم كرسول الله وأمير المؤمنين عليه السلام - عاشوا مع الناس، وخاضوا الجهاد في سبيل الله، وكونوا دولة، وحكموا بين الناس؛ لأن ذلك كله مما أراده الباري عز وجل، وبهذا يتضح وجه الوهم في قول البعض بأن من يريد المعرفة لابد وأن يهجر الناس، ويعتزل الوظائف الحيوية، وأن لا يمارس إدارة دولة، ولا يأمر بالمعروف، ويتفرغ للصلاة والعبادة فقط، ولذا نصت الأخبار بأن لا رهبانية في الإسلام^(١)، فإن السياسة والاقتصاد وإدارة الدولة والمجتمع هي الأخرى من الإسلام، ويمكن للعبد أن يخوضها في سبيل الله، ويستحضر ربه فيها، فيقيم حدوده، ويطبق أحكامه، وبواسطتها يبلغ درجات عظيمة من مراتب المعرفة والعبودية كما ضرب لذلك مثال يوسف وسليمان والمصطفى محمد عليه السلام في القرآن الكريم، كما ضرب لغير المعصوم مثال ذي القرنين الذي ملك شرق الدنيا وغربها، ووظف دولته في رضا ربه.

الحقيقة الثانية: أن التقيد بالتقوى لا يتحقق إلا بالتقيد بها في الظاهر والباطن، وقد نصت الأدلة على أن الالتزام بها معاً يوصل العبد إلى مراتب عالية من المعرفة تظهر على العبد في بعدين:

الأول: بعد العلم والمعرفة؛ إذ قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^(٢) والآية دالة على أن التعليم هنا لطف إلهي خاص يشمل العبد المتقي،

١ - دعائم الإسلام: ج ٢، ص ١٩٣، ح ٧٠١؛ الخصال: ص ١٣٨، الحاشية.

٢ - سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

ومنطوقها يتضمن جملة خبرية تؤكد حصول التعليم مع التقوى.

ولعل عدم تحديد كيفية التعليم لإفادة وقوعه بمختلف الصور كالإلهام والنكت في القلب، أو الوحي أو الشهود والفطرة ونحو ذلك، وهو ما تقتضيه الحكمة لاختلاف مستويات العباد في التقوى، فيوجب اختلاف طرق التعليم أيضاً.

والثاني: التخليص من الفتن المضلة التي تخرج العبد من العبودية، سواء كانت مكائد شيطان أو سلطان ظالم أو فتن أهل الدنيا، وهو لطف وعناية إلهية خاصة تنال المتقين من العباد؛ إذ قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۚ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾^(١) فإن المخرج هنا يشمل الخلاص من كل ضيق يكبل العبد في قيوده، مضافاً إلى زيادة الرزق الذي يخرج العبد من ضيق المعيشة.

وفي آية أخرى ينص على أن الإخراج يتحقق بنحو من التسديد الإلهي والتعليم؛ إذ وصفه بالفرقان. قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا ظَاهِرًا عَلَى قُلُوبِكُمْ يَفْرُقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَقَدْ أُطْلِقَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ اسْمَ الْفُرْقَانِ لِأَنَّهُ يَحْمِلُ هَذِهِ الصِّفَةَ؛ إِذْ يَفْرُقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِي الْإِعْتِقَادِ، وَالصِّدْقِ وَالْكَذْبِ فِي الْمَقَالِ، وَالصَّالِحِ وَالطَّالِحِ فِي الْأَعْمَالِ^(٢)، وبذلك يظهر أن التقوى توجب نورانية القلب بحيث يرى الأشياء والحقائق

١ - سورة الطلاق: الآية ٢-٣.

٢ - سورة الأنفال: الآية ٢٩.

٣ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٣٤، (فرق).

معاً، فيكون العبد عارفاً بربه، متجللاً بأنواره، ومتحلياً بصفاته.

ونلفت النظر إلى أن بلوغ هذه الرتبة ليس بالأمر السهل أو الهين، بل هو في غاية الصعوبة، ويتوقف على مستوى عال من الالتفات والمجاهدة النفسية والجسدية، ولذا قال سبحانه: ﴿مَنْ يَتَّقْ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١) بدهة أن التقوى تحتاج إلى مستويات عالية من الصبر والتحمل، ليس فقط على ترك الكبائر من الذنوب، بل على اجتناب الصغائر وقبائح الأعمال وإن لم تكن من الآثام؛ بدهة أن الآثار السيئة والحجب الروحية هي عبارة عن آثار ونتائج للأعمال، وليست حواجب اعتبارية؛ لما مر وسيأتي تفصيله في بحث المعاد من أن جزاء العمل ملازم له، وهو صورة باطنية له، فإن كان خيراً فخير، وإن كان شراً فشر، فالطاعة توجب جلاء ونوراً في القلب، وتوجب إفاضة علم يقيني، والمعصية توجب ظلمانية تحجب اليقين، وتوقع صاحبها في الشك والنفاق أو الشرك.

المحطة الثالثة: الانقطاع والعبودية، ويراد بها تحلّص العبد من كل ما يشغله عن ربه، وتحرره من سلطة الأغيار عليه، فإنه لا يمكن أن يكون الإنسان عبداً لله منقطعاً إليه وهو محب لنفسه، أو مشغول بالدنيا ومأسور لذاتها ومغرياتها، أو متوجه إلى الناس طامع بما في أيديهم، وواضح أن هذه المحطة هي مكملة للمحطتين السابقتين؛ إذ لا يمكن أن تتحقق في العبد تقوى تامة من دون انقطاع إلى الله وانقطاع عن غيره، كما لا يمكن أن يكون العبد طاهراً في قلبه وروحه وهو منجذب إلى الشهوات ومستعبد للشيطان.

نعم جعل الباري عز وجل للانقطاع إليه ميزاناً يدرکه الجميع، ولا يتفاوت فيه عالم أو جاهل، فيكون حجة بالغة تسقط الأعاذير، وهو الانقطاع إلى الرسول وعترته عليهم السلام، فإن التوجه لهم والانقطاع إليهم والأخذ منهم كل ما يتعلق بديننا ودنيانا، وهو مظهر الانقطاع إلى الله سبحانه، فالخضوع لهم هو خضوع لله، والطاعة لهم هي طاعة لله، والانقطاع إلى غيرهم هو انقطاع إلى الهوى والشيطان.

فالعبودية الحقيقية لا تتحقق دون حب النبي وأهل بيته عليهم السلام واتباعهم في القول والعمل، والانقطاع عن غيرهم، ومن هنا قال سبحانه: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢) وبهذا يتضح دور التولي والتبري في العبودية، فإن العبودية الحققة لله لا تتحقق بمجرد حب النبي وأهل بيته عليهم السلام كما يقوله بعض المسلمين، بل التولي يتحقق بالطاعة والاتباع لهم في القول والعمل، والتخلي عن غيرهم؛ إذ لا يعقل أن يجتمع في قلب العبد حبان: حب النبي وأهل بيته عليهم السلام وحب من عاداهم وظلمهم؛ لأنه من قبيل جمع النقيضين، كما لا يعقل أن يتبع العبد النبي ويتبع من خالفه وحاربه.

وبذلك نخلص إلى أن المعرفة الحققة تتحقق بالعود إلى الفطرة وتصفيتها من الكدورات والموانع الروحية، وهذه التصفية تمر بمحطات ثلاث متتالية لابد وأن يسلكها العبد حتى يصل إلى المطلوب.

١ - سورة النساء: الآية ٨٠.

٢ - سورة النساء: الآية ٥٩.

المطلب الثالث: معرفة الله باللب

اللب خالص كل شيء وصافيه، وهو في الإنسان جوهر العقل وخصايته؛ لأنه العقل المجرد عن الشوائب والأوهام، وإنما سمي لباً لأنه خالص ما في الإنسان، وعليه فالعقل أعم من اللب؛ إذ كل لب عقل وليس كل عقل لباً^(١)، ومن هنا علق الله تعالى المعاني والأحكام التي لا يدركها عموم الناس عادة على إدراكها من قبل ذوي العقول الزكية، ووصفهم بأولي الألباب.

فإن العقل في اللغة هو الحبس^(٢)، وإنما أطلق على آلة التفكير في الإنسان عقل لأنه يحبس صاحبه عن ذميم القول وقبيح العمل، كما أنه جوهر مضيء يري صاحبه المنافع والآلام، ويحبسه على جذب الأولى ودفع الثانية، وليس كل ما يحكم به العقل يفيد اليقين، بل بعضه يفيد القطع، وهو يجتمع مع الجهل المركب؛ إذ ليس كل قطع مصيباً للواقع، وبعضه قد يكون ظنياً لمداخلته بما يوجب الشك أو الوهم بما يمنع من حصول القطع.

ومن هنا يختص العقل بالعلوم الحسولية؛ لتوقف الحكم فيه على

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٣٣، (لب)؛ بصائر ذوي التمييز: ج ٤، ص ٤١٤، بصير (٤).

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ٦٤٧، (عقل)؛ وانظر لسان العرب: ج ١١، ص ٤٥٨، (عقل)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٤٢٥، (عقل).

الاستدلال والمقدمات التصورية، بخلاف اللب فإنه يدرك الحقائق الغيبية بنحو اليقين، ولذا يختص بذوي العقول الزكية التي تنظر إلى الأمور بالبصيرة ورؤية القلب، وهو من الحكمة التي أشار إليها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(١).

فقد نسب منهم هذه الحقيقة إلى ذوي الألباب، ووصفهم بالتذكر، وذلك لأنهم بمقتضيات فطرهم ونفوسهم الطاهرة يدركون الحقائق، ولكن ربما يتلون ببعض الحجب والموانع، لكنهم سرعان ما يعودون منيبين متذكرين، وتؤكد الشواهد أن ذوي الألباب لم يذكرهم القرآن إلا بصيغة الجمع، وقد أضاف هذا الوصف إلى طائفة خاصة من الناس لا جميعهم، وهم أهل التقوى وصفاء القلب والراسخون في العلم.

ولم ينسب اللب إلى الكفار والعصاة والمنافقين؛ لأنهم بسبب انغماسهم في مغريات الدنيا وأطماعها عميت بصائرهم فقصرت عقولهم عن إدراك المعاني بعيداً عن الحس. قال تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢) وقال عز وجل: ﴿وَتَكَرَّوْا فَيَأْتِكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ نَفْسٍ مِّنْ سَفَهٍ مُّبِينٍ﴾^(٣).

وعلى هذا يتضح الفرق بين ذوي العقول وذوي الألباب، فإن ذوي العقول هم من يعتمد على العقل في المعرفة، ولا يعتمدون على القلب، وبالتالي فإن علومهم حصولية لا لدنية، فذوو العقول يستخدمون التفكير

١ - سورة البقرة: الآية ٢٦٩.

٢ - سورة آل عمران: الآية ٧.

٣ - سورة البقرة: الآية ١٩٧.

والمنطق والبرهان للوصول إلى المعرفة، بينما يستخدم ذوو الألباب تهذيب الاطباع والملكات وتنزيه الباطن وتصفية القلب طريقاً إليها؛ لأن المعرفة نور إلهي يهبه الله سبحانه ويفيضة على قلب من يحب من عباده، بينما هؤلاء يعدونها قوى للنفس بها تتمكن من إدراك الحقائق^(١)، وشتان بين المنهجين. نعم إذا خلص العقل صار لباً وانعكس نوره في القلب، وهذه جهة الاشتراك بين العقل واللب، وقد كشف القرآن عن وجود طريق خاص لمعرفة الله سبحانه عده نهجاً لذوي الألباب يتقوم بثلاثة أركان هي:

١- الذكر ٢- الفكر ٣- الاستحضار وعدم الغفلة

وقد أشار إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطُلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ^(٢) وقد ورد ذكر أولي الألباب فيما يقرب من ستة عشر موضعاً كلها مقرونة بالمدح والثناء والتعظيم، وقد وصفهم تعالى في هاتين الآيتين بأوصاف تطرد الاغيار عنهم وتجمع الأفراد.

الصفة الأولى: أنهم يذكرون الله تعالى في جميع حالاتهم وأحوالهم لا يفترون عن ذكره ولا يغفلون حتى في حالة نومهم واضطجاعهم على جنوبهم، فالحضور عندهم صفة ملازمة، ومن الواضح أن الذكر بمعناه الخاص لا يصدق إلا مع حضور القلب والخضوع والخشوع والإنابة، وإلا كان الذكر

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٢٠، (عقل).

٢ - سورة آل عمران: الآية ١٩٠-١٩١.

اللفظي لقلقة لسان، والذكر العملي كالصلاة حركات جارحية لا تشتمل على حقيقة الذكر.

وإنما خص القيام والقعود وعلى جنوبهم بالذكر لأن الإنسان لا يخلو من واحدة من هذه الحالات، ومن كانت هذه صفته لا بد وأن يكون إنساناً ملكوتياً جعل الكمال والجمال الإلهي نصب عينيه، وصير الوصول إليهما غاية ومطلوبه.

ومن كانت هذه صفته فإنه لا بد وأن يصل إلى المطلوب؛ لأن الفيض الإلهي يصيب كل من له قابلية واستعداد له، وقد وعد سبحانه عباده بقوله: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾^(١) والذكر هو الالتفات الفعلي إلى الشيء، وذكر الرب سبحانه لعباده يتحقق بإظهار أثر الذكر عليهم حسب قاعدة خذ الغايات واترك المبادئ، ومعنى ذلك أن يصير الباري عبده مظهراً لذكره، ومن هنا سمى نبيه المصطفى ذكراً في قوله: ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾^(٢) لأنه الآية الكبرى التي تجسدت فيها صفات الكمال والجلال الإلهي. هذا النحو من الذكر يعبر عنه في المصطلح المعرفي بالحضور والتوجه، وتؤكد الآية وجود ملازمة بين ذكر العبد وذكر الرب، وأن العناية الإلهية بالعبد تبتدئ من عناية العبد نفسه ورغبته واختياره، ولذا قال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ وفي ذلك بيان لقاعدة مهمة في المعرفة والوصول.

الصفة الثانية: أنهم يتفكرون في الخلق والتكوين، ويتخذون الآيات الكونية

١ - سورة البقرة: الآية ١٥٢.

٢ - سورة الطلاق: الآيتان ١٠-١١.

مرآة تعكس كمال الخالق وجماله فتزيدهم ذكراً ومعرفة، والفعل المضارع: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ يفيد الدوام والاستمرار، وقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ﴾ لا يفكرون، لبيان أن تفكيرهم ليس سطحياً بسيطاً، بل عميقاً يتوغل إلى عمق الأشياء لفهم الحكمة من وجودها.

وتدل الآية المباركة على أن الفكر إذا لم يستند على اللب فإنه قد لا يوصل صاحبه إلى الحقيقية، بل قد يكون عرضة للضلال، ومن هنا ضلت عقول الكثيرين الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض، ويغوصون في أسرارها وعجائبها مستندين على قواعدهم العقلية وعلومهم الكسبية كالماديين والسوفسطائيين وبعض الفلاسفة والمتكلمين وبعض علماء الفلك والفيزياء والكيمياء وغيرهم، فلم يهتدوا إلى الحق، بل ظلوا غافلين عن الحقيقة، واقتصر ما يعلمونه على بعض المعارف الظاهرية، وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن المعرفة العقلية تغاير المعرفة اللبية، فإن أهل العقل ينظرون إلى ظواهر الأشياء من دون أن يلتفتوا بقلوبهم إلى حكمتها وغايتها الربانية، كما أنهم ينظرون إلى الحوادث والمخلوقات بميزان النظام العام الخاضع لقانون الأسباب والمسببات، بينما ذوو الألباب يرونها من آيات كمال الخالق ومظاهر علمه وقدرته وحكمته.

وتشير الآية المباركة أن الفكر يوصل ذوي اللب إلى المعرفة بالطريق الإلهي، والتفكر في خلق السماوات والأرض وفي اختلاف الليل والنهار لا بد وأن ينتهي بهم إلى اليقين بحدوثها؛ لأن التفكير لم يتعلق بذات السموات والأرض، ولا في ذات الليل والنهار، بل تعلق بالخلق والاختلاف، وكلاهما حادثان، وكل حادث يحتاج إلى محدث، والمحدث هو الله سبحانه، كما أن

تفكيرهم في النظم والإبداع والغور في أسرار السماوات والأرض وعجائبها لا بد وأن ينتهي إلى أن خالقها عليم قادر حكيم، وبهذا يتوصل ذوو الألباب إلى كمال الخالق وجماله.

الصفة الثالثة: الحضور والخضوع، فإن ذوي الألباب إذا تفكروا في الآيات والعلامات وأدركوا بعض وجوه الكمال والعظمة فيه لا بد وأن يهتدوا إلى أن هناك رباً خالقاً ومكوناً لها لم يخلقها باطلاً، بل هناك غاية وحكمة تقف وراءه، كما يدركون بأن وحدة النظم والإبداع فيها تدل على أن ربها وخالقها واحد، وهو الذي خلقهم وسواهم، فلذا يلجأون إليه سبحانه خاشعة قلوبهم، مدعنين إليه، قائلين بلسان الحال أو المقال: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(١).

ولعل المناسبة بين إقرارهم بالخالق وحكمته وبين سؤالهم الوقاية من النار تعود لوجهين:

أحدهما: أن المراد من النار هنا نار الجهل والضلالة التي تنتهي بالعباد إلى الكفر والشرك ونحوهما، وتسوقهم إلى النار، فالعلاقة بين الجهل والضلالة وبين النار هي علاقة السبب والمسبب، فيكون السؤال للخلاص من السبب بلسان الخلاص من المسبب، وواضح أن الدخول في النار هو من أشد أنواع الخزي والذل، ولذا قالوا: إن من أدخلته النار فقد أخزيت^(٢)، لأن دخول النار في نفسه هو طرد من رحمة الله، وإبعاد للعبد عن لقاء الله سبحانه وإن

١ - سورة آل عمران: الآية ١٩١.

٢ - وهي الآية ١٩٢ من سورة آل عمران: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾.

لم يحرق بالنار لأن عذاب الفراق لذوي الألباب أشد من العذاب الجسماني. ومن هنا نلاحظ أن العالم أكثر صبراً وتحملاً في سبيل الله من الجاهل، وأن الأنبياء والأولياء أشد صبراً على الأذى في جنب الله، وقد ورد في دعاء أمير المؤمنين عليه السلام: «هبني صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك؟»^(١) وهذا منطق العارف المحب لا من لم يذق طعم المعرفة ولا حبها.

ثانيهما: أن المراد من النار هي نار الآخرة، وحيث إنهم يعلمون بأنها مصير كل فاعل للسيئات فإنهم طلبوا أن يوفقهم الباري لأن يعملوا بالمعرفة، ويتمسكوا بنهجها في الطاعة والخضوع واجتناب المعاصي ليحشروا في زمرة العارفين به، العاملين لأجله، لا العارفين العاصين من الذين قال عنهم الباري عز وجل: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾^(٢) وهذا الدعاء من مقتضيات المعرفة والإيمان، فإن المؤمن العارف متيقن بأن كل مصير يلاقه هو من توفيق الله وعنايته، ولولا ذلك لم يوفقوا لمعرفة ولا عمل صالح ولا دخول جنة، ولذا قالوا: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ﴾^(٣).

وتضمنت الآيتان المباركتان عدة حقائق أخرى:

الحقيقة الأولى: أن التفكير الممدوح الذي يوصل صاحبه إلى الغاية هو التفكير في آيات الله سبحانه ومظاهر آلائه وكماله في أفعاله، لا التفكير في ذاته

١ - تفسير الأمثل: ج ٢٠، ص ٣١.

٢ - سورة النمل: الآية ١٤.

٣ - سورة آل عمران: الآية ١٩٢.

ولا صفاته التي هي عين ذاته؛ لأن التفكير فيهما لا يزيد صاحبه إلا تحيراً، وربما يوقعه في الضلالة؛ لاستحالة أن يحيط المحدود باللامحدود، ولذا ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾^(١) أنه إذا انتهى الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا^(٢).

وفي رواية أخرى: «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق»^(٣) وفي أخرى: «تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تتفكروا في الله تعالى»^(٤).

وفي ذلك ضابطة هامة تميّز التفكير الموصل إلى الهداية والآخر الموصل إلى الضلال، كما يتضح بعض السر الذي يجعل المشرك مشركاً والموحد موحداً مع أن كليهما عاقل، وربما يريد المعرفة ويطلبها.

ومن هذا وقع جمع غير قليل من الحكماء والعرفاء والمتكلمين فضلاً عن الطبيعيين والماديين في شطحات كبرى في العقيدة، كما اتضح المقصود من الأحاديث الشريفة الحاثثة على التفكير والتي فضلت التفكير على العبادة، بل بعضها جعل ساعة واحدة من التفكير يعادل سبعين سنة عبادة^(٥) كما ورد عن المصطفى ﷺ، والسبعون سنة هو المعدل الوسطي لعمر الإنسان، وكأنها تريد أن تثبت أن تفكير ساعة واحدة خير من عبادة العمر كله، فإنها ناظرة إلى التفكير في آيات الله في خلقه لا في ذاته، ولذا توصل الإنسان إلى المعرفة

١ - سورة النجم: الآية ٤٢.

٢ - تفسير القمي: ج ١، ص ٢٥؛ ج ٢، ص ٣٣٨.

٣ - الجامع الصغير: ج ١، ص ٥١٤، الرقم ٣٣٤٦؛ كنز العمال: ج ٣، ص ١٠٦، ح ٥٧٠٦.

٤ - النهاية في غريب الحديث: ج ١، ص ٦٣.

٥ - عوالي اللآلئ: ج ٢، ص ٥٧، الهامش.

التي هي الأخرى غاية للعبادة، فربما يسلك العبد طريق العبادة دون تفكير، وقد يصل في عبادته إلى بعض المقامات المعنوية فيكون محلاً لإفاضة بعض الأنوار الإلهية عليه، وربما لا يصل فيحرم من كل ذلك، وربما يسلك طريق التفكير والتدبر فيصل في خلال ساعة إلى ما يصل إليه العابد في سبعين سنة، وهذه حقيقة يشهد بها العقل والوجدان والبرهان، ولذا صار فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم، وكفضل رسول الله ﷺ على أمته، بل في الكافي عن معمر بن خلاد قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: «ليس العبادة كثرة الصلاة والصوم، إنما العبادة التفكير في أمر الله عز وجل»^(١).

نعم ليس كل تفكير يوصل إلى الحقيقة، وإنما الذي يتقيد بالضوابط الصحيحة، ومن هذه الضوابط استعمال اللب في الفكر بعيداً عن الأوهام والخيالات، واستعانة العبد بالهداية الربانية والتوفيق الإلهي، والأعتد على ما ورد عن النبي ﷺ وأهل بيته لا عن كل أحد، فإنهم منبع العلم والحكمة، ومحال معرفة الله، وكل معرفة لا تنتهي إليهم فهي مقرونة بالجهل والوهم، بل قد تكون من إحاء الشيطان، ولذا نهى الشرع عن النظر والتفكير في بعض القضايا وحدّر منه، كالتفكير في ذات الخالق، أو التفكير استناداً إلى تقليد الرجال، أو الأخذ من أفواههم، أو الاستناد إلى الظنون الشخصية ونحوها؛ لأنه يبتني على وهم باطل، وسمي في بعض الأخبار بالشيطنة والنعراء؛ لأنها من إحاء الشيطان؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِرُؤُوسِ أُولَآئِهِمْ

١ - الكافي: ج ٢، ص ٥٥، ح ٤.

لِيُجِدَ لَكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١﴾ وفيها دلالة على أن الغفلة تجعل العبد في مصائد الشيطان فيحجبه بالظاهر عن الباطن، وبطعام الجسد عن طعام الروح، ويجادله بإلقاء بالوساوس في نفسه، ولذا عدت الآية من يطيعه من المشركين وهو من الشرك العملي؛ بداهة أن الإيمان الكامل عقيدة وعمل وليس مجرد التصديق.

الحقيقة الثانية: أن لأولي الألباب نهجاً خاصاً في المعرفة يغاير النهج المتبع عند باقي الناس، فإنهم ينظرون في آيات الله سبحانه، ويتدبرون في مظاهر جماله وكماله فيها، ويستفيدون منها معرفة أو عبرة، وأما سائر الناس فلا حظ لهم منها إلا المناظر والأشكال والصور الجميلة والألوان الزاهية والبهجة، أو لذة الطعم ونحوه، فالشكل الظاهر عند سائر الناس هو غاية معرفتهم، بينما رؤية الجمال والكمال هو غاية أهل اللب، وهذه سمة لا يحظى بها إلا من أشرق في قلوبهم نور الله سبحانه، وهداهم إليه.

وأما المنطقية قلوبهم فلا يدركون هذه الحقيقة، ولذا قد تجد الكثير من حملة الشهادات العلمية والخبراء والأفاضل في العلوم والمعارف الدنيوية عجزوا عن بلوغ المعرفة الإلهية، وقصروا عن إدراكها، والمشكلة في القلب والنهج.

فإن الذكر هو الدليل الذي يأخذ ذوي الألباب إلى المعرفة؛ بداهة أن من استحضر ربه في جميع أحواله وتفكر وتذكر فإنه سيشاهد آثار عظمته في كل شيء، وأن كل ما سواه هو من فيض رحمته، فلا يملك إلا أن يكون منجذباً إليه، وقلبه مشغولاً بحبه وطاعته وكسب رضاه، وهذا من شأنه أن يزيد في

قابليته واستعداده لنيل الفيوضات الإلهية وفيكون دائماً في خضوع وخشوع وزيادة في المعرفة، وانغمار في العبودية، بخلاف من اكتفى في نظره بمظاهر الأشياء ولم يتفكر في خلقها، ولم يتدبر غاياتها ووجود الحكمة فيها، فإنه لم يتجاوز علمه الظاهر مهما بلغ من السعة، ولذا ذمهم الباري عز وجل بقوله: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰفِلُونَ﴾^(١) فالفرق بين المعرفة بالعلوم الدنية والحضورية غير المعرفة الحاصلة بالعلوم الحسولية؛ بدهاء أن الأول ملازم للحضور والرقابة والتوجه، بينما الثاني قد يتلازم مع الغفلة والسهو والنسيان.

الحقيقة الثالثة: أن الآية نصت على أن أولي الألباب يذكرون الله قياماً وقيوداً وعلى جنوبهم، وهذا الوصف هو الذي يجعلهم مقرّين عند الله، تظهر عليهم آثار جماله وكماله، وواضح أن المقصود ليس الحالات الجسدية لهم بأن يكونوا في حالة قيام أو حالة نوم أو قعود؛ لعدم وجود فائدة تترتب على ذلك، وإنما المقصود بيان طريقين للذكر:

الأول: طريق الذكر النفسي، بأن يكونوا دائماً في حالة ذكر فلا يغفلون أبداً، وعدم الغفلة يوجب الانقطاع إلى الله سبحانه، فيشملهم بمواهبه وعطاياه، ويزيدهم نوراً ومعرفة.

الثاني: طريق الذكر العملي، بأن يسخّروا أنفسهم في أداء واجبات الطاعة ووظائف العبودية من صلاة وصيام، وقضاء حوائج المؤمنين، وتعظيم شعائر الله، والكمد على العيال، وحسن التبعل للمرأة، والمجاهدة في تربية

الأولاد، وتعليم الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن كل عمل يقوم به العبد منبعثاً عن الأمر الشرعي كالعبادة، أو قصد فيه الباري عز وجل كالأمور التوصلية، أو يعد من محاسن الأخلاق والفضائل الإنسانية والدينية يكون من ذكر الله، فليس المقصود بالذكر اللفظ الخاص أو الأعمال العبادية الخاصة، بل كل أعمال العبد يمكن أن تكون ذكراً.

ومن هنا نصت الأخبار على أن الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله^(١)، وأن الكاسب حبيب الله^(٢)، وأن جهاد المرأة حسن التبعل^(٣)، ومن سعى في حاجة أخيه المسلم فكاننا عبد الله عز وجل تسعة آلاف سنة صائماً نهاره قائماً ليله^(٤) وأن استنزال الرحمة الإلهية يتم بإضمار الرحمة للناس، وأن دفع الأذى والضرر عن المسلمين من الصدقة المقربة إلى الرب وهكذا.

وبهذا يتضح أن معرفة الله وسلوك طريق المحبة والعبودية لا يتنافى مع العيش الحلال، كما أن الدنيا عند ذوي الألباب طريق للمعرفة وزيادة القرب ونيل الدرجات الرفيعة؛ إذ لا تنافي بين حب الدنيا وحب الله إذا جعل الأول وسيلة للثاني، وإنما التنافي في أن يجعل حب الدنيا غاية في نفسه.

الحقيقة الرابعة: تضافرت الأخبار في أن هاتين الآيتين من مفاتيح المعارف الإلهية، بل حكي عن جمع من أهل السير والسلوك أنها من أهم الآيات

١ - فقه الرضا عليه السلام: ص ٢٠٨ ح وانظر الهداية: ص ٦٠؛ المقنع: ص ٣٦١.

٢ - مصباح الفقاهة: ج ٣، ص ٧٩٣؛ تفسير الألوسي: ج ٢٠، ص ١٠٩.

٣ - الكافي: ج ٥، ص ٩، ح ١؛ الخصال: ٥٨٦-٥٨٧، ح ١٢؛ من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ٤١٦، ح ٥٩٠٤.

٤ - من لا يحضره الفقيه: ج ٢، ص ١٩٠، ح ٢١٠٨.

