

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العددان الخامس والسادس والستون. السنة السابعة عشرة.
شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ

البطاقة وشروط النشر

- ◀ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير

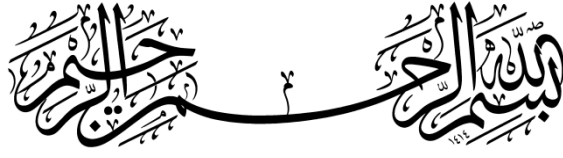
محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

خنجر حميتا لبنان
زكي الميلاذ السعودية
عبد الجبار الرفاعي العراق
كامل الهاشمي البحرين
محمد خيري قيرباش أوغلو تركيا
محمد سليم العوا مصر
محمد علي أدرشيب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net | البريد الإلكتروني: mdohayni@hotmail.com

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- ◆ لبنان: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمال، ص.ب: ١٤/٥٤٧٩، هاتف: (٠٩٦١١)٥٤١٢١١.
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: (٠٩٧٣)١٧٥٩٦٩٦٩.
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: (٠٢٠٢)٧٧٠٤٣٦٥.
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: (٠٩٧١٤)٢٦٦٥٣٩٤.
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- ◆ العراق: ١- دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: (٠٩٦٤)٧٩٠١٤١٩٣٧٥. ٢- مكتبة العين، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: (٠٩٦٤)٧٧٠٠٧٢٨٨١٦. ٣- مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤- دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: (٠٩٦٤)٧٨٠١٧٥٢٥٨١. ٥- مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: (٠٩٦٤)٧٥٠١٦٠٨٥٨٩. ٦- دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي، هاتف: (٠٩٦٤)٧٨١١١١٠٣٤١.
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: (٠٩٦٣)٩٣٢٨٧٠٤٢٥.
- ◆ إيران: ١- مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: (٠٩٨٢٥٣)٧٧٤٣٥٤٣. ٢- مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣- دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: (٠٩٨٢٥٣)٧٧٤٢١٥٥.
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٢١٦)٩٨٤٢٨٢١.
- ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>
- ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom, London, NW1, 1HJ, Chalton Street 88, Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العدد الخامس والسادس والستين، شتاء وربيع ٢٠٢٢م، ١٤٤٣هـ

العدل الإلهي في حومة الشُّبُهَات، عرضٌ وردّ

محمد عبّاس دهبيني ٥

ملف العدد

الصفات الإلهية، تأملات في المفهوم والآثار

الحرية والاختيار عند كانط، دراسة تحليلية ونقدية

د. الشيخ رضا برنجكار ١٩

اللطيف الإلهي، مقارنة بين توما الأكويني والكلام الشيعي

د. حسين واله ٤٥

نظرية «التداخل الوجودي» بين الله والمخلوقات، عرضٌ واستدلال

د. السيد محمد مهدي نبويان / الشيخ غلام رضا فيآضي ٨٧

نظرية «التداخل الوجودي» بين الواجب والممكن، قراءة نقدية وفق المعنى الصحيح لعدم تناهي الحق تعالى

د. السيد محسن الهندي / د. حبيب الله داناش شهركي ١٠٩

العلم الإلهي واختيار البشر، تأملات ليندا زاجزيسكي في الحلول التقليدية

أ. علي ياري زاده / أ. علي قنبر نجاد / د. مير سعيد موسوي كريمي ١٣٠

علم الله الأزلي واختيار الإنسان، دراسة مقارنة بين آراء زاجزيسكي ومطهري

أ. زينب أميري / د. عبد الرسول كشمي ١٥٧

العلم الإلهي المطلق والإرادة الإنسانية، نقدٌ ومناقشة لرؤية جون ساندرز

أ. نجمة كردزنگنه / د. بهرام علي زاده ١٩٢

تعليل أفعال الله بالغايات، بين الضرورة والإمكان والامتناع

الشيخ سعيد نورا ٢١٧

لاهوت الرحمة في ضوء الفردانية، جدلية الماهية والهوية

أ. بدر بن سالم بن حمدان العبري ٢٤٣

نظرية «أصالة الوجود»، الأهمية والنتائج

السيد فرقان العوادي ٢٦٨

شهود الله ورؤيته، مقارنة بين العرفان الأوثوذكسي والطريقة الكبرى في الإسلام

د. السيد نادر محمد زاده ٢٩٩

دراسات

شخصيات ومواقف عاشورائية بين الحقيقة والخيال

د. الشيخ عصري الباني ٣٢٢

روايات سَهْو النبي الأكرم ﷺ في المنهج النقدي للعلامة المجلسي

السيدة زينب جعفر نيا / د. السيدة وحيدة رحيمي ٣٤٥

القصص الدينية في الكتب السماوية، قصة طالوت أنموذجاً

د. دل آرا نعمتي پير علي ٣٧٣

الإمام الحسن عليه السلام قبس من نور الرسالة، قراءة تحليلية في حركية السياسة الحسنية

أ. نبيل علي صالح ٤٠٠

المثل الأعلى وسيادة النموذج بين التفاعل والانفعال، السيدة الزهراء عليها السلام أنموذجاً

أ. إيمان شمس الدين ٤٣٢

قراءات

المصنّفات في المعجزات، وأثرها في ثقافة المعجز عند الشيعة الإمامية

السيد حكمت صاحب البخاتي ٤٥٧

العدل الإلهي في حومة الشبهات

عرض ورد

محمد عباس دهيني

تعريف العدل —

أفضل التعريفات الاصطلاحية التي ذُكرت للعدل هو أنه «إعطاء كل ذي حق حقه». وهو يتناسب مع المعنى اللغوي (المساواة)^(١) من حيث إنه تسوية بين أصحاب الحقوق في إعطاء كل منهم ما يستحقه. إذن هو تسوية في الإعطاء، لا في (المُعطى). ويختلط الأمر على بعض الناس فيظنون أن العدل هو المساواة في (المُعطى). والحق أن المساواة - وهي إعطاء الآخر بمقدار ما تعطي غيره - تختلف عن العدل، بل قد تنافيه أحياناً؛ فهل من العدل أن نعطي للصغير والكبير نفس الكمية من الطعام مثلاً؟! هل من العدل أن نعطي جميع الموظفين راتباً واحداً؟!... نعم، قد يمكننا في بعض الحالات الجمع بين العدل والمساواة، ولكن ذلك غير مطلوب، وليس بواجب، فالمهم في تحقيق العدل أن أعطي صاحب الحق حقه، وأي زيادة على ذلك هي محض تبرع وتفضل، وليست واجبة.

أنواع العدل —

تتجلى العدالة - كما الظلم - في علاقات عديدة: ١. علاقة الله بعباده وعلاقة المخلوقات بالله؛ ٢. علاقة البشر فيما بينهم؛ ٣. علاقة البشر مع الحيوانات وعلاقة الحيوانات مع البشر؛ ٤. علاقة الحيوانات فيما بينها؛ ٥. علاقة الإنسان مع الطبيعة وعلاقة الطبيعة مع الإنسان. وربما أمكن تصوّر علاقات أخرى، وقد تدرج في ما تقدّم.

وبما أن حديثنا عن العدل في العلاقة بين الله ومخلوقاته - ولا سيما الإنسان -

فإننا نترك الحديث في غيرها إلى مجالاتٍ أخرى.

العدل الإلهي مع الإنسان —

وكما أنّ الإنسان مطالبٌ بأن يكون عادلاً مع الله، فيوفيه حقه من الشكر والطاعة والعبادة، ومن لم يفعل ذلك فقد ظلم نفسه؛ لأنه لا يضر الله شيئاً، فالله لا ينتفع بشيءٍ من عبادتنا، وإنما هي حقوقٌ له تبارك وتعالى، ومنفعتنا تعود علينا لا غير، ولذلك قال جلّ وعلا: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (البقرة: ٥٧؛ الأعراف: ١٦٠)، كذلك فإنّ من المتوقع أن يعمّ العدل الإلهي أرجاء هذا الكون، ومنه: حياة الإنسان.

معنى العدل الإلهي —

١. العدل ضدّ الظلم —

عندما نتحدث عن العدل الإلهي، ويُقال: إنّ انقساماً حاداً وقع بين المسلمين في مسألة العدل الإلهي، فلا نعني أبداً أنّ بعض المسلمين ينسب الظلم إلى الله تبارك وتعالى، كيف والقرآن الكريم يصرّح في كثيرٍ من الآيات بـ ﴿أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: ١٨٢؛ الأنفال: ٥١؛ الحج: ١٠)؛ ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (النحل: ١١٨)؛ ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود: ١١٧)؛ و﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (التوبة: ٧٠؛ العنكبوت: ٤٠؛ الروم: ٩)، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩)!!

ومع وفرة الآيات القرآنية التي تثبت العدل الإلهي وتؤكدّه لا حاجة إلى الروايات (أي السنّة)، التي لا تعدو كونها أخبار آحاد، معرضةً للدسّ والوضع، والتحريف والتصحيف، حيث تُنقل بالمعنى عادةً، وهو ما يعرضها لتشويه كبير وخطير في بعض الأحيان. نعم، نلجأ إليها حين نفقد النصّ القرآني الواضح والصريح، وليس الأمر كذلك هاهنا.

٢. العدل بمعنى الأمر بالحَسَن أو فعله، والنهي عن القبيح أو تركه (قاعدة الحُسْن والقُبْح

العقليين) —

وإنّما يقع الخلاف في أنّ الأفعال بحدّ ذاتها تتّصف بالحُسْن والقُبْح أو لا، وهل يمكن للعقل بنفسه، وبدون الاعتماد على المصادر الشرعية (الكتاب والسنة)، أن يميّز الحَسَن من القبيح، فيحكم بلزوم الإتيان أو الأمر بالحَسَن، ولزوم الترك أو النهي عن القبيح؟

وقد ذهب العدليّة (الشيعة والمعتزلة) إلى أنّ العقل قادرٌ على ذلك، وأنّ حكم الله لا يختلف عن حكم العقل في هذا المقام. بينما ذهب (الأشاعرة) إلى قاعدة الحُسْن والقُبْح الشرعيّين، بمعنى عجز العقل عن معرفة الحَسَن والقبيح، بل ليس هناك أفعالٌ حسنةٌ وأخرى قبيحة، وإنّما الحَسَن ما يفعله الله أو يأمر به، والقبيح ما يتركه الله أو ينهى عنه.

والدليل على العدلُ بمعانيه الصحيحة (العدالة في مجال التكليف؛ العدالة في مجال الحكم والقضاء بين العباد؛ العدالة في مجال تنفيذ المجازاة ثواباً وعقاباً)، وفي جميع مظاهره، هو أنّ صفات الله الذاتية (العلم، الحكمة، القدرة والاختيار، الإرادة) تقتضي أنّ تكون أفعاله تعالى حكيمةً وعادلة، ولا توجد في الله تعالى أيّ صفةٍ تقتضي الظلم والجور، أو اللغو والعبث.

مهّدات لردّ الشُّبُهَات —

اقتضتُ حكمةً الباري جلّ وعلا ومصالحةً البشر النوعيّة أن يكون الإنسان خليفة الله في هذه الأرض، هذا الكوكب المكوّن من اليابسة والماء والمؤلّف من طبقاتٍ تشتدّ حرارةً كلّما أوغلت في العمق، وذلك من أجل أن تكون صالحةً لحياة هذا المخلوق من طين، وهو (آدم عليه السلام) ودُرَيْتِه).

إذن لا بُدّ من الانطلاق من هذه الفكرة، بل الحقيقة، وهي أنّ الحياة الدنيا للإنسان لا تنفكّ عن ارتباطٍ ما بالمادّة، وهذا هو أفضلُ نظامٍ لحياة كائنٍ بالخصائص التي يتوافر عليها هذا المخلوق المكرّم.

وبما أنّ للعلاقة بالمادّة ضريبتها لا بُدَّ للإنسان أن يؤدّي هذه الضريبة من راحته، وأمنه، وراحته، وسعادته، و...
وهنا يفتح بنا البحث على مسألة في غاية الأهميّة لبيان حقيقة ما يصيب الإنسان في هذه الحياة الدنيا، ألا وهي القضاء والقدر الإلهيين.

١. القضاء والقدر، والفرق بينهما —

لقول الله عزّ وجلّ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِقُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩) علاقة وثيقة بـ (القضاء) و(القدر). وهما من المفاهيم الغامضة والمتنيسة على كثير من الناس، فلا يميّزون بين (القدر) و(القضاء). ومن هنا ينسبون كلّ مجهولٍ ومخوفٍ ومُصيبةٍ إلى (القدر)؛ بينما ينسبون الخير إلى الحظّ والنصيب. فما هو (القضاء)؟ وما هو (القدر)؟ وما هو الفرق بينهما؟ وما هي علاقة القضاء والقدر بهذه الآية الكريمة؟ لا يزال مفهوم (القدر) مُبهماً ومُنْتِيساً عند كثيرين. كما نشهد خطأً واضحاً بين مفهومَي القضاء والقدر؛ حيث قد يُعرّف (القدر) بأنّه المحتمّ من الله، أو الذي لا مهرب منه. وكذلك هناك خلطٌ بين مفهومَي القضاء والقدر من جهة، ومفهومَي الجبر والاختيار من جهةٍ أخرى؛ حيث يُقال أحياناً في تعريف (القدر): الإنسان مخيرٌ أو مسيرٌ. ولتوضيح كلّ هذه المفاهيم نقل قصةً حصلت مع أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، حيث روي أنّه عليه السلام مرّ يوماً تحت حائطٍ مائل، فأسرع في المشي، فقيل له: أنقرّ، يا أمير المؤمنين، من قضاء الله تعالى؟ فقال عليه السلام: «نعم، أفرّ من قضاء الله إلى قدره»^(٢). فما الذي نستطيع أن نفهمه من هذا الجواب؟

بشكلٍ مختصر، وبيانٍ سريع، نقول: لقد أراد أمير المؤمنين عليه السلام أن يميّز بين دائرتين: دائرة النتيجة (المعلول)؛ ودائرة المقتضيات والشروط والموانع (العلّة التامة). والعلّة التامة تتشكّل من ثلاثة أجزاء: المقتضي؛ والشرط؛ وعدم المانع. فما تسمعونه من أنّ النار هي علّة الاحتراق ليس صحيحاً. فإذا كان لديّ ورقة في يدي اليمنى وحملتُ عود الثقاب المشتعل في يدي اليسرى، فلن تحترق الورقة، مع أنّ النار موجودة، فكيف تكون النار علّة للاحتراق؟!

النار هي مقتضى للاحتراق، وهو الجزء الأول من العلة التامة. والجزء الثاني هو توفر الشرط، وهو أن أقرب النار من الجسم (الورقة). والجزء الثالث هو عدم المانع (عدم الرطوبة مثلاً)، أي أن لا تكون الورقة رطبةً مثلاً، فحينها لن تتأثر بالنار، ولن تحترق. إذا اجتمعت هذه الأجزاء الثلاثة تحققت العلة التامة للاحتراق، وسيحصل لا محالة.

نعود إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «أفِرُّ من قضاء الله»، أي من دائرة النتيجة. فالإنسان إذا بقي واقفاً تحت الحائط المائل المتهايك الواقع لا محالة فهذا يعني أنه سيلقى المصير المحتوم، وهو الموت المسبب عن سقوط الجدار. فهل يمكن للإنسان أن يخرج من هذه الدائرة؟

ليس للإنسان أن يخرج من دائرة القضاء المحتوم، أي أن يقف تحت الجدار، ثم يسقط عليه، ولا يموت، ولكن بوسع الإنسان أن لا يدخل في تلك الدائرة من الأساس، بل يبقى في دائرة المقتضيات والشروط والموانع، يُعَدِّم المقتضيات، ويمنع توفر الشروط، ويوجد ويكثر الموانع.

فمثلاً: الموت حقٌّ، ولكن للموت أسباباً كثيرة (تعددت الأسباب والموت واحد). فهناك الموت بسبب السقوط من شاهق؛ وهناك الموت بسبب الاصطدام بسيارة؛ وهناك الموت بسبب ثالث ورابع وخامس و... فشَرَطُ القسم الأول من الموت أن يعتلي الإنسان شاهقاً، وأن لا يكون هناك حاجزٌ وسيجٌ يقيه من السقوط.

وبإمكان الإنسان أن يتجنَّب هذا النوع من الموت، ويبتعد عنه، من خلال عدم توفير الشرط، فلا يتسلق شاهقاً، ومن خلال جعل المانع، فلا يسير إلا خلف السياج المانع من السقوط، وحينها لن يُصِيبَهُ هذا القسم من الموت.

وعندما توجد المقتضيات، وتتحقَّق جميع الشروط، وترتفع جميع الموانع، تكون النتيجة الحتمية التي لا مفرَّ منها حينئذٍ؛ إذ قد تحققت العلة التامة، والمعلول لا يتخلف عن علته أبداً.

وعليه نقول: دائرة المقتضيات والشروط والموانع هي دائرة (القدر). ومن هنا فهي ليست دائرة الحتم والإبرام، وإنما هي قابلة للتبدل والتغير، بحسب ما يختاره الإنسان ويقوم به، أو بحسب ما يجتمع من شروط وموانع تقتضيها علاقة الماديات ببعضها. وإلى هذه الدائرة يشير قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩)؛ ففي هذه الدائرة يمحو الله بعض المقدرات، ويثبت أخرى؛ ولهذا سُمِّيَ هذا اللوح بـ (لوح المحو والإثبات).
وأما (أم الكتاب) أو (اللوحة المحفوظة) فهو لوح النتائج النهائية التي لا تبديل لها، والله سبحانه وتعالى يعلمها، ويعلم زمانها، وكل ما يتعلق بها. وهذا هو لوح أو دائرة (القضاء).

٢. الجبر والاختيار—

وأما مفهوما الجبر والاختيار فهما مفهومان آخران. وقد كثُر الكلام فيهما بين العلماء:

فمنهم من قال بأن الإنسان مخيرٌ بالملق، وكأنه ليس لله عليه سلطة أو قدرة. ومنهم من قال بأن الإنسان مُجبرٌ على أفعاله، ولا يصح نسبة أي فعلٍ إليه، فكل ما يصدر عنه إنما يكون خارج إرادته واختياره، فلا ينبغي أن يُحاسب على فعله. وقد استفاد السلاطين والطغاة وأهل الجور من هذا المفهوم أيمًا استفادة، حيث كانوا ينسبون ظلمهم وعدوانهم وبغيتهم إلى الله جلَّ وعلا، ويدروون بذلك عن أنفسهم أي لوم أو عتاب أو عقاب.

ولكن مدرسة أهل البيت عليهم السلام اختارت رأياً وسطاً، وهو الصحيح المحسوس، ألا وهو الأمر بين الأمرين: «لا جبر، ولا تفويض، بل أمر بين أمرين»^(٣).

وهذا ما يشعر به الإنسان في حياته. فهو قادرٌ على أن يصلي؛ وقادرٌ على أن يقتل. فهو يفعل ما شاء منهما باختياره، ولكنّه في نفس الوقت لا يستغني في قوّة جسده، التي تجعله قادراً على كلا الفعلين، عن الله عزَّ وجلَّ، الذي شاء له أن يفقدها في بعض المحطات، كالمرض، لإذكاء شعور الحاجة والنقص والضعف فيه،

فلا يذهب بعيداً عن الله جلَّ وعلا.

وعليه فهذا الإنسان مُجْبَرٌ، بمعنى أنه لا حَوْلَ له ولا طاقة ولا قوَّة إلا بمقدار ما أمدَّه اللهُ بها، ولولا هذه القوَّة لما قتل وسرق وظلم و...؛ وهو مختارٌ، بمعنى أنه في حال قوَّته يفعل ما يريد، وما ترغب فيه نفسه، ويتحمَّل مسؤوليَّة عمله يوم القيامة.

وختلاصة الكلام: إنَّ (القَدْر) هو دائرة المقتضيات، وساحة الشروط والموانع، يتقلَّب فيه الإنسان من حال إلى حال، وتتفاعل المادَّيات فيما بينها. فإذا وُجد المقتضي، وتوفَّرت الشروط، وارتفعت الموانع، فقد تشكَّلت العلة التامة للنتيجة - المعلول، التي لن تتخلَّف، وستكون حتماً مقضياً، وتلك هي دائرة (القضاء)، الذي لا مردَّ له. فهل يستطيع الإنسان أن يتحكَّم بهذه الأمور كلها، وبالتالي يُغيِّر قدره؟

٣. قدرة الإنسان على تغيير قدره —

ثمَّة جوابٌ ذكيٌّ ولطيفٌ يذكره بعض الناس، وهو أنَّ الإنسان يستطيع تغيير قدره بالتقرب إلى الله بالوعْي. فالوعْيُ والتعقُّل والتبصُّر والتأمُّل والتدبُّر كلها طرقٌ إلى الإحاطة بأسرار وخصائص بعض الأعمال، وقيمتها في التأثير على النتائج. وبمقدار ما يكتشف الإنسان هذه الأسرار فإنه يمتلك مفاتيح التغيير والتبديل في دائرة المقتضيات والشروط والموانع، فيتغيَّر الحكمُ، وتتبدَّل النتيجة.

وكما هو واضحٌ فإنَّ هذا لا يعني أنه يمكن للإنسان أن يغيِّر (القضاء)، كيف وقد ورد في دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة: «الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع»^(٤)، وكذا ورد في دعاء الإمام علي بن الحسين عليه السلام في دعاء عرفة مخاطباً الله عزَّ وجلَّ: «ولا رادَّ لقضائه»^(٥)! ولكن يمكن للإنسان أن يُجنَّب نفسه الوصول إلى النتيجة الحتمية التي لا يريدتها، بأن لا يسلك الطريق الموصل إليها، ومن خلال التحكُّم في الشروط والموانع ذات الأثر الكبير في ذلك الحكم النهائي والنتيجة الحتمية.

ولا بُدَّ من الاعتراف بصعوبة تغيير (القَدْر)، ولكنَّه ليس مستحيلاً، بل قد جاء في الشريعة الإسلامية المقدَّسة إشارة إلى بعض الأعمال التي من شأنها أن تُطيل في العُمُر، أو تُوسِّع في الرزق، أو...، وهو يعني أنها تُغيَّر وتُبدَّل في دائرة الشروط والموانع،

لتكون النتيجة مختلفةً عمّا كانت عليه لولا تلك الأعمال، ومن هذه الأعمال: الصدقة؛ صلة الرَّجْم؛ برّ الوالدين؛ القول الحَسَن؛ الوضوء قبل الطعام وبعده... إلخ.

العَدْلُ الإلهيُّ، شُبُهَاتُ وردود^(٦) —

وأهمُّ هذه الشُّبُهَاتُ ما يلي:

١. كيف تتلاءم الفروق والاختلافات الموجودة في المخلوقات، وخاصةً البشر، مع العدل والحكمة الإلهية؟ ولماذا لم يخلق الله الحكيم العادل المخلوقات جميعاً بصورة متساوية؟

والجواب: إن اختلاف المخلوقات في المعطيات الوجودية أمرٌ لازم لنظام الخلق، وخاضع لقوانين العلية والمعلوية الحاكمة على ذلك النظام. وافترض تساويها هو افتراضٌ ساذج.

ولو تأملنا جيداً في ذلك لأدركنا أن هذا الافتراض يعني ترك الخلق؛ لأنه لو كان أفراد البشر رجالاً أو نساءً لما تحقّق التوالد والتناسل أبداً، ولانقرض النوع الإنساني.

ولو كانت المخلوقات جميعاً من نوع الإنسان لما وجدَ شيئاً للغذاء، أو ما يوفر له سائر متطلّباته وحاجاته.

وكذلك لو كانت جميع الحيوانات والنباتات نوعاً واحداً، وبلون واحد، ولها صفاتٌ وخصائص واحدة، لما وُجدتْ كلُّ هذه الفوائد والمعطيات التي لا تحصى، والمناظر الخلابة الجميلة.

وظهورُ هذا النوع أو ذلك من الظواهر بهذا الشكل أو ذاك، وهذه الصفات أو تلك، خاضعٌ للعوامل والظروف والشروط المتوفرة في مسيرة حركة المادة وتبدُّلها، وليس لأحدٍ قبل خلقه حقٌّ على خالقه، يفرض عليه تعالي طريقة خلقه، بأن يخلقه بهذه الصورة أو تلك، وفي هذا المكان أو ذاك، أو في هذا الزمان أو ذاك؛ ليكون هناك مجالٌ للعدل والظلم.

٢. إذا كانت الحكمة الإلهية مقتضية لحياة الإنسان في هذا العالم إذن لماذا يُميتُه بعد ذلك، ويُنهي حياته؟

والجواب: أولاً: إن حياة الموجودات أو موتها في هذا العالم خاضع أيضاً للقوانين التكوينية، وعلاقات العلية والمعلولية، وهي لازمة لنظام الخلق.

ثانياً: إذا لم تمت الموجودات الحيّة فسوف لن تتوفر الأرضية لوجود الموجودات اللاحقة، وبذلك يُحرّم القادمون والأجيال اللاحقة من نعمة الوجود والحياة.

ثالثاً: إذا افترضنا استمرارية الحياة للبشر جميعاً فسوف لن يمضي زمانٌ طويل إلا ونرى الأرض كلّها قد امتلأت بالناس، وتضيق عليهم الأرض برحبها، ليمتنى كلُّ واحدٍ منهم الموت؛ لما يشعر به من متاعب وألمٍ وجوع.

وبعبارة أخرى: سؤال يطرح نفسه بقوة هاهنا: الموت نعمةٌ أو نقمةٌ؟ قد يُقال بتسرّع: الموتُ نقمةٌ، وهو فراقُ الأحبة.

وهنا جملةٌ من الأسئلة قد تُغيّر قناعةَ ذاك القائل:

١. ماذا لو شاخ الإنسان كثيراً، حتّى بلغ أرذل العمر، وأصبح لا يقوى على قضاء حوائجه بنفسه، ويريد الاستعانة بالآخرين، وهكذا تراكمت الأجيال إلى جانب بعضها، وكلُّها يحتاج إلى مَنْ يخدمه ويرعاه، فهل يمكن لجيلٍ واحدٍ (الشباب) أو جيلين (الشباب والكهول) خدمة كلِّ الأجيال السابقة؟! أتكون الحياة عندئذٍ نعمةً أو نقمةً؟! وهل يبقى الموت نقمةً عندئذٍ؟!

٢. ماذا لو عاش الإنسان في صحّةٍ وعافية، وهكذا توالّت الأجيال في وفرة من النعم الإلهية، فهل ستسّعهم الأرض جميعاً؟! وهل ستكون حياتهم مستقرّةً، بعيداً عن المشاكل والصراعات والاستئثار بالأموال والممتلكات والثروات الطبيعية وغيرها؛ بحكم الأسبقية والأقدمية؟! فهل يمكن أن تُعدَّ الحياة، مع ذلك الاكتظاظ، وفي تلك الصراعات والنزاعات، خيراً من الموت؟!

٣. ماذا لو بقيت الأجيال الأولى، وهي بدائيةٌ، حيّةً إلى يومنا هذا، وأصرّت على الحياة كما اعتادت في بداية وجودها، فهل سترضى الأجيال الحديثة بالحياة البدائية؟! أو فقل: هل كنّا سنصل إلى ما وصلت إليه البشرية اليوم من تقدّمٍ وتطوُّر؟!

رابعاً: إن الهدف الأصلي من خلق الإنسان هو الوصول إلى السعادة الأبدية، وإذا لم ينتقل الناس من هذا العالم إلى الحياة الأخرى بالموت فلن يمكنهم الوصول إلى ذلك الهدف النهائي. ولعلّ هذا ما تشير إليه الآية الكريمة، حيث تقول: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ

وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴿٢﴾ (الملك: ٢).

٣. كيف يتلاءم وجود كل هذه المصائب والأمراض والكوارث الطبيعية (السيول والزلازل و...)، والمتاعب الاجتماعية (الحروب وألوان الظلم المختلفة)، مع العدل الإلهي؟

أو فقل: هل ينسجم حصول الزلازل والبراكين والفيضانات والأعاصير، التي تفتك بحياة البشر والنباتات والحيوانات وجمال الطبيعة، مع عقيدة العدل الإلهي؟
أو فقل: أليس من العدل الإلهي الواجب المحافظة على جمال الطبيعة، وحياة الكائنات الحية؟

والجواب: أولاً: إن الحوادث الطبيعية المؤلمة ملازمة لأفعال العوامل المادية وانفعالاتها وتصادمها والتزاحم بينها، وبما أن خيارات هذه العوامل أكثر من ضرورها لذلك لا تكون مخالفة للحكمة.

وإن ظهور المتاعب والمفاسد الاجتماعية مما يقتضيه كون الإنسان مختاراً، وهو مقتضى الحكمة الإلهية.

ومن الملاحظ أن فوائد الحياة الاجتماعية وإيجابياتها أكثر من مفسدها. ولو كانت المفاسد هي الأكثر لما بقي إنسان على وجه الأرض.

وتفصيل ذلك: إن من السنن الإلهية الجارية على الإنسان في هذه النشأة الدنيا (البلاء). وهو يصيب كل الناس على اختلاف بلدانهم وألوانهم ومناصبهم. فما من إنسان إلا ويتعرض للبلاء في يومٍ من الأيام. والبلاء هو الامتحان والاختبار، ولكن هذا لا يعني أنه لا يكون عقاباً وجزاءً لفعل السوء. فقد يكون البلاء امتحاناً لإيمان الإنسان وصبره وتحمله لما يقدره الله عليه، وهذا هو البلاء من غير معصية أو جريرة؛ وقد يكون امتحاناً لحس التوبة والندم والرجوع إلى الصراط المستقيم، وهو البلاء بعد عصيان وتمرد، وكفر وجحود، فيذكره الله بضعفه وحاجته، وأن له خالقاً ورباً يرعاه، ولا غنى له عن ربوبيته، لعله يثوب ويرجع إليه.

وعندما يبتي الله الإنسان بأي نوع من البلاء عليه أن يعود إلى نفسه، فيحاسبها؛ فإن كان قد ارتكب إثماً فعليه أن يستغفر الله منه، ويتوب إلى الله توبةً نصوحاً لا عودة بعدها إلى مثله، ويرى ذمته من تبعاته، حينها يعود طاهر الفؤاد، نقي

السريرة، سليم الإيمان، تقيّ العمل، فيستحقّ مغفرة الله ورحمته، والخلاص من عذابه وعقابه.

ولقد حدّثنا القرآن الكريم في أكثر من آية عن السبب في ظهور الفساد والمصائب في الحياة الدنيا، فقال: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٠)؛ وقال: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: ٤١).

إذن هو ما يجنيه الإنسان على نفسه؛ من خلال إساءته للطبيعة من حوله، فهل ذاك الثقب الذي يتوسّع يوماً بعد آخر في طبقة الأوزون سوى نتاج طبيعي لهذا التلوّث البيئي الذي أوجده الإنسان؟!

ومن خلال إساءته إلى نفسه، بتركه لتشريعات الله عزّ وجلّ، وهو الخبير العليم بما يُصْلِح الإنسان وما يُفْسده، وقد شرع له من الدّين ما فيه كلّ الخير والصلاح، وأمره باتّباعه، فتركه؛ تمرّداً وعصياناً واجترأً على الله، فأصابته الأمراض والأوبئة، كالسرطان (الموادّ الحافظة، والروائح الخبيثة في المراحيض^(٧)، واللحوم غير المذكّاة، و...)، والإيدز (العلاقات غير المشروعة)، والساسرس (أكل لحم القطط، ووصل بهم الأمر أن يأكلوا الأجنّة)، و...

وأمره بولاية أولياء الله - وهم الأنبياء والأوصياء^(٨)، الذين لم يُقصروا في إدارة شؤون العباد والبلاد - فتركهم إلى حكام ظالمين، أهل فسق وفجور، وفسادٍ عظيم، لا يرتدعون عن مُنْكَرٍ، ولا يردعون أتباعهم عنه، فعمّت الفوضى (بناء عشوائي، سرقة ماء، سرقة كهرباء، خراب في الطرقات، رشاً في كلّ مكان)، وحصلت الكوارث (حوادث السير، الفيضانات والسيول، الحرائق، نفايات في الطرقات)، وانتشر الفساد (القتل، والزّنا، والسرقّة، و...). في الدول المتحضّرة وُضعت قوانين صارمة، بعد سلسلة من الخطوات الإصلاحية، وقد حالت هذه القوانين دون استشرء الفساد والفوضى، ولو إلى حدّ ما.

كما أنّ بعض الظواهر الطبيعية ضرورية لحماية الأرض من الفناء، وبقائها بحيث يمكن للإنسان أن يحيا على ظهرها. فالبراكين، أو الزلازل، والتي قد تتسبّب بفيضانات هائلة (تسونامي)، هي في الظاهر شرٌّ وضررٌ على الإنسان، ولكنها شرٌّ

شخصيٍّ أو فتويٍّ، في حين أنّها في الحقيقة خيرٌ نوعيٍّ للبشر جميعاً؛ إذ إنّ الكرة الأرضية تفيد كثيراً من هذه الظواهر، حيث تحافظ على حرارتها، فلا ترتفع إلى المستوى الذي تنعدم فيه الحياة عليها، ولا تتشظى بانفجارٍ ضخمٍ جرّاء الضغط الهائل في باطنها، وإنّما تتخلّص من هذا الضغط بالتدرّج عبر الزلازل، وتخفّض حرارتها بانفجار البراكين، فتكون نجاة البشرية من كارثةٍ محتومةٍ.

نعم، قد يتضرّر منها فئةٌ قليلةٌ من الناس، ممّن يعيش في مناطق الزلازل أو البركان، ولكنّ ضرراً محدوداً خيرٌ من ضررٍ عامٍ تفنى جرّاء البشرية بأكملها. كما أنّه يمكن لهؤلاء أن ينتقلوا من مكانهم، ويتخلّصوا من هذا الخطر بقليلٍ من الحيلة والحدّر.

وكثيراً ما يخال الإنسان أنّ بعض الأعمال والحوادث شرٌّ؛ اعتماداً منه على ظاهر حالها، ولكنّها تكون في الحقيقة خيراً محضاً. وهذا ما صوّره لنا القرآن الكريم في قصة العبد الصالح (الخضر)، الذي خرق سفينة أولئك المساكين، فاعابها ظاهراً، ولكنّه حفظها لهم، من أن تمتدّ إليها يدُ الملك الظالم الغاصب لأموال الناس. وكذلك قتل غلاماً، ظاهر حاله أنّه بريء، ولكنّ الواقع أنّه سوف يتسبّب بشقاء أهله، فكان قتله خيراً في حقيقته، وإن كان قبيحاً في الظاهر.

إذن هو العدلُ التامُّ في التشريع والتكوين معاً، غير أنّ تكوين بعض المخلوقات يجعلها عرضةً للخطر والأذى، فالنملة الصغيرة تعيش على الأرض؛ لمصلحتها، ومن الطبيعيّ أن تدفع ضريبة ذلك، فتكون عرضةً للموت سحْقاً تحت أقدام البشر والحيوانات.

ثانياً: إنّ وجود هذه المتاعب والكوارث والمصائب تدفع الإنسان من جهةٍ إلى البحث عن معرفة أسرار الطبيعة والكشف عنها، وبذلك تظهر الثقافات والكشوفات والصناعات المختلفة. ومن جهةٍ أخرى فإنّ حَوْض هذه المتاعب ومواجهتها وعلاجها له دورٌ كبيرٌ في تنمية الطاقات والاستعدادات ورشدها وتفجيرها، وفي تكامل الإنسان ورُقِيّه وتقدّمه.

وأخيراً فإنّ تحمّل أيّ مصيبةٍ أو ألمٍ، والصبر عليه، إذا كان لتحمله ما يبرّره من مبرراتٍ صحيحةٍ ومشروعةٍ، سوف يكون له الثواب الجزيل في العالم الأبدى،

وسوف لا يذهب هدراً، بل يتمّ جبرانه بصورة أفضل.

٤. كيف يتلاءم العذاب الأبديّ للذنوب المحدودة والمؤقتة، التي يرتكبها

المدنّبون في هذا العالم، مع العدل الإلهي؟

الجواب: هناك علاقةٌ عليّةٌ بين الأعمال الحسنة والسيئة وبين الثواب والعقاب

الأخرويّين، وقد كشف عنها الوحيّ الإلهي، ونبّه الناس عليها. وكما أننا نلاحظ في عالم الدنيا أنّ هناك بعض الجرائم تعقبها آثار سيئة تمتدّ طويلاً، رغم قصر مدّة الجريمة، كما لو فقاً الإنسان عينه هو، أو عيون الآخرين، فأعماها، فإنّ هذا الفعل يتمّ في مدّة قصيرة جداً، ولكنّ نتيجته - وهي العمى - تمتدّ إلى نهاية العمر، فكذلك الذنوب الكبيرة لها آثارها الأخروية الأبدية، وإذا لم يوفر الإنسان في هذه الدنيا مستلزمات جبرانها، (كالتوبة مثلاً) فإنّه سوف يعيش آثارها السيئة وإلى الأبد. فكما أنّ بقاء عمى الإنسان إلى نهاية العمر؛ بجريمة لم تستغرق إلاّ لحظة واحدة، لا ينافي العدل الإلهي فكذلك الابتلاء بالعذاب الأبديّ؛ بسبب ارتكاب الذنوب الكبيرة، لا ينافي العدل الإلهي؛ لأنه نتيجة الذنب الذي ارتكبه المدنّب عن سابق وعي وإصرار.

كما أنّ لبعض الذنوب، التي يحسبها البعض محدودة، آثاراً تمتدّ مع الأجيال، ومنها: القتل بغير حقّ، فقد قال جلّ وعلا: ﴿مَنْ أَجَلٌ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢). فمنّ يقتل نفساً بريئة فهو بفعله هذا يشجّع الناس على القتل، ويسنّ هذه السنّة السيئة، وعليه وزرّها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة، فهو شريك في كلّ دم يسفك إلى يوم القيامة، وبالتالي لن يبقى عمله (ذنبه) محدوداً ومؤقتاً، ويقرب إلى الدّهْن تصوّر عقابه الطويل يوم القيامة.

٥. هل من العدل الإلهي أن يتساوى الصالح والطالح في المصير، فيصيران إلى

حفرة واحدة متشابهة؟

الجواب: قد يتساوى المحسن والمسيء في الدنيا، بل قد يتقدّم المسيء على

المحسن في تحصيل بعض لذائذها، وتُبل بعض مشتبهاتها، ثمّ يصيران إلى حفرة واحدة متشابهة.

ولكنّ هل الموت هو نهاية الحياة، أو هو بابٌ يدخل منه الإنسان إلى حياة

أخرى، هي الحياة الحقيقية؟

إِنَّ فَهَمَنَا لِحَقِيقَةِ الْمَوْتِ يَحِلُّ لَنَا هَذَا الْإِشْكَالَ.

فوفق نظرية الدهريين، الذين أنكروا المعاد يوم القيامة، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجناتية: ٢٤)، المُحْسِنُ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا هُوَ الْخَاسِرُ الْأَكْبَرُ، إِذْ سَيَعِيشُ الْحَرَمَانَ، ثُمَّ يَتَسَاوَى مَعَ الْمُسِيءِ فِي الْمَصِيرِ.

ولكن وفق النظرية الدينية الصحيحة، التي تؤكد البعث والنشور والرجوع إلى الله للحساب، وما الموت فيها إلا باباً إلى دار القرار: ﴿إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْأَخْرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ (غافر: ٣٩)، فالمُحْسِنُ هُوَ الرَّابِحُ مَهْمَا اشْتَدَّتْ مَعَانَاتُهُ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، الَّتِي مَهْمَا طَالَ أَمْدُهَا لَا تَلْبَثُ أَنْ تَنْتَهِيَ، وَيَنْتَقِلُ الْمَرْءُ إِلَى حَيْثُ الْجَزَاءِ، وَلَا مَجَالَ لِلْعَمَلِ وَالتَّزَوُّدِ مِنْ جَدِيدٍ. فَالْمُحْسِنُ فَازٌ بِإِحْسَانِهِ، وَالْمُسِيءُ قَدْ فَاتَهُ الْوَقْتُ لِلتَّعْوِيزِ. وَتِلْكَ هِيَ الْعَدَالَةُ الْحَقِيقِيَّةُ.

الهوامش

- (١) راجع: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٢٤٦.
- (٢) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ٤: ١١١.
- (٣) الكليني، الكافي ١: ١٦٠؛ الصدوق، التوحيد: ٣٦٢.
- (٤) علي بن طاووس، إقبال الأعمال ٢: ٧٤.
- (٥) الصحيفة السجادية: ٣٣٩.
- (٦) مستوحاة من كتاب دروس في العقيدة الإسلامية، للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي (مع إضافات).
- (٧) قال الشيخ المفيد في المقنعة: ٣٩: وَمَنْ أَرَادَ الْغَائِطَ فَلْيَرْتَدِّدْ مَوْضِعاً يَسْتَتِرُ فِيهِ عَنِ النَّاسِ بِالْحَاجَةِ، وَلِيُغَطِّ رَأْسَهُ إِنْ كَانَ مَكْشُوفاً؛ لِيَأْمَنَ بِذَلِكَ مِنْ عِبْتِ الشَّيْطَانِ، وَمَنْ وَصَلَ الرَّائِحَةَ الْخَبِيثَةَ أَيْضاً إِلَى دِمَاغِهِ، وَهُوَ سَنَةٌ مِنْ سُنَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

الحرية والاختيار عند كانط

دراسة تحليلية ونقدية

د. الشيخ رضا برنجانر (*)

ترجمة: حسن نصر الله

الخلاصة

تُعتبر حرية الإرادة والاختيار منطلقاً للعديد من المدارس الأخلاقية، بما في ذلك مدرسة كانط الأخلاقية. يناقش كانط حرية الإرادة من جهتين: نظرية؛ وعملية. ويعتقد - بناءً على مبادئ الفلسفة التقليدية - أن حرية الإرادة هي مسألة «متناقضة»، يمكن أن يقوم البرهان الفلسفي على إثباتها ونفيها في آنٍ معاً. وهكذا يقودنا مبحث حرية الإرادة في الفلسفة الشائعة إلى التناقض. ويعرض كانط، استناداً إلى أسسه الفلسفية، طريقةً لحلّ هذا التناقض، لكنه يجد أن من المستحيل إثبات حرية الإرادة من خلال العقل النظري. لذلك يثبت الاختيار في مسائل العقل العملي. ووفقاً له، فإن غاية الأخلاق هي الإرادة الخيرة، وهذه الأخيرة فرعٌ من حرية الإرادة. لذلك، فإن حرية الإرادة هي الافتراض القبلي لوجود الأخلاق، وبما أن الأخلاق بديهية ومقبولة فيجب أيضاً قبول الحرية.

مقدمة

تُعتبر مسألة كيفية صدور الإرادة، وما إذا كان الإنسان يتمتع بقوة الإرادة والاختيار الحرّ في أفعاله أم أن إرادته صادرةٌ بالجبر والإكراه نتيجة لعلل وعوامل

(*) أستاذٌ مساعدٌ في الفلسفة والكلام، وعضو الهيئة العلميّة، في جامعة طهران، ومناصرٌ معروفٌ للمدرسة التفكيكيّة.

خارجية، من أهمّ الأسئلة الفكرية والعقائدية، وأكثرها تعقيداً. هذه المسألة، التي عُرِفَتْ في الثقافة الإسلامية بمسألة «الجبر والاختيار»، هي من أقدم المسائل النظرية التي تمّ طرحها بأشكال متعدّدة في مختلف مجالات العلوم والثقافة الإنسانية، مثل: الفلسفة، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والقانون، والأخلاق، وعلم النفس، والفيزياء.

تعتبر مسألة الجبر والاختيار من أولى القضايا التي أُثِرَتْ في مجال الثقافة الإسلامية، وخاصّة في علم الكلام، وساهمت في تأسيس بعض المدارس الكلامية. وبالنظر إلى أن عقلانية العديد من المبادئ والعقائد الدينية تعتمد على وجود صورة صحيحة لهذه المسألة فقد قدّمت كلّ مدرسة كلامية نظرية محددة في هذا الصدد. ولطالما كانت هذه المسألة محلّ نقاش بين الفلاسفة الغربيين.

فديكارت - الذي يعدّونه مؤسس الفلسفة المعاصرة في الغرب - يعتبر أن الفكر ماهية الإنسان، ويعتقد بأن «لدينا نوعين من التفكير: إدراك الفهم؛ وفعل الإرادة»^(١)، وهكذا، بحسب ديكارت، فإن النفس البشرية لها بُعْدان أساسيان: الفهم؛ والإرادة، والجوانب الأخرى تعود إلى هذين البُعدين.

كما يناقش إيمانويل كانط - أحد أعظم فلاسفة العصر الغربي الحديث - مسألة الإرادة. وتكمن الأهمية الرئيسية للإرادة بالنسبة له في أن حرية الإرادة برأيه هي الافتراض القبلي للواجب والمسؤولية الأخلاقية. للأخلاق والحكمة العملية أهمّية خاصة بالنسبة لكانط، وفي هذا المجال فقط يثبت وجود الله والعالم والنفس وخلودها. ويعتقد من ناحية أخرى أن وجود الأخلاق والحكمة العملية يعتمد على إثبات حرية الإرادة. وأثار كانط أيضاً مسألة الإرادة في إطار أبحاث العقل النظري، على الرغم من اعتقاده أن الفلسفة التقليدية لا يمكن أن تحلّها، ولا يمكن أن تُحلّ إلا من خلال قبول مبادئ فلسفته النقدية.

وقد طرحنا للبحث هنا، بدايةً، مجموعة من مبادئ فلسفة كانط التي تتعلّق بفهم نظريته حول الحرّية واختيار الإنسان، وبعد ذلك سنتّم دراسة مسألة الاختيار منطلق العقل النظري؛ وأخيراً سنعرّج على مسألة الاختيار من منظور العقل العملي.

١. مكانة مفهوم الاختيار في فلسفة كانط —

ليس أمام الإنسان - وفقاً لكانط - خيارٌ لفهم العالم الخارجي سوى المعرفة الحسية. ومن ناحيةٍ أخرى يوجد في المعرفة الحسية مفاهيم غير مستمدة من الحواس، ولكنها موجودة في العقل البشري بدهاءٍ وقبل التجربة الحسية. ما يتلقاه العقل في شكل تأثيرات حسية من الخارج هو مادة الإدراك، وما يخلعه العقل لهذه المادة من نفسه هو صورة الإدراك، والمعرفة هي نتيجة تركيب مادة الإدراك وصورته.

يعتبر كانط مفهومي الزمان والمكان كمفاهيم قبليّة للحسن. والمفاهيم القبليّة الاثنا عشر الأخرى - والتي يسميها المقولات، كمفاهيم قبليّة الفهم أو ملكة الحكم - تنطبق هذه المقولات على الكثرة الحسية، ولذلك تُعدّ القواعد التجريبية والعينية. ولكن يُعتقد كانط، بغض النظر عن هذه المفاهيم، بوجود مجموعةٍ أخرى من المفاهيم القبليّة التي - على عكس المقولات - لا تنطبق على المعطيات الحسية، وبالتالي لا مصداقية لها في التجربة، وهكذا لا يمكن إدراكها وتفسيرها بالتجربة. تنتمي هذه الفئة من المفاهيم القبليّة إلى العقل، وعادةً ما تسمى «الصور العقلية» أو «تصورات العقل». والحرية والاختيار من هذه التصورات.

٢. أهمية مسألة الاختيار في رؤية كانط الفلسفية —

يعدّ فصل «المنطق المتعالي» أهمّ الفصول في كتاب (نقد العقل النظري)، لكانط، ويقسم إلى: «التحليل المتعالي»؛ و«الجدل المتعالي». يثبت كانط في التحليل المتعالي، أثناء استنتاجه المقولات من الأحكام، أن المقولات هي شروط ضرورية للمعرفة. ويجهد في الجدل المتعالي، أثناء استنتاج الصور العقلية، لإظهار أن العقل بطبيعته يستخدم مفاهيم قبليّة في مجال يتجاوز ما هو معروف لنا في الزمان والمكان، وبالتالي يحاول حلّ المسائل الميتافيزيقية. ولكن بما أنه، وفقاً لكانط، لا يمكن تطبيق المفاهيم القبليّة إلا على المشاهدات الحسية الزمانية والمكانية فإن تخطي العقل لهذا المبدأ سيؤدّي إلى وهمٍ متعالٍ. يعتبر كانط أن القضايا الميتافيزيقية للفلاسفة هي من هذا النوع. عمل العقل

هو استنتاج بالوساطة أو استنتاج قياسي.

يحاول كانط في قسم الجدل اكتشاف تصوّرات العقل وفقاً لصور مختلفة من القياس. ويوجّه اهتمامه، بناءً على المنطق التقليدي، لأنواع القياس الثلاثة، وهي: القياس العملي؛ والاستثنائي؛ والمنفصل، ويكتشف تصوّر النفس والعالم واللّه على أنها ثلاث صور عقلية. ونظراً لأنه لا يوجد شيء محسوس يكون مصداقاً لهذه التصوّرات، وفقاً لكانط، فإن هذه الأمور لا يمكن معرفتها معرفةً عينية. وإضافة الطابع العيني على هذه التصوّرات الثلاثة في الفلسفة النظرية عبارة عن سفسطة. لكنه يثبت هذه التصوّرات الثلاثة بطرق أخرى في بحث العقل العملي، ويقبل عينيتها. تشكل الأبحاث الفلسفية والاستنتاجات القياسية المتعلقة بهذه التصورات العقلية الثلاثة الأجزاء الثلاثة المهمة للميتافيزيقيا، وهي: معرفة الإنسان؛ والعالم؛ واللّه. في القسم الخاص بالجدل المتعالي، من أجل إظهار مغالطة هذه القضايا، في ثلاثة فصول مستقلة، تمّت مناقشة المغالطات والتعارض المتعلق بهذه القضايا الثلاثة.

ووفقاً لكانط، يتعرّض العقل في الميتافيزيقيا، في فهم العالم وتفسيره، إلى مسائل جدلية، ويعدّد أربعة أشكال من المسائل متناقضة التضادّ (antinomy)، يوجد في كلّ منها زوج من القضايا المتناقضة في الظاهر. ثمّ يعرض الحلّ في كلّ حالة، بناءً على فلسفته النقدية. والاختيار هو أحد تناقضات معرفة العالم.

في ما يتعلّق بأهمية تناقضات معرفة العالم يكفي أن يعتبر كانط في إحدى رسائله أن تلك التناقضات كانت أصل تحوّلته إلى الفلسفة النقدية. يقول: «كانت هذه التناقضات هي التي أيقظتني من سباتي الجزمي، ودفعتني تجاه عقلنا النقدي، حتى أنظف عيب التناقض الذي يملكه العقل في الظاهر»^(٢).

ويقول في ما يتعلّق بالمكانة المركزية للتناقضات في نظريته المعرفية: «ربما يكون من غير المناسب بحثها (التناقضات) هنا في بداية العمل، خصوصاً أن الأرضية غير ممهّدة لها بعد، ولولا ذلك لجعلت فصل التناقضات في بداية الكتاب»^(٣).

يناقش كانط العلة والاختيار في التناقض الثالث من التناقضات المتعلقة بالعالم. وبعد ذكره لنظريتين متناقضتين حول الاختيار وعلاقتها بالعلة، وكذلك

شرح الحجج المقدمة لكلّ نظرية بناءً على مبادئ فلسفته، يقدم حلاً بهذه الطريقة: الاختيار أمرٌ ممكن، ويمكن دمجه مع العلة الطبيعية. وبالتالي فإن الاختيار ليس مفهوماً يقود إلى التناقض. لكن لا يمكن إثبات تحقيق الاختيار في الفلسفة النظرية. يعتبر كانط أن إثبات الاختيار ممكنٌ من خلال العقل العملي، وفي القضايا الأخلاقية، ويشير إلى كتبه الأخلاقية.

وهو يلخص موقفه من وجهة نظر العقل النظري حول الاختيار، في كتابه تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، كما يلي: «لا يمكننا توضيح أي شيء ما لم نحوله إلى قوانين يمكن العثور على موضوعها في التجربة الممكنة. لكن الاختيار مفهوم محض لا يمكن الحصول على واقعه العيني بأي شكلٍ من الأشكال من خلال قوانين الطبيعة، بل فقط من خلال التجربة الممكنة. وبما أنه لا يمكن توفير تمثّل أو تصوّر حسيّ للاختيار فلا يمكن أبداً فهمه أو ملاحظته. يكون الاختيار معتبراً فقط إذا كان بمنزلة افتراض قبلي ضروري للعقل لدى الكائن الذي يؤمن بوعيه للإرادة كموهبة متميزة عن موهبة الرغبة والميل»^(٤).

ويردّ كانط على أولئك الذين يعتبرون إرادة الإنسان الحرّة متعارضة مع قوانين الطبيعة، وبالتالي مستحيلة، قائلاً: «إن خطأ هؤلاء الناس هو جعلهم الإنسان ظاهرةً مثل غيرها من الظواهر في الطبيعة، ومحكوماً بقوانينها، ولكن يمكن اعتبار الإنسان وإرادته الحرّة كائناً يتجاوز الظواهر الطبيعية، ولا يخضع لقوانين الطبيعة»^(٥). والآن سوف نشرح نظرية كانط، بناءً على كتاب نقد العقل النظري:

٣. تعريف الإرادة والحرية —

يقول كانط عن الإرادة والحرية: الإرادة نوعٌ من العلية للكائنات الحية بقدر ما هي عاقلة. الحرية هي سمةٌ من سمات هذه العلية بحيث يمكنها التصرف بشكلٍ مستقلٍّ عن المحددات المتأثية من الأسباب الخارجية، تماماً كما أن الضرورة الطبيعية هي الصفة العلية لجميع الكائنات غير العاقلة التي أجبرت على التصرف بأسباب غريبة. ماذا ستكون حرية الإرادة غير الاستقلال، يعني مزية الإرادة، لتكون قانوناً

في حد ذاته بالنسبة لنفسها؟^(٦).

وبالتالي يمكن أن تتحقق الإرادة بحرية، ويمكن تحديدها من خلال علل خارجية. القسم الأول: الإرادة (will)، الإرادة الحرة (freewill)، أو الاختيار (freedom)؛ والقسم الثاني: قسْر وجبر. لذلك فإن نسبة بين الإرادة والاختيار هي العموم والخصوص المطلق، أي إن كل اختيار هو نوع من الإرادة، ولكن ليس كل إرادة اختياراً، لأن الإرادة قد تكون محدّدة وناتجة عن علل خارجية.

٤. العلية والاختيار في كتاب نقد العقل النظري —

يذكر كانط - كما أشرنا سابقاً - في كتاب نقد العقل النظري مسألة الجبر والاختيار بصفتها مسألة متناقضة في الفلسفة التقليدية، والتي في حالة القضية الأصلية أو الفرضية يتم إثبات الاختيار كنوع من العلة، ولكن القضية المعاكسة أو نقض الفرضية هي أنه لا يوجد حرية واختيار، وكل شيء في العالم يحدث فقط وفقاً لقوانين الطبيعة.

والآن نتبّع شرح الفكرة من كتاب نقد العقل النظري^(٧).

أ. الفرضية —

وفقاً لقوانين الطبيعة فإن مبدأ العلية ليس هو العلية الوحيدة التي يمكن من خلالها استنتاج كل ظواهر العالم. ومن أجل تفسير هذه الظواهر يجب قبول نوع آخر من العلية، وهو الاختيار.

البرهان —

لنفترض أنه لا توجد علية غير العلية وفقاً لقوانين الطبيعة، في هذه الحالة قبل حدوث أي شيء يجب افتراض حالة قبليّة، بحيث وفقاً للقاعدة تحدث بعدها تلك الحالة. لكن يجب أن تكون تلك الحالة القبليّة موجودة في وقت لم تكن موجودة من قبل؛ لأنه إذا كانت تلك الحالة موجودة دائماً فلن يحدث معلولها، بل كان سيظلّ

موجوداً دائماً، وهذا يتعارض مع الافتراض الأصلي. ولكن بما أن هذه الحالة نفسها هي ظاهرةً زمانية فإنها بدورها تفترض الحالة القبليّة التي هي سببها، وهذه الحالة أيضاً تفترض حالةً أخرى، وهكذا. لذلك إذا حدثت الظواهر وفقاً لقوانين الطبيعة فقط فلن يكون لدينا سلسلةً كاملة من العلل ذات المبدأ المحدد، في حين أن قانون الطبيعة هو أن لا شيء يحدث ما لم نصل إلى علّة كافية أو أصل محدّد، وهكذا^(٨). لذا فإن القول بأن «كلّ علّة لا تكون ممكنة إلاً وفقاً لقوانين الطبيعة» يقودنا إلى التناقض. ولهذا يجب أن نقبل نوعاً آخر من العلّية يحدث من خلالها شيء ما، دون أن تتحدّد علته وفقاً للقوانين الضرورية عن طريق علّة سابقة، أي «تلقائية مطلقة» (absolute spontaneity) للعلل التي تتعاقب عن طريقها سلسلة من الظواهر من تلقاء نفسها وفقاً لقوانين الطبيعة. هذه التلقائية المطلقة للعلل هي «الاختيار المتعالى» (transcendental freedom)، التي لا يمكن أن تكتمل أبداً بدونها سلسلة العلل والنتائج، حتى في سيرورة الطبيعة.

ملاحظات حول الفرضية —

يفسّر كانط هذا الاختيار، الذي تمّ إثباته استناداً إلى البرهان المتقدّم، بناءً على مبادئه الفلسفية في عدّة نقاط، وهي:

١. الاختيار ليس مفهوماً تجريبياً ونفسياً، الاختيار عبارة عن التلقائية المطلقة للفعل كأساس للمسؤولية. والسبب الذي يجعل كانط لا يعتبر الاختيار مفهوماً تجريبياً هو أن الاختيار ليس أمراً زمانياً ومكانياً، ولا يمكن إدراكه بالحسّ. يدعو كانط اختياراً كهذا بالمتعالى، والتعالى يعني هنا المفهوم الذي ليس له مصداق في التجربة، لأنه لا يتعلق بالزمان والمكان، ولكن لتبرير المسؤولية الأخلاقية فإن افتراض مثل هذا المفهوم ضروريّ. ينبغي الانتباه أن مصطلح التعالى له معنيان في أعمال كانط: أحدهما: هو تعالى العقل، والذي سنناقشه في قسم الجدّل أو ديالكتيك العقل النظري، والاختيار واحد منه؛ والآخر: هو تعالى الفهم، الذي هو المقولات الاثني عشر للفهم، والتي تحمل على الخارج.

٢. يتمّ قبول القوة التلقائية في هذا البرهان فقط لبدء سلسلة من الأشياء، ولكن لا توجد ضرورةً لطرح هذا السؤال والجواب عنه، وهو: كيف تكون هذه القوة ممكنة؟ ولا تتم مناقشة ذلك.

٣. إن قبول أصل السلسلة الأولى من الظواهر - يعني الاختيار - ضروري فقط لفهم منشأ العالم ومنشأ أصل سلسلة الظواهر. بينما يمكن تفسير بقية السلسلة من خلال العلل الطبيعية والقوانين الطبيعية وحدها.

٤. تمّ إثبات البداية المطلقة لكل سلسلة من الظواهر من حيث العلية، وليس من حيث الزمان، في برهان الفرضية. وبالنظر إلى الزمان فإن الاختيار ليس سوى بداية نسبية، أي إنه يعتبر أصل سلاسل معينة، لكن هذا الأصل نفسه من حيث الزمان مسبوقٌ بظواهر أخرى. على سبيل المثال: إذا نهضت من مقعدي في هذه اللحظة بحرية تامة، وبدون الأسباب الضرورية للعلل الطبيعية الجارية عليّ، فقد بدأت سلسلة جديدة، على الرغم من أن هذه الظاهرة بالنظر إلى الزمان تُعتبر استمراراً للسلسلة السابقة. وبعبارة أخرى: إن اختيار النهوض من الكرسي يحدث في الزمن بعد ظاهرة أخرى، ولكن من حيث العلية لا يكون نتيجةً ومعلولاً لتلك الظاهرة السابقة، ويمكن اعتبار هذه الملاحظة دليلاً على هذا الأمر، وهي أن العلية على أساس الزمان هي نفسها على الظواهر أو العلية الطبيعية، ووفقاً للعلية الطبيعية فإن كل شيء بما فيه الاختيار مسبوقٌ بعلةٍ تعمل على ظهوره.

٥. يؤكّد الاعتقاد بالمرحك الأول بين الفلاسفة القدامى حاجة العقل إلى افتراض مبدأ أول، أي الاختيار. لقد أُجبر الفلاسفة القدامى - ماعدا الأبيقوريين - على قبول مبدأ أول يكون بداية سلسلة حالات العالم؛ من أجل تفسير ظواهر عالمهم.

ب. نقض الفرضية —

لا توجد حرية واختيار، وكل شيء في العالم يحدث فقط وفقاً لقوانين الطبيعة.

البرهان —

إذا قبلنا بوجود الحرية المتعالية كنوع خاص من العلية في البداية المطلقة، وعلى

رأس سلسلة الظواهر، ففي هذه الحالة نواجه ظاهرةً ضمن سلسلة الظواهر ليس لها علة، وهذا يتعارض مع قانون العلية، ومن ناحيةٍ أخرى فإن العلية هي إحدى مقولات الفهم الاثني عشر، وهي تلك التي توحد الكثرة الحسية وتطبق على المحسوسات، وبالتالي يوجد لها مصاديق في التجربة. وفي حال لم يكن للحرية والاختيار مصاديق في التجربة والحس فإنه في التعارض بين العلية والحرية يجب التخلي عن الحرية.

ملاحظات حول نقض الفرضية —

١- بالرغم من أن الحرية تحررنا من الجبر، إلا أنها تستتبع أيضاً التحرر من قوانين الطبيعة. إن التعارض بين الطبيعة والحرية هو في الواقع تعارض بين القانون واللا قانون. تقدم قوانين الطبيعة التعددية التجريبية في وحدة كاملة ومنظمة، لكنها لا تقودنا إلى أصل ونشأة الكون. وفي المقابل تقودنا الحرية والاختيار إلى أصل الظواهر، ولكنهما لا يبرران وحدة العالم ونظامه^(٩).

٢- يقول منكر الاختيار، رداً على استدلال القائل بالاختيار: أنت الذي تقبل أن سلسلة العلل ليس لها بداية من حيث الزمن، تقبل أيضاً أنه لا توجد بداية وأصل من حيث العلية. صحيح أن العقل لا يستطيع أن يقبل سلسلة العلل بدون الأصل، وهو يطمئن بقبول الأصل الأول، لكن قبول مثل هذا الأصل سيخلق العديد من المشاكل. إذا كنت تريد إثبات الأصل الأول (أي الاختيار): لأن العالم بدون أصل غير مبرر وضرب من اللغز فإن الخصائص المجهولة وألغاز الطبيعة الأخرى، مثل: التغيرات المتتالية المستمرة للوجود والعدم، والتي هي مجهولة الكيفية والتفسير العقلي، يجب أن تُنكر أيضاً.

٣- حتى لو كان من الضروري الاعتراف بالاختيار، فيجب قبوله خارج العالم وخارج مجموعة المشاهدات الحسية كلها، ويجب أن لا تُنسب قوة الاختيار إلى الجواهر في العالم، وإلا فإن ارتباط الظواهر - التي هي ضرورية، ويتم تعيينها طبقاً للقوانين، وتظهر التجربة أيضاً مثل هذا الارتباط - سوف يتزعزع؛ لأن الاختيار والحرية خارجان عن القانون، ومع وجود مثل هذه القوة يصبح من الصعب تخيل قوانين

الطبيعة؛ لأنه من خلال تأثير الاختيار ستكون هذه القوانين عرضةً للتغيير باستمرار.

ج. حلّ التعارض بين العلية والاختيار^(١٠) —

بعد أن ذكر كائناً أنواع العلية والاختيار، ومعاني كلٍّ منهما في هذا القسم، يعمل الآن على حلّ التعارض بين العلية الطبيعية والاختيار على أساس مبادئ فلسفته. يوجد نوعان فقط من العلية في ما يتعلّق بأحداث العالم: العلية الطبيعية؛ والعية الاختيارية. العلية الطبيعية عبارة عن ارتباط حالة ما في العالم الحسيّ بحالة تسبقها، حيث تنتج الحالة التالية على أساس قاعدة ما، وبالضرورة من الحالة السابقة، وبما أن علية الظواهر متعلّقة بالظروف الزمانية، وإذا كانت الحالة السابقة موجودة دائماً، فلا يمكن أن تكون قد أوجدت المعلول الذي هو حادثٌ في الزمان. والعلّة السابقة أيضاً ظاهرةً حادثّة ومحتاجة إلى علّةٍ قبلها، وهكذا.

أما العلية الاختيارية فتقسّم إلى قسمين: نظرية أو كوسمولوجية؛ وعملية. العلية الاختيارية النظرية أو الكوسمولوجية هي القدرة على بدء حالة ما بشكل تلقائي (spontaneously).

هذا النوع من العلية متعلق بعلّةٍ أخرى لا يتمّ تحديدها في الزمان. الاختيار بهذا المعنى فكرة متعالية مَحْضَة لا تتضمن شيئاً من التجربة، ومتعلّقة لا يمكن أن يتحدّد من خلال التجربة، ولكنها شرط إمكان أيّ نوعٍ من التجارب؛ لأنّ العقل يهدأ ويطمئنّ عندما يعيد كلّ الأشياء المشروطة إلى شيءٍ غير مشروط يكون مبدأ الأمور المشروطة، ويجد العقل مثل هذا الشيء في فكرة الاختيار المتعالية.

والاختيار بالمعنى العمليّ مبنيٌّ على الاختيار بالمعنى المتعالي، وهو عبارة عن استقلال الإرادة عن جبر المحفّزات والدوافع الحسيّة. وعندما تخضع الإرادة بشكلٍ مرضي وانفعالي لتأثير الرغبات الحسية تكون إرادة حسّية (arbitrium sensitivum)، وإذا اتّخذت صفة الضرورة بشكلٍ مرضي وانفعالي فهي إرادة حيوانية (arbitrium brutum). إرادة الإنسان هي بالتأكيد إرادة حسّية، لكنها ليست إرادة حيوانية، بل هي إرادة مستقلة (arbitrium liberum)؛ لأنّ الدوافع الحسية لا تتطلّب ذلك، ولدى

الإنسان قوة محدّدة مستقلة عن الجبر الناشئ عن الدوافع الحسيّة.

وقبل مواصلة البحث نذكر نقطتين في ملخص هذا القسم:

أولاً: كما نرى، يقسم كانط العلية إلى نوعين: العلية الطبيعية؛ والعلية الاختيارية. كما يأخذ بعين الاعتبار معنيين للعلة الاختيارية: نظري (كوسمولوجي)؛ وعملي. والمفهوم النظري للاختيار أي المبادرة التلقائية هو مفهوم إيجابي، بينما المفهوم العملي للاختيار أي الاستقلال وعدم التعلّق بالدوافع الحسية هو مفهوم سلبي، وسنعود إلى هذا لاحقاً في البحث التالي.

والنقطة الأخرى الجديرة بالاهتمام هي اعتقاد كانط أن حرية الإرادة لا تتنافى مع كونها حسّية، بينما الإرادة الحيوانية لا تجتمع مع الإرادة المستقلّة؛ لأن الحرية تجتمع مع تأثير الدوافع الحسية، ولكنها لا تتوافق مع إكراه وضرورة هذه الدوافع. من الواضح أنه إذا كانت علية العالم المحسوس هي علية طبيعية فقط فإن كلّ حدّث يتحدّد بحدّث آخر وفقاً للقوانين الضرورية. لذلك؛ لأن الظواهر في موقع تعيين الإرادة تستلزم كلّ فعل كمعلولٍ طبيعيٍّ خاصٍّ بها، فإن اختفاء الاختيار المتعالي، في نفس الوقت، يلغي أيّ نوعٍ من الاختيار العملي؛ لأن الاختيار العملي يفترض أنه في حال لم يتمّ القيام بعملٍ ما (مثل: الصدق) فيجب (ought to) القيام بهذا العمل. وبناءً عليه فإن علة الأمر الموجود (مثلاً: الكذب) لم تكن لديها قوّة تعيين تمنع إرادتنا المستقلة عن العمل الطبيعي، وحتىّ المخالفة لقوى وتأثير تلك العلل من إيجاد شيء تعيّن وفق القوانين التجريبية في نظام الزمان، وبالتالي بدأ بسلسلةٍ من الاحداث من تلقاء نفسه تماماً.

المسألة هنا أن العقل تخطى نطاق التجربة الممكنة، ووقع في التعارض، وانخرط في استدلالاتٍ جدليةٍ حول هذه القضية، والحلّ يكمن في الفلسفة المتعالية، ومن أجل ذلك علينا أولاً تحديد الطريق وطريقة هذه الفلسفة.

الفكرة في هذا التعارض المذكور حول ما إذا كانت قضيةً منفصلة «في العالم يجب أن ينشأ كلّ معلولٍ إما من الطبيعة أو من الاختيار» هي قضيةٌ صادقة، أو أن كلا الطبيعة والاختيار، بالطبع بنسب متفاوتة، يمكن أن يتعايشا معاً؟

أثبت التحليل المتعالي^(١١) صحّة مبدأ «الارتباط غير المنفصل لجميع أحداث العالم المحسوس، وفقاً لقوانين الطبيعة الثابتة». وهذا المبدأ ليس له حدود. لذا فإن المسألة الوحيدة الممكن أن تكون: هل يمكن العثور، على الرغم من هذا المبدأ، على الاختيار في نفس المعلول كما تحدده الطبيعة، أو أن الاختيار مرفوضٌ تماماً؟ والافتراض الشائع هنا في (الفلسفة التقليدية) - مع أنه مغالطةٌ - أن «الواقع المطلق» (absolute reality) يظهر تأثيره المدمر على ارتباك العقل.

يريد كانط هنا أن يأخذ بعين الاعتبار أسس الفلسفة التقليدية والشائعة في علة تعارض العقل. يقصد كانط من افتراض الواقع المطلق تطابق العين والذهن، الذي هو أحد أسس الفلسفة الواقعية. بناءً على هذا الافتراض أو الأساس فإن الذي يظهر لقوى الإنسان الإدراكية موجودٌ في الخارج بشكلٍ عيني، والظواهر والزمان والمكان أمور واقعية وأشياء في نفسها. يسمّى كانط هذه الرؤية بالواقعية المتعالية في مناقشته للمذاهب المختلفة لعلم المعرفة، ويقترح بدوّه نظرية الواقعية التجريبية، والتي بموجبها يتم قبول وجود للمادة، لكنها ليست أكثر من الحسّ، بل مجرد طبقة من التصوّرات، هذه التصوّرات التي يتم النظر إليها على أنها أمرٌ واقعي، وليس شيئاً يفوق التصوّرات^(١٢).

إذا كانت الظواهر أشياء في نفسها، فلا يمكن حفظ الاختيار؛ لأنه في هذه الحالة سيكون عالم الظواهر وعالم الأمر في نفسه عالماً واحداً، ولأنه في عالم الظواهر، وهو عالم التجربة الحسية، فقط قوانين الطبيعة هي التي تسود، ولا يوجد مصداق للاختيار، لذلك في عالم الأمر في نفسه ستكون قوانين الطبيعة نفسها هي الحاكمة أيضاً، ولكن إذا اعتبرنا الظواهر مجرد تصورات، كما هي هكذا فعلاً، والتي ترتبط ببعضها وفقاً للقوانين التجريبية، يجب أن يكون لها علةٌ غير ظواهرية. لكن علةٌ كهذه معقولةٌ، من حيث العلية، لا تتعين بواسطة الظواهر، ومع ذلك فإن آثارها ظاهرة، وبالتالي يمكن تحديدها من خلال ظواهر أخرى. وهكذا، فإن هذه العلة المعقولة مع عليتها خارج سلسلة الظواهر، لوتتتمي إلى العالم المعقول والأمر في نفسه. وعليه، يمكن اعتبار ذلك المعلول اختيارياً من حيث علته المعقولة،

وفي الوقت نفسه من حيث الظواهر، وفقاً لضرورة الطبيعة. وبعبارة أخرى: يمكن النظر إلى عليّة معلولٍ ما من زاويتين: إحداهما: من الجانب المعقول، أي العلية في نفسها و«الأمر في نفسه»؛ والأخرى: من الجانب المحسوس والعلية الظاهرية. كان هذا هو حلّ كانط للتعارض بين العلية الطبيعية والاختيارية، الذي كان قد بحثه في كتابه نقد العقل النظري.

ويلخص هذا الحلّ في كتابه الآخر (التمهيدات) على النحو التالي: سوف نقع في تناقضٍ أكيد إذا وضعنا أشياء العالم المحسوس مكان الأشياء في نفسها، والقوانين الطبيعية المذكورة أعلاه بدلاً من قوانين أشياء الأمر في نفسه. وبالمثل، سوف نقع في التناقض أيضاً إذا اعتبرنا الفاعل المختار مثل سائر الأشياء، مجرد ظاهرة؛ لأننا أثبتنا شيئاً واحداً بمعنى واحد، بخصوص شيءٍ واحد، وفي الوقت نفسه نفينا عنه؛ ولكن إذا نسبنا الضرورة الطبيعية إلى الظواهر فقط، والاختيار إلى الأمر في نفسه فحسب، فلن يكون هناك تناقضٌ في افتراض أو قبول كلا النوعين من العلية في زمانٍ واحد، على الرغم من أنه قد يكون صعباً أو من المستحيل تخيل النوع الأخير من العلية^(١٣).

د. توضيحات حول هذا الحلّ —

يذكر كانط - بعد اقتراح حلّه في كتاب نقد العقل النظري - النقاط التي يقوم عليها هذا الحلّ^(١٤):

١. هذا القانون الذي يرى لكلّ ما يحدث علّةً ظاهرة، وبالتالي يتمّ تعين جميع الأحداث في النظام الطبيعي - هو أحد قوانين الفاهمة، ولا توجد ظاهرةً مستثناة منه؛ لأنه بخلاف ذلك يجب إخراج هذه الظاهرة من نطاق التجربة، ونعتبرها خيالياً صرفاً.
٢. لا يوجد شيءٌ من بين العلل الظاهرية يمكن أن يكون مصدراً لسلسلةٍ ما؛ لأن كل شيء، من حيث كونه ظاهرة، يحتاج إلى علّةٍ سابقة له.
٣. لكنّ أليس من الممكن الافتراض أنه في سلسلة العلل والمعلولات، وكلّها ظواهر، يمكن أن تكون عليّة إحدى العلل الظاهرية غير ظاهرة؟

يحتاج كلام كانط هذا إلى توضيح. لنفترض أن (أ) هو علة (ب)، و(ب) هو علة (ج)، وهكذا. في هذه الحالة، على الرغم من أن (أ) شيء ظاهري، وله علية ظاهرية، وحتى أنه حدث زمانياً بعد حالةٍ أخرى، وتلك الحالة علة (أ) من حيث الظاهرية، في هذه الحالة، أليس من الممكن افتراض علية غير ظاهرية لـ (أ)، ليست شيئاً آخر من حيث العلول، وهي بحدّ ذاتها بداية السلسلة المعنية؟ وفقاً لهذا الافتراض، تتمتع بعض العلل الطبيعية بقوةٍ وقدرة معقولة تماماً، ولا تستند عليتها إلى ظروف تجريبية. فمثلاً: حركة كرة ما معلولة لتصادمها بكرةٍ أخرى، وتلك بدورها معلولة للإنسان. في هذه الحالة، على الرغم من أن الإنسان أمرٌ مشهود، وتجريبي، وظاهري، وحتى لديه علية ظاهرية، وهذه العلية من الناحية التجريبية معلولةٌ لعلّة ظاهرية أخرى، مثل: الرغبة والميول، وهذه الرغبة كذلك معلولةٌ لعللٍ أخرى، لكن من الممكن أن نفترض في الإنسان علية غير ظاهرية وعقلية، أي الاختيار والإرادة الحرّة، والتي هي ليست نتيجةً لعلل تجريبيةٍ أخرى، وهي نفسها البادئة لسلسلة من الظواهر.

٤. لكنّ هذا الافتراض غير صحيح على أساس مبادئ علم المعرفة للفلسفة العامة والتقليدية، أي الواقعية المتعالية، التي تطابق بين العين والذهن، وتعتبر التصوّرات عبارة عن صور الأشياء الخارجية؛ لأنّ الواقع والأمر في نفسه ينحصران في الطبيعة والظواهر، ولا معنى للاختيار في سلسلة العلل الطبيعية. هذا الافتراض ممكن فقط على أساس الواقعية التجريبية، التي على أساسها يتمّ التمييز بين الظواهر والأمر في نفسه.

٥. العلية الظاهرية تابعة للظروف الزمانية والمكانية، لكنّ العلية المعقولة تحدث خارج الزمان والمكان، وبالتالي فهي ليست مشروطةً بشروط الفاهمة. لذلك فإنّ علية الاختيار أو العلية المعقولة مستقلةٌ عن الظروف التجريبية. بالطبع لا ينبغي النظر إلى الاختيار بالمعنى السلبي فقط، أي الاستقلال عن الظروف التجريبية، ولكنّ أيضاً بالمعنى الإيجابي، أي كقوةٍ بادئة لسلسلةٍ ما من الأحداث بالطبع^(١٥).

٦. بما أن العلية المعقولة خارج الزمان والمكان والظروف التجريبية فإنّ الفاهمة

غير قادرة على إدراكها وفهمها؛ لأن شرط ومقدمة إدراك الفاهمة وكل أنواع المعرفة النظرية هو الوقوع تحت قوانين الزمان والمكان. وبالتالي لا يمكن للعقل النظري سوى إظهار عقلانية الاختيار وقابليته على الاندماج مع القوانين الطبيعية، لكنه لا يستطيع تحليله وإثباته. وإنما يمكن إثباته فقط من خلال العقل العملي بصفته أرضية للأخلاق والمسؤولية الأخلاقية.

٧. أما لماذا أوجد الاختيار مثل هذه الظاهرة المعينة، وليس ظاهرة أخرى، فتوضيحه يتجاوز قدرة العقل، وهذا السؤال يشبه أن نسأل: لماذا يتعلّق الشهود الحسي بشيء زمني ومكاني؟ لأنه لا يوجد علة لذلك. وعلى هذا النحو أيضاً إيجاد فعل معين عن طريق الاختيار؛ إذ لا يوجد له علة، والاختيار نفسه يقتضي أن لا يكون حاملاً للعلّة^(١٦).

وهكذا نرى أن كانط يحلّ التعارض بين الاختيار والقوانين الطبيعية على أساس مبادئه الخاصة، ويبرّر الاختيار على أنه أمر ممكن.

وحان الآن دور المرحلة الثانية من البحث، أي إثبات الاختيار كشيء عيني وواقعي. وكما ذكرنا سابقاً فإن هذه المرحلة غير مرتبطة أساساً بالعقل النظري، وتقع في نطاق العقل العملي والأخلاقي. ولكن بما أن كانط قد قدم ملخصاً لهذا البحث أثناء حلّ التعارض بين الاختيار وقانون الطبيعة يتمّ تقديم هذا الملخص أولاً كدليل على إثبات الاختيار، ثم يتمّ اقتباس توضيحه من الأبحاث الأخلاقية لكانط.

هـ. إثبات الاختيار

يتمّ إثبات أن العقل يمتلك عليه خاصّة به (الاختيار) من خلال الأوامر التي نفرضها على قوانا العاملة كقواعد في جميع الأمور العملية. تمثّل كلمة «يجب» نوعاً من الضرورة والعلاقة السببية التي لا نجدها في أيّ مكان آخر في العالم الطبيعي. الفاهمة تدرك من الطبيعة: (كان موجوداً، وموجود الآن)، وليس (كان يجب، ويجب الآن). إذا نظرنا إلى حركة الطبيعة فلن نعثر على أيّ معنى لكلمة «يجب». لا يمكن للمرء أن يسأل عما يجب أن يكون في الطبيعة، تماماً كما لا يستطيع المرء أن يسأل

عن الصفات التي يجب أن تتمتع بها الدائرة. يمكن للمرء أن يسأل فقط عما يحدث في الطبيعة أو ما هي صفات الدائرة؟ كلمة «يجب» هذه تعبر عن فعل ممكن، لا يمكن أن يكون أساسه سوى مفهوم عقلي محض، في حين أن أساس جميع الأفعال الطبيعية هو دائماً ظاهري. صحيح أن ذلك الفعل الذي يمكن أن نستخدم فيه كلمة «يجب» ينبغي أن يكون ممكناً وفق الشروط الطبيعية، لكن هذه الظروف الطبيعية لا تؤثر على تعيين الإرادة ذاتها، وإنما على معلولات الإرادة ونتائجها الظاهرية. هناك العديد من القواعد الطبيعية والهواجز الحسية التي يمكن أن تتدخل وتجعلني أريد وأرغب، لكنها لا تستطيع أبداً خلق هذه الـ «يجب»، وإنما تخلق الإرادة فقط التي هي دائماً شرطية، وليست ضرورية. هذه الـ «يجب» التي يعلنها العقل تفرض معاييرها وأمرها ونهيها على هذه الإرادة المشروطة. لا يسلم العقل للدوافع التي تحصل بنحو تجريبي، ولا يخضع لترتيب الأشياء كما تظهر، سواء كان بإزاء متعلقات حسية محضة (اللذة) أو عقلية محضة (الخير)، لكنه يبنى نظامه الخاص بشكل عفوي، ووفقاً لطبيعته، وعلى أساس الأفكار. يكيف العقل الظروف التجريبية مع الأفكار، ووفقاً لهذه الأفكار يستدعي الأفعال الضرورية التي لم تحدث بعد، وقد لا تحدث أبداً^(١٧).

قد لا ينبغي من وجهة نظر العقل أن يحدث الفعل الذي لا مفر من حدوثه وفقاً لقوانين الطبيعة^(١٨). لهذا السبب نعتبر الذي يقوم بفعل الكذب - على سبيل المثال - مُلاماً. يستند هذا اللوم إلى قانون عقلي يأخذ بعين الاعتبار علة للعقل مستقلة عن جميع الظروف التجريبية، يمكن ويجب أن تتصرف بشكل مختلف، حتى لو كان الدافع الحسي هو العكس تماماً^(١٩).

هـ. توضيحات حول إثبات الاختيار -

يثبت كانط في الجزء الثالث والأخير من كتاب تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق الاختيار من منظور العقل العملي والأخلاق. ولكن قبل التطرق إلى هذه القضايا سنشير إلى بعض النقاط التي أُثيرت في

القسم السابق من الكتاب.

وفقاً لكانط، لا يوجد شيء في العالم، وحتى خارج العالم، يمكن اعتباره جيداً بشكل مطلق وغير مشروط، باستثناء (النوايا) أو الإرادة الخيرة. فالقدرات العقلية والحالات المزاجية الجيدة، على الرغم من أنها خيرات، ولكن يمكن أن تكون سيئة ومضرة إذا لم تكن مصحوبة بالنوايا الحسنة. ومن ثم يعتبر العقل أن تحصيل النية الحسنة والإرادة الخيرة هي أسمى أهدافه العملية^(٢٠).

من ناحية أخرى تكون الإرادة خيرة وحسنة عندما تعمل من أجل الواجب نفسه، وبدافع معرفة وظيفتها. بهذه الطريقة تتجلى الإرادة الحسنة في الواجب، الواجب الذي يكون مبنياً على أساس القانون العام والضروري للعقل ومستقلاً عن دوافع الفرد ومصالحه ومفاسده. وبعبارة أخرى: يجب القيام بالواجب لأجل الواجب، وليس من أجل شيء آخر. ولا يُستمد واجب كهذا من التجربة، ولكنه ينبع من العقل العملي^(٢١). لذلك، تعود الإرادة الخيرة إلى العقل العملي^(٢٢)، وتعبير كانط: «الإرادة هي القدرة على اختيار ما يراه العقل - بغض النظر عن الرغبة - ضرورياً من الناحية العملية، أي ما هو خير»^(٢٣).

والنتيجة أن نهاية الأخلاق هي الإرادة الخيرة، والإرادة الخيرة ترجع إلى الواجب والقانون الأخلاقي العام، وهذا الواجب أيضاً مستقل عن التجربة والرغبات، وينشأ من العقل العملي. يقول كانط في بداية الجزء الثالث من بحثه الأخلاقي: «إن مفهوم الحرية هو المفتاح لتفسير استقلال الإرادة»^(٢٤).

يوضح كانط في هذا القسم هذه النقطة، وهي أن الإرادة الخيرة والواجب الأخلاقي مستقلان عن التجربة والطبيعة، وأن استقلال الإرادة ليس سوى حرية الإرادة أو الاختيار بصفته العلة المعقولة والمستقلة. لذلك، فإن الافتراض المسبق للواجب والمسؤولية الأخلاقية هو قبول حرية الإرادة أو الاختيار، وبدون الاختيار فإن الأخلاق ستكون بلا معنى. «إذا كانت حرية الإرادة مفترضة مسبقاً فإن الأخلاق، مع مبدئها، يتم الحصول عليها من خلال تحليل مفهوم الحرية»^(٢٥).

وفي الأساس، أن يكون المرء عاقلاً يعني قبوله للحرية؛ لأنه لدى العاقل «نأخذ

العقلانية بعين الاعتبار حيث تكون عمليةً، أي العقلانية لها علاقة سببية في ما يتعلّق بموضوعاتها، لكن لا يمكن أن نجد شخصاً يسترشد بوعْيٍ من الخارج بأحكامه؛ لأنه في هذه الحالة لن ينسب الإنسان بعد الآن مصير حكمه إلى عقله، بل إلى دافع ما. يجب على العقل أن ينظر إلى نفسه على أنه خالقٌ لمبادئه، بغضّ النظر عن التأثيرات الخارجية. لذلك يجب أن تُنسب هذه الإرادة التي تقع تحت تأثير فكرة الحرّية إلى جميع المخلوقات العاقلة من الناحية العملية»^(٢٦).

وهكذا فإن وجود العقل العملي والأخلاق متعلّق بالحرّية والاختيار، ومع التصورات التي تخطر علينا بشكلٍ لا إرادي فإننا نحصل فقط على معرفة الظواهر التي تنتمي إلى عالم الحسّ، ولكننا لن نحصل إطلاقاً على معرفة الأمور في نفسها؛ لأن هذا العلم ينتمي إلى العالم المعقول^(٢٧).

وهكذا فإن لدى الإنسان وجهتيّ نظر يمكنه أن يتأمّل نفسه من خلالهما، وأن يعرف قوانين ممارسة ملكاته، وبالتالي قوانين أفعاله جميعاً؛ فهو من ناحية انتمائه لعالم محسوس يخضع لقوانين الطبيعة (التنافر)؛ وهو من ناحية انتمائه لعالم معقول يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة، غير تجريبية، بل قائمة على أساس العقل وحده. إن الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، ولكونه تبعاً لذلك عضواً منتمياً إلى عالم معقول، لا يمكنه أن يتصورَ عليه إرادته الذاتية إلاّ من خلال فكرة الحرّية؛ لأن الاستقلال عن العلة المعينة في العالم المحسوس (وهو ما ينبغي على العقل أن ينسبه لنفسه على الدوام) هو الحرّية بعينها. ولكنّ فكرة الحرية مرتبطة بتصور «الاستقلال الذاتي» ارتباطاً لا ينفصم، كما أن تصور الاستقلال الذاتي مرتبطٌ بالمبدأ الشامل للأخلاق، الذي يعدّ من الناحية الفكرية الأساس الذي تقوم عليه جميع أفعال الكائنات العاقلة، مثلما يعدّ القانون الطبيعي الأساس الذي تقوم عليه جميع الظواهر^(٢٨).

رأينا أن كانط في بحث حلّ التعارض بين العلية الطبيعية والاختيار قد أكّد على عدم القدرة على التعرف على كيفية الاختيار. يقول في نهاية بحث إثبات الاختيار على أساس الأخلاق والعقل العملي: أما كيف يمكن للعقل الخالص أن يصبح عقلاً عملياً؟ فذلك ما يعجز كلّ عقلٍ بشري عجزاً مطلقاً عن تفسيره، وكلّ جهدٍ يبذل في

البحث عن تفسير له هو جهدٌ ضائع... يدلّ مفهوم الحرية حصراً على شيءٍ يظلّ باقياً بعد أن أستبعد من مبادئ تعيين إرادتي كلّ ما يتصل بالعالم الحسيّ... وهذا المفهوم يخلق فينا، عن طريق المثال الرائع لمملكة شاملة للغايات في ذاتها (أي الكائنات العاقلة نفسها)، ارتباطاً حياً بالقانون الأخلاقي، لا نستطيع أن نكون أعضاء فيها حتى نحرص على الاهتداء في سلوكنا بمسلمات الحرية كما لو كانت هذه المسلمات قوانين طبيعية^(٢٩).

٦. الدراسة النقدية —

١. يعتقد كانط أنه إذا تمّ تحديد الإرادة من خلال علل خارجية فإنها تكون قسرية، وإذا حدثت بحرية فإنها تسمى إرادة حرة أو اختياراً.

من وجهة نظر كانط فإن الإرادة الحرة في الفلسفة التقليدية هي مسألة متناقضة؛ بسبب وجود برهان مفاده: إن جميع ظواهر الكون، بما في ذلك الإرادة، يتمّ تحديدها وفقاً للعلية والقوانين الطبيعية، ومن ناحية ثانية، وفقاً لبرهان آخر، فإن الإرادة الحرة هي نوع آخر من العلية، لا تحكمها العلة الخارجية. إذن فإن الاختبار يتعارض مع الضرورة ومجمل العلية.

تشبه وجهة نظر كانط هنا وجهة نظر المتكلمين المسلمين وبعض الأصوليين المعاصرين تجاه الفلاسفة المسلمين. فالمتكلمون يعتبرون أن الاختيار بمعنى حرية الإرادة، وليس مطلق الحرية. ويعرفون الاختيار على أنه الحرية في القيام بالفعل أو تركه (صحّة الفعل والترك)، وبالتالي يستبعدون الإرادة الحرة من شمولية ضرورة العلية^(٣٠).

لم يكن الفلاسفة المسلمون يقبلون بهذا الرأي، ولكنهم يرون أن ضرورة العلية حاکمة أيضاً على إرادة الإنسان، والاختياري بمعنى الإرادي^(٣١).

٢. يقدم كانط في فلسفته النظرية تفسيراً يمكن على أساسه إثبات أن الاختيار أمرٌ ممكن. إنه يعتبر العلية ذات معنيين: عملي؛ ونظري. المعنى النظري هو إيجابي، بمعنى التلقائية؛ والمعنى العملي هو سلبي، بمعنى الاستقلال وعدم التعلّق

بالدوافع الحسيّة، على الرغم من أنه يمكن أن يتأثر بالدوافع الحسيّة. وفقاً لكانط، فإن العلية الاختيارية النظرية هي فكرة متعالية لا تحتوي على أمرٍ تجريبي، ولا يمكن تعيّن متعلقها من خلال التجربة، ولكنها شرطٌ لإمكانية أيّ نوع من التجربة؛ لأنّ العقل يهدأ عندما ترجع كلّ الأمور المشروطة إلى أمرٍ غير مشروطٍ يكون مبدأ الأمور المشروطة.

يعتبر كانط أن الاختيار بهذا المعنى المتعارف في الفلسفة الشائعة أمرٌ جدلي ومتناقض مع العلية؛ لأنّ عالم الظواهر والأمر في نفسه في الفلسفة التقليدية شيء واحد، ولا مكان في العالم الواحد لشيئين متعارضين. لكنّ الاختيار أمرٌ ممكن في فلسفة كانط؛ لأنه ينتمي إلى عالمٍ آخر غير عالم العلية. فالعلة تتحقّق في العالم التجريبي والظاهري، والاختيار في عالم المعقول والأمر في نفسه.

وينبغي القول، في نقد كلام كانط، أن ما دفعه إلى هذا الموقف هو عدم ملاءمة مفهوم العلية في الفلسفة التقليدية من ناحية، وعدم الاعتراف بالتجربة الداخلية والعقل في اكتشاف الواقع في فلسفة كانط من ناحيةٍ أخرى.

وتوضيحٌ ذلك: يمتلك البشر نوعين من الحسّ والتجربة: أحدهما: هو الحسّ الداخلي؛ والآخر: هو الحسّ الخارجي. بالمعنى الخارجي نصل إلى معرفة الواقع بالحواسّ الخمس، وفي المعنى الداخلي بالضمير والعلم الحضورى يعثر الفاعل المختار على العلية الاختيارية بواسطة التجربة الداخلية والعلم الحضورى^(٣٢). ويفهم العقل العلية الطبيعية بمساعدة الحسّ في عالم الحسّ. ومن ثمّ يمكن اختبار الحرّية، وأيضاً يمكن قبولها كشرطٍ ضروري للأخلاق. إذن العالم الواقعي واحدٌ، لكنّ هناك نوعان من العلية فيه.

بما أن كانط، مثل الفلاسفة التقليديين، لا يقبل الاختيار في العالم الواقعي، فهو يبحث عنه في مكانٍ آخر.

وبالتالي، هناك حلان لإثبات الاختيار: أحدهما: هو افتراض عالمين، وهي نظرية كانط؛ والآخر: هو افتراض نوعين من الوجود ونوعين من العلية في عالمٍ واحد. يطرح [فريدريك] كوبلستون [Frederick Charles Copleston] أيضاً على كانط

إشكالاً مشابهاً لهذا الإشكال، يقول: «إذا كان الافتراض الرئيس هو أنه يمكن إثبات أن علة الحرية تكون لسلسلة كاملة من المتواليات الظاهرية، وهذه العلة الحرّة تقع خارج السلسلة، بينما الافتراض المعاكس هو أن العلية الحرّة ليست داخل سلسلة الظواهر، في هذه الحالة لن يكون هناك تعارض في الأحكام»^(٣٣).

يعتقد [كارل] ياسبرس [Karl Jaspers] أيضاً أن استدلال كانط لا يفضي بالضرورة إلى عالمين، وإنما هما نظرتان إلى واقع واحد، يقول: «يمكن اعتبار الفاعل حرّاً بالنظر إلى علته المعنوية، وتابعاً لصيرورة الطبيعة بالنظر إلى جانبه الظاهري»^(٣٤). إذا تمّ قبول هذا الافتراض فلن يبقى مكانٌ لحلّ كانط.

٣. يثبت كانط في فلسفته النظرية فقط إمكانية العلية الاختيارية، وليس تحقّقها؛ لأن التحقّق في عالم الظواهر يتمّ اكتشافه بالفاهمة، والفاهمة تدرك فقط الكائنات الزمانية والمكانية، بينما الاختيار ليس أمراً متعلقاً بالزمان والمكان، ولا يمكن إثبات الاختيار إلا في الفلسفة العملية.

يمكن انتقاد هذا الكلام على أساس قوّة الحسّ، وأيضاً على أساس قوّة العقل.

وكما قلنا: يتمتع الإنسان، بالإضافة إلى الحواس الخارجية، بحسّ باطني، وبهذا الحسّ يمكنه أن يعثر على الاختيار في نفسه، ويثبت وجوده.

ومن ناحية أخرى إذا كان العقل يقبل الاختيار كمصدر لجميع العلل، بما في ذلك العلل الطبيعية، ويبرهن على ذلك، وهو ما يقبله كانط، فلماذا لا نعترف باستدلال العقل بشكل رسمي، ونقبل بوجود الاختيار بناءً عليه؟ وبعبارة أخرى: نفس الاستدلال الذي يعتقد كانط أنه يثبت الاختيار يمكنه أيضاً إثبات وقوعه وتحقّقه، بالطبع، بشرط أن لا نعتبر - مثل التجريبيين المتطرفين، ك (هيوم) - أن المدخل الوحيد للمعرفة هو الحواس الظاهرية، كما كان كانط يؤمن بهذه الفرضية الخاطئة؛ تأثراً ب (هيوم).

٤. يثبت برهان فرضية كانط أن السلسلة الكاملة من العلل والمعلولات تنتهي إلى علة أولية واجبة الوجود مختارة، ويثبت ضمناً أنه إذا كان هناك علة اختيارية

للتسلسل الكامل للمتواليات العلية للظواهر يمكننا أن نعتزف بالعلل الحرّة داخل الكون لسلسلةٍ مختلفة من الظواهر^(٣٥).

يمكن تصحيح الفكرة الأساسية، بغضّ النظر عن حجة كانط والنقاط التي أثّرت في الانتقادات السابقة، باستخدام البيان التالي: إن الله القادر المختار علة العلل، وهو الذي منح الإنسان القدرة على الاختيار، وتحوز العلل والمعلولات الطبيعية أيضاً على عليّة على أساس القوانين والسنن التي قدرها الله. ومن هنا في المعجزات ينكسر باب هذه السنن؛ لأجل إثبات النبوة.

إذن فالله القادر المختار هو المبدأ والأساس في العالم، والعلل الأخرى - بما في ذلك العلل الطبيعية والعلل الاختيارية للبشر - تعود إليه، وإن كان بطريقتين مختلفتين. ٥. على الرغم من أن كانط في الفلسفة النظرية لا يذهب إلى أن للعقل دوراً في كشف الواقع، لكنه في الفلسفة العملية يؤمن بهذا الدور، ويظهر - كما في تعبير بعض المفسرين - أنه أيضاً يعتبر أن الفصل المميز للإنسان هو العقل باعتباره مكتشفاً للواقع^(٣٦).

يلخص ياسبرس استدلال كانط في إثبات الاختيار على الشكل التالي: «(الواجب) دليل على القدرة، ومن ثمّ فهناك (حرية)»^(٣٧).

وفقاً لكانط فإن الافتراض المسبق للواجب والمسؤولية الأخلاقية هو حرية الإرادة، وبما أنه تمّ افتراض العقل العملي، ويجب ولا يجب، فينبغي أيضاً قبول الحرية.

ويمكن للمرء أن يطرح إشكالاً: لماذا يجب افتراض الأخلاق؟

والجواب: إن الضمير الأخلاقي أمرٌ مسلمٌ به.

ويمكن أن يُطرح إشكالٌ على هذه الإجابة، وهو أن الضمير نفسه الذي يدرك ما يجب وما لا يجب يعثر على الاختيار أيضاً، وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون متعلق الضمير هو ما يجب وما لا يجب، ويمكن أن يكون وجود الأشياء وعدمها. لماذا في الفلسفة العملية يجب قبول الضمير، ومن خلاله يجب قبول افتراضه القبلي، أي الاختيار، ولكن في الفلسفة النظرية لا يُقبل الضمير إلى أن يتم الاعتراف بالاختيار

بصفته أمراً واقعياً؟

أولئك الذين يفرضون العلية الضرورية على كل شيء، بما في ذلك الاختيار، لا يقبلون الخير والشر وما يجب فعله وما لا يجب بالمعنى التقليدي. والمثال على هذا الرأي هو لباروخ[سبينوزا Baruch Spinoza]، الذي لا يقيم اعتباراً للضمير الأخلاقي^(٣٨). ولذلك إما يجب أن نزيح الضمير جانباً بشكل كامل، كما فعل سبينوزا، أو أن نقبل إدراكه في كل المجالات التي يدركها، سواء كانت عملية أو نظرية.

٦. أشار بعض شارحي كانط إلى أن المفهوم الذي يقصده من الاختيار في نقد العقل المحض يختلف عن معنى الاختيار في كتاب تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، وهذان المفهومان في كتاب نقد العقل العملي تسبباً في ارتباك وغموض مفهوم الاختيار؛ فقد تمّ تقديم مفهوم الحرية والاختيار في نقد العقل المحض كتلقائية (spontaneity) وقوة بدء لسلسلة العلية الجديدة في الزمان. ويشير كانط إلى هذا المفهوم بكلمة (Willkur)؛ وفي كتاب تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق تمّ تقديم مفهوم الحرية كاستقلالية داخلية (atonomy) في التشريع، أي الاستقلال عن أيّ قانون مُفترض مسبقاً، وأصل إصدار القوانين الأخلاقية. يستخدم كانط مصطلح (Wille) بهذا المعنى^(٣٩).

يمكن تسمية هذين المعنيين للاختيار بالحرية التكوينية والحرية التشريعية. الحرية التكوينية هي المبدأ والعلّة الخارجية، والحرية التشريعية هي السلطة التشريعية أو إدراك حُسن وقُبْح الأفعال وما يجب وما لا يجب. وبالطبع فقد ورد المعنى الثالث للاختيار أيضاً في كتاب نقد العقل النظري، بالمعنى العملي للاختيار، وله معنى سلبي، وهو يعني عدم التعلّق بالدوافع والدواعي. ويمكن أيضاً إرجاع هذا المعنى إلى الحرية التكوينية.

يبدو أن كانط في بحثه الأخلاقي يثبت الحرية التشريعية فحسب، بل يجعل الحرية التشريعية وسيلة لإثبات الحرية التكوينية. إنه يفترض الإرادة الخيرة والواجب بدايةً بوصفهما الغاية المطلقة للأخلاق، ثمّ يعتبر الإرادة الخيرة والواجب نتيجة العقل العملي والحرية التشريعية للبشر. وأخيراً يعتبر أن الحرية التشريعية تقوم على الحرية

التكوينية. وهكذا فإن الحرية والاختيار التكويني هي الافتراضات المسبقة للحرية التشريعية وسنّ القوانين، والحرية التشريعية هي الافتراض المسبق للواجب والمسؤولية الأخلاقية.

الموامش

- (١) رينيه ديكرت، مبادئ الفلسفة: ٦٠، ترجمة: منشور صانعي درة بيدي، منشورات الهدى العالمية، طهران، ١٩٩٢م - ١٣٧١هـ.ش.
- (٢) يوستوس هرتناك، نظرية المعرفة في فلسفة كانط: ١٤٦، ترجمة: غلام علي حداد عادل، منشورات فكر روز (الفكر المعاصر)، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٣) المصدر نفسه.
- (4) Kant, Immanuel, 1996, the Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, America, Cambridge Universi Press. p 105.
- (٥) المصدر نفسه.
- (٦) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق: ١٠٤، ترجمة: حميد عنایت وعلي قيصري، منشورات خوارزمي، طهران، ١٩٩٠م - ١٣٦٩هـ.ش.
- (٧) مطالب هذا القسم ملخّصة من:
- Kant, Immanuel, 1970, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan. pp 409 - 515.
- (٨) في بعض النزاعات الأخرى تمّت الاستفادة أيضاً من عدم الإمكان اللامتناهي بالفعل، وهو ما كان موضعاً للخلاف بين المفسرين، ما بين مؤيّد ومعارض (راجع: يوثينغ، إي. سي، شرح قصير لنقد العقل الخالص لكانط: ٢٥٠، ٢٥٨، ترجمة: إسماعيل سعادتني خمسه، دار هرمس للنشر، طهران، ١٣٨٨هـ.ش)، وتحقيق ذلك خارج عن موضوع هذا البحث.
- (٩) أثبت كانط هذه الفكرة في تتمة البرهان، ولكن بالنظر إلى أنها ليست جزءاً من البرهان فقد تمّ ذكرها كأولى الملاحظات عليه.
- (١٠) مطالب هذا القسم ملخّصة من:
- Kant, Immanuel, 1970, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan. pp 464 - 479.
- (١١) والمقصود هو قسم من كتاب نقد العقل النظري، حيث أثبت كانط أن المقولات الاثني عشر للفهم هي من جملة مقولات العلية، كمفاهيم سابقة تنطبق على الأمثلة التجريبية.
- (12) Kant, Immanuel, 1970, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp
- نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ

Smith, London, Macmillan. p 346.

(١٣) إيمانويل كانط، التمهيدات: ١٩٢، ترجمة: غلام علي حداد عادل، مركز النشر الجامعي، طهران، ١٩٨٨م - ١٣٦٧هـ.ش.

(١٤) مطالب هذا القسم ملخصة من:

Kant, Immanuel, 1970, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan. pp 469 - 479.

(15) Kant, Immanuel, 1970, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan. p 476.

إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق: ١٠٤، ١٢٨؛ إيمانويل كانط، التمهيدات: ١٩٦.

(16) Kant, Immanuel, 1970, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan. p 476.

(17) Kant, Immanuel, 1970, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan. p 472.

(١٨) المصدر السابق: ٥٧٤؛ إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق: ١٢٢.

(١٩) المصدر السابق ٤٧٧.

(٢٠) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق: ١٢، ١٨.

(٢١) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق: ٢٤، ٢٧، ٣٥، ٣٨، ١٢٢.

(22) Reese, William L., 1995, Dictionary of Philosophy and Religion, London, Humanities Press. p 626.

كريم مجتهدی، فلسفة كانط النقدية: ١٠٥، مؤسسة هُما للنشر، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

(٢٣) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق: ٤٦.

(٢٤) المصدر السابق: ١٠٤.

(٢٥) المصدر السابق: ١٠٥.

(٢٦) المصدر السابق: ١٠٧، ١٠٨، ١٢٦.

(٢٧) المصدر السابق: ١١٢، ١١٣.

(٢٨) المصدر السابق: ١١٦.

(٢٩) المصدر السابق: ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧.

(٣٠) حسن الحلبي، كشف المراد: ٣٠٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ؛ السيد أبو القاسم الخوئي، أجود التقريرات: ٩٠، مكتبة مصطفىوي، قم؛ محمد باقر الصدر، مباحث الدليل اللفظي ٢:

٣٧، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٧هـ؛ السيد محمود الهاشمي، بحوث في الأصول: ٣٤، ٣٦، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٧هـ؛ محمد إسحاق الفياض، محاضرات في أصول

الفقه: ٤٧، ٥٧، دار الهادي للمطبوعات، قم، ١٤١٠هـ.

(٣١) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٦: ٣١٠.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ

- ٣٨٨، منشورات مصطفى، قم، ١٣٨٦هـ.ش؛ حسين ابن سينا، التعليقات: ١٩، ٢٢، ٥٠، ١٣١، ١٥٠، مكتب التبليغات الإسلامية، قم.
- (٣٢) محمد تقي مصباح، دروس الفلسفة: ١٣٠، معهد دراسات العلوم الإنسانية والمطالعات الثقافية، طهران، ١٩٩٦م؛ محمد باقر الصدر، مباحث الدليل اللفظي ٢: ٣٦.
- (٣٣) فريديريك كابلستون، كانط: ١٤٢، ترجمة: منوشهر بزرگمهر، مركز النشر الجامعي، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.
- (٣٤) كارل ياسبرس، كانط: ١٨٢، ترجمة: مير عبد الحسين نقيب زاده، مكتبة طهوري، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٣٥) فريديريك كابلستون، كانط: ١٤١ - ١٤٢.
- (٣٦) كريم مجتهدى، فلسفة كانط النقدية: ١٨١.
- (٣٧) كارل ياسبرس، كانط: ١٨١.
- (38) Elwes, R. H. M (Trans), 1933, Spinoza, Philosophy of Benedict De Spinoza, New York, Tudor Publishing Co. pp 76 - 77, 191.
- (39) Beck , L. W., 1960, A commentary on Kant's Critique of Pratical Reason, Chicago, the University of Chicago Press. p 176 - 178.

اللفظ الإلهي

مقارنة بين توما الأكويني والكلام الشيعي

د. حسين واله (*)

ترجمة: فرقد الجزائري

تمّ الاكتفاء في هذا المقال بدراسة نظرية المتكلم المسيحي الشهير توما الأكويني؛ لاتساع نطاق البحث في الكلام المسيحي. وبالطبع ستسبقه مقدّمة في التطور التاريخي لفكرة اللفظ في العالم المسيحي؛ لتحصيل معرفة عامّة عمّا يدور في هذا البحث. لكنّ الاستقصاء سيكون في نظرية توما الأكويني، ومن ثمّ ستأتي المقارنة بين هذه النظرية ونظرية الشيعة.

أما في الكلام الشيعي فنأتي بتقرير عن موضوع اللفظ في مؤلّف الخواجة نصير الدين الطوسي (التجريد)، و(شرحه) للعلامة الحلّي، وما أورده السيد إسماعيل الطبرسي النوري في (كفاية الموحّدين)، ثمّ نسعى لتقييم ذلك، ونبيّن الأصول والفرضيات التي بُني عليها، ونحدّد الملامح العامّة للنظرية الشيعية عن اللفظ. من ثمّ نقيم مقارنةً شاملةً مختصرة بين هذين الطرحين لنظرية اللفظ، ونعرض وجوه الاشتراك ومواطن الاختلاف بينهما من حيث طرح الموضوع والمحتوى.

وقد تُطرح ملاحظاتٌ مختصرة على بعض النظريات والبراهين الواردة في مضمار البحث، تسعى لتسليط الضوء على ما يشوبه الإبهام منها، ولم يؤخّذ بالشرح والتدقيق، بعد أن لاقَتْ رُؤى أصحاب الرأي القبول؛ لعلّ ذلك يعيد الأنظار إليها، ويجد المفكّرون الحلول المناسبة لعقدها.

(*) أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفلسفة في جامعة الشهيد بهشتي، طهران.

وقد طال الحذف بعض أجزاء البحث، من الكلام المسيحي والكلام الشيعي؛ بغية الاختصار. وقد تمّ تبيين المقاطع المحذوفة بوضوح. وكان الدافع في ذلك منع التكرار أو الامتناع عن طرح المواضيع التي تباينت الرؤى فيها تبايناً تاماً، حيث سلب ذلك إمكان المقارنة بينها. كما أن مصطلحات علم الكلام اللاتينية أخذت دون مراجعة الترجمات، أو المرادفات التي اختارها سائر المترجمين، لذلك قد لا تتطابق مع المصطلحات الرائجة، وقد ذكرت المصطلحات في الهوامش.

١. التطور التاريخي لفكرة اللطف في الكلام المسيحي —

جاء مصطلح اللطف معادلاً للكلمة الإنجليزية . الفرنسية grace، التي تعود جذورها إلى لفظتي: gratia اللاتينية؛ و charis اليونانية، وقد ترجمت في الفارسية بالفيض أحياناً. ولهذا المصطلح ثقلٌ معنوي في المسيحية، ويمثل قيمةً علياً، ولم يفقد قيمته على الرغم من تحوُّل مفهومه في العصور المختلفة، كما سنرى. أما لغوياً فيعني فضل الله على الإنسان وما يعقبه ذلك الفضل، كذلك القوة المستمدة من الله، والتي تستوجب العفو عن الذنوب وفلاح الإنسان. وترادف التفسير المختلفة لماهية اللطف هذا المعنى اللغوي.

ولنبداً بأول تفسير من القديس بولس، أشهر متكلم - ورُبما الأكثر تأثيراً - في صدر المسيحية. أما الشرح الذي يقدمه عن ماهية اللطف فيأتي في سياق تلقيه الثوري لأهم حدث في تاريخ المسيحية، أي ظهور عيسى المسيح ﷺ وصلبه وعروجه. ومن الممكن اعتبار هذا التلقي اللبنة الأساس للكلام المسيحي في ما تلاه من قرون، ونقطة عطف في التفسير الباطني والعرفاني للديانة المسيحية.

وقد عدّ القديس بولس منجياً للديانة المسيحية، حيث دبّ اليأس والترديد في صفوف المسيحيين بعد مضيّ أمدٍ طويل من انتظار عودة المسيح المظفرة بعد صلبه وعروجه، ليرسي سلطنة الله كما وعد. فقد أوقفوا حياتهم للتبشير، مجتمعين في مراكزهم الدينية ينتظرون آخر الزمان وظهور عيسى ﷺ. وفي مثل هذا الطرف أبدى القديس بولس رؤيته الثورية بأن سلطنة الله ليست السلطنة على الأرض، وقدّم تفسيراً

باطنياً لها، ينطبق على عيسى المسيح ﷺ بذاته، وفتح بذلك أفقاً جديداً في الفكر المسيحي.

وقد رأى القديس بولس في عيسى ﷺ تجلياً لله، وفي تحمُّله البأس الذي أصاب الإنسان وصلبه فيضاً من الله، يكفل به للإنسان العفو عن الذنوب والحياة الخالدة لدى المسيح. أما شرط تحقق ذلك للإنسان فهو انتمائه للكنيسة، وإيمانه بالمسيحية. وفي هذا الإطار يتجلى لطف الله كتدخلٍ رحيمٍ سخيٍّ لخلاص الإنسان ونجاته من الذنوب، والذي وجد ظهوره في حياة المسيح وتعاليمه وصلبه وعروجه. فيكتب القديس بولس في رسالته للروم: «فلا حكم بعد الآن على الذين هم في المسيح يسوع؛ لأنَّ شريعة الروح الذي يهبنا الحياة في المسيح يسوع حررتك من شريعة الخطيئة والموت. وما عجزت عنه هذه الشريعة؛ لأن الجسد أضعفها، حَقَّقَه اللهُ حين أرسل ابنه في جسدٍ يشبه جسدنا الخاطيء؛ كَفَّارَةً لِلخَطِيئَةِ، فحكم على الخطيئة في الجسد ليتمَّ ما تتطلبه منا أحكام الشريعة، نحن السالكون سبيل الروح، لا سبيل الجسد. فالذين يسلكون سبيل الجسد يهتمون بأمور الجسد، والذين يسلكون سبيل الروح يهتمون بأمور الروح. والاهتمام بالجسد موتٌ، وأما الاهتمام بالروح فحياةٌ وسلام؛ لأنَّ الاهتمام بالجسد تمرُّدٌ على الله، فهو لا يخضع لشريعة الله، ولا يقدر أن يخضع لها. والذين يسلكون سبيل الجسد لا يمكنهم أن يرضوا الله؛ أما أنتم فلا تسلكون سبيل الجسد، بل سبيل الروح؛ لأن روح الله يسكن فيكم. ومن لا يكون له روح المسيح فما هو من المسيح. وإذا كان المسيح فيكم، وأجسادكم ستموت؛ بسبب الخطيئة، فالروح حياةٌ لكم؛ لأنَّ الله برَّرَكم»^(١).

«فهم كلُّهم خطئوا وحرَموا مجد الله؛ ولكنَّ الله برَّرهم مجاناً بنعمته بالمسيح يسوع، الذي افتداهم»^(٢).

«وبه دخلنا بالإيمان إلى هذه النعمة، التي نقيم فيها، ونفتخر؛ على رجاء المشاركة في مجد الله»^(٣).

بناءً على ما ورد يرى القديس بولس اللطف فعل الله الرحيم في حق الإنسان؛ لتخليصه من الإثم والموت، وحياة الخلد والفلاح الأبدي للإنسان مرهونٌ به. كما أن

هذا الفعل يتحقق للجميع، وأعظم تجليه مصير المسيح وقدره. فالإنسان المحروم من هذا اللطف يبقى أسيراً للإثم والفناء، ويُحرَم من مجد الله وعظمته.

وجديرٌ بالذكر هنا أنّ تأكيد القديس بولس على الإيمان هو ردة فعلٍ على التظاهر بالقدسية والمراء الذي كانت تمارسه الفرق اليهودية المعاصرة له، وخاصة جماعة pharisæus، العدوّة اللدودة للمسيحيين. ففي حين كانوا يعدّون الامتثال الآلي لظاهر الشريعة برهاناً على الفلاح، ولم يتوانوا عن إيذاء وتعذيب أيّ مسيحيٍّ بحجة مخالفة بعض ظواهر الشرع، أعطى القديس بولس للشرع المرتبة الثانية بعد الإيمان، وأفشى ببطلان الوقوف عند الشرع. وقد فسّر ذلك أحياناً بمناهضة الشريعة وإلغائها. ومن هنا نشأت الباطنية، وهو الدافع وراء الاهتمام الفائق الذي أولاه القديس بولس للإيمان في موضوع الفلاح في منظومته الفكرية. ويمكننا رؤية جذور نظريته في الفصل السادس من الرسالة أنفة الذكر: «فإذا كنّا أتحدنا به في موتٍ يشبه موته فكذلك نتحد به في قيامته. ونحن نعلم أن الإنسان القديم فينا صُلب مع المسيح؛ حتى يزول سلطان الخطيئة في جسدنا، فلا نبقى عبيداً للخطيئة؛ لأنّ الذي مات تحرّراً من الخطيئة. فإذا كنّا متنا مع المسيح فنحن نؤمن بأننا سنحيا معه. ونعلم أن المسيح بعدما أقامه الله من بين الأموات لن يموت ثانية، ولن يكون للموت سلطانٌ عليه؛ لأنه بموته مات عن الخطيئة مرّةً واحدة، وفي حياته يحيا لله. فاحسبوا أنتم أيضاً أنكم أموات عن الخطيئة، أحيا لله في المسيح يسوع ربّنا. فلا تدعوا الخطيئة تسود جسدكم الفاني، فتنقادوا لشهواته، ولا تجعلوا من أعضائكم سلاحاً للشرّ في سبيل الخطيئة، بل كونوا لله أحياء قاموا من بين الأموات، واجعلوا من أعضائكم سلاحاً للخير في سبيل الله، فلا يكون للخطيئة سلطانٌ عليكم بعد الآن. فما أنتم في حكم الشريعة، بل في حكم نعمة الله»^(٤).

وقد أظهر توجه القديس بولس الباطني، ورفضه التوقّف والجمود عند ظواهر الشريعة، نظراً جديداً لمفهوم لطف الله لديه. فلم يعدّ لطف الله إقرار الشريعة لتكامل الإنسان، بل أصبح أعمق وأسمى وأكثر قرباً؛ فقد تجسّد لطف الله في حدّث تاريخيٍّ؛ ليتيح فلاح البشرية تكوينياً، ويجذب إليه قلوب المؤمنين؛ إذ إن لطف الله

مرتبطاً بوحيه، لكن في إطار مفهوم الوحي الخاص الذي يرسمه الكلام المسيحي، أي تجسد ابن الله في جسم إنسان، وهو حدثٌ حقيقي، لكن لا يمثل قيمةً كبرى كخطابٍ يحمل التكاليف الشرعية والأخلاقية. فاللطف تدخل في مجرى التكوين، يرتقي بالإنسان إلى الكمال والفلاح بوصالٍ روحي ومعنوي.

ويمكننا رؤية أول تحول في فكرة اللطف لدى القديس أغسطينوس. ولتبيين نظره من الضروري إلقاء نظرة على منطلقاته التاريخية، حيث يذكر المؤرخون المسيحيون ظهور تيارين دينيين بعد القرن الثاني:

الأول: تيار الكنيسة الشرقية المتأثرة بأفكار الإسكندرية، والتي أسست للروحانية والرهبنة المبتنية على العرفان، والمولعة بنشأة إنسان جديد يكون هيكلًا لروح الله. وقد اتخذ أتباع هذا التيار الزهد والعرفان، أي العبادة أو التأمل، سبيلًا لا لنيل الكرامات والقيام بالأمر الخارقة فحسب، بل لاستكمال رؤية عرفانية تدعم الإيمان بالذات الإلهية. وقد اعتقد أتباع هذا المذهب بإمكانية نيل الكمال الذي ناله عيسى المسيح ﷺ؛ بالامتثال له، وأوصوا بذلك.

الثاني: تيار الكنيسة الغربية المتأثرة بتعاليم القديس أغسطينوس، وكانت تعتقد بأن الله وراء حفظ العالم وترميم ما دُمّر منه، وإحياء الإنسان الذي أسقطته الذنوب والخطايا. وكانت واثقة من استخفاف متكلمي الشرق بالآثار المدمرة للإثم الأول، وعدم اكتراثهم بميول الإنسان إلى الشرور.

فمن وجهة نظر القديس أغسطينوس الإنسان مختار؛ أي يمكنه ترجيح الفعل أو الترك في كل فعلٍ إرادي. لكن الإثم الأول قيد إرادة الإنسان الحرّة، ولا نجاة للإنسان منه إلا بلطف الله. ففي هذه المنظومة الفكرية لطف الله ضلعٌ من مثلث الإرادة والشر.

ومن هذه النظرة اللطف نشأ تدريجياً مفهوماً جديداً عن اللطف كعنصرٍ تشكل من وعد الله وقدرته، يلعب دور الوسيط في حياة الإنسان؛ إذ يجد القديس أغسطينوس اللطف كقوة تفتح بصيرة الإنسان على الحقيقة، وتدفعه إلى تغليب إرادته على ميّله للشر.

أما التفسير الثالث من اللطف فقد جاء به حكيم القرون الوسطى توما الأكويني. ويأتي هذا التفسير متناسباً مع منظومته الفلسفية التي أنشأها لإيجاد تناغمٍ وتوافق بين الكتاب المقدس وحكمة أرسطو، والاستدلال على الإيمان المسيحي وإثباته بالبراهين.

وسوف نأتي بملخص عن آرائه في موضوع اللطف من مؤلفه الذي دونه تحت هذا العنوان. لكن من المفيد هنا الالتفات إلى أن مساعي توما الأكويني تصبّ باتجاه عقلنة الفهم الديني من اللطف، بحيث يتناغم مع أسس الحكمة. فهو يجد اللطف قوةً إلهية، ينال الإنسان بها المعارف التي تفوق إدراك البشر وفهمه، وتحقق له فعل الخير الذي يسمو على فطرته وطبيعته، خلافاً لأغسطينوس الذي كان يعتقد بأن اللطف وسيلةٌ لتحقيق مطلق المعرفة، والإتيان بمطلق فعل الخير.

وقد تابع المتكلمون المسيحيون في القرون الوسطى المواضيع المتعلقة باللطف باندفاعٍ وشغف. فقد طرحت استفهامات عدة حول القوة الإلهية التي تؤثر على الإنسان وتأخذ به إلى الخلاص والفلاح، كالعلاقة بين اختيار الإنسان وإرادته الحرة وهذه القوة. وقد تمّ النظر إليها كعقيدة مستعصية في ظلّ تأثير العلوم التجريبية، التي تناولتها كقوى ميكانيكية قاهرة. كما أن نسبة الإنسان المحدود إلى الله الأبدى السرمدى في كلّ موضعٍ من مواضع اللطف كانت بحدّ ذاتها عقدةً، وقد أدّى كلّ ذلك إلى ظهور عدّة نظريات في الكلام المسيحي؛ للخروج من المأزق التي تولده تلك الإبهامات. فعلى سبيل المثال تمّ تعريف اللطف على أنه فعلُ الله المتناهي، وكلّ إنسان يتفاعل معه حسب حالاته الروحية والنفسية الخاصة. وقد برزت مذاهب عدة تقدّم الإجابة عن التساؤلات وحلولاً للعقد في هذا الموضوع.

وقد تمسّك الكلام المسيحي، بكافة توجّهاته ومذاهبه، بتفسير اللطف كـ «قوة إلهية وما وراء طبيعية»، حتّى القرن الثامن عشر، على الرغم من عدم توفر المعرفة الصحيحة بماهيتها. ومع بزوغ عصر التنوير، وظهور العقلانية والإيمان بقدرات الإنسان، هُجر تفسير «القوة الإلهية»، وعُدّ الإنسان طيباً محبباً للخير بالفطرة، وتمّ إرجاع ما يصدر عنه من شرور إلى فساد التربية الاجتماعية.

وقد أدت الأنثروبولوجيا الحديثة، في خضمّ التحولات النظرية في عصر التنوير، إلى ثورة في تفسير اللطف. وبناءً عليه، صلاح الإنسان وفلاحه بعقله وإرادته، وما التاريخ إلا حكاية حضارات نشأت من عقل الإنسان، والدين مظهرٌ من مظاهره. فلطف الله هو عقل الإنسان وإرادته. ولا خلاف في أنّ الله هو مَنْ يهدي الإنسان ويأخذ بيده إلى الفلاح، لكنّ ليس بقوى تفوق الإنسان وتمنعه من الرُّل، أو تهديه إلى خيرٍ أعظم. كما يعتقد القديس أغسطينوس؛ إذ لا خير يفوق تكافؤ الإنسان وحمولته، وهداية الله للإنسان تتمّ بما أودعه فيه من عقلٍ. ففعل الله يتحقّق داخل كيان الإنسان.

وقد ظهرت رؤية جديدة حول اللطف تحت إيقاع الفلسفة المثالية، كفلسفة هيغل، في القرنين التاسع عشر والعشرين، جعلت منه حقيقةً منفردة مهيمنة، يطلق عليها، حسب المقام: البصيرة، الاختيار، الروح، أو الحقيقة. فالعالم مجرى تتحقّق فيه مطلق المعرفة، واللطف هو الحضور العيني للمطلق من منظورٍ خاص. لذلك تمّ استبعاد التفريق بين اللاهوت والناسوت، والسماوي والأرضي، إلى الأبد. فبناءً على هذه الرؤية لطف الله ليس عنصراً معنوياً أو قوّة روحية خارج كينونة الإنسان، كما أنه ليس بُعداً من وجوده أو هويته، بل هو الحضور العيني للمطلق في الوجود اللامتاهي.

أما الرؤية المتأخّرة للمتكلّمين المعاصرين، أمثال: پول تيليش، وكارل راهنر، وبيير تيلهارد، فتحمل صبغة عالم الفكر المعاصر، من أنثروبولوجية وجودية، وتاريخية. ففي الصورة التي يرسمونها عن اللطف استبدلوا فعل الله وتأثيره وتدخّله بـ «أفق المعرفة» لدى الإنسان، كما لو أنّ هذا التدخّل يتحقّق عبر تسيير الوجود باتجاه رسمه البارئ من قبل، وقضاه وقدّره لنفسه.

بذلك يصبح اللطف ماهيةً سارية في صلب العالم. فقد اعتقد پول تيليش بأن مصدر التحوّل في الأحياء والأخلاق ليس كامناً في الجينات، وإنّما يتحقّق بوازع من لطف الله؛ أي ماهية اللطف ليست غيبيةً أو خارج حدود الحياة المحسوسة والملموسة والحقيقية للإنسان. فاللطف حضور الله في ميدان معرفة الإنسان وأفق تطوّر التاريخ، ولذلك ينبغي استبدال صورة القوّة السماوية التي تأسر قلب الإنسان وتدفعه لفعل الخير

عن هذا المفهوم بصورة أكثر إنسانية، وأقرب إلى النفس، ترسم الحضور الصبور المنير، والمحفز للإله المتعالى المنجى، الذي له حضورٌ فعّالٌ في آلام الحياة وأمجادها^(٥).
بذلك يمكن القول بأن مفهوم اللطف مرّ بخمسة مراحل في تطوّره:

في المرحلة الأولى فسّر اللطف بتجلّي الله في عيسى المسيح وحياته وموته وبعثه. وإضافةً إلى تحقّقه كحدّث تاريخي، يحمل أهميّة ومعنى وقيمة عليا، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الإنسان، وله بالغ الأثر فيها؛ إذ ينجّي الإنسان من الموت الذي هو عاقبة الإثم، ويأخذه إلى حياة الخلد والصلاح.

في المرحلة الثانية ظهر اللطف كـ «قوّة إلهية من ما وراء الطبيعة»، وهي منبع المعرفة والهداية وكلّ خير في الحياة. وبناءً عليه يواكب لطف الله الإنسان في كلّ خطوة من حياته، وكلّ الخير عائداً إليه.

في المرحلة الثالثة؛ حيث ساد التوجّه إلى العقل، وفي مسعى لإيجاد مقبوليّة عقلية للمفاهيم الدينية، تمّت إعادة تبين تأثير اللطف (الذي ما زال قوّة خارقة للطبيعة) وتحديد مجاله. فأنيطت به معرفة المفاهيم التي تفوق قدرة العقل العادي في إدراكه للأمور الطبيعية اليومية، ونُسبت إليه الهداية، وصولاً إلى حياة الخلد والصلاح الأخرى، وأخرجت باقي الأدوار من دائرة اللطف.

وفي المرحلة الرابعة تمّ خلع صفة «القوّة الخارقة» من اللطف، وتحدّدت ماهيته في خلق الإرادة والعقل، بما أوحاه الفضاء الفكري متأثراً بالمذاهب العقلية والإنسانية. وقد دبّت الحياة مجدداً في مفهوم اللطف في المرحلة الخامسة، بفضل الأنطولوجيا التاريخية، والأنثروبولوجيا الإنسانية، لكنّه لم يستعدّ صفة ما وراء الطبيعة، وأصبح عنصراً معنوياً في منظومة تفسير العالم المادّي الحقيقي.

٢. اللطف عند توما الأكويني —

قدّم الفيلسوف والمتكلّم الحاذق في القرون الوسطى، توما الأكويني، بحثاً متكاملاً عن اللطف في رسالة بعنوان: «مقال في باب اللطف»، في ستّة فصول. وقد تبع توما الأكويني مذهب أرسطو، وتأثّر بالمدرسة المشائية لابن سينا، ووضع جلّ اهتمامه

في عقلنة الإيمان المسيحي، وتقريب الدين والحكمة. لكن اعتقاده بأسس فلسفة أرسطو ونظرية الأخلاط عقد أمر تفسير نصوص الكتاب المقدس، وتبرير بعض المعتقدات المسيحية. ويبرز ذلك جلياً في مواضع من الرسالة المتقدمة. وقد أبدى توما الأكويني مهارةً فذة في تلفيق هذه المعتقدات مع أسس الحكمة، والبرهنة على النصوص والسنن من منطلق الآراء الفلسفية. أما في موضوع اللطف فيتفنن في إيجاد التقريب والتناغم بين نظرية الأخلاط والإيمان بلطف الله كقوة خارقة ومؤثرة في حياة الإنسان، كما يذهب إليه الاعتقاد المسيحي وسننه.

وتتضمن الرسالة، آفة الذكر، ستة فصول: يبحث الفصل الأول الحاجة إلى لطف الله في عشرة أبواب؛ ويحلل الفصل الثاني ماهية اللطف في أربعة أبواب؛ ويأتي الفصل الثالث بشرح لأقسام اللطف في خمسة أبواب؛ ويتناول الفصل الرابع أسباب اللطف، والشروط اللازمة لتحقيقه، في خمسة أبواب؛ كما يبين الفصل الخامس آثار اللطف في عشرة أبواب؛ ويناقش الفصل الأخير المواضيع التي تطرح نفسها إلى جانب موضوع اللطف، كاستحقاق العباد.

ونتطرق هنا إلى أجزاء من هذه الرسالة، تقترب في مضمونها مما ورد في باب اللطف في الكلام الإسلامي.

سبب الحاجة إلى لطف الله —

كما أشرنا سابقاً يصبّ توما الأكويني جلّ اهتمامه في هذه الرسالة للتقريب بين المعتقدات المسيحية والأسس العقلية لفلسفة أرسطو، والتوفيق بينهما. ولذلك يمكن القول بأن الموضوع الأساس لهذه الرسالة هو تقديم تفسير جديد للمعتقدات المسيحية. فنجده يسرد آراء ونصوصاً من آباء الكنيسة والكتاب المقدس في ما طرح من مواضيع، في الفصل الأول، ثمّ يقدم براهين في تبريرها أو رفضها في إطار طرح الردّ أو الإشكالية من وجهة نظر علم الكلام، ومن ثمّ يأتي برأيه، الذي غالباً ما يجسّد تفسيراً جديداً للموضوع المطروح.

هناك عشرة مواضيع ذات صلة بموضوع الحاجة إلى اللطف:

أولها: هل يؤثر اللطف على قدرة الإنسان في معرفة الحقيقة؟ بمعنى أن يعجز عن فهم الحقائق ومعرفتها من حُرْم من اللطف؟

وقد رُوِيَ آراء مختلفة عن أرسطو وشواهد من الكتاب المقدس حول هذا الموضوع. فمن ناحية تُذكر ثلاثة أدلة عقلية وشبه عقلية في تأييد عدم إمكان معرفة أي حقيقة من دون اللطف؛ ومن ناحية أخرى يُقام دليل على إمكانه. فيقوم توما الأكويني بإيجاد صيغة تجمع تلك الآراء، ويأتي بنظرية تطابق حكمة أرسطو، وفيها من المجال للإيفاء بموضوع لطف الله، كما تستقيم فيها نظرية الأخلاط.

وملخص نظريته في هذا الباب أن المعرفة تتحقق بعملية عقلية. وكل فعل في العالم ينتهي في سلسلة العلة إلى الفاعل والباعث الأول. إذن، لا بد من تدخل الله في العملية العقلية، بمعنى أنه لا يمكن نيل أي معرفة دون تدخل (لطف) الله. كما أن كافة الصور التي تتجسد فيها المادة هبة من واهب الصور. ولذلك كل كمال تتصف به الصور يأتي من الله. مع ذلك، لكل صورة خصوصيتها التي لا تحتاج في إظهارها إلى تدخل الله المستقيم، عدا ما يخص الفعل والحركة. لذلك، بناءً على ما تقتضيه الخلقه يمكن للنفس التي تجسد هوية الإنسان تحقيق أمور، كمعرفة نطاق محدود من الأمور الطبيعية. فلا يمكن القول: إن النفس غير قادرة على نيل أي معرفة بمفردها. وبالطبع لا تتمكن النفس من معرفة أمور ما وراء الطبيعة بمفردها؛ إذ تتطلب معرفة كهذه إمداداً من الخارج، كقوة الإيمان أو الوحي. فيأتي اللطف كقوة داعمة للعقل، ويمكنه من تحصيل المعرفة بهذه الأمور.

ويتجلى دور النفس الناطقة لدى أرسطو في تحصيل المعرفة، وهو الأثر المفترض لهذه الصورة، ويتم الإقرار به. كما يتم تبرير نصوص الكتاب المقدس وما صدر عن آباء الكنيسة في عدم حصول أي معرفة دون لطف الله. وهو ما ينقض نظام العلية ظاهرياً. بحاجة النفس في حركتها وفعلها إلى المحرك والباعث الأول.

أما السؤال الثاني: هل اللطف الله يد في إرادة الإنسان وفعله الخير؟ فتأتي الآراء فيه متناقضة، ويتم تقديم تبريرات لكل منها؛ إذ يُستدل من ناحية على إرادة الإنسان المستقلة في اختيار الخير أو الشر والقيام به، بتسلطه عما هو في

نطاق قدرته. وإرادته تقع في هذا النطاق. كذلك يسود الاعتقاد بأن الإنسان أكثر قدرة على فعل ما يؤاتي طبعه، خلافاً لما ينفر منه. وقد صرّح آباء الكنيسة بأن طبع الإنسان ينفر من الإثم (ويقدّم توما الأكويني شرحاً وافياً لهذا الأمر بناءً على أسس أرسطو). لكن على الرغم من ذلك يمكن للإنسان ارتكاب الإثم مستقلاً دون وازع، فمن باب أولى تثبت قدرته على فعل الخير.

وفي المقابل يصرّح الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة، ومنهم: القديس أغسطينوس، بأن الإنسان لا يمكنه إرادة الخير أو فعله دون لطف من الله. فكما يعتقد القديس أغسطينوس قد كبّل الإثم الأوّل الإنسان إلى حدّ لا يمكنه إطلاق إرادته الحرّة، والتفوّق على ميّله إلى الشرّ، دون تدخل من الله.

وللخروج من هذا التعارض يلجأ توما الأكويني إلى التفريق بين الإنسان بفطرته الأولى - أي قبل إتيانه الإثم - والإنسان الذي أسقطه الإثم، فكلّ منهما حكمه الخاص؛ إذ يعتقد توما الأكويني بأن آدم أبا البشر كان قادراً على إرادة الخير في إطار ما تقتضيه طبيعة الأمر، ولم يكن ذلك مرهوناً بلطف الله قبل إتيانه المعصية. فعلى سبيل المثال: كان قادراً على نيل الفضائل الاكتسابية بإرادته المستقلة، لكنه عجز عن نيل ما هو أسمى من ذلك، كاكْتساب الفضائل التي يختصّ بها الله، ويهبها لمن يشاء من عباده، فهي أسمى من نفسه. فالإنسان بعد المعصية كالمريض، لا يمكنه إظهار قواه الطبيعية دون دعم الدواء ومساعدته. لكن حاجة هذا الإنسان إلى لطف الله حدودٌ، وهو ليس كما يظنّ القديس أغسطينوس عاجزاً عن إرادة أيّ فعل خير، فقد يمكنه القيام بأفعال الخير العادية، كالزراعة وإعمار الدنيا، دون اللطف. فبهذه النظرة لا يمكن اعتبار الإنسان محتاجاً إلى اللطف مطلقاً.

ومن ناحية أخرى، وكما مرّت الإشارة سابقاً، يحتاج الإنسان إلى تدخل الله في كلتا الحالتين، من حيث الفعل والحركة التي تعود في منشئها إلى المحرّك الأول. وهنا يلفت توما الأكويني الأنظار إلى أن إنسان اليوم وآدم أبا البشر مشتركان في الذاتيات. فالجميع من نوع واحد، وكلّ ما كان يُتوقّع صدوره من آدم كإنسان يُتوقّع من إنسان اليوم. وهنا تبرز إشكالية اجتماع إرادة الإنسان الحرّة وحاجته للطف الله. ويأتي ردّ

توما الأكويني جامعاً لكلا الجانبين؛ إذ يصرّح بأنّ آدم لم يكن غنياً عن تدخّل الله، كما أن حاجة الإنسان اليوم إلى تدخّل الله لإرادة الخير وفعله ليست مطلقةً. وقد ورد في جواب الدليل الأوّل شرح الجزء الأوّل من الموضوع، حيث إن مقدرة الإنسان على عدم اختيار الخير تعني مقدرته على اختيار فعلٍ أو تركه، أي يستطيع أن يختار بعقله. وبالطبع الاختيار العقلي يسبق إرادة الاختيار العقلي. فكلُّ إرادةٍ تسبقها إرادةٌ أخرى. ومن الواضح أن ذلك لا يمكنه الاستمرار إلى ما لا نهاية؛ إذ يستوجب ذلك التسلسل. فلا بُدَّ أن يتأثّر اختيار الإنسان الحرّ في مرحلةٍ ما بعاملٍ خارجي، وهنا يأتي تدخّل الله.

من ناحيةٍ أخرى إنسان اليوم يعاني من الوهن؛ بسبب الإثم، وهو كعليلٍ يمنعه المرض من القيام ببعض ما تتيح له قابليّاته. لذلك الإنسان بعد الإثم بحاجةٍ إلى تدخّل الله مرّتين، في حين كانت الحاجة واحدةً قبل الإثم.

أما الردّ على الدليل الثاني فيأتي بشرح حقيقة الإثم؛ إذ يعتقد توما الأكويني بأن «الخير» هو كلّ ما يوافق الطبع، والإثم هو خروجٌ عن هذا الانسجام. والاستدلال بأن الإنسان يمكنه المعصية مستقلاً إذن يمكنه فعل الخير باطل؛ حيث إن المخلوق محتاجٌ لخالقه في الوجود، وفي إتيانه الخير والشرّ.

الأمر الرابع هو تأثير اللطف على قدرة الإنسان للامتثال إلى الشريعة.

في هذا الموضوع أيضاً يأتي توما الأكويني بتفصيلٍ يجمع فيه بين نصوص الكتاب المقدّس المختلفة، فيعدّ الامتثال نوعين: امتثالاً مطلقاً في الأداء، وامتثالاً في الأداء بنية القربة. بناءً على المعنى الأوّل كان بمقدور آدم العمل بالشريعة قبل المعصية، وإلاّ لم تصدق عليه المعصية. أما بعد المعصية فلا يمكن للإنسان العمل بكافّة أوامر الشريعة دون الاستعانة بلطف الله؛ فقد أوهنّه الإثم. أما بناءً على المعنى الثاني فلا يمكن للإنسان الامتثال للشريعة دون الاستعانة بلطف الله في كافّة الأحوال (قبل الإثم وبعده). وكما يبدو أن الدليل عليه منقولٌ فحسب، وقد ابتدع توما الأكويني هذا المعنى للخروج من هذه الإشكالية العقلية، ويدافع عن قدرة الإنسان واستقلاله في ضربٍ من الامتثال.

الأمر الخامس هو تأثير لطف الله في نيل الإنسان السعادة الآخروية الخالدة. ويأتي تصريح توما الأكويني في هذا الخصوص أيضاً جامعاً لنصوص متعارضة ظاهرياً من الكتاب المقدس على أساس حكمة مدرسة أرسطو؛ إذ يعتقد بعدم إمكان نيل الإنسان السعادة الأبدية دون لطف الله؛ إذ لا علة يمكنها إيجاد معلول أشرف وأعظم منها. وبديهي أن السعادة الأبدية أشرف وأعظم من كافة أفعال الخير التي يقوم بها الإنسان في حياته، فلا يمكن أن تكون السعادة معلولة لتلك الأفعال.

الأمر السادس هو تأثير لطف الله في خلاص الإنسان من الإثم الحاصل. فيصنّف توما الأكويني الأضرار التي لحقتها الإثم بالإنسان في ثلاثة أنواع: **أولاً:** تلوث بالإثم؛ **ثانياً:** خُدشت فطرته النقية؛ **ثالثاً:** استحقّ عقاب الله. ولا يمكنه الخلاص من كل ذلك إلا إذا أسعفه لطف الله. فالتلوث بالإثم يمزق ستار هداية الله التي تلف الإنسان في كنف رحمة الله، ولا يمكن لأحد غير الله إصلاحها. ونظام الفطرة لدى الإنسان أيضاً من صنع الله، وحين يربكه الإثم لا يعيد له الاستقرار إلا توجّهه وانقطاعه إلى نبع الرحمة الأزلي. كما أن العفو عن العقاب الآخروي في يد الله الذي أغضبه الإثم.

الأمر الأخير الذي نذكره هنا هو تأثير لطف الله في التقوى والامتثال عن المعاصي، فهل للإنسان الإحجام عن الذنوب دون لطف الله؟ يؤكد القديس أغسطينوس على أن الظنّ بفلاح الإنسان باتباع الشرع دون الاستعانة بلطف الله خطأ فاحش، لا يستحقّ قائله حتى الاستماع. إذن بالشرع وحده لا يمكن للإنسان نيل الفلاح. ولا بُدّ من الاستعانة بلطف الله للإحجام عن الذنوب. لكن من ناحية أخرى إن لم يتمكن الإنسان من ترك الذنوب دون اللطف يستوجب ذلك أن لا تكون الذنوب ذنوباً؛ لأنها خارج دائرة اختيار البشر؛ وإن تحققت الذنوب بوجود لطف الله يصبح اللطف عبثاً، فلا يمكننا إلا أن نقبل بأن الإحجام عن الذنوب ممكن دون الاستعانة باللطف.

ويقول توما الأكويني شارحاً: إن حقيقة الإثم هي الانحراف عما تقتضيه الفطرة، فلا بُدّ من القول: إن الإنسان قبل المعصية ما كان بحاجة للطف الله لتجنّب

المعاصي، فقد كان يتصرّف بناءً على ما يقتضيه طبيعه. وبذلك يخرج من إشكالية كون الإثم إثماً. أما سبب الحاجة إلى اللطف فهو أن فطرة الإنسان وطبيعته تصاب بالهوان بعد الإثم، ويزيد ذلك من ميّله إلى الإثم. فكما قال آباء الكنيسة: إن لم يقلع الإثم من جذوره يجرّ الإنسان إلى مزيدٍ من الآثام. لذلك إصلاح الفطرة بحاجةٍ إلى اللطف، ولا يمكن الإحجام عن كافة الذنوب دون اللطف. مع ذلك لا يقرب الإنسان الآثم كافة الذنوب إلزاماً، فيمكنه اجتناب بعض من كبائر الآثام وصغائرها، لكن لا يمكنه الإحجام عن كافة الذنوب دون اللطف مطلقاً. وهنا يبرز دور العادة، التي تطرّق إليها أرسطو في بحثه عن الأخلاق.

وقد بحث توما الأكويني في الفصل الثاني من رسالته ماهية اللطف. فكما أشرنا سابقاً إن الاعتقاد السائد لدى المسيحيين المؤمنين عن اللطف، من عهد القديس أغسطينوس إلى عصر التنوير، أنه قوّة إلهية مستقلة عن الإنسان، مؤثرة فيه. وحيث يجد توما الأكويني نفسه مسؤولاً عن تقديم تبيين عقلائي لهذا الاعتقاد فلا بدّ له من البحث في ماهية اللطف.

الاستفهامان الأوّل والثاني في هذا الفصل هما: هل لطف الله يضيف إلى مَنْ يحلّ به شيئاً؟ وهل المضاف أمرٌ من أمور الكيف؟

تظهر ثلاثة معانٍ تمثلها كلمة Grace في الحوارات: العطف والحظوة، الهبة والعطاء من باب العطف، والإحساس الرائع الحادث لدى متلقّي الهبة والعطاء. وتأتي كلمة grateful من جذر Grace التي تعني الشكر؛ للدلالة على المعنى الثالث^(١). وكما يتضح، من حيث الظهور الخارجي، يتبع المعنى الثالث المعنى الثاني، الذي بدوّره يلي المعنى الأوّل.

وهناك فرقٌ بين لطف مخلوقٍ بمخلوقٍ ولطف الله بخلقه؛ ففي الأوّل صاحب اللطف جزءٌ من العلة؛ لأنّه يرى خيراً في متلقّي اللطف، ولذلك يلطف به. لكن في لطف الله بخلقه اللطف بحدّ ذاته دلالةٌ على ظهور الخير في متلقّي اللطف؛ إذ إنّ ذات البارئ هي ذروة الخير ونبعه، ولا يمكن تصوّر خيرٍ في المخلوق يفتقر إليه الخالق، ويكون وازعاً لإبداء اللطف. وأبرز مثالٍ على ذلك هو قضاء الله وقدره، حيث قدر مصير البشر

من قبل. وجليُّ أن القدرَ الحسنَ ليس نتيجةً لعمل الإنسان؛ لأنه لم يُخلَق بعد. لطف الخالق بالمخلوق أيضاً على صنفين: لطفٍ عامٍّ، ويشمل كافة المخلوقات، وهو عطف الله ورحمته، وبهما تمَّ الخلق، وهذا المعنى خارجٌ عن البحث؛ أما الآخر فهو اللطف الخاصُّ، أي الحظوة والعناية التي يؤتيها الله للإنسان، وبها يرتقي به من حدود الطبيعة، ويعشيه بجلاله. الله جلٌّ وعلا ذروة الخير ومنتهاه، ولطفه الخاصُّ بالإنسان هو أنه يريد هذه الذروة، أي ذاته المقدَّسة، للإنسان.

بهذا المعنى اللطف، حتَّى بمعناه الأوَّل، حين يصدر من الله في حقِّ الإنسان يضيف شيئاً إلى الإنسان؛ لأنه يستتبع خيراً له. أمّا عن ماهيته فهناك تصوُّران: الأوَّل: إنه أثرٌ يُحدثه الله في روح الإنسان كـمحرِّكٍ أوَّلٍ يجعله ميالاً للخير؛ والثاني: إنه صور أو قابليات في الروح، تذللُّ للروح سبيلها إلى ذروة الخير.

اللفظ في قالب الأثر والحركة لا يندرج في إطار الكَيْف؛ إذ يعرفُ أرسطو الحركة على أنها «فعل» المحرِّك في المتحرِّك. أما الصور والقابليات التي تنشأ في النفس، وتحفِّز الإنسان إلى الخير، فيمكنها أن تقع في دائرة الكَيْف. وبذلك يمكن الخروج بهذه الصورة عن اللطف: حقيقةً تبدأ بذات الحقِّ، وتنتهي بروح الخلق، وهي جوهريةٌ في ذات الحقِّ، عَرْضيةٌ في روح الخلق؛ إذ إنه في ذات الحقِّ الخيرُ المطلق في كماله، وبما أنّ الإنسان يتخلَّق به لا يصل إلى كماله، ويجده في نفسه أدنى من مستوى الكمال^(٧).

في البابين الأخيرين من هذا الفصل وردت بحوث كلامية جزئية عن ماهية اللطف، مفادها الاستفهام عن ماهية اللطف، وهل هي ذات الفضيلة؟ وهل متلقّي اللطف هو النفس بذاتها أم إحدى قواها؟

يخلص توما الأكويني، بعد استعراض آراء مختلفة لأباء الكنيسة، إلى أن الفضيلة نوعان: فضيلةٌ اكتسابية؛ وفضيلةٌ موهوبة. كما ينقل تعريف أرسطو للفضيلة، ويطلق عليها عنوان: «جعل كلِّ شيءٍ سوياً بشكله الكامل». ويوضِّح أن «الكامل» يعني مطابقته لمقتضى الطبع، ويستتج وجود طبيعة مفترضة تسبق كلَّ ما يمكن تصوُّره من فضائل. لذلك في الفضائل المكتسبة، التي تحصل بفعل الإنسان،

الطبيعة المفترضة جزءاً منه، لكن في الفضائل الموهوبة، التي تسمو على طبيعة الإنسان، يفترض تدخُّل الذات الإلهية. وبناءً على ذلك كما أن الفضائل المكتسبة ليست عقلاً لا تكون الفضائل الموهوبة لطفاً.

ومن المفيد هنا الإشارة إلى أن مصطلح الفضيلة (virtue) يختلف في منظومة الكلام المسيحي عن المصطلح الإسلامي. كما يمكننا أن نلمس من فحوى كلام توما الأكويني أنه يرى الفضيلة كقوّة تدفع بالإنسان إلى فعل الخير أمراً كـ «الملكة» لدى الإنسان، وذلك يفوق ما يحمله هذا المصطلح في الأخلاق الإسلامية. وقد ورد مصطلح الفضيلة في معانٍ أخرى، دلّ فيها على الصفة الحسنّة والخلق المرتضى، كما هو حال مصطلح الفضائل الثلاثة، أي: الإيمان، والأمل، والبر^(٨).

ومع دخول «القوّة» في صورة اللطف يتساءل توما الأكويني: هل القوّة التي تسمّى لطفاً هي ذات القوة التي تُعدّ فضيلةً؟ فعلى ما يبدو إن صرفنا النظر عن تصوّر اللطف كـ «قوّة»، واعتبرنا الفضيلة هي الصفات الحسنّة أو الحسن بذاته، لا يبقى محلّ لهذا السؤال.

وفي خصوص الاستفهام عن موضوع اللطف: هل هو النفس أو إحدى قواها؟ يقول توما الأكويني: إن ذلك يعود إلى الردّ المختار على التساؤل الماضي. فإن اعتبرنا اللطف ذات الفضيلة فلا يكون موضوعه النفس، بل قواها؛ وإن اعتبرنا موضع اللطف من الفضيلة كموضع العقل منها فلا بُدّ أن تكون النفس موضوع اللطف. ويأتي توما الأكويني بتبريرات عقلية للإيمان المسيحي قائلاً: كما أن اللطف يسبق الفضيلة موضوعه أيضاً يسبق موضوعها (قوى النفس). لذلك، كما يشارك الإنسان بعقله في معرفة الله، مستعيناً بالإيمان. وكأن المعرفة التي ينالها مشاركة في بحر علم الباري جلّ وعلا، ويساهم في حبّ الله بإرادته، مستعيناً بالعمل الصالح. يُراد بالعمل الصالح هنا الإنفاق ومساعدة الآخرين (charity)، التي تأتي بوازع من حبّ النظراء في الخلق، وتمّ اعتبار هذا الحبّ كجزء من حبّ الله الأزلي والأبدي لخلقه، له سهم من ذات الله بروحه، بضرب من التشابه، ومن خلال إعادة خلق خاصة^(٩).

بناءً على نظريات توما الأكويني السابقة، إن أردنا بياناً ذا طابع فلسفي عن

الموضوع يمكننا القول بأن اللطف يصدر عن الله، وهو جوهر في ذات الله. وبما أن البشر يتلقونه يفقد من خلوصه، ويتحول إلى كيف. أما موضوع هذا الكيف فهو النفس بذاتها. حين يتحقق اللطف تتم إعادة خلق لا نعرف حقيقتها، لكن ما يظهر عنها أن الإنسان الأرضي يصبح سهيماً في وجود الله المتعالي، من حيث إنه يتمتع باللطف كذات البارئ، لكن اللطف لدى الإنسان في مرتبة الحلول، ولدى الله عين ذاته.