الواردة بهذا الشأن^(١)، ولذا ورد الذم والتهديد لمن لم يتدبر في مضامينها، ويجني آثارها وبركاتها، ففي مجمع البيان عن النبي ﷺ أنه لما نزلت قال ﷺ: «ويل لمن لا كها بين فكيه ولم يتأمل فيها»^(٢) وفي رواية أخرى قال ﷺ: «ويل لمن قرأ الآية فمسح بها»^(٣) أي قرأها بالعين الباصرة لا بعين القلب والبصيرة، ولعل تهديد العباد وذمهم على عدم التدبر فيها يعود لوجهين:

أحدهما: أن بلوغ المعرفة والتوحيد متوقف على تأمل في مضمونها؛ فإذا قرأها العبد دون تفكير لم يبلغ التوحيد، ولم تكتمل معرفته فيستحق الذم.

ثانيهما: أن لقراءتها مع عدم التأمل والتدبر فيها يجرم العبد من فيوضات إلهية كثيرة كأثر وضعي لقراءة هذه الآيات الشريفة، أو كعطاء إلهي وهبة رحمانية جعلها البارئ لم يتدبر فيها، فإذا قرأها العبد دون تدبر يكون قد حرم نفسه من هذا العطاء الإلهي الوفير فيستحق الذم والعقوبة.

ولا مانع من توفر كلا الوجهين لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وتؤكد رواية معاوية بن وهب حيث قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول في صلاة النبي ﷺ: «كان يؤتى بطهور فيخمر عند رأسه ويوضع سواكه تحت فراشه، ثم ينام ما شاء الله، فإذا استيقظ جلس ثم قلب بصره في السماء،

١ - انظر مواهب الرحمن: ج ٧، ص ١٩٠-١٩١، تفسير الآيات ١٩٠-١٩٥ من سورة الأنعام.

٢ - مجمع البيان: ج ٢، ص ٤٧٠.

٣ - زبدة البيان: ص ٦٢٤؛ الفتح السماوي: ج ١، ص ٢٠٤؛ تفسير الثعلبي: ج ٢، ص ٣٣؛ تفسير النسفي: ج ١، ص ٨٢؛ تفسير القرطبي: ج ٢، ص ٢٠١؛ تفسير البيضاوي: ج ١، ص ٤٣٧؛ كنز العمال: ج ١، ص ٥٧، ح ٢٥٧٦.

ثم تلا الآيات من آل عمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١) ثم يستن ويتطهر، ثم يقوم إلى المسجد فيركع أربع ركعات على قدر قراءته ركوعه، وسجوده على قدر ركوعه. يركع حتى يقال: متى يرفع رأسه، ويسجد حتى يقال: متى يرفع رأسه، ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله، ثم يستيقظ فيجلس فيتلو الآيات من آل عمران، ويقلب بصره في السماء، ثم يستن ويتطهر ويقوم إلى المسجد فيصلّي أربع ركعات كما ركع قبل ذلك، ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله ثم يستيقظ، فيجلس فيتلو الآيات من آل عمران، ويقلب بصره في السماء، ثم يستن ويتطهر ويقوم إلى المسجد فيوتر ويصلي الركعتين، ثم يخرج إلى الصلاة^(٢).

والرواية تفيد أهمية هذه الآيات في إظهار الخضوع والعبودية النبوية ويستفاد من تكرار فعل المصطفى ﷺ أن لها آثاراً كبيرة على قلب العبد إذا واظب عليها في الأسحار، وقد ورد هذا المضمون بطرق عديدة عن الجمهور أيضاً^(٣).

والخلاصة: أن هذه الآيات والروايات تضع النهج القويم للعبد الذي يريد المعرفة، ويقصد الوصول إليه؛ إذ تضمنت الآيات مخاطبة العبد ربه، ومثل هذه المخاطبة تستلزم استشعار المتكلم حضور المخاطب وانقطاعه إليه، وهذا الحضور وجداني منشأه القلب واللب، وهو من أعظم مراتب تجليات الخالق على قلوب ذوي الألباب وضمايرهم.

والخطاب ورد باسم الرب؛ إذ قالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا تُسَبِّحُكَ﴾

١ - سورة آل عمران: الآية ١٩٠.

٢ - انظر التهذيب: ج ٢، ص ٣٣٤، ح ٢٣٣.

٣ - انظر شرح مسلم (للنووي): ج ٤، ص ٢٠١؛ المصنف: ج ٣، ص ٣٤، باب صلاة النبي ﷺ من الليل والوتر.

وذلك لما يتضمنه من دلالة على التربية واللفظ والعناية الخاصة، ومن هنا قد يقال بأن أسم (الرب) من أعظم الأسماء الحسنى تأثيراً على القلوب، وأشدّها حضوراً عند المخاطب، ولذا يكثّر الأنبياء العظام والأولياء التوسل بهذا الاسم في دعواتهم الشريفة ومناجاتهم؛ لما فيه من دلالة على كمال الخضوع والخشوع والاستمالة للعطف والرحمة، واستفاضة النعم الظاهرية والباطنية.

ويتحصل من كل ما تقدم: أن معرفة الله سبحانه بقدر الطاقة البشرية أمر ممكن في نفسه، بل واقع، وهو أسمى ما يصل إليه الإنسان في سيره الصعودي التكاملي، والطرق إلى المعرفة عديدة إلاّ أنها تبتدئ من نفس الإنسان وذاته، ويتحقق بالذكر والفكر والعبادة، وهي من الطرق العامة التي يمكن لكل عبد أن يسلكها إذا توفر على شروط العبودية، وعلى هذا فالمعرفة إرادية اختيارية وليست قهرية جبرية، ولذا تكون حجة على الجميع الموحد وغيره؛ لأن النفس الإنسانية مفطورة على المعرفة، ولكن الفطر ليس علة تامة لها، بل مقتضى لا يظهر أثره إلاّ بعد زوال المانع، والمانع هو الذنوب والآثام فإنها توجب ظلمانية النفس فتحول دون المعرفة.

فإذا سلك الطالبون للمعرفة طرق التهذيب والتصفية الباطنية بتزكية النفس بالتخلية والتخلية وتطهير الفطرة من الموانع والحجب وخلصوا عقولهم من شوائب الأوهام والشكوك وأوجال الحق وجلاله في كل شيء في الوجود، وصاروا أنفسهم مظهرًا من مظاهر هذا الجمال والجلال في أفكارهم وأفعالهم وأقوالهم، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا تمسكوا بالشرعية في كل أحكامها من واجبات ومندوبات، واجتنبوا المحرمات والمكروهات، والتزموا بفضائل الأخلاق، وتنزهوا عن رذائلها، واستحضروا ربهم وذكره في كل لحظة وأن.

المبحث الثالث الطرق الآفاقية للمعرفة

هناك طرق أخرى غير الطرق الذاتية يمكن أن توصل الإنسان إلى المعرفة الحقة، وتصيِّره عبداً عارفاً بالله، ومنقطعاً إليه، وخاشعاً لجماله وجلاله، ومتخلقاً بأخلاقه، عمدتها ثلاثة هي: الآيات الكونية ويعبر عنها بالكتاب التكويني، والقرآن الكريم ويعبر عنه بالكتاب التدويني، والإمام المعصوم وهو أقرب هذه الطرق وأكملها لأنه جمع كمال الكتابيين معاً في ذاته، وكشف عن حقيقتها وسن مناهجها بقوله وفعله، وبيان ذلك يتم في ضمن مطالب:

المطلب الأول: المعرفة عبر الرؤية في الآيات الكونية

تضافرت الأدلة والبراهين على أن عالم الوجود بكل ما فيه من حقائق وخصوصيات وآثار هو كتاب دال على عظمة الخالق، وكل موجود هو آية على وجود الله وصفاته وآثاره آية على كماله وجماله، وقد مر في براهين التوحيد ما يدل على هذه الحقيقة، بل نص القرآن الكريم على أن رؤية الخالق عبر المخلوق، ومعرفة جماله وكماله عبر جمال المخلوق وكماله من المعارف التي لا يمكن أن يدركها العبد بمفرده؛ لأنها ليست من العلوم الحسولية

التي يتوصل إليها العقل عبر الاستدلال وحده، وإنما هي من الإفاضات الربانية الخاصة التي تشمل من أراد المعرفة؛ إذ قال سبحانه: ﴿سَأْتِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(١).

ووجه الدلالة أن السين والفعل المضارع يؤكدان استمرار الرؤية في كل زمان ومكان، ونسبتها إلى الخالق عز وجل تدل على أنها تحدث بلطف إلهي خاص يفتح بصائر ذوي القلوب الطاهرة على آيات الخالق، فيجدونه في كل شيء موجوداً حاضراً، ونسبة الآيات إليه سبحانه بصيغة الجمع في قوله (آياتنا) يؤكد أن هذه الرؤية لا تتعلق بظواهر الأشياء كنظرة الطبيب والفيزيائي ونحوهما إلى الأشياء، بل تتوغل إلى عمق الآيات حتى ترى آثار عظمة الله سبحانه وعلمه وقدرته فيها.

والآفاق في اللغة النواحي^(٢)، وبقرينة المقابلة مع الأنفس يراد بها هنا الآيات الكونية الخارجية من شمس وقمر ونبات وحيوان وسموات وأرض وغيرها، بل في لسان العرب والمجمع ما ظهر من نواحي الفلك وأطراف الأرض^(٣) وهو المتبادر منه عرفاً، والرؤية وإن تستعمل في البصر إلا أن حملها هنا على هذا المعنى غير سديد؛ لأنه يتنافى مع الغرض وهو رؤية الآيات أي العلامات على الله سبحانه، وهذه الرؤية قلبية لا بصرية، وتؤكد نسبة الإرادة إليه سبحانه؛ إذ لا يستقيم معناه إلا بحمل الرؤية على المعاني الخفية التي لا يدركها البصر، وإلا كان من تحصيل الحاصل، ومن منافيات الامتثال؛ بداهة

١ - سورة فصلت: الآية ٥٣.

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ٦٤، (أفق)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٩، (أفق).

٣ - لسان العرب: ج ١٠، ص ٥، (أفق)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ١٣٥، (أفق).

أن كل من يملك العين يرى الأشياء فلا يحتاج إلى بيان، وإنما الذي يفتقر إليه هو رؤية ما وراء الظاهر، وهو الآية الدالة على الخالق، وهو ما ورد عن الرضا^(١) عليه السلام، وإنما عبر عنها بالآية دون العلامة مع أن العلامة أعم لوجود نكتة هامة وهي أن الآية تطلق على العلامة الدالة على الخالق وصفاته، ومن هنا قال: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾^(٢) ولم يقل علامة، وعبر عن معاجز الأنبياء بالآيات كما في قوله: ﴿وَمَا تُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾^(٣) والآيات هي الجراد والقمل والضفادع ونحوها، وفي إشارة عامة إلى دلالة الآيات الكونية على الخالق قال: ﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤) بينما العلامة تستعمل في الدلالة على المحسوس، ولهذا الجهة أخذنا لفظ الآيات في العنوان.

وأما آيات الله سبحانه في الأنفس فيمكن أن يراد به النفس الإنسانية، ودلالاتها على المعرفة جليلة كما مر في المبحث السابق، ويمكن أن يراد به هنا الشخص الذي يجمع الروح والجسد معاً، ولا شك أن في جسم الإنسان آيات عجيبة للخالق ابتداء من تكوين الروح وفعلها ومن تنسيق أعضاء البدن ونظمها ووظائفها إلى فعل العقل والمشاعر والغرائز وغيرها، فإن كل شيء في الإنسان هو آية من آيات الخالق، وتنص الآية الشريفة على أن الغاية من الإراءة هو تبين الحق بجماله وكماله، والتعبير بالتبين هنا فيه لطف ودقة؛

١ - تفسير البرهان: ج ٢، ص ٣٣، تفسير قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ أَنْظَرَ إِلَيْكَ﴾؛ وانظر مجمع البحرين:

ج ١، ص ١٦٤، (رأى).

٢ - سورة المؤمنون: الآية ٥٠.

٣ - سورة الإسراء: الآية ٥٩.

٤ - سورة الجاثية: الآية ٣.

لأنه يدل على أن آيات الخالق في كل شيء ظاهرة باهرة إلا أن غفلة العباد وسهوهم وانصراف قلوبهم إلى شواغل الجسد والدنيا تحول دون الرؤية، فالقصور ليس في قابلية القابل بل في فاعلية الفاعل كما يقولون.

والحكمة في التعبير عنه سبحانه (بالحق) تعود لوجهين:

أحدهما: لتثبيت القلوب التي قد يساورها الشك والوهم أو التشكيك من قبل أهل الباطل، وبيان أنه سبحانه حق فلا ينبغي لأهل الإيمان أن يخضعوا لمصائد الشيطان وجنوده يشهد له قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ﴾ فإنه يشير إلى أنهم مؤمنون إلا أن مساورة الشك لهم قد يززع إيمانهم، لكنهم إذا نظروا في آيات الله سبحانه فإنهم يثبتون وتستقر قلوبهم على الإيمان.

ثانيهما: أن العبد إذا أمعن النظر ووجه قلبه لرؤية آيات الحق فإنه لا يخطأ ولا يضل، بل لا بد وأن يصل إلى الحقيقة؛ لأن الشيطان لا يمكنه أن يغير الحقائق، ولا أن يتصرف في البصيرة، وإنما يتمكن من التشويش على البصر، أو خلط المعاني والصور الذهنية، ومن هنا قلنا إن العلوم الحسولية لا تأمن من الجهل المركب، بخلاف العلوم الحضورية أو اللدنية الناشئة من إفاضة الخالق عز وجل، ويجاري مضمون هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ (٢٠) وفي أنفسكم أفلا تبصرون^(١) وتضيف على ما تقدم دالتين:

الأولى: أن الذين يرون الآيات ويتبصرون جمال الله وجلاله فيها هم الموقنون، وأما غيرهم فقد يمرّون على الكثير من الآيات من دون أن يتأثروا بها، لأنهم لا ينظرون بعين القلب، بل عين البصر، وهي رؤية ظاهرية لا

تخترق المضامين، أو بعين العقل وهي رؤية تصورية استدلالية قد لا تصل إلى الإيمان، وقد مر أن لإيمان محله القلب لا العقل.

والحاصل: أن من أيقن بوجود الخالق تبارك وتعالى لا بد وأن يراه في كل شيء حاضراً موجوداً، فالغفلة تكشف عن عدم اليقين.

الثانية: أن لرؤية الحق طريقاً آخر يضاهي الآيات الآفاقية هو النفس، وهذا الطريق من مراتب العلم الحضورى الذي لا يغيب عن الإنسان، إلا أنه قد يغفل عنه بسبب لهوه ولعبه، ولذا قال بلسان الاستفهام الاستنكاري الذي يتضمن الذم والتنبيه: ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ فجمال الله وجلاله حاضر موجود في كل شيء، في داخل الإنسان وفي خارجه، في نفسه ووجدانه وفي محيطه، إلا أنه قد لا يبصره؛ لأنه يفتح بصره لا بصيرته، ويرى ظواهر الأشياء لا حقائقها، فالخلل ليس في القابل بل في الفاعل لابتلائه بالموانع.

فلا يمكن أن تتحقق رؤية حقيقية دون رفع الموانع، وهو ليس بالأمر السهل، بل يتوقف على جهاد ورياضة متواصلة في كل لحظة وأن، فلا معرفة بلا مجاهدة للنفس ورفع لحجبها؛ إذ لا يمكن أن يرى القلب المحجوب بالنواقص والقبائح والآثام. نعم قد يتوصل الإنسان إلى المعرفة بواسطة الاستدلال والبرهان، ولكن المعرفة العقلية أدنى رتبة من المعرفة القلبية، وهي غير مأمونة من الأخطاء؛ لأنها تستند إلى قابلية العبد نفسه، بينما المعرفة القلبية فتستند إلى اللطف الإلهي والإفاضة الربانية لا الكسب والتحصيل. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١) وقد

تضمنت الإشارة إلى عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: وجود ملازمة بين المجاهدة وبين الهداية، وهذه الملازمة إما حقيقية من باب السببية والمسببية فلا تنفك المعرفة عن الجهاد بناء على أن الآية في مقام الإخبار، وإما جعلية وهيبية؛ إذ كتب الله سبحانه أن من يجاهد يوصله إلى هدايته، بناء على أن الآية في مقام الإنشاء، ولا مانع من الجمع لما حققناه في الأصول من أن القضية الإنشائية قد تشتمل على الإخبار لأنها تخبر عن الواقع الموجود في الخارج أو في نفس الأمر أو الذي سيوجد.

يؤكد هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^(١) فإن لقاء الله لا يحصل بواسطة الحس كما يلتقي الناس بعضهم مع البعض؛ لأنه سبحانه ليس كمثل شيء، بل يحصل بالشهود القلبي، وذلك إذا وصل العبد إلى درجة عالية من الصفاء والحضور وتهذيب الملكات فإنه يشهد آثار كماله في كل شيء، ويراه بقلبه حاضرًا في كل حال لا شك فيه ولا شبهة، وهو ما نص عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام لذعلب اليماني حينما سأله: هل رأيت ربك؟ قال عليه السلام: «أفأعبد ما لا أرى» ثم فسّر له المعنى بقوله: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان»^(٢) والطريق لهذا الإدراك لخصّته الآية بأمرين: هما العمل الصالح والتوحيد في العبودية ونفي التوجه إلى غير الله سبحانه، والتأكيدات الكثيرة الواردة في منطوق الآية تفيد حتمية الوقوع.

١ - سورة الكهف: الآية ١١٠.

٢ - شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد): ج ١٠، ص ٦٤.

الحقيقة الثانية: أن المراد من الجهاد في الآية ليس جهاد العدو وإنما جهاد النفس؛ إذ لا علاقة ظاهرة بين الجهاد بالسيف وبين الهداية، بخلاف مجاهدة النفس فإنها من أسباب المعرفة وبلوغ النفس إلى مراقي الكمال. نعم تظهر آثار المجاهدة النفسية حتى على جهاد العدو بالتوفيق والثبات والصبر والهداية إلى الخطط الصحيحة لكسب النصر؛ لذا يمكن القول بأن الآية ناظرة إلى جهاد النفس أولاً وبالذات وإلى مطلق الجهاد بما فيه جهاد العدو ثانياً وبالعرض.

ومن هنا اتفقت كلمة أهل المعرفة على أن المعارف ترجع إلى الفيض الإلهي لا الكسب والتحصيل، وهو ما نصّ عليه الإمام الحسين عليه السلام بقوله في مناجاته الأنوار: «أنت الذي أشرقت في قلوب أوليائك حتى عرفوك ووحدوك»^(١).

نعم الفكر والبحث والتحصيل يهيئان النفس لقبول الإفاضة وليست هي سبباً للعلم، خلافاً للماديين الذين ذهبوا إلى أن التحصيل العلمي عملية كيميائية، وبعضهم ذهب إلى أنها من الاتفاقات المقارنة وليست عملية سبب ومسبب من باب التوافي والعادة، وهو مسلك الأشاعرة في عموم الأفعال البشرية كما مر عليك، وبعض الحكماء من فسّر ذلك بالأسباب التوليدية كالنار والإحراق^(٢)، وقد عرفت في براهين التوحيد الأفعالي أن لا مؤثر في الوجود سوى الله. غاية الأمر بعض الآثار ترجع إليه سبحانه بالباشرة، وبعضها بواسطة السنن والأنظمة الإلهية المودعة في الوجود، إلا أن تحصيل العلوم والمعارف الإلهية خاصة لا تحصل إلا بالألطف والإفاضات، ويعضد ذلك شاهدان:

١ - بحار الأنوار: ج ٩٥، ص ٢٢٦.

٢ - انظر مواهب الرحمن: ج ٧، ص ١٧١، تفسير الآية ١٩٠ من سورة آل عمران.

الأول: قوله: ﴿جَاهِدُوا فِيْنَا﴾ فإنها ظاهرة في أن المجاهدة تقع في الله سبحانه وليست لله، والظرفية تقتضي أن يكون المطلوب هو الوصول إليه سبحانه لا الوصول إلى ثوابه.

وربما تكون (في) بمعنى الباء، والمعنى أن المجاهدة تقع بالله سبحانه من باب الاستعانة به، فتفيد أن الاستعانة بالله توصل العبد إلى الهداية، إلا أنه خلاف الظاهر، بل خلاف القاعدة؛ لأن الأصل حمل الألفاظ على معانيها الحقيقية.

والثاني: الإضافة إلى ضمير الجمع (فينا) و: ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ فإنها تفيد النسبة إلى مجموع الصفات الإلهية جمالية وجلالية، وهو يتوافق مع غاية المعرفة، وأن آيات الله ودلائل عظمته ليست واحدة، بل كل شيء في الوجود يعكس الكثير من آثار الجمال والجلال.

وفي قوله: ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ إشارة لطيفة إلى أن الهداية إلى الله سبحانه لا تتحقق بالنسبة إلى ذاته؛ لاستحالة إدراك المحدود للمحدود، وإنما تتحقق بالسبل، وهي الطرق الواضحة التي توصل إلى الحق^(١)، وفيه ورد قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾^(٢) وعرفها بعض أهل اللغة بالطرق الممتدة^(٣)، ولا تنافي بين المعنيين؛ لأن الامتداد يلازم الوضوح والوصول إلى المطلوب، واستعمال السبيل في الجهاد بالسيف لا يقيد المعنى؛

١ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٩٥، (سبل)؛ لسان العرب: ج ١١، ص ٣١٩،

(سبل)؛ المعجم الوسيط: ج ١، ص ٤١٥، (سبل).

٢ - سورة يوسف: الآية ١٠٨.

٣ - معجم مقاييس اللغة: ص ٤٨٢، (سبل).

لأنه من باب المصداق لا الحصر، فإن سبيل الله عام ينطبق على كل عمل خالص سلك به طريق التقرب إلى الله سبحانه في المعرفة والعمل.

الحقيقة الثالثة: أن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١) يدل على أحد أهم مقومات الهداية الإلهية للعباد ودوامها، وهو الإحسان؛ إذ علل هداية من يجاهد في الله إليه سبحانه بأنه محسن، وهذا التعليل يفيد قاعدة عامة تنطبق على جميع الموارد المشابهة، بل نصت الكثير من آيات الكتاب على أن البارئ يرجع إلى هذا التعليل اجتناب بعض عباده واصطفائهم، وبه علل نبوة أنبيائه في سورة الصافات لما أخبر عن استجابته لدعاء نوح وإنجائه وأهله من الكرب العظيم، والتفضل عليه بإبقاء ذريته. إلى يوم القيامة قال: ﴿سَلَّمَ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾^(٧٩) **إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**^(٨٠) **إِنَّهُ، مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ**^(٨١) **ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ**^(٨٢) ولما نجى إبراهيم من الابتلاءات الصعبة التي منها ذبح ولده قال: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ **قَدْ صَدَقْتَ الرَّءْيَا** **إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**﴾^(٨٣) ولما فداه بذبح عظيم قال: ﴿سَلَّمَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ **كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**﴾^(٨٤).

وكذا في قصة موسى وهارون وانتصارهما على فرعون قال: ﴿سَلَّمَ عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ **إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ** **إِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا**﴾

١ - سورة العنكبوت: الآية ٦٩.

٢ - سورة الصافات: الآيات ٧٩-٨٢.

٣ - سورة الصافات: الآيتان ١٠٤-١٠٥.

٤ - سورة الصافات: الآيتان ١٠٩-١١٠.

﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) وقريب من هذا المنطوق ورد في الياس^(٢).

هذا التأكيد المتواصل على الإحسان يدل على كبرى كلية تلازم بين الإحسان وبين المقامات المعنوية التي يبلغها عباد الله الصالحون في المعرفة والعبودية؛ إذ نعتهم بالمحسنين، والمحسن صيغة اسم فاعل يدل على دوام التلبس بالمبدأ بنحو الاتحاد وانتزاع الصفة منه كالعالم، لا الصدور كالضرب، ولا الحلول كالقيام، والمراد به أن يتصف العبد بالحسن القلبي إذ تخلى عن القبائح وتخلّى بالفضائل، وينعكس هذا الحسن على أفعاله فلا يصنع إلاّ طيباً، وقد عرف الإحسان بكل مبهج مرغوب فيه^(٣)، ويشمل صفات الكمال القائمة في النفس كالحب والعلم والخشوع وطهارة القلب، وصفات الفعل كالعبادة وفعل المعروف واجتناب المنكر^(٤) وجمال الأخلاق.

ومن هنا شهد أصحاب يوسف في السجن بأنه محسن في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَزَّلْنَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٥) وذلك لأنهم رأوه يوسّع المجلس، ويستقرض للمحتاج، ويعين الضعيف كما ورد عن الصادق^(٦) عليه السلام، وفي رواية أخرى كان يقوم على المريض، ويلتمس للمحتاج، ويوسع على المحبوس^(٧).

١ - سورة الصافات: الآيات ١٢٠-١٢٢.

٢ - انظر سورة الصافات: الآيات ١٢٣-١٣٢.

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٣٥، (حسن)؛ المعجم الوسيط: ج ١، ص ١٧٤، (حسن).

٤ - انظر لسان العرب: ج ١٣، ص ١١٦، (حسن).

٥ - سورة يوسف: الآية ٣٦.

٦ - الكافي: ج ٢، ص ٦٣٧، ح ٢؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٣٥٣، ح ٦٨.

٧ - تفسير القمي: ج ١، ص ٣٤٤.

وهذا يدل على أن خدمة الخلق والقيام على رفع الضر والأذى عنهم وإدخال السرور إلى قلوبهم من أحب الأعمال إلى الله سبحانه، وتجعل العبد محسناً عند الله سبحانه، ولذا تظهر له آثار معنوية كبيرة في المعرفة والبركة ونورانية العمل تلازمهم؛ لأن رحمة الله سبحانه قريب من المحسنين^(٨)، والقرب هنا كناية عن القرب المقامي الذي يصير العبد مظهراً للرحمة الإلهية، لا القرب المكاني، وتأكيد معية الله سبحانه مع المحسنين في منطوق الآية يدل على الملازمة والحضور في التسديد واللطف والإحاطة بهم، كما يفيد قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٩) فإذا استحضر العبد هذه الحقيقة لا يمكن أن تحجبه غفلة، أو يصيبه سهو أو نسيان.

والخلاصة: أن الآية صريحة الدلالة على أن الهداية الربانية وظهور صفات الجمال والجلال على العبد والوصول إلى الغاية في المعرفة لا تمنح إلا للمحسنين في قلوبهم وفي أعمالهم، ومن هنا كان تحمل الأنبياء للمتاعب والمشاق في سبيل هداية الخلق وإصلاح ذات البين وتثبيت دعائم الدين حتى سفكت دماؤهم وعذبوا وأوذوا راضين شاكرين.

ومن الواضح أن عنوان الإحسان لا ينطبق على العمل إلا إذا كان بدافعين هما: الحب والإخلاص، وهما ركنا العبودية لله سبحانه التي هي البوابة الرئيسية لكل المقامات المعنوية والفيوضات الربانية التي يصل إليها العباد، ولولاها لم تكن نبوة ولا إمامة ولا معرفة ولا كمال، وربما يمكن القول بأن

٨ - إشارة إلى الآية ٥٦ من سورة الأعراف.

٩ - سورة الحديد: الآية ٤.

الحب والإخلاص هما بمنزلة العلة التامة للمعرفة الإلهية، والأول بمنزلة المقتضي، والثاني بمنزلة رفع المانع.

وباختصار: فإن آيات الله سبحانه ومظاهر جماله وجلاله ظاهرة في الآيات الآفاقية في الوجود والآيات الأنفسية، وقد مر أن الآيات الأنفسية تشمل آيات النفس كالروح والفطرة واللب والضمير ونحوها من حقائق وقوى مودعة في الإنسان لها مظاهر وآثار عظيمة وعجيبة، وآيات البدن في تكوينه العام وفي خصوصيات أعضائه ووظائفها المتناسقة المتكاملة، وما أودع فيه من غرائز وميول وأمزجة ونحوها من أنشطة وأفعال تدل على عظمة الخالق في علمه وقدرته وحكمته، وإنما قدم ذكر الآيات الآفاقية على الأنفسية في الآية المباركة مع أنها متأخرة عنها في الرتبة لأسباب:

أحدها: أن النظر والمشاهدة تبدأ بالبصر ثم تنتقل إلى البصيرة، ومعرفة آيات النفس تتم بالبصيرة.

وثانيها: أن طريق المعرفة بالنسبة لعموم الناس هو الحس، فإن الإنسان بطبعه ينظر إلى ما هو خارج عن ذاته ثم منه ينتقل إلى معرفة ذاته، ولا يبدأ المعرفة بالطريق المخالف بأن يبدأ من نفسه ثم ينتهي بالخارج إلا الخواص من الناس، وحيث إن الآية في مقام بيان قاعدة عامة لعموم الناس تناولت الموضوع بطريقة العموم التي تبتدئ بالمعرفة من آيات الآفاق.

ثالثها: أن شدة الظهور والحضور قد يوجبان الغفلة؛ لأن الطالب للمعرفة غالباً ما يلتفت إلى الأشياء المخفية عنه ليتعرف عليها، وأما الأشياء الظاهرة عنده فإنه لا يتصور عدمها حتى يلتفت إليها، ويمكن توضيح هذا المعنى

بنور الشمس، فإن الإنسان يرى في النهار جميع الأشياء المحيطة به بسبب نور الشمس، ولكنه قد يغفل عن نور الشمس نفسه، مع أنه سبب الرؤية؛ إذ لولاه لما تمكن من رؤية الأشياء، والسبب في ذلك هو شدة ظهور نور الشمس وأنس الإنسان به لا تجعله يلتفت إليه؛ لأنه لا يتصور خفاءه، ومن هنا قالوا بأنه خفى عن الذهن لا عن الحس؛ لعدم الالتفات إليه، وبمثل هذا تمسك بعض الحكماء في بحث التوحيد، فقالوا بأنه سبحانه لا يمكن أن ينكره أحد، ولكن يجحده الجاحدون بسبب شدة ظهوره، ولذا قال صاحب المنظومة:

يا من هو اختفى لفرط نوره الظاهر الباطن في ظهوره^(١)
ومثل هذا يقال في النفس فإنها لشدة حضورها وظهورها يغفل عنها الإنسان، ويلتفت أكثر إلى ما هو خارج عنها وهي الآيات الأفاقية، فلذا قدمها الباري بالذكر في الآية.

ومعلوم أن الطالبين لمشاهدة الآيات الأفاقية يختلفون في مستوياتهم ودرجاتهم المعنوية، بعضهم يدركها بحواسه الظاهرة فتكون معرفته سطحية أولية، وبعضهم يدركها بعقله فضلاً عن حسه فيتوصل إلى حكمته وآثارها، ويفهم وجوه الربط والعلاقة فيما بينها وبين الخالق بالاستدلال العقلي والبرهان، فتكون معرفته علمية، وبعضهم يدركها بقلبه أيضاً ويشاهدها ببصيرته، ومن خلالها يشاهد حضور خالقها ومبدعها، ويتلمس آثار صنعه وحكمته وعلمه وعظمته كما يشاهد آثار فقر الأشياء وحاجتها الذاتية إليه

١ - انظر مكيال المكارم: ج ١، ص ٢٢٧؛ تفسير الأمثل: ج ١٧، ص ٢٨.

سبحانه حتى يفنى في هذه الرؤية، فلا يرى غير الله، ولا يشاهد غير جماله وجلاله، فتكون معرفته شهودية حقيقية باليقين لا بالعلم، ويمكن للعبد أن يشهد هذه المعرفة عبر النظر في الآيات بنحوين من المشاهدة:

النحو الأول: مشاهدة الآثار

فإن لأهل المعرفة لدى مشاهدة الآيات الآفاقية نظرة أخرى تمتاز عن غيرهم؛ لأنهم لا ينظرون إلى وجود الآية فقط، بل يشاهدون ما وراءها من قدرة وعظمة وجمال ربوبي، وهو ما تقضي به عقولهم الزكية؛ لأن النظر في ذات الآية بالنسبة إليهم من مصاديق تحصيل الحاصل؛ لأنهم يدركون ذات الآية بالوجدان، وإنما الذي يطلبه العارفون هو مشاهدة الخالق في المخلوق، والقادر في المقدور، والعالم في المعلوم، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه المشاهدة في الكثير من آياته:

منها: قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحِي الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١) الرحمة هنا المطر، وآثار المطر كثيرة عمدتها أنه يحيي به الأرض بعد موتها، ونلاحظ أنه أمر بأن ينظر إلى آثار المطر ولم يأمر بالنظر إلى ذات المطر، وذلك لأن ذات المطر أمر معروف ظاهر للعيان لا يحتاج إلى إلفات، والناس في رؤيته سواء، إلا أن النظر الذي يفصل بين أهل المعرفة وبين عموم الناس هو ما وراء المطر، فإن العارفين بالله لا ينظرون إلى المطر كظاهرة فيزيائية فقط، بل يرونها رحمة إلهية يرسلها الله سبحانه على العباد بها يحيي زرعهم، ويخصب مراعيهم، وينقي هواءهم،

ويطعمهم كما يطعم مواشيهم، فالعارف يشاهد آيات عظمة الله وقدرته في إحياء الموتى في المطر، بينما أهل النظر البسيط يجدونها مجرد ظاهرة كونية ناشئة من أسباب طبيعية ليس إلا، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَمُحِي الْمَوْتَى﴾ انتقاله.. لطيفة من المشاهدة الحسية إلى المشاهدة القلبية، واسم الفاعل (مُحِي) يدل على وقوع الإحياء في الحال وفي الاستقبال، وفيه إشارة إلى مسألة خلق الإنسان في النشأة الأولى وإلى إعادته في النشأة الآخرة.

ونلاحظ أن الآية تكشف عن نهج المعرفة القلبية وتعلم الناس كيف يشاهدون آثار الآيات ولا يقتصرون في مشاهداتهم على ذات الآية، ومنها يتوصلون إلى معرفة الخالق، ولعل توجيه الخطاب إلى النبي المصطفى ﷺ يعزز هذه الحقيقة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ ويستفاد من منطوقها حقيقتان:

الحقيقة الأولى: أن الدعوة إلى النظر لم تتعلق بذات الإبل والسماء والجبال والأرض بما أنها حقائق موجودة يشهدها كل ذي عينين، وإنما تعلقت بالكيفية؛ بدهاءة أن النظرة المنطقية والمفيدة لا ينبغي أن تقتصر على الإبل بما هو حيوان شارك الإنسان في مختلف جوانب حياته، بل لابد وأن تتعدى ذلك لتصل إلى كيفية خلقه، وواضح أن التفكير في كيفية الخلق من شأنه أن يوصل إلى الخالق، وكل ما يشاهده الإنسان من أسرار وآثار في الإبل يتوصل بها إلى

قدرة الخالق وعلمه وحكمته، ومثل ذلك يلاحظ في السماء، فإن الآية حثت على النظر إلى كيفية رفعها، وإلى الجبال إلى كيفية نصبها، وهكذا الأرض لذات الحكمة والغاية.

وقد اقتضت الدعوة إلى الفكر بهذه الأربعة وابتدأت بالإبل؛ لأن الناس كانوا أعرف بها من سائر الآيات، وكانت عجائبها حاضرة لديهم يشهدونها بالحس والمعاشة، والمشاهدة بالبصر سرعان ما تنتقل إلى المشاهدة بالبصيرة. ومن عجائب الإبل أنها تبرك إلى الأرض فتوضع عليها الأثقال ثم تنهض بها وهذه خصوصية منفردة بها، إذ تحمل سائر الحيوانات وهي واقفة، كما أنها تتحمل العطش لأيام عديدة وكذلك الجوع ولها قابلية فائقة على طي المسافات الطويلة في الصحراء، ولا يمنع حركتها تضاريس الأرض ولا رمالها، وتتغذى على أي نبات ولو كان شوكاً، وتشبع بالقليل ولها قابلية بدنية عالية على تحمل العواصف الرملية والشمس الحارة في الظروف القاسية في الصحراء، وهي بعد ذلك مطيعة سهلة الانقياد لا تفلت من المرأة ولا الطفل الصغير إذا ساقها، وهذه خصائص فريدة في الإبل يدركها العرب الذين خاطبتهم الآية، فإذا نظروا إليها فإنها لا بد وأن تلفتهم إلى قدرة الخالق وحكمته في خلقها، ومثل ذلك يقال في السماء والجبال والأرض، وهذه آيات لا تختص بسكان الصحراء والبوادي بل يشهدها حتى أبناء المدن والحواضر المتطورة، ولا زال العلم يكشف يوماً بعد يوم بعض أسرار هذه الآيات وعجائبها، ولا يمكن أن يتأمل فيها إنسان سليم العقل والفضيلة إلا ويشاهد ما وراءها أيضاً.

الحقيقة الثانية: أن معرفة الله عبر الآيات الأفاقية أمر ممكن لجميع الناس ولا يختص بأناس دون أناس، بل كل من أراد معرفة الله فإنه يصل إليها بشرطين:

أحدهما: أن يطلب المعرفة.

ثانيهما: أن يتفكر ويتدبر في الآيات، فإن آيات جماله وجلاله ظاهرة في كل شيء، ولا تكلف العبد سوى الالتفات والصحوة من الغفلة والسهو، سواء عاش في الصحراء أو في المدينة، وسواء كان جاهلاً أو متعلماً، فإنه لو فكر بها حوله من آيات واستحضر الحقائق فإنه يبلغ المراد.

نعم يختلف مستوى المعرفة بحسب مستويات الناس وقابلياتهم، والمستوى العام من التفكير يوصل إلى أصل الوجود وهو ما أشار إليه قول أبي عبد الله عليه السلام في جواب الزنديق الذي سأل عن الدليل عليه سبحانه قال أبو عبد الله عليه السلام: «وجود الأفاعيل التي دلت على أن صانعاً صنعها، إلا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني علمت أن له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده»^(١).

وواضح أن الزنديق لم يكن يملك قابلية على معرفة الصفات والآثار بسبب ظلمانية نفسه وتشوش فكره وقلبه، فلذا اكتفى الإمام عليه السلام بإثبات أصل الوجود وبالبرهان، بينما العبد الموحد إذا تجاوز هذا القصور فإنه لا بد وأن يعمق نظره ليرى آيات الله وأثار صفاته في الأشياء ظاهرة جليلة.

نعم النظر المنتج يحتاج إلى أجواء مناسبة بعيدة عن التشويش والأنشغال

بالصوارف ولعل تخصيص هذه الأمثلة بالذكر كان من واقع الحال، لأن القرآن نزل بلغة العرب وقد كان العرب يسافرون كثيراً طلباً للماء والزرع والتجارة، وكانت أسفارهم على الإبل، ولما كانت في بلادهم صحارى شاسعة ينفردون فيها ومن شأن الإنسان أنه إذا انفرد في نفسه ينشغل بالفكر لعدم وجود ما يشغل باله أو سمعه وبصره عن التفكير، وإذا أخذ بالفكر فإن أول ما يقع عليه بصره هذه الأربعة؛ إذ يرى الجمل الذي يركبه والأرض التي يقطعها والسماء التي تظله والجبال التي تحيط به، فإذا فكر فيها طالباً المعرفة وكان تفكيره بتمعن فإنه يصل إلى المعرفة لا محالة، وقد مر أن الفطرة الإنسانية إذا صفت وتخلصت من الشوائب فإنها تقود الإنسان إلى التوحيد، وهذا ما يعيشه الإنسان إذا انفرد بنفسه، وابتعد عن الشواغل، ولعل من هنا قال سبحانه بعد استعراض الآيات (فذكر) ولأن الإنسان قد ينسى أو يغفل عن الله سبحانه، فإذا ذكر ذكر وعاد إلى الحق.

ويعزز هذه الحقيقة بشيء من التفصيل قوله تعالى في سورة ق: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَواسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبَصَّرَةٌ وَذَكَرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾﴾^(١).

فقد أشارت الآية إلى أن هذه الآثار لا يشهدها كل أحد، بل العبد المنيب وهو الذي أراد الله ورجع إليه، كما يفيد معنى الإنابة في اللغة، والغاية من كل ذلك هو التبصر والتذكير، ونلاحظ أن الآية لم تنص على أن النظر يتعلق

بذات السماء، بل بكيفية بنائها وكواكبها وأفلاكها، وهذا النظر يلازم التفكير والتدبر في آيات الله ومظاهر عظمته فيها، وكذا النظر في الأرض وسهولها ومزارعها وأنواع النباتات فيها وآيات الله سبحانه جليلة ظاهرة في كل شيء، إلا أن العباد يغفلون عنها بسبب الصوارف، فإذا تبصروا بصروا، وإذا ذكروا ذكروا.

ومن هنا قيّد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام النظر بالعبارة ليكون مفيداً موصلاً للغاية. قال عليه السلام: «جمع الخير كله في ثلاث خصال: النظر والسكوت والكلام، فكل نظر ليس فيه اعتبار فهو سهو، وكل سكوت ليس فيه فكر فهو غفلة، وكل كلام ليس فيه ذكر فهو لغو، فطوبى لمن كان نظره عبثاً، وسكوته فكراً، وكلامه ذكراً»^(١).

والخلاصة: أن جمال الخالق وجلاله بادٍ على جميع آياته، فإذا نظر العبد إلى ما حوله نظرة متدبر معتبر ولم يقصر نظره على ذات الآية بل إلى آثار الربوبية فيها فإنه لا بد وأن يدرك جمال الخالق، ويشاهده بعين القلب بمستوى علم اليقين، فإذا حجب عن نفسه الصوارف وبلغ حق اليقين، فإذا انقطع في نظره ولم ينظر سواه فإنه يرى الخالق في كل شيء بعين اليقين.

النحو الثاني: مشاهدة الأسماء الحسنى

كل موجود ممكن يكشف عن العديد من أسماء الله سبحانه الجمالية والجلالية؛ لأنه فعل الله سبحانه، وأفعاله دالة على كمالاته وصفاته على ما

١ - ثواب الأعمال: ص ١٧٧؛ معاني الأخبار: ص ٣٤٤، ح ١؛ من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ٤٠٥، ح ٥٨٧٦؛ الخصال: ص ٩٨، ح ٤٧.

عرفته في مباحث توحيد الأسماء والصفات، فإذا شاهد الإنسان موجوداً حياً من الموجودات الإمكانية فإنه لا بد وأن يشاهد صدوره من حي؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، وإذا شاهد موجوداً فاعلاً مختاراً، أو عالماً حكيماً، أو جميلاً، أو رحيماً كريماً، - وهكذا كل ما يشاهده الإنسان من صفات للكمال في الموجودات الإمكانية - فإنه إذا التفت وتدبر لا بد أن يشاهد فيها كمالات الخالق أيضاً.

وقد مر أن أفعال الخالق عز وجل تصدر عن الأسماء والصفات المناسبة لها، وتعدد الصفات لا يوجب تعدد الذات؛ لأن الصفات عين الذات، ففعله سبحانه للإحياء من جهة أن اسمه المحيي، وفعله للرحمة والرزق لأن اسمه الرحيم والرازق.

فجهات الخلقة وخصوصيات الأشياء هي فعله سبحانه، ولكن من طريق صفاته الكريمة، فإن الصفات وسائط بين الخالق وبين مخلوقاته، فالعلم والقدرة والرزق والجمال والحب والعفو والرضا وغيرها من صفات البشر الظاهرة والباطنة هي نعمه سبحانه صادرة منه وعائدة إليه، ولكن كل نعمة تصدر من حيثية الصفة المناسبة لا من كل حيثية، وإلى هذا المعنى يشير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(١).

فإن الدخول إلى مقام الرحمة الإلهية ونيل الفيوضات والألطف منه سبحانه لا بد وأن يكون من الأبواب المناسبة، ولذا علمنا القرآن والعترة الطاهرة عليهم السلام أن من أراد الغنى والرزق يدعوه يا غني ويا رازق، ولا يدعوه

بيا مميت و يا مذل، ومن أراد الشفاء يدعوه بيا شافي يا معافي، لا يا عالم ويا قادر، وهذا أمر تشهد به الفطرة أيضاً؛ لأن كمالات الخالق لا محدودة، وكل كمال يطلبه العبد لا بد وأن يصدر من الاسم المناسب، وإلاّ تعذر بلوغ المراد، بل ويشهد به العقل والوجدان في قانون السببية الظاهر على حياة الناس، فإن من كان مريضاً ويطلب الشفاء فإنه يراجع الطبيب المختص لا يراجع المهندس أو المزارع، ومن أراد العلم فإنه يطلبه من العالم لا من غيره وهكذا، وبهذا يتضح أن كل ما يظهر على المخلوقات من آثار وخصائص كمالية فإنها تكشف عن الأسماء الإلهية التي نشأت منها، فالعالم يكشف عن علم الخالق، والرحيم يكشف عن رحمته، والحي يكشف عن حياته.

والخلاصة: أن الأسماء الإلهية هي وسائط الفيوضات الإلهية وإليها يرجع الخلق والتدبير في كل شؤون الوجود، وهي من صفات فعل الخالق، ولذا لا تنفك عن المخلوق، ومن هنا تكون معرفة الأسماء بجمالها وجلالها طريقاً لمعرفة جمال المسمّى وجلاله، إلاّ أن المعرفة الحققة لا تتحقق إلاّ بالمشاهدة القلبية، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١).

وتوضيح ذلك: أن الدعاء بالأسماء الحسنى يمكن أن يكون على ثلاثة أنحاء:

الأول: الدعاء اللساني، وهو أن يذكر العبد أسماءه سبحانه باللفظ واللسان غافلاً عن حقيقته، فينادي في دعائه: يا عالم يا قادر من دون أن يدرك

حقيقة الاسم، ولا يتوجه إليه، وهذا الدعاء لا أثر له في المطلوب، ولا يوصل العبد إلى المعرفة وإن كان في ذكره ثواب وأجر لطفاً من الله كما يستفاد من النصوص، لكنه من حيث المعرفة والمشاهدة لا يظهر له أثر؛ لأنه فهم ساذج يقتصر على معرفة الاسماء بألفاظها ومعانيها اللغوية لا غير، ومن الواضح أن الأثر الحقيقي التام للمسمى لا للاسم.

والثاني: الدعاء العلمي، وهو أعمق من الأول؛ لأنه يتجاوز معرفة لفظ الاسم ومعناه، إلا أن الداعي يعلم بالبرهان أن تأثير الاسم ليس بألفاظه ولا معانيه اللغوية، بل للمسمى الذي أدرك صورته في ذهنه وفي عين الحال يعتقد بأن له وجوداً حقيقياً وإليه يرجع التأثير، وهذا النحو من الفهم هو الغالب على العباد، ويرجع إلى مصاديق العلم الحصولي المتقوم بالدليل والبرهان، وله مزايا كثيرة عن الأول؛ لأن الأول لا يصدق عليه حتى مسمى المعرفة بالاسماء فضلاً عن الوصول إلى المسمى، لأنه مقتصر على معرفة ألفاظ الاسم لا ذات الاسم، بينما يدرك الداعي بالدعاء العلمي حقيقة الاسم وحقيقة المسمى، ولكن بالإدراك العقلي الذي يتوقف على مستوى الصور الذهنية والإشكال البرهاني، وهو بالرغم من أهميته وغلبته على معرفة الكثير من الناس - حتى بعض أهل العلم والفضل - إلا أنه لا يبلغ المعرفة الحقة التي توصل العبد إلى مستوى المشاهدة القلبية للاسم التي تقود العبد إلى الارتباط والانقطاع إلى المسمى حتى تشرق على قلبه ونفسه أنوار الاسم وآثاره، فيصبح العبد مظهراً لجماله وجلاله.

وقد مر أن العلم الحصولي مهما احكمت براهينه وساد في العلوم والمعارف إلا أنه يبقى بعيداً عن مستوى المعرفة الشهودية التي هي المعرفة

الحقّة. نعم لا غنى لأهل المعرفة عن هذا النحو من المعرفة الحسولية؛ لأنها بقواعدها الصحيحة توصل إلى المطلوب، وتضبط المشاهدة القلبية بما يليق بشأن الخالق، وتمنعها عن الخروج عن الميزان الصحيح للمعرفة، ومن هنا وقع الصوفية وغيرهم ممن اعتمدوا الذوق والطريقة فقط دون التقيّد بالعقل والموازن الشرعية بهفوات كبيرة لا تغتفر في المعرفة كما ألمحنا إلى بعضها فيما تقدم.

الثالث: الدعاء القلبي، وهو أرقى ما يصل إليه العبد في العبودية، وينطلق من يقين العبد بفقره الذاتي إلى ربه الغني المطلق، وحينما يدعو لا يدعو باللسان أو بالعقل بل بالقلب، فحينما ينادي: يا عالم يا قادر يا حي يستحضر هذه الحقيقة ويشهدها في نفسه، ويرى جملها حاضرًا عنده، ويدرك باليقين القلبي أنها المؤثر الوحيد في الوجود ولا مؤثر سواه، ولذا يتجلى عليه هذا الجمال، وهذا هو ما عنته الآية المباركة، بقرينة قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ فإن الإلحاد بأسمائه بمعناه الحقيقي لا يتحقق إلاّ بنحوين:

أحدهما: نسبة الأسماء غير اللائقة إليه كالتثليث الذي قال به النصارى، أو القول بأن له ولدًا، أو وصفه بالبخل وغل اليد كما قاله اليهود، أو جعل الأصنام وسائط إليه كما قاله الوثنيون واشتقوا أسماءها من أسمائه، فاللات اشتقوها من لفظ الجلالة الله، والعزى من العزيز، ومناة من المنان^(١)، أو نسبة فعل القبيح إليه كما قاله الأشاعرة، أو القول بسلب القدرة عنه كما قاله المعتزلة والحكماء بقولهم بقاعدة الواحد والعقول، أو القول بحلوله أو اتحاده

١ - مجمع البيان: ج ٤، ص ٣٩٩-٤٠٠، تفسير الآية المزبورة.

في مخلوقه كما قاله الصوفية والعرفاء وهكذا.

ثانيهما: إنكار المسمى بواسطة انكار الاسم ونفيه عن الخالق، وإليه يعود الأول، فإن الالحاد هو الميل عن الاستقامة، وسمي القبر لحداً لأنه حفرة مائلة عن الوسط^(١)، ومن هنا قيل للطاعن في الدين المائل عنه ملحد، ويتحقق بإنكاره أو إدخال ما ليس منه فيه^(٢)، ومن الواضح أن تحريف الاسم أو نسبة ما لا يليق إليه سبحانه ملازم لإنكاره، فإن كل كمال يجب ثبوته له، وكل نقص يجب تنزيهه منه، وإلا خرج عن كونه واجب الوجود بالذات.

ويتحصل: أن مشاهدة الاسماء والصفات الإلهية كمشاهدة الآثار في الآيات الأفاقية من أهم طرق المعرفة، وهي لا تتحقق بمجرد الوقوف على حقيقة الاسم، كما لا تتحقق بمجرد الوقوف على ظاهر الآية، وإنما تتحقق بالوصول إلى كمالات الخالق من خلال التأمل والمشاهدة لكمالات المخلوق، فإذا تعمق في التأمل والمشاهدة فإنه يراه في كل شيء حاضراً موجوداً لا يغيب عنه ولا يغفل، وينقطع عما سواه، وحينئذ يتسع العبد معرفياً، وتتجلى عليه أنوار الخلق وآثاره، ويتحلّى بصفاته وأخلاقه، فيكون مظهراً لجماله وجلاله، وهذا ما تجده جلياً في مناجاة سيد الشهداء عليه السلام: «متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً»^(٣) وقد عرفت أن هذا المستوى

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٩١٤، (لحد)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٣٧، (لحد)؛

مجمع البيان: ج ٤، ص ٣٩٧-٣٩٨.

٢ - المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٨١٧، (لحد)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٤٠-١٤١، (لحد).

٣ - بحار الأنوار: ج ٦٤، ص ١٤٢.

من المعرفة لا يتحقق إلا بمستوى رفيع من العبودية وتطهير النفس وتهذيب ملكاتها؛ لما مرّ من أن المعرفة الحقة لا تتحقق بالكسب والتحصيل، بل بالإفاضة الإلهية واللفظ الرباني.

وإليه يشير قول أمير المؤمنين عليه السلام في مناجاته الشعبانية: «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تحرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلقة بعز قدسك... إلهي وألحقني بنور عزك الأبهج فأكون لك عارفاً، وعن سواك منحرفاً، ومنك خائفاً مراقباً يا ذا الجلال والإكرام»^(١).

وقوله عليه السلام: «وعن سواك منحرفاً» يدل على أن الانقطاع إلى الله وحده لا يحقق المعرفة الحقة، بل لابد من الانقطاع عن غيره أيضاً، وقوله: «ومنك خائفاً مراقباً» يدل بالتضمن أو الملازمة على أن المعرفة الحقة تتوقف على العمل بأحكام الله والالتزام بنهج طاعته واجتناب معصيته، فلا معرفة بدون العمل بالشرعية، وبذلك يتضح أن الانقطاع إلى الله عبر مشاهدة آياته وأسماؤه والانقطاع عن غيره والعمل بأحكامه هي الأركان التي يتقوم بها نهج المعرفة الحقة.

المطلب الثاني: المعرفة عبر مشاهدة آيات القرآن الكريم

القرآن كتاب الله، وآياته كلامه سبحانه، وكل شيء فيه يحمل دلائل عظمته وعلمه وحكمته، فعذوبة ألفاظه وجمال أسلوبه وعمق مضامينه وابداع نهجه ونور معانيه مظاهر لجمال الله وكماله، وتأثير آياته على العقول والقلوب والأرواح مظهر علمه وقدرته، وصدقه وعدله وحقانيته مظاهر قدسه وطهارته، فمن قرأه قراءة تأمل وتفكر ومشاهدة فإنه يشاهد فيه جمال الله وجلاله، وقد ورد هذا المعنى عن الصادق عليه السلام بقوله: «لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه ولكن لا يبصرون»^(١) وفي رواية أخرى: «ولكنهم لا يبصرون»^(٢) وفي خطبة أمير المؤمنين عليه السلام: «فتجلى سبحانه لهم في كتابه»^(٣) ولكن المشكلة ليست في المقتضي وقابلية القابل، بل في فاعلية الفاعل؛ لا بتلائه بالحجب والموانع التي تحول دون رؤية الحقائق ومشاهدة الجمال والكمال، فإن الناس في قراءة القرآن على ثلاثة أصناف:

١ - عوالي اللآلي: ج ٤، ص ١١٦، ح ١٨١.

٢ - بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ١٠٧، ح ٢.

٣ - نهج البلاغة: ص ٢٠٨، الخطبة ١٤٧؛ الكافي: ج ٨، ص ٢٨٦، ح ٥٨٦؛ بحار الأنوار: ج ١٨، ص ٢٢١، ح ٥٥.

صنف يقرأه بالبصر، فيقف على ظاهر ألفاظه ولا يتعدى إلى ما هو أعمق من ذلك، وهذه قراءة العوام عادة، وصنف يقرأه بالعقل، وهو أفضل من الأول؛ إذ لا يقتصر على قراءة اللفظ وفهم مدلوله، بل يحاول أن يفهم معانيه ومقاصده ويتوصل إليها عبر الدليل والبرهان، ويرجع في فهم ما غمض منها إلى الروايات المعتبرة المفسرة له، ويطابق ما ورد فيه مع الضوابط العقلية الصحيحة، وهذه قراءة أهل الفضل عادة.

صنف ثالث يقرأه بالقلب، وهو أفضل من الثاني؛ لأنه لا يتوقف على إدراك المعاني وموازنتها مع القواعد العقلية والشرعية، بل يقرأه قراءة المشاهدة لحقائقه ومعانيه، ويعيش في أجوائه، ويستحضر أغراضه وغاياته حتى ينقطع إليها، ويشعر انه في محضر القرآن، والقرآن يخاطبه ويعنيه ولا يخاطب غيره. في مثل هذه القراءة تظهر آثار القرآن وبركاته المعنوية أكثر؛ إذ يتجلى الله سبحانه لقارئه، فيشاهد فيه جماله وجلاله، وبمثلها يكون القرآن طريقاً إلى معرفة الله معرفة يقينية قلبية لا عقلية ولا بصرية لسانية، ومن هنا قال سبحانه: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(١) إذ وصفه مبارك وجعل له غايتين هما: التدبر في آياته والتذكر لأولي الألباب، والغاية الأولى يفهمها الخواص من أصحاب القراءة القلبية، بينما الثانية لأولي القلوب والعقول الصافية؛ لما عرفت من أن ذوي الألباب لا يقتصرون في إدراك الحقائق على العقول والصور الذهنية، بل بسبب صفاء فطرتهم وطهارة قلوبهم وأرواحهم يشاهدون الحقائق بمشاهدة

القلب؛ ولذا عبّر عن الأول بالتدبر وهو التفكير في الشيء وعواقبه^(١)، وهذه هي المرتبة الأدنى للمعرفة القلبية، بينما عبّر عن الثاني بالتذكر، فإن التذكر استحضار ما يعلم به الإنسان^(٢)، وهذه المرتبة الأعلى، ويشهد لهذه الحقيقة قوله: ﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ ولم يقل ليفكروا في آياته، فإن تدبر الآية يتم بالنظر إلى الجمال والجلال فيها بينما التفكير في الآيات يتم بالنظر في ذات الآية بواسطة العقل وفهم معناها.

ومن هنا فرقوا بين التدبر والتفكر بقولهم إن التدبر تصرّف القلب بالنظر في العواقب، والتفكر تصرّف القلب في النظر في الدلائل^(٣)، والمراد من القلب في فعل التفكير هو العقل؛ لوضوح أن التفكير يحصل بالعقل^(٤) لا بالقلب، ولكن باعتبار أن نتائجه تستقر في القلب عبر عنه بذلك من باب إعطاء وصف المحل للحال.

ولم تذكر الآية القراءتين العقلية والبصرية إما لعدم المناسبة فإن وصف القرآن بالمبارك لا يستقيم إلا بالقراءة الثالثة؛ إذ معنى البركة ثبوت الخير الإلهي في الشيء، والمبارك ما فيه ذلك الخير من حيث الصفة والأثر، فتظهر فيه الزيادة والنماء، وفيه ورد قوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾^(٥) تنبيهاً

١ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٣٥٥، (دبر)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٠٧،

(دبر)؛ لسان العرب: ج ٢، ص ٢٧٣، (دبر).

٢ - معجم الفروق اللغوية: ص ١٢١، (٤٧٤).

٣ - معجم الفروق اللغوية: ص ١٢١، (٤٧٠)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٢٩٩، (دبر).

٤ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٤٣، (فكر).

٥ - سورة الأنبياء: الآية ٥٠.