علة اللطف

يختص الفصل الرابع من رسالة توما الأكويني ببحث علة اللطف. وقد تناول خمسة مواضيع:

أولها: هل العلة الفاعلية في اللطف تنحصر بالله تعالى أو يمكن للمخلوقات أن تكون فاعلة اللطف أيضاً؟

ففي الكتاب المقدس نصوص يدلّ ظاهرها على أن الملائكة وعيسى المسيح عليه السلام والعبادات يمكنها أن تكون مصدر اللطف. وقد حصر توما الأكويني فعل اللطف بالله، بناءً على الأساس الذي تبناه لماهية اللطف. ففاعل اللطف الوحيد في رأيه هو الله، وباقي الظواهر ينبغي أخذها بالتأويل؛ إذ يعني اللطف نوعاً من مشاركة البشر في ذات الله، وحقيقته انتساب بين الله والبشر، لا يمكن لأي مخلوق أن يكون فاعلها، فالفاعل أقوى من المعلول دائماً، وليس هناك ما هو أقوى من ذات الله. أما ذكر الكتاب المقدس عيسى المسيح عليه السلام كعلة للطف بالإنسان فلا يقصد به المسيح كبشر، بل يأتي به في إطار اتحاد المسيح بالله، وبذلك يمكنه أن يكون علة للطف.

أما العبادات فما هي إلا وسائل يتدخل بها الله في مصير البشر، والدور الأساس في تطهير الإنسان يقوم به روح القدس الذي يجعل هذه الوسائل ذات أثر. كما يؤكد الكتاب المقدس على أنه من غير الممكن الدخول إلى ملكوت الله دون روح القدس ^(١٠).

أمّا عن اعتقاد آباء الكنيسة بقدرّة الملائكة على تطهير الإنسان وما دونه من ملائكة فيقول توما الأكويني: إن هذا التطهير لا يعني التدخّل التكويني للوصول إلى الفلاح، بل يُراد به إبلاغها الأوامر اللازمة. وبذلك يختصّ التدخّل لإيصال الإنسان إلى الفلاح باللّه وحده.

الموضوع الثاني هو: هل يشترط في تلقي لطف الله أن يكون الفرد مؤهلاً بأعماله الإرادية؟

ويرى توما الأكويني في مقام الردّ نوعين من اللطف: اللطف الذي يكون هبةً من الله، يؤتيها مَنْ يشاء من عباده؛ ولطف يُراد به المساندة والتوفيق من الله، يحثّ به إرادة الإنسان لفعل الخير.

فبالمعنى الأوّل ينبغي أن يسبق تلقي اللطف تحقّق الأهلية لدى الإنسان، عبر القيام بأفعال إرادية خاصة؛ لأنّ «الصورة لا تتحقّق إلا في المادّة المؤهّلة لها»^(١١). أمّا اللطف بالمعنى الثاني فلا يسبقه أيّ فعل إرادي للإنسان، بل هو السابق لأيّ فعل.

وهناك إشكالات تردّ على هذا الرأي، أهمّها: الفاعل قادرٌ مطلق، ويمكنه إحداث صورة دون مادّة، وإلا لا يكون قادراً مطلقاً. إذن تحقّق اللطف ممكنٌ دون أهليّة واستعداد سابقين.

ويردّ توما الأكويني على هذا الإشكال قائلاً: إن القادر المطلق ليس بحاجة إلى مادّة أوجدها فاعلٌ آخر لإحداث الصورة. لكن لا مانع من أن يكون إحداث صورة ما منوطاً بخلق مادّة مناسبة سابقة له.

بعد أن عرفنا الله علّة فاعلية متفرّدة في اللطف، ووجدنا أن تحقّق نوع من اللطف منوطٌ بتحقيق الاستعداد والأهلية في المتلقي، يطرح السؤال: هل يصبح اللطف لازماً إن تحقّقت المؤهّلات؟ ويأتي توما الأكويني بالجواب في الباب الثالث.

بناءً على الأسس التي تمّ تبينها في البحث السابق الأهلية والاستعداد لتلقي اللطف يتحقّق عبر أفعال إرادية خاصة، تأتي بدورها نتيجة للطف اللّه الذي حثّ إرادة فعل الخير. لذلك يمكننا اعتبار تحقّق الاستعداد من حيثيتين: الأولى: إن إرادة الإنسان

تعلقت بفعل، وقد تمّ ذلك الفعل، وتحقق الاستعداد لتلقي لطف الله، وما من ضرورة تستدعي مزيداً من لطف الله للإنسان. فكما ذكرنا تتحصر العلة الفاعلة في اللطف بالله وحده، ولا يمكن لمخلوق إجباره للقيام بفعل ما. لكن من حيث إن هذا الاستعداد هو معلول لطفه، وفعل الله علة تحققه، ما من مانع أن يكون هذا الفعل علة لفعل آخر، وبذلك لا يبقى محلّ للحديث عن إجبار الله. ونضيف هنا: إن إرادة الله لا تتأخّر عن المراد؛ فإن كانت إرادة الله فلاح الإنسان، وقام الإنسان بفعله الإرادي، مستعيناً بلطف الله، يصح المراد، أي اللطف الآخر، ضرورياً. ومن البديهي أن هذه الضرورة لا يتمّ تحميلها على الله من الخارج.

أما الجزء الآخران من هذا الفصل فيتناولان الأبحاث الجانبية: هل يمكن أن يكون اللطف لشخص أكثر منه لآخر؟ وهل يعرف الإنسان أن اللطف قد شمله؟ وبما أن هذه الأبحاث ليست أساسية في هذا الموضوع لا يتمّ التطرّق إليها. يختصّ الفصل الخامس بموضوع إصلاح المذنبين، تحت عنوان: آثار اللطف. وفي هذا الفصل أيضاً يسعى توما الأكويني إلى الإتيان بتبريرات فلسفية لآراء آباء الكنيسة ونصوص الكتاب المقدّس في هذا المجال.

«إصلاح المذنبين»^(١٢) من المفاهيم الأساسية في الديانة المسيحية، ويطلق عليها توما الأكويني justification، أي الخلاص من وزر الإثم وسوء العاقبة، وغفران الذنب. وقد جاء بهذا المصطلح من جذر justice، بمعنى العدل، وعرفه بأنه وضع الشيء في محله. ويبيّن أثر اللطف في إصلاح المذنبين بقوله: يقتضي العدل أن تتنظم القوى داخل الإنسان على نحو تتبع القوى السفلية القوى الشريفة، وتتبع أشرف القوى الله جلّ وعلا. والإثم هو تخطي هذا النظام. أمّا إصلاح المذنب فيكون بإعادة هذا النظام سوياً. إذن ثمرة لطف الله للمذنبين هي تحريرهم من آثار الإثم، وإقامة العدل مجدداً في وجودهم.

إنّ الله رحمن مع الإنسان، رحيم به، وهذه الرحمة أبدية. لكن قد يتمّ حجب الرحمة من جهة المتلقي بسبب الإثم. ورفع هذا الحجاب واستعادة رحمة الله يستوجب لطف الله بالعبد المذنب، والعتو عن ذنبه. ولطفُ الله في هذا المقام هو حثُّ إرادة

الإنسان الحرّة إلى ترك الذنب والتكفير عن الإثم. فكلّ حركة من الله في أيّ شيء تطابق ما تقتضيه فطرة ذلك الشيء وطبيعته، ويقتضي طبع الإنسان العمل المختار. لذلك لطف الله في التكفير عن الذنوب يأتي بواسطة العمل المختار. أما اتجاه هذا العمل المختار في المرحلة الأولى يتحقّق عبر عطف توجّه الإنسان إلى الله، والذي يُسمّى بالإيمان؛ والشرط الآخر للانتقال من حالة الإثم إلى حالة الصلاح هو العزم على ترك الذنب.

يعدّ توما الأكويني أربعة مراحل لإصلاح المذنبين، وليس هناك من تقدّم أو تأخّر زمني بينها، لكنّ بعضها يلي بعضاً من حيث الترتيب: أولاً: تحقّق اللطف؛ ثانياً: حركة إرادة الإنسان الحرّة نحو الله؛ ثالثاً: العزم على ترك الذنب؛ رابعاً: عفو الله عن الذنوب وغفرانها.

ويقول في اعتبار عدم وجود توالٍ زمني لهذه المراحل: إنه يجد الإصلاح عملاً آنيّاً، دون زمان. ويبرّر ذلك بأنّ سبب التوالي الزمني هو ضعف الفاعل ومقاومة المادة في الحوادث، وكلاهما منتفٍ في إصلاح المذنبين.

وفي الجزء الأخير من هذا الفصل يبيّن توما الأكويني أنّ إصلاح المذنبين هو أعظم أفعال الله، وهو من الإعجاز. وقد نُقل عن القديس أغسطينوس قوله: إن إصلاح المذنبين أعظم من خلق الملائكة العادلة. أما الدليل الذي يقدمه توما الأكويني على مدّعه فهو تمايز المعاني الكبرى؛ إذ يقول بأننا قد نقيس عظمة فعلٍ من زاوية الفعل نفسه، وقد نقيسها من زاوية نتيجته؛ فبناءً على المقياس الأوّل خلق العالم أعظم من إصلاح المذنبين، لكنّ من حيث المقياس الثاني يصدق العكس. فثمرّة الإصلاح هو مشاركة الفرد في جلال الله وجماله، وهو أشرف من كلّ العوالم.

وله قولٌ مشابه في إعجاز هذا الأمر؛ إذ يقول: إنّ المراد بالإعجاز أحياناً تبيين قدرة الله اللامتناهية، وبهذا المعنى يصبح إصلاح المذنبين إعجازاً. وقد يُراد بالإعجاز إظهار صورةٍ في مادّةٍ تفوق قدرتها الطبيعية، كإحياء الميت من جديد، وهو تحقّق صورة الحياة في بدنٍ لا يقدر على إظهارها في الحالة العادية، بهذا المعنى إصلاح المذنبين ليس بإعجازٍ، فتحقّق صورة الله في الإنسان قابليّةً فطريةً في الإنسان الذي

خُلِقَ كصورةٍ عن خالقه.

اللفظ الإلهي والاستحقاق الإنساني —

استحقاق الإنسان من المواضيع المتصلة بموضوع لطف الله، وقد تناوله توما الأكويني في الفصل الأخير من رسالته. والسؤال الذي يطرحه هو: هل يستحق الإنسان شيئاً من الله أساساً؟

ويأتي بالشرح قائلاً: إن فكرة الاستحقاق بالمعنى الحقيقي يمكن طرحها إن كان هناك أمران متساويان؛ فإن لحق خيراً من أحدٍ بآخر متساوٍ معه يمكن أن نتصور أجراً له مقابل ذلك. لذلك لا يمكن تصور استحقاق كهذا بين الله والإنسان. ومع ذلك قد يمكن حصول نوع من الاستحقاق بين الله والإنسان، كالذي يحدث بين المولى والعبد، أو الأب والإبن، كأن يقرّر المولى للعبد استحقاقاً مقابل ما يؤدي من واجباتٍ وضعها له بنفسه. في هذه الحالة يتحقق الشرط اللازم للاستحقاق المتفق عليه، على الرغم من أن كل ما يصدر من العبد يعود في حقيقته إلى مولاه.

بذلك يكون توما الأكويني قد ردّ على إشكالاتٍ عدّة وردت على فكرة الاستحقاق، منها: كيف يستحق الإنسان الثواب من الله على فعل خيرٍ يكون من نصيبه هو، وليس لله؟ أو كيف يستحق الإنسان الثواب على فعل خيرٍ قام به بقوة من الله وعونٍ منه؟ أو إن الاستحقاق يستوجب نوعاً من الدين في ذمة الطرف المقابل، وليس على الله دينٌ لأيّ عبدٍ. كما أنه لا يستحق لأيّ إنسانٍ على الله، والقيام بأيّ عملٍ خيرٍ هو واجبٌ يؤديه تجاه الله، ولا يستحق أحدٌ الأجر والثواب على القيام بواجباته.

ويأتي توما الأكويني برأيٍ في أنواع الدين، قائلاً: إن حصل العبد على استحقاقٍ متفق عليه لا يحقق ذلك ديناً على الله للإنسان، بل يظهر ديناً لله لنفسه، وهو ما وعد الله به وقدره. وقد تمّ حلّ ما طرح من إشكالاتٍ بفكرة الاستحقاق المتفق عليه.

الموضوع الآخر الذي بيّنه توما الأكويني هو أن لا أحد يستحق الفلاح الأبدي

وحياة الخلد دون لطف الله. لذلك استحقاق الحياة الخالدة منوطاً بلطف الله. ويشرح الأمر بتفصيل وضع الإنسان في حالتين: الحالة الأولى: هو طاهرٌ من الإثم، كحال آدم أبي البشر في الجنة قبل الهبوط إلى الأرض؛ والحالة الثانية: الإنسان المذنب، كالبشر الذين يعيشون في هذا العالم.

أما سبب عدم استحقاق حياة الخلد في الحالة الأولى فهو أنه في نظام العلية، الذي هو سنة الله، لا معلول أشرف وأعظم من علته. وحياة الخلد أشرف وأعظم من كافة أعمال الإنسان، لذلك لا يمكنها أن تكون جزاءً ومعلولاً لأعماله.

وفي الحالة الثانية يُضاف إلى ما مرَّ في الحالة الأولى وزر الإثم وبؤس الذنب، الذي يستوجب غضب الله وإبعاد الإنسان عن كرم الله وعطفه. لذلك لا يستحق الإنسان السعادة الأخروية وحياة الخلد إلا بلطف الله، الذي يحقّق الجزء الأخير من العلة في الحالة الأولى، وغفران الله ورضاه في الحالة الثانية.

هنا لا بدُّ من الإشارة إلى ما نستشفّه من فحوى كلام آباء الكنيسة، ونفهم من بيانهم الصريح أحياناً بأن حياة الخلد للسعداء فقط. وقد رُوِيَ عن القديس بولس قوله: «إِنَّ أَجْرَةَ الْخَطِيئَةِ هِيَ مَوْتٌ، وَأَمَّا هِبَةُ اللَّهِ فَهِيَ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ رَبَّنَا»^(١٣). فبناءً على تصريحه بشأن الحياة الأبدية بالمسيح عيسى عليه السلام يمكن القول بأنه يرى السعادة حياةً، والشقاء موتاً، وإن لم يكن بمقدورنا أن نجزم في اعتقاده بعدم الخلود في جهنم.

ويعتقد توما الأكويني في موضوع الاستحقاق أن لطف الله يشمل الإنسان من حيث العزم والهمة التي يبديها في طاعة الله، وليس من حيث الأعمال التي يقوم بها، وينال نوعاً من الاستحقاق بسبب الاتفاق الذي مرَّ ذكره، فيثبته الله بما يليق بقدرته التامة ورحمته اللامتناهية. فعظمة ثواب الله من عظمة لطفه.

٣. اللطف في الكلام الشيعي —

تداول متكلّمو الشيعة عدداً من قضايا الكلام في إطار قاعدةٍ أطلقوا عليها قاعدة اللطف، ومنها: وجوب التكليف الابتدائي، وجوب البعثة، ضرورة عصمة النبي

والإمام، وجوب تنصيب الإمام، وضرورة الثواب والعقاب. وقد وسَّع بعض المتكلمين من دائرة قاعدة اللطف، حتى أجازوا دخول بعض قضايا الفقه في إطارها، فتعددت صور بيان هذه القاعدة والبراهين المقدمة لإثباتها. ونذكر هنا أهمَّ بيانين منها، وهما: بيان السيد إسماعيل الطبرسي في كتاب كفاية الموحدين؛ وبيان العلامة الحلي في شرح التجريد، وتناولهما بالدراسة والبحث.

يبدأ السيد الطبرسي ببيان معانٍ ثلاثة لإطار الموضوع، وتقيق موضوع بحث المتكلمين، ويقدم أدلة عقلية ثلاثة لإثبات القاعدة، ويسعى لحل الإشكالات الواردة عليها.

المعنى الأول: هو اللطف، الرأفة المطلقة، الرفق، المداراة، الإحسان، والرحمة، التي ليست فرضاً على الله، ولم يدع أحدٌ وجوبها عليه.

والمعنى الثاني: هو إتيان حق كل مستحق، بيان ما يصلح حال العباد وما يفسدها، وكل الأمور التي تؤثر في صلاح دنيا الناس وآخرتهم. واللطف بهذا المعنى واجبٌ على الله، ولم يشكك أحدٌ فيه. ومن ثمرات هذا اللطف بيان التكاليف والواجبات، وإرسال الكتب والأنبياء، وتنصيب الأولياء.

أما المعنى الثالث، الذي هو موضوع بحث المتكلمين، فكل ما يؤثر في إبعاد العباد عن المعصية، ويقربهم إلى الطاعة، لكنه خالٍ من التأثير على قدرتهم في تأدية واجباتهم، ولا يسلبهم اختيارهم. ويحدّد السيد الطبرسي موضع الخلاف بين المتكلمين في وجوب اللطف بهذا المعنى أو عدمه.

وقد تمّ تقييد تعريف اللطف بثلاثة أمور؛ اتقاءً للاشتباه بالمعنى الخاص:

القيد الأول: هو وضوح التكليف وأحكامه وثبوتها وقطعيّتها. فلا مجال للحديث عن التقرب بالطاعة إلا بعد ثبوت التكليف وأحكامها. لذلك بيان التكاليف من قبيل الله ليس لطفاً بهذا المعنى؛ لأنه لا يقرب الإنسان من الطاعة، بل سبيل تحقيق الطاعة.

والقيد الثاني هو أن لا يكون التقريب والإبعاد في حدّ الإيجاب، بحيث يسلب إرادة الإنسان، ففي هذه الحالة لا يمكن اعتبار امتثال الإنسان طاعةً.

أمّا القيد الثالث فهو أن لا يؤثّر فعل اللطف على قدرة المكلف في إتيان عملٍ معين (مصدق التكليف) أو تركه، فإنّ فقد المكلف قدرته على القيام بالعمل (التكليف) نتيجة اللطف حينها يصبح اللطف من مقدّمات الاختيار، ويصبح التكليف دونه قبيحاً^(١٤).

يتّضح من بيان السيد الطبرسي أنّ اللطف في نظره نوعٌ من تدخّل الله في حياة الإنسان اليومية، يحثّه على فعل الخير، ويبعده عن معصية الله، مع حفظ حرّيته التامة واختياره الكامل. فهذا التدخّل من أفعال الله التكوينية، ولا علاقة له بالتشريع وبيان التكاليف وإرسال الرسل. وبالطبع يدخل التشريع من قبّل الله في دائرة اللطف بالمعنى الثاني، لكنّه ليس موضع خلافٍ في علم الكلام.

ولإثبات وجوب اللطف على الله يأتي السيد الطبرسي بثلاثة أدلّة، بيّنتي أحدها على الحُسْن والقُبْح العقليين، لكنّ الآخران ليسا كذلك، وكما يقول السيد الطبرسي: ملزمان للأشاعرة أيضاً.

الدليل الأوّل: هدف الله من التكليف طاعة العباد. ويمكننا أن نتصوّر صدور تكليف من الله، وللعبد الإتيان بما كلف به أو تركه، لكنّ إن لم يفعل الله ما يحثّ العبد على الطاعة سيعصي الأمر. ففي هذا التصوّر إن لم يفعل الله ما يحثّ العبد على الطاعة يكون ناقضاً للغرض. كصاحب مآذبةٍ قد دعا أحدهم إلى مآذبته، وللضيف الحضور أو عدمه، لكنّ إن لم يصدر من المضيف لباقةً وترحيب سوف لن يحضر الضيف. فإنّ امتنع المضيف عن الترحيب بضيفه نقض غرضه. وبذلك اتّضحت كبرى البرهان. ونقض الغرض قبيحٌ، ولا يصدر القبيح من الله.

الدليل الثاني: من الضروريّ حدوث كلّ فعلٍ له حافزٌ ووازعٌ يدفع للقيام به، ويخلو من أيّ داعٍ لتركه، ويتمتّع الفاعل بالقدرة على القيام به، وإلاّ يلزم تصنيفه في باب تخلّف العلة عن المعلول. بعبارةٍ أخرى: إن كان الفاعل المختار قادراً على الإتيان بفعلٍ ما، ولديه الحافز للقيام به، وما من عاملٍ يمنعه، فسيقوم بذلك الفعل ضرورةً؛ إذ إنّ منطلقات الفعل تامّة. واللطف بالمعنى الوارد في البحث من هذا الصنف من الأفعال. فالله قادرٌ عليه، ولديه الداعي للقيام به، وما من أمرٍ متصوّر يصرفه عن

تحقيقه، إذن صدوره عن الله ضروريٌّ. وكما هو واضحٌ يرتكز هذا البرهان على استحالة تخلف المعلول عن العلة. كما أنّ مرتكز البرهان السابق هو استحالة صدور الفعل القبيح من الله. لذلك يجد السيد الطبرسي هذين البرهانين ملزمين للأشاعرة. **الدليل الثالث:** بما أنّ الله هو الكمال المطلق، وفعله أتمّ الأفعال وأصلحها، ومن المستحيل أن يصدر عنه غير الأتمّ والأصلح؛ ومن ناحية أخرى تقرب العباد من الطاعة وإبعادهم عن المعصية هو الأصلح لحالهم، إذن هذا الفعل واجبٌ على الله. ويرى السيد الطبرسي الدليلين الأخيرين كافيين لإثبات اللطف بالمعنى الثاني. ثمّ يستشهد بآيات من القرآن الكريم، والتي تتحدث عن هدف الخلق وضرورة البعثة. ومن ثمّ يأتي بالإشكالات التي تردّ على قاعدة اللطف، ويشرحها، وينقل ردود القدماء عليها، ويقدم نقده لها، ثمّ يأتي برده على هذه الإشكالات.

الإشكال الأوّل: إن كان الله ذا لطفٍ بعباده يجب أن لا يخلق كافراً مبتلياً بالأمراض والتعاسة والبؤس، أو أن يميته قبل التكليف؛ إذ إنه مخلّدٌ في عذاب الآخرة بسبب كفره، وفي الدنيا مبتلياً بشتّى أنواع المرض والتعاسة، لكن لا يفعل الله ذلك، فليس ذا لطفٍ.

الإشكال الثاني: إذا كان تكليف العباد لطفاً فلماذا يحرم الله عباده عدّة سنواتٍ من هذا اللطف؟! وما من فرقٍ بين صبيٍّ مكلفٍ وصبيٍّ قرب تكليفه.

الإشكال الثالث: بعثة النبي الخاتم لطفٌ في حقّ جميع العباد، ومع ذلك منعه الله أربعين سنةً عن عباده.

الردّ المنقول إجمالاً عن المتكلمين هو أنّ اللطف يعود إلى ما قبل إتمام الحجّة، والإشكالات الواردة تعود جميعها إلى ما بعد إتمام الحجّة. لذلك يخرج جميعها عن دائرة موضوع اللطف. ويقول السيد الطبرسي، بعد هذه الملاحظة: إنّ هذا الردّ غير مستحسن؛ إذ يعود تعريف اللطف الذي تبيّناه إلى ما بعد إتمام الحجّة.

ولا يخلو كلام السيد الطبرسي في هذا الموضوع من الإبهام، فمن غير الواضح كيف حلّ ردّ المتكلمين الإشكال الأوّل؛ فإن حملنا الردّ على أنّ اللطف بمعنى إرسال الأنبياء وتكليف العباد، هو موضع الإشكال، وأخذنا أسبقية اللطف على إتمام

الحجّة بمعنى إتمام الحجّة من قِبَل الله على الخلق بالتكليف والتشريع، آنذاك لا ردّ يبقى على الإشكاليين الثاني والثالث، وإنّ حلّ الإشكالات الأوّل. وبناءً عليه يشمل اللطف فرداً ما، ويتمّ تحديد التكليف وبيان الشريعة، لكنّ سوء اختياره ينتهي به إلى جهنّم.

وإنّ أخذنا اللطف بالمعنى الثالث لا يمكن حلّ الإشكالات الأوّل بالجواب المذكور؛ بالسبب الذي ذكره السيد الطبرسي، من جهة أنّ الإشكاليين الثاني والثالث لا يدخلان في دائرة اللطف أساساً؛ لأنّ اللطف يسبقه إمكان الطاعة، الذي هو بدوّه مسبوقاً بالتكليف. لذلك لا يعني التأخير في التكليف حجب هذا اللطف.

لكنّ بناءً على الحلّ الذي يقدّمه السيد الطبرسي، إنّ اعتبارنا وجوب اللطف من باب الامتناع عن نقض الغرض فيكون آنذاك فرعاً عن وجوب التكليف، ويتفرّع وجوب التكليف بدوّه عن حسن التكليف. إذن حُسْنُ اللطف متفرّع عن حُسْنِ التكليف، فحيثما أمكن القطع بحُسْنِ التكليف يمكن الحكم بوجوب اللطف. لكنّ حُسْنِ التكليف ليس حُسْناً ذاتياً، ولا يحسب فيه الثمار والنتائج. لذلك لا يمكن القطع بحُسْنِ التكليف إلاّ بواسطة علاّم الغيوب. فحيثما منع اللطف لا بدّ أن يكون التكليف فاقداً للحُسْنِ أو مصحوباً بمفسدة.

وإنّ اعتبارنا وجوب اللطف من باب الامتناع عن تخلف المعلول عن العلة يصحح اللطف آنذاك فرعاً على وجود الحافز في ذات الله، وعدم وجود المانع. لكنّ من غير الممكن للبشر العلم بوجود الحافز وعدم وجود المانع في مواضع معيَّنة، فلا يمكن القول أبداً بأنّ اللطف كان واجباً، لكنّ تمّ حجّبه. فأينما فقد اللطف يمكن إرجاع ذلك إلى عدم وجود الحافز، أو وجود المانع.

والحلّ - باختصار - هو أنّ قاعدة اللطف، كقضيّة شرطيّة، تقول: إنّ كان فعل الله ممّا يقربّ العبد إلى الطاعة، ويبيعه عن المعصية، فالقيام به واجبٌ على الله. لكنّ لا يمكن لهذه القضيّة أن تعيّن إنّ كان ذلك الفعل الخاصّ لطفاً أو لا في أيّ مصداقٍ كان. فحيثما قيل: إنّ اللطف حُجِبَ يمكن الردّ بأنّ ما حُجِبَ لم يكن لطفاً. لذلك لا يمكن للإشكالات التي تردّ على المصاديق أن تخدش قاعدة اللطف.

يبدو أن هذا الحلّ بحاجة إلى مزيدٍ من التأمل، ويستحسن أن ندقق فيه قبل الاسترسال في البحث.

صحيحٌ أنه ما من قضيةٍ شرطيةٍ يمكن أن تقدّم حكماً على وجود ما يتقدّمها أو عدمه، فالقضية التي تقول: «إن كان عملٌ يقرب العبد إلى الطاعة فيجب على الله القيام به» لا يمكنها أن تبين بمفردها إن كان الفعل «أ» يقرب العبد إلى الطاعة. كما ينبغي الالتفات إلى أن هذه القضية لا يمكنها بيان أن الفعل «أ» لا يقرب العبد إلى الطاعة. فكون فعلٍ ما مقرباً خصوصيةً واقعيةً، ينبغي إثباتها أو نفيها بطريقتها الخاصة.

أمّا الإشكالات في المصاديق على قاعدة اللفظ فتضيف صغرى للقضية الشرطية المذكورة، وتسعى من خلال نقض الصغرى إلى إثبات نقض الملازمة، كأن يقال: إن الفعل «أ» مقربٌ للطاعة، وكلّ فعلٍ مقربٌ لطاعة الله واجبٌ، إذن الفعل «أ» واجبٌ على الله، لكنه ليس واجباً على الله في الواقع (يتمّ إثبات ذلك بواسطة حذف القياس البيني واستخدام الحدّ الوسط، أي «لم يفعل الله ذلك»، فتبطل بذلك الملازمة. وباختصارٍ يتمّ السعي في الإتيان بشاهد صدقٍ يليه ما يكذّبه، ويتحقّق ذلك بالاستعانة بقضيةٍ أخرى.

وإن أردنا إثبات بطلان القضية الشرطية بطريقةٍ مستقلةً - كما فعل السيد الطبرسي -، دون إلحاق صغرى بها، ثمّ إثبات بطلان الأخيرة، ندخل في دائرة المصادرة. فإن جازت هذه الطريقة يمكن انقاذ كلّ قضيةٍ شرطيةٍ كاذبة، تمّ إبطالها بمصداقٍ ينقضها، وإثبات بطلان مصداق النقض بالاستعانة بالقضية الشرطية، كما لو أردنا إثبات بطلان القضية الشرطية القائلة: «إن كان شخصٌ ما عالماً فهو فيلسوفٌ» بقول: «داروين عالمٌ، لكنه ليس فيلسوفاً، إذن القضية الشرطية باطلة». ثمّ نأتي في مقام الردّ على مصداق النقض بقول: «بما أنّ داروين ليس فيلسوفاً فهو ليس بعالمٍ». وبديهيٌّ أن هذا الردّ لا يتعدى كونه مصادرةً.

ويتمسك السيد الطبرسي في البحثين الكلاميين: النبوة العامة؛ وعصمة الأنبياء والأئمة عليهم السلام، بقاعدة اللفظ؛ إذ يركز بيانه في إثبات النبوة العامة على قُبْح نقض

الغرض؛ لأنَّ هدف الله من خلق الإنسان هو نُيُّه الكمال الأخروي، وهذا الكمال لا يمكن تحقيقه دون بعثة الأنبياء والرسل، التي بدورها تمثّل تقرب العبد من الطاعة وإبعاده عن المعصية بآتمّ وجهٍ، فإنّ لم يبعث الله الأنبياء والرسل لما تحقّق غرضه.

وأما العصمة فقد ورد في إثباتها أنّ الغرض من البعثة هو إرشاد الناس وهدايتهم، والغرض من الهداية هو طاعة الناس لله، فإنّ جعل الله النبيّ والإمام معصومين سيمثّل لهم الناس برحابة صدرٍ وطمأنينة، لذلك جعل الأنبياء معصومين يقربّ العباد من الطاعة، وواجبٌ على الله تعالى. ويذيل السيد الطبرسي هذا البرهان بقوله: إن هذا الدليل هو آتمّ الأدلّة؛ لاشتماله على عصمة الإمام، قبل الإمامة وبعدها.

توحي مراجعة البيان الأوّل بأن هذا البرهان لا ينسجم مع المبنى الذي أورده السيد الطبرسي في مستهلّ البحث؛ إذ إنّه عدّ ثلاثة قيودٍ في تعريف موضوع بحث قاعدة اللطف: أحدها: تحقّق التكليف الشرعي، وتبدأ قاعدة اللطف بعد هذا التحقّق، لذلك لا يمكن تطبيق هذه القاعدة في موضوع النبوة، فما من تكليفٍ محقّق سبق النبوة. بعبارةٍ أخرى: ما من طاعةٍ يمكن تصوّرها قبل البعثة لنقول: إن البعثة تقرب العبد إليها. ثانيها: يتموضع غرض الوصول إلى الكمال في الحدّ الأوسط من هذا البرهان، والمراد بالكمال هو الكمال الأخروي (كما صرّح بذلك السيد الطبرسي)، فما تمّ ادّعاءؤه من لطفٍ يقع في دائرة التمكين؛ إذ لا يمكن للعبد معرفة طريق الطاعة دونّه، ولذلك لا يكون متمكناً من الطاعة.

يبدو أنّه أراد المعنى الثاني من اللطف في هذا الموضوع، وعبر عنه بقاعدة اللطف من باب التساهل. وبذلك يصبح هذا البرهان بياناً آخر للبرهان الأوّل، الذي يبتني على عدل الله. وكيفما كان الاستدلال بقاعدة اللطف - إن كانت تامّة - على العصمة بالبيان الذي قدّمه يبدو خالياً من الإشكال.

ويختلف بيان الشيخ الطوسي والعلامة الحلّي لقاعدة اللطف عن بيان السيد الطبرسي؛ فقد بحثوا اللطف من منظورٍ عامّ، حتّى حدّدوا له ثلاثة أقسام: لطف مصداقه فعلٌ من أفعال الله، ولطف مصداقه فعل المكلف، ولطف مصداقه فعل غيرهما. فيبدو وكأنّهما يقدّمان تعريفاً لماهية كليّة، يمكن لها التحقّق في ثلاث

صور.

يقول العلامة الحلّي في تعريف اللطف: «اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين، ولم يبلغ حدَّ الإلجاء»^(١٥). إلى هنا يتشابه تعريف العلامة الحلّي وتعريف السيد الطبرسي، لكن بدل القيود الثلاثة التي ذكرها الطبرسي يذكر العلامة الحلّي فرقاً بين اللطف والتكليف من جهة الطاعة والعصيان. وبيّن ذلك بأنّ اللطف لا يورث في العصيان والطاعة من حيث الوجود والعدم، لكنّ التكليف شرطٌ ضروريّ لتحقيق الطاعة والعصيان، فإن لم يكن هناك تكليفٌ فما من محلٍّ للعصيان.

وبعد تعريف اللطف يشرح العلامة الحلّي برهان الشيخ الطوسي الذي قدّمه على أساس استحالة نقض الغرض، ويقول: إنّ غرض الله من فرض التكليف الشرعية هو أن يمتثل العباد لها؛ فإن علم أنهم لا يمتثلون لها من دون اللطف، ويمنع اللطف عنهم، ينقض غرضه، كالمضيف الذي يمتنع عن الترحيب والتأدّب مع ضيفه، وهو يعلم أن الضيف سوف لن يلبي الدعوة دون ترحيبٍ وتأدّبٍ. وهذا البرهان، كما هو واضح، طرح في مقابل رأي الأشاعرة؛ إذ افترض وجود غرضٍ خاصٍّ لله يمكننا كشفه، ونسب إلى الله استحالة نقض الغرض الذي يعدّ قبيحاً عقلياً.

ثمّ جاء بالإشكالات الثلاثة التي أوردتها الأشاعرة على اللطف:

١. هل اللطف بالمعنى الذي تمّ بيانه يشمل الكفار أيضاً؟ إن شملهم فلم هم باقون على كفرهم؟ إذن لطف الله لم يكن لطفاً. وبعبارةٍ أخرى: لم يفعل الله ما يقرب الكافر من الطاعة، فلا يمكن أن يقربه الله ولم يقترب. فإن اخترنا عدم شمول الكافر باللطف سيأتي السؤال: هل الله عاجزٌ عن اللطف بالكفار؟ ويقتضي الفرض الأوّل نقض وجوب الوجود من جميع الجهات. أما الفرض الثاني فيستلزم البخل، وكلاهما مستحيلٌ على الله. إذن لا عمل واجباً على الله، ولا عمل قبيحاً منه؛ يهدي من يشاء ويضل من يشاء.

وقد ورد ردٌّ على هذا الإشكال بأنّ اللطف ليس العلة التامة للقرب إلى الله تعالى، بل هو جزء العلة، والجزء الآخر الإرادة الحرة للعبد الذي شمله اللطف،

والكفَّار يَنأوْنُ عن القرب بإرادتهم.

٢- حتَّى إنَّ سلَّمتنا، من باب الافتراض، بأنَّ لله - كالإنسان - أغراضاً، ونقض الغرض من جانبه قبيحٌ، فمستحيلٌ أن يصدر عنه، مع ذلك لا تكفي هاتان المقدمتان لإثبات وجوب اللطف. فكلُّ فعلٍ كان مصداق اللطف، وإنَّ أدركنا المصلحة فيه، لا ينتفي احتمال احتوائه مفسدةً خفيَّةً، فلا يمكن الحكم بأنَّ الإتيان به واجبٌ على الله، وتركه قبيحٌ، فقد يكون الترك بسبب القُبْح أو المفسدة الخفيَّةين.

وقد قيل في الردِّ على هذا الإشكال: إنه لا معنى للمفسدة والقُبْح الخفي الذي لا يمكن للإنسان إدراكهما؛ لأنَّ الله كلَّف الإنسان بالابتعاد عن كلِّ قبيحٍ ومفسدةٍ، وعليه أن يكشف له عن كلِّ قبيحٍ بالعقل أو الشريعة، لذلك لا يمكن تصوُّر قُبْحٍ أو مفسدةٍ يرتبطان بعمل الإنسان ويخفيهما الله.

واضحٌ أنه في هذا الردِّ لم يُستنتج من الجهل بالمفسدة عدم وجودها؛ ليلزمنا الدخول في الإشكال المعروف القائل بأنَّ عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود، بل تمَّ الاستدلال بالتلازم بين التكليف والعلم بمتعلِّقه، واستنتاج ضرورة معرفة كلِّ المفسدات وجهات القُبْح، وخلوِّ متعلِّق التكليف من أيِّ قُبْح.

ويفيد شرح العلامة الحلِّي لكلام الشيخ الطوسي ما مرَّ باختصار، وإنَّ لم يخلُ من إبهامٍ. ويبدو أن إشكال الأشاعرة كان مبتتياً على وجود مفسدةٍ ووجه قُبْحٍ في فعل الله، الذي نراه مقرباً. ولا يمكن نفي هذا الاحتمال بقول: إنَّ الله نهانا عن كلِّ ما هو قبيحٌ، فلا بدُّ أن يكون لنا علمٌ بجهات القُبْح كافةً، ولا معنى لوجود القُبْح الخفي؛ لأنَّ الإشكال ليس في القُبْح في أفعالنا، بل في فعل الله، ومن المعقول تماماً أن يكون فعلٌ من أفعال الله مقرباً إلى الطاعة في نظرنا، لكنَّ في نظر الله، الذي هو علام الغيوب، يحتوي مفسدةً عظيمةً، لا يمكن لعقلنا إدراكها، ولذلك لا يأتي به الله. فهناك تزاخمٌ بين مصلحة الفعل، التي يمكننا إدراكها، والمفسدة التي هي خارج قدرة إدراكنا. والتكاليف الشرعية أيضاً لا يمكنها أن تنفي أو تثبت وجود مفسد كهذه، أو عدم وجودها، من باب التلازم.

وقد يمكن شرح كلام الطوسي المقتضب عن «وجوه القُبْح منفيَّة» ببيانٍ آخر؛

فإن تمّ القبول بوجود الغرض وراء أفعال الباري، وكان الغرض من التكليف امتثال العباد وتقربهم، فبناءً على الأساس المتبع، كل فعل ينقض هذا الغرض قبيح، وتركه واجب. فيكفي أن نكتشف عقلياً أن فعلاً ما ينقض الغرض لنحكم بقبحه، وفي المحصلة ما يقابله يكون واجباً عقلاً. ويكفي في كل الأفعال حين تكون مصداقاً للطف الله أن نحكم بقبح تركها، ووجوب الإتيان بها؛ لمجرد أن تركها يؤدي إلى نقض غرض الله. وركيزة حكم العقل بهذا الوجود هو التأكد من تأثير الفعل على تحقق الغرض. ولا يمنع احتمال وجود موانع خفية العقل من الحكم بفعل معين، كما لا يمنع العقلاء من ترجيحه.

وبناءً على ما ورد كل فعل من قبل الله يقرب العبد إلى الطاعة يكون موافقاً لغرضه تعالى، وتركه ناقضاً للغرض، ولذلك يتخذ الحكم بوجوبه صفة القطعية. فمجرد احتمال وجود مفسدة ما لا يمكنه خلع صفة نقض الغرض عن الفعل، ولذلك لا يمكنه أن يغير الحكم بقبحه. وبالطبع إن تم إثبات وجود مفسدة أعظم وأهم عقلاً آنذاك سيرجح العقل نقض الغرض على المفسدة؛ من باب دفع الأفسد بالفساد، لكن تشخيص مفسد كهذه في باب اللطف شاق جداً.

ويظهر من هذا البيان أنه، خلافاً لبيان العلامة الحلّي، لا يلزم العلم بعدم وجود المفسدة للحكم على وجوب اللطف، بل يكفي عدم العلم بوجود مفسدة أعظم. لذلك يمكن تفسير عبارة «وجود القبح» بأيّ قبح.

٣. الإشكال الثالث على قاعدة اللطف هو إن كان اللطف واجباً على الله يمتنع عكسه، لكن أتى الله بأفعال تعارض اللطف، إذن اللطف ليس بواجب. والدليل على ذلك الإخبار عن سعادة بعض العباد وشقاء آخرين يدفعهم إلى المعصية، وينقض ذلك اللطف. فإن علم أحد بأنه من أهل الجنة فسوف لن يمتنع عن المعصية، كما أن الذي أخبره الإله صادق الوعد بأنه من أهل جهنم سوف لن يرتدع عن المعاصي؛ لأن المعصية سوف لن تغير مصيره.

وقيل في الرد على هذا الإشكال بأن الإخبار بسعادة العباد أو شقائهم من قبل الله لا تدفعهم أو تغريهم بارتكاب المعاصي والذنوب، لذلك لا ينقض لطف الله. أما

لَمْ نُعَدُوا بِالسَّعَادَةِ «الإخبار بالجنة ليس إغراءً مطلقاً؛ لجواز أن يقترن به من الألفاظ ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصية، وإن انتفى كونه إغراءً»^(١٦). وفي شأن الإخبار بالشقاء أيضاً يمكن القول بأن مَنْ يَأْتِيهِ الْخَبْرُ إِمَّا أَنْ لَا يُؤْمِنُ بِصَدَقِ خَبْرِ اللَّهِ - كَأَبِي لَهَبٍ -، وَلَا يُؤَثِّرُ ذَلِكَ فِي اسْتِخْفَافِهِ بِالْإِثْمِ؛ وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ - كَأَبِي لَيْسٍ - عَارِفًا بِصَدَقِ أَخْبَارِ اللَّهِ، وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ يَعْرِفُ أَنَّ مَزِيدًا مِنَ الْإِثْمِ وَالْمَعَاصِي تَعْنِي مَزِيدًا مِنَ الْعَذَابِ، وَلَا يَشْكُلُ الْخَبْرُ إِغْرَاءً لَهُ بَارْتِكَابِ الْمَعْصِيَةِ.

يبدو أَنَّ مَا يَرِيدُهُ الْعَلَامَةُ الْحَلِّيُّ مِنْ عِبَارَتِهِ فِي رَدِّ الْإِشْكَالِ عَلَى الْإِخْبَارِ بِالسَّعَادَةِ يَخْتَلِفُ قَلِيلًا عَمَّا يُوحِيهِ ظَاهِرُ الْعِبَارَةِ، فَلَا يَقْصِدُ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَمْنَعُ الْعَبْدَ مِنَ الْمَعْصِيَةِ حَقِيقَةً إِلَى جَانِبِ هَذَا الْإِخْبَارِ، فَيَمْتَنِعُ الْإِتْيَانُ بِالْمَعْصِيَةِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ بِنَايَةٍ مَبْنَى التَّكْلِيفِ وَالِاخْتِيَارِ، الَّذِي أَخَذَ بِهِ الْعَلَامَةُ. وَالْمُرَادُ هُوَ أَنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِمَزِيدٍ مِنَ اللَّطْفِ إِزَاءً مَا يَخْبُرُ عَنِ السَّعَادَةِ الْآخْرِيَّةِ (التي يعتبرها صاحب الإشكال مغريةً بالذنوب)؛ لِيَمْحُوَ أَثْرَ هَذَا الْإِغْرَاءِ. وَبِمَا أَنَّ فَرْضًا كَهَذَا مُمْكِنٌ لَا يُمْكِنُ اعْتِبَارُ الْإِخْبَارِ يَنْقُضُ اللَّطْفَ.

وَمِنَ الْمُمْكِنِ هُنَا الْإِدْلَاءُ بِرَدِّ مِثَالِهِ لِلرَّدِّ الَّذِي قَدَّمَهُ عَلَى الْإِشْكَالِ الثَّانِي. فَإِنَّ قَبْلَنَا أَنَّ ذَاتَ الْإِخْبَارِ بِسَّعَادَةِ الْفَرْدِ يُمْكِنُهُ أَنْ يَنْقُضَ اللَّطْفَ لَا يُمْكِنُ حَلُّ الْإِشْكَالِ بِافْتِرَاضِ لَطْفٍ مُضَادٍ. فَكَمَا مَرَّ سَابِقًا إِنْ كَانَ هَذَا الْإِخْبَارُ نَاقِضًا لِلْغَرَضِ، وَقَبِيحًا، لَا يَتِيحُ لَنَا ذَلِكَ وَضَعُ الْإِحْتِمَالِ مَحَلَّ عِلْمِ الْيَقِينِ مَا لَمْ نَحْصُلْ عَلَى عِلْمٍ قَاطِعٍ بِوُجُودِ مَصْلَحَةٍ أَسْمَى وَأَهَمَّ، تَمَّ بِسَبَبِهَا دَفْعُ الْأَفْسَدِ بِالْفَاسِدِ.

وَرُبَّمَا مِنَ الْأَجْدَرِ اتِّبَاعُ رَأْيِ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ وَالْعَلَامَةِ الْحَلِّيِّ فِي بَابِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ^(١٧)؛ لِرَفْضِ هَذَا الْإِحْتِمَالِ، وَالْقَوْلِ أَنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ سَّعَادَةِ الْفَرْدِ يَعْنِي التَّثْبُوتَ بِأَنَّهُ سَيَأْتِي بِالطَّاعَةِ وَيُنْأَى عَنِ الْمَعَاصِي، وَلِذَلِكَ سَيَسْتَحَقُّ السَّعَادَةَ. لِذَلِكَ مِنْ غَيْرِ الْمَعْقُولِ افْتِرَاضَ أَنَّ الْإِخْبَارَ يَغْرِي الْفَرْدَ بِارْتِكَابِ الْمَعَاصِي؛ لِأَنَّ مَنْ أُوْرِدَ الْإِشْكَالُ يَفْتَرِضُ أَنَّ الْفَرْدَ الَّذِي يَأْتِيهِ الْخَبْرُ يَوْقِنُ بِصَدَقِ الْمُخْبِرِ وَالْخَبْرِ، أُنْذَاكَ حِينَ يُؤْتَى بِخَبْرٍ نِيْلِهِ الْجَنَّةُ سَيَصْبِحُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ الصَّالِحَاتِ، وَيُنْأَى عَنِ الْمَعَاصِي، فَكَيْفَ لِهَذَا الْيَقِينِ أَنْ يَكُونَ إِغْرَاءً بِالسَّيِّئَاتِ؟

المؤاخذة الوحيدة التي قد تردُّ على ذلك هو أنّ نبوءة الله بسعادة الفرد قد تؤوَّل لديه بشموله بالشفاعة (التي تتطوي على غفران الكبائر)، في هذه الحالة قد يحفز الإخبار غروره بأنه سيغفر له وإن اقترب إثماً، بدل إيقاظ يقينه (بأنه سيعمل صالحاً وينأى بنفسه عن المعاصي)، وبهذا يكون الإخبار إغراءً بالمعصية، ويعارض اللطف. وإن وجد هذا الإشكال محلاً للورود يمكن القول في حله: إن افتراضاً كهذا ليس نقضاً حقيقياً لقاعدة اللطف؛ فبناءً على هذا الافتراض الإثم الذي يدور الإشكال حوله سيُغفر بدليل الإخبار بالسعادة، لذا لا ينقض الغرض الأصلي (أي تقرب العبد ونيل السعادة الأخروية)، وإن بدا وكأنه ينقض غرض الله تعالى (أي غرض طاعة العباد)؛ إذ إن العبد لا يفقد فرصة القرب إلى الله ونيل السعادة بسببه.

فكما رأينا، في الاستدلال على قاعد اللطف، جاء بالترتيب: الغرض من التكليف، امتنان العباد والغرض من الامتثال، التكامل ونيل الكمال الأخروي والقرب الإلهي، وبعبارة أخرى: الجنة. فإن تحقّق الغرض الأصلي الإخلالُ بالغرض المرحلي أو المتوسط لا يجعل الأمر نقضَ غرضٍ قبيحاً عقلياً.

ويظهر من كلام الشيخ الطوسي والعلامة الحلّي في بيان قاعدة اللطف والردّ على الإشكالات الواردة عليها أنّ تصوّرهم من اللطف معنىً عامّ، يشمل فعل الله التشريعي، وتكليف العباد، وإرسال الأنبياء، إضافةً إلى فعل الله التكويني، بمعنى تدخله في حياة الإنسان على نحو يحفزه لعمل الخير. وسيتضح ذلك أكثر في بيان أحكام اللطف، فقد تمّ تحديد عدّة خصوصياتٍ أو أحكامٍ له، يوحى بعضها بأنّ المراد من اللطف هو تنصيب النبيّ أو الإمام (فعل الله التشريعي)، أو يشعر بأن المراد هو فعل الله التكويني. وقد عرض العلامة الحلّي الحكم الأوّل حين شرحه أقوال الشيخ الطوسي في أحكام اللطف، وعدّه له خمس خصوصيات. وبدورنا نعيد الأوّل، ونأتي بست خصوصياتٍ في بيان اللطف.

١. إن منع الله اللطف سيكون عقاب المكلفين على المعصية قبيحاً، لكنّ يجوز ذمهم وملامتهم. ويوحى هذا القول بأن المراد من اللطف بعثة الأنبياء والتشريع. ويشرح العلامة الحلّي ذلك بقوله: إن منع الله لطف التشريع عن قوم يبدو عقلياً وكأنّه

يدفعهم إلى الذنوب؛ لأنهم لا يستطيعون تمييز الطاعة والعصيان، والقبیح والحسن بعقلهم، فمن غير الجائز عقوبتهم على المعاصي؛ إذ لم يملكوا النأي عنها، لكن لا إشكال في ذمهم؛ لأنّ الذمّ يعود للفعل القبیح، سواء كان الفاعل مكلفاً أو مختاراً أو لم يكن، بخلاف العقاب على العصيان الذي يلزم كون الفرد مكلفاً.

ويُفهم من هذه الصفة أن ليس المراد من اللطف في هذا الباب اللطف بمعنى الفعل التكويني (التوفيق) الإلهي؛ لأنّ منع لطف كهذا لا يجعل العقاب قبیحاً، ولا يعني الدفع إلى المعصية إطلاقاً؛ إذ أخذ بعين الاعتبار في تعريفه عدم تأثيره على حرية الاختيار.

٢. يجب التناسب بين مصداق اللطف وموضوعه حتّى يكون حدوث اللطف ذا أثر في حصول موضوعه. فإن لم تفرض هذه المناسبة لا يكون فعلٌ أوّلى من آخر. لكنّ عبارة الشيخ الطوسي هنا مغلقة. وما يُفهم من شرح العلامة الحلّي لها هو أنّ الصيام، على سبيل المثال، طاعة تقرب العبد من الله؛ فإنّ وهب الله الإنسان من صحّة البدن ما يتيح له الصيام فقد لطف به. فهناك مناسبة بين الصيام وصحّة البدن. فإن لم تُراع هذه المناسبة لا يبقى من فرق بين اللطف متمثلاً في الفعل المذكور وأي فعلٍ آخر. كإطالة اللحية.. وبديهي أنّ أفعالاً كهذه خارج دائرة اللطف.

٣. يجب أن لا يؤدي اللطف إلى إجبار المكلف على الإتيان بفعلٍ خاص، وأن لا يسلبه الاختيار. وتوحي هذه الصفة بأن المراد من اللطف أمرٌ أبعد من إنزال الشريعة وإرسال الرُّسل، فمن البديهي أن هذا الحدّ من اللطف لا يحقق إجباراً ولا يسلب اختياراً.

٤. ينبغي أن يعلم المكلفون باللطف الذي حلّ بهم. ويقول العلامة الحلّي، في شرح هذه العبارة: إنّ المكلف إذا لم يطلّع على اللطف وموضوعه والمناسبة بينهما سوف لن يكون اللطف داعياً له إلى فعل الخير. ويتبيّن من هذا القول أنّ المراد من اللطف هنا هو التشريع؛ ففعل الله التكويني يمكنه أن يحفز المكلف لفعل الخير، ولو كان لا يعلم به.

٥. اللطف يفوق الحسن قيمة، أي إن الحسن فيه حدّ الوجوب. وقد اعتبر العلامة

الحليّ أنّ فعل «يزيد» الوارد في قول الطبرسي قد ورد كفعلٍ لازم، وبذلك يفيد المعنى المذكور. ويمكن قراءته كفعلٍ متعدّد، وأنداك يصبح معنى قول الشيخ الطوسي: يزيد اللطف من حُسْن الفعل، فحَسَبَ التعريف: اللطف مقدّمةً لنيل الكمال.

٦. قد لا يكون مصداق اللطف محدّداً، وتصلح أفعالٌ عدّة لأن تكون المصداق له. على سبيل المثال: أن يرزق فرداً ما بولدٍ يكون لطفاً في حقّه، لكن لا يتعين ذلك بولدٍ خاصّ، بل أيّ ولدٍ يرزق به يمكن أن يكون مصداقاً للطف. وفي شأن الإنسان أيضاً الكفّارات لطفٌ من الله، لكن لا يحدّد اللطف بكفّارةٍ معيّنة، بل أيّ من الكفّارات يمكنه أن يكون مصداقاً للطف.

٧. في الخصوصية الأخيرة كلّ بدائل مصداق اللطف من الأفعال يجب أن يتوفّر فيها الحُسْن. وهذا القيد ورد مقابل رأي بعض المتكلّمين الذين قالوا بأنّ الفعل القبيح يمكنه أن يكون بديلاً عن فعلٍ من أفعال الله (مصداق اللطف). على سبيل المثال: ظلم إنسانٍ لآخر قد يكون بديلاً عن مرضٍ قدّره الله له، وجعله سبيلاً لتحقيق لطفه (كأن يذكر شدة العذاب وألمه).

وتُظهِر الخصوصيتان الأخيرتان أنّ المراد من اللطف هو فعلُ الله التكويني، ويتّضح ذلك في الأمثلة التي أوردها العلامة الحليّ لشرح الموضوع. وقد تمّ الاستناد إلى قاعدة اللطف في عدّة مواضع، منها: في تبرير وجود الأذى والألم، وفي إثبات النبوة العامة، وفي إثبات الإمامة، وفي إثبات الثواب والعقاب الأخروي، وفي إثبات دوام الثواب والعقاب. وقد اعتبر وجوب اللطف في كافّة هذه المواضع الحدّ الأوسط.

دراسة تحليلية للبراهين —

بعد بيان براهين قاعدة اللطف نتأمّل فيها قليلاً؛ لتتأكّد من كفايتها لإثبات ما ورد فيها، ونكتشف الأسس الكلامية التي استند إليها كلّ برهان. قد استند كلّ من: الشيخ الطوسي في برهانه في شرح التجريد، والسيد الطبرسي في برهانه الأوّل في كفاية الموحّدين، على أن منع اللطف يؤدّي إلى نقض

غرض الله، وبما أنّ نقض الغرض قبيحٌ عقلياً فهو ممتنعٌ. وكما ذكر السيد الطبرسي فإن لهذا البرهان مقدمتين لا يقبلهما الأشاعرة: الأولى: هي أن الله، كالإنسان، في كلّ فعلٍ غرضاً، ويمكن للإنسان اكتشاف أغراض الله في أفعاله^(١٨)؛ الثانية: هي أن نقض الغرض قبيحٌ لدى العقلاء، لذلك يمتنع الله عنه. ويصرّح الفخر الرازي بأنّ موضوع الحُسن والقُبْح ممتنعٌ في أفعال الله. وقد حرّر باباً بعنوان «التكليف بما لا يُطاق واقع»^(١٩). وبديهيّ أنه من غير الممكن إلزام هذا المبنى بنتيجة البرهان المذكور.

ولهذا البرهان مقدّمةٌ أخرى، أسقطها التشكيك، وهي تقول: إنّ غرض الله من التكليف هو أن يمتثل العباد لأوامر الله؛ فإن افترضنا هذا الغرض يصبح الامتناع عن أيّ فعلٍ يؤدّي إلى حصول هذا الغرض ناقضاً له. وقد يتمّ التشكيك بهذه المقدّمة؛ فما المانع من عدم تحديد غرض الله بالامتثال (الامتثال لأوامره، سواء كانت مصحوبة باللفظ أو لم تكن؟ قد يكون غرض الله الامتثال بصورةٍ خاصة، أي الامتثال دون الاستعانة بلطف الله، فإنّ مُنع اللطف لا يلزم من ذلك نقض الغرض.

وقد لا يكون غرضُ الله من التكليف الامتثال أصلاً، بل اختبار العباد، في هذه الحالة سيتحقّق غرض الله تعالى من التكليف في كلّ الأحوال، امتثل العباد أو عصوا، ولا يوجد أيّ إلزامٍ من قِبَل الله في هذه الحالة إلاّ أن يحقّق ظروف الاختبار، ولا يلزم ذلك اللطف بمعناه المصطلح. فلا يكفي لإثبات وجوب اللطف أنّ الله يريد الكمال للعباد؛ فإرادة الله هذه ستؤدّي في النهاية إلى تقرير الشرع، الذي لا يستلزم كمال العباد أو سقوطهم.

البرهان الثاني للسيد الطبرسي يرتكز على قبول الداعي لدى الله، وهو نفسه غرض كمال البشر الذي يتحقّق بطاعة البشر لأوامر الله، ونأيهم عن نواهيهِ. يمكننا إجمالاً القبول بأنّ لله تعالى داعٍ لكمال العباد، واللطف بمعنى أيّ فعلٍ يقرب العباد من الطاعة في دائرة القدرة الإلهية. لكنّ لا يوصلنا تركيب هاتين المقدمتين إلى وجوب هذا الفعل على الله تعالى؛ لأنّ الادعاء بعدم وجود صارفٍ في الواقع ادّعاءً باطل، ولم يقم عليه برهانٌ. فلو أمكن عقلاً إثبات عدم وجود أيّ صارفٍ في الواقع لأصبح البرهان تاماً آنذاك، لكن إثبات ذلك يفوق إثبات جهات الحُسن في الفعل صعوبةً

وتعقيداً، حتى حصر السيد الطبرسي إمكان ذلك في دائرة قدرة علام الغيوب^(٢٠).

ومما يثير الدهشة أن يعتبر السيد الطبرسي إثبات حُسن الفعل، الذي يكون متاحاً بمراجعة نتائج الفعل وآثاره، غير ممكن لکن يرى إثبات عدم وجود صارفٍ لدى الله في ما يخص فعله ممكناً ومحققاً، وكأنه يستند إلى أمرٍ بيدهي.

البرهان الثالث لدى السيد الطبرسي يبتني على قاعدة وجوب الأصلح، والذي يرفضه الأشاعرة؛ إذ لا يمكن إثبات وجوب فعل على الله بإثبات أن التقرب بالطاعة هو الأصلح للعباد؛ إذ يعتقد بعدم وجوب مراعاة مصالح العباد على الله، مستنداً إلى الآية الكريمة: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٢١).

إضافةً إلى ذلك، يحتوي هذا البرهان نوعاً من المغالطة؛ إذ تقول كبرى البرهان بأن فعل الله دوماً هو أصلح الأفعال وأتمها، ومعنى الأصلح في هذه المقدمة هو أنّ للأفعال مراتب في الكمال والتمام، والفعل الصادر من الله هو الأعلى مرتبة في الكمال والتمام؛ لأنّ الله هو الكمال المطلق. أما صغرى البرهان فتقول بأنّ اللطف أصلح للعباد. والمغالطة هي أن مصطلح الأصلح هنا يختلف عن معناه حين ورد في كبرى البرهان، لکن أخذاً بنفس المعنى حين الاستنتاج؛ إذ إن الفعل الأصلح للعباد ليس هو أصلح الأفعال لزوماً، لذلك لم يتمّ تكرار الحد الأوسط في هذا البرهان.

يبدو أنّ هذه الشبهات تزلزل قاعدة اللطف، وتلفّ مصاديق اللطف بالترديد في شقيهما. ومع ذلك إن أقوى برهان على هذه القاعدة هو البرهان الأوّل، الذي يصبح تاماً بالالتزام بالمقدمة المذكورة. لکن تحقيق الإثبات العقلي لمقولة: إن الغرض من التكليف هو امتثال العباد مطلقاً أمرٌ في غاية الصعوبة. كما أنّ هذه القاعدة تبتني على قبول الحُسن والقُبْح العقليين، ويبدو أنّ ذلك غير قابلٍ للإثبات، بناءً على طريقة الأشاعرة.

قد يكون ذلك هو السبب وراء اعتقاد المعتزلة بوجوب اللطف، كما ورد في تعريف مصطلح قاعدة اللطف، واعتبر السيد المرتضى اللطف ضرورياً وواجباً من باب العدل؛ في حين لم يستند الأشاعرة وبعض متكلمي الشيعة في إثبات اللطف إلى العدل، بل وجدوه نابعاً من وجود الله^(٢٢).

٤. فكرة اللطف الإلهي عند الشيعة والاكوييني، المشتراك والمختلفات —

بعد بيان موقع اللطف في الكلام الشيعي، ولدى توما الأكويني كمثال على التصور المسيحي، نأتي إلى مقارنة بين فكرة اللطف في هاتين المنظومتين الفكريتين. وسنقوم بالمقارنة في قسمين:

في القسم الأول نبحث نقاط الاشتراك في موضوع اللطف في المنظومتين. وفي القسم الثاني نراجع مواضع الاختلاف بينهما في ما يخص الموضوع.

أ. نقاط الاشتراك —

١. يتضح مما أسلفنا أن كلاً من: توما الأكويني، والشيخ الطوسي، والعلامة الحلّي، والسيد الطبرسي، يتصور اللطف كتدخل من الله في حياة الإنسان؛ لينال الفلاح والسعادة. كما أن تصور القوة التي تحرك روح الإنسان نحو الخير، في إطار فكرة المحرك الأول لدى أرسطو، قريبة كثيراً من التصور الشيعي عن التوفيق، والإمداد، وتقريب العبد إلى الطاعة، وإبعاده عن المعصية. وفي النهاية يتحد كلاهما في الغاية ذاتها، وإن اختلفا في بعض التفاصيل.

وإن غضضنا الطرف عن بعض الخصوصيات المقصودة في الكلام الإسلامي (كالتجسيد، والتثليث، والصلب...) فالتوجه العام في التصور المسيحي عن موضوع الخلق، والحياة، وصلب عيسى المسيح ﷺ، وقيامته وعروجه، كتجسيد لوحي الله ولطفه وعطفه، من أجل فلاح الإنسان في حياة الخلد وتحريره من مخالب الإثم الأول، هو رواية أخرى عن المصداق الأهم للطف لله، وهو بعثة الأنبياء، والتشريع، وفعل الله التشريعي لضمان سعادة الإنسان في الآخرة، والذي لولاه لم يحصل الإنسان على فرصة يُبل مصالح عظيمة، حسب اعتقاد المتكلمين الشيعة.

وإذا أبعدنا التفاصيل التي حول النواة الأصلية في فكرة «الحياة الخالدة في عيسى المسيح ﷺ» نجد كثيراً من التناظر بينها وبين فكرة تكامل الإنسان بالتقرب إلى الله عبر الطاعة وتبلي رضوان الله وحياة الخلد في الآخرة. ففي كلتا المنظومتين اللطف هو تدخل الله، وإن تم التعبير عنه في إحداها بفعل الله، وفي الأخرى بالقوة

اللاهوتية.

٢- وجد توما الأكويني ضرورة لطف الله والحاجة إليه في أنّ الإنسان لا يمكنه اكتساب خير أفضل مما يقتضيه طبعه دون اللطف. ونجد في الكلام الشيعي أنّ اللطف بمعنى إرسال الرسل والتشريع هو السبيل الوحيد لكي ينال الإنسان الكمال، الذي اعتبر غاية خلق الإنسان الأساسية. وبقليل من التوسّع يمكن القول: إنه في كلتا المنظومتين يمكن للإنسان أن يلبي حاجاته العادية والطبيعية بعقله، لكنّه يعجز عن معرفة الخير والصالح المتعالي لنفسه دون الاستعانة باللطف.

٣- إنّ السعادة الأخروية في كلتا المنظومتين الكلاميتين منوطَةٌ بلطف الله، ولا سبيل لها إلاّ به؛ في الكلام الشيعي يوعز ذلك إلى عجز عقل الإنسان عن إدراك المصالح الأخروية ومفاسدها، فيتكفّل الشرع ببيانها، ويأتي اللطف محرّكاً ومحضراً للإنسان نحو الطاعة ومن نيل الجنة؛ وفي الكلام المسيحي يردّ ذلك إلى أنّ حياة الخلد والفلاح الأبدي أفضل من كافّة أعمال الإنسان، ولا يمكن أن يكون معلولاً لها، فلا تتحقّق السعادة الأبدية إلاّ بلطف الله. ويُرجع الذين يعتقدون بأنّ شأن الدين الأصلي بناء آخرة الإنسان هذا الأمر إلى الأمر السابق.

٤- اللطف التفضلي في فكر توما الأكويني هو اللطف الذي لا يؤثّر مباشرةً على سعادة الفرد وفلاحه، بل يجعله وسيلةً لتحقيق السعادة للآخرين. وله عدّة آثار، كالإعجاز، والإخبار عن الغيب، والتحدّث بعدّة لغاتٍ، و... وبقليل من التساهل يمكن أن نجد تطابقاً بينه وبين اللطف التشريعي، بمعنى إنزال الكتب، وبعثة الأنبياء، وحتى تنصيب الأئمّة لهداية الناس. كما أنّ الخصوصيات المذكورة تمثّل في الكلام الشيعي أوصافاً تُسبّط إلى الأئمّة بمجملها.

كذلك اللطف المطهّر قد يكون تعبيراً آخر عن الفعل التكويني الذي يقربّ العبد من الطاعة وينأى به عن المعصية، وإنّ كانت ملحقاته إضافاتٍ لا تحسب في شأن الفعل التكويني.

إجمالاً يمكننا الاستنتاج بأنّ للنواة الأساسية لفكرة اللطف في المنظومتين جزءين أساسيين: تجلّي لطف الله بالإنسان عن طريق بعثة الانبياء وإنزال الوحي؛

والفعل المستمر في حثّ أبناء البشر ليتحقّق لهم التوفيق في فعل الخير لنيلّ الفلاح والسعادة، التي هي غاية الخلق النهائية. ويمكن وصف الاختلاف بين المنظومتين في هذا الموضوع بالثانويّ.

ب. نقاط الاختلاف -

١. يمكن تحديد الاختلاف الأساس بين الكلام الشيعيّ والكلام المسيحي في شكل طرح موضوع اللطف من ناحيتين:

الأولى: إن ركيزة البحث في موضوع اللطف في الكلام الشيعي هو الإثبات العقلي لضرورة اللطف، وحلّ الإبهامات والإشكالات الواردة عليه. لكن لا نجد مثل هذا الاهتمام لدى توما الأكويني؛ لإثبات اللطف، بل يصبّ جلّ اهتمامه في تقديم بيان عقلائيّ له، من حيث إن الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة (أي الدليل النقلّي) على يقين بوجوده، وقطعوا الأمر في خصوصه.

أمّا **الناحية الثانية** فتخصّ التكلف الذي عاناه توما الأكويني في بيان كمّ اللطف وكيفه وخواصّه وماهيته، وهو أمرٌ لاهوتي. على سبيل المثال: أسهب في الحديث عن ماهية اللطف، وهل هي عرضٌ أم جوهرٌ؟ وهل هي فضيلة متحدة الحقيقة أم لا؟ هل تقبل الزيادة ونقصان أم لا؟... وخصّص لذلك جزءاً غير يسير من رسالته. في حين تمّ غضّ الطرف عن كلّ ذلك في الكلام الشيعي، وكأنّ المتكلمين الشيعة لم يجدوا ضرورةً لبحثه. ويمكن تعليل ذلك بتغلّب العقلانية على النقل لدى متكلمي الشيعة، ومن الممكن قول عكس ذلك عن الكلام المسيحي.

وفي ما يخصّ توما الأكويني يمكن اعتبار اهتمامه بتأطير المفاهيم الدينية المأخوذة من السنن المسيحية بإطار العقلانية وازعه الأساس في حوض غمار هذه الأبحاث.

٢. الاختلاف في محتوى بحث اللطف في المنظومتين ينبع من اختلاف أسسهما في أبحاث كلامية أخرى، كالوحي، والشريعة، وعلاقة الله بالإنسان، وصفات الله وأسمائه، وعلاقة الدنيا بالآخرة، و.... وتستدعي دراسة هذه الاختلافات رسائل

ومقالاتٍ مفصّلةٍ عديدة، تخرج عن المستوى العلمي لكاتب المقال، فنكتفي هنا بالإشارة إلى الاختلافات المهمة في هذا البحث بين المنظومتين.

ومن أهمّ وجوه الاختلاف بين المنظومتين هو الامتزاج العميق بين فكرة اللطف وأفكار «الإثم الفطري» «الإصلاح» و«المعرفة». فمن وجهة نظر توما الأكويني اللطف ملاصقٌ للإثم الفطري؛ لأنّ الإنسان انحرف عن طبيعته الأولى؛ بسبب ابتلائه بالإثم الفطري، واشتدّ ميله إلى الشرّ، وغلق باب المعرفة في وجهه، فلا أمل في الفلاح لهذا الإنسان إلاّ بالإصلاح بواسطة اللطف. والإصلاح (Justification) بكلّ ثقله وقيّمته المعنوية يُعدّ من جهةٍ أعظم فعلٍ يصدر عن الله. فمن ثماره: خلاص الإنسان من وزر الإثم الفطري، وإعادة قواه إلى التعادل الفطري، وفتح آفاق المعرفة السامية الإنسانية والإلهية له.

لكن لا وجود لأيّ أثرٍ من كلّ ذلك في الكلام الشيعي؛ فكما نعلم الاعتقاد بالإثم الفطري مرفوضٌ في الكلام الإسلامي. كما أن متكلمي الشيعة لم يتطرقوا إلى قاعدة اللطف في أبحاث التوبة والإحباط والتكفير، القريبة من مفهوم «الإصلاح» المسيحي. كذلك لا نجد أيّ إشارةٍ إلى المعرفة وعلاقة اللطف بها في هذه الأبحاث. بالطبع يردُّ الحديث عن معرفة الأمور المرتبطة بالحياة الأخروية كامتدادٍ لبحث السعادة الأخروية في موضوع اللطف، بمعنى بعثة الأنبياء. لكن لا يتمّ تمحيصه كمعرفةٍ، بل هي جزءٌ ضئيلٌ من السعادة الأخروية، التي هي الموضوع الأساس، وأكثر ما تتعلّق بالعمل.

الهوامش

- (١) الإنجيل: ٢٣٨، رسالة إلى أهل رومية: ٨، ١ - ١١.
- (٢) الإنجيل: ٢٣٣، رسالة إلى أهل رومية: ٣، ٢٤ - ٢٥.
- (٣) الإنجيل: ٢٣٥، رسالة إلى أهل رومية: ٥، ٢.
- (٤) الإنجيل: ٢٣٦، رسالة إلى أهل رومية: ٦، ٥ - ١٤.
- (٥) دائرة معارف الدين، مدخل: Grace
- (6) Theological virtues: fowth, hope and charit.
- (٧) رسالة في باب اللطف، الفصل الثاني، الباب الثاني، الجواب عن الإشكالية الثانية.
- (8) Gratuitous.
- (٩) رسالة في باب اللطف، الفصل الثاني، الباب الرابع.
- (١٠) إنجيل يوحنا، الفصل الثالث، الآية ٦.
- (١١) رسالة في باب اللطف، الفصل الرابع، الباب الثاني.
- (12) Sanctifying.
- (١٣) الإنجيل، رسالة إلى أهل رومية، الفصل السادس، الآية ٢٣.
- (١٤) كفاية الموحدين ١: ٥٠٥.
- (١٥) العلامة الحلّي، شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق: الشيخ حسن حسن زاده الأملي): ٣٢٤.
- (١٦) المصدر السابق: ٣٢٦.
- (١٧) المصدر السابق: ٤٣٣.
- (١٨) شرح المواقف ٨: ٢٠٢.
- (١٩) المطالب العالية ٣: ٢٩١، ٣٠٥.
- (٢٠) يقول السيد الطبرسي في كتاب كفاية الموحدين: ٥٠٨. في جواب كلي عن الإشكالات الواردة على مصاديق اللطف: يجب التأكد من نواحي الحُسن الخفية... والعقل أيضاً لا يملك معرفة جميع الأمور الخفية، بل من غير الممكن الإحاطة بها إلا لعلّام الغيوب....
- (٢١) المطالب العالية ٣: ٣٢٦ - ٣٢٩.
- (٢٢) مكرموت، أنديشه هاي كلامي شيخ مفيد: ١٠٥، ٥٠٢.

نظريّة «التداخل الوجودي» بين الله والمخلوقات

عرضٌ واستدلال

د. السيد محمد مهدي نوبان (*)

الشيخ غلام رضا فياضي (**)

ترجمة: حسن الخرس

الخلاصة —

إنّ أحد الأبحاث المهمة التي انتبه إليها العلماء المشتغلون بالعلوم الدينية بحث العلاقة بين الله والمخلوقات، فلقد أدلى الفلاسفة والعرفاء بأرائهم في هذه المسألة، وأوضحوا علاقة المخلوقات بالله، وفقاً لمبانيهم.

ويمثّل «التداخل الوجودي» إحدى النظرات البديعة المطروحة في ساحة هذه المسألة برؤية جديدة، حيث تفيد هذه النظرية أنّ الوجود اللامتاهي لله سبحانه في عين حضوره في جميع الساحات والمواطن الوجودية، فلا يوجد موطن خالٍ عن وجوده، إلا أنّه مع ذلك ليست هناك منافاة مع الوجود الحقيقي للمخلوقات؛ لأنّ وجود الله تعالى متداخلٌ في المواطن الوجودية للمخلوقات.

ووفقاً لهذه النظرية أيضاً فإنّ المخلوقات ذات وجود حقيقيّ مثل الله تعالى؛ ولكنّ مواطنها الوجودية ليست منفصلةً عن الموطن الوجودي لله تعالى؛ لأنّه في غير هذه الصورة سيلزم التناهي الوجودي لله، فالمخلوقات داخلَةٌ في نفس الموطن الوجودي لله بنحوٍ يكون كلّ معلولٍ بحجمه ومرتبته الوجودية متداخلاً مع وجود الله تعالى. لقد جهدت هذه المقالة في إيضاح نظرية التداخل الوجودي، وبيان معنى التداخل

(*) حائزٌ على دكتوراه في الفلسفة المقارنة من مؤسّسة الإمام الخميني للدراسات والبحوث في قم.

(**) عضو «جماعة المدرّسين» في الحوزة العلميّة في قم، وأستاذ بارزٌ للفلسفة الإسلاميّة.

بشكلٍ دقيق، واختلافه عن الألفاظ المشابهة له، كما ساقى شواهد لهذه النظرية من الآيات والروايات.

مقدمة —

إنّ علاقة الله بالمخلوقات هي إحدى المسائل المهمة في المباحث الفلسفية والعرفانية، وأيضاً في فهم الدين والشريعة.

لقد درس هذه المسألة كثيرٌ من العلماء؛ فقد اعتبر عدّة من الفلاسفة، على ضوء نظرية «التشكيك في الوجود» وتشكيكية العلاقة بين العلة والمعلول، أنّ جوهر علاقة المعلول بالعلة هي أنّ المعلول عين الربط المحض بالعلة، كما اعتقدوا بأنّ وجود المخلوقات في عين كونها ذات وجود حقيقي مثل الله سبحانه فهي عين الربط والحاجة إلى الله تعالى.

وفي مقابل ذلك سلب طيفٌ واسع من العرفاء الوجود الحقيقي عن المخلوقات؛ بأدلةٍ مختلفة، كدليل «عدم تناهي وجود الله»، واعتبروا أنّ ذلك منحصرٌ في الله. فباعتماد العرفاء إنّ لازم عدم تناهي وجود الله هو حضوره الوجودي في جميع المواطن الوجودية بنحو لا يخلو أيّ موطن عن وجوده؛ لأنّه في غير هذه الصورة سيلزم تناهي وجوده، فنتيجة لذلك لا يبقى أيّ مجالٍ لفكرة الوجود الحقيقي للمخلوقات.

وفي وجه هاتين الرؤيتين ترى نظرية التداخل الوجودي أنّ المخلوقات ذات وجود حقيقي، كما يرى الفلاسفة، وترى من جانبٍ آخر أنّ الله واجدٌ لكمالات المعلول، بل حاضرٌ في جميع مواطن الوجود، ولذلك فوجود الله متداخلٌ في المواطن الوجودية للمخلوقات، وعلى هذا الأساس تتبلور هذه النظرية؛ فكما أنّ وجود المخلوقات ثابتٌ بصورة حقيقية فكذلك لا يوجد موطنٌ خالٍ عن وجود الله، فهو حاضرٌ في جميع مواطن الوجود، ولهذا نقبل القول بعدم تناهي الله.

وتسعى هذه المقالة - بعد بيان موقع نظرية التداخل الوجودي بين المسائل الفلسفية - إلى توضيح معنى التداخل الوجودي بشكلٍ دقيق، وتمييزه عن الألفاظ قريبة المعنى، وشرح أقسام التداخل، ثمّ تعرض بعد ذلك بياناً واضحاً لهذه النظرية،

وتذكر أيضاً في النهاية مؤيّداتٍ دينيّة لها.

١. التداخل الوجودي مسألة فلسفيّة —

الفلسفة علمٌ يبحث عن عوارض الموجود بما هو موجودٌ، بدون الحاجة إلى قيد زائد (طبيعياً كان أو رياضياً)^(١). وعلى هذا الأساس فموضوع الفلسفة هو «الموجود» بمعنى الواقعية الخارجية، لا «الوجود»؛ لأنّه إنّ كان موضوع الفلسفة «الوجود» فالمباحث المتعلقة بالماهية ستصبح مباحث غير فلسفية، في حين أنّ القائلين بأصالة الماهية يبحثون أيضاً عن مباحث الموجود والواقعية الخارجية، ويعتبرون مباحثها فلسفيّةً، وكذلك البحث عن أصالة الوجود من جملة مسائل الفلسفة، في حين أنّ البحث عن الموضوع وإثباته لا يمكن أن يدخل في ضمن مسائل ذلك العلم^(٢). فبالرغم من أنّه بعد إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية يمكن اعتبار الوجود موضوعاً للفلسفة، ولكن قبل ذلك لا يمكن نصبه كموضوع للفلسفة، ومقتضى ذلك أنّ موضوع الفلسفة هو أصل الواقعية والموجود الذي يملأ الخارج: «موضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق»^(٣).

إنّ «التداخل الوجودي» أيضاً هو إحدى مسائل علم الفلسفة الداخلة فيه؛ فإنّ المدعى أنّ إحدى عوارض الوجود هو أنّ الموجودات المختلفة يمكن أن تتداخل فيما بينها.

كما يمكن من جهةٍ أخرى اعتبار مسألة التداخل الوجودي مسألةً فلسفية بلحاظ التقسيمين التاليين:

أ. من حيث النطاق —

١. مسائل الفلسفة من حيث النطاق على ثلاثة أقسام:
١. المسائل التي تبحث عن الله والعلة النهائية للمعلولات.
٢. المسائل التي تتكلّم عن العوارض الكلية للموجود بما هو موجودٌ، وليست مختصّةً بمجموعةٍ خاصّة من الموجودات، مثل: العلة والمعلول، الوحدة والكثرة،

والحدوث والقدم.

٣. المسائل التي تعمل على إثبات موضوعات العلوم الجزئية، مثل: البحث عن الجوهر والعرض، فعلى الرغم من أنّ كلاً من الجوهر والعرض يمكن أن يجعل موضوعاً لعلمٍ خاصٍّ؛ ولكنّ بما أنّ كلاً منهما تعيّن من تعيّنات الواقعيّات الخارجيّة فإنّهما يعدّان لذلك من المسائل الفلسفيّة.

«مسائله [علم الفلسفة] إما بحث عن الأسباب القصوى لكلّ موجود معلول، كالسبب الأوّل الذي هو فيّاض كلّ وجود معلول، من حيث إنّّه وجود معلول؛ وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجودٌ، وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية؛ فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم»^(٤).

إنّ القسم الأوّل هو بنفسه مباحث «الإلهيات بالمعنى الأخصّ»؛ والقسمان الثاني والثالث يندرجان تحت عنوان «الأمر العامّة». وأما مسألة «التداخل الوجودي» فيمكن إدراجها من جهةٍ فيّ الإلهيات بالمعنى الأخصّ؛ ومن جهةٍ أخرى فيّ الأمر العامّة. فمن الجانب الذي يبحث فيها عن التداخل بين وجود الله ووجود المعاليل يمكن اعتبار المسألة إحدى مسائل الإلهيات بالمعنى الأخصّ؛ لأنّ التداخل الوجودي لله فيّ الوجودات الأخرى سيكون أحد الصفات الفعلية له؛ ومن الجانب الآخر يمكن أن يكون تداخل وجودٍ فيّ وجودٍ آخر من عوارض الموجود بما هو موجودٌ، فتكون المسألة بهذا اللحاظ إحدى مسائل الأمور العامّة.

ب. من حيث المحمول —

ومن جهةٍ أخرى تقسّم المسائل الفلسفية بلحاظ المحمولات إلى ثلاثة أقسام:

١. المسائل التي موضوعاتها مساوية لموضوع علم الفلسفة، أي إنّ موضوع الفلسفة بدون أن يدخل عليه تقسيم يكون موضوع المسألة؛ مثل: ما يُقال: «الموجود أصيلٌ»، ففي هذه المسألة الموجود الذي هو موضوع الفلسفة هو موضوع هذه المسألة أيضاً.

إنّ الأحكام التي تصدر فيّ هذه المسائل تتضمّن، مضافاً إلى أصل حقيقة

الوجود، أفرادهِ ومراتبهِ، مثل: مسألة أصالة الوجود، بساطة الوجود، ومساوقة الوجود للفعليّة والشئيّة. وكما أنّهم يعتبرون هذا النوع من المسائل أصل حقيقة الوجود بلا تعيّن فكذلك يعدّون جميع مراتبها ودرجاتها أصيلةً وبسيطةً.

٢. المسائل التي موضوعاتها، مثل القسم الأوّل، مساويةً لموضوع علم الفلسفة، ولكنّ جهة اختلافها عن القسم الأوّل هو أنّ الأحكام المبيّنة في هذه المسائل تثبت حصراً لأصل حقيقة الوجود، ولا تثبت لمراتبهِ، مثل: «مسألة تشكيك الوجود»؛ حيث إنّ الحكم ثابتٌ لأصل الوجود فقط، لا لمراتبهِ كذلك؛ فإنّ التشكيك بمعنى ذلك الوجود ذو المراتب، وواضحٌ أنّ الاتصاف بالمراتب لا يصدق على أيّ مرتبةٍ من الوجود.

٣. المسائل التي أحكامها تقسيمٌ لموضوع الفلسفة، مثل: تقسيم الوجود إلى العلة والمعلول، الذهني والخارجي، الوجوب والإمكان، الواحد والكثير، حيث إنّ كلّ واحد من هذه الأقسام أخصُّ من موضوع الفلسفة، ولكنّ بانضمام القسم إلى قسيمه يصبحان مساويين لموضوع العلم^(٥).

وعلى أساس هذا التقسيم تصبح مسألة «التداخل الوجودي» من مسائل الفلسفة كذلك، وتدرج في القسم الأوّل المتقدّم؛ لأنّ المراد من التداخل الوجودي هو أنّ كلّ وجودٍ يمكن أن يتداخل مع وجودٍ آخر (أي وجود الله)؛ كما أنّ وجود الله كذلك يتداخل مع الوجودات الأخرى (المخلوقات). إذن فالتداخل الوجودي إحدى المسائل الفلسفية، فيجب البحث عنها في الفلسفة.

٢. تعريف التداخل —

«التداخل» في اللغة بمعنى «دخول شيءٍ في شيءٍ آخر»^(٦). ولأنّه من باب (فاعل) يكون ذا طرفين، بمعنى تشارك طرفين في فعلٍ بنحو يفعل كلّ واحد مع الآخر ما يفعله الآخر، مثل: «تضارب زيدٌ وبكرٌ»، فمعناه أنّ زيداً وبكراً متشاركان في فعل الضرب^(٧).

أ. تداخل الأجسام —

وردت هذه العبارة في اصطلاح الفلاسفة لأول مرةٍ في بحث «تداخل الأجسام»،

وقد دُرِسَ هناك بالتفصيل. والمراد من تداخل الأجسام هو أنّ جسمين يجتمعان في مكانٍ يتسع فقط لواحدٍ منهما بنحوٍ لا يزيد حجم مجموعهما: «التداخل لتداخل الأجسام». هو ذلك المكان الذي لا يتسع لأكثر من شيءٍ واحد ويضمّ شيئين؛ كما لو أنّ شخصاً جالساً في مكانٍ، ويأتي شخصٌ آخر فيجلس في نفس المكان، مع عدم كونه مزاحماً لذلك الشخص الآخر، فذلك المكان الذي كان يستوعب شخصاً واحداً صار يضمّ شخصين، ولا يزيد الطول والعرض، ولا المقدار^(٨).

اعتبر أغلب الفلاسفة تداخل الأجسام محالاً؛ لأنّ المكان إنّ كان بمساحة معيّنة، بحيث يستوعب جسماً واحداً فقط، فهذا معناه أنّ ذلك المكان ذو اتساعٍ لبُعدٍ خاصٍّ، فيمتنع ثبوت جسمٍ آخر (بُعدٍ آخر): «إنّ امتناع تداخل بُعدين من جسمين، بأن يكون هناك مثلاً مكعباً، ويفرض آخر مساوٍ له، ثمّ يتداخلان، وهما ثابتا الذات، حتى يستغرق كلُّ واحدٍ منهما الآخر، من غير تفكُّكٍ، أمرٌ محالٌ مشاهد. اللهمّ إلا أن نفرض أحدهما معدوماً، ويخلفه الآخر في حيّزه؛ فإما أن يكون امتناع التداخل واقعاً بين المادّتين من الجسمين، أو يكون بين البُعدين، أو يكون بين البُعد والمادّة، أو يكون بين كلِّ واحدٍ منهما مع كلِّ منهما»^(٩).

إنّ اصطلاح التداخل لم يستعمل في أيّ موضعٍ ما في الكتب الفلسفية غير استعماله في تداخل الأجسام؛ ولكننا نرى أنّه يمكن استعماله في موضعٍ آخر، أي في بحث الوجود، حيث يمكن تسميته بـ «التداخل الوجودي».

ولنعلم ما قيل من أنّ المراد من الوجود في محلّ البحث هو عين الخارجية والتشخُّص والطارديّة للعدم، الذي يملأ عالم الخارج كما هو المنشأ للآثار: «إنّ وجود كلِّ شيءٍ نفس هويته العينية وحقيقته الخارجية»^(١٠)؛ «الوجود ليس... إنّهُ أمرٌ عقلي انتزاعي... بل هو أمرٌ عينيّ حقيقيّ يطرد به العدم، فهو نفس هويّة الشيء»^(١١).

ب. التداخل الوجودي —

بناءً على ذلك فـ «التداخل الوجودي» هو ثبوت وجودين في موطنٍ وظرفٍ واحد؛ بنحو يكون وجود أحدهما في ذلك الموطن لا يمنع من وجود الآخر.

ويجب أن ننتبه في ما يرتبط بتداخل الموجودات المخلوقة في وجود الله سبحانه إلى أنّ وجود الله بالرغم من أنّه لا متناهٍ وممتلئةٌ به جميع المواطن الوجودية، فلا موطن خالياً من وجوده، إلا أنّ هذا لا يمنع عن وجود الموجودات الأخرى (المعاليل) في ذلك الموطن. فمضافاً إلى أنّ وجود الله حاضرٌ في موطنِ المخلوقات أيضاً حاضرةٌ وموجودة، والمراد من أنّ الله حاضرٌ في الموطن الوجودي للموجودات الأخرى ليس هو صرف واجديته لكمالات المعاليل؛ بل المراد أنّه حاضرٌ في الموطن والمتن الوجودي لها، متداخلاً في نفس الموطن الوجودي.

ومن الواضح أنّ تعبير «الموطن والظرف» تعبيرٌ متسامح، ولكننا قد استعملنا هذا التعبير للاستعانة به لتوضيح البحث؛ إذ طبقاً لأصالة الوجود فإن موطن وجود ما ليس منفصلاً عنه، وبتعبيرٍ آخر: موطن كلّ وجودٍ نفسٌ مرتبةٌ ذلك الوجود الذي يتحقّق فيها، وبناءً على هذا فالمراد من موطن الله هو نفس مرتبته الوجودية، والمراد من موطن المخلوقات هو مراتبها الوجودية، وأما وجود الله ومرتبته الوجودية فلن تكون مانعةً عن تداخل الموجودات الأخرى مع مراتبها الوجودية في وجود الله.

٣. التداخل الوجودي والألفاظ المشابهة —

وحتىّ نفهم بدقّة معنى التداخل الوجودي، ونتجنّب خلطه بالمعاني الأخرى، يجب أن نوضّح اختلاف هذا اللفظ عن الألفاظ المقاربة له في المعنى:

أ. الاجتماع —

إنّ المراد من الاجتماع في الفلسفة هو جمع عدّة معانٍ في وجودٍ واحد. إنّ «المعنى» في الفلسفة يفاير «المفهوم»؛ فالمفهوم شيء في الذهن يحكي عن معنى في الخارج، وأما المعنى فهو محكي المفهوم، والحقيقة التي يشير إليها المفهوم، ولذلك فمحلّ المفهوم الذهن، ومحلّ المعنى نفس الأمر والخارج بالمعنى الأعمّ، وبتعبيرٍ آخر: المعنى هو تلك الحيثيّة الخاصة الخارجية الموجودة في وجودٍ واحد. ومن اللازم أن نعرف أنّه في كلّ أمرٍ توجد هناك خمسة مقامات:

١. «اللفظ»: وهو شيءٌ وضعي اعتباري، وينشئه توافق أهل اللغة.
 ٢. «المفهوم»: وهو الأمر الذهني الذي يحكي عن معنى في الخارج، وبتعبيرٍ آخر: هو نفس محتوى الذهن وما يفهمه. ومحلّ المفهوم في الذهن وحكايته عن معناه حكاية ذاتية، لا وضعية جعلية، أي إنّ كلّ مفهوم ذاتاً يحكي عن معناه الخاصّ به، على خلاف دلالة الألفاظ، التي هي اعتبارية.
 ٣. «المعنى أو المحكي»: وهو الحقيقة التي يحكي عنها المفهوم ويشير إليها، والمعنى الذي هو ما بإزاء المفهوم يمكن أن يكون موجوداً أو معدوماً، ومحلّه نفس الأمر أو نفس الخارج بالمعنى الأعم.
 ٤. «المصداق»: وهو كلّ أمر يكون موضوعاً لحمل وصدق المعنى عليه، مثل: «الإنسان» للحيوان، و«زيد» للإنسان، فبناءً على هذا يمكن أن يكون المصداق كلياً، كما يمكن أن يكون جزئياً أيضاً.
 ٥. «الفرد»: وهو نفس المصداق مشخّصاً ومتعيّناً، وواقعيته متحقّقة في نفس الأمر، فيشترك في محلّ تحقّقه مع المفهوم والمعنى.
- إنّ الفرد والمصداق لا يختصّان بمعنى واحد، بل يوجد فيهما أيضاً معانٍ أخرى، وعلى أساس هذا فالفرد والمصداق عبارة عما يكون مجعماً للمعاني المختلفة^(١٢).
- يمكن توضيح هذه الأمور الخمسة في قالبٍ تمثيلي بما يلي: «الشيء الذي أمامنا، ونحن نقرأه، له لفظ باسم (كتاب)، وكذلك له مفهوم (مفهوم الكتاب في الذهن)، وكذلك له محكيّ أو معنى (خصوصية الكتابية، أي نفس أداة قراءة الكتاب) الذي يمكن أن يكون موجوداً في الخارج أو معدوماً، وكذلك له مصداق وفرد (الواقع المائل أمامنا في الخارج).
- إنّنا نعرف من جهة أنّ الأمر المقابل لنا ليس فقط (كتاباً)، بل يوجد شيءٌ آخر غير الكتابية؛ فالجسم موجود، والورق موجود، وعلى هذا الأساس لدينا مفاهيم متكثّرة في هذا المثال: (الكتاب، موجود، الجسم، الورق... إلخ) تحكي عن معانٍ متكثّرة، وجميع هذه المعاني موجودة بوجود واحد (مصداق وفرد الكتاب)، فبهذه الصورة معنى (الكتابية) واحدٌ من تلك المعاني، لا جميعها، أي إنّ معنى (الكتابية)

هي نفس الحيثيّة التي يحكي عنها مفهوم الكتاب. وفي النتيجة: (المعنى) عبارة عن محكي مفهوم ما في الخارج؛ أما المصداق والفرد فهما نفس الواقعية الواحدة التي يوجد فيها معنى الكتاب مع المعاني المختلفة الأخرى.

وبناءً على هذا كلُّ مفهوم لا يمكن أن يشير إلى جميع جوانب الخارج، وإنما يشير إلى أحد جوانب الشيء الخارجي، ويحكي فقط عن المعنى والحيثيّة الخاصّة به، وبتعبيرٍ آخر: بالرغم من أنه لدينا واقعيّة واحدة في الفرد والمصداق إلا أنّ الذهن يحلّل المصداق الواحد إلى أمور ومعانٍ مختلفة متكثّرة، والتي هي موجودةٌ بوجودٍ واحد في نفس الموطن الخارجي^(١٣).

وعلى هذا الأساس الاجتماع هو وجود عدّة معانٍ في وجودٍ واحد؛ كاجتماع معنى الكتاب، ومعنى الجسم، ومعنى الموجود، ومعنى الورق، في وجودٍ واحد (الوجود الخارجي على الطاولة).

إذن فقد صار واضحاً أنّ الاجتماع غير التداخل الوجودي؛ فالتداخل الوجودي هو تداخل وجودين في بعضهما الآخر مع بقاء تشخّص كلٍّ منهما بخصوصه، وليساً موجودين بوجودٍ واحد.

ب. الاتحاد

هذا اللفظ أيضاً، مثل الاجتماع، معناه وجود عدّة معانٍ في وجودٍ واحد. إنّ أحد الاستعمالات المهمّة للفظ «الاتحاد» استعماله في الحمل الشائع الصناعي؛ ففي هذا النوع من الحمل يكون معنى الموضوع غير معنى المحمول، ولكنهما يوجدان بوجودٍ واحد؛ مثل «زيد قائم»؛ فمعنى زيد غير معنى قائم، مع كونهما متّحدين في وجودٍ واحد.

ويتبيّن من ذلك أنّ الاتحاد أيضاً، مثل الاجتماع، يختلف عن التداخل الوجودي؛ فمعنى التداخل أنّ وجودين يتداخلان فيما بينهما، لا أنّ وجوداً واحداً يكون مجمعاً لعدّة معانٍ.

ج. الانضمام —

يعني الانضمام أنّ وجودين، على الرغم من أنّهما متغايران، إلا أنّهما بجانب بعضهما، ومنضمّان إلى بعضهما، مثل: انضمام المادة والصورة في الجسم طبقاً لما يراه بعض من أنّ التركيب بينهما انضمامي.

ويُضح أيضاً أنّ الانضمام غير التداخل الوجودي؛ فالتداخل الوجودي يعني أنّ هناك وجودين متداخلين في بعضهما، لا أنّهما منضمّان إلى بعضٍ أو متجاوران فيما بينهما.

د. التركيب الحقيقي —

نعلم أنّ التركيب يكون إما حقيقياً أو اعتبارياً؛ فالتركيب الحقيقي بمعنى اتصال عدّة أجزاء ببعضها بنحوٍ يحصل من تركيبها شيءٌ جديد يعطي أثراً غير آثار الأجزاء^(١٤)، مثل: تركيب (الأوكسجين والهيدروجين)، الذي يولّد شيئاً جديداً باسم (الماء)، ويمنح أثراً جديداً، وهو (رفع العطش).

إنّ التركيب الحقيقي يختلف كذلك عن التداخل الوجودي؛ ففي التداخل الوجودي يحتفظ كلّ من الوجودين المتداخلين بأثره الخاصّ، ولا تحصل بأيّ شكل من الأشكال وحدةً ما، فلا تركيب بينهما، لينشأ منهما وجودٌ واحد جديد.

هـ. الامتزاج —

إنّ الامتزاج والاختلاط على نوعين:

أ. الامتزاج الذي يولّد أثراً جديداً، كالتركيب الحقيقي، فهذا النوع كما تمّ بيانه يختلف عن التداخل الوجودي.

ب. الامتزاج الذي يقتصر على خلط ومزج شيئين ببعضهما، فيؤثّران على بعضهما، ولكّنهما لا يولّدان أثراً جديداً، مثل: امتزاج السكر والماء.

وهذا القسم يختلف أيضاً عن التداخل الوجودي؛ ففي التداخل لا يوجد تأثير أبداً من ناحية التداخل بين الوجودين المتداخلين، كما جاء في الروايات: «لا

بالممازجة»، فقد نُفيت الممازجة عن الله^(١٥).

و. الحلول —

في اصطلاح الفلسفة «الحلول» هو أن يكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، مثل: الأعراض والصور الحالّة، فهي:

أولاً: لها وجودٌ في نفسها؛ لأنّ مصداق المفهوم اسميٌّ ومستقلّ.

ثانياً: وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها؛ لأنّ وجودها الخارجي وصف للغير.

وفي الاصطلاح «للغير»: «معنى حلول الشيء في الشيء على ما أدّى إليه نظري هو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء، وهذا أجود ما قيل في تعريفه»^(١٦). وبناءً على ذلك الحلول - بمعنى الوجود للغير - مختصّ بالأعراض والصور الحالّة، حيث يكون واحدٌ حالاً والآخر محلّه؛ بنحوٍ يستحيل إمكان تغيير محلّهما، وفي النتيجة يحلّ الثاني في الأوّل^(١٧)؛ أما التداخل الوجودي فهو وجودان موجودان في موطنٍ واحد؛ بنحوٍ لا تتشأ علاقةٌ بينهما من ناحية التداخل، والنسبة بينهما هي نسبة التساوي، أي يمكن القول بأنّ الوجود الأوّل داخلٌ في الثاني، وكذلك يمكن القول بأنّ الوجود الثاني داخلٌ في الأوّل، ومضافاً إلى ذلك فالتداخل الوجودي حاصلٌ بين الله وجميع الممكنات، وليس مختصاً بالوجودات الخاصّة (الأعراض والصور الحالّة).

إذن، بالرغم من شبّه هذه الكلمات الستّة بمعنى التداخل الوجودي، إلّا أنّه لا ينبغي الخلط بينها وبينه.

٤. أقسام التداخل —

يمكن تقسيم التداخل بلحاظٍ مختلفة:

أ. التداخل بلحاظ الوجود والعدم —

هذا التداخل على ثلاثة أقسام:

أ. تداخل وجودين (وجود ووجود)، مثل: تداخل الوجود اللامتناهي لله في

وجودات المعاليل.

ب - **تداخل الوجود والعدم**، طبقاً للرأي الذي يرى العدم ذا واقعية نفس أمرية، مثل: الوجود، فيمكن على أساسه تصوير تداخل الوجود في العدم. وأما بناءً على النظرية الصحيحة فالعدم أيضاً، مثل الوجود (بالمعنى الأخص)، حقيقي وواقعي، وفي الاصطلاح: ذو وجود بالمعنى الأعم، وعلى هذا الأساس فالعدم وعالم العدم حقيقي أيضاً، وله حظ من الواقع، مع أنه نقيض للوجود بالمعنى الأخص^(١٨).

ويمكن التمثيل لهذا القسم بأنه في الموطن الوجودي للكتاب هناك أعدام كثيرة جداً (أعدام جميع الموجودات المادية) متحققة، بحيث يتحقق في نفس الموطن الوجودي للكتاب عدم القلم، وعدم الدفتر، وعدم السماء... إلخ، ولذلك فوجود الكتاب متداخل مع أعدام كثيرة جداً؛ لأنّ كلاً من الوجود والعدم ذو واقعية وتحقق، وذو وجود بالمعنى الأعم.

إذن، يمكن كذلك تصوير نظرية «التداخل» في الوجود والعدم.

ج - **تداخل عدمين (عدم وعدم)**: في المثال السابق (عدم القلم وعدم الدفتر)، مضافاً إلى أنّهما متداخلان مع وجود الكتاب، هما متداخلان فيما بينهما كذلك؛ لأنّ كلا عدمين متحقق، والتداخل فيهما قابل للتصوير.

ب. التداخل بلحاظ الوجوب والإمكان —

وهذا التداخل على أربعة أقسام:

أ. **تداخل واجبين (واجب وواجب)**: أي إنّ وجود الواجب الأوّل متداخل في الموطن الوجودي للواجب الآخر.

إنّ هذا القسم، بالرغم من خلوه من أي إشكال عقلائي من جهة التداخل، إلاّ أنّه بلحاظ أدلة وحدة واجب الوجود سيصبح مجرد افتراض.

ب - **تداخل الواجب والممكن**: كما ذكرنا في ما تقدّم: إنّ وجود الله الواجب متداخل في وجود الممكنات وحاضر في مواطنها الوجودية.

ج - تداخل ممكنين (ممكّن وممكن): بناءً على النظرية المختارة فإنّ الروح

أوجدت قبل البدن، وقد نُصب البدن بخلقه بوصفه مدبّرًا لها.

إنّ للروح علاقةً خاصّةً بالبدن، وهي من قبيل: الولاية التكوينية؛ بحيث تنتسب جميع الأفعال إلى الروح، ففي هذه الحالة الروح متداخلةً مع البدن، ووجودها حاضرٌ في جميع أجزائه، لا أنّها في موطنٍ آخر غير الموطن الوجودي للبدن.

ومن جهةٍ أخرى بلحاظ أنّ الروح والبدن كليهما معلولٌ وممكنٌ فتداخلهما سيكون من قبيل: تداخل الموجودين الممكنين.

د - تداخل واجب وممكنين: في المثال السابق، بما أنّ كلاً من الروح والبدن

ممكّن، فمضافاً إلى كونهما متداخلين مع بعضهما الآخر، هما أيضاً متداخلان مع وجود الواجب - الله -: إذ وجود الله متداخلٌ في وجود جميع المخلوقات، فالموطن الوجودي لله ليس غير الموطن الوجودي للروح والبدن، وبعبارةٍ أخرى: إنّ المواطن الوجودية لله والروح والبدن متداخلةٌ فيما بينها.

ج. التداخل بلحاظ التناهي وعدم التناهي —

في هذه الرؤية يكون التداخل أيضاً، مثل التداخل بلحاظ الوجوب والإمكان، على أربعة أقسام: (١) التداخل بين وجودين لا متناهيين، (٢) التداخل بين وجود لا متناهي ووجود متناهٍ، (٣) التداخل بين موجودين متناهيين، (٤) التداخل بين موجودٍ لا متناهٍ وموجودين متناهيين.

ويمكن إيضاح جميع هذه الأقسام بنفس أمثلة التقسيم السابق.

وعلى أساس النكات المشروحة سابقاً يمكن أن نبيّن تصويراً واضحاً لنظرية التداخل الوجودي في هذه الأقسام.

وكذلك المراد من التداخل هنا هو تداخل وجود الواجب والممكن، أو الوجود اللامتناهي والوجود المتناهي.

هـ. التداخل الوجودي بين الله والمخلوقات، المعنى والدليل —

بعد وضوح معنى التداخل الوجودي وأقسامه نبدأ ببيان نظرية «التداخل

الوجودي بين الله والمخلوقات». ولكن قبل ذلك يجب أن نوضح بصورة إجمالية نظريتين مخالفتين لها في علاقة المخلوقات بالله سبحانه. وهاتان النظريتان هما:

١- نظرية التشكيك في الوجود.

٢- نظرية الوحدة الشخصية للوجود.

يوضح عدّة من الفلاسفة علاقة المخلوقات بالله بنحو تشكيكي، فيعتقد هؤلاء بوجود حقيقة عينية ذات مراتب، في رأسها وجود الله، ثم مراتب مخلوقاته. ففي الواقع هناك حقيقة واحدة، حاضرة بصورة شديدة في الله، وبصورة ضعيفة في المخلوقات، ولكن وجود الله مستقلّ وغنيّ مطلق، ووجود المخلوقات عين الربط والحاجة إليه.

وبناءً على هذا، وطبقاً لهذه النظرية، إنّ وجود الله، وكذلك وجود المخلوقات، يملك وجوداً حقيقياً، ولكن وجود المخلوقات وجوداً رابطاً، وعليه فعلاقة المخلوقات بالله سبحانه في رؤية هذه المجموعة من الفلاسفة علاقة الرابط بالمستقل^(١٩).

وفي المقابل، يرى عدّة من العرفاء انحصار الحقيقة الخارجية للوجود في وجود الله، وينكرون الكثرة فيه - الوجود - فعلى هذه النظرية جميع مواطن الوجود يملؤها الله، ولا يبقى مكان لوجود آخر في طوله أو عرضه. ولذلك فإن ما سواه هو محض تجلياته وآياته، وبكلمة أخرى: إنّ المخلوقات ليست من سنخ الوجود، بل هي ظهورات وشؤون نفس الحقيقة الواحدة (الله).

وعلى هذا الأساس تكون علاقة المخلوقات بالله سبحانه علاقة الشأن بذوي الشأن^(٢٠).

وفي مقابل هاتين الرؤيتين المذكورتين، فإن نظرية «التداخل الوجودي» هي من جهة مثل نظرية الفلاسفة، ترى أن المخلوقات هم ذوو وجود حقيقي، ومن جهة أخرى تؤكد على عدم تناهي الله، بنحو لا يكون الله فقط واجداً لكمالات المعلول (بنحو أشرف)، بل حاضراً في جميع مواطن الوجود، وبهذا النحو فوجود الله متداخلاً في المواطن الوجودية للمخلوقات. وعلى هذا المبدأ، ومع القبول بوجود المخلوقات ومغايرتها لوجود الله بصورة حقيقية، إلا أنه لا يوجد موطن خالٍ عن وجود الله، فهو حاضر في

جميع مواطن الوجود، إذن فعدم تناهي الله أمرٌ نقبله.

إنّ هذه الرؤية يقبلها العقل؛ فلا يوجد إشكالٌ عقلائي يردُّ عليها.

إنّ إحدى أهمّ توظيفات نظرية التداخل الوجودي الإجابة عن الاستدلال على الوحدة الشخصية لله عن طريق برهان «عدم تناهي وجود الله»؛ فإنّ أحدَ أهمّ أدلة الوحدة الشخصية للوجود عدمُ تناهي وجود الله، وذلك بالتوضيح التالي: إنّ الوجود اللامتناهي وجودٌ لا حدَّ له ولا نفاذ ولا تعيُن له في وجوده، يملأ جميع الساحات والمواطن الوجودية، ولذلك فلن يمكن افتراض موجودٍ آخر، لا في طوله ولا في عرضه؛ لأنّ الافتراض الثاني يستلزم تمايز ذلك الوجود عن الآخر، والتمايز يستلزم المحدودية، ومن الواضح أنّنا إذا قلنا بالوجود الحقيقي للمعلول في طول وجود الله فسيكون معنى هذا أنّ الله لن يكون شخص وجود المعلول، وإنّما يكون محض واجدٍ لكَمالات المعلول، وعدم كون الله شخص وجود المعلول يستلزم تناهي وجوده، وبناءً على هذا فوجود الحقّ تعالى؛ بما أنّه غير متناهٍ، هو واحدٌ شخصي.

أما الطريق الآخر الذي يُسلك لإثبات الوحدة الشخصية للوجود فيحصل بالنظر إلى الواجب، والحدّ الأوسط لهذا الطريق عدم تناهي الواجب تعالى؛ لأنّه إذا كان وجود الواجب لا متناهياً غير محدود فلا يترك اللامتناهي مجالاً للغير. وافترض شيء ثانٍ في عرضه أو في طوله خطأً، والوجود اللامتناهي صمدٌ أيضاً؛ أي لا يبقى مكان خالٍ عنه في العرض، الطول، الأعلى، الأسفل، العمق، وفي أيّ ساحةٍ من ساحات الوجود، حتّى يجتمع بنفس اللحاظ مع وجودٍ آخر^(٢١).

والصورة المنطقية للاستدلال تتخذ المقدمات التالية:

١- وجود الله لا متناهٍ.

٢- لا يبقى بعد الوجود اللامتناهي مجالٌ لوجودٍ ثانٍ، ولذلك يكون الوجود

واحدًا شخصيًا.

٣- النتيجة: إنّ وجود الله لا يبقى مجالاً لوجود ثانٍ واحدٍ شخصي.

مما تقدّم يتضح ضعف هذا الاستدلال بعد الوقوف على نظرية التداخل الوجودي. فبالرغم من أنّ المقدمة الأولى صحيحة، وتثبتها أدلّة مختلفة، إلا أنّ المقدمة

الثانية غير صحيحة؛ لأنّ هذه المقدّمة تنفي فقط وجوداً آخر خارجاً عن النطاق الوجودي لله، ولكونها لا تستلزم نفي وجودٍ آخر متداخلٍ في وجوده. وبتعبيرٍ آخر: عدم التناهي الوجودي لله يعني أنّ وجوده يملأ جميع المواطن الوجودية، فلا يبقى أيّ موطنٍ خالٍ عن وجوده، وبناءً على هذا لا يمكن تصوّر وجودٍ آخر خارجٍ عن الموطن الوجودي لله؛ لأنّ هذا يستلزم تناهي وجوده؛ وأما إذا كان وجوداً ما متداخلاً في نفس الموطن الوجودي لله - وليس خارجاً عنه - فلن يكون ذلك مستلزماً لتناهي وجود الله.

وبتعبيرٍ ثالث: إنّ المقدّمة الثانية صحيحةٌ حينما تثبت استحالة نظرية التداخل الوجودي. ولكنّ هذه النظرية يمكن الدفاع عنها من ناحية العقل والنقل، إذن فلن تكون المقدّمة الثانية منتجةً للوحدة الشخصية للوجود.

بهذا البيان يتّضح أنّ عدم تناهي وجود الله يبطل نظرية التداخل الوجودي في حال إثباته للوحدة الشخصية ونفيه للوجودات الأخرى، والحال أنّه لا يوجد دليلٌ على استحالة هذه النظرية.

وطبقاً لهذه النظرية فإنّ وجودين (مثل: وجود الله ووجود المخلوقات) في عين كونهما غير بعضهما، وكلُّ منهما يثبت له وجودٌ خاصٌّ به بخصوصياته (بنحو لا يتأثر أيُّ منهما بالآخر من ناحية التداخل)، إلا أنّ هذين الوجودين متداخلان فيما بينهما.

وربّما يمكن لتقريب الذهن التمثيل بـ «وجود النور والزجاجة»؛ فحين يعبر النور من داخل الزجاجة يكون النور حاضراً في نفس موطن الزجاجة، في حال أنّ النور نورٌ والزجاجة زجاجةٌ، ولا تأثير لواحدٍ منهما على الآخر؛ فالزجاجة إذا كُسرت لا يتأثر النور.

٦. التداخل الوجودي في الشريعة —

وبالبيان المتقدم فالعقل ليس وحده ما يثبت نظرية التداخل الوجودي. فبنظرنا إنّ لسان الشريعة قد أوضح أيضاً نحو ارتباط الله بمخلوقاته بكونه ارتباطاً تداخلياً.

ولعلّ عباراتٍ، من قبيل: «داخل في الأشياء»^(٢٢)، «هو في الأشياء»^(٢٣)، «داخل في كلّ مكان»^(٢٤)، «لا يخلو منه مكان»^(٢٥)، «لا يخلو منه موضع»^(٢٦)، «حاضر كلّ مكان»^(٢٧)، «الموجود في كلّ مكان»^(٢٨)، التي جاءت في الروايات، تشير إلى هذه النكته.

وعلى الرغم من أنّ التداخل قائمٌ على علاقةٍ ثنائية؛ أي إنّ وجود الله داخلٌ في وجود المعاليل، وكذلك وجود المعاليل داخلٌ في وجود الله، إلّا أنّ الروايات أشارت فقط إلى طرف التداخل الوجودي لله في وجود المخلوقات، ولم تُشير إلى تداخل وجود المخلوقات في وجود الله. ولعلّ سبب هذا الاختصار على ذكر طرفٍ واحد في تعابير الروايات هو أنّ لفظ «الدخول» يستدعي في الذهن معنى الإحاطة بكلّ شيء؛ ولذلك كان الله وحده محيطاً بجميع المواطن الوجودية للمخلوقات، فالروايات اعتبرت الله متداخلاً في وجود المخلوقات.

كذلك ربّما يمكن استنباط معنى التداخل الوجودي بين الله والمخلوقات من بعض الآيات القرآنية، من قبيل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣)، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦)، ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً﴾ (النساء: ١٢٦)، ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾ (المجادلة: ٧)، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ (الواقعة: ٨٥)، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (الأنفال: ٢٤).

وبالرغم من أنّ القائلين بالوحدة الشخصية للوجود قد استندوا إلى هذه الآيات (بسبب أنّ ظاهر هذه الروايات تثبت الحضور الوجودي لله في جميع المواطن الوجودية)؛ باعتبار أنّ نظرية التداخل الوجودي لم تكن مطروحةً، فقد استُفيد من أمثال هذه الآيات الوحدة الشخصية للوجود، في حين أنّ نظرية التداخل الوجودي تفيد، زيادةً على أنّ المخلوقات، مثل الله، لها وجودٌ حقيقي ثابت، أنّ الحضور الوجودي لله محفوظٌ في جميع مواطن الوجود وذرات العالم، بنحوٍ يكون وجود الله متداخلاً في تلك المواطن. إنّ التداخل الوجودي أحد صفات فعل الله. وطبقاً للنظرية الصحيحة فإن صفات الفعل صفاتٌ تحتاج إلى أمرٍ خارج عن الذات؛ لاتصاف الذات بها، مثل: صفة «الخالق»

للّهِ، حيث يحتاج اتصاف اللّهِ بها إلى وجود المخلوق. وهذه الصفات بالرغم من أنّها ليست سبباً للكمال في اللّهِ، إلا أنّها موجودة في عين ذاته. وكذلك «تداخل» اللّهِ في المخلوقات من صفات الفعل، وموجودة في عين ذاته. وصفة الفعل هذه لا تستلزم الكمال في اللّهِ، ولهذا فعدم اتصاف اللّهِ بها حين لم يخلق أحداً بعد لا يكون مدعاةً للنقص.

وفي نظرنا فإنّ نظرية «التداخل الوجودي» وحدها هي التي يمكن أن تجيب عن برهان عدم التناهي. وقد أجاب بعضُ العلماء المعاصرين على هذا البرهان بطريقٍ آخر: إنّه يعتقد أنّ هذا البرهان ينكر فقط وجوداً ثانياً في عرض اللّهِ، ولا ينكر وجوداً في طوله، ويكون عين الربط به؛ لأنّ الوجود الذي هو عين الربط باللّهِ وفي طوله لا يعتبر الثاني علّةً حتّى يتنافى مع عدم تناهي اللّهِ؛ لأنّ وجود المعاليل ليس مستقلاً حتى يعتبر الثاني علّةً: «من الممكن أن يتوهّم بأنّ لازم عدم تناهي كمالات واجب الوجود أن لا يتحقّق أيّ موجودٍ آخر غيره؛ لأنّ تحقّق أيّ موجودٍ آخر يعني واجديته لبعض الكمالات الوجودية. وجواب هذه الشبهة أنّ الكمالات الأخرى للمراتب - التي هي بجمعها مخلوقة لواجب الوجود - شعاع من كمالاته، ووجودها لا يوجب تزامناً مع كمالات اللامتناهي، وبعبارةٍ أخرى: إنّما يتزاحم كمالات عينيان فيما بينهما حينما يفرضان في مرتبةٍ واحدة من الوجود، وأما إذا كان واحداً منهما في طول الآخر فلا توجد مزاحمةٌ بينهما، وبناءً عليه لا توجد منافاةٌ بين وجود المخلوقات ولا تناهي كمالات الخالق»^(٢٩).

ومع هذا لا يتمكّن هذا الجواب من خدش برهان عدم التناهي؛ لأنّ المعلول إذا كان، مثل العلّة، له وجودٌ حقيقيّ، وبالاصطلاح: «وجودٌ ثانٍ» - سواء كان مستقلاً أو رابطاً -، فيجب أن يكون هناك تمايزٌ بين الوجودين (وجود العلّة ووجود المعلول) لتتصوّر الاثنيّة.

ومن جانبٍ فتمايز الوجودين علامةٌ على تناهيهما ومحدوديتهما، ولذلك سيكون غير متلائمٍ مع عدم تناهي اللّهِ، وبتعبيرٍ آخر: بالرغم من أنّ وجود المعلول عين الربط بالعلّة فجميع كمالاته في اللّهِ، وفي نفس الأمر - طبقاً لنظره - المعلول كذلك له

وجودٌ حقيقي، وهذا يعني «وجودين»، والاثنيّة تستلزم التمايز وتناهي كلا الوجودين. وبناءً عليه فليس هناك إلاّ حالةً واحدةً يمكن بها اعتبار وجود المعلول وجوداً حقيقياً، مثل وجود الله، وفي الوقت ذاته لا يضرّ بعدم تناهي وجود الله، وهي حالة إقامة العلاقة بينهما على أساس «التداخل الوجودي».

النتيجة —

إنّ «التداخل الوجودي» هو إحدى الرؤى البديعة التي طُرحت في إطار مسألة علاقة الله بالمخلوقات. وطبقاً لها مع كون الوجود اللامتناهي لله حاضراً في جميع الساحات والمواطن الوجودية، فلا يبقى موطنٌ خالٍ عنه، لا توجد منافاةً مع الوجود الحقيقي للمخلوقات، بنحوٍ يكون وجود الله متداخلاً في المواطن الوجودية للمخلوقات.

وكذلك - كما قد تمّ بيانه - فإنّ مسألة التداخل الوجودي هي إحدى المسائل الفلسفية، وهي مختلفةٌ عن اصطلاحاتٍ من قبيل: الاجتماع، الاتحاد، الانضمام، التركيب، الامتزاج، والحلول. ثمّ بعد ذلك شُرحتْ نظرية التداخل الوجودي بصورةٍ واضحة ضمن بيان أقسام التداخل. وفي النهاية، تحت عنوان «التداخل الوجودي في الشريعة»، بيّنتُ بعض المؤيّدات لهذه النظرية من المتون الدينية.

الهوامش

- (١) صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٢٣ - ٢٤، ١٩٨١م؛ ابن سينا، إلهيات الشفاء: ٢٢، قم، بوستان كتاب، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٢) جوادى الآملى، رحيق مختوم ١: ١٧٢ - ١٧٣، تنظيم وتدوين: حميد پارسانيا، قم، دار الإسرائ، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٣) الحكمة المتعالية ١: ٢٤؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٥، قم، جماعة المدرسين.
- (٤) الحكمة المتعالية ١: ٢٤ - ٢٥.
- (٥) نهاية الحكمة: ٤ - ٥؛ جوادى الآملى، شرح الحكمة المتعالية ٦ (القسم الأول): ١٠٩ - ١١٠؛ ١: ١٧٥ - ١٧٦، قم، دار الزهراء، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٦) لويس معلوف، المنجد: ٢٠٨، طهران، دار إسماعيليان، ١٣٦٤هـ.ش.
- (٧) محمد رضا الطباطبائي، صرف ساد به ضميمه صرف مقدماتي: ١٨٢ - ١٨٣، قم، دار العلم؛ آقا علي مدرس، مجموعه مصنفات حكيم مؤسس آقا علي مدرس طهراني ١: ١٢٢، تصحيح وتحقيق: محسن كديور، طهران، دار اطلاعات، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٨) شهاب الدين السهروردي، مجموعه مصنفات ٣: ٣٤٣، ١٣٧٥؛ ٣: ١١٨ و ٢٤٣؛ شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية: ٢٤١، مقدّمة وتصحيح: نجفقلي حبيبي، طهران، مؤسسه حكمت وفلسفه إيران، ١٣٨٣هـ.ش؛ غياث الدين الدشتكي الشيرازي، إشراق هياكل النور: ٤٠، تحقيق: علي أوجبي، طهران، ميراث مكتوب، ١٣٨٢هـ.ش؛ ابن كمّونة، الجديد في الحكمة: ٣٨٩، مقدّمة وتحقيق: حميد مرعيدي الكبيسي، بغداد، جامعة بغداد، ١٤٠٢هـ؛ قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ٢١٠، اهتمام: عبد الله نوراني ومهدي محقق، طهران، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ١٣٨٣هـ.ش؛ صدر المتألهين، الحكمة المتعالية ٤: ٣٩؛ السيد جعفر سجادي، فرهنگ معارف إسلامي ١: ٥١٠، طهران، دانشگاه طهران، ١٣٧٣هـ.ش؛ محمد بن عمر الفخر الرازي، شرح الفخر الرازي على الإشارات ١: ٦٦، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.
- (٩) ابن سينا، النجاة من الغرق بحر الضلالات: ٢٢٧ - ٢٢٨، مقدّمة وتصحيح: محمد تقي دانش پزوه، طهران، دانشگاه طهران، ١٣٧٩هـ.ش؛ السيد جعفر سجادي، فرهنگ معارف إسلامي ١: ٤٢٤؛ شرح الفخر الرازي على الإشارات ١: ١٧؛ أحمد بن محمد الحسيني الأردكاني، مرآة الأكوان: ١٠٢ و ٢٦٤، تصحيح: عبد الله نوراني، طهران، ميراث مكتوب، ١٣٦٩هـ.ش؛ سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي: ١٤٣، بيروت، مكتبة لبنان - ناشرون، ٢٠٠١م؛ السيد محمد خالد الغفاري، فرهنگ اصطلاحات آثار شيخ إشراق: ١٠٦ و ١٣٦، طهران، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ١٣٨٠هـ.ش؛ الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية: ١٥٠؛ رسائل ابن سينا: ٣٧، قم، بيدار، ١٤٠٠هـ.
- (١٠) صدر المتألهين، الشواهد الربوبية ١: ٥٢، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الأشتياني، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ١٣٦٠هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

- (١١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية ٤: ١٢٠.
- (١٢) سيّضح معنى هذه العبارة فيما يلي [المترجم].
- (١٣) غلام رضا فياضي، هستي وچيستي در مكتب صدرايي: ١٤ - ١٩، تحقيق وتدوين: حسين علي شيدان شيد، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٧هـ.ش.
- (١٤) آقا علي مدرس، مجموعه مصنفات حكيم مؤسس آقا علي مدرس طهراني ٢: ٨٨؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٨٦ و ٢٧٥ و ٢٧٦؛ محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه: ١٢٧، طهران، سازمان تبليغات إسلامي، ١٣٦٤هـ.ش.
- (١٥) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٤: ٢٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي؛ محمد بن علي الصدوق، الأمالي: ٣٢١، طهران، كتابچي، ١٣٧٦هـ.ش؛ الصدوق، التوحيد: ٧٣، تحقيق: هاشم الحسيني، قم، جماعة المدرسين، ١٣٩٨هـ؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٨: ١٨، تحقيق: علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ؛ الحسن بن محمد الديلمي، إرشاد القلوب إلى الصواب ٢: ٣٧٥، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢هـ.
- (١٦) صدر المتألهين، شرح الهداية الأثرية: ٣٣، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي؛ الحكمة المتعالية ١: ٤١٩؛ الشواهد الربوبية: ٢٩.
- (١٧) هكذا في الأصل، ويبدو أنه سهو؛ فالمراد أن الأول يحلّ في الثاني [المترجم].
- (١٨) للتفصيل راجع: السيد محمد مهدي نبويان، بررسي وحدت وجود از دیدگاه صدر المتألهين، علامه طباطبائي، وآقا علي مدرس: ٩ - ١٢، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث، ١٣٩٢هـ.ش.
- (١٩) نهاية الحكمة: ١٨؛ الحكمة المتعالية ٦: ٢٢، تعليقة السبزواري؛ محمد تقي المصباح، شرح الأسفار الأربعة ١: ٤٢٦، تحقيق وتحرير: محمد تقي السبحاني، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٢٠) داوود القيصري، شرح فصوص الحكم: ١٦، تصحيح: السيد جلال الدين الأشتياني، طهران، علمي وفرهنگي، ١٣٧٥هـ.ش؛ صائن الدين علي ابن تركة، تمهيد القواعد: ٢٥٥، تصحيح: السيد جلال الدين الأشتياني، قم، بوستان كتاب، ١٣٨١هـ.ش؛ محمد بن حمزة ابن الفناري، مصباح الأنس: ١٦٤، تعليقة: ميرزا هاشم الأشكوري وحسن حسن زاده الأملي، فجر، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٢١) عبد الله جوادي الأملي، رحيق مختوم ٩: ٤٥٦.
- (٢٢) الكليني، الكافي ١: ٨٦؛ أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن ١: ٢٤٠، تحقيق: جلال الدين محدث، قم، دار الكتب العلمية، ١٣٧١هـ؛ الصدوق، الأمالي: ٣٤٢؛ المفيد، الاختصاص: ٢٣٦، تحقيق: علي أكبر الغفاري ومحمود المحرمي، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ؛ محمد بن محمد الشعيري، جامع الأخبار: ٥، النجف، المطبعة الحيدرية.
- (٢٣) الصدوق، الأمالي: ٣٤٢؛ الاختصاص: ٢٣٦؛ الديلمي، إرشاد القلوب ٢: ٢٧٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤: ٢٧ و ٢٩٥ و ٣٠٤.
- (٢٤) الكافي ١: ١٠٤؛ الصدوق، التوحيد: ١١٥؛ الملاء محسن الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٣٦٢،

- إصفهان، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤٠٦هـ؛ المجلسي، مرآة العقول ١: ٣٥٤؛ بحار الأنوار ٤: ٢٩٨.
- (٢٥) علي بن محمد الخزاز الرازي، كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر: ٢٥٦، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، قم، بيدار، ١٤٠١هـ؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٢٥٠، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، جماعة المدرسين، ١٤١٣هـ؛ الصدوق، التوحيد: ١٧٩، ٤٠٤؛ محمد بن أحمد الفتال النيشابوري، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين ١: ١٢٤، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٣٧٥هـ.ش؛ أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج ١: ٢١٠، تحقيق: محمد باقر الخرسان، مشهد، دار المرتضى، ١٤٠٣ق؛ علي بن عيسى الإربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ١٧٦، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، تبريز، دار بني هاشم، ١٣٨١هـ.
- (٢٦) جامع الأخبار: ٦؛ بحار الأنوار ٣: ٢٣٠.
- (٢٧) علي بن موسى ابن طاووس، مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٥٤، تحقيق: أبو طالب الكرمانی ومحمد حسن المحرر، قم، دار الذخائر، ١٤١١هـ؛ بحار الأنوار ٨٢: ٢١٩.
- (٢٨) مهج الدعوات: ١١١؛ إرشاد القلوب ١: ٨٩.
- (٢٩) محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه ٢: ٣٧٨ - ٣٧٩؛ مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة: ٤٢٧، قم، مؤسسه في طريق الحق، ١٤٠٥هـ.

نظرية «التداخل الوجودي» بين الواجب والممكن

قراءة نقدية وفق المعنى الصحيح لعدم تناهي الحق تعالى

د. السيد محسن الهندي (*)

د. حبيب الله دانش شهركي (**)

ترجمة: حسن الخرس

الخلاصة —

تداخل الواجب في الممكن من النظريات الجديدة التي تهتمّ برسم العلاقة بين الحقّ تعالى وما سواه. وهي في تقديرنا لا تخلو من بعض الإشكالات، فهل لازم القبول بعدم محدودية الحقّ تعالى أنّ نعتبره عين الأشياء - وهي الرؤية المشهورة لبيان الوحدة الشخصية للوجود -، أو نعتبره داخلاً في الأشياء - وهي رؤية الأستاذ الفيّاضي -، أم أنّ هناك شكلاً ثالثاً يمكن تصوّره في العلاقة بين الحقّ والخلق؟ لقد أخذ هذا المقال على عاتقه أن يكشف عن الثغرات في نظرية التداخل الوجودي بين الواجب والممكن، كما يبيّن رؤيةً ثالثةً هي في تقديره رؤيةٌ صائبة ومأخوذة من التعاليم الوحيانية العقلانية؛ إنّها الرؤية الثالثة للعلاقة بين الخالق والمخلوق، فهي مع قبولها بعدم تناهي الحقّ تعالى وعدم مقداريته تنفي أيّ شكلٍ من أشكال التداخل والعينية بين الواجب والممكن.

إنّ هذه الرؤية تفترض - بما أنّه تعالى منزّه عن كلّ حدٍّ ومقدار - أنّ الله لا يملأ

(*) حائزٌ على الدكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ من كلية الإلهيات والمعارف الإسلاميّة في جامعة قم - إيران.

(**) أستاذٌ مساعدٌ، وعضو الهيئة العلميّة، في قسم الفلسفة والكلام الإسلاميّ في كلية الإلهيات والمعارف الإسلاميّة في جامعة قم - إيران.

أيّ موطنٍ، ولا يشغله - ولو بنحوٍ غير محدود -؛ كي يلزم منه التداخل الوجودي بين الله والأشياء الأخرى.

إنّ الملاء والخلوّ والتزاحم الوجودي بين الخالق والمخلوق الزماني يمكن تصوّره حينما يفرض الحقّ تعالى مسانخاً للمخلوقات المحدودة، وقابلاً للزيادة والنقصان، بينما الله سبحانه ليس مسانخاً بأيّ وجهٍ كان لمخلوقاته، فهذا يمكن في هذه الرؤية الإيمان بلا أيّ محدورٍ بالوجود المحدود للأشياء، وكذلك الوجود المعرّى عن الحدّ والعدّ للذات المقدّسة المتعالية.

١. مقدّمة —

لعلّ من الممكن اعتبار أحد التقريرات الجديدة لمسألة وحدة الوجود تقريراً يؤمن بالثبوت الحقيقي والنفس الأمري للموجودات الأخرى بصفتها موجودات محدودة، مع كونها متداخلة مع وجود الله، مع المحافظة كذلك على عدم تناهي وجود الحقّ تعالى^(١). فهذا التقرير لا يجد أنّ قبول كثرة كهذه منافٍ لعدم تناهي الحقّ تعالى.

إنّ إحدى المزايا الملفتة للنظر في هذا التقرير أنّه بعيدٌ عن إشكال العينية الوجودية بين الخالق والمخلوق أو الواجب والممكن؛ فهذا الإشكال يتوجّه إلى التقريرات الأخرى المهمة لوحدة الوجود، والذي يتبعه محاذير عقلية ونقلية كثيرة. ولكنّ مع هذا، ففي نظرنا إنّ هذا التقرير لا يتمكّن أيضاً من تقديم إجابة صحيحة عن هذه المسألة، وهي: كيف يمكن القبول بالكثرة الحقيقية للموجودات الممكنة مع المحافظة على عدم تناهي الحقّ تعالى بالبيان المقدم لعدم تناهيه؟ قبل البدء ببيان نواقص هذه الرؤية وقصورها يجب ابتداءً أن نقدّم شرحاً دقيقاً، وفي ذات الوقت مختصراً، لهذا التقرير.

٢. بيان النظرية —

من المباحث التي وقعت محلاً للنزاع والنقاش بين علماء الطبيعة - القديم - مسألة

إمكان التداخل بين الأجسام أو استحالتها، فالتداخل بين الأجسام يعني أنّ جسمين ما يحضر كلٌّ منهما في الموطن الوجودي للآخر، وكلّ فضاء يشغله الجسم (أ) يشغله الجسم (ب) أيضاً.

لقد كان النظر الغالب والشائع لهذه المسألة أنّ مثل هذا الأمر محالٌّ، ولكنّ بناءً على اعتقاد صاحب نظرية «تداخل وجود الواجب والممكن»، المؤسّس على تجارب بعض علماء الفيزياء الحديثة، فإنّهم اعتبروا أمراً كهذا ممكناً في الجملة^(٢). ولتمثيل يمكن ذكر علاقة النور بالزجاج؛ فكلاهما في عين جسمانيتهما يمكن أن يتداخلا في بعضهما الآخر بنفس النحو المذكور، ومن الواضح أنّ لازم تداخل الجسمين أنّه لن يكون هناك وجّه للاتحاد والعينيّة بينهما.

يوظّف الأستاذ غلام رضا الفيّاضي هذا المثال - وهو التداخل الوجودي بين موجودين في عالم الأجسام - لإنشاء جسرٍ إلى رؤيته في العلاقة بين الخالق والمخلوق، فبنظره أنّه حتى مع المناقشة في علاقة كهذه بين الأجسام لن يمكننا الفرار من القبول بالتداخل الوجودي بين الواجب والممكن؛ إذ في نظره إذا قبلنا من جهةٍ بعدم تناهي واجب الوجود، وأدعنا من جهةٍ أخرى بتحقق الكثرة الحقيقية وغيريّة الحقّ تعالى عمّا سواه، فلن يبقى مجالٌ سوى للاعتراف بالتداخل بين الحقّ والخلق. وتوضيح ذلك في نظره: إنّ إذا فرض أنّ الله معدومٌ في موطن من مواطن الوجود - أعمّ من المادّي والمجرّد - فيلزم من ذلك تناهي الحقّ تعالى، وبالضرورة إمكانه؛ لأنّ كلّ محدودٍ ممكن، وكلّ ممكن محدود؛ «لشهادة العقول أنّ كلّ محدودٍ مخلوقٌ»^(٣).

وخلاصة هذه الرؤية أنّ «المخلوقات ذات وجود حقيقي، ومن جانبٍ آخر تؤكد على عدم تناهي الله، بنحوٍ لا يكون الله فقط واجداً لكمالات المعلول (بنحوٍ أشرف)، بل حاضراً في جميع مواطن الوجود، وبهذا النحو فوجود الله متداخلاً في المواطن الوجودية للمخلوقات. وعلى هذا المبدأ فمع القبول بوجود المخلوقات ومغايرتها لوجود الله بصورةٍ حقيقية، إلّا أنّه لا يوجد موطن خالٍ عن وجود الله. بهذا البيان يتضح أنّ عدم تناهي وجود الله يبطل نظرية التداخل الوجودي في حال إثباته للوحدة الشخصية ونفيه للوجودات الأخرى، والحال أنّه لا يوجد دليلٌ على استحالة هذه

النظرية، طبقاً لهذه النظرية. إنَّ وجودين (مثل: وجود الله ووجود المخلوقات) في عين كونهما غير بعضهما، وكلُّ منهما يثبت له وجودٌ خاصٌّ به بخصوصياته (بنحو لا يتأثر أيُّ منهما بالآخر من ناحية التداخل)، إلا أنَّ هذين الوجودين متداخلان في بعضهما»^(٤).

٣. القراءة النقدية —

أ. الإشكال الأول —

بالتدقيق في الشرح الذي تقدّم عن التداخل الوجودي بين الخالق والمخلوق يجب الإقرار بأنَّ تداخل الوجودات إذا كان جائزاً - وبالأخصّ تداخل واجب الوجود مع غيره - فالتداخل اللامحدود بين الموجود اللامتناهي مع غيره لا يعتره أيُّ محذورٍ عقلي، وإذا كان كذلك فالنظرية الأساسية للأديان، أي التوحيد أو واحديّة واجب الوجود، ستصبح رؤيةً غير قابلة للدفاع والإثبات.

إنَّ هذا الإشكال بالتأكيد لا يخفى على صاحب النظرية المحترم ذي النظر الدقيق، فإنّه في بحثه، بعد أن سرد الأنواع والأقسام القابلة لفرض التداخل، وقف عند أحد الأقسام، وهو التداخل بحده الأقلّ بين واجبين في بعضهما؛ الذي يعني أنَّ وجود الواجب الأول متداخلٌ في الموطن الوجودي للواجب الثاني، فعلق عليه بقوله: «إنَّ هذا القسم بالرغم من خلوه عن أيِّ إشكالٍ عقلاي من جهة التداخل، إلا أنّه بلحاظ أدلة وحدة واجب الوجود سيصبح مجرد افتراض»^(٥).

ولكنّ هذا الكلام مثل القول بأنّ جسميّة الله، بالرغم من أنّها في حدّ نفسها لا إشكال عقلياً فيها، إلا أنّها بلحاظ أدلة تجرّد الواجب تكون مجرد افتراض؛ فإنّ نفس التداخل بين واجبين لم ينظر له على أنّه غير معقول، فإنّ كيف يمكن فرض الحديث عن أدلة وحدة الواجب؟

إنّ أدلة الوحدة إذا كانت تامّة فلا بُدَّ أن يكون افتراض التداخل افتراضاً غير معقول؛ وإذا كان تداخل الواجبين ممكناً ذاتاً فلا يمكن الحديث حينئذٍ عن أدلة وحدة الواجب، فحينما تكون الوحدة ضروريّة فالتداخل ممتنع، وحينما يكون

التداخل ممكناً فالوحدة ليست ضرورية. وبيان ذلك: إنّ أدلة وحدة واجب الوجود أو عدم تناهي الحق تعالى ستصبح بفرض قبول التداخل غير ممتنع مع تعدّد واجب الوجود، وكذلك برهان التركّب - بمعزل عن الإشكالات الواردة عليه؛ إذ الأستاذ الفياضي لا يراه دليلاً تاماً على الوحدة^(٦). لن يتمانع مع تعدّد واجب الوجود بفرض التداخل.

والبرهان الآخر هو برهان التمانع بتقرير قبّله الأستاذ الفياضي^(٧). ومفاد هذا الدليل هو أنّه مع افتراض واجبين يطرح هذا السؤال: هل يمكن لواحدٍ من واجبي الوجود المفروضين أن يمنع الآخر من إعمال قدرته أم لا؟ فإذا أمكن له فهذا خلفٌ واجبيّة وجود الآخر، وإذا لم يمكن له فهذا خلفٌ واجبيّة هو نفسه.

ولكنّ هذا الدليل أيضاً لا يتناسب مع فرض القبول بالتداخل؛ إذ مع القبول بموجودين متداخلين لا متناهيين صحيحٌ أنّه لا يمكن لأحد الواجبين المفروضين أن يمنع الآخر من إعمال قدرته، ولكنّ منشأ هذا الأمر امتناع وجود متعلّق القدرة، أي يمكن افتراض واجبين متداخلين كلّ واحدٍ منهما ليس له القدرة على دفع فعل الآخر؛ ولكنّ لا بسبب عجز الطرفين، بل بسبب استحالة أخذ هذا الأمر في متعلق القدرة.

وأما حلّ المعضلة بنحو إجمالي؛ فنفس الدليل المثبت لوحدة الله سبحانه ينفي بنفسه دخول وخروج الذات المقدّسة عن الموجود الآخر، وفوقانيّتها وتحتانيّتها بالنسبة إليه. وهذا الدليل يؤكّد على عدم مقدارية الحق تعالى وعدم تجرّئه؛ حيث سيأتي لاحقاً بتفصيل أكثر بيان أنّ الموجود غير المحدود وغير الامتدادي - غير القابل للزيادة والنقصان - يستحيل أن يكون له ثانٍ من سنخه؛ لأنّ الثاني يكون دائماً فرع مقدارية الموجود وقابليته للزيادة والنقصان في كمالاته، والدخول والخروج من جهة، والبطن والظهر من جهةٍ أخرى، شأن ذاتي للموجود المقداري المتجرّئ.

ولكنّ يمكن أن يُقال في جواب البيان المتقدّم: إنّ تداخل الله في الأشياء غير الامتزاج؛ ففي هذا النحو من التداخل ليس هناك أثرٌ من ناحية التداخل في الموجودين المتداخلين في بعضهما، خلافاً للتداخل بنحو الامتزاج^(٨).

ولكنّ هذا الدفاع غير كافٍ أيضاً؛ فإنّ نفس افتراض التداخل يستلزم مكانيةً شيئين، ولازم المكانية اشتغال الفضاء والجسمانية - مثل: النور والزجاجة -، وكلّ موجود جسماني واجدٌ لشأنيّة التأثير والتأثر.

بناءً على هذا، فالدخول والخروج مساوقان للامتزاج والحلول، وليس من المعقول أن يكون هناك شيءٌ داخلَ شيءٍ آخر حقيقةً ولكن ليس له مكانٌ، فافتراض الدخول بدون الامتزاج نفس القول بأنّ لدينا جسماً بدون أبعادٍ؛ وهذا لا معنى له. وتوضيح هذا الكلام: إنّه إذا كانت هناك ذاتٌ أحديّةٌ مَحْضَةٌ، وليس هناك أيّ امتداد وأجزاء قابلة للفرض فيها، فإنّها تكون منزّهة قطعاً عن أن يكون لها باطن وجَوْفٌ، وبالملازمة عن أن يكون لها ظاهر: «الصمد الذي لا جَوْفٌ له»^(٩).

وليس معنى هذا الكلام أنّ الله ممتلئٌ في باطنه، وإنّما المراد أنّه ليس له جَوْفٌ، ليس لديه مكان خالٍ؛ فإنّ امتلاء الباطن أو خلوه وصف ذاتي للجسم، فيمكن افتراض دخوله وخروجه بسبب كونه ذا أبعادٍ، ولأنّ الله ليس له جَوْفٌ أو داخل فلن يكون له خارج قهراً؛ لأنّ كلّ ما كان قابلاً لأن يكون داخلياً فيتصوّر أن يكون خارجاً (وهذان المعنيان متضايقان)، وإذا لم يكن لله خارجٌ، وليس هناك شيءٌ خارجه، فلا فرض لذهاب شيءٍ داخله أو مجيء شيءٍ داخله. وإذا قيل: إنّ هذا الدخول والخروج مادّي، وهو الذي يملك هذه الخصيصة، نقول: إنّ الدخول والخروج ليس مقسماً إلى: مادّي؛ ومجرد؛ لأنّ الدخول والخروج - كما تقدّم - فرع كون الشيء ذا أجزاء ومقدار، والشيء المجرد ليس له مقدارٌ وامتداد أصلاً حتى يمكن افتراض داخل وخارج له.

إنّ هذه النكتة قد بيّنت بشكل جيّد في المعارف البرهانية لأهل بيت النبي الأكرم ﷺ: «ومن قال: فيم؟ فقد ضمّنه»^(١٠)؛ «لم يحل في الأشياء فيقال: هو فيها كائن»^(١١)؛ «قال: ويحك! إنّ الأماكن أقدار، فإذا قلت: في مكانٍ بذاته، لزمك أن تقول في أقدار، وغير ذلك، ولكن هو بائنٌ من خلقه»^(١٢).

نعم، توجد هناك بعض الروايات الموهمة بدخول - لا تداخل - وخروج الحقّ عن الأشياء، ولأنّه من المحال أن يكون هناك شيءٌ واحد داخل وخارج شيءٍ؛ لأنّ الدخول

والخروج متقابلان معنىً، فهذا النحو من التعبيرات محمولٌ على المجاز، مثل: النصوص التي تثبت لله المجيء والإتيان، واليد، واليدين، والأعين.

ب. الإشكال الثاني —

لنفترض أنّ الله تعالى حاضرٌ ومتداخل في جميع مواطن وجود غيره، إلّا في موطن واحد، فهذا الافتراض، أي سلب وجوده تعالى في ذلك المكان المحدود، يلزم منه قهراً أن يكون وجوده محدوداً؛ لأنّ لازم عدم تناهي الله دخوله في جميع الأمكنة، وافتراض عدم الله في مكانٍ من الأمكنة يحيل وجوده محدوداً. ومع اعتبار قبول المقدّمة المذكورة نقول: إذا كان اللازم من عدم تحقق الله في مكانٍ محدودٍ محدوديته هو تعالى، فافتراض وجوده في ذلك المكان المحدود يوجب محدوديته هو كذلك؛ لأنّ المحدود + المحدود = المحدود، وهذا خلف عدم تناهي الحقّ. فإنّ الله تعالى ليس داخلياً في الأمكنة، أي إنّ لازم عدم تناهي الحقّ أن لا يكون داخلياً بأيّ وجهٍ في غيره.

وإذا اعترض بأنّ المحدودية إنّما نشأت عن وجود الحدّ، وحينما يرتفع ينقلب المحدود إلى غير محدودٍ، فالجواب: إنّ الحدّ ليس بيدٍ أحدٍ حتى يرتفع، فالشيء المحدود يعني الشيء الذي يمكن أن يزداد فيه أو ينقص منه، فالموجود المحدود أو المقداري والعددي يتّصف ذاتاً بأنه كلّما زيد فيه أمكن أن يزداد كذلك أكثر بلا توقّف، وهذه خصوصيةٌ ذاتيةٌ للموجود المحدود المقداري والامتدادي، وليست قابلةً للسلب: «كلّ محدود متناهٍ إلى حدّ، وإذا احتتم التحديد احتتم الزيادة، وإذا احتتم الزيادة احتتم النقصان»^(١٣).

وفي هذا المجال أيضاً لا علاقة لعدم تناهي المحدود بالمعرفة الإلهية؛ لأنّ الله ليس مجموعة لا متناهية محدودة. كما لا يمكن لحاظ حدود لا متناهية في وجوده الأحدي المنزّه عن الامتداد. وكذا لا يتداخل مع اللامتناهي المحدود؛ إذ اللازم منه تبعيض وجود الله غير المتبعّض. وسيأتي هذا في الإشكال التالي.

ج. الإشكال الثالث -

لا يوجد أدنى شك في أنه لا يمكن أن يكون دخول الله في مكانٍ محدود عين دخوله في مكانٍ آخر، وبعبارةٍ أخرى؛ يستحيل أن يحضر الله في جهةٍ في المكان (أ) هي نفسها الجهة التي في المكان (ب)؛ لأنَّ أحد أطراف التداخل في الأشياء مقداري، وهي أيضاً على الفرض داخلة في الله، ولأنَّه لا يمكن أن يكون الشيء (أ) داخلاً من نفس الجهة التي في الشيء (ب)؛ لأنَّ كلاً منهما يختص بمكانه، فإذن لا يصلح أن يكون الله بهذا النحو كذلك.

إنَّ التداخل في معناه الحقيقي إضافي متفق الأطراف، ولكن بالتأكيد هنا في محلِّ البحث أحد الأطراف تداخله الوجودي غير متناهٍ وداخلاً في جميع المواطن، والطرف الآخر موجودات ليست داخلة في تمام وجود الله، فبالتأكيد لن يكون مثل هذا الإله شيئاً آخر غير جسم لا متناهٍ، كالبحر والنور اللامتناهي، حيث يلزم منه قهراً - إضافة إلى امتناع تحقق الجسم اللامتناهي - التجزؤ والامتداد في الله، وتحقق الحياتيات المتكثرة والمتباينة في الذات المقدسة لله تعالى^(١٤).

د. الإشكال الرابع -

مع القبول بتداخل الله في الخلق سوف لن يكون هناك مفر من القول بخروج الله من الأشياء؛ لأنه لو كان الله وحده داخلاً في شيءٍ وغير خارجٍ عنه فحتماً سيكون محدوداً.

والسؤال المهم الذي يطرح نفسه هنا: هل يمكن أن يكون شيءٌ ما خارجاً من نفس الجهة التي هو داخلٌ فيها؟ أليس الدخول والخروج معنيين متقابلين وغير قابلين للجمع من حيثيةٍ واحدة في موجودٍ واحد؟ فتكون النتيجة أن افتراض التداخل معناه أنَّ الله داخلٌ من جهة، وخارجٌ من جهةٍ أخرى، وتحقق مثل هذا الأمر معارض لأحدية الحق سبحانه وتعالى.

وأما إذا قيل بأنَّ مدعى الأستاذ هو التداخل في عين التغير، لا التداخل في عين الخروج، فالجواب هو أنه في نهاية المطاف يجب أن يقدم جواباً عن هذا السؤال: هل

الله في عين كونه داخلاً هو خارجٌ أيضاً أم لا؟ من المقطوع به أنّ الداخل في شيءٍ آخر له شأن الخروج كذلك؛ كما لو اعتبر أحدٌ أنّ الله فوق الأشياء، فحتماً سيكون افتراض كونه تحتاً ممكناً، وكما أتضح سابقاً فإنّ الدخول والخروج يستحيل أن يكونا من جهةٍ واحدة، ووجود جهات متكثرة متباينة يلزم منه تبعُّض تلك الذات الواحدة المنزَّهة عن الجهات الحقيقية، وهو محالٌ عقلاً.

٤. بيان النظرية المختارة —

أ. المعنى الدقيق للكمال والنقص —

في الفلسفة التقليدية يفسّر النقصُ غالباً بالفقر والفقْدان وعدم الكمال، والكمالُ بالوجود والغنى.

فانطلاقاً من هذه المعاني يوصف الله دائماً بأنّه الموجود الذي هو ينبوع الكمالات، والذي يستحيل سلب أيّ كمالٍ عنه.

هذا، في حين أنّ صيرْف عدم امتلاك صفة وجودية لا يعني بأيّ وجهٍ لزوم النقص والحاجة، وإنّما ملاك النقص والحاجة هو شأنيّة الانوجد والانعدام وقبول الغنى والفقر، لا صيرْف عدم الامتلاك الذي لا يتصوّر فيه شأنيّة القبول والغنى والوجدان والفقْدان، فالمحدودية المنفيّة عن الله سبحانه ليست بمعنى عدم حصول الكمال (الوصف الوجودي)، وإنّما بمعنى آخر سيأتي توضيحه لاحقاً يثبت بموجبه أنّ الله منزَّهٌ ومبرِّهُ عن تمام كمالات مخلوقاته؛ لأنّ امتلاك الله لتلك الكمالات عين النقص والحاجة والفقر.

ب. البرهان على عدم تناهي الحق بلحاظ مناط الإمكان —

إنّ أول نكتةٍ يجب التوجّه إليها هي ملاك ومناط الإمكان والحدوث، وأما صيرْف القول بأنّ ممكن الوجود بالمأل يحتاج إلى واجب الوجود فهو ليس جواباً بأيّ وجهٍ من الوجوه على مسألة الحكيم الإلهيِّ وهاجسه . وهو إثبات تعالي الصانع عن النقص والمحدودية .؛ فمن الممكن أن يكون هناك ماديٌّ أو دهرِيٌّ ما لا يعترض على

توقّف الممكن على الواجب، وقبول واحدٍ أو أكثر من واجب الوجود بصفته المنشأ والمبدأ الأساس والأصيل للممكنات والمُحدّثات، ولكنّه يرى في نهاية المطاف أنّ جميع هذه الحوادث والظواهر تنتهي إلى جزئيّ أزليّ أو مادّة لا متناهية، وأمورٍ من هذا القبيل؛ أو أنّه يتخيّل مثلاً أنّ أصل الزمان واجبٌ وضروريّ.

فالعمدة في ذلك أن يتمّ تقديم ملاك ومناط واضح وبيّن لحاجة المعلول إلى علّة متعالية عنها، وبدون شكّ مناطٌ كهذا له وجودٌ، والعقل السليم يحكم بأنّ هذا المناط لن يكون غير المحدودية والتجزؤ والمقدارية وأمثالها.

توضيح ذلك: إنّ الوصف الذي لا يقبل التخلف في الوجود المحدود المقداري هو قابلية الزيادة والنقصان، أي إنّ جميع الأوصاف والكمالات للموجود المحدود من الممكن أن تشتدّ أو تضعف وتنقص، ولهذا السبب لن تكون أيُّ واحدةٍ من تلك الأوصاف والكمالات - التي هي بجمعها ليست شيئاً وراء وجود ذلك الشيء - ضروريةً وغير قابلةٍ للتخلف عنه، وستكون قابلةً للتغيير والتغيّر.