على ما يفيض عليه من خيرات إلهية، وقوله: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا﴾^(١) أي موضع الخيرات الإلهية.^(٢)

وبركة القرآن الكريم الشاملة تظهر لذوي القلوب لا لمن يقرأه بالبصر مقتصرأ على ترديد ألفاظه فقط، ولا على من يقرأه بالعقل مقتصرأ على إدراك المعاني بالصور الذهنية. نعم يكتسب من يقرأه بالبصر ببعض الآثار المعنوية على اللسان والعين، ولذا ورد أنها تطهّر اللسان، وتزيد في قوة البصر، وتجلي القلب^(٣)، كما تتجلى لمن يقرأه بالعقل أنوار الفهم والإدراك المعرفي، وربما تنعكس على سلوكه، ولذا أمرنا بالتفكير فيه والتدبر في آياته، إلا أن هذه الآثار بالقياس إلى من شاهد آياته بقلبه تبقى محدودة؛ بداهة أن القرآن له حقائق واقعية هي منشأ نوره وآثاره، ولمعانيه صور ذهنية منتزعة عن تصور تلك الحقائق وللمعاني قوالب لفظية تدل عليها.

ومن الواضح أن الخير والبركة والتأثير للحقيقة لا للصورة ولا لقلبها اللفظي، فالذي شاهد الحقيقة وبلغها بقلبه لا بد وأن تتجلى عليه أنوارها وآثارها حتى يصبح الإنسان نسخة ثانية للقرآن، ويتصف بصفاته، ومن هنا وصف النبي والأئمة عليهم السلام بالقرآن الناطق.

والذي يدرك معاني القرآن بفهمه العقلي فهو لم يدرك إلا الصور الذهنية، وليس لهذه الصور إلا شيء قليل من الأثر فضلاً عن الألفاظ المستعملة في

١ - سورة مريم: الآية ٣١.

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١١٩، (برك)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٩، (برك)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٢٥٨، (برك).

٣ - انظر بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ١٧-٢٠، ح ١٨.

هذه الصور والمعاني، ويؤكد هذه الحقيقة ما ورد عن الإمام الحسين عليه السلام في بيان مراتب الناس في المعرفة القرآنية حيث قال: «كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»^(١).

وهذا التصنيف الرباعي ليس لتقسيم القرآن تقسيماً حقيقياً بلحاظ الكم كما يقسم الشيء إلى أربعة أقسام، بل هو تقسيم كيفي لبيان مراتب القارئ ومراتب المعرفة، فقراءة العوام تقتصر على نطق اللسان والوقوف عند اللفظ والعبارة، وبالتالي فإنها قراءة سطحية لا تتجاوز الظاهر من دون غور في المعاني، وهذه قراءة ناقصة، ولذا ورد الذم فيهم لأنه: «لا يتجاوز تراقيهم» وإذا لم يعمل بها ورد «ربّ تال للقرآن والقرآن يلعنه»^(٢) ووجه اللعنة يعود لأمرين:

أحدهما: أن الأجدر بمن يقرأ القرآن أن يتأثر به ويتبع أحكامه ومواعظه، والذي يقرأه باللسان دون توجه وانقطاع بالقلب فإنه لا يتأثر به ولا يعتبر، فيكون قد يتعامل معه كما يتعامل مع أي شيء ليس له قيمة أو أثر، وفي ذلك انتقاص من القرآن وانتقاص من موحيه ومنزله، ولذا يستحق اللعنة.

وثانيهما: لأن الذي يقرأه ولا يستفيد منه يكون قد حرم نفسه من خيره وبركته، والحرمان الإلهي نوع من الطرد والإبعاد من الرحمة، وهو معنى اللعنة لغة^(٣)، وإليه يشير النبوي: «اقرأ القرآن ما نهاك، فإذا لم ينهك فلست تقرأه»^(٤).

١ - بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ٢٠٩، ح ١٨.

٢ - بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ١٨٤، ح ١٩.

٣ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٤١، (لعن).

٤ - الجامع الصغير: ج ١، ص ١٩٨، الرقم ١٣٣٣؛ كنز العمال: ج ١، ص ٦٠٦، ح ٢٧٧٦.

وأما قراءة الخواص فتتقوم بفهم المعاني من وراء الألفاظ ، لكن بنحو العلم لا اليقين، ولذا عبر عنها بالإشارة؛ لأنها تعتمد على التلويح للمعنى دون الوصول إليه باليقين، وتوضيح ذلك: أن للإشارة معنيين:

أحدهما: إبداء الشيء وإظهاره وعرضه، والألفاظ تشير إلى المعاني^(١)، والآراء تشير إلى المصلحة. يقال فلان أشار عليّ أي أراني ما عنده من المصلحة^(٢)، وفيه جاء قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(٣) أي يتفاوضون فيما يهمهم للوصول إلى المصلحة فيه، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٤) أي استخراج آراءهم واستعلم ما عندهم.

ثانيهما: الإيحاء باليد أو الرأس أو العين والحاجب، أو أي شيء يدل على المقصود^(٥). يقال أومأت إليه بأن يفعل أو لا يفعل، وفيه ورد قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾^(٦) أي أومت مريم إلى عيسى عليه السلام بأن كلموه واستشهدوه على براءة ساحتي^(٧)، ولا تنافي بين المعنيين لرجوع الثاني إلى الأول؛ بدهة أن الإيحاء نوع من الإبداء والإظهار، ومن الواضح أن الإظهار لا يكون إلا لإبداء الشيء الخفي، وهذا ما لا يدركه عموم الناس؛ لتوقفه على مستوى

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٥١٩، (شور)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٧٠،

(شور)؛ لسان العرب: ج ٤، ص ٤٣٤، (شور).

٢ - مجمع البحرين: ج ٣، ص ٣٥٦، (شور).

٣ - سورة الشورى: الآية ٣٨.

٤ - سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٥ - لسان العرب: ج ٤، ص ٤٣٦، (شور)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٣٥٦، (شور).

٦ - سورة مريم: الآية ٢٩.

٧ - مجمع البيان: ج ٦، ص ٤١٩، تفسير الآية المزبورة.

رَفِيعٌ فِي الْفِكْرِ وَقُدْرَةٌ عَلَى فَهْمِ الْحَقَائِقِ بِالْعَقْلِ وَالذَّلِيلِ، وَهَذَا مَا لَا يَدْرِكُهُ إِلَّا الْخَوَاصُّ مِنَ النَّاسِ الَّذِينَ يَمْلِكُونَ قُدْرَةً عَلَى الاسْتِدْلَالِ وَفَهْمِ الدَّقَائِقِ مِنَ الْأُمُورِ. وَنَلَاظُ أَنْ هَذَا الْمَسْتَوَى مِنَ الْفَهْمِ وَالْإِدْرَاكِ لَا يَتَجَاوَزُ الْعَقْلَ وَالْعِلْمَ الْحَصُولِيَّ، كَمَا لَا يَتَجَاوَزُ الْمَعَانِي الذَّهْنِيَّةَ الَّتِي يَدْرِكُ بَعْضُهَا ذَوُو الْاِخْتِصَاصِ مِنْ مَفْسَّرِينَ وَفُقَهَاءَ وَحُكَمَاءَ وَمَتَكَلِّمِينَ وَعُلَمَاءَ مَعَانَ وَخُبْرَاءَ فِيزِيَاءَ وَكِيمِيَاءَ وَطَبَّاءَ وَفَلَكَ وَغَيْرِهِمْ، وَلَمْ يَصِلْ إِلَى حُدِّ الْمَشَاهِدَةِ وَالرُّؤْيَا الْقَلْبِيَّةِ.

وَوَاضِحٌ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ حِجَّةٌ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَحَاكِي الْجَمِيعَ بِحَسَبِ مَسْتَوِيَاتِهِمْ وَإِدْرَاكَاتِهِمْ، فَلِذَا لَا بَدَّ وَأَنْ يَعْضُضَ الْمَعَانِي لِذَوِي الْاِخْتِصَاصِ فِي كُلِّ عِلْمٍ وَفَنَ بِحَسَبِ مَا يَفْهَمُونَ وَيَدْرِكُونَ، وَلِذَا نَسَبَ الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ التَّقْسِيمَ إِلَى الْقُرْآنِ نَفْسَهُ فَقَالَ: «كُتِبَ اللَّهُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ» وَلَكِنْ هَذَا الْعَرْضُ لَا يَتَوَقَّفُ عَنْ حُدِّ الْمَعَانِي، بَلْ لَوْ أَرَادَ أَهْلُ الْعِلْمِ اخْتِرَاقَ حَاجِزٍ الْمَعْنَى لِلْوَصُولِ إِلَى مَا هُوَ أَعْمَقُ مِنْهُ وَهُوَ اللَّطَائِفُ وَالْحَقَائِقُ لَبَلَّغُوا الْمَرَادَ.

فَالْمَرَاتِبُ الْأَرْبَعَةُ لِلْقُرْآنِ وَرَدَّتْ بِحَسَبِ مَسْتَوِيَاتِ النَّاسِ لَا مَسْتَوَى الْقُرْآنِ نَفْسَهُ، فَمِثْلُ الْقُرْآنِ مِثْلُ الْبَحْرِ الْعَمِيقِ كَلَّمَا تَوَغَّلَ الْإِنْسَانُ فِيهِ حَصَلَ عَلَى مَا هُوَ أَعْظَمُ وَأَثْمَنُ، وَلَكِنْ الْوَصُولُ إِلَى عَمَقِهِ وَإِدْرَاكِ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ لَا يَتِمُّ بِقِرَاءَةِ أَلْفَاظِهِ، وَلَا بِفَهْمِ مَعَانِيهِ وَإِحْضَارِ صُورِهَا فِي الذَّهْنِ، بَلْ بِالْكَشْفِ وَالشَّهَادَةِ الْقَلْبِيَّةِ، وَهَذَا مَقَامٌ لَا يَبْلُغُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، وَهُوَ مَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ (١).

فإنه نص على أن حقيقة القرآن لا تقف عند حد الألفاظ والمعاني، بل هو حقيقة مودعة في كتاب مكنون لا يصلها إلا المطهرون، وقد نزل إلى مراتب الكتاب لكي يدرك، وصيغة اسم المفعول المشدد بضميمة الإثبات بعد النفي تدل على أن طهارة من يمسه ربانية إلهية، وهي تكوينية، ولذا تختص بالمعصومين عليهم السلام والمقرين من العباد، كما نصت به آية التطهير، إذ أثبت أن المطهرين هم أهل البيت عليهم السلام، فتثبت صغرى القضية، وهذه الآية أثبتت الكبرى، فتكون النتيجة انحصار إدراك حقيقة القرآن بهم عليهم السلام، وورد في بعض الأخبار ما يشير إلى هذه النتيجة^(١)، ولو كانت تشريعية لوردت بصيغة اسم الفاعل كما لا يخفى على أهل المعرفة.

والمس إذا أطلق في مورد الحقائق فإنه يختص بالمس المعنوي، ويتحقق بالقلب والبصيرة، وإذا أطلق في مورد الأجسام ونحوها يتحقق بالجوارح والحواس الظاهرة، ولذا استعمل المس في موارد الجنون والخبيل بتأثير الشيطان، فقال سبحانه في آكلي الربا: ﴿لَا يَفْؤُمُونَ إِلَّا كَمَا يَفْؤُمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾^(٢) ولم يقل من اللمس؛ لأن الشيطان من الحقائق غير الحسية، ويقال ضربه مس من الجنون ولا يقال لمس، فالمس مفهوماً أعم مطلقاً من اللمس^(٣)، ووصف القرآن بالكريم دون باقي الأوصاف يشير إلى احتوائه على محاسن كثيرة وعظيمة يعطي لكل من يريد منه حاجته كموحيه

١ - انظر الاحتجاج: ج ١، ص ٣٦٠؛ الدر المشور: ج ٦، ص ١٦٢.

٢ - سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

٣ - انظر معجم الفروق اللغوية: ص ٤٦٨، (١٨٧٩)، (١٨٨٠)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٩٢٨، (مس)؛ وانظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٦٧، (مس).

ومنزله، فإنه كريم لا يحرم أحداً من فيضه وعطائه.

وواضح أن الكرم يتضمن التكريم وتعظيم الشأن بالدلالة التضمنية أو التلازمية، فجمال القرآن الظاهري من فصاحة وبلاغة وبيان يكرم الذين يتأثرون بالظاهر، ويعلي شأنهم، وجمال معانية ودقتها وعمقها يكرم ذوي الاختصاص في كل علم وفن، ويرفع من علومهم ومقاماتهم، وجمال حقائقه يكرم ذوي الألباب والقلوب، ويرفع من مراتبهم، ووصف الكتاب بالمكنون الذي أودع فيه القرآن يتضمن معنيين:

أحدهما: اللوح المحفوظ على القول المشهور ذكر لبيان أن ما جاء به النبي ﷺ من القرآن هو عين الواقع الموجود في علم الله وفي اللوح المحفوظ لم يشط عنه ولم يخطأ أو ينسى شيئاً منه، فهو عين ما في اللوح المحفوظ لفظاً ومعنى وقراءة.

ثانيهما: كتاب التكوين بما فيه من حقائق وأنظمة وقوانين، وواضح أن الله سبحانه أودع في عالم التكوين أسرار علمه وقدرته وحكمته، وأعطى الإنسان العقل والشعور، وجعله فاعلاً مختاراً، وأرسل إليه الرسل، وأنزل عليه الكتب؛ لإيصاله إلى هذه الحقائق، فيرتقي في نفسه وفي علمه وإرادته، ويليق بمقام العبودية الحقيقية لله سبحانه، ومن هذه الأسرار القرآن الكريم، فإن حقائقه وعلومه مودعة في هذا الوجود، وآياته الشريفة كاشفة عن هذه العلوم لو تفرغ لها أهل الاختصاص، وبذلوا الجهد في تعلمها وتفهمها وإدراك أسرارها وغوامضها، فإنهم سيصلون إليها بواسطة علومهم الحصولية، إلا أن المطهرين من العباد فإنهم يدركونها بعلومهم اللدنية ومشاهداتهم القلبية؛

لأنهم نسخة أخرى من القرآن، ولذا وصفوا بالقرآن الناطق، ولا تنافي بين المعنيين؛ لأنهما رتبتان من الوجود الحقيقي للقرآن الكريم في الرتبة الطولية، ويعضد ما ذكرناه ثلاث قرائن:

الأولى: قوله (لا يمسه) فإن (لا) ظاهرة في النفي لا النهي، فتدل على النفي التكويني تنزيهاً؛ لأنها في مقام الإخبار عن واقع الحال لا الإنشاء. نعم لا مانع من اشتغالها على النهي أيضاً؛ لأن الإخبار قد يجتمع مع الإنشاء، فتفيد وجوب التطهر لدى مس كلماته، وبه يرتفع النزاع في مفاد اللان^(١).

والثانية: وصف الكتاب بالمكنون، فإن الكن في اللغة ما يحفظ فيه الشيء ويستتر، ومن هنا وصفت الحور باللؤلؤ المكنون كناية عن سترهن عن غير أزواجهن وعدم ملامسة غيرهم لهن.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾^(٢) أي سترتموه في نفوسكم وأخفيتموه^(٣)، ومن الواضح أن إدراك المخفي يتوقف على قدرة عقلية تكشف عن معانيه، أو طهارة قلبية توصل إلى حقيقته.

والثالثة: قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٤) فإن التنزيل لا يتحقق إلا بإنزال الحقيقة المستورة تدريجياً إلى مراتب أدنى حتى تدرك، ولولا أن يكون للقرآن حقائق ومعان وألفاظ لم يصدق فيه التنزيل، ولعل التدريج في الإنزال

١ - انظر مجمع البيان: ج ٩، ص ٣٧٧، تفسير الآيات المزبورة.

٢ - سورة البقرة: الآية ٢٣٥.

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٢٧، (كن)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٨٧١، (كن)؛ لسان العرب: ج ١٣، ص ٣٦٠، (كنن).

٤ - سورة الواقعة: الآية ٨٠.

لمراعاة مستويات الناس وإيصال المعنى إليهم على حسب ما يستوعبون، ولذا لم يعبر عن نزوله على قلب النبي ﷺ بالتنزيل، بل قال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾^(١) لأن سعة قلب النبي ﷺ تناسب النزول الدفعي لا التدريجي^(٢).

ويتحصل: أن قراءة الخواص محدودة بالإدراكات العقلية وفهم المعاني التي تشير إليها الألفاظ والعبارات، وأما قراءة الأولياء فهي أعمق وأدق منها؛ لأنها لا تتوقف عند حدود المعنى، بل تصل إلى اللطائف، وهي جمع لطيفة، وتتحد الحقيقة باللطيفة إذاً احتوت ثلاث صفات:

الصفة الأولى: أن تكون دقيقة في جوهرها لا تدركها عقول الخواص، لأنها ليست قضية عادية، بل تتوقف على ذهن وقاد ولب واسع.

الصفة الثانية: أنها لا تدرك بالوسائط الحسية كبعض المعاني القرآنية التي تدرك عبر الألفاظ والعبارات المسموعة أو المكتوبة.

الصفة الثالثة: أنها ناشئة من عناية ربانية وهداية خاصة^(٣)، وقد وصف الباري عز وجل باللطيف باعتبار أنه سبحانه لا يدرك بالحس، كما أنه رفيق بعباده يهديهم إلى مصالحهم، ويعلم خفاياهم ودقائق أسرارهم. قال سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٤) والمعنى أنه سبحانه اجتمع له الرفق في

١ - سورة الشعراء: الآيتان ١٩٣-١٩٤.

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٩٩-٨٠٠، (نزل).

٣ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٩٢٠، (لطف)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٤٠، (لطف)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ١٢٠، (لطف).

٤ - سورة الملك: الآية ١٤.

الفعل والعلم بدقائق المصالح وإيصالها إلى من قدرها له من خلقه^(١)، وقال عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢).

والمراد بالأولياء هنا المتقون من الناس الذين يحبهم الله ويحبونه، فالولاية هنا بمعناها العام لا الخاص، وهو ما تشهد له قرينة المقابلة مع الأنبياء، فإن الولاية بالمعنى الخاص ملازمة للنبوّة، فإن الولي اسم ويطلق على معنيين:

أحدهما: اسم المفعول، وهو الذي تولّى الباري عز وجل أموره بسبب تقواه وصلاحه، كما قال سبحانه: ﴿وَهُوَ تَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾^(٣).

وثانيهما: اسم الفاعل، وهو من يتولى ربه، ويقوم بعبادته سبحانه، وفرغ نفسه للطاعة وأداء واجبات العبودية، وتسميته بالولي مأخوذه من الولي بتسكين اللام، وهو القرب والذنو الخاص^(٤)، ويشهد لهذه الحقيقة القرآن؛ إذ عرّف الأولياء بالمتقين؛ فقال سبحانه: ﴿الْأَبْرَارَ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٥) الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ.

وطريقة الأولياء في ذلك هي التخلية والتحلية، وتقوم على مجاهدات النفس وإزالة العوائق البدنية والحجب الظلمانية عنها، والتوجه نحو طلب

١ - لسان العرب: ج ٩، ص ٣١٦، (لطف).

٢ - سورة الأنعام: الآية ١٠٣.

٣ - سورة الأعراف: الآية ١٩٦.

٤ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٨٠٧؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٨٥، (ولي)؛ لسان العرب: ج ١٥، ص ٤١١، (ولي)؛ بصائر ذوي التمييز: ج ٥، ص ٢٨٠، بصيرة (٥٠).

٥ - سورة يونس: الآيتان ٦٢-٦٣.

الكمال الذي يعبر عنه بالسلوك، ومن أجل مصاديقها التوبة بالرجوع عن المعصية والإنابة، وهي الرجوع إلى الله تعالى والإقبال عليه والإخلاص بالانقطاع إليه، فجميع ما يفعله ويقوله يكون تقرباً إلى الله وحده، والزهد في الدنيا بمعنى عدم التعلق بها وتوظيفها للعبودية^(١).

وهذا ما يؤكد قول أبي جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام في تعريف الأولياء. قال: «إذا أدوا فرائض الله وأخذوا بسنن رسول الله ﷺ وتورّعوا عن محارم الله وزهدوا في عاجل زهرة الدنيا ورغبوا فيما عند الله واكتسبوا الطيب من رزق الله لا يريدون التفاخر والتكاثر ثم أنفقوا ما يلزمهم من حقوق واجبة»^(٢) وقريب منه ورد عن النبي ﷺ بطرق الجمهور^(٣).

ومعلوم أن من هذه صفته لا بد وأن يفيض الله سبحانه عليه لطائف العلوم والمعارف، فيبلغ بعض مراتب الكشف والشهود بنحو علم اليقين وحق اليقين، وتبقى هنا مرتبة أسمى وأعلى منها وهي رتبة عين اليقين، وهذه الرتبة لا يبلغها إلا الأنبياء والأولياء الخاصون من عباد الله عبر قراءتهم للقرآن، وهذه القراءة لا تكشف لهم اللطائف، بل الحقائق ذاتها، فيشاهدونها بقلوبهم حاضرة يعايشونها بنحو حق اليقين، ويتحلون بجهاها وكهاها، ومن هنا يخرج الأنبياء والأئمة تخصصاً عن دائرة التفسير والمفسرين؛ لأنهم يدركون الحقائق، والحقائق لا تحتاج إلى تفسير، بل رؤية

١ - انظر مجمع البحرين: ج ١، ص ٤٦٠-٤٦١، (ولي).

٢ - تفسير العياشي: ج ٢، ص ١٢٤، ح ٣٠؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٢٢٢، ح ٩٢.

٣ - انظر بصائر ذوي التمييز: ج ٥، ص ٢٨٤، بصيرة (٥٠).

وإدراك، وهو ما أشار إليه قوله ﷺ: «والحقائق للأنبياء»^(١).

وهنا نؤكد عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: أن هذه القراءات الأربعة قابلة للجمع نزولاً دون العكس؛ لأن من حظي بالكمال الارقى فإنه حاز بالأدنى منه، ولذا نجد أن الأنبياء والأولياء يتكلمون تارة بلغتهم الخاصة مع الله، وتارة يتكلمون بلغات العلماء وأهل الفضل، وأحياناً يتكلمون بلغات العوام لأجل البيان والهداية.

فمن بلغ الحقيقة فإنه بالغ للطيفة، والإشارة فضلاً عن العبارة، وأما من توقف على العبارة فإنه لا يمكنه أن يدرك الإشارة ما لم يترفع في مستواه، ويتخلى عن قيوده العقلية ليبلغ تلك الرتبة، كما أن من يدرك الإشارة لا يمكنه أن يدرك اللطائف دون مجاهدة وارتقاء وهكذا، ومن المسلم به أن الارتقاء إلى الأعلى يتوقف على رياضة خاصة، ومن هنا يختلف التقدير والتكريم الإلهي للعباد؛ لأنه سبحانه يجزي كلاً بعمله، فكلما اشتدت المجاهدات والرياضات كانت الإفاضات أكثر، والإشراقات أشد.

الحقيقة الثانية: أن قوله ﷺ: «أن كتاب الله على أربعة أشياء... الحقائق للأنبياء» يشير إلى أن الحقائق القرآنية أدركها أنبياء الله سبحانه قبل نزوله، ولذا نسبها إلى الأنبياء عموماً، مع أنه كتاب خاتم الرسل، فيكون التفاوت بينهم في ثلاثة أمور هي:

١ - بحار الأنور: ج ٧٥، ص ٢٧٨، ح ١١٣؛ ج ٨٩، ص ٢٠، ح ١٨؛ نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ص ١١٠، ح ٣١.

أن ألفاظ القرآن وآياته نزلت على النبي ﷺ خاصة، وأما حقائقه فهي أمور واقعية متقررة في الخارج أدركها الأنبياء، وهذا ما يؤكد قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوْلِينَ ﴿١﴾.

أن مستوى إدراكه ﷺ ورؤيته القلبية للحقائق القرآنية أشد وأقوى من سائر الأنبياء، باعتبار علو رتبته ومقامه، واختصاصه بمستوى من القرب من ربه تبارك وتعالى؛ حيث لم يحظ نبي بمثل ما حظي به؛ إذ: ﴿دَنَا فَنَدَلْنَا ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴿٢﴾﴾ ثم: ﴿رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴿٣﴾﴾.

أنه مكلف بتبليغ حقائق القرآن وإيصالها إلى العباد، فيكون حجة عليهم بحسب مستوياتهم؛ بداهة أن قوله: (للأنبياء) لا يدل على أن القرآن يعرض الحقائق للجميع، وكل يأخذ منها بحسبه، فالنص يكشف عن مقتضي لا العلة التامة.

ومن هنا تزداد معارفهم، وورد في بعض الأخبار الشريفة أنهم ﷺ يزدادون في المعرفة، ومن طرق الزيادة القرآن الكريم، والوجه في ذلك هو أن المعارف القلبية ترجع في الزيادة والنقيصة إلى الحالات القلبية والارتقاء النفسي الذي ليس له حد، وبهذا يتضح الوجه في اختلاف مراتب الحجية بحسب مراتب الناس، فالظاهر القرآني حجة على العموم، والإشارات حجة على العلماء، واللطائف حجة على الأولياء، والحقائق على الأنبياء.

١ - سورة الشعراء: الآيات ١٩٣-١٩٦.

٢ - سورة النجم: الآيتان ٨-٩.

٣ - سورة النجم: الآية ١٨.

كما يتضح معنى البطون في القرآن، وأن للبطن ظهراً وبطناً وللبطن بطوناً، وهكذا كما ورد في النصوص^(١)، ويتضح معنى التفسير والتأويل والعلاقة بينهما، ويتضح هنا بعض الوجه في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب»^(٢) فإن ذلك باعتبار تجليات المعاني والحقائق واللطائف بحسب منازل العارفين ومراتبهم القلبية والعقلية.

نعم لأجل بلوغ المرتبة الأعلى لا بد من الإحاطة بالمرتبة الأدنى منها، ولذا كان الظاهر القرآني حجة؛ لأنه لو لاه لم يتمكن العبد من بلوغ الإشارة، فالوصول إلى باطن القرآن دون معرفة ظاهره متعذر، كما أن الظاهر القرآني حجة في الأحكام وما يتعلق بالعمل، فمن يدعي المعرفة دون الإحاطة بفهم الألفاظ وموارد استعمالها يكون قد قال بالطرفة، وهي من المحالات، كما أن الاقتصار على فهم الظواهر دون بلوغ الأسرار والغوامض لا يكفي في إيصال العبد إلى حقيقة المعرفة، فالقرآن وحدة واحدة متكاملة ظاهره حجة في مجال الفروع، وباطنه حجة في المعارف.

الحقيقة الثالثة: أن بلوغ الحقائق القرآنية لا يختص بالأنبياء، بل يشمل الأئمة عليهم السلام؛ لأنهم أرقى مرتبة من سائرهم إلا رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد عرفت أن الأكمل حائز على كمال الكامل، بل هم القرآن الناطق، بل هم أرقى منه، لأنهم حجج الله وأوليائه، وهم عين الله ووعاء مشيئته ومظاهر قدرته،

١ - تفسير العياشي: ج ١، ص ١٢٠، ح ٨.

٢ - عوالي اللآلي: ج ٤، ص ١٠٢، ح ١٥٠.

ووصف القرآن بالثقل الأكبر في بعض الأخبار^(١) ناظر إلى جهة الانتساب والتشريف؛ لأنه منه مباشرة، ومعرب عما في لونه من الحقائق، وأما إذا لوحظت جهة الحب والقرب وتجلي الصفات الإلهية فهم الثقل الأكبر، ويمكن توضيح ذلك في وجوه:

الوجه الأول: أن كل ما للقرآن من آيات للجمال والجلال وكشفت عنها الفاظه موجودة عند أهل البيت عليهم السلام حاضرة لديهم، ومن هنا صاروا كتاباً ناطقاً، بينما القرآن كتاب صامت، والمراد من أهل البيت عليهم السلام المعصومون، بل ذات القرآن الصامت نفسه حاضر في قلوبهم في صورته اللفظية والمعنوية كما قال سبحانه عن ذلك بأنه: ﴿ءَايَاتٌ يُبَيِّنُ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾^(٢) وعلى هذا فقلب المعصوم مشتمل على جميع مراتب القرآن ومقاماته، فيكون هو الثقل الأكبر؛ لأنه يحمل ثقل القرآن وثقل النبوة والإمامة.

الوجه الثاني: أن الباري عز وجل تجلى في القرآن بصفاته وآياته وأفعاله، لكن تجليه في شخص المعصوم أظهر وأجلى؛ لأن المعصوم آية الله الكبرى وحجته العظمى، وهو الناطق عن جماله وجلاله، كما أنه ناطق عن جمال القرآن وجلاله، فما يتجلى في شخص المعصوم من آيات العظمة الإلهية أظهر وأشد وأكثر مما يتجلى في القرآن منها فيكون أكبر.

الوجه الثالث: أن المعصوم عليه السلام حفظ القرآن لفظاً ومعنى، وعمل به، وبيّنه للناس، ودعاهم إليه، وعلى هذا فإن المعصوم جمع القرآن بوجوده

١ - بصائر الدرجات: ص ٤٣٤، ح ٥؛ الخصال: ص ٦٦، ح ٩١؛ روضة الواعظين: ص ٩٤.

٢ - سورة العنكبوت: الآية ٤٩.

اللفظي والعلمي والعملي، بينما القرآن بما هو كتاب مجموع بين الدفتين ليس إلا وجود لفظي وكتبي، بل القرآن في نفسه مفتقر إلى المعصوم في البيان والعمل، بخلاف المعصوم؛ لأنه في نفسه قرآن نطقه وحي، وكلامه كلام الله سبحانه، فثقل المعصوم عليه السلام أكبر من ثقل القرآن إذا لاحظناهما باعتبار ما لهما من الكمالات ومقامهما عند الله سبحانه، ولكن إذا لاحظنا القرآن من جهة النسبة إلى الله سبحانه ولاحظنا المعصوم أنه من البشر وأنه مكلف بالقرآن ومأمور بالعمل به وبيان أحكامه وأن الله سبحانه علم المعصوم وهداه إلى الحقائق والمعارف عبره فإنه يكون أكبر منه، لأن القرآن بهذا اللحاظ منسوب إلى الخالق بينما المعصوم منسوب إلى المخلوق.