والحاصل أنّه لا يمكن قبول وصفٍ كهذا (قابلية الزيادة والنقصان)، ولا الإقرار بتجزؤ ذاتٍ كهذه؛ لأنّه إذا كان هناك موجود من هذا النوع فلا شكّ أنّ مثل هذه الخصوصية متفرّعة على المحدودية والكميّة والمقدارية، فلا يمكن من جهةٍ القبول بموجودٍ تزيد أو تنقص كمالاته، ومن جهةٍ أخرى لا يعدّ مقداريّاً ومتجزئاً؛ لأنّ الزيادة والنقصان والشدة والضعف والتعدّد والتكثّر أوصاف ذاتيّة للحقائق المقدارية المتجزّئة ذات الحدّ، وهذه الخصوصية هي مناط الإمكان^(١٥)؛ أي إنّّه نحو موجودٍ لا الوجود ضروريّ له ولا العدم ضروريّ له: «ما سوى الواحد متجزّئ، واللّه واحد لا متجزّئ، ولا متوهّم بالقلّة والكثرة، وكلّ متجزّئ أو متوهّم بالقلّة والكثرة فهو مخلوقٌ دالٌّ على خالقٍ له»^(١٦)؛ «واحدٌ في ذاته، فلا واحدٌ كواحدٍ؛ لأنّ ما سواه من الواحد متجزّئ، وهو تبارك وتعالى واحدٌ لا يتجزّأ ولا يقع عليه العدّ»^(١٧).

والواقع أنّ هذا المناط موجودٌ في العالم الخارجي، فبناءً عليه يسأل العقل: من هو هذا المقدّر والحدّ لهذا الشيء أو الأشياء المحدودة والمقدارية؟ فإذا أحيل إلى المثل، أي يُقال: إنّ موجوداً شبيهاً به حدّده هكذا، فيعود السؤال إلى نفس المثل والأمثال،

التي هي على الفرض مشتركةً معه في خصوصية المقدارية. فإذن لا مفرّ مع وجود موجودات كهذه بضرورة العقل والوجدان من القول بوجود أن توجد على نحو الضرورة ذات ليست من سنخ وأوصاف كمالات وخصوصيات تلك الموجودات، أي ليست محدودةً مقداريةً متجزئةً وقابلة للزيادة والنقصان، وإلا سرى نفس الحكم (الإمكان) إليها كذلك، وبالإقرار بذات كهذه متعالية عن الحدّ والمقدار سوف تثبت وحدتها بنفسها؛ لأنّ الذات المنزّهة عن الحدّ والمقدار لا بدّ أن لا يكون لها فردٌ ثانٍ من نسخها؛ لأنّ الفرد الثاني من نسخها متفرّع عن المحدودية والمقدارية، والتعدّد لا يتناسب مع التجرّد عن الحدّ والمقدار.

إذن فهو أحدٌ وواحد: «أحديّ المعنى، يعنى به أنّه لا ينقسم في وجودٍ ولا عقلٍ ولا وهم»^(١٨)؛ وهو الحادّ والموجد والمقدّر لما سواه: «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (الرعد: ٨)؛ «كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر: ٤٩)؛ «حَادٌّ كُلٌّ مَحْدُودٌ...، موجد كلّ موجود»^(١٩). فالنتيجة: «هو الله الذي لا يليق به الاختلاف والائتلاف، وإنّما يختلف ويأْتلف المتجزئ، فلا يقال: الله مؤتلف، ولا الله كثير، ولا قليل، ولكنه القديم في ذاته؛ لأنّ ما سوى الواحد متجزئ، والله واحد، لا متجزئ، ولا متوهم بالقلّة والكثرة، وكلّ متجزئ ومتوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوقٌ دالٌّ على خالقٍ له»^(٢٠).

نرى هنا مدى لطافة وظرافة هذه الإشارة إلى دلالة التجزؤ والمحدودية على خالقٍ هو ذلك الخالق الواحد الأحد غير المتجزئ، وفي نفس الوقت يمكن الإيمان بوجود ذات كهذه منزّهة عن الأبعاد والأجزاء والمقدار والحدّ، كما يجب أن تكون غير مخلوقات ضروريةً وحتمًا، وإلا سرى الحكم الوجودي لمخلوقاتٍ إليها.

ج. هل غير الله يحدونه؟ —

قبل الجواب عن هذا السؤال يمكن صياغة هذا السؤال بهذا النحو أيضاً: هل «تمايز الوجودين علامة تناهيهما ومحدوديتهما، وعلى هذا الأساس لن يكون متناسباً مع عدم تناهي الله»؟^(٢١).

يجب علينا أن نبيّن مقصودنا من الحدّ كاملاً؛ ذلك الحدّ الذي يتعالى عنه الله

بالضرورة.

إنّ الحدّ ليس بمعنى غيرية وتمايز وبيونة الله عمّا سواه، فإنّما الذي ينزّه الله عن الاتصاف به هو ذلك الحدّ الذي يلازمه الإمكان والحدوث... إلخ، أي يجب أن ينزّه بالضرورة عن الحدّ الذي يتّصف بقابلية الزيادة والنقصان، وعن الحدّ الذي بمعنى ما يقبل التعريف.

وتوضيح ذلك: لقد صار واضحاً بلحاظ المطالب السابقة حول مناهج الإمكان أولاً: إنّنا حينما ننظر إلى الموجودات المقدرية والمحدودة والمتناهية ندعّن بأنّ لها خالقاً وصانعاً، وثانياً: إنّ الخالق والصانع ليس شبيهاً لها، أي ليس قابلاً للزيادة والنقصان، وليس له زمانٌ ومكان على وجه الضرورة^(٢٢)، فذاتٌ كهذه لا تقبل بأيّ وجهٍ التصور والتوهّم والتمثّل؛ لأنّ الذهن الموجود المحدود ليس له قدرة إدراك وتحديد واكتناه الموجود غير المسانخ له، المنزّه عن الزمان والمكان^(٢٣)، ومن المؤكّد أنّ ذاتاً كهذه لن تكون مجهولةً مطلقاً، فإنّ كلّ ما تعرّضنا له كان موضوعه نفس تلك الذات المنزّهة عن الزمان والمكان، وقد أثبتنا كلّ ما يرجع إليه - جلّ وعلا -^(٢٤).

إذن فقد عرفنا بأنّه ذاتٌ غير قابلة للاكتناه والتحديد والتصوير؛ لأنّه أساساً ليس زمانياً ولا مكانياً قابلاً للتحديد والتصوير، وقد اعترفنا بأصل وجود ذاتٍ كهذه، لا مع كونها حاوية، وهذا الأمر قد أقرّرنا وأيقنّا به بمشاهدة آياته وعلاماته؛ «قال السائل: فإنّنا لم نجد موهوماً إلاّ مخلوقاً. قال أبو عبد الله عليه السلام: «لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً؛ لأنّنا لم نكلّف أن نعتقد غير موهوم... ولا بدّ من إثبات صانع الأشياء خارج من الجهتين المذمومتين: إحداهما: النفي...؛ والجهة الثانية: التشبيه؛ إذ كان التشبيه من صفة المخلوق»^(٢٥).

بالبيان المتقدّم علمُ جواب السؤال المطروح في العنوان؛ فإنّه لا يلزم من كلّ غيرية تحديد: «غُبورهُ تحديدٌ لما سواه»^(٢٦). فإذا كانت الغيرية غيرية بين موجودين متجزّئين مقداريين فمثل هذا التقابل يلازمه الحدّ الذي بمعنى المقدار؛ لأنّ كلّ الموجودات المتجزّئة والمحدودة لها ابتداء وانتهاء وذاتها قابلة للزيادة والنقصان، ودائماً تملأ منطقة وتخلي مساحة، وبالتأكيد سيحدّ كلّ منها الآخر، ولكن تلك الذات

ليست من هذا السنخ؛ فلا تملأ مكاناً أو تخليه أصلاً حتى يُقال: هل هي موجودة في ذلك المكان أم لا؟ لأنّ تلك الذات فاقدةً لشأنية التحقق في المكان والزمان ومنزّهة عنها، فكلّ شيء مرتهن بمناط الإمكان؛ لذلك فهو «لا داخل الأشياء داخل، ولا عنها خارج»^(٢٧).

نعم، إذا كان مثل بحر لا نهاية له موجوداً لا يدرك ساحله فحتماً لا يبقى مكان لأيّ قطرة في مقابله؛ لأنّه قد ملأ كلّ الأماكن، ولكن مع هذا فهو ليس متصفاً بالسعة، ولا الضيق، ولا القليل، ولا الكثير: «ولا الله كثير، ولا قليل»^(٢٨)؛ «ليس بذی كبر امتدّت به النهايات فكبرته تجسيماً، ولا بذی عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسيماً، بل كبر شأناً، وعظم سلطاناً»^(٢٩).

إذن فقد تبين أنّ الحديث عن أنّه تعالى يملأ جميع الأماكن، أو أنّه لا يخلو مكاناً منه، حديث لا يتمتع بالصحة إلّا إذا كان على نحو المجاز المشير إلى علمه وإشرافه وسلطنته وتدييره: «ولا يخلو شيء منها من تدييره»^(٣٠)، أي لا يوجب وجود ما سواه التزاحم مع وجوده؛ لأنّه وحده المنزّه عن أيّ حدٍّ ومقدار وزمان ومكان، والآخرون كلّهم واقعون في دائرة الحدِّ والمقدار والعدّ: «... - وهو بكلّ شيءٍ مُحيطٌ - بالإشراف والإحاطة والقدرة - لا يعزّبُ عنه منقَالَ ذرّةٍ في السّمَاواتِ ولا في الأرضِ ولا أصغرُ من ذلكَ ولا أكبر - بالإحاطة والعلم، لا بالذات؛ لأنّ الأماكن محدودة، تحويها حدود أربعة؛ فإذا كان بالذات لزمه الحواية»^(٣١).

طبعاً يجب الانتباه بدقّة إلى أنّ غيرية الحقّ تعالى ليست بنحو الانفصال والعزلة عن الأشياء.

وإذا قيل بأنّ علم الله عين ذاته فالجواب هو أنّه بالالتفات إلى التصريح بعدم حضور ذات الله في الأرض والسماء فكذلك علم الله ليس داخل الأشياء أو خارجها أو عيناها، وإنّما المقصود من عبارة أنّ الله في الأشياء وفي كلّ مكان أنّ كلّ شيءٍ تحت الإشراف العلمي والسلطنة التدييرية والإحاطة الربوبية للحقّ تعالى، لا أنّ وجوده المقدّس يتضمّن كلّ الكثرات في داخله، سواء بنحو العينية أو بنحو التداخل. واعترافنا بأنّ الله سبحانه ليس مزايلاً ومنفصلاً عن الأشياء لا يعني أنّ نستنتج

أنه عين الأشياء ومتصلٌ بها أو داخلها، ففي عين إقرارنا بأنَّ غيرية وبينونة الحقِّ في مقابل العينية أو التداخل بأيِّ وجهٍ كان نذعن بأنَّ هذه الغيرية ليست بنحو المزايلة والعزلة والخروج والدخول في الأشياء . والتي جميعها وصفٌ للموجود المقداري والمحدود .، وإنما بنفس ما تقدّم من أنّ الغيرية بالتأكيد وصفٌ وسنخ لا مثل له ولا مثال ولا شبيه له مع غيره^(٣٢): «غير كلِّ شيءٍ لا بمزايلة»^(٣٣)؛ «ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة»^(٣٤).

د. كيفية إسناد مفهوم الوجود والموجود إلى الحقّ تعالى —

من النكات الدقيقة الجديرة جداً بالتأمل وذات العلاقة التامة ببحثنا الحاضر أنه في حال إطلاق لفظ الموجود على الحقّ تعالى يجب أن ننتبه إلى أن لا نحمل لفظ الموجود بنفس المعنى الذي نحمله على الخلائق، وهو غير الاعتقاد بالاشتراك اللفظي لكلمة الموجود بين الحقّ والخلق^(٣٥).

توضيح ذلك: حينما يثبت لنا بالدليل - أعمّ من الدليل النقلّي أو العقلي - أنّ حقائق من قبيل: الجنّ والملك موجودة، فبالرغم من أننا لا نملك تصوّراً دقيقاً عنها في أذهاننا، ولكن نفس هذا المقدار الذي نعترف بوجوده، أي هذا التصوّر، وبجانب الإقرار بوجود هذه الحقائق، بل بعين تصوّر وجودها والتصديق بها، هذا يعني أنّ تلك الموجودات قد ملأت أو شغلت موطناً من مواطن الوجود، وحققت مقداراً وحداً خاصاً بها، ولو كنّا لا نملك في أذهاننا من ماهيتها شيئاً من مفهوماها الخاصّ وشكلها وصورتها الخاصة. وبالتأكيد إنّ الإذعان بمثل هذا المعنى لا يلزم منه محذورٌ ما بالنسبة إلى غير الله، في حين أنّ نحو هذا التصوّر لوجود الله تعالى وتحققه باطلٌ وخطأ من الأساس، ولكن لأنّ الذهن مأنوسٌ جداً ببعض مصاديق كلمة موجود أو وجود - وهي الموجودات المقدارية أو العددية أو المكانية أو الزمانية .، ولأنّ خصوصية كلّ موجود مقداري ومكاني الإملاء والاستيعاب، سواء كان بنحو متناهٍ أو لا متناهٍ، يتبدّى في الذهن لأوّل وهلة هذا التصوّر للتحقق والموجودية لله سبحانه، وإذا أراد تنزيه الحقّ تعالى فغاية ما يقوم به هو أن يعترف بالعجز عن معرفة كيفية إملاء وحضور

ودخول الحقّ تعالى فيما سواه، في حين أنّ المنهج العقلي الصحيح للحفاظ على الساحة المقدسة لله تعالى عن التشبيه بمخلوقاته يوجب، في عين الإقرار بوجوده تعالى، أن ننتبه إلى أن لا يأتي في أذهاننا معنى (موجود) أيّ معنى عدا معنى الثبوت والحصول والواقعية، الذي لازمه القهري طرد العدم، أي أن نذعن ونقرّ بأنّ الله تعالى ليس شيئاً خيالياً وموهوماً، وإنما هو متحقّق واقعاً؛ أي ثابت وحاصل، وأنّ هذا الحصول والتحقّق لا يشبه أبداً حصول وثبوت وتحقّق المخلوقات، الذي يساوق إملاء وإشغال الحدّ والمقدار الخاصّ من عالم الإمكان، أو التحقّق في أجزاء خاصّة^(٣٦): «وجوده إثباته»^(٣٧).

هـ. نظرة تأمل في النصوص الشرعية —

يعتقد الأستاذ الفيّاضي أنّ هذا المعنى من دخول الله في الأشياء حقيقة تشعر بها الآيات والروايات. ولكنّ هذه الدعوى في نظرنا مخدوشة بالنظرة المستوعبة لمجموع الروايات.

فالروايات الموجودة في هذا الموضوع يمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات:

الأولى: تثبت دخول وخروج الله من الأشياء^(٣٨)، **والثانية:** تعتبر بصراحة أنّ الله منزّه تماماً عن الدخول والخروج^(٣٩)، **والثالثة:** تثبت ببيان استدلاليّ أنّ هذه الدعوى لازمة الحقيقي دخول الله في الأشياء المقدرية وحلوله فيها^(٤٠).

وبملاحظة المجموعة الأخيرة يُدرّك معنى روايات المجموعة الأولى، فليس المراد بأيّ وجه من الدخول في هذه الروايات الشريفة المعنى الحقيقي لها، فقد استعمل فيها المجاز والاستعارة لبيان إشراف وسلطنة وإحاطة الله سبحانه على الأشياء بهذه التعابير مثل: الدخول والمعية والقرب والعلوّ وأمثالها، وهذا يماثل ما نقول في العُرف أحياناً حينما نريد أن نُفهم المخاطب أنّه لا يعلم عن أمورنا النفسية والوجدانية: هل أنت في رأسي لتخبر عمّا في داخلي؟ أو هل كنت هناك لتشرح عمّا فيه؟

والنكته الأخرى هي أنّ هذا النهج لا يسمح بوجود أيّ رواية توهم بتداخل الله والخلق فيما بينهما، بل إنّ هذا النحو من الارتباط قد نُفي بشكلٍ صريح في الروايات: **أ. الروايات المثبتة للدخول والخروج:** «داخلٌ في الأشياء لا كشيءٍ داخلٍ^(٤١) في

شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحان من هو هكذا، ولا هكذا غيره»^(٤٢).

ب - الروايات النافية للدخول والخروج: «فمن زعم أن الله في شيء، أو على شيء، أو يحول من شيء إلى شيء، أو يخلو منه شيء، أو يشتغل به شيء، فقد وصفه بصفة المخلوقين»^(٤٣).

ج - الروايات التي تنفي بالدليل الواضح الدخول بالمعنى الواقعي: «عن أبي عبد الله^(ع)، في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾، قال: هو واحدٌ واحدي الذات، بائنٌ من خلقه، وبذلك وصف نفسه، وهو ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ بالإشراف والإحاطة والقدرة، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ﴾ بالإحاطة والعلم، لا بالذات؛ لأنّ الأماكن محدودة تحويها حدود أربعة، فإذا كان بالذات لزمها الحواية؛ «أين الأين فلا أين له، وجلّ عن أن يحويه مكان، وهو في كلّ مكان، بغير مماسية، ولا مجاورة، يحيط علماً بما فيها، ولا يخلو شيء منها من تدييره»^(٤٤)؛ «سألت أبا عبد الله^(ع) عن قول الله - عز وجلّ -: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾؟ قال: كذلك هو في كلّ مكان، قلت: بذاته؟ قال: ويحك! إنّ الأماكن أقدار، فإذا قلت: في مكان بذاته لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك، ولكن هو بائنٌ من خلقه، محيطٌ بما خلق علماً وقدرةً وإحاطةً وسلطاناً^(٤٥) وملكاً^(٤٦).

٦. إشكال وجواب -

ويمكن أن يُقال: إنّ الروايات النافية للدخول والخروج ناظرةً إلى الدخول والخروج المتخيّر والمقداري، لا الدخول والإحاطة الوجودية، لذلك فالروايات المثبتة للدخول ناظرةً إلى الدخول والخروج الوجودي؛ والروايات النافية ناظرةً إلى الدخول والخروج المقداري، وعلى هذا فالقبول بهذا المعنى لن يكون مختلفاً عن كونه بمعنى الإحاطة والسلطنة الوجودية، والإذعان بالقول المشهور بين الفلاسفة والعرفاء.

والجواب: إنّ الدخول والخروج المقداري ليس قسماً بأيّ وجهٍ من الوجوه

للدخول والخروج الوجودي، أليس المقدار اللامتناهي إما أنه محدود الوجود لا متناهٍ أو أنه محدود؟ ومن المعلوم أنّ العدم لا يتّصف بالمتناهي واللامتناهي^(٤٧). حينما يكون الماء داخل الكأس فهو يتضمّن دخولاً وجودياً ودخولاً مقداريّاً كذلك، فهل يمكن القول بأنّ لدينا خروجاً وجودياً وخروجاً مقداريّاً؟ إنّ الشيء الخارج عن شيءٍ آخر في عين أنّ له خروجاً مقداريّاً فكذلك له خروجٌ وجودي.

إنّ الملاحظة المهمة هي أنّه حقيقةً، وبدون شائبة المجاز، فإنّ أصل سلطنة الله وإشرافه وإحاطته على ما سواه ثابتة؛ لأنّه من المحال أنّ خالقاً يمنح الوجود للأشياء، على نحو الحقيقة لا المجاز، ويوجدّها من لا شيء، ثم لا يكون له عليها سلطنة وإشراف تامّ، ولكنّ تمام الحديث هو أنّه هل هذه الوجودات حصصٌ ومراتبٌ وتعيّنات وجودية له أو أنّه سبحانه داخلٌ في وجودات مقيدة، هي بأجمعها غيره، وعن طريق دخوله في الأشياء يُعمل سلطنته. وقد تقدّمت الإشكالات عليه بشكل مبسوط..

٧. النتيجة —

إنّ نظرية التداخل في نظرنا غير قادرة على توجيه وتصحيح علاقة الحقّ بالخلق. والنظريّة الصحيحة هي نفس ما قرّر في المقالة؛ أي إنّ نسبة الحقّ تعالى إلى ما سواه ليست بنحو أنّه بوجه عين الأشياء، وبوجهٍ آخر غيرها. التقرير المعروف لنظرية وحدة الوجود،، وليست بنحو أنّه متداخلٌ معها، وإنّما هو غير الأشياء بالمعنى الواقعي للكلمة، فلا يكون عين الأشياء أو داخلها أو خارجها. وهذا القول لازمه القهري الاعتراف بعدم تناهي الله سبحانه وعدم تجزؤه وعدم مقارنته، وأن ملاك غناه ذاته المقدّسة عن العالمين، ومن جهةٍ أخرى فنفس الملاك المبيّن - تعالى عن المقدارية والتجزؤ - هو ملاك الإشراف والإحاطة والتدبير والسلطنة للحقّ تعالى على كلّ ما سواه.

الهوامش

- (١) حسين عشاقى، الكثرة أو وحدة الوجود: ٨٠ - ٨١؛ پژوهشگاه فرهنگ و آنديشه إسلامى، طهران، ١٣٩٣هـ.
- (٢) إجمالاً إنَّ أهمَّ الإشكالات على تقريرات الوحدة الشخصية إنكار الخلقة وإيجاد الأشياء لا من شيء، وكذلك سرابية حكم المخلوقات إلى الخالق تعالى، كالمحدودية والتغير والزيادة والنقصان في الكمالات... إلخ، والتي تستلزم الحاجة والفقر إلى ما سواه، خصوصاً بلحاظ أنَّ جميع هذه الأوصاف المذكورة هي أوصاف وجودية لما سوى الله، أي إنَّ وجودها فقير ومحتاج وقابل للتغير والتبدل... إلخ، وإلا فالعدم لا يقبل التغير، وهو لا محتاج أو فقير، ولا تتصور واسطة بين الوجود والعدم.
- (٣) محمد بن الحسن الطوسي، الأمالي: ٢٢، تحقيق وتصحيح: مؤسسة البعثة، دار الثقافة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- (٤) غلام رضا فياضى، جستارهايى در فلسفه إسلامى ١: ٣٥٩ - ٣٦٠، دار الحكمة الإسلامية، قم، ١٣٩٥هـ.
- (٥) المصدر السابق: ٣٥٧.
- (٦) غلام رضا فياضى، هستى وچيستى در مكتب صدرائى: ١٦٥ - ١٦٦، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تحقيق وتقرير: حسين علي شيدان شيد، قم، ١٣٨٨هـ.ش.
- (٧) هذا التقرير حاصل استفسار الكاتب في جلسة حضورية معه.
- (٨) غلام رضا فياضى، جستارهايى در فلسفه إسلامى ١: ٣٥٥.
- (٩) محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، التوحيد: ٩٢، تحقيق وتصحيح: هاشم الحسينى، جماعة المدرسين، قم، ١٣٩٨هـ.
- (١٠) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي: ١: ١٤٠، تحقيق وتصحيح: علي أكبر غفارى ومحمد آخوندى، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ.
- (١١) محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار ٤: ٣٠٩، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٣هـ. طبقاً لهذا التعليل في متن الرواية يلزم قهراً أن يكون الدخول الحقيقى لشيء في شيء آخر نحواً من الحلول.
- (١٢) المصدر السابق ٣: ٣٢٣.
- (١٣) الصدوق، التوحيد: ٢٥٢.
- (١٤) «ليس بذي كبر امتدت به النهايات فكبرته تجسيماً، ولا بذي عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسيماً، بل كبر شأناً، وعظم سلطاناً». الشريف الرضى، نهج البلاغة: ٢٦٩، الخطبة ١٨٥، تحقيق: صبحى الصالح، دار الهجرة، قم، ١٤١٤هـ.
- (١٥) قال الإمام الجواد عليه السلام: «إنَّ ما سوى الواحد متجزئ، والله واحد لا متجزئ، ولا متوهم بالقلّة والكثرة، وكلّ متجزئ أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دالٌّ على خالق له... وما احتمل الزيادة واحتمل النقصان وما كان ناقصاً كان غير قديم». الكافي: ١: ١١٦ - ١١٧.

سأل زنديق الإمام الصادق عليه السلام: أمختلف هو أم مؤتلف؟ قال: «لا يليق به الاختلاف ولا الائتلاف، وإنما يختلف المتجزئ، ويألف المتبعض، فلا يقال له: مؤتلف ولا مختلف». قال: فكيف هو الله الواحد؟! قال الإمام عليه السلام: «واحد في ذاته فلا واحد كواحد؛ لأن ما سواه من الواحد متجزئ، وهو تبارك وتعالى واحد لا متجزئ، ولا يقع عليه العد». أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج ٢: ٣٢٨؛ ٤: ٦٧، تصحيح: محمد باقر الخرسان، دار المرتضى، مشهد، ١٤٠٣هـ.

(١٦) الكافي ١: ١١٦ - ١١٧.

(١٧) الاحتجاج ٢: ٣٢٨.

(١٨) الصدوق، التوحيد: ٨٤. أي لا أنه يمكن بأداة تقسيم الوجود الخارجي لله، ولا أن الوجود الخارجي لله أصلاً قابل للتقسيم ولو بدون أداة، يعني أن العقل والوهم لا يمكن لهما بالاستعانة بالتحليل أن يلاحظا حيثيات متباينة في الله تعالى، والتي هي في الخارج منفصلة عن بعضها الآخر بنحو حقيقي.

(١٩) محمد بن الحسن الطوسي، مصباح المتعبد ٢: ٤٠٨، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت؛ ١٤١١هـ.

(٢٠) الصدوق، التوحيد: ١٩٣. ذات الله لا وجودها مختلف، يعني ذات أوصاف متباينة، ولا مؤتلف يعني ذات وصف متوالف متحد بحت بسيط، فكلا القبيلين أوصاف مسلوقة عن الله، وما سواه هو الذي وجوده مختلف أو مؤتلف.

(٢١) غلام رضا فياضي، جستارهاي در فلسفه إسلامي ١: ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٢٢) لأن قابلية الزيادة والنقصان لزمهما القهري الموجود الزماني والمكاني؛ لأن كل زيادة ونقصان حالاً ووصفاً حادث يقع في الزمان، والموجود المتصف بذلك هو بالتأكيد ذو ابتداء وانتهاء وجودي يساوق مكانية هكذا موجود.

(٢٣) يكفي للإنسان أن يراجع وجدانه ليتيقن بأنه لا يتمكّن من أن يبرز موجوداً غير مقداري وليس له محلّ ومكان وزمان ووقت وقبل وبعد - أعمّ من المتناهي واللامتناهي - كما يتمكّن من تصوّر المثلث والمربع والشمس... إلخ.

(٢٤) لا توجد واسطة بين النفي والإثبات.

(٢٥) الصدوق، التوحيد: ٢٤٥. يمكن طرح نحوين من التصوّر والاتفات يتعلقان بالله: ١. التصوّر التحديدي والذاتي؛ ٢. التصوّر بالمعنى المطلق للاتفات إلى الذات المنزهة عن الحدّ والمقدار والأبعاد، والإقرار بأصل ثبوت وجود هكذا موجود. والنحو الثاني من التصوّر هو الذي أُيد في الرواية، أي الحدّ الفاصل بين التشبيه والتعطيل.

«فحدّه لي، قال: لا حدّ له. قال: لم؟ قال: لأنّ كلّ محدودٍ متناهٍ إلى حدّ، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان، فهو غير محدود، ولا مزيد، ولا متناقص، ولا متجزئ، ولا متوهم». الصدوق، التوحيد: ٢٥٢.

(٢٦) الصدوق، التوحيد: ٣٦.

(٢٧) نهج البلاغة: ٢٧٤. ليس لله داخل وجوف أصلاً، فهو ليس مملوء الداخل.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

- (٢٨) الصدوق، التوحيد: ١٩٣.
- (٢٩) نهج البلاغة: ٢٦٩.
- (٣٠) محمد بن محمد المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ١: ٢٠١، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.
- (٣١) الصدوق، التوحيد: ١٣١. إذا قيل: إن العلم عين الذات فالجواب: إن علم الله ليس داخل أو خارج أو عين الأشياء، بل المقصود من عبارة: إن الله في الأشياء وفي جميع الأماكن هو أن كل شيء تحت إشرافه العلمي وسلطنته التدبيرية وإحاطته الربوبية تبارك وتعالى.
- (٣٢) مثل: النفس والقوى، والبحر والموج، والنور والزجاج، والتي جميعها غيرية من سنخ الجزء والكل، والصفة والموصوف، وتداخل موجودين؛ والذي صار بطلانه واضحاً.
- (٣٣) نهج البلاغة: ٤٠.
- (٣٤) الطبرسي، الاحتجاج ١: ٢٠١.
- (٣٥) إن منظور كتاب عظام، أمثال: الشيخ الصدوق، من الاشتراك اللفظي - بقرينة الإشراف المذكور في الروايات - هو نفس الشيء الذي ذكرناه في المتن.
- (٣٦) «كل قائم في سواه معلول». الصدوق، التوحيد: ٣٥.
- (٣٧) الطبرسي، الاحتجاج ١: ٢٠١.
- (٣٨) «هو في الأشياء على غير ممازجة، خارج منها على غير مباينة... داخل في الأشياء لا كشيء في شيء داخل، وخارج منها لا كشيء من شيء خارج». الصدوق، التوحيد: ٣٠٦. الدخول الحقيقي ليس شيئاً غير الممازجة. هذا النحو من البيان ليس قليلاً في الروايات، وهذا النوع من البيان مثل بعض آخر من الروايات الواردة التي ترتبط بمجيء وتنقل الله سبحانه، في حال أنه من الواضح جداً أن الله ليس له مجيء حقيقة: «مجيئه من غير تنقل». ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٢٤٥؛ «فإن الله تبارك وتعالى داخل في كل مكان، وخارج من كل شيء». الكليني، الكافي ١: ١٠٤. إن الدخول والخروج معنيين متافيان، ولا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد من جهة واحدة، والنتيجة أنه من المعلوم أن المراد من هذه الدخولات والخروجات شيء آخر.
- (٣٩) «لم يزل ثابتاً لا في شيء، إلا أن الخلق يمسك بعضه بعضاً، ويدخل بعضه في بعض، ويخرج منه». الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٤٢٥؛ «ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج». نهج البلاغة: ٢٧٤. (والج) في هذا النص قيد توضيحي؛ لأن الدخول مساوق للولوج. «...فزادني لا خلقه فيه ولا هو في خلقه...». الصدوق، التوحيد: ٥٨؛ «...يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه؟ قال الرضا (عليه السلام): جل يا عمران عن ذلك. ليس هو في الخلق، ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك...». الصدوق، التوحيد: ٤٣٤.
- (٤٠) «قلت لجعفر بن محمد (عليه السلام): هل يجوز أن نقول: إن الله - عز وجل - في مكان؟ فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك؛ إنه لو كان في مكان لكان محدثاً؛ لأن الكائن في مكان محتاج إلى المكان، والاحتياج من صفات المحدث، لا من صفات القديم». الصدوق، التوحيد: ١٧٨. لازم المكانية الحدوث؛ لأن الشيء الذي في مكان حتماً يكون مقدارياً وكمياً، والموجود المقداري محتاج؛ لأنه قد مر سابقاً أن المقدارية مناط الحاجة والإمكان.

- (٤١) لا مثل دخول النور في الزجاج، أو السكر في الحليب، أو الماء في الكأس، أو الروح في البدن، والذي يتفق جميعهم بكون دخولهم على نحو الممازجة.
- (٤٢) الكافي ١: ٨٦.
- (٤٣) بحار الأنوار ٣: ٢٨٨.
- (٤٤) الإرشاد ١، ٢٠١. «مَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ». الكافي ١: ١٤٠. كَلَّ مَنْ أَعْتَبَرَ اللَّهَ دَاخِلًا فِي شَيْءٍ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، أَرَادَ ذَلِكَ أَمْ لَمْ يُرَدِّ، وَقَدْ جَعَلَهُ فِي ضَمْنِ شَيْءٍ، وَلَا زَمَّ تَضَمَّنَ الْحَقُّ تَعَالَى تَجَزُّؤَهُ وَمَقْدَارِيَّتَهُ.
- (٤٥) ليس المراد من هذه الرواية أنّ علم وقدرة الله في الأشياء، ولكن ذاته ليست فيها، بل المراد أنّه إذا قيل: «هو في كلّ مكان» فإنّ ذاته ذات علم وقدرة وسلطنة على جميع الأمكنة والأزمنة المفروضة، بدون أن يكون داخلها أو خارجها أو عينها.
- (٤٦) الصدوق، التوحيد: ١٣٣.
- (٤٧) لذلك لا معنى محصلاً من لا نهائية الوجود في مقابل لا نهائية المقدار؛ لأنّ ناحية الشدّة ممكنة في المقدار؛ فإنّ كلّ شديداً قابل للزيادة والنقصان، ومراتب الاشتداد لا متناهية (بنحو لا تتوقف، لا بالفعل).

العلم الإلهي واختيار البشر

تأملات ليندا زاجزبسكي في الحلول التقليدية

- (*) أ. علي ياري زاده
(**) أ. علي قنبر نجاد
(***) د. مير سعيد موسوي كريمي
ترجمة: حسن علي مطر

المقدمة —

إن مسألة التوفيق بين العلم الإلهي السابق واختيار الإنسان من المسائل الفلسفية العميقة والمعقدة. إن هذه المسألة، التي تمّ طرحها في دائرة الأديان الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلامية)^(١)، قد خضعت لاهتمام فلاسفة الدين، منذ باكورة تاريخ الأفكار اللاهوتية والفلسفية، وصولاً إلى المرحلة الراهنة. ويمكن القول: إن هذه المسألة هي حصيلة النزاع أو الجمع بين المقولتين والقضيتين التاليتين:

١- إن الله سبحانه وتعالى عالمٌ بجميع الوقائع والأحداث التي ستقع في المستقبل على نحو لا يقبل الخطأ (الاعتقاد الصادق).

٢- إن الأفراد من بني البشر أحرارٌ في أفعالهم.

إن القضية الأولى تعبر عن واحدة من التعاليم والمفاهيم الدينية، وهي العلم الإلهي السابق^(٢)، في الأديان الإبراهيمية. طبقاً لهذه القضية يكون الله سبحانه وتعالى

(*) طالبٌ في مرحلة الماجستير في جامعة المفيد (قسم فلسفة الدين)، قم - إيران.

(**) طالبٌ في مرحلة الماجستير في جامعة المفيد (قسم فلسفة الدين)، قم - إيران.

(***) أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفلسفة في جامعة المفيد، قم - إيران.

عالمًا مسبقاً وبشكلٍ لا يقبل الخطأ بجميع أمور العالم والأفعال الإنسانية على نحوٍ كامل. ولازم هذه القضية أن تكون جميع أفعال الإنسان وأعماله، وحتى أفكاره، متعيّنة مسبقاً ومقدّرة^(٣)، ونتيجةً لذلك لا يمكن التخلف عنها أبداً. ويبدو أن المصدر الهامّ الذي حظي حتى هذه اللحظة - من الناحية الفلسفية - باهتمام فلاسفة الدين، وكان ملهماً لهم في مجال العلم الإلهي، هو اللاهوت الخاصّ بـ «أنسلم»^(٤). وبعبارةٍ أخرى: إن الملاحظات الفلسفية حول العلم المطلق قد نشأت في الأعمّ الأغلب من «لاهوت الكائن الكامل»^(٥) [اللاهوت القائل بالوجود الكامل]، والذي تمّ طرحه للمرّة الأولى من قبل المتألّه وفيلسوف القرن الحادي عشر الميلادي القديس أنسلم كانتربري. وعلى أساس هذا النموذج اللاهوتي يكون الله «كائنًا لا يمكن تصوّر كائنٍ آخر أعظم منه». ونتيجةً لذلك يتمّ التعريف بالله بوصفه أكبر موجودٍ يمكن تصوّره^(٦). إن فلاسفة الدين من خلال افتراضهم الادّعاء المتقدّم ذهبوا من جهةٍ إلى الاعتقاد بأن المعرفة تمثّل نوعاً من «الكمال العقلاني»^(٧)، ومن ناحيةٍ أخرى يذهبون إلى الاستدلال بأن الله - الذي يتمّ وصفه بأنه أكمل كائنٍ ممكن - إذا كان واجداً للمعرفة الكاملة، والمعرفة الكاملة يجب أن تكون كيلاً كاملاً لدون نقصان، وعليه فإن علم الله يجب أن يكون مشتملاً على نوعٍ من المعرفة «الشاملة»^(٨) والمحيطّة بجميع الكون، بمعنى أن تكون «معرفةً تشمل قيمة صدق كلّ واقعية وحقيقة»^(٩). ومن الجدير ذكره أن مفهوم عدم زمنية الله يُعدّ جزءاً هاماً من لاهوت القديس أنسلم، بحيث إن انعدام الزمنية والأبدية من أبرز الصفات التي يمكن تصوّرها بالنسبة إلى الكائن الأكمل^(١٠) والأعظم^(١١).

كان مفهوم «التقدير الإلهي»^(١٢) يحظى بأهميّة بالغة، كما يتمّ التعبير عنه في الفلسفة التحليلية للدين بـ «اللغز الساحر الجذاب»^(١٣)^(١٤).

تُعدّ ليندا زاجزيسكي [Linda Zagzebski]^(١٥) فيلسوفةً وعالمةً إبستمولوجية معاصرة شهيرة، وأستاذة الإبستمولوجيا وفلسفة الدين والأخلاق في جامعة أوكلاهوما، وقد حظيت نظريّاتها تحت عنوان أخلاق الفضيلة والدافع الإلهي وما إلى ذلك باهتمام الأروقة العلمية. لقد عمدت زاجزيسكي - من خلال توظيف التحليلات

الفنيّة . إلى تقديم تبويب جديد عن المسألة، وقامت بدراسة طرق الحلّ التقليديّة، وهذا ما سوف نبحثه في هذه المقالة.

الاستدلال على إثبات التقدير الإلهي —

تقول ليندا زاجزبسكي: لكي نتمكن من تقديم تصوير دقيق لهذه المسألة يمكن لنا أن نفترض - على سبيل المثال - هذه القضية القائلة: «تريد غداً أن تدافع عن أطروحتك العلمية»، ونرمز لها بالحرف B. والآن تصوّروا ثلاث لحظات متوالية من الزمن (اللحظات الماضية T1، والحاضرة T2، والقادمة T3). أنت تريد القيام بهذا العمل (A) أو لا تريد القيام به (A-). إن «قانون طرد الشق الثالث»^(١٦) يحول دون أيّ خيار أو شقّ آخر. لو أن الله في اللحظة الزمنية T1 كان معتقداً بصدق القضية B في اللحظة الزمنية T3 هل يمكن القول: إن ما قمتَ به من العمل (الدفاع عن الأطروحة العلمية) في اللحظة الزمنية T3 عملٌ حرٌّ صدر منك عن إرادةٍ واختيار؟ يبدو أنك لا تستطيع القيام بذلك الفعل بحريّة واختيار. ويمكن بيان هذا الاستدلال (الاعتقاد بعدم الخطأ الإلهي بالقضية B، وبالتالي إنكار حرية واختيار الإنسان) من خلال هذه القضية المنطقية على النحو التالي:

الاستدلال الجوهرية لصالح إثبات التقدير الإلهي^(١٧):

١. لقد كان الله بالأمس يعلم بـ (B) على نحوٍ لا يقبل الخطأ لفرضية العلم السابق الذي لا يقبل الخطأ^(١٨).
٢. إذا كانت الواقعة [E] قد حصلتُ في الماضي إذن من الضروريّ الآن أن تقع ذات الواقعة E في اللحظة الراهنة أيضاً، بمعنى أن علم الله في الماضي بالقضية B إذا كان قد أضفى عليها ضرورةً فإنها تكون ضروريّةً في الزمان الراهن أيضاً لأصل ضرورة الماضي^(١٩).
٣. في اللحظة الراهنة من الضروري أن الله كان بالأمس عالماً بالقضية (B) [١] و [٢].
٤. من الضروري إذا كان الله بالأمس عالماً بالقضية (B) إذن يكون وقوع

القضية B في اللحظة الراهنة ضرورياً أيضاً لتعريف عدم إمكان الخطأ^(٢٠).

٥- إذا كانت (P) الآن ضرورية، وكانت P تستلزم Q بالضرورة (P→Q)، فعلى هذا الأساس يكون وقوع Q ضرورياً في اللحظة الراهنة لأصل انتقال الضرورة^(٢١).

٦- على هذا الأساس من الضروري الآن أن تكون B صادقة أيضاً [٢١ و ٤ و ٥].

٧- إذا كان من الضروري الآن أن تكون B صادقة إذن لن يكون بإمكانك أن تقوم بشكلٍ مغاير لها لتعريف الضرورة^(٢٢).

٨- الآن B صادقة، ولا يمكنك أن تقوم بعملٍ غير العمل الواقع [٦ و ٧].

٩- إذا لم يكن بمقدورك أن تعمل بشكلٍ مغاير إذن عندما تقوم بذلك العمل لن تقوم بذلك العمل عن حرية واختيار لأصل الإمكانيات البديلة^(٢٣).

١٠- وعلى هذا الأساس عندما ستقوم غداً بـ «الدفاع عن أطروحتك العلمية» فإنك لن تقوم بذلك عن حرية واختيار^(٢٤).

لقد تمّ تبويب وترتيب هذا الاستدلال بشكلٍ منطقي ومعتبر. لو صدقت المقدمات صدقت النتيجة أيضاً. يُجمع الكثير من الفلاسفة على أن هذا الاستدلال يمثل تهديداً جاداً للتناغم بين العلم الإلهي السابق وبين حرية الإنسان واختياره. عندما نستخدم العلم السابق يجب أن نلتفت إلى هذه النقطة، وهي أن العلم يطلق في الحد الأدنى على معنيين:

١- العلم السابق بمعنى التقدم الزمني.

٢- العلم السابق بمعنى التقدم الذاتي / الفعلي.

طبقاً للمعنى الأول يكون الموجود (أ) في الطرف الزمني قبل الموجود (ب). إن الكائن الذي يكون له تقدم زمني على كائنٍ آخر يكون علمه وقدرته متقدمين على الكائن الآخر. وأما طبقاً للمعنى الثاني فإن الموجود (أ) له تقدم على بالنسبة إلى المعلول الذي هو الكائن (ب). إن بحث ومحلّ نزاع الفلاسفة والمتأهلين في الديانة المسيحية والإسلامية في بيان العلم الإلهي السابق يتناظر مع هذين المعنيين المتقدمين. تقوم فرضية التقديرية في اللاهوت المسيحي على المعنى الأول من العلم الإلهي السابق، ويتم افتراض الإله الخالد والأبدي في ظرف الزمان. ومن بين مقدمات الاستدلال

السابق تحظى المقدمات الأولى والثانية والخامسة والتاسعة بأهمية خاصة. وتمثل طرق حلّ بوثيوس^(٢٥)، ووليم الأوكامي^(٢٦)، ولويس دي مولينا^(٢٧)، ومدرسة فرانكفورت^(٢٨)، محاولةً وسعياً إلى إضعاف وإبطال المقدمات السابقة. وتطلق ليندا زاجزيسكي على هذه المحاولات تسمية الحلول السلبية^(٢٩).

وسوف نسعى في هذه المقالة أولاً إلى بحث وتقييم جهود فلاسفة الدين والمتألهين (في مهدها التاريخي، أي الحلول التقليدية) إلى الضدّ من المقدمات الأولى والثانية والخامسة (رداً أو تكذيباً)، بالإضافة إلى رأي السيدة ليندا زاجزيسكي، ثمّ العمل في القسم الأخير من هذه المقالة على بيان بعض النقاط في مقام صحّة مقدمات الاستدلال الأساسي (التقدير اللاهوتي)، والأجوبة عن ذلك.

مناقشة زاجزيسكي للحلول التقليدية —

بالنظر إلى بيان ليندا زاجزيسكي هناك ثلاثة حلول تقليدية لمسألة العلم الإلهي السابق وحرية الإنسان، وكلّ واحد من هذه الحلول الثلاثة خضع في العصر الراهن للاهتمام. (نقداً ومناقشة). من قبيل فلاسفة الدين، من المؤيدين والمخالفين^(٣٠).

١. حلّ بوثيوس^(٣١) —

لقد تمّ بيان هذا الحلّ من قبيل بوثيوس^(٣٢)، الفيلسوف والمتأله، في المرحلة الوسيطة (العصور الوسطى). إن هذا الحلّ يُنكر المقدّمة الأولى من الاستدلال الأساسي (التقدير الإلهي): «بالأمس كان الله يعلم بـ B على نحو لا يقبل الخطأ» (فرض عدم إمكان الخطأ). في هذا الحلّ «لا يتمّ إنكار عدم إمكان خطأ علم الله وصدق اعتقاده بالقضية B، وإنما الذي يتمّ إنكاره هو علم الله في الماضي (الأمس)». وبيان أوضح: لو افترضنا أن الله ليس موجوداً في الزمان، وأن جميع الأمور ماثلة أمام مرمى نظره الآن وفي اللحظة الراهنة، فعلى هذا الأساس يكون كذب هذه المقدّمة واضحاً. وبعبارة أخرى: إن هذا الحلّ يقوم على هذا الأصل، وهو أن «الله ليس في الزمان»، أو هو «فاقدٌ للأوصاف الزمنية»^(٣٣). بالنظر إلى حلّ بوثيوس يمكن إصلاح

المقدمة الأولى من الاستدلال الأساسي على النحو التالي: إن الله خارج نطاق الزمن، لو الآن] يعلم أن X يريد في T3 (غداً) أن يقوم بالعمل A^(٣٤).

توضيح ذلك: إن طريقة حلّ بوثيوس تقوم على مفهوم الأبدية. وقد عمد في مؤلفه الشهير، بعنوان: (Consolation of Philosophy Book V, Prose VI)، إلى تعريف الأبدية في إطار بيان المعرفة الإلهية، قائلاً: «إن الأبدية بمنزلة مالكية [الامتلاك] الكلّ والكمال المتزامن للحياة المطلقة واللامحدودة [اللامتناهية]»^(٣٥).

ولنطلق من الآن فصاعداً على طريقة حلّ بوثيوس - بناءً على مقترح ليندا زاجزيسكي^(٣٦) - تسمية «طريقة الحلّ اللازمي»^(٣٧). طبقاً لرؤية بوثيوس «إن الله كائن أبدي، وهو على الدوام حاضرٌ في نفسه. ولجهة مالكيته الكاملة للحياة اللامحدودة إذن ليكون له إشرافاً كامل على الزمان العابر»^(٣٨). ثمّ استطرد بوثيوس بعد ذلك يمثّل لتوصيف العلم الإلهي المطلق بطريقٍ يسير عليه مسافرٌ من بني البشر على نحوٍ تدريجي، ويقطعه ماضياً نحو الأمام خطوةً خطوةً، يُبَدَأُ أن الله ينظر من الأعلى لمن الأبدية اللازمية] جميع هذا الطريق من بدايته إلى منتهاه، ويرصد حركة المسافر^(٣٩). وقد تمّ الدفاع عن هذا الرأي لاحقاً في القرن الثالث عشر الميلادي من قِبَل توما الأكويني^(٤٠). ذهب توما الأكويني في اللاهوت الجامع^(٤١)، بتأثيرٍ من بوثيوس، إلى الاعتقاد بـ «أنه ليس مثل ذلك الذي يمشي وحده في الطريق، ولا يستطيع أن يرى الأشخاص الآتين من خلفه، بل إنه كائنٌ يرى كلّ الطريق من أعلى نقطةٍ لمن زاوية عليا] مرّةً واحدة، ويشاهد جميع المسافرين الذين يمشون على هذا الطريق»^(٤٢). وقد عمد توما الأكويني في كتابه الآخر، بعنوان: (Summa contra Gentiles Ich 66)، بتأثيرٍ من بوثيوس، إلى الاستفادة من تشبيهٍ آخر باسم «مثال الدائرة»^(٤٣)؛ لتوصيف العلم الإلهي المطلق. فكما أن مركز الدائرة حاضرٌ بالنسبة إلى جميع النقاط المحيطة بأطراف الدائرة مرّةً واحدة، فإن جميع القطعات واللحظات الزمنية حاضرةٌ بالنسبة إلى الله مرّةً واحدة^(٤٤).

في المرحلة المعاصرة حظيت «طريقة الحلّ اللازمي» بدعم بعض المفكرين، ومن بينهم: إليونور ستومب^(٤٥)، ونورمن كريتزمن^(٤٦)، حيث يقع بحثهم في باب النسبة بين

الكائن الأبدي والموجودات الزمنية. وقد عمدا - في توصيف النسبة بين الكائن الأبدي والحقائق الزمنية - إلى استعمال مصطلح باسم «التزامن / السرمدي»^(٤٧). وقد سعوا إلى بيان أن الأبدية اللازمنية لله مشتملة على بعض خصائص الامتداد الزمني. إن الله - بناءً على رؤية هؤلاء - متزامنٌ وكائنٌ مع جميع الأحداث الزمنية بشكلٍ سرمدي وأزلي^(٤٨).

مطالعات نقدية —

هل يمكن لـ «التزامن / السرمدي» لمفهوم الأبدية أو لا زمنية الله أن يفسر مسألة العلم الإلهي السابق؟ وبالنظر إلى هذا التفسير هل يكون الله عالماً بالمستقبل في الزمن الماضي؟ إن جوابهم المقتضب عن ذلك هو: كلا؛ إذ إن لكلِّ حادثَةٍ زمنية معيَّة سرمدية مع تلك الحالة^(٤٩).

لقد كان هذا الحلّ في العصر الراهن محلّ نزاعٍ من قبيل بعض فلاسفة الدين والمتألهين^(٥٠)، بحيث أوجد مسائل هامة لـ «مفهوم اللازمي».

أ. نقد هاسكر^(٥١): مسألة حضور الزمان في الأبدية —

يذهب وليم هاسكر^(٥٢) إلى الاعتقاد بأن طريقة اللازمنية - بالنظر إلى تفسير إيونور ستومب وكريترمن لمفهوم الأبدية و«التزامن / السرمدي» - وإن كانت رؤيةً نظرية موفقة؛ إلا أنها لا تنطوي على إجاباتٍ مناسبة عن الأسئلة التالية: ما هي الأشياء التي يجب أن نعتبرها شرطاً ليكون هناك حضورٌ وتواجدٌ لكلٍّ من: X و Y؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هي الأمور التي تُشترط في حضور X و Y؟ متى لـ في أيِّ صورةٍ تكون إحدى النسب زمنية والأخرى سرمدية؟ كيف يمكن أن يكون للواقعة والحادثة الزمنية Y حضورٌ في الأبدية؟^(٥٣) يرى هاسكر أن «مسألة حضور الزمان في السرمدية» قابلةٌ للطرح في ما يرتبط بالسؤال الثاني^(٥٤)، في حين يبدو أن مسألة حضور الزمان في الأبدية سوف تضع «مفهوم اللازمنية» أمام مشكلةٍ حقيقية. هل ينطوي القول بأن الله لا زمني على انسجامٍ وتناغمٍ داخلي؟

ب. نقد كيني^(٥٥): مفهوم التزامن مشتمل على نوع من النسبة المتعددة —

يرى أنتوني كيني^(٥٦) أن كل مفهوم الأبدية اللازمية ومعيتها مع كل لحظة من الزمان غير منسجم؛ لأن التزامن (المعية) تمثل في الفهم المتعارف والسائد لها نسبة أو علاقة غير مباشرة ومجازية لمتعدية^(٥٧). وطبقاً لهذا الرأي فإن حرق روما على يد نيرون سوف يتساوى ويتزامن مع كل الأبدية، وعلى هذا الأساس فإن زمن كتابتي لرسالتي سوف يتزامن مع حرق روما. وعلى هذا فإن روما تحترق في ذات الوقت الذي أكون فيه مشغلاً بكتابة أطروحتي. طبقاً لرؤية كيني لن يكون هذا الحل مناسباً، ولا مقنعاً^(٥٨).

جواب كريترزمان وستومب —

يذهب كل من: نورمان كريترزمان و إيونور ستومب - في جوابهما عن انتقادات ويليام هاسكر وأنتوني كيني - إلى الاعتقاد بأن تزامن الله يستلزم أن يكون موجوداً في جميع الأزمنة، بيد أن جميع الأزمنة منفصلة ومتمايزة من بعضها، وليست متزامنة. إن جميع هذه الانتقادات تقوم - من وجهة نظرهما - على أن تكون جميع الأزمنة متصلة ببعضها، ومتواجدة في وقت واحد، ولا يكون هناك تمايز فيما بينها، في حين أن جميع الأزمنة المتمايزة من بعضها حاضرة عند الوجود الإلهي الأبدى^(٥٩).
ومن الجدير ذكره أن الفلاسفة يلتفتون إلى معنيين من الأبدية:

أ. الأبدية بمعنى الخلود في الزمان^(٦٠): إن الله - طبقاً للتفسير المتقدم - موجود في الزمان اللامتناهي والدائم، بحيث يكون له وجود في الماضي والحاضر والمستقبل. إن الله كان منذ الأزل (الزمن الذي لا بداية له)، وكائن إلى الأبد (الزمن الذي لا نهاية له). إن هذا التفسير لأبدية الله يُسمى بـ «الزمنية»^(٦١). إن الله - طبقاً لهذه الرؤية - لا يكون له بداية، ولن تكون له نهاية، ويكون خالداً في الزمان إلى الأبد^(٦٢).

ب. الأبدية بمعنى ما فوق الزمنية^(٦٣): إن الله - طبقاً لهذا التفسير - له حياة خالدة خارج الظرف الزمني، ولا يكون قابلاً للتغيير. إن الله غير واجد للبسط الزمني^(٦٤) ولا المكاني أو الموقعية الزمنية^(٦٥). وأما التفسير الثاني فقد كان موضع اهتمام الكثير

من المفكرين في العصور الوسطى، من أمثال: القديس أوغسطين^(٦٦)، وأنيسيوس بوثيوس، وأنسلم كانتيري، وتوما الأكويني، وأخذت تشكل جزءاً هاماً من اللاهوت الأنسلمي^(٦٧) في تعاليم اللاهوت المسيحي^(٦٨). وإن طريقة حل بوثيوس تقوم على هذا التفسير المذكور للأبدية، وإنكار الفهم الأول لمعنى الأبدية^(٦٩). وعلى هذا الأساس فإنهم لم يرتضوا طريقة حل بوثيوس، وأوردوا عليها بعض الاعتراضات. وكان من أهم اعتراضاتهم على طريقة الحل المتقدمة: «كيف يمكن للكائن الذي يفوق الزمان، والذي هو خالق العالم، أن يتدخل فيه أو يحفظه أو يكون علته المبقية، وأن يكون له ارتباط وانتساب مع الأحداث الزمنية؟»^(٧٠). وقد ذهب ريتشارد سوينبورن^(٧١) إلى القول بأن افتراض عدم زمنية الله ينطوي على تناقض منطقي، ويفتقر إلى الانسجام الداخلي، ويذهب إلى النقيض من ذلك؛ إذ يعتبر الله كائناً زمنياً [خالداً في الزمن]^(٧٢).

ج. نقد زاجزيسكي —

ترى ليندا زاجزيسكي أن طريقة حل اللازمية لا تتقذنا من خطر النزعة التقديرية. وبعبارة أخرى: إن العلم الأزلي والأبدي لله وإن كان يحل مشكلة الضرورة الماضية، إلا أنه يؤدي إلى ظهور مسألة جديدة باسم الضرورة الأزلية أو أبدية العلم الإلهي الموازية لمعضلة الضرورة الماضية، والتي يمكن التعبير عنها بـ «مسألة المعرفة الأزلية أو اللازمية»؛ إذ يمكن من الناحية البنيوية إقامة استدلال مواز للاستدلال المبناهي لصالح المعرفة اللازمية، حيث يكون موضوعها المحوري هو ضرورة الأبدية. إذا كان الله لا يندرج ضمن الزمان إذن لن يكون الموضوع الأساس هو ضرورة الماضي، بل الموضوع الجوهرية هو الضرورة في دائرة اللازمية. وعلى هذا الأساس فإن المقدمات الثلاثة الأولى في الاستدلال الأساسي والجوهري - بالنظر إلى ضرورة الأبدية - ستكون على النحو التالي:

١- إن الله يعلم بـ T بشكل لا زمني وأبدي.

٢- لو كان E ضمن دائرة الأبدية إذن من الضروري أن يكون E قد حدث

بالضرورة.

٣- إن T ضروري في اللحظة الراهنة (الآن).

تذهب ليندا زاجزيسكي إلى الاعتقاد بأن فهم ضرورة الماضي أسهل بكثير إذا ما نظرنا إلى الماهية المعقّدة لضرورة الأزلية أو الأبدية وصعوبة فهمها؛ لأن امتياز ضرورة الماضي يكمن في تماهيه وتناغمه الأكبر مع الشهود أو إدراكنا المتعارف للزمان^(٧٣).

٢. حلّ وليم الأوكامي^(٧٤) —

إن الحلّ الثاني هو الذي قدّمه فيلسوف القرن الثالث عشر الميلادي، ونعني به وليم الأوكامي^(٧٥) (١٢٨٥ - ١٣٤٩م). إن هذا الحلّ يُنكر المقدّمة الثانية من الاستدلال الأساسي: إذا كانت الواقعة E قد حصلت في الماضي إذن من الضروري الآن أن تقع ذات الواقعة E في اللحظة الراهنة أيضاً، بمعنى أن علم الله في الماضي بالقضية B إذا كان قد أضفى عليها ضرورةً فإنها تكون ضروريّة في الزمان الراهن أيضاً. إن هذه المقدّمة تقوم على فرضية «أصل ضرورة الماضي». لقد كانت طريقة حلّ وليم الأوكامي محاولةً منه لإنكار هذا الأصل. إن الفكرة العامة من وراء هذا الحلّ تكمن في إظهار عدم جدوائية أصل ضرورة الماضي، وبعبارة أفضل: إن علم الله في الماضي لا يكون مشمولاً لضرورة الماضي^(٧٦).

يذهب وليم الأوكامي إلى الاعتقاد بأن الماضي يشتمل في الواقع على مفهوم من الضرورة، يمكن التعبير عنه بـ «الضرورة بالعرض»^(٧٧). إن وليم الأوكامي يعمد - من أجل بيان «الضرورة العرضية» أو «الضرورة بالعرض»^(٧٨) - إلى تقسيم القضايا المرتبطة بالزمن الحاضر إلى قسمين، ويعمل على توضيحها بالشكل التالي:

١. القسم الأوّل (الحقائق الصلبة): القضايا التي يكون صدقها رهناً بأن يكون بيانها وعناصر البحث عنها^(٧٩) مرتبطاً بالزمن الحاضر. وبالتناظر مع صدق كلّ واحدة من هذه القضايا توجد هناك قضية ضرورية بشأن الماضي.

٢. القسم الثاني (الحقائق المرنة): القضايا التي يكون بيانها مرتبطاً بالزمن

الحاضر فقط، دون عناصر بحثها (المضمونية)؛ إذ إن عناصر بحثها (المضمونية) ترتبط بالمستقبل^(٨٠).

يذهب الأوكاميون إلى تقسيم الحقائق المرنة بشأن الماضي بدورها إلى قسمين، وهما: **القسم الأول**: الحقائق المرنة التي تم إثباتها؛ **والقسم الثاني**: الحقائق المرنة التي لم يتم إثباتها. وبناءً على الافتراض فإن العلم الإلهي بشأن أعمال البشر إنما يكتسب معناه ومفهومه في نسبته إلى القسم الثاني من الحقائق المرنة (التي لم يتم إثباتها) بشأن الماضي^(٨١).

وهناك في المرحلة المعاصرة من سعى - من خلال الفصل والتفكيك بين الحقائق الصلبة والحقائق المرنة - إلى تقديم تفسير خاص عن الحقائق المرنة أو غير المستقرة^(٨٢).

مارلين آدمز^(٨٣) (التفسير الخاص للحقائق المرنة) —

لقد ذهب مارلين ماكورد آدمز^(٨٤) - بتأثير من وليم الأوكامي، ومن خلال التمييز بين «الحقائق المرنة» و«الحقائق الصلبة» - إلى الاعتقاد بأن قسم الحقائق الصلبة بشأن الماضي يشتمل على حقائق مستقرة في الماضي، وإن بيان وعناصر بحثها (المضمونية) مرتبطة بذلك الزمان. وأما قسم «الحقائق المرنة» بشأن الماضي فهي حقائق ترتبط في جانب منها - ونعني به عناصر البحث (المضمونية) - بالمستقبل. لقد تعرّضت طريقة حل وليم الأوكامي ومارلين آدمز لاعتراض جون مارتين فيشر^(٨٥).

تأملات وملاحظات —

أ. نقد مارتين فيشر^(٨٦)؛ اشتغال تفسير مارلين آدمز على معيار الاستلزام —

إن تفسير مارلين آدمز يشتمل على نوع من معيار الاستلزام^(٨٧) في باب الحقائق المرنة (عدم استقرارها في الماضي). إن معيار آدمز لبيان وجود الواقعية الصلبة يؤدي في نهاية المطاف إلى اعتبار جميع الحقائق واطعيات مرنة (غير مستقرة) في الماضي. وعليه، بالنظر إلى الفرض المتقدم لا يعود هناك وجود لأي واقعية صلبة مستقرة وثابتة في الماضي أبداً. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن هذه الواقعية القائلة: «إن علياً في اللحظة

T1 جالس»، يجب أن تكون واقعية صلبة (مستقرة) بشأن T1^(٨٨).

وعلى هذا الأساس، حيث إن معيار آدمز لإضفاء الوجود على واقعية صلبة يؤدي في نهاية المطاف إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا توجد أي واقعية بوصفها واقعية صلبة، إذن سيكون استدلال آدمز غير ناجح ولا ناجح^(٨٩).

ب. تفسير بلانتينغا —

إن من بين التفسير الجديدة تفسير ألفين بلانتينغا^(٩٠)، حيث يُفسر الضرورة بالعرض على نحو مباشر في إطار «قدرة الفاعل الإنساني»؛ إذ يتم تعريف الضرورة المعارضة - من وجهة نظره - بـ «فقدان القدرة المغايرة للواقع»^{(٩١)(٩٢)}. يذهب بلانتينغا إلى الاعتقاد بأن هناك علاقة منسجمة بين وجود القدرة المغايرة للواقع في الفاعل الإنساني وبين علم الله السابق (العلوم السابقة لله)، وفي حالة وجود هذه العلاقة لا يُعد علم الله في الماضي ضرورة عارضة.

النقد ١: إن لازم القول بهذا الحل المذكور آنفاً هو أن نواجه سلسلة غير متناهية من الحقائق المرنة وغير الثابتة في الماضي، بحيث لا يكون هناك أي واقعية صلبة (بحيث تكون مستقرة وثابتة في الماضي)، في حين نعلم جميعاً أن هناك سلسلة طويلة من القضايا التي هي من قبيل: «خسر نابليون بونابارت الحرب في واترلو»، أو «فتح كوروش مدينة بابل سنة ٥٣٨ قبل الميلاد»، وما إلى ذلك من الوقائع التاريخية، تُعدّ نماذج واقعية من الواقعيات الصلبة والثابتة المرتبطة بالماضي، ولا يمكن لأحد أن يغير ما وقع من الأحداث في الماضي.

النقد ٢: إن العلم بالواقعيات الصلبة ينسجم مع العلم الانفعالي الإنساني الذي يقبل الخطأ، وليس العلم الإلهي الفعلي الذي لا يقبل الخطأ. إن هذا الحلّ يحصر علم الله في خصوص الواقعيات المرنة في العالم فقط، «في حين أن لعلم الله علمً فعلي ذاتي، وإن العلم الإلهي السابق [التقدم العلي] علم لا يقبل الخطأ، وعلى خلاف العلم الإنساني القابل للخطأ يمكن أن يُعدّ ممثلاً جيداً للواقعية الصلبة، وليس الواقعية المرنة»^(٩٣).

النقد ٣: إن تفسير بلانتينغا يؤدي إلى هذه النتيجة، وهي أن علم الله تابع للعمل الاختياري للفاعل الإنساني، ويؤدي إلى خفض العلم الإلهي من العلم الفعلي إلى العلم الانفعالي. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن علم الله في الماضي - مثلاً في عام ١٩٧٠م - بالقضية B (أنت تدافع عن أطروحتك العلمية في عام ٢٠١٣م) لم تُعد قطعياً بعد؛ وذلك لأن قضية علم الله بعملك تابعة لضعفك الاختياري في زمن معين؛ لأن قرارك حتى لحظة القيام بالفعل لا يكون متعيّناً، وإن علم الله لا يصبح متعيّناً وقطعياً إلا بعد قيامك بالعمل.

النقد ٤: إن لازم القول بطريقة حلّ وليم الأوكامي أن تغيير الواقعيات المرنة يؤدي إلى حدوث تغيير على الذات الإلهية أيضاً. هذا، في حين أنه لا طريق إلى التغيير في ذات الله البسيطة، فهذا ضربٌ من المحال.

ج. انتقادات زاجزيسكي —

النقد الأول: علم الله ليس انفعالياً. تؤكد ليندا زاجزيسكي على الانتقادات المتقدمة، وتذهب إلى الاعتقاد بأن الله - طبقاً لمبنى الأوكاميين - يحصل على معرفته وعلمه من الأشياء المخلوقة، ويتم التعريف به بوصفه كائناً منفعلاً ومتقبلاً للعلم بشأن عالم الوجود. ويرون أن علم الله لا يختلف عن علم الإنسان إلا في هذه النقطة، وهي أن علم الله يتعلّق بجميع الأزمنة. وبعبارة أفضل: إن علم الله يكتسب حيثية انفعالية، في حين أن علم الله الذي يتّصف بامتلاكه للإرادة والمشية يجب أن يحتوي على ارتباط وثيق مع معرفته وإرادته بوصفه خالقاً ومبقياً للعالم^(٩٤).

النقد الثاني: إن طريقة حلّ وليم الأوكامي غير موفّقة وفاقة للتعميم: «لو كان لدينا بدورنا نحن [البشر] قدرة مغايرة للواقع وراء العلوم السابقة لله، إذ يجب أن تكون - بسبب أمر خاص - مرتبطة بعلم الله السابق، حيث يكون معقولاً على نحو وجودي؛ [إذن] يجب أن يكون مستقلاً ومنفصلاً عن سعيّنا لاجتتاب التقديرية اللاهوتية. وإلا فإن طريقة حلّ وليم الأوكامي تكون في غير هذه الحالة مفتقرة إلى التعميم وعملاً منفرداً. وعلى حد تعبير ليندا زاجزيسكي: «سوف يكون من الصعب

جداً أن نجتنب القول بهذه النتيجة، وهي أن طريقة حل وليم الأوكامي تمثل عملاً منفرداً - بحسب المصطلح - وفاقداً للتعميم (ad hoc)»^(٩٥).

النقد الثالث: إن طريقة حلّ وليم الأوكامي لم تتمكن بشكل جيد من بيان أن علم الله لا يندرج ضمن دائرة الوقائع الصلبة، ويرتبط بالحقائق المرنة. إن الموضوع المحوري لكلا الاتجاهين - أي اتجاه وليم آدمز وألفين بلانتينغا - هو السعي إلى تقديم تعريف دقيق للضرورة العارضة. ولكنّ لحلّ هذه المسألة - وهي أن علم الله ليس ضرورة عارضة - يجب بدلاً من تحليل وتفسير مفهوم الضرورة العارضة أن نقدّم تحليلاً صحيحاً لمفهوم علم الله. وبالتالي فإن طريقة حلّ وليم الأوكامي لا تنفع أو تنجح - بجمع اتجاهاتها - في حلّ مسألة النزعة التقديرية.

تسعى ليندا زاجزيسكي - عبر الاستعانة بطريقة حلّ اللازمية، وتقديم توصيف تومائي^(٩٦) عن كيفية العلم الإلهي - إلى إزالة بعض الاعتراضات المتقدمة، والعمل على حلّ هذه المسألة^(٩٧).

زاجزيسكي وطريقة الحلّ الأوكامية التومائية^(٩٨) —

إن طريقة حلّ ليندا زاجزيسكي بعنوان «الأوكامية التومائية» مستلهمة من جهة من توصيف توما الأكويني للزمنية علم الله - حيث يعتبر العلم الإلهي علماً فعلياً؛ ومستلهمة من ناحية أخرى من رأي وليم الأوكامي حول الضرورة العارضة، حيث يصف علم الله بأنه زمني. وعليه فإن علم الله هو علم مطلق بالجواهر الإلهي الذي لا يطرأ عليه التغيير بمرور الزمن. إن علم الله لا يتعلّق بالقضايا المتميزة من بعضها. بل إن الله يعلم بأمور العالم وأوصافه بواسطة جوهره الوجودي^(٩٩).

نقد ورد —

إن طريقة الحلّ المتقدمة ترى العلم الإلهي مستقلاً عن العالم الماديّ وعلم وإرادة الفاعل الإنساني واختياره، ويستنتج من فرضية استقلال فاعلية الله وفاعلية الإنسان أن العمل الاختياري للإنسان أمرٌ ضروري. تعتمد ليندا زاجزيسكي - من خلال الفرضية

أعلاه عن الجبر العليّ - إلى نفي الاختيار بمعنى القيام بالفعل على نحو آخر أو رفض أصل الإمكانيات البديلة أو البدائل الممكنة، في حين أن هذه النتيجة للفرضية المتقدّمة ليست صحيحة؛ لأن العلم الفعليّ لله - الذي هو السلسلة المحرّكة للنظام العليّ والمعلوليّ - يرتبط ارتباطاً وثيقاً ودائماً مع العلم والإرادة الإنسانية؛ حيث هي سلسلة من العلل والمعلولات، ولا حاجة إلى إنكار أصل الإمكانيات البديلة. إن الإنسان في سلسلة العلل والمعلولات في العالم مختارٌ بالإجبار، وإن اختيار الإنسان ينسجم مع الجبر العليّ، ولا يتنافى معه^(١٠٠).

٣. حلّ مولينا^(١٠١) —

إن الحلّ الثالث هو ما تمّ عرضه وبيانه من قبَل الفيلسوف الإسباني لويس دي مولينا^(١٠٢) (١٥٣٥ - ١٦٠٠م)، فيلسوف القرن السادس عشر الميلادي (أواخر العصور الوسطى). ويقوم هذا الحلّ على أساس «مفهوم المعرفة الوسيطة»^(١٠٣)، حيث يتمّ إنكار فرضية «أصل انتقال الضرورة» في المقدّمة الخامسة من الاستدلال الأساسي: (٥) إذا كانت (P) الآن ضرورية، وكانت P تستلزم Q بالضرورة (P→Q)، فعلى هذا الأساس يكون وقوع Q ضرورياً في اللحظة الراهنة لأصل انتقال الضرورة. ويوضّح أن الإنسان - من جهة - يقوم في مختلف الشرائط والظروف بأعماله عن اختيار، لا عن ضرورة وإكراه، وأن الله - من ناحية أخرى - يحيط علماً بكيفية استفادة المخلوقات البشرية من حرّيتها. إن «المعرفة الوسيطة» إنما اشتهرت بهذا العنوان؛ لأنها تقع بين معرفة الله بالحقائق الضرورية ومعرفته لإرادة مخلوقاته. وبعبارة أخرى: المعرفة بطريقة تبلور الموجودات الممكنة؛ حيث تنشأ هذه المعرفة من الإرادة الخلقية [المشيئة]^(١٠٤).

يذهب لويس مولينا إلى الاعتقاد بأن الله - بالإضافة إلى المعرفة والعلم بالحقائق الضرورية الممكنة، وبطريقة وكيفية فعليتها - لديه كذلك علمٌ ومعرفةٌ بالقرارات التي تتخذها المخلوقات الممكنة في مختلف الظروف أيضاً. إن متعلّقات المعرفة الوسيطة عبارة عن قضايا في إطار الشرطيات المخالفة للواقع^(١٠٥)، حيث تعرف في الأدبيات الحديثة بـ «الحرّيات المخالفة للواقع»^(١٠٦): لو كان الشخص S في شرائط C

فإن S سوف يقوم بالفعل X عن حرية واختيار. بناءً على التعريف الآنف لو لم تتحقق الشروط C فإن S لن يقوم بذلك الفعل^(١٠٧). وفي المرحلة المعاصرة حظي مفهوم «المعرفة الوسيطة» - بسبب دعمها والدفاع عنها من قبل بعض المنتصرين لها، من أمثال: وليام كرايغ (١٩٨٧م)^(١٠٨)، وألفين بلانتينغا (١٩٧٤م) - بالكثير من التطورات^(١٠٩).

نظر ونقاش —

أ. نقد مارلين آدمز ١: أرضية صدق الحرية مغايرة للواقع، وطريقة صدقها مبهمة —

على افتراض القول بأن الله يعلم بالقضايا المغايرة للواقع يردُّ هذا السؤال بشأن طريقة صدق القضايا المغايرة للواقع، وهو: ما هي أرضية صدق الحرية المغايرة للواقع؟ وكيف يمكن لنا أن نعلم بصدقها؟ كيف يمكن لنا أن نعلم بصدق أو كذب حرية مغايرة للواقع لشرط مخالف للواقع؟ ربما أمكن القول بأننا لسنا قادرين على إدراكها، بيد أن الادعاء بأن الله يعلمها بأجمعها يفرض تحدياً. يؤكد آدمز على أن طريقة صدقها غير قابلة للفهم: «أنا لا أدرك [لا أفهم] كيف يمكن للحرية المغايرة للواقع أن تكون صادقة»^(١١٠).

ب. نقد مارلين آدمز ٢: عدم انسجام صدق الحرية المغايرة للواقع —

الاعتراض الآخر هو أن المولينية تذهب إلى الاعتقاد بهذا الاتجاه القائل بأن صدق الحرية المغايرة للواقع «أمر سابق بياني لبيان سابق»^(١١١) لعزم الله على خلقنا من الكائنات المختارة. بيد أن صدق حرية مغايرة للواقع - بمعنى أنني لو كنت في ظلّ شرائط C أستطيع القيام بالعمل A - لا تتسجم جداً مع امتناعي عن القيام بالعمل A في ظروف وشرائط C. ونتيجة لذلك فإن اجتنابي القيام بالعمل A في شرائط C يكون قد أغلق بواسطة أمرٍ ما تقدّم؛ بغية إيضاح سلوكي في شرائط C، لمعنى أنني لا أستطيع أن أتصرف بشكلٍ آخر، إذن لن أكون مختاراً^(١١٢). وقد عمد هاسكر إلى تعزيز ودعم اعتراض مارلين آدمز أيضاً. يقول هاسكر: ليس هناك مَنْ يستطيع القول بشكلٍ منسجم ما هو سبب وقوع صدق حرية مغايرة للواقع^(١١٣).

إن الاعتراض الهامّ والمؤثّر الآخر الذي يُضعف نظرية المعرفة الوسيطة تمّ بيانه في العصر الراهن من قِبَل آدامز وكيني (١٩٧٧م) بوصفه اعتراضاً قائماً على الدُّور (١٩٧٩م)^(١١٤).

نقد زاجزيسكي: إن طريقة حلّ مولينا لا تثبت تناغم العلم الإلهي مع الاختيار البشري. وتوكّد ليندا زاجزيسكي على موقف المدافعين، من أمثال: كرايغ (١٩٨٧م)^(١١٥). ولكنّ من وجهة نظر زاجزيسكي: «إن هذا الحلّ - خلافاً للحلّين السابقين - لا يسعى إلى إثبات التناغم بين العلم الإلهي السابق الذي لا يقبل الخطأ وبين حرّية الإنسان، بل يعمل على مجرد بيان طريقة وكيفية علم الله بوقائع المستقبل (ممكّنات المستقبل) من خلال مفهوم المشيئة الإلهية. وبعبارةٍ أخرى: لو أمكن الدفاع عن طريقة حلّ مولينا لا يزول استحكام أيّ واحدٍ من مقدّمات الاستدلال الأساسي»^(١١٦). بيّد أن الكتاب لا يرون اهتمام وتأكيد زاجزيسكي على اتجاه كرايغ منسجماً مع انتقاداتها لطريقة حلّ مولينا.

إيراداتٌ أخيرةٌ —

١- يرى الكاتبان أن البحث والنقاش المتقدّم ناشئٌ من الفهم الخاطئ لهذين المفهومين، وهما: العلم الإلهي السابق والاختيار الإنساني ولاهوت أنسلم. إن خلود الله في الزمان والعلم الإلهي السابق بمعنى التقدّم الزمني قد وقع فرضية للبحث والنزاع في مسألة العلم الإلهي والاختيار الإنساني، وإن الاستدلال الأساسي قد أُقيم خطأً لصالح التقدير الإلهي وطرق الحلّ المرتبطة بتلك الفرضيات. وهو متعارضٌ مع ما تقدّم ذكره في المقدّمة بشأن لاهوت أنسلم.

٢- إن طرق حلّ وليم الأوكامي ولويس مولينا، حيث تفترض زمنية الله، وتخفف العلم الفعلي لله إلى مرتبة العلم الانفعالي الإنساني، ليست حلولاً ناجحةً. كما أن ليندا زاجزيسكي توكّد على ذلك أيضاً، وتعدّه مجرد طريقة حلّ سلبية في ردّ فرضيات الاستدلال الأساسي. إن طريقة الحلّ التومائية / الأوكامية لزاجزيسكي - التي تصحّح العلم الفعلي لله - تمثّل طريقة حلّ بدعية يتمّ تقديمها في العالم المسيحي،

وهي طريقة حلٌ جديرة بالاحترام. إلا أن الإشكال عليها يكمن في أنها تعتبر العلم الفعلي الإلهي مستقلاً عن العلم والإرادة الإنسانية.

٣. إن فرضية خلود الله في الاستدلال المبني والأساسي تتعارض مع لاهوت أنسلم.

٤. يذهب الكاتبان إلى الاعتقاد بأن الحلّ الآنف - رغم الانتقادات الواردة على الحلّ اللازمي - ليس حلاً مناسباً؛ إذ يبدو أن الحلّ اللازمي لا يتطابق مع لاهوت أنسلم والعلم الفعلي لله؛ لأن علم الله الفعلي بالقضية B لا تعود ضرورةً عارضية تهدد اختيارك، وتبعاً لذلك تضعف المقدمات اللاحقة للاستدلال الأساسي، وبالنظر إلى العلم الفعلي لله وعدم زمنيته تكون فاعلية الإنسان في طول الفاعلية الإلهية، بمعنى أن علم الله يقع من ناحية في رأس سلسلة علل وأسباب تحقق الفعل، ويُعدّ بمنزلة واحدٍ من شرائط تحقق الفعل الاختياري، ومن ناحيةٍ أخرى يقع العلم والقدرة البشرية في سلسلة أسباب وعلل ذلك الفعل.

الهوامش

(١) يُعدّ عيسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م) هو أوّل من قرّر هذه المسألة بأسلوب تقليدي؛ إذ قال: «هل يعلم الله أو لا يعلم أن شخصاً بعينه يريد أن يكون صالحاً أو طالحاً؟ لو قلت: إنه يعلم إذن سنصل إلى نتيجة مفادها: إن الإنسان - حيث إن الله يعلم مسبقاً أنه سيفعل هذا الشيء - سيقوم بذلك الأمر على نحو الإيجاب، وإن قلت: لا يعلم فهذا يعني أن علم الله سيكون ناقصاً».

See: Maimonides, M. 1996, The Eight chapters of Maimonides on Ethics (Semaperak. im), edited, and noted and translated by Joseph I. Gorfinkle. New York: AMS Press.

(2) The Doctrine of Divine Foreknowledge.

(3) Preordained.

(٤) أنسلم كانتربري (١٠٣٢ - ١١٠٩م): لاهوتيّ وفيلسوف من أوائل السيكلوثيين المدرسين. كان له تأثيرٌ بالغ على اللاهوت الغربي. كان يعتقد أن الإيمان يجب أن يسبق المعرفة؛ فيجب أن تؤمن لتعرف، ومع ذلك يمكن للإيمان أن يُبنى على المعرفة. (المعرب).

(5) Perfect Being Theology.

(6) See: Quinn p., and Taliaferro, ch. 1999. Companions to Philosophy of Religion, Black well publishing Ltd. P. 236.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

(7) Intellectual Perfection.

(8) All - encompassing.

(9) See: Meister CH., & Copan, P. 2007, The Routledge Companion to Philosophy of Religion, Rout ledge, New York. p. 261.

(١٠) إن مفهوم الأبدية اللازمية، المتأثرة بتعريف بوثيوس (الامتلاك الكامل للحياة المطلقة واللامحدودة)، تشكل جزءاً هاماً جداً من اللاهوت التقليدي في الغرب. وبالإضافة إلى مفهوم البساطة الإلهية (إن الله بسيط في ذاته وغير قابل للتجزئة)، تمثل تأكيداً على عدم قابلية الله للتغيير والتجزئة، وبالتالي فإن هذا يمثل تأكيداً على الكمال الوجودي والمعرفية لله، وهو أمر تم الإقرار به من قبل المتألهين والفلاسفة في العصور الوسطى. يُبَدَّ أن أغلب فلاسفة الدين في المرحلة الأخيرة يذهبون - خلافاً للاهوت أنسلم - إلى الاعتقاد بزمنية الله، بمعنى أن الله خالد في الزمن.

(11) See: Stump, E. & Kretzman, N. 1998, "Eternity", in Edward Craig (ed.) Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. p. 424.

(12) The Problem of Theological Fatalism.

(13) Fascinating Puzzle.

(14) See: Zagzebski, L. 1991, The Dilema of Freedom and Foreknowledge, Oxford University press. p. 3.

(١٥) ليندا ترينكوس زاجزبسكي (١٩٤٦ - ١٩٩٩م): فيلسوفة أمريكية. حازت شهادة البكالوريوس من جامعة ستانفورد، وعلى شهادة الماجستير من جامعة كاليفورنيا / بيركلي، وشهادة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا / لوس أنجلس. أستاذة الأبحاث في جورج لين كروس. ورئيسة كلية كينج فيشر لفلسفة الدين والأخلاق في جامعة أوكلاهوما. كتبت في مجالات نظرية المعرفة، وفلسفة الدين، ونظرية الفضيلة، والأبحاث الخاصة بالاختيار. شغلت منصب رئيسة القسم المركزي للجمعية الفلسفية الأمريكية. (المعرب).

(16) Low of Excluded Middle.

(17) Basic Argument for Theological Fatalism.

(18) Supposition of Infallible Foreknowledge.

(19) Principle of the Necessity of the Past.

(20) Definition of "Infallibility".

(21) Transfer of Necessity principle.

(22) Definition of "Necessary".

(23) Principle of the Alternative Possibilities.

(24) See: Mann, W. 2005, The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion, Blackwell publishing Ltd. P. 5; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will":

Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at:

<http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(٢٥) أنيسوس مانليوس سيفرنيوس بوثيوس (٤٨٠ - ٥٢٤م): فيلسوفٌ وسياسي روماني. اشتهر بعجلة الحظّ وعزاء الفلسفة، التي أصبحت واحدة من الأعمال الفلسفية الأكثر شعبية وتأثيراً في العصور الوسطى. (المعرب).

(٢٦) وليم الأوكامي (١٢٨٨ - ١٣٤٨م): راهبٌ ومدرسي إنجليزي، من أوكام. يعتبر مع توما الأكويني من عظماء المفكرين في العصور الوسطى. وكان له تأثيرٌ فكري وسياسي على مجمل الأحداث في القرن الرابع عشر الميلادي. له فكرةٌ فلسفية تسمى (شفرة أوكام)، توضح أن أبسط السبل لحل مشكلة ما هو الحل الصحيح لها. (المعرب).

(٢٧) لويس دي مولينا (١٥٣٥ - ١٦٠٠م): أستاذٌ جامعي وفيلسوفٌ وقانوني واقتصادي إسباني. (المعرب).

(٢٨) مدرسة فرانكفورت: مدرسةٌ للنظرية الاجتماعية والفلسفة النقدية المرتبطة بمعهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة غوته في مدينة فرانكفورت، ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي. وقد ضمت المفكرين والأكاديميين والمنشقين السياسيين غير المتفقين مع الأنظمة الاقتصادية / الاجتماعية المعاصرة. وقد تمّ بناء مدرسة فرانكفورت على الأسس الفرويدية والماركسية والهيكلية للفلسفة المثالية. (المعرب).

(29) See: Zagzebski, L. 1991, The Dilema of Freedom and Foreknowledge, Oxford University press; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(٣٠) من الجدير ذكره أن الفلاسفة في العصر الراهن لم يهتموا بسوى هذه الحلول الثلاثة فقط. وحيث إن طريقة حلّ أرسطو إنما يتمّ الاهتمام بها على هامش بحث التقدير المنطقي، ولا تدخل ضمن نطاق الغاية النهائية لهذه المقالة، فقد غرضنا الطرف عن بيانها في هذه الدراسة. وباختصار: «إن طريقة حلّ أرسطو تتمثل في إنكار قيمة صدق القضايا الإمكانية في المستقبل. ومن بينها: القضية P في المقدمة الأولى من الاستدلال الأساسي، وإن القضايا المرتبطة بالمستقبل هي وحدها التي تحتوي على قيمة الصدق فقط».

See: Hunt, 2005; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(31) The Boethian Solution.

(32) Boethius. (1962). The Consolation of Philosophy, New York: Bobbs- Merrill. pp 480 - 524.

(33) See: Hunt, 2005; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(34) See: Hunt, 2005.

(35) See: Boethius, 1962, The Consolation of Philosophy, New York: Bobbs- Merrill. P. 115.

(36) See: Zagzebski, L. 2008. Philosophy of Religion; an Historical Introduction, Blackwell, Malden; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(37) The Timelessness solution.

(38) See: Ibid.

(39) See: Boethius, 1962, The Consolation of Philosophy, New York: Bobbs - Merrill. P. 117.

(40) Aquinas, Th. (1975). Summa Theologica, William Benton publisher, pp 1225 - 1274.

توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م): قسيسٌ وقديسٌ كاثوليكي إيطالي، من الرهبانية الدومنيكانية، وفيلسوفٌ لاهوتي مؤثرٌ ضمن تقليد الفلسفة المدرسية، وأحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الملائكي والعالم المحيط. وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. ترك تأثيراً كبيراً على الفلسفة الغربية؛ فكان الكثير من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورةً على أفكاره أو انتصاراً لها، ولا سيما في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. (المعرب).

(41) St Ia, Q. 14, A. 13, reply obj. 3.

(42) See: Zagzebski, L. 1991, The Dilema of Freedom and Foreknowledge, Oxford University press, P. 40.

(43) Cricle analogy.

(44) See: Aquinas, Th. 1975, Summa Theologica, William Benton publisher. P. 66; Zagzebski, L. 1991, The Dilema of Freedom and Foreknowledge, Oxford University press, P. 40; Zagzebski, L. 2008. Philosophy of Religion; an Historical Introduction, Blackwell, Malden P. 111; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(٤٥) إليونور ستومب (١٩٤٧ - ١٩٩٩م) (Elenoar Stump): أستاذة الفلسفة في جامعة سانت لويس. حائزة على الماجستير في دراسات الكتاب المقدس (العهد الجديد) من جامعة هارفارد، والدكتوراه في فلسفة العصور الوسطى من جامعة كورنيل. (المعرب).

(46) Norman Keretzman.

(47) ET - Simultaneous.

(48) See: Stump, E. & Kretzman, N. 1998, "Eternity", in Edward Craig (ed.) Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. p. 431 - 433; Ganssle, 2007.

(49) See: Ibid, P. 447.

(٥٠) إن أكثر الاعتراضات على «طريقة حلّ اللازمية» قد ركزت على «مفهوم اللازمية». وأكثر الاعتراضات تؤكد على هذه النقطة، وهي أن «مفهوم اللازمية» بهذا المعنى لا يمكنه أن يكون نافعا في حلّ هذه المسألة. بينما ذهب آخرون، من أمثال: نلسون بايك (١٩٧٠م)، ووالتر ستروف (١٩٧٥م)، وسوراجي (١٩٨٠م)، إلى التأكيد على أن هذا المعنى من «اللازمية» لا ينسجم مع صفات الله الأخرى، من قبيل: التجسد، واعتبروا أن «طريقة حلّ اللازمية» غير كافية ومرفوض. وبالنظر إلى الإشكالات الآنفة، يذهب الفلاسفة المعاصرون - من أمثال: هاسكر (١٩٨٩م)، وكيني (١٩٧٩م)، وريتشارد سوينبورن (١٩٧٧م)، و... إلى الاعتقاد بأن الله أديّ بمعنى الخالد في الزمان؛ لاعتبارهم أن فهمه بسيط ومتطابق مع الإله المتجسد والموصوف في الكتاب المقدس.

(51) Hasker.

(٥٢) ويليام هاسكر (١٩٣٥ - ١٩٩٩م): فيلسوف أمريكي. أستاذ فخري للفلسفة في جامعة هانتجتون (المعرب).

(53) See: Hasker, W. 1989. God, Time and Knowledge, Ithaca: Cornell University press. P. 162 - 170.

(54) See: Ibid, 1989, P. 162 - 170.

(55) Kenny.

(٥٦) أنتوني كيني (١٩٣١ - ١٩٩٩م): فيلسوف بريطاني. عضو في الأكاديمية النرويجية للعلوم والآداب، بالإضافة إلى الأكاديمية البريطانية، والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. (المعرب).

(٥٧) (Transitive relation): يمكن تعريف النسبة المتعدية على النحو التالي: إن X نسبة متعدية إذا كانت فقط إذا كانت لكل A و B وج، إذا توقف A على B في X ، وب على C في X ؛ إذن فإن A في X تتوقف على C . ومن ذلك على سبيل المثال: إذا كان A أطول من B ، وب أطول من C ؛ إذن سوف تكون A أطول من C .

See: Blackburn, S. 2005, The Oxford Dictionary of Philosophy. New York: Oxford University Press. P. 396; Borland, 2010.

(٥٨) طبقاً لرؤية كيني فإن ذات هذا الاعتراض قد طرح من قبل سواريز. يذهب سواريز إلى الإصرار بالقول: إنه على الرغم من أن الأمور الزمانية متعايشة مع كل الأبدية - لأن الأبدية تتعايش مع جميع الأزمنة الماضية والراهنة والآتية.. إلا أن الأزمنة المتفاوتة المذكورة لا تتعايش فيما بينها. إن الله يمكنه الآن أن يتعايش مع أمور متعددة، دون أن يطرأ تغيير على ذاته، من قبيل: الشجرة المغروزة في مجرى تيار زاهر بالماء، ولكنها تبقى ثابتة وسط التيار دون حراك.

See: Kenny, 1979. The God of the Philosophers, Oxford: Clarendon press. P. 39 - 40.

(59) See: Stump, E. & Kretzman, N. 1981, "Eternity", Journal of Philosophy, 78, No, 8, P. 443.

(60) Everlasting.

(61) Temporalism.

(٦٢) لقد أجاد السهروردي (المصنفات ٤: ٥١؛ الألواح العمادية: ٤٢) في بيان وتفسير هذا المعنى من الأبدية، حيث قال: «دوام الوجود في الماضي يُسمى (الأزل)، ودوام الوجود في المستقبل يُسمى (الأبد)». See: Meister, Ch. 2008, *Introducing Philosophy of Religion*, Published by Routledge. P. 58.

(63) Meta temporal.

(64) temporal extension.

(65) temporal Location.

(٦٦) القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م): كاتبٌ وفيلسوفٌ من أصلٍ نوميدي / لاتيني. ولد في طاغاست (سوق أهراس حالياً في الجزائر). يُعدُّ أحدَ أهمِّ الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيسة الكاثوليكية والإنجيليكانية قديساً وأحدَ آباء الكنيسة البارزين، وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. كما يعدُّه العديد من البروتستانتين - ولا سيَّما الكالفانيون - أحدَ المصادر اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلص. (المعرب).

(٦٧) نسبة إلى أنسلم كانتربري. (المعرب).

(68) See: Meister, Ch. 2008, *Introducing Philosophy of Religion*, Published by Routledge. P. 58.

(69) See: Boethius, 1962, *The Consolation of Philosophy*, New York: Bobbs- Merrill. P. 115.

(70) See: Pike, N. 1970. *God and Timelessness*, London: Routledge and Kegan Paul. P. 111.

(٧١) ريتشارد سوينبورن (١٩٣٤ - ١٩٩٩م): فيلسوفٌ بريطاني، وأستاذٌ فخري للفلسفة في جامعة أوكسفورد على مدى نصف قرن. كان من المؤيدين للثنائية الديكارتية (ثنائية العقل والجسد)، أو (ثنائية الروح والجسد). تقع مساهماته في الدرجة الأولى في فلسفة الدين وفلسفة العلم. من أعماله: (تطور الروح)، و(العقل والدماع والإرادة الحرة). (المعرب).

(٧٢) يذهب ريتشارد سوينبورن إلى الاعتقاد بأن فرضية عدم الزمنية تتناقض مع مفهوم الإله المتجسّد. إنه يرى أن القضايا الدينية القائلة: إن الله يبشّر، وإن الله يُنذر، وإن الله يجازي، ...، تعبر بأجمعها عن زمنيّتها، وبالتالي فإنها تشير إلى تشخص الله وتجسّده وزمنيّته.

See: Swinburn, R. 1997. "The Coherence of Theism", Oxford University Press. P. 228 - 229.

(73) See: Zagzebski, L. 1991, *The Dilema of Freedom and Foreknowledge*, Oxford University press, P. 60 - 64; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at:

<http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(74) The Ockhamist Solution.

(75) William of Ockham.

(76) See: Zagzebski, L. 2008. Philosophy of Religion; an Historical Introduction, Blackwell, Malden P. 113; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(٧٧) «إن الضرورة تشتمل على نوع معيّن من الضرورة، يتمّ التعبير عنه بضرورة الماضي. إن أول من استعمل هذا المفهوم هو المنطقي الشهير وليم شيروود، وذلك في القرن الثالث عشر الميلادي، ثم تمّ بسطه على يد وليم الأوكامي، وقد حظي اليوم باهتمام المفكرين على نطاق واسع. إن الضرورة بالعرض نوع من الضرورة النسبية الزمنية، وهي تمتاز من الأمور الأخرى الضرورية في نفسها (necessary perse)؛ لأن الأمور الضرورية في نفسها ضرورية في جميع الأزمنة، وأما الأمور الضرورية بالعرض فهي ليست ضرورية في جميع الأزمنة».

See: Zagzebski, L. 1991, The Dilema of Freedom and Foreknowledge, Oxford University press, P. 15 - 17.

(78) Accidentalnecessity or Per accident necessary.

(79) Subject matter.

(80) See: Stump, E. & Murray, J. 1999. Philosophy of Religion: The Big Questions, Black well publishing. P. 17 - 18; Hunt, 2005.

(81) See: Fischer, J. 1992. Resent Work on God and Freedom, American philosophical Quarterly, Vol. 29, No. 2, P. 97.

(٨٢) لقد حظيت طريقة حلّ وليم الأوكامي في المرحلة المعاصرة باهتمام ونقد ومناقشة المؤيدين والمعارضين. ويمكن لنا أن نعدّ من بين المؤيدين كلاً من: كرايج (١٩٩٠م)، وفيرينجا (١٩٨٩م)، وزيماخ ووايديركر (١٩٨٧م)، وكانفج (١٩٨٦م)، وفريديوس (١٩٨٣م). ومن المخالفين يمكن أن نذكر - على سبيل المثال - كلاً من: وليم هاسكر (١٩٨٩م)، وفيسجر (١٩٨٥م)، وبرانت (١٩٩٧م)، وبايك (١٩٩٣م)، وليندا زاجزبسكي (١٩٩١م). ولتحقيق الأبحاث الأخيرة بشكل تفصيلي في هذا الموضوع انظر:

Fischer, J. (2008), Galesrian (2008), and Walls (2010).

(83) Marlin Adams.

(٨٤) مارلين ماكورد آدامز (١٩٤٣ - ٢٠١٧م): فيلسوفة وكاهنة أسقفية أمريكية. تخصصت في فلسفة الدين، واللاهوت الفلسفي، وفلسفة العصور الوسطى. (المعرب).

(٨٥) جون مارتن فيشر (١٩٥٢ - ٢٠٢٢م): فيلسوف أمريكي. من جامعة ستانفورد، وجامعة كورنيل. عمل أستاذاً في جامعة كاليفورنيا. (المعرب).

(86) Martin fischer.

(87) Entailment Criterion.

(88) See: Fischer, J. 1992. Resent Work on God and Freedom, American philosophical Quarterly, Vol. 29, No. 2, P. 98; Zagzebski, L. 2008. Philosophy of Religion; an Historical Introduction, Blackwell, Malden P. 118; Zagzebski, L. 2011.

“Foreknowledge and Free Will”: Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(89) See: Fischer, J. 1989. Resent Work on God and Freedom, American philosophical Quarterly, Vol. 29, No. 2, P. 98; Zagzebski, L. 2011. “Foreknowledge and Free Will”: Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at:

<http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(٩٠) ألفين بلانتينغا (١٩٣٢ - ١٩٩٩م): فيلسوفٌ تحليلي أمريكي. معروفٌ على نطاقٍ واسعٍ في عمله في فلسفة الدين، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا واللاهوت الدفاعي. وصفته مجلة (تايم) بأنه (فيلسوف الله الأرثوذكسي البروتستانتي القيادي لأمريكا). له العديد من المؤلفات، ومن بينها: (الله والعقول الأخرى)، و(طبيعة الضرورة)، و(الإيمان المسيحي المبرر). (المعرب).

(91) Lack of counterfactual power.

(92) See: Zagzebski, L. 2008. Philosophy of Religion; an Historical Introduction, Blackwell, Malden P. 114; Zagzebski, L. 2011. “Foreknowledge and Free Will”: Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at:

<http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(٩٣) انظر: بهرام علي زاده، إرادته آزاد وأموزه هاي ديني: نقد وبرسي پاسخ هاي أنديشمندان غربي به مسأله تقدير انكاري (الإرادة الحرّة والمفاهيم الدينية: نقد ومناقشة أجوبة المفكرين الغربيين عن المسألة التقديرية)، مجلة (أبينه معرفت) الفصلية (مجلة متخصصة في الفلسفة والكلام الإسلامي): ٦٤، جامعة الشهيد بهشتي، ١٣٨٩هـ.ش.

(٩٤) انظر: زينب أميري، برسي تطبيقي آراي ليندا زاگزبسكي وأستاذ مرتضى مطهري در باب علم بيشين إلهي واختيار إنسان (دراسة مقارنة لآراء ليندا زاگزبسكي والأستاذ مرتضى المطهري في مسألة العلم الإلهي السابق واختيار الإنسان، مجلة (أنديشه ديني) الفصلية، العدد ٣: ١٤، جامعة شيراز، السنة ١٤، ١٩٩٣م؛

Zagzebski, L. 1991, The Dilema of Freedom and Foreknowledge, Oxford University press, P. 66 - 67.

(95) See: Zagzebski, L. 2011. “Foreknowledge and Free Will”: Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(96) Thomistic Description.

(97) See: Zagzebski, L. 1991, The Dilema of Freedom and Foreknowledge, Oxford University press, P. 66 - 67.

(98) Thomistic Ockhamism.

(٩٩) انظر: زينب أميري، برسي تطبيقي آراي ليندا زاگزبسكي وأستاذ مرتضى مطهري در باب علم بيشين إلهي واختيار إنسان (دراسة مقارنة لآراء ليندا زاگزبسكي والأستاذ مرتضى المطهري في مسألة العلم الإلهي السابق واختيار الإنسان، مجلة (أنديشه ديني) الفصلية، العدد ٣: ١٢، جامعة شيراز،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ

السنة ١٤، ١٩٩٣م؛

Zagzebski, L. 1991, The Dilema of Freedom and Foreknowledge, Oxford University press, P. 85 - 91.

(١٠٠) انظر: زينب أميري، بررسي تطبيقي آراي ليندا زاگزبسكي وأستاذ مرتضى مطهري در باب علم بيشين إلهي واختيار إنسان (دراسة مقارنة لآراء ليندا زاجزبسكي والأستاذ مرتضى المطهري في مسألة العلم الإلهي السابق واختيار الإنسان، مجلة (أنديشه ديني) الفصلية، العدد ٣: ٢٥، جامعة شيراز، السنة ١٤، ١٩٩٣م.

(101) The Molinist Solution.

(١٠٢) لويس دي مولينا (١٥٣٥ - ١٦٠٠م): أستاذ جامعي وفيلسوف وقانوني واقتصادي إسباني. (المعرب).

(١٠٣) (Doctrin of Middle Knowledge): إن المعرفة الوسيطة تعني المعرفة بالشيء الذي يريد كل مخلوق حرّ ممكن أن يختاره في جميع الظروف الممكنة. وبعبارة أفضل: إن المعرفة بالاختيار والقرار الذي يتخذه كل فاعل إنساني حرّ في جميع الظروف تسمى معرفة وسيطة. لقد تمّ اشتقاق مصطلح المعرفة الوسيطة من الجذر اللاتيني (Scientia media)، وهي تصف طريقة خاصة عن معرفة الله وعلمه بحقائق العالم (شؤون المستقبل)، انظر المصدر التالي:

Blackburn, S. 2005, The Oxford Dictionary of Philosophy. New York: Oxford University Press. P. 331.

(104) See: Blackburn, S. 2005, The Oxford Dictionary of Philosophy. New York: Oxford University Press. P. 331; Zagzebski, L. 2008. Philosophy of Religion; an Historical Introduction, Blackwell, Malden P. 115 - 116; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

(105) Counter factual conditionals.

(106) Counter factuals of freedom.

(107) Zagzebski, L. 2008. Philosophy of Religion; an Historical Introduction, Blackwell, Malden P. 268.

(١٠٨) وليام لين كرايغ (١٩٤٩ - ١٩٩٩م): فيلسوف تحليلي ولاهوتي مسيحي أمريكي. من أشهر اللاهوتيين الدفاعيين في العالم، وقد قام بمناظرة العديد من مروجي الإلحاد، من أمثال: ريتشارد دوكتير وسام هاريس، كما ناظر المسلم شبير علي عدة مناظرات، وقد كتب عدة كتب، ومن بينها: (الإيمان المنطقي). (المعرب).

(١٠٩) يذهب وليام كرايغ إلى الاعتقاد بأن الله قادرٌ على أن يخلق العالم بحيث يتم إنجاز مشاريعه وخطته [غايات الله وأهدافه] على يد مخلوقاته الحرّة وأعمالها. بالنظر إلى فرضية «أنه بالالتفات إلى مفهوم المعرفة الوسيطة يكون التضادّ الظاهري بين السيادة والهيمنة الإلهية - التي يبدو أنها تهدد حرية الإنسان التي تنقض الحاكمية والهيمنة الإلهية بالمعنى القوي للكلمة - قد زال وتمّ حله»... إن

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ

نظرية المعرفة الوسيطة لا تسعج مع مفهوم المشيئة الإلهية فحسب، بل إنها تعمل - بالإضافة إلى الحفاظ على السيادة أو العاكمة الإلهية (Gods sovereignty) والحفاظ عليها - على بيان حرية الإنسان بشكل واضح أيضاً. (Craig, W. 1987. The only wise God, Grand Rapids, Mich: Baker. P. 135). كما تمت الاستفادة في المرحلة المعاصرة من «مفهوم المعرفة الوسيطة» بوصفها طريقة حلّ لمسألة الشرّ، من قِبَل فيلسوف مثل: ألفين بلانتينغا (١٩٧٤م) أيضاً.

(110) See: Adams, R. 1977. "Middle Knowledge and the problem of Evil", American philosophical Quarterly 14: P. 110.

(111) explanatory prior.

(112) See: Adams, R. 1991. "An Anti - Molinist Argument", Philosophical Perspectives Vol. 5: Philosophy of Religion, James Tomberlin (ed). Atascadero, Calif: Ridgeview P. 343 - 354.

(113) See: Hasker, W. 1989. God, Time and Knowledge, Ithaca: Cornell University press. P. 29 - 35.

(١١٤) (The Circularity Objection): إن هذا الانتقاد يُصاغ على أساس فرضية تشابه تفسير العوالم المغايرة للواقع، واشتهر بـ «النقد القائم على الدور». إن هذا الانتقاد لا ينكر وجود الحريات المغايرة للواقع الصادق، أو أن الله يعلمها، بل إن متعلق هذا النقد هو إنكار هذا المدعى، وهو أن الله يستطيع بشكل مستقل عن معرفته أن يعلم بكل شيء بل معرفة طبيعته.

(١١٥) ويذهب إلى الاعتقاد بـ «أن تطورات نظرية المعرفة الوسيطة في المرحلة المعاصرة إذا كانت ناجحة لا يمكن أن تكون ناجحة للتناغم بين العلم السابق وحرية الإنسان فحسب، بل يمكنه كذلك أن يشكل بياناً مناسباً لتناغم مفهوم المشيئة الإلهية وحرية الإنسان».

See: Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>. P. 130.

(116) See: Zagzebski, L. 2008. Philosophy of Religion; an Historical Introduction, Blackwell, Malden P. 115 - 116; Zagzebski, L. 2011. "Foreknowledge and Free Will": Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>.

علم الله الأزلي واختيار الإنسان

دراسة مقارنة بين آراء زاجزبسكي ومطهري

أ. زينب أميري (*)

د. عبد الرسول كاشفي (**)

ترجمة: سرمد علي

الخلاصة —

تُعبّر مسألة العلم الإلهي المسبق واختيار الإنسان إحدى المسائل الأساسية في فلسفة الدين، التي شغلت أذهان المتكلمين والفلاسفة لفترة طويلة. ووفقاً لهذه المسألة، ونظراً لأن العلم الإلهي المطلق يستلزم عدم خطئه، لذلك إذا كان الله يعلم في زمان T1 أن الفاعل S سيقوم بالفعل A في زمان T3 فعندئذٍ S في زمان T3 لا يمكنه فعل أي شيء سوى A. ومن ثم فإن العلم الإلهي المسبق يتعارض بشكل واضح مع اختيار الإنسان. يحاول هذا المقال مقارنة آراء ليندا زاجزبسكي (فيلسوفة دين معاصرة) بآراء الأستاذ الشيخ مرتضى مطهري. وفي هذا الصدد قام أولاً بدراسة الإجابات الثلاثة الكلاسيكية لهذه المسألة (البوثيوسية؛ والآكامية؛ والمولينائية) من وجهة نظر زاجزبسكي. ويظهر أنه مع قبول بعض أفكار هذه الآراء والجمع بينها، تقدّم زاجزبسكي ثلاثة حلول مبتكرة. ثم تناول المقالة وجهة نظر الأستاذ مطهري في بابي الجبر والاختيار والقضاء والقدر. وفي النهاية تبين أوجه الشبه والاختلاف بين آراء

(*) طالبة في مرحلة الدكتوراه في كلية الإلهيات (قسم فلسفة الدين) في جامعة طهران.

(**) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة في كلية الإلهيات - جامعة طهران.

كلا المفكرين. والنتيجة التي توصلت إليها الدراسة هي أن كلا المفكرين يقبلان توافق العلم الإلهي المسبق مع اختيار الإنسان، لكن «الأكامية التوماوية» والحليين الآخرين لزاغزيسكي، على الرغم من نقاطهما الإيجابية والمقبولة، غير قادرين على إظهار هذا التوافق، في حين أن حل الأستاذ مطهري دقيق في إثبات هذا التوافق.

١. مقدمة

طبقاً لنظرية التقديرية اللاهوتية الكلامية^(١)، إذا كان هناك كائن معصوم من الخطأ^(٢)، بحيث يعلم جميع الأحداث والواقع التي سوف تقع في المستقبل، ومن بينها: أفعال الإنسان، فإن هذا العلم الأزلي غير القابل للخطأ سوف يجعل من تلك الأعمال أمراً ضرورياً، ونتيجة لذلك لن تكون هذه الأعمال إرادية. إن صياغة برهان التقديرية اللاهوتية الكلامية كما يلي^(٣):

تخيّلوا ثلاثة مقاطع زمنية على النحو الآتي: $T1 < T2 < T3$

١. لنفترض أن الله في الفترة الزمنية $T1$ يعلم بشكل لا يقبل الخطأ أنني سوف أقوم بالفعل C في الفترة الزمنية $T3$. (المقدمة).

٢. إن قضية أن الله في الفترة الزمنية $T1$ يعلم بشكل لا يقبل الخطأ أنني سوف أقوم بالفعل C في الفترة الزمنية $T3$ ، ذات ضرورة عارضية^(٤) في الفترة الزمنية $T2$ (بناء على أصل ضرورة الأمور الآتية).

٣. إذا كانت القضية P في الفترة الزمنية $T2$ ضرورة عارضية، وكانت P تستلزم Q ، سوف تكون Q في الفترة الزمنية $T2$ ذات ضرورة عارضية (أصل انتقال الضرورة)^(٥).

٤. إن الله في الفترة الزمنية $T1$ يعلم أنني في الفترة الزمنية $T3$ سوف أقوم بالفعل C ، وهذا يستلزم أنني سوف أقوم بالفعل C في الفترة الزمنية $T3$ (بناء على تعريف العصمة من الخطأ).

٥. وعلى هذا الأساس فإن قضية أنني في الفترة الزمنية $T3$ سوف أقوم بالفعل C سوف يكون لها في الفترة الزمنية $T2$ ضرورة عارضية (بناءً على القضيتين ٢ و ٤).

٦. إذا كانت قضية أنني في الفترة الزمنية T3 سوف أقوم بالفعل C ذات ضرورة عارضية في الفترة الزمنية T2 ففي الفترة الزمنية T2 سوف يكون صادقاً أنه في الفترة الزمنية T3 لن أكون قادراً على القيام بشيء آخر غير الفعل C (المقدّمة).
٧. إذا كنت في الوقت الذي أقوم فيه بفعل شيء لا أستطيع القيام بفعل آخر فإنني لن أقوم بذلك العمل عن إرادة واختيار (أصل البدائل الممكنة)^(١).
٨. وعلى هذا الأساس فإنني في الفترة الزمنية T3 سوف لن أقوم بالفعل C عن إرادة واختيار (بناءً على القضيتين ٥ و٧)^(٧).

هناك في الأبحاث الخاصة بالتقديرية اللاهوتية فرضيتان هامتان، وهما:

١. إن علم الله بالمستقبل لا يقبل الخطأ.

٢. إن الإنسان مختاراً.

بيد أن ظاهر الاستدلال على التقديرية اللاهوتية الكلامية يشير إلى عدم التناغم بين القضيتين ١ و٢. إن تلك الطائفة من الفلاسفة الذين يتصورون أن هناك أسلوباً للحفاظ على هاتين القضيتين (١ و٢) يُطلق عليهم تسمية التناغميين. وعلى هؤلاء التناغميين^(٨) إما أن يحدّدوا وجود مقدّمة خاطئة في استدلال التقديرية الكلامية، أو أن يثبتوا أن نتيجة هذا البرهان لا تتبع افتراضاته ومقدّماته.

وأما اللانسجاميون فإنهم يقولون بعدم انسجام العلم الأزلي غير القابل للخطأ مع اختيار الإنسان، ومن بين العلم الأزلي غير القابل للخطأ واختيار الإنسان ينكرون أحدهما من خلال الاستدلال والبرهنة^(٩).

نسعى في هذه المقالة إلى تقديم دراسة مقارنة بين آراء مفكّرين من التناغميين، وهما: ليندا زاجزبسكي؛ والأستاذ مرتضى مطهري. وسوف نعمل أولاً على نقد ودراسة الاتجاهات التقليدية الثلاثة (الاتجاه البوثيوسي^(١٠)؛ والاتجاه الأوكامي^(١١)، والنزعة المولينية^(١٢)) عن هذه المسألة، من وجهة نظر زاجزبسكي، وبعد ذلك نعمل من خلال قبول بعض أفكار هذه الآراء الثلاثة والتلفيق بينها إلى تقديم ثلاثة حلول مبتكرة من قبل زاجزبسكي؛ لننتقل بعد ذلك إلى بحث ومناقشة رأي الأستاذ مرتضى مطهري في قسمين، وهما: الجبر والاختيار، والقضاء والقدر. وفي الختام

نتعرّض إلى بيان نقاط التشابه والاختلاف بين طرق الحلّ الثلاثة لزاغزبسكي وآراء الأستاذ مرتضى مطهري.

٢. رأي ليندا زاغزبسكي^(١٣) —

تسعى ليندا زاغزبسكي - بوصفها مفكراً تناغميةً - ضمن نقدها للإجابات والاتجاهات التقليدية الثلاثة حول هذه المسألة - ونعني بهذه الاتجاهات: الاتجاه البوثيوسي^(١٤)؛ والاتجاه الأوكامي^(١٥)؛ والنزعة المولينية^(١٦)، والقبول ببعض أفكار وطروحات هذه الاتجاهات الثلاثة، والتلفيق فيما بينها، إلى تقديم ثلاثة حلول بديعة ومبتكرة لهذه المسألة.

أ. طريقة حلّ بوثيوس^(١٧)، ونقدها —

لقد ذهب بوثيوس - في ضوء التعريف الذي قدّمه للأبدية - إلى الاعتقاد بأن الله ليس حالاً في الزمان، ومن هنا فإن علمه ليس من سنخ القضايا الزمنية. فهو يرى أن الأمس واليوم أو التاريخ المعين، بل وجميع الأحداث والوقائع الزمنية، موجودة في علم الله بشكلٍ أزليٍّ وامتزامن. وبطبيعة الحال فإن التعبير بـ «المتزامن» استعارةً زمنية تحكي عن الإدراك الكامل والتأمّ لجميع الأحداث والوقائع في دائرة الزمان. وعلى هذا الأساس فإن الله إنما ينظر إلى الأمور من زاوية الأبدية، وإن علمه هذا لا يكون هو السبب في حدوث شيءٍ، كما أن العلامة تشير إلى الشيء الذي تدلّ عليه، دون أن تعمل على إيجاد هذه الطريقة.

إن أكثر الاعتراضات التي أثّرت على طريقة حلّ عدم زمنية الله تُحيل أصل المشكلة إلى أبدية الحكمة الإلهية^(١٨)؛ إذ على الرغم من أن أبدية العلم الإلهي تردّ معضلة العلم السابق القائم على الضرورة المتقدّمة، إلا أن وجودها يؤدي إلى معضلة مشابهة على أساس الضرورة الأبدية، تطلق عليها ليندا زاغزبسكي مصطلح لغز العلم الأزلي^(١٩).

تري زاغزبسكي أن هذا الجواب لا يحلّ مشكلة التقديرية الكلامية؛ والدليل على ذلك أن الاستدلال الموازي من الناحية البنيوية لاستدلال النزعة التقديرية يمكن

تشكيله للعلم من دون زمان، حيث إن المسألة الأساسية فيه هي ضرورة الدائرة الالزامية. إن اكتشاف الضرورة في دائرة الأبدية أصعب من اكتشافها في دائرة الزمان المنصرم؛ لأن ضرورة الماضي قد تسلّت بعمق في إدراكنا المتعارف للزمان، في حين لا وجود لمثل هذا الشيء في مجال الأبدية^(٢٠).

ب. طريقة حل مولينا، ونقدها —

إن نظرية العلم الوسيط^(٢١)، التي تنكر أصل انتقال الضرورة، كانت في القرن السادس عشر الميلادي مورد بحثٍ عارم، حيث استرعتْ - في ضوء تقرير لويس دي مولينا^(٢٢) - الكثير من الاهتمام في أدبياتها المعاصرة. إن طريقة الحلّ المولينية - خلافاً لسائر الحلول التناغمية التي يذهب التصوّر إلى القول بأن الغاية منها هي مجرد إظهار تناغمية العلم السابق وغير القابل للخطأ والاختيار - تقدّم تقريراً عن كيفية علم الله للمستقبل المحتَمَل مقروناً بنظريّة قويّة عن المشيئة الإلهية. إن العلم الوسيط إنما سُمّي وسيطاً لحلوله من الناحية المفهومية بين العلم الطبيعي^(٢٣) لله عن الحقائق الضرورية وعلمه المطلق^(٢٤) عن إرادته الخلاقة ومشيّته. إن متعلّق العلم الوسيط هي القضايا الشرطية الاستقبالية^(٢٥). إن هذه الشرطيات يمكن أن تكون بشأن كلّ شيء يرتبط على نحو الإمكان بالمستقبل، بيد أن جزءاً هاماً منها يرتبط بالنشاط الذي يقوم به كلّ مخلوقٍ مختار في مختلف الحالات: «لو أن الشخص S كان في ظلّ شرائط وحالات C فإن S سوف يقوم بفعل X باختياره وإرادته».

يُطلق روبرت آدمز^(٢٦) على هذه الشرطيات مصطلح الشرطيات المخالفة لواقع^(٢٧) الاختيار^(٢٨).

يدّعي الاتجاه الموليني أن الله إنما يعلم أعمال الإنسان الاختيارية بواسطة هذه الشرطيات الاستقبالية المرتبطة بالاختيار، بمعنى أن صدق هذه الشرطيات مقدّم على مشيئة وإرادة الله، وفي الحقيقة فإن الله لا يجعل هذه الشرطيات صادقة، بل إن هذه الشرطيات إنما تصبح صادقة بواسطة الأفعال الاختيارية للمجودات المختارة. ولذلك فإن الله حيث يعلم ما سوف تتعلّق به إرادته، والشرائط التي سوف تتحقّق في عالم

الواقع، سوف يكون له علمٌ مقدّم بكلّ واحدٍ من الشرائط الاختيارية، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ كلّ فعلٍ اختياري يمكن لمخلوقٍ مختار أن يقوم به في عالمٍ ممكن يتمّ بيانه بشرط الاختيار، وإنّ الله بواسطة علمه بهذه الشرطيات الاختيارية يكون له علم بتوالي هذه الشرطيات أيضاً، وبالتالي فإنّ الله من خلال تركيب العلم الوسيط بما يعقد العزم على خلقه يعلم جميع تاريخ العالم.

وردت في الأدبيات المعاصرة بعض الاعتراضات على العلم الوسيط، وهناك في المقابل إجابات عن هذه الاعتراضات قدّمها المدافعون عن هذا العلم. وقد عرض وليم هاسكر^(٢٩) مجموعة من الاعتراضات والإجابات على وليم كريغ^(٣٠) الذي يدافع عن العلم الوسيط.

تذهب السيدة ليندا زاجزيسكي إلى الاعتقاد بأنه حتّى لو افترضنا أن نظرية العلم الوسيط ليست جديرة بالدفاع فإنّ هذا لا يستلزم بطلان أيّ واحدة من مقدمات الاستدلال الرئيس^(٣١). إن فيلينت^(٣٢)، بالإضافة إلى الدفاع عن العلم الوسيط، يعمل على ردّ بعض مراحل الاستدلال على النزعة التقديرية الإلهية، ويثبت أنه حتّى لو كانت نظرية العلم الوسيط نظريّة قوية من العلم الإلهي والمشيّئة فهي ليست لازمة ولا ضروريةً لاجتناب التقديرية الإلهية في حدّ ذاتها^(٣٣).

ج. طريقة حلّ وليم الأوكامي، ونقدها —

يعود هذا الحلّ إلى فيلسوف القرن الثالث عشر الميلادي وليم الأوكامي^(٣٤)، والذي تمّ إحيائه في المصادر المعاصرة على يد ميريلين آدمز^{(٣٥)(٣٦)}.

لقد تمّ بيان أنواع مختلفة من الأوكامية، بيدّ أن زاجزيسكي إنما ترى الحلّ أوكامياً إذا:

أ. أخذ الضرورة العارضية بجديّة، واعتبرها في بادئ الأمر في الحدّ الأدنى شبيهةً بالضرورة السابقة.

ب. أن يفترض أن الله موجودٌ في الزمان.

ج. أن ينكر أن لمعتقدات الله ضرورةً عارضية.

إن الأفكار العامة الكامنة وراء هذا الحلّ هي أنه حتّى إذا كان لله (بشكلٍ وآخر) معتقداتٌ في الماضي، وحتّى إذا كان للماضي (بشكلٍ وآخر) ضرورةً عارضية، إلا أن معتقدات الله تتهرّب من الضرورة العارضية. ولكي يتمّ إثبات أن الضرورة الماضية لا يتناسب إطلاقها على معتقدات الله هناك أسلوبان مختلفان:

١. التمييز بين ما مضى واقعاً وتاماً (الماضي الصلب)^(٣٧) وما لديه مجرد ارتباط ظاهريّ أو إلى حدّ ما بالماضي (الماضي المرّن)^(٣٨).

لكي يكون هذا الاتجاه طريقة حلّ سلبية^(٣٩) ناجحة يجب أن تميّز بين الحقائق المرنة والصلبة، من خلال تحليل الزمان وماهية الحقائق. لو أثبت هذا الحلّ أن المعتقدات الإلهية الماضية هي حقائق مرنة في الحدّ الأدنى يردّ هذا الاحتمال، وهو أن المعتقدات الماضية لله لا تحدّ قدرتنا للقيام بأيّ خطوةٍ أو نشاط، بمعنى أن قدرتنا لا تحدّ بواسطة الضرورة العارضية. بيّد أن ليندا زاجزبسكي لا ترى نجاح أيّ حلّ مطروح في هذا الشأن.

٢. أن نعمل على تعريف الضرورة العارضية على أساس قدرة الإنسان (على القيام بعملٍ آخر)، وأن نجعل هذا التعريف بديلاً للتمايز بين الماضي المرّن والصلب. وهذا هو الاتجاه الذي استفاد منه ألفين بلانتينغا^(٤٠). وباختصار فإن الضرورة العارضية في T هي ذات أني لا أستطيع القيام في T بغير ذلك الفعل. ولتقديم هذا الحلّ بشكلٍ ناجح يجب أن نختار مجموعة من الحقائق المتمايزة من الضرورات المنطقية والعلية التي لا أستطيع في موردها القيام بفعلٍ آخر غير ذلك الفعل. إن على هذا الحلّ أن يثبت في الحدّ الأدنى وجود هذا الاحتمال، وهو أن المعتقدات الماضية لله لا تدرج ضمن هذه المجموعة من الحقائق. وترى ليندا زاجزبسكي عدم تقديم طريقة حلّ تحقق هذا الأمر.

إن كلا هذين الاتجاهين يركّز على تقديم تعريفٍ دقيقٍ للضرورة العارضية، ولكن لإيضاح هذه المسألة، وهي أن معتقدات الله ليست عارضية بالضرورة، يجب الخوض في تحليل مفهوم معتقدات الله، بدلاً من تحليل مفهوم الضرورة العارضية. من خلال دراستنا لطريقة حلّ وليم الأوكامي، وكذلك النماذج المتداولة

للأوكامية، نصل إلى نتيجة مفادها أنه في رؤية ليندا زاجزيسكي لا يُعدّ أيّ واحدٍ منها ناجعاً. وبدلاً من ذلك تقدّم زاجزيسكي وصفاً تومائياً^(٤١) في مورد كيفية علم ومعرفة الله، يُعدّ مؤثراً في حلّ المسألة، وقد استلهمته من وليم الأوكامي^(٤٢).

تستلهم ليندا زاجزيسكي من توصيف توما الأكويني^(٤٣) بشأن العلم الإلهي الزمني، وكذلك من رأي وليم الأوكامي حول ضرورة الماضي والزمني بشأن المعتقدات الإلهية، وتقدّم طريقة الحلّ «الأوكامية التومائية»^(٤٤). طبقاً لهذا التوصيف لا يكون علم الله شاملاً للقضايا المتميزة من بعضها، بل إن علمه إدراك مَحْض ومطلق للجوهر الإلهي الذي لا يتغيّر بتصرُّم الزمن، وهو من الناحية الكميّة وحدة معرفية ليست زمنية بالذات، ولذلك حتّى لو تعلّق علم الله بالأمور الزمنية لا يكون زمنياً بالذات، وعلى هذا الأساس لا يمكن القول: إن لمعتقدات الله ضرورةً عارضية.

لقد تمّت الإشارة في برهان النزعة التقديرية إلى أصل البدائل الممكنة^(٤٥). وطبقاً لهذا الأصل لو لم يتمكّن S من القيام بفعل A لن يكون مختاراً في القيام بهذا العمل، وبعبارة أخرى: إن S إنما يكون مختاراً إذا أمكنه اختيار أمر واحد من بين أمرين أو أكثر، أو بعبارة أخرى: أن يكون قادراً على القيام بعملٍ آخر. وقد عمد هاري فرانكفورت^(٤٦) في بعض تجاربه الفكرية إلى التشكيك في أصل البدائل الممكنة بشأن امتلاك المسؤولية الأخلاقية، دون الاختيار^(٤٧).

تشير ليندا زاجزيسكي في طريقة حلّها الثانية إلى هذه النقطة، وهي أن الإشكال الذي يمكن إيراده على طريقة عمل فرانكفورت هو أنه يبدو وكأنّه يأخذ الجبرية العلية فرضيةً بديهية. إذا كانت الجبرية العلية هي الحاكمة على العالم فإن عملي في الواقع لا ينشأ من داخلي؛ لأن فعلي إذا أُريد أن يكون صادراً عني في واقع الأمر يجب أن يكون مستقلاً بشكلٍ قاطع عن جميع الشرائط التي تستوجب أن لا أستطيع القيام في ذلك المورد بعملٍ آخر. بيدَ أن الإشكال يكمن في أن هذه الأمثلة لا تثبت وجود نوع من التوقّف والتبعية بين أفعال الإنسان والعلم السابق. وهنا تثبت ليندا زاجزيسكي، من خلال تقديم حلّ، أن الجبرية العلية لا تؤدّي إلى حدوث مشكلة؛ إذ هناك اختلافٌ جادٌ بين أمثلة فرانكفورت ومورد العلم السابق.

في أمثلة فرانكفورت هناك مَنْ يكون على استعدادٍ للوقوف أمام إرادتي، ويوشك على النجاح في القيام بهذا الأمر في العوالم الممكنة. وأما في مورد العلم السابق فلا يتحقق مثل هذا الشيء؛ إذ في كلِّ عالم ممكن اتخذ القرار فيه بالقيام بأمرٍ يكون الله على علمٍ بعلمي، إلا أنه لا يحول دون إرادتي. إن هذه الخصيصة تثبت أن العلم السابق المصون من الخطأ لا يقضي على الاختيار. ونتيجة لذلك حتى لو أن العلم الإلهي السابق قد أوجد الشرائط، بحيث تكون جميع أفعالي الماضية والآتية ذات ضرورةٍ عارضة، وكانت بحيث لا يمكن القيام بها على نحوٍ آخر، لن تكون هذه الحقيقة مزيلةً لاختياري^{(٤٨)(٤٩)}. إن الاختيار بمعنى قويٍّ جداً، بحيث إنه رغم وجود أيِّ شرط خالق للضرورة (الأعم من العلية أو غير العلية) لا يتناغم مع إلغاء ذلك الشرط عن تلك الوضعية التي تؤثر على اختياري.

لذلك فإن سبب إزالة الجبرية العلية للاختيار لا يعني أن الشرائط تكون بحيث لا يمكن القيام بعملٍ غير ذلك، بل تكون الشرائط بحيث تكون اختيارياتي. على أساس الشرائط المخالفة للواقع. تابعة لعلم الله السابق، على ذات أسلوب تبعية الوقائع من زاوية الشرائط المخالفة للواقع لعلها.

ومن هنا فإن ذات الجبرية العارضية لا تفرض تحدياً أبداً على اختيار الإنسان. والمرفوض ليس هو مجرد أن المستقبل لا يتناغم مع الماضي، بل إن هناك بين الأفعال الإنسانية والشرائط السابقة نوعاً من التوقُّف والتبعية^(٥٠).

في طريقة الحلِّ الثالثة التي تقدّمها ليندا زاجزبسكي هناك أسلوبٌ آخر، حيث يمكن على أساسه إصلاح نموذج فرانكفورت، بحيث يكون العلم الإلهي واختياري مستقلين عن بعضهما. إن العنصر الأصلي لنموذج فرانكفورت هو أن العامل في العوالم الممكنة القريبة يُمنع من العمل الاختياري، في حين أنه في العلم السابق الذي لا يُخطئ لا يتدخل علم الله حتى بشكلٍ غير مباشر. ليس هناك عالمٌ ممكن يمنع فيه العلم السابق العامل من الفعل الاختياري. وبطبيعة الحال إذا كانت التقديرية الكلامية صائبةً لن يقوم أيُّ شخصٍ بالأفعال الاختيارية، بيد أن النقطة التي تشير إليها ليندا زاجزبسكي هي أنه لا يكون في سيناريوهات العلم السابق في سائر

العوامل الممكنة أيّ تدخّل. لا تختلف العلاقة بين العلم السابق والأعمال البشرية في عالم ما والعوالم الأخرى أبداً، وإن علم الله واختيار الإنسان مستقلاً عن بعضهما.

د. طريقة الحلّ المبتكرة لزاغزبسكي —

إن ليندا زاغزبسكي لا تكتفي بهذه الحلول الثلاثة - التي تمّ تقديمها على أساس ردّ واحد من فروض برهان النزعة التقديرية -، بل تقدّم نموذجاً ممكناً للعلم السابق، تمّ طرحه على أساس البُعد الرابع^(٥١). إن الله أو أيّ كائنٍ يمتلك الرؤية بالبُعد الرابع يستطيع أن يعلم ما نعلمه أو نفعله، وبعبارةٍ أخرى: إن الله في هذا النموذج يعلم المستقبل من خلال مشاهدته. يوجد في هذا النموذج نظمٌ زمني مطلق واحد يشتمل على الأحداث والوقائع، والنموذج يُشير بوضوح كيف يمكن لكائنٍ أن يعلم من خلال الوَعْي الكامل بالتوالي الزمني بجميع وجودنا الزمني في لحظةٍ واحدة من أفقه الزمني^(٥٢). إن ليندا زاغزبسكي تصل في هذا النموذج من النظم الزماني المطلق إلى هذه النتيجة، وهي أن للماضي ضرورةً يفترق لها المستقبل، وأن فهم وتصوّر الإنسان لهذا التوالي الزمني ناقصٌ. إن هذا السؤال القائل: هل هذا النموذج متناسبٌ مع طريقة علم الله أم لا؟ لا ينطوي على أهميةٍ؛ لأن غايته من تقديم هذا النموذج ليس سوى نقطة بداية إلى إيجاد نموذجٍ مختلف تماماً لهذه المسألة. إن النقطة الإيجابية لنموذج ليندا زاغزبسكي تكمن في إثباتها في الحد الأدنى أسلوباً واحداً ممكناً لشرح كيفية علم الله بالمستقبل الممكن.

إن الرأي النهائي لزاغزبسكي هو أن المسألة الراهنة هي بالتالي حالةٌ خاصة عن مشكلةٍ أعمّ، ليس لها أيّ صلةٍ بالعلم السابق أو الاختيار، بل هي ناشئةٌ من منطق الزمان والعلية. إن ادّعاء كيفية عدم التقارن الزمني وعدم التقارن العلي يجب إخضاعها للبحث والدراسة بجزئياتٍ أكبر، وكذلك أصول الانتقال المختلفة التي تؤدي إلى التناقض مع القضايا الميتافيزيقية، ويكون من تبعاتها وتداعياتها أن القضية بشأن الماضي تستلزم قضيةً بشأن المستقبل.

٣. رأي مرتضى مطهري —

إن بحث «الجبر والاختيار» - بناءً على رأي الأستاذ مرتضى مطهري - يتضمن بحث القضاء والقدر أيضاً؛ بمعنى أنه من جهة ارتباطه بالإنسان يكون من بحث «الجبر والاختيار»، ومن جهة ارتباطه بالله يكون من بحث «القضاء والقدر»^(٥٣). وعلى هذا الأساس سوف نبين آراء سماحته في هذين القسمين. إن الأستاذ مطهري في ضوء قبوله رأي الميرداماد وصدر المتألهين في مجال اختيار الإنسان^(٥٤) يبحث مسألة الاختيار مع مسألة «ضرورة ووجوب نظام الوجود»، ويقدم في هذا الشأن طريقتين للحل:

الحل الأول: الاهتمام بمفهوم ومتعلق العلم الإلهي —

تقوم طريقة الحل الأولى على أساس العلم الإلهي السابق، الذي يكون فيه الاهتمام بمفهوم العلم الإلهي والاهتمام بمتعلق العلم الإلهي لازماً.

أ. الاهتمام بمفهوم العلم: إن العلم الإلهي علمٌ حضوري^(٥٥)، يكون فيه العلم والمعلوم شيئاً واحداً، وليس أمرين منفصلين عن بعضهما، ليتمّ فيهما افتراض انطباق وعدم انطباق العلم مع المعلوم، وعندها لكي يكون العلم الإلهي صادقاً يكون الإنسان مجبراً على القيام بأفعاله ونشاطاته. في العلم الحضوري يكون الوجود الخارجي المعلوم (الوجود الذي تترتب عليه الآثار المطلوبة) حاضراً عند العالم، وهذا يعني أن الإنسان بجميع آثاره الواقعية وأفعاله الاختيارية حاضر عند الله.

ب. الاهتمام بمتعلق العلم الإلهي: إن العلم الإلهي لا يتعلّق بشكل مباشر ومستقلّ بوقوع الأحداث، ومن بينها: أعمال الإنسان، بل إن العلم الإلهي الأزلي يتعلّق بالنظام الأتمّ؛ بمعنى العلم بصدور المعلولات من علّتها وفاعلها الخاص^(٥٦).

الحل الثاني: تأثير العلم الإلهي طويلاً، لا عرضياً —

إن أصل العلية العامة حاكمٌ على جميع أحداث العالم، وهناك ارتباط وثيق بين ماضي وحاضر ومستقبل كلّ كائنٍ وعلة المتقدّمة؛ ومن ناحية أخرى فإن العلم بالعلة التامة يستوجب العلم بالمعلول، وعلى أساس الضرورة العلية والمعلولية تكون لأحداث

هذا العالم «ضرورةً زمنية»^(٥٧).

وبالتالي فإن الله العالم المطلق له علمٌ كاملٌ بأوضاع أحداث العالم وعمله التامة. ومن هنا يمكن له التنبؤ بشكلٍ قاطعٍ بهذه الوقائع، ويعلم بها بالعلم الأزلي السابق. ونتيجةً لذلك، حيث يكون للعلم والإرادة الإلهية تأثيرٌ على العالم من خلال العلل والأسباب الخاصة لكلِّ حادثةٍ فقط و فقط، فإن «الضرورة العلية والمعلولية» لا تتنافى مع «اختيار» الإنسان، بل تؤيد اختيار الإنسان، وإن نفي ذلك يستلزم نفي الاختيار^(٥٨).

وفي مجال القضاء والقدر يعمد الأستاذ مطهري إلى عرض أصل نظرية الحكماء المسلمين ببيانه الخاص. فهو يرى أنه لا توجد أي ملازمة بين القضاء والقدر (أي العلم السابق والمشية الإلهية) وكون الإنسان مجبراً؛ لأن القضاء والقدر المنبعثان من العلم والإرادة والعناية الإلهية يؤثران في طول العلل الطبيعية، وليس في عرضها.

الحل النهائي: مختار الإنسان هو متعلق العلم الإلهي —

ورد في الاستدلال الرئيس على النزعة التقديرية الكلامية ما مفاده: «إن الله في T1 يعلم بأن S سوف يقوم بفعل X في T3». إن الخطأ الذي حصل هنا هو تجاهل وصف الاختيار، في حين أنه من وجهة نظر القضاء والقدر الإلهي يكون تأثير العلم والإرادة الإلهية في طول إرادة واختيار الإنسان. وبعبارة أخرى: إن البنية المنطقية للقضاء والقدر جملة شرطية تقول: «إذا حدث كذا سوف يحدث كذا»؛ إذ هناك الكثير من الأسئلة والاستفهامات التي يمكن إثارتها بشأن المادة الطبيعية. ومن هنا فإن الأستاذ مطهري يرى وجود قضية شرطية في القضاء والقدر الإلهي تقول: إذا كانت P تستلزم Q (P→Q): «لو مرض الشخص ولم يتناول العلاج فسوف يموت» فبناءً عليه في نظر الأستاذ مطهري: «لو مرض الشخص وتناول الدواء فسوف ينجو»، أي (P1→Q1) بموجب القضاء والقدر، وإذا «لم يتناول الدواء، وبقي مريضاً، عندها سيموت»، أي (P2→Q2) بموجب القضاء والقدر أيضاً، وإذا «تناول علاجاً ضاراً فسوف يزداد سوءاً»، أي (P3→Q3) بحكم القضاء والقدر أيضاً.

وعلى أي حال فإنه مهما فعل سيكون ما يفعله نوعاً من القضاء والقدر، ولا يمكنه الخروج من دائرة القضاء والقدر، ولو ابتلي شخص بنوع من المرض فسوف تكون هناك علة خاصة حتماً هي التي سببت له المرض، وهذا المصير ناشئ من تلك العلة، ولذلك فإن علم الله الذي هو علم بالنظام الأتم والعلم بالعلل سوف يكون شاملاً لتلك الحادثة أيضاً، ويكون عالماً بها. فإذا تناول المريض العلاج فإن هذا العلاج سوف يشكل علة أخرى إذا تناولها المريض سوف تزول علة المرض؛ بمعنى أن مصير المريض سوف يتغير، إن الله عالمٌ بهذه العلة، وعليه يكون عالماً بتلك الحادثة. وإذا كانت صادقة، بأي نسبة من النسب، وكانت هناك في البين عللٌ مختلفة، فحيث يكون الله عالماً بالعلل سوف يكون عالماً بجمعها، وسوف تكون كلها بموجب القضاء والقدر الإلهي، ولا يمكنها الخروج عن دائرة القضاء والقدر.

يذهب الأستاذ مطهري إلى الاعتقاد بأن أفعال الإنسان «تخضع لقانون الحركة، وتقف على الدوام في مفترق طريقين أو أكثر، فهناك أنواع غير حتمية من القضاء والقدر؛ بمعنى أنه لا يعين مصيرها نوع واحد من القضاء والقدر؛ لأن مصير المعلول في يد العلة»^(٥٩). وعلى هذا الأساس فإنه في كل حادثة كلما كانت هناك أسباب وعلل مختلفة متصورة أمكن بنفس النسبة أخذ أنواع متعددة من القضاء والقدر. ومن هذه الناحية «إذا ابتلي شخص بنوع من أنواع المرض تكون هناك حتماً علة خاصة هي التي تسببت بإصابته بالمرض، وإن هذا المصير الخاص قد نشأ من تلك العلة. فإذا تناول المريض العلاج كان الدواء علة أخرى تقترن بمصير آخر. وبواسطة تناول الدواء سوف تزول علة المرض؛ بمعنى أن مصير المريض سوف يتغير. ولو راجع المريض طبيبين، واختلف الطبيبان في وصف الدواء له؛ بحيث كانت إحدى الوصفتين نافعةً وشفافية، والأخرى خاطئةً ومميتة، يجب القول: هناك مصيران مختلفان ينتظران هذا المريض، وحيث يمكن للمريض أن يختار العمل بهذه الوصفة أو تلك إذن لا يكون أي واحد من هذين المصيرين حتمياً من وجهة نظر المريض، بمعنى أنه سوف يختار في نهاية المطاف أحدهما، وإن اختياره رهناً بسلسلة من العلل الواضحة والخفية، بيد أن هذه الجهة لا تستوجب سلب هذا الإمكان؛ بمعنى أنه في الوقت الذي يتم

اختيار أحدهما بالخصوص تكون إمكانية أن لا يتم اختياره قائمةً، وبحسب المصطلح يكون الإمكان الاستعدادي لانتخاب الوصفة الأخرى قائماً ومحفوظاً^(١١). إذن هناك مصائر متنوعة يمكن أن تحل محل بعضها، وإن حلولها محل بعضها يكون بدوّه بحكم القضاء والقدر أيضاً.

وعلى هذا الأساس، لو أن شخصاً قد مرض وتناول الدواء وتمائل للشفاء [P1→Q1] كان ذلك بموجب القضاء والقدر، وإن ابتعد عن بيئة المرض وبقي بمنجى من الداء [P2→Q2] كان ذلك بموجب القضاء والقدر أيضاً. وبالتالي فإنه مهما فعل سوف يكون هناك نوع من القضاء والقدر، ولن يمكنه الخروج من دائرة القضاء والقدر^(١١).

وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن متعلق العلم الإلهي ليس هو أن الشخص S سوف يقوم بالعمل P1 في T3، بل إن متعلق العلم الإلهي هو أن الشخص S سوف يقوم بعمل على نحو اختياري في T3، وعليه فإن الموجود في العلم الإلهي هو أنه إذا كان P1→Q1 فعلى أيهما وقع اختيار الشخص سوف يكون العلم الإلهي متعلقاً به، وعلى أيهما وقع اختيار الشخص لن ينقلب العلم الإلهي جهلاً؛ لأن الله عالم بجميع هذه الخيارات. وبعبارة أخرى: إن متعلق العلم الإلهي ليس هو «أن الله في T1 يعلم أن S سوف يقوم بالعمل X في T3»، بل إن متعلق العلم الإلهي هو «أن الله في T1 يعلم أن S لو اختار العمل P1 عندها سيقع Q1، ولو اختار العمل P2 عندها سيقع Q2، و...». وبمقدار ما يكون هناك إمكان للاختيار سوف يتعلق به العلم الإلهي، وإن اختيار كل واحد من الخيارات سوف يكون بحكم القضاء والقدر الإلهي.

٤. مقاربات ومقارنات —

تذهب زاجزيسكي في نظريتها «الأوكامية التومائية» إلى الاعتقاد بأن علم الله علمٌ مطلق، وأنه علمٌ وإدراك بلا واسطة عن الجوهر الإلهي، ويندرج فيه كل ما يمكن علمه، ولن يطرأ عليه تغيير مع تصرُّم الزمن. إن العلم الإلهي لا يتعلق بالقضايا مباشرةً، بل إن الله يعرف الأشياء وخصائصها، ويعلم بها بواسطة جوهر وجوده.

ولكي ندرس مبحث العلم الإلهي بشكلٍ دقيقٍ سوف نلاحظه في عدة أقسام؛ لكي نتعرّض له بشكلٍ أكثر تفصيلاً.

أ. فعليّة العلم الإلهي —

يرى الأستاذ مطهري أن العلم الإلهي علمٌ فعلي. ويبدو - من خلال انتقاد زاجزيسكي للأوكاميين - أن بالإمكان التعبير عن موقفها بوصفه نوعاً من فعليّة العلم الإلهي من وجهة نظرها، تقول زاجزيسكي: إن الأوكاميين يعتبرون علوم الله شبيهةً بعلوم البشر، وإن الاختلاف الرئيس الذي يرونه هو تعميم الاعتقاد أو علم الله بجميع الأزمنة والأمكنة، بيد أن زاجزيسكي ترى أن الله في النموذج الأوكامي يحصل على معرفته من الرؤية الحاصلة من الأشياء المخلوقة، وقد تمّ تعريف الله بوصفه متقبلاً منفِعلاً للمعرفة في مورد العالم، في حين أن معرفة الله المالك للمشيئة يجب أن تكون وثيقة الصلة بالمعرفة الإرادية، بوصفه خالقاً وحافظاً للعالم. إن الله ليس واجداً وقارئاً منفِعلاً لكتاب العالم، بل هو مؤلّف هذا الكتاب، ومؤثّر فيه.

ب. العلم الإلهي الأزلي والسابق^(٦٢) —

تؤكد ليندا زاجزيسكي على أنها لا تتخذ موقفاً في ما يتعلق بزمانية الله، إلا أنها في الوقت نفسه تدافع عن عدم زمنية الله، وتقدم في هذا الإطار تفسيراً زمنياً لأزلية الله، متمثلاً بالاتجاه الأوكامي التومائي. وفي هذا الرأي لا يكون العلم الإلهي المطلق بالمعنى الدقيق للكلمة هو العلم السابق والقبلي، وإن علم الله لا يقع في الزمان الماضي؛ لأنه يقع في ما وراء الإطار الزمني. ولذلك فإن متعلق علم الله يمكن أن يشمل الأبعاد الزمنية، بيد أن علم الله فاقدٌ لجميع أنواع الأطر الزمنية.

يرى الأستاذ مطهري أن الاعتقاد بالعلم الإلهي الأزلي من لوازم معرفة الله، ويقول: «وهل يمكن لشخص أن يكون مؤمناً بالله ويكون في الوقت نفسه منكرًا لعلم الله القديم والأزلي بالنسبة إلى الأشياء»^(٦٣). يقول سماحته: إن الشبهة الأشهر في مسألة الجبر، والتي ترتبط بمبحث العلم الإلهي، يمكن تقريرها على النحو التالي: «إن

الله منذ الأزل عالم بما يقع وما لا يقع، وليست هناك حادثة يمكن أن تغيب عن العلم الإلهي الأزلي. ومن ناحية أخرى فإن العلم الإلهي غير قابل للتغيير، ولا هو قابل للخلاف؛ بمعنى أنه ليس من الممكن أن يتغير ويتخذ صورةً أخرى؛ لأن التغيير يتنافى مع تمامية وكمال ذات واجب الوجود، وليس من الممكن لما يعلمه منذ الأزل أن يكون مخالفاً ومغاييراً لما يقع؛ إذ يلزم من ذلك أن لا يكون علمه علماً، وإنما يكون جهلاً. وهذا بدوره يتنافى مع تمامية وكمال الوجود المطلق^(١٤). وعلى هذا الأساس لو كان الأمر في الأزل وفي العلم الإلهي بحيث إن الشخص S في الحالة C يقوم بالعمل A وجب القيام بذلك العمل جبراً وقهراً، ولا يمكن حتى لهذا الشخص، بل ولا أي قوةٍ أخرى، أن تعمل على تغيير ذلك.

يجب القول في الجواب عن هذه الشبهة: إن هذه الشبهة إنما نشأت من أننا قد فتحنا حساباً مستقلاً لكل من بحث العلم الإلهي الأزلي ومسألة نظام الأسباب والمسببات في هذا العالم، وافترضنا هاتين المسألتين منفصلتين عن بعضهما؛ بمعنى أننا قد افترضنا أن العلم الإلهي في الأزل قد تعلق بشكلٍ اعتباطي وجزائي بوقوع الحوادث والكائنات. عندها لكي يقع هذا العلم متطابقاً مع الواقع، ولا يقع خلافه، يجب العمل على ضبط وقائع وأحداث العالم والسيطرة عليها؛ لكي تتطابق مع التصور والخطّة السابقة. وعلى هذا الأساس يجب سلب الاختيار والحرية والقدرة والإرادة من الإنسان أيضاً؛ لتصبح أعماله تحت السيطرة بالكامل، ولا يتحوّل علم الله إلى جهل. إن مثل هذا التصور بشأن العلم الإلهي يمثل غاية الجهل والغفلة.

إن العلم الإلهي الأزلي ليس منفصلاً عن نظام الأسباب والمسببات في العالم، وإن العلم الإلهي علمٌ بالنظام العليّ والمعلولي؛ بمعنى أن الله تعالى علماً ومعرفةً تامةً بصدور المعلولات والأحداث وأفعال البشر من عللها الخاصة.

وعليه فإن العلم الأزلي الذي تعلق بأفعال الإنسان قد تعلق بجميع خصائصه وصفاته الخاصة، بمعنى أنه يعلم منذ الأزل أن الإنسان المتّصف بهذه الخصائص والصفات، من القدرة والاختيار، سوف يقوم بهذا العمل في هذا اليوم وفي هذه الساعة المعينة، ويعلم من الذي يطيع بموجب حرّيته واختياره ومن الذي يعصي. إن الذي

يقتضيه العلم الإلهي هو أن الذي يطيع إنما يطيع بإرادته واختياره، وإن الذي يعصي إنما يعصي بإرادته وقدرته. وإن تلك الواقعة الحسنّة أو السيئة التي تعرض للإنسان تكون بدورها على طبق النظام العلّي والمعلولي الذي يحكم عالم الطبيعة، والتي تكون لقدرة وإرادة واختيار الإنسان دَخْلُ بها، وإن الله عالمٌ بجميعها بتمام خصائصها وصفاتها بشكلٍ كامل. وهذا هو معنى عبارة بعضهم، حيث قال: «إن الإنسان مختارٌ بالإجبار»؛ بمعنى أنه لا يستطيع أن لا يكون مختاراً. وعليه فإن العلم الأزلي لله ليس له أيّ دَخْلٍ بسلب الحرّية والاختيار عن الإنسان^(٦٥). وعلى هذا الأساس فإن نتيجة العلم الأزلي بأفعال وأعمال الكائنات ذات الإرادة والاختيار ليست جبراً، بل هي النقطة المقابلة بالنسبة إلى الجبر.

يرى الأستاذ مطهري أن العلم بالعلة التامة علمٌ بالمعلول، وحيث إن لله عالمٌ مطلق، ولديه اطلاعٌ كامل على الأوضاع والعلل التامة لجميع أمور العالم، يمكنه التعرف على جميع الوقائع والحوادث على نحو القطع واليقين، وأن يكون له علمٌ سابق بها.

كما يمكن العثور على هذا البيان للعلم السابق في رأي ليندا زاجزبسكي أيضاً؛ حيث تقول في الأوكامية التومائية: إن فهم الإنسان للتوالي الزمني ناقصٌ، وليس لديه إدراكٌ صحيح عنه، أما الله الذي له من الناحية الكمّية حالة معرفية واحدة فإن بمقدوره من خلال العلم التام بالتوالي الزمني وجريان الأحداث أن يعلم بجميع وجودنا الزمني في لحظة واحدة من أفقه الزمني الواحد.

ج. العلم الإلهي بالممكنات الاستقبالية —

تؤخذ الضرورة العارضية والضرورة الماضية بمنزلة عنصر وعامل هام في مسألة العلم السابق. تشير ليندا زاجزبسكي إلى جذر الاعتقاد بالضرورة العارضية في الاستدلال المعروف لأرسطو في القسم التاسع من كتاب (العبارة)^(٦٦) في الحرب البحرية^(٦٧)، حيث تمت الاستفادة بشكلٍ ضمني من الاعتقاد بالضرورة العارضية. يذهب أرسطو في هذا الاستدلال إلى إنكار الممكنات الاستقبالية. كان من

بين الفرضيات الأصلية لأدلة عدم التناغم أن الله إنما هو عالمٌ مطلق؛ لأنه عالمٌ بجميع القضايا، وحيث إن القضايا الاستقبالية المرتبطة بأفعال الناس في المستقبل يمكن أن تكون ضروريةً في الماضي سوف تكون متعلقةً لعلم الله. فإن تمّ إنكار صدق هذه القضايا سوف ينتفي تعلق علم الله بها، ولن تكون هناك أرضيةً لجريان دليل عدم التناغم.

ويمكن أن يكون من بين البراهين على إنكار صدق القضايا الاستقبالية الممكنة في الزمن الحاضر ما يلي: من الضروري لصدق قضية في الزمن الحاضر أن يتوفر عددٌ من الشرائط في الزمن الحاضر، وهي شرائط لا يتحقق صدق القضية المذكورة من دون تحققها. فإذا لم تكن الشرائط المذكورة متحققة في مورد القضايا الممكنة الاستقبالية في الزمن الحاضر لا يمكن الحديث عن صدقها، وإن تحققت بالفعل كانت القضايا مورد البحث صادقة، ولا يمكن اعتبارها بعد ذلك ممكنةً، بل تصبح قضايا ضروريةً؛ إذ مع افتراض تحقق الشرائط اللازمة لصدقها سوف تكون صادقةً ضرورةً.

وعلى هذه الشاكلة لو احتفظت القضايا الاستقبالية بخصوصيتها الإمكانية سوف يصبح صدقها بلا معنى، وإن كانت صادقةً لن تعود من القضايا الممكنة. وعلى هذا الأساس فإن قضايا من قبيل: S . التي تدلّ على القيام بعمل في المستقبل، ويمكن تسميتها بـ «القضايا الممكنة الاستقبالية المطلقة»^(٦٨). لا يمكن اعتبارها صادقةً في اللحظة الراهنة.