وواضح أن هذا اللحاظ ووصف القرآن بالثقل الأكبر نشأ من ملاحظة حال الناس ومحاكاة مستوياتهم في المعرفة والإدراك؛ بداهة أن الغالب من الناس لا يدركون حقيقة المعصوم ولا يعرفون مقامه ومنزلته التكوينية في الوجود، بينما يعرفون أن القرآن كتاب الله وأنه معجزة المصطفى عليه السلام وأنه مكلف ببيانه وحفظ معانيه وأحكامه بينهم، وربما لو أخبرهم النبي عليه السلام بغير ذلك في ذلك الزمان الذي لم يكن الاستعداد والقابلية لأكثرهم على تحمل مقام المعصوم لارتدوا وأنكروا الدين والإيمان، وأكدت وقائع التاريخ أن بعضهم ارتد وانقلب على عقبيه في مسألة الإمامة وتنصيب الخليفة حسداً وبغضاً فما بالك لو كان غيرهم بما هو أكبر من ذلك. وإلى يومنا هذا تقوم نظرية العامة في الإمامة والخلافة على أنها رئاسة دنيوية ترجع إلى اختيار الناس وأن الإمام ليس إلا بشراً كسائر الناس بينما أبطل القرآن هذا التوجه في آيات عديدة حيث أثبت عصمة الإمام وعلمه وعلو مقامه وأقر قوله وفعله كما

تواترت به الأخبار الشريفة. وبهذا يتضح معنى الكثير من الروايات التي فسرت الكتاب بالإمام كرواية القمي عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(١) قال: «الكتاب علي عليه السلام لا شك»^(٢) كما فسر المتقين بالشيعة؛ لأن أئمتهم عليهم السلام رفعوهم في مستوى المعرفة إلى ما يمكنهم بلوغ الحقائق القرآنية وإدراك مضامينها.

نعم ليس كل من والى الأئمة عليهم السلام وكان شيعياً يبلغ هذا المستوى في الإدراك والمعرفة، لما عرفت من أن ذلك يتوقف على الارتقاء في مستوى الفهم العقلي أو الصفاء القلبي.

الحقيقة الرابعة: أن للقرآن الكريم أربع مراتب وجودية:

الأولى: الوجود اللفظي والكتبي، وهو الذي نزل بشكل آيات وصور تتلى بين الناس وجمع بين الدفتين، وهي المرتبة الأدنى التي يدركها عموم الناس، ويكون حجة عليهم، وبحسب ما للألفاظ من قابلية للجمال والجلال فإنها تكون واسطة للمعرفة، وهذا ما أعجز أهل الفصاحة واللغة من الثقلين، وإليه أشار قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾^(٣).

الثانية: الوجود القلبي، وهو ما نزل على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله دفعة واحدة:

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾^(٤)

١ - سورة البقرة: الآية ٢.

٢ - مستدرک سفینه البحار: ج ٩، ص ٢٥.

٣ - سورة الإسراء: الآية ٨٨.

٤ - سورة الشعراء: الآيتان ١٩٣-١٩٥.

وبهذه الرتبة تطابق قلب النبي ﷺ مع القرآن، وصار كلامه ونطقه وحيًا يوحى، وسمّي بالقرآن الناطق^(١).

والثالثة: الوجود الذهني، وهو الصور والمعاني التي تحضرها الألفاظ في أذهان السامعين، وتكون حجة على من تعقلها وأدرك مضامينها، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢) والمراد من دقته وعدم الاختلاف فيه ما يشمل وقوع التناقض في المعنى ونفي بعضه بعضاً والتفاوت في النظم والأسلوب بخروج بعضه عن الفصاحة والبلاغة، أو تناقضه مع قول المرسل به أو عمله، إلى غير ذلك من وجوه تدل على أنه واحد في كل شيء، وأنه شامل لجميع الكمالات التي يمكن أن يحملها كتاب، وواضح أن هذه الخصوصيات في القرآن توصل المتدبرين بها إلى أن مُنزلهُ حاوٍ لجميع صفات الكمال؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، وبهذا الفهم والتصوير الذهني يتوصل العلماء وأهل الفكر والنظر إلى معرفة الله سبحانه، ويدركون عظمته عبر فهم عظمة القرآن وكمالاته في شكله ومضمونه.

الرابعة: الوجود الحقيقي لمعانيه، وهو وجود واقعي مخزون في اللوح المحفوظ كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ﴿١١﴾ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾^(٣) إذ وصفه بالمجد لسعته وجلالته وعظم قدره وكثرة مضامينه كما هو معنى

١ - انظر مجمع البيان: ج ٧، ص ٣٥٣، تفسير الآيات المزبورة.

٢ - سورة النساء: الآية ٨٢.

٣ - سورة البروج: الآيتان ٢١-٢٢.

المجد في اللغة^(١)، واللوح المحفوظ كناية عن الحقائق الوجودية الثابتة في صفحة الوجود، وهذه الحقائق هي التي يدركها أصحاب القلوب الإلهية والطهارة النفسية، ويؤكد ما دل على تجسم الأعمال، وأن القرآن يظهر في صورة جميلة لقارئه والعامل به في البرزخ، وما أشار إليه الباري عز وجل من أن الأشياء والحقائق عبارة عن خزائن حقيقية موجودة ينزلها إلى الأرض لأجل البشر وإيصاله إلى غاياته: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا لِأَجْلِ مَعْلُومٍ﴾^(٢) وهذه الخزائن ثابتة غير متغيرة ولا فانية، ينزلها الله سبحانه عليهم على قدر استعداداتهم النفسية وقلوبهم النقية الصافية، وتحديد نزولها بالقدر المعلوم يدل على أنها لا تنزل جزافاً، بل بحسب ما تقتضيه الحكمة من وجود الحاجة والاستعداد والمصلحة.

وبلوغ هذه الحقائق لا يمكن أن تتم بالبصر ولا بالعقل والإدراك الذهني، بل بالبصيرة وارتقاء مستوى الإنسان في العبودية حتى تزول حجب النفس عنه، ويكون القرآن حاضراً عنده يخاطبه ويكشف حقائقه، وتفتح عيون قلبه عليه، فيشاهد جماله وجلاله.

ويؤكد هذه الحقيقة ما رواه الصدوق عليه السلام في العلل عن الباقر عليه السلام قال: «ما أنزل الله تبارك وتعالى كتاباً ولا وحياً إلا بالعربية، فكان يقع في مسامع الأنبياء عليهم السلام باللسنة قومهم، وكان يقع في مسامع نبينا عليه السلام بالعربية، فإذا كلم به قومه كلمهم بالعربية، فيقع في مسامعهم بلسانهم، وكان أحدنا لا يخاطب

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٦٠-٧٦١، (مجد).

٢ - سورة الحجر: الآية ٢١.

رسول الله ﷺ بأي لسان خاطبه إلا وقع في مسامعه بالعربية»^(١).

وهو يشير إلى أن الوجود اللفظي للقرآن مرتبة من مراتبه، وليس جميع حقيقته، وأعلى مراتبه حقائقه الواقعية، وأما المرتبة الذهنية والقلبية فهما بينهما، والقلبية أشرف من الذهنية، وهذا ما يؤكد قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ ﴿٢﴾.

فإن (لعل) تفيد الغاية، فتدل على أن غاية من جعل القرآن عربياً هو إيصال الحقائق الواقعية عبر الألفاظ إلى الإفهام لتكون حقيقة عقلية أيضاً يهتدي بها الناس إلى الحق، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(٣) وكذا سائر الكتب السماوية، وربما يستفاد من قوله تعالى: ﴿لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^(٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٤﴾ أن القرآن نزل في معناه على قلب النبي ﷺ، وهو الذي عبّر عنه بلغته ولسانه، فيكون لفظ القرآن نبوياً ومعانيه من الوحي. هذا بناء على أن قوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ وصف للمنذرين، فتكون الآية كاشفة عن جماعة الأنبياء الذين بلغوا باللغة العربية، وهم هود وصالح وإسماعيل وشعيب والمصطفى محمد ﷺ^(٥).

وأما بناء على أنه وصف للقرآن متعلق بالنزول فإنه يدل على أن ألفاظ

١ - علل الشرائع: ج ١، ص ١٢٦، ح ٨؛ تفسير كنز الدقائق: ج ٩، ص ٤٩٧، تفسير الآية ١٩٥ من سورة الشعراء.

٢ - سورة الزخرف: الآيتان ٣-٤.

٣ - سورة البقرة: الآية ٢٥٧.

٤ - سورة الشعراء: الآيتان ١٩٤-١٩٥.

٥ - انظر تفسير كنز الدقائق: ج ٩، ص ٤٩٦.

القرآن كمعانيه من الوحي، ويمكن الجمع بين الاحتمالين باعتبار أن النبي ﷺ هو القرآن الناطق وأنه وحي في قوله وفعله.

والخلاصة: أن مفاد الآيات الشريفة لاسيما آية الزخرف أن القرآن بحسب حقيقته أمر فوق العقل، وأنه حقيقة واقعية محفوظة في أم الكتاب عليّ الرتبة رفيع المنزلة لا تناله العقول، محكم الوجود والوصف والأثر، وهو من صفات الفعل الإلهي: ﴿عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ لكن الباري عز وجل جعله قرآناً عربياً، وألبسه لباس الألفاظ؛ لأجل أن تستأنسه العقول وتدرّك معانيه فتتعلم منه وتهتدي به.

ومن هنا لم يقل (أوجدناه) أو (خلقناه) بل قال: (جعلناه) لأن الجعل يطلق على الإيجاد التآلفي في التكوينيات كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ و: ﴿وَجَعَلْنَا لُطْمُنَاتٍ وَالنُّورَ﴾ بخلاف الإيجاد والخلق فإنهما أعم يشملان الجعل التآلفي والبسيط، والفرق بينهما إن الإيجاد أعطاه الشيء صفة الوجود، أي يصيرّه موجوداً كإيجاد التراب، أو موجوداً آخر بصفته وأثره كإيجاد الشجر من التراب، بينما الخلق إبداع الشيء على تقديره الخاص، وهو أخص من الإيجاد؛ لأنه يختص بالتكوينيات، ولم يعبر القرآن عن صنع الأشياء وتكوينها بالإيجاد وإنما بالخلق؛ لأنه لا يوجد لها من دون تقدير قال تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(١) وقال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَّارٍ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا

١ - سورة الأنعام: الآية ١.

٢ - سورة النحل: الآية ٤.

٣ - سورة الرحمن: الآية ١٥.

كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿١﴾ وقد مر في بحث القضاء والقدر ما يفيد هذا المعنى، وعدم التعبير عن القرآن بالخلق وإنما بالجعل يعود لوجهين:

أحدها: ما عرفت من أن الجعل أخص.

وثانيها: تنزيهاً للقرآن من نسبة النقص إليه؛ لأن الخلق في اللغة يطلق على الكذب أيضاً^(٢) كما في قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾^(٣)، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا﴾ يحاكي ما ذكرناه من أن للقرآن حقيقة واقعية تكوينية وراء ألفاظه هي معلومة عند الله حاضرة لديه، لكنه عند الناس قرآن عربي مبين يفصح عن تلك الحقيقة ويبين معناها يستفيد منه الناس على قدر استعداداتهم.

الحقيقة الخامسة: أن القرآن الكريم يوصل العباد إلى معرفة الخالق ومشاهدة جماله وجلاله عبر ثلاثة طرق:

الطريق الأول: الدلالة اللفظية، وهو طريق واسع يدركه كل من أراد المعرفة، فإن القرآن كلام الله سبحانه، والكلام يكشف عن وجود المتكلم وكمال صفاته، ومن تدبر في آيات القرآن الكريم وأدرك عباراتها ونظمها وجمالها فإنه لا بد وأن يتوصل إلى كمال موحياها، ومن هنا قال الوليد بن المغيرة وكان أعرف الناس بأساليب الكلام وبلاغته - وكان عارفاً بكلام الجن أيضاً - حينما طلب منه أن يصف القرآن الكريم بعد ما سمعه من النبي

١ - سورة القمر: الآية ٤٩.

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٩٦، (خلق).

٣ - سورة العنكبوت: الآية ١٧.

المصطفى ﷺ: والله لقد سمعت منه كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وإن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه، وما يقول هذا بشر^(١). نعم معرفة الألفاظ ومدلولاتها الظاهرة طريق العوام إلى المعرفة، وأما إدراك المعاني الغامضة والدقيقة التي تقف وراء الألفاظ فهو طريق الخواص.

الطريق الثاني: المشاهدة القلبية، وتتحقق بإدراك الإنسان جمال الآيات وجلالها، فإن أهل المعرفة إذا تدبروا في الآيات وجدوا أن القرآن الكريم يطابق ما في نفوسهم من مظاهر العظمة، كما يدركون وجود تطابق تام بين الآيات الآفاقية وعالم التكوين مع الآيات الأنفسية وعالم النفس، وإذا توغلوا في المعرفة سيجدون هذا التطابق حاصلًا بين آيات القرآن وبين الآيات الآفاقية الأخرى والآيات الأنفسية، فإن عالم التكوين وعالم التدوين واحد، ولكن التجليات والمظاهر والمراتب تختلف؛ لأن الجميع من فعل الله سبحانه، سوى أن كتاب التكوين تتجلى فيه عظمة الخالق بالحس والعيان، بينما كتاب التدوين وهو القرآن تتجلى فيه آياته بالقلب والبصيرة، فمعرفة جمال الله وكماله ظاهر في القرآن، كما هو ظاهر في الأشياء وفي الأنفس، فإذا التفت الطالبون للمعرفة إلى هذه الحقيقة فإنهم سيشاهدون آثار عظمة الخالق وآياته في كل آية من آيات الكتاب، وهي اللطائف التي يدركها الأولياء.

الطريق الثالث: المشاهدة الحقيّة، وهي كالسابقة تتحقق بمشاهدة القلب، ولكن في رتبة أعلى؛ إذ ينقطع فيها القارئ للقرآن ويفنى في آياته، ويشعر بأن

١ - انظر أعلام الوري: ص ٥١-٥٢؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ١٩، ص ٧٤؛ تفسير الطبري: ج ١٩، ص ١٥٩.

القرآن يكلمه ويخاطبه ويعنيه هو لا غير، فتذوب ذاته في خطابه، ويدرك حقائقه بحق يقينه، وهذه القراءة لا يبلغها إلا المعصوم عليه السلام.

وبه يتضح معنى الروايات الشريفة التي تنص على أنه لا يعرف القرآن إلا من خوطب به؛ بداهة أن العبد ما لم يدرك خطاب القرآن ويدخل في أجوائه وهيمنته الروحية ويشعر بأنه يخاطبه ويعنيه لا غير لا يمكنه أن يرتقي إلى مستواه ويدرك جمال آياته وكما لها.

ولذا كانوا عليهم السلام إذا قرأوا القرآن أو قرأوا بعض السور في صلاتهم يغشى عليهم، وترتجف فرائصهم، وينقطعون عن الدنيا وما فيها، وتكاد أرواحهم تخرج من أجسادهم، وكان إذا سمعهم الناس وهم يتلون القرآن توقفوا، وانقطع الطريق لتعلق أرواحهم وانجذابها إليه، ومن هذا ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام حين غشيه خشوع حينما قرأ سورة الحمد في صلاته، حتى خر مغشياً عليه، فلما أفاق سئل عن سره فقال عليه السلام: «ما زلت أردد هذه الآية: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها، فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته»^(١).

وروي ما يقرب منه عن الإمام زين العابدين عليه السلام^(٢)، وقد أكد القرآن بعض هذه الحقيقة بقوله سبحانه: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٣)

١ - انظر مشرق الشمسين (للبهائي): ص ٤٠٤؛ رسائل الشهيد الثاني: ص ١٤١؛ الكافي:

ج ٢، ص ٦٠٢، ح ١٣.

٢ - انظر المحجة البيضاء: ج ١، ص ٣٥٢.

٣ - سورة الحشر: الآية ٢١.

والمعنى أنه لو قدر للجبل أن يدرك حقيقة القرآن ويتفهّم خطابه لتصدّع وانهار، فما بالك بقلب العبد الذي يحمل من الشعور والإدراك والفهم والمشاهدة ما لم يبلغه شيء من الخلائق؟

ولا يخفى أن اختصاص هذا النحو من المعرفة بالمعصوم عليه السلام لا يمنع من السير باتجاهها اقتداءً به، وتأسياً بنهجه، فإن اتباع المعصوم عليه السلام في القول والعمل يوصل العبد إلى كمالات معنوية كثيرة قد ترتقي به إلى مستوى العصمة الصغرى وبعض مراتب الولاية الإلهية في الوجود إذا استجمع الشرائط والمقتضيات، وأزال الموانع، وهو أمر ممكن عقلاً، بل واقع خارجاً لجملة من العباد الصالحين من أمثال الصديقة الصغرى زينب بنت أمير المؤمنين عليها السلام، وأبي الفضل العباس عليه السلام، وعلي الأكبر عليه السلام وبعض الأتقياء من العلماء والزاهدين من العباد.

وقد أشارت الأخبار إلى القراءة الصحيحة للقرآن التي توصل العبد إلى المعرفة إذا اعتمدها نهجاً، ففي بيان معنى قوله تعالى: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾^(١) قال المصطفى صلى الله عليه وآله: «بينه تبياناً، ولا تنثره نثر البقل، ولا تهذّه هذ الشعر، قفوا عند عجائبه، حرّكوا به القلوب، ولا يكون همّ أحدكم آخر السورة»^(٢).

وقريب منه ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٣)، والهد في القراءة التسرع فيها، فلا يجد القارئ فرصة لتفهّم معانيه واستشعار مضامينه.

١ - سورة المزمل: الآية ٤.

٢ - النوادر (للراوندي): ص ١٦٤.

٣ - الكافي: ج ٢، ص ٦١٤، ح ١؛ تفسير نور الثقلين: ج ٨، ص ٣٦، ح ٧.

وعن الصادق عليه السلام: «فإذا مررت بآية فيها ذكر الجنة فقف عندها واسأل الله عز وجل الجنة، وإذا مررت بآية فيها ذكر النار فقف عندها وتعوذ بالله من النار»^(١) وهذا أسلوب تعليمي إذا اتخذ العبد نهجاً في جميع آيات القرآن وتدبر في آيات الخلق والعظمة والقدرة والتوحيد والمعاد والأسماء الحسنى فإنه يرتقي وتصفى نفسه شيئاً فشيئاً حتى يعيش أجواء الآيات، ويستشعر حقائقها، وتشع عليه أنوارها وأثارها، ويتحد قلبه بها، فيكون قوله وفعله وخلقه القرآن.

وبهذا يتضح أن ترتيل القرآن لا يعني قراءة ألفاظه وحدها، ولا حصر الجهد والجهد بضبط مخارج حروفه والعكوف على حفظ كلماته، فإن هذه المرتبة الأولى منه، والمرتبة الأرقى هو التدبر فيه وتفهم معانيه ومشاهدة جماله وجلاله، وهو حق التلاوة الذي ورد في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾^(٢) إذ ورد عن الصادق عليه السلام: «ما هو - والله - بحفظ آياته وسرد حروفه وتلاوة سوره ودرس أعشاره وأخماسه. حفظوا حروفه وأضاعوا حدوده، وإنما هو تدبر آياته، فالذين يتلون القرآن حق تلاوته يتفهمون معانيه، ويعملون بأحكامه، ويرجون وعده، ويخشون عذابه، ويتمثلون قصصه، ويعتبرون أمثاله، ويأتون أوامره، ويجتنبون نواهيه»^(٣).

ويتحصل من ذلك: أن للقرآن قراءً وحفظة وحملة، فإذا لم يبلغ القراء والحفظة إلى رتبة الحملة بأن يقرؤوا القرآن قراءة تدبر ووعاية ودراية ومشاهدة ويتخلقوا بأخلاق القرآن لم يحوزوا على فضل كبير.

١ - الكافي: ج ٢، ص ٦١٧-٦١٨، ح ٢، ح ٥.

٢ - سورة البقرة: الآية ١٢١.

٣ - تنبيه الخواطر: ج ٢، ص ٢٣٦؛ وانظر مستدرک سفينة البحار: ج ١، ص ٤٨٨.

المطلب الثالث: معرفة الله سبحانه بمعرفة الإمام المعصوم عليه السلام

تعد معرفة الإمام عليه السلام أقرب الطرق إلى معرفة الله سبحانه وأكملها؛ لاجتماع سائر طرق المعرفة وكمالها به، والمراد من الإمام من يحظى بمقام الإمامة الإلهية على الخلق، وأعلى مراتبه ما اجتمع في محمد وآل محمد عليهم السلام، وقد نص القرآن الكريم على أن الإمامة الإلهية رتبة فوق النبوة والرسالة؛ إذ قال سبحانه لإبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾^(١).

وهذا الجعل كان بعد اصطفائه للنبوة، وتضافرت الأدلة على أن محمداً وآل محمد عليهم السلام هم أفضل من إبراهيم وأعلى درجة، ومن هنا وجب على جميع الخلق حتى الأنبياء والملائكة معرفتهم ومحبتهم وإطاعتهم والافتداء بهم، والسر في هذا المقام والرتبة يعود إلى أسباب عديدة تقصر العقول الناقصة عن بلوغها، إلا أن القرآن الكريم كشف بعضها في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لِمَا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾^(٢) فإن الآية تنص على أن اختيار بعض العباد للإمامة يتقوم بأمرين:

أحدهما: الصبر على الامتحانات والاختبارات الإلهية، كما اختبر الله

١ - سورة البقرة: الآية ١٢٤.

٢ - سورة السجدة: الآية ٢٤.

سبحانه إبراهيم عليه السلام حينما أمره بذبح ولده، ولما كان مذعناً مجيباً لنداء ربه صابراً على أصعب امتحان يمكن أن يواجهه أب في حق ولده صيره إماماً، وواضح أن الابتلاءات الإلهية من أهم مقومات تصفية النفوس وترويضها وارتقائها إلى مستوى الاستحقاق لنيل الفيوضات الإلهية، وقوله: ﴿لَمَّا صَبَرُوا﴾ يشعر بما تحمّله الأنبياء من مشاق وصعوبات في طريق الله سبحانه، كما أن الفعل المضارع (يوقنون) يفيد الاستقامة والاستمرار على اليقين دون الهبوط، وهو يشير إلى أن شدة المتاعب والصعوبات لم تضعف صبرهم ولا يقينهم، بل زادتهم تحملاً وثقة، وهذه صفة هامة تميز القادة الإلهيين عن غيرهم، وقد ورد في الأخبار ما يدل على هذه الحقيقة^(١).

ثانيهما: اليقين بآيات الله سبحانه، وقد مر أن اليقين هو أعلى ما يمكن أن يبلغه الإنسان من المعرفة بالله سبحانه، فحتى تجعل الإمامة للعبد لا بد وأن يكون صابراً موقناً، وقوله تعالى: ﴿يَهْدُونَكَ بِأَمْرِنَا﴾^(٢) يدل على أن وظيفة الإمامة هي الهداية بأمر الله، وهذه الهداية تشمل أربع مراحل:

الأولى: الهداية التكوينية، وذلك بإيصال كل شيء إلى كماله وغايته من وجوده، وذكر الناس لا يحصر الدلالة؛ بل لأن الناس أشرف من خلق الله، فالإمام عليهم هو إمام على غيرهم بالأولوية.

والثانية: الهداية المعرفية، وذلك بتكميل القلوب والنفوس البشرية، وكذا نفوس الجن والملائكة في المعارف الربانية.

١ - انظر تفسير القمي: ج ٢، ص ١٧٠؛ تفسير كنز الدقائق: ج ١٠، ص ٣٠٢-٣٠٣، تفسير الآية المزبورة.

٢ - سورة الأنبياء: الآية ٧٣.

والثالثة: الهداية التشريعية، بتقنين الشريعة وحمايتها وتطبيق أحكامها وحدودها.

والرابعة: الهداية القيادية، بإنقاذ العباد من الظلم والفساد وتطبيق العدالة، ولا تقتصر الهداية في هذه المراحل الأربعة على المستوى الأول منها، أي إراءة الطريق، بل بالمستوى الأعلى وهو الإيصال إلى المطلوب، فمثل الإمام بين الخلق كمثل الشمس والماء والهواء يقوم عليه نظام الوجود تكويناً وتشريعاً، وبواسطته تدوم الحياة المادية والمعنوية، فالخلق في ظاهره وباطنه يحتاج إلى الإمام، وعليه يتوقف وجوده وكماله، وكل ذلك نشأ من توفيق الله ولطفه وعنايته، ولذا قال: ﴿يَهْدُونَنَا بِأَمْرِنَا﴾ والمراد من الأمر هنا هو الأمر الإلهي الشامل للتكوين والتشريع، وبهذا يتضح وجه علو مقام الإمامة على مقام النبوة؛ لأن مهمة النبوة تقف عند الحد الأدنى من الهداية، بينما الإمامة تبلغ إلى الثاني، والنسبة بينهما هي العموم من وجه؛ إذ ليس كل نبي إماماً بالإمامة الخاصة، ولا كل إمام نبياً، فإن علياً أمير المؤمنين والصدّيقة الطاهرة عليهما السلام وسائر الأئمة الطاهرين عليهم السلام لهم مقام الإمامة دون مقام النبوة، بينما لوط ويونس وهود أنبياء لا أئمة، وقد يجتمع المقامان معاً كما في أولي العزم من الرسل، وبينهم مراتب في الإمامة كما في النبوة، وأعلامهم رتبة هو المصطفى محمد صلى الله عليه وآله، ولذا فاق سائر الأنبياء في فضل الإمامة ومقامها.

كما يتضح أن الإمامة زعامة إلهية ورئاسة ربانية كبرى على شؤون الخلق تكويناً وتشريعاً، وليس رئاسة في شؤون الدنيا فقط، ولا رئاسة في أمور الدين والدنيا كما قال بكل منهما جماعة من الجمهور. يؤكد هذه الحقيقة قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى اتخذ إبراهيم عبداً قبل أن

يتخذه نبياً، وإن الله اتخذهُ نبياً قبل أن يتخذه رسولاً، وإن الله اتخذهُ رسولاً قبل أن يتخذه خليلاً، وإن الله اتخذهُ خليلاً قبل أن يجعله إماماً، فلما جمع له الأشياء قال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾^(١) فالإمامة هو آخر مقام معنوي يبلغه عباد الله الصالحون.

وقد جمع الإمام عليه السلام في هذا النص خلاصة ما جاء به الأنبياء في المعرفة الإلهية، وارشده إلى أقصر طرقها التي بذل الحكماء الإلهيون والطالبون للمعارف من عرفاء وزهاد وأولياء وغيرهم جهوداً كثيرة لمعرفة وبيانها، وهي العبودية، فإنها منطلق الارتقاء والتسامي الإنساني إلى معارج الكمالات الإلهية، وعنهما تنشأ سائر المقامات والمنازل، وكل مقام يأتي بعد العبودية لا يفارقها، بل يلزمها ويؤكد وجودها، فكلما اشتد العبد عبودية زادت مراتبه، ولذا صارت العبودية سمة أفضل الخلق وأشرف الأنبياء التي ترددها الألسنة في كل صلاة «أشهد أن محمداً عبده ورسوله».

والحاصل: أن الإمامة أشرف مقام يصل إليه أولياء الله ورسوله، وهو فوق ما يتصور الناس أو يتدخلون في تنصيبه أو اختياره لشؤونهم الدنيوية أو لشؤونهم الدينية، ومن هنا فإن سلوك طريق المعرفة الربانية يتلخص عبر هذا الطريق، لأن الإمام جامع لكمالات الخلق أجمعين، وهو في شخصه وشخصيته مجمع آيات الله ومظهر عظمته، فمن عرف إمامه وأدرك جماله وجلاله يكون قد أدرك جمال ربه وجلاله، وكلما ازداد العبد معرفة بإمامه ازداد معرفة بربه، وعلى هذا الأساس تختلف درجات

١ - الكافي: ج ١، ص ١٧٥، ح ٢.

العارفين بحسب درجات المعرفة والإيمان بالإمام عليه السلام والتسليم له .
 نعم هناك مرتبة للإمامة لا يعرفها إلا الله والإمام لقصور الفاعل لا
 القابل، وإليه يشير قول المصطفى صلى الله عليه وآله: «يا علي! لا يعرفني إلا الله وأنت، ولا
 يعرفك إلا الله وأنا»^(١) إلا أن المراتب الأخرى منها فيمكن للعباد إدراكها إذا
 وفرّوا الاستعداد الكامل لها.

وتوضيح ذلك: قد عرفت غير مرة أن مراتب المعرفة ثلاث: المعرفة الحسية
 والمعرفة العقلية والمعرفة القلبية، ويتفاوت الناس في معرفتهم بحسب هذه
 المراتب.

فالصنف الأول منهم الذين يعرفون الإمام عليه السلام بشخصه ولا يعرفونه
 بشخصيته، ولذا تقتصر معرفتهم به على الجانب البشري منه من دون أن
 يدركوا بعده الإلهي، ولذا يتعاملون معه على أنه بشر عادي يخطئ ويصيب،
 وهذا ما تجدوه واضحاً في مواقف المشركين، بل هو ما صرح به بعض الصحابة
 لما قالوا: إن النبي يهجر، وأن له رضاءً وغضباً، ومنعوا من وصيته، وكذا العامة
 إذ يؤمنون بعلي أمير المؤمنين عليه السلام على أنه خليفة رابع لا إمام، وأن خلافته
 باختيار الناس لا بنص من الله، وبرروا المن خرج عليه وخالفه في قوله وفعله
 بأنه اجتهد فأخطأ، ومما يشهد لهذه الحقيقة أيضاً ما ورد عن الإمام زين
 العابدين في تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾^(٢) قال:
 «لما نزلت: ﴿إِنهَا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ

١ - إرشاد القلوب (للديلمى): ج ٢، ص ٢٠٩؛ مشارق أنوار اليقين (للبرسي): ص ١٧٣.

٢ - سورة النحل: الآية ٨٣.

رَكَعُونَ ﴿١﴾ اجتمع نفر من أصحاب رسول الله ﷺ في مسجد المدينة، فقال بعضهم لبعض: ما تقولون في هذه الآية؟ فقال بعضهم: إن كفرنا بهذه الآية نكفر بسائرهما، وإن آمننا فهذا ذل حتى يسلّط علينا علي بن أبي طالب، فقالوا: قد علمنا أن محمداً صادق فيما يقول، ولكن نتولاه ولن نطيع علياً فيما أمرنا، فنزلت هذه الآية: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ (٢).

ولما نصبه رسول الله إماماً وولياً وأمر الناس بمبايعته جاء الأول فقال له: بايع علياً بالولاية، فقال: من الله أو من رسوله؟ ومثله قال الثاني أيضاً، فأجابهما: «من الله ورسوله» ونلاحظ أنهما فرّقا بين الله والرسول، وكأنهما يحسبان أن أمر الرسول غير أمر الله، وأنه يمكن أن يقول شيئاً من نفسه، ولذا حذرهما النبي ﷺ من ذلك، ونهاهما عن حل عقد البيعة مع علي؛ لأن حلها كفر (٣).

وواضح أن هذه معرفة محدودة تقتصر على الجانب البشري من الإمام، ولم ترتفع إلى مستوى إدراك البعد الإلهي، فترى أن الإمام ﷺ هو حجة الله على أرضه، وأنه خليفته في خلقه، بينما يدرك هذا المستوى أصحاب المرتبة الثانية من المعرفة، وهم الصنف الثاني، فهم يؤمنون بأن الإمامة منصب إلهي، وتنصيب الإمام بيد الله ورسوله لا بيد الناس، وأن الإمام كالنبي في المهام والأدوار إلا النبوة، فلذا يجب الاعتقاد به والطاعة لأوامره والافتداء بنهجه، وهذا الإيمان ناشئ من سببين:

١ - سورة المائدة: الآية ٥٥.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٣٥٤، ح ٧٧.

٣ - انظر تفسير العياشي: ج ١، ص ٣٥٧، ح ١٤٣.

أحدهما: قيام النصوص الشرعية عليه، حيث تضافرت الآيات وتواترت الروايات عن النبي المصطفى ﷺ في تعيين الإمامة والإمام، وتحريم مخالفتها والخروج عليها.

وثانيهما: البراهين العقلية القاضية بضرورة وجود الإمام بعد النبي ليكمل أدواره ومهامه الربانية من وجوه عديدة:

منها: حاجة الشريعة والكتاب العزيز إلى الإكمال في البيان والتفسير والتطبيق.

ومنها: حاجتها إلى العصمة والصون من التحريف والتبديل.

ومنها: حاجة الناس إلى إمام يقودهم، ويدبر أمورهم، ويهديهم إلى مصالحهم الدينية والدينية.

ومنها: حاجة العدالة الشاملة إلى التطبيق تكميلاً لسنة الاختبار والامتحان، وإقامة للحجة الإلهية على الخلق.

والعقل يقضي أن سد هذه الحاجات يتوقف على وجود الإمام المعصوم الذي يمثل النبي، ويجسد شخصيته المعنوية ومقامه الرباني، وتنصيبه رئيساً على الناس، ويجب على الناس الإذعان له بالإيمان والتسليم إليه بالطاعة وعدم مخالفته في قول أو فعل، ولولا ذلك لزم نقض الغرض في التكوين والتشريع على ما سنفضّله في مباحث الإمامة.

ونلاحظ أن هذا المستوى من المعرفة بالرغم من أنه واجب شرعاً وعقلاً إلا أنه يبقى في دائرة العلم الحسولي الذي يتوقف على الاستدلال العقلي،

ويتوقف على فهم الإمامة والإمام وإدراك مقامه الإلهي، وهو الرتبة الأولى في المعرفة، ولذا يدركه عموم المؤمنين والموالين، وهو ميزان الإيمان وقبول الأعمال، ولولاه لا يبقى إيمان، ولا يقبل عمل كما تواترت النصوص به^(١).

وبهذا يتضح أن معرفة الإمام بهذه الرتبة من المعرفة هو الضرورة الأولية في الهداية، وإليه يشير قول المصطفى ﷺ الوارد بطرق الفريقين: «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية»^(٢) وقد عرف الإمام الصادق عليه السلام ميتة الجاهلية حينما سئل أنها جاهلية جهلاء أم جاهلية لا يعرف إمامه؟ فقال عليه السلام: «ميتة كفر ونفاق وضلال»^(٣) وبناء على أن العطف للمغايرة فإنه يفيد ثلاث مراتب من الجاهلية هي: جاهلية كفر، وجاهلية نفاق، وجاهلية ضلال، وهو إنكار الإمامة في الأصل أو اتخاذ إمام بديل عما نصبه الله، وهو ما يؤكد قول الإمامين الصادق وموسى بن جعفر عليه السلام: «إن الراد علينا كالراد على رسول الله جدنا، ومن ردّ على رسول الله ﷺ فقد ردّ على الله»^(٤) وبهذا يتضح أن لهذه المعرفة جانبين:

الأول: جانب التولي والاتباع له وتولي أوليائه.

والثاني: جانب التبرّي من أعدائه والتنزّه عن أفعالهم وصفاتهم، وهذا ما نص عليه أبو جعفر عليه السلام في رواية أبي حمزة حينما سأله عن معنى معرفة

١ - انظر بحار الأنوار: ج ٣، ص ٢٨٦-٢٨٧، ح ١، ح ٣، ح ٦.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٣٧٧، ح ٣؛ ينابيع المودة: ج ١، ص ٣٥١؛ الاقتصاد: ص ٢٢٦، وفيه: «من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية».

٣ - الكافي: ج ١، ص ٣٧٧، ح ٣.

٤ - الكافي: ج ١، ص ٢٦، ح ١٠؛ بحار الأنوار: ج ٩٧، ص ١٢٢، ح ٢٦.

الله؟: «تصديق الله عز وجل، وتصديق رسول الله ﷺ، وموالاته علي عليه السلام، والإيتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم، هكذا يعرف الله عز وجل»^(١).

وقوله: «هكذا يعرف الله عز وجل» يشير إلى كيفية المعرفة لا أصل المعرفة، فإن الكثير من المسلمين يعرفون الله، بل حتى أتباع الأديان الأخرى بحسب زعمهم يعرفون الله، ولكن هذه معرفة ساذجة تقتصر على الألفاظ أو فهم المعنى على حسب ما يتوهمون، فإن المعرفة الصحيحة تتقوم بأربعة أركان هي:

تصديق الله سبحانه، وقد ورد بصيغة الإضافة فقال: «تصديق الله» ولم يقل «التصديق بالله» للإشارة إلى أن بعض المسلمين صدّقوا بالله من حيث وجوده، وآمنوا به، ولكنهم لم يصدّقوا بقوله وفعله، ولذا خالفوا النبي ﷺ، وعصوا أوامرهم.

تصديق الرسول ﷺ، وهذا يؤكد الركن الأول، فإن المطلوب ليس التصديق بالرسول، بل تصديق الرسول، فإن التصديق بالرسول لا يشكل حقيقة الإيمان، وإنما تصديقه في قوله وفعله بالطاعة والاتباع.

موالاته علي والأئمة عليهم السلام والإيتمام بهم، وواضح أن الموالاته أعم من الإيتمام؛ لأنها تعني المحبة والنصرة^(٢)، بينما الإيتمام اقتداء واتباع، والإمام

١ - الكافي: ج ١، ص ١٨٠، ح ١.

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٦٥، (ولي)؛ لسان العرب: ج ١٥، ص ٤٠٧، (ولي)؛ مجمع البحرين: ج ١، ص ٤٥٥، (ولي).

كل من اقتدي به بالقول والفعل وقدم في الأمور^(١)، والمعرفة الحققة لا تتوقف عند حد الموالاتة، بل لا بد من الإلتزام والاعتناء.

البراءة إلى الله من عدوهم؛ إذ لا يعقل أن يكون الإنسان مؤمناً بالإمام ومؤتماً به ويؤمن في عين الحال بعدوّه ويأتم به، كما لا يعقل ذلك في الإيمان بالله والرسول، ومن لوازم الموالاتة والإلتزام بالإمام عليه السلام الاعتقاد بعصمته وأعلميته وأفضليته المطلقة على غيره، وإلا لم يكن وجه لإمامته.

نعم ينبغي أن لا نغفل عن أن هذه المعرفة لها رتبتان: المعرفة الكاملة والأخرى الناقصة، وفي الرتبة الأولى يجتمع لدى العارف جانبا العلم بمستوى علم اليقين والعمل بمستوى التسليم والانقياد المطلق، وأما الرتبة الثانية فتتوقف عند حد المعرفة العقلية دون أن تنعكس على العمل دون التسليم. وبهذا يتضح بعض السر في انفلات بعض رعاياهم عليهم السلام، وبعض الرموز من أصحابهم^(٢)، واتخاذ المواقف المتضمنة للخذلان أو التهاون في أداء حقوقهم والتخاذل عن نصرتهم حباً للدنيا.

كما يتضح أيضاً بعض السر في التقية المداراتية أو التحبيبية أو الخوفية التي كان يأخذ بها الأئمة عليهم السلام في التعامل مع بعض أصحابهم ورعاياهم رعاية لمستوياتهم المعرفية، أو رعايتهم لمستوى صبرهم وتحملهم على حمل المعارف

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٣٣، (أم)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٧، (أم)؛ القاموس المحيط: ص ٩٩٥، (أمم).

٢ - نظير عبيد الله بن العباس الذي كان قائداً في جيش الإمام الحسن عليه السلام فخدعه معاوية بالمال وجره إلى الخذلان، وبعض الصحابة من أصحاب الإمام أمير المؤمنين الذين بايعوا الإمام ثم خرجوا عليه تأثراً بولده وطلباً للسلطة كما قيل في الزبير.

خوفاً من البوح بها بما يوجب الأذى والضرر لهم ولشيعتهم.

كما أشار إليه قول أبي جعفر عليه السلام لجابر بن يزيد الجعفي: «يا جابر! ما سترنا عنكم أكثر مما أظهرنا لكم»^(١) وكان أمير المؤمنين عليه السلام يتأوه لقلّة من يستوعب العلم، ويليق بالاستئمان عليه، ويقول: «أواه أواه» وأوما بيده إلى صدره وقال: «إن هاهنا لعلم جمّاً لو أجد له حملة»^(٢) وفي رواية أخرى: «ولكن طلابه يسير، وعن قليل يندمون لو فقدوني»^(٣).

وأحياناً لم يجد الإمام عليه السلام حملة تستوعب السر وتؤمن عليه إلا الأرض، فكان يحفر حفرة في الأرض ويحدثها بما حمله من العلم ثم يطمّها^(٤)، وفي ذلك أسرار وعبر مهمة لا يسعنا بيانها.

كما يتضح أيضاً أن نهج بعض أهل الفضل القائم - لا سيما في مثل هذا الزمان - على مناقشة الأخبار المعتبرة الواردة في بيان مقاماتهم وتكذيبها أو التشكيك فيها من حيث المضمون قياساً لذلك على عقولهم القاصرة أو مداراة لمن لا يؤمن بها أو إنكار ولايتهم التكوينية أو عموم ولايتهم على الخلق يتنافى مع المعرفة الصحيحة.

فإن المعرفة الحقّة للإمام تتقوم بالتصديق والتسليم والانقياد المطلق للإمام عليه السلام.

١ - الاختصاص (للمفيد): ص ٢٧٢.

٢ - المعيار والموازنة (لأبي جعفر الإسكافي المعتزلي): ص ٨٠.

٣ - عيون أخبار الرضا عليه السلام: ص ١٨٣.

٤ - انظر الاختصاص: ص ٦٦.

وهناك مستوى أرفع منه وأرقى وهو إدراك أن الإمام في مواهبه وملكاته الظاهرة والباطنة وجود إلهي كامل، وهو خليفة الله في الأرض، ونوره وبرهانه، وأنه مظهر كماله وجلاله وآية عظمته ووعاء إرادته وقدرته ومحل معرفته، وكل كمال فيه هو آية من آيات الله، به ولأجله قام الوجود واستقرت أنظمتها وسننه وموازينه، وإليه تعود في الآخرة بأمر من الله وإذنه، ولولاه لم يخلق الله شمساً ولا قمرًا ولا فلکاً يدور، ولا بحرًا يجري، ولم ينزل شريعة، ولم يرسل نبياً، ولم تكن دنياً ولا آخرة، فهو أكمل ما خلق الله وأشرف، وكل شيء فيه يدل على الله ويهدي إليه.

ونلاحظ أن هذه المعرفة لا ترى الإمام مجرد خليفة للنبي في السلطة والحكم، ولا نائباً عنه في بيان الأحكام والشريعة، وأنه معصوم مطهر من الذنوب والعيوب، بل هو ولي الله وحيبيه وعبد المطلق، مقامه فوق النبوة؛ لأن الإمامة آخر ما يصل إليه النبي بعد نبوته واصطفائه، فالإمام مقام إلهي الذات والصفات، وكل شيء فيه يعبر عنه سبحانه، ولذا قالوا: «نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم»^(١).

وإدراك هذه المقامات الإلهية الخاصة قد يصعب على الكثيرين من أصحاب المعرفة العقلية؛ لأن بعضها تفوق طاقة العقل وقدرة فهمه وإدراكه، وبعضها الآخر لا يدركه إلا الخواص من ذوي الألباب، ولذا ورد في متصافر الأخبار: «أن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان»^(٢) ونهوا عليه السلام خواص المؤمنين من أصحابهم

١ - صراط النجاة: ج ٢، ص ٤٥٢.

٢ - بصائر الدرجات: ص ٤٦، ح ١؛ الخصال: ص ٦٢٤؛ الخرائج والجرائح: ج ٢، ص ٧٩٤، ح ٢.

عن البوح بأسرارهم خوفاً على الناس من الغلو أو الجحود، كما سنفصله في مباحث الإمامة.

والخلاصة: أن الإمام عليه السلام بمزاياه ومواهبه الإلهية ومشاهدة آيات الكمال والجمال فيه توصل الطالبين إلى مشاهدة كمال الله وجماله؛ لأن الإمام هو المثال الحي لصفات الخالق وأسمائه وأفعاله؛ بل هو مجلى اسم الله الأعظم، فمعرفة هذه الصفات والآيات، هو مصداق معرفة الله سبحانه بأسمائه وآياته، وهذه المعرفة الحقة لا يمكن إدراكها عبر المعرفة السطحية ولا بالمعرفة العقلية المجردة؛ لأنها فوق الحس والعقل، بل تتطلب طهارة في القلب وقوة في البصيرة حتى يدرك العبد حقيقتها، وهنا نلفت النظر إلى حقائق:

الحقيقة الأولى: أن الإمام عليه السلام بما له من مقامات إلهية يجمع كمالات الأسماء الإلهية الحسنى والقرآن الكريم، ولذا ورد أنه عليه السلام الأسماء الحسنى، وأنه وجه الله وعينه ويده وجنبه وقلبه ونوره، كما ورد أنه القرآن الناطق^(١)، ولناطقيته ربتان:

الرتبة الأولى: فاعلية التأثير، فإن القرآن الكريم بما هو كتاب لا ينطق إلا لمن قرأه أو استمع إليه، وبالتالي فإن وساطته في المعرفة تتوقف على من أقبل إليه فاستنطقه، وهذا ما لا يتحقق إلا للقليل النادر، وفي الكثير من الأحيان يعجز الطالبون عن بلوغ المراد من خلاله لقصور مداركهم على العبارة أو الإشارة كما مر عليك، بينما الإمام عليه السلام ينطق بالقرآن ويقبل بنفسه على الناس

١ - انظر بحار الأنوار: ج ٣٩، ص ٢٧٢، ح ٤٨.

ويدعو إلى المعرفة، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾^(١).

وواضح أن دعوى النبي ﷺ تقوم بما أودعه إليه سبحانه من علوم ومعارف بما فيها علوم القرآن، ومن هنا وصف أمير المؤمنين عليه السلام النبي المصطفى عليه السلام بقوله: «طبيب دوار بطبه قد أحكم مراهمه، وأحمى مواسمه»^(٢) فإنه لم يكن ينتظر في الدعوة إلى الله، بل يطوف على الناس ليلاً ونهاراً يدعوهم إلى الإيمان ويعالج أمراضهم الروحية والفكرية بالعميقة الحقة والإيمان الصحيح الذي احتواهما القرآن، فالقرآن في تأثيره مفتقر إلى الإمام عليه السلام؛ لأنه في نفسه لا يوصل العباد إلى المعرفة من دون بيان الإمام وتفصيله.

الرتبة الثانية: سعة الوجود والمعرفة، فإن الإمام عليه السلام حجة على كل ما سوى الله سبحانه، ومنه القرآن، ولذا فإنه إمام على جميع الخلائق، وهو الموجد والمربي والهادي والحجة على جميع العوالم، بخلاف القرآن فإنه حجة على البشر والجن.

فباعتبار هذه السعة في الوجود والحجة يكون الإمام كتاباً ناطقاً في جميع العوالم، بينما القرآن صامت وحتى في عوالم الجن والإنس والملك، فإن الإمام هو المتصدي للإجابة عن كل ما يخطر في نفوسهم من أسئلة وأفكار على مرور الزمان إلى يوم القيامة، وكلما تطورت العلوم والمعارف فإن المسؤول عنها هو الإمام، وهو المقنن والمشرع والمطبق، ولا يجيب القرآن عنها إلا بالاستعانة بالإمام عليه السلام.

١ - سورة يوسف: الآية ١٠٨.

٢ - نهج البلاغة: ج ١، ص ٢٠٧، الخطبة ١٠٨؛ عيون الحكم والمواعظ: ص ٣١٩، بحار الأنوار: ج ٣٤، ص ٢٤٠، ح ٩٩٩.

وإليه تشير الروايات الشريفة التي فسرت قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^(١) بعلي أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة من ولده؛ لأنهم الأئمة الذين أحصى الله تبارك وتعالى فيهم علم كل شيء^(٢).

الحقيقة الثانية: أن إمامة النبي المصطفى صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة عليهما السلام والأئمة الأطهار من ذريتهما عليهم السلام هي اشرف وأرفع مراتب الإمامة على الخلق، فنبوّة النبي هي الخاتمة للنبوات، وولايتهم هي الخاتمة على سائر الولايات، والمراد من الختم هنا ليس الزماني بأن يكون النبي هو المتأخر زماناً، بل المراد الختم المعرفي والمقامي، فلم تتحقق معرفة بالله سبحانه فوق معرفتهم، ولم يصل أحد من الخلق إلى مقام في القرب والحب والفناء في الله سبحانه كمقامهم، فهم أقرب الخلق إليه، وأكثرهم معرفة به تبارك وتعالى؛ إذ بلغ صلى الله عليه وآله مقام قاب قوسين أو أدنى، ورأى من آيات ربه الكبرى.

وقد بلغ مقامه صلى الله عليه وآله هذا علي وفاطمة وسائر الأئمة عليهم السلام في الرتبة اللدنية، وباتحاد النفس ووحدة الأصل؛ إذ إنهم نور واحد تشعب، فكانت حقائقهم الإلهية، وبالوراثة عن النبي صلى الله عليه وآله، وبهذا تتضح بعض الوجوه في معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «والله قد كنت مع إبراهيم، النار وأنا الذي جعلته برداً وسلاماً، وكنت مع نوح في السفينة فأنجيت من الغرق، وكنت مع موسى فعلمته التوراة، وانطلقت عيسى في المهدي وعلمته الأنجيل، وكنت مع يوسف في الجب فأنجيت من كيد إخوته، وكنت مع سليمان على البساط وسخرت له الرياح»^(٣).

١ - سورة يس: الآية ١٢.

٢ - انظر معاني الأخبار: ص ٥٩، ح ٢.

٣ - الأنور النعمانية: ج ١، ص ٣١.

فإن هذا الوجود باعتبار أن الحائز على الأكمل من المقامات فهو حائز على الأدنى منها، فما بلغه الأنبياء من الكمال هي عنده عليه السلام وزيادة، فحضوره لم يكن جسدياً بل روحياً ومقامياً، أو باعتبار أن بمقامه المعرفي والوجودي والقربي له وساطة الفيض الإلهي لهؤلاء الأنبياء في وجودهم وفي معارفهم ومقاماتهم، أو باعتبار الغاية، فإن رسالات هؤلاء الأنبياء ممهدة لرسالة الإسلام، وخلاصة رسالة الإسلام في ولايته عليه السلام.

كما يتضح أن مقامهم هذا يفوق مراتب أولي العزم من الأنبياء بالمراتب التي يفوقهم بها رسول الله ﷺ، فإن أولي العزم لم يحوزوا على مراتب الخاتمية، ولا على جميع مراتب الولاية، بل نالوا بعضاً منها، بينما هم عليهم السلام حازوا على كل ذلك، ولديهم علم الكتاب، بل وهم الاسم الأعظم.

ففي رواية محمد بن أبي عمير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما يقول الناس في أولي العزم وصاحبكم أمير المؤمنين عليه السلام» قال: قلت: ما يقدمون على أولي العزم أحداً، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أن الله تبارك وتعالى قال لموسى عليه السلام: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً﴾^(١) ولم يقل كل شيء موعظة، وقال لعيسى عليه السلام: ﴿وَلَا يُبَيِّنُ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾^(٢) ولم يقل كل شيء، وقال لصاحبكم أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾^(٣) وقال الله عز وجل:

١ - سورة الأعراف: الآية ١٤٥.

٢ - سورة الزخرف: الآية ٦٣.

٣ - سورة الرعد: الآية ٤٣.

﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^(١) وقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^(٢) وعلم هذا الكتاب عنده^(٣).

وفي رواية أخرى نص الإمام الباقر عليه السلام على أن من عنده علم الكتاب هم سائر الأئمة عليهم السلام^(٤). نعم بينهم عليهم السلام تفاضل في المقامات والرتبة^(٥).

الحقيقة الثالثة: أن بلوغ مقام الإمامة الإلهية يتوقف على قطع أشواط كثيرة وشاقة في السير التكاملي النفسي، وهذا السير اختياري إرادي لا قهري، كما أنه يتقوم بالمشاهدة القلبية والانقطاع الذي هو الآخر يتقوم بالمشاهدة الفقر المطلق للبعد، والغنى المطلق للرب، والحاجة المطلقة للعبد إلى ربه، فنبى الله إبراهيم عليه السلام لم يتبوأ هذا الشرف إلا بعد أن مرَّ بأدوار متتالية من المعرفة القلبية أوصلته إلى الإمامة، وقد جمعها الإمام الصادق عليه السلام في أربعة هي: العبودية والنبوة والرسالة والخلة، وقد فاق رسول الله صلى الله عليه وآله إبراهيم عليه السلام في كل ذلك، وقطع شوطاً آخر أسمى من الخلة وهو الحب الخالص، فكان حبيب الله، ويأتي بعده في المعرفة علي أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأن التسلسل الطولي للعارفين يبدأ من الأعلى ثم إلى الأدنى رتبة، ولذا ورد عن المصطفى صلى الله عليه وآله: «يا علي! ما عرف الله حق معرفته غيري وغيرك، وما عرفك حق معرفتك غير الله وغيري»^(٦) ثم الأدنى فالأدنى.

١ - سورة الأنعام: الآية ٥٩.

٢ - سورة يس: الآية ١٢.

٣ - الاحتجاج: ج ٢، ص ١٤٠؛ ينابيع المعاجز: ص ١٨-١٩.

٤ - بصائر الدرجات: ص ٢٣٥، ح ١٢.

٥ - انظر بصائر الدرجات: ص ٢٣٦، ح ٢٠.

٦ - مناقب آل أبي طالب: ج ٣، ص ٦٠؛ بحار الأنوار: ج ٣٩، ص ٨٤.

وبهذا يتضح أن مراتب العارفين بالله لا تتقوم بالتقدم والتأخر الزمني، بل التسلسل القربي والمقامي، فاللاحق منهم مرتبة يأخذ العلوم والمعارف الإلهية أولاً وبالذات عن السابق عليه رتبة، لا السابق منهم زماناً؛ إذ ليس للزمان مدخلية في التفاضل المعرفي.

ومن هنا علّموا ﷺ الملائكة التسبيح والتهليل والعبادة، وعلّموا الأنبياء وسائر الخلق، ومنه يتضح وجه كون رسول الله ﷺ بحقيقته المحمدية هو أول ما خلق الله، وكان نبياً وآدم بين الماء والطين، وكذا علي ﷺ وسائر الأئمة ﷺ وفاطمة ﷺ، فالمراتب في سلسلة المعارف والعارفين لا يحددها الزمان، بل المقامات والرتب، فهم ﷺ يأخذون عن الله سبحانه بطرق عديدة سنحقتها في بحث الإمامة، وعنهم يأخذ سائر الخلق ابتداءً من الأقرب إليهم فالأقرب حتى تصل النوبة إلى مراتب غير المعصومين من الخلق، فإن الأقرب منهم إلى المعصوم هو المعني بالأخذ من المعصوم أولاً، وهو ما عبر عنه في الأخبار الشريفة بالوراثة، باعتبار أن الأدنى مرتبة يتلقى العلم والمعرفة عن الأعلى رتبة، وهكذا حتى آخر طبقة في سلسلة المراتب؛ بدهة أن وراثة العلم ليست كوراثة المال لا تحتاج إلا إلى الانتساب البدني والقرب النسبي، بل لا بد من التناسب الروحي والقرب المعنوي، وكلما كان الآخذ أقرب رتبة ومقاماً كان استعداده للمعرفة أكبر، وحيث إن المعرفة الإلهية تتقوم بركنين هما: الإفاضة والإشراق الذاتي تكون سعتها وشهودها على قدر الاستعداد، ومن هذه الحقيقة تظهر ثلاث نتائج:

النتيجة الأولى: أن معرفة الإمام ﷺ التي توصل إلى معرفة الله سبحانه الحقة هي التي تتجاوز المعرفتين الحسية والعقلية لتصل إلى المعرفة القلبية،

وأن هذه المعرفة لا تحصل لكل أحد ما لم يكن تشابه روحي ونفسي بين العارف وبين الإمام عليه السلام؛ لأن وراثته العلم والمعرفة يكون على قدر القابلية والاستعداد، وهذا في نفسه يتحقق بالقرب الروحي والانتساب المعنوي لا الجسدي ولا النسبي، ومن هنا قلنا إن بلوغ هذه المقامات يتقوم بالرياضات الروحية وتطهير القلب وتزكية النفس والارتقاء بالمستوى الإنساني إلى حد التشبه بالمعصوم والتخلق بأخلاقه، وأما دراسة ذلك عبر العلوم الحسولية فهو لا يوصل إلى المطلوب، إلا أنه يكون بمنزلة المبادي والمقدمات التي تفيد الاستعداد، فما لم يتجاوز العارف المعرفة العقلية إلى القلبية فإنه قد يصل إلى بعض مراتب المعرفة ولكنه لا يصل إلى حق المعرفة.

النتيجة الثانية: أن معرفة الإمام عليه السلام بالمعرفة الحقة هي بنفسها معرفة الله سبحانه؛ لأنه مظهر أسماء الله وصفاته وأفعاله، وعليه فإن مستوى المعرفة بالله سبحانه وأنها من قبيل الأولى أو الثانية أو الثالثة تتحدد بمقدار المعرفة بالإمام عليه السلام، وقد عرفت أن معرفة الإمام ليست على وتيرة واحدة، بل لها مراتب، والناس فيها متفاوتون، ودرجات التفاضل بين الخلق تعود إلى مستوى المعرفة.

النتيجة الثالثة: أن التفاوت في المعرفة يكشف عن الوجه في التمايز المعرفي الواقع بين أصحاب الأئمة عليهم السلام وأرحامهم، فصار بعضهم من حفظة أسرارهم الإلهية ومقاماتهم الربانية، وبعضهم من العلماء والفقهاء الذين يحملون علومهم الشرعية، وبعضهم رواة حديثهم وبعضهم أعضاء وأعوان في الإدارة والتدبير، وبعضهم نواب خاصون، وبعضهم أصحاب وهكذا.

فإن ذلك كله يعود إلى مستوى المعرفة، وهذه الضابطة ذاتها حاکمة في زمان الغيبة، كما هي حاکمة في زمان الحضور، فإن تفاوت الناس في هذه الأزمنة ومقاماتهم يرجع إلى مستوى معرفتهم بإمام زمانهم عليه السلام ومدى القرب والتشبه به، وفي ضوء مستوى المعرفة بالإمام عليه السلام يتحدد مستوى المعرفة بالله سبحانه.