وقدّمت مجموعة أخرى من الفلاسفة استدلالاً مشابهاً بشأن بعض القضايا، على النحو التالي: لو تحققت الحالة C، عندها سيقوم S بفعل X بحرية. يمكن تسمية هذه القضايا بـ «القضايا الممكنة الاستقبالية المشروطة»^(٦٩). وقد كان روبرت آدمز من الذين اختاروا هذا الرأي. إذا كانت القضايا الاستقبالية الممكنة - سواء أكانت مطلقة أم مشروطة - غير صادقة فسوف تصبح أدلة عدم التناغم من طريق ردّ واحدة من فرضياتها (بمعنى هذا الفرض القائل بأن الله عالمٌ مطلق بالقضايا الممكنة الاستقبالية، عالمٌ بهذه القضايا قبل حلول زمانها) غير معتبرة.

ولمناقشة وبحث صدق أو عدم صدق الممكنات الاستقبالية تنتقل إلى رأي الأستاذ مطهري. إنه يرى جذر الإمكان الاستقبالي في كلمات شيخ الإشراق؛ حيث استفاد منها المناطقة، وكذلك الفلاسفة لاحقاً. يقول الأستاذ مطهري: إذا تحدثنا حول الحاضر والماضي فسوف يتم افتراض أنواع الإمكان، والنقطة المقابلة لها أنواع من الوجوب أو الامتناع. وبشأن الحادثة التي تحققت، سواء في الزمن الحاضر أو في الزمن الماضي، نقول: إن هذه الحادثة واجبة بالغير؛ لأن علتها كانت موجودة. كما يتم بشأنها اعتبار الضرورة الوصفية أو الوقتية والضرورة بشرط المحمول أيضاً، ولكن ما الذي يمكن قوله بشأن الحادثة التي لم توجد حتى هذه اللحظة، ولم تتحقق لا في الماضي ولا في الزمن الحاضر؟

إن الذي له تعلق بالمستقبل ليس له وجوبٌ غيري، ولا امتناعٌ غيري؛ إذ في هذه الحالة يجب الآن إما أن يكون موجوداً بالضرورة أو ممتنعاً بالضرورة، في حين أنه؛ حيث يتعلق بالمستقبل، يكون باقياً على إمكانه. وإذا وجدت علته في المستقبل سوف يكتسب ضرورة الوجود، وإنْ انعدمت علته سوف يكتسب ضرورة العدم. وعلى هذا الأساس فإن ضرورة الوجود أو ضرورة العدم سوف تتحقق في المستقبل، وأما الآن فإن ذلك الشيء يبقى على إمكانه الخالص^(٧٠). ثم استطرد الأستاذ مطهري قائلاً: «يقول الحكماء الإسلاميون ليس هناك أي فرق بين المستقبل والزمان الحاضر والماضي؛ بمعنى أن ذات الضرورات الحاكمة على الزمان الحاضر وعلى الزمان الماضي حاكمة بنفسها على الأمر الاستقبالي (ولكن في ظرفه). إن «عدم علمنا» أمرٌ مرتبط بنا، لا أنه؛ حيث يتعلق بالمستقبل في حاقّ الواقع ونفس الأمر، تكون له حالة خاصة اسمها الإمكان الاستقبالي، حيث إن الذي يكون في الزمان الحاضر والذي يكون في الزمان الماضي لن يكون له ذلك الإمكان الاستقبالي، ولن يُعتبر فيه، ولكنه يُعتبر في مورد أمر المستقبل، فليس الأمر كذلك. إن اختلاف المستقبل عن الزمن الحاضر والماضي يكمن في مجرد أننا لا نعلمه، ومن هذه الناحية يكون الماضي في «عدم العلم» أحياناً مثل المستقبل أيضاً (لأننا في بعض الأحيان لا نعلم الأمور المرتبطة بالماضي أيضاً)، ويصبح الزمان الحاضر مثل المستقبل (من حيث عدم علم الإنسان)؛ ولذلك

فقد قرأنا في السابق، في باب إعادة المعدوم لمناسبة ما، أن أحد المعاني «الإمكانية» هو الاحتمال، وهو الذي يُطلق عليه اصطلاحاً «الإمكان الاحتمالي».

قالوا هناك: إن الإمكان الاحتمالي يرتبط بالإنسان، وليس مرتبطاً بالأشياء وماهيتها، أي إنها حالة الإنسان، وليست حالة الأشياء. عندما أقول: إن الشيء الفلاني ممكنٌ أعني بذلك أنه محتملٌ من وجهة نظري؛ بمعنى أنني لستُ على يقينٍ بوجوده، ولستُ على يقينٍ بعدمه. أنا لا أعلم أن ذلك الأمر يصبح موجوداً أو يصبح معدوماً. هذا لا يعني أنه موجود أو غير موجود في حاقٍ واقع الوجود، أو له امتناع الوجود أم لا، بل إنني لا أعلم. وإن الإمكان الاستقبالي يعود في نهاية الأمر إلى نوع من الاحتمال^(٧١).

إن حادثة في المستقبل، من قبيل: مجيء زيد إلى هذا المكان في الغد وفي الساعة كذا، في ذاتها وطبيعتها أمرٌ ممكن، بمعنى أنها ليست أمراً مستحيلًا وجوده، كما أنها ليست بالأمر المستحيل عدمه. وأما إذا أخذنا هذه الحادثة بالنظر إلى العلل التي تنفي مجيء زيد (كأن يكون الآن راقداً في المستشفى في البرازيل) فمن الواضح أنه يجب أن نقول بأن زيدا لن يأتي غداً بالضرورة. ولو أخذنا مجيء زيد بالنظر إلى علل وجوده، وأخذنا مجيئه مع جميع المقتضيات التي توجب المجيء، عندها سيأتي زيدٌ غداً بالضرورة. «وعلى هذا الأساس فإن المستقبل بدوره مثل الماضي تماماً، بمعنى أن ذات الاعتبار التي تعتبر بالنسبة إلى الماضي تعتبر بالنسبة إلى المستقبل أيضاً؛ وعليه لو أخذنا المستقبل بالنظر إلى جميع علله التي يمتلكها في حاقٍ وجوده فإن ذات الضرورات والامتناعات القابلة للاعتبار في أمور الماضي هي موردٌ للاعتبار في أمور المستقبل أيضاً. وعلى هذا الأساس ليس هناك أي فرق بين المستقبل والماضي، وإن ذات الضرورة التي كانت حاكمةً على الماضي تكون حاكمةً على المستقبل أيضاً^(٧٢).

يذهب الأستاذ مطهري إلى الاعتقاد بأن هناك مَنْ ذهب في مسألة الاختيار والحرية إلى القول بالإمكان الاستقبالي، وتصور أن لازم الاختيار ولازم حرية الإنسان أن لا يكون هناك أي ارتباطٍ ضروري بين الماضي والمستقبل، وعلى حدّ تعبير جان پول سارتر وأضراجه: في الأساس «أنا» الذي أنتخب المستقبل؛ بمعنى أن المستقبل ليس له أيّ تعيّن في ماضيه أصلاً، وليس له أيّ ارتباطٍ بالماضي، كما لو أن جميع العالم ينعدم

مرة واحدة بشكلٍ اعتباطي، ثم يوجد عالمٌ دفعة واحدة اعتباطاً. فلو أراد مثل هذا الشيء أن يكون موجوداً لن يكون له أيّ ارتباطٍ بالماضي، وسوف يكون العلم بالمستقبل محالاً، بمعنى أن العلم يمثل هذا الغيب سوف يكون محالاً بالنسبة إلى كلّ موجودٍ. وهذه مجرد تخيُّلاتٍ وأوهامٍ مَحْضَة. إن الإمكان الاستقبالي مرتبطٌ بلغة المناطقة والقضايا التي يعمل الإنسان على تشكيلها، ويفرق بين حالة الاستقبال والمستقبل وبين الماضي، وأما الفلسفة فليست كذلك^(٧٣). وعلى هذا الأساس فإن أحداث المستقبل لها جذورٌ في الماضي، وإن الشرائط العلية الموجودة في الماضي توفر الأرضية للأحداث اللاحقة.

د. تفسير الضرورة الحاكمة على أفعال الإنسان —

لقد تمّ تعريف الاختيار بصيغٍ مختلفة. وعلى أساس تعريفٍ شائع نسبياً بين الفلاسفة الغربيين قيل: إن الاختيار عبارة عن القدرة على اختيار واحدٍ من بين بدليين أو عددٍ من البدائل. ففي كلّ مورد يكون الشخص قادراً على القيام بفعل غير ذلك الذي يقوم به في الواقع كان هذا يعني أنه مختارٌ بالمعنى المذكور. وبعبارةٍ أخرى: إن الشخص A إنما يكون مختاراً في القيام بالعمل X إذا أمكنه الامتناع عن القيام به من خلال اختيار عدم فعله.

تذهب ليندا زاجزبسكي في طريقة حلّها الأولى إلى إنكار أصل البدائل الممكنة، وتثبت أنه حتّى إذا كانت جميع أعمال الماضي والقادمة ذات ضرورة عارضية، وكانت بحيث لا يمكن القيام بها بطريقةٍ أخرى، لا تكون مزيلةً لاختياري.

وأما في مقام النقد فيمكن القول: حيث إن زاجزبسكي تأخذ هذه النتيجة على أساس أن علم الله واختياري مستقلاً عن بعضهما فإنها لا تبدو طريقة حلّ مناسبة؛ إذ إن إرادة الإنسان تقع في طول الإرادة الإلهية، ولا يمكن أخذهما بشكلٍ مستقلٍّ عن بعضهما. توضيح ذلك: حيث إنه لا يكون هناك بين الموجودين أيّ ارتباطٍ علّي ومعلولي (إضفاء الوجود وأخذ الوجود) يقال: إن هذين الموجودين يقعان في عرض

بعضهما؛ إذ ليس أحدهما علّةً وموجداً للآخر، وأما الموجودان اللذان يكون أحدهما معلولاً والآخر علّةً له فإنهما يقعان في طول بعضهما؛ بمعنى أن الرتبة الوجودية للعلّة متقدّمة على الرتبة الوجودية للمعلول، وما لم تكن العلة موجودةً لن يكون المعلول موجوداً؛ وحيث إن الله سبحانه وتعالى هو علة العلل لا يكون هناك أيّ شيءٍ في عرضه. وعلى هذا الأساس عندما يقال: إن إرادة الإنسان تقع في طول إرادة الله يكون المراد أن إرادة الإنسان معلولةٌ لإرادة الله؛ بمعنى أن الله قد أراد أن يكون الإنسان مريداً، ولو أنه لم يُرد ذلك لما كان للإنسان إرادةً. وعليه فإن كلّ ما يريدُه الإنسان في الوقت الذي يكون من إرادته يكون من إرادة الله أيضاً، كما أن كلّ عملٍ تقوم به اليد يُعدّ عملاً للروح أيضاً؛ لأن الروح إذا لم تُرد لا يمكن لليد أن تتحرّك. والآن كيف يمكن حلّ مشكلة الضرورة الحاكمة على أفعال الإنسان، بحيث تكون إرادتي واختياري في طول الإرادة الإلهية، ولا تحدث في الوقت نفسه مشكلةً لاختياري؟ يرى الأستاذ مطهري أن العلاقة بين الفعل والفاعل من نوع العلاقة والارتباط الضروري، بيد أن ضرورة الفعل غير الجبر. إن الفعل الذي يوجد في الخارج لو تحققت جميع أجزاء علته فإنه سوف يقع، ويكون ضرورياً. إن من بين مقدمات الفعل الاختياري صفة اختيارية الفاعل؛ حيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإن كل عملٍ بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من أجزاء علته - بما في ذلك اختيار الفاعل - ممكنٌ، وتعطى له نسبة الإمكان، بيد أنه بالنسبة إلى جميع العلة ومجموع أجزاء علته التامة سوف يكون ضرورياً وحتمياً الوقوع.

وعلى هذا الأساس فإن الأستاذ مطهري يقول: إن ما نقوله من أن علاقة الفعل بالفاعل ضرورية، وإن الفاعل موجبٌ لفعله، بمعنى أن الإنسان فاعلٌ موجبٌ لأفعاله، لا أنه فاعلٌ موجبٌ^(٧٤). وعلى هذا الأساس فإن حرية الإنسان بالمفهوم الذي أشرنا إليه لا تتنافى مع قانون العلية، وإن أفعال الإنسان في عين الاختيار والحرية والإرادة ذات ضرورةً بالاختيار، وهذا غير أن تكون هناك ضرورةً عمياء تحكم الإنسان وإرادته^(٧٥). وكما سبق أن أشرنا فإن زاجربسكي تذهب إلى الاعتقاد بأن فرانكفورت قد افترض في أمثلته الجبر العلي، وأثبت من خلال إنكار أصل البدائل الممكنة أن

الإنسان يمكنه أن يكون فاقداً للبدائل الممكنة، ويكون في الوقت نفسه مختاراً ومسؤولاً عن أعماله. بيد أن زاجزبسكي كانت ترى أن إشكال طريقة فرانكفورت يكمن في افتراضه للجبر العلي، وعمدت من خلال إصلاح نموذج فرانكفورت إلى تقديم طريقة حل أخرى. وأما هنا، وفي ضوء ما تقدم ذكره، يمكن لنا - خلافاً لما قالته ليندا زاجزبسكي، ومن دون إنكار أصل البدائل الممكنة - أن نثبت أن الضرورة العلية أو الجبر العلي والمعلولي يتناغم مع اختيار الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان مختارٌ محض، ولا يمكن لأي عامل أو قوة أن تكون مؤثرة أو حاكمة على سلوكه وأعماله، وإن الإنسان على الرغم من جميع العوامل والشرائط، ومع الحفاظ على الحاكمية والقدرة والإرادة الإلهية، قادرٌ على القيام بالأفعال التي لو أراد لأمكنه عدم فعلها، وتصرف بشكل آخر. وعليه فإن الإنسان مسؤولٌ عن أفعاله الإرادية، وإن الجبر المطلق ليس حاكماً على أفعاله.

هـ. بحث ماهية الزمان لحل مسألة العلم السابق —

تصل ليندا زاجزبسكي في الأحجية الجديدة التي تذكرها في العلم السابق إلى هذه النتيجة، وهي أن مسألة العلم السابق والاختيار لا ربط لها بالعلم السابق أو الاختيار، بل تنشأ من ملاحظة ماهية الزمان. إن هذه الملاحظة تؤدي بقضية ضرورية ومرتبطة بالماضي إلى أن تستلزم قضية ممكنة ومرتبطة بالمستقبل. إنها في نهاية المطاف ترى أن المشكلة الأعم ترتبط بمنطق الزمان والعلية.

يقول الأستاذ مطهري في تعريف الزمان: إن الزمان عبارة عن مقدار الحركة الذاتية للشيء، وإن الظرف الزمني لشيء ما عبارة عن مطابقة تلك الحركة لحركة أخرى، حيث تم جعلها بحسب التعاقد مقياساً^(٧٦). وكما أثبتنا في بحث الإمكان الاستقبالي فإن المستقبل من وجهة نظر الأستاذ مطهري هو مثل الماضي تماماً. وإن ذات الاعتبار التي تتم بشأن الماضي تتم بشأن المستقبل أيضاً، وإن ذات الضرورة التي تحكم الماضي تحكم المستقبل أيضاً. ولذلك لو كان المستقبل والماضي كلاهما ضرورياً سوف يتم حل اللغز الجديد للعلم السابق، بل يرتفع حتى رأي عدم التقارن

الزمني أيضاً، ويبقى العلم السابق والاختيار الذي بحثنا بشأنه في موضعه، وأثبتنا عدم وجود منافاة بينهما.

في الختام إن النقطة الهامة الجديرة بالذكر في هذه المسألة هي أن علينا أن لا نقارن علم الله بأنفسنا؛ لأن الله موجودٌ غير زمني، فهو فوق الزمان والمكان، ولا معنى للحاضر والماضي والمستقبل بالنسبة له. إن الموجودات المادية وإن كانت في أفق الزمان، وليس لديها علمٌ بماضيها ومستقبلها والآخرين بشكلٍ مباشر، وإن الأحداث تقع لها بشكلٍ تدريجي، إلا أن الحركة والزمان لا معنى لهما في مورد الله الذي يفوق الزمان والمكان، وإن جميع الوجود واضحٌ وجليٌ بالنسبة له. إن علم الله بحوادث الماضي والمستقبل من قبيل: علمنا بالأحداث الراهنة والماتلة أمامنا. إنه يرى جميع الوجود وسلسلة الأحداث في موضعٍ واحدٍ ومرّةٍ واحدة، وبعبارةٍ أخرى: لا معنى للعلم قبل التحقق وحين التحقق وبعد التحقق بالنسبة له. وبالتالي كما أن علمنا بأن الشخص الفلاني يقوم بعمل حسنٍ في حضورنا لا يكون ذلك سبباً في إجبار ذلك الشخص فإن علم الله بهذا العمل لا يكون سبباً في إجبار هذا الشخص.

«بعبارةٍ أخرى: إن للأفعال الإلهية المتعلقة بالأمور الزمانية والمكانية حيثيتين، وهما: أولاً: حيثية الانتساب إلى المخلوقات، ومن هذه الناحية تتصف بالقيود الزمانية والمكانية؛ وثانياً: حيثية الانتساب إلى الله تعالى، ومن هذه الناحية تتسلخ عن الزمان والمكان؛ وهذه نقطة جديرة بالكثير من الدقة، وتمثل مفتاحاً لحل الكثير من المشاكل»^(٧٧).

ربما كانت هذه النقطة الأخيرة التي ذكرناها هي الأقرب إلى الرؤية الأوكامية التومائية، حيث تسعى فيها زاجربسكي إلى تقديم وصفٍ زمني عن الله غير الزمني، غاية ما هنالك أنها تعمل على تعقيد المسألة من خلال إضافة ضرورة الماضي وإمكان المستقبل إلى رؤيتها، وتوجد مانعاً جديداً في هذه المسألة.

و. تناغم الاختيار مع الجبر العليّ —

يقول اللاتناغميين بعدم التناغم بين العلم الإلهي واختيار الإنسان، ومن بين

هذين الأمرين يعملون على إثبات أحدهما وإنكار الآخر. يقول الأستاذ مطهري في الردّ على غير التناغميين: «إن القرآن الكريم لا يرى أيّ تنافٍ بين القضايا الإلهية العامة وحرية واختيار الإنسان. وقد ثبت في محله من الناحية البرهانية والفلسفية أنه لا يوجد تنافٍ بين هذين الأمرين. بيّد أن فلاسفة القرن العشرين قد توهموا أنهم سيغدون أحراراً بمجرد عدم إيمانهم بالله، وذلك بمعنى أنه سيكون بمقدورهم قطع ارتباط إرادتهم بالماضي والحاضر، أي يقطعونها مع التاريخ والبيئة، وأن يتمكنوا بهذه الإرادة المستأصلة من التاريخ والبيئة من اختيار وبناء المستقبل، في حين أن مسألة الجبر والاختيار لا صلة لها بقبول الله أو إنكاره. فمع الإيمان بالله يمكن القول بدورٍ فعّال وحرٍّ لإرادة الإنسان، كما يمكن مع إنكار الله الإشكال على فرضية حرية الإنسان طبقاً لقانون العلية العامة أيضاً؛ بمعنى أن جذور الجبر أو توهم الجبر هو الاعتقاد بالنظام القطعي لليلة والمعلول، الذي يقرّ به اللاهوتي كما يقرّ به المادّي أيضاً. إذا لم يكن هناك تنافٍ بين النظام القطعي لليلة والمعلول وحرية واختيار الإنسان (كما هو الحال في الواقع) فإن الاعتقاد بالله لا يؤدي بنا إلى إنكار الحرية.

هناك مَنْ رأى أن إثبات وجود الله رهناً بالخدش في قانون العلية والإشكال على أصل الضرورة العلية والمعلولية، أي إنه رهناً بذلك الشيء الذي يمثّل الأساس الأكبر لإثبات وجود الله، وليس هو الأكثر أساسية في إثبات وجود الله فحسب، بل هو الأساس لقبول كلّ نظريّة علمية وفلسفية»^(٧٨).

يُدرج الأستاذ مطهري مجموع الطرق التي سلكها البشر في مسألة الجبر والاختيار ضمن صنفين رئيسين: الأول: صنف الذين يعترفون بالضرورة العلية والمعلولية، ويقولون بعدم اختيار الإنسان؛ والآخر: صنف الذين يذهبون بشكلٍ وآخر إلى إنكار الضرورة العلية والمعلولية في مورد أفعال الإنسان، ويقولون بالاختيار. وفي الواقع فإن الاعتقاد المشترك بينهم يكمن في قولهم بنوعٍ من الملازمة بين قانون الضرورة العلية والمعلولية وإجبار الإنسان من جهة وبين عدم الضرورة العلية والمعلولية واختيار وحرية الإنسان من جهةٍ أخرى، غاية ما هنالك أن هناك مجموعةً تقبل بالضرورة العلية والمعلولية وتنفي الاختيار، وتذهب مجموعةً أخرى إلى القول بالاختيار،

وتتفي الضرورة العلية والمعلولية في أفعال الإنسان.

إن رأي الأستاذ مطهري يمثل النقطة المقابلة للنظرية المشتركة بين هاتين المجموعتين؛ بمعنى أنه لا يرى أي ملازمةٍ وعدم تناغمٍ بين قانون الضرورة العلية والمعلولية وإيجاب الإنسان، ويدّعي أن الضرورة العلية والمعلولية في مورد الإنسان - مع الأخذ بنظر الاعتبار العلل والمقدّمات الخاصة لأفعال وحركات الإنسان - تؤيد اختيار وحرية الإنسان، وإن إنكار الضرورة العلية والمعلولية بالنسبة إلى أفعال الإنسان تستوجب محدوديةٍ وسلب الاختيار والحرية من الإنسان.

ويمكن إيضاح هذا الأمر ضمن قسمين:

أ. إن نفي الضرورة العلية والمعلولية لا تلازم الحرية والاختيار، بل تتأفیهما. لنفترض أننا لا نرى أن أفعال الإنسان أو مبادئ أفعال الإنسان (كالإرادة مثلاً) ذات ضرورة عليّة ومعلولية، بمعنى أن لا نقول لهذه الأمور بعلةٍ تامّة، بحيث تكون النسبة بين تلك العلة التامّة وهذه الأمور هي «الضرورة»، فسوف نضطر إلى تفسير ظهور هذه الأمور وعدم ظهورها بمبدأ «الصدفة»، وفي مثل هذه الحالة يمكن للإنسان أن يتوقّع من نفسه في كلّ لحظةٍ وتحت أيّ ظرفٍ من الظروف صدور أيّ حركةٍ أو عملٍ، ولا يمكنه أن يكون مطمئناً في كلّ آنٍ وتحت أيّ شرائطٍ من صدور أيّ عملٍ من نفسه؛ إذ لو كان البناء أن لا نقول لأفعال الإنسان بعلةٍ تامّة، بحيث تكون نسبة تلك الأفعال إلى تلك العلة هي «الضرورة»، وإن وجود وعدم تلك الأفعال مجرد تابع لوجود وعدم تلك العلة التامّة، وجب علينا ترك زمام ذلك الفعل في يد الصدفة، واعتقدنا أن ذات الإنسان لا يمكنه أن يقوم بأيّ تدخّلٍ في ذلك الفعل. لا شكّ في أن هذا الافتراض يلازم المحدودية وسلب القدرة والاختيار والحرية من الإنسان، بل لا معنى للحرية مع هذا الافتراض أساساً، بل في هذا الافتراض لا يمكن في الأساس اعتبار هذا الفعل من فعل الإنسان، ولا أيّ فاعلٍ آخر.

ب. إن الضرورة العلية والمعلولية لأفعال الإنسان لا تتنافى مع الاختيار، بل تؤيده وتؤكدّه. إن ضرورة أفعال وحركات الإنسان في نظام الوجود لا تتأفي اختيار الإنسان وحرية؛ لأنّ كلّ معلولٍ يكتسب ضرورةٍ إنما يكتسب ضرورته بواسطة علته التامّة،

وإن أفعال الإنسان بدورها تكتسب ضرورتها بواسطة ظهور العلل التامة لها. إن العلة التامة لفعل الإنسان مركبة من مجموعة من الغرائز والميول والعواطف والسوابق الذهنية وقوة العقل والمقارنة والموازنة بين الأمور وتقدير العواقب والقدرة على العزم والإرادة، بمعنى أن كل فعل يصدر عن الإنسان يجب أن يشتمل على أمرٍ مطلوب للإنسان، بمعنى أنه يجب أن يتطابق (في الحد الأدنى) مع واحدٍ من رغبات الإنسان وغرائزه. ومن هنا فإن القيام بكل فعل يتصوره الإنسان إذا لم يكن مشتملاً على أي أمرٍ منشود، ولا يلبي أي واحدٍ من غرائز ورغبات الإنسان، ولم تصادق النفس على فائدته في مصطلح الحكماء، لما أمكن لقوى الإنسان الفاعلة أن تتجذب نحو ذلك الفعل. وعليه فإن كل فعلٍ من أفعال الإنسان إذا تحقق فإنه سوف يتحقق طبقاً للضرورة، وإذا ترك فإنه يترك طبقاً للضرورة، إلا أن العلة التي أعطت الضرورة لتحقيق ذلك الفعل أو تركه هي إرادة واختيار وانتخاب الإنسان نفسه، وليس شيئاً آخر، ومعنى هذه الضرورة هنا هو أن أفعال الإنسان تكتسب الضرورة بالاختيار، وأن هذه الضرورة لا تتنافى مع اختيار الإنسان، بل تؤيده وتؤكدُه^(٧٩).

في ضوء التحليل الذي قدمناه هنا عن الأستاذ مطهري فإنه يرى أن الاختيار يتناغم مع الجبر العلي (الضرورة العلية والمعلولية).

ز. وقفة في آراء زاجزبسكي —

تذهب ليندا زاجزبسكي إلى الاعتقاد بأن لله بهذا المعنى علماً سابقاً، حيث لديه معتقدات صادقة وموجهة بالمستقبل. إن الانتقاد الذي يرد على كلام السيدة ليندا زاجزبسكي هو أن إطلاق تعريف المعرفة ثلاثي الأجزاء (الاعتقاد الصادق الموجه) على علم الله غير صحيح؛ لأن العلم الإلهي، في عين تفصيليته واشتماله على الجزئيات، بسيط وإجمالي أيضاً، وكذلك على أساس أهم النظريات، وأكثرها قابلية للدفاع في باب الصدق، والتي تعرف الصدق بأنه «مطابقة الاعتقاد مع الواقع»، لا يمكن نسبة هذا التعبير إلى علم الله؛ لأن علمه حضوري، وهو عين الواقعية، لا أنه متطابق مع الواقعية.

وكذلك فإن المحذور الجديد الذي تتحدث عنه السيدة ليندا زاجزيسكي قابل للرد والنقد في إطار الفلسفة الإسلامية بالكامل؛ لأن الإمكان الذي تتسببه السيدة زاجزيسكي إلى المستقبل تمّ التعبير عنه في الفلسفة الإسلامية تحت عنوان الإمكان الاستقبالي. إن الإمكان الاستقبالي بالطريقة التي ذكرها أرسطو، وشرحها الفارابي وابن سينا، تلازم عدم التعيّن الواقعي لصدق القضايا الاستقبالية، وبالتالي فإنه لا يتناغم مع النظام العليّ والمعلولي للحوادث، وكذلك تعلق العلم الإلهي بأحداث المستقبل. بيد أن الرأي الصحيح في مجال الإمكان الاستقبالي هو رأي الخواجة نصير الدين الطوسي؛ حيث ينفي صراحة عدم تعيّن الصدق الواقعي للقضايا الاستقبالية، كما ينفي الإمكان الاستقبالي أيضاً، ويرى كلا الأمرين مرتبطاً بمحدودياتنا العلمية. كما يذهب صدر المتألهين والملاّ هادي السبزواري والعلامة الطباطبائي إلى اعتبار الإمكان الاستقبالي أمراً إثباتياً ومرتبئاً بعدم علمنا بالعلل والأسباب والوقائع، وإلاّ فإن الضرورة هي الحاكمة على الروابط في الواقع ونفس الأمر. وعلى الرغم من أن بعض آراء ليندا زاجزيسكي جديرة بالردّ والنقد، إلاّ أن النقطة الجديرة بالاهتمام في آرائها تكمن في تقديمها طرق حلّ مختلفة ومبتكرة، تختلف عن سائر المفكرين في هذا الشأن.

٥. النتيجة —

إن طريقة الحلّ «الأوكامية التومائية» لزاغزيسكي ترى أن علم الله علم مطلق، حيث إنه علم مباشر وبلا واسطة من الجوهر الإلهي الذي أدرج فيه كلّ ما هو معلوم، ولا يعتره التغيير مع تصرّم الزمن. إن الله يتعرّف على الأشياء وخصائصها بواسطة جوهره الوجودي، ويحصل له علم بها. إن الله ليس متقبلاً منفصلاً للمعرفة، ولا يحصل على علمه من الأشياء التي خلقها بيده. إن طريقة الحلّ هذه قريبة من رأي الأستاذ مطهري في مجال القول بإطلاق وحضور وفعالية العلم الإلهي، ولكن لا يمكن بيان مدعى التماهي والتشابه في هذه العقائد.

كما أن طريقة الحلّ «الأوكامية التومائية»، التي هي وصف زمني لعلم الله،

ويكون فيها علمُ الله في حدّ ذاته فوق الزمان، شبيهةً برأي «العلم السابق» في رأي الأستاذ مطهري؛ لأن الأفعال الإلهية المتعلقة بالأمور الزمانية والمكانية تشتمل على حيثيتين:

١. حيثية الانتساب إلى المخلوقات: تتصف بالقيود الزمانية والمكانية.

٢. حيثية الانتساب إلى الله: منسلخة عن الزمان والمكان.

على الرغم من أن التوصيف التومائي يبدو تفسيراً جيداً ومناسباً، إلا أنه ينطوي على بعض المشاكل؛ لأن زاجزيسكي ترى أن العلم الإلهي والانتخاب الاختياري مستقلان عن بعضهما، ومن خلال إنكار أصل البدائل الممكنة تثبت أنه حتى لو كانت جميع أعمالنا مشتملة على ضرورة عارضية تبقى اختياريةً وبطبيعة الحال فإن قولها: إن أعمالنا على الرغم من ضرورتها اختياريةً شبيهة بكلام الأستاذ مطهري، حيث يقول: «إن الإنسان مختارٌ بالإكراه». بيد أن إشكال رأي زاجزيسكي يكمن في أنها تحصل على هذه النتيجة من افتراض استقلال علم الله والاختيار عن بعضهما، وتحدثت في هذا الشأن عن الجبر العلي، إلا أنها لا تتخذ موقفاً واضحاً، ولكن عندما نذهب إلى رأي الأستاذ مطهري نرى أنه بالإمكان أن نعتبر تناغم الضرورة العلية أو الجبر العلي والمعلولي مع اختيار الإنسان دون إنكار أصل البدائل الممكنة؛ لأن هذه الضرورة العلية الحاكمة على أفعال الإنسان ضرورةً بالاختيار، وإن الإنسان على الرغم من جميع العوامل والشرائط قادرٌ على القيام بالأفعال التي لو أراد لأمكنه أن لا يفعلها، وأن يسلك بطريقةٍ أخرى. ولذلك فإن الإنسان مسؤولٌ عن أعماله الإرادية ولا يكون الجبر المطلق حاكماً عليه. وجواب الأستاذ مطهري لـ (اللاتاغمين) هو أنه لا يوجد في البين ملازمةً أصلاً، وليس هناك عدم تنافٍ بين الضرورة العلية والاختيار فحسب، بل إن الضرورة العلية تؤيد وتؤكد الاختيار أيضاً.

تبحث ليندا زاجزيسكي عن جذر الضرورة العارضية في الإمكان الاستقبالي، بيد أنها لا تستطيع تقديم توصيف مناسب له، أما الأستاذ مطهري فقد استدل في بحث الإمكان الاستقبالي على أن الإمكان الاستقبالي ينشأ من جهلنا بأمور المستقبل؛ ولذلك فإن المستقبل بدوره هو مثل الماضي تماماً، بمعنى أن ذات الاعتبارات

التي تعتبر بالنسبة إلى الماضي تعتبر بالنسبة إلى المستقبل أيضاً. وعلى هذا الأساس ليس هناك أي فرق بين المستقبل والماضي. وإن ذات الضرورة الحاكمة على الماضي تكون حاكمة على المستقبل أيضاً. وعلى أساس هذا البيان الذي يذكره الأستاذ مطهري يرتفع اللغز الجديد للعلم السابق المطروح من قبل زاجزيسكي، والقائم على الاعتقاد بعدم التقارن الزمني؛ لأن الماضي في هذه الأحجية يعتبر ضرورياً، ويعتبر المستقبل ممكناً ومحتملاً، وهذا الأمر يؤدي إلى ظهور مشكلة جديدة؛ وأما في ما يقوله الأستاذ المطهري بشأن الماضي والمستقبل فإن المسألة تكون واضحة، ويكون الإشكال مرتفعاً.

أما النقطة الأخيرة فهي أنه على أساس الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي لا يكون متعلق العلم الإلهي هو «أن الله في T1 يعلم أن S سوف يقوم بالعمل A في T3»، بل إن متعلق العلم الإلهي هو «أن الله في T1 يعلم أن S لو اختار العمل P1 فعندها سيقع Q1، ولو أنه اختار العمل P2 عندها سيقع Q2، و...».

وبمقدار ما يكون هناك إمكان للاختيار سوف يتعلق به العلم الإلهي، وإن اختيار كل واحد من الخيارات سوف يكون بحكم القضاء والقدر الإلهي أيضاً.

الهوامش

(1) Theological fatalism.

(2) Infallible.

(٣) إن لهذا البرهان تقارير متعددة. أما التقرير المذكور أعلاه فقد نقلناه عن السيدة ليندا زاجزيسكي من المصدر التالي:

Zagzebski, Linda, (2010), "Foreknowledge and Human Freedom", in Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, A Companion to Philosophy of Religion, Second Edition, Blackwell Publishing Ltd. P. 474.

(4) Accidental necessity (Per accidens).

(5) Transfer of necessity.

(6) Principle of alternate possibilities.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

(7) Zagzebski, Linda, (2010), "Foreknowledge and Human Freedom", in Charles Talia Ferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, A Companion to Philosophy of Religion, Second Edition, Blackwell Publishing Ltd. P. 474.

(8) Compatibilist.

(9) Zagzebski, Linda, (2008), "Foreknowledge and Free Will", Stanford Encyclopedia of Philosophy. P. 1.

(١٠) نسبة إلى الفيلسوف بوثيوس، واسمه الكامل: أنيسيوس مانليوس سيفرنوس بوثيوس (٤٨٠ - ٥٢٤م): فيلسوف وسياسي روماني، اشتهر بعجلة الحظّ وعزاء الفلسفة، التي أصبحت واحدة من الأعمال الفلسفية الأكثر شعبية وتأثيراً في العصور الوسطى. (المعرب).

(١١) نسبة إلى الفيلسوف وليم الأوكامي (١٢٨٨ - ١٣٤٨م): راهب ومدرسيّ إنجليزي، من أوكام. يعتبر مع توما الأكويني من عظماء المفكرين في العصور الوسطى. وكان له تأثير فكري وسياسي على مجمل الأحداث في القرن الرابع عشر الميلادي. له فكرة فلسفية تسمى (شفرة أوكام)، توضح أن أبسط السبل لحل مشكلة ما هو الحل الصحيح لها. (المعرب).

(١٢) نسبة إلى الفيلسوف لويس دي مولينا (١٥٣٥ - ١٦٠٠م): أستاذ جامعي وفيلسوف وقانوني واقتصادي إسباني. (المعرب).

(١٣) ليندا ترينكوس زاجزبسكي (١٩٤٦ - ١٩٩٩م): فيلسوفة أمريكية. حازت على شهادة البكالوريوس من جامعة ستانفورد، وعلى شهادة الماجستير من جامعة كاليفورنيا / بيركلي، وعلى شهادة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا / لوس أنجلوس، أستاذة الأبحاث في جورج لين كروس. ورئيسة كلية كينج فيشر لفلسفة الدين والأخلاق في جامعة أوكلاهوما. تكتب في مجالات نظرية المعرفة، وفلسفة الدين، ونظرية الفضيلة، والأبحاث الخاصة بالاختيار. شغلت منصب رئيسة القسم المركزي للجمعية الفلسفية الأمريكية. (المعرب).

(١٤) للوقوف على المزيد في هذا الشأن انظر إلى كتاب بوثيوس: تسلاي فلاسفه (تسليّة الفلاسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سايه ميثمي، نگاه معاصر، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

(١٥) للوقوف على المزيد بشأن براهين آكام حول التناغم بين علم الله الأزلي واختيار الإنسان يمكنك الرجوع إلى المصدر التالي:

Ockham, William, (1969), Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents, Trans. by Marilyn Mc Cord Adams and Norman Kertzman Indianapolis: Hackett.

(١٦) للوقوف على المزيد في هذا الشأن راجع المصدر التالي:

Molina, Luis de, (1953), Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praesentia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia, ed. By J. Rabeneck, Ona and Madrid.

(17) See: Boethius, p. 480, 524 - 525.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

(١٨) هناك من المعارضين مَنْ يرى عدم تناغم أبدية الحكمة الإلهية مع بعض الصفات الإلهية، من أمثال:

Luis de Molina, p. 121 - 129.

Natural knowledge, p. 221.

Robert Merrihew Adams (1937).

(19) Timeless Knowledge Dilemma.

(20) See: Zagzebski, Linda, (1991), The Dilemma of Freedom and Foreknowledge, New York: Oxford University Press. P. 60 - 64.

(21) Middle knowledge (scientia media).

(22) Luis de Molina.

(23) Natural knowledge.

(24) Free knowledge.

(25) Future conditionals.

(26) Robert Merrihew Adams (1937).

(٢٧) الشرط المخالف للواقع: يُطلق في المنطق على شرطيات من قبيل: «لو سقط زيد من الطابق العاشر فإنه لن يبقى على قيد الحياة». إن هذه الشرطيات بشأن الأمور غير الواقعة، ومن هنا فإن مقدّم كل واحدٍ منها جملةٌ كاذبة. إن دراسة ويبحث هذا النوع من الشرطيات يقع على عاتق فلسفة اللغة ومفهومية اللغة الطبيعية. انظر: ضياء موحد، درآمدي به منطق جديد (مدخل إلى المنطق الجديد): ١٠٤، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

إن الشرط المخالف للواقع في النص الراهن هو أن الحادثة C علة للحادثة E، بمعنى أنه لو لم تقع الحادثة C لما وقعت الحادثة E. إن الشرط المخالف للواقع الذي يقع في العالم W مدعى بشأن أحداث العالم الممكنة الأخرى، وهي على الرغم من اختلافها عن W، إلا أنها تشبهه من جهاتٍ مختلفة. ولكن حيث إن الذي يرتبط بمدعياتنا العلية اليومية شرطيات مخالفة للواقع نصدها في عالمنا. أي العالم بالفعل - يجب ملاحظتها على أساس شبهها التفصيلي بعالمنا؛ ابتداءً من العوالم التي لها أقل شَبَه بعالمنا الفعلي إلى العوالم التي تحتوي على أكبر شَبَه بعالمنا. وفي هذه الحالة نستطيع بيان صدق الشرط المخالف للواقع على النحو التالي: (لو كان الأمر P لكان الأمر Q).

إن الرؤية المحورية لمدخل المخالف للواقع هو أن C كلما استوجبت الحادثة E وجب علينا فهمها بشكلٍ مخالف للواقع: (لو لم يحدث C لما حدث E).

(28) Counterfactual conditional of freedom.

(29) William Hasker (1902 - 1984).

(30) William Craig (1918).

(31) See: Zagzebski, Linda, (2008), "Foreknowledge and Free Will", Stanford Encyclopedia of Philosophy. P. 7 - 8.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

(32) Thomas Patrick Flint.

(33) See: Flint, Thomas, (1998), Divine Providence: The Molinist Account, Ithaca: Cornell University Press.

(34) William of Ockham (1288 - 1348).

(35) Marylin Adams (1943).

(36) Zagzebski, Linda, (2008), "Foreknowledge and Free Will", Stanford Encyclopedia of Philosophy. P. 6.

(37) Hard Past.

(38) Soft Past.

(٣٩) تذهب السيدة ليندا زاجزبسكي إلى تسمية طرق الحلّ التي تثبت بطلان مقدمات الاستدلال التقديري طرق حلّ سلبية، وفي المقابل لا طريقة حلّ إيجابية إلا إذا مثلت نموذجاً ممكناً لتناغم العلم الإلهي السابق مع اختيار الإنسان.

(٤٠) ألفين بلانتينغا (١٩٣٢ - ١٩٩٩م): فيلسوفٌ تحليلي أمريكي. معروفٌ على نطاق واسع؛ لعمله في فلسفة الدين، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا واللاهوت الدفاعي. وصفته مجلة (تايم) بأنه (فيلسوف الله الأرثوذكسي البروتستانتي القيادي لأمريكا). له العديد من المؤلفات، ومن بينها: (الله والعقول الأخرى)، و(طبيعة الضرورة)، و(الإيمان المسيحي المبرر). (المعرب).

(41) Thomistic Description.

(42) See: Zagzebski, Linda, (1991), The Dilemma of Freedom and Foreknowledge, New York: Oxford University Press. P. 66 - 67.

(43) Saint Thomas Aquinas (1225 - 1274).

(44) See: Zagzebski, Linda, (1991), The Dilemma of Freedom and Foreknowledge, New York: Oxford University Press. P. 85 - 91.

(45) Principle of Alternate Possibilities.

(46) Harry Frankfurt.

(47) See: Frankfurt, Harry, "Alternate Possibilities and responsibility", Journal of Philosophy, V.66, No.23. p. 839 - 849.

(48) See: Zagzebski, Linda, (2004), "Omniscience Time, and Freedom", The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion, edited by William E. Mann. Oxford and n. Y.: Blackwell. P. 3 - 25.

(٤٩) للمزيد من الاطلاع في هذا الشأن يمكن الرجوع إلى المصدر التالي:

Fischer, John Martin, (1989), "Responsibility and Control", Journal of Philosophy, ed. by John Martin Fischer, Ithaca, N. Y.: cornell University press. P. 143 - 152.

(50) See: Zagzebski, Linda, (2010), "Foreknowledge and Human Freedom", in Charles

Talia Ferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, A Companion to Philosophy of Religion, Second Edition, Blackwell Publishing Ltd. P. 477 - 479; Zagzebski, Linda, (1991), The Dilemma of Freedom and Foreknowledge, New York: Oxford University Press. P. 159 - 161.

(٥١) يمكن القول باختصار: لو كان لدينا عالم ذو بُعدين من مربع ودائرة و...، ودخلت كرة ثلاثية الأبعاد عالمها، يكون تصوُّر الأبعاد الثنائية عن الكرة الدائرة التي تنمو في الزمان بالتدرج ثم تصغر، يبيد أن الحقيقة هي أن هذه الكرة متحركة في الفضاء. والحال لو أننا كنّا في الواقع كائنات رباعية الأبعاد، بحيث تقتصر استعداداتنا المكتسبة على ثلاثة أبعاد، سوف يصبح وضعنا مشابهاً لكرة تحصل على ذاتها والأشياء المحيطة بها في بُعدين فضائيين. إن الموجود الذي يمتلك القدرة على إدراك البعد الرابع يأخذ بالاعتبار كل ما يبدو لنا تغييراً في الزمان بوصفه حركةً نسبية تجاه البعد الرابع. إن الموجود ذا البعد الرابع يفهم هذه الحركة بوصفها وقوعاً في الزمان. ولكنه لا يزال على الاعتقاد القائل بأن ما نفهمه تغييراً في أنفسنا في كافة أنحاء الزمان يعتبر من ناحيةٍ أخرى خصيصةً أساسية لنا في الزمان. إن بعض هذه الخصائص يمكن أن يتم اختيارها من قبلنا، بيد أننا لا نستطيع أن ندرك نموذج خلق هذه الخصائص بالأسلوب الذي يمكن لفردي من خلاله أن يرى البعد الرابع.

(52) See: Zagzebski, Linda, (1991), The Dilemma of Freedom and Foreknowledge, New York: Oxford University Press. P. 173 - 180.

(٥٣) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٣: ٦٠، انتشارات صدرا، طهران. (مصدر فارسي).

(٥٤) انظر: الميرداماد، قياسات: ٤٧٢، إعداد: مهدي محقق، انتشارات دانسگاه طهران، طهران، ١٣٦٧هـ.ش. (مصدر فارسي)؛ محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة ٦: ٣٨٥، انتشارات مصطفوي، قم.

(٥٥) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ١: ٤٣٦.

(٥٦) انظر: المصدر السابق: ٤٣٤.

(٥٧) انظر: المصدر السابق ٦: ٦٩٠.

(٥٨) انظر: المصدر السابق ١: ٣٨٥؛ ٦: ٦٩١.

(٥٩) انظر: المصدر السابق ١: ٣٩٢.

(٦٠) انظر: المصدر السابق ١: ٣٩٢ - ٣٩٣.

(٦١) انظر: المصدر السابق ١: ٣٩٣.

(٦٢) عندما يُقال: العلم السابق يمكن لهذه العبارة أن تكون في الحد الأدنى مستعملةً في واحدٍ من هذين المعنيين: ١- بمعنى التقدم الذاتي؛ ٢- بمعنى التقدم الزماني. والتقدم الذاتي هو التقدم المنشود بشأن العلة بالنسبة إلى المعلول، والتقدم الزماني هو أن يكون كائنٌ ما في محور الزمان قبل كائنٍ آخر. وقد ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين في بيان العلم الإلهي السابق إلى اختيار النوع الأول، وذهب بعضهم إلى اختيار النوع الثاني. ولقراءة المزيد في هذا الشأن يمكن الرجوع إلى المصدر التالي:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

Wacame Donald, (1989), "Divine Ominisience and Human Freedom", Bulletin of Evangelical Philosophical Society, 21. P. 46 - 49.

(٦٣) مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ١: ٣٦٠.

(٦٤) المصدر السابق ١: ٤٣٣.

(٦٥) انظر: المصدر السابق ١: ٤٣٢ - ٤٣٦.

(66) See: Aristotle, (1984), Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Vol.1, Princeton University Press.

وانظر أيضاً: أرسطو، العبارة في منطق أرسطو: ١٠٩ - ١١٣، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م.

(٦٧) (Battle Argument): يمثل أرسطو في بحث القضايا الممكنة الاستقبالية بالحرب البحرية، التي إما ستقع غداً أو لن تقع، فإن وقعت حرباً بحرية في الغد، وكان ذلك صادقاً من الآن، إذن من المقطوع به الآن أن غداً ستقع حرباً بحرية، وإن لم تقع حرباً بحرية في الغد، وكان ذلك صادقاً من الآن، سوف يثبت من الآن أنه لن تقع حرباً بحرية في الغد. ولذلك لن تكون هناك ممكنات استقبالية على كل حال. انظر المصدر التالي:

The Cambridge Dictionary of Philosophy, (1995), CEN, Edition by Robert Audi. P. 46.

(68) Absolute future contingents.

(69) Conditional Future Contingents.

(٧٠) مرتضى مطهري، ، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ١٠: ١٤٤ - ١٤٦.

(٧١) المصدر السابق ١٠: ١٤٧.

(٧٢) المصدر السابق ١٠: ١٤٩.

(٧٣) انظر: المصدر السابق.

(٧٤) انظر: المصدر السابق ١٠: ٢٠٨.

(٧٥) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٨٥ - ٣٨٦.

(٧٦) انظر: المصدر السابق ٦: ١٠٥٣.

(٧٧) محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (دروس في الفلسفة) ٢: ٣٧٢، طباعة ونشر: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٣٦٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٧٨) مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ١: ٥٢٧ - ٥٢٨.

(٧٩) انظر: المصدر السابق ٦: ٦١٠ - ٦١٥.

العلم الإلهي المطلق والإرادة الإنسانية

نقد ومناقشة لرؤية جون ساندرز

أ. نجمة كردز نكنه (*)

د. بهرام علي زاده (**)

ترجمة: وسيم حيدر

١. المقدمة —

إن العلم الإلهي المطلق من أهمّ العناصر المقبولة من قِبَل الأديان الإبراهيمية. كما أن مفهوم الاختيار بدوّه - بوصفه مبنىً لنظام الثواب والعقاب، وكذلك الإجابة عن مسألة الشرّ - من أهمّ المفاهيم التي تقع مورداً لقبول الأديان أيضاً. بيدَ أن البعض يذهب إلى الاعتقاد بأن هذين العنصرين الجوهريين في الأديان يتعارضان فيما بينهما. إن هذا التعارض سواء أدّى إلى نفي العلم الإلهي المطلق^(١)، أو أدّى إلى نفي إرادة الإنسان، من شأنه أن يخلق تحدياً لأسس الأديان التوحيدية. وقد عمد فلاسفة الدين وعلماء اللاهوت إلى تقديم إجاباتٍ مختلفة لحلّ هذه المشكلة. وبالإضافة إلى الإجابات التقليدية عن هذه المسألة، يذهب أتباع اللاهوت المنفتح في العصر الراهن إلى الاعتقاد بأنهم قد توصلوا إلى إجاباتٍ جديدة. يُعدّ جون ساندرز واحداً من اللاهوتيين التقليديين القائلين باللاهوت المنفتح، وقد أثار موقفه الكثير من الآراء المؤيِّدة والمعارضة. إن ساندرز يُقرّ بأن الله عالمٌ مطلق، ولكنْ حيث إن المستقبل مفتوحٌ فإن الله قبل وقوع

(*) طالبة في مرحلة الماجستير في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية (قسم فلسفة الدين). جامعة طهران.

(**) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الاجتماعية - جامعة الخوارزمي، طهران.

الفعل من قبيل الفاعل لا يعلم ما الذي سيفعله. وهذا لا يعني إنكار العلم الإلهي المطلق، وإنما ينفي مجرد العلم الإلهي السابق^(٧). وفي ما يلي سوف نعمل أولاً على تبويب مسألة العلم الإلهي، لننتقل بعد ذلك إلى بيان إجابة ساندرز عن هذه المسألة، ونعمل في نهاية المطاف على بحثها ومناقشتها.

٢. العلم الإلهي المطلق ومعضلة الحتمية —

لقد عمد أنتوني كيني^(٨) إلى تعريف العلم الإلهي المطلق أو الشامل - في كتابه الشهير (إله الفلاسفة) - على النحو التالي: «كل قضية مثل P إذا كانت P صادقة فإن الله يعلمها»^(٩). إذن يمكن القول:

$S (f)$ عالمٌ بكل شيء = [بناء على التعريف]: كل قضية مثل P إذا كانت P صادقة فإن S يعلم أنها P.

إن صفة العلم بالجميع تشمل العلم السابق أيضاً؛ لأن الله إذا لم يكن يعلم بما سيحدث في مستقبل العالم من الأحداث لن يكون علمه كاملاً. وكذلك فإن إطلاق العلم الإلهي يعني عدم خطئه^(١٠) أيضاً. لا يمكن لـ S أن يكون عالماً بكل شيء وفي الوقت نفسه يكون بعض معتقداته (ولو واحدة منها) كاذباً. يذهب بعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن العلم بكل شيء لا يجتمع مع القول بالإرادة الحرة للإنسان؛ لأن اختيار الفاعل يعني أن يحظى بالإمكانات البديلة^(١١). طبقاً للشهود المتعارف؛ حيث لا يكون أمام الفاعل في بعض الموارد سوى خيار واحد، لا يمكن اعتباره فاعلاً مختاراً. إذن يمكن لنا بيان التعريف أدناه للحرية:

(ب) «الشخص N في الزمن T حر في القيام بالفعل A = بمقدور N في الزمن T أن يقوم بالعمل A، وفي مقدور N في الزمن T أن يمتنع عن القيام بالفعل A»^(١٢).

يبدو أن التعريفين (أ) و(ب) لا يجتمعان؛ لأن الضرورة تحول دون الحرية. نحن عاجزون عن تغيير الضرورات، ونعد في مقابلها مجبرين ومكروهين. يمكن أن يكون لضرورة العالم مناشئ مختلفة؛ فتارة تنشأ الضرورة من الحالة الخاصة لقوانين الطبيعة؛ وتارة من الحالة الخاصة للقضايا ونسبتها إلى الصدق والكذب؛ وتارة

أخرى عن علم الله. والحالة الأولى تعرف بـ «الحتمية»^(٨)، و«الحتمية العليّة»، أو «الحتمية الفيزيائية». وتعرف الحالة الثانية بعنوان «التقديرية المنطقية»^(٩). وتعرف الحالة الثالثة بعنوان «الحتمية اللاهوتية»^(١٠)،^(١١)

إن التعريف (أ) يشير إلى هذا المعنى الأخير من الحتمية، ولذلك فإنه يقع في تعارضٍ مع التعريف (ب). ولكي يتّضح الأمر سوف نعمل على بيان الحتمية اللاهوتية في إطار المثلث المتعارض التالي:

١- إن علم الله لا يقبل الخطأ.

٢- إن الله في اللحظة T1 يعلم أن الفاعل S سوف يقوم بالعمل A في اللحظة T3.

٣- إن S مختار بأن يمتنع عن القيام بالفعل A في اللحظة T3^(١٢).

إن هذه القضايا الثلاثة لا يمكن أن تكون صادقةً في وقتٍ واحد وبشكلٍ متزامن. إذا أمكن لـ S في اللحظة T3 أن يحول دون تحقق العمل A إذن سوف تكون لـ S القدرة على تكذيب علم الله في اللحظة T1، القائم على أن S سوف يقوم بالفعل A في اللحظة T3. ولكن علم الله - على أساس المقدمّة الأولى - لا يقبل الخطأ، إذن لن يكون بمقدور S أن يكون موجباً لتكذيب علم الله، ونتيجةً لذلك لا يمكن لـ S أن يمتنع عن القيام بالفعل A.

٣. دليل الاستلزام والتقديرية اللاهوتية —

إن دليل الاستلزام^(١٣) من أهمّ الأدلّة لصالح عدم الانسجام بين الاختيار والضرورة. وقد عمد بيتر فان إينواغن^(١٤)، في رسالة له حول الإرادة الحرّة، إلى بيان هذا البرهان بشكلٍ تفصيلي. يقول هذا البرهان باختصارٍ: إذا كانت الحتمية صادقةً فإن أعمالنا سوف تكون لازماً لقوانين الطبيعة وأحداث الماضي السحيق. ولكن لا الذي وقع قبل ولادتنا، ولا كيفية قوانين الطبيعة، واقعةً تحت اختيارنا. وعليه فإن لوازمتها أيضاً (ومن بينها: أعمالنا الحالية) ليست في حدود اختيارنا^(١٥). كما أن عدم انسجام العلم السابق واختيار الإنسان يمكن بيانه في قالب دليل الاستلزام أيضاً. وقد بيّن روبرت كين في مقدمته عن الإرادة الحرّة في هذا المبنى استدلالاً لصالح عدم

انسجام العلم الإلهي واختيار الإنسان؛ إذ قال: لقد كان الله عالماً قبل ولادتنا بالأفعال التي نقوم بها في اللحظة الراهنة. ولا يمكن أن يكون لله أي علم واعتقاد كاذب. إذا كان علم الله لا يمكن أن يكون كاذباً فإن الأفعال التي نقوم بها حالياً يجب أن تقع. لا يمكن لأحد أن يقوم الآن بفعل من شأنه أن يغيّر علم الله بأفعالنا الراهنة التي علم بها قبل ولادتنا. وبعبارة أخرى: لا يمكن لأي شخص أن يرتكب فعلاً يجعل علم الله كاذباً. وعليه فإن الأفعال التي نقوم بها في اللحظة الراهنة يجب أن تقع. ونتيجة لذلك نحن لا نستطيع أن نقوم بشيء لكي نغيّر الأفعال التي تحدث في هذه اللحظة، وحيث إن الاختيار يستلزم القدرة على القيام بعمل على نحو آخر إذن لا يمكن لأي إنسان أن يكون مختاراً^(١٦).

تقوم فرضية هذا الاستدلال على أن الله يتّصف بالعلم السابق. فلو قبلنا بهذه الفرضية يمكن بيان الاستدلال لصالح التناقض والتضاد على النحو التالي^(١٧):

الفرضية الأولى: يقوم يحيى بالفعل X في اللحظة الزمنية T2.

الفرضية الثانية: إن لدى يحيى هذه القدرة في اللحظة T2 على القيام بالفعل X.

لو قبلنا بأن الله عالمٌ مطلق يجب أن نقبل بأن الله في اللحظة الزمنية T1 يعلم بأن يحيى في اللحظة الزمنية T2 سوف يقوم بذلك الفعل. ولكن حيث قبلنا بأن الفرضية الأولى والثانية صادقتان وجب أن نواجه واحدة من الحالات الثلاثة التالية:

١- إن يحيى قادرٌ في اللحظة الزمنية T2 على أن يقوم بفعلٍ يجعل علم الله في اللحظة الزمنية T2 كاذباً.

٢- إن يحيى قادرٌ في اللحظة الزمنية T2 على أن يقوم بفعلٍ يثبت أن الله في اللحظة الزمنية T1 لم يكن له علمٌ به.

٣- إن يحيى قادرٌ في اللحظة الزمنية T2 على أن يقوم بفعلٍ يؤدي إلى تغيير علم الله في اللحظة الزمنية T1، أي إن الله في اللحظة الزمنية T1 يعلم بأن يحيى لن يقوم بذلك الفعل في اللحظة الزمنية T2.

ولكن لا شيء من القضايا الأولى والثانية والثالثة صادقٌ.

أما القضية الأولى فهي غير صادقة؛ لأن الفرضية تقول بأن الله يحظى بالعلم

السابق، والعلم السابق لا يشمل إلا القضايا الصادقة فقط. والقضية الثانية كاذبة أيضاً؛ لأنها تستلزم أن يكون الله فاقداً للعلم. وهكذا القضية الثالثة هي الأخرى كاذبة بدورها أيضاً؛ لذات الدليل القائل بأنك لا تستطيع تغيير الأحداث السابقة، فإن علم الله في اللحظة الزمنية T1 بالقيام بالفعل X في اللحظة الزمنية T2؛ حيث ينتمي إلى الزمن الماضي، لا يكون بمقدورك في اللحظة الزمنية T2 أن تغير علم الله في اللحظة الزمنية T1^(١٨). إذن فالمشكلة تكمن في التعارض بين فرضياتنا.

إن هذا الاستدلال والاستدلالات المشابهة الأخرى متأثرة جميعها باستدلال نيلسون بايك، في مقالته المعروفة «العلم الإلهي المطلق والفعل الاختياري». فقد صرح نيلسون بايك بأن هذا الاستدلال ينطوي على ثلاث فرضيات هامة، وهي:

١. الفرضية الخاصة بالمعرفة: إن العلم بـ X يستلزم صدق X. إن هذا تحليلٌ يصدق بشكل عام في خصوص كل معرفة.

٢. الفرضية الخاصة بعدم خطأ العلم الإلهي: إن الكائن الذي يحظى بالعلم المطلق لا يعتريه أي علم كاذب، ولا يمكن أن يعتريه ذلك.

٣. الفرضية الخاصة بحدود العلم الإلهي: إن العالم المطلق هو الذي يعلم بكل شيء من وقائع وأحداث الماضي والحاضر والمستقبل.

بالنظر إلى هذه الفرضيات الثلاثة، لنفترض أن يحيى قد جرزَّ عشب حديقته في السبت الماضي، وقبل ذلك السبت المنصرم بثمانين عاماً كان الله يعلم بأن يحيى سوف يجرزَّ عشب حديقته، إذن لم يكن يحيى يستطيع أن لا يجرزَّ عشب حديقته (بمعنى أن هذا لم يكن داخلاً في حدود قدرته)، ثم لنفترض أن يحيى كان قادراً على الامتناع عن جرزَّ عشب حديقته (أي كان قادراً على القيام بفعلٍ آخر) في هذه الحالة سوف تكون الخيارات الثلاثة التالية ممكنة:

أ. كان بمقدور يحيى أن يقوم بفعلٍ يثبت أن الله كان لديه قبل ثمانين سنة علمٌ كاذب.

ب. كان بمقدور يحيى أن يُحدث تغييراً في علم الله، بمعنى أنه كان يستطيع

أن يقوم بفعلٍ يُغيّر علم الله قبل ثمانين سنة.

ج - كان بمقدور يحيى أن يقوم بفعلٍ يجعل الله - الذي كان موجوداً حتى ما

قبل ثمانين سنة - غير موجودٍ في السنوات الثمانين الماضية.

ولكن لا شيء من هذه الفرضيات والخيارات (من أ إلى ج) صحيحٌ.

أما (أ) فهو غير صحيح؛ لأن الفرضية السابقة كانت تقول بأن العالم المطلق لا

يمكن أن يكون شيء من علمه واعتقاده كاذباً.

وكذلك (ب) إنما يكون خاطئاً؛ إذ لا يمكن للقيام بأي فعلٍ في زمنٍ محدّد من

قبيل اللحظة الزمنية T1 أن يؤدي إلى تغيير العلم الفرديّ الخاص في اللحظة الزمنية

السابقة عليها، من قبيل: اللحظة الزمنية T1.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى (ج) أيضاً؛ إذ يمكن رده بهذا الدليل المشابه، وهو أن

القيام بأي فعلٍ في زمنٍ خاص، من قبيل: T2، لا يمكنه أن يؤدي إلى إحداث تغيير في

كينونة فردٍ خاص في زمنٍ سابق عليه، من قبيل: T1. وعليه:

١. لو كان الله العالم المطلق موجوداً في زمنٍ من قبيل: T1 عندها لو أن يحيى

قام بالفعل X في اللحظة الزمنية T2 يكون الله في اللحظة الزمنية T1 عالماً بأن يحيى

سوف يقوم بالفعل X في اللحظة الزمنية T2.

٢. لو أن الله العالم المطلق يعلم بـ X عندها سيكون هذا العلم مستلزماً لصدق

X.

٣. لا يمكن لأي شخصٍ في أي زمنٍ أن يقوم بفعلٍ على نحوٍ متناقض.

٤. لو أن شخصاً كان لديه في لحظةٍ زمنية من قبيل: T1 علماً بشيءٍ عندها لن

يكون بمقدور أي شخصٍ في أي زمنٍ بعد اللحظة الزمنية الآنفة، من قبيل: T2، أن

يؤدي بذلك الشخص إلى أن لا يكون في تلك اللحظة الزمنية (T1) عالماً بذلك الشيء.

٥. لو كان شخصٌ في لحظةٍ زمنية من قبيل: T1 موجوداً عندها لن يكون

بمقدور أي شخصٍ في أي زمنٍ بعد اللحظة الزمنية الآنفة، من قبيل: T2، أن يؤدي

بذلك الشخص إلى أن لا يكون في تلك اللحظة الزمنية (T1) موجوداً.

٦. بالنظر إلى فرضية وجود الله العالم المطلق، إذا كان الله في اللحظة الزمنية

T1 عالماً بأن يحيى سوف يقوم بالفعل X في اللحظة الزمنية T2 عندها؛ بالنظر إلى الفرضية القائلة بأن يحيى يستطيع الامتناع عن القيام بالفعل X، يمكن لثلاث حالاتٍ ممكنة أن تكون موجودةً:

أ. كان يحيى في اللحظة الزمنية T2 قادراً على فعل شيءٍ يجعل علم الله في اللحظة الزمنية T1 كاذباً.

ب. كان يحيى في اللحظة الزمنية T2 قادراً على فعل شيءٍ يغيّر علم الله في اللحظة الزمنية T1.

ج. كان يحيى في اللحظة الزمنية T2 قادراً على فعل شيءٍ يجعل الله غير موجودٍ في اللحظة الزمنية T1.

٧. إن الحالة الأولى - بالنظر إلى المقدمتين الثانية والثالثة - كاذبة.

٨. إن الحالة الثانية - بالنظر إلى المقدمة الرابعة - كاذبة.

٩. إن الحالة الثالثة - بالنظر إلى المقدمة الخامسة - كاذبة.

١٠. وعليه، نستنتج من ذلك كله أن الله العالم المطلق إذا كان موجوداً، وكان في اللحظة الزمنية T1 عالماً بأن يحيى سوف يقوم بالفعل X في اللحظة الزمنية T2، عندها لن يكون بمقدور يحيى أن يتمنّع عن القيام بالفعل X (بالنظر إلى المقدمات، من المقدمة السادسة إلى المقدمة التاسعة).

بالنظر إلى هذا الاستدلال، وأخذ الشرط اللازم لفعل مختار (أي قدرة الفرد على القيام بفعلٍ أو امتناعه عنه) بنظر الاعتبار، وتعميم ذلك على جميع الأشخاص والأفعال، يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي: إنه على فرض وجود إلهٍ يحظى لذاته بالعلم المطلق لا يمكن للإنسان أن يكون مختاراً في أيٍّ واحدٍ من أفعاله^(١٩).

٤. العلم المطلق والشامل —

كما سبق أن ذكرنا (في القسم الثاني)، فإن مسألة العلم السابق واختيار الإنسان إنما هي نتيجةٌ عدم التناغم بين القضايا (من القضية الأولى إلى القضية الثالثة). إن رأيَ ساندرز في باب ماهية اختيار الإنسان - كسائر الموحّدين المنفتحين -

رأي غير متناغمٍ واختياري؛ بمعنى أنه يقرّ بأن الفاعل S إنما يُعدّ حراً إذا كان قادراً على القيام بفعل A، وأن يكون في الوقت نفسه قادراً على الامتناع عن القيام بالفعل A. ولذلك فإنه في سياق حلّ التعارض المتقدم يذهب إلى إنكار القضية الثانية، بمعنى أن الله في اللحظة الزمنية T1 لا يعلم أن الفاعل S سوف يقوم بالفعل A في اللحظة الزمنية T3 أو لا يقوم به. يذهب ساندرز إلى الاعتقاد بأن كلامه هذا لا يعني نفي العلم الإلهي المطلق، وإنما هو ينفي مجرد العلم السابق فقط. ولكي نفهم هذا الكلام من ساندرز يجب أن تكون لنا نظرة دقيقة إلى إحدى فرضيات نظرية العلم المطلق والشامل في خصوص طريقة كينونة المستقبل.

أ. المستقبل ليس واقعة موجودة في الماضي —

إن العلم المطلق يعني أن لله علماً جامعاً وقطعياً بالنسبة إلى الماضي والحاضر، وأما المستقبل فهو ليس بالشيء الذي يمكن الإحاطة به علماً. وعليه فإن الله يعلم بكلّ شيءٍ يمكن الإحاطة به من الناحية المنطقية. وأما المستقبل فهو - بالنظر إلى قرارات الأفراد - منفتحٌ وغير متعيّن. وبهذا المعنى يمكن أن يُكتَب الوجود للكثير من اللحظات الاستقبالية الممكنة. وبطبيعة الحال فإن الله عالمٌ بجميع هذه الأمور بصفته الإمكانية؛ أي إن الله يعلم بكلّ شيءٍ بما هو موجودٌ، لا كما هو غير موجود. إن المستقبل في نفسه ليس أمراً ممكناً (ليس ضرورياً)، ومن هنا فإن الله يعلم المستقبل بوصفه أمراً ممكناً (أي كما هو موجودٌ)، لا بوصفه أمراً متحققاً (أي كما هو غير موجود). إن عدم العلم هذا يؤثر في الكمال الإلهي. وعلى حدّ تعبير كلارك: «إن القول بأن الله لا يعلم الشيء الذي لا يكون في نفسه معلوماً لا يمكن أن يُعدّ نقصاً»^(٢٠). وعلى هذا الأساس فإن اتصاف الله بالعلم المطلق يعني أن الله سبحانه وتعالى يعلم بجميع الأمور التي يمكن العلم بها، ومن المحال أن يكون الشيء الذي يعلم به كاذباً. فكما أن القدرة المطلقة بمعنى «القدرة على القيام بكلّ ما هو ممكن من الناحية المنطقية» لا يُعدّ ضعفاً بالنسبة إلى الله، فإن العلم المطلق بمعنى «العلم بكلّ شيءٍ يمكن العلم به من الناحية المنطقية» لا يُعدّ بدوّره نقصاً بالنسبة إلى

الله أيضاً. إن المستقبل ليس بالأمر الذي يكون قابلاً للعلم من الناحية المنطقية، وإن عدم وجود العلم الإلهي السابق بأمور المستقبل لا يستوجب ضعفاً في الكمال الإلهي. والنقطة الهامة والجديرة بالذكر هنا هي أن الله كان بمقدوره أن يخلق العالم بقدرته المطلقة، بحيث يكون المستقبل فيه متعيّناً بجميع أجزائه، وأن يكون كل ما يحدث فيه مرصوداً وتحت السيطرة. بيد أن لازم هذا الأمر هو سلب الإرادة الحرّة من الإنسان؛ لأن علم الله الذي لا يقبل الخطأ، وإحاطته بكل شيء، إنما هو بمثابة القطعية في وقوع وتحقق ذلك الشيء، وهذا يعني عدم الإرادة الحرّة. ولهذا السبب فقد عقد الله العزم على أن يخلق بإرادته عالماً يتمنّع الأشخاص فيه بالحرية والاختيار. وبطبيعة الحال فإن لازم هذا الأمر هو القبول بهذه المجازفة، وهي أن لا يعلم الله بشكل دقيق ما الذي ستفعله مخلوقاته بإرادتها الحرّة.

إن لله علماً جامعاً وقطعياً بالنسبة إلى الماضي والحاضر. وأما المستقبل فلم يتعيّن بشكل كامل. إن علم الله بالمستقبل هو إلى حد ما قطعي ومحدد (مغلق)، وإلى حد ما غير متعيّن ولا محدد (منفتح). إن المستقبل بالنسبة إلى ما يعقد الأشخاص العزم على القيام به منفتح وغير متعيّن. إذن يمكن أن تكون هناك الكثير من اللحظات الاستقبالية الممكنة. وإن الله يحيط علماً بها بأجمعها بصفاتها الإمكانية. إنه بإمكانه - بالنظر إلى درايته وعلمه ومعرفته - أن يتنبأ بالمستقبل. إن ماهية هذا العلم شاملة؛ لأن علم الله يسير قُدماً في التاريخ، مواكباً لمخلوقاته ويصنع المستقبل. إنه بسبب بُعد نظره لا يُؤخّذ أبداً على حين غرّة؛ لأن العلم الإلهي من أفضل العلوم بالمقارنة إلى جميع الكائنات^(٢١).

هـ. تقبل المجازفة وإعادة النظر في بعض الصفات الإلهية —

يمثّل العلم الإلهي المطلق والشامل نموذجاً إلهياً جامعاً ومفهوماً. يرى ساندرز أن نموذج اللاهوتي لاهوت نسبي^(٢٢). إن الله في هذا النموذج اللاهوتي هو إله متجسّد ومتشخّص، يقيم مع الإنسان علاقةً متقابلة (تقوم على أساس الأخذ والعطاء). إن هذا النموذج اللاهوتي يقدم تفسيراً مختلفاً عن التفسير التقليدي عن الله وصفاته. إن

الإيمان التقليدي بالله - الذي يبدأ في اللاهوت الغربي مع أوغسطين^(٢٣) وتوما الأكويني^(٢٤)، ويتخذ مكانة واسعة في الكاثوليكية الرومية والبروتستانتية - يعمل على تعريف الله بهذه الصفات: إن الله كائنٌ غير زمني (لا وجود للقبَل والبَعْد بالنسبة إلى الله، وإن لله مجرد حضورٍ أبدي)، وفعلية مَحْضَة، وبسيطة، وغير قابل للنفوذ من جميع الجهات (لأن الله بوصفه فعلية مَحْضَة لا يمكن أن يأخذ شيئاً من المخلوقات، وبعبارةٍ أخرى: إن الله بالنسبة لنا مغلقٌ وغير منفتح)، وغير قابل للتغيير من جميع الجهات (إن كلَّ تغييرٍ بالنسبة إلى الموجود الكامل إنما سيكون تغييراً نحو الأسوأ)؛ وله سيادة مطلقة (فهو يُعْمَلُ مشيئته الدقيقة بحيث لا تواجه إخفاقاً أو نكوصاً، فإن البرنامج الإلهي لا يقبل المجازفة)، وعالم مطلق، وواجد للعلم السابق الشامل والقطعي (إنه يعلم المستقبل بشكلٍ فاعل، لا أنه يتكهنٌ أو يتنبأ به بشكلٍ منفعل).

يذهب ساندرز إلى الاعتقاد بأن هذه الصفات تشكل مجموعة وثيقة الصلة ومترابطة ببعضها، بحيث لا يختلف الأمر في البدء بأيٍّ منها. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن أوغسطين يذهب إلى إعطاء الأهمية الأكبر لعدم قابلية تغيير الله، بينما يذهب توما الأكويني إلى إعطاء الأهمية الأكبر لبساطة الله، بيد أن النتيجة التي يصلان إليها في نهاية المطاف واحدة. لا يمكن القبول ببعضها ورفض بعضها دون القول بعدم الانسجام المنطقي. إن القول بأن الله غير زمني يعني أن الله لا يقبل التغيير. كما أن عدم القابلية على التغيير بدورها تعني أن الله يخطط بشكلٍ دقيق. لو قبلنا بأن الله غير زمني، ثم قلنا بعد ذلك: إن الله يتألم أو يعيش حالة وتجربة تغيير العواطف والمشاعر، نكون قد سقطنا في فخ التناقض؛ لأن هذا النوع من الأمور زمني^(٢٥). وعلى حدّ تعبير الفيلسوف الإصلاحي نيكولاس ولترستورف^(٢٦): إن الإيمان التقليدي بالله شبيهة بالكنزة المنسوجة بخيطٍ واحد، بحيث إذا سحبنا منه طرفاً فإن الكنزة كلها سوف تتحلّ؛ بسبب الارتباط الضروري بين أجزائها من الناحية المنطقية: «عندما تسحب الخيط الغائر سوف يسحب في أثره مقادير كبيرة من الخيوط الأخرى. من ذلك أننا عندما نصدّق عدم شرطية الله - على سبيل المثال - يجب أن ندعن ونقرّ بأبديته وعدم قابليته للتغيير أيضاً»^(٢٧).

إن علم الله بالأفعال التي سوف تحدث في المستقبل - في هذا البيان - لا تقوم على قراراتنا بنحو العلية؛ لأن من شأن هذا الأمر أن يُضعف من الفعلية المحضة، والتي لا تقبل التغيير والتأثر. يذهب ساندرز إلى الاعتقاد بأن هذه الصورة عن الله ليست لها أي نسبة واضحة مع العالم والإنسان. وخلافاً لذلك يتم بيان صفات الله في اللاهوت النسبي في إطار صلته بالعالم. إن الله المتشخص والمتجسد يقيم علاقة تواصل وصحة مع الأشخاص، وهذا الأمر يحتوي على خصائص المخاطرة (المجازفة). إن مخاطرة الله تعني أنه لا يرصد أحداث مستقبل العالم بشكل دقيق (السيطرة الدقيقة في مقابل تقبل المخاطرة). «لو نظمنا الأحداث والوقائع بشكل واع؛ لكي تقع تماماً كما نريد لها أن تقع، لن تحدث أي مجازفة أو مخاطرة في البين»^(٢٨).

من الواضح أن نظرية العلم الإلهي السابق بهذا المعنى لا تجتمع مع القبول بالمجازفة. إن العنصر الرئيس في المخاطرة يكمن في منح الحرية للمخلوقات، وهذا الأمر يستلزم عدم تحقق بعض المطالب والأوامر الإلهية^(٢٩). إن الله من خلال خلق العالم اللامتعيّن والكائنات الحرّة قد تقبل خوض بعض الأخطار والمجازفات^(٣٠)؛ إذ من المحتمل تماماً أن تؤدي قرارات المخلوقات إلى انفصال الله عن مطالبه. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن أموراً من قبيل: المعاصي والآلام والشورور ليست متعلّقة لإرادة الله أبداً. إن ارتكاب المعاصي من قبل المخلوقات يعدّ خرقاً جزئياً^(٣١) للمشروع الإلهي، وليس هناك سوى طريق واحد للخروج من الخطر، وهو القبول بصورة من الجبر اللاهوتي^(٣٢). إن فهم هذا النموذج اللاهوتي يحتاج إلى إعادة نظر في مجموع الصفات الإلهية. يذهب ساندرز إلى القول بأن أهمّ صفة إلهية تجعل النموذج اللاهوتي المتقبل للمخاطرة والمجازفة قابلاً للفهم هي صفة الحبّ.

أ. صفة الحبّ

في التصوير الأفلاطوني عن الله تكون المحورية لعدم التغيير، والانفصال، وعدم التبعية، والقدرة، والاستقلال، والسيطرة، في حين أن النسبية وتقبل المخاطرة من قبل الله إنما يمكن فهمها وإدراكها ضمن علاقة من المحبة. إن الله يمنحنا

الفسحة والحرية بإرادته واقتداره؛ لكي نقف منه في علاقة زاخرة بالحب، وأن نستمتع بهذه العلاقة. وعلى حدّ تعبير سورين كركيغارد: إن الحب هو المبنى والأساس لتبلور العلاقة بين الخالق والمخلوق؛ إن الحب لا يجبر أحداً، وإنما يخلق فضاءً للمخلوقات؛ لكي تدخل وتشارك في لقاء الحب بملء رغبته وحرّيتها وإرادتها^(٣٣).

إن للحبّ ثلاث خصائص أساسية، وهي: الإطلاق؛ والمخاطرة؛ وتقبّل الضّرر. إن إطلاق الحبّ يعني القلق غير المحدود من أجل الآخرين. وحيث يروم الشخص العاشق أن يهب محبوبه جميع ما يملك يكون الحبّ لذلك مطلقاً وغير محدود. وإن اشتمال الحبّ على مخاطرة يعني أنه لا يسيطر على الآخر؛ لأن علاقة الحبّ في الأساس لا تشتمل على أيّ ضماناتٍ من الآخر (المحبيب)؛ فليس هناك ما يضمن أن يقبل المحبوب هذه العلاقة أم يرفضها. وكذلك فإن علاقة الحبّ تشتمل على انفعالٍ وتبعية، ولذلك فإنها لا تخلو من احتمال تعرّض العاشق إلى بعض الخسائر والأضرار أيضاً. يرى ساندرز، من خلال تأكّيده على هذه الخصائص في الحبّ، أن العلاقة بين الله والإنسان منطوية على المخاطر والأضرار، ثمّ إنه يرى أن الله بمعنى من المعاني أكثر عرضةً للضّرر في هذه العلاقة؛ إذ لا يمكنه أن يكون مطمئناً من ردود أفعالنا، كما نحن نطمئن إلى وفائه لحبه لنا^(٣٤). وعلى الرغم من اعتبار مفهوم الحبّ في اللاهوت التقليدي موضوعاً هاماً، إلا أنه لم تتمّ متابعة لوازمه (من قبيل: تقبّل المخاطرة والضّرر) بشكلٍ صحيح أبداً.

ب. صفة الحكمة —

يذهب ساندرز إلى الاعتقاد بأن يجب فهم صفة الحكمة الإلهية^(٣٥) في ضوء صفة المحبة. إن الحكمة الإلهية تعني أن الله المحبّ قد قصد بإرادته وحرّيته أن لا يسيطر بقدرته البحتة على مخلوقاته بشكلٍ مطلق. إن الله يُعدّ في اللاهوت التقليدي موجوداً عالمياً مطلقاً يعمل منذ البداية على تثبيت كلّ شيءٍ بشكلٍ كامل. إن فكرة الله صانع الساعة أو الإله المتقاعد إنما هي ثمرة هذه النظرة التقليدية إلى حكمة الله. يطلب منا ساندرز أن نتأمّل ونفكر لنرى في أيّ تصويرٍ من التصويرين التاليين تتجلى

حكمة الله بشكل أكبر وأعمق:

١. التصوير التقليدي الذي يكون كل شيء فيه قد تمّ تعيينه بالتفصيل منذ

البداية؛

٢. التصوير اللاهوتي المنفتح الذي يتمتع فيه الناس بحرية التصرف، ولم يتمّ

تعيين المستقبل بشكل كامل؟

قد يذهب شخصٌ إلى اختيار التصوير الأول^(٣٦). إن ساندرز لا يذكر استدلالاً واضحاً على تفوق وأفضلية التصوير الثاني، سوى التأكيد أولاً على أن عظمة علم الله في التصوير الثاني ليست بأقلّ من التصوير الأول، وثانياً: إن العلم المطلق لله في التصوير الثاني - خلافاً للتصوير الأول الذي يتمّ فيه إظهار العلم المطلق بمنزلة البنك المعلوماتي الكبير - مرتبطٌ بالحكمة العميقة والشاملة في اتخاذ قراراته؛ بمعنى أن الله، بالإضافة إلى كونه عالماً مطلقاً، يتّصف بالحكمة أيضاً، ولديه القدرة على حلّ المشاكل والمعضلات والتغلب عليها^(٣٧).

ج. صفة القدرة —

يذهب ساندرز إلى الاعتقاد بأنه قد تمّ فهم صفة القدرة في اللاهوت التقليدي غالباً بشكل انتزاعيّ وصوري. إن الله وجودٌ ضروريّ ومتعال، ونتيجةً لهذا التعالي المحض فإنه منفصلٌ عن أي شيءٍ آخر. يتمّ في هذا التصوير اعتبار صفاتٍ، من قبيل: الحبّ واللطف بالقياس إلى القدرة المطلقة والمتعالية، صفاتٍ فرعية. يرى ساندرز أن هذا التصوير التقليدي للقدرة الإلهية المطلقة مدمرةٌ للعلاقة المتبادلة بين الله والإنسان. إنه يرى هذا التصوير مرتبطاً بمفهوم النجاح في الثقافة الغربية؛ حيث يتمّ فهم النجاح في ضوء قدرة التغلب على الآخرين. في هذه الرؤية يجب أن يكون الله هو الغالب على الدوام، ولكي يكون غالباً يجب أن يكون مثل الملك والسلطان العظيم الذي ييسط سيطرته التامة والكاملة على جميع مفاصل التاريخ، دون أن يقبل بالهزيمة أبداً^(٣٨). في حين أن النصوص المقدّسة تصوّر الله مزيجاً من الحبّ والقدرة. يذهب ساندرز إلى الاعتقاد بعدم إمكان تفسير الحبّ بمعزلٍ عن القدرة، أو تفسير القدرة بمعزلٍ عن

الحب. إن القدرة المحضة من دون حب تغلق طريق التواصل المتبادل بين الله والإنسان، ومن ناحية أخرى يجب عدم تفسير هذا الكلام بمعنى عجز الله. يلجأ ساندرز إلى استخدام مصطلح «القدرة المشفقة»^(٣٩)؛ للجمع في الدلالة على قدرة الله وعلى حبه أيضاً. وهو يرى أن تجسّم الله يمثّل النموذج الكامل لهذا المزيج: إن الله ليس مجرد سيّد للتاريخ، بل إنه يدخل التاريخ بنفسه...، دون أن يفقد امتياز طبيعته اللامخلوقة... إن بمقدوره أن يضع نفسه في معرض الشرائط اللامتناهية والزمنية، دون أن يفقد شيئاً من تعاليه وكبريائه وعظمته^(٤٠).

٦. زمنية الله ونظرية العلم المطلق الشامل —

إن نظرية العلم المطلق الشامل تستلزم زمنية الله. إن الله المتشخص يقيم علاقةً تبادلية مع العباد، وفي هذه العلاقة التبادلية يطرأ عليه التغيير. وإن قبول الله للتغيير بدوره يتضمن الزمنية أيضاً. إن الله اللازمي مفهوم انتزاعي من قبيل: العدد ٥، فهو موجود فقط، ولا يستطيع إقامة الارتباط والتواصل مع العباد. وبطبيعة الحال فإن ساندرز يفرق بين معنيين من الزمان: الزمان الكمي، الذي يقبل القياس، ويبدأ بخلق عالم المادة؛ والزمان النفسي، الذي يتمثل في تجربتنا للعلم والمعرفة، وهي التجارب التي نستذكر فيها الماضي، ونتبأ بالمستقبل. إن الزمان ليس شيئاً، بل هو جزء من حياة الله، وهو يشير إلى توالي الأحداث في تجربته.

إن الزمنية في الرؤية التقليدية؛ بسبب عدم ثباتها، تُعدّ نقصاً، وتلازم الفساد وعدم الثبات. إن الموجود المتعالي والثابت منزّه عن جميع أنواع النقص. وحتى القول بأن الله «في» الزمان هو دون شأن الله؛ إذ يعني أن الزمان أكبر من الله. وأما في التصوير الذي يقدمه ساندرز عن زمنية الله نجد أن الزمان يمثّل نوعاً من الوعي والإدراك الدائم والمتعالي، وبهذا المعنى يُعتبر نوعاً من الكمال. إن الله يقيم الارتباط بنا بطرقٍ تناسبنا، ولأزم ذلك هو التغيير في بعض الجهات. وبالمناسبة فإن العجز عن إقامة هذا الارتباط يُعدّ نوعاً من النقص. وعلى هذا الأساس لا يكون القول: «إن الله موجود في الزمان» صحيحاً. إن كلمة «في» يتبادر منها تصوّر أن الزمان شيء أو ظرف مادّي، في

حين أن زمنية الله تعني أنه يعيش تجربة الاستمرار والتوالي، بوصفه نوعاً من الإدراك الزمني.

يُضاف إلى ذلك أن القولَ المتزامن لـ «إن الله غير زمني» و«إن الله يعيش تجربة الزمن» تناقضٌ صريح. إن معقولية النموذج اللاهوتي بدوره رهنٌ بمفهومية وانسجام قضاياه. وبطبيعة الحال فإن الانسجام لا يستلزم الصدق، ولكن لا شك في أنه يؤدي إلى عدم صوابية النموذج. يرى ساندرز استحالة الإيمان بالأمر المتناقض الذي لا يشير إلى أي حقيقة^(٤١). كما أن الاستفادة من المنطق في اللاهوت بالنسبة إلى اللاهوتيين أمرٌ لا مفرّ منه^(٤٢). ومن ذلك، على سبيل المثال، أن «السيطرة الدقيقة للمشيئة الإلهية» و«مسؤولية الإنسان» مفهومان متناقضان؛ لأنهما بمثابة القول: إن الله يسيطر بشكلٍ دقيق على كل ما يحدث، وأن نؤمن أيضاً بأن الله لا يسيطر بشكلٍ دقيق على كل ما يحدث، وهذا نوعٌ من التناقض الصريح. كما نشاهد ذات هذا التناقض في التفسيرات التقليدية لعدم زمنية الله ونوع الارتباط الذي يقيمه مع الإنسان. إن الإله اللازمي عند الفلاسفة لا يتمتع بأي إدراكٍ للزمان «الراهن». لا يمكن لمثل هذه التجربة بالنسبة إلى الله اللازمي أن تكون موجودة. هناك الكثير من الأعمال التي لا تستحيل من الناحية المنطقية، بيد أن الموجود اللازمي لا يستطيع القيام بها. ومن ذلك أن الله بالنحو الأول - على سبيل المثال - لا يعلم كيفية الحزن أو التألم. وبطبيعة الحال فإن الله يمتلك علماً موضوعياً بهذا النوع من الأمور، ولكنه لم يعيش تجربة أي إحساسٍ أو شعورٍ من قبيل: هذه الأمور. كما أن الله لا يستطيع أن يخطئ، وأن يعمل على تغيير خطئه، وأن يتوقع ويتخذ بعض ردود الأفعال؛ فإن جميع هذه الأمور تستلزم الزمنية والاشتمال على قبلٍ وبعْد. إن الله اللازمي غير قابلٍ للتغيير أبداً، ولا يمكن النفوذ إليه، ولا يمتلك شعوراً وإحساساً، ومن هنا لا يمكن أن يتأثر بنا. في حين أن نظرية العلم الشامل تنسجم تماماً مع قابلية تغيير المشيئة الإلهية، وتأثير الدعاء من قبل الإنسان على الله الزمني^(٤٣). وهذا يعني أنه قد تمّ حتى في اللاهوت التقليدي - خلافاً لما يتصوره أنصاره - أخذ بعض المحدوديات والقيود بالنسبة إلى الله أيضاً.

في الجدول التالي تمّ تبويب وبيان الاختلافات بين الإيمان التقليدي والإيمان

المنفتح، باختصار^(٤٤):

الإيمان المنفتح	الإيمان التقليدي	****
الله بوصفه خالقاً منقذاً ومحباً.	الله بوصفه خالقاً قاضٍ وسلطان.	طريقة الاستفادة من الاستعارات
التأكيد على العلة والارتباط.	التأكيد على عدم قابلية التغيير.	ماهية الله
ممارسة السيادة الكلية والإجمالية.	ممارسة المشيئة بشكها الدقيق والتفصيلي؛ السيطرة الصلبة على جميع الجزئيات.	نوع السيادة الإلهية
تقبل المخاطرة؛ إمكان عدم تحقق بعض الأوامر الإلهية.	عدم تقبل المخاطرة لا يعني استحالة تحقق بعض الأوامر الإلهية.	قبول المخاطرة (المجازفة)
الحرية غير المتماهية؛ إن رغباتنا وأعمالنا غير متعينة.	الحرية المتماهية؛ نحن نستطيع أن نعمل ما يحلو لنا، نبدأ أن رغباتنا متعينة.	حرية المخلوقات
جواز حدوث الشر. إن كل شر يهدف إلى غاية خاصة. وهذه نتيجة منح الاختيار للإنسان.	إن لكل شر غاية الخاصة، ويمضي قدماً في إطار الخطة الإلهية.	مسألة الشر
إن أدعية الناس قد تؤثر في الله. وإن بعض القرارات الإلهية رهنٌ بأدعيتنا.	إن أدعية الناس لا تؤثر في الله، إنما هي من أهم أدواته لتحقيق غاياته.	الدعاء
إن الله قد كان، وهو كائنٌ، وسوف يكون، ولكنه زمني، أي إنه يعيش تجربة الزمن.	إن الله سرمدى ولازمي.	الله والزمان
الرأي الشامل بشأن الزمان؛ المستقبل غير موجود، وعليه فإن الله لم يعمل على تعيينه بشكل كامل.	الرأي الثابت بشأن الزمان؛ إن المستقبل موجود حالياً، ومتعين تماماً، فإن الله يعمل على تعيينه.	ماهية المستقبل
العلم المطلق والحيوي.	العلم السابق الشامل والقطعي.	العلم السابق

٧. قراءة نقدية في نظرية العلم المطلق الشامل^(٤٥) —

يذهب ساندرز - مثل سائر أنصار اللاهوت المنفتح - إلى الاعتقاد بأن مسألة العلم

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

الإلهي لا تتمثل بالبحث حول حدود هذا العلم وثغوره، بل الكلام عن محتوى العلم الإلهي. ويبقى الله هو العالم المطلق؛ بمعنى أنه عالمٌ بجميع الوقائع والأحداث بشكلٍ كامل. بيدَ أن المسألة هي أن المستقبل ليس مما يُعَلَّم أصلاً؛ ولذلك فإن عدم العلم به لا يُعدّ نقصاً في العلم الإلهي المطلق.

بيدَ أن البعض يرى أن رؤية اللاهوت المنفتح في باب كيفية المستقبل تؤدي إلى إضعاف العلم الإلهي المطلق، وعليه فإنها سوف تؤدي في نهاية المطاف إلى إضعاف الحاكمية الإلهية. ومن ذلك أن ديفد هانت - مثلاً - يرى أن الله إذا لم يكن لديه أي علم بالمستقبل لا يمكن اعتباره عالماً مطلقاً. إذا كانت قضية من قبيل: P بشأن حادثة وقعت في الماضي صادقة في اللحظة الحالية إذن قبل زمن وقوع هذه الحادثة (في الماضي) سوف تكون القضية المستقبلية التي تقرّر تلك الحادثة صادقة أيضاً. وقد مثل هانت لذلك بالزوال العرّضي للذرة الإشعاعية بواسطة العدّاد جايجر. لنفترض أن العبارة التالية، والتي تعود إلى الزمن الماضي، تبين قضية صادقة: (P) أصدر العدّاد جايجر في الزمن T صوتاً.

ولكن لو كانت القضية (P) صادقة في اللحظة الراهنة فإنه قبل اللحظة الزمنية T تكون العبارة التالية - والتي تعود إلى المستقبل - بياناً لقضية صادقة أيضاً: (F) إن العدّاد جايجر سوف يصدر صوتاً في اللحظة الزمنية T.

وبطبيعة الحال فإن هانت يدعن ويُقرّر بأن كيفية صدق القضية المستقبلية، مثل: (F)، مبهمة؛ إذ إن القضايا الاستقبالية - خلافاً للعبارات المرتبطة بالزمن الماضي، والتي تتحدث حول أمور سبق لها أن وقعت - إنما هي بشأن أمور لم تقع بعد. ولهذا السبب لا يكون بمقدور العالم الذي يشرف على العدّاد جايجر أن يتنبأ بـ (F). بيدَ أن هذه الحقيقة إنما ترتبط بالقيود المعرفية المفروضة على الكائنات ذات الوعي والإدراك المحدود، دون صدق القضية (F)؛ إذ يكفي لصدق القضية (F) أن يُصدر العدّاد جايجر صوتاً في اللحظة الزمنية T، فإن تحقق ذلك سوف تكون القضية (F) صادقة، وإذا كانت القضية (F) صادقة فإن الشخص الذي لم يستطع العلم بها لا يمكن اعتباره عالماً مطلقاً^(٤٦). وادّعى وليم كرايغ بدوره أن القضايا المستقلة تحتوي

على قيمة الصدق على كلِّ حالٍ، وأن جهل الله بها يؤدي إلى إضعاف العلم الإلهي المطلق^(٤٧).

ولو صدق هذا الكلام بشأن علم الله فإنه يشتمل على لازمٍ في خصوص القدرة الإلهية أيضاً؛ إذ يلزم منه أن لا يكون لله سيطرةً كاملة على أحداث المستقبل. وإن إضعاف القدرة الإلهية المطلقة يؤدي إلى نفي وجود الله. يمكن مشاهدة هذا الرأي في الكلام التالي المنقول عن أحد اللاهوتيين المعاصرين؛ إذ يقول: «إذا كان جزءاً من الخلق خارجاً عن دائرة الحاكمية عندها لن يكون الله حاكماً؛ وإذا لم يكن الله حاكماً فلن يكون إلهاً...»، ولو أن ذرةً في هذا الكون عملت من تلقاء نفسها دون تدبير من الله عندها لن يكون هناك ما يضمن تحقق حتى وعدٍ بسيط من الله؛ إذ من الممكن لتلك الذرة المستقلة أن تحبط جميع الخطط الإلهية العظيمة التي وضعها لنا، ويمكن لتلك الذرة المستقلة أن تحول دون عودة السيد المسيح^(٤٨).

إلا أن الاعتقاد والتوحيد المنفتح يذهب إلى القول بأن الأشخاص بمقدورهم التأثير على إرادة الله في إطار تحقيق أهدافهم وغاياتهم، ويتصرفون في الإرادة الإلهية. إن الله يهدف من وراء خلق العالم إلى غايةٍ وخطّة، ولو أن عدداً ملحوظاً من الناس اختاروا حبّ الله بملء إرادتهم فسوف يُكْتَبُ التحقُّق لغاياته. بيدَ أن المشكلة - من وجهة نظر ساندرز - تكمن في أنه لا يوجد ما يضمن هذه المسألة. فحتى الله نفسه لا يستطيع أن يضمن ذلك؛ إذ إن علم الله محدودٌ، وسوف يكون مقيداً بما سيقوم به الفاعلون المختارون. على الرغم من معرفة الله لنا جيداً، ويمكنه أن يتبأ بأعمالنا أفضل من أيّ شخصٍ آخر، بيدَ أن الفعل كلاً صدر في زمانٍ أبعد من المستقبل سوف يكون هناك المزيد من العوامل التي من شأنها أن تؤثر في قرار الفاعل. عندما قام الله بخلق الكون لم يكن يعلم على نحو القطع واليقين ما الذي سيفعله الناس بعد آلاف الأعوام. صحيحٌ أن الله قد قبل بخوض هذه المجازفة لغاياتٍ خاصّة، ولكن يُحتمل تماماً أن لا يُكْتَبُ التحقُّق لهذه الغايات أبداً. وبطبيعة الحال يمكن لهذه المجازفة الناظرة إلى خسارة الله أن تتخفّف عبر التدخّل المستمرّ من قبله، بيدَ أن هذا الكلام لا يتماهى مع رؤية ساندرز. وعليه ما دامت جهود الله رهنأ بانتخابنا الحرّ فسوف

تكون المجازفة الناظرة إلى خسارة الله في سياق تطبيق المشروع والمخطط الإلهي قائمة على حالها. وإن خسارة المشروع لا تليق بشأن الله الكامل والمتعالى. يُضاف إلى ذلك أن رؤية ساندرز - كما أشار ريتشارد بويد - في خصوص علم الله بالمستقبل يستلزم نوعاً من العدمية. طبقاً لهذا الرأي لا يعلم الله ما الذي سوف يحدث في المستقبل على نحو القطع واليقين. إذن لا يوجد أيّ اطمئنان بأن أحداث حياتنا جزءاً من الخطة والمشروع الإلهي. ويمكن لذلك أن يؤدي إلى أن تكون الآلام والمتاعب التي نعاني منها في الحياة عديمة المعنى بالنسبة لنا. إن الأشخاص من خلال الاطمئنان بحكمة الله، والاعتقاد بأن لصعوبات الحياة سبباً وحكمةً، ولا يحدث شيء دون علم الله وقدرته، يمكنهم تحمّل الصعاب والآلام، وأن يتفاءلوا بالمستقبل، وأن يكون هناك معنى ومفهومٌ لحياتهم. وبعبارة أخرى: إن حلّ وفصل معضلة الشرّ في غياب إله عالم مطلق يبدو محالاً^(٤٩).

والنقطة الأخيرة تعود إلى فرضيات رؤية ساندرز. سبق أن أشرنا سابقاً - في الفصل الثالث - إلى استدلال بايك، وقلنا بأنه إذا كان الله يعلم مسبقاً بالذي سوف أقوم به لن أكون قادراً بعدها على أن أعمل بشكلٍ آخر. يشتمل هذا الاستدلال على الكثير من الفرضيات المسبقة، ومن بينها: عدم احتمال الخطأ على العلم الإلهي، وماهية الزمان، وما إلى ذلك. يُبَدَّ أن واحداً من فرضياته يحتوي على معنى من الاختيار يتعارض مع العلم الإلهي. وكما سبق أن ذكرنا فإن استدلال بايك يمثل قراءةً لاهوتية عن دليل الاستلزام؛ حيث هو من أهم الأدلة لصالح عدم التماهي والانسجام بين الاختيار والضرورة. إن استدلال بايك، وكذلك دليل الاستلزام، لصالح عدم التناغم بين العلم السابق واختيار الإنسان واحداً من فرضيات نظرية جون ساندرز. يذهب ساندرز - في ضوء فرضية عدم الانسجام - إلى الاعتقاد بأن الفاعل إنما يكون حرّاً إذا كان يتمتع بالقدرة على القيام بالفعل على نحوٍ آخر. ولكن علينا أن نعلم بأن هذا ليس هو المعنى الوحيد الذي يكونه الفلاسفة عن الاختيار في أذهانهم. إن تلك المجموعة من الفلاسفة، الذين يندرجون تحت عنوان الانسجاميين، يذهبون إلى الاعتقاد بأن الإرادة الحرة لا تحتاج في الأصل إلى الإمكانيات البديلة. إن أصل

الإمكانات البديلة يقول: إن الفاعل S إنما يمكن اعتباره حراً إذا أمكنه أن يقوم بالفعل على نحوٍ آخر. بيدَ أن هاري فرانكفورت - وهو من الانسجاميين - يثبت من خلال بيان بعض الأمثلة عدم وجود التناهي بين الحرية والضرورة^(٥٠)؛ حيث إن الحرية اللامتناهية واحدة من الفرضيات السابقة في نظرية جون ساندرز، يمكن القول بأن صوابية الانسجامية والتماهي سوف تعني عدم صوابية رؤية جون ساندرز؛ إذ لو صحَّت الانسجامية فإن هذا سوف يعني عدم وجود أيِّ تنافٍ بين الضرورة الناشئة عن العلم الإلهي وبين الاختيار.

٨. خلاصة واستنتاج —

تعرّضنا في هذا المقال إلى بحث ومناقشة رؤية جون ساندرز، وهو من المدافعين عن نظرية التوحيد المنفتح. يسعى ساندرز - من خلال تقديمه لنموذج الإله المجازف - إلى بيان طريقة حل مناسبة للتعارض بين العلم الإلهي السابق واختيار الإنسان. ولكي يعمل على رفع هذا التعارض فقد لجأ إلى نظرية العلم المطلق والشامل من خلال نفي العلم الإلهي السابق. وحيث إن المستقبل من الناحية المعرفية منفتحٌ، وإن العلم الإلهي السابق بالأفعال الاختيارية للإنسان ليس ممكناً من الناحية المنطقية، يمكن القول بأن الله ليس لديه علم قطعي بالمستقبل، دون أن يستوجب هذا الكلام خلاً في العلم الإلهي المطلق. يذهب ساندرز إلى الاعتقاد بأن هذه الرؤية (نظرية العلم الإلهي المطلق والشامل)، بالإضافة إلى انسجامها الكامل مع النصوص الدينية، ودفاعها الأفضل عن الأصول والعناصر الإلهية الأساسية، من قبيل: اختيار الإنسان، وقابلية المشيئة الإلهية للتغيير، والحب الإلهي، وقيمة الدعاء والمناجاة، إنها بالإضافة إلى ذلك لا تعاني من الإشكالات المنطقية الموجودة في الرؤية التقليدية أيضاً. وفي القسم الأخير من هذه المقالة تعرّضنا إلى نقد هذه الرؤية ومناقشتها، وعملنا على بيان نقاط ضعفها أيضاً.

الهوامش

(1) omniscience.

(2) Foreknowledge.

(٣) أنتوني كيني (١٩٢١ - ١٩٩٩م): فيلسوف بريطاني. عضو في الأكاديمية النرويجية للعلوم والآداب، بالإضافة إلى الأكاديمية البريطانية، والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. (المعرب).

(4) See: Kenny, Anthony. 1979, The God of the philosophers. Clarendon Press. P. 10.

(5) Infallibility.

(6) alternative possibilities-AP.

(7) See: Hasker, William. 1989. Hasker, William. 1989. God, Time and Knowledge. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. P. 66.

(8) determinism.

(9) logical determinism.

(10) Divine determinism.

(١١) إن كل نوع من أنواع التقديرية يُعدّ نوعاً من أنواع الحتمية. وأما في مورد التقديرية الإلهية، وما إذا كانت نوعاً من التقديرية المنطقية، فهناك اختلاف في وجهات النظر؛ هناك مَنْ يرى أن الاستناد إلى الحقائق المنطقية كافياً لاعتبار أفعال الإنسان جبرية، ولا يرى التقديرية الإلهية شيئاً أكثر من التقديرية المنطقية. انظر:

Cahn, Steven M. 1967. Fate, Logic, and Time. Yale University Press.

وفي مقابل هؤلاء ذهب بعضٌ إلى الاعتقاد بأن التقديرية المنطقية هي ذات التقديرية اللاهوتية التي برزت اليوم بثوبها المنطقي. انظر:

Finch, Alicia, and Ted Warfield. 1999, 233. «Fatalism: Logical and Theological». Faith and Philosophy 16 (2).

إلا أن هناك جماعةً أخرى تذهب إلى الاعتقاد بأن التقديرين وإن كانوا يستفيدون في بعض الأحيان - لتأييد فرضيتهم - من البراهين المنطقية، بيد أن التقديرية اللاهوتية والتقديرية المنطقية لا تشتملان على ضرورةً مشابهة. إن «الوجوب» التقديري «وجوب ميتافيزيقي»، وليس «وجوباً» منطقياً هو حصيلة ضرورة قوانين المنطق. انظر:

Bernstein, Mark. 2015, «Fatalism,» in The Oxford Handbook of Free Will. Edited by Robert Kane. Oxford University Press. p. 65.

(12) See: Zagzebsky, Linda Trinkaus. 1991, The Dilemma of Freedom and Foreknowledge. New York: Oxford University Press. P. 3 - 4.

(13) consequence Argument.

(١٤) بيتر فان إينواغن (١٩٤٢ - ١٩٩٩م): فيلسوف تحليلي أمريكي. (المعرب).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

(15) See: Van Inwagen, Peter. 2015. «Fatalism». In Freedom, Fatalism and Foreknowledge, edited by John Martin Fischer and Patrik Todd. New York: Oxford University Press. P. 15.

(١٦) انظر: روبرت كين، فلسفه اختيار (فلسفة الاختيار): ٢٥٠ - ٢٥١، ترجمته إلى اللغة الفارسية: فخر السادات علوي، نشر حكمت، طهران، ١٣٩١هـ.ش.

(١٧) إن هذا البيان والتبويب مقتبس من هذه المقالة:

Rice, Hugh. 2006. Divine omniscience, Timelessness, and the Power to Do Otherwise. Cambridge University Press.

(18) See: Rice, Hugh. 2006. Divine omniscience, Timelessness, and the Power to Do Otherwise. Cambridge University Press. P. 123 - 139.

(19) See: Pike, Nelson. 1965, Divine Omniscience and Voluntary Action. Duke University Press. P. 27 - 35.

(20) See: Clarke, W. Norris. 1973. «A New Look at the Immutability of God.» In God, Knowable and Unknowable, edited by Robert J. Roth. New York: Fordham University Press. P. 65.

(21) See: Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 206 - 207.

(22) relational theism.

(٢٣) القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م): كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي / لاتيني. ولد في طاغاست (سوق أهراس حالياً في الجزائر). يُعدُّ أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. اعتبره الكنيسة الكاثوليكية والإنجيليكانية قديساً وأحد آباء الكنيسة البارزين، وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. كما يعدّه العديد من البروتستانتين أحد المصادر اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلص. (المعرب).

(٢٤) توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م): قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف لاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية وأحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الملائكي والعالم المحيط. وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. (المعرب).

(25) See: Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 194 - 196.

(٢٦) نيكولاس ولترستورف (١٩٣٢ - ١٩٩٩م): فيلسوف وعالم لاهوت أمريكي. أستاذ فخري في مجال اللاهوت الفلسفي في جامعة بيل. كاتب غزير الإنتاج، وقد كتب كتباً في علم الجمال ونظرية المعرفة والفلسفة السياسية وفلسفة الدين والميتافيزيقا. (المعرب).

(27) See: Wolterstorff, Nicholas. 1999. Does God Suffer? Modern Reformation.

(28) See: Helm, Paul. 1994. The Providence of God. Inter Varsity Press. P. 40.

(29) See: Basinger, David. 1991. «Middle Knowledge and Divine Control», International Journal for Philosophy of Religion 30 (3). P. 30.

(٣٠) يذهب ساندرز إلى التأكيد بأن الله لا يتقبل المخاطرة لمجرد المخاطرة، بل إنه يخاطر من أجل نعمة يريد أن ينعم بها على الناس «نعمة الخلق».

(٣١) إن هذه النقطة هامة جداً؛ إذ في النموذج اللاهوتي لساندرز يكون تقبل المجازفة مصحوباً بمجرد خرق جزئي، وأما المشروع والمخطط العام والكلي لله في خلق العالم فإنه لا يتعرض للخطر أبداً. وفي الأساس يفترض في تعريف القبول بالمخاطرة هذه النقطة أيضاً: «إن قبول المخاطرة شيء نتقبل معه الخسائر المؤقتة، وفي الوقت نفسه نبقى في انتظار النتائج الإيجابية العامة والكليّة». انظر:

Gregersen, Niels Henrik. 2002, «Faith in a World of Risks: A Trinitarian Theology of Risk Taking». In For All People: Global Theologies in Context: Essays in Honor of Viggo Mortenson, edited by Else Pedersen, Lam Holger and Peter Lodberg. Grand Rapids: Eerdmans. P. 229.

يذهب ساندرز إلى الاعتقاد بأن الله يبقى - في نهاية المطاف - وفياً لمشروعه العام والكلي، ولا يخلّ بقواعد اللعبة؛ بسبب هذه الخسائر والإخفاقات الجزئية.

(٣٢) يجب أن لا نغفل عن هذه النقطة وهي أن الله - من وجهة نظر ساندرز - لا يعاني من الضغط والإكراه في تقبله للمجازفة. وإن الله كان بمقدوره أن لا يخلق العالم أصلاً، أو يخلقه بشكل مغاير عن هذا العالم. إلا أنه بملء حرّيته وإرادته عمد إلى تحديد قواعد اللعبة على هذه الشاكلة، وهي أن يقع تحت تأثير مخلوقاته، وأن تكون أعماله مشروطة. إن الله؛ لكي لا يجعل من مخلوقاته مجرد دُمى في مسرح الوجود، يقبل أن يتنازل إلى حد ما عن ألوهيته. انظر:

Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 175.

(33) See: Kierkegaard, Soren. 1939. Christian Discourses. Translated by Walter Lowrie. New York: Oxford University Press. P. 32.

(34) See: Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 177 - 180.

(35) Divine wisdom.

(٣٦) يكمن هاجس بعض المؤمنين في أنه لا يمكن الاعتماد على الله الحرّ والقابل للتغير، ويعترضون لذلك بالقول: كيف يمكن الاعتماد على إله قابل للضّرر؟ وفي الجواب عن إشكال هؤلاء يقول ساندرز: إن قبول الضّرر لا يلازم عدم الاعتماد؛ فإن دليل الاعتماد على الإله المتشخص هو أن الله قد أثبت وفاءه على طول التاريخ؛ فقد أقسم الله على نفسه بأن يبقى وفياً لعهوده، وقد أثبت هذا الوفاء في الماضي، وسيبقى وفياً له في المستقبل أيضاً. انظر:

Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 185 - 187.

(37) See: Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 183 - 184.

(38) See: Ibid, P. 188 - 189.

(39) compassionate power.

(40) See: Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 190 - 193.

(٤١) إن ساندرز يميز بين معنيين من التناقض:

١. المعنى الواسع: كلُّ شيءٍ يشمل نوعاً من التعارض.

٢. المعنى المنطقي: القول بـ (أ) ولا (أ).

إنه يؤكد على أن مراده من التناقض هو المعنى الثاني. وعلى أساس هذا المعيار تكون أنواع الجنس والتشبيهات، وحتى العبارات شبه المتناقضة، خارجةً عن معنى التناقض. إن اللغة شبه المتناقضة ليست متناقضة من الناحية المنطقية، بل ربما كان المراد منها التوقف والتأمل حول ذلك الموضوع. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه يعتقد أن مفهوم التثليث يفوق فهمنا وإدراكنا، بمعنى أننا لا نمتلك تصوراً عن كيفية حضور كائن واحد في ثلاثة أشخاص، ومع ذلك لا يكون التثليث أمراً متناقضاً. انظر:

Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 32 - 36.

(٤٢) يذهب بعض المتكلمين المسيحيين إلى الادعاء بعدم استحالة الإيمان المتزامن بالأشياء المتناقضة في مجال الدين؛ لأن الإنجيل يعلمنا هذه الأحكام جدلية الطرفين؛ إذن يمكن الإيمان بأن الله قد قدر وقوع كل شيء (بما في ذلك أفعال الإنسان) والإيمان في الوقت نفسه بأن الناس مسؤولون عن أفعالهم من الناحية الأخلاقية. انظر:

Packer. J. I. 1967, Evangelism and the Sovereignty of God. Chicago: Inter Varsity Press. P. 24.

إن ساندرز لا يفكر بهذه الطريقة: «أنا لا أدعي أن الله يستطيع أو لا يستطيع من الناحية المنطقية أن يقوم بالعمل المستحيل، بل على العكس؛ فإذا كان الله فوق التفكير المنطقي نحن لا نستطيع أن نعلم بهذا الأمر، ونحن على نحو اليقين لا نستطيع أن نكون مثل هذا المفهوم عن الله في النظرية اللاهوتية التي نتخذها. وعلى الرغم من أن الله بالنسبة لنا غير قابل للفهم والإدراك على نحو كامل، بيد أننا نستفيد من القوانين المنطقية للحديث بشأن الله». انظر:

Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 32.

(43) See: Sanders, John. 2007. The God Who Risks, A Theology of Divine Providence. Inter Varsity Press. P. 200 - 205.

(44) See: Ibid, 2007, P. 218 - 219.

(٤٥) إن من بين الانتقادات التي أتينا على ذكرها في هذا القسم مسألة تماهي رؤية ساندرز مع النصوص المقدسة. فقد ذكر ساندرز أبحاثاً تفصيلية في هذا الشأن، وهي تحتاج إلى بحثٍ مستقلٍّ آخر.

(46) See: Hunt, David. 2001. «The Simple-Foreknowledge View». In Divine Foreknowledge, edited by James k. Beilby and Paul R. Eddy. InterVarsity Press., P. 48 - 50.

(47) See: Craig, William Lane. «The Middle-Knowledge View». In Divine Foreknowledge, edited by James k. Beilby and Paul R. Eddy. 2001. P. 55 - 56.

(48) See: Sproul, R. C. 1986. Chosen by God. Tyndale House. P. 26 - 27.

(49) See: Boyd, Gregory A. 2001. «The Open-Theism View». in Divine Foreknowledge. Edited by James k. Beilby and Paul R. Eddy. Intervarsity Press. P. 45 - 46.

(50) See: Frankfurt, Harry G. 1969. «Alternate Possibilities and Moral Responsibility». Journal of Philosophy 66. P. 839.

تعلييل أفعال الله بالغايات

بين الضرورة والإمكان والامتناع

الشيخ سعيد نورا (*)

الخلاصة

باتت مسألة تعلييل أفعال الله بالغايات والأغراض من أهم مسائل علم الكلام الإسلامي، والتي أجريت فيها دراسات وأبحاث عديدة في المدارس الكلامية والفلسفية، وذهب بعضهم إلى أن الحكمة الالهية تقتضي كون أفعال الله وشرائعه ذات أغراض، وقال بوجوبها؛ واهتم بعضهم بمقتضى اختيار الله المطلق واللامحدود اهتماماً بالغاً، واعتقد برفع جميع أنواع القيود عن الفعل الإلهي؛ تنزيهاً لساحته تبارك وتعالى. ومن بين هذا وذاك التزم بعض جانب الحياد، ورأى الأغراض الإلهية نوعاً من التفضّل من قبل الربّ الرحيم. ولقد حاولنا في هذه الدراسة تناول هذا الموضوع من مختلف الزوايا، ودراسة عمدة أدلة هذا البحث، ملتزمين جانب الحياد قدر الإمكان.

مقدمة

كانت مسألة الغاية للأفعال الإلهية منذ قديم الزمان، ولا تزال، معركة الآراء، وتترك آثاراً عظيمة في سائر مسائل علم الكلام، ومجالات أخرى، كالفقه والأصول^(١).

والكلمة المفتاحية للبحث عن الموضوع في المصادر الكلامية هي (الغرض)،

(*) باحث في الحوزة العلمية في قم، وطالب في مرحلة الدكتوراه في قسم «الكلام الإمامي» في جامعة طهران - پردیس فارابی.

وقد تضاربت آراء علماء الاسلام فيه، وبعد مراجعة المصادر الكلامية نواجه أربعة اتجاهات رئيسة في الموضوع، وهي:

١- نظرية الأشاعرة (الامتناع أو عدم الوجوب).

٢- نظرية المعتزلة ومعظم متكلمي الامامية (الوجوب والغاية هي عودة الفائدة إلى العباد).

٣- نظرية الحكماء (الوجوب والغاية هي الذات الإلهية).

٤- نظرية الماتريدية وبعض الإمامية (عدم الوجوب والتفضُّل على العباد).

ولقد حاول البعض التوفيق بين هذه المواقف، وتقريبها من بعضها قدر الإمكان، رغم تباينها ظاهراً. وسنسى لاحقاً في تعريف نظرية كلٍّ من هذه المدارس، وطرح أدلتها على بساط البحث، بعد مراجعة مصادرها ونصوصها الأصلية، في محاولة بحثية لمعرفة الأصحَّ من النظريات، وسنبيِّن بدقَّة النسبة بين التفسير المختلفة للموضوع لدى هذه المدارس.

بيان محل النزاع—

لقد قام العلامة الحلِّي في كتاب (نهج الحقِّ وكشف الصدق) بتصوير خلاف الأشاعرة والإمامية في المسألة كما يلي: «قالت الإمامية: إن الله تعالى إنما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصالحة ترجع إلى المكلفين، ونفعه يصل إليهم؛ وقالت الأشاعرة: لا يجوز أن يفعل شيئاً لغرض ولا مصلحة ترجع إلى العباد، ولا غاية من الغايات»^(٢). المهمَّ في هذه العبارة قيد (ترجع إلى المكلفين). العلامة في تصويره أدخل رجوع المصلحة إلى العباد في دائرة النزاع، وهذا يعني أنه من الممكن أن يعترف شخصٌ بمبدأ الغاية لأفعال الله، إلا أنه لا يقول بكونها لمصالح العباد. وعلى أيِّ حال، وبغض النظر عن الوجهة التاريخية للمسألة لدى كلِّ مدرسة، من الضروري بمكان أن نعرف أن هناك مرحلتين متصورتين لموضوع تعليل الأفعال الإلهية، وهما:

المرحلة الأولى: أصل مسألة تعليل أفعال الله بالأغراض، بغض النظر عن التقييدات والتحديدات.

المرحلة الثانية: تعليل أفعال الله بالأغراض والمصالح الراجعة إلى عباده. من الواضح أن النظريتين مختلفتان من حيث النتائج والأدلة، وقد يقرّ الشخص بالتفسير الأول لمسألة التعليل، لكنه لا يقتنع بالثاني، وحيث إن القبول بالأول بمنزلة التمهيد للثاني فبالتالي مَنْ قَبِلَ بالتفسير الثاني يكون قد قَبِلَ بالأول. ومن هذا المنطلق سنقوم بدراسة الأقوال والأدلة وتقييمها على أساس هذا الخلاف في تصوير المسألة، كما أنه بعد التسليم لفرضية رجوع المصالح إلى العباد هناك أسئلة أخرى تطرح نفسها، ومنها: أين يقع مركز هذه المصالح؟ هل وجود المصلحة في الأفعال التكوينية يختلف عما في التشريعات؟ وغيرها من التفاصيل في هذا المجال. فبالتالي سيكون تركيز البحث على أصل وجود الغرض لأفعال الله، وأنها أساساً تُعلّل بالغايات أم أن اعتبار الغاية لها مستحيلٌ وممتنع؟

نظرية الأشاعرة—

المشهور أن الأشاعرة يقولون باستحالة تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض^(٣)، حتى أن بعضهم يرى أن الأشاعرة ينكرون وجود الغاية في جميع الكائنات^(٤). وهنا من الممكن أن نقدّم احتمالاً آخر لرأي الأشاعرة، وهو أن الأهم من نفي تعليل أفعال الله بالغايات عندهم هو عدم إلزام الله بشيء. وهذا الهاجس مشهودٌ في كلماتهم بوضوح. ومن هذا المنطلق يمكن التوفيق بين مختلف الأقوال في هذا المجال. وسيأتي تفصيل أكثر بعد طرح الأدلة والمناقشات.

تنقسم أدلة الأشاعرة وكلماتهم إلى قسمين:

فقسمٌ منها ناظرٌ إلى الامتناع بالمعنى الخاصّ له، أي استحالة تصور الغاية لأفعاله تبارك وتعالى، والحال أن القسم الآخر منها ناظرٌ إلى نفي الوجوب، وهذا هو الامتناع بالمعنى العامّ، والذي يمكن أن يجتمع مع الإمكان. وفي ما يأتي سنتكلّم عن الأدلة الناظرة إلى امتناع الوجوب بالمعنى الخاصّ، ومن ثمّ نطرح ما يشير إلى سلب الضرورة عن الوجوب. ولا يخفى أن أدلة القسم الثاني تنفع في إثبات نظرية الإمكان بالنسبة إلى إثبات امتناع الغرض.

الأدلة المتنوعة —

هناك أدلة مختلفة في المصادر الكلامية، منها:

١. برهان حدوث وقدم الغرض —

يسعى هذا الاستدلال عبر برهان الخلف إلى إثبات عدم وجوب الغرض للأفعال الإلهية بالبيان التالي: لو فرضنا أن أفعال الله ذات غرض بالضرورة فهذا لا تخلو الأغراض من أن تكون إما قديمة أو حادثة؛

- ولو فرضنا أن الغرض قديم فهذا فرضان آخران في المسألة:

الأول: بأن يلزم قدم الغرض قدم الفعل الإلهي. وهذا فرض محال؛ لأنه قد ثبت في محله أن أفعاله ليست حادثة.

الثاني: بأن لا يلزم قدم الغرض قدم الفعل الإلهي، فهذا لم يتحقق الغرض المطلوب للفعل؛ لأن المفروض قدم الغرض وتحققه دون الفعل، فلو لم يكن الغرض حصيلة الفعل فهذا معناه كون الفعل خالياً عن الغرض، فثبت المطلوب.

- ولو فرضنا أن الغرض أمر حادث فلا يخلو أيضاً من فرضين اثنين:

الأول: حدوث الغرض لا يحتاج إلى الفاعل، وهذا معناه حدوث الحادث دون المحدث، وهو محال؛ لأنه يحول دون إثبات واجب الوجود.

الثاني: حدوث الغرض يحتاج إلى الفاعل، فلا يخلو من حالتين:

الأولى: فاعله غير الله تعالى. وهذا الفرض ممتنع؛ لأنه لا خالق إلا الله تعالى.

الثانية: فاعله الله تعالى. فلا يخلو أيضاً من حالتين:

١- حدوث الغرض نفسه لا غرض له، فهذا ثبت المطلوب؛ لأنه في النهاية يثبت وجود فعل بدون غرض.

٢- حدوث الغرض نفسه له غرض في حد ذاته، فهذا يأتي نفس الكلام السابق. ولكي لا ينتهي إلى التسلسل يجب أن ينتهي إلى ما لا غرض له.

وهناك ملاحظات على هذا الدليل تخطر بالبال:

أولاً: هذا الدليل يبتني على أسس غير متفق عليها عند جميع العلماء، منها:

حدوث جميع أفعال الله، الذي هو عند الحكماء والفلاسفة محلُّ تأمل.

ثانياً: هذا الدليل ينفي قاعدة الغاية لأفعال الله في الجملة، أما أن يكون ناهضاً لتفنيها بنحو الموجبة الكلية فلا، فلا ينفي وجود الغاية لبعض أفعال الله.

ثالثاً: قد تمّ تصوير الغرض في هذه المحاولة كفعلٍ مستقلٍّ يحتاج بدوِّره إلى الغرض، بينما إذا دقّقنا في مفهوم الغرض يظهر أن تحقق الغرض هو نتيجة الفعل، لا أنه كائنٌ مستقلٌّ بنفسه محتاجٌ إلى فاعلٍ^(٥).

٢. برهان محلّ الغرض —

يستعين هذا الدليل أيضاً ببرهان الخُلف، إلا أنه هذه المرة بدأ بمحلّ الغرض بهذا التقرير، وهو أننا لو فرضنا أن أفعال الله ذات أغراض فلا تخلو من حالتين:

١- إما أنها تعود إلى الله تعالى. وهذا الفرق ممتنع؛ لأنه تعالى متبرّه عن كلِّ ضررٍ و انتفاعٍ وغرض.

٢- وإما تعود إلى العباد. وهناك محاولات ثلاثة لإبطال هذا الفرض:

المحاولة الأولى: لو فرضنا أن الغرض يرجع إلى المخلوق فحصول هذا الغرض بالنسبة إلى الله تعالى لا يخلو من ثلاث حالات:

١- أن يكون حصول الغرض أوّلي من عدمه. وهذا محالٌّ لأنه يستلزم استكمال الله، وهو محالٌّ بدوِّره.

٢- أن يكون عدم الحصول أوّلي من الحصول. وهذا محالٌّ أيضاً؛ لما تقدّم في الفرض السابق.

٣- تساوي الحصول وعدمه. وهنا لا معنى للحديث عن الغرض؛ لأنه لا رجحان له أساساً^(٦).

لم يقتنع سيف الدين الأمدى بهذه المحاولة، وقال مستشكلاً: صدور الفعل من الله، حتى في صورة تساوي حصول الغرض وعدمه، ليس بممتنع؛ لأن المفروض رجوع الغرض إلى المخلوق، لا إلى الخالق؛ إذ من الممكن أن يكون الله يرجح فعلاً ما رعايةً لمصلحة العباد، وإن كان الحصول وعدمه متساويين عنده^(٧).

المحاولة الثانية: نفترض أن هناك ثلاثة أشخاص:

١. طفل مسلم توفي قبل البلوغ؛

٢. مسلم بالغ يتوفى؛

٣. كافر بالغ يتوفى؛

بناءً على أصول مذهب العدالة المسلم البالغ أعلى رتبة عند الله من الطفل المسلم غير البالغ، والكافر خالد في النار بكفره، عندئذ لو تكلم الطفل واعترض على الحكم قائلاً: يا إلهي، لماذا منعتني من البلوغ إلى رتبة البالغ؟! فلو كان الجواب: لأنه أطاعني بعد البلوغ فللطفل أن يقول: لماذا أمتني قبل البلوغ؟ ولو كان الجواب: كنت أعلم أنك ستقوم بعصيانك بعد بلوغك فما وقع كان أصلح لك وأنفع حينئذ يعترض الكافر البالغ قائلاً: لماذا لم تُمتني قبل البلوغ وأنت تعلم أنني سأصبح كافراً فيما بعد؟ هنا القائل بالعرض لا يجد جواباً للمسألة.

المحاولة الثالثة: تسعى هذه المحاولة بعد مراجعة الوجدان العرفي إلى إبطال

قاعدة الغاية، عبر الإشارة إلى موارد من الفعل الإلهي نقضت فيها الغاية، بتقرير: إنه لا شك في أن خلود أهل النار فيها، وهو فعل إلهي، لا يفيدهم ولا ينفعهم، وخلود هؤلاء وآخرين في النار لا يهدف إلى شيء على الإطلاق. ولو تأملنا قليلاً يظهر أنه لا فائدة أيضاً للجمادات والعناصر والمعادن وأنواع النباتات؛ لأنها لا تشعر بألمٍ ولذّةٍ، ووجودها وعدمها سواء. زد على ذلك أنه لا فائدة في إماتة الأنبياء، أو إمهال إبليس، وتكليف نوع البشر، خصوصاً إذا لاحظنا حجم الآلام والصعوبات والحرَج المشهود فيه، بل العاقل أساساً عندما يرجع إلى ضميره، ويتأمل في وجوده وعدمه، ويرى هذه الآفات الدنيوية والأخروية، يفضل أن يكون معدوماً، لذلك حُكيَت عن بعض الخلفاء كراهيتهم لهذا الموضوع، ففي ما روي عن عبد الله بن عامر بن ربيعة أنه قال: رأيتُ عمر بن الخطاب أخذ تينةً من الأرض فقال: يا ليتني هذه التينة، ليتني لم أك شيئاً، ليت أمي لم تلدني، ليتني كنتُ نسياً منسياً^(٩).

ويرد على هذا الاستدلال أنه يتضمّن في واقعه ثلاثة أدلّة. وبعد اتفاق المتكلمين

على تنزّه الساحة الإلهية عن كلّ نقصٍ، اتفقوا على عدم إمكان رجوع الغاية إلى

الذات الإلهية (هذا ما عدا الفلاسفة، الذين لهم تفسيرهم الخاص لعودة الغاية إلى الذات الإلهية، وستعرف المزيد من نظريتهم لاحقاً). فإذن أصحاب نظرية الغاية يرجعونها إلى العباد. لذلك نرى الأشاعرة في هذا الدليل يناقشون الآخر على هذا الاحتمال، ويحاولون إبطاله بالطرق الثلاثة المتقدمة. أما الأولى فهي غير ناهضة لأبطال فرض الغاية باعتراف الأشاعرة أنفسهم، ولا يمكن إبطال هذا الفرض عبر التمسك بإشكال استلزامه النقص والحاجة لله؛ حيث المفروض عودتها إلى العباد، وترجيحها في الواقع نوعاً من التفضل واللطف من قِبَل الله تعالى، لا لأنها تستلزم النقص. لذا لا بأس في ترجيح الله لأحد الجانبين حال تساوي فعل شيءٍ أو عدمه، ما دام هناك مصالح تعود إلى العباد^(١١).

وهنا قد يقدم جوابٌ آخر، وهو أن فارق الأولوية هنا لا يكون إلا بمعنى الرجحان في الصفات الفعلية لله تعالى، وما يستلزمه ليس إلا استكمال الفعل، لا الذات، وعليه لا يستحيل الرجحان^(١٢).

ولقد أجاب الفخر الرازي عن هذا الإشكال بقوله: تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له إما أن يكونا متساويين بالنسبة إلى الله تعالى أو لا يستويان. وحينئذٍ يعود التقسيم المذكور^(١٣). ويُجاب عن هذا الإشكال: نعم، تحصيل مصلحة العباد وعدمه متساويان، لكن الصفات الإلهية، كرحمته تعالى ورأفته، تقتضي ترجيح مصلحة العباد، وليس يلزم من هذا نقصٌ لله تعالى، بل هو في الواقع نتيجة لصفاته الحسنَى تبارك وتعالى.

وأما المحاولتان الثانية والثالثة فيبدو أنهما جاءتا نتيجة التصور السطحي والبسيط في موضوع غايات الله وأغراضه؛ حيث إنه:

أولاً: ليس من الصحيح قياس الأغراض الإلهية بالمعايير الشخصية، وفي كثير من الأمثلة المذكورة في المقام دلالة على هذه الخلفية الفردية، وهي محل تأملٍ جداً؛ ففعل بعض أفعال الله يتضمّن مصالح نوعية أو عامّة، وإن كان يخلو عن المصلحة بالنسبة إلى بعض الأشخاص، أو حتّى يتضمّن مفاسد؛ لأن المهم بالنسبة إلى الحكيم ملاحظة معدّل المصالح والمفاسد. ولو كان وجود نوعٍ من المفاسد والشُرور في بعض

الموارد مقدّمةً ضروريةً لتحقيق مصالح أعظم فلا إشكال. إن هذا فعلٌ حكيم.

ثانياً: في هذه الأمثلة تمّ اعتماد العقل العُرْفِيّ فَحَسْبُ، والحال أنه حَسْبُ اعتراف الكثير من علماء المسلمين العقلُ البشري أعجز بكثيرٍ من أن يكون قادراً على إدراك مصالح الكون ومفاسده. إذن من السذاجة أن نصدر الأحكام على خلق الله، ونلقي الكلام على عواهنه بأنه لا مصلحة في الجمادات؛ لأننا لا نلمس فيها مصلحة حَسْبُ الظاهر! ومما يؤكد هذا الكلام تطوُّر العلوم البشرية، التي أثبتت فوائد ومصالح كثيرةً لكائنات هذه الكرة الأرضية، والتي لم تكن لتخطر ببال القدماء إطلاقاً.

ثالثاً: قد يتوهّم في المحاولة الثالثة ترادف المصلحة والمفسدة مع اللذة والألم، والحال أنه محلّ نقاشٍ، حيث المصلحة معناها الخير والصلاح، الذي لا يتفق في بعض الموارد مع مصاديق اللذة والألم عندنا، ولا أقلّ من أنه يختلف معه في النظرة التجزيئية للجمادات، رغم أنه مؤلّمٌ للإنسان في ظروف زمانية ومكانية خاصّة، لكنه لصالح البشر، وكذا الرياضة كمثالٍ عُرْفِيّ قد تتسبّب بالوجع بعض الأحيان، لكنها تصبّ في مصالح الإنسان.

رابعاً: غاية ما يمكن الاستناد إليه في الأمثلة المتقدّمة عدم العلم بالمصلحة، إلا أن الانتقال من عدم العلم إلى العلم بالعدم ليس إلاّ طفرة في الاستدلال.

خامساً: كأنه افترض أن الأغراض الإلهية ليست إلاّ عبارة أخرى عن المصالح البشرية الواجب رعايتها! بيّد أنه لا دليل على هذا الاختصاص، بل يجب ملاحظة مجموع الكائنات، وليس البشر هو الوحيد الذي خلقه الله، فهناك الجنّ والملائكة، هي الأخرى مخلوقاتٌ لله تعالى، ومنّ الذي يمنع الله أن يفعل بعض أفعاله لأجل باقي الكائنات المخلوقة. وهذا ما تشهد عليه النصوص الشرعية، ومنها: ما رواه الصدوق بسنده أنه قال: إن وفد الجنّ جاؤوا إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله، متّعنا، فأعطاهم الرّوث والعظم، فلذلك لا ينبغي أن يستجى بهما^(١٣). وكما نرى في هذا دلالة واضحة على تشريع حكمٍ من أحكام الله، وهو فعلٌ من أفعاله تعالى؛ لرعاية مصالح الجنّ، وإنّ تسبّب للإنسان بالصعوبة^(١٤).

سادساً: زد عليه: إن الذي فرض في هذه الاستدلالات مسبقاً اختصاص الغايات

برعاية مصالح الخلق، وهذا ما لم يقم عليه دليل وبرهان، وتعليل أفعال الله بالغايات ليس بمعنى مصالح المخلوقات، بل كما قال الفلاسفة، ولو كاحتمال في المسألة: إن الغاية والغرض لأفعال الله هو الذات الإلهية، وبعبارة أخرى: طالما لم يتم نفي جميع الاحتمالات المختلفة فهذا البرهان ليس تاماً.

سابعاً: غاية ما ينفيه هذا النحو من الاستدلال^(٥) هو وجود الغرض لبعض أفعال الله، وليس جميع أفعاله تعالى.

٣. نفي الغاية عبر نفي العبث —

يسعى الفخر الرازي في هذا الدليل إلى نفي الغاية عبر التمسك بمفهوم الحكمة ونفي العبث عن أفعال الله، والذي يعتبر من الكلمات المفتاحية لأصحاب نظرية الغاية، بتقرير:

إن مرجع جميع الأغراض إلى شيئين:

١. اللذة والسعادة.

٢. دفع الهموم والآلام.

والله سبحانه وتعالى قادرٌ على الأمرين، دون توسُّط شيءٍ، والقادر على فعل شيءٍ دون واسطةٍ إذا قام به عبر الوسائط يكون فعله عبثياً، طالما لا يكون فعله بها حسب الفرض أسهل. وهذا مستحيلٌ بالنسبة إلى الله، فبالتالي لا يمكن اعتبار أفعاله وأحكامه معللةً بالغاية.

ويلاحظ على هذا الاستدلال بما يخطر في البال:

أولاً: هذا التصور القائل بعودة جميع المصالح إلى اكتساب الذات، ودفع الآلام والهموم، لا يبدو كونه صحيحاً؛ حيث لا يتخذ عقلاء البشر قراراتهم على هذا الأساس، فضلاً عن الذات الإلهية المقدسة. إن منطق المصلحة والخير يُعدّ معياراً رئيساً لاتخاذ القرارات في المسائل التي لا يمكن فهمها من منظور اللذة والألم.

ثانياً: إن قدرة الله المطلقة أمرٌ لا يمكن إنكاره، إلا أن التحول من القدرة المطلقة إلى القول بأي احتمال خاطئ أمر غير مقبول. القدرة الإلهية لا تتعلق بالمحال

الذاتي على الإطلاق. لنفرض أن تحقق بعض الأمور دون وسائط غير ممكن فهذا لا يسوغ دخول تحقق الأمر في دائرة قدرة الله. هذا الاستدلال أهمل احتمالية عدم إمكان تحقق بعض الأمور بدون وسائط.

ثالثاً: هذا الدليل يصور المسألة وكأن الترجيح الممكن الوحيد للأمور ذات الوسائط أسهليتها! والحال أنه كلام غير دقيق؛ لأنه من الممكن ترجيح أمر أصعب بالواسطة، لكنه ينتج خيراً وصلاً أكثر. وعندما ندرس المسألة من منظور السلام الشامل يتضح أن الحكيم يبحث عن تحقيق أفضل الحالات الممكنة، وقد يمتنع تحققها دون واسطة.

٤. توحيد الخالقية —

يحاول الفخر الرازي في هذا الدليل نفي القاعدة، عبر التمسك بتوحيد الخالقية، بتقرير: إنه قد ثبت في محله عدم وجود خالق غير الله تعالى، فبالتالي الخير والشر والكفر والإيمان كلها تتحقق بإيجاد الله، إذن لا معنى للقول بأن أفعال الله تتبع مصالح وأغراض، كيف وهو الخالق للخير والشر والكفر والإيمان؟!

وهذه ملاحظات على هذا الدليل:

أولاً: لقد تمّ تصوير المسألة في هذا الدليل وكأنه يمتنع وجود خالق في طول الله تبارك وتعالى، والحال أن توحيد الخالقية لا يستلزم نفي خالق آخر في طول الله، ولا ينافي التوحيد أن يأذن الله ويفوض الخلق إلى أحد المخلوقين.

ثانياً: جوهر هذا الدليل هو حصر المصالح في دائرة المصالح البشرية، والحال أنه - كما تقدّم - لا دليل على هذا الحصر.

ثالثاً: لو قلنا بأن المصلحة بمعنى الخير والصلاح فلعلى خير البشر وصلاحه يكمنان في وجود الشر والكفر في هذا العالم، حتى ينال البشر أعلى المراتب باختيارهم، أو لمصالح أخرى يعجز العقل البشري عن معرفتها.

تحليل نظرية الأشاعرة —

المشهور - كما تقدّم - أن الأشاعرة يقولون باستحالة فرض الغاية لأفعال الله^(١٦)،

بل يصنّف بعضهم الأشاعرةَ كمخالفٍ لفرض الغاية بالنسبة إلى الكائنات جميعاً^(١٧). وهناك رأيٌ آخر يمكن الذهاب إليه، وهو أن الذي يهّم الأشاعرة بالدرجة الأولى هو إثبات عدم إلزام الله بشيءٍ، لا إثبات استحالة تعليل الأفعال الإلهية بالغاية. ويمكن مشاهدة هذا الهاجس في كلماتهم بوضوح، وبذلك يمكن تقديم نظريةٍ أخرى للجمع بين مختلف الأقوال في هذا المجال. يقول سيف الدين الأمدي (٦٢٣هـ)، وهو أحد متكلمي الأشاعرة: المسألة الثالثة في أنه لا يجب رعاية الغرض، والمقصود في أفعال الله تعالى، وأنه لا يجب عليه شيءٌ أصلاً. مذهب أهل الحق: إن رعاية الحكمة والغرض في أفعال الله تعالى غير واجبٍ، وإنه لا يجب عليه فعلٌ شيءٍ، ولا تركه، ووافقهم على ذلك طوائف الإلهيين، وجهابذة الحكماء المتقدمين^(١٨). فالحديث عن عدم وجوب رعاية الغرض والحكمة على الله يتكرّر في مقاطع كلامه، وهذه التعابير تعزّز هذا الاحتمال في الذهن، وهو أن الهدف الرئيس لهم في موضوع الغاية هو الاعتراف بسلطةٍ مطلقة لله تعالى، وتنزيهه عن المحدودية كلّها. ولا ينكر الأشاعرة أيضاً حكمة الله تعالى، لكنهم يقدمون تفسيراً مختلفاً عنها يدلّ على إتقان الصنع والخلق على أساس علمه تعالى. يقول الأمدي: إننا لا ننكر كون الله تعالى حكيماً في فعله، ولكن ذلك يتحقّق في ما يتقنه في صنعه؛ وتحقّقه على وفق علمه به، وإرادته، ولا يتوقّف ذلك على أن يكون له في فعله غرضٌ وغاية، والعبث إنما يلزم في فعله بانتفاء الغرض فيه لو كان فعله ممّا يطلب فيه الغرض، وهو محلّ النزاع^(١٩). وبناءً على ما قال: إن إشكال العبث يأتي في حال إمكان الغرض في فعلٍ ما، لكن عندما ينتفي إمكان الغرض في أفعال الله، ولا يتصوّر، فعدم الغرض في أفعاله تعالى لا يكون بمعنى العبث.

نظريّة المعتزلة ومتكلمي الإمامية —

ينظر عادةً إلى نظرية الإمامية على أنها نفس نظرية المعتزلة^(٢٠). وبما أنهما يتفقان في مبدأي إنكار نظرية الأشاعرة والقبول بمبدأ تعليل الأفعال الإلهية بالغاية نتناول كلماتهما وأدلّتهما وندرسها معاً، وإن كان هناك فروقٌ دقيقة في

كلمات بعض الإمامية في ما يتعلّق بالموضوع تستحقّ النظر، ويجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، وسندرسها في خاتمة المطاف. لقد تمّ تقديم أدلة مختلفة لإثبات الغاية لأفعال الله، ويمكن تقسيمها إلى طائفتين إجمالاً:

الأولى: ناظرة إلى إثبات بطلان قول الأشاعرة، وتسعى إلى إبطالها، عبر الإشارة إلى مواضع الخلل وتداعياتها.

الثانية: تتعرّض لموضوع تحليل الأفعال الإلهية بالغاية بشكل مباشر، وتثبتته. وفي ما يأتي نبدأ بدراسة الطائفة الأولى من الأدلة، أي ما يتكفل بإبطال نظرية الأشاعرة، ومن ثمّ تتعرض للطائفة الثانية التي تتناول موضوع إثبات الغاية مباشرة.

١. مناقشة رأي الأشاعرة —

لقد تمّ تقديم أدلة عديدة في كتب الكلام الإمامي لإبطال رأي الأشاعرة. وفي ما يلي سنتعرّف إلى المزيد من هذه الاستدلالات. أما قبل تناول الأدلة هناك نقطة هامة من الضروري الالتفات إليها، وهي أن إثبات بطلان نظرية الأشاعرة لا يعني بالضرورة إثبات نظرية المعتزلة في الموضوع، والانتقال إليه بحاجة إلى دليل مستقلّ، سنتابعه في المرحلة الثانية. بالطبع إبطال نظرية الأشاعرة يسقط خطأ القول بنفي الغرض، لكنّ ماذا سيكون البديل؟ لا يمكن الاستفادة منه لإثباته. وعلى سبيل المثال: لا يمكن تحديد مرجع هذه الغاية هل هو مصالح العباد أم الذات الإلهية؟ هذا ما لا يظهر من هذه الأدلة.

أ. استلزام العبث واللعب —

لقد ذكر العلامة الحلّي لوازم فاسدة لرأي الأشاعرة، ومن جملتها: استلزامه للعبث واللعب في أفعال الله. ويقرّها كما يلي: منها: أن يكون الله تعالى لاعباً عابثاً في فعله، فإن العابث هو الذي يفعل لا لغرضٍ وحكمة، بل مجّاناً، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ﴾، ﴿رَبُّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾،

والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطلٌ ولعب، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٢١).

هذا الاستدلال يتكوّن من مقدمتين أساسيتين:

الأولى: ما لا يفعل لغرض باطلٌ ولعبٌ.

الثانية: إن الله تعالى متنزّه عن اللعب والباطل.

إذن الله سبحانه متنزّه عن خلوّ أفعاله من الغرض، فالنتيجة أن أفعاله ذات

غرضٍ.

وبالإضافة إلى صريح العقل يصرّح القرآن الكريم أيضاً بتنزّهه تعالى عن اللعب والباطل، لذا لا شك في صحّة المقدّمة الثانية. وإنما الكلام في صحّة المقدّمة الأولى. في نظر الإمامية والمعتزلة تحقّق فعلٍ ما دون الغاية معناه العبث. هذا، والأشاعرة، رغم اعترافهم بحكمة الله، يقولون: إن استلزام نفي الغرض للعبث لا يكون إلّا حال استحقاق الفعل للغاية، لكنّ أفعال الله أساساً لا يمكن تصوّر استحقاق الغاية فيها. يقول سيف الدين الأمدي: منها: أن يكون الله تعالى لاعباً عابثاً في فعله، فإن العابث هو الذي يفعل لا لغرضٍ وحكمة، بل مجّاناً، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ﴾، ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾، والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطلٌ ولعب، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٢٢).

ب. استلزام نفي بعض الصفات —

هذا الدليل يغلب عليه طابع النصّ أكثر من العقل، بتقرير: إن لازم نظرية الأشاعرة هو عدم اتّصاف الله سبحانه وتعالى بصفات، كالمحسن والمنعم والراضي والكريم والجواد، والحال أن الله تعالى متّصف بهذه الصفات اتصافاً حقيقياً، كما هو تصريح نصوص الكتاب العزيز، والأخبار النبوية المتواترة، وإجماع جميع المسلمين. ويبين العلامة الحلّي وجه هذه الملازمة قائلاً: لا يصحّ وصف المحسن بالإحسان إلّا عندما ينفع المحسن المنتفع، لكثته عندما يقوم بفعلٍ ما دون غرضٍ فلا يكون إذن محسناً، لذلك من يطعم حيواناً ليسمن؛ لكي يذبحه فيما بعد لا يُعدّ محسناً في حقّه، كما لا يعتبر منعماً عليه، ورحيماً، حيث الشفقة والرحمة لا تتحقّقان إلّا إذا كان

وراءهما قصدُ الإحسان إلى الغير، وتكون المصلحة لأجله.

ج. استلزام العبث في خلق منافع الأشياء —

من لوازم قول الأشاعرة أن منافع الأشياء تصبح غير مطلوبة وغير مقصودة لله تعالى، وأنها لا تنشأ إلا عن عبث. مثلاً: خلق العين لا يهدف إلى الرؤية، وخلق الأذن لا يهدف إلى السماع، وخلق اللسان لا يهدف إلى التكلم، وهكذا خلق الرجل لا يهدف إلى المشي، وبعبارة أخرى: يمكن القول بأنه عندئذٍ تنتقض كثيرٌ من سنن الكون وقوانينه، ويصبح الطب لغواً، حيث لم تخلق الأدوية للعلاج! كما لا يعول على النجوم وسائر العلوم! هذا كله نتيجة احتمال العبث في فعل الله تعالى، وهو منزّه عن ذلك كله.

د. استلزام إبطال النبوات —

أما الطامة الكبرى في نتائج قولهم فهي إبطال نبوة الأنبياء، وعدم الجزم بصدقهم، بل ينتهي إلى الجزم بكذبهم؛ حيث إنها تثبت بمقدمتين:
الأولى: إن الله تعالى إنما يجري المعاجز على يد المدعي للنبوة؛ ليصدق الناس.
الثانية: مَنْ صدّقه الله تعالى صادقٌ.

وبإنكار إحدى المقدمتين ينسدّ الطريق أمام إثبات النبوة! وإذا لم يُجرِ الله تعالى المعجزة لفرض التصديق إذن بإمكان أيّ إنسان أن يدعي النبوة. وهذا نوعٌ من الإغراء بالجهل؛ لأنه يحقّ لكلّ مَنْ رأى خارقاً للعادة يتكرّر على يدي شخص الرسول أن يصدّقه؛ إذ العقل يصدّق الرسول بعد رؤية المعجزة، فحينئذٍ لو لم يكن إرسال الله لرسوله بمعنى تصديقه فهذا معناه إغراء العباد بالجهل، وهو بعيدٌ عن ساحته المقدّسة، وسيكون مَنْ يدعي النبوة كاذباً لأنه يدعي أن الله أرسله.
 والمقدّمة الثانية أيضاً باطلةٌ عند الأشاعرة أنفسهم؛ لأنهم يعتبرون الله خالق الضلالة والشرّ والشرك و المعاصي وأنواع الفساد الصادرة عن البشر، فإذا كان الحال هكذا فلا يكون تصديق الكاذب قبيحاً^(٣٣).

هـ. استلزام تسويغ تعذيب المطيع وإثابة العاصي —

ومن جملة لوازم نفي الغرض لأفعاله تعالى تسويغ تعذيب أكثر الناس طاعةً لأوامر الله وانتهاءً بنواهيه سبحانه وتعالى بألوان العذاب، أي أنبياء الله! وكذا جواز إثابة أكثر الخلق ذنوباً، أي إبليس وفرعون، بأعلى مراتب الثواب! فإذا كان الله لا يقوم بالأفعال لغايةٍ وغرضٍ فمعناه اختلال نظام الثواب والعقاب، ولا يبقى فرقٌ بين النبي وإبليس؛ حيث إن الإثابة والتعذيب غير معلّين بغرض الطاعة والعصيان. ترى كيف يمكن القبول بتوجيه هذه التُّهم الملققة إلى الله تعالى؟ إذا كان البشر في حياتهم الاعتيادية لا يرضون بتبادل هكذا تُهم بينهم، بل قد يقابلونها بالضرب والسُّتْم، فكيف يمكن القبول بنسبتها إلى الله تعالى؟^(٢٤).

٢. الأدلة المثبتة لنظرية الغاية —

من الأدلة التي يتم الاستناد إليها بكثرةٍ في كلمات أصحاب هذه النظرية هي الآيات القرآنية التي تنفي كل أنواع العبث والباطل عن الله تعالى^(٢٥).

أ. الآيات القرآنية —

هناك طائفتان من النصوص القرآنية التي تذكر أغراضاً للفعل الإلهي:

الأولى: تصرّح بنفي العبث والباطل عن الله تعالى، ومنها:

١. ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥)؛
﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ﴾ (الدخان: ٣٨).
٢. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ﴾ (الأنبياء: ١٦).
٣. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (ص: ٢٧).

الثانية: تزيح الستار عن غاية بعض أفعال الله، ومنها:

١. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦).
٢. ﴿...فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

حَرَجَ فِي أَرْوَاجِ أَدْعِيائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿ (الأحزاب: ٣٧).
 ٣. ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ
 وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (يونس: ٥).
 ٤. ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً
 لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾
 (الإسراء: ١٢).

٥. ﴿فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ
 اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٦٠).

٦. ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ
 ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (المائدة: ٧٨).

٧. ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ
 الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ
 مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ
 لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٤٣).

قال العلامة الحلبي: الآيات الدالة على الغاية لأفعال الله لا تُعدّ ولا تحصي.

ويقول الشيخ السبحاني، بعد ذكر عددٍ من هذه الآيات: «وأهل الحديث
 وبعدهم الأشاعرة، الذين اشتهروا بالتعبّد بظواهر النصوص تعبّدًا حرفيًا، غير
 مفوّضين معانيها إلى الله سبحانه، ولا مؤوّلينها، لا مناص لهم إلا تناسي الآيات الماضية
 أو تأويلها، وهم يفرّون منه، وينسبونّه إلى مخالفهم»^(٣٦).

إذن بناءً على ما ذكر من الآيات القرآنية يمكن القول بتصريح القرآن الكريم
 بهذا الموضوع. ولو اعتبرنا معنى صفة الحكيم أنه من تعلّل أفعاله بالغاية فالآيات
 العديدة التي تؤكد على هذه الصفة تدرج في هذا السياق بأجمعها.

ب. الحكمة الإلهية —

يبدو أن الحكمة الإلهية هي أهمّ دليل لإثبات نظرية الغاية عند المعتزلة.

واهتمامهم بنفي العبث وإثبات الحكمة لله تعالى ظاهراً بوضوح في كلماتهم. وعلى سبيل المثال: يقول الشهرستاني عن موقف المعتزلة: «قالت المعتزلة: قد قام الدليل على أن الرب تعالى حكيمٌ، والحكيم مَنْ تكون أفعاله على إحكامٍ وإتقانٍ، فلا يفعل فعلاً جزافاً، فإن وقع خيراً فخير، وإن وقع شراً فشرٌّ، بل لا بُدَّ أن ينحو غرضاً، ويقصد صلاحاً، ويريد خيراً. ثم إن النفع ينقسم إلى ما يرجع إلى الفاعل إن كان محتاجاً إليه؛ أو إلى غيره، وإن كان الفاعل غنياً غير محتاجٍ، كإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى، مستحسنٌ في العقل، وربما لا يكون المنقذ مكتسباً نفعاً ومتوقفاً حمداً أو أجراً، وعن ذلك ورد في بعض الكتب: «ما خلقتُ الخلق لأربح عليهم، بل خلقتهم ليربحوا علي»^(٢٧). إذن الحكمة الإلهية هي الحجر الأساس لهذه الوجهة، والحكمة الإلهية كما تذهب إليها المعتزلة تقتضي تعليل جميع أفعال الله بالأغراض، إلا أن الأشاعرة في المقابل يعتبرون الحكمة إتقاناً للصنع، ويعتقدون أن الحكمة ليست إلا تحقق الأفعال الإلهية على أساس علمه تعالى.

نظرية الحكماء، وأدلتها —

لقد جعل بعض المتكلمين، كالشريف الجرجاني، الحكماء في هذه المسألة بجانب الأشاعرة، حيث قال: «أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض. إليه ذهبَت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيءٍ من الأغراض والعلل الغائية. ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين. وخالفهم فيه المعتزلة، وذهبوا إلى وجوب تعليلها. وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك، لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد؛ تفضلاً وإحساناً»^(٢٨). ويقرّر الشهرستاني دليل الحكماء بقوله: «قد قالت الفلاسفة: واجب الوجود لا يجوز أن يفعل فعلاً لعلّة، لا ليحمد ويتزيّن بالحمد والشكر، ولا لينتفع أو يدفع الضرر، ولا لأمرٍ داعٍ يدعوه ويحمّله على الفعل، والعالي لا يريد أمراً لأجل السافل، بل الأفعال صدرت عن المبادئ الأول، وهي استندت إلى العقل الفعّال، وإنما أبدع العقل بلوازمه، وأبدع بتوسطه سائر الأشياء على وجه اللزوم عنه ضرورة؛ إذ ليس يتصور وجود واجب الوجود إلا كذلك»^(٢٩).

لكن في هذه النسبة، لا أقل بالنسبة إلى جميع الفلاسفة، نظرًا. وكما قال بعض العلماء: الخلط بين قول الأشاعرة والحكماء خطأ واضح^(٣٠). وهذا هو الملام صدر الشيرازي، من أعلام الفلسفة الإسلامية، يصرح بأن قوماً من المعطلة جعلوا فعل الله تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة، مع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات^(٣١).

وفي كلام آخر له يقول، ردًا على اتهام الفلاسفة بنفي الغاية: «فإنهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً، بل إنما نفوا في فعله المطلق، وفي فعله الأول، غرضاً زائداً على ذاته تعالى، وأما ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيّدة فأثبتوا لكل منها غايةً مخصوصة، كيف وكتبهم مشحونةً بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الأمزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها»^(٣٢).

والامام الخميني^{عليه السلام}، رغم رده على القول المشهور لتكلمي المعتزلة وبعض الإمامية، لا يترك لاحقاً الرد على الأشاعرة في ما يرتبط ببحث الإرادة والطلب، وافتتح حديثه بالقول: «وأما الأوامر والنواهي الإلهية مما أوحى الله إلى أنبيائه فهي ليست كالأوامر الصادرة منا في كيفية الصدور، ولا في المعلية بالأغراض والدواعي؛ لأن الغايات والأغراض والدواعي كلها مؤثرات في الفاعل، ويصير هو تحت تأثيرها، وهو غير معقول في المبادئ العالية الروحانية، فضلاً عن مبدأ المبادئ جلت عظمته؛ لاستلزامه للقوة التي حاملها الهيولى، وتركب الذات من الهيولى والصورة والقوة والفعل والنقص والكمال، وهو عين الإمكان والافتقار، تعالى عنه، فما هو المعروف بينهم أنه تعالى يفعل للنفع العائد إلى العباد»^(٣٣).

إن مسألة تعليل أفعال الله بالغايات، وعودتها إلى العباد والخلق، واضحة جداً في خطابات المعتزلة وبعض الإمامية. وعلى سبيل المثال: يصرح العلامة الحلي بنسبة هذا القول إلى الإمامية، حيث قال: «قالت الإمامية: إن الله تعالى إنما يفعل لغرضٍ وحكمةٍ وفائدةٍ ومصالحٍ ترجع إلى المكلفين، ونفع يصل إليهم»^(٣٤).

ولقد عارض الإمام الخميني^{عليه السلام} هذا القول بصراحة، وقال بفساده. لكنّه رغم

ذلك لا يقول بخلو الأفعال الإلهية عن الغايات، وأضاف موضحاً هذه النقطة بأنها لا تستلزم العَبَثَ وعدم الغاية في أفعال الله: «ولا يلزم مما ذكرنا أن يكون فعله لا لغرضٍ وغاية، فيكون عبثاً؛ لأنَّ الغاية في فعله وهو النظام الأتمّ التابع للنظام الربّاني هو ذاته تعالى، والفاعل والغاية فيه تعالى واحداً لا يمكن اختلافهما، لا بمعنى كونه تعالى تحت تأثير ذاته في فعله، فإنّه أيضاً مستحيل؛ لوجوه، بل بمعنى أنّ حبّ ذاته مستلزمٌ لحبّ آثاره استجراراً وتبعاً، لا استقلالاً واستبداداً، فعلمه بذاته علمٌ بما عداه في مرتبة ذاته، وعلةٌ لعلمه بما عداه في مرآة التفصيل، وحبُّه بذاته كذلك، وإرادته المتعلقة بالأشياء على وجهٍ منزهٍ عن وصمة التغيُّر والتصرُّم؛ لأجل محبوبية ذاته، وكونها مرضية، لا محبوبية الأشياء وكونها مرضيةً استقلالاً»^(٣٥).

فبالتالي الغاية في الفعل الإلهي، وهو النظام الأحسن نفسه، ليس إلاّ الذات الإلهية، لا بمعنى أنه يتصرف متأثراً بذاته؛ لأنه محالٌ، بل بمعنى استلزام حبّ الذات لحبّ الآثار تبعاً، وعلمه بذاته علمه بما سواه في مرتبة الذات، وعلمه بما عداه في مرآة التفصيل، وحبّ الله بذاته أيضاً كذلك^(٣٦). ثمّ يشير إلى الحديث القدسيّ الذي يقول: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرفَ فخلقتُ الخلقَ لكي أُعرفَ»^(٣٧).

كما استند إليه من سبق الإمام الخميني من الحكماء، كالفيض الكاشاني^(٣٨).

قال العلامة الزنوري: ويظهر من هذه البيانات والبيانات والتلميحات والإشراقات عند أرباب البصيرة والفتنة بطلان مذهب أرباب الاعتزال، الذي يعتقد تعليل أفعال واجب الوجود بالأغراض الزائدة على ذاته المقدّسة من جميع الجهات، ويقولون: إن الغرض في فعله المطلق هو إيصال الخير والمنفعة إلى العباد، لا الذات؛ لكي لا يستلزم الاستكمال^(٣٩). وبما قاله الزنوري يمكن معرفة قول الحكماء بوضوح، حيث يقول: التحقّق من أن جميع الأشياء مرادٌ لواجب الوجود بالذات، وهذا المراد خالٍ عن الغرض؛ لأن غرضه ورضاه تعلقاً بصدور هذه الأشياء، وهذه الأشياء بدورها تقتضي ذاتها المعشوقة؛ إذ إن صدورها لأجل ذاته، فالغاية إذن ذاته تعالى^(٤٠). لكنّ الفيّاض اللاهيجي يعتقد أن الفلاسفة يقولون نفس ما قاله متكلمو الامامية،

وإنْ اختلفتْ تعابيرهم؛ ومن جهةٍ أخرى يختلف قولهم عن قول الأشاعرة اختلافاً بيّناً، وإنْ تشابها حَسَبَ التعابير، ويقول في مقارنةٍ بين رأي الفلاسفة والأشاعرة ومتكلمي الإمامية: «فإن قلت: أليس أفعال الله تعالى عند الإمامية معللة بالأغراض؟ قلت: نعم، لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية، فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى، فيعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الأفعال، ممّا يجده العقل، ويحكم به، ويصير به الفعل حسناً أو قبيحاً، فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى، وإن لم يطلق عند الحكماء لفظ الغرض عليها، بل يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين، بخلاف الأشاعرة، فإنهم يوافقون الحكماء في هذه المسألة بحسب اللفظ فقط»^(٤١).

وعليه، رغم قبول الإمامية بتعليل أفعال الله بالغاية، لكنهم يعنون به هنا الحكم والمصالح التي تتضمنها الأفعال الإلهية، والتي تنتج صفات الحُسْن والقُبْح للأفعال. الفلاسفة والحكماء يوافقون على هذا التفسير من الغرض، والذي هو الفائدة في واقعه.

ومتكلمو الإمامية عندما يستخدمون كلمة الغرض يريدون بها الفائدة، لا ذلك الغرض الذي يكون علةً لفاعلية الله سبحانه. والأشاعرة وإنْ أشبه قولهم حَسَبَ الظاهر قول الحكماء؛ حيث ينكر كلاهما الغرض في أفعال الله تعالى، لكنهم يخالفون الفلاسفة في المعنى. يقول السيد جمال الدين الأشثياني، موضحاً ذلك: «إن الغرض الذي نفاه الأشاعرة، وهو المصالح والحكم في فعله تعالى، أثبتته الحكماء، لذا يلزم الأشاعرة باستخدام اللغو والجزاف في فعله تعالى، والمعنى المنفي عند الحكيم والأشعري، أي المعنى المشترك بين المعنيين، إنما هو بمجرد اللفظ فقط»^(٤٢). ويؤكد الشيخ السبحاني على هذه النقطة بقوله: إن الأشعري خلط بين الغرض الراجع إلى الفاعل والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال موجودٌ في الأول، دون الثاني، والقائل بكون أفعاله معللةً بالأغراض والغايات والدواعي والمصالح إنما يعني بها الثاني، دون الأول^(٤٣).

وهناك استدلالاتٌ للفلاسفة في مسألة سلب الغاية عن الله تعالى، ومنها:

١. استلزام الغاية للاستكمال والنقص —

الفاعل عندما يقوم بشيءٍ لأجل الغاية معناه أنه ناقصٌ؛ لأنه يطلب بذلك وجود تلك الغاية. إذن وجود الغاية له أحسن وأنسب، وإلا لم يكن غايةً له إطلاقاً. إذن الفاعل بالغاية مستكملٌ لذاته، مستفيد في واقع الأمر، وهو محالٌ في حقه تعالى^(٤٤).

٢. نقص الفاعلية —

إن تصور الغاية لفاعلٍ ما يساوي نقصانه في الفاعلية؛ لأن تصور الغاية له معناه اكتمال فاعليته بماهية الغرض، فلذا اشتهر القول بأن الغاية علةٌ بماهيتها لعلية العلة الفاعلية، معلولةٌ في وجودها للمفعول^(٤٥). فالعلة الغائية هي إحدى العلل الأربعة في الفلسفة، والمقصود أن ماهية العلة الغائية، والتي هي نفس الوجود الذهني لها، علةٌ لعلية الفاعل، إلا أن تحقق المعلول الخارجي معلولٌ للعلة^(٤٦).

لكن من الواضح أن الفلاسفة يعارضون القول بالغرض بمعنى العلة الغائية - وبه يظهر ما في كلام الفاضل المقداد، الذي يرى مسألة العلة الغائية في الفلسفة تأبيداً لموضوع تعليل أفعال الله بالغاية، حيث يقول: «وذلك لسلب الغرض عن أفعاله تعالى باطلٌ باتفاق الفقهاء والحكماء... وأما الحكماء فإنهم قالوا: كلُّ حادثٍ لا بُدَّ له من علل أربع: الفاعل، والمادة، والصورة، والغاية. والغاية هي الغرض»^(٤٧).، لكنهم لا يعارضون تفسير الغرض بالحكمة والمصالح، فعلى ما قاله أبو الحسن العامري من قدماء الفلاسفة المسلمين يأتي في هذا السياق، حيث قال: «إنا قد أيقننا أن الوضع الحكمي أبداً يكون نبعاً للكمال، أعني به أن الحكيم لا يفعل شيئاً باطلاً، بل يكون إيجاداً أبداً لأجل غرض حكمي، خاصي به، قد أعدّه له، وأوجده لأجله»^(٤٨).

وكما يبدو من كلام الإمام الخميني، وغيره من الفلاسفة، فإنهم لا يرون في إرجاع الأغراض الإلهية إلى الخلق حلاً للمشكلة، وتظل مشكلة التقيص لله سبحانه قائمةً، واعتراض عليه بأن غرض الفاعل حتى لو كان إرجاع الفائدة إلى الغير يستلزم الحاجة والإمكان في ذاته تعالى، حيث الغرض غير حاصلٍ عنده قبل الإيجاد، ويتم الغرض عنده بالإيجاد^(٤٩).

نظرية الماتريدية وبعض متكلمي الإمامية (التفضل على العباد) —

وقد سلك بعض المتكلمين طريقةً وسطى، واعتبر تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض العائدة إلى العباد نوعاً من التفضل والامتنان من قِبَل الله سبحانه عليهم. وينسب الشيخ السبحاني هذه النظرية إلى الماتريدية، وصاحب المقاصد^(٥٠). وقبله هناك مَنْ نسب هذا القول إلى الفقهاء، فمثلاً: يقول الشريف الجرجاني: «أفعال الله تعالى ليست معللةً بالأغراض، إليه ذهبَت الأشاعرة...، وخالفهم فيه المعتزلة، وذهبوا إلى وجوب تعليلها، وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك، لكن أفعاله تابعةٌ لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً»^(٥١).

كما مرَّ معنا في تحليل نظرية الأشاعرة، هناك فرقٌ بين القول بتعليل الأفعال بالغاية وبين حصرها في دائرة مصالح العباد، ولا ملازمة بينهما على الإطلاق. فهنا إذا كان أصل مسألة تعليل الأفعال بالغاية عند أصحاب هذا القول نوعاً من التفضل يمكن اعتباره قولاً مستقلاً في عرض الأقوال السابقة، لكن لو كان التفضل والإحسان ناظرين إلى مصالح العباد، بمعنى كون تعلق غرض الله بمصالح العباد عن تفضل وإحسان، عندئذ لا يمكن اعتباره قولاً مستقلاً في هذا المجال؛ لأنه من الممكن أن يكون أصحاب النظرية قائلين بلزوم أصل للغاية لأفعال الله، إلا أنهم يعتبرون تحديد الغاية في مصالح العباد تفضلاً.

ويعتقد بعض المحققين المعاصرين^(٥٢) أن قدماء الإمامية، خلافاً للمعتزلة، لم يكونوا يقبلون القول بوجوب الغاية، بل كانوا يقولون بنظرية التفضل. فبغض النظر عن التلميحات الموجودة في كلماتهم هنا وهناك، يبقى عدم قبولهم لقاعدة اللطف والأصلح خير شاهدٍ على هذا المطلب. إن من أهم الآثار التي تركتها مسألة تعليل الأفعال بالغاية هو القبول بقاعدة اللطف والأصلح، والتي اقترحتها المعتزلة لأول مرة، ومن ثم مال إليها متكلمو الإمامية، ودمجوها في القواعد الكلامية عندهم.

النتيجة —

وبما تقدّم من مراجعة أقوال المدارس الكلامية والفلسفية المختلفة ونصوصها

حول موضوع تعليل أفعال الله بالغايات نخرج بالنتيجة التالية: إن منطلق الجميع للتظير ومصّب اهتماماتهم الدينية هو تنزيه ساحة الله تعالى، ولكنّ اختلفت زوايا البحث ونظرتهم تجاه المسألة، وبالتالي اختلفت الحلول التي قدّموها للخروج من مشكلة تقيص ساحة الله. فجماعة الأشاعرة اهتمّوا باختيار الله المطلق، وعدم إلزام الله بشيء، وأنكروا جميع أنواع الغرض عن ساحة الله. ونظراً إلى حكمته تعالى ذهبت جماعة أخرى إلى أن نفي الأغراض يناهز ساحته المقدّسة، ويعلّلون أفعال الله بالغايات والأغراض. وسلك آخرون طريقةً وسطى بينهم، وتمسّكوا بتفضّل الله وامتنانه على العباد. ويبدو بعد التأمل في أطراف القضية أنه بإمكاننا أن نقرب هذه الاتجاهات من بعضها البعض.

فالأشاعرة لا يعارضون حكمة الله بالتأكيد، بل يصرّحون بهذا الأمر، إلا أنهم حيث يعتبرون الغرض من مصاديق المحدودية لله يرفضون هذا القول، وكأنهم لم يلتفتوا إلى أن الغرض يمكن تصويره بمعنيين: الفلسفي (وهو العلة الغائية المؤدية إلى النقص في ساحة الله)؛ وغير الفلسفي (بمعنى الفائدة والمصالح في أفعال الله). ولذلك نرى بعض متكلمي الامامية يصرّحون بأن مرادهم من الغرض ليس الغرض الفلسفي، وحتى الفلاسفة المنكرين لتعلق الغرض بمصالح العباد يتحفّظون على التصوير الفلسفي للغرض، ويعتقدون أن الذات الإلهية هي الغرض الوحيد، وليست مشكلتهم مع مصالح وفوائد تترتب على أفعال الله تعالى.

الهوامش

- (١) من جملة الموضوعات المتأثرة بهذه المسألة هي قاعدة تعليل الأحكام أو تبعية الأحكام للمصالح والمقاصد. ولمزيد من المعرفة راجع كتاب (فقه المصلحة)، للشيخ حيدر حبّ الله.
- (٢) نهج الصدق: ٨٢.
- (٣) ففي كشف المراد، للعلامة الحلي: ٣٠٦: وذهبت الأشاعرة إلى أن أفعال الله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. وفي النافع يوم الحشر، للفاضل المقداد: ٢٩: ذهبت الأشاعرة إلى أنه تعالى لا يفعل لغرض.
- (٤) ففي اللمعات الإلهية، لعبد الله الزنوزي: ٣٩٨: إنهم نفوا وجود الأغراض مطلقاً عن الكائنات على وجه الإطلاق.
- (٥) لمعرفة المزيد في ما يتعلّق بهذا الدليل وفروعه راجع: أباكار الأفكار، لسيف الدين الأمدي ٢: ١٥٣ - ١٦٢.
- (٦) لقد ذكره بعض متكلمي الأشاعرة كدليل مستقلّ. راجع: الأربعين، للفخر الرازي ١: ٣٥٠: شرح المواقف، للمير سيد شريف ٨: ٢٠٣.
- (٧) سيف الدين الأمدي، أباكار الأفكار في أصول الدين ٢: ١٥٢ - ١٥٣.
- (٨) انظر: أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل: ٥١: الفخر الرازي، الأربعين في أصول الدين ١: ٣٥١ - ٣٥٢؛ أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق: ٣٨٤.
- (٩) أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، الزهد والرفائق: ٧٩.
- (١٠) ولقد أجاب الشيخ السبحاني عن الإشكال بنفس الجواب، حيث يقول: ولكن الاستدلال ضعيف غايته؛ لان الاستكمال بالأغراض إنما يلزم إذا كان الغرض عائداً إليه سبحانه، لا إذا كان تفضلاً على العباد، واستصلاحاً لأحوالهم. راجع: الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف ٢: ٤١٨.
- (١١) التعليقة الأولى من ١٤ رسالة، تصحيح: محمد باقر السبزواري: ٦٨.
- (١٢) راجع: الفخر الرازي، الأربعين في أصول الدين ١: ٣٥٠.
- (١٣) وسائل الشيعة ١: ٣٢٨.
- (١٤) هذا إذا قلنا بأن الله هو المشرع؛ لكن لو قلنا بالولاية التشريعية لرسول الله ﷺ، بمعنى حقّ تشريع الأحكام من قبّله استقلالاً، فيمكن نسبة التشريع إليه. وهذا أيضاً ينفعنا كشاهد وجداني لتقريب ما تقدّم بيانه.
- (١٥) د. علي رضا فارسي نجاد، دراسة نقدية لموقف المتكلمين من تعليل الخلق بالغاية، فصلية (كلام آيينه معارف)، العدد ٢٢، ربيع عام ١٣٨٩.
- (١٦) على سبيل المثال راجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلي: ٣٠٦: ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد؛ وكذا راجع: النافع يوم الحشر، للفاضل المقداد: ٢٩: ذهبت الأشاعرة إلى أنه تعالى لا يفعل لغرض.
- (١٧) راجع: اللمعات الإلهية، لعبد الله الزنوزي: ٣٩٨: بل قاموا بنفي الغايات والأغراض على وجه

الإطلاق.

- (١٨) أبكار الأفكار في أصول الدين ٢: ١٥١.
- (١٩) راجع: أبكار الأفكار في أصول الدين ٢: ١٥١.
- (٢٠) كما أكد عليه بعض العلماء، على سبيل المثال راجع: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٣٥، حيث يقول فيه: وهذا مذهب أصحابنا الإمامية والمعتزلة، خلافاً للأشاعرة؛ وكذلك راجع: محمد بن أحمد خواجكي، النظامية في مذهب الإمامية: ١٢١، حيث يقول: اعلم أن الإمامية والمعتزلة يعتقدان تعليلاً للأفعال الإلهية بالأغراض، وأنها تتبع الدواعي.
- (٢١) راجع: العلامة الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق: ٨٩.
- (٢٢) راجع: أبكار الأفكار في أصول الدين ٢: ١٥٧.
- (٢٣) نهج الحقّ وكشف الصدق: ٩١ - ٩٢.
- (٢٤) المصدر السابق: ٩٤.
- (٢٥) محمد حسن آل ياسين، أصول الدين: ١٤٠، الشيخ السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ١: ٢٦٩؛ العلامة الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق: ٩٣.
- (٢٦) السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ١: ٢٧٠.
- (٢٧) نهاية الأقدام في علم الكلام: ٢٢٣ - ٢٢٤.
- (٢٨) الشريف الجرجاني، شرح المواظف ٨: ٢٠٢.
- (٢٩) نهاية الأقدام في علم الكلام: ٢٢٢.
- (٣٠) السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ١: ٢٧٠.
- (٣١) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ٢٥٩ - ٢٦٠.
- (٣٢) راجع: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٧: ٨٤ - ٨٥.
- (٣٣) راجع: الإمام الخميني، طلب وإرادته: ٢٤ - ٢٥.
- (٣٤) راجع: العلامة الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق: ٨٩. وانظر أيضاً: العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٦.
- (٣٥) راجع: الإمام الخميني، طلب وإرادته: ٢٥ - ٢٦.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) بعد مراجعة مصادر الخاصة والعامة لم نحصل على مصدر موثوق به للحديث! نعم، قد ذكر مرسلات في المصادر المتأخرة، ولا سند له على الإطلاق، فراجع: العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٨٤: ١٩٩؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٥: ١٦٣؛ رجب بن محمد الحافظ البرسي، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام: ٤١؛ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ٢٨: ١٩٤؛ الملا مهدي النراقي، جامع الأفكار وناقذ الأنظار ١: ١٩٧. وقد نسبت بعض المصادر المتقدمة هذا الحديث إلى الحشوية، انظر: أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، فهم القرآن ومعانيه: ٢٤٥.
- (٣٨) راجع: الفيض الكاشاني، أصول المعارف: ٧٩ - ٨٠.
- (٣٩) راجع: عبد الله الزنوري، اللمعات الإلهية: ٣٩.

- (٤٠) انظر: المصدر السابق: ٣٩٥.
- (٤١) راجع: الفيّاض اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٢٤١ - ٢٤٢.
- (٤٢) راجع: مقدّمة السيد جلال الدين الأشثياني على كتاب الفيض الكاشاني، أصول المعارف: ١١٥.
- (٤٣) السبجاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ١: ٢٦٣ - ٢٦٤.
- (٤٤) راجع: الفيّاض اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٢٤١. وقد استدللّ الفيض الكاشاني بما يشبه هذا؛ ليثبت أن الغرض هو ذات الله تعالى. راجع: الفيض الكاشاني، أصول المعارف: ٧٩.
- (٤٥) راجع: الخواجه نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد: ١٣٧ - ١٣٨.
- (٤٦) لمعرفة المزيد راجع: مقدّمة السيد جلال الدين الأشثياني على كتاب الفيض الكاشاني، أصول المعارف: ١١١ - ١١٢؛ الفيّاض اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٢٤١.
- (٤٧) انظر: الفاضل المقداد، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٣٥ - ١٣٦.
- (٤٨) راجع: أبو الحسن العامري، إنقاذ البشر من الجبر والقدر: ٢٣٦.
- (٤٩) راجع: الملائ إسماعيل الإسفراييني، أنوار العرفان: ١٣٢.
- (٥٠) انظر: السبجاني، بحوث في الملل والنحل ٣: ٤٥.
- (٥١) راجع: الشريف الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٢٠٢.
- (٥٢) انظر: صوتيات دروس الدكتور برنجكار، سلسلة دروس في القواعد الكلامية، قاعدة اللطف.

www.berenjkar.ir

لاهوت الرحمة في ضوء الفردانية

جدلية الماهية والهوية^(١)

أ. بدر بن سالم بن حمدان العبري^(*)

الرحمة لغة من رحم، وهي «الرقّة والتعطّف»^(٢)، «والرحمن الرحيم اسمان مشتقان من الرحمة، ونظيرهما: نديم وندمان»^(٣)؛ وفي الاصطلاح عرفها الجرجاني (٤٧١هـ - ١٠٧٨م) فقال: «هي إرادة إيصال الخير»^(٤)، وقال الكفوي (١٠٩٣هـ - ٦٨٣م): «الرحمة حالة وجدانية تعرض غالباً لمن به رقّة القلب، وتكون مبدأً للانعطاف النفساني الذي هو مبدأ الإحسان»^(٥).

«والرحمة صفة مطلقة؛ لأنها من الرحمن المطلق»^(٦)، وتعتبر اليوم قيمةً مضافة مرتبطة بالقيمة الإنسانية من حيث المساواة والعدل، وإن كان «مفهوم القيمة يستخدم في العادة في ميدان الاقتصاد، ويقصد به قيمة التبادل، بمعنى السعر المقدر للسلعة، ولكن استعمال هذا المفهوم لا يقتصر على المجال الاقتصادي الذي تعدد القيمة فيه شيئاً مادياً، بل يستخدم كثيراً في المجالات غير المادية للتعبير عن قيم أخرى معنوية»^(٧)، وعليه، قيمة الرحمة قيمةً معنويةً، لها ارتباطاً بالإنسان الماهي في جانبه الوجودي الفرداني الذاتي، فهي وإن كانت مضافةً بالمعنى الماهي الوجودي، إلا أنها مرتبطة بقيم ماهية وجودية، كالكرامة الإنسانية والمساواة، كما أنها مطلقة أيضاً، تعمّ جميع الأفراد بمعنى الماهية، ولا تنحصر في هويّات ضيقة.

فالأديان مثلاً تشكّل هويّات جمعيّة مكتسبة، يجعل الخطّ الناسوتي فيها

(*) باحثٌ وكاتبٌ. من عُمان.

واسعاً، والتدافع البشري حاضراً. هذا التدافع يوِّلد بذاته أحداثاً لا تخرج عن الأطر البشرية في السلب والإيجاب، والخير والشر، كأيِّ حَدَثٍ كان، يحمل ثلاثة جوانب رئيسية: الطبيعة البشرية في الاجتماع البشري؛ والأنسنة في الاجتهاد الإنساني؛ والظرفية في الحدث الماضي. ولهذا يتحتم في قراءة الهويّات الإنسانيّة، والتي تشكّل اليوم جميع هويّات الاجتماع البشري، تحت مظلة حقوق الإنسان، سواء كانت هذه الهويّات عرقية أو لغوية أو دينية أو عادات وتقاليد، أن لا تخرج عن الماضوية البشرية المطلقة، والظرفية التاريخية، والسنتية الكونية المجتمعية.

بيد أن المدار الذي يدور عليه العالم، قديماً وحديثاً، ارتباطه بفردانية الفرد ووجوده؛ لأن الفردانية باعتبار الماهية أصل سابق، والهوية فرع لاحق. هذه المنظومة مهمة جداً في التعامل مع القيم، مطلقة كانت أو مضافة، حيث التشكّل الهويّاتي يتشكّل لاحقاً في مفرزات جمعية، وعليه تكون مصاديق القيم طبيعية، إلا أن تحوّل المصاديق إلى جانب لاهوتي كنص تاريخي مغلق يدخلنا في دوامة من الصراع الوهمي باسم المقدس.

وهذا ذاته يتشكّل من خلال قيمة الرحمة، وهي قيمة مضافة مرتبطة بالكرامة الإنسانية ومطلق المساواة والعدل، إلا أن مصاديقها قد تتجه سلباً لتؤثر في الحاضر، فننطلق من قيمة الرحمة إلى الاستبداد والكبرياء والبغي والعجب وإقصاء الآخر وتهميشه، كما أن تشكّل مصاديقها السلبية في الهوية الجمعية، وغلبتها على الفردانية باعتبار الماهية، يدخل المجتمعات في صراعات عرقية ودينية ومذهبية، كما ترتبط بالسياسة على أساس النفعية البراجماتية، وليس على أساس الذات الإنسانية الواحدة المكرّمة.

لهذا سنجد الأديان جميعاً بما فيها الأديان الإبراهيمية الكبرى والتاريخية: السامرية واليهودية والمندائية والمسيحية والإسلام، جاءت لترجع الناس إلى هذه القيم المرتبطة بالماهية الفردانية الإنسانية المطلقة، بعيداً عن جدلية المصدرية. لكن هذه القيم لمطلقة أو مضافة مرتبطة ماهياً بالإنسان، لتتشكّل من خفيايات كسبية تنتج منها هويّات دينية وعرفية محكومة بهذه القيم، وليست حاكمة عليها، لتتشكّل

نصوصٌ مقدّسة، في التوراة - كنزا ربّياً - الإنجيل - القرآن، مؤكّدةً عليها، مع مصاديق تحمل روح القيم وتدرج حولها.

وباعتبار الإسلام سنجد قيمة الرحمة حاضرةً كقيمة ومصاديق معاً في القرآن الكريم. مثال ذلك كقيمة: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وكمصاديق قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تُعْرَضُونَ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مِّنْسُورًا﴾ (الإسراء: ٢٨).

وخلاصة ما سبق: قيمة الرحمة قيمةً ماهيةً، ارتباطها لاهوتياً تجسّد للمثل الأعلى في ماهية الوجود ذاته على أسس الرحمة، والإنسان جزءٌ من هذا الوجود لا ينفصل عن التماهي مع قيمه وسُننه، فارتباط الرحمة معه تمازج مع وجوديته، مع هذا الكون والوجود ذاته. وهذه الرؤية الوجودية نفهم بها كيف نقرأ التأريخ من جهة، والأحكام الإجرائية بما فيها أحكام الشرائع في الأديان من جهة ثانية، فلا يمكن قراءة الاثنين بعيداً عن القيم الماهية، وإن ارتبطت بالهويات فهو ارتباطٌ إجرائيٌّ ظريفيٌّ لتنظيم الحياة في ظرفيةٍ ما، إلا أنّ هذا التنظيم يتغيّر إجرائياً في صور مختلفة، وتبقى الروح واحدةً بين البشر جميعاً.

الرحمة، من اللاهوت إلى الأنسنة —

اللاهوت شاع بكثرة في الثقافة المسيحية، وارتبط بالطبيعة المقابلة لانسوت المسيح، فهو عندهم العلم الذي «يبحث عن الله وصفاته وشرائعه وأعمال عنايته، والعقائد التي يجب أن نعتقدها، والأعمال التي يجب أن نقوم بها»^(٨). «ويعلم اللاهوت نعرف العقائد الدينية وما بينها من العلاقات»^(٩)، ويقابله في الثقافة الإسلامية علم الكلام، وهو أخصّ من علم اللاهوت، إلا أنّ كليهما غارقان في الاغتراب الماورائيّ أو الميتافيزيقيّ. «لقد صنع علم الكلام رؤية معظم المسلمين للعالم... وانتَهتْ إلى ضرب من الاغتراب الوجودي للمتدين عن عالمه الذي يعيش فيه»^(١٠).

ولما نتحدّث عن اللاهوت فنحن نتحدّث عن الجدل المترتب دراسةً وتاريخاً، المترتب بعد الإقرار بوجود قوّة فاعلة في الكون، أي بمعنى ما بعد الله، من حيث

الإغراق ابتداءً في الأسماء، ثم الإغراق في الصفات. فمن حيث الوجود هناك ماهية مسبوقه بقوة فاعلة، ولتقريب هذه الصورة يحدث الجدل في تقريب صورة هذه القوة الفاعلة من خلال أسماء وصفات مشخّصة، أي لها ما يماثلها من حيث الاسم في الإنسان، وإن اختلفت ماهية الصفة، سواء كانت إيجابية في صفات الذات، أم إيجابية وسلبية في صفات الفعل والإضافة أو الصفات الخبرية، والأصل «إذا أضفت صفة إلى الإله كأنك أحدثت تخيلاً لهذا الإله»^(١١).

فلما نأتي إلى الرحمة مثلاً، ونستخدم الاغتراب الميتافيزيقي، سنعيش ابتداءً في جدلية الرحمة ذاتها؛ فالجمهور من المتكلمين لا يرونها صفة ذات؛ لأن صفة الذات «لا تجامع ضدها في الوجود ولو اختلف المحل»^(١٢)، أي لا تحتل الضد، والمتفق بين الجمهور «الحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، فزادت الماتريديّة صفة ثامنة، وهي التكوين»^(١٣)، «وذهب المعتزلة إلى عدم الضرورة لإثبات صفة أزليّة لله تسمى كلاماً، اكتفاءً منهم في نفي الخرس عنه سبحانه بصفة القدرة»^(١٤).

بينما الصفاتيون أو أهل الحديث توسّعوا في صفات الذات والفعل والخبر، ويرون أنّ حصر الصفات الذاتية في سبع صفات «مخالف لما كان عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين وأئمة الأمة من بعدهم، فليس فيهم من رجع إلى العقل في ذلك، فيثبتون لله من الأسماء والصفات ما أثبتته لنفسه، أو أثبتته له رسله، إثباتاً بلا تمثيل، وتزويهاً بلا تعطيل»^(١٥).

هذا الاغتراب الميتافيزيقي سيتوسّع أيضاً حتى مع الفريق الأول، من حيث هل صفات الذات هي الذات أم خارجة عن الذات؟ وفي الإرادة مثلاً هل مرید بإرادة حادثة ثابتة لا في محلّ، كما يرى المعتزلة^(١٦)، أم مرید بإرادة قديمة أزليّة، كما يرى الأشاعرة^(١٧)؟ وهكذا في باقي الصفات، كالكلام والقدرة مثلاً. وهو ذاته الخلاف بين أهل الحديث أو الصفاتيين في ما يتعلّق بالاسم والصفة، أو ما بين المشبهة والمجسّمة كما يسميهم خصومهم.

وإذا أتينا إلى الرحمة بما أنّ صفة الذات لا تحمل السلب، عكس صفة الفعل، وعليه عند الجمهور أنّ الرحمة صفة فعل، لا صفة ذات، «فصفات الفعل هي المنتزعة

من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعلية الزائدة على الذات؛ بحكم انتزاعها من مقام الفعل، ومعنى انتزاعها أنّا إذ نلاحظ النعم التي يتنعم بها الناس، وننسبها إلى الله سبحانه، نسميها رزقاً رزقة الله سبحانه، فهو رزاق، ومثل ذلك الرحمة والمغفرة فهما يطلقان عليه على الوجه الذي بيّناه^(١٨)، وعند أهل الحديث أو الصفتيين «الرحمة من صفات الذات لله تعالى، والرحمن وصف، وصف الله تعالى به نفسه، وهو متضمنٌ لمعنى الرحمة»^(١٩).

وما حدث من اغترابٍ لاهوتيّ هو ذاته ما حدث عند اليهود مثلاً، كقضية كلام الربّ لموسى في الجبل وقضية التجسيم؛ فيرى فريقٌ من اليهود أنّ هذا «كالنفس الناطقة التي هي الإنسان على الحقيقة، فإنّ الذي يخاطبنا من موسى ويعقل ويدبر ليس ذلك لسانه ولا قلبه ولا دماغه، بل هذه آلات موسى، وموسى نفسٌ ناطقة مميزة، ليست جسماً ولا تتحرّز في مكان، ولا يضيق عنها مكان، ولا تضيق هي عن أن تُحصّل فيها صور جميع المخلوقات، فنصفها بأوصاف ملكوتية روحانية، فضلاً عن خالق الكون، وإنّما علينا أن لا ندفع ما تواتر من ذلك المشهد، ثمّ نقول: لا ندري كيف تجسّم المعنى حتّى صار كلاماً، وقرع آذاننا، ولا ما اخترع له تعالى ممّا لم يكن موجوداً»^(٢٠).

وهذا ذاته في المسيحية أيضاً، فعندهم مثلاً، رداً على الفلاسفة، «ماذا كان يقول أو يفعل الله الأزليّ قبل خلق الكون والملائكة والبشر إذ لم يكن سواه؟ هل كان يتكلّم ويسمع ويحبّ أم كان في حالة صمتٍ مطبق... دون إظهار أيّ من صفاته وطبيعته قبل خلق الملائكة والبشر، فمع مَنْ كان يتكلّم أو يسمع أو يحبّ أو يمارس صفاته أو طبيعته؟ أعلن الكتاب المقدّس الحلّ الأوحد لهذه المعضلة، وهي أنّ وحدانية الله ليست مجردة مطلقة، بل هي وحدانية جامعة مانعة، جامعة لكلّ ما يلزم لها، ومانعة لكلّ ما عداها، وبناءً على هذه الوحدة الجامعة المانعة فالله منذ الأزل وإلى الأبد هو كليّمٌ وسميعٌ ومحبٌّ ومحبوبٌ، دون حاجةٍ إلى شيءٍ أو شخصٍ لإظهار طبيعته وصفاته»^(٢١).

ومنها: قولهم: «الناطق بكلمته»، أي متكلم، فقد تكلم إلى الأنبياء والرسل، وصفاته ذاتية، وليست مضافة، ولا تنزع، ومنها كلمته، وعليه صفاته أيضاً أزلية وأبدية، وبما أنّ صفة الكلام سابقة للخلق، فمع مَنْ كان يتكلم؟ كان يتكلم مع نفسه، وعبر عن هذه الكلمة في الكتاب المقدس بأنها السيد المسيح... وفي إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله» [إنجيل يوحنا، الإصحاح ١، الآية ١]، فكلمة الله أي الرب يسوع المسيح^(٢٢)، فضلاً عن الاغتراب اللاهوتي بين الكنائس المسيحية في قضية المسيح وطبيعته ومشيتته وأقانيمه، وقضية العذراء وروح القدس وغيرها.

والمتمم في النص الأول: التوراة - كنزا ربياً - الإنجيل - القرآن، يجد محدودية الاغتراب اللاهوتي / الماورائي / الميتافيزيقي، وحضور الجانب الناسوتي، كما سنرى في مبحث الرحمة في الأديان الإبراهيمية، لهذا حدث تضخم لدى جميع الأديان في النص التاريخي، وأحدث انقساماً وصراعاً مذهبياً داخل الدين ذاته، كما ولد هويّات تنظر إلى الآخر بعين ضيقة، وتتوسع في تهميش الآخر، وتزكية الذات، وامتلاك الحقيقة المطلقة.

لهذا بعد عصر الأنوار، وفي القرون الأخيرة خصوصاً، بدأت قضية الأنسنة تتوسع أكثر، مربوطة بالفردانية والذاتية وماهية الوجود الإنساني، وارتبطت الأنسنة بحكمة بورتاغوراس (٤١١ ق.م): «الإنسان هو المقياس لكل الأشياء، وتعني كما جاءت في موسوعة لالاند الفلسفية: مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما يمكن تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالاً دونياً دون الطبيعة البشرية»^(٢٣).

لهذا انتقلت مناقشة العديد من القيم والصفات الكبرى، كالعدل والحرية والرحمة مثلاً، من بُعدها اللاهوتي إلى البعد الإنساني، ومن الصراع حول الغيبيات والماورائيات إلى البحث في الموجودات والطبيعات، على مستوى الكون، وعلى مستوى الإنسان نفسه.

وليس المراد بالأنسنة هنا أنسنة الإله بمعنى شخصنته كلياً، وإخضاعه للعالم الشهودي، ولكن بمعنى تعميق روح الصفات الكاملة (الصفات الإلهية) في البناء الإنساني، وبث هذه الروح في هذا الإنسان، كما في الرحمة من حب وإحسان وعطف وبناء وتسامح وتعايش وتعارف.

ومع أن الغنوصيين والفلاسفة حاولوا تعميق الالتفاتة الإنسانية إلى الماورائيات من خلال نظريتين: أولاهما: غنوصية عرفانية؛ والثانية: طبيعية سننية. أما الأولى فقولهم: «إن لحقيقة الذات المقدسة تجليات وظهوراً في عالم الكائنات الجسمانية»^(٢٤)، وهذا من نظرية الإنسان الكامل عند الغنوصيين، وهذا لا يكون إلا بالارتقاء من عالم الجسمانية والشهوانية إلى عالم الإنسان الكامل، فيكون إسقاط الصفات الإلهية من باب التجلي في هذا الإنسان ورقبه إنسانياً^(٢٥)، «ولما سُئِلَ الفلكي الشهير لابلاس (١٨٢٧م): لماذا لم يذكر الله في أبحاثه العظيمة في الفلك؟ قال: لست في حاجة لأن أذكر هذا، فالله خلف كل ظاهرة في الكون والطبيعة والحياة»^(٢٦).

وأما ما يتعلق بالفلاسفة فهو العلم الإلهي المتعلق بالكليات والجزئيات، أي توسعة جانب الحريات والتفاعل البشري المتعلق بالإنسان في جانب الكسب. وخلاصة ما سبق: إن لقيمة الرحمة أبعاداً إنسانية مهمة، تتعلق بفردانية هذا الإنسان بشكل كبير جداً، بيد أنَّ صرف هذه القيمة المضافة عن مصاديقها الإنسانية، والانغماس بها في صراعات لاهوتية ماورائية، يبعدنا كثيراً عنها، وقد تتحول ذاتها من قيمة إيجابية إلى مصاديق وهمية تخلق صراعاً وتطرفاً في المجتمع الإنساني، بمختلف أطيافه وأجناسه وأديانه.

الرحمة، بين قيم الماهية ومصاديق الهوية —

القيم من حيث الابتداء قيم فردانية، تعم جميع أفراد الجنس البشري، إلا أنها قد تتحرف في مصاديقها لغلبة الهوية على قيم الماهية. وقيم الماهية قيم مطلقة دونها قيم مضافة. فالقيم المطلقة أو المبادئ المستغرقة للماهية «يصلح بها حال أي مجتمع، وفي غيابها يتدنى ويفسد، وهذه المبادئ لا تلزم

أحداً بأيّ عقائد غيبية، ولا شعائر وطقوس عملية^(٢٧)، وهذه «ليست مكتسبة، فهي بداية وعاءها الإنسان، ووعاها منذ بداية وعيه، ليست حصراً على أيّ دين، ولا يمكن لأيّ دين أن يدّعي أنه مصدر هذه المبادئ»^(٢٨).

وعلى رأس هذه المبادئ والقيم المطلقة قيمة الكرامة الإنسانية والعدالة والحرية، وتدرج تحتها القيم المضافة، وعلى رأسها الرحمة، التي في أصلها تلازم قيمة المساواة، فترتبط بالماهية الإنسانية. ونحو هذا في القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، أي كأنه لم يُرسل إلا رحمة للعالم أجمع، أيّاً كان جنسه ودينه ولونه وتوجهه.

بيد أن هذه القيمة المرتبطة بالماهية الإنسانية تأتي الأديان لتوكيدها، إلا أنه «كلما يظهر تعليم ديني جديد يحوي في تعاليمه المساواة بين البشر يحدث مثلما يحدث مع الناس في الواقع، يحاول المنتفعون من عدم مساواة البشر أن يخفوا هذه القيم الرئيسية للتعليم الديني بتشويه أصل هذا التعليم.... ينتج فقط بسبب أن المستفيدين من اللامساواة بين البشر، الموجودين في السلطة والأغنياء...، وحتى يبرروا موقفهم أمام أنفسهم دون أن يغيروا من أوضاعهم، يحاولون بكل ما لديهم من قوّة أن يلصقوا بالدين تعليماً يمكن أن يكون فيه عدم المساواة ممكناً، وينتج عن ذلك حتماً أن ديناً يتم تحريفه يمكن لمن يتسلط فيه على الآخرين أن يجد لنفسه مبرراً، ينتقل إلى العامة أيضاً، ويوحي إليهم بأن خضوعهم لمن يتسلطون عليهم أمر من متطلبات الدين الأساسية»^(٢٩).

ولأجل أن نضع قيمة الرحمة في موضعها المستغرق لكل لا بُد أن نفرّق بين الماهية والهوية:

فالماهية «تعرف الإنسان من حيث كينونته الوجودية، أي تلك التي نشأ من رحمها أصلاً، وبقي عليها فطرة مدى ما عاش، أيّاً كانت معرفات هويته»^(٣٠)، وأصل الماهية «عند المناطقة القدامى بمعنى الحيوان الناطق، أي تشكّل هوية جديدة في التطور الحيواني من الجنس الأكبر (الحيوان) إلى هوية الحيوان الناطق (الإنسان العاقل)، وعند الطبيعيين جواباً لسؤال: ما هو؟ فماهية الإنسان من خلال تطوره

البيولوجي، ووصله إلى هذه الصورة في الوجود، ومدى علاقة هذه الماهية بالطبيعة والكون^(٣١).

وارتباط الماهية بالفردانية ارتباطاً وجودي قديم، إلا أنه حدث حوله انحراف؛ بسبب غلبة مصاديق الهوية. لهذا في عصر الأنوار في أوروبا كان «لمارتن لوتر والبروتستانتية بشكل عام الأثر الواضح فيه، انتقل فيما بعد إلى عالم السياسة والمجتمع الأوروبي عبر فلسفة العقد الاجتماعي، التي أكدت أولوية الفرد في المجتمع، وحماية حقوقه السياسية والاجتماعية ضد أي هيمنة خارجية»^(٣٢)، إلا أنه «ظهرت النزعة الفردية بوضوح، وعلى شكل مذهب متكامل، في القرن الثامن عشر الميلادي، من خلال ترسيخ قيم الحداثة في الفكر الأوروبي، وخصوصاً في الميدان السياسي والاجتماعي»^(٣٣).

أما الهوية فهي «تعرف المرء من حيث انتماءاته الخارجية، أي تلك التي بعضها أضفى عليه مجتمعه، وبعضها الآخر اتخذها لنفسه، وأبرزها: الثقافة، العرق، الوطن، الدين، المذهب، المنظور الفكري أو السياسي»^(٣٤)، وأصلها من «هو هو»، أي من حيث تشخصه وتحققه في ذاته، وتمييزه عن غيره؛ فهو وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل بشري، ومحتوى لهذا الضمير في الوقت نفسه، بما يشمل من قيم وعادات ومقومات تكيّف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها»^(٣٥).

والأصل عدم الإشكالية بين الماهية والهوية، عندما لا تطغى الهويات على الماهية، وتقصى الحقوق الفردية لمصلحة جمعية، أو تكون هوية معينة مستأثرة على الآخر باسم القيم، وقد لا يكون ذلك فقط تحت مظلة المذهب أو القبيلة، وإنما قد يكون تحت مظلة العرق أو الدين أو الدولة، فقد «يكتبون مئات الكتب عن المبادئ المختلفة: المدنية، والجنايية، الشرطية، والكهنسية، والمالية... إلخ، ويتحدثون ويتجادلون وهم على ثقة كاملة أنّ ما يفعلونه مفيد... ولكنّ التساؤل عن سبب إمكانية إدانة وإجبار بشر متساوين بالطبيعة، وسلبهم وإعدامهم، لا يجيبون عنه أبداً... هذا العنف لا يقوم به الناس، بل كائن مجرد يدعى الدولة»^(٣٦).

فضرورة ربط القيم بالماهية، ثم إسقاطها على الهوية، أصبحت ضرورة، وخصوصاً في عالم اليوم الذي صار كالتقريب الواحد، «فكل كائن بشري دونما تمييز على أساس السن والجنس والعرق والبشرة واللون والقدرة البدنية أو الذهنية واللغة والدين ووجهة النظر السياسية أو الجذور الاجتماعية يتمتع بكرامة ثابتة لا يمكن المساس بها»^(٣٧)، لهذا «اهتمت الفلسفة الذاتية في الإنسان كذات وكمبدأ أول للوصول إلى فهم الإنسان والعالم من حوله، ومن هنا كان الأساس الفلسفي للفرديّة هو الذاتية»^(٣٨).

فلما نأتي إلى قيمة الرحمة نجدها مرتبطة ابتداءً بالماهية، منطلقةً من الكرامة الإنسانية، ثم قيمة المساواة بين البشر. هذه القيمة متمثلة في أمرين أساسيين: حقّ الإنسان في الوجود؛ وكرامته في التمتع بالوجود ذاته. وأمّا الحقّ الأول فهو نسمة في الكون له حقّ الحياة، ولا يجوز أن ينزع هذا الحقّ بحال، لاختلاف عرق أو دين، ولا يجوز أن تستغلّ السياسات الاختلاف التكويني أو الكسبي لتحقيق مآربها، فتفني شعوباً لأجل شعوب، ومن حقّ الحياة حرية الإنسان في فكره ومعتقده، وهذا لا يسلب حرّيته في ذلك.

وفي القرآن الكريم مثلاً مصاديق لهذا، نشير إلى نموذجين مثلاً:
النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ♦ **إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** (المتحنة: ٨ - ٩).

فالآية فصلت بين الإنسان الطبيعيّ المسالم، وهذا الأصل بين البشر؛ إذ الأصل فيهم المسالمة وليس الاعتداء، فهؤلاء لا تكون العلاقة معهم بالبراءة أو الإقصاء، فضلاً عن القتل، فلا معنى أن تتبرأ من إنسانٍ يختلف عنك ديناً وتوجهاً وهو مسالم لم يعتد عليك، ولم يظلمك، فهذا تجب ولايته والتعاون معه في بناء الحياة الإنسانية، وخدمة الجنس البشري؛ ولكن هناك فئة معتدية، تظلم الناس، وتأكل حقوقهم، وتعتدي عليهم في أنفسهم وأموالهم، ولو اشتركوا معك جنساً أو لغةً أو ديناً أو مذهباً

فهذا من حيث الأصالة لا يشفع لهم في اعتدائهم وظلمهم، ولهذا جاء النهي عن ولايتهم ونصرتهم في ظلمهم، وهذا مصداقٌ لقيمة الرحمة، فهي مرتبطة بالإنسان وكرامته ابتداءً.

والنموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفْرُقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَكَلِمَةً سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لِّقَضِي بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ ۖ فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (الشورى: ١٤ - ١٥).

وهذه أخصُّ من الآية الأولى؛ لأنَّ الأولى تتحدَّث عن الجنس البشري، وهذه تتحدَّث عن خط الأديان المؤمنة بالله، وخصوصاً تحت الخط الإبراهيمي أو الكتابي، كما يسمِّي القرآن الكريم، إلا أنَّها مع إقرارها بهذا الاختلاف والخلاف تقرُّ الإيمان بكتب الآخر: ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ﴾، فمقدِّسات الآخر، وعلى رأسها كتبهم، محترمة، أيًا كانت، وينطبق هذا على معتقداتهم وطقوسهم وشعائرهم.

كما تقرُّ العدل الدنيوي: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾، فالاختلاف في الدين لا يرفع العدل في التعامل الحياتي؛ لأنَّه مرتبطٌ بالماهية، وليس بالهوية، فهنا العدل قائمٌ إنسانياً، ولا يرتفع لاختلاف ديني أو مذهبي. وتقرُّ أيضاً وحدة الإله بين الجميع، وإنَّ اختلفت مسمياته وصفاته وتصوُّراته، إلا أنَّ الجميع مؤمنٌ بوجود قوَّة فاعلة في الكون: ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾، لهذا من مصاديقه النهي عن سبِّ الآخر ومعتقداته حول الإله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

فإذا كانت وحدة الإله قائمةً مع الاختلاف في تصوُّره وشخصنته، إلا أنَّ الاختلاف في التوسُّل إليه ومصاديق عبادته من خلال الطقوس واردةٌ بشكلٍ أكبر، ومع هذا تقرُّ الآية حرِّية ذلك: ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَلكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾، بمعنى لا يكره أحدٌ

على ممارسة طقس غيره، كما لا يمنع ويحجر من ممارسة طقسه. لهذا جاء النهي عن الإكراه: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾ أي لا إكراه لأحد. ولهذا مصاديق عديدة في القرآن، منها: قوله تعالى مثلاً: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

وبعد هذا التفصيل، والذي يدخل في العدل الدنيوي، يقابله العدل الأخروي: ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾، فيجعل الجزاء والمصير خاصاً بيد الله تعالى وحده، حتى لا يتأله أحد، ويجعل من نفسه إلهاً يحكم على العباد، ويوزع صكوك الغفران، ليدخل من يشاء هو في رحمته حسب أفقه الضيق وتصوره المحدود، بيد أن القرآن يجعل ذلك بيد الله تعالى المطلق العدل.

وكما أن الرحمة تتمثل في حق الإنسان في الوجود؛ تتمثل أيضاً في حق التمتع بهذا الوجود، مثلاً: «من غير الأخلاقي حقاً إقصاء تطلعات وطموحات العالم الثالث لمجرد المحافظة على ما يوفّره نمط خاص من العمل الغربي من راحة»^(٣٩)، «وأطير فرحاً حين أقف على طموحات فقراء العالم الثالث وأحلامهم، على رغبتهم في تحقيق الثروة والازدهار والحرية»^(٤٠)، ويرى جون لوك (١٧٠٤م) أن «الحقوق الأساسية للفرد: حق الحياة؛ وحق الامتلاك؛ وحق الحرية»^(٤١).

في هذا تتمثل قيمة الرحمة، وتتجلى مرتبطة بالقيم المطلقة عندما ترتبط بالماهية، ولا تخفى أو يتلاعب بها لمصالح الهويات، أيًا كانت مسمياتها وطرقها.

الرحمة في الأديان الإبراهيمية —

«يقرّ القرآن الكريم أنه ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: ٦٧)، في حين درج العديد من علماء الأديان في جعل اليهودية والنصرانية أدياناً إبراهيمية. وفي نظري لا تعارض بينهما، فالآية تشير إلى صفتين لإبراهيم: الحنيفية والاستسلام لله، وبينهما ترابط، فالتوحيد يؤدي إلى الاستسلام. وعلماء الأديان يقصدون ذلك من خلال نسب التقابس أكثر منه نسب الجنس، بمعنى أن الكل ينتسب إلى إبراهيم ويعظمه، وفي الوقت

نفسه نجد هذه الأديان متقاربة من بعضها، إمّا بمعنى التأثير الطبيعيّ في الأفكار، أو بمعنى تطوّر النبوات حسب الزمكانية.

ويسمّيها بعضهم بالأديان التوحيدية بمعنى انتقال الجنس البشريّ من تعدّد الآلهة إلى الإله الواحد. وهذا محلّ نظر؛ لأنّ نبواتٍ وأدياناً سبقت إبراهيم كانت تعتقد بالواحدية، ولكنّ عاش إبراهيم في بيئة ترى تعدّد الآلهة من الشمس والنجوم والكواكب، ومن تجسيد الإله إلى أصنامٍ وشيئة، ولهذا بقيت دعوته مجسّدة في التوراة من خلال الوصايا العشر التي أنزلت على موسى، وأقرّت بنودها الكبرى جميع الأديان الإبراهيمية: «لا تصنع لك تمثلاً منحوتاً، ولا صورة ما ممّا في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض، لا تسجد لهم، ولا تعبدن؛ لأنّي أنا الربّ إلهك إله غيور» (سفر الخروج، الإصحاح ٢٠، الآية ٤).

وتسمّى أيضاً بالأديان السماوية نسبة إلى السموّ والارتفاع؛ أو لأنّ تعاليمها علوية ليست أرضية؛ أو لأنّ الله مصدر هذه الأديان وهو الربّ السماوي أي المتعالي، بغضّ النظر عن جدلية المكان.

ومن حيث العدد يرى علماء الأديان في الجملة أنّ الأديان الإبراهيمية ثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام. وذكر هذا من حيث التأثير والانتشار. واليهودية وإن لم تكن منتشرة كالمسيحية والإسلام؛ باعتبارها ديانة غير تبشيرية، إلا أنّ تأثيرها قويّ في الديانتين وجميع الديانات اللاحقة، تقابست منها في اللاهوت والتفاسير وسير الأنبياء والشرائع.

ولكنّ المتأمل في الأديان الإبراهيمية يجد أنّها أربعة أديان رئيسية، وثلاثة أديان تفرّعت منها أو تأثرت بها. أمّا الأديان الأربعة: السامرية واليهودية والمسيحية والإسلام، وأمّا الثلاثة: الصابئة المندائيون والسيخية والبهائية. هذا إذا اعتبرنا المومنون مذهباً مسيحياً، وليس ديانةً منبثقة من المسيحية؛ لأنّ لهم كتاباً مقدّساً، وهو كتاب مومنون الشهادة الثانية ليسوع المسيح، وكنيستهم تسمّى بكنيسة يسوع المسيح لقسديسي الأيام الأخيرة، وأسّسها جوزيف سميث (١٨٤٤م)، فقد أتى إليه الوحي، ودلّه على ألواح كتاب المومنون، وهي ألواح قديمة قام بترجمتها إلى الإنجليزية^(٢).

ويرى بعض أن السامريّة واليهوديّة ديانةً واحدة. وجعل العقاد (١٩٦٤م) السامريّة مذهباً يهودياً^(٤٣). وهذا خطأ معرّف. في نظري، ينكره السامريون واليهود معاً. والمشارك بين السامريين واليهود أربعة: جنس بني إسرائيل، وخاتميّة نبوة موسى، والإيمان بالأسفار الخمسة من التوراة، والاهتمام بشريعة موسى الأولى. والسامريون يرون أنّهم الوريث الحقيقي لبني إسرائيل، وأن اليهود خليطٌ من أجناس مختلفة بعد السبي البابلي، وأن مصطلحي السامريّة نسبة إلى السامرة، وهو متأخر، وكذلك اليهوديّة نسبة إلى مملكة يهوذا على الأشهر، وهو متأخر، أي بعد انقسام مملكة إسرائيل الشماليّة والجنوبيّة، ثمّ السبي البابلي للجنوبيّة، وبعد مائتين سنة كان السبي الأشوري للشماليّة، فأدخل اليهود نصوصاً وشرائع جديدة (التلمود)، ممّا جعلهم ديانة مستقلة.

وأما المسيحيّة فيسمّيها اليهود والمسلمون بالنصرانيّة، نسبةً على الأشهر إلى مدينة الناصرة، وفيها بشرّ الملاك مريم بالحمل وولادة المسيح عيسى عليه السلام، إلا أنّ المسيحيين في الجملة يرفضون هذا المصطلح، ويرون أنّ فرقة النصرانيّة كانت موجودة بعد المسيح، وتشرط للدخول في المسيحيّة أنه لا بدّ من الدخول في اليهوديّة أولاً قبل التعميد، ثمّ الدخول في المسيحيّة، وناظرهم بولس وبرنابا في مجمع أورشليم سنتي ٥٠ و٥١م.

وأما الصابئة المندائيون فيقتربون من المسيحيّة من جهة التعميد، كما يقتربون من الشريعة اليهوديّة، وينتسبون إلى يحيى بن زكريا النبي، إلا أنّهم يرون أنّ صحفهم قديمة ترجع إلى آدم وشيث ونحوهم، وهم موحدون، وحدث خلطٌ بينهم وبين صابئة حرّان الذين يعبدون الكواكب. وفي نظري لعلّ صابئة حرّان سامريون، والسامريون لا يعبدون الكواكب، ولكنّ يهتمون بعلم النجوم والتنجيم والأفلاك منذ فترة قديمة جداً.

وأما السيخيّة فليست ديانةً إبراهيميّة، وأصلها ديانة هندوسيّة، وولدت من رحمها، إلا أنّ الغورو نانك (١٥٣٩م)، وهو الغورو الأوّل، تأثر بالصوفيّة المسلمين الهنود، وعلى رأسهم تراث بابا فريد الدين مسعود (١٢٦٥م)، وهو من كبار المتصوّفة

المسلمين الهنود في الطريقة الحبشية، لهذا كانت السيخية خليطاً من الإسلام والمسيحية.

وأما البهائية فـ «ترجع في أصلها إلى الشيخية عند الشيعة الإمامية، وتأسيسها يعود إلى حسين علي النوري، الملقب ببهاء الله (١٨٩٢م)، في إيران، وهو الذي آمن بدعوة الباب علي محمد الشيرازي (١٨٥٠م)، وإن حسين النوري هو مَنْ بشره الباب بأنه مَنْ يظهره الله، وموعود الظهورات السابقة، وأتى بكتاب الأقدس، وفيه نسخ للعديد من الأحكام القرآنية، كالصلاة والصيام والميراث، وهذا الكتاب هو المقدس عند البهائية، ولهم كتاب آخر له قيمته الدينية، وهو الإيقان والوديان السبعة، وجاء من بعده وواصل مسيرته عبد البهاء عباس أفندي (١٩٢١م)»^(٤٤). ويعتبر بعض البهائية مذهباً إسلامياً عرفانياً، كالدروز المنبثقة من الشيعة الإسماعيلية، إلا أن البهائيين يعتبرون أنفسهم ديانةً مستقلة^(٤٥).

نجد جميع هذه الأديان في نصّها الأول تقرّر قيمة الرحمة في بعدها الناسوتي والكوني الواسع، فجميع الأديان تقرّر ابتداءً أن جوهر العلاقة مع الله قائمة على المساواة، ومنها كانت علاقة الرحمة ابتداءً. ففي التوراة السامرية يقرّر الرب لموسى ﷺ: «ونادى الله: الله قادر رحمان ورؤوف، طويل المهلة، وكثير الإحسان والجميل، حافظ الإحسان لآلاف، غافر الذنب والجرم والخطية» سفر الخروج، الإصحاح ٣٤، الآيتان ٦ - ١٧، وبنحو هذا في توراة اليهود والعهد القديم: «أنا الرب، الرب إله رؤوف رحيم، بطيء الغضب، وكثير الإحسان والوفاء، أدخر الإحسان، وأغفر الإثم والمعصية والخطية» سفر الخروج، الإصحاح ٣٤، الآيتان ٦ - ١٧، مع إقرار التوراتين أو العهد القديم في الآية نفسها الغضب الإلهي، لمن لم يتب واستمر في المعصية، أي الإجرام.

وفي مزامير داوود عند اليهود والمسيحيين في العهد القديم: «الرب حنان ورحيم، بطيء الغضب، ووافر الرأفة، الرب يغمر الجميع بصلاحه، ومراحمه تعم كل أعماله» [المزامير، المزمور ١٤٥، الآيتان ٨ - ٢٩]. وجاء في العهد الجديد من الكتاب المقدس عند المسيحيين في الرسالة إلى مؤمني أفسس: «أما الله وهو غني في الرحمة» [الإصحاح ٢،

الآية ١٤.

وفي كنزا رباً عند الصابئة المندائيين في التسبيح الأول: «هو الحي العظيم، مسرة القلب، وغفران الخطايا... الحنان التواب الرؤوف الرحيم»^(٤٦).

وفي القرآن الكريم: ﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (فاطر: ٢)، ﴿قَالُوا بَشِّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ﴾ ❖ قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ﴿ (الحجر: ٥٥ - ٥٦).

وفي الكتاب المقدس عند السيخية السيلي جرو صاحب، السلم الثالث: «إن الله مولانا دائم الوجود، وكذلك نظامه وعدله ذو الدوام والاستقرار، أما نطقه فهو نطق المحبة غير المتناهي»^(٤٧)، أي رحمته وإحسانه ومحبته لا تتقطع عن عبادته.

وفي نسائم الرحمن من ألواح بهاء الله: «يا بن الإنسان، عظمتي عظمتي إليك، وكبريائي رحمتي عليك، وما ينبغي لنفسي لا يدركه أحد، ولن تحصيه نفس، قد أخزنته في خزائن سرّي، وكنائز أمري، تلطفاً لعبادي، وترحماً لخلقّي»^(٤٨).

وإذا جئنا إلى القيمة ذاتها ومصاديقها في الواقع الاجتماعي والإجرائي الظرفي فسنجد كثيراً من الشواهد على ذلك، منها مثلاً: في إنجيل متى: «طوبى للرحماء فإنهم سيرحمون» [الإصحاح ٥، الآية ١٧]، «طوبى لصابعي السلام فإنهم يدعون أبناء الله» [الإصحاح ٥، الآية ٢٩]، «فإن غفرت للناس زلاتهم يغفر لكم أبوك السماوي زلاتكم، وإن لم تغفروا للناس لا يغفر لكم أبوك السماوي زلاتكم» [الإصحاح ٦، الآيتان ١٤ - ١٥].

وفي القرآن أيضاً مثلاً: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ وَلَوْ كُنْتُمْ فَظَالًّا غَلِيظًا الْقَلْبَ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، ﴿وَلَا يَأْكُلُ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور: ٢٢).

والمتمل في النصوص المقدسة المتعلقة بالرحمة والمساواة مثلاً - كما أسلفنا - سيدها تقترب من الإنسان، وتسقط واقعها على الإنسان وعلاقته بالكون، وتبتعد

عن الاغتراب الميتافيزيقي والماورائي، لتشكّل خَلقيات وأديبات سامية، وروحاً نستطيع بها التعامل مع الأحكام الإجرائية الظرفية، التي في ظاهرها تتعارض مع هذه القيم، كآية العهد الجديد: «لا تظنّوا أنّي جئت لألقي سلاماً على الأرض، ما جئت لألقي سلاماً، بل سيفاً» [إنجيل متى، الإصحاح ١٠، الآية ٣٤]، وآية القرآن الكريم: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥)، فهذه آيات إجرائية، والآيات الإجرائية ظرفية متعلقة بالزمكانية، وليست آيات مطلقة، فهي محكومة بالقيم التي دلّت عليها النصوص ذاتها؛ لأنّ القيم مطلقة، ومرتبطة بالماهية الإنسانية، وسابقة عن التشريعات الإجرائية، فهذه مثلاً تقرأ في سياقات الاعتداء، فهي حالة طبيعية في التعامل البشري، وإلا فالأصل كما جاء في إنجيل متى نفسه: «وسمعتم أنّه قيل: تحبّ قريبك، وتبغض عدوك؛ أمّا أنا فأقول لكم: أحبّوا أعدائكم، وباركوا لاعدائكم، وأحسنوا معاملة الذين يبغضونكم، وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويضطهدونكم» [الإصحاح ٥، الآيتان ٤٣ - ٤٤]، وفي القرآن نفسه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)، ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: ٦١).

فيجب على أصحاب الديانات أن يعمّقوا هذه القيم، ولا يقفوا عند حرفية النصوص الإجرائية، وأن ينطلقوا من القيم، ومنها: الرحمة، منفتحين على الواقع الإنساني ككلّ.

وكما أنّ هذه القيم مرتبطة بالواقع الإنساني، لها ارتباطٌ بالجانب الفردي، فيشعر المرء بالسكينة والطمأنينة من حيث علاقته بربه، وعدله معه، ليشعر بالأصل بذلك في مجتمعه، وما يتعلّق بالمواطنة وحقوق الإنسان، لتتحقّق كرامته واقعاً، لا أن يستغلّ لمصالح فتوية، وهويّات مصالحية.

الرحمة وواقع المجتمع الإنساني ومستقبله —

يعيش العالم الإنساني اليوم في عالم حضاري واحد، يتضمّن ثقافات لا تعدّ ولا

تحصى، مختلفة في العرق والدين واللغات والعادات والفضون والأعراف وغيرها، هذه الحضارة تقوم على قيم مرتبطة بالإنسان، ومنها: قيمة الرحمة، وأراها تتجسد بنائياً حول ستة أسس مهمة في نظري.

الأساس الأول: الإقرار بالجانب التكويني والكسبي في الاختلاف. ومصداق هذا في القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۖ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: ١١٨ - ١١٩). فالاختلاف شيء طبيعي، وعلى هذا تتمثل الرحمة في أرقى صورها في حب الآخر ورحمته، ابتداءً من ماهيته وكرامته الإنسانية، متجاوزة الاختلاف معه لكونه حالة إنسانية طبيعية، فتتمثل قيمة الرحمة في: «أحب لأخيك ما تحبه لنفسك»، والأخ كما يقول علي بن أبي طالب (٤٠هـ): «إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق».

وعلى هذا الهويات ليست حقيقة مطلقة تلغي الآخر، فاختلاف الدين قائم في جملته على الكسب، وقلما يكون عن طريق البحث والاقتناع، فتتشكل الرحمة لكونك ولدت في بيئة جعلتك تكسب ديناً ومذهباً تنمو معه، وتتمسك به، فكذلك الآخر، ولهذا يقرر القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَن آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).

فلما تنظر إلى المتفق والمختلف معك من حيث الماهية تنظر إليهم بعين واحدة، هي عين الرحمة القائمة على المساواة والكرامة الإنسانية، فتخدم الآخر وتعديل معه وتساعد وتكون عوناً له، مجسداً هذه الرحمة عملياً باعتباره إنساناً له كرامته مثلك تماماً.

وما ينطبق في الدنيا ينطبق في الآخرة: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥)، فالقرآن يقرر فردانية الجزاء، وهو بيد الله وحده، والله مطلق العدل والرحمة، عالمٌ بعباده، رحيمٌ بهم، وجميع البشر أبنائه، وإن اختلفوا في طريقة الوصول إليه، إلا أنهم يقرون به وبوجوده.

الأساس الثاني: أساس التعارف؛ لأن الاختلاف ثمرة ينتج عنها متعة ولذة

التعارف، وكما أنّ الاختلاف التكويني والكسبي يثمر عنه التعايش من جهة، أي العيش المشترك في بناء الأرض وعمارتها، فكذلك يثمر عنه التعارف من جهة أخرى، كما يقرّر القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

والتعارف في جملته تعرّف على الآخر واعتراف به، فكما تسعى في التعرّف عليه فأنت تعترف به وباختلافه معك، وهذا يقودنا إلى التعرّف على المختلف، ويكون عن طريق اللقاء والحوار والاجتماع والخلطة، مشروطاً باحترام الآخر ومقدّساته ورموزه وطقوسه. ومن مصاديق ذلك في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: ٦٤)، ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: ٨٣).

وهذا تجسيد للرحمة ليس على مستوى الأفراد فحسب؛ بل على مستوى دور العبادة، من كنس وكنائس وأديرة ومساجد ومعابد، بجانب المؤسسات العلمية والثقافية، حيث تجسّد رحمة الآخر ليس كنظرة عاطفية عابرة معه، بقدر ما هو مشروع قائم على استيعاب الآخر والاقتراب منه، والاندماج ليس بمعنى إلغاء هويته، وإنما الاندماج القيمي المرتبط بالماهية؛ لأنها قيم واحدة، فيتركون في تجسيد هذه القيم الإنسانية في خدمة الجنس البشري، وتكون هوياتهم المختلفة دينياً ومذهبياً وثقافياً منسجمة في هذه الوحدة البنائية للعالم الإنساني، وبه تتجسد الحضارة الإنسانية العلمية الواحدة.

الأساس الثالث: هو الناتج من سنّة الاختلاف، وسنّة التعارف، أي يقود إلى أساس البناء الإنساني المشترك، الذي يحدّ من الصراع والتطرّف الديني والسياسي والاثني العرقي، انطلاقاً من الفردانية الوجودية، فالمواطنة، فحقوق الإنسان، حيث النظرة - كما أسلفنا - إلى الإنسان لكونه ماهياً مكرّماً في ذاتيته، وملازم له وجودياً لا ينفصل عنه بأيّ حال، وعلى هذا تبني المواطنة على أساس الشراكة الإنسانية في بلد قطريّ ما، والدساتير منطلقها القيم الكبرى الحافظة لهذا الإنسان، بعيداً عن أيّ انتماء له، فالدولة القطرية وإن كانت بذاتها هوية، إلا أنّ هذه الهوية مبنية إنسانياً من

جهة، وحافضة لجميع الأفراد باعتبار المواطنة القائمة على قيمة المساواة والكرامة الإنسانية.

وكما أنّ لكلّ دولة قطريّة هويّات انتمائيّة، إلّا أنّها ليست حاكمة على المواطنة، وإنّما المواطنة حاكمة عليها، ليس بمعنى الإلغاء، وإنّما الحفاظ عليها بما يخدم الجميع على حدّ سواء، وهنا تتجسّد الرحمة في المواطنة المرتبطة بقيم المساواة والعدل على اعتبار القيمة الإنسانية الواحدة للفرد، فلا يشعر المختلف لوناً أو قبيلة أو مناطقيّة أو ولادة أو ديناً أو مذهباً أو لغةً بالغرابة في هذا الوطن، بل يشعر بالانتماء الحقيقي لكونه إنساناً يشملُه قانونٌ واحد لا يفرّق بينه وبين غيره.

وعلى هذا، هذه المواطنة لا يوجد فيها أقليّات في الجانب العملي والانتمائي، ولكن يوجد أقليّات بالاعتبار المعرفي والدراسي الإحصائي فقط، أما إذا خرجنا إلى جانب الدولة والمواطنة خرجنا إلى المواطن الفرد المنتمي إلى هويّة قطريّة واحدة، لا إلى المواطن المنتمي إلى هويّاتٍ أخرى وإنّ كثرت عدداً. فالمسيحيّ في الدول القطريّة ذات أكثرية إسلاميّة كالمسلم في دولة قطريّة ذات أغلبيّة مسيحيّة، في مقام الدولة يشعران معاً بالانتماء الوطنيّ الإنسانيّ الواحد، وبهذا ينكمش ويدوب الصراع الانتمائيّ تحت أيّ مظلة دينيّة أو مذهبيّة أو عرقيّة.

وهذا الحال ذاته لما نتجاوز الدولة القطريّة إلى عالم وحضارة الإنسان، والمتمثلة اليوم في وثيقة حقوق الإنسان، وهي أرقى ما توصل إليه العالم الإنسانيّ في تأريخه. فحقوق الإنسان واحدة في العالم أجمع، إلّا أنّ التصرفات والأطماع السياسيّة السلبية من جهة، والمصالح الدينيّة والثقافيّة البرجماتيّة من جهةٍ أخرى، تحول دون تحقّق ذلك، وعليه لا بدّ أن يستقلّ العقل الدينيّ والثقاي في بعيداً عن تصرفات الساسة السلبية، والمصالحية النفعيّة الضيقة، بحيث يكون هذا العقل خادماً للإنسان كإنسان في أيّ بقعة يعيش فيها.

كما أنّ جميع الدول في العالم هي دول إجرائيّة تنظيميّة لتحقيق إنسانيّة الفرد، وهذا لا يتحقّق إلّا بوجود منظومة عالميّة إنسانيّة متّحدة تقوم على استقرار الدول وإحيائها وتنميتها؛ لأنّ نماء أيّ دولة في العالم وإحيائها، أكانت في الشرق أم في

الغرب، هو نماء وإحياء للعالم أجمع، ودمارها وخرابها هو دمار وخراب للعالم أجمع أيضاً: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (المائدة: ٣٢).

الأساس الرابع: يتمثل في الجانب القيمي والأخلاقي؛ لأن جوهر القيم والأخلاق في العالم واحدة، وعلى هذا تبنى الأمور الإجرائية؛ لأنها لا تخرج عن الظرفية الزمكانية. وكما أنّ العالم عليه أن يتجاوز الجوانب الإجرائية الماضية؛ لكونها جاءت وفق ظرفيتها، إلا أنّ روح هذه الأحكام الإجرائية واحدة، والأديان حفظت العديد منها، فنحن ندور مع هذه الروح وفق علمنا اليوم، وروح وجوهر قيمة الرحمة لا بد أن تكون حاضرة في هذا الجانب.

وعلى هذا يترتب **الأساس الخامس**، وهو الجانب التشريعي المتمثل في التشريعات الدستورية والشرطية والجنائية والتعاملية والأسرية وغيرها من الجوانب القانونية. فهذه في غالبها أمور إجرائية، والأمور الإجرائية ظرفية؛ بيد أنّ القيم مطلقة. وعليه الظرفي يدور وفق القيم المطلقة، لا العكس، حتى لا يحكم ويقيد المطلق بالظرفي، ومدار هذا الإنسان ذاته. وعليه لا يجوز فصل الجوانب الإجرائية عن الأنسنة، وإلاّ سندخل عالماً آخر يعوق حركة تطور الإنسان، وتحقيق كرامته ومكانته.

وعلى هذا يكون **الأساس السادس**، وهو الأساس الاستثماري، أي إنّ التعددية، أيّا كانت في ذاتها، حالة نافعة للجنس البشري ككل، لا يقتصر عند الجانب الجمالي فحسب، بل يمتد إلى الجانب النفعي للعالم أجمع. كما أنّ تدافع هذه الهويات المختلفة تدافعاً طبيعياً استثمارياً يؤدي إلى تهذيبها وتطورها بمقدار ما تقدّمه من خدمة للجنس البشري عموماً.

فعالم اليوم لم يعد يتحمل تلك الزاوية الضيقة، بل أصبح عالماً منفتحاً على الآخر، وطبيعة الإنسان قائمة على ذلك، فعلينا أن نحقق الرحمة الواسعة للجميع، فكما أنّ رحمة الخالق وسعت العالم أجمع، لنعيش فوق أرضه، ونستظلّ بسمائه، ونستشق هواءه، ونتمتع بخيراته، فلا أقلّ أن نجسد هذه الرحمة واقعاً، بتحقيقها بين الجميع؛ لأنّ ماهيتنا واحدة، وهوياتنا؛ نتيجة لاختلاف هذه الحياة وتنوعها، كالباستان

المحتوي على شجرٍ وثمرٍ مختلف، ويُسقى بماءٍ واحد، وينبت في تربةٍ واحدة، فكذلك نحن معاشر البشر: ﴿وَاللَّهُ أَبْتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (نوح: ١٧). وعلى هذا نمايز بين الحضارة والثقافة؛ فالحضارة أقرب إلى الماهية؛ لأنها قائمة على الإنسان والعقل والبحث، منطلقة من القيم المنبثقة من الجانب الوجودي؛ والثقافة مبنية على الهويّات الكسبيّة، فتتجاوز الثقافة منطلقة من قيم الحضارة، لا متصارعة معها، وبهذا نهى جواً حضارياً إنسانياً يبنى على قيم الرحمة والمساواة والعدل. هذا الجوّ في ذاته بنية خصبة للجيل القادم ومستقبله؛ ليتجاوز الماضي إلى الحاضر، والصراع إلى البناء، والبغض إلى الحب، والهوية إلى الإنسان.

الهوامش

- (١) أصل البحث مقدّم للمعهد العالي للدراسات الإسلاميّة - جامعة مونستر في ألمانيا، حول استكتاب للمدرسة الشنوية: الرحمة، مقاربات لاهوتية وفلسفية، ٢٧ ديسمبر ٢٠٢١ م - ٢ يناير ٢٠٢٢ م.
- (٢) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح: ١٠٠، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٥ م.
- (٣) المصدر نفسه: ١٠٠.
- (٤) مجموعة من المختصين، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ٦: ٢٠٦١، إشراف: صالح بن عبد الله بن حميد وعبد الرحمن بن محمد بن ملّوح، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ٢٠٠٠ م.
- (٥) المصدر نفسه ٦: ٢٠٦٢.
- (٦) عقيل حسين عقيل، موسوعة أسماء الله الحسنى وأثرها في استخلاف الإنسان في الأرض ١: ١٢٥، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ٢٠٠٩ م.
- (٧) محمد حمدي زقزوق، مقدّمة في علم الأخلاق: ١٣٦، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣ م.
- (٨) جيمس أنيس، علم اللاهوت النظامي: ١٦، مراجعة: منيس عبد النور، الكنيسة الإنجيلية بقصر للدويارة، القاهرة.
- (٩) المصدر نفسه: ١٦.
- (١٠) عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي: ٢١٧، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٨ م.
- (١١) صادق جواد سليمان، الإنسان والماهية: محاورات في الدين والفلسفة والشأن الإنساني: ١٤٧،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

- المحرر: بدر العبري، دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٢١م.
- (١٢) ناصر بن سالم بن عديم البهلاني، العقيدة الوهبية: ١٣٢، تحقيق: صالح بن سعود القنوبي وعلي بن سعيد القنوبي، مكتبة مسقط، مسقط، ٢٠٠٤م.
- (١٣) المصدر نفسه: ١٣٣.
- (١٤) أحمد بن حمد الخليفي، الحقّ الدامغ: ١٠٠، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، مسقط، ٢٠٠١م.
- (١٥) محمد بن صالح العثيمين، تقريب التدمرية: ٢٥، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، ١٤١٩هـ.
- (١٦) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة: ٤٤٠، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥م.
- (١٧) للمزيد يُنظر: محمد بن عبد الله الجويني، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، تحقيق: عبد العزيز السيروان، دار اللسان، بيروت.
- (١٨) جعفر السبحاني، الإلهيات: ٨٤، ١٩٨٩م (نسخة إلكترونية).
- (١٩) مجموعة من المختصين، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ٦: ٢٠٦١.
- (٢٠) يهودا بن صموئيل اللاوي، الكتاب الخزري: كتاب الردّ والدليل في الدين الذليل: ٢٠٢ - ٢٠٣، ترجمة: نبيه بشير، دار الجمل، بيروت - بغداد، ٢٠١٢م.
- (٢١) زكريا استاورو، أساسيات مسيحية: ٥٧ - ٥٨، مكتبة الأحوّة، شبرا، ٢٠٠١م.
- (٢٢) بدر بن سالم العبري، «زيارة عالم دين ومجمع الأديان ومقابلة مع الكنيسة المشيخية»، صحيفة شؤون عُمانية، صحيفة إلكترونية، ٤ يوليو ٢٠٢١م، تأريخ الزيارة: ١٦ أكتوبر ٢٠٢١م، الساعة الحادية عشر والنصف صباحاً بتوقيت مسقط.
- (٢٣) محمد سالم النعيمي، القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة: ١٣٤، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٥م.
- (٢٤) أحمد حمدي آل محمد، الدليل والإرشاد في لقاء ربّ العباد: ١١، مطابع البيان، بيروت، ١٩٦٦م.
- (٢٥) للمزيد ينظر مثلاً: كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، لعبد الكريم الجيلي (١٤٢٤م)، من المتصوّفة والغنوصيين المسلمين؛ وكتاب حبة الحنطة، لمنّي المسكين (٢٠٠٤م)، من الغنوصيين المسيحيين.
- (٢٦) زكريا استاورو، أساسيات مسيحية: ٥٢.
- (٢٧) صادق جواد سليمان، الإنسان والماهية: ٦٣.
- (٢٨) المصدر نفسه: ٦٥.
- (٢٩) ليف تولستوي، في الدين والعقل والفلسفة: ١٢٧ - ١٢٨، ترجمة: يوسف نبيل، دار الجمل، بغداد - بيروت.
- (٣٠) صادق جواد سليمان، سلامة الفكر بسلامة منهج التفكير: ٢٠٦، روافد للطباعة والنشر

- والتوزيع، بيروت، ٢٠٢١م.
- (٣١) بدر بن سالم العبري، «الهوية من حيث الماهية والأنسنة»، جريدة عُمان، ٢٨ يونيو ٢٠٢١م، تاريخ الزيارة: ١٧ أكتوبر ٢٠٢١م، الخامسة عصرًا بتوقيت مسقط.
- (٣٢) عامر ناصر شطارة، «الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيغارد أنموذجاً»، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٤١: ٥١٨، الملحق ١، ٢٠١٤م.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٥١٩.
- (٣٤) صادق جواد سليمان، سلامة الفكر بسلامة منهج التفكير: ٢٠٦.
- (٣٥) «تعريف ومعنى الهوية»، موقع موسوعة كُله لك، تاريخ الزيارة: الأحد ٣ نوفمبر ٢٠٠٩م، الساعة الخامسة والنصف عصرًا.
- (٣٦) ليف تولستوي، في الدين والعقل والفلسفة: ١٥٢ - ١٥٣.
- (٣٧) هانس كونغ، «أخلاق عالمية أساس لمجتمع عالمي»، منشور ضمن كتاب: العولة الطوفان أم الانقاذ؟ الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية: ٨٦ - ٨٧، تحرير: فرانك جي وجون بولي، ترجمة: فاضل جكتر، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م.
- (٣٨) عامر ناصر شطارة، «الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيغارد أنموذجاً»، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٤١: ٥١٩، الملحق ١، ٢٠١٤م.
- (٣٩) بيتر مارتن، ما يسوغ العولة أخلاقياً، منشور ضمن كتاب: العولة الطوفان أم الانقاذ؟ الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية: ٢٢، تحرير: فرانك جي وجون بولي، ترجمة: فاضل جكتر، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م.
- (٤٠) المصدر نفسه: ٣٢.
- (٤١) عامر ناصر شطارة، «الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيغارد أنموذجاً»، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٤١: ٥٢٠، الملحق ١، ٢٠١٤م.
- (٤٢) ينظر: جوزيف سميث، كتاب مورمون: شهادة ثانية ليسوع المسيح، كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة، يوتا، ١٩٨٥م.
- (٤٣) عباس محمود العقاد، حياة المسيح: ٤٤، دار الهلال، القاهرة، ٢٠١٤م.
- (٤٤) بدر العبري، إضاءة قلم: التعايش، تأملات ومذكرات: ١٢٨، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، مسقط؛ مسعى للنشر والتوزيع، كندا، ٢٠١٩م.
- (٤٥) هذه المقدمة من مقالي: «عيد القربان في الأديان الإبراهيمية»، ارتأيت إضافتها كمقدمة للموضوع، مع تصرف بسيط جداً.
- ينظر: بدر العبري، «عيد القربان في الأديان الإبراهيمية»، جريدة عُمان، ١٨ يوليو ٢٠٢١م، تاريخ الزيارة: ١٨ أكتوبر ٢٠٢١م، السادسة والنصف صباحاً بتوقيت مسقط.
- (٤٦) منذر الحايك، كنزاً ربياً: الكتاب المقدس للمندائين، دراسة مقارنة: ٤٧، صفحات للدراسات

- والنشر والتوزيع، دمشق - دبي، ٢٠١٦م.
- (٤٧) محمد سعيد الطريحي، الشيخ عقائدهم وتاريخهم: ٥٦، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٩م.
- (٤٨) حسين عليّ نوريّ، نسائم الرحمن: ٧٦، المحفل الروحانيّ المركزيّ البهائيّ، شمال غرب أفريقيا، ١٩٩٣م.

نظرية «أصالة الوجود»

الأهمية والنتائج

السيد فرقان العوادي (*)

الخلاصة —

تمثّل نظرية أصالة الوجود العمود الفقري لمدرسة الحكمة المتعالية، الذي أسّسه صدر المتألّهين الشيرازي عليه السلام، وفرّع عليه فروعاً كثيرة، أهمّها: إن الوجود يساوق التشخص، وإن هذا الوجود الواحد الشخصي الذي يملأ الواقع، بل هو عين الواقع، يستحيل أن يحلّ في الذهن، فلا يمكن تعريفه بحدّ، ولا رسم، وإن انتقاله إلى الذهن يلزم منه الانقلاب المحال.

وفرّع عليه أيضاً التشكيك في الوجود. وإن هذا التشكيك يختلف عن التشكيك الذي تقول به المدرسة المشائية، حيث أرجع الكثرة إلى الوحدة، والوحدة إلى الكثرة، وجعل كلاً منهما عين الآخر، وكلّهما في الوجود. وإن صفات الوجود هي عين الوجود، فالوجود كلّ علم، وكلّ قدرة، وكلّ حياة. وإن كل المحمولات التي تحمل على الماهية هي بالوجود، وإن الوجود يمثّل لها الحيثية التقييدية في كلّ حمل ماهوي. وإن أحكام الماهية، من الجنسية والفصلية والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والكلية والجزئية، كلّها لا تثبت للوجود. وأيضاً إن الوجود ليس بجوهر ولا عرض. وإن كلية الوجود ليس الكلية المفهومية الماهوية، بل كليته من نوع آخر، من خلال انبساطه وسعته الوجودية، والوجود لا ضدّ له ولا مثل، والوجود لا جزء له ولا هو جزء من شيء، وليس له أفراد بالمعنى المصطلح. والجواب عن إشكال قاعدة

(*) طالبٌ وباحثٌ في الحوزة العلميّة، متخصّصٌ في الفلسفة الإسلاميّة. من العراق.

الفرعية. وإن الإمكان على مبنى أصالة الوجود إمكان وجودي فقري هو عين الربط والحاجة. وإن الجاعل جعل الوجود، ويستحيل أن يكون الجعل للماهية والسيرورة، وإبطال التسلسل، وإن العلاقة بين العلة والمعلول على نحو الإضافة الإشراقية. وأيضاً من فروع هذا الأصل الأصيل: الحركة الجوهرية، وإن النفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، واتحاد العقل والعامل والمعقول، وتقرير لبرهان الصديقين مختلف عن التقارير السابقة، ونفي الثابتات للمعتزلة، والجواب عن شبهة افتخار الشياطين المنسوبة إلى ابن كمونة.

مقدمة —

مدرسة الحكمة المتعالية من أهمّ المدارس الفلسفية في العالم الإسلامي، حيث تكمن أهميّتها بالتوفيق بين المدارس الأخرى، حيث اعتمدت العقل المشائي والكشف العرفاني والنصّ الكلامي، وأحدها يعترض بالآخر، فتجد العقل فيها منور بالكشف، وميزان الكشف النصّ والكشف المحمدي، فصار منهجها جامعاً مانعاً. وأيضاً كوّن الملاء صدرًا من خلال مدرسته عقائد حقّة ورؤية كونية تامّة وكاملة، بدأت من الخلق إلى الحقّ ثمّ بالحقّ في الحقّ ثمّ من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، وأخيراً بالحقّ في الخلق. وهذه الميزة جعلتها من أفضل المدارس الفلسفية، وذات شهرة كبيرة، وما زالت متصدّرة الأوساط العلميّة، ولها مرتبة الزعامية، وكان لها دورٌ في التأثير في كثير من العلوم والعلماء، ولقيت رواجاً واسعاً، حتّى قيل في حقّها وحقّ مؤلّفها، والقائل المحقق الاصفهاني رحمه الله، الذي هو من أعلام الفقه والأصول والفلسفة وصاحب تحفة الحكيم ونهاية الدراية في شرح الكفاية: «لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددتُ إليه الرحال؛ لتلمذة عليه، وإن كان في أقصى الديار»^(١). وحاولت هذه المدرسة الإجابة عن كثيرٍ من المسائل التي عجزت عنها الفلسفات الأخرى، ومن أهمّها:

بحث المعاد الجسماني، حيث كان هذا البحث يشكّل معضلة لدى المفكرين وفلاسفة العالم. فحتّى شيخ فلاسفة الإسلام أبو علي بن سينا اعترف بأن العقل لا

يمكن له إثبات المعاد الجسماني؛ أما الملاً صدرا، ومن خلال مباني الحكمة المتعالية، قدّم له إثباتات عقلية تؤيّدُها النصوص الدينية. والحركة في مقولة الجوهر، التي مثّلت ركناً من أركان المدرسة المتعالية، حيث استفاد من خلالها الملاً صدرا مسائل ومطالب كثيرة. وأيضاً مبحث النفس في أنها جوهر واحد شخصي ذو مراتب وشؤون، وهي في وحدتها كل القوى، وأن النفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء. ومسألة اتحاد العقل والعامل والمعقول. وحمل الحقيقة والرقيقة. وقاعدة بسيط الحقيقة، التي استفاد منها كثيراً في الإلهيات بالمعنى الأخص. وغيرها من المسائل. ولذلك دعت الضرورة والحاجة للبحث في هذه المدرسة، والبحث في أهم شيء فيها، ألا وهو أصالة الوجود، حيث إن هذا الأصل الأصيل هو الأساس والمحور في الفلسفة المتعالية، فعند قيامه تقوم مدرسة الحكمة المتعالية، وعند هدمه تنهدم جميع مباني الحكمة المتعالية، كل هذا من خلال المنهج التحليلي النقدي.

بحوثٌ تمهيديةٌ —

١. تعريف الأصالة —

الأصالة لغةً: مشتقة من الأصل، بمعنى ثبت وقوي وثابت^(١).

الأصالة اصطلاحاً: عُرِّفت مفردة الأصيل في كتب الاصطلاح بأنها: الذي يمثّل الحقيقة الثابتة في الواقع، والذي يكون منشأً لترتّب الآثار، والاعتباري الذي لا يكون منشأً لترتّب الآثار^(٢).

وسبب طرح هذه المسألة هو أنه بعد فحص وتحليل الواقع نجد أن أيّ واقعة واحدة ينتزع منها مفهومان: أحدهما: ما به الاختصاص الذي يمثّل الماهية؛ والآخر: ما به الاشتراك الذي يمثّل الوجود، ثمّ يأتي هذا السؤال المهمّ: مَنْ هو الذي يملأ الواقع ويكون له آثار حقيقية؟ وبالاصطلاح الفلسفي: مَنْ هو الأصيل، ويكون الآخر

اعتبارياً؟ ذهب بعضٌ الى القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، وذهب صدر المتألهين عليه السلام إلى أصالة الوجود، وأن الماهية أمرٌ اعتباري^(٤).

٢. أهمية نظرية «أصالة الوجود» —

تكمُن أهمية هذه المسألة في أنها تمثّل العمود الفقري لمدرسة الحكمة المتعالية، حيث رُتّب عليها مصنّفها فروعاً ومسائل كثيرة، جعلت من هذه المدرسة متميّزة، وذات أهمية عن باقي المدارس الأخرى. وأجابت المدرسة المتعالية من خلال هذا الأصل الأصيل عن كثيرٍ من المسائل، سواء كانت متعلقةً بمبحث الإلهيات بالمعنى الأعم أو الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وقلبت الفلسفة رأساً على عقب. فعندما تقرأ الكتب المتقدّمة على صدر المتألهين تجد الفكر الماهوي حاكماً عليها؛ أما في فلسفة صدر المتألهين فقد تغيّرت المركزية من مركزية الماهية إلى مركزية الوجود.

إذن لمسألة أصالة الوجود هذه الأهمية العظيمة، حيث يقول أحد أساتذة هذا الفن: «هذه المسألة من أمّهات المسائل الفلسفية، بل أمّها؛ فإنّها التي تبتني عليها جميع مسائلها. وبعبارة أخرى: لولاها لم تقم الفلسفة على ساق، ولم تجد المسائل الفلسفية حلولها الصحيحة. فلا يمكن تفسير العلية والمعلولية وارتباط الممكن بالواجب إلا على أساسها. وكذا لا يمكن تصوير الحركة، ولا سيّما الحركة الجوهرية، إلا بمعونتها، وهكذا، بل لا توجيه لوجود شيءٍ مطلقاً إلا بالبناء عليها، فلا يقوم صرح الفلسفة إلا بها»^(٥).

وقال الملام صدر عليه السلام، في الإشراف التاسع من الشاهد الأوّل من المشهد الأوّل من الشواهد الربوبية: «الحقّ أنّ الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف والأركان؛ لأنّه بالوجود يعرف كلّ شيء، وهو أوّل كلّ تصوّر، وأعرف من كلّ متصوّر؛ فإذا جهل جهل كلّ ما عداه»^(٦).

ويقول أيضاً في كتاب المشاعر: «لما كانت مسألة الوجود أسّ القواعد الحكمية، ومبنى المسائل الإلهية، والقطب الذي يدور عليه رحي علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد، وكثيرٌ ممّا تفرّدنا باستباطه... فمنّ جهل بمعرفة الوجود يسري جهله إلى أمّهات المطالب ومعظّماتها بالذهول عنها، وفاتت عنه خفيّات

المعارف وخببائها، وعلم الربوبيات ونبوتها ومعرفة النفس واتصالها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها»^(٧).

٣. تعريف النتيجة —

النتيجة لغةً: عُرِّفت مفردة النتيجة في كتب اللغة بأنها: ثمرة الشيء، أو ما يخرج من المقدمات وينشأ عنه، و**نتيجة الامتحان:** حَصِيلَتُهُ، أَكَاثُتُ إِجَابِيَّةٌ أَوْ سَلْبِيَّةٌ؛ أو أَسْفَرَتِ الْحَادِثَةُ عَنْ نَتَائِجٍ خَطِيرَةٍ: مَا يُسْفَرُ عَنِ الْمُقَدَّمَاتِ^(٨).

النتيجة اصطلاحاً: وأيضاً عُرِّفت مفردة النتيجة في كتب الاصطلاح بـ «أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمَّى، من حيث اشتماله على الحكم: قضية، ومن حيث احتماله الصدق والكذب: خبراً، ومن حيث إفادته الحكم: إخباراً، ومن حيث كونه جزءاً من الدليل: مقدّمة، ومن حيث يطلب بالدليل: مطلوباً، ومن حيث يحصل من الدليل: نتيجة، ومن حيث يقع في العلم ويُسأل عنه: مسألة. فالذاتُ واحدة، واختلافات العبارات باختلافات الاعتبارات»^(٩). وأيضاً ذكرت في تعريف القياس بأنها القول الثالث الذي يحصل بعد المقدمات: «قولٌ مؤلّفٌ من قضايا إذا سلمتْ لزم عنها لذاتها قولٌ آخر»^(١٠). وأيضاً: «النتيجة هي المطلوب عينه، ولكن يسمّى بها بعد تحصيله من القياس»^(١١).

النتائج المترتبة على «أصالة الوجود» —

أ. في الإلهيات بالمعنى الأعم —

١. الوجود لا يُعرَّفُ بحدِّ، ولا رَسْمٍ —

النتيجة المترتبة على مبحث الأصالة أن الوجود هو عين الواقع الخارجي، ولا يمكن تعريفه؛ بسبب بساطته. وأيضاً لأنه هو الواقع، ويستحيل أن يحلّ الواقع في الذهن؛ لأن تصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه، وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن. وأيضاً حلول الواقع بالذهن يستلزم منه الانقلاب المحال، والوجود الذهني من حيث يطرد العدم عن نفسه وجوداً خارجي مترتب عليه الآثار، ومن حيث إنه ذهني لا تترتب عليه الآثار، فهو بالقياس إلى الخارج مصداقه العيني، وبهذا المعنى يكون

وجوداً اعتبارياً وحقيقته المقايسة إلى الخارج. والملا صدرا^(١٢) يصرح في كثير من المواضع أنه لا يمكن إدراك الوجود بالعلم الحصولي، سواء كان بالحد أو الرسم، بل إدراكه منحصرٌ بالمشاهدة والعيان^(١٣).

٢. الوجود يساوق التشخيص —

المراد من التشخيص عند أهل الاصطلاح: «الحقيقة المعينة في نفسها تعيناً يميزها عن غيرها»^(١٤)، وأيضاً: «الماهية المعروضة للتشخيصات»^(١٥). وهذا الأمر يتم على مبنى أصالة الوجود؛ لأن الوجود عين الواقع، بل هو الواقع، فهو التشخيص، وبه كل شيء متشخص. وأما على المبنى المشهور فالتشخيص عندهم بالعوارض المشخصة من الأين والنتى والجددة وغيرها^(١٥). لكن الملا صدرا^(١٦) يعترض على ذلك، ويقول: إن العوارض المشخصة تفيد التمييز، ولا تفيد التشخيص، لأنه يُقال: «ميز الشيء: عزله وفرزه»^(١٦)، ومن هذا التعريف نستكشف أن التمييز من الأمور الإضافية، ويمكن أن يتحقق بالكليات، وبإضافة أمر كلي إلى آخر، لذلك يصح من خلال العوارض المشخصة، أما التشخيص فهو أمرٌ نفسي، ولا يمكن أن يتحقق إلا بالوجود^(١٧).

٣. التشكيك الخاصي في الوجود —

والنتيجة الأخرى المفصلية، التي تُعتبر معلماً من معالم الحكمة المتعالية، وأصلاً تفترق به عن باقي الفلسفات، هو التشكيك الخاصي، الذي هو عبارة عن الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، وكلهما في الوجود؛ حيث على القول بأصالة الوجود، وإن الوجودات متباينة، لا يمكن القول به، بل يمكن القول على تباين الوجودات بالتشكيك العامي فقط، الذي هو عبارة عن كثرة، ولها وحدة مفهومية^(١٨). ثم هل بقي الملا صدرا^(١٩) في كل كتبه على هذا الاعتقاد بأن الوجود واحدٌ بالوحدة النوعية التشكيكية أم ذهب إلى الوحدة الشخصية التي يقول بها العارفين؟ الظاهر من تتبع كلمات صدر المتألهين^(٢٠) أنه في بداية الأمر كان يقول بالوحدة النوعية للوجود، وهو ذات مراتب تشكيكية، وكان غرضه التدرج في التعليم؛ ليهيئ ذهنية الطالب للمطالب الصعبة وعسيرة الفهم، ثم في نهاية الأمر قال بالوحدة الشخصية، التي يتبناها العرفاء الإلهيون.

فقال ﷺ في بداية الأمر: «ومما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجود المتكثرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها، لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل، إن شاء الله، من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقةً، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين. وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت، إلا أنها من مراتب تعيينات الحق الأول، وظهورات نوره وشؤوناته ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة، وليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه، وانتظره مفتشاً»^(١٩).

وبعد التمهيد وتهية ذهن الطالب، يصل إلى الوحدة الشخصية للعرفاء الإلهيين، حيث يقول ﷺ، في كتابه الحكمة المتعالية: «إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه - الضمير يعود إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ﷺ - ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه، من أن جميع الوجودات الإمكانية والإتيات الارتباطية المتعلقة باعتبارات وشؤون الوجود الواجبي، وأشعة وظلال للنور القيومي، لا استقلال لها بحسب الهوية، ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وإتيات مستقلة؛ لأن التابعة والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها...

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال»^(٢٠).

٤. الحمل على الماهية لا يكون إلا بالوجود —

يعتقد القائلون بأصالة الوجود بأن الوجود يملأ الواقع الخارجي، ويكون عين الواقع الخارجي، وأن منشأ الآثار هو الوجود، دون الماهية، وأن الماهية أمر اعتباري يعرض الوجود، فكل ما يحمل على حيثية الماهية من أحكام ثبوتية فهو بالوجود، والوجود يكون حيثية تقييدية في كل حمل ماهوي؛ لأن الحمل يقتضي موضوعاً ثابتاً، ولا ثبوت إلا بالوجود^(٢١).

٥. الجواب عن قاعدة الفرعية —

قاعدة الفرعية من القواعد المشهورة التي يُستفاد كثيراً منها في كافة العلوم، حيث عرفت بأنها: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له»^(٢٢)، وهي تعني أنه لا يمكن أن يثبت شيء (محمول) لموضوع غير ثابت، وبعبارة أخرى: العرش ثم النقش.

بعد هذه المقدمة نقول: بعد إثبات الأصالة للوجود والاعتبارية للماهية يأتي هنا هذا السؤال المهم: هل عروض الماهية للوجود داخل ضمن قاعدة الفرعية، التي مفادها أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له؛ لأن الوجود عرض والماهية معروضه، فإذا عرض الوجود على الماهية لا بُدَّ من ثبوتها في رتبة سابقة؛ لأن الموضوع والموصوف لا بُدَّ أن يكون ثابتاً قبل عروض المحمول عليه، وهذا يعني أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها، وهذا يستلزم منه الدور والتسلسل؟

واختار بعضٌ في ردِّ هذا الإشكال، والجواب عنه، فخصَّص القاعدة، وقال بأن القاعدة عامةٌ وكليةٌ في جميع الموارد إلا في حمل الوجود على الماهية^(٢٣). وهذا واضح البطلان بأن القواعد العقلية لا تخصَّص. وبدلها بعضٌ آخر إلى الاستلزام^(٢٤)؛ لان الاستلزام لا يحتاج فيه كما في الثبوت من التقدّم، بل يكفي فيه المقارنة.

واختار بعضٌ ثالث أن اتصاف الماهية بالوجود بالذهن، وليس في الخارج^(٢٥). واختار المشاؤون أن عروض الماهية على الوجود خارج تخصُّصاً وموضوعاً؛ لأنها من الهليات البسيطة، وقاعدة الفرعية تجري في الهليات المركبة^(٢٦). واختار فيلسوفُ الحكمة المتعالية الملائ صدرا الشيرازي^(٢٧)، وبناءً على ما اختاره من أصالة الوجود، وأن الوجود هو الذي يملأ الواقع، أنه لا اتصاف لها به، ولا عروض لها به، وأما الماهية فهي متَّحدة معه على نحو المجاز، لا الحقيقة، وحقيقتها أنها ظهورات الوجود لدى الذهن^(٢٧).

٦. الأحكام المنفية عن الوجود —

أ. أحكام الماهية لا تثبت للوجود —

تعرف الماهية في كتب الاصطلاح بأنها: «مقولٌ في جواب ما هو»^(٢٨). ولها أحكام كثيرة، كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية والفصلية. وهذه الأحكام جاءت بسبب الانطباق والاندراج، والوجود لا يقبل الاندراج؛ لأنه ليس ماهيةً حتىَّ يحلَّ في الوجود الذهني والخارجي، بل هو عين الواقع والخارجية، لذلك لا يكون عاماً ولا خاصاً، ولا مطلقاً ولا مقيداً^(٢٩).

ب. الوجود ليس بجوهر ولا عرض —

تقسّم الماهية إلى قسمين مشهورين: الأول: الجوهر؛ والثاني: العرض. ويُعرّف الجوهر بأنه «الماهية إذا وجدت في الخارج وُجدت من دون موضوع»^(٣٠)، ويُعرّف العرض بأنه «الماهية إذا وجدت في الخارج وُجدت في موضوع»^(٣١). وعلى هذا، فالوجود ليس بجوهر ولا بعرض؛ لأنّ الجوّهر والعرض من الماهيات، والماهيات اعتبارية لا توجد إلا بالوجود، ولكنّ لاتحاد الماهية والوجود تسري أحكام الماهية إلى الوجود. فوجود الجوهر بعين جوهريته، ووجود العرض بعين عرضيته^(٣٢). يقول الملائ هادي السبزواري رحمته الله، في حاشيته على الأسفار: «إن الوجود إذا سقطت عنه الإضافة إلى الماهيات ليس جوهرًا، ولا عرضًا، كيفًا أو كمًّا، وإذ لا كمّ له فلا زمان، ولا دثور، ولا حدوث، ولا أجزاء مقدارية، فلا تغير ولا تبدل، والكلّ باعتبار القوابل من الموادّ والماهيات»^(٣٣).

ج. الوجود لا ضدّ له، ولا مثل —

يُعرّف الضدّان في الفلسفة بأنهما «أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف»^(٣٤). والوجود ليس بعرض حتى يكون له موضوع، ولا هو ماهية حتى يحتاج إلى جنس، ولا شيء يخالف الوجود إلاّ العدم. وأما المثلان فهما «الأمران المندرجان تحت ماهية كلية واحدة»^(٣٥). والوجود ليس بماهية حتى يندرج تحتها^(٣٦).

د. الوجود لا سبب له —

حقيقة الوجود بما هي هي، أي حقيقته وهويته الطاردة للعدم، لا يوجد لها علّة؛ لأنّ العلة تكون غير المعلول، وغير الوجود العدم. أما في مراتب الوجود توجد علّة. مثلاً: العقل الأوّل علّة للعقل الثاني، والعقل العاشر علّة للعالم، لكنّ هذا يقع في ضمن الوجود ومراتبه. ومن هنا قال بعض المحقّقين، ومن أبرزهم: العلامة الطباطبائي رحمته الله، بعدم جريان البرهان اللميّ والإتي في الفلسفة، سواء كانت الإلهيات

بالمعنى الأعمّ أم الإلهيات بالمعنى الأخصّ. والبرهان الوحيد الذي يجري في الفلسفة هو برهان الملازمات العامّة؛ لأن البرهان الإني لا يفيد اليقين بالمعنى الأخصّ، والمطلوب في الفلسفة هو اليقين بالمعنى الأخصّ، فالبرهان الإني خارجٌ تخصّصاً وموضوعاً، وأما البرهان اللمّي فيعتقد العلامة الطباطبائيّ رحمته الله بأن العلة فيه خارجيّةٌ للنتيجة، لذلك لا علةٌ للوجود، وكذلك يعتقد بأن العرض الذاتي لا بُدّ أن يكون مساوياً لموضوع الفلسفة، وأن جميع المحمولات التي تكون أخصّ من الوجود إنما تكون محمولات بضميمة مقابلاتها، بحيث ترجع إلى قضايا مردّدة المحمول تساوي أطراف التردد فيها الموجودية العامة، وكذلك بأن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، وهو أعمّ الأشياء، ومحمولاته مساوية له؛ لما تقدم من تفسيره للعرض الذاتي، فلا شيء خارج عن الموضوع والمحمول، فلا توجد علةٌ للفلسفة.

وفي الجانب المقابل يوجد مَنْ خالف ذلك، كالعلامة غلام رضا الفيّاضي، حيث يقول، في تعليقه على نهاية الحكمة: «كلام العلامة، من عدم جريان البرهان اللمّي في الفلسفة مبنّى على مبنى العلامة في العَرَضِ الذاتي، الذي لا بُدّ أن يكون مساوياً لموضوع العلم. لكن نحن قلنا في بحث موضوع الفلسفة: إن هذا المبنى غير صحيح»^(٢٧). وأيضاً إن كثيراً من المسائل الفلسفية موضوعاتها قسمٌ من الوجود، وليس الوجود المطلق، ومحمولاتها أمورٌ تخصّها، فيمكن أن يجري البرهان اللمّي، مثل: الاستدلال على أن العالم مخلوقٌ على النظام الأحسن من خلال علمه الذاتي بالنظام الأحسن، الذي هو علةٌ للعالم بنظامه الأحسن. وكذلك في الإلهيات بالمعنى الأخصّ فإن مسائلها أخصّ من موضوع الفلسفة، فمثلاً: الأفعال يمكن إثباتها عن طريق صفاته الإلهية، فيكون السلوك من العلة إلى المعلول. وأيضاً بناءً على الوحدة التشكيكية لا توجد مشكلةٌ بأن تكون بعض المراتب علةً للمرتبة الأخرى، ككون عالم العقول علةً لعالم المادة. وأيضاً يمكن أن تكون العلة في البرهان اللمّي أعمّ من العلة التحليلية والعلة الخارجية، وليست منحصرةً في العلة الخارجية، كما تصوّرها العلامة الطباطبائيّ رحمته الله. وهذا ما نجده واضحاً في كلام الشيخ الرئيس رحمته الله، في الفصل السابع من المقالة الأولى من كتاب البرهان من الشفاء، حيث مثل للبرهان

اللمّي بالحيوان المحمول على زيد بتوسط الإنسان، والجسم المحمول على الإنسان بتوسط الحيوان. فالحاصل أنه يمكن أن تكون العلة في البرهان اللمّي أعمّ من العلة الخارجية والعلة التحليلية^(٣٨).

هـ. الوجود لا جزء له، ولا هو جزء من شيء —

لأن الجزء والمركّب إذا كانا هما الوجود فلا معنى لأن يكون الشيء جزءاً لنفسه، وأما إذا كانا غيره فلا غير للوجود إلاّ العدم^(٣٩).

و. ليس للوجود أفراد —

يُعرّف الفرد بالاصطلاح الفلسفي بأنه «الماهية المشروطة بخصوصيات مصداق واحد من مصاديق تلك الماهية»^(٤٠). فزيد هو الإنسان مع خصوصياته، وبعبارة أخرى: هو المجموع من المقيد والتقيّد والقيد. وهذا باطل لما تقدّم؛ لأنه ليس له ماهية، ولا يقع جزءاً من مركّب. وعلى هذا الوجود لا صورة عقلية له كالصورة للماهية؛ لأن الماهية لها فردٌ تقوّمه وتترتب عليه الآثار الخارجية، أما الوجود فله منشأ انتزاع خارجي^(٤١).

٧. الكلية الوجودية (السعية) المستفادة من أصالة الوجود —

شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّي للجزئيات؛ لأن الكلية بمعنى قابلية الانطباق على كثيرين هي من المفاهيم الكلية الذهنية؛ أما الوجود فمتشخص بذاته، ويشمل جميع الوجودات، ويعرض عليها من باب الانبساط والسريان، والسعة الوجودية، الذي يعبر عنه بالاصطلاح الكلّي العرفاني، أو الكلّي السعي الإحاطي^(٤٢).

٨. الإمكان الفقري —

من النتائج المهمة الأخرى هي الإمكان الفقري الوجودي، ويُعرّف بأنه «ما للوجود العلوي من التعلّق والتقوّم بالوجود العليّ، وخاصة الفقر الذاتي للوجود

الإمكاناني بالنسبة إلى الوجود الواجبي (جلّ وعلا)، ويُسمّى: (الإمكان الفقري) و(الوجودي)، مقابل الإمكان الماهوي^(٤٣). ويُعرّف الإمكان الماهوي (الإمكان الخاص) «ويُراد منه سلب الضرورتين، أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم»^(٤٤). واختار صدر المتألهين عليه السلام أن الإمكان هو الفقري، بالاعتماد على أصالة الوجود؛ لأن مناط الحاجة إلى العلة لا بُدَّ أن يكون أمراً واقعياً، والإمكان الماهوي أمرٌ اعتباري؛ لأنه وصفٌ للماهية، وهو من المعقولات الثانية الفلسفية، الذي يكون عروضه في الذهن، وظرف اتصافه في الخارج، والماهية متأخّرة عن الوجود، والشئ المتأخّر بمراتب بعد الوجود لا يمكن أن يكون مناطاً للعلية، ولا يمكن أن يكون قبل الوجود. لذلك عند الملائكة عليهم السلام، وفي المدرسة المتعالية، الإمكان الماهوي مثل الحدوث عند المتكلمين، لا يعتبر علةً للحاجة إلى العلة. وهذا المعنى من الإمكان غير المعنى المصطلح في الحكمة المشائية، حيث تقدّم تعريفه، وأنه كان يُطلق ويُراد منه سلب الضرورتين، أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم. وهذا المعنى لا يمكن أن يتصور في الإمكان الوجودي، حيث لا يعقل فيه استواء النسبة وتساوي الوجود والعدم^(٤٥).

٩. تعلق الجعل بالوجود —

مسألة الجعل من المسائل المهمة في الفلسفة، حيث تعددت الأقوال فيها؛ فبعضهم اختار أن المَجْعول هو الماهية؛ وبعضٌ آخر جعل المَجْعول هو الصيرورة^(٤٦)؛ واختار الملائكة عليهم السلام، بناءً على مبنى أصالة الوجود، أن المَجْعول هو الوجود، وليس الماهية، ولا صيرورة الماهية موجودة؛ لأن الماهية أمرٌ اعتباري عارض على الوجود. وكذلك جاعل الأثر، فالماهية لا هي جاعلة، ولا مَجْعولة^(٤٧). وأيضاً يستحيل أن يكون الجعل للصيرورة؛ لأن الصيرورة أمرٌ نسبي قائم بالوجود والماهية، والطرفان اعتباريان، فيستحيل أن يكون الأمر القائم بين طرفين اعتباريين أمراً واقعياً وأصيلاً. قال صدر المتألهين عليه السلام، في مجموعة الرسائل: «إن أثر الجاعل هو نحو الوجود الخاص الصادر عن الواهب جعلاً بسيطاً، وليس المَجْعول نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجود، كما زعمه الإشراقيون، ولا صيرورة الماهية موجودة، كما ذهب إليه المشاؤون. فالوجود هو

الصادر من الفاعل؛ لأنه الموجود بالذات، دون المسمى بالماهية؛ لأنها الواقع بالعرض، بمنزلة الظل من ذي الظل، فهي المفعولة بالعرض، كما حققناه في موضعه. وقد أتقنا على هذا المطلب براهين قطعية ذكرناها في أسفارنا وفي الحكمة القدسية^(٤٨).

١٠. صفات الوجود الحقيقية عين الوجود —

للوجود صفات كثيرة، كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، وهذه صفات لا بد أن تكون عين ذاته، وإلا يلزم أن تكون خارجةً عن ذاته، وخارج الذات هو إما اعتباري يثبت بواسطة الوجود، أو عدم باطل بالذات^(٤٩). وعلى هذا، فالوجود كله علم، وكله قدرة، وكله حياة، ولكن كل بحسبه، فالعلم في الباري تعالى على أتم وجهه وصورة، ثم العلم عند العقل الأول فهو أتم وأقوى من العلم في الكائنات.

١١. حمل الوجود على الماهية من عكس الحمل —

الوجود في كل حمل عارض على ماهية، فمثلاً: عند قولنا: زيد موجود في هذه القضية عرض الوجود على ماهية زيد، ولكن هذا من إيهامات الذهن؛ لأن الوجود هو الأصل الذي يمتلئ الواقع، والماهية أمر اعتباري منتزع من الوجود، فهي ظهورات الوجودات لدى الأذهان، فلا بد أن يكون هو الموضوع، والماهية هي المحمول، لكن الذهن يعكس ذلك، ويجعل الماهية هي الموضوع، والموصوف والوجود هو العارض والمحمول؛ لأن الذهن البشري أول ما يأنس ويدرك الماهيات؛ لأنها تمتلئ ما به الامتياز، وثم يدرك ما به الاشتراك، وهو الوجود^(٥٠).

١٢. استحالة التسلسل —

عرّف التسلسل بأنه «عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل والمعالي الممكنة، مترتبة غير متناهية، ويكون الكل متسماً بوصف الإمكان، بأن يتوقف (أ) على (ب)، و(ب) على (ج)، و(ج) على (د)، وهكذا، من دون أن تنتهي إلى علّة ليست بممكنة، ولا معلولة»^(٥١). ومن الأدلة على استحالة التسلسل، وأسدّها، ما ذكره

الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء، حيث بين ذلك على الشكل التالي: لو فرضنا سلسلةً مكوّنةً من معلولٍ وعلته وعلّةٌ وعلته فهذه السلسلة تتّصف بأحكامٍ ضرورية، فالمعلول معلولٌ فقط، وعلته علّةٌ له ومعلولةٌ لما قبلها، وعلته علّةٌ فقط، غير معلولة. فالمعلول يكون طرفاً في هذه السلسلة، وعلّةٌ العلة تكون طرفاً أيضاً، والثالث الذي هو معلولٌ وعلّةٌ معاً يكون وسطاً بين الطرفين. ثمّ إذا فرضنا هذه السلسلة مكوّنةً من أربعة متسلسلة ومترتبة فتجري فيها الأحكام السابقة من حكم الطرفين، والاتّان الواقعان بين الطرفين يكون حكمهما الوسطية، وهكذا الحال كلّما زدنا في آحاد السلسلة إلى ما لا نهاية. ولو فرضنا السلسلة غير منتهية إلى نهاية فيكون ما وراء المعلول الأخير من السلسلة غير المتناهية وسطاً لا طرف له، وهو محال^(٥٢).

ما تقدّم كان جواب المشهور على استحالة التسلسل. أما على مبنى الحكمة المتعالية فلصدر المتألهين ﷺ جوابٌ آخر، وهو بعدما أثبت الأصالة للوجود، وحول علم الفلسفة من مركزية الماهية إلى مركزية الوجود، رتب على هذا الأصل أن الإمكان يكون وجودياً فقرياً عين الربط بعلته، وليس ماهوياً، فوجود المعلول وجودٌ رابط بالنسبة إلى علته لا يكون له تحققٌ إلا بوجودٍ مستقلّ، والمستقل هو علته، ولو تسلسل وكانت علته معلولة فلم يتحقق شيءٌ من أجزاء العلة؛ لاستحالة تحقق الرابط من دون مستقل^(٥٣).

١٣. علاقة العلة بالمعلول —

وأيضاً من النتائج والفروع المتفرّعة على مبحث الأصالة هو علاقة العلة بالمعلول، حيث إن الملا صدره ﷺ بعدما أثبت الأصالة للوجود، وأن الوجود واحدٌ شخصيٌّ ذو مراتب متكرّرة، وأن الوجود عين الربط بعلته، وهو عين الفقر والحاجة، ذهب إلى أن العلاقة بين العلة والمعلول على نحو الإضافة الإشراقية. وأما على مبنى المدرسة المشائية فالإضافة تكون مقوليةً. والفرق بينهما أن الإضافة المقولية نسبةٌ حاصلة وقائمة بين طرفين مستقلّين، فالمعلول وجودٌ مستقلّ قائمٌ بنفسه، والعلّة كذلك وجودٌ مستقلّ قائمٌ بنفسه، والإضافة الأمر والنسبة التي تكون بين العلة والمعلول. أما الإضافة الإشراقية

فالعلة فيها طرفٌ مستقلٌّ قائمٌ بنفسه، وهو علةٌ للمعلول الذي يوجد بالإضافة، بل يكون عين الإضافة. فالإضافة الإشراقية قائمةٌ بطرفٍ واحد، وهو العلة المستقلة، والمعلول عين الربط والحاجة والفقر الذاتي، الذي يكون عين الإضافة^(٥٤). يقول العلامة الطباطبائي^(٥٥)، في نهاية الحكمة: «إن نشأة الوجود لا تتضمن إلا وجوداً واحداً مستقلاً، هو الواجب عزّاً اسمه، والباقي روابط ونسب وإضافات»^(٥٥).

١٤. الحركة الجوهرية —

من المعالم المفصلية والجوهرية التي ميّزت وفصلت المدرسة المتعالية عن باقي المدارس الفلسفية مبنى الحركة الجوهرية؛ حيث كانت المدرسة المشائية تعتقد بالحركة العرضية، وخصّصتها بأربع مقولات، وهي: الكم، والكيف، والوضع، والأين، ونفتت المقولات الخمسة الباقية، وهي: الفعل، والانفعال، ومتى، والإضافة، والجدة. أما مقولة الجوهر فوق وقع فيها الخلاف، فاختر المشاؤون استحالة الحركة فيها، ودليلهم على ذلك أن الحركة لا بُدَّ لها من موضوع ثابت، وموضوع الحركة في جميع المقولات الجوهر، ولو تحرك وتغيّر الجوهر لأدّى إلى انتفاء موضوع الحركة، وهذا مستحيل. أما الملائ صدره^(٥٦) فقال بالحركة الجوهرية، وشيّدتها من خلال ركنين أساسيين: الأول: أصالة الوجود؛ والثاني: التشكيك في الوجود. وأجاب المشهور بأن الضابطة في الحركة الجوهرية موجودة؛ لأن الغاية من وجود موضوع ثابت إما أن تحفظ فيه وحدة الحركة، ولا تتلثم بالانقسام العارض عليها، فهذا متحقق بالحركة الجوهرية من خلال اتصال الحركة وكون الانقسام وهمياً غير فكّي؛ وإما إن كانت الحاجة إلى الموضوع هي أن الحركة معنى ناعتي ووصفي يحتاج إلى موضوع، لكي تتعته وتصفه، فالضابطة أيضاً متحققة في الحركة الجوهرية؛ حيث إن الحركات العرضية موضوعها الجوهر، أما الحركة الجوهرية فموضوعها الحركة نفسها، فهي حركة ومتحركة في نفس الوقت^(٥٦). وعلى هذا، يعتقد بأن الموجودات المادية، وبالخصوص الإنسان، هو وجودٌ واحد شخصي، ولكن فيه مراتب وأطوار وجودية، يبدأ من النطفة إلى أن يكون عاقلاً، حيث أسماها العرفاء باللطائف السبع،

وهي: الطبع والنفس والروح والسرّ والخفيّ والأخفى^(٥٧)، والإنسان لا بُدَّ أن يطوي هذه الأطوار والمراتب في ذاته ليصل إلى أعلى المراتب، ويكون خليفة الله في أرضه. فإذن الحركة الجوهرية هي حركة الوجودات الخاصة، وليست حركة الماهيات التي هي عنوان لما يتحرّك^(٥٨)، أما إذا قلنا بأصالة الوجود، وإن الوجودات في الخارج حقائق متباينة، فلا يمكن أن يوجد هذا التكامل. يقول الملائ صدرا^(٥٩)، في كتابه الحكمة المتعالية: «لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شؤون وأطوار ذاتية، وله كمالية وتقص، والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكميّ ومقابليهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمرٌ شخصي لموضوعٍ شخصي...، فنقول: إذا جاز في الكمّ والكيف وأنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة، مع كون الوجود المتجدد أمراً شخصياً من باب الكمّ والكيف، فليجزُ مثل ذلك في الجوهر الصوري، فيمكن اشتداده واستكمالته في ذاته، حيث يكون وجوداً واحداً شخصياً مستمراً متفاوت الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية، حيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كلّ آن فرض^(٥٩)».

١٥. النفس: جسمانية الحدوث، روحانية البقاء —

إن نظرية جسمانية الحدوث وروحانية البقاء من ابتكارات وإبداعات الملائ صدرا الشيرازي^(٦٠)، حيث كانت توجد نظريات متعدّدة في مسألة النفس، بلغت عند بعضهم سنّة وثلاثين قولاً، وعند بعضهم أربعين قولاً، وعند آخرين مئة قول^(٦٠). والمعتمد، والذي يذكر دائماً في كتب الفلسفة، ككتاب المنظومة للعلامة الملائ هادي السبزواري^(٦١)، أربعة أقوال:

أ. النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء.

ب. النفس جسمانية الحدوث والبقاء.

ج. النفس روحانية الحدوث والبقاء.

د. النفس روحانية الحدوث جسمانية البقاء.

واختار المرحوم الملائ صدرا الشيرازي^(٦٢) القول الأوّل، وشيّد هذا المبنى من خلال

عدة أصول:

- أ. أصالة الوجود.
- ب. الوجود حقيقة واحدة مشكّكة.
- ج. القول بالحركة الجوهرية.
- د. اتّحاد العقل والعقل والمعقول^(١١).

وبعد تمهيد هذه الأصول نوضّحها بشكلٍ مختصر ومجمل على النحو التالي: إن النفس تمثّل هذا الوجود البسيط ذي المراتب المتعدّدة والمشكّكة، وكثرتها ترجع إلى وحدتها، والتي تبدأ جسمانيّةً، ومن خلال حركتها الجوهرية التي تخرجها من القوّة إلى الفعل، فتنتقل من طورٍ إلى طورٍ آخر، إلى أن تصير عقلاً وعاقلاً ومعقولاً.

١٦. اتّحاد العقل والعقل والمعقول —

أيضاً من نتائج وآثار مبحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية مسألة اتحاد العقل والعقل والمعقول، التي كان أول مَنْ شَيّدَها فرفوريوس الصوري، والتي واجهتُ رداً عنيفاً وشديد اللهجة من الشيخ الرئيس ابن سينا، حيث يقول في كتابه الإشارات والتبسيّات: «كان لهم رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل والمعقولات كتاباً يُثني عليه المشاؤون، وهو حشَفٌ كلُّه، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه...»^(١٢). لكن هذه النظرية حظيت بالقبول والترحيب من الفيلسوف الملائ صبرا الشيرازي^{رحمته الله}، ودافع عنها، وأقام عليها عدة أدلّة، وأسّسها على عدة أصول، من أهمها: **الأول**: أصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ حيث إن هذا الأصل الأصيل سار في جميع مسائل الحكمة المتعالية، وإن الوجود هو مبدأ شخصية الموجود، ومنشأ ماهيته. **والثاني**: التشكيك في الوجود. وإن هذا الركن هو المقوم الثاني لمدرسة الحكمة المتعالية، وإن الوجود مهما كان مشكّكاً، ومهما اشتدّ وضعف أو كمل أو نقص، يبقى الشخص هو هو، ويمثّل الملائ صبرا لذلك بمثالٍ كثيراً ما يستخدمه في أكثر كتبه، حيث يقول: انظر إلى الإنسان من مبدأ كونه نطفةً وجنيناً ثم إلى أن يصير عاقلاً ومعقولاً جرّت عليه أطوار ونشآت كثيرة ومتغيّرة، ومع ذلك تجد بقاء

نحو وجوده وشخصيّته^(٦٣). والأصل الثالث هو الحركة الجوهرية، وإن الحركة كما يمكن ويجوز أن تكون في الأعراض كذلك يجوز أن تكون في الجوهر، وهذا التبدُّل الوجودي يكون على نحو الاتصال التدريجي في نفس الصورة ووجودها. ثمّ بعد أن مهّد هذه الأصول والمقدّمات، التي يعتمد عليها لإثبات مسألة اتحاد العقل والعامل والمعقول، يفرض ثلاث فرضيات؛ اثنتان منها مستحيلة، وواحدة منها مقبولة، وهي كما يلي:

أ. أن يصير الوجودان للشئيين وجوداً واحداً، أو أن يتعدّد ثمّ يتحدّ بوجودٍ. وهذا مستحيلٌ. وقد أثبت استحالته الشيخ الرئيس أيضاً.

ب. أن تصير ماهية من الماهيات أو معنى من المعاني ماهية أو معنى آخر بالحمل الأوّلي. وهذا أيضاً من الممتنع؛ لأن المفاهيم المتغايرة لا يمكن أن تصير مفهوماً واحداً، إلاّ أن يبطل وجود أحدها ويأتي وجود غيره.

ج. موجود تكون له ماهية ومعنى كلّ يصدق عليه بعدما لم يكن صادقاً عليه؛ لأنه وقع اشتدادٌ وتغيُّرٌ في وجوده، واستكمال حصل في هويّته، ولكن على نحو الاتصال المستمرّ الذي حصل في شخصيّته الواحدة. وهذا المعنى غير مستحيل. وهذا واضح في المثال المتقدّم؛ حيث إن الإنسان صورةً واحدة، اجتمعت فيه النطفة والجنين و...، إلى أن صار عاقلاً في هذا الوجود البسيط الذي هو الإنسان^(٦٤).

١٧. حمل الحقيقة والرقيقة —

حيث من خلال مسألة أصالة الوجود، ومبحث تشكيك الوجود، استفاد صدر المتألّهين عليه السلام نوعاً جديداً من الحمل، الذي يعتبر من إبداعاته وابتكاراته. ويفترق هذا الحمل عن الحمل الشائع بأن الثاني هو الذي يتحدّ به الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي، ويختلفان في المفهوم. ومن خصائص هذا الحمل أيضاً أن المحمول والموضوع يتحدان بكلا حيثيّتيهما: الإيجابية؛ والسلبية، فعندما نحمل الصاهلية على الفرس فالحيثية الإيجابية فيه بأنه حيوان صاهل، والحيثية السلبية فيه أنه ليس بإنسان، ولا حجر، ولا شجر، ففي هذا الحمل تحمل كلا هاتين الحيثيتين على الموضوع. أما في

حمل الحقيقة والرقيقة فالاتحاد بين الموضوع والمحمول في الوجود والاختلاف بالكمال والنقص، الذي هو في الوجود أيضاً بناءً على أصلته، والكمال والنقص بناءً على التشكيك. والخاصية التي فيه أن الحمل فيه بالحيثية الإيجابية، دون الحيثية السلبية، فعندما تحمل الصاهلية على الفرس يكون الحمل مختصاً بالحيثية الإيجابية فقط، دون الحيثية السلبية. واستفاد صدر المتألهين عليه السلام من هذا الحمل كثيراً في فلسفته، حيث على الحمل الشائع لا يمكن حمل المعلول على العلة، ولا يمكن العكس أيضاً. أما على حمل الحقيقة والرقيقة فيمكن؛ حيث تتحد العلة والمعلول في الوجود، وتختلف بأن المعلول يمثل رقيقة العلة وأن العلة تمثل حقيقة المعلول، وبأن المعلول له كمالٌ محدود وأن العلة لها الكمال التام، من دون أخذ الحيثية السلبية. ومن أهم تطبيقات هذا الحمل هو قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، وليس بشيء منها، وذلك عندما تحمل جميع الممكنات على الباري تعالى، فهو واجدٌ لكل الكمالات التي فيها بنحو أعلى وأتم، ولكن ليس بكلا حيثياتها، كما هو بالحمل الشائع، بل فقط الحيثية الإيجابية، حتى لا يلزم أخذ السلب والنقص في ذاته تعالى، لأن ذاته تعالى منزّهة عن كل نقصٍ وعيبٍ، وهذا معنى أنه ليس بشيءٍ منها. قال صدر المتألهين عليه السلام، في كتابه الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة: «فكل بسيط حقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء، فواجب الوجود؛ لكونه بسيط الحقيقة، فهذا تمام كل الأشياء على وجهٍ أشرف وألطف، ولا يسلب عنه شيءٌ إلا النقائص والإمكانات والأعدام والملكات. وإذ هو تمام كل شيء، وتتمام الشيء أحقّ بذلك الشيء من نفسه، فهو أحقُّ من كل حقيقة بأن يكون هو هو بعينها من نفس تلك الحقيقة، بأن يصدق على نفسها، فأتقن ذلك وكن من الشاكرين»^(٦٥).

١٨. علم العلة بنفسها وبمعلولها، وعلم المعلول بها —

ومن إبداعات الحكمة المتعالية التي لا يمكن أن تكون على مبنى أصالة الماهية؛ لأن الماهيات هي المتحققة في الخارج، وأيضاً لا يصحّ على مباني الحكمة المشائية، حيث ذهبت المدرسة المشائية إلى علم الشيء بنفسه بالعلم الحضورى. أما

الحكمة المتعالية فعممت ذلك، وقالت بعلم العلة بنفسها وبمعلولها، وعلم المعلول بالعلة لكن بحدّه، كلّ ذلك من خلال العلم الحضورى. والذي جعل المدرسة المشائية تقول بذلك أن مبناهم هو تباين الوجودات الخارجية، فالمعلول وجود مستقلّ مباينٌ لعلة، فلا يعقل أن يعلم بالعلم الحضورى. أما المدرسة المتعالية فذهبت إلى ذلك لأنها تقول بأصالة الوجود، وأن الوجود وجودٌ رابطٌ عين الفخر بعلة، فوجوده مندرجٌ ومتعلّقٌ بعلة، وبما أن العلة عالمة بنفسها فهي عالمة بمعلولها؛ لأنه غير مستقلّ عنها، وأيضاً المعلول يعلم بعلة لأنه عين الربط بها، لكن علمه محدودٌ بقدره وحده^(٦٦).

ب. في الإلهيات بالمعنى الأخصّ—

١. تقريرٌ جديدٌ لبرهان الصديقين—

من النتائج المهمة لأصالة الوجود، التي استفاد منها الملائمة صدره^(٦٧) في مبحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وبالخصوص في إثبات الواجب تعالى برهان الصديقين، حيث إن هذا البرهان قرّر بتقريراتٍ عديدة، أحصاها الميرزا مهدي الأشتياني^(٦٨) في تعليقه على كتاب المنظومة بتسعة عشر تقريراً^(٦٩)، ومن أهمّها: ما قرّره الشيخ الرئيس أبو عليّ ابن سينا^(٧٠) في كتبه، كالمبدأ والمعاد^(٦٨) والنجاة^(٦٩) والإشارات والتبسيهات، حيث يقول: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدايته، وبراءته عن الصمات، إلى تأمّلٍ لغير الوجود نفسه، ولم يحتجّ إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود»^(٧٠).

وتفصيل هذا البرهان يكون على شكل المقدمات التالية:

أ. الإذعان بأن هناك واقعية وجود. وهذا في مقابل السفسطائي.

ب. الوجود بالنظرة إلى ذاته إما واجب؛ وإما ممكن؛ لانحصار المواد في ثلاث، وأما العدم فهو خارج تخصّصاً؛ لأن فرض المسألة الشيء الموجود، والوجود نقيض العدم وطاردٌ له.

ج. الممكن في ذاته يستحيل أن يوجد نفسه، ولا بُدّ من وجوده من غيره.

د - العلة لا تخلو؛ إما واجبة الوجود بالذات (ثبت المطلوب)؛ أو ممكنة الوجود بالذات، فتكون معلولة لغيرها، وننقل الكلام لهذا الغير، فيلزم إما الدَّور أو التسلسل.

هـ - إبطال الدَّور والتسلسل^(٧١).

وقد لخص هذا البرهان الخواجة الطوسي^{رحمته}، شارح كتاب الإشارات والتبهيئات، في كتابة تجريد الاعتقاد، بعبارة موجزة ومختصرة، حيث قال: «الموجود إن كان واجباً (فهو المطلوب)؛ وإلا استلزمه؛ لاستحالة الدَّور والتسلسل»^(٧٢).

والملاّ صدرا^{رحمته} يستفيد من الأصول التي حققها وشيّد بها مدرسة الحكمة المتعالية؛ لتقرير هذا البرهان بتقرير آخر، يخالف به الشيخ الرئيس ابن سينا^{رحمته}؛ لأن برهان الشيخ كما تقدّم يعتمد على إبطال الدَّور والتسلسل، أما الملاّ صدرا فيعتقد بأن الصديقين يستدلّون من ذاته على ذاته، لا يحتاجون إلى شيء غيره من إبطال الدَّور والتسلسل، بل ذاته كافية في إثبات ذاته، حيث يقول في كتابه الحكمة المتعالية: «فهذا المنهج الذي سلكناه أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها؛ حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسّط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدَّور والتسلسل، فبذاته تعالى يُعرّف ذاته ووحدانيته: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾ (آل عمران: ١٨)، ويُعرّف غيره: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣)»^(٧٣).

وتقرير البرهان على طريقة الملاّ صدرا^{رحمته} من خلال الأصول التالية:

أ. اصالة الوجود.

ب. التشكيك في الوجود.

ج. بساطة الوجود.

د - إن المعلول عين الربط والحاجة إلى العلة.

من خلال هذه المقدمات يمكن تقرير برهان الملاّ صدرا^{رحمته}، من دون الحاجة إلى إبطال الدَّور والتسلسل على النحو التالي: إن الوجود هو الأصيل، وهو الذي يملأ الواقع، وإنه مشكك، وله حاشيتان: الأولى: تتمثل في الموجود التام الكامل الذي لا

يتصور أكمل منه؛ والثانية: تتصور بالوجود الناقص المعلول، وإن المعلول عين الربط والتعلق بالعلة. فالوجود إما مستغن عن غيره وإما محتاج إلى غيره، فالأول هو الواجب تعالى، والثاني هي ما سواه من المعلولات والممكنات. وبعبارة أخرى: لو نظرنا إلى أيّ موجود في الخارج فهو إما غني عن العلة فيثبت المطلوب، وإما أن يكون ممكن الوجود فقيراً فيحتاج إلى غني يوجد، وهو المطلوب^(٧٤).

٢. نفي التناسخ —

من المسائل المهمة التي بحثها صدر المتألهين رحمه الله في المعاد هي ردّ شبهة التناسخ، حيث يعتقد التناسخية بعود النفس إلى البدن مرةً أخرى، وأجاب عنها الملائمة صدر رحمه الله من خلال عدة مقدمات، وهي: إن الوجود أصيل، وهو واحد مشكك، له مراتب طولية، وتختلف بالشدة والضعف، وهذه المراتب يطويها الإنسان من خلال الحركة الجوهرية، حيث يخرج من الضعف إلى الشدة، ومن القوة إلى الفعل، فلو وصلت النفس إلى مرتبة معينة من الكمال، وكان هذا الكمال فيها بالفعل، وأرادت أن تتعلق ببدن آخر هو بالقوة، يلزم أن يكون أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، وهو ممتنع^(٧٥).

٣. الإجابة عن شبهة ابن كُمونة —

ومن النتائج أيضاً لأصالة الوجود، التي استفاد منها المرحوم الملائمة صدر رحمه الله في إثبات توحيدته تعالى، دفع الشبهة التي سُميت بافتخار الشياطين، المنسوبة لابن كُمونة. وسميت باسمه لأنه أفضل من قام بتقريرها وتحريرها، وإلا فهو من تلاميذ الشيخ السهروردي شيخ الإشراق رحمه الله، وشارح بعض كتبه، وقد ذكرها الشيخ السهروردي في كتبه^(٧٦)، وكذلك ذكر المحقق الميرداماد رحمه الله في كتابه القديسات أنها كانت موجودة قديماً، حيث يقول: «وهذا الأعضاء - يعني الشبهة المذكورة - معزى على ألسن هؤلاء المحدثين إلى رجل من المتفلسفين المحدثين يُعرف بابن كُمونة، لكنّه ليس أول من اعتراه هذا التشكيك، كيف والأقدمون، كالعاقبين، قد

وكَدُوا القضية عنه، وبذلوا مجهودهم في سبيل ذلك، قروناً ودهوراً^(٧٧).

وحاصل هذه الشبهة التي أشكلت على برهان الفلاسفة لإثبات التوحيد الذاتي هو: لِمَ لا يجوز أن تكون ماهيتان بسيطتان، مجهولتا الكُنْه، متباينتان بتمام الذات، ويكون كلُّ منهما واجب الوجود بذاته، ويحمل عليهما مفهوم واجب الوجود، الذي هو منتزَع منهما، حملاً عرضياً؟!^(٧٨).

وأجاب المَلَأ صدره^(٧٩) بأن هذه الشبهة تأتي بشكلٍ جادٍ وقويٍّ على مبنى أصالة الماهية، حيث يقول^(٨٠)، في كتابه الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة: «هذه الشبهة شديدة الورد على أسلوب المتأخِّرين القائلين باعتبارية الوجود، حيث إنَّ الأمر المشترك بين الموجودات عندهم ليس إلاَّ هذا الأمر العامَّ الانتزاعي، وليس للوجود المشترك فردٌ حقيقيٌّ عندهم، لا في الواجب، ولا في الممكن. وإطلاق الوجود الخاصَّ على الواجب عندهم ليس إلاَّ بضربٍ من الاصطلاح، حيث أطلقوا هذا اللفظ على أمرٍ مجهول الكُنْه»^(٨١). وكذلك تأتي على مبنى الحكمة المشائية القائلين بأصالة الوجود، وإن الوجودات حقائق متباينة بتمام الذات؛ لأنه على هذا المبنى يمكن فرض واجبين متباينين بتمام الذات، وينتزع منهما مفهوم واجب الوجود، ويحمل عليهما^(٨٢). وأجاب المَلَأ صدره بأن مبنى أصالة الماهية باطلٌ، وإن الأصالة للوجود؛ وكذلك أبطل مبنى الحكمة المشائية القائلين بالوجودات المتباينة، من خلال برهانه المعروف الذي ذكره في كتبه المتعدِّدة، حيث إن الوجودات متباينة بتمام الذات، وإن مفهوم الوجود الواحد منتزَعٌ منها، فيلزم انتزاع المفهوم الواحد من المصاديق المتباينة بما هي متباينة، وهو محال^(٨٣). أما على مبنى الحكمة المتعالية فالشبهة خارجةٌ تخصُّصاً وموضوعاً، لأنه على مبنى أصالة الوجود الوجودات ليس متباينة، بل الوجود واحدٌ مشكَّكٌ، فلو فرضنا واجبين بالذات فلا بُدَّ من جهة اشتراكٍ وجهة اختلافٍ وتمايزٍ، وجهة الاشتراك هي وجوب الوجود، وحيث إن جهة الاشتراك - وجوب الوجود - ذاتيةٌ فلا بُدَّ أن تكون جهة الامتياز ذاتية، وإذا كانت جهة الامتياز ذاتيةً يستلزم تركُّب الواجب، والتركيب يناهض بساطة الواجب، ويناهض وجوب الوجود^(٨٤).

٤. نفي الثّابتات الأزليّة للمعتزلة —

نسب إلى المعتزلة أن للماهيات الممكنة المعدومة شيئية في العدم، وهذا ما يصطلح عليه بالثّابتات الأزلية^(٨٣). والغاية من قولهم أنهم أرادوا تفسير وتصحيح علم الله تعالى قبل الإيجاد؛ لأن العلم عندهم تابع للمعلوم، فإذا قالوا: إن الله تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد يلزم من ذلك أن الأشياء قديمة بقدم الواجب تعالى، وليست حادثة؛ وإذا قالوا: إن الأشياء غير معلومة للواجب تعالى قبل الإيجاد يلزم أن الله تعالى غير عالم بها، وهذا جهلٌ، والجهل محالٌ في ساحته تعالى، فقالوا: إن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم، فجعلوا الثبوت أعمّ من الوجود، فيكون للماهيات ثبوتٌ خارجي قبل وجودها. وجواب الملام صدر الشيرازي^{رحمته الله} متفرّع على أصالة الوجود، وبأن الثبوت والشيئية مساوقٌ للوجود، فما لا وجود له لا ثبوت ولا شيئية له^(٨٤)، قال صدر المتألهين الشيرازي^{رحمته الله}: «وأما مذهب المعتزلة القائلين بأنّ المعدوم شيءٌ، وأنّ المعدومات في حال عدما منفكة عن الوجود، متميِّزة بعضها عن بعض، وأنّه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل، فهو عند العقلاء من سخيّف القول وباطل الرأي، والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بإبطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم»^(٨٥).

٥. الأعيان الثّابتة —

استفاد بعض المحقّقين من مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية إبطال الأعيان الثّابتة؛ لأن الأعيان الثّابتة هي الماهيات الثّابتة في الوجود العلمي للباري تعالى، والتي تكون فيها الممكنات المعدومة ثابتة. وإن هذا الثبوت للماهيات هو ثبوتٌ علمي، وليس ثبوتاً خارجياً كما هو في الثّابتات الأزلية للمعتزلة. وهذا القول كسابقه يريد أن يصحّح علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد. وهؤلاء الأعلام لا يقبلون هذا الرأي؛ إذ إن أصالة الوجود واعتبارية الماهية تنفي أيّ ثبوتٍ للماهيات - عينيّ أو علمي - قبل وجودها وثبوتها^(٨٦).

ولكنّ الصحيح، كما هو مستفاد من كلمات صدر المتألهين الشيرازي^{رحمته الله}

وكلمات العرفاء، أن الأعيان الثابتة، التي تُعرَّف بأنها «لوازم الأسماء ومظاهرها وصورها التي تظهر في التعيين الثاني، فإنَّ الحقَّ تعالى عندما يظهر في الأسماء تسطع تلك الأسماء فتظهر الأعيان الثابتة، فلكلِّ اسمٍ من الأسماء مظهره الخاصُّ به، وهذا المظهر هو العين الثابتة لذلك الاسم»^(٨٧)، موجودةٌ منذ الأزل بوجوده تعالى؛ لأنها لوازم الأسماء الإلهية؛ لأن وجود الحقِّ وصفاته وأسمائه ولوازم أسمائه - الأعيان الثابتة - موجودةٌ بوجودٍ واحد بسيط. وعندما يقول العرفاء: إنها معدومةٌ لا يقصدون عدم المطلق، بل يقصدون أنه ليس لها وجودٌ خاص منحازٌ خارجي، وبعبارةٍ أخرى: عندما يقولون: إنها ما شمت رائحة الوجود الخارجي يقصدون به أنه ليس لها منذ الأزل هذا الوجود الحادث، وبعبارةٍ ثالثةٍ واضحةٍ وجليةٍ: إن للأعيان الثابتة اعتبارين: الاعتبار الأوَّل: مباينتها للوجود الحقِّ، وبهذا الاعتبار لا تكون مجعولةً، ولا معقولةً؛ لأن المباين للوجود عدمٌ صرف؛ والاعتبار الثاني: عدم مباينتها للوجود الحقِّ، فهي موجودةٌ بوجود العالم بها، وأيضاً هي لا مجعولة، ولا معلولة؛ لأن الجعل والمعلولية مبنيان على المباينة، وهي غير مباينة للوجود الحقِّ، ولكنها معقولةٌ؛ لأن المعقولية متَّحدة مع العالم بها، بناءً على اتحاد العقل والعقل والمعقول. وأيضاً إن الجعل والمعلولية عند العرفاء متعلِّقٌ بالأمور الخارجة عن الذات والصقع الربوبي، والأسماء الإلهية ولوازمها، التي هي الأعيان الثابتة، واقعةٌ في ضمن ومحيط الصقع الربوبي، فلا جعل، ولا معلولية، بل معقوليَّة فقط. وهذا لا تنفيه أدلة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، حيث يقول صدر المتألَّهين الشيرازي: «إنَّ الذي أُقيم البرهان على استحالته هو ثبوت الماهية مجردةً عن الوجود أصلاً، سواء كان وجوداً تفصيلياً أو إجمالياً، وأمَّا ثبوتها قبل هذا الوجود الخاصِّ - الذي به تصير أمراً متحصلاً بالفعل متميِّزاً عمَّا سواها - فلا استحالة فيه»^(٨٨).

نتائج مستفادة -

١. إن مسألة أصالة الوجود هي الركن الركين في الحكمة المتعالية، حيث شيد صدر المتألَّهين عليه السلام من خلالها أكثر مباحث الحكمة المتعالية.
٢. من النتائج المهمة لأصالة الوجود أن الوجود لا يُعرَّف بحدٍّ، ولا رسم.

٣. من نتائج مبحث أصالة الوجود أن الوجود عين التشخُّص.
٤. من مسألة أصالة الوجود نستفيد التشكيك الخاصِّي.
٥. الحمل على الماهية لا يكون إلا بالوجود.
٦. نستفيد من مبحث أصالة الوجود الجواب عن قاعدة الفرعية.
٧. من خلال مبحث أصالة الوجود ننفي كثيراً من الأحكام عن الوجود، كأحكام الماهية، والجوهرية والعرضية، والضدّ والمثل، والسبب للوجود، والجزئية للوجود، والأفراد للوجود.
٨. نستفيد من مبحث أصالة الوجود أن الكليّة للوجود هي الكليّة السعية الوجودية، وليست الكليّة المفهومية.
٩. من خلال مبحث أصالة الوجود نصل إلى أن الإمكان الذي هو مناط الحاجة ليس هو الإمكان الماهوي، بل هو الإمكان الوجودي الفقري.
١٠. الجعل على مبنى أصالة الوجود يكون للوجود، لا للماهية، ولا للضرورة.
١١. من خلال أصالة الوجود نستفيد أن جميع صفات الوجود، كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، هي عين الوجود.
١٢. من نتائج أصالة الوجود أن حمل الوجود على الماهية من باب عكس الحمل.
١٣. من خلال مبحث أصالة الوجود نستفيد جواباً جديداً لاستحالة التسلسل، يختلف عن أجوبة المشهور.
١٤. علاقة المعلول بالعلة على مبنى أصالة الوجود يختلف عن مبنى المشهور.
١٥. من أهمّ النتائج المترتبة على أصالة الوجود هي الحركة الجوهرية.
١٦. من خلال مبحث أصالة الوجود نستفيد نتيجة مهمة في علم النفس، وهي أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.
١٧. من خلال مبحث أصالة الوجود يمكننا القول باتحاد العقل والعقل والمعقول.
١٨. من خلال مبحث أصالة الوجود ابتكر صدر المتألّهين الشيرازي رحمته الله حمل الحقيقة والرقيقة.

١٩. استفاد صدر المتألهين عليه السلام من مبحث أصالة الوجود بأن العلة تعلم بنفسها وبمعلولها، وأيضاً معلولها يعلم بها.
٢٠. استفاد صدرا المتألهين عليه السلام من مبحث أصالة الوجود نتائج مهمة في الإلهيات بالمعنى الأخص، كتقرير جديد لبرهان الصديقين، ونفي التناسخ، والجواب عن شبهة ابن كمونة، ونفي الثابتات الأزلية للمعتزلة، والأعيان الثابتة.