ومن هنا لا يمكن تحصيل المعرفة الحققة لله سبحانه من دون معرفة الإمام، كما لا يمكن بلوغ الطاعة والتسليم لله سبحانه من دون الطاعة والتسليم للإمام عليه السلام، كما لا يمكن أن يكون الإنسان عارفاً بالقرآن إلاّ عبر معرفة الإمام، وعلى هذا الأساس قلنا إن معرفة الإمام هو أقصر الطرق وأقربها إلى معرفة الله؛ لأنه الجامع لطرق المعرفة الآفاقية والأنفسية.

فالإمام عليه السلام كما هو قطب عالم التكوين وقطب عالم التشريع فإنه قطب المعرفة الإلهية، ولا يمكن أن يبلغ العبد درجة العارف بالله سبحانه قبل أن يبلغ درجة العارف بالإمام عليه السلام، وعلى مستوى هذه المعرفة تكون رتبته المعرفية، وبهذا يتضح بعض معنى قول الصادق عليه السلام: «بنا عرف الله، وبنا عبد الله. نحن الأدلاء على الله، ولولانا ما عبد الله»^(١) كما تتضح العلاقة الطولية بين المعرفة والعبادة المستفادة من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢).

فإن عبادة الله سبحانه فرع معرفته، كما أن عبادته تزيد العبد قرباً

١ - التوحيد: ص ١٥٢، ح ٩.

٢ - سورة الذاريات: الآية ٥٦.

واستعداداً لنيل الفيوضات الإلهية، فتكون العبودية سبباً لزيادة المعرفة، كما أن المعرفة سبب للعبودية، ولكن المعرفة الأولى التي صارت سبباً للعبودية أقل رتبة من المعرفة الحاصلة بالعبودية، كما أنها تبدأ من ذات العبد أولاً، بينما المعرفة الناشئة من العبودية تحصل بالإفاضات الإلهية فيرتفع إشكال الدور.

كما يتضح أيضاً بعض السر في استحباب الإقرار بالعبودية لهم ﷺ لدى زياراتهم، وأن لهذا الإقرار آثاراً معنوية كبيرة على قبول الزيارة وبلوغ الزائر مراتب عالية من القرب، كما ورد في زيارة سيد الشهداء ﷺ: «عبدك وابن عبدك وابن أمتك المقر بالرق والتارك للخلاف عليكم»^(١) فإن معرفة الإمام هي الأخرى تتوقف على التسليم والانقياد له، وكلما زاد التسليم زاد القرب والتشبه به، فزادت فيوضات المعرفة عليه.

وقد أكد انحصار وساطة المعرفة الإلهية الحقبة بهم ﷺ قول أبي جعفر ﷺ: «نحن الأعراف الذين لا يُعرف الله إلا بسبب معرفتنا»^(٢) لأن معرفتهم ﷺ تزيد من قابلية القابل، فينال الفيض الإلهي الذي لا يحرم أحد يستحقه. قال تعالى: ﴿كَلَّا نُمَدُّ هَتُولًا ۖ وَهَتُولًا ۖ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ ۖ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾^(٣) وتزيد من عناية الفاعل ولطفه حباً وكرامة، ولا يخفى أن سببيتهم للمعرفة تلزم العارفين بأمرين:

أحدهما: أن يتخذوا من معرفة الإمام ﷺ ومقاماته الإلهية طريقاً لمعرفة

١ - مصباح المتهجد: ص ٧٢٠.

٢ - انظر بحار الأنوار: ج ٢٤، ص ٢٤٨، ح ٢.

٣ - سورة الإسراء: الآية ٢٠.

الله سبحانه، فكل إمام غيرهم لا يوصل إلى معرفة الله، بل هو طريق كفر وضلال كما مر.

ثانيهما: أن يقتصروا على الطرق التي حددها الأئمة عليهم السلام للمعرفة، فلا يصح للعارفين أن يبتكروا طرقاً ويخترعوا مناهج لمعرفة الله غير ما حدده الأئمة عليهم السلام، وهذا ما يؤكد حديث نصر العطار في قول الرسول ﷺ لعلي أمير المؤمنين عليه السلام: «ثلاث أقسم أنهن حق: أنك والأوصياء من بعدك عرفاء لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتكم»^(١) فإن الباء وإضافة السبيل إلى المعرفة يدل على أن هناك أكثر من سبيل للمعرفة، إلا أن السبيل الموصل إلى معرفة الله حصراً هو سبيلهم عليهم السلام.

وبهذا يتضح عدم تمامية القول المشهور عن بعض أهل المعرفة: أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق^(٢)، كما يتضح عدم تمامية القواعد الفلسفية والعرفانية التي انتهجها الحكماء والعارفاء من دون الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام في المعرفة، وهذا ما يقضي به العقل أيضاً؛ لما عرفت من أن المعرفة القلبية تقوم بالمشاهدة والقرب، ولا يمكن للأدنى رتبة أن يبلغ المعرفة دون وساطة الأعلى منه رتبة، وحيث إنهم عليهم السلام أشرف من خلق الله وأكمل وأنهم أقرب عباد الله إليه وأعلاهم رتبة فلا يمكن أن تكون معرفة من غير طريقهم.

تؤكد كل ذلك النصوص الكثيرة الحاكية عن الصراط المستقيم، وأنه صراط واحد لا متعدد، وتوجب على المؤمنين أن يدعوا الله في كل صباح

١ - بحار الأنوار: ج ٢٣، ص ٩٩، ح ٢.

٢ - بحار الأنوار: ج ٦٤، ص ١٣٧، ح ٧؛ تفسير الألويسي: ج ١، ص ٣٩٦.

ومساء في صلواتهم أن يهديهم الصراط المستقيم، وقد حددت الأخبار الواردة عنهم عليه السلام الصراط المستقيم بطريق واحد لا متعدد لما سئل الباقر عليه السلام عنه قال: «طريق الإمامة فاتبعوه»^(١) وفي رواية أبي حمزة الثمالي عن الصادق عليه السلام حدد مصداقه الواضح والجلي بعلي أمير المؤمنين عليه السلام لما سأله عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾^(٢) قال: «هو والله علي، هو والله الميزان والصراط»^(٣).

الحقيقة الرابعة: ورد في الأخبار عن الصادق عليه السلام تعريف الصراط بأنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه، ثم قسمه إلى قسمين. قال عليه السلام: «وهما صراطان: صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، فأما الصراط الذي في الدنيا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مرّ على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا زلّت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم»^(٤).

وهي نص في أن صراط الدنيا لا ينفك عن صراط الآخرة، بل كلاهما وجهان لحقيقة واحدة، سوى أن أحدهما في النشأة الدنيوية وهو الإمام، والآخر في النشأة الآخروية وهو الجسر الممدود على جهنم، ولدى التأمل وإرجاع هذا المضمون إلى أصوله نجد أن الصراط هو الإمام في النشأتين،

١ - بحار الأنوار: ج ٢٤، ص ١٦، ح ٢٥.

٢ - سورة الأنعام: الآية ١٥٣.

٣ - تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٧٧٨، ح ٣٤٦.

٤ - معاني الأخبار: ص ٣٢، ح ١؛ بحار الأنوار: ج ٨، ص ٦٦، ح ٣؛ تفسير الصافي: ج ١، ص ٨٥.

فمن عرفه واتبعه نجا، ومن جهله وتخلف عنه هلك.

وتوضيح ذلك: أن الصراط له وجهان: أحدهما ظاهر والثاني باطن، أما الوجه الظاهر فهو ما يوصل الإنسان إلى مطلوبه؛ بداهة أن لكل غاية ومقصد يطلبه الإنسان طريق، فيقال طريق تحصيل الغنى مثلاً العمل بالتجارة، وطريق تحصيل العلم التعلم، ومثل ذلك يقال في المعارف المعنويات فإن للوصول إليها طريقاً إذا سلكه الإنسان وصل، ويتقوّم هذا الطريق بثلاثة أركان هي:

١- المعارف ٢- الأخلاق ٣- الأعمال

والجامع المشترك لها هو الدين والشريعة، فصراط نعيم الآخرة هو الدين؛ لأنه يجعل العبد في طريق العبودية الصحيحة، ويوصله إلى مطلوبه، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾^(١).

وقد وصفه بالصراط المستقيم لأن الدين نهج يتوسط بين الدنيا والآخرة، والروح والبدن، فيجنّب أهله الإفراط والتفريط، ويجعل العبد في النهج القويم الذي يعطي للبدن حقه، وللروح حقه، ويصير نعم الدنيا وملذاتها في طريق ارتقاء العبد إلى مستويات عالية من العبودية، ويكسب فيها نعيم الآخرة، وأيضاً لأن الطريق المستقيم هو أقرب الطرق وأسرعها في الإيصال إلى المطلوب، بينما الطريق المائل فإنه لا يزيد سالكه إلا بعداً، والطريق الذي يجمع هذه الاستقامة بنحوها هو الإمام عليه السلام إذا اقتدى به العبد، وتعلّم منه نهج المعرفة والعبادة، لأنه الطريق المعتدل السوي في المعارف والهداية إلى

اليقين بالتوحيد الصحيح، فهو متوسط بين الكفر والجحود وبين الإيمان لاعن دليل ومعرفة، كما أنه الحد المعتدل في الأخلاق والملكات النفسية بين الإفراط والتفريط، وأنه في مقام العمل جامع لحدود العمل الكامل من حيث صحته وكماله، فلا يوجد صراط مستقيم في الدنيا غير صراط الإمام عليه السلام، كما لا هداية ولا عمل من دون معرفته وإتباعه.

وأما الوجه الباطن فهو معرفة مقام الإمام ومكانته الإلهية في الوجود، وهذا المقام والرتبة الرفيعة دقيق لا يعرفه إلا من شمله الله سبحانه بعنائه، ولذا وقع فيه صنفتان محب غال ومبغض قال، وبينهما عارفون متفاوتون في المعرفة، ومن هنا وصف الإمام الصادق عليه السلام الصراط لسعدان بن مسلم حينما سأله عنه. قال: «هو أدق من الشعر، وأحد من السيف، فمنهم من يمرّ عليه مثل البرق، ومنهم من يمرّ عليه مثل عدو الفرس، ومنهم من يمرّ عليه ماشياً، ومنهم من يمرّ عليه حبواً، ومنهم من يمرّ عليه متعلقاً، فتأخذ النار منه شيئاً، وتترك منه شيئاً»^(١) وهذا التفاوت في حالات العابرين يرجع إلى مستوى المعرفة، وهو ما يؤكده قولهم عليه السلام بأن الصراط: «مظلم يسعى الناس عليه على قدر أنوارهم»^(٢) فكما أن الناس في معرفتهم بالإمام يقعون بين إفراط وتفريط واعتدال كذلك يكون حالهم في الآخرة، وكل منهم يرتقي أو يهبط على قدر معرفته ونور إيمانه وصفاء نفسه وجوهر عمله، وسيأتي مزيد تفصيل عن هذه الحقيقة في مباحث المعاد.

ويتحصل من كل ما تقدم: أن معرفة الإمام عليه السلام بجوهره الإلهي ومقامه

١ - تفسير القمي: ج ١، ص ٢٩؛ تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٢١، ح ٩٣.

٢ - تفسير الأصفى: ص ٨؛ تفسير الصافي: ج ١، ص ٨٥.

الرباني واتباعه والاهتداء به هو المحور الذي تدور عليه المعرفة الإلهية، كما أن الصراط المستقيم الذي يطلبه العارفون للاهتداء إليه هو صراط النبي والأئمة عليهم السلام والصديقة الطاهرة عليها السلام، وأن هذه المعرفة هي التي يتقوم بها إيمان العبد، فلا يعقل أن يكون العبد عارفاً بربه ومطيعاً له من دون أن يعرف إمامه ويطيعه.

وبهذا ننهي البحث في التوحيد ويأتي بعده البحث في النبوة.

نسأل الله سبحانه أن يهدينا لمعرفة أئمتنا عليهم السلام لاسيما إمام زماننا عليه السلام، ويتم علينا نعمه الظاهرة والباطنة بمحبتهم واتباعهم والتمسك بحبلهم في الدنيا والآخرة نوالي من والوا، ونعادي من عادوا، إنه ولي ذلك، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه وسادات بريته ومنهج دينه محمد وآله الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم من الجن والإنس أجمعين.

الأربعاء: ٨ شوال ١٤٣٢هـ

ذكرى هدم قبور أئمة البقيع الغرقد

كربلاء المقدسة

فاضل الصّفار

مصادر البحث

(أ)

- ١ - آيات العقائد: للسيد إبراهيم الحجازي، مؤسسة الاستانة الرضوية المقدسة، ١٤٢٤هـ - ١٣٨٢هـ ش، الطبعة الأولى.
- ٢ - الاحتجاج: لأحمد بن علي الطبرسي، دار النعمان - النجف الأشرف، ١٣٨٦ - ١٩٦٦ م، ودار الاسوة - قم المشرفة، ١٤٢٥، الطبعة السادسة.
- ٣ - الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن أبي علي بن محمد الآمدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٢هـ، الطبعة الثانية؛ والمكتب الإسلامي - دمشق، ١٤٠٢هـ، الطبعة الثانية.
- ٤ - الاختصاص: للشيخ المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م، الطبعة الثانية.
- ٥ - اختيار معرفة الرجال: لمحمد بن الحسن بن علي الطوسي، جامعة مشهد - مشهد المقدسة؛ ومؤسسة آل البيت ١٤٠٤هـ.
- ٦ - الارشاد في معرفة حجج الله على العباد: للشيخ المفيد، مؤسسة

- الأعلمي - بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، الطبعة الثالثة، ودار المفيد.
- ٧- ارشاد القلوب: للحسن بن محمد الديلمي، انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٥هـ - ١٣٧٤ش، الطبعة الثانية.
- ٨- اسرار الآيات: لصدر الدين الشيرازي، انتشارات انجمن اسلامي حكمة وفلسفة إيران، ١٤٠٢هـ - ١٣٦٠ش.
- ٩- الأصفى في تفسير القرآن: للفيض الكاشاني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٣٠، الطبعة الأولى.
- ١٠- الأصول: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، مؤسسة الفكر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى.
- ١١- الاعتقادات في دين الإمامية: للشيخ الصدوق، دار المفيد - بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣، الطبعة الأولى.
- ١٢- اعلام الوري بأعلام الهدى: للفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لأحياء التراث - قم المقدسة، ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى.
- ١٣- إقبال الأعمال: للسيد ابن طاووس، مكتب الأعلام الإسلامي، ١٤١٤، الطبعة الأولى.
- ١٤- الاقتصاد: للشيخ الطوسي، منشورات مكتبة جامع جهلستون - طهران، ١٤٠٠.
- ١٥- الإلهيات: محاضرات الشيخ جعفر سبحاني بقلم الشيخ حسن محمد

- مكي العاملي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة، ١٤٢٦ -
 ١٣٨٤ هـ، الطبعة السادسة، والدار الإسلامية - بيروت، ١٤٠٩ هـ -
 ١٩٨٩ م، الطبعة الأولى.
- ١٦ - الأمالي: للسيد المرتضى، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي
 النجفي، ١٣٢٥ - ١٩٠٧، الطبعة الأولى.
- ١٧ - الأمالي: للشيخ الصدوق، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة،
 ١٤١٧، الطبعة الأولى.
- ١٨ - الأمالي: للشيخ المفيد، دار المفيد - بيروت، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م،
 الطبعة الثانية.
- ١٩ - الأمالي: لمحمد بن الحسن الطوسي، دار الثقافة، قم المقدسة، ١٤١٤ هـ،
 الطبعة الأولى.
- ٢٠ - الإمامة والتبصرة: لابن بابويه القمي، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام -
 قم المقدسة، ١٤٠٤ - ١٣٦٣ ش، الطبعة الأولى.
- ٢١ - الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: للشيخ ناصر مكارم الشيرازي.
- ٢٢ - الأنوار النعمانية: للسيد نعمه الله الجزائري، مؤسسة الأعلمي -
 بيروت، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، الطبعة الرابعة.
- ٢٣ - أوائل المقالات: للشيخ المفيد، طبعة تبريز.
- (ب)
- ٢٤ - بحار الأنوار: للشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء - بيروت،
 ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، الطبعة الثانية، والمكتبة الإسلامية - طهران،
 ١٣٩٨ هـ ق - ١٣٦٢ هـ ش.

- ٢٥- بداية الحكمة ونهاية الحكمة: للسيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة.
- ٢٦- بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية: للسيد محسن الخرازي، مركز مديرية الحوزة في قم المقدسة، ١٤١١هـ، الطبعة الرابعة.
- ٢٧- البداية والنهاية: لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٨، الطبعة الثامنة.
- ٢٨- البرهان في تفسير القرآن: للسيد هاشم البحراني، مؤسسة البعثة - قم المقدسة، ومؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٩ - ١٩٩٩م، الطبعة الأولى.
- ٢٩- بصائر الدرجات: لمحمد بن الحسن الصفار، منشورات الأعلمي - طهران ١٣٦٢ش - ١٤٠٤ق، والأعلمي - طهران، ١٤٠٤هـ.ق.
- ٣٠- بصائر ذوي التمييز: لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاهرة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، الطبعة الثالثة.
- ٣١- بلغة الفقيه: للسيد محمد بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق - طهران، ١٩٨٤ - ١٤٠٣، الطبعة الرابعة.
- ٣٢- بيان الأصول: للسيد صادق الحسيني الشيرازي، منشورات دار الأنصار - قم المقدسة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، الطبعة الأولى.

(ت)

- ٣٣- تاريخ الأمم والملوك: لابن جرير الطبري، مؤسسة الأعلمي - بيروت.

- ٣٤- تاريخ بغداد أو مدينة السلام: لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧-١٩٩٧، الطبعة الأولى.
- ٣٥- تاريخ الفرق الإسلامية: للشيخ محمد خليل الزين، الأعلمي - بيروت، ١٩٨٥ - ١٤٠٥هـ، الطبعة الثانية.
- ٣٦- تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة: للسيد شرف الدين علي الحسين الاسترآبادي، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدسة، ١٤٠٧هـ - ١٣٦٦ش، الطبعة الأولى.
- ٣٧- التبيان في تفسير القرآن: لمحمد بن الحسن الطوسي، الأميرة للطباعة والنشر - بيروت، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، الطبعة الأولى، ومكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩، الطبعة الأولى.
- ٣٨- تحف العقول عن آل الرسول: للحسن بن علي بن شعبة الحرآني، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، الطبعة السادسة، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٠٤ - ١٣٦٣ش، الطبعة الثانية.
- ٣٩- تذكرة الفقهاء: للعلامة الحلي، منشورات المكتبة المرتضوية لأحياء الآثار الجعفرية.
- ٤٠- تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم: لعبد الواحد الأمدي، مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة، الطبعة الأولى.
- ٤١- تعليقة على نهاية الحكمة: لمحمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة في طريق الحق - قم المقدسة، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.

- ٤٢- تفسير الآلوسي: للآلوسي، مصادر التفسير عند السنة.
- ٤٣- تفسير ابن كثير: لابن كثير، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٤٤- تفسير أبي حمزة الثمالي: لأبي حمزة الثمالي، دفتر نشر الهادي، ١٤٢٠- ١٣٧٨ش، الطبعة الأولى.
- ٤٥- تفسير البيضاوي: للبيضاوي، دار الفكر - بيروت.
- ٤٦- تفسير الثعلبي: للثعلبي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢-٢٠٠٢، الطبعة الأولى.
- ٤٧- تفسير الصافي: للمولى محسن الفيض الكاشاني، مكتبة الصدر - طهران، ١٤١٦- ١٣٧٤ش، الطبعة الثانية، ومؤسسة الهادي - قم المقدسة، ١٤١٦، الطبعة الثانية.
- ٤٨- تفسير العياشي: لمحمد بن مسعود العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران، ومؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الطبعة الأولى.
- ٤٩- تفسير الفخر الرازي: لمحمد الرازي، الطبعة الثالثة، ودار الفكر - بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، الطبعة الأولى.
- ٥٠- تفسير فرات الكوفي: لفرات بن إبراهيم الكوفي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.

- ٥١ - تفسير القرطبي: للقرطبي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م.
- ٥٢ - تفسير القمي: لعلي بن إبراهيم القمي، نشر مكتبة الهدى، ١٣٨٧.
- ٥٣ - تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب: للميرزا محمد المشهدي، دار الغدير - قم المقدسة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، الطبعة الأولى، ومؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧، الطبعة الأولى.
- ٥٤ - تفسير مجمع البيان: للشيخ الطبرسي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٥ - ١٩٩٥ م، الطبعة الأولى.
- ٥٥ - تفسير مقتنيات الدرر وملقطات الثمر: للسيد علي الحائري الطهراني، دار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٣٧ هـ ش.
- ٥٦ - تفسير مواهب الرحمن: للسيد عبد الأعلى السبزواري، دار التفسير - قم المقدسة، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، الطبعة الثانية.
- ٥٧ - تفسير نور الثقلين: للشيخ الجوزي، مؤسسة اسماعيليان - قم المقدسة، ١٤١٢ - ١٣٧٠ ش، الطبعة الرابعة، ومؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، الطبعة الأولى.
- ٥٨ - تفسير وتحليل نقد مثنوي: لمحمد تقي جعفري، انتشارات إسلامي - طهران، ١٣٥٣ ش.
- ٥٩ - تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤١٤ هـ، الطبعة الثانية، ودار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٣ - ١٩٨٣، الطبعة الخامسة.

- ٦٠- تقريب القرآن إلى الأذهان: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، الطبعة الأولى.
- ٦١- تقريب المعارف: لأبي الصلاح الحلبي، الناشر المحقق، ١٤١٧-١٣٧٥ ش.
- ٦٢- تلخيص البيان في مجازات القرآن: للشريف الرضي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ١٩٥٥م، الطبعة الأولى.
- ٦٣- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: للباقلاني، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ١٤١٤-١٩٩٣م، الطبعة الثالثة.
- ٦٤- تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين: لمحسن بن كرامة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٦٥- تهذيب الأحكام: للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٦٥ الطبعة الرابعة، ودار الأضواء - بيروت، ١٤١٣-١٩٩٢، الطبعة الثانية.
- ٦٦- تهذيب التهذيب: لابن حجر العسقلاني، دار الفكر، ١٤٠٤، الطبعة الأولى.
- ٦٧- التوحيد: للشيخ الصدوق، منشورات جماعة المدرسين - قم المقدسة، ١٣٨٧هـ، ومؤسسة الأعلمي - بيروت.
- ٦٨- التوحيد: للمفضّل بن عمر الجعفي، مؤسسة الوفاء - بيروت، ١٤٠٤-١٩٨٤م، الطبعة الثانية، وجماعة المدرسين - قم المقدسة، ١٣٨٧هـ.

- ٦٩- توضيح المراد: للسيد هاشم الحسيني الطهراني، انتشارات المفيد - طهران، ١٣٦٥ ش، الطبعة الثالثة.

(ث)

- ٧٠- ثواب الاعمال: للشيخ الصدوق، منشورات الرضي - قم المقدسة، ١٣٦٨ هـ ش، الطبعة الثانية.

(ج)

- ٧١- جامع احاديث الشيعة: للسيد البروجردي، المطبعة العلمية - قم المقدسة، ١٣٩٧.
- ٧٢- جامع البيان عن تأويل القرآن: لمحمد بن جرير الطبري، دار الفكر - بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٧٣- جامع السعادات: لمحمد مهدي النراقي، دار النعمان للطباعة والنشر.
- ٧٤- الجامع الصغير: لجلال الدين السيوطي، دار الفكر - بيروت، ١٤٠١ - ١٩٨١ م، الطبعة الأولى.
- ٧٥- جامع المقاصد: للمحقق الكركي، مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤١١ هـ، الطبعة الأولى.
- ٧٦- جدلية الدين والفلسفة: لحسن الكاشاني، منشورات دليل ما - قم المقدسة، ١٤٣٤ هـ، الطبعة الأولى.
- ٧٧- الجزية وأحكامها: للشيخ علي أكبر الكلاتري، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦.

- ٧٨- جمال الاسبوع: للسيد ابن طاووس، مؤسسة الآفاق، ١٣٧١ش،
الطبعة الأولى.
- ٧٩- جوابات أهل الموصل: للشيخ المفيد، دار المفيد - بيروت، ١٤١٤-
١٩٩٣م، الطبعة الثانية.
- ٨٠- الجواهر السنّية: للحر العاملي، مطبعة النعمان - النجف الأشرف،
١٣٨٤ - ١٩٦٤م، ومكتبة المفيد - قم المقدسة.

(ح)

- ٨١- الحاشية على أصول الكافي: لرفيع الدين محمد بن حيدر النائيني، دار
الحديث للطباعة والنشر، ١٤٢٤ - ١٣٨٢ش، الطبعة الأولى.
- ٨٢- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: لصدر الدين محمد
الشيرازي، مكتبة المصطفوي - قم المقدسة، ودار إحياء التراث
العربي - بيروت، ١٩٨١، الطبعة الثالثة.

(خ)

- ٨٣- الخرائج والجرائح: لقطب الدين الراوندي، مؤسسة النور
للمطبوعات - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الطبعة الثانية،
ومؤسسة الإمام المهدي - قم المقدسة، ١٤٠٩، الطبعة الأولى.
- ٨٤- الخصال: للشيخ الصدوق، منشورات جماعة المدرسين - قم
المقدسة، ١٤٠٣ - ١٣٦٢ش، ومؤسسة الأعلمي - بيروت،
١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.

(د)

- ٨٥- درر الأخبار: لحجازي خسرو شاهي، دفتر مطالعات تاريخ و معارف إسلامي، ١٤١٩، الطبعة الأولى.
- ٨٦- درر الفوائد: للشيخ محمد تقي الآملي، مؤسسة اسماعيليان - قم المقدسة.
- ٨٧- الدر المنثور في التفسير بالمأثور: لجلال الدين السيوطي، دار المعرفة - بيروت.
- ٨٨- دستور معالم الحكم: لابن سلامة، مكتبة المفيد - قم المقدسة.
- ٨٩- دعائم الإسلام: للقاضي النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي، دار المعارف - مصر، الطبعة الثانية.
- ٩٠- الدعوات: لقطب الدين الراوندي، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدسة، ١٤٠٧، الطبعة الأولى.
- ٩١- دلائل الإمامة: لمحمد بن جرير بن رستم الطبري، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة - قم المقدسة، ١٤١٣، الطبعة الأولى.
- ٩٢- دلائل الصدق: للشيخ محمد حسن المظفر، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤٢٢، الطبعة الأولى.

(ذ)

- ٩٣- الذريعة: لاقا بزرك الطهراني، دار الأضواء - بيروت، الطبعة الثانية.

(ر)

- ٩٤ - رسالة الاثني عشرية في الرد على الصوفية: للحر العاملي، مكتبة المحلاقي - قم المقدسة، ١٤٢٣هـ، الطبعة الثالثة.
- ٩٥ - الرسائل السعدية: للعلامة الحلي، كتابخانه عمومي حضرت آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، ١٤١٠هـ ق، الطبعة الأولى.
- ٩٦ - رسائل الشهيد الثاني: للشهيد الثاني، مكتبة بصيرتي - قم المقدسة.
- ٩٧ - الرسائل العشر: لابن فهد الحلي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، ١٤٠٩هـ ق، الطبعة الأولى.
- ٩٨ - رسائل الكركي: للمحقق الكركي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٢، الطبعة الأولى.
- ٩٩ - رسائل المرتضى: للسيد المرتضى، دار القرآن الكريم - قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.
- ١٠٠ - روح المعاني: لمحمود الالوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، الطبعة الأولى.
- ١٠١ - روضة الواعظين: لمحمد بن الفتال النيسابوري، منشورات الشريف الرضي - قم المقدسة.

(ز)

- ١٠٢ - زبدة البيان: للمحقق الاردبيلي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية - طهران.

(س)

- ١٠٣- السرائر: لأبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٤، الطبعة الثالثة.
- ١٠٤- سنن أبي داود: لسليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر، ١٤١٠-١٩٩٠م، الطبعة الأولى.
- ١٠٥- سنن الترمذي: للترمذي، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٣-١٩٨٣م، الطبعة الثانية.
- ١٠٦- سير أعلام النبلاء: للذهبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٣، الطبعة التاسعة.

(ش)

- ١٠٧- شجرة طوبى: للشيخ محمد مهدي الحائري، المكتبة الحيدرية - النجف الاشرف، ١٣٨٥، الطبعة الخامسة.
- ١٠٨- شرح احقاق الحق: للسيد المرعشي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة.
- ١٠٩- شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام: للنعمان بن محمد التميمي المغربي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة.
- ١١٠- شرح الأسماء الحسنی: للملا هادي السبزواري، مكتبة بصيرتي - قم المقدسة.
- ١١١- شرح أصول الكافي: للمولى محمد صالح المازندراني، دار إحياء

- التراث العربي - بيروت، ١٤٢١ - ٢٠٠٠، الطبعة الأولى.
- ١١٢ - شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٣٩١ هـ.
- ١١٣ - شرح فصوص الحكم: لعلي بن محمد التركية، انتشارات بيدار - قم المقدسة، ١٤٢٠ هـ - ١٣٧٨ م، الطبعة الأولى.
- ١١٤ - شرح فصوص الحكم: لمحمد داود قيصري رومي، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٧٥ ش، الطبعة الأولى.
- ١١٥ - شرح كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: لعبد الوهاب، جماعة المدرسين - قم المقدسة، ١٣٩٠ - ١٣٤٩ ش.
- ١١٦ - شرح مثنوي: لملاهادي السبزواري، وزارة فرهنك وارشاد اسلامي - طهران، ١٣٧٤ ش، الطبعة الأولى.
- ١١٧ - شرح مسلم: للنووي، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ م.
- ١١٨ - شرح المنظومة: للسبزواري، طبعة حجرية، ودار العلم - قم المقدسة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، الطبعة الأولى.
- ١١٩ - شرح المنظومة: للشيخ مرتضى المطهري، مؤسسة البعثة - قم المقدسة، ١٤١٤ هـ، الطبعة الأولى.
- ١٢٠ - شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد، مؤسسة اسماعيليان.
- ١٢١ - شرح نهج البلاغة: لابن ميثم البحراني، مركز النشر في مكتب الاعلام الاسلامي - قم المقدسة، ١٣٦٢ ش، الطبعة الأولى.