الهوامش

- (١) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ٣٢١.
- (٢) مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط ١: ٢٠.
- (٣) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٤١؛ عبد الله الأسعد، بحوث في علم النفس الفلسفي: ٧٧.
- (٤) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٤١؛ عبد الله الأسعد، بحوث في علم النفس الفلسفي: ٧٧.
- (٥) غلام رضا الفيضاني، تصحيح وتعليق على بداية الحكمة ١: ٣٣، محمد مهدي نبويان، جستارهاي در فلسفه إسلامي ١: ١٧٥.
- (٦) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ١٩.
- (٧) محمد بن إبراهيم الشيرازي، كتاب المشاعر: ٤.
- (٨) أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة ٣: ٢١٦٤؛ جبران مسعود، معجم الرائد، باب النون: ٧٨٥.
- (٩) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات: ١٧٦، ٢١٠.
- (١٠) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات ١: ١٨١، محمد رضا المظفر، منطق المظفر: ٢٣٥.
- (١١) محمد رضا المظفر، المنطق: ٢٣٧.
- (١٢) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ١: ١٠؛ محمد الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٨٢؛ علي أسعد الحلباوي، أصالة الوجود: ١٤.
- (١٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ١: ٦٨٩.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) حسين بن عبد الله ابن سينا، النجاة: ١١، ١٢.
- (١٦) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ١: ٣٤٥.
- (١٧) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ١: ١٠.

- (١٨) انظر: جعفر الحكيم، جدلية الوجود والماهية: ١٨٣؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٨٥، الحاشية رقم ١؛ عبد الله الأسعد، بحوث في علم النفس الفلسفي: ٨٠.
- (١٩) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٧١.
- (٢٠) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٤٧؛ وانظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، أسرار الآيات: ٢٦، ٣٢، ٤٣، ٢٨.
- (٢١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٥٣.
- (٢٢) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة ١: ٤٣.
- (٢٣) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة ١: ٤٣، الحاشية رقم ٤.
- (٢٤) انظر: المصدر نفسه.
- (٢٥) انظر: المصدر نفسه.
- (٢٦) انظر: المصدر نفسه.
- (٢٧) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ١: ١١؛ الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة ١، ٥٦، ٣: ٢٤٨؛ ٦: ٤٨.
- (٢٨) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار الأربعة ١: ٣٢٢.
- (٢٩) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ١: ٦؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٥٩؛ جعفر الحكيم، جدلية الوجود والماهية: ١٥٩.
- (٣٠) حسين بن عبد الله ابن سينا، شرح الإشارات والتبسيهات ٣: ٦٤؛ محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ١٠٦.
- (٣١) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ١٠٦.
- (٣٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٥٩.
- (٣٣) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٣٥٣، الحاشية رقم ١.
- (٣٤) حسين بن عبد الله ابن سينا، شرح الإشارات والتبسيهات ٣: ٦٥؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٦٣.
- (٣٥) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٣٤٣، حسين بن عبد الله ابن سينا، شرح الإشارات والتبسيهات ٣: ٦٥.
- (٣٦) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٣٤٣؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٦٣؛ كمال الحيدري، دروس في الحكمة المتعالية ١: ٢٦٨.
- (٣٧) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٣١، التعليقة رقم ٢؛ محمد مهدي نبويان، جستارهاي در فلسفه إسلامي (مشمتمل بر آراء اختصاصي آيت الله فيآضي) ١: ١٣٢.
- (٣٨) انظر: عبد الله جواد الأملي، رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية) ١: ٢٢٩؛ شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٦ (القسم الأول): ١٩٢؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ١٥، ١٦، تعليقة رقم ٤.

- (٣٩) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٦٣؛ جعفر الحكيم، جدلية الوجود والماهية: ١٧٢.
- (٤٠) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٦٣؛ جعفر الحكيم، جدلية الوجود والماهية: ١٧٢.
- (٤١) انظر: كمال الحيدري، دروس في الحكمة المتعالية ١: ٢٦٨؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٨٣، ٨٤.
- (٤٢) علي بن محمد بن تركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد: ٢٦٢، ٢٧٢.
- (٤٣) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ١٩٢.
- (٤٤) المصدر السابق ١: ١٩٠.
- (٤٥) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٨٦، ١٩٢، ١٩٤، ٤١٢: ٢؛ ٣٨٣: ٣؛ ٢٤٩؛ الشواهد الربوبية: ٤٨، ٩٦؛ عبد الله جواد الأملي، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٦ (القسم الأول): ١١٥، ١١٦؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ١٧٧.
- (٤٦) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٤١٢.
- (٤٧) انظر: عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية ١: ١٥٨؛ نزيه عبد الله الحسن، فلسفة صدر الدين الشيرازي: ١٤٩.
- (٤٨) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الرسائل الفلسفية ١: ٢٨٦؛ الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة ١: ٤١٤؛ سه رسائل فلسفي (ثلاث رسائل فلسفية): ١٩٧.
- (٤٩) انظر: جعفر الحكيم، جدلية الوجود والماهية: ١٧٤.
- (٥٠) انظر: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة: ١٧.
- (٥١) علي الرباني الكلبيكاني، محاضرات في الإلهيات: ٢٦.
- (٥٢) انظر: حسين بن عبد الله ابن سينا، الشفاء (الإلهيات): ٣٤٣ - ٣٤٤.
- (٥٣) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ٣: ٦٤٨، ٦٤٩.
- (٥٤) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ١٣٣، ٢٢٣: ٤؛ ١١٢٦.
- (٥٥) المصدر السابق ١: ١٣٤.
- (٥٦) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ٣: ٨٠٣.
- (٥٧) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ٢: ٣٩٥.
- (٥٨) انظر: نزيه عبد الله الحسن، فلسفة صدر الدين الشيرازي: ١٨٨؛ كمال عبد الكريم الشبلي، أصالة الوجود عند الشيرازي (من مركزية الفكر الماهوي إلى مركزية الفكر الوجودي): ١٥٩؛ خليل رزق، فلسفة صدر المتألهين: ١٥٨.
- (٥٩) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٣: ٦٩.
- (٦٠) انظر: عبد الله الأسعد، بحوث في علم النفس الفلسفي: ٧٥.
- (٦١) انظر: المصدر السابق: ٧٦.

- (٦٢) حسين بن عبد الله ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات ٣: ٢٩٥.
- (٦٣) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٢٨٠؛ مجموعة الرسائل الفلسفية: ١٤٤.
- (٦٤) انظر: حسن زادة الآملي، اتحاد العقل والعقل والمعقول: ١٥١؛ محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٢٨٠؛ مجموعة الرسائل الفلسفية: ١٤٤؛ عبد الله الأسعد، بحوث في علم النفس الفلسفي: ٨١.
- (٦٥) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٦، ١١٤. وانظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٢: ٩٣؛ ٣: ٣٠٣؛ ٧: ٢.
- (٦٦) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ٤: ١٠١٣؛ كمال الحيدري، شرح نهاية الحكمة ١٠: ٤٠٥.
- (٦٧) انظر: مهدي الأشتياني، تعليقة على المنظومة: ٤٨٨ - ٤٩٧.
- (٦٨) حسين بن عبد الله ابن سينا، المبدأ والمعاد: ٢٢ - ٣٤.
- (٦٩) حسين بن عبد الله ابن سينا، النجاة، المقالة الثانية.
- (٧٠) حسين بن عبد الله ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ٣: ٥٤.
- (٧١) انظر: علي رباني الكليباگاني، إيضاح المراد في شرح كشف المراد: ٢٨.
- (٧٢) حسن بن يوسف الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٣٩١.
- (٧٣) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٦: ٢٤.
- (٧٤) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٦: ٢٤؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٣٢، علي حمود العبادي، أصول الدين في تفسير الميزان ١: ٢٧.
- (٧٥) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٤: ٢، ٣. شاعر عطية الساعدي، المعاد الجسماني: ١٣٥.
- (٧٦) غياث الدين منصور الدشتكي، إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور: ١٧٦.
- (٧٧) محمد باقر الميرداماد، مجموعة مصنّفات الميرداماد: ١١٥؛ هادي السبزواري، شرح المنظومة ٣: ٥١٤.
- (٧٨) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ١٣٢؛ ٦: ٥٨؛ محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة: ١٩٦؛ نهاية الحكمة ٤: ١٠٨٦؛ كمال الحيدري، شرح نهاية الحكمة ١١: ٢٥٣.
- (٧٩) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٦: ٥٨.
- (٨٠) المصدر السابق ٦: ٥٨، الحاشية رقم ٣.
- (٨١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة: ١٦.
- (٨٢) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ١٣٣؛ ٦: ٦٠.
- (٨٣) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٧٨؛ ٤: ١١٣٥.

- (٨٤) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٧٨؛ ٤: ١١٣٥؛ كمال الحيدري، شرح نهاية الحكمة ١٢: ٣٢.
- (٨٥) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٦: ١٨٢.
- (٨٦) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ٤، ١١٣٦؛ هادي السبزواري، شرح المنظومة ٣: ٥٧٣.
- (٨٧) محمد بن داوود القيصري، شرح فصوص الحكم (بتعليقة الأشتياني): ٤٧.
- (٨٨) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٦: ١٨٧؛ وانظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٦: ١٨١، ١٨٢؛ محمد بن إسحاق القونوي، إعجاز البيان في تأويل أمّ القرآن: ٤٧؛ محمد بن داوود القيصري، شرح فصوص الحكم ١: ٨١؛ كمال الحيدري، دروس عرفانية في تحرير تمهيد القواعد: ١٢٢؛ شرح نهاية الحكمة ١٢: ٢٨.

شهود الله ورؤيته

مقارنة بين العرفان الأرثوذكسي والطريقة الكبرى في الإسلام

د. السيد نادر محمد زاده (*)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدمة —

موضوع هذا المقال عبارة عن مقارنة بين مفهوم الشهود في عرفان المذهب الأرثوذكسي في المسيحية، والطريقة الكبرى نسبة إلى مؤسسها الشيخ نجم الدين الكبرى⁽¹⁾ في الإسلام؛ حيث يلتقيان في الكثير من المبادئ والتفاصيل. فقد كان للمذهب الأرثوذكسي المشرقي - بحكم حاضنته الشرقية، والأوضاع الجغرافية والتاريخية والسياسية - ارتباط وثيق بالشرق، والعالم الإسلامي بشكل خاص. يُعدّ بحث إمكان رؤية الله تعالى - على الرغم من تزهُه الذاتي - من المسائل الأساسية في الأديان الإبراهيمية. طبقاً لرؤية المذهب الأرثوذكسي والطريقة الكبرى إنما يمكن مشاهدة صفات الله وقواه بعين القلب فقط، ولا يكون ذلك إلا بعد إزالة الغشاوة والصدأ عنه، وأما ذات الله سبحانه وتعالى فتبقى متعذرة على الوصف والرؤية. وعلى الرغم من ذلك؛ فقد وصف عرفاء الأرثوذكس شهود الله أنه شهود تثليث، ولا سيما شهود المسيح؛ وأما عرفاء الطريقة الكبرى؛ فحيث إن الله منزّه عن الرؤية في الإسلام مطلقاً؛ فلا نجدهم يتحدثون عن شهود ذات الله أبداً، وإنما يصفون شهودهم بأنه شهود لصفات الله ومظاهره. كما تحدّث بعض العرفاء، من كلا الطريقتين، في شهودهما لله عن نموذج النور الأسود، وتحدّث بعض آخر منهم عن نموذج النور

(*) أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث - جامعة آزاد الإسلامية، زنجان - إيران.

الأبيض. وسوف نعمل في البداية على بيان رؤية المذهب الأرثوذكسي في هذا الشأن، لنردف بعد ذلك ببيان الطريقة الكبروية، ثم نعمل في نهاية المطاف على دراسة أوجه الشبّه والاختلاف بين هاتين النظرتين في ما يتعلّق برؤية الله وشهوده.

الشهود الإلهي في العرفان الأرثوذكسي —

١. الله المشهود وغير المشهود، مفارقةً وحلول —

عندما نقرأ الكتاب المقدّس نواجه نوعين من النصوص المتناقضة حول شهود الله، وهما: النصوص التي تتكرّر أيّ نوعٍ من أنواع شهود الله، والتي تتحدّث عن الإله غير المرئي، والذي لا يمكن التعرّف على حقيقته وكُنْهه، ومن ذلك النصّ القائل: «أما وجهي فلا تقدر أن تراه؛ لأنّ الذي يراني لا يعيش»^(٣).

وهناك نصوصٌ أخرى تحثّ الإنسان على البحث عن وجه الله، وتبشّر بشهود الله كما هو، من قبيل: النصّ القائل: «ويكلم الربّ موسى وجهاً إلى وجه، كما يكلم الإنسان صاحبه»^(٤). والنصّ القائل: «...لأننا سنراه كما هو»^(٥).

ومن هنا، فإنه طبقاً لنصوص الكتاب المقدّس يكون الله مشهوداً وغير مشهود. ومع ذلك فقد تمّ حلّ مفارقة الإله المشهود / اللامشهود في المسيحية الأرثوذكسية بطرقٍ مختلفة على النحو التالي:

أ. التمايز بين الذات والقوى الإلهية القديمة^(٥): يتمّ التمييز في اللاهوت التنزيهي الأرثوذكسي بين الذات وبين القوى الإلهية؛ فإن ذات الله غير قابلة للوصول، ولا يمكن أن تُدرك أو توصف، ولن يتمكنّ الإنسان من التعرّف عليه، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وحتىّ الملائكة المقربون لا يملكون معرفة عنه. وفي المقابل فإنّ الله يتجلّى لنا ويُظهر نفسه من خلال قواه. وعلى هذا الأساس فإنّ العارف وإن كان لا يرى الله، ولكنّه يشاهد قواه؛ حيث يُسجّل الله حضوره من خلالها. ومن هنا فإنّ النصوص المقدّسة التي تتحدّث عن استحالة مشاهدة الله إنما تشير إلى ذات الله، والنصوص التي تتحدّث عن مشاهدة الله ولقائه بالإنسان وجهاً إلى وجهٍ إنما تشير إلى مشاهدة القوى الإلهية، دون ذات الإله.

ب - **شهود الله في المسيح:** إن الله في ذاته غير مشهود، ولكنه تجلى بنفسه على شكل إنسان، وتجسد على شكل بشر. وقد تحدّث إيرنايوس^(١١) (١٢٠ - ٢٠٢م) عن الابن بوصفه الطبيعة المشهودة للأب غير المشهود. وصرّح أثناسيوس^(١٢) بأن المسيح قبل تجسده لم يكن مشهوداً، ولكنه أصبح مشهوداً بواسطة اتحاده بالإنسان^(١٣). وحتى المتألهون - من أمثال: نيكولاس كاوسيلاس^(١٤) - قد استعملوا مصطلح «المسيح»^(١٥)، بدلاً من «التأله»^(١٦). إن المشاهدات المنقولة عن الآباء كانت في العادة مشاهدة المسيح وروح القدس، وحتى الأب الروحاني في بعض الأحيان. وفي ما يلي نقل مشاهدة سيمون المتأله الجديد^(١٧) (٩٤٩ - ١٠٢٢م) للمسيح: «حتى في الليل، وحتى في وسط الظلمات، رأيت المسيح بفرع، عندما كان يشق لي السماوات، حيث تواضع وظهر لي بشخصه، مع الأب وروح القدس، الأنوار المقدسة الثلاثة، واحد في ثلاثة، وثلاثة في نور واحد... شبيه بالنار تماماً. وسكن في منتصف فؤادي حقيقة...»^(١٨).

ج - **شهود الله في المعاد:** طبقاً للطريقة الثالثة لا يمكن مشاهدة الله في الحياة الراهنة، بيد أن الصالحين سوف يتمكنون من مشاهدته في ملكوت السماوات: «ما نراه اليوم هو صورة باهتة في مرآة، وأما في ذلك اليوم فسنرى وجهاً لوجه. واليوم أعرف بعض المعرفة، وأما في ذلك اليوم فستكون معرفتي كاملة؛ كمعرفة الله لي»^(١٩). وفي الحقيقة فإن مشاهدة الله ستكون بمثابة الثواب والمكافأة في الحياة المقبلة^(٢٠).

وعلى الرغم من أن الكثير من الآباء المشرقيين يؤكدون على الشهود الإلهي في هذه الحياة الراهنة، ويتحدّثون عن مشاهداتهم الخاصة، إلا أنهم يرون أن الشهود الكامل والتام سوف يتحقّق في الحياة الأخروية^(٢١). ومن بين هؤلاء: سيمون المتأله الجديد؛ إذ يقول: «إن شهود الله هنا أشدّ حكمة، وسوف يكون هنالك أشدّ وضوحاً وشفافية». وفي الوقت نفسه يؤكد أن شهود الله في الحياة الراهنة إنما يكون من نصيب المحسنين والصالحين^(٢٢).

د - **شهود الله في الروح المطهّرة:** إن من بين الطرق الأخرى لمشاهدة الله هي الروح المتطهّرة، والذي يؤدي إلى تأله الروح. إن الله حاضر في «أعماق قلب» كل إنسان. وقد أجمع الآباء المشرقيون على الاعتقاد بأن الإنسان بمقدوره مشاهدة الله في

داخله وبعين القلب، إذا تطهّر من الأدناس، وعمل على تجلية القلب من الصدأ. وعلى الرغم من أن الشبه والصورة الإلهية قد طالها التشوّه بفعل الخطيئة الأولى، ولكنها لم تتعدم تماماً. ويمكن للإنسان، من خلال تطهيره لنفسه، أن يحصل على الشبه الإلهي، وأن يشاهد الله^(١٨).

٢. نماذج من وحي التجارب العرفانية —

لقد ذكر العرفاء من الأرثوذكس نموذجين لتوصيف وتصوير مشاهدة الله. والنموذج الأول: هو نموذج النور؛ والنموذج الآخر: هو نموذج الظلام. وكلا النموذجين مقتبس من التجارب العرفانية الموجودة في الكتاب المقدس. ومن بين كبار المؤلفين العرفانيين نجد كلمنت الإسكندراني^(١٩) (٢٢٠ - ٣١٤م)، وغريغوري النيسائي^(٢٠) (٣٣١ - ٣٩٤م)، وديونيسيوس الأريوباغي^(٢١)، يتحدّثون عن نموذج الظلام. وفي المقابل نرى الآباء، من أمثال: إيرنايوس، وأوريغون^(٢٢) (١٨٥ - ٢٥٤م)، وغريغوري نازيانزوس^(٢٣) (٣٢٩ - ٣٩١م)، وأوغريوس^(٢٤) (المولود سنة ٣٤٥م)، ومكاريوس المجهول^(٢٥)، وسيمون المتألّه الجديد، وغريغوري بالاماس^(٢٦)، يكتثرون من استعمال نموذج النور^(٢٧).

وفي ما يلي نوضّح هذين النموذجين:

أ. التمثيل بنموذج النور: إن نمذجة الله في الكتاب المقدس والنصوص العرفانية بوصفه نوراً أكثر من نمذجته بوصفه ظلاماً. والذين يمثّلون بنموذج النور يتأسّون لذلك بمشاهدة النبي موسى ﷺ في سفر الخروج: «فأرأوا إله بني إسرائيل وتحت قدميه شبه رصيف من الياقوت الأزرق، نقيّ كالسما ذاتها»^(٢٨)، وشهود حزقيال للدواليب^(٢٩)، والأهم من ذلك كله تحوّل المسيح النوراني في جبل تابور^(٣٠).

إن العهد الجديد من الكتاب المقدس زاخرٌ بعبارات حول النور، والإشراق الإلهي، والإله الذي يُسمّى بالنور^(٣١). وعلى الرغم من اشتغال كلمات الآباء على تعاليم حول نورانية الله والملائكة^(٣٢)، بيّد أن سيمون كان هو أوّل من استبدل لاهوت النور القديم بلاهوت الظلام. إن تعلقه الخاص بنموذج النور عن الله يعود إلى تجربته الخاصة بشهود النور، وقال في ذلك: «إن الله نورٌ لا متناهٍ لا يدرك. إن الأب والابن وروح القدس

أنوار. إن هؤلاء الثلاثة نورٌ واحد بسيط سرمدى قديم، يحظى بالكرامة والقداسة والعظمة، وجميع هؤلاء الثلاثة يتساوون في ذلك. ثم إن كل ما يصدر عن الله هو نور. الحياة نور، والخلود نور، ومصدر الحياة نور، وماء الحياة نور، والحبّ والصلح، والحقيقة في ملكوت السماء، وذات ملكوت السماء نور...؛ إذ يكمن في الأب والابن وروح القدس نورٌ واحد...»^(٣٣).

وهناك تعبيراتٌ أخرى عن الله غير النور والنار، من قبيل: الشمس، والقمر، والسراج، والشمع، والشعاع، وسحاب النور، والصدف، وما إلى ذلك في تعاليم سيمون والآباء الآخرين، وكلها تعبر عن شيء واحد^(٣٤). والمسألة الهامة في البين هي أن النور والنار المشهودين للعرفاء لا يمتلآن ذات الله، وإنما هما يُعبّران عن القوى الإلهية. ومن هنا فإن شهود العرفاء بدورهم هو شهود القوى الإلهية، وأما الذات الإلهية فهي تبقى غير قابلة للشهود. فهو نورٌ لا متناهٍ، متعدّدٌ على الوصف، بسيط، لا يحتويه زمان ولا مكان، مستحيلٌ على الفهم والكلام البشري، ولا صورة له ولا كمٌّ ولا كيف، ويعمل على إظهار نفسه في التاريخ، ويملاً الوجود كله وما يملكه الإنسان (من الحواس والعقل والجسم) بالنور. وعلى الرغم من ذلك كله إذا لم تتحوّل عين الإنسان لن يكون بمقدورها مشاهدته؛ إذ لا يستطيع الجسم أن يشاهده؛ ولذلك تعرّض بولس إلى العمى بسبب عدم إيمانه بمجرد ظهور النور الإلهي، وبعبكسه مريم المجدلية حيث كانت قادرة على رؤية النور والملائكة والتحاوّر معهم^(٣٥).

ب - التمثيل بنموذج الظلام: إن الذين يعملون على نمذجة الظلام يستمدون نموذجهم من العروج الروحاني لتجربة النبي موسى ﷺ في جبل سيناء عند لقاء الله في «الظلام الدامس»: «فوقف الشعب على بُعدٍ، وتقدّم موسى إلى الضباب الذي كان فيه الله»^(٣٦).

يعمد العرفاء إلى تقسيم صعود موسى نحو الظلام إلى ثلاثة أقسام، وهي أقسام تشير إلى ثلاث طرق من الصعود العرفاني، وهي: التصفية والتطهير؛ والإشراق؛ والكمال والاتحاد. وإن النبي موسى - من وجهة نظر ديونيسيوس الأريوباغي - قد نظر إلى العرش الإلهي بعد التطهير، ثم دخل في الاتحاد مع الله في «سُحْبُ الجهل»^{(٣٧)(٣٨)}.

والجهل هنا لا يعني الغفلة وعدم المعرفة بالعلوم الرسمية، بل إن إدراك الجهل هو في حد ذاته يعني العلم الإلهي المطلق.

يذهب ديونيسيوس إلى الاعتقاد بأن الله في الظلام؛ لأنه في حقيقته يكمن وراء جميع المفاهيم البشرية؛ إذ يقول: «للوصل إلى سُبُج الجهل يجب التخلي عن الإحساس والعقل وجميع الأمور المحسوسة والعقلانية وكل شيء في عالم الوجود والعدم؛ كي تتمكن من الصعود بالجهل نحو الاتحاد مع الله؛ إذ لا يمكنك الوصول إلى الظلام الإلهي إلا بالإنكار المطلق والدائم لذاتك. ولم يكن من الاعتبار أن يؤمر النبي موسى بتصفية نفسه، والانفصال بعد ذلك عن أولئك الذين لم يقوموا بتصفية أنفسهم؛ ليتمكن بعد التصفية من سماع مختلف الأصوات، ورؤية الكثير من الأنوار الساطعة بمختلف الأشعة. وبعد ذلك انفصل موسى عن التشبُّث، وبلغ أوج العروج الإلهي، ومع ذلك فإنه لم يحصل على حضور ذات الله، ولم ير الله إذ إن الله لا يُرى، وإنما رأى العرش فقط؛ حيث كان يسكن هناك»^(٣٩).

والمسألة الهامة بشأن إله الظلام هي أن عدم معلومية الله لا تعني اللاأدرية^(٤٠). والنقطة الأصلية في كتاب «ترايدس»، لغريغوري بالاماس، هي أن ظلام السحاب الذي يحيط به الله ليس ظلاماً مفرغاً؛ فإن ذلك السحاب على الرغم من دفع جميع المدركات والحواس أو الذهن، ولكنه يضع الإنسان في حضور المطلق، الذي يتجلى للأذهان النورانية والأبدان المطهرة^(٤١). وعلى الرغم من ذلك فإن الله حتى مع تجليه وظهوره للذهن والقلب النوراني يبقى متعالياً في ذاته، وعلى حدّ تعبير ديونيسيوس: إن الله يبقى خفياً حتى بعد الوحي، ويبقى مستوراً حتى في التجلي أيضاً^(٤٢).

الشهود والرؤية في الطريقة الكبروية —

١. شهود الله، بين الإمكان والامتناع —

إن المشاهدة تعني الرؤية والمعاناة والحضور عند شخص. لم تتفق كلمة العرفاء والمتكلمين حول رؤية الله في الدنيا والآخرة. وقد ذهب بعض المتكلمين من الأشاعرة وبعض الصوفية إلى القول باستحالة رؤية الله في الدنيا بالعين الباصرة؛ استناداً إلى

قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (العنكبوت: ٥)، وذهبوا في الوقت نفسه إلى إمكان رؤية الله في الآخرة؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢ - ٢٣)؛ واستندوا أيضاً إلى رواية مأثورة عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»^(٤٣).

وبناءً على ما ورد في كتاب التعرف وشرحه، كان هناك أشخاص، مثل: ابن عباس، وأسماء، وأنس بن مالك، يقولون بأن النبي الأكرم قد تشرف بلقاء الله في الدنيا ليلة المعراج^(٤٤).

وأما المتكلمون من المعتزلة والشيعة وأكثر العرفاء فإنهم يمنعون رؤية الله بالعين الجارحة في الدنيا والآخرة؛ وقد استندوا في ذلك إلى آيات من القرآن الكريم، ولا سيما قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)؛ إذ إن الرؤية بالعين الجارحة لا تتحقق إلا إذا كان للمرئي شكلاً أو صورة، وعليه فإن رؤية الله بالعين الجارحة والحدقة لا يمكن أن يكتب لها التحقق أبداً^(٤٥).

وأما العرفاء الذين يعتقدون بإمكان رؤية الله بعين القلب فإنهم يجيزون رؤية الله في الدنيا والآخرة. إنهم يعتبرون عين القلب أو عين السرّ أداة لشهود نور الحق، وهو لقاء منزّه عن الكيفية والتخيّلات، ومن هنا فإن المؤمنين لا يرون الله في الآخرة فحسب، وإنما يرونه حتى في الدنيا وقبل الدخول إلى الجنة. والنقطة التي تميّز أهل الحقيقة تكمن في شهود الله بالقلب. وإن ما روي عن الإمام عليّ عليه السلام: «ما كنت أعبد رباً لم أره»^(٤٦)، وما روي عن النبي الأكرم ﷺ: «حَفَّ اللَّهُ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، وَإِنْ كُنْتَ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»^(٤٧) إنما يُشير إلى هذا النوع من شهود القلب^(٤٨). إن العارف يرى الله بعين الحق، التي هي في القلب. إن إدراك الحق بغير عينه غير ممكن. يقول داوود القيصري، وهو من عرفاء القرن الثامن الهجري: «كُلُّ مَنْ يَرَى الْحَقَّ مِنْ نَفْسِهِ فِي نَفْسِهِ فَهُوَ لَيْسَ بِعَارِفٍ»^(٤٩). وهو يرى حتى ذلك الذي يتوقّع رؤية الحق في يوم القيامة جاهلاً، بيد أن الذي يتوقّع رؤية الله بعين ربه لا يكون من الجاهلين^(٥٠).

يستند العرفاء في الشهود إلى قصة النبي موسى عليه السلام في القرآن؛ إذ سأل الله أن

يظهر له شخصه؛ حتى يراه، فقال له الله: إنك لن تراني، ولكن أنظر إلى الجبل، فإن استقر في مكانه فسوف تراني، فلما تجلّى الله للجبل تهاوى الجبل، وهوى النبي موسى صعقاً، ولما أفاق قال: ﴿سُبْحَانَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٣).

وقد ذهب الهجويري (٤٦٥هـ) إلى القول بأن سؤال النبي موسى ﷺ هو الذي حال بينه وبين رؤية الله سبحانه وتعالى^(٥١). ويرى العرفاء أن الذي حال دون رؤية النبي موسى ﷺ لربه هو ثمالة الكينونة والأنانية فيه؛ إذ يقول: «أرني أنظر إليك»، وهذه الأنانية هي من أكبر الحُجُب التي تحول دون الرؤية، والتي عبّر الله عنها بقوله: «لن تراني»^(٥٢)، وإن الجبل المشار إليه في هذه الآية هو جبل كينونة موسى ﷺ، وكان موسى يراه، ولما تجلّى الله إلى جبل كينونته انهار، ولذلك صعق موسى؛ لأن التجلّي الذاتي جعل كل ما سوى الله يفضى ويزول ويصبح دكاً. وكما يقول الشبستري في مضمون بيت من الشعر له: «لو وصل التجلي إلى جبل الكينونة فإنه سيغدو هشاً مثل تراب السابلية»^(٥٣).

وقال شمس الدين محمد اللاهيجي (٨٤٠ - ٩١٢هـ)، مفسر كتاب (گلشن راز): «لقد سأل النبي موسى مشاهدة ذات الأحدية، الأمر الذي أدى إلى انهيار كينونته، وعلى هذا الأساس فإن رؤية ذات الحق تعالى مستحيلة على الجميع، وإن الحكم في قوله تعالى: «لن تراني» مطلق، وأما في تنزل الذات إلى مراتب الأسماء والصفات تغدو مشاهدة الله أمراً ممكناً، وقد تجلّى الله لموسى على شكل شجرة في «الوادي الأيمن». ثم استنتج من ذلك قائلاً: «يتضح أن الذين قالوا باستحالة رؤية الله قد أصابوا من جهة؛ بمعنى أنه من المحال رؤيته من جهة الذات؛ والذين قالوا بإمكان رؤيته قد أصابوا من جهة أخرى أيضاً؛ بمعنى إمكانية رؤيته من جهة الأسماء والصفات»^(٥٤).

وعلى هذا الأساس يذهب ابن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ) وتلاميذه - في مفهوم وحدة الوجود - إلى القول بأن مقام أحدية الحق تعالى غير قابل للتجلي، ولا يمكن إدراكه، ولا يمكن توصيفه. إنهم يقولون بتزيه ذات الحق مطلقاً، بحيث لا يمكن لأي مخلوق أن يدرك مرتبة ذات الحق تعالى، وإنما يمكن له شهود الذات من جهة ظهورات

وتجليات أسماء الله وصفاته^(٥٥).

وكذلك في مفهوم الوحدة الشهودية يكون المراد من الوحدة أن السالك يصل إلى مرتبة لا يرى فيها سوى الله، ولا يسمع إلا به، ولا يأخذ إلا منه. وفي هذه الحالة تضحلّ التكرّرات الماثلة أمامه، وتغدو مجرد أوهام؛ وحيث لا يريد سوى الله فلن يرى سواه. إن العارف عاشق ومحب لله، وإن هذه الطاقة الموجودة في العشق والحب هي التي تمنح إمكانية التركيز لدى العاشق على المعشوق، ولا يرى سوى المعشوق حيثما حلّ وارتحل، ولا يطبق له فراقاً، ومن هنا فإنه لا يرى سوى المعشوق. يرى القائلون بوحدة الشهود أن هذه الرؤية والعدسة الخاصة لا تعني أن التكرّر وهمي ومتصور حقيقة، وإنما هي مجرد وحدة يراها العالم، أو يسعى إلى رؤيتها^(٥٦).

وأما الشيخ نجم الدين الكبرى (مؤسس الطريقة الكبرى) فيذهب إلى القول بأن جميع الكائنات إنما هي آيات إلهية، ويوجد لها بأجمعها نموذج في قلب الإنسان، وإن العارف في سلوكه لا ينال شهود الذات الإلهية، وإنما يقتصر شهوده على الآيات والصفات الإلهية اللامتناهية. إنه يتحدث عن المنازل والمحاضر (اللامتناهية) للصفات الإلهية، ويقول: إن السالك في سلوكه وعروجه يجتازها واحدة بعد أخرى، وعند دخوله في كل منزل يلفظ اسم ذلك المنزل من تلقائه، وتجري على لسانه الأسماء والصفات الإلهية، ويغدو عالماً بصفاته، ويكتسب صفات ذلك المنزل والمحاضر (ويتخلق بالأخلاق الإلهية)، ويسبح بالتسبيح الخاص بذلك المنزل^(٥٧). ويقول أيضاً: «إن للقلب نصيباً من كل صفة من صفات ذات الله، وهو يزداد دائماً، ويختلف أصحاب القلوب في ذلك، وكل صفة على محاضر، وللقلب نصيب من كل صفة من الصفات، وهي تتجلى في القلب بمقدار نصيب القلب منها»^(٥٨). ومن هنا فإن الشيخ نجم الدين الكبرى، على الرغم من قوله بالتشبيه، فإنه من القائلين بالتنزيه المطلق لله. ومن هنا فإنه في «فوائح الجمال»، الذي هو عبارة عن تقرير لمكاشفاته ومشاهداته الروحية، لا يتحدث عن شهود الله أبداً، وإنما هو في الأعم الأغلب تقرير عن مشاهدات أرضية وسماوية للنجوم والشمس وما إلى ذلك، حيث يمثل كل واحد من هذه الأمور محاضر وتجليات للصفات الإلهية، ولكل واحد منها معانيه ومفاهيمه الخاصة^(٥٩).

وقد تحدّث الشيخ عن شهود القرآن على شكل سماء، كما تحدّث عن شهود النبي ﷺ، وعن الإمام عليّ عليه السلام وسائر الأولياء. وأشار مرّةً واحدةً فقط إلى سماع كلام الله، ولكنّه مع ذلك لا يتحدّث هناك عن رؤية الله، وإنما يتكلّم الله بمقدار سعة وطاقة السالك؛ إذ ليس لدى السالك طاقةً بكلام الله المجرد^(٦٠). ومن هنا فإن الشيخ نجم الدين الكبرى يرى أن شهود الله عبارةً عن مشاهدة الآيات الإلهية، التي هي من النعم الإلهية، وتشمل الظاهر والباطن^(٦١). وهو يرى أن الحقّ محبوبٌ في عالم الظاهر والباطن^(٦٢).

إن من النقاط الهامّة في رؤية الشيخ نجم الدين الكبرى أن هذه الآيات والصفات الإلهية تمثّل حجاب الله، وتحول دون السلوك، إلاّ أنها مع ذلك تمثّل طريقاً لسلوك السالك إلى الله سبحانه وتعالى. وأما كون هذه الأمور تحول دون وصول السالك أو تساعده على الوصول فهو أمرٌ يعود إلى طريقة رؤيته. إن التوقّف على الآيات الإلهية في السلوك سوف يكون حجاباً، ومع ذلك لو أدرك السالك أن الحُجُب تظهر آيات من الله، وأن ليس هناك من أمل في الوصول إلى الله إلاّ من طريق هذه الحُجُب والصفات، عندها سوف يجتاز هذه الحُجُب واحدةً بعد أخرى في طريق الشريعة والطريقة تحت إشراف الوليّ والشيخ تبعاً، ويحصل على حظوظٍ كبيرة من المعارف، وعلى حدّ تعبير الشيخ نجم الدين الكبرى: من التناسب مع كلّ محضِرٍ إلهيٍّ، وتفتح عليه في كلّ مقامٍ عينٍ باطنية^(٦٣).

٢. النموذج والمثال —

أ. التمثيل بنموذج النور: غالباً ما يتمّ تشبيه الله سبحانه وتعالى في الدين الإسلامي بالنور، كما هو الحال في سائر الأديان الأخرى، مثل: اليهودية، والمسيحية، والزرادشتية، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥). وقد عمد الشيخ نجم الدين الكبرى - أسوةً بسائر العرفاء الآخرين - إلى تشبيه الله بالنور؛ استناداً إلى القرآن الكريم. بل إنه يذهب حتّى إلى اعتبار السماوات والأرض والأنبياء والأولياء والمؤمنين نوراً واحداً، وأن هذه الأمور بأجمعها من نور الله

سبحانه وتعالى^(٦٤). وفي مقام التشبيه تصطبغ جميع الأنوار باللون المشهود لسالك الأنوار الإلهية، بيد أن هناك أنواراً تظهر في المراتب الدنيا بألوانٍ مختلفة، من خلال إرسال أشعتها عبر المنافذ ومختلف أنواع الزجاج، وفي مقام التنزيه لا يكون أي واحدٍ من هذه الألوان هو نور الشمس أو الشمس ذاتها؛ لأن النور ممتزج بالظلام، حيث يتجلى على شكل أنوارٍ ملوثة، وإلا فإن ذات نور الله غير مصطبغ بلون^(٦٥). وكلما كانت مرآة القلب أشدّ صفاءً أضحى موضعاً لتجلي نور الشمس، وليس ذات الشمس، وإن هذا النور ليس هو عين نور الصفات أو نور الذات^(٦٦). وفي مختلف المراتب الروحية يتوقّف شهود الألوان المتنوّعة للنور على مقدار الصفاء الداخلي، ومن خلال امتزاج النور بظلمات الوجود تتجلى مختلف الألوان. ويرى نجم الدين الكبرى وعلاء الدولة السمناني أن اللون الأخضر هو غاية الألوان، وأكثرها صفاءً، بل ويذهب السمناني إلى تعريفه بأنه النور المطلق، حيث يكون صفةً خاصّةً للحقّ، وشاهده منزه من جميع أنواع الحلول والاتحاد، ومع ذلك كله لا يخلو هذا اللون بدوره من الشوائب والظلمات^(٦٧). يقول الشيخ نجم الدين الكبرى: «لون الخضرة آخر لون يبقى، ومن هذا اللون تسطع السواطع، وتلمع البروق اللوامع، والخضرة تصفو وتكدر؛ فالصفاء من غلبات نور الحقّ؛ والكدر من غلبات ظلمات الوجود»^(٦٨).

وعلى الرغم من أن جميع الألوان في مقام التشبيه تجليات إلهية، ويمكن الارتقاء منها إلى المراتب الأعلى، بيد أن كلّ واحدٍ منها يُعدّ في مقام التنزيه من الحُجُب الإلهية، وإن التوقّف عندها يحول دون السلوك، ويؤدّي إلى الضلال، كما يمكن للفرد أن يدعي الألوهية والحلول والاتحاد.

يقول الشيخ نجم الدين الكبرى: إن على ذروة كلّ وجودٍ من المراتب السبعة بئراً؛ حيث يتعيّن على السالك أن يجتاز جميع هذه الآبار السبعة في أنواع الوجود^(٦٩).

وقد تحدّث علاء الدولة السمناني بدوره عن اللطائف الوجودية السبعة بوصفها حُجُباً غيبيةً، حيث إن كلّ واحدٍ منها - بما في ذلك الحجاب الغيبي لغيب الغيب - (لطيفة حقيقية) ذات لون أخضر، يصل إلى عشرة آلاف، وهي في المجموع سبعون ألف حجاب، هي حُجُب الحقّ وموانع السلوك، ويتعيّن على السالك أن يعمل على إزالتها

ورفعها أثناء سلوكه، وبعد رفع هذه الحُجُب يتَّصل بحضرة الحقّ بعد سطوع نور الجذبِبة عليه^(٧٠).

ب. التمثيل بالنور الأسود: شاع تشبيهُ ذات الله بالنور الأسود بين تلاميذ الشيخ نجم الدين الكبرى، ولا سيَّما الشيخ نجم الدين الرازي (٦٥٤هـ)، ثمَّ ظهر هذا التشبيه بشكلٍ صريحٍ في كتاب «گلشن راز»، وفي شرحه «مفاتيح الإعجاز».

وقد اشتملت كلمات هؤلاء العرفاء على نوعين من السواد، وهما: «السواد الداني؛ والسواد العالي». إن السواد الداني، الذي يكون مشهوداً للسالك في بداية السلوك بوصفه من أوائل الألوان، يمثّل ظلّ الشيطان والنفس وسواد الحلّكة الوجودية للسالك. إن أوّل لونٍ يشاهده السالك هو الظلُّمة والسواد، ولكنّه بعد الارتقاء يعمل على مشاهدة الهيكل النوراني أو الشيخ الداخلي، حيث تكون صورته في بداية الأمر على شكل ظلامٍ، ثم بعد المزيد من صقل الروح وتصفيتها تغدو الصورة مشرقةً ونورانيةً بالكامل.

وقد تحدّث العرفاء عن نورٍ أسودٍ آخر، يحدث في المراتب العليا من ارتقاء السالك. وذلك السواد يؤدّي إلى الإبصار، ولكنّه بنفسه لا يُرى. إنه نورٌ كما أنه ظلامٌ، وإن الأنوار الأخرى تتجلّى في ظلّ هذا النور^(٧١).

وقد تكلم علاء الدولة السمناني عن هذا النور أيضاً. وقد نظر في الوادي السادس من المراتب الوجودية السبعة ضمن لطيفةٍ خفيّةٍ إلى اللون الأسود بوصفه لون تجلّي الحقّ قبل اللون الأخضر. إنه اللون الأسود الذي يكون في غاية الصفاء والعظمة والهيبة. إن السالك عند رؤيته لهذا الحجاب الأسود تأخذه الرعدة ويفنى. وقد تمّ وضع ماء الحياة الخالدة في هذا السواد^(٧٢).

إن النور الأسود، على الرغم من كونه يمثّل مرحلةً حاسمةً في السلوك، ولكنّه ليس الخطوة الأخيرة في عملية الارتقاء. كما يذهب علاء الدولة السمناني إلى اعتبار هذه المرحلة مرحلة الاضطراب الخطير أيضاً، حيث يحتاج الصوفي في هذه المرتبة من الفناء إلى شيخٍ مجرّب؛ كيما يعينه في تجاوز حُجُب هذه المرحلة، ويوصله إلى مرتبةٍ حيث يكمن مركز ألوهية وجوده، ولطيفةٍ حقّية تتطابق مع وجوده المحمّدي^(٧٣). وأما

نجم الدين الرازي فيرى أن السالك عبر اجتيازه من النفس الأمارة واللؤامة، والوصول بعد ذلك إلى النفس المطمئنة، واجتياز مختلف الأودية التي يتم إظهارها من خلال مشاهدة مختلف الأنوار الملوّنة، يصل إلى الوادي السابع، الذي هو وادي النور الأسود. وهو، على الرغم من أهميّة اللون الأخضر، يرى أن النور الأسود يفوقه في الأفضلية. وهو يرى أن شهود الأنوار ذات الألوان الأزرق والأحمر والأصفر والأبيض والأخضر، على التوالي، أثناء السلوك رهنٌ بمقدار صفاء القلب من شوائب النفس^(٧٤). ويرى أن شهود الأنوار الملوّنة في المراتب المختلفة من السلوك إشارةً إلى شهود صفات جمال الله (صفات اللطف)، وأن شهود اللون الأسود إشارةً إلى شهود الصفات الجلالية لله (صفات الغضب). وإن شهود اللون الأسود يرتبط بمرحلة فناء الفناء وفناء فناء الفناء؛ حيث لا يمكن وصفه^(٧٥).

وقد ذهب الشيخ محمود الشبستري (٦٨٧ - ٧٢٠هـ) صراحةً إلى اعتبار السواد هو لون نور الذات الإلهية، وهو اللون الذي يكون مشهوداً للسالك أثناء التجلي الذاتي لله، وهذا السواد يمثل عودةً إلى العدمية الذاتية؛ إذ هو مثل ماء الحياة الخالدة، ويؤدي إلى الحياة السرمدية، ويُعدّ هذا الشهود للظلام من كمال القرب؛ لأن غاية القرب تستوجب عدم الرؤية والإدراك^(٧٦).

الدراسة المقارنة بين أوجه التشابه والاختلاف —

أ. أوجه التشابه —

لقد كان المذهب الأرثوذكسي المشرقي - بحكم حاضنته الشرقية - أكثر احتمالاً على المضامين الباطنية من سائر المذاهب المسيحية الأخرى، وكان له - بحكم الأوضاع الجغرافية والسياسية - ارتباطٌ أوثق بالشرق، والعالم الإسلامي بشكلٍ خاص. كما أن الطريقة الكبروية بدورها من أكبر الطُرُق العرفانية في الإسلام، ونجد هناك الكثير من نقاط الاشتراك بينها وبين العرفان الأرثوذكسي. في ما يتعلّق بشهود الله هناك رؤيتان مختلفتان في الكتاب المقدس والقرآن الكريم؛ فهناك آيات تتكرّر أي نوعٍ من أنواع شهود الله، وتتحدّث عن إلهٍ غير مشهود

ولا تدركه الأبصار؛ وهناك في الوقت نفسه آياتٌ أخرى تحثُّ المؤمنين وتدعوهم إلى البحث عن الله، وتعدّهم بشهود الله في الدنيا والآخرة. وقد سعى العرفاء في كلتا الطريقتين إلى بيان هذه الآيات المتعارضة بدوّاً، وذلك من خلال التمييز بين ذات الله وقواه (في العرفان الأرثوذكسي)، وبين ذات الله وصفاته (في الطريقة الكبروية). وبذلك تذهب كلتا الطريقتين إلى اعتبار الله - مع حضوره وظهوره بجميع قواه وصفاته - من حيث الذات غير مرئيٍّ وخارج نطاق تصوّر وإدراك المخلوقين. إن صفات الله، رغم أنها ليست هي ذات الله، ولكنها لا تنفصل عن الذات. إن الله على الرغم من قواه وصفاته وكثرتها، إلا أنه يبقى على بساطته، ويكون في جميع صفاته وقواه مطلقاً وبسيطاً واحداً لا يقبل التجزئة والتقسيم، وإن هذه القوى والصفات تحافظ على وحدة الله وتعدّده. وإن وصول السالك يكمن - في الحقيقة - في الحصول على قوى وصفات الله، وليس على ذات الله تعالى. وعلى هذا الأساس يكون الله غير مشهود في ذاته، ولكنه يكون مشهوداً في قواه وصفاته. وفي رؤية العرفاء على كلا الطريقتين تعتبر القوى والصفات الإلهية حجاباً يحول دون شهود الله، ولكنها في الوقت نفسه تمثّل طرُقاً يمكن للسالك اجتيازها للحصول على مشاهدة الله سبحانه وتعالى.

إن وجه الشبّه الآخر بين كلتا الطريقتين العرفانيتين يكمن في أن شهود الله يكون بالفيض (في العرفان الأرثوذكسي) وبالغناية (في العرفان الكبروي). ومع ذلك فإن الإرادة والاختيار يمثّلان شرطاً أساسياً وضرورياً في الحصول على الفيض والغناية؛ ومن هنا فإنه على الرغم من الجذب الإلهية، يجب على السالك أن يسعى إلى تحصيل هذه الجذب والغناية الإلهية، وأن يعمل على تطهير موضع الحصول على الغناية الإلهية - أي القلب - بواسطة الذكر والأعمال العبادية. وعلى هذا الأساس فإن حلول الفيض والغناية الإلهية وإن لم تكن بسبب استحقاق وكفاءة الشخص، بيد أن القلوب الصافية والمستعدة للتجليّ الإلهي، وعلى حدّ تعبير العرفاء الإسلاميين: «إن التجليّ الإلهي يحدث فجأةً، ولكن هذا لا يحدث إلا بالنسبة إلى القلوب المستعدة».

يمكن للشخص أن يرى الله بعد إزالة الغشاوة عن عينيّ بصيرته، ولا يحتجب الله إلا عن أولئك الذين لم يعملوا على إجلاء الصداق الوجودي عن أنفسهم، ولم يزيحوا

الطلاء من أبصار قلوبهم، ولم يولدوا من جديد. بعد إزالة الصدأ الوجودي تدرك الروح وضوح ذاتها، وتصل إلى الإشراف الخارجي والداخلي، ويشرق عليها الجمال الإلهي، وتصل إلى شهود الروح الإلهي المعتالي. وعليه لا ضرورة إلى البحث عن الله في الأرض والسماء؛ لأن القلب على صورة إلهية، وإذا تمّ جلاؤه سوف يدرك الإنسان وجود الله في ذاته ونفسه. ومن هنا فإن عين القلب ما لم تُعدّ جميلة بنفسها لن يكون بمقدورها مشاهدة الجمال المطلق. وحتى في الطريقة الكبروية يُقال: إن العين التي تصل إلى شهود الله هي بدورها عين الحق الموجودة في القلب؛ فحيث يكون الله طاهراً ومنزهاً لا يمكن إدراكه بغير عينه.

ونقطة الشبّه الأخرى أن العرفاء في كلتا الطريقتين قد استفادوا من نموذج الظلام أو السواد والنور في الشهود. وفي كلمات العرفاء حول نموذج الظلام هناك حديث عن نوعين من السواد (السواد الداني؛ والسواد العالي). والسواد الداني الذي يتجلّى في بداية السلوك، وهو من أوائل الألوان المشهودة للسالك، هو سواد الشيطان والنفس وظلمات وجود السالك؛ والسواد الآخر هو السواد الذي يحدث في المراتب العليا من ارتقاء السالك وعروجه، وهو السواد الذي يؤدي إلى الإبصار، وهو نور وظلمة، وإن الأنوار الأخرى إنما تتجلّى في ظلّ هذا النور. وفي نموذج الظلام أو النور الأسود يكون الله في الظلام وفي ما وراء الفهم والمفهوم البشري. إن العارف يعيش تجربة الحضور الإلهي غير القابل للإدراك في الظلام والسواد. ولهذا السبب يتمّ التعبير عن الله بالعماء والظلام أيضاً. إن الظلام والسواد في هذه النمذجة ليس بالمعنى السلبي، بل بمعنى ما وراء النور وزيادة النور، وهو يختلف عن الظلام الأدنى الذي يمثّل نموذج الجهل المطلق، ومن هنا يأتي التعبير الأدقّ للعرفاء بالعماء المثالي أو النور الأسود. وعليه فإن السواد في الحقيقة لا يعني هنا رؤية اللون الأسود بمعناه الداني، وإنما بمعنى عدم المشاهدة والرؤية الناجمة عن شدة الاقتراب والتحديق في مركز وأصل النور المتمثّل في الله سبحانه وتعالى. إن شهود الله هو رؤية اللا مرئي؛ لأن ما يرى، منزّه عن جميع المعارف والشوائب، وينفصل بنوع من الظلام. إن الله يكمن في سحُب الظلام في مقام غير مشهود ومحاط بالظلام. وعليه فإن هذا الظلام ليس ظلاماً فارغاً ومجوّفاً، وإن ذهب

العارف إليه يكون مقروناً بحضوره.

إن المسألة الهامة في هذه النمذجة أنه على الرغم من التنزيه المطلق لله الذي يؤمن به العرفاء في كلتا الطريقتين، فإن تشبيه الله بالظلام أو النور الأسود لا يعني عدم إمكانية التعرف عليه أبداً؛ لأن الله حاضر في هذا الظلام والنور الأسود، وعلى الرغم من زوال جميع المدركات والحواس والذهن يقيم الإنسان في الحضور المطلق لله سبحانه وتعالى.

يكثر تشبيه الله بالنور في الأديان، ولا سيما في الأديان السامية. وكذلك في عرفان الأوثودوكسي والطريقة الكبروية تمت الاستفادة من نموذج النور، وقد أفاد أكثر العرفاء تجربتهم وشهودهم عن الله بالنور، بيد أن هذا النور المشهود للعرفاء ليس هو ذات الله المنزه عن أي نوع من أنواع الإدراك، بل هو قوى الله أو صفاته التي يصل كل شخص في حياته الراهنة إلى شهودها بمقدار استعداده ونقاء قلبه. كما أن العرفاء في كلتا الطريقتين لا يقتصرون على الله في حديثهم عنه بوصفه نوراً، وإنما يعتبرون الأرض والسماء والملائكة والإنسان والأحكام الإلهية والكتاب المقدس نوراً أيضاً.

يذهب العرفاء في كلتا الطريقتين إلى الاعتقاد بأنه، مضافاً إلى وصول العارف في نهاية السلوك إلى شهود نور الله، يكون عقل السالك وروحه في داخله نوراً، كما هو الله؛ لأنهم وذات الإنسان قد خلقوا على صورة الله، التي هي نور. إن هذا النور يجذب إلى أصله (نور الله)، إن هذين النورين من جنس واحد، وإن العارف أثناء الشهود يشاهد نوره الداخلي، ويُشاهد نور الله أيضاً، وإن هذين النورين يلتقيان في نهاية المطاف، ويمتزجان ببعضهما. وأثناء شهود النور الإلهي يحيط ذلك النور بكل وجود الإنسان، ويتحوّل الإنسان بنفسه إلى نور؛ إذ لو لم تتبدّل عين الإنسان لن تستطيع رؤية النور.

ب. أوجه الاختلاف —

يذهب أكثر الآباء في المسيحية الأوثودوكسية إلى اعتبار شهود الله شهوداً

للمسيح. صحيح أن العرفاء المسيحيين يقولون: إن الله في حد ذاته غير مشهود، بيد أنهم يعتقدون أن الله قد تجلّى على شكل ابنه الإنساني (عيسى المسيح). إن السيد المسيح يمثّل الطبيعة المشهودة للأب غير المشهود. إن السالك بعد اجتياز الطريق، وبعد سلوك ثلاثين درجةً أو مرحلةً عرفانيةً (كلّ درجة أو مرحلة تمثّل سنةً واحدة من حياة السيد المسيح قبل التعميد)، وبعد الوصول إلى الدرجة الأخيرة من المعراج، يشاهد المسيح، ويحصل من يده على ملكوت السماء. ومن هنا فإن المراد من الشهود في العرفان الأرثوذكسي هو شهود نور التثليث، الذي هو نورٌ واحد، وإن كلّ مؤمنٍ مسيحيٍّ يحصل على روح القدس والاتحاد مع المسيح في التعميد والعشاء الرباني. إن المسيح يظهر لهم مع الأب وروح القدس. وأما تعبير العرفاء في الطريقة الكبروية عن شهود السالك فهو شهودٌ محاضر ومنازل الصفات الإلهية التي يجتازها السالك في سلوكه وعروجه واحدةً بعد أخرى. أما عرفاء الطريقة الكبروية فلم يتحدثوا عن شهود الله أبداً، وإنما اقتصروا في تقريراتهم على مشاهدات ومكاشفات صفات الله في الشمس والنجوم والقرآن وما إلى ذلك.

لقد تحدّث الشيخ نجم الدين الكبرى وتلاميذه في الغالب عن قرائن الأفلاك والكائنات في وجود الإنسان، حيث يصل إلى شهودها بما يتناسب وصقله لقلبه وتصفيته. إنهم، بالإضافة إلى تقريرهم عن مشاهدات القرائن الأرضية، من البحار والنيان والصحارى والقصور، والقرائن السماوية، من قبيل: الشمس والقمر والنجوم والأبراج ومنازل القمر، قد تحدّثوا كذلك عن مشاهداتهم ولقائهم بالملائكة والأنبياء والأولياء وأرواح الماضين وشيخ الغيب والأحداث الماضية والمقبلة والآخرة أيضاً. ومع ذلك فإن العرفاء في الطريقة الكبروية؛ من أجل الحفاظ على التنزيه المطلق لله والتوحيد الحقيقي، لم يصفوا هذه المظاهر بالألوهية.

إن النقطة الهامة التي يجب ذكرها في هذا الشأن هي أن الغاية والهدف الأسمى للعرفان في المسيحية الشرقية في السلوك يكمن في شهود المسيح والخلاص؛ وأما في العرفان الإسلامي فالهدف الأصلي من ذات شهود الله هو المعرفة أيضاً. إن الغاية من الجهاد المعنوي في الطريقة الكبروية هي الوصول إلى النور الإلهي في أعماق القلب،

الذي يمثّل الينبوع المباشر لمعدن وخرزانه العلم والحكمة الإلهية. إن القلب هو اللوح المحفوظ، وإن جميع التقديرات الإلهية مكتوبة فيه منذ الأزل وإلى الأبد.

من خلال تحليل النقطتين الآنفتين تعود جذور هذا الاختلاف الجوهري إلى شخص المسيح، بوصفه مركز الثقل في المسيحية؛ ومن هنا فإن العرفاء المسيحيين يعتبرون شهودهم شهوداً للمسيح؛ وأما الدين الإسلامي، وبالالتفات إلى تمجوره حول الله، فإن أهمية كل أمر مقدس تعود إلى قربه من الساحة القدسية لله سبحانه وتعالى. وبعبارة أخرى: حيث يتم التأكيد في الإسلام على توحيد الله المطلق، وذات الله لا يمكن الوصول إليها، من هنا فإن كل شهود إنما يمكنه - من باب التشبيه - أن يكون تجلياً لصفات الله، وليس ذات الله، دون أن يكون أي شيء من هذه التجليات - من باب التنزيه - هو الله؛ إذ يقول تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١). ويجب عدم الغفلة عن هذه المسألة، وهي أنه حيث يُنظر في المسيحية إلى السيد المسيح بوصفه إلهاً يتجسد في التاريخ يكون شهود المسيح في محور التفكير العرفاني. ونقطة الاختلاف الأخرى في كلتا الطريقتين هي أنه، على الرغم من أن الكثير من آباء الكنيسة الشرقية يؤكدون على الشهود الإلهي والتأله بالنسبة إلى الصالحين في هذه الحياة، وقد بيّنوا مشاهداتهم على هذا الأساس، إلا أنهم يقولون بأن الشهود الكامل سوف يتحقق في الحياة الأخروية، ويعتبرون شهود الله في هذه الدنيا مشوباً بالتشويش والغبش، وأما في الآخرة فسوف تكون صورة الله صافية وفي غاية الوضوح. ولكن على الرغم من أن بعض المتكلمين المسلمين قد قصرُوا شهود الله على الحياة الأخروية، إلا أن العرفاء المسلمين - ولا سيما عرفاء الطريقة الكبروية - لا يוכלون شهود الله إلى الآخرة والجنة. إن العرفاء يقصرون شهود الله على القلب فقط، وهذا الأمر بدوره يتوقف على طهارة القلب والبصيرة، ويمكن للعرفاء مشاهدة الله في هذا العالم بما يتناسب وشفافية وصفاء قلوبهم. وعلى هذا الأساس فإن رؤية العرفاء في المذهب الأرثوذكسي برزخ بين رؤية المتكلمين المسلمين الذين ينكرون شهود الله في هذا العالم وعرفاء المسلمين الذين يوافقون على شهود الله في كلا العالمين. إن جميع آباء الكنيسة يؤيدون شهود الله في كلا العالمين،

ولكنهم أحوالوا الشهود الكامل والتأم لله إلى العالم الآخر.

العوامش

(١) هو أحمد بن عمر بن محمد الخوارزمي الخيوقّي، المعروف بـ (نجم الدين الكبرى)، وقيل في تلقيبه بـ (الكبرى)، على ما أورده ابن العماد الحنبلي: إنه قد سبق في صغره أقرانه إلى فهم المشكلات والفوامض؛ فلُقّبوه بـ (الطامة الكبرى)، ثم كثر استعماله، فحذفوا الطامة، وأبقوا (الكبرى). إلا أن الذهبي يذكر تعليلاً آخر، فيقول: سمعت أبا العلاء الفرضي يقول: (إنما هو نجم الكبراء)، ثم خفف وغير، فقيل: (نجم الدين الكبرى). (المعرب)، نقلاً عن مقدمة يوسف زيدان على كتاب فوائح الجمال وفوائح الجلال، نقلاً عن كتاب شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي؛ وتاريخ الإسلام، للذهبي.

(٢) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح ٣٣، الفقرة ٢١. وانظر أيضاً: العهد الجديد، تيموثاوس الأول، الإصحاح ٦، الفقرة ١٦؛ إنجيل يوحنا، الإصحاح ١، الفقرة ١٨.

(٣) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح ٣٣، الفقرة ١١. وانظر أيضاً: سفر التثنية، الإصحاح ٣٤، الفقرة ١٠؛ سفر أيوب، الإصحاح ١٩، الفقرة ٢٦ - ٢٧.

(٤) الكتاب المقدس، العهد الجديد، يوحنا الأولى، الإصحاح ٣، الفقرة ٢. وانظر أيضاً: كورنثوس الأولى: الإصحاح ١٣، الفقرة ١٢.

(5) uncreated energies.

(6) irenaeus.

(7) Athanasius.

(8) See: Alfeyev, Hilarion, St. Symeon, the New Theoloian and Orthodox Tradition, Oxford, New York, 2000. p. 217.

(9) Nicolas Kavasilas.

(10) Christification.

(11) See: Nellas, Panayiotis, Deification in Christ, Norman Russell (trans. from the Greek), St. Vladimir's Seminary press, Crestwood, New York, 1997. p. 121.

(١٢) سيمون المتأله الجديد (Symeon the New Theologian): من أبرز آباء الكنيسة المشرقية، وهو العارف المشتهر بعارف النار والنور.

(13) See: Alfeyev, Hilarion, St. Symeon, the New Theoloian and Orthodox Tradition, Oxford, New York, 2000. p. 222.

(١٤) الكتاب المقدس، العهد الجديد، كورنثوس الأولى، الإصحاح ١٣، الفقرة ١٢.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

(15) See: Alfeyev, Hilarion, St. Symeon, the New Theoloian and Orthodox Tradition, Oxford, New York, 2000. p. 217.

(16) Lossky, Vladimir, the Mystical Theology of the Eastern Church, James Clarke and Co. LTD, Cambridge and London, 1973. p. 196.

(17) See: Alfeyev, Hilarion, St. Symeon, the New Theoloian and Orthodox Tradition, Oxford, New York, 2000. p. 224.

(18) Smith, Margaret, the Way of the Mystics (The Early Christian Mystic and the Rise of Sufies, Sheldon press, London, 1976. P. 60.

(19) Alexandrian Clement.

(٢٠) (Gregory of Nyssa): من كبار آباء الكنيسة المشرقية، وهو شقيق بازيل الكبير.

(٢١) (Dionysius the Areopagite): من كبار المتألهين في بداية القرن السادس الميلادي، وقد ترك تأثيراً كبيراً على العرفان المسيحي بشقيّه المشرقي والمغربي.

(22) Origen.

(23) Gregory Nazianzus.

(٢٤) (Evagrius Ponticus): المعروف بمعلم الذكر؛ إذ كان يؤكد على الذكر الذهني كثيراً.

(٢٥) (Pseudo Macarius): المعلوم المجهول السوري، الذي ترك تأثيراً كبيراً على العرفان المسيحي المشرقي والمغربي.

(٢٦) (Gregory Palamas): متأله أرثوذكسي كبير من القرن الرابع عشر الميلادي، وهو من أكبر المدافعين عن الطريقة العرفانية الهسوخية.

(27) Kallistos, Ware. 2005. "Ways of Prayer and Contemplation: Estern", Christian Spirituality, Bernard McGinn and John Mendorff (ed.), Routledge. P. 410; Sheldake, Philip. A Brief History of Spirituality, Black Well, 2007. P. 30.

(٢٨) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح ٢٤، الفقرة ١٠.

(٢٩) انظر: المصدر السابق، سفر حزقيال، الإصحاح الأول.

(٣٠) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح ١٧، الفقرة ٢.

(٣١) انظر: المصدر السابق، أفسس، الإصحاح ٥، الفقرة ٨؛ والإصحاح ٥، الفقرة ١٤.

(32) See: Alfeyev, Hilarion, St. Symeon, the New Theoloian and Orthodox Tradition, Oxford, New York, 2000. p. 170.

(٣٣) المصدر السابق: ١٧٠ - ١٧٢.

(٣٤) انظر: المصدر السابق: ٢٣٨.

(35) See: Ibid; Ware, Kalistos, "Eastem Christianity", in Enc. Of Religion, Mircea Eliade (ed.), Mcmillan Pub. Co., New York, 1987. Vol. 4 / 149; p. 221 - 223, 233.

(٣٦) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح ٢٠، الفقرة ٢١.

(37) clouds of unknowing.

(38) See: Roem, Paul, "The Uplifting Spirituality of Pseudo - Dionysius", in Christian Spirituality, Bernard McGinn and John Mendorff (ed.), Routledge, 2005. p. 143.

(39) Dionysius the Areopgite, Mystical Theology and Celestial Hierachies, John of the Cross (trans from the Greek), the Shrine of Wisdom, England, 1965. p. 9, 10 - 11.

(40) agnosticism.

(41) See: Pelikan, Yaroslav, in preface of The Triads, Paulist press, Mahwah – New Jersey, 1983. p. 14; Lossky, Vladimir, the Mystical Theology of the Eastern Church, James Clarke and Co. LTD, Cambridge and London, 1973. p. 43.

(42) McIntosh, Mark A., Mystical Theology, Black Well, Massachusetts. 2000. p. 52.

(٤٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩١: ٢٥١.

(٤٤) انظر: أبو بكر محمد الكلابادي، التعرف لمذهب أهل التصوف (مع شرحه): ٥٧ - ٥٨؛ إسماعيل بن محمد مستملي البخاري، شرح التعرف ١: ٤٠١ - ٤٠٣، إعداد: محمد روشن، نشر أساطير، ١٣٦٥هـ.ش؛ أبو الحسن بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب: ٣١٩، إعداد: فالتين تشوكوفسكي وعلي أصغر عبد الله، نشر دنيابي كتاب، طهران؛ بقلي الشيرازي، مشرب الأرواح: ١٤٢، إعداد: نظيف محرم خواجه، مطبعة كلية الآداب، إسطنبول، ١٩٧٣م.

(٤٥) انظر: عزيز بن محمد النسفي، الإنسان الكامل: ٢٩٤، إعداد: ماريژان موله، نشر طهوري، طهران، ١٣٨٨هـ.ش؛ بهاء الدين محمد بن محمد البلخي، المعارف: ٢٣٢، إعداد: نجيب مايل هروي، نشر مولی، طهران، ١٣٧٧هـ.ش؛ منصور بن أردشير العبادي المروزي، التصفية في أحوال المتصوفة (صوفي نامه): ١٧٥، إعداد: غلام حسين يوسفی، انتشارات بنياد فرهنگ ایران، ١٣٤٧هـ.ش.

(٤٦) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ١: ٩٨.

(٤٧) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١١: ١٧٣.

(٤٨) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف: ٣٨٠ و ٤٢٨، إعداد: رنولدنيكسون، نشر ليدن، بريل، ١٩١٤م؛ روزبهان بقلي الشيرازي، عبهر العاشقين: ١٢٩ - ١٣٠، إعداد: نور بخش، انتشارات يلدا قلم، ١٣٨٠هـ.ش؛ روزبهان بقلي الشيرازي، مشرب الأرواح: ١٤٢، إعداد: نظيف محرم خواجه، ١٩٧٣م؛ المير سيد علي الهمداني، رسالة ذكرية: ٢٠، إعداد: فريدون تقي زاده، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٠هـ.ش؛ السيد محمد البخاري، منهاج الطالبين ومسالك الصادقين: ٢٣٠، إعداد: نجيب مايل الهروي، نشر مولی، طهران، ١٣٦٤هـ.ش؛ بهاء الدين محمد البلخي، المعارف: ٢٣٣؛ الميرزا جواد الملكي التبريزي، رسالة لقاء الله: ٤٨ - ٤٩، إعداد: السيد أحمد الفهري، نهضت زنان مسلمان، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

(٤٩) داوود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكم ٢: ٦٠٨ - ٦٠٩، إعداد: محمد حسن الساعدي، منشورات أنوار الهدى للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ؛ ابن عربي، فصوص الحكم: ١١٣، إعداد: أبو العلاء العفيفي، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

- (٥٠) انظر: داود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكم ٢: ٤١ - ٤٢؛ ابن عربي، فصوص الحكم: ١١٣.
- (٥١) انظر: أبو الحسن بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب: ٣٢١، إعداد: فالنتين تشوكوفسكي وعلي أصغر عبد الله.
- (٥٢) انظر: مجد الدين البغدادي، تحفة البررة في المسائل العشرة: ٢٣٦، إعداد: حسين حيدر خاني، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الشيخ محمد باقر ساعدي خراساني، انتشارات مرو، طهران، ١٣٦٨هـ.ش؛ روزبهان بقلي الشيرازي، شرح الشطحيات: ٦٨، إعداد: هنري كوربان، انتشارات طهوري، ١٣٦٠هـ.ش.
- (٥٣) أصل البيت في اللغة الفارسية: (تجلي گر رسد بر كوه هستي... شود چون خاک ره هستي ز بستي). انظر: محمود الشبستري، گلشن راز: ٩١، إعداد: صمد موحد، انتشارات طهوري، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٥٤) شمس الدين محمد اللاهيجي، مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز: ١٣٤ - ١٣٥، إعداد: محمد رضا برزگر وعفت كرباسي، نشر زوار، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٥٥) انظر: ابن عربي، فصوص الحكم: ١٢١؛ ابن عربي، أسرار الخلوة: ٥ - ٦، إعداد: نجيب مايل هروي، نشر مولی، طهران، ١٣٨٥هـ.ش؛ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، تبصرة المبتدي وتذكرة المنتهي: ١٨ - ١٩، إعداد: نجف قلي حبيبي، نشر بخشايش، طهران، ١٣٨١هـ.ش؛ النسفي، الإنسان الكامل: ٢٩٣ - ٢٩٤، ٢٩٥؛ شمس الدين محمد اللاهيجي، مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز: ١٣٥، إعداد: محمد رضا برزگر وعفت كرباسي؛ داود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكم ٢: ٤٣، إعداد: محمد حسن ساعدي. وانظر أيضاً:
- Chttick, W. C., Imaginal World, State University of New York press. 1994. p. 79.
- (٥٦) انظر: عبد الرحمن بن أحمد الجامي، نفحات الأنس: ٤٨٣ - ٤٩٢، إعداد: محمود عابدي، سخن، طهران، ١٣٨٦هـ.ش؛ عبد الحسين زرین کوب، دنباله جستجو در تصوّف ایران (بحث جذور التصوّف في إيران): ٢١٤، نشر أمير كبير، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٥٧) انظر: نجم الدين الكبرى، فوائج الجمال وفواتح الجلال: ٢٩، إعداد: فريتز ماير، وفيسبادن، مطبعة فرانتر شتاينر، ١٩٥٧م.
- (٥٨) المصدر السابق.
- (٥٩) انظر: المصدر السابق: ٧٣ - ٧٦.
- (٦٠) انظر: المصدر السابق: ٦٧.
- (٦١) انظر: المصدر السابق: ٩٣.
- (٦٢) انظر: المصدر السابق: ٩٠ - ٩١.
- (٦٣) انظر: نجم الدين الرازي، مرصاد العباد: ٣١٠ - ٣١١، إعداد: محمد أمين رياحي، نشر علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٨٦هـ.ش؛ عزيز بن محمد النسفي، كشف الحقائق: ١٠٣ - ١٠٤، إعداد: أحمد مهدي دامغاني، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٨٦هـ.ش؛ عبد القادر موسى الجيلاني، سرّ

الأسرار ومظهر الأنوار: ٣٣، إعداد: أحمد فريد مزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦هـ، وانظر أيضاً:

Ridgeon, Lloyd V. J., Aziz Nasafi, Curzon press, 1998. p. 157 - 158; Corbin, Henry, the Man of light in Iranian Sufism, Nzncy Pearson (trans.), Boulder and London, Shambhala, 1978. p. 109 - 110.

(٦٤) انظر: نجم الدين الكبرى، فوائج الجمال وفواتح الجلال: ٣٢.

(٦٥) انظر: داود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكم ١: ٤٧٤ - ٤٧٥، إعداد: محمد حسن ساعدي؛ عبد الرحمن بن أحمد الجامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ٧١، إعداد: وليم

تشيتيك، مؤسسه بزوهشي حكمت وفلسفه إيران، ١٣٦١هـ.ش؛ محمد الغزالي، مشكاة الأنوار (في جواهر القلوب): ١٠١ - ١٠٢، إعداد: جميل إبراهيم، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.

(٦٦) انظر: مجد الدين البغدادي، تحفة البررة في المسائل العشرة: ١١٩، إعداد: حسين حيدر خاني، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الشيخ محمد باقر ساعدي خراساني.

(٦٧) انظر: علاء الدولة السمناني، الرسالة النورية (في المصنّفات الفارسية لعلاء الدولة السمناني): ٣٠٨، إعداد: مايل الهروي، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٨٣هـ.ش

(٦٨) نجم الدين الكبرى، فوائج الجمال وفواتح الجلال: ١٣٢، دراسة وتحقيق: د. يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، ط١، الكويت، ١٩٩٣ م.

(٦٩) انظر: المصدر السابق: ١٣٤.

(٧٠) انظر، علاء الدولة السمناني، الرسالة النورية: ٣١٠ - ٣١١.

(71) See: Corbin, Henry, the Man of light in Iranian Sufism, Nzncy Pearson (trans), Boulder and London, Shambhala, 1978. p. 99 - 103.

(٧٢) انظر، علاء الدولة السمناني، الرسالة النورية: ٣٠٣ - ٣٠٤. و٣١١.

(73) See: Corbin, Henry, the Man of light in Iranian Sufism, Nzncy Pearson (trans), Boulder and London, Shambhala, 1978. p. 126 - 127.

(٧٤) انظر: المصدر السابق: ٣٠٧.

(٧٥) انظر: المصدر السابق: ٣٠٧ - ٣٠٨. وانظر أيضاً: مجذوب علي شاه الهمداني، مراحل السالكين: ١٢٩ - ١٣١، إعداد: جواد نور بخش، انتشارات خانقاه نعمت الله، ١٣٥١هـ.ش.

(٧٦) انظر: شمس الدين محمد اللاهيجي، مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز: ٨٣ - ٨٥، إعداد: محمد رضا برزگر وعفت كرباسي؛ محمود الشبستري، گلشن راز: ٨٨، إعداد: صمد موحد.

شخصيات ومواقف عاشورائية

بين الحقيقة والخيال

د. الشيخ عصري الباني (*)

لقد سطر الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه في عاشوراء أروع أمثلة البطولة والشجاعة والتضحية في سبيل المبادئ والقيم السامية التي جاء بها الإسلام. ومما يؤسف له أن يتم تشويه هذه الذكرى العطرة؛ إما بدافع التعاطف الزائد من قبل بعض؛ وإما بدافع التحجر الفكري من قبل بعض آخر. فهناك بعض المؤسسات وخطباء المنبر الحسيني يسيئون إلى الحسين عليه السلام ومن استشهد معه من أهل بيته وأصحابه عليهم السلام. من حيث يشعرون أو لا يشعرون، من خلال اختلاق أساطير وتخيل حوادث لم تحصل في عاشوراء، ولا قبلها، ولا بعدها.

وهناك عدة أسباب تؤدي إلى ذلك:

١. الجهل بالتاريخ والحديث.

٢. دافع الحب والإعجاب ببطولة الإمام الحسين عليه السلام ومن استشهد معه.

٣. السعي لإثارة الناس وتهيجهم؛ لكي لا تبور تجارتهم القائمة على عاشوراء

ومآسيها.

وهؤلاء جميعاً يسيئون إلى عاشوراء ورموزها عندما ينسبون إليهم أموراً لم تحصل أصلاً، أو يخترعون شخصيات غير موجودة، أو مواقف لا يقبلها العقل، ولا هي موجودة في المنقولات، وعاشوراء وشخصياتها في غنى عنها، فما سطر من بطولات وتضحيات يكفي ويزيد، ولا يحتاج معه إلى اختلاق حوادث لم تقع أو شخصيات ليس

(*) أستاذ التاريخ في مجمع الإمام الخميني للدراسات العليا في قم. من العراق.

لها وجود، فيكفي أن يستشهد الإمام الحسين عليه السلام وجميع مَنْ معه من أهل بيته وأصحابه من الرجال والنساء والأطفال والصبيان؛ من أجل الإسلام ومبادئه السامية. ونحن عندما نتكلم عن هفوات بعض المواقع الإلكترونية والخطباء لا يمكن أن نغفل الدور الإيجابي الذي يقوم به الكثير من خطباء المنبر الحسيني والمواقع الإلكترونية وسائر وسائل الإعلام في إبراز عظمة وتأثير عاشوراء وشخصياتها. ومن هنا كان من الضروري الكتابة حول هذا الموضوع؛ لإزالة الشبهات، وتوضيح الحقائق، وتنزيه الإرث العاشورائي من هذه الأمور التي لحقت به، وتسعى لتشويهه. ومن الله أستمدّ العون والتوفيق.

١. العباس بن علي عليه السلام —

افترى على العباس عليه السلام عدّة أمور، نشير إلى بعضها بما يسنح له المجال:

أ. دور العباس عليه السلام في صفين —

جاء في موقع العتبة العباسية ما يلي: «إنّ أبا الفضل العباس عليه السلام قد اشترك مع أبيه أمير المؤمنين عليه السلام في حرب صفين، وأبدى من نفسه مواقف بطولية مشرّفة، أثبتت جدارته لمنازلة الأبطال ومقارعة الأقران، ولعلّه منها ومن أمثالها عُرف عند الناس بالضيّع، واشتهر لديهم به. ومن تلك المواقف الشجاعة موقف احتلال الفرات وإزاحة جيش معاوية عن الماء؛ فإنّ معاوية كان قد سيطر على الفرات ووكلّ به آلاف المقاتلين؛ ليمنعوه عن معسكر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، حتّى أضرّ العطش بجيش الإمام عليه السلام، وعند ذلك ألقى الإمام عليه السلام خطبةً حماسيةً على أصحابه، حرّضهم فيها على احتلال الفرات، ثمّ انتدب لهذا الأمر سبط رسول الله صلى الله عليه وآله الإمام الحسين عليه السلام، فحمل الإمام الحسين عليه السلام مع جماعةٍ من الفرسان، وكان يعضده أخوه أبو الفضل العباس عليه السلام، حتّى احتلّوا الفرات، وأزاحوا جيش معاوية عنه، وارتووا من الماء. ثمّ إنهم لم يقابلوا معاوية بالمثل، وإنما أباحوا الماء لهم، ولم يمنعوهم عنه... ومن تلك المواقف الشجاعة لأبي الفضل العباس عليه السلام في صفين خروجه مبارزاً بين الصفين، وعلى وجهه

نقاب، فهابه الناس وخافوا منه، فانتدب له معاوية أبا الشعثاء، فكبر على أبي الشعثاء ذلك، وأنف من الخروج إليه، وقال: إن أهل الشام يعدونني بألف فارس، فلا يليق بي أن أخرج إليه، ولكن سوف أبعث له أحد أولادي، وكانوا سبعة، وكلما خرج إليه واحد منهم قتله، حتى أتى عليهم جميعاً، فغضب أبو الشعثاء غضباً شديداً، وامتلأ على هذا الشاب غيظاً وحنقاً، وقال: لأخرجنَّ إليه ولأثكلنَّ بقتله والدي، ثم خرج يشدد نحوه، حتى إذا اقترب منه حمل عليه، فبادره أبو الفضل العباس عليه السلام بضربة قاضية أتت عليه وألحقته بأولاده السبعة، عندها خافه جيش معاوية وهابوه، ولم يجرؤ أحد منهم بعد ذلك على مقارعتة وقتاله، ولا على مبارزته ومنازلته؛ مما اضطره للرجوع إلى وحدته ومقره. هذا من جهة جيش معاوية؛ أما من جهة جيش الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فقد تعجبوا من شجاعة هذا الشاب وشهامته، وتلهموا إلى معرفته والتطلع عليه، ولذلك عندما رجع هذا الشاب إلى مقره أقبل إليه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وهو يحبّه ويستحسنه، ثم أزال النقاب عن وجهه، فإذا هو ولد قمر بني هاشم أبو الفضل العباس عليه السلام ^(١). ويضيفون أموراً وتفصيل كثيرة لا مجال لذكرها ^(٢).

وهذا الكلام بأجمعه غير صحيح؛ وذلك لعدة أسباب:

١- إن هذه الواقعة لم تُذكر من قبل المؤرخين الذين أرخوا لواقعة صفين، ولم تُذكر في أي من كتب الحديث والسير والتراجم والرجال، والوحيد الذي ذكر حضور العباس عليه السلام في صفين هو الخوارزمي، قال: «فدعا علي عليه السلام ابنه العباس - وكان تاماً كاملاً من الرجال، فأمره بأن ينزل عن فرسه، وينزع ثيابه، ففعل، فلبس علي عليه السلام ثيابه، وركب فرسه، وألبس ابنه العباس ثيابه، وأركبه فرسه؛ لئلا يجبن كريب عن مبارزته...» ^(٣). فالرواية - إن صحّت - لا تذكر أن العباس عليه السلام قاتل، ولا بقية التفاصيل، بل إن ما حدث هو إبدال ملابسه مع أبيه أمير المؤمنين عليه السلام، وأين هذا مما يذكره الموقع والخطباء؟!

٢- وُلد العباس في الرابع من شعبان سنة ستّ وعشرين من الهجرة ^(٤). وحدثت واقعة صفين في صفر سنة ٣٧هـ، فيكون عمره حينها ١١ سنة، فهل يمكن لصبي أن يفعل ما ذكروه؟!

٣. إن أمير المؤمنين عليه السلام كان يمنع الحسنين عليهما السلام من القتال، فقد قال عليه السلام في بعض أيام صفين، وقد رأى الحسن عليه السلام يتشرع إلى الحرب: املكوا عني هذا الغلام لا يهدني، فإنني أنفس بهذين (يعني الحسن والحسين عليهما السلام) على الموت؛ لئلا ينقطع بهما نسل رسول الله صلى الله عليه وآله ^(٥). وهذا يخالف ما جاء في هذه الرواية الموضوعية.

٤. كل من ذكر واقعة منع الماء من قبل معاوية لم يذكر استدعاء الإمام الحسين عليه السلام، قال المنقري: «أتى الأشعث علياً من ليلته، فقال: يا أمير المؤمنين، أيمعنا القوم ماء الفرات، وأنت فينا، ومعنا السيوف؟ خلّ عنا وعن القوم، فوالله لا نرجع حتى نرده أو نموت، ومُرّ الأشر فليعلُ بخيله، فيقف حيث تأمره، فقال: ذاك إليكم، فرجع الأشعث، فنادى في الناس: من كان يريد الماء أو الموت فميعاده الصبح، فإنني ناهضُ إلى الماء، فأتاه من ليلته اثنا عشر ألف رجلٍ، وشدَّ عليه سلاحه، فلما أصبح دبَّ في الناس، وسيوفهم على عواتقهم، وجعل يلقي رمحه، ويقول: بأبي أنتم وأمِّي، تقدّموا قاب رمحي هذا . فلم يزل ذلك دأبه حتى خالط القوم، وحسر عن رأسه، ونادى: أنا الأشعث بن قيس، خلّوا عن الماء، فنادى أبو الأعور السلمي: أما والله لا، حتى تأخذنا وإياكم السيوف، فقال: قد والله أظنُّها دنتُ منا. وكان الأشر قد تعالَى بخيله حيث أمره عليٌّ، فبعث إليه الأشعث أن أقحم الخيل، فأقحمها حتى وضع سنابكها في الفرات، وأخذت القوم السيوف فولّوا مدبرين» ^(٦).

٥. المعروف عن صفات أمير المؤمنين الجسدية انه كان بطيناً وقصيراً، فعن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «سأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أسألك عن ثلاث هُنَّ فيك، أسألك عن قصر خلقك، وكبر بطنك، وعن صلح رأسك؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى لم يخلقني طويلاً، ولم يخلقني قصيراً، ولكن خلقني معتدلاً، أضرب القصير فأقده، وأضرب الطويل فأقطه... الخبر» ^(٧). وأما العباس عليه السلام فقد كان: «رجلاً وسيماً جميلاً يركب الفرس المطهَّم ورجلاه تخطان في الأرض، وكان يقال له: قمر بني هاشم» ^(٨)، فكيف لبس أحدهما لباس الآخر، كما يدعي الخوارزمي؟!

وبعد كل هذا، من حقنا أن نتساءل: هل أن هذه الواقعة إن صحَّت ستضيف

إلى موقف العباس عليه السلام في عاشوراء شيئاً؟! فإذا لم تكن كذلك فلماذا الإصرار على ذكرها والتركيز عليها في محرم وغيره؟!

ب. دور العباس عليه السلام في وقعة النهروان —

جاء في موقع العتبة العباسية: «اشتهر عليه السلام بكنى وألقابٍ وُصِفَ ببعضها في يوم الطفّ، وبعضها الآخر كان ثابتاً له من قبل، ومنها: «سبع القنطرة». ويظنّ بعض أنّ المقصود بـ (سبع القنطرة) هو (سبع كربلاء أو المعركة أو ساحة الميدان أو... أو...). لما رجع أمير المؤمنين عليه السلام من القتال في معركة صفين اعتزلت طائفة من أصحابه، يُقال لهم: الخوارج، فأخذوا يحرضون الناس على قتاله في كلّ بلدٍ يدخلونه، حتّى وصلوا النهروان، وكان عبد الله بن الخبّاب بن الأرت والياً عليها من قبل أمير المؤمنين عليه السلام آنذاك، فقالوا له: ما تقول في الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فأثنى عليهم جميعاً، قالوا له: فما تقول في عليّ بن أبي طالب عليه السلام؟ قال: ما أقول في رجلٍ قال فيه رسول الله: (عليّ منّي بمنزلة هارون من موسى...) إلاّ خيراً. فقالوا: الله أكبر، لقد كفر الرجل، ثمّ شدّوا عليه فقتلوه، وكانت زوجته حاملاً، وقد دافعت عنه، فقتلوا، وشقّوا بطنها، واستخرجوا جنينها، وذبحوه على صدرها، وكان ذلك على نهر دجلة، فسالت دماؤهم جميعاً في الماء، فلما سمع عليه السلام بذلك خطب أصحابه، ونعى إليهم عبد الله بن الخبّاب، وبكاه، وقال: لا تعود بعد قتل العبد الصالح عبد الله بن الخبّاب، ثمّ تجهّز للمسير، وسار بعسكره حتّى وصل إلى مدينة النهروان، فلما سمع به القوم أغلقوا باب السور عليهم، وتحصّنوا، فنهض إليهم الإمام عليه السلام، ورفع صوته يخاطبهم، محدّثاً من الفتنة، وحاججهم فألجمهم، وذكرهم ووعظهم، فرجع منهم جماعة عن حربه، وأصرّ الباقون، وأعلنوا العناد، فعند ذلك عزم الإمام عليه السلام على حربهم، واستعدّ معه أصحابه للحرب، فقال عليه السلام: لا ينهض لحربهم غيري وغير ولدي، وكان لمدينة النهروان أربعة أبواب، فقال لولده الحسن عليه السلام: بنيّ، دونك ذلك الباب، وأشار للباب الشرقيّ، فمضى الحسن عليه السلام حيث أمره أبوه، وقال للحسين عليه السلام: وأنت عليك بالباب الغربيّ، وقال لمحمّد: وأنت عليك بالباب الجنوبيّ، فمضيا حيث أمرهما أبوهما، وانغمس عليه السلام

في وَسَط المدينة، فلما أرادوا أن يذهبوا أحسَّ الإمام بشخصٍ خلفه، فلما نظر إليه إذا به ولده العباس، وكان له أربعة عشر عاماً، فقال له: ولدي عباس، ما تصنع هنا؟ فقال العباس: مَنْ هؤلاء الذين معك؟ فقال الإمام: هم إخوتك، فقال العباس: كيف يا أمير المؤمنين تخصّ كلَّ واحدٍ منهم بيابٍ وأنا ليس لي باب؟ فقال الإمام: أنت صغير، يا ولدي، فقال العباس: ألم تجاهد بين يدي رسول الله وأنت صغير، يا أمير المؤمنين؟ قال الإمام: نعم، ولكن لم يتبقَّ إلا باب القنطرة (الجسر المقوس على النهر)، فقال العباس: أنا لها، وهي لي، يا أمير المؤمنين، فذهبوا عليه السلام للأبواب، قال الراوي: ففرح وذهب مسرعاً نحو الباب المذكور، ومضى علي عليه السلام يحمل عليهم كلما تجمع منهم جمع، ثم صرخ فيهم صرخته المعروفة عند الغضب فلم يجدوا بداً من الفرار، قال عبدالله بن حازم الخارجي: لما صرخ علي صرخته المعروفة خلنا الحيطان تتجاوب معه، فلذنا بالفرار، فلما صرنا إلى الباب الشرقي إذا بالحسن هناك، فلما رأنا حمل علينا، وصاح فينا قائلاً: أمن قبلي تفرّون وأنا ابن أمير المؤمنين؟ فملنا إلى الباب الغربي فحمل علينا الحسين عليه السلام وهو ينادي: أمن قبلي تفرّون وأنا ابن سيّد الوصيّين؟ فصرنا إلى الشمالي وإذا بفتى أسمر اللون حمل علينا وهو ينادي: أنا ابن قائد الغر المحجلين، فسألت عنه فقيل: هذا محمد بن الحنفية، فعند ذلك صاح بعضنا ببعض ويلكم عليكم بباب القنطرة، الهرب الهرب من سيف علي وسيوف أولاده، فلما صرنا إلى القنطرة إذا نحن بغلام صغير قد جثا على ركبتيه، وعيناه تقدحان، وبيده سيف، وبالأخرى فرس، فحمل علينا وهو ينادي: أمن قبلي تفرّون وأنا ابن الموت الأحمر، أنا ابن علي، فما ترى إلا رؤوساً متطايرةً وأجساداً متناثرة، وما زال يُقاتل حتى انكسر سيفه، فكان يأخذ بالفارس وهو على القنطرة ويرمي به في النهر، حتى أدركه أبوه علي عليه السلام، وقد انهزم القوم، فرآه جالساً على الأرض ورؤوسهم بجانبه، فقبله بين عينيه، وحمله ووضع على صدره، وهو مبتسم، وقال له: بارك الله فيك يا بني، إني مدخرُك ليومٍ أعظم من هذا اليوم، فأجابه عليه السلام قائلاً: لأنعمتُك عيناً وأنا ولدك، فقال له: كفؤ كريم^(٩).

وروى بعضهم أن الإمام علي عليه السلام ما أراد للخوارج أن يعبروا النهر فنصب العباس

لهذه المهمة، فمنعهم من العبور! (١٠).

وهذا الكلام غير صحيح؛ من عدة وجوه:

١. لم ترد هذه الواقعة في كتاب حديثي، ولا تاريخي، ولا رجالي؛ والدليل على ذلك أن الموقع لم يُشير إلى مصدر لهذه الواقعة.

٢. إن الخوارج لم يريدوا عبور النهر لقتال الإمام عليه السلام، وحاول الإمام منعهم - كما ادعى الموقع -، بل إن خوف أصحاب الإمام علي عليه السلام كان من عبورهم للنهر إلى الجهة المقابلة، وعند ذلك تصعب ملاحقتهم، وهو ما روي من أنه «نادى علي في أصحابه وأمرهم بالمسير إلى النهروان، فرحل ورحل الناس معه في السلاح والآلة الكاملة والعدة القوية، حتى إذا صار قريباً من النهروان نظر فإذا برجل من أصحابه قد عدل عن الطريق، وجلس على ترسه، فعلم علي رضي الله عنه أنه قد شك في قتال أهل النهروان، فعدل إليه علي بن أبي طالب، وقام الرجل، فجلس علي في موضعه، فإذا برجل قد أقبل من ناحية نهروان، يركض على فرس له، فصاح به علي كرم الله وجهه: إلي، فجاء إليه، فقال له علي: ما وراءك؟ فقال: إن القوم لما علموا أنك تقاربت منهم عبروا النهروان هاربين، فقال له علي رضي الله عنه: أنت رأيتهم حين عبروا؟ قال: نعم، قال علي: كلاً، والذي بعث بالحق نبياً، لا يعبرون ولا يبلغون إلى قصر بوران بنت كسرى حتى يقتل الله مقاتلهم على يدي، فلا يبقى منهم إلا أقل من عشرة، ولا يقتل من أصحابي إلا أقل من عشرة، ذلك عهد معهود وقضاء مقضي، قال: ثم نهض علي فركب حتى وافى القوم، وإذا هم قد مدوا الرماح في وجه علي وأصحابه، وهم يقولون: لا حكم إلا لله» (١١).

٣. إن عبد الله بن خباب ما روى لهم رواية المنزلة، كما ادعى الموقع، بل روى لهم حديثاً آخر، فقد روي أنه «بينما هم يسيرون إذ مروا بقريّة من قرى السواد، فإذا هم برجل محصن خوفاً من الخيل لما نظر إليها، قال: فأحاطوا به، فأخذوه، وقالوا: لا بأس عليك، من أنت؟ قال: أنا عبد الله بن خباب بن الأرت، صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالوا: حدثنا حديثاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: نعم، سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «ستكون من بعدي فتنة، القاعد فيها خيرٌ من القائم، والقائم خيرٌ من الماشي،

والماشي خير من الساعي، فمن استطاع أن يكون فيها مقتولاً فلا يكون قاتلاً، قال: فشدّ عليه رجل من الخوارج يُقال له: مسعر بن فدكي، فضربه بسيفه ضربة على أم رأسه فقتله، ثم إنهم دخلوا إلى منزله»^(١٣).

٤. إن أمير المؤمنين عليه السلام لم يبك على عبد الله بن خباب، ولم يتكلم بهذا الكلام المدعى، بل كان بكاءه لتخاذل أصحابه عن نصرته. وإليك الخبر بتمامه: «وبلغ ذلك علياً، فنادى في الناس فجمعهم في المسجد، فخطبهم، قال: فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أيها الناس، إن الله عز وجل بعث محمداً عليه السلام نذيراً للعالمين، وأميناً على التنزيل، وشهيداً على هذه الأمة بالتحريم والتحليل، وأنتم يا معشر العرب إذ ذاك في شر دار، وعلى شر دين، يبيتون على حجارة خشن، وحيات صمم، وشوك مهوب في البلاد، تشربون الأجاج، وتأكلون الخبيث من الطعام، سبلكم خائفة والأنصاب فيكم منصوبة، ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، فمن الله عليكم بمحمد عليه السلام، فبعثه إليكم رسولاً من أنفسكم، وقال تبارك وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، وقال عز وجل: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾، فكنتم أنتم وهو رسوله إليكم تعرفون حسبه ونسبه وشرفه وفضله، وكان يتلو عليكم الآيات، ويأمركم بصلة الأرحام، وحقن الدماء، وإصلاح ذات البين، ونهاكم عن التظالم والتغاشم والتقاذف والتباهاة، وأمركم بالمعروف ونهاكم عن المنكر، وكل خير يديني من الجنة ويبعد من النار فقد أمركم به، وكل شر يديني من النار فقد نهاكم عنه، فلما استكمل عليه السلام مدته توفاه الله إليه، مشكوراً سعيه، مرضياً عمله، مغفوراً له ذنبه، كريماً عند الله نزله، فيا لها من مصيبة خصت وعمت المؤمنين، لم يصابوا بمثلها قبلها، ولا يعاينون بعدها مثلها. وبعد، فقد علمتم ما كان من هؤلاء القوم من الإقدام والجرأة على سفك الدماء، وهم قوم فساق مراق، عماء حفاة، يريدون فراقي وشقاقي، وفيهم من قد عضه بالأمس السلاح، ووجد ألم الجراح، فجدوا رحمكم الله وخذوا آلة الحرب، فإني سائر إليهم، إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله»، قال: ثم نزل عن المنبر، ولم يجبه إلا اليسير من أهل الكوفة،

ودخل إلى منزله وغضب لذلك، ثم خرج إلى الناس، وخطبهم ثانياً، قال: فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أيتها الفئة المجتمعة أبدانهم، المتفرقة أديانهم، إنه والله ما عزت دعوة من دعاكم، ولا استراح من قاساكم، كلامكم يوهن الصمّ الصلاب، وفعلكم يطمع فيه عدوكم، أنا أدعوكم إلى أمرٍ فيه صلاحكم والذب عن حريمكم، اعتراكم الفشل وجبنتم بالعلل، ثم قلت: كيت وكيت وذيت وذيت، أعاليل وأضاليل وأقوال أباطيل، ثم سألتهموني التأخير دفاع ذي الدين المطول. هيهات، إنه لا ينفخ الصمّ الدليل، ولا يدرك الحقّ إلا بالجدّ، فخبروني يا أهل العراق مع أيّ إمامٍ بعدي تقاتلون؟ أم أيّ دارٍ تمنعون؟ والذليل والله من نصرتموه، والمغرور من غررتموه، لقد أصبحت لا أطمع في نصركم، ولا أصدق قولكم، فرق الله بيني وبينكم، وأبدلكم بي غيري وأبدلني بكم من هو خير لي منكم، أما إنكم ستلقون بعدي ذلاً شاملاً، وسيفاً قاطعاً، وأثرة قبيحة، يتخذها الظالمون عليكم سنةً، فتبكي عيونكم، ويدخل الفقر بيوتكم، وتتمنون في بعض حالاتكم أنكم رأيتموني فنصرتموني، وأرقتم دماءكم دوني، فلا يبعد الله إلا من قد ظلم. يا أهل الكوفة، أعظكم فلا تتعظون، وأوقظكم من سئلتكم فلا تتنبهون، إن من فاز بكم فقد فاز بالخبيبة، ومن رمى بكم فقد رمى بأفوق ناصل. أف لكم! لقد لقينا منكم ترحاً، يوماً أناديكم ويوماً أناجيكم، فلا أحرار عند النداء، ولا إخوان صدق عند المصائب، فيا لله ماذا منيت به منكم؟! لقد منيت بصمّ لا يسمعون، وكمه لا يبصرون، وبكم لا يعقلون. أما والله لولا أنني حين أمرتكم بأمرٍ حملتكم على المكروه منه، فإن استقمتم هديتم، وإن أبيتم عليّ بدأت بكم، وكانت الزلّفي، ولكني تراخيت لكم وتوائيت عنكم وتماديت في غفلتكم، فكنتم أنا وأنتم كما قال الأوّل:

أمرتكم أمري بمنقطع اللوى فلم تستبينوا الرشد إلا ضحى الغد

اللهم، إن دجلة والفرات نهران أصمّان أبكمان. اللهم، فأرسل عليهما ماء يحرك، وانزع منهم ماء نصرك. حبذا إخواني الصالحون، إن دعوا إلى الإسلام قبلوه، أو قرأوا القرآن أحكموه، أو ندبوا إلى الجهاد طلبوه، فحقق اللهم لهم التشاء الحسن.

واشوقاه إلى تلك الوجوه، قال: ثم ذرفتُ عيناه، ونزل عن المنبر، وقام إليه نافع بن طريف فقال: إنا لله إلى ما صرتُ إليه يا أمير المؤمنين، فقال عليٌّ: نعم، إنا لله وإنا إليه راجعون إلى ما صرتُ إليه، صرتُ إلى قومٍ إن أمرتهم خالفوني، وإن اتبعتهم تفرقوا عني، جعل الله لي منهم فرجاً عاجلاً، قال: ثم وثب فدخل إلى منزله مغموماً... الخبير^(١٣).

٥. لم يذكر أحدٌ من المحدثين والمؤرخين ذبح طفل عبد الله بن خباب على صدر أمه بعد بقر بطنها، إلا هذا الموقع؛ إذ كيف يتم ذبح الجنين السقط؟! ولماذا يذبح وهو ميت أصلاً؟! بل إن ما روي: «فقدّموه على ضفة النهر فضربوا عنقه فسال دمه كأنه شراك نعلٍ، وبقروا بطن أمّ ولده عما في بطنها»^(١٤).

٦. لم يأت في واقعة الجسر أيّ ذكرٍ للإمام الحسن، ولا للإمام الحسين، ولا للعباس^(١٥)، فقد روي: «إن الخوارج قصدوا جسر النهر، وكانوا غريه، فقال لعليّ أصحابه: إنهم قد عبروا النهر، فقال: لن يعبروا، فأرسلوا طليعةً، فعاد وأخبرهم أنهم عبروا النهر، وكان بينهم وبينه نطفة من النهر، فلخوف الطليعة منهم لم يقربهم، فعاد فقال: إنهم قد عبروا النهر، فقال عليٌّ: والله ما عبروه، وإن مصارعهم لدون الجسر، والله لا يقتل منكم عشرة ولا يسلم منهم عشرة. وتقدّم عليٌّ إليهم، فرآهم عند الجسر لم يعبروه، وكان الناس قد شكّوا في قوله، وارتاب به بعضهم، فلما رأوا الخوارج لم يعبروا كبروا، وأخبروا عليّاً بحالهم، فقال: والله ما كذبتُ ولا كذبتُ، ثم إنه عبأ أصحابه، فجعل على ميمنته حجر بن عديّ، وعلى ميسرته شيب بن ربيعي أو معقل بن قيس الرياحي، وعلى الخيل أبا أيوب الأنصاري، وعلى الرجالة أبا قتادة الأنصاري، وعلى أهل المدينة وهم سبعمائة أو ثمانمائة قيس بن سعد بن عبادة»^(١٥).

ج. العباس^(١٦) وكفالة زينب^(١٧) —

مما يركّز عليه المواقع والخطباء والشعراء، وتبعاً لذلك الروايد، عند الحديث عن العباس^(١٦)، موضوع كفالته لزينب^(١٧). وكمثال على هذه الادعاءات نذكر ما جاء في موقع العتبة العباسية: «وهذا مما زاد في مقام أبي الفضل العباس^(١٦)

عند أخته السيِّدة زينب عليها السلام، وأضاف من منزلته لديها، حتَّى أنها عليها السلام طلبت من أبيها عند ارتحاله - كما ورد في بعض الكتب - بأن يتكفلها أخوها أبو الفضل العباس عليه السلام، ويلتزم بحمايتها وحراستها، وخاصةً في كربلاء، وعند السفر. فدعا عليه السلام ولده أبا الفضل العباس عليه السلام، وأخذ بيد ابنته الكبرى السيِّدة زينب عليها السلام ووضعها في يده عليه السلام، وقال له: «بني عباس، هذه وديعة منِّي إليك، فلا تقصِّر في حفظها وصيانتها»، فقال العباس لأبيه عليه السلام، ودموعه تجري على خديه: لأنعمتُك يا أبتاه عيِّناً. وكان أبو الفضل العباس عليه السلام بعد ذلك يهتم بأخته الكبرى السيِّدة زينب عليها السلام أكثر من ذي قبل، ويرعاها أشدَّ رعاية من الماضي، وخاصةً في أسفارها التي اتَّفقت لها عليها السلام بعد ذلك. فإنَّ أوَّل سفرها عليها السلام كان في أيَّام خلافة والدها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام الظاهريَّة، حيث هاجر عليه السلام من المدينة إلى الكوفة، وجعلها مقراً لخلافته، فهاجرت هي عليها السلام إليها أيضاً. وأمَّا أسفارها الباقية، وهي عبارة عن سفرها مع أخيها الإمام المجتبي الحسن الزكي عليه السلام إلى المدينة المنورة، والرجوع إلى مدينة جدِّها عليه السلام، وكذلك سفرها مع أخيها الإمام الحسين عليه السلام حين خروجه على يزيد بن معاوية - عدوِّ الله وعدوِّ رسوله -، من المدينة إلى مكة ومنها إلى كربلاء، فكان أبو الفضل العباس عليه السلام هو الذي تكفَّل بركوبها ونزولها، وتعهَّد حراستها ورعايتها طوال الطريق، وخاصةً عند نزولها في كربلاء، وعلى الأخصَّ في الأيام الصعبة والظروف العصيبة التي أحاطت بهم في كربلاء من كلِّ جانبٍ وإلى يوم عاشوراء. ولذلك لما أراد الأعداء السفر بها وبقية السبايا إلى الكوفة، ومنها إلى الشام، وأحضروا النياق الهزل الخالية عن الوطاء، والعارية عن المحامل؛ ليركبوهم عليها ويعرجوا بهم من ربوع كربلاء، التفتت السيِّدة زينب عليها السلام نحو جهة العلقميِّ، وصاحت برفيع صوتها، والأسى يقطع نبراتهما: أخي عباس، أنت الذي من المدينة أركبتني، وها هنا أنزلتني، قم الآن فركبني، فما هي نياق الرحيل تجاذبنا بالمسير^(١٦).

وهذا غير صحيح؛ من حيث:

١- عدم وجود هذه الوقائع في أيِّ من الكتب التاريخية أو الحديثية المعروفة، والتي تحدَّثت عن سيرة أهل البيت عليهم السلام وعن واقعة الطف. كما أنه لا وجود لها في

الموسوعات التي تحدّثت عن واقعة الطفّ وما يتعلّق بها، ككتاب «موسوعة الإمام الحسين عليه السلام»، للريشهري. كما أنه لا وجود لها في الكتب التي تحدّثت عن سيرة زينب عليها السلام، ككتاب «زينب الكبرى من المهد إلى اللحد»، لمحمد كاظم القزويني، وغيره. كما أنه لا وجود لها في الكتب التحقيقية المعروفة المصنّفة بخصوص سيرة العباس عليه السلام، وأشهرها كتاب «العباس عليه السلام»، لعبد الرزاق المقرّم، وكتاب «العباس بن علي عليه السلام رائد الكرامة والفداء»، لباقر شريف القرشي، وكتاب «العباس أبو الفضل ابن أمير المؤمنين عليه السلام، سماته وسيرته»، لمحمد رضا الحسيني الجليلي، وغيرها. ومع ذلك نجد أن العتبة العباسية - وهي الجهة المختصة بهذا الأمر أكثر من غيرها، والمؤتمنة على الجانب التاريخي والديني في المسألة - تعتمد لقب الكفيل كلقب أهمّ للعباس عليه السلام وهذا واضح في مشاريعها ومنتجاتها، فموقعها الإلكتروني المخصّص للعباس عليه السلام اسمه «شبكة الكفيل العالمية»، ولديها أيضاً «منتدى الكفيل»، ولديها أيضاً إذاعة الكفيل، ومثّل الكفيل، ومتحف الكفيل، ومستشفى الكفيل التخصصي، ومعهد الكفيل، وشركة الكفيل، ودار نشر الكفيل!

٢. أم القاسم بن الحسن عليه السلام

أ. اسمها وهويتها

من الأمور التي نسمعها اسم (رملة). وعرفها موقع العتبة العباسية بأنها أم القاسم بن الحسن عليه السلام^(١٧). وأنشدت فيها القصائد والأشعار واللطميات، ونُذرت لها النذور.

وعند التتبّع الدقيق وجدنا أنه لا يوجد لاسم هذه المرأة أثر ولا عين في المقاتل، ولا في كتب الحديث أو السيرة أو الرجال.

وسأذكر نماذج لذكر أم القاسم بن الحسن في هذه المصدر بحسب التسلسل الزمني:

١. قال ابو مخنف: «وقتل القاسم بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وأمّه أمّ ولد، قتله سعد بن عمرو بن نفيل الأزدي»^(١٨). ولم يذكر اسمها.

٢. قال أبو الفرج الإصفهاني: «وأبو بكر بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، وأمه أم ولد، ولا نعرف أمه... والقاسم بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو أخو أبي بكر بن الحسن المقتول قبله لأبيه وأمه»^(١٩). ولم يذكر اسمها.
٣. قال القاضي المغربي: «قال حميد بن مسلم: وقتل معه يومئذ القاسم بن الحسن بن علي بن أبي طالب، قتله عمرو بن سعيد بن عمرو بن نفيّل الأزدي، وهو لأم ولد»^(٢٠). ولم يذكر اسمها.
٤. روى السيد هاشم البحراني في قصة عرس القاسم، نقلاً عن الطريحي، الذي لم يذكر لها سنداً ولا مصدراً: «فمسك الحسين عليه السلام على يد القاسم، وأدخله الخيمة، وطلب عوناً وعباساً، وقال لأم القاسم عليه السلام: ليس للقاسم ثياب جُدُد؟ قالت: لا»^(٢١). ولم يذكر اسمها.
٥. قال السيد محسن الأمين: «وخرج القاسم بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، وأمه أم ولد...»^(٢٢). ولم يذكر اسمها.
٦. قال الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «٩. القاسم بن الحسن بن علي بن أبي طالب: ورد ذكره في (الزيارة، الإرشاد، الطبري، الإصفهاني، المسعودي، الخوارزمي)، وهو أخو أبو بكر بن الحسن المقتول قبله لأمه وأبيه، قتله عمرو بن سعد بن نفيّل الأزدي»^(٢٣). ولم يذكر اسمها.
- نعم، انفرد السيّد حسن الموسوي الدرّازي، الذي حقّق كتاب (شرح زيارة عاشوراء) للفاضل المازندراني، بذكر اسمها، فقال: «هو القاسم بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، أمه أم ولد يُقال لها: رملة، لم يبلغ الحلم، استشهد مع عمّه الحسين في واقعة الطفّ، قتله عمرو بن سعيد الأزدي»^(٢٤) ^(٢٥).
- أقول: وهذا تدليسٌ وكذبٌ؛ فإن الإصفهاني لم يذكر اسم أمه، كما نقلناه آنفاً.

ب. دورها في عاشوراء —

ألُفِتْ حول أم القاسم بن الحسن القصص، وأنها قالت وقيل لها في يوم العاشر،

وكذلك عند رجوع السبايا، وفي المدينة...، مما يطول ذكره وشرحه، وهو معلوم مشهور للجميع. ومن ذلك: ما جاء في موقع العتبة العباسية: «وكانت طول الطريق إلى كربلاء تشجع ابنها القاسم عليه السلام على القتال مع الإمام الحسين عليه السلام، وترفع معنوياته للدفاع عن الإسلام وأهل بيت النبوة عليهم السلام، مما زاد في شوق ابنها للتضحية فوق تشوقه الشديد. فيكفي لهذه المرأة المكرمة فخراً وعزاً أنها الزوجة المخلصة للإمام الحسن بن علي عليه السلام، والأم الحنون التي ربّت أبناءها، ومنهم: ذلك الشاب الغيور، القاسم، حتى شجعت له لنصرة إمام زمانه الحسين سلام الله عليه، ولم يكن القاسم قد بلغ الحلم، وكان وجهه كفلقة قمر، فلما نظر إليه عمه الحسين عليه السلام اعتنقه، وبكى حتى غشي عليه، فاستأذنه في القتال، فأذن له بعد إلحاح منه، وبعد أن أراه وصية أبيه الإمام الحسن عليه السلام في نصرته، فبرز القاسم بن الحسن على صغر سنّه يقاتل قتال الأبطال، هذا ورملة (رضوان الله عليها) خلف الخيمة تنظر تلك المشاهد المفجعة قلبها، ليؤتى لها بفلذة كبدها القاسم وقد مرّقت بدنه الزاكي السيوف والرماح، وكانت تأمل أن تشهد زفاف عرسه، فرأت زفاف شهادته، وهو محنّى بالدماء الزاكية التي بذلها في سبيل الله، فراحته بعده لتتضمّن إلى ركب السبأ والأسر، راحلة عن كربلاء، تاركة فيها حبيبها القاسم، طريحاً على رمال الطفّ الى جانب تلك الأجساد الطاهرة لعمه الحسين وأبناء عمه وأهل بيته وخيرة الأصحاب الأبرار»^(٣٦).

وهذا الكلام غير صحيح؛ لأمرين:

- ١- إنها لم تكن زوجة للإمام الحسن عليه السلام، بل كانت أمّ ولدٍ، كما مرّ.
- ٢- إن ما ذكر لم يذكره أيّ مصدرٍ تاريخيٍّ أو روائيٍّ، لا بسندٍ ولا بغير سندٍ، ولذلك فهو كلامٌ مفترى.

وهنا أيضاً نتساءل: هل أن هذه الوقائع إن صحّت ستضيف إلى موقف القاسم بن الحسن عليه السلام في عاشوراء شيئاً؟ فإذا لم تكن كذلك فلماذا الإصرار على ذكرها والتركيز عليها في محرم وغيره؟!

٣- الرباب أم الرضيع، ودورها في واقعة عاشوراء —

تعرّضت سيرة السيّدة الرباب بنت امرئ القيس الكلّبية، زوجة الإمام

الحسين عليه السلام، إلى التحريف. ومن ذلك: ما جاء في موقع العتبة الحسينية: «والسيدة الرباب من المصطفيات المختارات لصحبة الإمام الحسين عليه السلام؛ لتحمل وسام أمّ الشهيد، وزوجة الشهيد، وليقترن اسمها بثورة الطفّ العظيمة... ونياحها عليه في مجلس يزيد، وإنشادها للشعر الرثائي، وهي تحتضن رأسه الشريف»^(٢٧).

وقال السيد محمد كاظم القزويني: «وحُكي أن السيدة زينب عليها السلام تفقدت العائلة في ساعةٍ من ساعات تلك الليلة، وإذا بالسيدة الرباب لا توجد مع النساء، فخرجت السيدة زينب ومعها أمّ كلثوم، وهما تناديان: يا رباب...، يا رباب...، فسمعها رجلٌ كان موكلاً بحراسة العائلة، فسألها: ماذا تريدين؟! فقالت السيّدّة زينب: إن امرأةً منا مفقودةٌ، ولا توجد مع النساء، فقال الرجل: نعم، قبل ساعةٍ رأيتُ امرأةً منكم انحدرتُ نحو المعركة، فأقبلتُ السيدة زينب حتّى وصلتُ إلى المعركة، وإذا بها ترى الرباب جالسةً عند جسد زوجها الإمام الحسين عليه السلام، وهي تبكي عليه بكاءً شديداً، وتنوح، وتقول في نياحتها:

واحسيناه وأين متّي حسين أقصدته أسنة الأديعاء
غادروه في كربلاء قتيلاً لا سقى الله جانبي كربلاء

فأخذت السيدة زينب عليها السلام بيدها، وأرجعتها معها إلى حيث النساء والأطفال»^(٢٨).
وُسببت إلى هذه المرأة قصصٌ وأقوال ومواقف عجيبة، لا يسع المجال لذكرها، وهي معلومةٌ عند الجميع.

ولالإجابة عمّا جاء في هذين المصدرين وغيرهما نذكر ترجمة الرباب في أهمّ المصادر التي ترجمت لها:

١. قال أبو مخنف الأزدي: «وقتل عبد الله بن الحسين بن عليّ، وأمّه الرباب ابنة امرئ القيس بن عدي بن أوس بن جابر بن كعب بن عليم، من كلب، قتله هاني بن ثبيت الحضرمي»^(٢٩).

٢. قال إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي: «الرباب بنت امرئ القيس، قال: وهي أمّ سكينه، وفيها يقول الحسين:

لعمرك إنني لأحبّ داراً تحلّ بها سكينه والربابُ

وهي التي أقامت على قبر الحسين حَوْلًا، ثم أنشدت:
إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومَنْ ييكِ حَوْلًا كاملاً فقد اعتذر^(٣٠).
٣. قال أبو الفرج الأصفهاني: «وعبد الله بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام،
وأمة الرياب بنت امرئ القيس...، وهي التي يقول فيها أبو عبد الله الحسين بن علي بن
أبي طالب عليه السلام :

لعمرك إنني لأحبّ داراً تكون بها سكينَةُ والريابُ
أحبّهما وأبذلُّ جُلِّ مالي وليس لعاتبٍ عندي عتابُ

وسكينة التي ذكرها ابنه من الرياب...، وكان عبد الله بن الحسين يوم قتل
صغيراً، جاءتته نشابة وهو في حجر أبيه فذبحته...»^(٣١).

٤. قال القاضي النعمان المغربي: «وعبد الله بن الحسين، وأمة الرياب بنت امرئ
القيس بن جابر بن كعب بن سليم، من كلب، وكانت أمّ سكينة بنت الحسين
أيضاً، وكان يحبّها، وهو يقول فيها هذا البيت:

لعمرك إنني لأحبّ داراً تحلّ بها سكينَةُ والريابُ

وكان عبد الله يومئذٍ صغيراً، وكان في حجر أبيه الحسين عليه السلام، فجاءه سهمٌ
فذبحه، رماه به هاني بن ثابت الحضرمي»^(٣٢).

٥. قال الشيخ المفيد: «وعبد الله بن الحسين، قتل مع أبيه صغيراً، جاءه سهمٌ
وهو في حجر أبيه فذبحه، وقد تقدّم ذكره فيما مضى. وسكينة بنت الحسين، وأمّها
الرياب بنت امرئ القيس بن عدي، كلبية، وهي أمّ عبد الله بن الحسين»^(٣٣).

٦. قال ابن شهر آشوب: «عبد الله الشهيد من أمّ الرياب بنت امرئ القيس»^(٣٤).

٧. قال العلامة الحلّي: «وعبد الله، قتل مع أبيه صغيراً بالطفّ، جاءه سهمٌ وهو
في حجر أبيه فذبحه، وسكينة بنت الحسين عليه السلام أمّها الرياب بنت امرئ القيس»^(٣٥).

٨. قال الحرّ العاملي: «وكان من جملة مَنْ كان معهم أمّ سكينة بنت
الحسين عليه السلام، وهي الرياب بنت امرئ القيس، فلما وصلتْ إلى المدينة أقامت قليلاً
وخطبها الأشراف من قريش، فقالت: ما كنتُ لأخذ حمواً بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ولا
زوجاً بعد الحسين عليه السلام، وبقيت بعده سنةً لم يظللها سقْفٌ إلى أن ماتت»^(٣٦).

٩. قال أحمد الدمشقي الباعوني الشافعي: «وكان مع الحسين امرأته الرياب بنت امرئ القيس - وهي أم سكينه .، فحُمِلت إلى الشام ثم عادت إلى المدينة، فخطبها الأشراف، فقالت: ما كنت لأتخذ حَمُوءاً بعد رسول الله ﷺ، وبقيت مدة سنة لم يظّلها سقْفٌ، وماتت كمداً. وقيل: إنها أقامت على قبره سنة»^(٣٧).

١٠. قال القندوزي: «وهي أم سكينه، وفيها يقول الحسين شعراً:
لعمرك إنني لأحبّ داراً تحلّ بها سكينه والريابُ
وهي التي أقامت على الروضة المكرّمة للحسين في كربلاء حَوْلًا، ثم أنشدت هذا البيت:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومنّ بيك حَوْلًا كاملاً فقد عذر»^(٣٨).

١١. قال السيد محسن الأمين: «فتقدّم إلى باب الخيمة وقال لزینب: ناوليني ولدي الصغير حتى أودّعه، فأتي بابنه عبد الله، وأمّه الرياب بنت امرئ القيس، فأخذه وأجلسه في حجره، وأومأ إليه ليقبله فرماه حرمله بن كاهل الأسديّ بسهم فوقع في نحره، فذبحه، فقال لزینب: خذيه، ثمّ تلقى الدم بكفّيه، فلما امتلأتا رمى بالدم نحو السماء ثم قال: هوّن عليّ ما نزل به أنه بعين الله. وفي رواية: إنه قال: «اللهم لا يكنّ أهون عليك من فصيل»، قال الباقر عليه السلام: فلم يسقط من ذلك الدم قطرة إلى الأرض، وفي رواية: إنه صبّه في الأرض ثم قال: يا ربّ إن كنت حبست عنا النصر من السماء فاجعل ذلك لما هو خير منه، وانتقم لنا من هؤلاء القوم الظالمين، ثم حمّله حتى وضعه مع قتلى أهل بيته، وفي رواية: إنه حضر له بجفن سيفه، ورمّله بدمه، فدفنه»^(٣٩).

وقال: وكان في السبايا الرياب بنت امرئ القيس، زوجة الحسين عليه السلام، فقيل:

إن الرياب أخذت الرأس ووضعت في حجرها وقبلته، وقالت:
واحسيناً فلا نسيتُ حسيناً أقصدته أسنة الأدياء
غادروه بكربلاء صريعاً لا سقى الله جانبي كربلاء

والرياب هذه بعد رجوعها إلى المدينة خطبها الأشراف من قريش، فقالت: والله لا كان لي حَمُوء بعد رسول الله ﷺ، وعاشت بعد الحسين عليه السلام سنة، ثم ماتت كمداً على الحسين عليه السلام، ولم تستظلّ بعده بسقْفٍ»^(٤٠).

وقال أيضا: «ورثته زوجته الرباب بنت امرئ القيس بن عدي، فقالت:

إن الذي كان نوراً يُستضاء به بكريلاء قتيلٌ غيرُ مدفونٍ
قد كنتَ لي جبلاً صلداً ألوذ به وكنتَ تصحبنا بالرحم والدينِ
فمنٌ يجيب نداء المستغيث ومنٌ يغني ويؤوي إليه كلَّ مسكينِ
تالله لا أبتغي صهراً بصهركم حتى أوسد بين اللحد والطينِ

وقالت الرباب أيضاً، وهي بالشام، بعدما أخذت الرأس الشريف وقبّلته ووضعتَه

في حجرها:

واحسيناً فلا نسيتُ حسيناً أقصدته أسنة الأعداء
غادروه بكريلاء صريعاً لا سقى الله جانبي كريلاء^(٤١).

١٢. قال الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «عبد الله بن الحسين بن علي بن أبي طالب: ورد ذكره في (الزيارة، الإرشاد، الطبري، الإصفهاني، الخوارزمي). أمه: الرباب بنت امرئ القيس الكلبي. كان طفلاً رضيعاً حين قتل في حجر أبيه الحسين. رماه عقبة بن بشر بسهم فذبحه، (في الطبري: إن الذي رماه: هاني بن ثبيت الحضرمي، وفي الزيارة: إن الذي رماه حرملة بن كاهل الأسدي)»^(٤٢).

وللتعليق على ما تقدم نشير إلى عدة أمور:

- ١- إن الرباب كانت في عاشوراء، وكانت ضمن السبايا.
- ٢- تشير المصادر القديمة إلى أن التي وضعت رأس الحسين عليه السلام في حجرها ورثته هي زوجته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل، فكانت أول من رفع خده من التراب. صلى الله عليه وآله ولعن قاتله والراضي به يوم قتل، وقالت ترثيه:
واحسيناً فلا نسيتُ حسيناً أقصدته أسنة الأعداء
غادروه بكريلاء صريعاً لا سقى الغيث بعده كريلاء^(٤٣).
- ٣- إن زعم أبي الفرج الأصبهاني، ونقله عنه الآخرون، من أن الإمام الحسين عليه السلام قال هذين البيتين في بنته سكيئة وأمها الرباب:

لعمرك إنني لأحبّ داراً تكون بها سكينَةٌ والريابُ
أحبّهما وأبذلُ جُلِّ مالي وليس لعاتبٍ عندي عتابُ
وزاد غيره هذا البيت:
فلستُ لهم وإنْ غابوا مضيعاً حياتي أو يغيّبني الترابُ

فإن هذه الأبيات من المنتحلات والموضوعات؛ فإن الإمام الحسين عليه السلام أجلّ شأنًا وأرفع قدرًا من أن يذيع حبّه لزوجته وابنته بين الناس، فليس هذا من خلّقه، ولا يليق به. إن ذلك - من دون شك - من المفتريات التي وُضعت عمداً للحطّ من شأن أهل البيت عليهم السلام ^(٤٤).

٤- إن البيت الذي نسب إليها:

إلى الحول ثمّ اسم السلام عليكما ومَنْ بيكٍ حَوْلًا كاملاً فقد عذر

ليس لها، بل هو للبيد العامري ^(٤٥)، قال الحموي: «قال لبيد بن ربيعة:

تمتّى ابنتاي أن يعيش أبوهما ونائحتان تتدبان بعاقلي
وفي ابني نزارٍ أسوةٌ إنْ جزعتما وأخا ثقةٍ لا عين منه ولا أثرُ
فقوماً وقولا بالذي قد علمتما وإنْ تسألأهم تُخبراً منهم الخبرُ
وقولا: هو المرء الذي لا حليفه ولا تخمشا وجهاً ولا تحلقا شعرُ
إلى الحَوْلِ ثمّ اسمُ السلام عليكما أضاع ولا خان الصديق ولا غدرُ
ومَنْ بيكٍ حَوْلًا كاملاً فقد اعتذر ^(٤٦).

ونسبه إلى لبيد أيضاً ابن شهرآشوب ^(٤٧)، والشهيد الثاني ^(٤٨)، وغيرهم كثير.

فهي إما استشهدتْ به أو نُسب إليها بلا دليل، والله العالم.

٥- إن التي ضربت القبّة على القبر ليست الرياب، بل هي فاطمة بنت الحسين،

على قبر ابن عمّها الحسن بن الحسن بن علي عليه السلام، وهي امرأته، ثمّ رفعت فسمعوا صايحاً يقول: هل وجدوا ما فقدوا؟ فأجابه آخر: بل يتسوا فانقلبوا، وفي روايةٍ غيرها: إنها أنشدت بيت لبيد:

إلى الحَوْلِ ثمّ اسمُ السلام عليكما ومَنْ بيكٍ حَوْلًا كاملاً فقد اعتذر ^(٤٩).

واما السيدة الرباب فيُستبعد منها فعل ذلك؛ إذ كيف يمكنها البقاء وحدها في تلك الصحراء المقفرة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم تكن السلطة اليزيدية لتسمح بذلك.

٦. إن رواية لبثها بحيث لا يظللها سقف، وموتها كمداً من الحزن على الحسين عليه السلام، غير صحيحة؛ لأنه من أفعال نساء الجاهلية، فكُنْ يأتين به كنوع من الانتحار؛ حزناً على مَنْ يفارقته، فقد رُوي أنه لما هاجر سعد بن أبي وقاص حلفت أمه أنها لا يظللها سقف بيت حتى يعود^(٥٠). وكذلك عيَّاش بن أبي ربيعة، أخو أبي جهل من الأم، وذلك أنه أسلم وهاجر؛ خوفاً من قومه، إلى المدينة، قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وآله، فأقسمت أمه لا تأكل ولا تشرب ولا يظللها سقف حتى يرجع^(٥١).

٧. لم تذكر أيُّ من المصادر ما تتناقله المنابر من أنها قالت لزَيْنَب: جُفَّتْ تُدْيَاي، هاكم ابنكم...، بل إن الحسين عليه السلام هو الذي طلبه وعرضه على القوم. كما لم تذكر المصادر قصة افتقاد زَيْنَب عليها السلام لها في الليل، التي تقدّم ذكرها، وأنها كانت تبحث عنها فوجدتها عند القتلى، ورضيعها في حجرها... وكذلك باقي المختلقات الأخرى التي تُذكر على المنابر والقصائد... وهذا لا يتقص من شأنها، ولا من مواقفها، سلاماً على بعليها وعليها وعلى وليدها الشهيد، ورحمة الله وبركاته.

الهوامش

(1) <https://alkafeel.net/news/?id=7711>.

(2) <https://www.youtube.com/watch?v=Tp8PygI0Htk>

وانظر أيضاً:

<https://www.youtube.com/watch?v=keGWICWzGL0>

(٣) الموفق الخوارزمي، المناقب: ٢٢٧، تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، ط٢، ١٤١٤هـ.

(٤) علي النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٤: ٣٥٠، نشر: ابن المؤلف، ط١، ١٤١٢هـ.

(٥) نهج البلاغة ٢: ١٨٦، الخطبة ٢٠٧، شرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم - إيران، ط١، ١٤١٢هـ - ١٣٧٠هـ.ش.

(٦) ابن مزاحم المنقري، وقعة صفين: ١٦٧، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٣٨٢هـ.

(٧) الشيخ الصدوق، علل الشرائع ١: ١٥٩، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

(٨) مقاتل الطالبين: ٥٦.

(9) <https://alkafeel.net/ar-news/index.php?id=2409>

(10) <https://www.youtube.com/watch?v=M3mWUcnJD5U>

(١١) أحمد بن أعثم الكوفي، الفتوح ٤: ٢٥٥، تحقيق: علي شيري (ماجستير في التاريخ الإسلامي)، دار الأضواء، ط١، ١٤١١هـ؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري ٤: ٦٠، تحقيق: مراجعة وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلّاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.

(١٢) أحمد بن أعثم الكوفي، الفتوح ٤: ٢٥٥.

(١٣) المصدر السابق ٤: ٢٥٦ - ٢٥٨.

(١٤) أحمد بن يحيى بن جابر (البلاذري)، أنساب الأشراف ٢: ٣٦٨، تحقيق: الشيخ محمد باقر محمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م؛ تاريخ الطبري، ٤: ٦٠؛ ابن الأثير، أسد الغابة ٣: ١٥٠، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

(١٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ٣٤٥، دار صادر - دار بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

(16) <https://alkafeel.net/news/index?id=6949>

(17) <https://alkafeel.net/news/?id=5930>

(١٨) أبو مخنف الأزدي، مقتل الحسين عليه السلام: ٣٣٨، تعليق: حسين الغفاري، المطبعة العلمية، قم.

(١٩) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين: ٥٨، تقديم وإشراف: كاظم المظفر، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، ط٢، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ

- (٢٠) القاضي النعمان المغربي، شرح الأخبار ٢: ١٧٩، تحقيق: السيد محمد الحسيني الجلاي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.
- (٢١) السيد محسن الأمين، مدينة المعاجز ٣: ٣٩٨.
- (٢٢) السيد محسن الأمين، لواعج الأشجان: ١٧٤، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، ١٣٣١هـ.
- (٢٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أنصار الحسين عليه السلام: ١٣٢، الدار الإسلامية، ط٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- (٢٤) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين: ٨٨.
- (٢٥) الفاضل المازندراني، شرح زيارة عاشوراء: ١٠١، تحقيق: السيد حسن الموسوي الدرّازي، دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(26) <https://alkafeel.net/news/?id=5930>

(27) <https://imamhussain.org/encyclopedia/27558>

- (٢٨) محمد كاظم القزويني، زينب الكبرى عليها السلام من المهد إلى اللحد: ٢٥٥، تقديم: مصطفى القزويني، دار المرتضى، بيروت.
- (٢٩) أبو مخنف الأزدي، مقتل الحسين عليه السلام: ٢٣٧.
- (٣٠) إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي، الغارات، ٢: ٨١٦، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، طبع على طريقة أوفست في مطابع بهمن.
- (٣١) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين: ٦٠.
- (٣٢) القاضي النعمان المغربي، شرح الأخبار ٣: ١٧٨.
- (٣٣) الشيخ المفيد، الإرشاد ٢: ١٣٥، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- (٣٤) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٢٢١، تصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.
- (٣٥) العلامة الحلّي، المستجد من الإرشاد: ١٦١، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦هـ.
- (٣٦) الحرّ العاملي، الفصول المهمة في معرفة الأئمة ٢: ٨٤٠، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام للمعارف الإسلامية، ط١، ١٤١٨هـ - ١٣٧٦هـ. ش.
- (٣٧) محمد بن أحمد الدمشقي الباعوني الشافعي، جواهر المطالب في مناقب الإمام علي عليه السلام ٢: ٢٩٥، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم - إيران، ط١، ١٤١٥هـ.
- (٣٨) القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى ٢: ٩، تحقيق: السيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٦هـ.
- (٣٩) السيد محسن الأمين، لواعج الأشجان: ١٨٢.
- (٤٠) المصدر السابق: ٢٢٣.
- (٤١) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٦٢٢، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، دار التعارف

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ

- للمطبوعات، بيروت - لبنان.
- (٤٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أنصار الحسين عليه السلام: ١٣١.
- (٤٣) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني ١٨: ٣٠٢، دار إحياء التراث العربي؛ الحموي، معجم البلدان ٤: ٤٤٥.
- (٤٤) الشيخ باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين عليه السلام ١: ١٨٩، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- (٤٥) لبيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري: أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية. من أهل عالية نجد. أدرك الإسلام، ووفد على النبي صلى الله عليه وآله ويُعدّ من الصحابة، ومن المؤلِّفة قلوبهم. وترك الشعر. توفي سنة ٤١هـ. خير الدين الزركلي، الأعلام ٥: ٢٤٠، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط٥، أيار - مايو ١٩٨٠م.
- (٤٦) الحموي، معجم البلدان ٤: ٦٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- (٤٧) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ١٩٣.
- (٤٨) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني ٢: ٧٠١ (طبعة جديدة)، تحقيق: رضا المختاري، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط١، ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠هـ.ش.
- (٤٩) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ١٩٣.
- (٥٠) الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٨: ١٨٩، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٩هـ.
- (٥١) الملائكة فتح الله الكاشاني، زبدة التفاسير ٢: ١٢٦، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - إيران، ط١، ١٤٢٣هـ.

روايات سهو النبي الأكرم ﷺ

في المنهج النقدي للعلامة المجلسي

السيدة زينب جعفر نيا (*)

د. السيدة وحيدة رحيمي (**)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدمة —

إن مسألة سهو النبي الأكرم ﷺ من المسائل التي خضعت للتدقيق في الكتب الروائية المتقدمة لدى الشيعة وأهل السنة.

وقد عمد المتكلمون والمحدثون، من أمثال: الشيخ الصدوق والشيخ المفيد، إلى البحث في هذه المسألة، رغم إمكان القول بأنهم قد اتخذوا - على أساس الروايات - موقفين مختلفين في هذا الشأن.

وقد أشار المصنف الشيعي الكبير الأغا بزرك الطهراني، في كتاب الذريعة، إلى مؤلفات في هذا الشأن^(١). ويمكن الإشارة من بين هذه المؤلفات للمتقدمين، إلى رسالة الشيخ الحر العاملي، بعنوان: «التبويه بالمعلوم من البرهان على تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان». كما صار الميرزا جواد التبريزي في هذه المسألة إلى القول بنفي السهو عن النبي الأكرم ﷺ أيضاً. وقد فتح العلامة المجلسي بدوره، في المجلد السابع عشر من بحار الأنوار، باباً بعنوان: «سهو النبي الأكرم ﷺ». وكذلك فقد كتبت في هذا المجال مقالة بعنوان: «ثقة الإسلام الكليني وروايات سهو النبي ﷺ»^(٢)؛ إذ تمت

(*) طالبة في مرحلة الماجستير في قسم علوم القرآن والحديث - جامعة قم، إيران.

(**) أستاذة مساعدة، وعضو الهيئة العلمية، في قسم علوم القرآن والحديث - جامعة قم، إيران.

الإشارة في هذه المقالة إلى روايات سهو النبي الأكرم ﷺ المذكورة في كتاب الكافي، وتم تحليل الجوانب المختلفة لها. إلا أن الغاية من مقالتنا هذه هي التأكيد على استنباط رأي العلامة المجلسي في هذه المسألة. إن الأجزاء من ١٥ إلى ٢٢ من كتاب بحار الأنوار تحت عنوان: «كتاب تاريخ نبينا ﷺ وأحواله» قد تناولت سيرة النبي الأكرم ﷺ، من ولادته إلى رحيله إلى الرفيق الأعلى. وفي أحد هذه الأجزاء (الجزء رقم ١٧) فتح العلامة المجلسي باباً بعنوان: «سهو النبي ﷺ ونومه عن الصلاة»، وتعرض فيه إلى ذكر روايات في باب سهو النبي الأكرم ﷺ، ثم عمد إلى نقد ومناقشة هذه الروايات ضمن بيان تفصيلي، وتعرض فيه إلى ذكر آراء كبار العلماء في هذا الشأن. ومن الجدير ذكره أننا قد رجعنا أيضاً في هذا المسار إلى بعض الأعمال الأخرى للعلامة المجلسي، ومنها: مرآة العقول، وبحثنا رأيه في هذه الآثار أيضاً.

روايات سهو النبي ﷺ في بحار الأنوار —

لقد أشار العلامة المجلسي في كتابه بحار الأنوار، ج ١٧، إلى ١٧ رواية في سهو النبي الأكرم ﷺ، حيث يمكن تقسيمها إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الدالة على سهو النبي الأكرم ﷺ في عدد ركعات الصلاة. وتشتمل هذه الطائفة على إحدى عشرة رواية؛ وهي عبارة عن سبع روايات من التهذيب (من الرواية ١ إلى الرواية ٧)، وثلاث روايات من الكافي (من الرواية ١١ إلى الرواية ١٣)، ورواية واحدة من عيون أخبار الرضا ﷺ (الرواية ١٤).

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على عدم سهو النبي الأكرم ﷺ في الصلاة. وتحتوي هذه الطائفة روايتين، وهما: الرواية رقم ٨ من التهذيب، والرواية رقم ١٦ من بصائر الدرجات. وبطبيعة الحال سوف تأتي الإشارة إلى أن العلامة، بالإضافة إلى هاتين الروايتين اللتين تم إدراجهما ضمن الروايات السبعة عشرة في هذا الباب، في البيان المذكور على هامش الروايات، تشير إلى روايتين أخريين في هذا الشأن أيضاً، ومن هنا فإن هاتين الروايتين تتدرجان ضمن هذه الطائفة من الروايات أيضاً.

الطائفة الثالثة: الروايات الدالة على سهو النبي الأكرم ﷺ في قراءة الصلاة.

ولم ترد في هذا الشأن سوى رواية واحدة من كتاب المحاسن (الرواية ١٥).

الطائفة الرابعة: الروايات الدالة على نوم النبي الأكرم ﷺ عن صلاة الفجر في

السفر. وهذه الطائفة تشتمل على ثلاث روايات، وهي الروايتان ٩ و ١٠ من كتاب الكافي، والرواية ١٧ من كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه.

وفيما يلي سوف نعمل على بحث هذه الطوائف الأربعة من الروايات، مع

التأكيد على رأي العلامة المجلسي، ومقارنته برأي العلماء الآخرين.

وقبل الدخول في البحث، لا بُدَّ من تقديم توضيح بشأن روايات الطائفة الأولى.

إن العلامة المجلسي في الروايات السبعة عشرة التي ذكرها، قد اقتصر على مجرد

بيان روايات الشيعة بشأن سهو النبي الأكرم ﷺ؛ بيد أنه في نهاية القسم الروائي،

وفي مقام نقد ومناقشة وردَّ روايات سهو النبي الأكرم ﷺ، أشار إلى عددٍ من روايات

أهل السنة أيضاً، وذكر نقد العلماء، وكذلك أدلتهم على ردِّ هذه الروايات أيضاً،

مع بيان بعض النقاط في البحث السندي والمدلولي لها. ومن هنا فإننا في بداية البحث

سوف نتعرض إجمالاً إلى روايات أهل السنة في هذا الشأن أيضاً؛ لكي يتبين نقد

العلامة والآخرين في هذا الشأن.

مطالعات المجلسي النقدية —

١. في الروايات الدالة على سهو النبي ﷺ —

أ. روايات الشيعة —

كما سبق أن ذكرنا فإن هذه الطائفة من الروايات تشتمل على ما يدل على

سهو ونسيان النبي الأكرم ﷺ في الصلاة. ومن مجموع الروايات السبعة عشرة، التي

نقل العلامة أكثرها من كتابي التهذيب والكافي، تدرج إحدى عشرة رواية ضمن

هذه الطائفة.

وطبقاً لرأي السيد جعفر مرتضى العاملي، لا يصحّ من روايات الشيعة في باب

سهو النبي الأكرم ﷺ سوى خمس روايات فقط، وأما سائر الروايات الأخرى فهي

تعاني من ضعف السند^(٣). وذهب بعض المحققين الآخرين بدورهم إلى القول بصحة سند ست من هذه الروايات، وأما سائر الروايات الأخرى فهي ضعيفة عندهم؛ بسبب وجود أشخاص - من أمثال: المفضل بن صالح أبي جميلة، وموسى بن عمرو بن يزيد، ومحمد بن سنان، ومنصور بن عباس، وتميم القرشي - في سلسلة أسانيدها^(٤). ومن هنا سوف نكتفي هنا بالإشارة إلى هذه الروايات الستة فقط؛ حيث هي صحيحة السند طبقاً لما قاله المحققون، وقد ذكرها العلامة المجلسي في بحار الأنوار أيضاً.

١. في الكافي: روى سماعة بن مهران^(٥)، عن الإمام الصادق^(ع) أنه قال: «إن رسول الله^(ص) صلى بالناس الظهر ركعتين، ثم سها فسلم، فقال له ذو الشمالين: يا رسول الله، أنزل في الصلاة شيء؟ فقال: وما ذلك؟ فقال: إنما صليت ركعتين، فقال رسول الله^(ص) للغيره من المصلين: أتقولون مثل قوله؟ قالوا: نعم، فقام رسول الله^(ص) فأتهم بهم الصلاة، وسجد بهم سجدة السهو»^(٦).

٢. في رواية أخرى من الكافي: روى سعيد الأعرج^(٧)، عن الإمام جعفر الصادق^(ع) أنه قال: «صلى رسول الله^(ص) ثم سلم في ركعتين، فسأله من خلفه: يا رسول الله، أحدث في الصلاة شيء؟ قال: وما ذلك؟ قالوا: إنما صليت ركعتين، فقال: أكذاك يا ذا اليمين - وكان يدعى ذا الشمالين؟ فقال: نعم، فبنى على صلاته، فأتهم الصلاة أربعاً. وقال [الإمام^(ع)]: إن الله هو الذي أنساه رحمةً للأمة»^(٨).

٣. في التهذيب: عن أبي بصير^(٩) قال: «سألت أبا عبد الله^(ع) عن رجل صلى ركعتين، ثم قام فذهب في حاجته؟ قال: يستقبل الصلاة، قلت: فما بال رسول الله^(ص) لم يستقبل حين صلى ركعتين؟ فقال: إن رسول الله^(ص) لم يفتل من موضعه»^(١٠).

٤. هذه الرواية بدورها - وهي من التهذيب أيضاً - مثل الرواية السابقة؛ حيث ينقلها عن الإمام الصادق^(ع) رجل اسمه «جميل»^(١١).

٦/٥. الروايتان الخامسة والسادسة، من التهذيب أيضاً؛ إذ ينقل إحداهما أبو بكر الحضرمي^(١٢)، والأخرى الحارث بن المغيرة^(١٣)، عن الإمام الصادق^(ع). ومضمون هاتين الروايتين نظير الروايات المذكورة آنفاً^(١٤).

وجديرٌ بالذكر أن الشيخ الطوسي، بعد بيان هذه الروايات في التهذيب^(١٥)، ذكر روايةً أخرى بسندٍ صحيح عن زرارة، عن الإمام الصادق عليه السلام، وهي تدلُّ على بطلان سهو النبي ﷺ، ثم أشار إلى تعارض هذه الرواية مع الروايات الدالة على سهو النبي الأكرم ﷺ، وقال: «الذي أفتي به ما تضمنه هذا الخبر [خبر زرارة]؛ فأما الأخبار التي قدمناها من أن النبي ﷺ سها فسجد فإنها لو إن صحَّت سنداً موافقةً للعامَّة»^(١٦). كما أنه، مضافاً إلى ذلك، ذكر أدلةً عقليةً ونقليةً في بطلان سهو النبي الأكرم ﷺ. وقد ذكر العلامة المجلسي بدوره رواية زرارة مقرونةً بكلام الشيخ الطوسي على هامشها في تنمَّة روايات هذا الباب، حيث سنتعرَّض إلى بيانها ضمن روايات الطائفة الثانية.

والنقطة الأخرى هي أن بعض روايات الشيعة أو أهل السنَّة الواردة في سهو النبي ﷺ، بغضَّ النظر عن بحث السند، مرفوضةٌ من قبل العلماء؛ بسبب مخالفتها للأحكام الفقهيَّة المسلَّمة والثابتة؛ كما أشار الشيخ الطوسي في التهذيب (كتاب الصلاة، باب أحكام السهو) إلى هذه الرواية: «عن عليٍّ عليه السلام قال: صلَّى بنا رسول الله ﷺ الظهر خمس ركعات، ثم انقلت، فقال له بعض القوم: يا رسول الله، هل زيد في الصلاة شيء؟ فقال: وما ذلك؟ قال: صليتُ بنا خمس ركعات، قال: فاستقبل القبلة وكبَّر وهو جالسٌ، ثم سجد سجدةً ليس فيهما قراءةٌ، ولا ركوعٌ، ثم سلَّم...»^(١٧). وقال الشيخ الطوسي بعد هذه الرواية: «هذا خبرٌ شاذٌّ^(١٨) لا يُعمل عليه؛ لأننا قد بيَّنا أن مَنْ زاد في الصلاة وعلم ذلك يجب عليه استيناف الصلاة، وإذا شكَّ في الزيادة فإنه يسجد السجدة المرغمتين. ويجوز أن يكون عليه السلام إنما فعل ذلك لأن قول واحدٍ له لم يكن ممَّا يقطع به، ويجوز أن يكون كان غلطاً منه، وإنما سجد السجدة احتياطاً»^(١٩).

ب. روايات أهل السنَّة —

كما سبق أن ذكرنا في بداية البحث، فإن العلامة المجلسي في الروايات السبعة عشرة المذكورة في بحار الأنوار قد اكتفى ببيان روايات الشيعة في باب سهو

النبي الأكرم ﷺ، ولكنه في ختام الروايات، وفي مقام نقد ومناقشة روايات سهو النبي ﷺ، أشار أيضاً إلى عددٍ من روايات السنّة في هذا الشأن. ولهذا السبب نشير في ما يلي إلى بعض هذه الروايات التي تعرّض لها العلامة المجلسي بالنقد والنقاش.

١. في صحيح البخاري: عن ابن سيرين، عن أبي هريرة قال: صلّى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العشي... فصلّى بنا ركعتين ثمّ سلّم، فقام إلى خشبةٍ معروضة في المسجد فاتكأ عليها كأنه غضبان، ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه، ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى، وخرجت السرعة من أبواب المسجد، فقالوا: أقصرت الصلاة؟ وفي القوم أبو بكر وعمر فهاباه أن يكلماه، وفي القوم رجلٌ في يده طول يُقال له: ذو اليدين، فقال: يا رسول الله، أنسيّت أم قصرت الصلاة؟ فقال: لم أسس ولم تقصر، فقال: أكما قال ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، فتقدّم فصلّى ما ترك، ثمّ سلّم، ثمّ كبّر، وسجد مثل سجوده أو أطول^(٢٠).

٢. في رواية من سنن النسائي: روى أبو سفيان، عن أبي هريرة قال: «صلى رسول الله ﷺ صلاة العصر فسلم في ركعتين، فقام ذو اليدين فقال: أقصرت الصلاة أم نسيّت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: كلّ ذلك لم يكن، فقال: قد كان بعض ذلك يا رسول الله، فأقبل رسول الله ﷺ على الناس، فقال: أصدق ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، فاتمّ رسول الله ﷺ ما بقي من صلاته، ثمّ سجد سجديتين وهو جالسٌ بعد التسليم»^(٢١).

٣. وفي روايةٍ أخرى من صحيح البخاري: قال شخصٌ اسمه علقمة: «قال عبد الله بن مسعود: صلّى بنا رسول الله ﷺ صلاة الظهر خمس ركعات، ثمّ سجد بعد الصلاة سجديتين للسهو»^(٢٢).

وكما سبق بيانه في روايات الشيعة فإن الشيخ الطوسي قد ذكر هذه الرواية في التهذيب أيضاً؛ ولكنه اعتبرها - بغضّ النظر عن البحث السندي، ومخالفتها للأدلة القطعية الدالة على العصمة، وموثقة زارة - مردودةً وغير مقبولة؛ بالنظر إلى مخالفتها للأحكام الفقهية المسلّمة.

٤. في روايةٍ أخرى من سنن النسائي، عن عمران بن حصين قال: «إن النبي ﷺ

صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات، ثم دخل منزله، فقام إليه رجل يُقال له: الخرياق - وكان في يده طولٌ - فقال: أقصرت الصلاة؟ فخرج مغضباً يجرّ رداءه، فقال: أصدق هذا؟ قالوا: نعم، فصلى ركعةً، ثم سلم، ثم سجد سجدين ثم سلم^(٢٣).

نظرات المجلسي وإشاراته -

لقد ذكر العلامة المجلسي - بعد استعراض الروايات الدالة على سهو النبي ﷺ - بعض الأبحاث في هذا الشأن:

أ. وجود الاختلاف في الروايات -

أشار العلامة المجلسي - بعد نقله للروايات المنقولة في مصادر الشيعة وأهل السنة، الدالة على سهو النبي الأكرم ﷺ - إلى وجود الاختلاف في متنها، وقال بأن الاختلاف بيننا وبين أهل السنة في نقل هذه الروايات لا يكاد يخفى على أحد. وقد أشار في بيان هذا الاختلاف إلى الموارد التالية:

١. الاختلاف في الصلاة وفي وقتها: في أكثر أخبارنا أنها كانت صلاة الظهر، وفي أكثر أخبارهم أنها كانت صلاة العصر، وفي بعضها أنها كانت صلاة العشاء.
 ٢. الاختلاف في عدد ركعات الصلاة: ورد في بعض الروايات أنه سلم عن ركعتين، وفي بعضها أنه سلم عن ثلاث ركعات.
 ٣. الاختلاف في الراوي لهذه الروايات: هناك اختلافٌ حول شخص اسمه ذو الشمالين أيضاً؛ ففي بعضها ورد اسمه على صيغة ذي اليمين، وفي رواية: رجل يُقال له: «الخرياق»، وكان في يده طولٌ، وفي رواية: رجل بسيط اليمين^(٢٤).
- وقال الشيخ المفيد في هذا الشأن: لا يُعرف شخص اسمه «ذو اليمين»، وما وجدنا في أصول الفقهاء ولا الرواة حديثاً عن هذا الرجل، ولا ذكراً له^(٢٥).
- وقال السيد جعفر مرتضى العاملي، بعد نقل الروايات الدالة على سهو النبي ﷺ، في هذا الشأن لما معناها: «بالنظر إلى مختلف المصادر، ومقارنة هذه الروايات، يتضح أنها مضطربة^(٢٦) وغير متسقة؛ وعليه يستحيل أن تكون صحيحة

بأجمعها»^(٣٧). وقال بعد ذلك: «بين روايات الشيعة لم يسلم من الإشكال السندي سوى خمسة منها فقط»^(٣٨). أما الشيخ الطوسي فإنه بعد نقل هذه الروايات، حيث وجدها موافقةً لرأي أهل السنّة، عمد إلى رفضها، وقال: «الذي أفتي به ما تضمّنه هذا الخبر [خبر زرارة]»^(٣٩).

ب. حمل روايات سهو النبي ﷺ على التقية —

ذهب العلامة المجلسي إلى حمل أكثر الروايات الدالة على سهو النبي الأكرم ﷺ - بسبب شهرتها بين العامة - على التقية؛ فهو - من خلال الإشارة إلى تعارض الروايات الدالة على سهو النبي الأكرم ﷺ مع موثقة زرارة وغيرها من الروايات الدالة على بطلانها - حمل روايات سهو النبي ﷺ - بسبب شهرتها بين العامة - على التقية. وكذلك عمد العلامة المجلسي - في مرآة العقول، كتاب الصلاة، باب مَنْ تكلم في صلاته أو انصرف قبل أن يتمّها أو يقوم في موضع الجلوس، ح ١ - من خلال بيان رواية ذي الشمالين إلى حملها على التقية أيضاً^(٤٠).

ومن هنا يتّضح أن إحدى ملاكات العلامة المجلسي في حمل الرواية على التقية شهرتها بين العامة.

ثمّ استند العلامة - بعد بيان علّة رفض الروايات الدالة على سهو النبي الأكرم ﷺ - إلى الأدلة التالية^(٤١):

١. اختلاف ومخالفة هذه الروايات لأصول المذهب؛ من حيث إن النبي الأكرم ﷺ قد ترك صلاةً واجبة، رغم حدوث ذلك سهواً. وكذلك عدم إعادة الصلاة، على الرغم من الإعراض عن القبلة، أو الكلام بينها؛ لأنّ تعمد الكلام أثناء الصلاة يبطلها^(٤٢). وبطبيعة الحال فقد قال بعضهم في توجيه هذه القضية: إن هذا الأمر قد حدث قبل تحريم الكلام في الصلاة، وبعد نزول الحكم تمّ نسخه بعد ذلك، في حين أن هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ حكم الكلام في الصلاة تمّ بيانه في الحقة المكيّة، بينما وردت هذه القضية في المدينة المنورة، وإنّ أبا هريرة كراو رئيس لهذه الرواية يُعدّ من الصحابة المتأخّرين في اعتناق الإسلام^(٤٣).

يتضح من هذا الكلام للعلامة المجلسي أن هيمنته على الأبحاث التاريخية واهتمامه بهذه الأبحاث في مقام نقد الروايات يؤدي إلى رفع المشكلة.

وقال السيد جعفر مرتضى في هذا الشأن: «إن الروايات التي بين أيدينا تذكر أحداثاً وتصرفات للنبي الأكرم ﷺ تؤدي إلى أن تتمحي صورة الصلاة، ومن المقطوع به أن محو صورة الصلاة يوجب بطلانها، ولا سيما إذا كان النبي الأكرم ﷺ قد استقبل الناس بوجهه - كما في بعض الروايات -؛ فإن استدبار القبلة - ولو ساهياً - مبطل الصلاة». ثم قال بعد ذلك: «لم نفهم كيف صحّت الصلاة التي دخل في أثنائها إلى الحجرة ثم عاد ونحو ذلك»^(٣٤).

٢. قال العلامة المجلسي: طبقاً لروايات أهل السنة فإن النبي الأكرم ﷺ في جواب شخص سألته: هل قصرت الصلاة أم سهوت؟ قال: لم يكن شيء من ذلك، ثم لما قال له ذلك الشخص: ولكنك صليت ركعتين فقط، التفت النبي الأكرم ﷺ إلى الناس وسألهم عن ذلك، فأيدوا كلام الرجل، وعليه يكون النبي ﷺ في ضوء هذه الرواية كاذباً، معاذ الله^(٣٥).

وقال السيد جعفر مرتضى العاملي في هذا الشأن: «كيف قال ﷺ: كل ذلك لم يكن؟ فإنه إذا كان يجوز على نفسه السهو كان الأنسب أن يقول: ظنني أن ذلك لم يكن... إلا أن يُقال: إنه إنما أخبر عن اعتقاده؛ حيث إنه كان جازماً بعدم وقوع السهو، وخطاب ذي اليمين له لم يوجب أي شبهة لديه، بل بقي جازماً مصرّاً على موقفه، إلا أنه لما رأى إصرار ذي اليمين عاد وشك في الأمر»^(٣٦).

وقال محقق آخر في هذا الشأن: «كيف يمكن للنبي الأكرم ﷺ أن يقول: لم تقصر الصلاة ولا أنا سهوت، ثم يرجع بعد ذلك عن كلامه مباشرة بسبب شهادة بعض الأشخاص؟! وعليه يكون كلامه الأول مخالفاً للواقع. ولو سلمنا أننا نقول بجواز النسيان والسهو على الأنبياء، ولكن ألا يجب أن نقول بعصمتهم من المكابرة وعدم قول ما يخالف الواقع، الذي هو من المسلّمات بين المسلمين؟»^(٣٧).

وبالتالي لا بد من القول: إن هذه الروايات تعاني من التهاافت الدلالي أيضاً. وبعبارة أخرى: إنها تحتوي على تضاد في قبول دلالاتها؛ ويحتمل أن يكون ذلك قد

خفي عن أنظار مختلقي هذه الروايات، وقد أدى ذلك إلى بيان هذه القصة المتهافئة وغير المترابطة من قبلهم.

٣. إن هذه الروايات تتعارض مع موثقة زرارة، عن الإمام الصادق عليه السلام، والتي قال فيها: «إن النبي صلى الله عليه وآله لم يسجد للسهو قط».

٤. حملها على أنه صلى الله عليه وآله إنما فعل ذلك عمداً بأمره تعالى لتعليم الأمة، أو لبعض المصالح، بعيداً ^(٣٨).

قال السيد جعفر مرتضى العاملي: «كذلك الحال بالنسبة إلى تعليم أحكام الإسهاء؛ فإن ذلك ممكنٌ بدون أن يُبتلى به النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ككثيرٍ من الأحكام الأخرى» ^(٣٩).

كما أشار العاملي في نقد هذه الروايات إلى نقطةٍ أخرى، وقال: «تقول بعض روايات أهل السنة: إن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد غضب من تنبيه ذلك الرجل له، فما هو سبب غضب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؟ فهل غضب من قول ذي اليمين؟ أم لأنهم واجهوه بحقيقة لا تليق بشأنه؟ أم لأجل أنهم قد افتروا عليه وأنفقوا على تكذيبه ونسبه ما لا يليق به إليه؟ فإذا كان الأمر كذلك إذن لماذا عاد وأتم الصلاة بهم، وسجد سجدي السهو؟» ^(٤٠).

٥. لقد ذكر العلامة المجلسي في هذا الدليل انتقاد العلامة الحلّي على راوي روايات أهل السنة، حيث قال: «إن هذا الحديث مردودٌ من وجوه: أحدها: إنه يتضمن إثبات السهو في حق النبي صلى الله عليه وآله، وهو محالٌ عقلاً.... الثاني: إن أبا هريرة أسلم بعد أن مات ذو اليمين بسنتين، فإن ذا اليمين قُتل يوم بدر، وذلك بعد الهجرة بسنتين، وأسلم أبو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين. واعترض على هذا بأن الذي قتل يوم بدر ذو الشماليين، واسمه عبد بن عمرو بن نضلة الخزاعي، ولأما [ذو اليمين] المذكور في روايات سهو النبي صلى الله عليه وآله، فقد عاش بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله، ومات في أيام معاوية، وقبره بذي خشب، واسمه: الخرياق، والدليل عليه أن عمران بن حصين روى هذا الحديث فقال فيه: فقام الخرياق، فقال: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ وأجيب بأن الأوزاعي روى فقال: فقام ذو الشماليين، فقال: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟

وذو الشمالين قُتل يوم بدر لا محالة»^(٤١).

ج. الرد على الشيخ الصدوق —

بعد أن استعرض العلامة المجلسي كلام الشيخ الصدوق ردّ عليه بثلاثة أدلة. ولكن قبل بيان هذه الأدلة نجد من الضروري بيان وجهة نظر الشيخ الصدوق: قال العلامة المجلسي: يقول الشيخ الصدوق في كتابه (من لا يحضره الفقيه): «إن الغلاة^(٤٢) والمفوضة^(٤٣) - لعنهم الله - ينكرون سهو النبي ﷺ، ويقولون: لو جاز أن يسهو ﷺ في الصلاة جاز أن يسهو في التبليغ؛ لأن الصلاة عليه فريضة، كما أن التبليغ عليه فريضة. وهذا الكلام من الغلاة والمفوضة لا يلزمنا؛ وذلك لأن جميع الأحوال المشتركة يقع على النبي ﷺ فيها ما يقع على غيره، وهو متعبّد بالصلاة كغيره ممن ليس بنبي، وليس كل من سواه بنبي كهو، فالحالة التي اختص بها هي النبوة، والتبليغ من شرائطها، ولا يجوز أن يقع عليه في التبليغ ما يقع في الصلاة؛ لأنها عبادة مخصوصة، والصلاة عبادة مشتركة، وبها يثبت له العبودية، وبإثبات النوم له عن خدمة ربه (عز وجل) من غير إرادة له وقصد منه إليه نفي الربوبية عنه؛ لأن الذي لا تأخذه سنة ولا نوم هو الله الحي القيوم، وليس سهو النبي ﷺ كسهونا؛ لأن سهوه من الله (عز وجل) وإنما أسهأه ليُعلم أنه بشر مخلوق فلا يتخذ رباً معبوداً دونه، وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سهوا، وسهونا من الشيطان وليس للشيطان على النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام سلطان: ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَهُ وَالَّذِينَ هُم بِه مُشْرِكُونَ﴾ (النحل: ١٠٠)، وعلى من تبعه من الغاوين... وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد يقول: أول درجة من الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ، ولو جاز أن يردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن يردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة»^(٤٤).

وقد ردّ العلامة المجلسي رأي الشيخ الصدوق بأدلة ثلاثة، وهي:

الدليل الأول: إجماع علماء الإمامية على العصمة وعدم السهو. قال العلامة المجلسي: «إن أصحابنا الإمامية أجمعوا على عصمة الأنبياء والأئمة (صلوات الله

عليهم) من الذنوب الصغيرة والكبيرة، عمداً وخطأً ونسياناً، قبل النبوة والإمامة وبعدهما، بل من وقت ولادتهم إلى أن يلقوا الله سبحانه، ولم يخالف فيه إلا الصدوق محمد بن بابويه وشيخه ابن الوليد (قدس الله روحهما)؛ فجوزا الإسهاء من الله تعالى، لا السهو الذي يكون من الشيطان. ولعلّ خروجهما لا يخلّ بالإجماع؛ لكونهما معروفي النسب، وأما السهو في غير ما يتعلّق بالواجبات والمحرمات، كالمباحات والمكروهات، فظاهر أكثر أصحابنا أيضاً الإجماع على عدم صدوره عنهم^(٤٥).

الدليل الثاني: آيات القرآن الكريم، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)؛ وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (الأنعام: ٥٠؛ يونس: ١٥؛ الأحقاف: ٩)، حيث قال العلامة المجلسي: إن هذه الآيات وغيرها تدلّ بآجمعها على عصمة النبي الأكرم ﷺ^(٤٦).

الدليل الثالث: روايات المعصومين ﷺ. قال العلامة المجلسي: «ولعموم ما دلّ على التأسّي بهم ﷺ في جميع أقوالهم وأفعالهم، وما ورد في وجوب متابعتهم، وفي الخبر المشهور عن الرضا ﷺ في وصف الإمام: «فهو معصوم مؤيد موفق مسدد قد أمن من الخطأ والزلل والعتار». وسيأتي في تفسير النعماني، في كتاب القرآن، بإسناده عن إسماعيل بن جابر، عن الصادق ﷺ، عن أمير المؤمنين ﷺ، في بيان صفات الإمام، قال: «فمنها أن يعلم الإمام المتولّي عليه أنه معصوم من الذنوب كلّها صغيرها وكبيرها، لا يزلّ في الفتيا، ولا يخطئ في الجواب، ولا يسهو، ولا ينسى...»، وغيرها من الأخبار الدالة بفحوايها على تنزّههم عنها، وكيف يسهو في صلاته من كان يرى من خلفه كما يرى من بين يديه، ولم يغيّر النوم منه شيئاً، ويعلم ما يقع في شرق الأرض وغربها»^(٤٧).

ويبدو أن ما يؤيد هذا الكلام من العلامة هي الرواية الثانية التي تقدّم ذكرها ضمن الطائفة الثانية من الروايات الدالة على بطلان سهو النبي.

كما تعرّض السيد جعفر مرتضى العاملي إلى بيان الشيخ الطوسي، ثم عمده إلى الردّ عليه ببعض الأدلة، حيث قال: «ولكنها توجيهات لا تكفي». ثم أحصى جميع أدلّة الشيخ الصدوق، وقام بردها والجواب عنها. وقال في ذلك [ما مضمونه]: «لو جاز

السهو على النبي الأكرم ﷺ فإن الناس سوف يفقدون الثقة بالأمور الأخرى التي يبينها لهم». وفي ما يتعلق بتعليم أحكام السهو للناس - والذي هو من بين مبررات الشيخ الصدوق في القول بجواز السهو على النبي الأكرم - قال: «وكذلك الحال بالنسبة إلى تعليم أحكام الإسهاء؛ فإن ذلك ممكن بدون أن يبتلى النبي الأكرم ﷺ، ككثير من الأحكام الأخرى... هذا، بالإضافة إلى وجود مفسدة في هذا السهو، وهو فقدان الثقة بتعليم النبي الأكرم ﷺ وبكل ما جاء به... وأما بالنسبة للغلو في الرسول فمن الممكن أن يُدفع ذلك بطرق أخرى لا يلزم منها محذورٌ لونتيجة لذلك ليس هناك ما يدعو إلى التمسك بإثبات سهو النبي لدفع الغلو»^{(٤٨)(٤٩)}.

د. بيان رفض كبار علماء الشيعة لسهو النبي ﷺ -

ثم تعرّض العلامة المجلسي بالتفصيل إلى بيان آراء كبار العلماء - من أمثال: الشيخ الطوسي، والعلامة الحلي، والشهيد الأول، والسيد المرتضى، والشيخ المفيد - في رفض سهو النبي الأكرم ﷺ. وبالنظر إلى أن هذه المقالة لا تتسع لنقل آراء جميع هؤلاء العلماء بشكل كامل سوف نكتفي هنا بنقل خلاصة كلامهم: «إن النبي الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام يجب أن يكونوا معصومين من السهو؛ والدليل على ذلك وجود الأدلة القطعية والعقلية والنقلية، بالإضافة إلى إجماع العلماء»^(٥٠).

وقد ختم العلامة المجلسي هذا الباب ببيان رسالة الشيخ المفيد التي كتبها في الردّ على من يقول بسهو النبي الأكرم ﷺ.

وفي ما يلي نشير إلى خلاصة رأي الشيخ المفيد في رسالته: يذهب الشيخ المفيد إلى اعتبار الروايات الدالة على سهو النبي الأكرم ﷺ من أخبار الآحاد التي لا تتطوي على أيّ فائدة علمية، بل لا تستدعي عملاً أيضاً، وإنما تفيد مجرد الظن، والعمل بالظن - طبقاً للتعاليم الإلهية في القرآن الكريم - باطلٌ، ولا يغني من الحق شيئاً. كما نسب أحاديث سهو النبي الأكرم ﷺ إلى النواصب (أعداء أهل البيت عليهم السلام) ومقلديهم من الشيعة؛ ولا سيما أنه قد اعتبر اختلافهم في تحديد نوع الصلاة، وهل هي الظهر أو

العصر أو العشاء؟ دليلاً على ضعف هذا الحديث وسقوطه عن الحجية، وشاهداً على وجوب ترك العمل به. وقال في رسالته: «على أن الرواية [رواية ذو اليمين] في الضعف له من طريق الخاصة والعامّة كالرواية من الطريقين معاً، أن النبي ﷺ سها في صلاة الفجر، وكان قد قرأ في الأولى منهما سورة النجم حتى انتهى إلى قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ وَمَنَاءُ الثَّالِثَةُ الْآخَرَىٰ ﴿ (النجم: ١٩ - ٢٠)، فألقى الشيطان على لسانه: (تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لترتجى)، ثم نبه ﷺ على سهوه، فخرّ ساجداً، فسجد المسلمون، وكان سجودهم اقتداءً به، وأما المشركون فكان سجودهم سروراً بدخوله معهم في دينهم لبزعمهم... ولو جاز أن يسهو النبي ﷺ في صلاته، وهو قدوة فيها، حتى يسلم قبل تمامها، وينصرف عنها قبل إكمالها، ويشهد الناس ذلك فيه، ويحيطوا به علماً من جهته، لجاز أن يسهو في الصيام... ويسهو في الحج... ويتعدى من ذلك إلى السهو في كل أعمال الشريعة، حتى ينقلها عن حدودها، ويضعها في غير أوقاتها، ويأتي بها على غير حقائقها... وهذا ما لا يذهب إليه مسلم ولا غال ولا موحد، ولا يجيزه على التقدير في النبوة ملحد، وهو لازم لمن حكيت عنه ما حكيت في ما أفتى به من سهو النبي ﷺ واعتلّ به، ودلّ على ضعف عقله، وسوء اختياره، وفساد تخيله»^(٥١).

تعليل وتحميل —

بعد مناقشة كلام العلامة المجلسي في هذا الشأن، تردّ إلى الذهن بعض النقاط التي يمكن بيانها كما يلي:

- ١- يبدو أن الدليل الأوّل - من الأدلة التي ساقها العلامة في معرض الردّ على روايات سهو النبي الأكرم ﷺ -، وهو الدليل القائل بوجود الاختلاف في هذه الروايات، أقوى من سائر الأدلة الأخرى. وكذلك من بين الأدلة الثلاثة التي أوردها العلامة المجلسي في الردّ على رأي الشيخ الصدوق يمكن اعتبار الاستناد إلى آيات القرآن الكريم من أهم الأدلة، من وجهة نظره.
- ٢- يتضح من طريقة تناول العلامة المجلسي لهذا البحث أن مسألة «عصمة

النبي ﷺ من السهو» تحظى بأهمية كبيرة، من وجهة نظره؛ إذ إنه بعد بيان الروايات الدالة على هذه المسألة أشار إلى اختلافها، ثم انتقل بعد ذلك إلى بيان رأي كبار علماء الشيعة في الردّ على القول بسهو النبي ﷺ بالتفصيل، وفي نهاية المطاف بيّن رأيه القائل ببطلان سهو النبي الأكرم ﷺ.

٣. النقطة الأخرى هي أن العلامة المجلسي قد تمكّن في نهاية هذا البحث من الدفاع عن المباني الكلامية للشيعة بجدارية.

٣. في الروايات الدالة على بطلان سهو النبي الأكرم ﷺ —

كما سبق أن أشرنا في بداية البحث هناك روايتان - من الروايات السبعة عشرة في هذا الباب - تشير إلى عدم سهو النبي الأكرم ﷺ وبطلانه. وإحدى هاتين الروايتين منقولة في التهذيب (الرواية ١٨)، والرواية الأخرى من بصائر الدرجات (الرواية ١٦). كما أشار العلامة المجلسي في نهاية كلامه (في خاتمة الروايات) إلى حديثين آخرين في بطلان سهو النبي الأكرم ﷺ. وعلى هذا الأساس فإن هاتين الروايتين تندرجان ضمن هذه الطائفة من الروايات.

١. جاء في رواية التهذيب أن زرارة سأل الإمام الباقر عليه السلام: هل سجد رسول الله ﷺ سجدي السهو قط؟ فقال: «لا، ولا سجدهما فقيه»^(٥٢).

وقال الشيخ الطوسي في كتاب التهذيب، بعد ذكر هذه الرواية: «الذي أفتي به ما تضمنه هذا الخبر؛ فأما الأخبار التي قدّمناها من أن النبي ﷺ سها فسجد فإنها موافقة للعامّة، وإنما ذكرناها لأن ما يتضمّنه من الأحكام معمولٌ بها على ما بيّناه»^(٥٣).

كما قال في الاستبصار (كتاب الصلاة، أبواب السهو والنسيان، باب السهو في صلاة المغرب)، في الردّ على روايات سهو النبي ﷺ: «مع أن في الحديثين ما يمنع من التعلّق بهما، وهو حديث ذو الشمالين وسهو النبي ﷺ، وذلك مما تمنع منه الأدلة القاطعة في أنه لا يجوز عليه ﷺ السهو والغلط»^(٥٤).

٢. في رواية من كتاب بصائر الدرجات: روى المفضل، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه

قال: «يا مفضل، إن الله تبارك وتعالى جعل للنبي ﷺ خمسة أرواح: روح الحياة فيه دبّ ودرج، وروح القوّة فيه نهض وجاهد، وروح الشهوة فيه أكل وشرب وأتى النساء من الحلال، وروح الإيمان فيه أمر وعدل، وروح القدس فيه حمل النبوة، فإذا قبض النبي ﷺ انتقل روح القدس، فصار في الإمام، وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يسهو، والأرواح الأربعة تنام وتلهو وتغفل وتسهو، وروح القدس ثابت يرى به ما في شرق الأرض وغربها وبرّها وبحرها»^(٥٥).

ثم إن العلامة، بالإضافة إلى هاتين الروايتين، أشار بعد الرواية الأخيرة في هذا الباب، ضمن فقرة خاصّة بعنوان: «تبيين»، إلى روايتين أخريين أيضاً؛ حيث تدلّان على عصمة النبي الأكرم والأئمة الأطهار^(عليهم السلام). ومن هنا فإننا ندرج هاتين الروايتين ضمن هذه الطائفة من الروايات. ومن الجدير ذكره أن هاتين الروايتين سيُردُّ ذكرهما ضمن أدلة العلامة المجلسي على بطلان سهو النبي الأكرم ﷺ أيضاً.

٣. روى الإمام الصادق^(عليه السلام)، عن الإمام علي^(عليه السلام)، في بيان صفات الإمام، أنه قال: «فمنها: أن يعلم الإمام المتولي عليه أنه معصومٌ من الذنوب كلّها، صغيرها وكبيرها، لا يزلّ في الفتيا، ولا يخطئ في الجواب، ولا يسهو، ولا ينسى، ولا يلهو بشيءٍ من أمر الدنيا»^(٥٦).

٤. قال الإمام الرضا^(عليه السلام)، في وصف الإمام: «فهو معصومٌ مؤيّدٌ موفّقٌ مسدّدٌ، قد أمن من الخطأ والزلل والعتار»^(٥٧).

٤. في الرواية الدالّة على سهو النبي ﷺ في قراءة الصلاة —

في رواية كتاب المحاسن: روى ابن القداح^(٥٨)، عن أبيه، عن الإمام الصادق^(عليه السلام) أنه قال: «صلّى النبي ﷺ صلاة، وجهر فيها بالقراءة، فلما انصرف قال لأصحابه: هل أسقطتُ شيئاً في القرآن؟ قال: فسكت القوم، فقال النبي ﷺ: أفيكم أبي بن كعب؟ فقالوا: نعم، فقال: هل أسقطتُ فيها بشيء؟ قال: نعم، يا رسول الله، إنه كان كذا وكذا، فغضب^(عليه السلام)، ثم قال: ما بال أقوام يُتلى عليهم كتابُ الله فلا يدرون ما يُتلى عليهم منه وما يترك؟! هكذا هلكتُ بنو إسرائيل؛ حضرتُ أبدانهم،

وغيبت قلوبهم، ولا يقبل الله صلاة عبدٍ لا يحضر قلبه مع بدنه»^(٥٩).

وبعد أن ذهب العلامة المجلسي إلى الاعتقاد بضعف سند هذه الرواية، وسقوطها عن القيمة والاعتبار، عمد إلى ردِّ دلالة مضمون هذه الرواية على سهو النبي الأكرم ﷺ، من خلال بيان ثلاثة احتمالات، وهي:

١. قد يُقال: إنه ﷺ إنما فعل ذلك عمداً؛ لينبِّههم إلى غفلتهم، وكان ذلك لـ «جواز الاكتفاء ببعض السورة»، كما ذهب إليه كثيرٌ من أصحابنا؛ حيث يذهب أكثر العلماء إلى عدم وجوب قراءة جميع السورة في الصلاة.

٢. أو لأن الله تعالى أمره بذلك في خصوص تلك الصلاة؛ لتلك المصلحة، والقريفة عليه ابتداءً ﷺ بالسؤال [سؤال الصحابة]، بمعنى أن النبي هو الذي بادر بعد الصلاة مباشرةً إلى الاعتراض على الناس، ولم يعترض شخصٌ آخر، وبعبارةٍ أخرى: إن هذا الأمر لو كان قد صدر حقاً عن النبي من باب السهو لكان اعتراض النبي ﷺ على الآخرين؛ بسبب عدم حضور قلبهم وانشغالهم عن الصلاة، متوجّهاً إليه قبل الآخرين.

٣. إنما كان الاعتراض على اتفاقهم على الغفلة، واستمرارهم عليها^(٦٠).

شرح وبيان —

يبدو أن مراد العلامة من كلامه أن هذه الرواية لا تقول: إن النبي الأكرم ﷺ قد سها، وإنما تقول: إن النبي ﷺ لم يقرأ مقداراً من السورة. وبعبارةٍ أخرى: إنه ليس في الرواية إشارةً إلى أن النبي الأكرم ﷺ قد ترك قراءة بعض السورة عمداً أو سهواً، وعليه رُبما كان النبي قد ترك قراءة تمام السورة عمداً ومختاراً.

٥. في الروايات الدالة على نوم النبي ﷺ عن صلاة الصبح —

كما سبق أن ذكرنا، هناك في هذا الشأن ثلاث روايات مذكورة في بحار الأنوار، وهي:

الرواية الأولى (الرواية ٩): في الكافي: عن سماعة بن مهران قال: «سألته ليعني الإمام الصادق عليه السلام عن رجلٍ نسي أن يصلي الصبح حتى طلعت الشمس؟ قال: يصلها

حين يذكرها؛ فإن رسول الله ﷺ رقد عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس، ثم صلاها لقضاءً حين استيقظ، ولكنه تنحى عن مكانه ذلك [الذي فاته فيه أداء الصلاة، بعيداً] ثم صلى»^(٦١).

الرواية الثانية (الرواية ١٠): في الكافي أيضاً: عن سعيد الأعرج، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «نام رسول الله ﷺ عن الصبح، والله عز وجل أنامه حتى طلعت الشمس عليه، وكان ذلك رحمةً من ربك للناس، ألا ترى لو أن رجلاً نام حتى طلعت الشمس لغيره الناس، وقالوا: لا تتورع لصلاتك، فصارت أسوةً وسنةً، فإن قال رجل لرجل: نمت عن الصلاة قال: قد نام رسول الله ﷺ، فصارت أسوةً ورحمةً، رحم الله سبحانه بها هذه الأمة»^(٦٢).

الرواية الثالثة (الرواية ١٧): في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه: عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رباط، عن سعيد الأعرج أنه قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله تبارك وتعالى أنام رسول الله ﷺ عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس، ثم قام فبدأ فصلّي الركعتين اللتين قبل الفجر، ثم صلى الفجر، وأسأه في صلاته، فسلم في الركعتين، ثم وصف ما قاله ذو الشمالين؛ وإنما فعل ذلك به رحمةً لهذه الأمة؛ لئلا يُعير الرجل المسلم إذا هو نام عن صلاته أو سها فيها، فقال: قد أصاب ذلك رسول الله ﷺ»^(٦٣).

وبعد بيان العلامة المجلسي لهذه الروايات، أشار إلى رأي الشهيد الأوّل، والشيخ البهائي، والشيخ المفيد، ثم انتقل إلى بيان رأيه الخاصّ. نقل العلامة المجلسي عن الشهيد الأوّل، في كتاب (الذكرى)، قوله: «روى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة». قال زرارة: «فحملتُ الحديث إلى الحَكَم وأصحابه، فقال: نقضت حديثك الأوّل، فقدمتُ على أبي جعفر عليه السلام، فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة، ألا أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعاً، وأن ذلك كان قضاءً من رسول الله ﷺ».

ثم قال الشهيد الأوّل، بعد بيان هذه المسألة: «ولم أقف على راد لهذا الخبر من

حيث توهم القدح في العصمة به»^(٦٤).

وبعد أن ذكر العلامة المجلسي كلام الشهيد الأول، انتقل إلى بيان رأي الشيخ البهائي، وقال نقلاً عنه: «ربما يظن تطرق الضعف إليهما؛ لتضمُّنهما لما يوهم القدح في العصمة. لكن قال شيخنا [الشهيد الأول] في الذكرى: إنه لم يطلع على رادٍ لهما من هذه الجهة ليعنى أنها لا تخالف عصمة النبي ﷺ من هذه الناحية، وهو يعطي تجويز الأصحاب صدور ذلك وأمثاله عن المعصوم»^(٦٥).

وقال الشيخ المفيد في هذه الرسالة، التي رواها العلامة المجلسي عنه: «والخبر المروي أيضاً في نوم النبي ﷺ عن صلاة الصبح من جنس الخبر عن سهوه في الصلاة؛ فإنه من أخبار الأحاد التي لا توجب علماً، ولا عملاً، ومن عمل عليه فعلى الظن يعتمد في ذلك، دون اليقين».

ثم فرّق الشيخ المفيد بين النوم والسهو، وقال: «ولسنا نكر أن يغلب النوم على الأنبياء ﷺ في أوقات الصلوات حتى تخرج، فيقضوها بعد ذلك، وليس عليهم في ذلك عيبٌ ولا نقص؛ لأنه ليس ينفك بشرٌ من غلبة النوم؛ ولأن النائم لا عيب عليه. وليس كذلك السهو؛ لأنه نقصٌ عن الكمال في الإنسان؛ وهو عيبٌ يختص به من اعتراه. وقد يكون من فعل الساهي تارة؛ كما يكون من فعل غيره، والنوم لا يكون إلا من فعل الله تعالى، فليس من مقدور العباد على حاله. ولو كان من مقدورهم لم يتعلّق به نقصٌ وعيبٌ لصاحبه لعمومه جميع البشر، وليس كذلك السهو؛ لأنه يمكن التحرُّز منه، ولأننا وجدنا الحكماء يجتنبون أن يودعوا أموالهم وأسرارهم ذوي السهو والنسيان، ولا يمتنعون من إيداعه من تعثره الأمراض والأسقام، ووجدنا الفقهاء يطرحون ما يرويه ذوو السهو من الحديث، إلا أن يشركهم فيه غيرهم من ذوي اليقظة والفتنة والذكاء والحداقة، فعلم فرّق ما بين السهو النوم بما ذكرناه»^(٦٦).

وقال العلامة المجلسي، بعد بيان آراء هؤلاء العلماء: «أما أحاديث النوم عن الصلاة فقد روّتها العامة أيضاً بطرق كثيرة، كما رواه [البغوي] في [كتاب] شرح السنّة، بإسناده عن سعيد بن المسيّب، «أن رسول الله ﷺ حين قفل من خيبر أسرى حتى إذا كان من آخر الليل عرس، وقال لبلال: اكلأ لنا الصبح، ونام رسول الله ﷺ»

وأصحابه، وكلاً بلال ما قدر له، ثم استند إلى راحلته وهو مقابل الفجر، فغلبته عيناه، فلم يستيقظ رسول الله ﷺ، ولا بلال، ولا أحد من الركب، حتى ضربتهم الشمس، ففزع رسول الله ﷺ فقال: يا بلال، فقال بلال: يا رسول الله، أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك، فقال رسول الله ﷺ: اقتادوا، فبعثوا رواحلهم فاقتادوا شيئاً، ثم أمر رسول الله ﷺ بلالاً فأقام الصلاة، فصلّى بهم الصبح، ثم قال حين قضى الصلاة: مَنْ نسي صلاةً فليصلّها إذا ذكرها؛ فإن الله يقول: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١٤)»^(٦٧).

ثم أشار العلامة المجلسي، بعد ذلك، إلى أن هذه الرواية قد وردت في مصادر أهل السنة بأسانيد أخرى، فتعرض لذلك إلى بيان آراء المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن، وقال: «لم أرَ من قدماء الأصحاب مَنْ تعرضَ لردّها إلاّ شرذمةً من المتأخرين ظنّوا أنه ينافي في العصمة التي ادّعوها. وظنّي أن ما ادّعوه لا ينافي هذا؛ إذ الظاهر أن مرادهم العصمة في حال التكليف والتمييز والقدرة وإن كان سهواً، وإن كان قبل النبوة والإمامة، وإلاّ فظاهر أنهم ﷺ كانوا لا يأتون بالصلاة والصوم وسائر العبادات في حال رضاعهم، مع أن ترك بعضها من الكبائر، ولذا قال المفيد ﷺ في ما نقلنا عنه: (منذ أكمل الله عقولهم). وهذا لا ينافي الأخبار الواردة بأنهم ﷺ كانوا من الكاملين في عالم الذرّ، ويتكلمون في بطون أمهاتهم وعند ولادتهم؛ لأن الله تعالى مع أنه أكمل أرواحهم في عالم الذرّ، ويظهر منهم الغرائب في سائر أحوالهم على وجه الإعجاز، جعلهم مشاركين مع سائر الخلق في النموّ وحالة الصبا والرضاع والبلوغ، وإن كان بلوغهم لكمال عقولهم قبل غيرهم، ولم يكلفهم في حال رضاعهم وعدم تمكّنهم من المشي والقيام بالصلاة وغيرها، فإذا صاروا في حدّ يتأتّى ظاهراً منهم الأفعال والتروك لا يصدر منهم معصية، فعلاً وتركاً، وعمداً وسهواً. وحالة النوم أيضاً مثل ذلك لأيّ مثل حكم الرضاع والصبا؛ لا يوجد حكم تكليفي عليهم، ولا يشمل السهو تلك الحالة. لكنّ فيه إشكالٌ من جهة ما تقدّم من الأخبار، وسيأتي، أن نومه ﷺ كان كيقظته، وكان يعلم في النوم ما يعلم في اليقظة، فكيف ترك ﷺ الصلاة مع علمه بدخول الوقت وخروجه؟! وكيف عوّل على بلال في ذلك، مع أنه ما كان يحتاج إلى

ذلك! فمن هذه الجهة يمكن التوقف في تلك الأخبار؛ مع اشتهاار القصة بين المخالفين، واحتمال صدورها تقيّةً. ويمكن الجواب عن الإشكال بوجود (أربعة):
الوجه الأول: أن تكون تلك الحالة في غالب منامه ﷺ، وقد يغلب الله عليه النوم؛ لمصلحة، فلا يدري ما يقع، ويكون في نومه ذلك كسائر الناس، كما يشعر به بعض تلك الأخبار.

الوجه الثاني: أن يكون [النبي الأكرم ﷺ] مطّلعاً على ما يقع، لكن لا يكون في تلك الحالة مكلفاً بإيقاع العبادات؛ فإن معظم تكاليفهم تابع لتكاليف سائر الخلق، فإنهم كانوا يعلمون كفر المنافقين ونجاسة أكثر الخلق وأكثر الأشياء وما يقع عليهم وعلى غيرهم من المصائب وغيرها، ولم يكونوا مكلفين بالعمل بهذا العلم.

الوجه الثالث: أن يُقال: كان [النبي ﷺ] مأموراً في ذلك الوقت من الله تعالى بترك الصلاة؛ لمصلحة، مع علمه بدخول الوقت وخروجه.

الوجه الرابع: أن يُقال: لا ينافي اطلاع في النوم على الأمور عدم قدرته على القيام ما لم تُزل عنه تلك الحالة؛ فإن الاطلاع من الروح، والنوم من أحوال الجسد^(٦٨).
ثم تعرّض العلامة المجلسي، بعد ذلك، إلى رأي القاضي عياض في شرح الشفاء، حيث قال: «فإن قلت: فما تقول في نومه ﷺ عن الصلاة يوم الوادي، وقد قال: إن عيني تنامان ولا ينام قلبي^(٦٩) لمن حيث التعارض فيما بينهما؟ فاعلم أن للعلماء في ذلك أجوبة:

١- إن المراد بأن هذا حكم قلبه عند نومه وعينيه في غالب الأوقات، وقد يندر منه غير ذلك، كما يندر من غيره خلاف عاداته. ويصحّ هذا التأويل قوله في الحديث: «إن الله قبض أرواحنا»، وقول بلال فيه: «ما ألقيت عليّ نومةً مثلها قطّ». ولكن مثل هذا إنما يكون منه لأمر يريد الله من إثبات حكم وتأسيس سنّة وإظهار شرع، وكما قال في الحديث الآخر: «ولو شاء الله لأيقظنا، ولكن أراد أن يكون لمن بعدكم».

٢- إن قلبه لا يستغرقه النوم حتّى يكون منه الحدّث فيه؛ لما روي أنه كان ينام

حتى ينفخ وحتى يسمع غطيطة، ثم يصلي ولم يتوضأ، وقيل: لا ينام من أجل أنه يوحى إليه في النوم، وليس في قصة الوادي إلا نوم عينيه عن رؤية الشمس، وليس هذا من فعل القلب، وقد قال عليه السلام: «إن الله قبض أرواحنا، ولو شاء لردّها إلينا في حين غير هذا».

فإن قيل: فلولا عادته من استغراق النوم لما قال لبلال: اكلأ لنا الصبح؟

قيل في الجواب: إنه كان من شأنه عليه السلام التغليس بالصبح، ومراعاة أول الفجر لا تصح ممن نامت عينه، إذ هو ظاهر يدرك بالجوارح الظاهرة، فوكل بلالاً بمراعاة أوله ليعلم بذلك، كما لو شغل بشغل غير النوم عن مراعاته^(٧٠).
وقال العلامة المجلسي، بعد الانتهاء من نقل كلام القاضي عياض، في قول مقتضب: «ولم نتعرض لما فيه [أي في كلا جوابيه] من الخطأ والفساد؛ لظهوره»^(٧١).

ملاحظات توضيحية —

بعد بحث رؤية العلامة المجلسي يجب القول: إن تعامله مع هذا الحديث (نوم النبي عليه السلام عن صلاة الصبح) كان على ثلاث صور، وهي:

- ١- التوقف في هذه الروايات؛ بالنظر إلى شهرتها بين المخالفين.
- ٢- صدور هذه الروايات بداعي التقية.
- ٣- القبول بهذه الروايات بعد رفع الإشكال الموجود فيها.

وبعد بيان هذه الاتجاهات الثلاثة لم يختَر العلامة المجلسي أيّاً منها بشكل واضح. ولكن يبدو أن ترتيب العلامة لهذه الاتجاهات الثلاثة يشير إلى مقدار اعتبارها عنده. يُضاف إلى ذلك أن حجم المطلب يمكنه أن يبيّن رؤية العلامة المجلسي أيضاً. والنقطة الأخرى التي ترد إلى الذهن هي أن العلامة المجلسي قد ظهر في موقف عقلائي أكثر منه ممثلاً للاتجاه الأخباري.

ويجدر هنا التذكير بنقطين بشأن الوجهين الثالث والرابع، اللذين أفادهما العلامة المجلسي:

النقطة الأولى: وهي في ما يتعلق بالوجه الثالث؛ إذ قد يبدو في الوهلة الأولى أن

هذا الكلام من العلامة المجلسي هو ذات الرأي الذي أفاده الشيخ الصدوق (إسهاء النبي الأكرم ﷺ لمصلحة)؛ إذ يقول: لو صدر سهو عن النبي الأكرم ﷺ فإن هذا لن يكون من قبيل: سهو الناس العاديين من قبيل الشيطان، بل هو إسهاء رحمانى من قبيل الله سبحانه وتعالى؛ لغاية ومصلة خاصة. ولكن يجب القول: إن هناك اختلافاً جوهرياً بين الرؤيتين، وإن هذه النظرة البدوية ليست صحيحة؛ إذ إن النبي الأكرم ﷺ - طبقاً لرأي العلامة المجلسي - لم يرتكب سهواً، وإنما فعل ذلك بإرادة من الله رغم علمه بدخول وخروج وقت الصلاة؛ لوجود مصلحة خاصة، لا أنه ترك واجباً عن سهو. وبعبارة أخرى: إن النبي الأكرم ﷺ قد ترك أمراً هاماً؛ لمصلحة أهم، وإن تقديم الأهم على المهم بدوره حكم عقلائي، يقوم به العقلاء، دون أن يؤدي ذلك إلى حدوث منقصة في النبي الأكرم ﷺ. وعليه يكمن الاختلاف بين رأي العلامة المجلسي والشيخ الصدوق في علم النبي الأكرم بهذه المسألة وعدم غفلته عنها، وهو ما أشار إليه العلامة المجلسي، ولم يُشير الشيخ الصدوق إليه.

النقطة الأخرى: وهي بشأن الوجه الرابع؛ حيث لا يبدو هذا الوجه خالياً من الإشكال، إذ كيف يمكن لروحه أن تكون عالمةً بهذه المسألة، ومع ذلك يكون جسمه عاجزاً عن أداء هذه الفريضة، ولا يكون تحت تدبير وإرادة الروح؟ وكيف يمكن للجسم الخاضع لتدبير الروح أن لا يكون عالماً بهذه المسألة، في حين أن للروح إحاطةً كاملةً وشاملةً بالجسم؟ إذن لا يمكن لهذا الوجه أن يكون خالياً من الإشكال من هذه الناحية.

خلاصة واستنتاج —

إن العلامة المجلسي من القائلين ببطلان القول بسهو النبي الأكرم، فهو من المخالفين لهذا الرأي. وقد ذهب - من خلال دراسة الوضع السندي والدلالي لروايات الشيعة في باب سهو النبي الأكرم ﷺ - إلى استخلاص نتيجة مفادها: إن هذه الروايات - بالنظر إلى الكثير من الأدلة، ومنها: مخالفة أصول المذهب، والتهاافت والتعارض الدلالي بينها، ومخالفتها للأحاديث، من قبيل: موثقة زرارة وسائر الروايات القائلة

ببطلان سهو النبيّ - لا يمكن أن تحظى بالقبول. وقد عمد في هذا السياق إلى استعراض عددٍ من روايات أهل السنّة، ومناقشتها ونقدها من وجهة نظره ونظر سائر العلماء الكبار. وفي نهاية المطاف ذهب العلامة المجلسي - في ضوء الاستناد إلى ثلاثة أدلّة أصلية، وهي: إجماع علماء الشيعة على القول بالعصمة المطلقة للأنبياء والأئمة عليهم السلام، وآيات القرآن الكريم، والروايات - إلى رفض القول بسهو النبيّ الأكرم عليه السلام. وقد اتخذ العلامة المجلسي ثلاثة مواقف بشأن الروايات الدالّة على نوم

النبي الأكرم عليه السلام عن صلاة الصبح، وهي:

١. التوقّف بشأن هذه الروايات.

٢. صدور هذه الروايات بداعي التقيّة.

٣. القبول بهذه الروايات، بعد حلّ التعارض الموجود بينها وبين الروايات الأخرى

الصادرة عن النبيّ الأكرم عليه السلام أيضاً.

وعلى الرغم من أن العلامة المجلسي لم يخترَ أياً من هذه الوجوه بشكلٍ صريح، ولكن يبدو من الترتيب الموجود في كلامه الخاصّ ببيان هذه المواقف الثلاثة مدى مقبوليّتها عنده.

الهوامش

(١) انظر: آغا محمد محسن بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٢: ٢٦٦، دار الأضواء، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.

(٢) انظر: محمد تقي دياري بيدگلي ومهدي وجدي، ثقة الإسلام الكليني وروايات سهو النبيّ عليه السلام، مجلة حديث پژوهي الفصلية، العدد ١٠، خريف وشتاء عام ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣) انظر: جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ٥: ١٧٩، دار الحديث، ط١، قم، ١٤٢٦هـ.

(٤) انظر: محمد إبراهيم راد، «تحليل وبررسي روايات سهو النبيّ عليه السلام» (تحليل ومناقشة روايات سهو النبيّ الأكرم عليه السلام)، مجلة علوم الحديث الفصلية، العدد ٥٢: ٥٩ - ٦١، صيف عام ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٥) قال النجاشي: «سماعة بن مهران بن عبد الرحمن الحضرمي، مولى عبد بن وائل بن حجر

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٢٠٢ م - ١٤٤٣ هـ

الحضرمي، يكنى أبا ناشرة... روى عن أبي عبد الله [الصادق عليه السلام]، وأبي الحسن [الكاظم عليه السلام]... ثقة ثقة... حدثنا عثمان بن عيسى عنه بكتابه». (انظر: أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: ١٩٣ - ١٩٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ).

(٦) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام ١٧: ١٠٤، تحقيق: السيد جواد العلوي ومحمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران؛ محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ﷺ ١٥: ٢٠١ - ٢٠٢، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ٢٤٠٤هـ.

(٧) ورد اسمه في الكتب الرجالية على صيغة: سعيد بن عبد الرحمن، وسعيد بن عبد الله الأعرج، وسعيد السمان. وقد روى الحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام. (انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٨: ١٠٥، مركز نشر آثار شيعه، قم، ١٣٦٩هـ.ش). قال الشيخ الطوسي: «له أصل، أخبرنا به جماعة... عن علي بن النعمان». (الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٢١٩، المكتبة الرضوية، النجف الأشرف).

(٨) المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٥.

(٩) «ليث بن البخترى المرادي: أبو محمد، وقيل: أبو بصير الأصغر. روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام. له كتاب يرويه جماعة، منهم: أبو جميلة المفضل بن صالح [الأسدي]». (انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ١٤٠ - ١٤١).

(١٠) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٥ - ٣٤٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٠.

(١١) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٠.

(١٢) أبو بكر الحضرمي، واسمه الآخر: عبد الله محمد الحضرمي. روى الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام، وقد نقل الرواية عنه سيف بن عميرة. (انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٢١: ٦٨).

(١٣) وثقه النجاشي، واعتبره من الراوين عن الأئمة الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام، وعن زيد بن علي بن الحسين. (انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٤: ٢٠٤).

(١٤) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٠ - ١٠١.

(١٥) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب الصلاة، باب أحكام السهو.

(١٦) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٥٠ - ٣٥١.

(١٧) المصدر السابق ٢: ٣٤٩ - ٣٥٠.

(١٨) «الخبر الشاذّ هو الخبر الذي يقع في مقابلة أو في معارضة حديث مشهور، أو حديث رواه أكثر حفظاً». (انظر: كاظم مدير شأنه چي، دراية الحديث: ٩١، مؤسسة النشر الإسلامي، طهران، قم، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي)).

(١٩) الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٠.

(٢٠) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري باختلاف الروايات ١: ٣٥٥، تحقيق: محمد بنيس، دار الفكر، ط١، بيروت - لبنان، ١٤١٨هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١١٢ - ١١٣.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

- (٢١) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي (السنن الكبرى) ١: ٢٠٣، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري والسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت - لبنان، ١٤١١هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١١٢.
- (٢٢) البخاري، صحيح البخاري ١: ٣٥٤.
- (٢٣) النسائي، سنن النسائي (السنن الكبرى) ١: ٢٠٣؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١١٣ - ١١٤.
- (٢٤) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١١٤.
- (٢٥) انظر: المصدر السابق ١٧: ١٢٨.
- (٢٦) «المضطرب» هو كل حديث يحتوي على اختلاف في مثته أو سنده؛ بأن يروى مرة على شكل، ومرة أخرى على شكل آخر، سواء أكان الاختلاف من راوٍ واحد أو أكثر أو من المؤلفين أو من الناسخين، بحيث يشتبه واقع الأمر فيه. (انظر: جعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية: ١٥٢ - ١٥٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد علي آل طيب، نشر باقيات، ط١، قم، ١٣٨٨هـ.ش).
- (٢٧) جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٥: ١٨٧.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق ٥: ١٨٠ - ١٨١.
- (٢٩) الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٣٥١.
- (٣٠) المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ﷺ ١٥: ٢٠١ - ٢٠٢.
- (٣١) وقد أشرنا في هامش أدلة العلامة إلى رأي غيره من العلماء الآخرين أيضاً.
- (٣٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١١١.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق ١٧: ١١٣.
- (٣٤) جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٥: ١٧٨ - ١٧٩.
- (٣٥) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١١١.
- (٣٦) جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٥: ١٧٩.
- (٣٧) محمد صادق نجمي، سيري در صحيحين (جولة في الصحيحين): ٢٣٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٩، قم، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٨) المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١١١.
- (٣٩) انظر: جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٥: ١٨١.
- (٤٠) انظر: المصدر السابق ٥: ١٧٩.
- (٤١) انظر: الحسن بن يوسف (العلامة الحلي)، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٤ - ٢٧٦، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، ط١، قم، ١٤١٤هـ؛ العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٥: ٢٨٠ - ٢٨٣ (الفصل الثالث: في التروك، هامش مسألة: ويجب عليه ترك الكلام في الصلاة)، تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مشهد، ١٤١٢هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١١١ - ١١٢.
- (٤٢) الفلؤلؤة: تجاوز الحد والإفراط (انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٤: ٤٤٦، دار الهجرة، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ؛ حسين بن محمد الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٦١٣،
- نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ**

تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار العلم - الدار الشامية، ط١، بيروت - لبنان، ١٤١٢هـ). وكلما ورد استعمال لفظ الغلو في علم الفرق والنحل من دون قرينة كان المراد منه أشخاصاً أو فرقاً تؤمن بألوهية أئمة الشيعة أو القول بحلول روح الله فيهم (انظر: محمد جواد مشكور، تاريخ شيعة وفرقه هاي إسلامي تا قرن چهارم هجري (تاريخ الشيعة والفرق الإسلامية حتى القرن الرابع الهجري): ١٥١، نشر إشراقي، ط٣، طهران، ١٣٦٢هـ.ش). رغم وجود بعض الجماعات في فترات من التاريخ كانت تؤله بعض الخلفاء العباسيين، من أمثال: المنصور، ويُقال لهم: «غلاة العباسية» (انظر: سعد بن عبد الله الأشعري، المقالات والفرق: ٦٩، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، ط٢، طهران، ١٣٦١هـ.ش). وعلى أي حال فإن مصطلح الغلو قد تمّ بحثه في علم الكلام وفي علم الرجال. وقد ألف أصحاب الأئمة عليهم السلام - طبقاً لتقرير صاحب الذريعة إلى تصانيف الشيعة - كتباً في الرد على الغلاة - الأمر الذي يحكي عن حضورهم الفاعل في المجتمع، ودقتهم في تشخيص انحراف المجتمع، وإن لم يعد لهذه الأعمال من وجود بيننا (انظر: الأغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٠: ٢١٢) .، مثل: الرد على الغالية المحمدية، للفضل بن شاذان النيسابوري، وهو من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام؛ كما تعرّض المامقاني في كتاب (مقباس الهداية) إلى مختلف الفرق، ومنها: الغلاة، بأسلوب تحليلي دقيق (انظر: عبد الله بن محمد المامقاني، تلخيص مقباس الهداية، تحقيق: علي أكبر غفاري صفت، نشر سمت، طهران، ١٣٨٦هـ.ش).

(٤٣) قال الشيخ المفيد في تعريف «المفوضة»: «المفوضة صنف من الغلاة، وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الأئمة وخلقهم ونفي القدم عنهم، وإضافة الخلق والرزق مع ذلك إليهم، ودعواهم أن الله سبحانه وتعالى تفرّد بخلقهم خاصة، وأنه فوّض إليهم خلق العالم بما فيه وجميع الأفعال». (محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٣٣ - ١٣٤، تحقيق: حسين درگاهي، مؤتمر الشيخ المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ).

(٤٤) محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، من لا يحضره الفقيه ١: ٥٥٥ - ٥٥٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أكبر غفاري، نشر الصدوق، ط١، طهران، ١٣٦٧هـ.ش؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٢ - ١٠٣.

(٤٥) المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٨.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر السابق ١٧: ١٠٨ - ١٠٩.

(٤٨) إن هذا الجواب من السيد جعفر مرتضى العاملي ناظرٌ إلى هذا الدليل من الشيخ الصدوق، القائل بأن النبي إذا لم يصدر عنه أي سهو فإن بعض الناس قد يغفلون فيه ويؤلّهونه.

(٤٩) جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٥: ١٨٠ - ١٨١.

(٥٠) المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٩ - ١١٩.

(٥١) انظر: الشيخ المفيد، عدم سهو النبي ﷺ: ١٧ - ٣٢، مؤتمر الشيخ المفيد، ط١، قم، ١٤١٣هـ؛

المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٢٤ - ١٢٨.

(٥٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٠ - ٣٥١؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠١ - ١٠٢.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٢ م ١٤٤٣ هـ

- (٥٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٠ - ٣٥١؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٢.
- (٥٤) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١: ٣٧١، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ط١، طهران، ١٣٩٠هـ.
- (٥٥) المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٦.
- (٥٦) المصدر السابق ١٧: ١٠٨ - ١٠٩.
- (٥٧) المصدر السابق ١٧: ١٠٨.
- (٥٨) ورد ذكر اسمه في ١٠١ رواية. وقد روى عن الإمام الصادق عليه السلام، وعن أبيه. وروى عنه ابن فضال، وجعفر بن محمد، وجعفر بن محمد الأشعري، وجعفر بن محمد بن عبيد الله. (انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٣: ١٦).
- (٥٩) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن ١: ٢٦٠ - ٢٦١، دار الكتب الإسلامية، ط٢، قم، ١٣٧١هـ. ش؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٥ - ١٠٦.
- (٦٠) المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٦.
- (٦١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٣: ٢٩٤، تحقيق: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٣ - ١٠٤.
- (٦٢) الكليني، الكافي ٣: ٢٩٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٤.
- (٦٣) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١: ٥٥٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٦ - ١٠٧.
- (٦٤) الشهيد الأول العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٤٢٢ - ٤٢٣، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، قم، ١٤١٩هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٧.
- (٦٥) المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٠٨.
- (٦٦) المصدر السابق ١٧: ١٢٦ - ١٢٧.
- (٦٧) المصدر السابق ١٧: ١٢٠.
- (٦٨) المصدر السابق ١٧: ١٢٠ - ١٢١.
- (٦٩) لقد ورد الحديث - الذي استند إليه القاضي عياض - في الكافي (كتاب الحجّة، باب مواليد الأئمّة). وقد ذكر زرارة في هذا الحديث - نقلاً عن الإمام الباقر عليه السلام - عشر علامات تدلّ على الإمام. وجاء في إحدى تلك العلامات: «تنام عيناه ولا ينام قلبه». (الكليني، الكافي ١: ٣٨٨).
- (٧٠) الملاء علي القاري، شرح الشفاء للقاضي عياض ٢: ٢٧٥ - ٢٧٧، تصحيح: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٢١ - ١٢٢.
- (٧١) المجلسي، بحار الأنوار ١٧، ١٢٢.

القصة الدينية في الكتب السماوية

قصة طالوت أنموذجاً

د. دل آرا نعمتي پير علي (*)

ترجمة: حسن الخرس

الخلاصة

إنّ الدراسة المقارنة لقصة طالوت في النصين المقدسين: القرآن؛ والعهد القديم، وسيلة تقدم معرفة أكثر عمقاً ودقّة عن هذين النصين. وأما السبب الذي يجعل هذين الكتابين قابلين للمقارنة فهو أنّ كليهما يتمتّعان بالقداسة، وبموضوعات مشتركة، مع وجود اختلافات منهجية وتعليمية بينهما.

إنّ مجال المقارنة بين الكتابين في قصة طالوت يختصّ بست آيات من سورة البقرة في القرآن الكريم، وثلاثة وعشرين باباً من الكتاب الأول «صموئيل» من العهد القديم. وهذه الأبواب تشتمل على ٦٥٤ فقرة. وقد تمّ في هذه الدراسة استقصاء التشابهات والامتيازات بين النصين من ناحيتي البناء الأدبي والنظام الفكري المتضمّن في القصة. وقد وُظفت كذلك في المقارنة بين النصين بعض المكوّنات الأدبية، من قبيل: أسلوب البيان، جغرافيا القصة، وأسلوب عرض الشخصيات في القصة، وتمّ أيضاً تحليل كيفية استعمال الطرائق البيانية التي تتسجم مع هدف تأكيد الرسائل المعرفية والتربوية، وذلك بشكلٍ مقارن بين النصين. وقد أظهرت نتيجة الدراسة انسجاماً في البناء الأدبي للقرآن، وفي عرضه للشخصيات بنحوٍ دقيق ونموذجي، وفي

(*) أستاذة مساعدة في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة آزاد الإسلامية، كرج - إيران.

رسائله المعرفية المتعالية. كما وجدت في مقارنتها للنظام الفكري والمباني الدينية المتضمنة في النصين مشتركات في المضامين الأساسية والفرعية للقصة، وتوصلت إلى وجود معرفة إلهية أكثر عمقاً ودقةً وصحةً للمعالم المعرفية في قصة طالوت في القرآن. فمن هذا المنطلق يمكن القول: إنَّ اللازم المنطقي لعلو البناء والمحتوى في قصة طالوت في القرآن على تلك الموجودة في العهد القديم أنَّ القرآن الكريم متضمنٌ للتعاليم الوحيانية غير المحرّفة، كما أنه لم يقتبس من الكتاب المقدس تلك الموضوعات المشتركة معه.

مقدمة —

إنَّ الدراسة المقارنة لقصة ما في نصين معيّنين لا يُستهدف منها معرفة المشتركات والمفترقات، وإنما يُتوسَّل بها لاستكشاف هذين النصين؛ فإنَّ ملاك وأساس قابلية المقارنة بين هذين النصين المقدسين يحدده قبل كل شيء نفس كونهما مقدسين، وبعد ذلك تأتي الملاكات الأخرى، من قبيل: «الاستفادة من الموضوعات المشتركة»، «الاختلافات البنائية»، و«الاختلافات المحتملة في التعاليم والمفاهيم»؛ لإجراء المقايسة والمقارنة بين النصين.

يتمتع القرآن الكريم والعهد القديم؛ بوصفهما نصين مقدسين في الدينين الإسلامي واليهودي، بقابلية المقارنة والمقايسة؛ إذ يشتملان على موضوعات مشتركة، وفي ذات الوقت يختلفان. في ضمن الاختلافات البنيوية. في بعض التعاليم والمفاهيم. إنَّ هذه المقارنة أداة للتعرف على كل من النصين بشكل أدق في جهات مختلفة، فتعيين موضوع واحد، نظير: قصة خاصة مطروحة في كلا النصين، يمهد لإمكان عقد مقارنة دقيقة ومعرفة جادة لكليهما، فهذا الشيء، وهو إمكان الوقوف على ماهية النص، يُعدّ بنفسه مرحلة أعلى من جمع أوجه التشابه والاختلاف الظاهرية الموجودة في كلا النصين.

إنَّ الفائدة الأساسية من مقارنة قصة طالوت (شأؤول) في القرآن والعهد القديم هي أنَّ مقارنة التشابهات والاختلافات الموجودة في هذه القصة في النصين

يمكن أن تثمر في تحديد المستوى الكيفي لكل من النصين في نقل القصة الواحدة، كما أنها تجيب على مناقشات من قبيل: عدم وحيانية القرآن، أو اقتباس القرآن من الكتب السماوية السابقة.

وعلى هذا الأساس فإن فرضيات هذا التحقيق هي:

- ١- إن القرآن الكريم من جانب الاستمداد من البناء والمحتوى الخاص نصٌ وحيانيٌّ ومصنوعٌ من التحريف.
- ٢- إنه في بيان موضوعاته المشتركة مع الكتب السابقة، مثل: العهد القديم، لم يقتبس منها.

إن ما تمّ تتبّعه في هذا التحقيق هو استقصاء موارد التشابه والتمايز الظاهري، وكذلك الخفي في بعض الأحيان، في كلا النصين عند مقارنة القصة، ثمّ عبر التحقيق في تلك الموارد الظاهرية إلى تحصيل معرفة أكثر دقة لكل من النصين المقدّسين.

وأولّ الوقفات التحليلية ملاحظة البناء الأدبي للنصين من حيث الاحتواء على بعض المكونات الأدبية.

البناء الأدبي للقصة (المكونات) في النصين —

يطلق «البناء الأدبي» أو «أدبيات التأليف» على مجموعة الطرائق التي تضيف إلى المتن قيمةً أدبية، فمكونات من قبيل: اختيار الكلمات والعبارات الهادفة؛ وتوظيف العناصر التصويرية، مثل: التشبيه والاستعارة؛ والرواية؛ والحوار؛ والتمثيل؛ والاستفادة من المحسنات الأدبية والصناعات البيانية والبديعية؛ والحذف والإيجاز؛ والتطويل والإطناب؛ والتكرار والتأكيد؛ وإدخال العنصر المسرحي، نماذج مهمة للبناء الأدبي في المتون.

وينبغي هنا أن ننبّه إلى أننا في هذه الدراسة قد اعتمدنا على الترجمة القديمة للعهد القديم^(١)، لذلك فقد راعينا في المقارنة تلك المكونات التي في ترجمة نصّ العهد القديم القابلة للمتابعة فقط، ولم ندرس المكونات الأدبية الراجعة إلى النصّ الأصلي.

١. جغرافيا القصة —

أ. إنَّ المراد من «جغرافيا القصة» هو الزمان والمكان اللذان وقعتَ فيهما أحداث القصة.

ولقد ذُكرت قصة طالوت في القرآن الكريم بشكلٍ موجز، وذلك من الآية ٢٤٦ حتى الآية ٢٥١ من سورة البقرة. و«الإيجاز البليغ» من الأساليب البيانية المهمة والمستعملة كثيراً في القرآن الكريم.

يمكن في هذه القصة القصيرة أيضاً رؤية مشاهد متعددة من الإيجاز. في حين أنَّ الكتاب المقدس، ولا سيما العهد القديم، يتخذ في طريقته البيانية التطويل والإطناب غالباً.

وعلى ذلك يمكن متابعة الاختلاف في البنية الأدبية في مجال جغرافيا قصة طالوت في القرآن الكريم والعهد القديم.

لم يبيِّن القرآن الكريم في قصة طالوت الزمان والمكان بنحوٍ دقيق؛ وذلك لاهتمامه أولاً في بيان القصة بتوجيه وبعث الرسائل الأساسية منها، ولكن لأنَّ الاطلاع الإجمالي على جغرافيا القصة يساعد على تواصل ذهن المخاطب معها، ويمنحه القدرة على تصوُّرها، فقد أشار القرآن الكريم بنحوٍ هادف، وبتعابير خاصة، إلى العصر الذي تجري فيه القصة؛ حتَّى يفهم المخاطب الحدود التقريبية للزمان والمكان.

في الآية ٢٤٦ من سورة البقرة؛ أي أول آية من القصة، يعلم من قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعَثَ مُوسَى﴾ أنَّ هذه القصة متعلِّقة ببهمة من الزمان بعد موسى ﷺ. وبهذا المقطع الزمني، مع قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَّهُمْ أَبْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، يصبح الوقت أكثر جلاءً؛ فيعلم أنَّ الحدث قد وقع بعد أن دخل بنو إسرائيل إلى الأرض المقدسة بعد موسى ﷺ، وقد مضت عليهم سنوات من دخولهم.

وبقوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا﴾ يُعلم أنه في هذا المقطع الزمني قد غلب بنو إسرائيل من قبيل أعدائهم، وفقدوا مساحات من الأرض المقدسة. وكذلك يوضِّح طلب الملك: ﴿أَبْعَثْ لَنَا مَلِكاً﴾ انتهاء عصر «القضاة»، وبداية العصر

الملكي في بني إسرائيل.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم إجمالاً أنّ الأرض المقدّسة هي مكان القصة، وزمانها تقريباً بعد موسى عليه السلام بـ ٤٥٠ سنة^(١)، وأول ملوك بني إسرائيل هو المسمّى بـ «طالوت».

ب - في العهد القديم بيّنت قصة تعيين أول ملوك بني إسرائيل في كتاب «صموئيل الأول»، في الأبواب ٨ - ٣١. وعلى ضوء ذلك يمكن أن يُقال: إنّ طرح هذه القصة في العهد القديم يلفّه الإطناب، ويُحدّث في المخاطب انتظاراً لبيان وتحديد الجغرافيا الزمانية والمكانية للقصة بالدقّة والتفصيل.

يبدأ كتاب «صموئيل الأول» بولادة صموئيل، آخر قضاة بني إسرائيل الممتدّين على ٣٥٠ عاماً^(٢)، ومع بيانه المفصّل لكيفية ولادته ونموّه وقضائه يطرح الكتاب طلب الملك من صموئيل في الباب ٨؛ أي في ١٨٨ فقرة، كما يعيّن الحدود التقريبية لزمان وقوع القصة في أنّها هي نهاية عصر القضاة وبداية العصر الملكي.

سُمّي هذا الكتاب باسم أول ملك من ملوك بني إسرائيل، وهو «شاؤول»، الذي نُصّب ملكاً في أعقاب طلب قادة قومه وتعيينه نبياً^(٣). فعلى هذا الأساس يمكن أن يفهم أنّ طالوت القرآن وشاؤول العهد القديم شخص واحد، وقد تغيّر اسم شاؤول في العربية إلى طالوت؛ لأسباب مختلفة، من بينها التطوّرات اللفظية والتعريب.

وأما بالنسبة إلى جواب سؤالنا من القصة في العهد القديم فيمكن القول: إنّ حجماً واسعاً من فقرات هذه القصة ذو صبغة تاريخية، ومع ذلك لم تبيّن الزمان الدقيق لها، ولكتّها قد حدّدت مكان بداية الأحداث بشكلٍ دقيق، وهو في مدينة باسم «رامة»، التي هي محلّ إقامة صموئيل في الأرض المقدّسة^(٤).

٢. الأبطال -

إنّ الشخصية الأساسية للقصة هو الشخص الذي يكون محور القصة ومركزها، ويحاول مؤلّفها أن يلفت أنظار القارئ إليه^(٥).

في قصة تنصيب أول ملوك بني إسرائيل كان هذا الملك - الذي يُسمّى في

القرآن (طالوت)؛ وفي العهد القديم (شاؤول) - هو الشخصية الأساسية للقصة، فقد ظهرت خصوصيات شخصيته من خلال هذه المشاهد والوقائع:

أ- إن قصة طالوت في القرآن الكريم مظهرٌ لرؤية هذا الكتاب عن العلاقة بين الشخص وعمله، فالذي على أساسه يكون معيار حُسن أو قُبْح الأشخاص إنما هو مدى أدائهم عند الابتلاءات والامتحانات الواقعة في مجرى الحياة.

لقد أوضحتُ الخصوصيات البارزة لطالوت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧). فطبقاً لهذه الخصوصيات يمكن أن يكون طالوت مسؤولاً عن تحشيد الجيوش، والجهاد على ركيزة العلم والحكمة، كما يستطيع أن يستعين بقدرته الجسمية المناسبة في أوقات الجد والحزم والقيام بأعباء مسؤولية القيادة والتوجيه العسكري. إن «القدرة الجسمانية» يمكن أن تكون كناية عن الشجاعة والتمكُّن من المواجهة في ساحة المعركة.

كما أن من خصوصياته الأخرى، والتي تضمّنتها الآية ٢٤٩: الحزم، اليقين القلبي، التوكُّل، التوسُّل الصادق، والثبات.

ويتجلّى بوضوح وجه آخر في شخصيّة طالوت، في موضع آخر من قصته، هناك حيث خاطب القوم بأنهم سيكونون في معرض ابتلاءٍ صعب، حيث ينفذ فيهم امتحاناً إلهياً: ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ (البقرة: ٢٤٩).

ويوجد في خطابه هذا احتمالان: إما أنه كان مع صموئيل النبي مترافقين، ويسلم للأمر النبوي لصموئيل في مجال اختيار أفراد الجيش؛ أو أنه كان بنفسه يتمتع بالإلهامات الربانية^(٧)، حيث إنه قد أخبر عن ابتلاءٍ يقع قريباً: ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ﴾.

والخصوصية الأخرى له هو أنه كان صاحب إيمانٍ راسخ، ولهذا فحينما واجه جيشه جنود جالوت، فغلب الخوف واليأس المؤمنين، سعى هو - من مقام كونه قائداً وأمراً للجند - مع مجموعة من المؤمنين الخاصين الآخرين إلى بعث الروح فيهم، وإحياء الرجاء بالنصر الإلهي في القلوب: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ﴾ (البقرة:

(٢٤٩). إنَّ هذه العبارة تشير إلى يقين هذه الفئة البارزة، وعلى رأسهم طالوت؛ حيث يؤمنون بالجزاء الإلهي ونجاة المؤمنين، ويتيقنون بأنَّ هذا الجهاد حقٌّ، وأنَّه مختومٌ بالنصر، وإذا نالوا الشهادة فسوف يُشْمَكُون بفيوضاتٍ ومثوباتٍ من الله في موقف الحساب والقيامة^(٨).

إنَّ الإيمان بالنصر الإلهي والصبر والاستقامة وجهٌ آخر من وجوه شخصية طالوت، حيث يتضح ذلك في إرشاداته لجنوده، فيخاطبهم بقوله تعالى: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٩). وفي الحقيقة إنَّ هذا القسم من الآية يطرح مطلبين مهمين:

الأول: إنَّ النصر ليس مشروطاً بكثرة الأفراد والتجهيزات، وإنما النصر مشروطٌ بالإرادة الإلهية، وتحقق معونته.

الثاني: إنَّ الصبر عاملٌ فاعل في جلب النصر الإلهي، ولهذا كان يدعو جنده إلى الصبر.

وفي هذه الدعوة يتجلى وجهٌ آخر في شخصيته، وهو: التوسُّل الصادق بالله، وطلب ثبات القدم في خطِّ الله: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَكَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٥٠).

وتنتهي قصة طالوت بقوله تعالى: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، في سورة البقرة في الآية ٢٥١. ويليه مباشرة الحديث عن داوود عليه السلام، في تكملة الآية: ﴿وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾. وهنا يوجد فرضان محتملان:

الأول: إنَّ طالوت قد استشهد في ساحة الجهاد.

الثاني: إنَّه بعد الانتصار سلَّم نفسه للأمر الإلهي، إذ نقل الملك إلى داوود عليه السلام، بعد فاصلةٍ زمنيةٍ أو بلا فاصلةٍ من تلك الحرب.

وفي كلا الفرضين طالوت مؤمنٌ من أهل اليقين، ومطيعٌ لأمر الله بشكلٍ كامل، ولا تساوره المطامع الشخصية.

ب - بُيِّنَتْ هويَّة شاؤول في العهد القديم بشكلٍ مفصَّل؛ فهو ابن قيس سبط بنيامين، وشخصٌ حسن المنظر، ونجيب^(٩). وفي الجسم والظاهر هو حسن القوام^(١٠)،

وأطول من جميع أفراد بني إسرائيل^(١١).

وحسب العهد القديم كان شاؤول منتخباً من قِبَل الله؛ لأنه أمر صموئيل: «...فامسحهُ رئيساً لشعبي إسرائيل»^(١٢). وقد دهّن صموئيل شاؤول^(١٣).

وعلى أساس هذه الفقرات يُعلم أنّ شاؤول مختارٌ من قِبَل الله، ولكن هذا الاختيار له مفهومٌ خاص؛ فإنّ طلب الملك من قِبَل مشايخ بني إسرائيل قد أغضب الله؛ إذ يعتبر تنصيب الملك تركاً من قبلهم لملكية الله: «فقال الرب لصموئيل: اسمع لصوت الشعب في كلّ ما يقولون لك؛ لأنهم لم يرفضوك أنت، بل إياي رفضوا، حتّى لا أملك عليهم»^(١٤). وبعد ذلك، وقبل تعيين الملك، أنّم عليهم الحجّة، وأبلغهم ببعض الأعمال غير اللاتقة للملك المستقبلي، ومنها: أنّه سيستغلّ القوم في منافع الشخصية^(١٥).

بناءً على ذلك يمكن أن يُقال: إنّ هذا الانتخاب لم يكن ذا جانبٍ إيجابي بشكلٍ كامل، وإنّما قد تحقّق لأجل الاستجابة لطلب القوم، وقد صرّح صموئيل النبي بهذا الأمر: «...ولمّا رأيتم ناحاش ملك بني عمون، آتياً عليكم، قلتم لي: لا بل يملك علينا ملك. والربُّ إلهكم ملككم»^(١٦)، وقد اعتبر هذا الطلب من قِبَل القوم ذنباً: «وقال جميع الشعب لصموئيل: «صلّ عن عبيدك إلى الربِّ إلهك؛ حتّى لا نموت؛ لأننا قد أضفنا إلى جميع خطايانا شراً، بطلبنا لأنفسنا ملكاً»^(١٧).

ومن جهةٍ أخرى وُصفتُ شخصية شاؤول بأنّه متمنّع بالنبوة أيضاً: «فيحلّ عليك روح الربِّ، فتتّبأ معهم، وتتحوّل إلى رجلٍ آخر... فحلّ عليه روح الله، فتتّبأ في وسطهم»^(١٨). وكذلك في عين هذا التمنّع بالنبوة فهو يتمردّ على أوامر الله: «...فقال شاؤول: ...ولم أتضرّع إلى وجه الربِّ... فقال صموئيل لشاؤول: قد انحصمت! لم تحفظ وصية الربِّ إلهك التي أمرك بها...»^(١٩). وتتابع القصة فتقول: حينما ظهر من شاؤول تمرّد آخر، فلم ينفذ بالدقة أمر الله بإبادة كلّ أملاك العدو، نزل على صموئيل وحيّ من الله، قال: «ندمتُ على أنّي قد جعلتُ شاؤول ملكاً؛ لأنّه رجع من ورائي...؛ لأنك رفضتَ كلام الربِّ، فرفضك الربُّ من أن تكون ملكاً على إسرائيل»^(٢٠).

لقد ظهر الوجه السلبيّ في شخصية شاؤول حينما اختار الله داود^{عليه السلام} ملكاً على بني إسرائيل: «وابتعدتُ روح الله عن شاؤول، والروح السيّئة من قِبَل الله جعلته

مضطرباً»^(٢١). وعلى هذا الأساس حسد شاؤول داوود، ومقتته في قلبه^(٢٢)، وأصبح قلقاً في محبته، ولهذا فقد أخرج من قصره، وأنزل مقامه^(٢٣)، وخطط لقتله، وتآمر لأجل ذلك^(٢٤)، حتى أنه قد أقحمه في الحرب على الفلسطينيين؛ بقصد تنفيذ مؤامرتة ضده^(٢٥)، وقد شرحت مؤامرتة بقتل داوود^(٢٦) في العهد القديم بأشكال مختلفة، وبالتفصيل^(٢٦)، كما بيّن بشكل صريح ابتعاده عن الله وعداء الله له: «...قال شاؤول: ..والرب فارقتي... قال صموئيل: والرب قد فارقك، وصار عدوك»^(٢٧).

ثم بيّن كتاب «صموئيل الأول» عاقبة عمل شاؤول بهذا النحو: إنه خسر في الحرب مع الفلسطينيين، وانتحر^(٢٨).

وعلى أساس توضيحات كتاب «صموئيل الأول» من العهد القديم فإن شاؤول لم يتمتع بحقيقة الإيمان والعلم والفضائل الأخلاقية، كالحزم والصبر وثبات القدم في طريق الحق وإرادة الله - وحلت الأنانية في مكانها -: وفي المقابل قد اتّصف بالردائل الأخلاقية، كالحسد والحقد والمكر والخداع والظلم وحُب الذات، بل كما وصفه قاموس الكتاب المقدس: إن الخبث قد استولى على نفسه، وخرج عن نوع البشر، وتخلق بأخلاق البهائم^(٢٩).

٣. الإفادة من أساليب المؤلف لتوكيد الرسائل —

أ. إن «التكرار» واحد من الأساليب البيانية التي أفاد منها القرآن الكريم مكرراً، فالتكرار يؤكد المطلب بأزيد من الحد المعتاد، كما يمكن به أن يعطي خصوصية لمفهوم ديني معين.

أحياناً يكون التكرار محفزاً لتوجه المخاطب إلى موضوع مهم في كل السورة أو في مجموعة من الآيات متعددة السياقات؛ فمثلاً: في سورة البقرة وفي مجموعة الآيات التي وقعت فيها قصة طالوت (الآيات ٢٤٣ - ٢٥٨) تكررت عبارة: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ ثلاث مرّات؛ الأولى: في الآية ٢٤٣، التي كان موضوعها الأساسي أن الموت بيد الله. فلأجل تأكيد هذا المطلب عرضت الآية قصة قوم ماتوا بالأمر الإلهي، ثم أحيوا: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ

أَحْيَاهُمْ...﴾ (البقرة: ٢٤٣)؛ إذ تفيد عبارة: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ في بداية هذه الآية أنّ هذه القصة قد وقعت حقاً، كما تفيد حالة التعجب من وقوع هذه القصة^(٢٠).

وقد استعملت عبارة: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ أيضاً في بداية قصة طالوت، وذلك في الآية ٢٤٦: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى...﴾. فهذه العبارة توجه أنظار المخاطب إلى الحقائق ذات العبرة من تاريخ القصص المثيرة لبني إسرائيل^(٢١)، كما تبين واقعية القصة.

والموضع الثالث في الآية ٢٥٨، فتقول: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي

رَبِّهِ...﴾، حيث طرحت قصة محاكمة إبراهيم ﷺ في قصر النمرود، وإثباته للتوحيد.

إنّ هذه الآيات الثلاثة في السياقات الثلاثة، التي تشمل على عبارة: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾، مرتبطة بالقاعدة الكلية التي بيّنت في الآية ٢٥٧: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ﴾؛ فإنها بمنزلة المصاديق لهذه القاعدة الكلية، وفي الحقيقة تكرر «أَلَمْ تَرَ» في مجموعة الآيات ٢٤٣ - ٢٥٨ من سورة البقرة إلفات إلى هذه القاعدة الكلية، مع ذكر بعض النماذج الواقعية للهداية الإلهية.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال: إنّ قصة طالوت منسوجة من الداخل، ومتمنعة بالانسجام والترابط المفهومي، ولهذا في آخر الآية المتعلقة بقصة طالوت تقول: لأجل التأكيد على واقعية القصص، وحقانية رسائل تلك القصص الثلاث: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (البقرة: ٢٥٢).

ومن جهة أخرى تُعتبر هذه الآية بمنزلة المرجع لقصة طالوت؛ فقد وقعت مباشرة بعد قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ...﴾ (البقرة: ٢٥١). التي هي بيان للغرض الأساس للقصة ورسالتها الأولى، وفي الحقيقة تؤكد الآية هذه الرسالة، وتبين أنّ أدوار شخصيات القصة مرتبطة بمشيئة الله من جهة؛ ومن جهة أخرى متأثرة بمشيئة وإرادة الإنسان. وفي هذا البيان تُعرض نماذج إيجابية وسلبية للشخصية الأساسية والشخصيات الفرعية للقصة.

ب - بملاحظة البيان التفصيلي لقصة شاؤول في كتاب «صموئيل الأول» لا

يرى في نسجها وأساليبها البيانية ما يُتوقع في رسائل الهداية من إعطاء تأثيرات متزايدة؛ ففي أول سبعة أبواب من هذا الكتاب تمّ تداول سيرة حياة صموئيل فيها، ومن الباب ٨ إلى آخر باب للكتاب (٣١) اشتغل بالتفصيل في القصص المرتبطة بشاؤول بأسلوب التقرير التاريخي. وهذا البيان التفصيلي قد ائسم غالباً بالنصية في تقريره التاريخي للأحداث، ولا تشاهد الأساليب البيانية الخاصة التي يفترض أن تتسم بها رسالة الهداية، فتعيد تخليق تلك الرسالة أو الرسائل.

وبعبارة أخرى: تفتقد هذه القصة الطويلة لأساليب التأليف والانسجام، وأصبح التكرار أو التمرکز على العبارة هو مركز ثقل القصة، بحيث إنّ حوادث القصة - بملاحظة ما تقدم - متضمنة لرسائل الهداية، فيلزم أن تخلق رسائل متعددة، وتسلط الأضواء أكثر على الرسالة الأساسية لها.

انعكاس النظام الفكري والأسس الدينية في القصة —

أ. في القرآن —

إنّ هذه القصة ذات مضامين متعددة، بحيث يمكن أن تقسم هذه المضامين إلى: مضمون أساس؛ وبضعة مضامين فرعية، ولجميعها علاقة قريبة بالمضمون الأساس للقصة.

إنّ المضمون الأساس للقصة قانون إلهي مطلق زمانياً:

١. المضمون الأساس —

وهو قانون إيجاد التوازن عن طريق دفع الشرّ وغلبة الخير.

ويمكن بسهولة متابعة هذا المضمون في القرآن الكريم، وفي هذه القصة:

إنّ كلّ نوع من أنواع التدافع بين الخير والشرّ، الحقّ والباطل، الأفراد

والجماعات والأمم، موجب للحياة وإيجاد التوازن والتعادل في المجتمع^(٣٢).

لقد أوضح قانون «الدفع والغلبة» في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّوا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ

بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (البقرة: ٢٥١)؛ فقد جاء في ابتداء هذه الآية قوله: ﴿فَهَزَمُوهُمْ

بِإِذْنِ اللَّهِ ﴿ (البقرة: ٢٥١)، فهزم جنودُ طالوت أعداءهم وغلبوهم، بالرغم من أن الأوضاع لم تكن مساعدةً وكانوا جنوداً قليلين في مقابل جنودٍ لا حصرَ لهم، ولكنَّ الله قد دفع العدوَّ، وحمى الأرض من فسادهم. لقد تحقَّق الدفع والغلبة في هذه القصة، وفي هذه الآية، بشكلٍ محددٍ في عدة مراحل:

١. ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ﴾ (البقرة: ٢٥١). وقد طُرِحَ في هذا المقطع القرآني مرحلة دفع الشرِّ؛ فإنَّ هزيمة جيشٍ عظيمٍ من قِبَلِ مجموعةٍ صغيرة من المؤمنين، وقتل قائد ذلك الجيش على يد داوود عليه السلام، بدايةً لإعطاء فضلٍ عظيمٍ لبني إسرائيل وغلبتهم؛ وقد بيَّن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٥١).

وتدلَّ هذه الآية على أنَّ بني إسرائيل قد توصَّلوا إلى اتفاقٍ بينهم على كون داوود عليه السلام ملكاً^(٣٣). والمراد من «الحكمة» في هذه الآية هو النبوة^(٣٤)؛ كما هو مصرَّحٌ بها في آيةٍ أخرى عن داوود عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ...﴾ (ص: ٢٠)^(٣٥).

إذن يمكن أن يُقال: إنَّ المضمون الأساس لقصة طالوت هو بيان قانون «الدفع والغلبة»، وكلَّ دفع مقرونٌ بالغلبة، وفي هذه السُّنَّة الإلهية يتجلَّى فضلُ الله تعالى. وعلى هذا الأساس يقول تعالى في نهاية الآية، وبعد بيان هذا القانون: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٢٥١). وتشير الآية إلى الفضل الإلهي، وهو دفع أهل الشرِّ من قِبَلِ أهل الصلاح والخير^(٣٦)، والذي يتمثَّل في خصوص بني إسرائيل في دفع جنود جالوت بجهاد طالوت، وشجاعة داوود عليه السلام، وتحقُّق الفضل الإلهي في صورة إعطاء النبوة والحكومة في نفس الوقت لداوود عليه السلام، وظهور حكومةٍ مقتدرةٍ دينيةٍ في وسط بني إسرائيل، الذي هو مصداقٌ لغلبة الحقِّ، وحكومة إرادة الله في العالم.

٢. المضامين الفرعية —

يمكن الحديث عن بعض المضامين الفرعية لهذه القصة في ما يلي:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

المضمون الأول: الخصائص اللازمة للمؤمنين —

بناءً على قانون «الدفع والغلبة» يمكن استنباط الدور الحساس الذي يقوم به المؤمنون في مواقف الخصام الموجودة على طول التاريخ.

على أساس قصة طالوت، وبلحاظ الوضع المبين في هذه القصة؛ حيث إنه وضع صعب من الحرب والجهاد، يمكن بيان بعض الخصائص اللازمة للمؤمنين، والتي تؤثر في تحقيق قانون «الدفع والغلبة»، وإيجاد التعادل في المجتمع.

وبعض هذه الخصائص عبارة عن:

أ. الإرادة القوية، وروحية الطاعة للقائد —

يمكن أن نفهم خصوصية التمتع بالإرادة القوية، وروحية الطاعة للقائد في المواقع الصعبة في الحرب والجهاد، من الآية ٢٤٩ من سورة البقرة؛ حيث اختبر الله سبحانه جنود طالوت المتعبين والعطاشى بماء النهر، فقد صاح طالوت بجيشه: **إِنَّ مَنْ يَشْرَبُ مِنَ النِّهْرِ فَهُوَ لَيْسَ مِنِّي** : ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي...﴾.

وتدل عبارة: ﴿فَلَيْسَ مِنِّي﴾ على أن مخالفة أمر القائد موجب لخروج المخطئ عن جمع الأصحاب^(٣٧).

وعلى هذا الأساس لن يكون الأفراد الخاطئون لائقين بالحضور في ميدان الحرب^(٣٨)؛ لأنه في وقت المحن ومواقع مصاعب الابتلاء يلزم التحلي بالإرادة القوية، والاستقامة، والمناصرة، والقدرة على طاعة القائد.

وهذا أحد العوامل المؤثرة في تحقق الغلبة.

ب. الصبر والاستقامة —

يدل قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾ (البقرة: ٢٤٩) على الأوضاع الصعبة لجماعة المؤمنين في الجبهة مع جنود جالوت. وفي الجواب عن شكوى هذه الجماعة تجري على لسان أهل اليقين قاعدة كلية وسنة إلهية: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ

قَلِيلَةً غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (البقرة: ٢٤٩). وعلى أساس هذه القاعدة فإن النصر من الله، والشرط اللازم لتحقيق الانتصار هو الصبر والصلابة في الحرب والمصائب والمصاعب؛ فإن معية الله مرافقة للصبر والاستقامة: «اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ»، والله يعين المؤمنين الصابرين^(٣٩).

إذن يمكن القول: طبقاً لقانون «الدفع والغلبة» دفع الشرّ وغلبة الخير ليس منوطاً بكثرة ووفرة آلات وأدوات الحرب، وإنما ذلك مرتبطٌ بروح الاستقامة والصبر في الجنود؛ لأنّ الصبر والاستقامة في الحالات الاستثنائية يوجب التأييد والحفظ والنصر الإلهي.

المضمون الثاني: التوازن بين التقدير والتدبير —

إحدى المسائل التي تُطرح في هذه القصة أنّ الله سبحانه قد رسم أساساً نظام الوجود، ولكنه قد جعل الإنسان مسؤولاً كذلك، مُطالباً بالعمل المناسب. وبعبارة أخرى: لقد أقيم توازنٌ مناسب بين القضاء الإلهي واختيار الإنسان. ويمكن أن يُذكر عن هذا التوازن والتعادل هذان التعبيران: «التقدير»؛ و«التدبير»^(٤٠). إن قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (البقرة: ٢٥١) موضحٌ لهذا التوازن بشكلٍ جيد؛ فإنّ دفع الشرّ وغلبة الخير - في المعنى المطلق والواسع له - يُنسب إلى الله تعالى، في حين أنّ هذا الدفع قد يُبين بوصفه مرتبطاً بنوع عمل المؤمنين؛ فقبل هذه الآية طُرحت في قوله تعالى: ﴿...قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ...﴾ (البقرة: ٢٤٩) غريبة المؤمنين، واختيار أخلصهم للحضور في جبهة الحقّ والباطل، وهذا الأمر يُؤشّر إلى أنّ التمتع بالإرادة القوية في طاعة القائد - الذي يحكي بنوع ما عن الإخلاص في العمل - أحدُ مصاديق التدبير، وبعبارة أخرى: دفع الشرّ من جانب الله وتحقق التقدير الإلهي منوطٌ بتدبير المؤمنين في ساحة النزاع.

ومضافاً إلى الطاعة التي هي حاكية عن الخصوصيات اللازمة، مثل: «الإخلاص» و«الإرادة القوية»، فهذه الآية: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا﴾ (البقرة: ٢٥٠) قد بيّنت التحمل والإغاثة في الأحوال العسيرة ومواجهة قوى الشرّ

كتدبيرٍ آخر، وهذا بنفسه نتيجة اللجوء إلى الله تعالى.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يُقال: إنَّ التقدير الإلهي في دفع الشرِّ مرهونٌ بتدبير الإنسان، من حيث استقامته، وتحملُهُ الناتج عن الاتِّكاء والالتجاء إلى الله تعالى؛ فقد جاءت هذه العبارة: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٥١) في أعقاب هذا الالتجاء وذلك الصبر والاستقامة والطاعة، وبيَّنت أنَّ المؤمنين قد دفع الله الشرَّ عنهم بإذنه، وهزَموا قوى الشرِّ وغلبوهم بإذنه، وأصبحت نتيجة هذا الدفع والغلبة إعداد الأرض لحكومة المؤمنين: ﴿وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ (البقرة: ٢٥١).

المضمون الثالث: سنة الابتلاء والجزاء —

على أساس تعاليم القرآن إنَّ حياة الإنسان ساحةً للابتلاء؛ لارتقاء البشر - بمواقفهم في هذه الساحة، وفي إطار مسؤولياتهم - إلى مستوى أعلى من الحياة: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (المالك: ٢). إنَّ الارتقاء إلى المستوى الأعلى للحياة رهناً بحُسن عمل الإنسان، وهذا مشروطاً بالنجاح في الامتحانات الإلهية.

في قصة طالوت امتحن جنده بعدم الشرب من ماء النهر، فالمجموعة التي اجتازت هذا الامتحان ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمَهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ (البقرة: ٢٤٩) نالوا جزاءهم، وهو عبارة عن البقاء في حزب الله^(٤١).

لقد كانت مواجهة الجيش العظيم لجالوت ابتلاءً آخر لهم؛ ففي هذا الامتحان نالوا جزاءهم بالالتجاء إلى الله، وطلب الصبر وثبات القدم والنصر من جهة: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أقدامَنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٥٠)؛ والإقدام والعمل المؤثر في الحرب من جهة أخرى: ﴿فَهَزَمُوهُمْ﴾ (البقرة: ٢٥١)، وهو هزيمة العدو وإقامة الحكومة الدينية المقتدرة على يدي داوود عليه السلام: ﴿وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٥١)، والتي بنفسها قد حققت مرحلة أخرى من حياة الإنسان.

وفي الحقيقة يمكن القول: إنَّ أهم جزاء لهم كان هو مشاركتهم في النظام

الإلهي، وتحقيق التقدير الإلهي في دفع الفساد وإقامة الصلاح على الأرض. وعلى أساس هذا يمكن أن يُقال: إن هذه القصة تؤكد على جانب خاص من الجزاء الإلهي، وهو أن أي امتحان وابتلاء، في أي مستوى كان، هو بذاته جزاء الانتصار في ابتلاء المستوى السابق، ولهذا فالمشاركة في المشروع الإلهي والمساعدة في تحقيقه هو أكبر جزاء يُعطى للمؤمنين.

وعليه يمكن أن يُقال: إن السنن الإلهية في النظام الفكري للقرآن فاعلة في العالم؛ تلك السنن المترابطة والمتداخلة ببعضها الآخر، والموازنة لنظام العالم. في هذا النظام الفكري يحدد الله تعالى نظام العالم ومسيره، ولكته قد جعل كذلك الإنسان مسؤولاً عن الإقدام على التصرفات المناسبة.

إن إحدى أهم السنن الإلهية هي دفع شر بعض البشر ببعض آخر منهم يسيرون في سبيل الخير والصلاح، وعملاً لهذه السنّة مشروطة بتحقيق سنّة أخرى، يمكن أن يُطلق عليها: «معية الله لحزب الصابرين»، وبعبارة أخرى، إن التخلُّق بالأخلاق الكريمة، كالصبر والاستقامة على الحق، يمهّد لإيجاب المعية والنصر الإلهي، وهو بنفسه موجبٌ لتحقيق سنّة دفع الشرّ وغلبة الخير.

ومن هنا يمكن اعتبار سنّة «التعادل بين التقدير الإلهي وتديبير الإنسان» حاصلةً عن جمع السنّتين السابقتين، وهي بنفسها تعقبها سنّة «الجزاء»؛ وهي السنّة التي تتضمن أن الإنسان الذي يعمل الخير يستحقّ الجزاء، وجزاؤه - فضلاً عن التمتع بالنعمة المحسوسة - أن يكون مشاركاً في النظام الإلهي وتحقيق التقدير الإلهي، وهي بنفسها - مضافاً إلى ارتقاء السعة الوجودية للإنسان - تنقله إلى مستوى أعلى من الامتحانات الإلهية.

ووفقاً لذلك فإن مشهد حياة كلّ فردٍ مشهدٌ فكري، وإيمان، وامتحان، وإرادة، وعمل أحسن، وجزاء، وارتقاء إلى مستوى أعلى في مستوى الحياة. في هذا النظام الفكري الإنسان هو أكبر مصدرٍ للتأثير على سعادته وشقائه.

ب. في العهد القديم —

يمكن كذلك في العهد القديم، وفي كتاب صموئيل الأول، تتبع سنّة «دفع

الشرّ وغلّبة الخير». فبالتحديد في الباب الثاني من هذا الكتاب، الذي هو مقدّمة للدخول في قصة شاؤول، جاء في دعاء حنة أمّ صموئيل النبيّ: «قسيّ الجبابرة انحطمت، والضعفاء تمنطقوا بالبأس. الشباعى آجروا أنفسهم بالخبز، والجياع كفّوا، حتّى أنّ العاقر ولدت سبعة، وكثيرة البنين ذبلت. الربُّ يميت ويحيي، يهبط إلى الهاوية ويصعد. الربُّ يفقر ويغني، يضع ويرفع، يقيم المسكين من التراب، يرفع الفقير من المذيلة؛ للجلوس مع الشرفاء، ويملّكهم كرسيّ المجد؛ لأنّ للربّ أعمدة الأرض، وقد وضع عليها المسكونة. أرجل أتقيائه يحرس، والأشرار في الظلام يصمتون؛ لأنّه ليس بالقوّة يغلب إنسان. مخاصمو الربّ ينكسرون. من السماء يرعد عليهم. الربّ يدين أقاصي الأرض، ويعطي عزّاً لملكه، ويرفع قرن مسيحه»^(٤٢).

تبيّن هذه الفقرات علّة ولادة صموئيل النبيّ ونبوّته؛ لأنّ أولاد عيلى النبيّ قد سلكوا طريق الفساد، ولم يحترموا الله وأحكامه^(٤٣). ولذلك ولد صموئيل من أمّه نازا ليخلف عيلى النبيّ، وقيم الأحكام والأوامر الإلهية.

جاء صموئيل ليدعو بني إسرائيل مرّة أخرى إلى الله تعالى، ويعرّف قلوبهم على الإيمان^(٤٤)، ولهذا السبب استطاع بنو إسرائيل في عصر صموئيل النبيّ أن يغلبوا أعداءهم عبّاد الأصنام، وأن يروا النصر الإلهيّ بأعينهم^(٤٥).

وبعبارة أخرى: تحقّق دفع شرّ الأعداء وغلّبة الحقّ بفضل المعية الإلهية ونصرته، وعلّة ذلك أيضاً عودة بني إسرائيل إلى الإيمان وتنفيذ التكاليف الشرعية. تجلّت هذه السُنن الإلهية في قصة شاؤول في أوّل انتصاره على العدو، حين كان بنو إسرائيل يستمعون إلى أوامر ملكهم، ويهزمون عبّاد الأصنام. وقد اعتبر صموئيل - الذي كان يترافق مع شاؤول - ذلك معية إلهية ونصرة، قال: «إنّ اتّقيتُم الربّ وعبدتموه، وسمعتُم صوته، ولم تعصوا قول الربّ، وكنتم أنتم والمملك أيضاً الذي يملك عليكم وراء الربّ إلهكم؛ وإنّ لم تسمعوا صوت الربّ، بل عصيتُم قول الربّ، تكُن يد الربّ عليكم، كما على آبائكم»^(٤٦).

طُرِح في هذه الفقرات أيضاً مبدأ الموازنة بين التدبير (نوع عمل الإنسان) والتقدير الإلهي؛ فبعض الخصوصيات اللازمة للمؤمنين، ومنها: التقوى والتسليم

للأوامر الإلهية والاستقامة على طريق الحق، بُيِّنَتْ بوصفها عوامل وموجباتٍ للمعية الإلهية والنصر الإلهي؛ كما أنّ الانحراف عن أوامر الله يكون موجباً لعدم معية الله وتحقق المجازاة. وهذا مشهودٌ في قصة شاؤول؛ ففي مواضع من هذه القصة بيّن عدم انقياد شاؤول وابنه يوناتان، وأعقب ذلك عدم معية الله لهما^(٤٧).

بالطبع يمكن التأمل في أمر الله في هذه القصة، وعدم طاعة شاؤول لهذا الأمر؛ فإنّ شاؤول يأمر عن الله بأنه في الحرب مع الفلسطينيين يجب أن يتمّ قتل الملك أجاج مع الرجل والمرأة والطفل الرضيع^(٤٨)، ولقد ارتكب هذا القتل الجماعي: «وكلّ الأملاك المحتقرة والمهزولة حرّموها»^(٤٩)، ولكنه لم يقتل أجاج ملك الفلسطينيين والخراف والبقر الحسنان^(٥٠).

فعلى أساس ذلك ذمّه صموئيل، واعتبر عمله عصياناً لله: «فلماذا لم تسمع لصوت الربّ، بل ثرتَ على الغنيمة، وعملت الشرّ في عيني الربّ؟»^(٥١). ولذلك فقد جوزي من جانب الله، وخُلع من منصب الملك: «لأنّك رفضتَ كلام الربّ رفضك من الملك»^(٥٢).

ولم تنته إلى هنا مجازاة شاؤول، فقد أوضح العهد القديم مجازاةً أخرى: «وذهب روح الربّ من عند شاؤول، وبغته روح رديء من قِبَل الربّ»^(٥٣). ولهذا يمكن القول بأنّه قد طُرِحَتْ سُنَّةُ الابتلاء والجزاء في هذه القصة أيضاً.

الآثار المعرفية للقصة في النصين —

يمكن بإجمالٍ طرح بعض الآثار المعرفية للقصة في كلا النصين المقدّسين: القرآن؛ والعهد القديم، في مجالاتٍ من قبيل: معرفة الله، النبوة، والحاكم الديني.

وهذه المقالة تشير فقط إلى الآثار المعرفية للقصة في مجال معرفة الله:

أ. في قصة طالوت استعمل القرآن عباراتٍ صريحةً بأنّ الله يعرفه جيّداً؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿..وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٦)، وهذه العبارة جاءت بعد هذه العبارة في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلاً مِنْهُمْ﴾. ويشير استعمال حرف «الفاء» في ابتداء هذه العبارة إلى أنّ ذلك نتيجة كلام صموئيل؛ إذ سأل قومه:

﴿هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَنْ لَا تُقَاتِلُوا﴾ (البقرة: ٢٤٦). فعلى هذا الأساس تدلّ جملة ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ على أنّ سؤال صموئيل لقومه كان ناشئاً عن وحي الله تعالى، ويُعلم بأنّ الله قد أخبره بعدم إطاعتهم للملك في أمر الجهاد^(٥٤).
 إنّ قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٤٧)، الذي جاء في نهاية المناقشة، والذي انتهى بعدم طاعة القوم بقبول ملك طالوت، يدلّ على أنّ الملك فقط من الله تعالى.

الأمر الآخر: إنّ إعطاء الملك والإفاضة الإلهية لا يتأتى بدون الحكمة ورعاية المصالح؛ فإنّ جملة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ تعليلٌ مناسب لهذا المعنى، وعبارة: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ توضيحٌ دقيق للمالكية المطلقة والعلم الإلهي؛ لأنّ كلمة «واسع» استعارة عن الغنى الذي يتضمّن كلّ بذل وإعطاء، وكلّ شيء يريده الله وبأيّ مقدارٍ أراد بيده، وهذا لا يجعله غير قادر^(٥٥)؛ وكلمة «عليم» أيضاً تدلّ على أنّه يفعل على أساس العلم الثابت وغير القابل للخطأ. إذن كلّ شيء يريده الله تعالى يفعله، بدون أن يمنعه شيء، ولا يفعل شيئاً إلاّ إذا كان ذلك الفعل ذا مصلحةٍ واقعية.

وتطرح الآية الكريمة: ﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (البقرة: ٢٤٨) معنى الولاية الإلهية على المؤمنين؛ ففي الوقت اللازم، وحين يضع العبد قدمه على الطريق، يقويه الله، ويؤيِّده بالطمأنينة وهدوء النفس.
 وتبيّن عبارة: ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ...﴾ (البقرة: ٢٤٩) حكمة الله تعالى؛ فإنّ هذا الامتحان يجلب بركاتٍ عظيمةً؛ فأولاً: إنّ طالوت قد حدّد الأفراد المطيعين والقادرين وذوي الإرادة في جيشه؛ وثانياً: إنّ طالوت والأفراد الذين تحت أمره فهموا ولاية الله ونظارته المتابعة آنأً بأنّ.

والأمر الآخر: إنّ الأفراد المنتصرين في امتحان النهر انتبهوا إلى أنّهم لو لم يأتروا بأوامر طالوت في خضمّ الحرب فسوف يكونون مثل الجماعة غير الموقفة في امتحان النهر، خارجين عن جند الله، وإذا اتّبعت طالوت في مقاومتهم فسوف يحسبون من جند الله^(٥٦).

تعرض الآية الكريمة: ﴿كَمْ مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٩) شكّل تعامل الله تعالى مع الإنسان؛ حيث إنّ الاستقامة على الحقّ والصبر على مصاعب الطريق موجبٌ لمعِيَةِ الله تعالى، ويشمل المؤمنين بالنصر الإلهي.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ عمل الله تعالى أكبر من جميع الموازين والأسباب، والإيمان ميزانٌ على أساسه يزعزع الله الحسابات الظاهريّة والعاديّة والماديّة^(٥٧). هذه المعية الإلهيّة حين تصل إلى مسرح الظهور فإنّها أولاً: تنهي المصاعب والشدائد؛ وثانياً: يحتسب المؤمنون الصبر وثبات القدم من الله أيضاً، ويطلبون ذلك من الله: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا...﴾ (البقرة: ٢٥٠)، والله ذو الفضل والإحسان: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٢٥١).

ينصر الله الحكيم المؤمنين على الكافرين؛ لدفع الفساد، ونجاة جميع الناس؛ لكي تطهر الأرض من كلّ أشكال الفساد^(٥٨). وبهذا الطريق يُعدّ الأرضية لنموّ وسمو جميع عبادِه.

ب. في قصّة شاؤول في العهد القديم لم يرَضَ الله تعالى عن طلب تعيين الملك، وقد حُمِلَ هذا الطلب على كونه خروجاً للقوم عن ملكه: «...لأنّهم لم يرفضوك أنت، بل إِيَّايَ رفضوا؛ حتّى لا أملك عليهم»^(٥٩). ومع العلم بالخصوصيات والسلوك السلبيّ للملك المستقبلي^(٦٠) فقد استجاب لقومه، فنصّب شاؤول ملكاً.

يمكن إدراك علم الله تعالى عنه من شكل اختيار وتوصيف شاؤول من قبله^(٦١)، وإخباره عن عمله المستقبلي.

وعلى أساس الفقرات التي تدلّ على عصيان شاؤول لله^(٦٢) لم تكن علةٌ خلع شاؤول عن الملك أنّه لم يقتل الرجل والمرأة والطفل الرضيع الفلسطينيين، طبقاً لأمر الله^(٦٣)، وإنما كانت العلة أنّه ترك ملك الأعداء حيّاً، وغنم الأشياء المرغوبة التي يُتقرب بها إلى حضرة يهوه (الله): «وعفا شاؤول والشعب عن أجاج وعن خيار الغنم والبقر والثيان والخراف، وعن كلّ الجيّد، ولم يرضوا أن يحرّموها. وكلّ الأملاك المحترقة والمهزولة حرّموها»^(٦٤)، وعليه نزل كلام الله على صموئيل، فقال: «ندمت

على أنني قد جعلتُ شاؤول ملكاً، لأنه رجع من ورائي، ولم يقم كلامي»^(٦٥). فيبدو أن الله لم يرضَ عن طريقة أداء شاؤول.

وعلى أساس هذه الفقرات قد ندم الله تعالى على اختيار شاؤول! وهذا الندم قد بُيِّنَ حتَّى في الترجمة التفسيرية للكتاب المقدس، ولا يمكن أن يُحمَلَ ويُؤوَّل ذلك إلى معنى آخر. وبالإضافة إلى ذلك ففي هذه القصة أكَّد على قوم بني إسرائيل وإله بني إسرائيل، ووُصف أعداؤهم بأنهم وضيعون وعديمو القيمة^(٦٦)، ولهذا السبب أمر إله بني إسرائيل بالقتل الجماعي للنساء والأطفال الرضع، هذا في حال أن القرآن الكريم قد بيَّن أن جهاد طالوت كان فضلاً من الله تعالى على جميع سكَّان الأرض^(٦٧).

تعرَّضت القصة مرَّةً أخرى لله تعالى، في الباب ١٦ من كتاب صموئيل الأوَّل، وقد أرشد صموئيل للعثور على داوود^(٦٨)، ومسحه^(٦٨). وتستمر قصة شاؤول وداوود^(٦٩) من الباب ١٦ حتَّى الباب ٣١، ويمكن أن يُقال: لم يكن الله تعالى حاضراً بشكل مباشر في سير القصة. ومقارنة هذه المطالب بالمطالب المشابهة في القرآن مبيِّن لهذا الأمر؛ أن إله القرآن يريد غلبة الحق، ويريد تربية جميع البشر للسير في طريق الحق، وليس له اهتمام والتفات خاص لقوم وشعب خاص.

اللوازم المنطقية لأسلوب نقل القصة —

إن ادعاء وحيانية أي نص يلزم منه توابع معينة، ف «الاشتمال على رسائل الهداية في قوالب ما وراء تاريخية metahistory» هي إحدى أهم خصوصيات النصِّ الوحياني الخالد.

وفي تقديرنا أنه لأجل الحصول على رسالة «ما وراء تاريخية» يلزم أن تعرض تلك الرسالة في قوالب تكون من جهة منبّهة بشكل تامّ لذهن المخاطب إلى الموضوع والرسالة الأساسية والرسائل الفرعية. وأفضل طريقة لتحقيق هذا الأمر حذف الزوائد والحواشي، والابتعاد عن الإطناب والتطويلات غير المفيدة.

ومن جهة أخرى يتم استعمال الطرائق البيانية المناسبة، ومن بينها: استعمال

الألفاظ والعبارات والجمل الهادفة، وتهذيب النظم في شبكة من الرسائل المترابطة، بإلقاء الرسائل المتكثرة، والطبقات المتعددة للمعاني من العبارات، وأن تكون قابلة لعرض أكثر ما يمكن من الرسائل «ما وراء التاريخية» في برهات زمانية مختلفة. فهذه إحدى الاستراتيجيات اللغوية في النص الخالد.

وبلحاز المقارنة في قصة طالوت (شأؤول) بين النصين: القرآن؛ والعهد القديم، يمكن أن يُقال: إنَّ اللازم المنطقي للشخصية التي طرحها القرآن عن طالوت، بصفته ملكاً مُنتخباً من الله، وما بيّنه القرآن عن الله، من كونه إلهاً عليماً وحكيماً، أنه بمقتضى الوفاء بفضلته وإحسانه على جميع عباده يلزم أن يختار فرداً يتوفّر على القدرة على الوفاء بأكبر دورٍ في دفع الشرّ وتغليب الخير، وبعبارة أخرى: يُترقّب من الإله الذي بيّنه القرآن في هذه القصة أنّ الفرد الذي اختاره شخصٌ ذو فضائل متعددة من الإيمان والأخلاق، ومن أهم صفاته وخصوصياته كونه قائداً وحاكماً دينياً؛ أي يتمتع كذلك بالعلم والقدرة والشجاعة. هذا في حال أنّ اللازم المنطقي للشخصية التي يعرضها العهد القديم عن شأؤول أنّ ذلك الإله ليس بتلك الأوصاف؛ كما قد أوضح سابقاً في المقارنة التفصيلية لهذه القصة.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يُقال: إنّ قصة طالوت في القرآن؛ بملاحظة حجمها الصغير جداً؛ حيث إنّ مجموعها يصل إلى ستّ آيات (٢٤٦ - ٢٥١ من سورة البقرة)، فالطبقات المعنائية فيها تحتوي على نماذج ورسائل «ما وراء تاريخية» للبشرية، وهذا من صميم النظام الأدبي والمحتوائي المنظم، وهدفه واضح. وفي المقابل فإنّ النص المفصل جداً لقصة شأؤول في العهد القديم على الرغم من سعته وضخامته - في ٢٣ باباً (الأبواب ٨ - ٣١)، وباللغة ٦٥٤ فقرة (آية) - يفتقد إلى النظام الأدبي المؤرّر في الانتقال بين الطبقات المعنائية، ويفتقد كذلك إلى النموذج الـ «ما وراء تاريخي» للحاكم الديني للبشرية. وزيادةً على ذلك فالصورة المعروضة عن الله تعالى في هذه القصة يمكن أن تشي بأنّ ذلك الإله ليس متّصفاً بصفة الحكمة. وعليه يمكن أن يُطرح مطلبان ذوا علاقةٍ بالقرآن الكريم؛ بوصفهما لوازم منطقية لنقل القصة في النصين:

الأول: إنَّ القرآنَ مشتملٌ على التعاليم الوحيانية، ولهذا فهو مشتملٌ على رسائل ذات شمولٍ زمنيٍّ ومكانيٍّ وأفراديّ.

الثاني: إنَّ شبهة اقتباس القصص القرآنية من الكتاب المقدس شبهة بلا أساس؛ فإنَّ هذه القصة القرآنية ﷺ بلحاظ السبك، وأدبيات التحرير، والمحتوى والمضامين، والآثار المعرفية العميقة، في مستوى أعلى من القصة المعروضة في العهد القديم، كما تفتح أفقاً أعلى في وجه مخاطبيه في التعاليم والمفاهيم الإلهية.

نتائج وخراسات

في دراستنا المقارنة لقصة طالوت (شاؤول) في القرآن والعهد القديم لم يكن الهدف فيها حساب التشابهات والاختلافات الظاهرية الموجودة في هذين النصين، وإنما هذه المقارنة أداة للتوصل إلى هدفها، وهو المعرفة بشكلٍ أكثر دقةً لكلا النصين. في هذه الدراسة المقارنة تمت المقارنة في قصة واحدة بين نصين مقدسين، ومن ناحيتين: «البناء الأدبي»؛ و«النظام الفكري».

أما بالنسبة إلى النظام الأدبي فقد تركّز النظر فقط إلى بعض المكونات الأدبية التي تمتلك قابلية المقارنة بين النصين، وبناءً على ذلك فالإحاطة بالشرائط والظروف الزمانية والمكانية لوقائع وأحداث قصة ما مؤثراً في إقامة الارتباط الفكري والقلبي مع المخاطب، ومن جهةٍ أخرى يوجب الإطناب والتطويل في هذه المعلومات عدم اشتداد انتباه المخاطب إلى الرسائل الأساسية والرسائل الضمنية وغير الواضحة في القصة. فأفضل منهج في نقل القصة هو استعمال الإيجاز في بيان جغرافيا القصة، مع البيان الصريح للرسائل الأساسية للقصة، بنحوٍ يؤخذ في شبكةٍ معنائية، وتبعث الرسائل المتكثرة إلى ذهن المخاطب.

وفي المقابل إنَّ إيصال أفضل الرسائل التربوية والهادية يعبأ بثقلها الشخص النموذجي بنحوٍ خاص، والذي من خصوصياته الإيجابية التي يتمتع بها العقيدة والأخلاق العالية وصلابة مواقفه النموذجية في وسط الحوادث، وذلك كله يُشاهد في أسلوب نقل قصة طالوت في القرآن؛ فهو شخصٌ إيجابيٌّ تماماً ونموذجيٌّ وقدوةٌ صالحة

للشعر في كلّ زمانٍ؛ بما له من الخصوصيات الاعتقادية والإيمانية والأخلاقية. إنّ وضع النصّ قصير المحتوى على قصّة طالوت في إطار منسوجة متناسقة - والذي بالاستعانة بطريقة التكرار توصل السياقات القبليّة والبعدية لهذه القصّة ببعضها الآخر في داخل سورة البقرة - يوجب بعث رسائل متكرّرة من هذه القصّة وغيرها من السياقات المرتبطة بها.

هذا، في حال أنّ هذه الرؤية المناسبة للتأكيد بأكثر ما يمكن، ولإيصال رسائل القصّة بأقصى ما يمكن إلى المخاطب، لا تُشاهد في العهد القديم، وينحصر أسلوب نقل القصّة في هذا الكتاب بالتقرير التاريخي التفصيلي، والمتكوّن من الجزئيات والحواشي، التي لا تخدم بعث الرسائل المعرفيّة للقصّة.

وأما في الضفّة الأخرى فصراحة القرآن في بيان الرسائل المعرفيّة، وتعليم السُنن الإلهيّة في الوجود، وربط هذه الرسائل بالمشاهد المنتقاة من القصّة في أقصر بيان ممكن، يؤدّي ذلك إلى بعث أكثر الرسائل المعرفيّة عن الله تعالى، والإنسان، والسُنن الإلهيّة في الوجود، ويوضّح للإنسان منهج تعامله مع الله والوجود، ومع أكثر العوامل المؤثّرة في تحديد مصيره ومصير العالم البشريّ.

هذا، في حال أنّه في العهد القديم يمكن؛ بتعقب بعض هذه الرسائل بدقّة، وتفحص فقراتها المتعدّدة وذات الحجم الكبير من التقرير التاريخي المفصّل للأحداث، أن يُعلم أنّه بصراحة لا فائدة من بيان هذه الرسائل، إلى جانب التطويل والتفصيل في الجزئيات غير الضروريّة؛ فإنّها لا توصل الآثار المعرفيّة الكاملة والتامة عن الله والإنسان.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول، بقوة وثبات: إنّ اللازم المنطقيّ لكيفيّة رواية هذه القصّة في هذين النصّين، مع هذا الاختلاف والتمايز في البناء والمحتوى، أنّ القرآن الكريم متضمّنٌ للتعاليم الوحيانية، ومصانٌّ من التحريف. واحتمالٌ اقتباس القرآن - وهو النصّ الوحيانيّ - من الكتب السابقة، نظير: العهد القديم، منتفٍ تماماً.

الهوامش

- (١) هذا عند كاتب المقالة. وأما المترجم فقد اعتمد في نقل العبارات على ترجمة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط. المترجم.
- (٢) محمود الطالقاني، برتوي أز قرآن ٢: ١٧٧، شركة سهامية انتشار، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٣) عبد الرحيم سليمان أردستاني، كتاب مقدس: ٩٤، آيات عشق، قم، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٤) سفر صموئيل الأول، ٩: ١٥ - ١٧.
- (٥) سفر صموئيل الأول ٨: ٤.
- (٦) جمال مير صادقي وميمنت مير صادقي، واژه نامه هنر داستان نوبسي: ١٧٦، كتاب مهناز، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٧) الملأ فتح الله الكاشاني، منهج الصادقين في إلزام المخالفين ٢: ٦٦، مؤسسة البعثة، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.
- (٨) السيد عبد الحسين الطيب، أطيب البيان في تفسير القرآن ٢: ٥١١، إسلام، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٩) مستر هاكس، قاموس الكتاب المقدس: ٥١١، أساطير، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (١٠) سفر صموئيل الأول ٩: ٢.
- (١١) سفر صموئيل الأول ١٠: ٢٣.
- (١٢) سفر صموئيل الأول ٩: ١٦.
- (١٣) سفر صموئيل الأول ١٠: ١.
- (١٤) سفر صموئيل الأول ٨: ٧.
- (١٥) سفر صموئيل الأول ٨: ١٠ - ١٨.
- (١٦) سفر صموئيل الأول ١٢: ١٢.
- (١٧) سفر صموئيل الأول ١٢: ١٩.
- (١٨) سفر صموئيل الأول ١٠: ٦ - ١٠.
- (١٩) سفر صموئيل الأول ١١: ١٣ - ١٤.
- (٢٠) سفر صموئيل الأول ١٥: ١١ - ٢٦.
- (٢١) سفر صموئيل الأول ١٤: ١٦. ولم نعثر على المطابق لهذه الآيات في الترجمة العربية للكتاب المقدس، ولذا فقد ترجمنا النص الفارسي المنقول في المقالة. (المترجم).
- (٢٢) سفر صموئيل الأول ١٨: ٩.
- (٢٣) سفر صموئيل الأول ١٨: ١٢.
- (٢٤) سفر صموئيل الأول ١٨: ١٢ - ٣٠.
- (٢٥) سفر صموئيل الأول ١٩.
- (٢٦) سفر صموئيل الأول، الأبواب ٢٠ - ٢٣.
- (٢٧) سفر صموئيل الأول ٢٨: ١٥ - ١٨.

- (٢٨) سفر صموئيل الأول ٣١ : ١ - ٤ .
- (٢٩) مستر هاكس، قاموس الكتاب المقدس: ٥١٢ .
- (٣٠) محمود الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ١ : ٢٩٠، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ .
- (٣١) محمود الطالقاني، يرتوي أز قرآن ٢ : ١٧٧ .
- (٣٢) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن ١ : ٣١١، دار الفكر العربي، بيروت .
- (٣٣) عبد الله بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣ : ٢٦٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ .
- (٣٤) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣ : ٩٦، فراهاني، طهران، ١٣٦٠هـ .ش .
- (٣٥) حسين بن عليّ أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن ١٦ : ٢٦٣، مجمع البحوث الإسلامية في العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، ١٤٠٨هـ؛ محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ٨ : ١٢٦، ١٤١٥هـ .
- (٣٦) أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي ١٥ : ٨٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- (٣٧) عليّ بن محمد الماوردي، النكت والعيون ١ : ٣١٧، دار الكتب العلمية، بيروت .
- (٣٨) محمد بن عمر النووي الجاوي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد ١ : ٩٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ .
- (٣٩) سعيد الحوي، الأساس في التفسير ١ : ٥٧٨، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٤هـ .
- (٤٠) مستنصر مير، أدبيات قرآن: ١٨٤، ترجمة: محمد حسن محمدي مظفر، جامعة الأديان والمذاهب، ١٣٨٧هـ .ش .
- (٤١) منهج الصادقين في إلزام المخالفين ١ : ١٢٣؛ عبد الله شبر، تفسير القرآن الكريم ١ : ٧٧، دار البلاغة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٢هـ .
- (٤٢) سفر صموئيل الأول ٢ : ٤ - ١٠ .
- (٤٣) سفر صموئيل الأول ٢ : ١٢ .
- (٤٤) سفر صموئيل الأول ٧ : ٢ - ٤ .
- (٤٥) سفر صموئيل الأول ٧ : ٩ - ١٣ .
- (٤٦) سفر صموئيل الأول ١٢ : ١٤ - ١٥ .
- (٤٧) سفر صموئيل الأول، الأبواب ١٤ و ١٥ .
- (٤٨) سفر صموئيل الأول ١٥ : ٣ .
- (٤٩) سفر صموئيل الأول ١٥ : ٣ .
- (٥٠) سفر صموئيل الأول ١٥ : ٢٠ - ٢١ .
- (٥١) سفر صموئيل الأول ١٥ : ١٩ .
- (٥٢) سفر صموئيل الأول ١٥ : ٢٣ .

- (٥٣) سفر صموئيل الأول ١٦ : ١٤ .
- (٥٤) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢ : ٤٢٢، ترجمة: سيد محمد موسوي همداني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٠هـ.ش .
- (٥٥) المصدر السابق ١ : ٤٣٧ .
- (٥٦) المصدر السابق ٢ : ٤٤٢ .
- (٥٧) محمد الصادقي الطهراني، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن ٤ : ١٧٥، فرهنگي إسلامي، قم، ١٣٦٥هـ.ش .
- (٥٨) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ : ١٥٢ .
- (٥٩) سفر صموئيل الأول ٨ : ٧ .
- (٦٠) سفر صموئيل الأول ٨ : ٩ - ٢١ .
- (٦١) سفر صموئيل الأول ٩ : ١٥ - ١٧ ؛ ١٠ : ٢٠ - ٢٣ .
- (٦٢) سفر صموئيل الأول ٨ : ١٣ - ١٤ ؛ ١٥ : ١ - ٢٧ .
- (٦٣) سفر صموئيل الأول ١٥ : ٣ .
- (٦٤) سفر صموئيل الأول ١٥ : ٩ .
- (٦٥) سفر صموئيل الأول ١٥ : ١١ .
- (٦٦) سفر صموئيل الأول ١٥ : ٩ .
- (٦٧) البقرة: ٢٥١ .
- (٦٨) سفر صموئيل الأول ١٦ : ١ - ١٣ .

الإمام الحسن عليه السلام قِبَسٌ مِنْ نُورِ الرِّسَالَةِ

قراءة تحليلية في حركة السياسة الحسنية

أ. نبيل علي صالح (*)

الخلاصة —

في التاريخ مواقع وأفكار وذكريات تبقى مع الزمن في حركته وسيورته المستمرة، لا تغيرها الأيام، ولا تؤثر فيها السنون؛ كونها ترتبط في العمق بقيم ومثل عليا جاءت بها الرسالات والأنبياء، ملبية نداء الفطرة عند الإنسان في سعيه الدائب وبحثه الدائم للوصول إلى الكمال الممكن له. وهو كمال يتطلب وجود نماذج عملية حية يراها المرء أمامه فكراً وحركة، فيقتدي بها، ويسير على خطاها، ويستلهم منها الدروس والعبر على كل المستويات والصُّعد الخاصة والعامّة.

وفي تاريخنا الإسلامي - الذي هو في أساسه تاريخ الرسالة الإسلامية، التي شكّلت من خلال قيمها وأخلاقياتها وأحكامها وسلوكيات رموزها الكبار جوهر حركة الناس ومحور وجودهم وحياتهم - مثل أئمة أهل البيت عليهم السلام مشهداً ناصعاً بارزاً للإسلام المحمدي الأصيل، وامتداداً للرسالة في حركة الزمان، بل كانوا نجوماً زاهرة ساطعة يُستهدى بها في ليالي الزمان والحياة.

وفي بحثنا هذا سنتحدث بإسهابٍ وتدقيقٍ وصفيٍّ تحليليٍّ عن حياة وفكر أحد أئمتنا الأطهار، وهو الإمام الحسن عليه السلام، سبط الرسول الكريم صلى الله عليه وآله، وابن أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، حيث سنحاول تقديم صورة، تدعي الوضوح الفكري

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر العربي والإسلامي. من سوريا.

والتحليل الموضوعي، عن مجمل حياته التاريخية التي عاش فيها الأصالة الرسالية والعمق الإنساني والوعي السياسي العملي، خصوصاً تحليلنا لحقيقة «إشكالية» صلحه مع معاوية، الذي بقي في وعي الكثيرين صلحاً مثيراً للقلق، ومحضراً للكثير من الهواجس والتساؤلات النقدية حتى أيامنا هذه.

أولاً: التاريخ بين رؤيتين —

تاريخ الأئمة ككتاب موضوعي —

التاريخ ليس حالة جامدة، ولا صخرة صلبة صامتة، ولا واقعة أو حدثاً مرّ في حركة الزمن، وانقضى وقته، وانتهت مفاعيله. التاريخ روحٌ مستمرة، وتحولاتٌ وذكريات متواصلة، نتجت عن حركة الإنسان في محيطه خلال الزمان. والتاريخ أيضاً دروسٌ وعبرٌ دائمة، وآفاقٌ متحركة مفتوحة على وعي القيم والمبادئ العليا التي جسّدتها كثيرٌ من شخصيات التاريخ ورموزه ورجالاته الكبار في مواقع الفعل والحضور والتحدّي. والتاريخ أيضاً حكايا وقصص الناس العاديين الذين عاشوا مراحل زمنية تاريخية سابقة، في سعيهم وحركتهم وسجلاتهم وتفاعلاتهم وصراعاتهم للعيش والتواجد الفاعل والمنتج في بيئتهم ومحيطهم البشري والطبيعي، في مدى استثمارهم لمواردهم وإمكاناتهم وقدراتهم الذاتية، في ما قدّموه وأنتجوه من رأسمالٍ بشريٍّ ماديٍّ وتراثٍ معنويٍّ وقيميٍّ وثقافيٍّ، بقي يعيش ويتحرك في واقع المجتمعات والحضارات، وفي مختلف تطوّرات حياة الناس الوجودية المستقبلية.

ولكنّ التاريخ أيضاً هو تاريخ قادةٍ وأئمّةٍ ورجالاتٍ عظامٍ مقدّسين، كانوا نماذج عليا ومنارات سامقة في الفكر والمعرفة والعطاء القيمي الإنساني النبيل، أرادهم الله تعالى أن يكونوا في مواقع القدوة والأسوة للبشرية في كلّ ما يتعلق بالحياة، في آدابها ومبادئها وقيّمها الإنسانية على مستوى التعامل الحقّ والسلوك المجتمعي البشريّ الصحيح المتوازن.

ولكنّ كيف يمكننا، نحن أبناء العصر الحاضر، أن نستحضر أحداث التاريخ وشخصياته؟ بمعنى كيف يمكن التعامل الإيجابي الفعّال والمنتج مع مواقع

التاريخ ورموزه؟

في الواقع، بالنسبة إلى تاريخنا الإسلامي، وهو موضوع دراستنا هذه، يرى المدقق والمراجع له وجود إشكالية حيوية يثيرها الأسلوب والسبيل المنهجي والعملي في طبيعة التعاطي مع قضايا هذا التاريخ (وبكل ما يحتويه من أحداث وذكريات، وبخاصة منها ما يتعلق بالرموز والشخصيات والقادة المؤثرين) في كثير من مفاصله الهامة، من خلال أنه ينطلق ضمن أجواء ضاغطة تتأسس على رؤية ضبابية مختقة في الجانب الذاتي من التاريخ النظري والعملي، في ما هو الاستغراق (المنتفخ) - إذا صح التعبير - في داخل الساحة التاريخية، والمعبراً بكل ذاتيات هذا التاريخ الزاهي والمتألق، في التركيز على الصيغة التاريخية الميكانيكية الخطائية الجامدة التي لا تنتج إلا الانحراف والتحريف في الفكر والممارسة، والفرق في الاغتناء المعرفي الحضاري والإنساني.

وظالما أننا نتحدث عن تاريخنا العربي والإسلامي، الذي يختزن الماضي في أحد أبعاده، فإننا نعتقد أن الحديث عن الماضي - والبحث العلمي الموضوعي في حيثياته ومضامينه الواقعية - لا يعني مطلقاً أننا نريد «سحب» تجربة الماضي إلى الحاضر، وفرضها عليه بالقوة، بل المسألة ترتبط بحركة الثابت والمتغير في بعده الزمني، الذي هو كل متفاعل ومتكامل مع حركة كل الموجودات الأخرى، على أساس أننا نريد أن نحلل التاريخ الماضي بحسب قضاياها وأهدافه وإنجازاته؛ ليكون لنا كسبنا العاقل الهادف، وتاريخنا الفاعل الذي نصنعه بفكرنا وعلماً وكسبنا الحياتي، يقول تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ١٣٤). وهو تاريخ ينبغي لنا أن ندرسه بوعي متفتح، وذهنية متبصرة، ونحاول إخراجها من دائرة الجمود في قوالبه الجاهزة والمعدة مسبقاً في إطارات معينة، لنطلقه في الدائرة الموضوعية الثابتة كأساس من أسس بناء النهضة الإسلامية المنشودة، وإنجاز مشروعنا (ووعينا) الحضاري الإسلامي.

من هذا المنطلق تتحدد أمامنا مسألة مهمة جداً، وهي أننا عندما نريد دراسة سيرة الأئمة عليهم السلام - وهم أئمة معصومون مقدسون في البعد الديني - فإنه يجب علينا أن

نعي حقيقة الزمن الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي عاشوا فيه، وكانت تعاصره تجربتهم فكراً وعملاً، وطبيعة ممارساتهم وأعمالهم وإنجازاتهم وعطاءاتهم ومواقفهم؛ وذلك بهدف الاستفادة المباشرة منها في الحاضر والمستقبل، باعتبارهم أئمة القلوب والحياة، وليسوا أئمة الأجهزة والأجساد. الأمر الذي يلزمنا مُسبقاً بضرورة التعاطي مع هذا البعد الزمني التاريخي من موقع العبرة والدرس العقلي، وبحس موضوعي هادف، بما يجعلنا نفتح على كل حياة الأئمة عليهم السلام، لا على أساس أنهم رجال معصومون فقط، (تماماً كما يفعل الكثيرون من خلال تقديس الأشخاص وتضخيمهم من جهة، وتغييب منهجهم ورسالتهم وأفكارهم من جهة أخرى)، ولكن أيضاً على أساس أنهم رجال حياة رساليين وعملين، كانوا أصحاب منهج حياة وعمل وطروحات فكرية وتنظيم اجتماعي إنساني هادف لبناء الواقع على قيم الرسالة الإسلامية، قيم الحق والعدل والحرية، وعلى أساس أنهم رموز يمثلون أطروحة قيادية أصيلة، سياسياً واجتماعياً وفكرياً؛ حيث إننا نريد أن نستفيد من أفكار الأئمة عليهم السلام وقيمهم. ونستلهم رسالتهم المقدسة، ونعي أدوارهم وفكرهم الرسالي الإنساني - في حجم الأبد والإنسانية كلها، لا في حجم اللحظة المحدودة والآنية الزائلة، بما يسهم في إنماء بواعث الحركة الفكرية والحضارية الفاعلة لأمتنا الإسلامية في حركتها الراهنة في دائرة الصراع الحضاري، في ما يمكن أن يقدمه (تراثنا وفكرنا الإسلامي النقي والأصيل الذي مثله أئمتنا عليهم السلام من إضاءات متنوعة في خط الرسالة والفعل الثقافي الإنساني المنفتح والمنتج، وهو أمرٌ مشروط بالوعي النقدي لهذا التراث التاريخي؛ لنكون قادرين على صياغته كمشروع استنهاض حضاري للمستقبل..

في دراستنا هذه سنسلط الضوء الفكري والمعرفي التحليلي على أحد رموز ورجالات وقادة هذا التاريخ والتراث الإسلامي، الذي عاش في مفصل هام حرج ومتشابك من تاريخنا الإسلامي وتاريخ أهل البيت عليهم السلام بالذات، وهو الإمام الحسن بن عليّ المجتبي عليه السلام، الذي أحاطت بحياته الظروف الصعبة والتحوّلات السياسية المعقدة، بما يستدعي دراستها وتدقيق بعض محطاتها ومعطياتها وحيثياتها التي التبست على الكثيرين، حيث عانى الإمام من خلال ذلك الالتباس وسوء الفهم

(وبعضه كان مقصوداً وممنهجاً بطبيعة الحال) من المظلومية التاريخية في أمور ونواحي عديدة، وخاصةً لجهة واقعة صلحه عليه السلام مع معاوية بن أبي سفيان، والتي حاول من خلالها بعض الجهلة والكذبة إيهام الناس بأن الإمام الحسن عليه السلام رجل سلام، وليس رجل حرب، وأنه رجل مساومات، ولهذا تنازل لمعاوية، ووقع معه اتفاقية استسلام، وليس اتفاقية سلام!

إذن كانت المرحلة التي استلم فيها الإمام الحسن عليه السلام مهامه كإمام للأمة، بعد استشهاد والده أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، حافلة بالتوترات، ومشحونة بالفتن والمؤامرات والتناقضات، وملية بالصراعات السياسية والرؤى المتضاربة الناجمة عن بقاء عقول الجاهلية الأولى مسيطرة على كثير من الوجهاء والزعامات وقيادات الأمة، ممن سيطرت عليهم نزعة حب الدنيا والتمك والتسلط على الآخرين، بما يعني أن المعاناة بدأت مع إمامنا عليه السلام منذ اللحظات الأولى لتسّمه قيادة الأمة التي أوصى له بها جدّه الرسول الكريم صلى الله عليه وآله، حيث جاء عن الإمام علي عليه السلام: «يا بني، إنه أمرني رسول الله صلى الله عليه وآله أن أوصي إليك وأدفع إليك كتيبي وسلاحي، كما أوصى إليّ ودفع إليّ كتيبه وسلاحه، وأمرني أن أمرك إذا حضرك الموت أن توصي بها إلى أخيك الحسين عليه السلام»^(١).

وبعد استشهاد أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، في المسجد، على يد عبد الرحمن ابن ملجم، خطب الإمام الحسن عليه السلام خطبة قال فيها: «أيها الناس، من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا الحسن بن محمد رسول الله صلى الله عليه وآله، أنا ابن البشير، أنا ابن النذير... إلخ»^(٢).

وبعد ذلك قام ابن عباس ودعا الناس إلى بيعته، فاستجابوا وبايعوه، قائلين: «ما أحبه إلينا وأحقه بالخلافة»^(٣). وبلغ عدد المبايعين للإمام الحسن أكثر من أربعين ألف إنسان^(٤).

وهكذا بدأت فترة إمامة الإمام الحسن عليه السلام، والتي يمكن تقسيمها إلى مرحلتين أساسيتين: المرحلة الأولى: بعد شهادة أبيه عليه السلام واستلام الإمام الحسن عليه السلام الخلافة لمدة سبعة أشهر؛ والمرحلة الثانية: هي فترة أو مرحلة الصلح مع معاوية إلى حين

شهادته المباركة.

وسنحاول دراسة هاتين المرحلتين، وعموم حياة وفكر الإمام الحسن عليه السلام؛ لنستخلص العبر والدروس التي يمكن أن تصلح لحاضرنا الذي نعاني فيه من وجود تحدياتٍ كبرى ذاتية وموضوعية فرضتْ أثقالها، وركّزتْ قواها على مستوى السياسة والاقتصاد والواقع الثقافى وغيرها؛ وأن نقف بوَعْيٍ في النهاية أمام ما كان يميز تلك الفترة التاريخية الخطيرة، التي تصارعت فيها تياراتٌ وقوى سياسية واجتماعية كثيرة، كان همُّ غالبية أصحابها ورموزها الوصول إلى مواقع القوة والنفوذ، حتى على حساب رسالة وقيم الإسلام نفسه.

ثانياً: الإمام الحسن عليه السلام في مهد النبوة، أخلاق الرسالة الأصيلة —

وعندما نأتي لندرس ونحلل حياة إمامنا الحسن عليه السلام فإن علينا أن ندخل إلى مناخه النفسي الداخلي، حيث أنه وُلِدَ في حضن الرسالة وبيت النبوة ومهبط الوحي^(٥)، الأمر الذي هيأ له أجواء ومعايير وخصائص التربية الروحية والأخلاقية الرسالية الرصينة، التي تجلّت في سلوكه النبيل وتعامله الإنساني الرفيع، مع نفسه ومع الآخرين.

وقد ظهرت نتائج وآثار هذا الإعداد التربوي والتهيئة الروحية السامية (التي تلقاها من جدّه الرسول الكريم وأبيه أمير المؤمنين) في مستقبل الدعوة الإسلامية، وفي عمق أحداثها وتحولاتها الجسام.

لقد عاش الإمام الحسن عليه السلام مسؤولية الرسالة الإسلامية في كلّ مراحل حياته، وعندما أصبح شاباً كان يقف دوماً إلى جنب أبيه الإمام علي عليه السلام في كلّ ما يقول ويفعل ويتحرّك وينطلق، فاشترك معه في جميع حروبه، وواجه كلّ مواجهاته وصراعاته مع القاسطين والمارقين والناقمين على الدولة و«فكرة» الإمامة. وكان عليه السلام يتوجّع ويعاني مما كان يعانيه والده عليه السلام، من مصائب ومحن، ويتألّم لآلامه، وخصوصاً أنه كان يرى بأمّ عينيه كيف كان معاوية يبيث دعاته ودعاياته وأضاليه، ويفري القادة من جيش أبيه بالأموال والمناصب، حتى أنه فرّق أكثرهم. وبعد استشهاد

الإمام عليؑ بقي الحسنؑ . وهو الإمام مفترض الطاعة وواجب الاتباع . وحيداً في مواجهة تلك الأعاصير بين المتخاذلين وفلول الخوارج المارقين وتحديات القاسطين . إن الأحداث والصراعات والحروب والفتن التي عايشها الإمام الحسنؑ ، منذ أيام والده الإمام عليؑ ، أكسبته خبرةً ووَعياً ، وأعطته قدرةً عملية على النفاذ إلى الحقائق ، ومعرفة كيفية التعامل مع الوقائع والأشخاص والتيارات . وهذه الخبرات لا تأتي إلا بالتجربة والمعاشة والمحاكاة . وهذا ما توفّر له من خلال أنه شارك في كثير من أحداث الفترة التاريخية التي كان فيها والده الإمام عليؑ حاكماً للدولة ، وقائداً للأمة ، وعلى رأسها أحداث ووقائع الصراعات والحروب التي شارك فيها أيضاً إمامنا الحسن إلى جانب والدهؑ ، في حروب البصرة والنهروان وصفين ، التي اندلعت لإخماد نيران الفتنة؛ حرصاً على الإسلام والمسلمين .

كان الإمام الحسنؑ ، إذن ، ملتصقاً بوالده أمير المؤمنين الإمام عليؑ في كلّ حركاته ومواقفه وتحديات حكمه السياسية والأمنية والاجتماعية المعروفة . وكان والدهؑ يعتمد عليه في إنجاز كثير من أعماله ، وتنفيذ خططه وبرامجه وتوجيهاته؛ لأنه كان محلّ ثقته بعلمه وخبرته وعقله وروحيته وإخلاصه ولباقته . وكان الناس يسألون علياًؑ عن كثير من الأمور والشؤون والقضايا المتعلقة بالإسلام في طبيعة أحكامه ومفاهيمه فكانؑ يشير إلى ابنه الحسن أن أسأله ، فليديه ما يحلّ مشاكلكم ، ويعرّفكم الحقّ كما هو . وهنا يروي لنا كبار ثقاة التاريخ ومحدثيه وكتبته كثيراً من الروايات والأحاديث حول عمق روحانيته وعبادته وعظمة أخلاقه وسموه ونبله وطهارته ونقائه ، فهي هو الإمام علي بن الحسين زين العابدينؑ يصف الإمام الحسنؑ بكلّ دقّة وإيجازٍ بليغ: «كان أعبد الناس في زمانه ، وأزهدهم ، وأفضلهم؛ كان إذا حجّ حجّ ماشياً ، وربما مشى حافياً؛ وكان إذا ذكر الموت بكى ، وإذا ذكر القبر بكى ، وإذا ذكر البعث والنشور بكى ، وإذا ذكر الممرّ على الصراط بكى ، وإذا ذكر العرّض على الله (تعالى ذكره) شهق شهقةً يُغشى عليه منها . وكان إذا قام في صلاته ترتعد فرائصه بين يدي ربّه عزّ وجلّ ، وكان إذا ذكر الجنة والنار اضطرب اضطراب السليم ، وسأل الله تعالى الجنة ، وتعوّذ به من النار»^(٦) .

ويُروى عنه عليه السلام أنه كان إذا دخل المسجد، ووقف ببابه مُستأذناً، رفع رأسه، وقال: «إلهي ضيفك ببابك، يا محسن، قد أتاك المسيء، فتجاوز عن قبيح ما عندي بجميل ما عندك، يا كريم»^(٧).

ومما يحدثنا التاريخ أيضاً عن سمو أخلاق الحسن عليه السلام أن رجلاً شامياً رآه راكباً، فجعل يلعنه، والحسن لا يرد، فلما فرغ أقبل الحسن عليه السلام عليه، وتبسّم، وقال: «أيُّها الشيخ، أظنُّكَ غريباً، ولعلَّكَ شبّهت، فلو استعتبتنا أعتبناك، ولو سألتنا أعطيناك، ولو استرشدتنا أرشدناك، ولو استحملتنا حملناك، وإن كنت جائعاً أشبعناك، وإن كنت عرياناً كسوناك، وإن كنت محتاجاً أغنيناك، وإن كنت طريداً آويناك، وإن كان لك حاجةٌ قضيناها لك، فلو حرَّكتَ رحلك إلينا، وكنت ضيفنا إلى وقت ارتحالك، كان أعود عليك؛ لأنَّ لنا موضعاً رحباً، وجاهاً عريضاً، ومالاً كبيراً»، فلما سمع الرجل كلامه بكى، ثم قال: أشهد أنَّكَ خليفةُ الله في أرضه، اللهُ أعلمُ حيث يجعلُ رسالته، وكنت أنتَ وأبوكَ أبغضُ خلقِ الله إليَّ، والآن أنتَ أحبُّ خلقِ الله إليَّ، وحوَّلَ رحله إليه، وكان ضيفه إلى أن ارتحل، وصار معتقداً لمحبتهم^(٨).

إنَّ هذا الوَعْيَ والموقفَ القرآني الكبير الذي عبَّرَ عنه الإمام الحسن عليه السلام استند إلى روحِ رسولية وقرآنية مطهَّرة تشبَّعَ بها، وتسرى فيه، في كلِّ حركة وجوده. ومن غير أهل البيت يلتزمون ويطبِّقون ويمثِّلون أجمل تمثيل خطَّ القرآن في سياق حياتهم وعلاقاتهم ومعائشهم؟! يقول تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فُصِّلَتْ: ٣٤)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (البقرة: ٢٣٧).

وهذا الموقف الإنساني الرسالي النبيل يفترض أن يشكَّل بالنسبة إلينا في هذا العصر، وفي كلِّ عصرٍ، درساً تاريخياً مهماً وبلغياً، على مستوى ضرورة اتباع هذا النهج المتين، وتمثُّل قيم هذه الأسوة الحسنة التي جسَّدها أئمة أهل بيت النبوة عليه السلام في كلِّ مجالات الحياة، من خلال أن نتحرَّك بوعْيٍ ما تحرَّكوا، وننتفح إنسانياً كما انفتحوا على الحياة والإنسان كلُّه.

وبالنظر إلى ذلك يمكننا أن نقول بأن الإمام الحسن عليه السلام جسد واقعاً أصالة الحال النبوي والعلوي والفاطمي في كل حركة من حركاته، وفي كل سكنة من سكناته. وكان - في كل حالاته الروحية - نموذجاً ومثلاً أعلى في عبادة الله والإخلاص له، والعمل الدائم والدؤوب لنيل رضاه.

وعن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، عن آبائه، قال: «لما حضرت الحسن بن علي بن أبي طالب الوفاة بكى، فقليل له: يا بن رسول الله، أتبكي ومكانك من رسول الله صلى الله عليه وآله الذي أنت به، وقد قال فيك رسول الله صلى الله عليه وآله ما قال، وقد حججت عشرين حجة ماشياً، وقد قاسمت ربك مالك ثلاث مرّات حتى النعل والنعل! فقال عليه السلام: «إنما أبكي لخصلتين: لهول المطلع وفراق الأحبة»^(٩).

ثالثاً: دور الإمام الحسن عليه السلام في الحياة الإسلامية —

الولاية الحقّة وصلح الخيار الصعب —

قلنا سابقاً: إن الإمام الحسن عليه السلام تولّى إمامة المسلمين ورئاسة الدولة وقيادة الأمة بعد استشهاد أبيه المرتضى عليه السلام، في الواحد والعشرين من رمضان سنة ٤٠ هـ، وكان عليه السلام في السابعة والثلاثين من عمره الشريف. ودليل إمامته: ما نصّه أمير المؤمنين عليه السلام على خلافة ابنه الحسن الزكيّ، حيث سلّمه مواريث النبوة؛ ولاحقاً اجتمع عليه أهل الكوفة وجماعة المهاجرين والأنصار وبايعوه بالخلافة، بالإضافة إلى توفّر جميع متطلبات الخلافة فيه، من العلم والتقوى والورع والشجاعة والحزم والجدارة. وهكذا تسابق الناس إلى بيعته في الكوفة والبصرة، كما بايعه أهل الحجاز واليمن وفارس وسائر المناطق التي كانت تدين بالولاء والبيعة لأبيه عليه السلام. وحين بلغ نبا البيعة معاوية وأتباعه ومريديه انطلقوا يعملون بكل ما يملكون من أدوات المكر والخديعة والدهاء؛ للتشويش على بيعة الحسن، ومحاولة إفسادها، وإيقاف تمددتها وشعبيتها الجارفة.

قام معاوية - وهو الحاكم الطاغية الباغي والمعتدي^(١٠)، وغير الشرعيّ الذي حوّل الخلافة إلى ملك عَضُوض - بمحاولاتٍ كثيرة لكسب ودّ الزعامات والوجوه

المؤثرة في الرأي العام وسير الأحداث في داخل العراق وخارجه، من خلال دفع الأموال لشراء الدّم، وتنويم الضمائر، وتهديد الناس، ومنح العطايا والهدايا، وإطلاق الوعود الرئانة، وإطلاق مختلف أنواع الإغراءات المادية والمعنوية.

ولتنفيذ سياسته الماكرة تلك عمل معاوية على تشكيل جماعات وشبكات واسعة من الجواسيس والعملاء وخونة الضمير والدين، في شتى أرجاء الدولة، وخاصة في العراق. ولكن سرعان ما انكشفت تلك السياسة الماكرة والخبيثة، حيث وجدنا أن الإمام الحسن عليه السلام يرسل رسائل عديدة إلى معاوية (الرجل الخارج عن شرعية القانون وإجماع الأمة والمسلمين) يدعوه فيها إلى وجوب الامتثال للبيعة، وترك سياسة المؤامرات، والتخلي عن عقلية التفرد والانشقاق، والالتزام بموجبات الانتماء الشرعي للأمة. ولكن معاوية كان يرفض باستمرار الخضوع لمنطق البيعة وإجماع الأمة، معتبراً أنه رجل القيادة الأول، بل إنه حاول إغراء الإمام الحسن عليه السلام بأن ينضوي تحت جناحه، على أن تكون الخلافة له من بعده.

لكن الحسن عليه السلام رفض هذا التصور والوعي الزائف، وأجاب معاوية - على أحد كتبه ورسائله - ببلاغة تتم عن إصرار وحزم شديدين: «أما بعد، فقد وصل إلي كتابك، تذكر فيه ما ذكرت، وتركت جوابك خشية البغي، وباللّٰه أعود من ذلك، فأتبع الحقّ تعلم أي من أهله، وعليّ إثم أن أقول فأكذب... والسلام»^(١).

وبالنظر إلى ما تقدم، كان من الطبيعي أن يزداد الموقف بينهما تباعداً، وبالتالي حدة وتوتراً، وأن تبقى أجواء التوتّر مشحونة وقائمة؛ ليحدث الصدام الحتمي بين فصيلين وطرفين: طرف يحظى بشرعية القانون وإجماع الأمة روحياً ومعنوياً ودستورياً؛ وطرف ثانٍ فاقدر للشرعية والإجماع، ما عدا ما كان يعتبره ويعتقد به من شرعية القوة والبطش والفساد والتضليل وشراء الدّم والضمائر. هؤلاء فقط كان معاوية (ممثلاً وزعيم الطرف الثاني) يحظى بموافقتهم وإجماعهم، حيث كانت تصلهم الهدايا وصُرر المال والهبات والرشاوى، وكلها كانت منهوية من بيت مال المسلمين. إنهما خطان ومنهجان مختلفان ومتناقضان في التفكير والوعي والسلوك والمقاصد العليا؛ أحدهما إمام للقلوب؛ والآخر يريد أن يكون إماماً للأجساد!

ويظهر أمام أيّ مراجعٍ للتاريخ، وخاصةً تاريخ تلك الفترة، أنّ الإمام الحسن عليه السلام - وإنّ بدا مقتنعاً بضرورة القضاء على رأس الفتنة والإفساد والبغي - لم يستبعد خيار الحوار ومنطق التفاوض من ذهنه، بالرغم من معرفته الكاملة والدقيقة والعميقة بطبيعة وماهية أصحاب هذا النهج الدنيوي وأغراضهم وغاياتهم القائمة على الغدر والخيانة والتآمر على البلاد والعباد؛ إلاّ أنه حاول أن يتعاطى مع مجريات الأحداث والتحوّلات المتسارعة بما يتناسب مع ما نشأ وتربّى عليه من أخلاقيات وفضائل وتقوى في كنف جدّه وأبيه وأمه عليهم السلام، وخصوصاً أنه إمام الأمة وممثلّ الرسالة في مواقع القيادة الأولى، وبالتالي لا بُدّ أن يدرس ويستنفذ كلّ الخيارات والإمكانات والسُّبل الممكنة والمتاحة، سلميةً كانت أم حربيةً، لمواجهة أيّ خللٍ أو ترهلٍ أو صراعٍ «فتوي» داخل الأمة يستهدف رسالتها وقيّمها الرسالية الرصينة والمعيارية، كالحقّ والعدل.

في هذا السياق قام الإمام الحسن عليه السلام بدعوة معاوية للكفّ عن سياسة الدسّ والفتنة، والامتناع عن أساليب العدوان والظلم والتجاوز، وطلب منه إعلان الطاعة للحكومة الشرعية، ممثّلةً بولاية الإمام الحسن عليه السلام. ولكنّ - وكما هو متوقّع - رفض معاوية بيعه الإمام الحسن، معلناً انشقاقه عن إجماع الأمة، وممتنعاً عن الاستجابة لدعوة الحقّ والشرعية، فكتب ردّاً على دعوة الإمام الحسن قائلاً: «إنّ أمري وأمرك شبيهةٌ بأمر أبي بكر وأمركم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله»^(١٢)، بما يعني أنّ معاوية أغلق باب الحوار، ورفض الخضوع للإجماع، وألزم الجميع بالاحتكام لطريق القوّة ولغة العنف، والإصرار على إنهاء الأزمة بحدود السيوف وأنصال الحراب!

طبعاً لم يكن معاوية في نفاقه ودجّله، وفكره المنحرف، وعدائه لرسالة الإسلام، وسلوكه العدواني المتسلّط، وعمله الدائم على إعادة إحياء مظاهر الجاهلية الأولى، لم يكن هذا الرجل غريباً عن وعي الإمام الحسن عليه السلام، لكنّ الإمام أراد أن يقيم الحجّة كاملةً، قبل إعلان الحرب على معاوية، فكان يكتب إليه - كما قلنا - المرّة بعد الأخرى، يدعوهُ إلى ضرورة الاحتكام للشرعيّة والقرآن وجمع كلمة المسلمين وتوحيدها، ولكنّ معاوية كان يكرّر الرفض على الدوام، بحيث إنه لم يترك للإمام أيّ عذرٍ أو حجّة.

بعد ذلك، بدأ كل طرفٍ يحشد عسكرياً وسياسياً ضدّ الطرف الآخر، وخصوصاً بعد ورود أنباء للإمام عن وجود تحرّكات أموية باتجاه العراق، حيث كان معاوية قد طلب قبل ذلك من زبانيته وجماعته وعمّاله في الولايات الإسلامية تعبئة المقاتلين والجُند وإرسالهم إليه؛ لكي يستغلّ الأوضاع المضطربة في العراق، ويبدأ بالهجوم على الكوفة، ويسقط حكومة الإمام الحسن عليه السلام، في حال فشل مخطّطه الرامي للسيطرة على الخلافة بأساليب المكر والدهاء التي عُرف بها، الأمر الذي دفع الإمام الحسن - بعزيمة صلبة - لتحشيد القوى، وبدء الاستعدادات لمواجهة العدوان والتمرد والانشقاق على الدولة، وذلك في اللحظة الحاسمة. وها هو عليه السلام يذيع للناس أوّل بيانٍ من بياناته التي يدعوهم فيها للاستعداد لمواجهة العدوان، وحشد طاقاتهم وإمكاناتهم في سبيل الدفاع عن الدين ورسالة المسلمين، التي يريد معاوية إسكات ممثّلها الشرعي وصوتها النبويّ المتمثّل في إمامة الحسن عليه السلام، وإعادة المجتمع إلى عصر الجاهلية حيث العصبية والاحتكام للقوة وهيمنة الغرائز الأولى، بما يعني أنه يريد القضاء بصورة نهائية على آخر خطوط الدفاع عن قيم الإسلام ومبادئه الجوهرية. يقول عليه السلام: «أما بعد فإن الله كتب الجهاد على خلقه، وسمّاه كرهاً...»، ثمّ قال لأهل الجهاد من المؤمنين: ﴿وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾، فلستُم، أيّها الناس، نائلين ما تحبّون إلّا بالصبر على ما تكرهون... اخرجوا، رحمكم الله، إلى معسكركم بالنخيلة؛ حتّى ننظر وتنظروا، ونرى وتروا»^(١٣).

ولكنّ الناس والأصحاب لم يستجيبوا أو يلبّوا للأسف نداءً ودعوة الإمام عليه السلام، بل ركنوا وسكتوا ووقفوا موقف التخاذل من قائدهم وإمامهم مفترض الطاعة، والذي سبق لهم أن بايعوه وعاهدوه عندما طلب منهم أن يخرجوا معه لقتال معاوية الباغي والطاغي والمنشّق عن الصفّ الإسلامي، بما كان يستدعي إزاحته وإزالة غطاء شرعية القوة والغصب التي كان يتغطّى بها.