١٢٢- شواهد التنزيل لقواعد التفضيل: للحاكم الحسكاني، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والارشاد الاسلامي - مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.

(ص)

١٢٣- صحيح البخاري: للبخاري، دار الفكر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ودار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، الطبعة الأولى.

١٢٤- صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر - بيروت، ودار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، الطبعة الأولى.

١٢٥- الصحيفة السجادية: للأمام زين العابدين عليه السلام، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام ومؤسسة انصاريان - قم المقدسة، ١٤١١، الطبعة الأولى.

١٢٦- الصراط المستقيم: لعباس بن يونس العاملي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.

١٢٧- صراط النجاة: للميرزا جواد التبريزي، دار الاعتصام للطباعة والنشر، ١٤١٧، الطبعة الأولى.

(ط)

١٢٨- الطبقات الكبرى: لابن سعد، دار صادر - بيروت، ١٤٠٥هـ.

(ع)

١٢٩- العدة في أصول الفقه: للشيخ الطوسي، مطبعة ستارة - قم المقدسة،

١٤١٧هـ، الطبعة الأولى.

١٣٠- العرفان الاسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي: للسيد محمد تقي المدرسي، دار البيان العربي - بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، الطبعة الثالثة.

١٣١- العقائد الحقة: للسيد علي الحسيني الصدر، مجمع الذخائر الاسلامية - قم المقدسة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، الطبعة الأولى.

١٣٢- عمدة القاري: للعيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣٣- العناوين الفقهية: لعبد الفتاح الحسيني المراغي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٨، الطبعة الأولى.

١٣٤- عوائد الأيام: للمولى أحمد النراقي، مركز النشر التابع لمكتبة الإعلام الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٧هـ - ١٣٧٥، الطبعة الأولى، ومكتبة بصيرتي - قم المقدسة، ١٤٠٨هـ.

١٣٥- عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية: لابن أبي جمهور الإحسائي، مطبعة سيد الشهداء - قم المقدسة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الطبعة الأولى، و١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٣٦- عيون أخبار الرضا عليه السلام: للشيخ الصدوق، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م، الطبعة الأولى.

١٣٧- عيون الحكم والمواعظ: لعلي بن محمد الليثي الواسطي، دار الحديث، الطبعة الأولى.

(غ)

- ١٣٨ - الغدير: للشيخ عبد الحسين الاميني، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، و١٣٩٧، الطبعة الرابعة.
- ١٣٩ - غرر الحكم ودرر الكلم: للقاضي ناصح الدين أبي الفتح عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، المؤسسة الفكرية للمطبوعات، ١٤١٣ - ١٩٩٢م، الطبعة الأولى.
- ١٤٠ - الغيبة: لابن أبي زينب النعماني، انوار الهدى - قم المقدسة، ١٤٢٢هـ، الطبعة الأولى.

(ف)

- ١٤١ - الفتح السماوي: للمناوي، دار العاصمة.
- ١٤٢ - الفتوحات المكية: لابن عربي، دار صادر - بيروت.
- ١٤٣ - فرائد الأصول: للشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٩، الطبعة الأولى.
- ١٤٤ - فرج المهموم: لعلي بن موسى بن طاووس الحسيني، دار الذخائر للمطبوعات، الطبعة الأولى.
- ١٤٥ - فصوص الحكم: لمحي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٤٦ - الفصول الغروية في الأصول الفقهية: للشيخ محمد حسين الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة، ١٤٠٤.
- ١٤٧ - الفصول المهمة في معرفة الأئمة عليهم السلام: للحر العاملي، مؤسسة معارف

- إسلامي إمام الرضا عليه السلام، ١٤١٨ هـ - ١٣٧٦ ش، الطبعة الأولى.
- ١٤٨ - فضائل الصحابة: للنسائي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٤٩ - الفقه (البيع): للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م الطبعة الرابعة.
- ١٥٠ - فقه الرضا عليه السلام: لعلي بن بابويه، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسة، ١٤٠٦ هـ، الطبعة الأولى.
- ١٥١ - فلسفات إسلامية: للشيخ محمد جواد مغنية، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦ م، الطبعة الأولى.
- ١٥٢ - فلسفتنا: للسيد محمد باقر الصدر، دار التعارف، الطبعة الرابعة عشرة.
- ١٥٣ - الفوائد الحائرية: للوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٥ هـ، الطبعة الأولى.
- ١٥٤ - الفوائد العلية: للسيد علي البهبهاني، مكتب دار العلم - اهواز، ١٤٠٥ هـ، الطبعة الثانية.
- ١٥٥ - الفوائد المدنية والشواهد المكية: لمحمد امين الاسترابادي والسيد نور الدين العاملي، مؤسسة النشر الاسلامي - قم المقدسة، ١٤٢٤، الطبعة الأولى.
- ١٥٦ - فيض القدير شرح الجامع الصغير: للمناوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥ - ١٩٩٤ م، الطبعة الأولى.

(ق)

- ١٥٧ - قاموس الرجال: للشيخ محمد تقي التستري، مؤسسة النشر

- الاسلامي - قم المقدسة، ١٤٢٢، الطبعة الأولى.
- ١٥٨- القاموس المحيط: لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، الطبعة الثانية.
- ١٥٩- قوانين الأصول: للميرزا أبي القاسم القمي، الطبعة الحجرية.
- ١٦٠- القول السديد: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م، الطبعة الأولى.

(ك)

- ١٦١- الكافي: للشيخ الكليني، دار الكتب الإسلامية - آخوندي، ١٣٦٥هـ، الطبعة الرابعة، ودار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٦٣ش، الطبعة الخامسة، و دار الكتب الإسلامية - آخوندي، ١٣٨٨هـ، الطبعة الثالثة.
- ١٦٢- كامل الزيارات: لابن قولويه القمي، مؤسسة النشر الفقاهة، ١٤١٧، الطبعة الأولى.
- ١٦٣- الكامل في التاريخ: لابن الأثير - دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٨٦ - ١٩٦٦م.
- ١٦٤- كتاب الالفين: للعلامة الحلي، مكتبة الألفين - الكويت، ١٤٠٥ - ١٩٨٥م.
- ١٦٥- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى.
- ١٦٦- كشف الظنون: لحاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- ١٦٧- كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: للشيخ جعفر كاشف الغطاء، مكتب الإعلام الإسلامي - خراسان وقم المقدسة، ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش، الطبعة الأولى، ومهدوي - أصفهان، الطبعة الحجرية.
- ١٦٨- كشف المراد: للعلامة الحلي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩، الطبعة الأولى.
- ١٦٩- كشكول البهائي: للبهائي، الطبعة الحجرية.
- ١٧٠- كفاية الأثر: للخراز القمي، انتشارات بيدار، ١٤٠١هـ.
- ١٧١- كمال الدين وتمام النعمة: للشيخ الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٠٥ - ١٣٦٣ش.
- ١٧٢- كنز العمال: للمتقي الهندي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٩ - ١٩٨٩م، و١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ١٧٣- كنز الفوائد: لأبي الفتح الكراچكي، مكتبة المصطفوي - قم المقدسة، ١٣٦٩ش، الطبعة الثانية، الطبعة الحجرية.

(ل)

- ١٧٤- لسان العرب: لابن منظور، نشر أدب الحوزة - قم المقدسة، ١٤٠٥هـ - ١٣٦٣هـش، الطبعة الأولى.
- ١٧٥- لسان الميزان: لابن حجر، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٣٩٠ - ١٩٧١م، الطبعة الثانية.
- ١٧٦- اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام: للمولى محمد بن أحمد

القراجه داغي التبريزي الانصاري، دفتر نشر الهادي - قم المقدسة،
١٤١٨، الطبعة الأولى.

١٧٧- اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: للفاضل المقداد، مجمع الفكر
الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٢٤هـ، الطبعة الأولى.

(م)

١٧٨- مجمع البحرين: لفخر الدين الطريحي، مؤسسة الوفاء - بيروت،
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الطبعة الثانية، ونشر مرتضوي - طهران،
١٣٦٢هـ ش، الطبعة الثانية، ومكتب نشر الثقافة الإسلامية،
١٤٠٨ - ١٣٦٧ش، الطبعة الثانية.

١٧٩- مجمع البيان في تفسير القرآن: لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن
الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م
الطبعة الأولى.

١٨٠- مجمع الزوائد: للهيثمي، دار لكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٨-
١٩٨٨م.

١٨١- مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان: للمقدس الاردبيلي،
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٠٣هـ - ١٣٦٢ش.

١٨٢- المجموع: لمحي الدين النووي، دار الفكر.

١٨٣- المحاسن: لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، دار الكتب الإسلامية.

١٨٤- المحتضر: للحسن بن سليمان الحلبي، انتشارات المكتبة الحيدرية،
١٤٢٤ - ١٣٨٢ش.

- ١٨٥- المحلّي: لابن حزم، دار الفكر.
- ١٨٦- مختصر بصائر الدرجات: للحسن بن سليمان الحلي، منشورات المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف، ١٣٧٠-١٩٥٠، الطبعة الأولى، وانتشارات الرسول المصطفى ﷺ - قم المقدسة، ١٣٧٠-١٩٥٠م، الطبعة الأولى.
- ١٨٧- مرآة العقول: للعلامة المجلسي، دار الكتب الاسلامية - طهران، الطبعة الثانية.
- ١٨٨- المزار: للشهيد الأول، مؤسسة الإمام المهدي ﷺ - قم المقدسة، ١٤١٠، الطبعة الأولى.
- ١٨٩- المزار: للشيخ المفيد، دار المفيد - بيروت، ١٤١٤ - ١٩٩٣م، الطبعة الثانية.
- ١٩٠- مسائل علي بن جعفر: لعلي ابن الإمام جعفر الصادق ﷺ، المؤتمر العالمي للإمام الرضا ﷺ - مشهد المقدسة، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى.
- ١٩١- مسألة في الإرادة: للشيخ المفيد، دار المفيد - بيروت، ١٤١٤-١٩٩٣م، الطبعة الثانية.
- ١٩٢- المستدرك: للحاكم النيسابوري، إشراف يوسف عبد الرحمن المرعشي.
- ١٩٣- مستدرك سفينة البحار: للشيخ علي النمازي الشاهرودي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المشرفة، ١٤١٨ و ١٤١٩.

- ١٩٤ - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: للمحقق النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، الطبعة الثانية.
- ١٩٥ - المسترشد في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام: لمحمد بن جرير بن رستم الطبري الإمامي، مؤسسة الثقافة الإسلامية - لكوشانبور، ١٤١٥، الطبعة الأولى.
- ١٩٦ - المستصفي من علم الأصول: للغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- ١٩٧ - مستند الشيعة: للمحقق النراقي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤١٩، الطبعة الأولى.
- ١٩٨ - المسلك في أصول الدين: للمحقق الحلي، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدسة، ١٤٢١ هـ - ١٣٧٩ ش، الطبعة الثانية.
- ١٩٩ - مسند أحمد: لأحمد بن حنبل، دار صادر - بيروت.
- ٢٠٠ - مسند الإمام الرضا عليه السلام: للشيخ عزيز الله عطاردي، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسة، ١٤٠٦.
- ٢٠١ - مسند الرضا عليه السلام: لداود بن سلمان الغازي، مركز النشر التابع لمركز الإعلام الإسلامي، ١٤١٨، الطبعة الأولى.
- ٢٠٢ - مشارق أنوار اليقين: للحافظ رجب البرسي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، الطبعة الأولى.
- ٢٠٣ - مشكاة الأنوار في غرر الأخبار: لأبي الفضل علي الطبرسي، المكتبة

- الحيدرية - النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، الطبعة الثانية،
و دار الحديث، ١٤١٨، الطبعة الأولى.
- ٢٠٤- مشكاة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث: لعطية سلمان
عودة (أبو غادة)، دار الحديث - بيروت، ١٩٨٥.
- ٢٠٥- المصباح: للكفعمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت،
١٤٠٣-١٩٨٣م، الطبعة الثانية والطبعة الثالثة.
- ٢٠٦- مصباح البلاغة (مستدرک نهج البلاغة): للميرجهاني، ١٣٨٨.
- ٢٠٧- مصباح الشريعة: المنسوب للإمام جعفر الصادق عليه السلام، مؤسسة
الأعلمي-بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، الطبعة الأولى.
- ٢٠٨- مصباح الفقاهة: تقارير أبحاث السيد الخوئي، مكتبة الداوري -
قم المقدسة، الطبعة الأولى.
- ٢٠٩- مصباح المتهدد: للشيخ الطوسي، مؤسسة فقه الشيعة - بيروت،
١٤١١-١٩٩١م، الطبعة الأولى.
- ٢١٠- المصنف: لعبد الرزاق الصنعاني، منشورات المجلس العلمي.
- ٢١١- مطلوب كل طالب: لرشيد الوطواط، جماعة المدرسين - قم
المقدسة، ١٣٨٢-١٣٤٢ش.
- ٢١٢- المظاهر الإلهية في الولاية التكوينية: للشيخ فاضل الصفر، مؤسسة
الفكر الإسلامي - بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، الطبعة الأولى.
- ٢١٣- معارج الأصول: للمحقق الحلي، مؤسسة آل البيت:، ١٤٠٣،
الطبعة الأولى.

- ٢١٤- معاني الأخبار: للشيخ الصدوق، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة، ١٣٧٩هـ - ١٣٣٨ش.
- ٢١٥- معجم الفروق اللغوية: لأبي هلال العسكري، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٢٦، الطبعة الثالثة.
- ٢١٦- معجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس بن زكريا، مكتبة الإعلام الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٠٤هـ، ودار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ١٣٦٦هـ.
- ٢١٧- المعجم الوسيط: لسليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني، دار الحرمين.
- ٢١٨- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة - استانبول، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- ٢١٩- مفردات ألفاظ القرآن الكريم: للراغب الأصفهاني، طليعة النور - قم المقدسة، ١٤٢٧هـ، ودار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، الطبعة الأولى.
- ٢٢٠- مقتضب الاثر: الاحمد بن عياش الجوهري، مكتبة الطباطبائي - قم المقدسة.
- ٢٢١- المقنع: للشيخ الصدوق، مؤسسة الامام الهادي، ١٤١٥.
- ٢٢٢- مكارم الأخلاق: للشيخ الطبرسي، الشريف الرضي، ١٣٩٢ - ١٩٧٢، الطبعة السادسة.
- ٢٢٣- مكيال المكارم: للميرزا محمد تقي الاصفهاني، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤٢١، الطبعة الأولى.

- ٢٢٤- مناقب آل أبي طالب: لابن شهر اشوب، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.
- ٢٢٥- منتقى الجمان: للشيخ حسن صاحب المعالم، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة.
- ٢٢٦- منتهى الدراية في توضيح الكفاية: للسيد محمد جعفر الجزائري المروّج، قم المقدسة، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى.
- ٢٢٧- منتهى المطلب في تحقيق المذهب: للعلامة الحلي، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدسة، ١٤١٤، الطبعة الأولى، و١٤٢٦هـ، وتبريز، ١٣٣٣، طبعة قديمة.
- ٢٢٨- المنجد في اللغة: للويس معلوف، دار الفقه للطباعة، ١٤٢٤هـ - ١٣٧٩هـ ش، وانتشارات دهقاني، ١٣٧٤، الطبعة الرابعة.
- ٢٢٩- منطق المشرقين: لأبي علي بن سينا، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ.
- ٢٣٠- من لا يحضره الفقيه: للشيخ محمد بن علي بن بابويه الصدوق، منشورات جماعة المدرسين - قم المقدسة، ١٤٠٤، الطبعة الثانية، ومؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الطبعة الأولى، ودار الأضواء - بيروت، ١٤١٣ - ١٩٩٢، الطبعة الثانية.
- ٢٣١- من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين: للشيخ المنتظري، دار الفكر، ١٤٢٥، الطبعة الأولى.
- ٢٣٢- منية المرید في باب المفید والمستفید: للشهيد الثاني، مكتب الإعلام

- الإسلامي، ١٤٠٩هـ - ١٣٦٨ش، الطبعة الأولى.
- ٢٣٣- مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: للسيد عبد الأعلى السبزواري، مؤسسة المنار - قم المقدسة، ١٤١٣هـ، الطبعة الرابعة.
- ٢٣٤- المهذب في أصول الفقه: للشيخ فاضل الصفار، الفكر الإسلامي - بيروت، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، الطبعة الأولى.
- ٢٣٥- مواقف الشيعة: للأحمدي الميانجي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٦، الطبعة الأولى.
- ٢٣٦- مئة منقبة: لمحمد بن أحمد القمي، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدسة، ١٤٠٧، الطبعة الأولى.
- ٢٣٧- الميزان في تفسير القرآن: للسيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين - قم المقدسة، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، الطبعة الأولى.

(ن)

- ٢٣٨- نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: للحلواني، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدسة، ١٤٠٨، الطبعة الأولى.
- ٢٣٩- نظرات في التصوّف والكرامات: لمحمد جواد مغنية، المكتبة الأهلية - بيروت.
- ٢٤٠- نفحات الولاية شرح نهج البلاغة: للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام - قم المقدسة، ١٤٢٦هـ، الطبعة الثانية.

- ٢٤١- نهاية الدراية في شرح الكفاية: للشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، انتشارات سيد الشهداء - قم المقدسة، ١٣٧٤، الطبعة الأولى، ومؤسسة آل البيت: لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤٠٨ هـ، الطبعة الأولى.
- ٢٤٢- النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، مؤسسة اسماعيليان - قم المقدسة، ١٣٦٤ ش، الطبعة الرابعة.
- ٢٤٣- نهج البلاغة: ضبط نصه وابتكر فهارسه العلمية الدكتور صبحي الصالح - بيروت، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م، الطبعة الأولى، ودار الذخائر - قم المقدسة، ١٤١٢ - ١٣٧٠، الطبعة الأولى.
- ٢٤٤- نهج الحق وكشف الصدق: للعلامة الخلي، مؤسسة الطباعة والنشر دار الهجرة - قم المقدسة، ١٤٢١ هـ، و ١٤١٤ هـ، الطبعة الرابعة.
- ٢٤٥- نهج السعادة: للشيخ المحمودي، دار التعارف - بيروت، ١٣٩٧ - ١٩٧٧ م، الطبعة الأولى.
- ٢٤٦- النوادر: لفضل الله الراوندي، دار الحديث - قم المقدسة، الطبعة الأولى.
- ٢٤٧- نوادر المعجزات: لمحمد بن جرير الطبري، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدسة، ١٤١٠ هـ، الطبعة الأولى.
- ٢٤٨- نور البراهين في أخبار السادة الطاهرين: للسيد نعمة الله الموسوي الجزائري، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٧، الطبعة الأولى.
- ٢٤٩- نيل الأوطار: للشوكاني، دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣.

(هـ)

- ٢٥٠- الهداية: للشيخ الصدوق، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٨،
الطبعة الأولى.
- ٢٥١- الهداية الكبرى: للحسين بن حمدان الخصبي، مؤسسة البلاغ -
بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الطبعة الرابعة.

(و)

- ٢٥٢- وفيات الاعيان وأنباء ابناء الزمان: لابن خلكان، دار الثقافة.

(ي)

- ٢٥٣- ينابيع المعاجز: للسيد هاشم البحراني، المطبعة العلمية - قم المقدسة.
- ٢٥٤- ينابيع المودة لذوي القربى: للقندوزي، دار الأسوة للطباعة والنشر،
١٤١٦، الطبعة الأولى، ومؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٨هـ -
١٩٩٧م، الطبعة الأولى.

الفهرست

الجزء الأول

المقدمة	٥
المبحث التمهيدي في المبادئ والمقدمات	١١
المطلب الأول: في تعريف الموضوع وغايته وأحكامه وجوهره	١١
الأمر الأول: في تعريف العقيدة وأهميتها	١١
الأمر الثاني: أركان العقيدة الدينية	١٦
الأمر الثالث: مناهج معرفة الدين	١٩
الأمر الرابع: ما يجب الاعتقاد به من الدين	٢٤
الأمر الخامس: جوهر العقيدة معرفة محمد وآل محمد <small>عليهم السلام</small>	٣١
المطلب الثاني: في المدارس الاعتقادية ومناهجها	٣٩
الأمر الأول: نظرة عامة في المدارس الاعتقادية	٣٩
الأمر الثاني: المدارس العقلية	٤٣
الأمر الثالث: تأريخ المدارس الفلسفية وملاحمها العامة	٤٩
الأمر الرابع: ملامح فلسفة الحكمة المتعالية	٥٧
الأمر الخامس: بين الفلسفة والعرفان	٦١
الأمر السادس: بين الفقهاء والعرفاء	٧١

- الأمر السابع: من أهم ما تناقض فيه الفلاسفة..... ٨٨
- المطلب الثالث: منهجنا ومزاياه..... ٩٥
- الأمر الأول: التعريف بمنهجنا وملامح قوته ٩٥
- الأمر الثاني: اعتراضان على المنهج ١٠٣
- الأمر الثالث: دور الأخبار في تقويم هذا المنهج..... ١١٠
- الأمر الرابع: دور العقل في تقويم المنهج ١٢٣
- العقل البدیهي والكسبي..... ١٣٠
- الأمر الخامس: ملاحظتان..... ١٣٨
- الأمر السادس: ثلاث حقائق..... ١٤٢
- الفصل الأول: في إثبات الخالق وتوحيده..... ١٤٩
- المبحث الأول: في إثبات وجود الخالق ١٥٣
- المطلب الأول: في مراتب معرفة الخالق وخصائصها ١٥٣
- المطلب الثاني: في إثبات وجود الخالق ١٦٩
- البرهان الأول: برهان الفطرة..... ١٧٢
- البرهان الثاني: برهان الشهود الوجداني ١٨٩
- البرهان الثالث: برهان الإمكان والوجوب ١٩٩
- البرهان الرابع: برهان الغنى والفقر..... ٢٠٥
- البرهان الخامس: برهان الصديقين ٢١٢
- المبحث الثاني: في توحيد الخالق وأدلته ٢٢٠
- المطلب الأول: في خصوصيات التوحيد ٢٢٠
- الخصوصية الأولى: التوحيد حقيقة فطرية ٢٢٠
- الخصوصية الثانية: معنى التوحيد ٢٢٣
- الخصوصية الثالثة: في معنى الوحدة وخصائصها..... ٢٢٦

- الخصوصية الرابعة: أقسام التوحيد ٢٢٩
- الخصوصية الخامسة: في التوحيد النقلي والتوحيد العقلي ٢٣٤
- المطلب الثاني: في أدلة التوحيد ٢٤١
- البعد الأول: توحيد الذات والوجود ٢٤٢
- الدليل الأول: برهان البساطة والتركيب ٢٤٢
- الدليل الثاني: برهان الكمال والنقص ٢٤٤
- الدليل الثالث: برهان الوحدة والتمايز ٢٤٤
- الدليل الرابع: برهان المحدود واللامحدود ٢٤٤
- الدليل الخامس: برهان التناهي واللاتناهي ٢٤٥
- النظرية الأولى: للأشاعرة ٢٥٩
- النظرية الثانية: للمعتزلة ٢٦١
- النظرية الثالثة: للإمامية ٢٦٣
- البعد الثالث: توحيد الربوبية ٢٧٠
- الفصل الثاني: في صفات الخالق وأسمائه ٢٨٣
- المبحث الأول: في صفات الخالق ٢٨٥
- المطلب الأول: في معنى الصفات ومناهج معرفتها ٢٨٥
- الأمر الأول: في معنى الصفة والاسم ٢٨٦
- الأمر الثاني: في حقيقة الصفات الإلهية ٢٨٨
- الأمر الثالث: في مناهج المعرفة ٢٩٦
- المطلب الثاني: في صفات الجمال ٣٠٣
- المطلب الثالث: صفات الجلال ٣١٢
- المبحث الثاني: في أسماء الخالق وأعدادها ومعانيها ٣٢١
- المطلب الأول: في حقيقة الأسماء الإلهية ٣٢١

٣٣٣	المطلب الثاني: في أعداد الأسماء الإلهية
٣٤٠	المطلب الثالث: في أصول أسماء الذات الإلهية
٣٤٠	الاسم الأول: الحي
٣٤٨	الاسم الثاني: العالم
٣٤٨	الأمر الأول: في حقيقة العلم الإلهي وأدلته
٣٦١	الأمر الثاني: في مراتب العلم الإلهي
٣٦٢	المسألة الأولى: في علم الله سبحانه بذاته
٣٦٤	المسألة الثانية: في علم الخالق بالأشياء قبل إيجادها
٣٧٣	المسألة الثالثة: علم الخالق سبحانه بالأشياء حين إيجادها
٣٧٩	الأمر الثالث: خصائص العلم الإلهي
٣٩٦	الاسم الثالث: القادر
٣٩٧	الأمر الأول: في معنى القدرة والقادر
٤١٠	الأمر الثالث: في سعة القدرة الإلهية
٤١٦	الأمر الرابع: في خصائص القدرة
٤١٦	الخصوصية الأولى: أنها صفة ذات لا فعل
٤١٨	الخصوصية الثانية: السعة واللامحدودية
٤١٩	الخصوصية الثالثة: الإرادة والاختيار

الجزء الثاني

٥	الفصل الثالث: التوحيد الأفعالي وأثره في حياة الناس
٧	المبحث الأول: الفعل الإلهي وخصائصه الذاتية
١٠	المطلب الأول: الإبداع
١٣	المطلب الثاني: الحكمة

٢٠	الأمر الأول: في معنى الحسن والقبح
٢٥	الأمر الثاني: في أدلة القولين
٣٥	الأمر الثالث: الثمرات المعرفية للحسن والقبح
٥٠	الحكمة من خلق الشر
٦٨	المطلب الثالث: العدل
٧٠	الأمر الأول: في معنى العدل وأقسامه
٧١	أقسام العدل
٧٣	الأمر الثاني: في أدلة العدل والآراء فيه
٨٢	أدلة الأشاعرة على نفي العدل
١٠٢	المطلب الرابع: الرحمة
١٠٧	مظاهر الرحمة الإلهية
١٢١	المبحث الثاني: أثر فعل الخالق على الإنسان ومصيره
١٢٤	المطلب الأول: في الجبر والاختيار
١٢٥	النظرية الأولى: للأشاعرة وهي نظرية الجبر
١٥٢	النظرية الثانية: للمعتزلة، وهي نظرية التفويض في الفعل
١٦٢	اختلاف الآراء في حاجة الممكن
١٧٧	النظرية الثالثة: وهي للشيعة الإمامية
٢٠٠	المطلب الثاني: القضاء والقدر في الفعل الإنساني
٢٠٣	الأمر الأول: في بعض المقدمات التمهيدية
٢٠٣	المقدمة الأولى: في وجوب الاعتقاد بالقضاء والقدر
٢٠٤	المقدمة الثانية: في مراتب الاعتقاد بالقضاء والقدر
٢٠٦	المقدمة الثالثة: المفهوم الديني للقضاء والقدر
٢١٣	المقدمة الرابعة: في التوظيف السياسي للقضاء والقدر
٢١٨	المقدمة الخامسة: في الروايات الجبرية
٢٢٤	المقدمة السادسة: في تحرير موضوع البحث

٢٢٧ الأمر الثاني: في معنى القضاء والقدر
٢٣٩ الأمر الثالث: أقسام القضاء والقدر
٢٦٢ المطلب الثالث: في البداء ودور الإنسان في تغيير مصيره
٢٦٣ الأمر الأول: في مفهوم البداء
٢٦٥ الأمر الثاني: البداء في الكتاب والسنة والعقل
٢٨٢ الأمر الثالث: أقسام البداء
٢٩٢ الأمر الرابع: في آثار البداء ونتائجه
٢٩٩ الفصل الرابع: في معرفة الخالق وطرق المعرفة
٣٠١ التمهيد:
٣٠٣ المبحث الأول: في أصول المعرفة
٣٠٣ المطلب الأول: في معاني المعرفة وغايتها
٣١٣ المطلب الثاني: أقسام المعرفة ومراتبها
٣٣٧ المطلب الثالث: في مصادر المعرفة ومنابعها
٣٤٦ المبحث الثاني: في الطرق الذاتية للمعرفة
٣٤٧ المطلب الأول: معرفة الله عبر معرفة النفس
٣٦١ المطلب الثاني: معرفة الله عبر الفطرة
٣٨٢ المطلب الثالث: معرفة الله باللب
٣٩٧ المبحث الثالث: الطرق الأفاقية للمعرفة
٣٩٧ المطلب الأول: المعرفة عبر الرؤية في الآيات الكونية
٤٢٢ المطلب الثاني: المعرفة عبر مشاهدة آيات القرآن الكريم
٤٥٠ المطلب الثالث: معرفة الله سبحانه بمعرفة الإمام المعصوم <small>عليه السلام</small>
٤٧٧ مصادر البحث
٥٠٧ الفهرست