ولا بدّ لنا هنا من الوقوف قليلاً؛ لنوضّح أسباب هذا الابتعاد والتقاعد والانكفاء عن تلبية نداء الحسن عليه السلام ودعوته الناس للجهاد معه، وتحمل مسؤولياتهم التاريخية وواجبهم الشرعي الديني في الدؤد عن حياض الإسلام والمسلمين!

في الواقع هناك عوامل أساسية نظنّ أنها أسهمت بقوة في وصول الأمر إلى هذا المستوى المنحدر والخطير من تفشّي اللأبالية وانعدام المسؤولية الرساليّة عند الناس، وتثاقلهم (عن النهوض إلى حدّ العجز في مواجهة دسائس ومخططات معاوية)، وانغماسهم في ملاحقة ما تدبّي من أغراض وغايات وطموحات دنيوية محدودة زائلة^(١٤). ومن هذه العوامل والأسباب: الحالة العامّة التي كانت مهيمنة على المجتمع الإسلامي آنذاك، وهي حالة التشبّت والضياع والانقسام وتفشّي الصراعات والفتن؛ حيث إن هذا المجتمع قد أنهك من الحروب والمؤامرات، ودفع أثماناً باهظة في هذا الطريق، وهو يبحث عن استقرارٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ حقيقيٍّ، وهذا المجتمع ذاته هو الذي أنتج وأفرز جيش الإمام الحسن^(١٥)، الذي كان سيسير به لمواجهة جيش معاوية.

وبالعودة إلى الفترة التاريخية التي حكّم فيها أمير المؤمنين الإمام عليّ بن أبي طالب^(١٦) نجد أنّ سلوك أهل الكوفة معه آنذاك في أواخر خلافته ورئاسته للدولة كان يعكس عجزهم عن الوفاء بالتزاماتهم وموآثيقهم تجاه الولاية لعليّ^(١٧)، وعدم مقاومتهم وصمودهم في حربٍ يمكن وصفها بأنها كثيرة الشبهات، بالنسبة لهم طبعاً، وطويلة الأمد، ومعدومة الغنائم.

ويبدو أنّ هذه الأجواء ذاتها تكرّرت لاحقاً مع الإمام الحسن^(١٨)، حيث أظهر أهل الكوفة مجدداً أنهم لا يريدون قتال معاوية، ولهذا بدأ الحسن^(١٩) يفكر ملياً في جدوى ومآلات حربٍ غير مكتملة العناصر لتحقيق النصر، ومعدومة شرائط التواجد الفاعل والحاسم من جهة الحكومة الشرعية، التي لم تكن تملك جيشاً قوياً متماسكاً ومتوازناً يدافع عن شرعيّة حضورها في جسم الأمة.

لقد كان واضحاً أنّ الإمام الحسن^(٢٠) كان يملك القوّة المعنوية والروحية والرغبة العملية في حسم المعركة ميدانياً ضدّ معاوية وجيشه، ولكنه كان يعي في الوقت نفسه تآكل مقوّمات النصر المادية في صفوف جيشه ومجتمعه، وقبلها كان يدرك أيضاً أنّ للحرب تبعاتٍ سلبيةً وأثقالاً وتكاليف باهظة ينبغي تحمّلها في ظل ظروف معقّدة وصعبة، وإنهاكٍ مجتمعيٍّ كبير عاشته الأمة آنذاك، بما يعني أنّ المجتمع لن يكون قادراً على تحمّل عبء صراعٍ حربيٍّ جديد سيكون مكلفاً جداً.

ولكن لما كان مجتمع الكوفة غير راغب أصلاً بسلوك طريق الحرب - وهو أساساً غير قادر على إدراك حقيقتها ومغزاها واشتراطاتها وفلسفتها - فلا يمكن (عند ذلك) أن نتوقع من الإمام الحسن عليه السلام أن يعلن حرباً بمفرده، أو حتى ببضعة آلاف من الجند غير الأوفياء والضعفاء في معنوياتهم، والمتثاقلين في حركتهم، والمذبذبين في انتمائهم، مزقتهم الأهواء والشهوات، وشنتهم الدعايات المضللة التي كان يقوم بها معاوية وزبانيته، الذين كانوا يركزون على استغلال نقاط الضعف في خصومهم، واستغلال كل ما من شأنه أن يوهن العزيمة، ويكبل الإرادة، ويشل القوى فيهم.

وفي هذا المجال يتحدث الإمام الحسن عليه السلام عن هذا الموضوع مُحللاً وشارحاً، في نص تاريخي عميق الدلالات الفكرية والعملية، يبين مدى حرص الإمام الشديد على الإسلام والمجتمع الإسلامي في كل خطوة كان يخطوها، ويشرح طبيعة التغيرات التي جرت على المجتمع والناس آنذاك، حيث هيمنة الهوى وسطوة الدنيا، ويحذر الناس من مغبة البقاء في مستنقعات الذل والهوان، ويحثهم على العودة إلى الله، وإظهار ولائهم للرسالة الإسلامية وقيمتها، وأن هذه المسؤولية تقتضي الدفاع والقيام والتضحية، لا الوقوف في موقع وموقف التخاذل والضعف والهوان، يقول عليه السلام: «إنا والله لا يثينا عن أهل الشام شك ولا ندم، وإنما كنا نقاتل أهل الشام بالسلامة والصبر، فشيبت السلامة بالعداوة، والصبر بالجزع. وكنتم في مسيركم إلى صفين دينكم أمام دنياكم، وأصبحتم اليوم وديناكم أمام دينكم. ألا وقد أصبحتم بين قتيلين: قتيل بصفين تبكون عليه، وقتيل بالنهروان تطلبون تأره، وأما الباقي فخاذل، وأما الباكي فتائر. ألا وإن معاوية دعانا لأمر ليس فيه عز ولا نصفة؛ فإن أردتم الموت ردّدناه عليه، وحاكمناه إلى الله عز وجل بظبي السيوف؛ وإن أردتم الحياة قبلناه، وأخذنا لكم الرضى، فناداه الناس من كل جانب: البقية البقية، وأمضى الصلح»^(١٦).

وهذا النص واضح في معانيه، وكاشف عن عمق الوعي التاريخي للإمام الحسن، الذي نجد لديه رغبة وتأكيداً على ضرورة ووجوب شنّ الحرب ضدّ القاسطين. أما ما كان يمنعه عن سلوك طريق الحرب، ويدفعه خطوة إلى الوراء؛ لعدم المباشرة باستخدام القوة ضدّ معاوية، فهم الناس من مجتمع الكوفة، ممن تهاقلوا

ورفضوا القيام والنهوض والمضي وراء الإمام عليه السلام. وقد ألمح الإمام الحسن عليه السلام إلى هذه النقطة في قوله: «رأيتُ هوى عظم الناس في الصلح، وكرهوا الحرب، فلم أحب أن أحملهم على ما يكرهون»^(١٧).

ويذكرنا هذا الموقف بمواقف سابقة كثيرة^(١٨)، أشار إليها الإمام علي عليه السلام، نذكر منها قوله عليه السلام: «والله، إني سلمتُ الأمرَ لأبي لم أجدُ أنصاراً، ولو وجدتُ أنصاراً لقاتلته (يقصد معاوية) ليلي ونهاري، حتى يحكم الله بيننا وبينكم»^(١٩). ويبدو أن هذا النوع من التعاطي السلبي - من قبيل الجماهير - مع قياداتها (التي لا تتخذ أي إجراء ضدها) يُعدّ أمراً نادراً في أدبيات العمل السياسي، حيث جرت العادة أن يعاني الناس ويدفعوا تكاليف كبيرة جرّاء أهواء قياداتهم وسلوكياتهم وأوامرهم وهوسهم بالسلطة والنفوذ، ولكن الأمر هنا، عند الإمام علي عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام، هو معاناتهم من جماهيرهم، والشكوى شبه الدائمة من تقاعس الناس وتخاذلهم، وحديث الأئمة عليهم السلام الدائم عن «قلة الناصر والمعين»، في سابقة تاريخية ملفتة للغاية!

نعم، هنا تتظهر أمامنا إشكالية «اجتماعية - سياسية» كبرى، ربّما كان من النادر حدوثها في حركة تاريخ الأمم والشعوب، وهي أن زعيم الأمة أو القائد (والإمام مفترض الطاعة) هو الذي يتوجّع ويعاني ويشتكى من شعبه ومجتمعه وجماهيره التي انتخبته وبايعته طوعاً على كل شيء، حرباً وسلاماً، ولكنها لم تلتزم ولم تنفذ أي شيء مما سبق أن عاهدت عليه، بل تراها تتمرد وترفض قرار الإمام عليه السلام في استعادة المبادرة، والدفاع عن الإسلام بمعناه الرسالي المحمديّ الأصيل.

وهكذا بدأت المحنة تتفاقم، وتتسارع أحداثها وتحولاتها، وانطلق معاوية - الذي كان قد عرف مواطن الضعف الحقيقية في جيش إمامنا الحسن عليه السلام - راسماً في ذهنه خطةً جديدة، تتمحور حول عقد اتفاق صلح مع الحسن عليه السلام، والاستجابة للشروط التي يريدها. وإذا ما برزت معارضة الإمام الحسن لتلك الخطة فإن أحبولة ودسياسة جديدة كانت يجري حياكتها ونسجها حول قادة جيش الإمام والمبرزين فيه، بحيث ستكون كافية لإسقاط هذا الجيش - المضعف أساساً - من فور.

ويذكر الرواة أن معسكر النخيلة كان يستقبل الوافدين إليه من الكوفة؛

للانضمام إلى الجيش، الذي تحركت طلائعه لملاقاة جيش الشام، وكانت حناجر الخطباء الصافية قد بُحَّتْ وهي تستهض وتحرّض العامة، وتلهب بهم الحماس للالتحاق بالطلائع الزاحفة^(٢٠).

ولكنّ الذي حدّث - وكان الإمام قد توقّعه - هو أن بوادر القلق والفتن والاضطرابات بدأت تتطوّر وتتحرّك مفاعيلها وتأخذ مجراها إلى جيش الكوفة، الذي كان يعجّ بالمنافقين والمتاجرين من أصحاب (ما يمكن أن نسمّيه في عصرنا الراهن) ثقافة «الاسترخاء والتعب». وكانت الشائعة الكاذبة التي أطلقها معاوية - وبدا أن جيش الإمام الحسن المنهك والهريم كان ينتظرها بفارغ الصبر؛ إذ إنه فقد الإحساس الحقيقي الذاتي بحرارة الرسالة، مفضلاً الاسترخاء والاستكانة على العمل الرسالي في الدفاع عن قيم الإسلام - تقوم على «أن الحسن يكاتب معاوية على الصلح، فلم تقتلون أنفسكم...»^(٢١). وسرّت هذه الشائعة بين صفوف الجيش الحسنيّ سريان النار في الهشيم؛ فبين مصدّق لها؛ وآخر مكذّب؛ وبين من يحاول إثباتها... ولم يحاول القائد عبيد الله التأكّد من كذب هذه الشائعة، وبُعدها عن الواقع؛ لأنّ الإمام الحسن عليه السلام كان مشغولاً - في تلك الأثناء - ببعث الرُّسل إلى الأطراف، وتهيئة الكتائب اللاحقة بالطلائع، ومكاتبة معاوية بالحرب، وبعث الحماس بخطبه اللاهبة المحرّضة على القتال، ولم يكتب في صلح، ولم يكن من رأيه ذلك^(٢٢). وكان القائد عبيد الله أوّل من تأثر سلباً بتلك الشائعة، وخضع لها، وخصوصاً بعد أن وصلت رسائله^(٢٣) معاوية، وهي تحمل في داخلها شتى ألوان المغريات^(٢٤).

وهكذا بدأت - مع استجابة القائد الخيانية لنداء معاوية ووقوعه في حبال كذبه ومغرياته - مظاهر التفكك والتشرذم بالظهور على السطح، والإمام الحسن عليه السلام لا يزال على موقفه الصلب والمتماسك ضدّ معاوية، والرسول لا تزال تأتي من المدائن بقرب تحرك الإمام نحو المعركة الفاصلة.

وتصل أنباء استسلام عبد الله لعدوّه إلى المدائن، ويشيع جوّ من المحنة في النفوس، كما هو الحال في مسكن، ويشعر الإمام بالطعنة في الصميم تأتيه من أقرب الناس إليه، وأخصّهم به، وتتسرّب إليه أنباء عن مكاتبة بعض رؤساء الأجناد

والقوَّاد معاوية، وطلبهم الأمان لأنفسهم وعشائرتهم، ومكاتبة معاوية لبعضهم بالأمان والمواعيد. ويقف الإمام أمام هذه النكبات والمحن المتتالية متطامناً على نفسه، ناظراً في أمره، وإلى أين ستنتهي به هذه المسيرة؟^(٢٥).

هذا كله دفع الأوضاع إلى مرحلة الخطر، وبدء اشتعال شرارة الصدام، وخاصةً عندما عرف الإمام بحقيقة العدد الكبير لجنوده ممن فرّوا والتحقوا بجيش معاوية، وهو رقمٌ وصل إلى حدود ثمانية آلاف رجل. إنه رقمٌ كبير، بل مفرع^(٢٦). وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن التعداد العام لجيش الكوفة لم يكن أكثر من اثني عشر ألف رجل يمكننا تفهّم حجم تلك الصدمة الكبيرة والمرارة النفسية الصعبة التي عاشها الإمام الحسن عليه السلام.

وهو رقمٌ لا يعدل شيئاً. في حجم القوَّة الماديّة العديدة - تجاه عدد جيش معاوية، الذي وصل حدود ستين ألف مقاتل، يضاف إليهم ثمانية آلاف رجلٍ من جيش الإمام الحسن عليه السلام كان قد فرّوا والتحقوا بمعسكر جيش معاوية.

وهكذا، فإنّ الإمام الحسن عليه السلام عاش ظروفاً صعبة ووقائع مريرة في التجهيز لقتال معاوية، بل أصبح في موقفٍ محيرٍ وموقعٍ صعبٍ للغاية، وبدأ جدياً يفكر بأسلوبٍ مختلف، أي بدأ بالبحث عن مخرجٍ مناسب لهذا المأزق والأزمة الخطيرة التي تسارعت تداعياتها السلبيةّ ضدّه بالذات، حتّى وصلت إلى قوى جيشه في المدائن. فهل يستمرُّ في تمسُّكه الشديد بمنطق إنهاء الفتنة والأزمة في ساحة الحرب أم أنه لن يجد - وهو الإمام المعصوم والحاكم الشرعيّ البصير برسالة أمته وواقعها، والحريصُ كلَّ الحرص على مجتمعه، والمؤتمنُ على الناس والموارد والثروات - سبيلاً إلاّ اتخاذ قرار الصلح مع معاوية؛ اتقاءً لنار فتنةٍ وصوناً وحققاً لدماء المسلمين؟!

أجل، إن الخيار، والقرار الذي سيعقبه، صعبٌ، بلا شك! ولكنّ الإمام الحسن عليه السلام لم يكن في وارد تبني أيّ قرارٍ قبل قيامه باختبار نوايا جيشه، والتأكّد من حقيقة بصيرة ووعي هذا الجيش، وكشفه أمام مرآة ذاته، وإزالة أفتنته المزيفة^(٢٧)؛ ليظهر - كما هو في حقيقته - جيشاً محطّماً مشتتاً منهزماً، غير قادرٍ على مواجهة تحديات أمته وتحمل مسؤولياته في الدؤد عن مبادئ الرسالة التي كان يمثلها آنذاك

إمامهم الحسن عليه السلام!

في هذا الفصل الخطير وقف الإمام الحسن عليه السلام خطيباً أمام جيشه: «ألا وإن معاوية دعانا لأمر ليس فيه عز ولا نصفة، إن أردتُم الموتَ ردَدناه عليه، وحاكَمناه إلى الله عزَّ وجلَّ بظبي السيوف، وإن أردتُم الحياة قبلنا، وأخذنا لكم الرضا... فناداه الناس من كلِّ جانب: البقية البقية، وأمضى الصلح»^(٢٨). وهنا يمكن أن نكتشف ماهية الواقع الحقيقي للجيش، الذي ادَّعى قادته أنهم جندُ الإمام الحسن عليه السلام المطيعون والمضحون. فالجيش الذي يطلب الاسترخاء والراحة، ويرضى بالبقاء أسير الاستكانة والخنوع، من خلال طلبه الإمضاء على الصلح مع معاوية، ليس جيشاً عقائدياً رسالياً للأسف، ولا يصلح أن يتسمَّى بجيش الإمام الحسن عليه السلام.

وبالإضافة إلى معاناة الإمام من هكذا جيش مفكك منتهك القيم الرسالية، فقد كان الإمام الحسن عليه السلام يشتكي دوماً من مجتمع الكوفة نفسه (وهو الحاضر الفعلي لجيشه). وما هو عليه السلام يتحدَّث في كلمة عن أحوال هذا المجتمع، وذلك الجيش المتهالك، يقول عليه السلام: «كرهتُ الدنيا، ورأيتُ أهلَ الكوفة قوماً لا يثقُ بهم أحدٌ إلاَّ غلب، ليس أحدٌ منه يوافق الآخرَ في رأيٍ ولا أهواء، مختلفين، ولا نيةَ لهم في خيرٍ ولا شرٍّ، لقد لقي أبي منهم أموراً عظيماً، فليت شعري لمن يصلحون بعدي، وهي أسرع البلاد خراباً»^(٢٩). إذن، كيف يثق الإمام الحسن بأهل مدينة تملك سجلاً أسود وخلفية تاريخية مظلمة في التعاطي السلبي مع أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، وهي قد خذلتُه في أكثر من منعطفٍ تاريخي حاسم، سواء في موقعة صفين أو في ما بعدها؟!

هذه هي إذن أجواء ما قبل صلح إمامنا الحسن عليه السلام مع معاوية، وعلى هذه الخلفية كانت تتحرَّك طريقه. وهي خلفية تاريخية إشكالية، يجب تدقيقها ودراستها موضوعياً في حجم القضايا والظروف الصعبة والمقعدة التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي آنذاك، بحيث إن هذا كله هو الذي جعل الإمام عليه السلام يختار هذا السبيل الوحيد الباقي أمامه؛ اتقاءً لشرور الحرب التي كان سيخسرهما حتماً بمعايير الواقع المادي، في ظل وجود جيشٍ منهزم نفسياً في داخله قبل أن تقع المعركة، وما هو يعبر عن ذلك بقوله: «ما أردتُ بمصالحتي معاوية إلاَّ أن أدفع عنكم القتل، عندما رأيتُ

تباطؤ أصحابي عن الحرب، ونكولهم عن القتال»^(٣٠). وبالنظر إلى وجود دَعَوَاتٍ لمتابعة الحرب من قِبَل بعض أنصار وأصحاب الإمام الحسن عليه السلام^(٣١) وقف عليه السلام قائلاً: «يا قوم، قد ترونَّ خلاف أصحابكم، وأنتم قليلٌ في كثير، ولئن عُدْتُمْ إلى الحرب ليكوننَّ أشدَّ عليكم من أهل الشام، فإذا اجتمعوا وأهل الشام عليكم أفنوكم. واللَّه، ما رضيته، ولا هويته، ولكني ملُّتُ إلى الجمهور منكم؛ خوفاً عليكم»^(٣٢).

وصل الإمام الحسن إلى قناعاتٍ بصعوبة - أو ربَّما استحالة - النصر على معاوية، مع بروز وتزايد الصعوبات والمعيقات والموانع العسكرية والاجتماعية والنفسية السلوكية لدى أتباعه وشيعته بالذات؛ فالمناخ الاجتماعي العام غير مستعدٍّ لتحمل أعباء الحرب التي تفرض مناخاتٍ وأجواء يفقد الناس معها وضوح الرؤية، ويعجزون عن تحديد حقائق الأشياء؛ وجيش الإمام عليه السلام - كما قلنا - مخترقٌ وضعيف ومشتت الأهواء، بما يعني أن مواجهة جيش معاوية الجرَّار والمدرب بهكذا جيش مهزوم نفسياً وغير وظيفي أو مخلص لقيادته ستعني الانتحار الحقيقي.

انطلاقاً مما تقدّم، قرَّر الإمام الحسن عليه السلام مباشرة الصلح مع معاوية، وابتدأ عامً جديد، أطلقوا عليه عام الجماعة. وكان الأولى أن يُسمَّى، كما قيل، بعام المحنة أو عام الخيارات الصعبة.

وهذا «الصلح» الذي أبرمه الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية قد أحاطه الإمام عليه السلام بشروطٍ مهمة، تسلط الضوء على أصل الخلاف والشقاق الذي وقع في جسد الأمة، وتجعل الإمام عليه السلام في موقع القوة دائماً، ومعاوية في موقف الضعف، سواء على المدى القريب أو البعيد، وسواء وفي معاوية بشروط الصلح أم لم يف بها؛ حيث إن عدم الوفاء سيفضح معاوية ويعرِّيه، ويشكل انتصاراً لخط أهل البيت عليهم السلام على المدى البعيد.

طبعاً لم تذكر لنا المصادر التاريخية - بحسب ما يقول العلامة السيد محمد جواد فضل الله^(٣٣) - نصاً صريحاً ومنتاسقاً لكتاب الصلح، الذي يعتبر الوثيقة التاريخية لنهاية مرحلةٍ من أهمِّ مراحل التاريخ الإسلامي في عصوره الأولى. ولا نعرف سبباً وجيهاً لهذا الإهمال.

- وقد اشتملت المصادر المختلفة على ذكر بعض النصوص، مع إهمال بعض آخر. ويمكن أن يؤلف من مجموعها صورة الشروط التي أخذها الحسن على معاوية في الصلح، وقد نسقها بعض الباحثين وأوردها على صورة بنود عديدة، هي:
- ١- أن يعمل معاوية بكتاب الله وستة رسول الله ﷺ، وسيرة الخلفاء الصالحين.
 - ٢- ليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد لأحد من بعده عهداً.
 - ٣- الناس آمنون حيث كانوا، في العراق والشام والحجاز وتهامة.
 - ٤- أمان الشيعة وأصحاب علي عليه السلام على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وأولادهم.
 - ٥- أن لا يبغى للحسن، ولا لأحد من أهل بيته، غائلة، سرّاً وعلانية، ولا يخيف أحداً منهم.
 - ٦- أن تكون الخلافة للإمام الحسن عليه السلام من بعده، فإن حدث به حدث فلاخيه الحسين، وليس لمعاوية أن يعهد بها لأحد.
 - ٧- أن لا يسميه أمير المؤمنين.
 - ٨- أن لا يقيم عنده شهادة.
 - ٩- أن يضمن نفقة أولاد الشهداء من أصحاب الإمام علي عليه السلام.
 - ١٠- ترك سب الإمام علي عليه السلام، والعدول عن القنوت عليه في الصلاة.
 - ١١- أن لا يتعرض لشيعة بسوء، ويصل إلى كل ذي حق حقه.
- طبعاً، لم يلتزم معاوية لاحقاً بأي بند من تلك البنود أو الشروط^(٣٤)، بل عمل على خلق أجواء سياسية ومجتمعية مضادة لهذا الصلح، إلى أن دخل الكوفة معلناً خرقه وتحلله من تلك المعاهدة، بعد موافقته عليها.
- يقول: «إني كنت شرطت شروطاً، ووعدت عدة؛ إرادة لإطفاء نار الحرب، ومدارة لقطع هذه الفتنة؛ فأما إذا جمع الله لنا الكلمة والألفة، وأمتنا من الفرقة، فإن ذلك تحت قدمي. إني والله ما قاتلتكم لتصوموا، ولا لتصلوا، ولا لتحجوا، ولا لتزكوا؛ إنكم لتفعلون ذلك، وإنما قاتلتكم لأتأمر عليكم، وقد أعطاني الله ذلك، وأنتم كارهون»^(٣٥).
- وفعلاً انطلق معاوية من فوره لتنفيذ مخططه وسياسته المرسومة مسبقاً، والتي

بدأها من خلال نقل مركز وعاصمة الخلافة من الكوفة إلى دمشق، وإطلاق يد جيشه لتشديد قبضته على أهل الكوفة، وإثارة أجواء ومناخات الفرع والهلع في نفوسهم، وتعميم حالة من التوتر والعنف والإرهاب النفسي والسلوكي منقطع النظير.

أما الإمام الحسن عليه السلام فقد تحدّث في مسجد الكوفة قائلاً: «إنما الخليفة من سار بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، وليس الخليفة من سار بالجور؛ ذلك ملك ملكاً يتمتع به قليلاً ثم تنقطع لذته، وتبقى تبعته، ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾^(٣٦). ويتضح من هذا الخطاب المقتضب البليغ أن الإمام يقدم معاوية للناس في العالم الإسلامي بصفته وحقيقته الذاتية، من حيث إنه ملك جائر ظالم مغتصب. كما ويشير في الوقت نفسه - كما يروي بعض المؤرخين في الرواية السابقة - إلى أنه عليه السلام وأخاه الحسين عليه السلام هما الشخصان الوحيدان على الأرض اللذان جدّهما نبي الإسلام صلى الله عليه وآله، يقول عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ هَدَاكُمْ بَأَوْلَانَا مُحَمَّدٍ، وَإِنَّ مَعَاوِيَةَ نَازَعَنِي حَقًّا هُوَ لِي، فَتَرَكْتُهُ لَصَلَاحِ الْأُمَّةِ، وَحَقَّنَ دِمَائَهَا»^(٣٧).

وبالعودة إلى بنود ما يُسمّى بـ «اتفاقية الصلح»، التي مزّقتها معاوية بمصالحه ونزواته وجاهليّته الأولى، فإننا نجد أنّ الإمام أدخل في هذه الاتفاقية كلّ ما من شأنه إنقاذ ما تبقى من قيمٍ ورأسمالٍ وإمكاناتٍ روحيةٍ وماديةٍ في الأمة، وقد نجح عليه السلام فعلياً - على سبيل المثال - في منع معاوية رسمياً وقانونياً من تكريس التداول الوراثي للحكم والسلطة، وهو أمرٌ كان معاوية يتطلّع دوماً إلى ترسيخه وتثبيت أركانها ومواقفه المنهجية السياسية في جسم الخلافة والسلطة كحالةٍ قانونيةٍ دائمة.

وقد يقول قائلٌ هنا بأن معاوية قد تمكّن لاحقاً من فرض ابنه يزيد حاكماً

على المجتمع الإسلاميّ بسلاح السيف والقهر والغصب!

وهذا صحيحٌ، ولكنّ الإمام الحسن لم يسمح من خلال الصلح بأن تتحوّل الخلافة إلى ملكيّةٍ وراثيةٍ، حيث تمكّن من خلال هذا الصلح من كشف ألعاب معاوية وفضح أساليبه الملتوية المزيّفة حول السلطة والحكم، كما استطاع إسقاط أقنعة ودسائس الحكم الأموي - العائدة في جذورها وأصولها إلى عهد الجاهليّة الأولى التي حاربها بشدّة رسول الله صلى الله عليه وآله ومن بعده الإمام علي عليه السلام - أمام الناس والرأي العام

كله، ومنعه (منع معاوية) من قوننة هذا النمط من الحكم أو الوراثة السياسية، وإثبات الحق الشرعي لآل بيت الرسول عليه السلام في الخلافة والولاية والحكم الشرعي، وأن معاوية وأصحابه لا يصلحون للحكم وإدارة شؤون الأمة مطلقاً، وأن طاعتهم لا تجوز أبداً، والدليل هو هذه الممارسات والفعال السيئة والمظالم المرتكبة من قبلهم بحق المجتمع والأمة ككل، والتي بدأ الناس يشعرون بثقلها وقسوتها حتى قبل استلامهم للسلطة، ولاحقاً زادت وتضاعفت مع اغتصابهم للحكم الشرعي، وبدء عهد الظلم والانحراف الكبير.

وفي هذا الوقت بالذات كان بمقدور واستطاعة الإمام الحسن عليه السلام - وتلك الكوكبة من رجالات العهد الإسلامي الأول، رجالات الرسالة الأوائل ممن تتلمذوا على يديه عليه السلام - أن يوجدوا في داخل التكوين الثقافي والسياسي للأمة وعياً حركياً معارضاً فاعلاً منتجاً مضاداً للنهج الأموي الجاهلي في الروح والفكر والممارسة. وقد فعلها عليه السلام مع نجاحه في إبقاء روح الوعي والتمرد والتغيير حيّة متقدّدة ومنافحة عن الحق الإسلامي والحقوق الإسلامية في امتداد الأجيال اللاحقة كلها. وهذا هو الأمر الذي تمسك به وعمل عليه الإمام الحسن عليه السلام من خلال الصلح نفسه، وهو أنه كان يريد للأمة الرسالية (ولخط المعارضة فيها على وجد التحديد) أن تبقى للمستقبل، من خلال الأجيال الواعية القابضة بقوة الوعي الفعّال على قيم الحق والعدل والإنسانية.

ولعلنا لا نبالغ كثيراً إذا ما اعتبرنا أن ثورة كربلاء (واقعة الطف النهضوية) كانت قابضة بالوجود القوي (بالقوة) في قلب ووعي الحسن عليه السلام عند صلحه مع معاوية. أي إنه إذا كان الإمام الحسين عليه السلام فجرّ ثورته بالدم الزاكي (المسفوح على امتداد كل هذه المساحة التاريخية والقيمية والحضارية والإنسانية) فإن الإمام الحسن عليه السلام فجرّ قبله ثورة صامتة في وجدان الأمة، مهدت الطريق (وهيأت الأجواء) المناسبة لتجدد (ونمو وتعمق) ثورة الإمام الحسين عليه السلام في واقع الفعل التغييري العملي للأمة.

وقد بدأت الحالة العامة آنذاك وكان هناك تخطيطاً مدروساً ومنظماً قام به الإمام الحسن عليه السلام في ما يخص التمهيد الشعوري والفكري والدعائي للأحداث والتحوّلات المفصلية التي كانت ستشهدها الأمة لاحقاً^(٣٨)، وبخاصة ثورة الإمام

الحسين عليه السلام في كربلاء العزّة والكرامة.

وبالنظر إلى تلك الوثيقة (وثيقة الصلح)، وإلى النتائج الإيجابية الكبيرة التي أفضت إليها - على مستوى حفظ قيم الرسالة ومصصلحة الأمة ككل - فقد تناولها وأشار إليها كثير من الأئمة عليهم السلام؛ وها هو الإمام محمد الباقر عليه السلام يتحدث عنها قائلاً: «والله، الذي صنعه الإمام الحسن بن علي عليهما السلام كان خيراً لهذه الأمة مما طلعت عليه الشمس»^(٣٩). وبالفعل كان الخَيْرُ فيها ومنها، رغم ما تبدو ظاهرياً من أنها لصالح معاوية؛ لأنها فجرت في داخل نفوس كثير من أبناء الأمة وعياً سياسياً، ومعارضةً فكريةً وحركيةً متماميةً للنهج الأموي الظالم والمنحرف مع تتابع الأيام والأجيال^(٤٠)، جعلت أجيال الأمة قادرةً على الوقوف الفاعل في وجه الانحرافات والمظالم، وتفعيل نهج الجهاد ضدها، والمنافحة عن الحق الإسلامي في مدى الأيام اللاحقة. كما استثمر الإمام أجواء الصلح الملائمة؛ لنشر فضائل أهل البيت، وتعرية الحكم الأموي من الشرعية، وقام بنشر الوعي في صفوف المسلمين، حتى أصبحوا يميزون بين منهجين: منهج الاستقامة على خط الرسالة بقيادة أهل البيت عليهم السلام؛ ومنهج الأمويين المنحرف^(٤١).

وأما في خارج الحكم، وبعد أن وقع الصلح، وقرّر الإمام الحسن عليه السلام الخروج من الكوفة نحو المدينة، فقد مارس الإمام كافةً صلاحياته ومهامه الإمامية، حيث كان يرضى ويسعى لتدبير شؤون الناس والمجتمع بكل ما كان يحتاج إليه. فهو إمامٌ يعيش عمق مسؤوليات الإمامة والرسالة خارج الحكم، بنفس الروحية والوعي والمسؤولية التي تفرض عليه أن يعيشها داخل الحكم. فالقضية هنا هي أن تولّي الإمام للسلطة والحكم ليس له من غايةٍ أو غرضٍ سوى إحقاق الحقوق، والإشراف على مسؤوليات السلطة ونشر العدل والأمان بين الناس. وفعلاً قدّم الإمام الحسن عليه السلام - وهو خارج الحكم السياسي - أمثلةً حيّةً للأخلاق والفضائل والقيم الإسلامية والعلم الغزير، بحيث إنه استطاع أن يملأ العالم الإسلامي بعناصر وسمات شخصيته الإسلامية الفدّة.

ونحن عندما ندرس هذه الشخصية التاريخية العظيمة، وبعض تفاصيل

الحركة التاريخية له عليه السلام . وحتى لغيره من رجالات تاريخنا العظام ممن كان لهم تأثير نوعي إيجابي، وحضور فاعل في حركة التاريخ والحضارة الإسلامية . فإن الغاية من ذلك كله هي أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً حقيقياً واعياً بقيمهم، ونقتدي بهديهم، ونرسخ إيماننا بولايتهم الحقّة، التي ينبغي أن تتجلّى . في علاقتنا بأهل البيت عليهم السلام . في التأكيد على ضرورة الالتزام النوعي بالإسلام الروحي والمفاهيمي كله، في عقيدته وشريعته ومنهجه على مستوى التطبيق العملي في الحياة؛ وأن لا يكون هذا الالتزام والارتباط بأهل البيت عليهم السلام نمطاً أو شكلاً من أشكال الالتزام النفسي التقليدي، أو نوعاً من الاستغراق في ذواتهم، بعيداً عن مفاهيم الرسالة وحرارة قيمها وأصالة الإسلام في الوعي، وأن لا يكون التزام الشخص الذي جاء فأعطى ثم طواه الزمن في واقع النسيان الأبدي، بل يعني أن قضية الإسلام كانت هي قضية الأئمة الأولى، والموقع الأساس لحركتهم في الحياة، سواء كانوا في داخل الحكم أو خارجه؛ باعتبار أنهم امتداداً طبيعياً لرسالة الإسلام، وهم المؤتمنون على استكمال مفاعيلها وتطبيق قيمها، وأن إمامتهم تمثل . على الدوام . الحضور المتحرك للإسلام في مدى الحياة كلها، وتمثل أيضاً إمامة الإسلام.

ولذلك كان عملهم الرساليّ متركزاً . في هذا السياق . في أن يجعلوا الناس مرتبطين بالإسلام، و متمسكين بنهجه المتين على مستوى القيم والأحكام والمبادئ؛ ليكون الله تعالى هو كلّ شيء في العمق الوجودي للإنسان في الحياة، وأن تكون ولايتنا الصحيحة . التي تستمد وجودها وتألقها وزخمها من الله تعالى . هي ولاية أتباع أساليبهم، وتمثل قيمهم، وتطبيق مناهجهم، التي كانوا يؤكّدون فيها باستمرار على أنه لا يوجد هناك خط للولاية خارج نطاق الإسلام في طبيعة قيمه الفكرية والروحية والأخلاقية.

وهذا هو الأمر الجوهرى الذي يمكن أن نستهديه ونستوحيه من خلال دراستنا لحياة الإمام الحسن عليه السلام وفكره. فقد كان الإنسان والإمام الرساليّ الذي عاش الإسلام حركة دائبة في قلبه وعقله ووعيه، والتزم خيار الأمة في سلوكه السياسي، وقدم مصالح الرسالة على كلّ المصالح الآنيّة الخاصّة، وحافظ بعقله وقلبه على

أصالة العقيدة ومبادئ الإسلام الصحيح؛ حيث كان ﷺ امتداداً رسالياً طبيعياً لحركية النبوة والإمامة، وكان همُّه الأساسي دائماً هو أن تكون كلمة الله تعالى هي العليا.

أجل، هذا هو الإمام الحسن ﷺ، خيرُ خَلْفٍ لخيرِ الأسلاف، فسلامٌ عليه يوم وُلِد، ويوم اسْتُشهِد، ويوم يُبْعَثُ حَيًّا، مع الملائكة المقربين، والأنبياء والأئمة المعصومين، والصالحين والقديسين، وحسنٌ أولئك رفيقاً.

الهوامش

- (١) الفضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الوري بأعلام الهدى ١: ٢٠٧، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٧٠م.
- (٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ١٧٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
- (٣) المصدر نفسه.
- (٤) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٦: ٣٠ - ٣١، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط٢، ١٩٦٧م.
- (٥) مهبط الوحي وبيت الرسالة هذا، نشأ فيه وتغذى منه الإمام الحسن ﷺ غذاء الروح والعقل والوعي والقيم والفضائل الإنسانية؛ تغذى من أخلاق النبوة وسماحة صاحبها جدّه الرسول ﷺ، فورث ﷺ عنه ﷺ هديه وأدبه وهيئته وسؤدده، ممّا أهله للإمامة التي كانت تنتظره بعد أبيه ﷺ، وقد صرح بها جدّه في أكثر من مفصل ومناسبة وواقعة، حينما قال: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا، اللهم إني أحبهما فأحب من يحبهما» (راجع: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٢، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ٢٠٠٨م؛ وراجع: مسند الإمام أحمد بن حنبل ٣: ٢٢١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م). كما وتربى تحت ظلال الوصي (الأب) علي بن أبي طالب ﷺ، وفي رعاية (الأم) الزهراء ﷺ، ليأخذ من نبع الرسالة كل معانيها ومعاييرها وخصائصها الذاتية والقيمية والنفسية والشعورية، ومن ظلال الولاية كل قيمها، ومن رعاية العصمة كل فضائلها ومكارمها.
- (٦) بحار الأنوار ٤٣: ٣٢١.
- (٧) المصدر السابق ١٣: ٣٣٩.
- (٨) محمد بن علي بن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ١٩ - ٢٠، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٥٦م؛ وانظر أيضاً: رسول جعفریان، الحياة الفكرية والسياسية لأئمة أهل البيت ﷺ ١: ١١٥، دار الحق، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

(٩) محمد بن يعقوب الكليني، كتاب الكافي ١: ٤٦١، مطبعة الخيام، قم - إيران، ١٩٨٢م.

(١٠) من الطبيعي أن نؤكد هنا على أننا عندما نتحدث ونحلل «نقدياً» كثيراً من الانحرافات وأعمال الفساد وشنائع الارتكابات والمظالم التي تضح بها مسيرة تاريخنا العربي والإسلامي (والتي قام بها أشخاص محسوبون على فرقة من هنا وجماعة من هناك)، سواء كانت انحرافات فكرية أم سياسية أو غير ذلك، فإن هذا النقد الذي نسلط من خلاله الضوء على مكامن التاريخ الأسود فكراً وأشخاصاً وأحداثاً، ونوجهه باتجاه تلك الرموز أو المواقع الدينية والسياسية التاريخية، لا يستهدف وحدة المسلمين بالمطلق، وليس له من غرض سوى البناء الواعي على قيم الحق والحقيقة الغائبة أو المغيبة أو التي أريد لها أن تُطمس بالأضاليل والدعايات والتشويهات، بل نحن نريد التأكيد على أن توحّد المسلمين ووحدة كلمتهم التوحيدية وتكاملهم وحرص صفوفهم لن يكون ممكناً (وراسخاً وصلباً) ما لم ينجز المسلمون جميعاً مشروع النقد العلمي والموضوعي لتاريخهم كله، والعمل على مساءلته ومراجعتها، مع قناعتنا أن هذا المطلب يقتضي منا أولاً أن نعمل على إنتاج مفهوم توحّد المسلمين حول قضاياهم الكبرى، من خلال إنتاج الإسلام المحمدي الأصيل في نفوسهم والتزاماتهم، وأن لا يفكر الشيعي شيعياً والسني سنياً، بل أن يفكروا جميعاً بالإسلام كمسلمين، من حيث امتداد الإسلام في مفاهيمه الواسعة، من خلال الصورة القرآنية والصورة النبوية فيما هو صحيح في السنة والشيعية. وعندما نتحرّك على هذا السبيل الموضوعي لا بد أن نتج الإسلام وعياً نهضوياً، بحيث نعي ونتحسّ الإسلام في المذهب، ولا نتحسّ المذهب في الإسلام، من دون إلغاء الانتماءات المذهبية المتنوعة التي تشكل حالة غنى وإضافة نوعية طالما استلهمت قيم الحق والعدل والإنسانية ومصالحة الإسلام والمسلمين. ونحن عندما نتحرّك ونسير في هذا الطريق سنواجه حتماً انحرافات كثيرة موجودة في تاريخ هذا الطرف أو ذاك، والواجب الشرعي الأخلاقي والعلمي يلزمنا جميعاً بضرورة التحرك لمواجهتها وتعريفها وكشف نقائصها وفضح مسؤوليها، بصرف النظر عن بنيتها الانتمائية الذاتية الطائفية أو المذهبية، فالحق أعلى وأوجب أن يتبع ويستهدى به. من هنا، الانحراف أو (التحريف) لا انتماء ولا مذهب له، وهو ليس حالة شيعية، ولا سنية، ولا حتى دينية إسلامية عامة. الانحراف إرادة فاعل تاريخي مصاب بهوس التسلّط والجفاف الأخلاقي وانعدام الضمير والوجدان الديني. ويزيد أو معاوية مثلاً - وغيرهما من طغاة التاريخ وكبرائه الذين أضلوا السبيل - لا يمثلون إسلاماً «سنياً»، ولا إسلاماً «شيعياً»، وليس لهم من انتماء فعلي على الأرض سوى انتمائهم إلى أنانيتهم وغرائزيتهم ومصالحهم ومكاسبهم الخاصة، وانتمائهم إلى حزب «الملك العضوض»، أو حزب الأنانية والهوى الشخصي. كذلك الإمام الحسن عليه السلام ليس حالة شيعية، ولا إماماً شيعياً، بل هو شخصية إسلامية، وإمام مسلم يمثل الإسلام والمسلمين جميعاً، ولا يختص بفتنة أو مذهب أو جماعة أو تيار. ومن هذا المنطلق نقول بأننا معنيون جميعاً - سنة وشيعاً - بنقد وتحليل وعقلنة تاريخنا، وتدقيق كل مواقع التشكيك والانحراف فيه، وهي كثيرة بطبيعة الحال، في داخل فكرنا وثقافتنا؛ وأن نعمل على تنقيتها من كل ما يشوبها (يشوب مواقع التاريخ) من عصبية وتشويه وانحراف وتزييف وبهتان، وأن لا نخاف في ذلك لومة لائم؛ لأن الحقيقة هي الغاية والمطلب، وقد تكون جارحة وصعبة، ولكنها حتماً نافعة ومفيدة، وصالحة للحياة أبداً ومطلقاً.

(١١) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٦: ٣٧.
 (١٢) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف ٢: ٣١، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٧م.

(١٣) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٦: ٣٨.

(١٤) يحضرني هنا - وأنا أكتب هذه الدراسة عن الإمام الحسن عليه السلام - حديثٌ معروفٌ ومشهور عن سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام يقول فيه: «الناسُ عبيدُ الدنيا، والدينُ لعقٌ على ألسنتهم، يحوطونه ما درت عليهم معاشته، فإذا مُحِّصوا بالبلاء قلَّ الديَّانون». ويبدو أن حبَّ الدنيا - الذي هو، كما يقول الرسول الكريم صلى الله عليه وآله، رأس كلِّ خطيئةٍ - عندما يهيمن على الناس، ويتعمق في النفوس والقلوب، يحولهم إلى أدواتٍ لتنفيذ رغبات الجسد ومختلف قواه الغضبية والشهوية، بل قد يغير من قناعاتهم وربما اعتقاداتهم، ويتحكَّم في خياراتهم، ويحوِّر سلوكياتهم؛ ليصبح هذا الحبُّ الرغبوي الذاتي هو السبب الكامن وراء كلِّ ما حدث وما يمكن أن يحدث من كوارث ومصائب وخسائر قد تنزل بالناس وتحقق بهم في قيمهم ومعاشيهم وخياراتهم ومختلف مفردات حياتهم. وهذه سُنَّةٌ تاريخيةٌ وناموس حياتي محقق، وقد تحدت عنها القرآن الكريم في كثير من آياته الكريمة، حدث سابقاً ويحدث اليوم وغداً وفي قادمات الأيام، إذا ما توفرت شروطه ودوافعه ومناخاته. والمسلمون الذين عاشوا سابقاً مع الأئمة الكرام عليهم السلام - وحتى أصحابهم والكثير من شيعتهم ومواليهم - ليسوا يدعاً من الناس، وليسوا بمعزلٍ عن الخضوع للعالمية وزخارفها، والوقوع تحت وطأة براثن الشيطان والخطأ وارتكاب المحرمات!

(١٥) كان جيش الإمام الحسن عليه السلام مكوناً من جماعاتٍ متعدِّدة التوجُّهات والانتماءات والنزعات والميول العاطفية والعملية، تشكل بمجملها خليطاً غير متجانسٍ من البشر، من ذوي الأهواء المتضاربة المصالح؛ لتتجمع فيه (في هذا الجيش) نوايا غير سليمة وغاياتٍ خاصَّة وأغراض متناقضة، ويمكن تصنيفه - بحسب كثير من المؤرِّخين - إلى الفئات التالية:

١. الخوارج: وهم الذين خرجوا عن طاعة الإمام علي عليه السلام؛ نكثوا بيعته، وحاربوا خطئه، وناصروه العدا، حتى قتلوه في محراب المسجد وهو يصلي صلاة الفجر. وهؤلاء وجدوا في الإمام الحسن عليه السلام حلاًّ وسطاً، فانضموا إليه لمحاربة معاوية.
٢. الفئة المماليئة للحكم الأموي: وانقسمت إلى قسمين، الأوَّل: هم الذي كانوا ينتمون إلى مصالحهم الخاصة، حيث لم يجدوا في حكومة الإمام الشرعية ما يرضي مطامعهم، ويشبع نهمهم للثروة والجاه الفارع؛ الثاني: وهو القسم الذي كان يحقد حقداً أعمى على الحكومة الشرعية في الكوفة، مقيماً كلِّ مواقفه وسياساته على حساباتٍ شخصية ضيقة، بعيدة عن الدين والرسالة.
٣. الفئة المتأرجحة: وهذه الفئة لم يكن لها أيُّ مسلكٍ معيَّن ومستقل، وإنما كانت تتحرك دوماً لتأمين سلامتها وخلاصها الفردي، حتى بالتسويق والتكامل مع أيِّ طرفٍ كان، بصرف النظر عن المبادئ العليا.
٤. فئة المتعصِّبين والقبلية السياسية.
٥. الهَمَجُ الفوغاء.
٦. القلَّة المؤمنة الملتزمة والمخلصة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

- (١٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ٤٠٦.
- (١٧) أبو حنيفة أحمد بن داوود الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٢٠، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة: جمال الدين الشيال، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة، ١٩٦٠م.
- (١٨) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١١: ٢٩.
- (١٩) المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ١٤٧.
- (٢٠) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٦: ٤٦.
- (٢١) المصدر نفسه..
- (٢٢) محمد جواد فضل الله، صلح الإمام الحسن: أسبابه، نتائج: ٧٤، دار الغدير، بيروت.
- (٢٣) يقول له معاوية في إحدى رسائله: «إن الحسن قد راسلني في الصلح، وهو مسلم إلي، فإن دخلت في طاعتي كنت متبوعاً، وإلا دخلت وأنت تابع». (راجع: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٤٢: ١٦).
- (٢٤) طبعاً، لم يكن هذا القائد (عبيد الله بن عباس) هو الوحيد الذي فر إلى معاوية، بل خرج برفقته عددٌ غير قليل من القادة والزعماء والجند.
- (٢٥) السيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة ٤: ٢٢، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٣م؛ وراجع أيضاً: الشيخ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: ١٤٥، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٩٩٥م.
- (٢٦) يقول اليعقوبي في تاريخه: «إن معاوية أرسل إلى عبيد الله بن عباس، وجعل له ألف ألف درهم، فصار (وسار) إليه في ثمانية آلاف من أصحابه، وأقام قيس بن سعد على محاربتة». (أحمد بن اسحاق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ٢: ٢١٤، مطبعة مكتبة الغري، النجف الأشرف، ١٩٤٠م).
- (٢٧) كان جيش الكوفة مكوناً من بقايا جيش الإمام علي عليه السلام، ولذلك فقد بدا - كما ذكرنا في المتن العام - جيشاً متعباً ومنهكاً من جراء الصراعات والحروب التي خاضها، الأمر الذي جعله يعطل كل خطط ودعوات الإمام الحسن عليه السلام للقتال. ويذكر الرواة أن قادة الجيش كانوا يقابلون دعوة الإمام لقتال معاوية في الشتاء بقولهم: «صبارة القر»، وفي الصيف: «حمارة القيظ»! تخيلوا إلى أين وصلت الأمور بهؤلاء!
- (٢٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ٢٠٤؛ ورواها أيضاً كلٌّ من: الطبري في تاريخه؛ وابن خلدون في مقدمته.
- (٢٩) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ٢٠٤.
- (٣٠) أبو حنيفة أحمد بن داوود الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٢١.
- (٣١) طبعاً كان هناك أشخاص وأتباع للإمام الحسن عليه السلام من شيعته ومؤيديه، لاموه وعتبوا عليه؛ بسبب توقيعه لوثيقة الصلح مع معاوية، ومن أهمهم: الصحابي الجليل حجر بن عدي، الذي عرف بالنتقوى والورع والبأس والعلم والفقاهة، وكان من خيرة أعيان رسول الله صلى الله عليه وآله، وصحابة الإمامين علي والحسن. وقد توجه حجر في خطابه إلى الإمام الحسن عليه السلام: «أما والله، لقد وددت أنك مت في ذلك، وميتنا معك، ثم لم نر هذا اليوم، فإننا رجعنا راغمين بما أرغمنا بما كرهنا، ورجعوا مسرورين بما
- نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ**

أحبوا»، فأجابه الإمام عليه السلام: «أني قد سمعتُ كلامك في مجلس معاوية، وليس كل إنسان يحب ما تحب، ولا رأيه كراييك، وإني لم أفعل ما فعلتُ إلا إبقاء عليكم». (انظر: أحمد بن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح ٤: ١٦١ - ١٦٦، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٩٩١م). وكان من الأتباع والأصحاب أيضاً عدي بن حاتم الطائي، زعيم بني طي في الكوفة، وكان من الشاكين في ذلك (الصلح)، فقال له الإمام الحسن عليه السلام: «يا عدي، إني رأيت هوى معظم الناس في الصلح، وكره الحرب، فلم أحب أن أحملهم على ما يكرهون، فرأيتُ دَفَعُ هذه الحرب إلى يوم ما، فإنَّ الله كلَّ يوم هو في شأن». (راجع: الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٠٣). ومنهم أيضاً: مسيب بن نجبة الفزاري، زعيم بني فزارة في الكوفة، فقال له الإمام الحسن عليه السلام: «يا مسيب، إني لو أردتُ بما فعلتُ الدنيا لم يكن معاوية بأصبر مني عند اللقاء، ولا أثبت مني عند الحرب، ولكني أردتُ صلاحكم وكفَّ بعضكم عن بعض؛ حتى يستريح برٌّ أو يُستراح من فاجر». (راجع: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٤: ٨).

(٢٢) محمد باقر المحمودي، نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة ٢: ٢٦٨، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٥م.

(٢٣) السيد محمد جواد فضل الله، صلح الإمام الحسن: أسبابه، نتائجه: ١٢٥.

(٢٤) يورد البلاذري (صاحب كتاب أنساب الأشراف) ما مفاده: إن معاوية لم يلتزم بأي من التعهّدات التي تعهّد بها على نفسه أمام الإمام الحسن عليه السلام، وأمام جماهير المسلمين، بالعكس قام بقتل خيرة الصحابة (حجر بن عدي)، ولم يعهد بانتخاب الخليفة إلى شوري المؤمنين، وفرض ابنه يزيد والياً وأميراً على الناس من بعده، وفوق ذلك ارتكب جناية قتل الإمام الحسن عليه السلام بعد أن دسَّ السمَّ له في طعامه. عن كلِّ هذا يتحدّث الحسن البصري - في هجاء وفضح أفعال معاوية، وقتله حجر بن عدي - قائلاً: «أربع خصال كُنَّ في معاوية، لو لم تكن فيه إلا واحدةً لكانت موبقةً: انتراؤه على هذه الأمة بالسيف حتّى أخذ الأمر من غير مشورة، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة؛ واستخلافه بعده ابنه يزيد سكّيراً خميراً، يلبس الحرير ويضرب بالطنابير؛ وادّعاؤه زياداً، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الولد للفراس، وللعاهر الحجر»؛ وقتله حجراً، فبها وبيلاً له من حجر، وبها وبيلاً له من حجر وأصحاب حجر». (راجع: ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ٢٤٢؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٦: ١٩٣).. ويبدو لنا أن تلك الارتكابات المشينة لم تكن مَحْضَ صدفةٍ شخصية، أو نزوعاً مؤقّتاً، بل كانت سياسةً منظّمة وممنهجةً وراسخةً في وعي ولا وعي معاوية وعموم النهج الأموي، لها قواعدها وأسسها وركائزها عندهم، والتي يمكن ضبطها في ما يلي:

١. اعتماد معاوية على عناصر فاسدة مفسدة ومجرمة ذات سجلّ أسود، وغير ملتزمة بأيّ قيمة إسلامية، بحيث إنها كانت لا تحسب حساباً سوى لمصالحها ونزواتها، وكانت تحقق ذلك بكل الطرق والأساليب المتتوية وغير الشرعية، وعلى حساب مصالح الأمة وثرواتها ومواردها.
٢. مطاردة القيادات والصحابة الشريفة والمؤمنة في شتى أنحاء ومواقع الأمة، ومحاولة استرضائها أو القضاء عليها، معنوياً أو عضوياً، فقط لأنها قيادات تنتمي لخطّ أهل البيت ولنهج الرسالة المحمدية الأصيلة المتناقضة في العمق مع الخطّ والمنهج الأموي.
٣. التضيق والضغط الرمزي والمادي على عموم شيعة الإمام علي عليه السلام، بالقوّة والكبت والتضليل، وإثارة

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

أجواء القلق والاضطراب الدائم بين صفوفهم، حتى وصل الأمر إلى هدم دورهم وتشريدهم من مساكنهم، ونهب أموالهم وأرزاقهم والقضاء على محاصيلهم وثرواتهم، وإعطائها نحلةً لزابانية الخط الأموي وعملائه ومرزقته.

٤. محاولة شراء ذمم (وأصوات وضمان) الوعّاظ والدعاة الموالين للسلطة المركزية، وتحريضهم على تشويه تاريخ وصورة الإمام علي عليه السلام. وعموم أهل البيت عليه السلام. بين الناس، وقيامهم بسب وشتم وصي الرسول وخليفته وصهره أمير المؤمنين عليه السلام على منابر الجوامع والمدارس الدينية والمجالس الخاصة والعامّة، إلى جانب اختلاق الأحاديث ووضع الروايات وتحريف الأسانيد وتلفيق السير التي تمدح معاوية وحزبه وخطئه.

٥. إنفاق ثروات الأمة وموارد المسلمين، وتضييع حقوق الناس وتبذيرها على الشهوات والغرائز، في أماكن اللهو والفجور والطغيان النفسي، وشراء الذمم، وبذل الأموال الطائلة في سبيل إخضاع الزعامات والقيادات القبلية، وزيادة انحرافها، وكسب تأييدها وولائها، وأثناء شرورها الممكنة.

(٣٥) البلاذري، أنساب الأشراف ٢: ٤٦؛ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين: ٤٤، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(٣٦) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين: ٤٧.

(٣٧) المصدر السابق: ٤٨.

(٣٨) لقد استطاع أهل البيت عليه السلام. في تنوع مهماتهم وأدوارهم الرسالية التي أدوها والتزموها في كل تاريخنا الإسلامي. النفاذ إلى عمق الأحداث والظروف الاجتماعية والسياسية التي مرت على الأمة. كما قاموا بدراسة الظروف والأحداث وتحليل معطياتها واستيعاب ملامستها واستخلاص العبر والدروس منها، بما يضمن استمرارية الرسالة في الأمة، ويحفظ لها كل مقومات النهوض والارتقاء الرسالي الإنساني. وهذا الأمر هو الذي اختلط على كثير من الباحثين والدارسين (لتاريخ الإسلام وتاريخ أهل البيت بالذات)، ممن اعتبروا أن هناك خطأً وأسلوباً حسناً مختلفاً عن خط وأسلوب حسيني، فالحسن مسالمٌ والحسين عنيفٌ، والحسين يؤمن بالقوة كخط أصيل، بينما الحسن يعتمد سبيل الرفق والسلام فكراً ونهجاً؛ ولكن المسألة لا تقاس على هذا النمط من التفكير الحدي، فالأئمة على نهج واحد في العمق الديني والاستراتيجي إذا جاز التعبير، ما يختلف عندهم أو ما يتنوع هو الطرق والوسائل المعبرة التي تفرضها وتحددها طبيعة الظروف السائدة، بمعنى أن هناك ظروفاً خارجيةً موضوعيةً تحيط بطبيعة العمل الرسالي كانت تستلزم الدراسة والتحليل على حركة الزمان بكل أبعاده؛ لأن الإسلام دين خاتم ورسالة خاتمة، ولهذا فهو ليس ديناً يحدق في اللحظة الفاتمة أو في المدى القريب فقط، وهذا يتطلب منه أن يرصد نتائج أي فعل أو عمل أو أسلوب أو حركة في الحاضر؛ باعتبار أن آثارها ومآلاتها ونتائجها ستظهر في المستقبل. من هنا كان لأهل البيت عليه السلام أدوار متنوعة تحقّق كلّها وحدة الغاية الرسالية التي كانت تجمعهم وتوحدهم على صيانتها من العبث والانحراف والتضليل، الذي كانت تمارسه وتنتهجه نهجاً منظماً السلطات الرسمية الحاكمة على امتداد تاريخنا العربي الإسلامي، والتي كانت تريد صناعة إسلامٍ رسميٍّ وعظميٍّ مدجّن، ينحصر دوره في الطقوس والولاءات والتطليل والتزوير للنخب الحاكمة، ولا يتطلّع أبداً. وهو دين الحياة - إلى خارج

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

حدود المسجد في الحقوق والبناء المجتمعي الأخلاقي والإنساني المتين. انطلاقاً مما تقدم، نحن لا نوافق كل من يقول بوجود نهجين (حسني وحسيني) متناقضين أو متعاكسين؛ لأن القضية تتصل بظروف العمل على الأرض في طبيعة وعي الثوابت والمتغيرات، التي يمكن أن ترسم خطة التحرك والسير في هذا السبيل أو ذاك. ولذلك نقول بأن الصلح الحسيني هو صلح حسيني بامتياز، والثورة الحسينية هي ثورة حسنية بامتياز. فالحسين عليه السلام كان حسنياً في مرحلة الحسن عليه السلام، الذي لو عاش مرحلة وظروف الحسين عليه السلام لكان حسنياً ثورياً. ولذلك كانا يتحركان حيث تكون للإسلام والمسلمين مصلحةً عليا، سلماً كان الطريق أم حرباً.

نستنتج أنه بالرغم من تنوع الظروف التاريخية الموضوعية التي أحاطت بطبيعة عمل كل إمام عليه السلام، فإن هذا التنوع في الواقع العملي الخارجي كان يترافق مع تنوع داخلي في طبيعة الاستجابة والفعل، ولم ينطلق أبداً من حالات مزاجية طارئة، بل كان منهجاً مدروساً يرتكز على معطيات الإسلام وقواعده من حيث هو خطة وحركة نهج عملي للواقع في كل خلفياته وأبعاده وظروفه وقضاياه؛ لأن الحالة المزاجية للشخص غالباً ما تنشأ من طبيعة الجو والبيئة التي يعيشها هذا الشخص، وهذا مما قد يؤثر سلباً على حركتنا وفكرنا، في ما نحب ونكره، وفي ما نؤيد ونعارض، وفي ما نتحرك فيه. ولذلك علينا - وهذه عبرة ودرس عملي - أن ننطلق في كل أعمالنا وعلاقاتنا وآليات تعاملاتنا من قاعدة واضحة، ومن مفاهيم بيّنة في الرؤية والتصوير والعمل للقضايا الأساسية التي يفترض أن نلتزمها التزامنا بالإسلام. وحركة أهل البيت عليهم السلام هي المدرسة النوعية الكبرى والحركة التاريخية الوحيدة في تاريخنا الإسلامي التي تمثلت ومثلت هذا الخط العملي لأسلوب الدعوة والعمل في القرآن الكريم، والدعوة في أخلاقياتها العملية، وفي حركتها الرسالية الإنسانية، في قضايا الحياة والصراع، في ضرورة أن ينتهف المجتمع إسلامياً، بحيث ينطلق من عمق المصادر الإسلامية الأصيلة؛ ليكون الإنسان المسلم منفتحاً على الحياة والناس من موقع الأصالة والوعي المنتج، لا من حالة غرائزية أو حالة غوغائية لا قيمة ولا معنى لها.

(٣٩) الكليني، كتاب الكافي ٨: ٣٣٠.

(٤٠) يروي المؤرخون أحداث ووقائع عديدة عن انحرافات الأموية العنصرية وتحريفاتها ومظالمها، وهي التي شكّلت في تاريخنا العربي الإسلامي ظاهرةً سياسية خطيرة تسوّرت بالإسلام؛ لتحقيق مآربها الخاصة، ونزوات رموزها ومطامعهم في الحكم والسيطرة والنفوذ. وكان حكم الأمويين الإمبراطوري (الذي أُنشئ في العام ٦٦١م) إيداناً ببداية عملية بناء الحكم الإمبراطوري العضوض، وترسيخ الحكم الفردي الملكي، ونهاية النزعة الإصلاحية الإسلامية التي أتمت بها أيام الإسلام الأولى، والتي تميّزت بإعلان المساواة والمشاركة في الحكم بالتعبير المعاصر. وبالعودة إلى مؤسسي «الأموية» فإن هؤلاء لم ينسوا أبداً التغييرات التي طرأت على حياتهم ومواقفهم ونفوذهم، وتأثرهم السلبي بها، وخسارتهم لكثير من مواردهم ومواقفهم المادية والمعنوية، والذي ترافق مع تعلق موقع بني هاشم وتعاظم دورهم، حيث كانت الرئاسة والزعامة الاجتماعية والسياسية منوطاً بهم دائماً، وإليهم كانت ترجع العرب لحل مشاكلها وفض نزاعاتها وخصومات القبائل والعشائر، فهم كانوا محور وأساس النشاط والفاعلية في قريش، وقريش هي مركز الثقل والحركة بين القبائل العربية، وعلى مرّ

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٠٢٢ م - ١٤٤٣ هـ

التاريخ كانت تعود تلك النزعات القبلية الأموية للظهور مجدداً، وكان شيوخ الأموية يفصحون بين الفينة والأخرى عن مخططاتهم، ويبرزون علناً طبيعة نواياهم. ولعلنا نذكر هنا ما قاله أبو سفيان للعبّاس، وهو ينظر بحرقّة وخصّة إلى جيش الفتح الإسلامي: «أصبح ملك ابن أخيك عظيماً، يعني نظرته لم تتغير، بل ظلوا ينظرون إلى الدين والرسالة نظرة مغانم وسلطة ونفوذ ورئاسة وموارد وأرزاق. وها هو معاوية يرث هذه الخصلة السيئة نفسها من أبيه، ويتحدّث قائلًا: «إنّ أخا هاشم يصرخ به في كلّ يوم خمس مرّات، أشهد أنّ محمداً رسول الله، فأنيّ عمل بيقي بعد هذا، لا أمّ لك، إلّا دفناً دفناً»، أي إنه (معاوية) لم يعدّ يحتمل ولم يعدّ يطيق أن يسمع اسم محمّد العربيّ الهاشميّ يُنادى به على المنابر خمس مرّات في اليوم الواحد. (راجع: أبو القاسم عليّ بن الحسن، تاريخ دمشق ٦: ٤٠٧، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٩٥م؛ وراجع أيضاً: راضي آل ياسين، صلح الإمام الحسن: ٢٣٥، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ط٤، ١٩٧٩م).

(٤١) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: ٧١ - ٧٧، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

المثّل الأعلى وسيادة النموذج بين التفاعل والانفعال

السيدة الزهراء عليها السلام أنموذجاً

أ. إيمان شمس الدين (*)

تكمن أهمية فهم الواقع ودراسته وفق معطيات علمية اجتماعية في تشخيص الإشكاليات التي تواجهها المجتمعات، وفي تشخيص الحلول الحقيقية لتلك الإشكاليات، حيث لكلّ مجتمع إشكالياته الخاصة به، لكن لا يعني ذلك عدم وجود مشتركات تشكّل إشكاليات قاعدية كلية لكلّ المجتمعات. وأهمّ هذه التحديات هي تحدي الهوية، ومحاولات تبديلها أو إذابتها وتغيير معالمها، من خلال الذوبان في النماذج الأخرى، أو الخروج من الهويات والتلبس بهويات هجينة أو غريبة عن جسد الهوية العامّ لهذه الشعوب. هذا فضلاً عن الخلط بين البحث العلمي التخصصي في علوم الاجتماع، التي تشخّص الإشكاليات وفق معطيات ميدانية استقرائية، وبين محاولات تسييس بعض التحديات، وتحويلها إلى شعارات تزيد من أزمة الهوية، وتدخلها في التشخيص العاطفي الشعائري، الذي لا يقدم حلولاً تتناسق وحقيقة الواقع.

ولأنّ التحدي الأكبر تعاني منه المرأة في هويّتها، وتستهدف هذه الهوية بكلّ أشكال التزييف، وخاصّة المفاهيمي، فإننا سنتناول هذا الجانب، وتشخيص الإشكاليات التي تواجهها قدر الإمكان، ومحاولة طرح حلول نظرية، على أمل تحويلها إلى مشاريع عمل إجرائية، تكون قادرة على تقديم نموذج بديل صالح للمرأة

(*) كاتبة وباحثة في الفكر الديني والسياسي. من الكويت.

صاد للنماذج الفاسدة.

الهوية بين التفاعل الحضاري والاندماج —

الهوية هي المعرف عن فردٍ أو مجتمع أو دولة، تدلنا على الثقافة والأيدولوجيا السائدة وطابع العادات والتقاليد، فترسم معالم المشهد الإنساني وطريقة تفاعله مع ذاته ومحيطه.

فتكون بمثابة المفتاح الذي من خلاله نقرأ داتا الفرد والمجتمع، ومن خلالها تتضح آليات التواصل والاتصال بين مختلف الشعوب والمجتمعات والأقطار.

التفاعل الحضاري —

للهوية معالم ثابتة، تعبّر عن شخصية اعتبارية لحاملها، وتؤثر في محيطها، ولكن لها في ذات الوقت جانب متأثر متأثراً خاضعاً لظروف العصر، أي الزمان والمكان، حيث جانبها المتغير الذي يتطور من خلال التفاعل الحضاري مع الثقافات الأخرى. وما أعنيه بالتفاعل الحضاري هنا هو تداخل إيجابي يؤثر ويتأثر، ويطور وينهض من خلال استفادته من تجارب الهويات الأخرى الإيجابية النهضوية، دون أن تتغير ملامحه الثابتة التي تمثل بصمته الخاصة. فالحضارة في مفهومها العام هي حركة المجتمع ونشاطه بجوانبها كافة، المادية منها والمعنوية، وتشمل الخبرات المادية وإنتاجها، والمعارف العلمية والمذاهب، والأفكار الفلسفية، كما تشمل النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والقيم والتقاليد والمؤسسات والجماعات المختلفة وأنماط السلوك^(١).

الغرب بين الإحلال والتفاعل —

جاء المشروع الإسلامي بفهم حضاري للتفاعل، يهدف منه إلى أمرين:
الأمر الأول: تفعيل القيم الثابتة في فضاءات المعرفة لكل ما هو خارج الجسد الإسلامي، حيث القيم الثابتة جزء من الفطرة الإنسانية، وتفعيلها كسلوك، فالتفاعل

يعمل على إزالة الحجب المعرفية عن النفس؛ لتمرير تلك القيم التي تمهد الطريق لتحقيق العدالة بين كل البشر. وهو ما يتطلب لوازماً، أهمها: امتلاك هذه الحضارة مقومات التأثير من مكنة واكتفاء ذاتي وتكافؤ علمي، وتحقيق منجز حضاري فاعل في حياة الإنسان، يسهل عملية السريان المعرفي بين الإسلام وغيره من الحضارات.

الأمر الثاني: المواكبة والمعاصرة، التي لا تتحقق إلا من خلال مراكمة المنجزات الحضارية السابقة مراكمة معرفية، تحافظ على أصالتها، وترفض متغيرها بمعطيات الزمان والمكان، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى الاطلاع على تجارب الحضارات الأخرى، والاستفادة من إبداعاتها العلمية، ونهضتها القيمية في الجانب المشترك الإنساني، مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات المنهجية والمنطلقات القاعدية لكل حضارة. أي هو تواصل واتصال ومشاركة واكتساب خبرات، تفعل المسكوت عنه في اللاوعي الإنساني، وتطور نظرة المجتمعات إلى الحياة، وتزيل الأغلال غير السليمة التي توارثتها المجتمعات عن الآباء، دون وجود مسوغ عقلي وشرعي لها.

أهمية التفاعل —

إن التفاعل الحضاري يضع الحضارة الإنسانية أمام مسؤولية أخلاقية أولاً؛ كون التفاعل يستند إلى العلاقات الإنسانية المطلقة، والتي يفترض أن تتمثل ضمن بيئة التفاعل على المحبة والأخوة والعدالة والتسامح والتراحم بين بني الإنسان، وعلى نفي التعصب، والعنف والإرهاب الفكري، ومحاولة الاستقواء وإلغاء الآخر المختلف. وتصبح قيمة التبادل للمنافع المعرفية والعلمية قائمة على هذا الأساس. لذلك التفاعل الحضاري لا بد أن يراعي التعددية الحضارية والتمايز الحضاري الذي ينفي كل أشكال التناقض والصراع، ويؤسس لعملية انفتاح كبرى على كل الحضارات، والحوار معها في سبيل خير الإنسانية، وتحقيق العدالة التي هي جوهره القيم في تحقيق الكرامة الإنسانية.

تكمن أهمية التفاعل في أمور عديدة، أهمها:

- توسيع المدارك المعرفية، وتضييقها، بالاطلاع على تجارب الآخرين البشرية.

- تفعيل ثقافة الخروج من صندوق الذات، بما تحمله هذه الذات من أفكار ومعتقدات وقبليات ومسبقات، وتأثيرات البيئة، وهو لا يعني التخلي عن ثوابت كل ما سبق، تلك الثوابت التي ثبتت بطريق الدليل العقلي والشرعي، بل يعني عدم الركون لكل ما سبق، ومحاولة مواكبة الزمان والمكان في تطوير المفاهيم وتمحيصها، ومراجعة الأدلة على ضوء ما استجد في الساحة العلمية والإنسانية.

- تفعيل مفهوم التعدد الإيجابي، يوسع مساحات الاشتراك المعرفي، ويفعل عملياً مفهوم التعايش والتسامح الحضاري، على أساس التكافؤ الاثني، وليس الإحلال والإلغاء للآخر المختلف، وينضج القدرات العقلية في فهم النص، بما يحفظ خاتمته، دون المساس بعناصر خلوده.

- يعمل على تذليل العقبات أمام العقول من خارج الجسد الإسلامي؛ لفهم هذا الدين الخاتم عن قرب، ويسمح للمنتمين للإسلام بفهم الأديان الأخرى والثقافات المختلفة، بالتالي يعمل على ترصيف رؤية كونية قائمة على مفهوم التوحيد، وينهض بمفهوم العبودية في ظل التوحيد.

- يبسط نفوذ الله في مقابل نفوذ القداستات السياسية والدينية، فهو يفعل مفهوم العبودية والحرية على ضوء مفهوم التوحيد الحضاري؛ ليزيل الحُجُب المعرفية العقلية في لا وعي الشعوب، التي اشتغل عليها المستبد بكل أشكال الاستبداد؛ لاستعباد الناس وتمكين سلطته عليهم، وهو ما يستدعي تفاعل المقتدر والمدرك للآخر، من موقع امتلاك المكنة في اختراق لا وعيه، بوسائل يفهمها الآخر المختلف، وبممكنها الوصول إلى عقله وقلبه، فالحق والحقيقة بيّنة.

فثقافة أيّ أمّة وحضارتها لا يمكن أن تكونا معزولتين، وخارج نطاق التفاعل الثقافي والحضاري مع ثقافات الأمم والشعوب الأخرى وحضارتها، والحقائق التاريخية السابقة والحالية تؤكد أن الثقافات والحضارات كانت ولم تزل، وسوف تبقى، في حال التفاعل والتأثير المتبادل فيما بينها في وحدة متكاملة بين العالم، أي الحضارات والثقافات في العالم، والخاص، أي الحضارة والثقافة القومية الخاصة لكل أمّة ودولة.

معايير التفاعل الحضاري —

- يحتاج التفاعل مكنةً وقدرةً واكتفاءً ذاتياً، يكون المتفاعل إما متكافئاً مع الآخر، أو يسبقه بدرجةٍ. وهذا من مقوّمات التحصين الذاتي للثوابت، ومقوّمات الوجود، فيكون التفاعل من موقع التأثير والتأثر الإيجابي^(٢).

هذا لا يعني أنه عند عدم توفر المكنة - كما هو حالنا - أن نغلق على ذاتنا، ولكن تصبح مساحة التفاعل أضيق؛ حفاظاً على الهوية العامة للناس، فيكون التفاعل مقتصرًا على طبقة النخب، والتي تسعى بتفاعلها هذا لتحصين الداخل، وإيجاد إجاباتٍ للتساؤلات المطروحة نتيجة تسرب ثقافة الآخر للجسد، دون وجود ضوابط أو حصانة ومكنة، فتكون النخبة بمثابة الفلتر الذي يحاول تثبيت الثوابت، وغريبة الشوائب، لا من باب الوصاية على العقول، والحجر عليها كأنها قاصرة، ولكن من باب عدم تهيؤ قابليات عامة الناس معرفياً وإدراكياً لهضم الآخر المعرفي على أسس سليمة، فيجعلهم عرضةً للاستلاب السهل دون أدنى مقاومة، تحت هيبة التقدم الظاهري والمكنة العلمية والتكنولوجية التي تسلب لبّ الإنسان العادي، وتجعله أسيراً لكل قيمها وثقافتها ومفاهيمها. فهو بمثابة ممارسة عملٍ تحصيني قادر في الأقلّ على درء الشبهات وحماية الهوية، دون أن يطمح للتأثير إلا في نطاق النخبة عند الآخر، فتتغير الأولويات هنا نتيجة عدم توفر المعايير اللازمة للتفاعل الشامل بين الشعوب والنخب، من أولوية التأثير الواسع إلى أولوية التحصين مع التأثير المحدود، والسعي الدؤوب لتوفير معايير التفاعل الحضاري. وهنا قد يُطرح سؤال: هل يمكن تحقيق ذلك في ظلّ توفر وسائل التكنولوجيا، وسهولة الحصول على المعلومة، ومع وجود وسائل التواصل الاجتماعي التي ضيّقت المسافات الفاصلة، وقربت الجغرافيات البعيدة، وبالتالي فتحت الآفاق أكثر معرفياً؟ إن ما أعنيه هنا هو نوعية المعارف وآليات التعاطي معها وفق قابليات المجتمعات، فمهما فتحت تلك الوسائل طرق التعارف والفهم، إلا أن دور النخبة يبقى ثابتاً في تشذيب تلك المعارف وتضييدها، وفي نوعية الإشكاليات المعرفية التي على النخب تداولها وطرحها، فليست كل الإشكاليات المعرفية والمعارف قابلةً للتداول على بساط المجتمع، دون مراعاة لتفاوت القابليات داخل

المجتمع الواحد من جهة، وبين المجتمعات المتعدّدة من جهةٍ أخرى. - لا يمكن أن يتمّ التفاعل الحضاري، مع توفّر معاييرهِ، إلّا إذا كانت بنية الأمة ثقافياً ومعرفياً وفكرياً قويّةً، وهويتها محصّنةً بشكلٍ علمي برهاني، بل لديها فلتير للشبهات، وقادرة على مواجهة كلّ محاولات الإقصاء، وتمتلك العزّة والكرامة، وهما قيمتان تحافظان على الهوية من خلال تحقيق حالة الاعتزاز بها. وهذا لا يحدث إلّا من خلال تأسيس المجال الإدراكي للأمة، وتحصينها بالعلم والمنهج البرهاني، الذي يحاور ويمتلك وعياً وجودياً ومنفتحاً على الآخر. فالعلم معياراً أساسياً في عملية التفاعل الحضاري، وأعني هنا معرفة الذات معرفة عميقة، مدركةً المباني وشبكة المشتركة والاختلافات القاعدية بيننا وبين الآخر، ومعرفة الآخر أيضاً معرفة عميقة، وامتلاك أدوات منهجية علمية رصينة في مشروع التفاعل الحضاري.

الغرب ونزعة الهيمنة —

يقول روجيه غارودي (١٩١٣ - ٢٠١٢م): «المشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة تتمثّل في أن تقضي على تصوّر التسلطي في الثقافة الغربية، والاستعاضة عنه بتصوّر يتطلّع إلى حكمة العالم الغربي. وذلك لا يمكن إلّا بالانخراط في حوار حضاراتٍ حقيقي مع الثقافات غير الغربية». وفي تصوّر «رولان بريتون» فإنه يرجع الإشكالية في ذهنية الغرب إلى منشأ تصوّر الأوروبيين لمفهوم الحضارة والثقافة، حيث يرى أنه في ذروة العصر الذي كان الأوروبيون يهيمنون فيه على العالم، فكرياً وسياسياً، جرى تصوّر الحضارة بصيغة المفرد، وكذلك الحال بالنسبة إلى الثقافة^(٣).

تاريخياً نشأت أوروبا على أساس نزعات الهيمنة والتوسّع، وكانت الحروب والإغارات الوسيلة الأنجع في بسط النفوذ، وفرض النموذج الثقافي والسياسي. ومع التقدّم، وبعد عصر التنوير بالذات، وتضاؤل هيمنة الكنيسة، وما حقّقته أوروبا من اكتشافات علمية هائلة، مكنتها فيما بعد من الهيمنة على الطبيعة، لم يغيّر ذلك من نزعتها للتوسّع والهيمنة، باحتة عن الثروات الجغرافية والمعدنية، وعلى رأسها ثروة الطاقة، فقامت باستعمار كثيرٍ من دول منطقتنا. وخلال الاستعمار العسكري

مارست استعماراً ثقافياً حاولت من خلاله السطو على المجال الإدراكي للشعوب المحتلة، حيث ركز المستعمر على المجال التعليمي، ففتح مدارس تابعة، يضع هو مناهجها، وكان من خلال التربية والتعليم يفرض قيّمه ونظرته الوجودية ورؤاه المعرفية وبنية القيمية. وأول ما تمّ استهدافه في بنية العقل العربي والإسلامي هو اللغة؛ لما للغة من قيمة معرفية كبيرة، دون أن يقيم أيّ اعتبار لاختلاف الثقافات والهوية، بل كان من موقع القوة والنفوذ لا يريد فقط أن يهيمن على الأرض والثروات، بل حتى على عقول البشر؛ ليمحو كلّ اتصال لهم بهويّتهم الخاصة، ويرسم لهم معالم هوية جديدة مرتبطة به، حتى يتحوّل وجوده في ذهنية الشعوب المحتلة من مستعمر إلى وجود ضروري تحتاجه الشعوب؛ لتحقيق طموحاتها في العلم، بعد أن كانت ترزح تحت وطأة الاستبداد العثماني؛ لترى فيه الخلاص، كما كان يطمح المستعمر أن يطرح نفسه لتلك الشعوب على أنه خلاصها من الاستبداد.

في هذه المرحلة من الاستعمار العسكري لم تفلح محاولاته تلك، بل تحوّل من مخلص إلى مستعمر ترى فيه الشعوب وحشاً يريد أن يفتك بها، فكان القرار هو المقاومة التي تعني مزيداً من التمسك بالهوية، ورفضاً لكلّ ما له صلة بهذا المستعمر، وهذا لا يعني عدم تأثر كثيرين بهوية هذا المستعمر، وبنية الفكرية والفلسفية، لكنّ كان الجوّ الغالب هو الرفض والتحصين، ومزيداً من التمسك بالهوية.

وهنا تشكّلت لدينا تيارات في كيفية التعامل مع المستعمر للأرض:

- تيار وجد في المستعمر الخلاص، وانجذب لكلّ محاولات المعرفة والعلمية والثقافية، وبالتالي القيمية، وأندك (من الاندكاك) به ليصبح جزءاً منه، ولم يتوان هذا التيار حتى من التعاون عسكرياً معه ضدّ أرضه وشعبه؛ كون مكنة المستعمر العسكرية والعلمية استطاعت السطو على المجال الإدراكي لكثير من النخب الذين بهرتهم الإنجازات العلمية والحضارة الغربية ببُعدها المادي، التي قدّمت خدمات للإنسان، وسهّلت عليه حياته، كما يظهر للوهلة الأولى.

١- تيار رفض رفضاً حاسماً كلّ ما له علاقة بهذا المستعمر، حتى لو كان على مستوى العلم والثقافة بما هو نافع، ويمكن أن يقدم تجربة بشرية تدفع باتجاه مزيد

من توسعة المدارك؛ لأن المستعمر لهيئته العسكرية ومطامعه التوسعية ونزوعه نحو إقصاء الآخر استخدم العلم لا لأجل خدمة الآخر، بل كوسيلةٍ للهيمنة عليه وإقصاء ثقافته وهويته؛ لتحلّ محلّه الهوية الاستعمارية وثقافتها.

٢. تيار امتلاك نوعاً من المرونة، واستطاع الاستفادة من المنجز العلمي، ولم يسمح مع ذلك بتغيير الهوية، ولا الإحلال الثقافى، بل كان محصناً ضدّ أيّ نوعٍ من الإحلال، ولكنّه استفاد من منجزات الغرب الحضارية والعلمية، وهم في ذلك الوقت قلةٌ، لكنهم نخبةٌ.

وبعد الانسحاب العسكري؛ نتيجة ضربات المقاومة وتقسيم المنطقة، ووضع أنظمةٍ مستبدّةٍ ومواليةٍ للمستعمرين، بدأت عملية غزوٍ وحربٍ من نوعٍ آخر، تهيئ أرضية وقابليات الشعوب لتصبح سوقاً استهلاكية لسلع الغرب. وظهرت ازدواجية الغرب في رفعه لشعارات حقوق الإنسان، وفي ذات الوقت دعمه لأنظمةٍ استبداديةٍ قائمة، وكانت شعاراتٌ، كالديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، تستخدم كورقة ضغط في يده على الأنظمة الداخلية.

وهناك تقريرٌ حول ممارسات صندوق النقد الدوليّ يوضّح وحشيّة الممارسات التي يقوم بها هذا البنك تحت شعار الإنماء وسدّ العجز، حيث يوضّح التقرير بأن الصندوق يعيد خلق العالم على صورته، ويوضّح كيف يبشّر بـ «دين» أوحدهم للتقدّم، ويذكر التقرير أنه «عندما تمّ إنشاء البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في سنة ١٩٤٥، مباشرةً بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، كان الهدف المعلن من هذه المؤسسات المالية العالمية هو العمل على تعزيز الاستقرار المالي والتعاون في المجال النقدي على مستوى العالم»، لكنّ، وبعد تتبّع آثار تدخّلات هذه المؤسسات في البلدان النامية خصوصاً، يتّضح وجهٌ آخر لتعاملات مشبوهة غير تلك المعلنة، فمن خلال استخدام الشروط نفسها والحلول المالية نفسها في التعامل مع مختلف الدول، التي تطلب القروض من هذه المؤسسات، تدفع بأجندةٍ تخدم مصالح الشركات الكبرى وأصحاب الأموال من جهةٍ، بالإضافة إلى الدول التي تملك نفوذاً كبيراً داخل هذه المؤسسات بطبيعة الحال.

وتروج هذه المؤسسات المالية العالمية لسياساتها على أنها المنقذ الوحيد للدول التي تعاني عجزاً مالياً، وبتقديمها للقروض المالية المشروطة بتنفيذ هذه الدول المعنية سياساتها الليبرالية؛ فإنها تحكم قبضتها على الاقتصاديات الناشئة، وترهن مستقبلها، وتجعل أسواقها في أيدي الشركات العالمية الكبرى، بعد فتحها ورفع أيدي الدولة عن التنظيم ومتابعة السوق، مما يدخلها في منافسة غير متكافئة.

ما إن تلجأ أي دولة لأخذ قرض من صندوق النقد الدولي فإن الصندوق يبدأ في تشغيل الأسطوانة نفسها، وتلاوة القائمة المتكررة من الشروط والطلبات: إصلاحات هيكلية في الاقتصاد تتضمن بيع الشركات المملوكة للدولة، وتقليص الموظفين في القطاع العمومي، وتقليص رواتبهم، وفتح الأسواق للاستثمارات الأجنبية بلا شروط، وتشجيع الاستيراد، وتقليص الدعم الحكومي للفئات الفقيرة، والتخلي عن حماية العمّال والفلاحين، وإضعاف النقابات. ويذكر التقرير تجربة الصندوق مع مالايو قائلاً: «حوّلت مالايو إلى مجرد أراضٍ زراعية يتحكم فيها لوبي السجائر العالمي، ويحرص على مصالحه التجارية بشكلٍ قانوني تماماً، بفضل السوق المفتوحة التي فرضتها المؤسسات المالية العالمية. ومن أجل أن يدخّن الأوروبي أو الأمريكي السجائر بأرخص سعرٍ ممكنٍ لا بأس أن يجوع الملايين في مالايو وغيرها من البلدان النامية التي زارها مسؤولٌ من الصندوق.

حيث أشار تقرير للغارديان البريطانية إلى أن سياسات صندوق النقد الدولي قد أتت بمالايو إلى المجاعة، «فالدولة الأفريقية - التي قرّرت تحت ضغط الصندوق خصخصة قطاع البذور وتحريره من يد الدولة، التي كانت تنظّم الأسعار وتضمن اكتفاءً ذاتياً من البذور - وجدت نفسها في سنة ٢٠٠٢م أمام مجاعة هي الأسوأ منذ ١٩٤٩م، وقد بلغت خدمات ديون مالايو في تلك السنوات ٧٠ مليون دولار أمريكي، أو ما يمثل ٢٠٪ من ميزانية الدولة، وهو ما يمثل أكثر من ميزانية الصحة والتعليم والزراعة مجتمعة، في بلدٍ ما زالت أوضاعه الاقتصادية معلقة بيد دائنيه، وتقلبات الأحوال الجوية»^(٤).

هذا النموذج الذي يفرض وجوده ثقافياً واقتصادياً من خلال ضرب كلِّ

مقومات الاكتفاء الذاتي للدول المقترضة؛ لتصبح أسيرةً، بشعبها، ولقرونٍ، لشَره نخبة اقتصادية تهيمن على كلِّ مداخل الدولة؛ لتفقر أهلها، وتجردهم من كلِّ مقومات الحياة، وبذلك تحقّق استعماراً خفياً تحت شعار الدعم والمساندة. فبالرغم مما يحمله من شعارات التحرير والعلم، إلا أنها شعاراتٌ غالباً تستخدم للدخول إلى الجغرافيا المستهدفة، وخاصّة إذا كانت غنيّة بالثروات، ومنها: ثروة العقول البشرية، وعند تمكّنها عسكرياً، بشكلٍ مباشرٍ أو بأدواتها، فإنها تنقلب على شعاراتها، ونجد التدمير المنهجي يتسيّد منهجها، ولا تزيد شعوب هذه الجغرافيا إلاّ مزيداً من الاستعباد لها. فهي تفكّ عبوديتها من نظام فشستي قائماً، وتربط عقال عبوديتها بيدها كنظام فشستي جديد، بالتالي هو تغيير فقط للسيد، وليس تحريراً للعبد.

وبعد العولمة بالذات، ورفع شعار صدام الحضارات، والمتّصل بماضي الغرب في شَره للتوسّع والهيمنة وإحلال قيمه وهويّته، فقد برزت حربٌ ناعمة تستهدف الهوية في عمقها الوجودي، تاريخياً بضرب كلِّ جذورها المتّصلة بالماضي، وقيماً بضرب قيمها المعنوية والثابتة، واستبدالها بقيم مادية استهلاكية شَره.

ونتيجة الاستبداد وإفقار الشعوب، مادياً وعلمياً، وتحويل وجهة أغلب هذه الشعوب من هدف طلب العلم والنهضة والكرامة والحرية والعدالة إلى السعي الدؤوب اليومي، الذي يلهث فيه الفرد لسدّ رمقه ورمق عائلته، طالباً للعيش الكريم في ظروف غير كريمة، أي سعيّاً حثيثاً وراء رغيغ العيش، الذي غالباً ما يكون في منطقتنا مغمساً بالذلّ والإهانة والقمع وتكميم الأفواه والتأسيس لقيمة الرضوخ السلبية لما هو موجود تحت ضغط الحاجة، ورغم أن هناك دولاً غنية جداً بثرواتها المالية، إلا أن معدلات الفقر والبطالة فيها مرتفعة؛ بسبب فساد السلطة، وسيطرة نخبة طبقية على مقدرات الشعب، وشراء زمم الغرب بشَره شراء السلاح؛ بحجّة الأمن على حساب التنمية والاستثمار الحقيقي في الإنسان.

ولأن الغرب متقدّم علمياً وتكنولوجياً بما يخدم الإنسان في بُعد المعيشي الدنيوي، ومع تقديم نماذج للإسلام متخلّفة (داعش - ياسر الحبيب نموذجاً)، اقتتعت أغلب الشعوب، وتمّ تحت هيمنة الإعلام العالمي القويّ الربط بين الإسلام والتخلّف،

والغرب والتمدُّن والحضارة. ومع تقصير كثيرٍ من الإصلاحيين والنهضويين في تقديم نموذج سلوكي حضاري للإسلام، تظهر آثاره في الدنيا على نهضة الإنسان، فإن ذلك أزال كلَّ العقبات أمام عوامة النموذج الغربي في كلِّ أبعاده الحياتية والسلوكية والقيمية، وخاصة في ما يتعلَّق بالمرأة، حيث هيمنتُ المدرسة الوضعية الغربية على مجالنا الإدراكي، وبات كلُّ شيءٍ خاضعاً في تقييمه للتجربة والحسّ، وضمحلَّ عالم الغيب والمعنى؛ بسبب عدم وجود نموذج عملي سلوكي، يقدم الإسلام على أنه واقعاً ديناً حياة.

ولعب الإعلام دوراً هاماً في الترويج للنموذج المراد عولته، وخاصة في ما يتعلَّق بالمرأة، من خلال عدّة نظريات تبنتها وسائل الإعلام إجرائياً وعملياً، ومنها:

نظرية اجتياز المجتمع التقليدي —

صاحب هذه النظرية هو الباحث الأمريكي دانيال ليرنر^(٥)، الذي اهتم بدراسة العلاقة بين وسائل الإعلام والتغيير الاجتماعي والثقافي، ودور هذه الأخيرة في التنمية القومية؛ لاجتياز المجتمع التقليدي؛ إذ قدّمت نظريته تأثيراتٍ معينة لدور وسائل الإعلام في الإقناع والتأثير على الأفكار والاتجاهات والقيم. والأفكار التي صاغ بها ليرنر نظريته في مجملها كانت حصيلة الأبحاث التي أجراها مع بداية الخمسينيات على ستّ دول في الشرق الأوسط، هي: تركيا، إيران، مصر، سوريا، لبنان، والأردن. وأهمّ جزئية في هذه النظرية هي «التقمُّص الوجداني»^(٦)، الذي يعمل على إعادة صياغة النموذج وطرحه للمتلقّي، وبالتالي يقوم من خلال هذا النموذج بتغيير كثيرٍ من المفاهيم والقيم، وتغيير مرجعيتها المعرفية. وبذلك يقدم مثلاً يروّج له؛ ليصبح النموذج الذي يُراد أن يتمّ تقمُّصه بعد الاستحواذ على المجال الإدراكي.

المثّل الأعلى —

إن التعاطي مع مخرجات الحضارة الغربية، وأهمّها: الحداثة، يكون من خلال الدراسة المنهجية المتأنيّة؛ فالأفكار القادمة إلينا نستطيع أولاً أن نعيدها إلى جذرها

المعريف، ومن ثمّ مقارنتها مع ما لدينا، فإنّ لم تتعارض مع أصولنا، ورفدّت فهمنا، وفتحت لنا آفاقاً لإعادة قراءة النصّ والتراث، والإجابة عن تساؤلات الراهن، فهنا نتعامل معها على أساس التلاقح والتبادل الحضاري والثقافي؛ وإلاّ تعاطينا معها على ضوء أنها رأيٌ آخر لا يتطابق مع مكوّناتنا الحضارية والثقافية، وبالتالي لنا ديننا ولهم دينهم؛ ليكون المبدأ هنا احترام الذات من جهة، واحترام الآخر من جهةٍ أخرى، وتكون النديّة الفكرية التعدّدية حاكمةً كمعيار، وليس المعيار الإقصائيّ الإلغائيّ. فالاختلاف في المثل الأعلى هو اختلافٌ منهجيّ بنيويّ في المرجعية المعيارية التي تنطلق منها عملية التأسيس للرؤى والنظريات؛ فبين المدرستين قاعدتا اشتراك، هما: الإنسان؛ والطبيعة، ودور الحسّ والتجربة في المعرفة ومصدريّتها، إلاّ أن الاختلاف الجوهرية هو في المثل الأعلى الذي يشكّل محور التشريعات المعيارية كمرجعيةٍ كلّية ضابطةٍ وناظمةٍ لعمل العقل، وحافظّةٍ له من الانحراف والوقوع في وهم الحقيقة، وعدم القدرة على كشف الواقع، حيث المثل الأعلى المرتفع (الله) هو المشرّع الأساس، ومن تشريعاته يمكن للعقل أن يستمدّ المنهج والمعايير والمقاصد؛ لينظّم رؤيةً، ويؤسّس لمشروع اجتماعي واقتصادي وسياسي بدرجةٍ عالية من كشف الواقع، ودقّة أكبر في الابتعاد عن الوهم. بينما حينما يكون الإنسان هو المثل الأعلى المنخفض، وهو من يشرّع لنفسه، «حيث يستمدّ تصوّره من الواقع نفسه، ويكون منتزعاً من واقع ما تعيشه الجماعة البشرية من ظرفٍ وملابسات، فلم يرتفع الوجود الذهني على هذا الواقع، بل انتزع مثله الأعلى من هذا الواقع بحدوده، وقيوده، وشؤونه»^(٧).

وهو من يضع المرجعية المعيارية، فلا يمكننا هنا أن نثق بموضوعيته وتجرّده وصراعاته الداخلية وتغليبها لمصالحه ومنافعه وتفاعلاته مع المحيط وانفعالاته وعدم شمول رؤيته. وهو ما اتّضح منذ عصر التنوير إلى اليوم؛ لأن كثيراً من النظريات والآراء يمكن تصنيفها على أنها ردودُ أفعالٍ على العهد الكنسي وتداعياته الفكرية والسياسية، وتفاعل المفكرين الغربيين مع التطورات المحيطة بهم، وانفعالهم بها. «ومن نافل القول: إن تيار الأحداث في التاريخ الغربي اندفع بشكلٍ أدّى إلى هيمنة الفلسفة الإنسانية (Humanism)^(٨)، وسيطرتها على جميع أركان المجتمع. فبعدها

غابت شمس آخر يومٍ من أيام القرون الوسطى انصبَّ اهتمام كلِّ الحركات الاجتماعية الكبرى والمصيرية منذ القرن السادس عشر حتّى القرن الثامن عشر، ومنها: حركة الإصلاح الديني، وحركة التنوير، والحركة العلمية، والثورة الصناعية، والثورات السياسية، وغيرها، انصبَّ اهتمامها على إحياء دور الإنسان الذي تمَّ تجاهله طيلة العصور الماضية؛ ليستعيد دوره المنسيّ، وليتربّع على الكرسيّ الذي طالما نُحِّي عنه من دون وجه حقّ. وكان الشعار الوحيد والمشارك «استقلال الإنسان» يمثّل القاعدة الصلبة التي بُني عليها أساس نبذ الاستبداد السياسي، ورفض التقاليد الدينية، وإنكار الحدود التي تقيد العقل، والتأكيد على الإرادة، واختبار الأساليب الحديثة والسبل الجديدة، والخوض في المجالات المجهولة، وغير ذلك. ومن بين الإنجازات التي قدّمتها تلك الحركات الاجتماعية تحرير السلطة من احتكار وهيمنة الأمراء، وتحرير المعرفة من غياهب الحصار الكنسي الذي كان مفروضاً عليه، وفكّ الأموال من قيد الأثرياء والإقطاعيين، فكانت تلك الحركات كلّها تؤكد على أهميّة الإنسان ودوره الفعّال^(٩). ومن هنا يتّضح الفرق الجوهري والاختلاف البنيوي بين المدرستين. إلّا أننا لا ندعي أبداً أنه على مستوى التطبيق هذا هو الحاصل؛ فواقع المسلمين غالباً لا يعكس محورية الله ومرجعيتها المعيارية، بينما واقع الغرب يعكس عملياً نظريته التي آمن بها وطبّقها، فالإنسان هو محور ومركز التفكير والتنظير، وأدواته المعرفية هما: الحسّ والتجربة؛ ليصبح واقعاً عملياً متجسّداً في كلّ مجالات الغرب الحياتية والاجتماعية، بينما وقع العالم الإسلامي تحت نير الاستبداد والجهل والتأمر. فالإنسان في المدرسة الغربية هو المشرّع، وهو المعيار.

سيادة النموذج وتسيده —

كثيراً ما يتمّ تداول كلمة السيادة، والتي تعني مبدأ القوّة المطلقة غير المقيدة، وهذه لا تكون إلّا لله؛ كونها مطلقة بلا قيد. وفي أبجديات الفكر الشيوعي تطرح على مستوى المرأة متمثّلةً بنموذج الزهراء عليها السلام كسيدة نساء العالمين. وما يحويه هذا التوصيف من تأسيساتٍ مهمّة، تتشكّل منها مرجعية للمرأة في نظم السيادة في كلّ

زمانٍ ومكان.

ارتأينا في ظلّ لحظاتٍ تاريخيةٍ تمرّ بها الأمة - وخاصةً النساء مهد الحضارات - بعنق زجاجةٍ يتعلّق بالهوية والانتماء المستهدفتين عالمياً، وخاصةً المرأة كمصدق، وما العوامة إلا أداة ذلك الاستهداف، وخاصةً في ما يتعلّق بالمفاهيم والثقافات والسلوكيات التي تحدّد هوية الشخص، ومن ثمّ تحدّد له انتماءه، هل هي للسماء أم إلى الأرض؟ من خلال تقديم نموذجٍ يشكّل مرجعيةً للتّباع والافتداء، يتحقّق من خلاله تشكيل الهوية وتحديد الانتماء.

السيادة بين السماء والأرض —

القوّة المطلقة غير المقيّدة لا يمكن تحقيقها بهذا الإطلاق واللا قيد، إلا الله تعالى. ولكي تنتزّل هذه السيادة السماوية للأرض فلا بُدّ من وجود أوعيةٍ قابلةٍ لنمط سياديٍّ مطلق وغير مقيّد كهذا، يكون مستخلفاً واعياً ومدركاً لكلّ حيثيات الاستخلاف الصحيح وفق إرادة الخالق؛ لتكون هذه السيادة الأرضية في طول سيادته، وليس في عرضها، وتأتي بعد ذلك سيادة الخلق في الأرض من السماء، وفق مراتب تتصل بمراتب الوجود.

وهذه السيادة تكون:

١. سيادة على مستوى الذات.
٢. سيادة على مستوى الأسرة.
٣. سيادة على مستوى المجتمع.
٤. سيادة على مستوى الدولة.
٥. سيادة على مستوى العالم.

وهذه السيادة حينما تبدأ من خارج النفس ترتبط بالسيادة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعلى مستوى المفاهيم تكون سيادةً قيّمةً ومفاهيميةً، بحيث يفرض النموذج المتسيّد مرجعيته في ذلك؛ لامتلاكه القوة والسلطة المستمدّة من قوّة وسلطة السماء. فتتحقّق سيادة العالمين من ناحية المراتب المكانية؛ ومن ناحية

المفاهيم. وإذا كان نموذج السيادة نموذجاً إلهياً معصوماً فتتحقق السيادة الزمانية، أي صلاحيته كنموذج لكل زمان؛ ليصبح النموذج ذا سيادة زمانية ومكانية.

التربية والربوبية والسيادة —

النموذج الذي يسود هو القدوة التي تشكل مرجعية فكرية ودينية وسلوكية عبر الزمن، والقرآن يجعل موقع القدوة بموقع الربوبية بمعنى التربية، وهنا بالسيادة تتحقق الربوبية المتصلة بالتربية والربط بالنموذج الأكمل، وكان صراع الأنبياء مع المستكبرين عبر التاريخ في جزء منه هو صراع حول الربوبية المتصلة بإدارة الشأن والتنظيم والتربية. وكان المعصوم يرى الله رباً، بمعنى أنه المرجعية المعصومة في التربية. عن النبي الأكرم: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»^(١). وأعاد الراغب الأصفهاني الربوبية والتربية إلى نفس الجذر اللغوي، فقال في تعريفه لـ (الرب): «الرب في الأصل التربية، وهو إنشاء الشيء حالاً حالاً إلى حدّ التمام».

ووظيفة النموذج الأكمل من أكبر الوظائف، وهي الربط بين الأمة والله، ووظيفة المثل المتبع لهذا النموذج هو الربط بين الأمة والنموذج، أي أدوار تقع في طول بعضها، ويوكل لها وظيفة التربية التي هي لبّ الدعوة إلى الله؛ كونها تربية في طول تربية الله وإرادته.

وكانت وظيفة المعصوم وصلّ الناس بهذا الربّ عبر التاريخ، فكان المعصوم النموذج الكامل الذي يمتلئ مرجعية التربية؛ لتتحقق الربوبية وتتمّ السيادة. وكان لا بدّ من توفر أمثلة أو أنماط في كلّ زمان وظيفتها ربط الناس بالنموذج، بحيث يكون النمط الانعكاس الأقرب للنموذج الكامل. والزهراء عليها السلام النموذج الأكمل المعصوم للمرأة، التي تجسّد شخصية المرأة في المشروع الإلهي. وكونها سيّدة نساء العالمين فهذا يعني سيادة زمانية ومكانية، وعلى كافة الصُّعد. وبذلك تتحقّق الربوبية بنموذج الزهراء للمرأة التي لها شأنية في التربية. ولكن لماذا لم نقدّم أمثلة متصلة بهذا النموذج لتسيّد المرأة في زمانها مستظلةً بسيادة الزهراء عليها السلام؟

حيث إن سيادتها الزمانية والمكانية تعني أنها صالحة كنموذج إلهي لكلّ زمان

ومكان، وأن في نموذجهما ما هو ثابت وما هو متغير، كونها نموذجا إلهيا إسلامياً معنياً بالأصالة والخلود، فالإسلام له مكونين رئيسيين يحفظانه من الانحراف، ويجعلانه صالحاً لكل زمان ومكان:

المكوّن الأوّل: الأصالة، التي تُعنى بالثوابت وكليات الإسلام التي تحفظه من التحريف.

المكوّن الثاني: الخلود، الذي يبقيه مرناً وبقياً لكل الأزمنة. وشخصية الزهراء كنموذج إلهي معصوم سائر إلى يوم القيامة، أيضاً فيه بُدَيُّ الأصالة والخلود، والمتعلقين بالثابت والمتغير تشريعياً.

لكن لماذا لم يسُدْ نموذج الزهراء، ولم تسُدْ المرأة كلُّ وفق زمانها؟ لكل زمن متغيراته الاجتماعية، وبالتالي وفق هذه المتغيرات، ووفق تراكم المعرفة العقلية، يمكن قراءة نموذج الزهراء على ضوء هذه المتغيرات، فيتمّ تجليتها كنموذج، والتعرف عليها أكثر، وبالتالي سيدها أكثر.

فلكل زمن مقوماته وأدواته في السيادة، ولكن هناك ثوابت وأصالة تاريخية، سواء ثقافية أو فكرية واجتماعية أو إنسانية.، والمستقرى شخصية الزهراء عليها السلام، ووفق موقعها السيادي للعالمين، يستطيع في كل حقبة زمنية؛ ونتيجة التكامل والتراكم العقلي والمعرفي، أن يكتشف في شخصيتها مقومات السيادة لهذه الحقبة، سواء كانت مقومات تحاكي الواقع الاجتماعي المتغير ولا تحاييه، أو مقومات ثابتة أصيلة لا تتعلق بتغير الزمان والمكان، وخاصة في ما يتعلق بمنظومة القيم.

ولكن رغم وجود هذا النموذج الرياني المعصوم نجد عدة مدارس فكرية لها رؤيتها الخاصة بالمرأة. وطبعاً هناك مبررات موضوعية لهذا الاختلاف حول المرأة مع وجود شخصية الزهراء النموذجية. وأهم هذه المبررات:

- ابتعادنا عن عصر التشريع.

- قصر حياة الزهراء عليها السلام.

- الشح التاريخي بخصوص شخصية الزهراء عليها السلام؛ حيث لم يصلنا عنها إلا القليل،

وهو ما قد يؤثّر على تكوين رؤية كاملة.

- الذاتية في النظرة.
- البيئة ومؤثراتها على قراءة موضوع المرأة.
- آليات وأدوات استقراء التاريخ من جهة، والنص من جهة أخرى، والاجتهاد من جهة ثالثة.

المدارس الفكرية الدينية والمرأة —

نشأت هذه الاتجاهات الفكرية نتيجة المواجهة التي حدثت مع الغزو الثقافي الغربي، وما قدمه من نموذج مخلٍّ للمرأة بالواقع الاجتماعي الإسلامي، والذي يطفئ عليه طابع المحافظة، ويتمسك بطبيعة الحال بعفة المرأة وعفافها، وما لهذه القيم من أصلٍ في حفظ المجتمع من الانحراف والفساد.

ولكن أكثر دقةً، كانت المدرسة التقليدية تبني أفكاراً انفعالية تجاه الغزو الغربي الثقافي من جهة، ورداً على المدرسة التجديدية من جهة أخرى، والمدرسة التجديدية تبني أفكارها مستقبلاً ما يطرحه الغرب، ومحاولةً تكييف عناصره الثقافية مع بيئتها من جهة، ومن جهة أخرى تنفعل ضد ما يطرحه الاتجاه التقليدي.

لكن كل مدرسة كانت تسعى، من وجهة نظرها، لتوضيح رؤية الإسلام عن المرأة، فكما ذكرنا آنفاً إن الإسلام له مكوّنان رئيسيان: الأول: الأصالة؛ والثاني: الخلود.

١. الاتجاه التقليدي الإسلامي —

نعني بالتقليديين هنا مجموعة من العلماء والمتديّنين المسلمين الذين عاشوا في القرنين الأخيرين، وحصروا اهتمامهم فقط برفض الثقافة الغربية ومحاربتها؛ وذلك بدافع من غيرتهم على الدين، وتمسكهم بالمعارف والأحكام الدينية. وهذه الجماعة لا تنضوي تحت مجموعة واحدة، ولكن لديها مسلمات مشتركة، هي:

- الأصولية.
- محورية التكليف والتعبُد.

- اعتماد الاجتهاد في فهم الدين (النص حاكماً).
- الأصالة ومحاربة الالتقاط.
- تقديس الماضي أو الماضيوية.
- ونظراً لذلك تكون هذه المدرسة قد ضحّت بخلود الإسلام؛ لحساب أصالته.

٢. الاتجاه التجديدي الإسلامي —

هذا الاتجاه نشأ كردّة فعل في مواجهة الثقافة الغربية من جهة، والتقليدية من جهة أخرى؛ لاستشعارها الصراع الدائر بين التقليدية والتجديد؛ بسبب ما لديها من ميول دينية.

هذا الاتجاه أيضاً له سمات عامة مشتركة، وإن لم يجمعه إطار واحد، وهي:

- النزعة الإنسانية.
- التنمية.
- تقديس العلم والاعتماد على العقلانية.
- التاريخية والنسبية في الفهم.
- النظر نحو المستقبل.
- وقد وقع هذا الاتجاه في مأزق التضحية بالأصالة؛ لحساب الخلود.

٣. الاتجاه الحضاري الإسلامي —

يعتقد هذا الاتجاه أنه يمكن الحفاظ على عنصرَي الأصالة والخلود في الإسلام، وجمعهما في نظريّة واحدة، تكون على مسافة واحدة بين نسبة منطقية متساوية.

وهم يعتقدون أن الطريق الوحيد للخروج من الإشكالية الحالية في المجتمعات الإسلامية يكمن في التحرك في سبيل إيجاد حضارة حديثة، بحيث تعتمد برامج التنمية والتطوير فيها على القيم الإسلامية، وتهتدي بهداها.

ومن هنا يعتقد الكثيرون من المثقفين المسلمين بأن سبب ظهور الإشكاليات

المعاصرة المتعلقة بالمرأة في المجتمعات الإسلامية هو الثقافة الحداثوية من جهة، ومعارضة التقاليد الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية للقيم المنبثقة عن التنمية الغربية من جهة أخرى.

وأهم سمات هذا الاتجاه المشتركة هي:

- النظر إلى قضايا المرأة بشكل منهجي.

- الأصولية في فهم الدين، والتطور في تطبيق الدين.

- التطور في منهج الاجتهاد، وإعادة النظر في مناهج العلوم.

- ضرورة تدوين النمط الأكمل لشخصية المرأة المسلمة (وضع النموذج).

- التأسيس لحضارة إسلامية جديدة.

وحيث إن الفقه هو المعنى الأول بالتجديد الديني؛ لما تلعبه الفتوى من دور في تحريك المجتمعات، وتفكيك مكوّناتها الثقافية، ودفعها نحو الحركة؛ حيث إن الفتوى سلطة مهمة عبر التاريخ، فبالتالي تصبح المدرسة الحضارية في بحثها وبلورتها لنموذج المرأة الحضاري معنيّة بموضوع الثابت والمتغير.

المدرسة الحضارية بين الثابت والمتغير —

يقول الشيخ أحمد مبلغي بخصوص موضوع الثابت والمتغير: يحظى بحث الثابت والمتغير في الإسلام بأهمية كبيرة؛ ففي ظلّه نستطيع أن نجلي قدرة الإسلام على إدارة المجتمعات المعقدة، ونثبت بطلان الشبهة التي ترى عدم قدرة الأحكام الإسلامية على حلّ مشكلات الإنسانية، أو محدودية هذه القدرة مع تزايد احتياجات البشرية، وكثرة أزماتها. فهذا الفكر الخاطئ يرى عدم قدرة الأحكام الإسلامية الثابتة على تلبية تلك الاحتياجات المتفاقمة، ورفع الصعوبات المتزايدة، وإدارة المجتمعات المعقدة.

فالبحث في هذا المجال يحتاج - من جهة - إلى خبرة طويلة بالمجتمعات الإنسانية المعقدة؛ كما يتطلّب - من جهة أخرى - فهم الإسلام وأهدافه وعمق تعاليمه، إضافة إلى اطلاع كافٍ على أسس الاجتهاد ومناهجه. وهذه المعارف شرط رئيس في حلّ المعضلة. وحلّ هذه المسألة يحتاج إلى تنظير، أي ينبغي على من اكتسب المعرفة حتى أصبحت

طَوَّعَ يده أن يقدم - بشكلٍ جادٍ وعلى مستوى عالٍ من الدقة، مع مراعاة الجوانب كافة - نظريّة تتوافر على خصلتين، هما:

أ. تصوير الإسلام وقدراته تصويراً صحيحاً وواضحاً.

ب. القدرة على وضع أساس وإطار أفضل للتوجّه الإسلامي والسياسة الإسلامية العامة.

إنّ ما قلناه سابقاً دليلٌ على كمال أيّ نظريّة في هذا الخصوص. لكنّ هناك ملاكين إذا تجرّدتْ النظرية عن أحدهما غدتْ باطلةً من الأساس، وهما:

أولاً: عدم الخلط بين مساحات الثابت والمتغيّر، أو الخطأ في تحديد مصاديق كلّ منهما.

ثانياً: أن لا تبتلى النظرية بتقليد الآراء واجترارها؛ فأغلب مَنْ يَرِدُ هذا البحث لا يملك اطلاعاً على علم أصول الفقه والاجتهاد، ممّا يجعل نظريته فاقدةً لكلا الملاكين، فلا يضعنّ مَنْ ليس له الأهليّة قدمه في هذا الوادي السحيق، كما ينبغي على مَنْ ينظر من العلماء أن يراعي الدقّة في عمله^(١١).

يتطرّق الشيخ في نفس المصدر إلى النظريات الثلاثة:

١. نظرية العلامة الطباطبائي: الثبات الإنساني والتحوّل البشري -

يقول الطباطبائي: قسم الإسلام أحكامه إلى قسمين متميزين ومنفصلين عن بعضهما: الأحكام الثابتة؛ والأحكام المتغيّرة.

أما الأحكام الثابتة فهي الأحكام والقوانين التي وضعت وفق مقتضى حاجات الطبيعة الواحدة والثابتة للإنسان. فقد سمّى الإسلام تلك الأحكام التي أقامها على أساس طبيعة الإنسان وخصوصياته بالدين والشريعة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾.

وأما الأحكام المتغيّرة فهي الأحكام المؤقتة أو تلك التي لوحظ فيها شيء ما، وتختلف وفق أنماط الحياة المختلفة. ويتماشى هذا القسم مع التقدّم التدريجي للمدنية والحضارة، وتغيّر المظاهر الاجتماعية، وظهور الأساليب الحديثة، وضمور الأساليب

القديمة، وتختلف بحسب مصالح الزمان والمكان المختلفة. وهذه الأحكام؛ باعتبارها من آثار الولاية العامة، منوطةً بنبي الإسلام محمد ﷺ، والقائمين مقامه والمنصوبين من قبله، وتشخص وتنفذ في دائرة الثوابت الدينية، وطبقاً لمصالح الزمان والمكان، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

٢. نظرية الإمام الخميني: التحول الموضوعي وإطلاق ولاية الفقيه —

يؤكد الإمام الخميني على أصلين، هما:

أ. تحول موضوع الحكم إلى موضوع آخر في ظلّ العلاقات الحاكمة، يقول بهذا الخصوص: بلحاظ العلاقات الحاكمة في السياسة والاجتماع والاقتصاد في نظام ما لعل حكماً جديداً يطرأ على مسألة ما، كان حكمها السابق يختلف، بمعنى أن الإحاطة الدقيقة بالعلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية جعلت ذلك الموضوع نفسه بالظاهر موضوعاً جديداً، فيستتبعه حكمٌ جديد.

تكمُن أهمية نظرية الإمام الخميني في أنها ترى - من جهة - أن العصر الحاضر عصر سيادة العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المعقدة، ومن جهة أخرى تأثير ذلك في تغيير موضوعات الأحكام الشرعية بشكل بسيط وواضح.

أهمُّ بُعدٍ جديد في نظرية الإمام الخميني أنّ تبدُّل الموضوع في ضوءها يمكن أن يتم بشكلٍ خفيٍّ ودون أيّ ضجيجٍ، أي قد نرى ظاهراً الموضوع ساكناً، لكن هناك تحوُّلٌ يجري خلف هذا السكون الظاهري. فقبل هذه النظرية كان الفقهاء يقبلون ذلك حينما يتحوَّل الموضوع إلى موضوعٍ آخر، وتبرز علاماتٌ تدلُّ عليه، كما في استحالة الخمر إلى خلٍّ، أو الميت إلى ملح، أما الإمام الخميني فإن معرفته بالوقائع المتأثرة بالعلاقات الاقتصادية والسياسية من جهة، وتعريفه موضوع الحكم الشرعي ومناطه وفلسفته من جهةٍ أخرى، لم يحصر تبدُّل الموضوع بظهور ما يدلُّ عليه، مثيراً - إلى جانب ذلك - فكرة التبدُّل الداخلي.

ب. الولاية المطلقة للفقيه، يقول الإمام الخميني: الحكومة المنترعة عن ولاية

رسول الله المطلقة هي أحد الأحكام الأولية للإسلام، ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعية... فالحكومة قادرة على منع الحجّ، الذي هو من الفرائض الإلهية المهمة، مؤقتاً، إذا كان في ذلك صلاح البلد الإسلامي.

٣. نظرية الشهيد الصدر: منطقة الفراغ التشريعي —

وخلاصة نظرية الشهيد الصدر:

أ. ترك الإسلام، في نظامه التشريعي، منطقة خالية من أيّ حكم إلزامي، من وجوب أو حرمة، تسمى منطقة الفراغ.

ب. لا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة.

ج. وضع الإسلام منطقة الفراغ الخالية من الحكم تحت تصرف وليّ الأمر؛ ليملاها على أساس متطلبات الزمان ومصالحه، وفي ضوء أهداف الشريعة ومقاصدها.

وهذه النظريات في المجال الفقهي تساعد على توضيح المرونة في التشريع الإسلامي، وطبيعة هذه المرونة.

والمرونة هنا لا تعني الخضوع للواقع، بل محاكاة الواقع، ومن ثم الذهاب إلى النصّ، أي هي انفتاح عقليّ على النصّ يأتي بقراءته وفق أدوات ثابتة أصولياً، ومتحرّكة على مستوى انكشاف الواقع للعقل.

وطبعاً يحتاج الخوض في مجالات الثابت والمتغير إلى متخصصين وأهل خبرة في ذلك. وذكّرنا لهذا الموضوع جاء فقط لتسليط الضوء على شخصية الزهراء عليها السلام من باب السيادة ومتطلبات هذه السيادة؛ لتقديم النموذج المعصوم والمشروع البديل لما يقدمه الغرب، والسيادة لكلّ العالمين تحمل في عمق شخصيتها كمعصومة ما يحمله الإسلام للمرأة، وتجسّد في شخصيتها النموذجية، وهما: الأصالة؛ والخلود، وبالتالي في التشريعات الفقهية الإسلامية شخصيتها أيضاً تحمل الثابت والمتغير.

ولكنّ السؤال: كيف يمكن اليوم النهوض بالمرأة من خلال تقديم مثالٍ لشخصيتها في الإسلام يصلنا بالنموذج الأصل؟

للفتوى عمل السحر في عقول الناس؛ إذ الفقه بؤابة التغيير. ولكن هل مشروع النهوض بالرؤية الفقهية تجاه المرأة يكون بالمقارنة بين الأحكام ومعارضتها أو عدم معارضتها للقيم، وهو ما يمكن أن يقوِّض غالباً كثيراً من الأحكام الفقهية، وهو أمرٌ غير مقبول عقلاً؛ كون الفقيه يمتلك أدوات علمية ومنهجية في قراءة النصِّ واستخلاص الحكم الفقهي، أو أن التغيير يكون من خلال تغيير زاوية النظر الاجتهادية، بمعنى إعادة النظر في مناهج وأدوات الاجتهاد، وفق مقولة الثابت والمتغيّر والأصالة والخلود والزمان والمكان، وخاصة في قراءة النصوص؟

نتحقّقُ السيادة وفق النموذج الربّاني (الزهراء عليها السلام)

إن الفكرة التي نريد صياغتها كمشروع عملٍ هو كيف يمكننا اليوم، من خلال نموذج الزهراء عليها السلام سيّدة نساء العالمين، أن نصوغ مثلاً في طول هذا النموذج، يكون قادراً على سيادة زمننا، بحيث يُصاغ وفق قراءة موضوعية للواقع وحاجات المرأة في هذا الزمان وهذا المكان، ووفق الحفاظ على الثوابت والأصالة، لكنّه يقدم نظريّة إسلامية تبين قدرة الإسلام على إدارة المجتمعات؟

من وجهة نظري، يمكن ذلك كفكرةٍ أولية من خلال تكريس الأبحاث في ثلاثة اتجاهات؛ للخروج برؤيةٍ أولية:

١. الاتجاه القرآني ونظرته إلى المرأة، أي النظرية القرآنية في المرأة.
٢. الاتجاه الفقهي والخروج برؤية الفقه لشخصية المرأة، من خلال عملية استقراء لكلّ الأحكام الفقهية الخاصة بالمرأة، وخاصة في ما يتعلّق بالبعد الأسري الحقوقى والبعد الاجتماعي، ومجالات العمل الاجتماعية، وبحقوقها كفردٍ جزءٍ من أسرةٍ وجزءٍ من مجتمع.
٣. الاتجاه التاريخي، من خلال استقراءٍ دقيقٍ لكيفية تعامل المعصوم مع قضايا المرأة في عصره، وخاصة الزهراء عليها السلام، والخروج بمنهجٍ دقيق.

ثمّ بعد هذه الدراسات الحقيقية، وفق أدوات منهجية أصيلة، يتمّ وضع هذه الدراسات في هيكلٍ عامّ، ومن ثمّ دراسة أين يقع التعارض والخلل بين الهيكليات الثلاثة؟ تكون فيها النظرية القرآنية في المرأة هي المرجع المعرفي المعصوم في كشف ثغرات الاتجاهات الأخرى؛ لتتم مواءمة تلك النظريات مع الرؤية القرآنية.

وبعد الخروج بتصوُّرٍ عامّ وفق هيكلٍ يشكّل شخصية المرأة في الإسلام، يمكن بعد ذلك الولوج في موضوع إعادة النظر في مناهج الاجتهاد، وخاصة في ما يتعلّق بالمرأة، فسيّدة نساء العالمين لقبّ جاء وفق استحقاقات ومؤهلات توفّرت في الزهراء، وحولتها إلى نموذج معصوم قادرٍ على سيادة المجتمعات في كلّ زمان ومكان، كمرجعية معرفية تصون المرأة من كلّ الانحرافات والتوجّهات المنحرفة، التي تحاول جرّها لتغرّد خارج سرب هذا النموذج، وهو ما يفرض واقعاً على كلّ المهتمّين أن يدرسوا النموذج المعصوم لصياغة المثل الحضاري الإسلامي للمرأة، الذي يقع في طول نموذج الزهراء المعصوم في السيادة، والقادر على سيادة المجتمعات الإنسانية، وحمايتها من كلّ الأفكار المنحرفة، التي تحاول تجريد المرأة من هويّتها الإنسانية، التي تستبطن وظيفة الخلافة الربّانية على الأرض، وما لهذه الوظيفة من حقوق، وما عليها من واجبات، وتبرز هويّتها الأنثوية التي تركّز على تميع دورها، وتحويلها لمعول هدم للمجتمعات.

الهوامش

- (١) د. محسن الأمين، حصاد لم يكتمل: ٢١٩، دار الأمير، بيروت، ط١، ٢٠١٩م.
- (٢) د. محسن الأمين، حصاد لم يكتمل: ٢٢٢.
- (٣) د. محسن الأمين، حصاد لم يكتمل: ٢٢٣.
- (4) <https://www.sasapost.com>
- (5) Daniel Lerner (1917 - 1980)[1] was an American scholar and writer known for his studies on modernization theory. Lerner's study of Balgat Turkey played a critical role in shaping American ideas with Wilbur Schramm and Everett Rogers, were influential in launching the study and practice of media development and development communication.ppt.
- (6) <https://www.wizig.com>
- (٧) الشهيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١١١، ١١٢، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٤م.
- (٨) الفلسفة أو المذهب الإنساني مصطلحٌ يستخدم في معانٍ كثيرة: **أولاً:** تلك الحركة الفكرية التي سادت في عصر النهضة الأوروبية، وكانت تدعو إلى الاعتداد بالفكر الإنساني ومقاومة الجمود والتقليد، ويرمي بوجهٍ خاصٍ إلى التخلُّص من سلطة الكنسية وقيود القرون الوسطى، ومن أشهر دعائها بترارك وإرزم. **ثانياً:** ضربٌ من البراغماتية قال به شيلر، وأساسه أن كلَّ معرفة مرتبطة بظروف التجربة الإنسانية، وفي هذا ما يتصل بمبدأ بروتاغوراس القائل: إن الإنسان مقياس كل شيء. (جميلة علم الهدى، سلسلة الدراسات الحضارية / النظرية الإسلامية في التربية والتعليم ١: ٢٧٩، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- (٩) جميلة علم الهدى، سلسلة الدراسات الحضارية / النظرية الإسلامية في التربية والتعليم ١: ٢٧٧ - ٢٧٩.
- (١٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٦: ٢١٠.
- (١١) الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، قراءة في جهود التيار النهضوي: الخميني، الطباطبائي، الصدر.

المصنّفات في المعجزات

وأثرها في ثقافة المعجزات عند الشيعة الإمامية

السيد حكمت صاحب البختي (*)

تَهْيِئَةٌ

تبدأ مصنّفات العلم الديني عند الشيعة بما تعاهد العلماء والفقهاء منهم على تسميتها بالأصول الأربعمئة. والأصل في اصطلاح المدرسة الفقهية الإمامية هو الكتاب الذي جمع فيه مصنّفه الأحاديث التي رواها عن المعصوم، أو عن الراوي عن المعصوم، ولم ينقل فيه الحديث عن كتاب مُدَوَّن^(١)، أو بعبارة الشيخ آغا بزرك في تمييز الأصل عن الكتاب بأن وجود أحاديثه في عالم الكتابة وجودٌ أصلي بدوي ارتجالي، غير متفرّع عن وجودٍ آخر، فيقال له: أصل، وهنا شرط عدم النقل فيه عن كتاب آخر مُدَوَّن، وإن كان مروياً عن الإمام المعصوم، وقد أذن له في كتابة حديثه وروايته^(٢). ويستبطن مصطلح الأصل أهمية قصوى على صعيد العقيدة والعلم الديني؛ كونه مروياً عن أئمة أهل البيت بواسطة تدوينه كتاباً، وليس مجرد نقل في الرواية. وتدوينه المباشر هذا هو ما يضمن وثوقه وصحةً متته، إضافة إلى تسالم الشيعة الإمامية على توثيق رواة هذه الأصول، وأنهم بمصطلح رجالي ممدوحين، بل ينقل آغا بزرك أن قول أئمة الرجال في ترجمة أحدهم: (إن له أصلاً) هو من ألفاظ المدح. وتنقل مدونات الأصول هذه ترجمة حية عن عصر الأئمة، وحركة العلم في عصر الحضور للأئمة، وتعاطي الأئمة مع الشيعة في العلاقة بهم ورعايتهم، وطرائق وأساليب الدرس الإمامي على أيدي الأئمة مباشرةً، وخصوصاً في عصر الإمامين الباقرين أو الصادقين:

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الحداثة والتراث. من العراق.

أبو جعفر محمد بن عليّ الباقر(١١٤هـ)؛ وأبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق(١٤٨هـ)، وقد كان علم هذين الإمامين مدرك الشيعة في العقيدة والفقه، وأكثر روايات الشيعة منهما في باب الفقه والحكم الشرعي، ونتيجة ذلك أدمج اسمهما فيقال في كتب الشيعة: عن الباقرين؛ أو عن الصادقين؛ للتعريف بأصل الحديث أو الرواية.

ثم إن هذه الأصول في عقيدة الشيعة الإمامية خلاصة ما بقي من عصر الحضور؛ إذ يؤرّخ لها بدءاً بعصر الإمام عليّ(٤٠هـ)، وتحديدًا في خلافته، وانتهاءً بعصر أبي محمد الحسن بن عليّ العسكري(٢٥٦هـ)، الإمام الحادي عشر عند الشيعة الإمامية، في النصف الأوّل من القرن الثالث الهجري. وقد استمرت بعض هذه الأصول إلى القرن السابع الهجري. ورغم أن كتب التراجم والفهارس عند الشيعة الإمامية تنسب مئات الكتب والمصادر إلى هذا العصر، وأن هذه الأصول تتجاوز هذا العدد، إلا أنه استقرّ الأمر عند المتقدمين من فقهاء الشيعة على هذه الأصول الأربعمئة^(٣). وقد دوّنت تلك الأصول، وفي الأكثر منها، على أيدي أصحاب الإمام الصادق، وبعض منها دوّنها أصحاب أبيه الإمام الباقر، وأصحاب ولده الإمام موسى بن جعفر الكاظم(١٨٣هـ).

لكنّ اقتصار المتقدمين من الشيعة الإمامية على هذه الأصول الأربعمئة أدّى إلى إقصاء وإبعاد مئات من الكتب والمؤلفات التي كتبها الشيعة الأوائل في مختلف علوم الإسلام، بل تأسيسهم لهذه العلوم على ضوء السبق في مؤلفاتهم تلك في مجالات هذه العلوم المتعدّدة، بل لم يترك الشيعة الإمامية الأوائل فنّاً من فنون الإسلام وعلومه إلاّ طرّقوا بابه، وابتدأوا في تأليف نسقه، وابتكار كتابته. ولعلّ مراجعة كتاب تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، أو مختصره كتاب الشيعة وفنون الإسلام، للعالم القدير في علمه وفضله السيد حسن الصدر، تكشف عن قوّة هذا الحراك العلمي عند الشيعة. في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة وما بعدها من قرون كانت حضارة الإسلام وعلومه وثقافته في تطوّر وازدهار، لكنّ المنحى الديني والروحاني في هذه الأصول، واستنادها المباشر إلى الأئمة، هو الذي كفل لها هذا الذيوع والانتشار، ومن

ثمّ السلطة المعرفية لها في مذهب الشيعة الإمامية، فتكوّنت بواسطتها بواكير ثقافةٍ شيعية إمامية حول فنون هذه الأصول، وقد دارتْ حول مفهوم الإمام والولاية والعلم، وتفرّعت عن عقيدة الشيعة في الإمامة، وبهذه الأصول تمّت صياغة العقيدة بشكلٍ رسميٍّ، والعلم الفقهي عند الشيعة الإمامية.

ثم بدأت، في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري، موجةً من المصنّفات الحديثية الكبرى، وقد استطاعتْ أن تأخذ محلّ الصدارة في العلم الديني ومناهجه عند الشيعة الإمامية، وضمّنتْ ملء الفراغ في مدرسة الفقه والعلم عند الشيعة الإمامية، والذي تسبّب عن ضياع وفقدان تلك الأصول الأربعمئة، وكاد أن يؤدي ببقية العلم الإمامي الموروث عن أئمة أهل البيت في عصر الغيبة الصغرى.

فاجتهد كبير علماء الشيعة الإمامية في عصره الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (٣٢٩هـ) بجمع ما تبقى من تلك الأصول^(٤)، وأضاف إليها مدوناتٍ حديثية أخرى، وعدداً كبيراً من الروايات، ضمن كتابٍ أسماه: «الكافي». وقد تسالم الشيعة الإمامية على تسميته بثقة الإسلام، وتحمل تسمية الكليني بثقة الإسلام، وكتابه بالكافي، دلالةً اهتمامٍ شيعيٍّ إماميٍّ وعلميٍّ على وجه الخصوص بالمولف وكتابه. وقد بلغ اهتمام الشيعة بكتابه أن نُسبتْ إلى الإمام المهدي المنتظر تسمية كتاب الكافي^(٥).

ثمّ أعقبه الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (٣٨١هـ) في وضع موسوعته الفقهية - الحديثية: «مَنْ لا يحضره الفقيه». وقد استند في رواياته إلى كتب الكافي والأصول ومدونات الحديث الأخرى عند الشيعة الإمامية، ولم يعتمد منهج المصنّفين قبله في إيراد جميع ما رووا، وإنما قصد إيراد ما أفتى به وحكم بصحّته فيما روى واعتقد أنه حجّة فيما بينه وبين ربّه، وفق قوله في مقدّمته لكتابه هذا.

ثمّ جاء من بعدهما الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) فوضع كتابين جمع فيهما ما وصله من حديث وروايات أئمة أهل البيت، هما: «تهذيب الأحكام في شرح المقنعة»؛ و«كتاب الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار»، واعتمد

في الأخير منهما على منهج آخر في المقارنة بين الروايات التي يعتمدها في أحكام الفقه، ويطمئن إليها سنداً وامتناً، والروايات التي تخالفه في ذلك، وقد صدرت عن الأئمة أيضاً، ورويت بطرق مختلفة.

وسميت تلك الكتب عند الشيعة بالكتب الأربعة أو مصادر الحديث الأربعة، وهي تقابل صحاح الحديث السنة عند السنة.

لكن الشيعة الإمامية لا يصفون هذه الكتب الأربعة بالصحاح، ولا سيماً الأصوليون منهم، وإن خالفهم في ذلك بعض الأخباريين، فهي خاضعة عندهم للتحقيق في رواياتها، وفي أسانيدھا للجرح والتعديل^(١).

وقد اهتمت الكتب الثلاثة الأخيرة بأولوية الفقه وأحاديث الأحكام، واعتنت بما يُطلق عليه في عصر تأليف هذه الكتب اسم الفروع في الأخبار أو أحاديث الفتيا، وقد أنتجت متون هذه الكتب فقهاً شيعياً إمامياً متميزاً، اعتمد النظر في الخبر والرواية. وشهد عصر هذه المؤلفات تأسيس أصول الفقه، وجذور الاجتهاد في مدرسة بغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وقد هيمنت تلك الأصول الحديثية الكبرى على الذهنية العلمية الإمامية، وشرعت في ظلها نهضة فقهية في التأليف والكتابة، بريادة الشيخ المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (٤١٣هـ) وتلامذته الكبار من فقهاء الشيعة الإمامية في هذا العصر، وقد بلغت كتب بعضهم المئة والمئتين في مجال الفقه والأحكام.

إن خلاصة الموضوع في الكتب الحديثية الأربعة ومدار الفقه في الثلاثة الأخيرة منها أورت هذا الاهتمام الفقهي الكبير عند الشيعة الإمامية، وأنتجت مفهوماً حول الإمام المعصوم تقدمت فيه أولوية فقه الإمام المعصوم، وقد اجتمعت فيه إلهياً شروط الفتيا والحكم الصحيح والعصمة في إخباره بهذه الفتيا أو الحكم، وأحياناً تجردت هذه النظرة من كل بُعد منقبي أو إعجازي، فنشأ على أثر هذا التحول نزاع بين من عرف في التاريخ الشيعي الإمامي بالمقصرة والمفوضة، وفق تسمية الخصومة بينهما. ثم بدأ منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري وأوائل القرن السادس الهجري، تحول نحو مفهوم آخر حول الإمام، يشكل تنمّة للمفاهيم السابقة، وليس إلغاء لها

بالكلية، وقد تكفل بهذا التحول كتاب المعجز وثقافته الناشئة عنه عند الشيعة الإمامية.

محاولة في اتجاه علم ديني —

١. أخبار المعجزات —

المعجزة واحدة في جوهرها وتركيبية الحدت فيها، لكن وجوه الحدت تتعدّد وتأخذ الصورة أبعاداً مختلفة. فالدور الذي تمارسه أمام الآخر، سواء كان خصماً أم مجرد غير مؤمن، هو وظيفة إثبات ومحاولة إقناع في الإيمان، أما الدور الذي تؤديه أمام الذات المؤمنة أو الأنا المؤمن فهو وظيفة بعث الاطمئنان^(٧). من هنا سعت كتب المناقب، وأكثر منها كتب المعجز، الشيعية نحو توثيق التواصل النفسي بالمنقبة والمعجزة، وتشكيل وعي بها يرشح عن هذا التواصل، ويتّجه نحو تأسيس ثقافة في المجتمع الشيعي المؤمن، تتكرّس في روحانية الإيمان الغيبي.

وإذا كان الإيمان الغيبي يدخل في تركيبية المعرفة الدينية المتعلقة بالمعجز، كان العلم الديني ينجز مهمته بالعقل الذي يكسبه الدين معنىً خاصاً به، ويعبر عنه بالفطرة أو لحظة العقل في إقباله وإدباره في الحديث القدسي، فهو عقل مؤتمر بإرادة الله في أصل الخلقة، وبه تنطبع تلك المعرفة بالدينية وقبوله في الدين، رغم أنه في الشريعة - الفقه، وفي مجال مفهوم الاجتهاد الفقهي، يكون هذا العقل ذات العقل الوظيفي الذي تتجزه أو تُتجز به المعرفة البشرية.

وقد مارست المعرفة الدينية المتعلقة بالمعجز انخراطاً كلياً في هذا اللامعقول، لكنه المقبول وفق ما يمنحه الدين من معنى خاص بالعقل. وحاولت تلك المعرفة أن تقارب الشريعة في وسائل العلم بها، من خبر ورواية وتعريف وتصنيف وتبويب، توازي به كتب الحديث، أو لعله تدخل في نطاق هذه الكتب، مما جعل أحاديث وروايات المعجز متأثرة بالنظرة الحديثية تجاه كتب المناقب، فهي قد نشأت عن أصولها، أي عن أصول كتب المناقب، وإن تميّزت في موضوعها، وخلاصة النظرة الحديثية في أصول هذه الكتب تكمن في عدم الوثوق بها من جانب علماء الحديث.

وخصوصية الموضوع فيها الذي يتغذى بالغيّب في المعرفة، واللامعقول في هذه المعرفة، هو ما أخرجها عن دائرة كتب الحديث، واقتصرت في مقاربتها لكتب الحديث على اشتمال الرواية الإسلامية فيها، عبر النقل بموازاة سلاسل الحديث، إسناداً أو إرسالاً، وفي مجال اختصت به في الرواية والحديث، ينزع عن ثقافة في أغلبها محلية تتحرك باتجاه الاندماج بالإسلام، نتيجة ما يوفره لها اللامعقول، وإضاءة قبوله في الدين من إمكانية في هذا الاندماج، ويمكن أن نشير في خروج كتب المعجز عن كتب الحديث أو عن علم الحديث إلى ما ذكره الشيخ النجاشي (٤٥٠هـ) عن أحد أهم المؤلفين في كتب المعجز، وهو محمد بن حسن الصفار (٢٩٠هـ)، فقال: «أخبرنا بكتبه كلّها، ما خلا بصائر الدرجات: أبو الحسين علي بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعري القمي قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد، عنه، بها»^(٨). وقال الشيخ الطوسي: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته ابن أبي جيد، عن ابن الوليد محمد بن الحسن بن محمد بن الحسن الصفار. وأخبرنا بذلك أيضاً جماعة، عن ابن بابويه محمد بن علي بن الحسين، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن رجاله، إلا كتاب بصائر الدرجات؛ فإنه لم يروه عنه محمد بن الحسن بن الوليد»^(٩)، وفي تعليق عدم نقل أو رواية كتاب «بصائر الدرجات» في رواية محمد بن الحسن بن الوليد (٣٤٣هـ)، شيخ القميين ورئيس المحدثين في عصره وممن أجمعت الطائفة على وثاقته ورياسته، هو ما أشار إليه الشيخ محمد تقي المجلسي: إن عدم رواية ابن الوليد لكتاب «بصائر الدرجات»؛ لتوهّمه أنه يقرب من الغلو في الأئمة عليهم السلام^(١٠)، وذلك أمر معهود ومعروف عن المحدثين القميين، لا سيّما رئيسهم وشيخهم محمد بن الحسن بن الوليد. وقد اختلف في نسبة كتاب «بصائر الدرجات» إلى الصفار أو إلى سعد بن عبد الله الأشعري القمي (٣٩٩هـ)، أو أن لكل منهما كتاب بهذا الاسم والعنوان، وقد كتب عنه صاحب رياض العلماء أنه كتاب في الأصول والفروع، وأن هناك كتاباً في معاجز الأنبياء، واسمه «بصائر الدرجات في تنزيه النبوات»^(١١). ومما يزيد في قوة التشكيك في نسبة هذا الكتاب أو هذين الكتابين إلى الصفار والأشعري أنهما محدّثان قميّان ومن رؤساء المحدثين القميين، وكان هؤلاء القميين من أشدّ الناس في

الحديث سنداً وممتناً، وإنهم يردّون روايات الغلوّ في الأئمة، ورغم أنه وردت في أبواب هذا الكتاب روايات مهمة في أصل عقيدة الإمامة وعقيدة الشيعة الإمامية في النبي محمد ﷺ والإمام المعصوم ﷺ، إلا أنه وردت في هذا الكتاب بعض الروايات التي تخالف مذاق القميين، ولا تسلك مسلكهم في اعتقاداتهم في المعصوم ﷺ، ومنها: روايات التفويض، التي تضمّنها الكتاب، وفيها أن الله تعالى فوّض أمر الخلق والأشياء والزرع والضرع، بل وكلّ شيء، إلى النبي وآله ﷺ^(١٢). وقد يؤيد هذا التشكيك ما ذكره صاحب الرياض في أن «بصائر الدرجات»، المنسوب إلى الصفار والأشعري القمي، هو كتاب في الأصول والفروع، إلا إذا أراد صاحب الرياض أن الأبواب التي ذكرت في هذا الكتاب وهي من خصائص الأئمة وشؤونهم هي الأصول والفروع في الإمامة أو في الدين.

وقد سعى أبو الحسين سعيد بن عبد الله بن الحسين بن هبة الله بن الحسن، المعروف بالقطب الراوندي (٥٧٣هـ)، إلى تصنيف أخبار المعجز ضمن اتجاه في علم يتوخى خصوصية دينية به، فعقد فصولاً في تعريف المعجز في كتابه «الخراج والخراج»، مبتدئاً بالقرآن الكريم في استعراض مناحي الإعجاز فيه، وتعريفه وفق رؤية إسلامية متعدّدة، تبنّاها علماء وفقهاء كبار، ومن مذاهب إسلامية مختلفة، ولم تصنف تلك الآراء في الإعجاز على ضوء انتماءات هذه المذاهب واختلافاتها في النظر وعقائد الكلام، بل صنّفت على أساس انفراد هؤلاء العلماء أو اتفاق بعض منهم على تعريف المعجز وتحديد ما هو الإعجاز.

ويُستظهر من كلام الراوندي ومحاولته الكلامية جدلٌ واسعٌ في الثقافة الإسلامية حول المعجز، يتّصف بالتعارض المعرفي فيما بينه؛ فمن الصّرفة التي قال بها بعض المعتزلة وبعض الشيعة؛ إلى العجز في الأسلوب والنظم دون المعنى؛ وخلافه في العجز عن نيل المعنى المختصّ بالقرآن والوحي. ويتحدّث الراوندي عن معارضة معرفية أخرى تنكر أصل المعجز في العقيدة الإسلامية، لا تتبعث في بعضها عن ردّ على الإسلام كدين سماوي، بينما يحمل بعض آخر منها هذا الدافع، مثل: مقالة أبي زكريا المتطبّب.

وبعد استغراقه في ردّ وجوه الخلاف، وإضافة بعضها إلى بعض، متشدداً في الرد على مَنْ أنكر المعجز، يخلص إلى تعريف المعجز بأنه يتحقق في النظم اللائق والمعاني الصحيحة، التي لا يكاد يوجد مثلها على نظم تلك العبارة، وإن اجتهد البليغ والخطيب^(١٣). وتنبئ ثقافة الراوندي عن إحاطة بعلوم عصره ومعارف بيئته في القرن السادس الهجري، إضافة إلى علوم الدين والعربية والكلام، فهو يميّز بين المعجز وغيره من الممكنات والحادثات في علم السحر ومخاريق الشعبذة وعلم الحيل. وهي بدايةً يصنع منها الراوندي مقدّمةً أو محاولةً في تصنيف هذا الفنّ في الخبر والرواية علماً دينياً.

ثمّ يتوسّل القطب الراوندي في الاستدلال على صحة خبر المعجز وروايته بطرائق أهل الحديث، ومحااجة علماء الحديث في صحة الخبر والحديث، فيردّ على مُنكري معجزات النبيّ والأئمة بأنها أخبار آحاد، رواها الواحد والاثنان، ومثل ذلك لا يمكن القطع به، ويردّ بأن تلك الأخبار ممّا أجمعت الطائفة الحقّة، ويعني بهم الشيعة الإمامية، على صحتها، وإجماعهم حجّة؛ لأنّ فيهم المعصوم^(١٤).

وكان بنو نوبخت، وهم رؤساء الإمامية في الغيبة، يخالفون هذا الإجماع، وينكرون القول بالمعجز المنسوب إلى الإمام؛ وكذلك ينفون ظهوره على أيدي المنصوبين من الخاصة والسفراء والأبواب، وفق ما ذكره الشيخ المفيد^(١٥). ولعلمهم مَنْ عناهم الراوندي بمُنكري معجزات النبيّ والأئمة.

ويمضي القطب الراوندي في تقرير أنّ أخبار المعجز تجري مجرى التواتر نقلاً في الصحّة والقطع به، إضافةً إلى تلقي هذه الأخبار بالقبول في الأئمة، وهي ما توجب العلم على الإطلاق، عند القطب الراوندي، في محاولته تأسيس خبر المعجز باتجاه علم في الدين، وخصوصاً المتواتر منها؛ وأما إذا كان الخبر غير متواتر، مثل: خبر الآحاد، فإنّ قراءته من أدلّة العقل والكتاب والسنة المقطوع بها أو إجماع المسلمين أو إجماع الطائفة الحقّة والشيعة الإمامية فإنها تدخل هذه الأخبار في باب المعلوم، فتكون ملحقةً بالتواتر، وهي محصّلة مجادلة الراوندي العلمية. فالتواتر هو أهمّ سننٍ لديه في صحّة خبر المعجز^(١٦).

ويعرف التواتر وفق منطق العلم الديني، أو يستند في خلاصته، إلى امتناع تواطؤ الناس في أمكنة متباعدة وأزمنة مختلفة على الكذب. فيتضح نتيجة تواطؤ أو اتفاق بين علماء الحديث على هذه القاعدة صحّة ما ينقله التواتر، أو ما يعبر عن خلال التواتر إلى جمهور المسلمين. وتكون الأمة مضطّرةً إلى تلقيه بالقبول، وهو يقارب قاعدة الإجماع في الأمة، ويحكم فقهاء الإسلام بصحّة أو وجوب هذا القبول. وهو حكمٌ مهّد لانتشار ثقافة المعجز في الأمة، واندماجه أنثروبولوجياً في الاجتماع الإسلامي، بعد تمكّنه من الناحية السايكولوجية من المجتمع الإسلامي، والشيوعيّ منه على وجه الخصوص، واستدرجه المخيال الديني بعد مروره عبر الخيال من الأسطورة المخزونة في ذاكرة الشعوب الإسلامية، وثقافة المنطقة، وامتزاجه بالمعنى الديني.

لكن تبقى المساحة الشاغلة له هي الثقافة، وهو ما يُسهم في إفقاده ذلك الشرط في العلم الديني، باعتباره اتصالاً بين العقيدة والشريعة. ورغم هذا تبقى محاولة إدراجه ضمن علوم الدين، وبعنوانٍ مستقلّ، قائمةً.

وفي عداد هذه المحاولة تسالمت كتب المعاجز أو فنّ الكتابة فيها على تقسيمات أو تصنيفات للمعجز، تتّصل في الحدّث بالنسبة للمعجز، فيعتمد المؤلّف إلى تخصيصها في بابٍ من أبواب المعجز، ويكون هذا الباب بعنوانٍ خاصّ به، يتشكل اسمه وعنوانه من الحدّث المعجز فيه، وهو ما يقتضي عدداً كثيراً من أسماء الأبواب في هذه الكتب، تتناسب وطبيعة الحدّث المعجز فيه، وقد بلغت تلك الأبواب (٥١٨) باباً في أوّل وأقدم كتب المعاجز، وهو «بصائر الدرجات»، لأبي جعفر محمد بن الحسن الصفّار، وقد روى فيه ١٩٠١ حديثاً.

والكتاب يتقلّب بين موضوعات المعجز، مع تنسيق وترتيب في الباب، ينبني على قاعدة في التأليف، تنصّ على اشتراك النبيّ محمد ﷺ والأئمّة الأطهار عليهم السلام في موضوع المعجز، وتكافؤ الحال بينهم في ما أظهرها من المعجزات؛ لغرض الدلالة على تابعة الإمامة للنبوة، وأنها امتدادٌ دينيٌّ وعقائدي لها. وفيها يحتوي موضوع المعجز أو مادته على دلالاتٍ دينية. روحانية كبرى، ومهمّة في الحياة الإيمانية والمشاعر الداخلية

للنفس المؤمنة، ولا سيّما مع اشتغالها على مفاهيم وأفكار تعدّ أساسيةً بالنسبة إلى الإيمان في دين الإسلام. وكان يمكن أن تصلح أن تكون مصطلحات خاصّة بفضنّ كتابة أو خبر المعجز، أو في التبويب والتصنيف في موضوع المعجز، وهي لا زالت بحدود الأفكار، وتشكّل مادة الخبر في كتب البصائر هذه، مثل: النور، الروح، القدس، ليلة القدر، نسيان الموت، العلم، الحجّة، الرجعة.

أما كتاب الخرائج والجرائح فإنه يراعي تبويب هذا العلم وتمييز هويته، فهو يقسّم معجزات النبيّ إلى:

١. القرآن الكريم الذي أتى به الوحي.
٢. ما رواه المسلمون، وأجمعوا على نقله.
٣. ما شاهده بعض المسلمين، فنقلوه، وكان المعصوم وراءهم في هذا النقل. ثمّ يقسّم معجزات النبيّ في سنيّ حياته إلى:
 ١. ما ظهر منها قبل مبعثه، والغاية فيها التأنيس والتمهيد والتأسيس.
 ٢. ما ظهر منها بعد مبعثه، والغاية إقامة الحجّة على الخلق.
 ٣. ما ظهر من دعواته المستجابة.
 ٤. ما ظهر من إخباره عن الغائبات.
 ٥. ما أخبر به ثمّ ظهر بعد وفاته، والغاية في الثلاثة الأخيرة إثبات صدق الدعوى^(١٧).

وقد وضع القطب الراوندي تعريفاً للمعجز، يستند أولاً إلى اللغة؛ وثانياً إلى الشرع، فقال: «والمعجز في اللغة: ما يجعل غيره عاجزاً، ثمّ تعورف في الفعل الذي يعجز القادر عن الإتيان له. وفي الشرع: هو كلّ حادثٍ من فعل الله أو بأمره أو تمكينه ناقضٍ لعادة الناس في زمان تكليف^(١٨)».

ولغرض تقنين موضوع المعجز كعلمٍ يستوفي شروط العلم وضع الراوندي قواعد المعجز في «شروط مفهوم المعجزات»، والعبارة له. وهنا يتحوّل موضوع المعجز إلى علم خاصّ أو مجالٍ في العلم الديني خاصّ به، حين يرتهن أو يتأسّس وفق مفهوم خاصّ به، أطلق عليه الراوندي «مفهوم المعجزات»، والتي يرى شروطه في:

- ١- أن يعجز عنه،
- ٢- وأن يكون بفعل الله أو تمكينه،
- ٣- وأنه يكون ناقضاً للعادة،
- ٤- وأن يحدث عقيب دعوى المدّعي،
- ٥- وأن يكون ظهوره في زمان التكليف^(١٩).
- ٦- ثمّ يشرع الراوندي في أدلته الكلامية في إثبات حقيقة المعجز في القرآن الكريم^(٢٠)، وهو أمّ المعجزات في قوله: «الحمد لله الذي جعل القرآن لنبينا ﷺ أمّ المعجزات ومعظمها»^(٢١).

٢. التصنيف في المعجزات —

أ. كتب المعجزات وأصولها —

يبدأ تقسيم المعجز وفق أصول فنّ الكتابة فيه، في ما نستشفه من المصادر المكتوبة وما سطره المؤلّفون في مقدّمات كتبهم ومؤلفاتهم، ولا سيّما في ما كتبه محمد بن جرير الطبري الإمامي (٤١١هـ)، وهو من أعلام القرن الرابع الهجري، وهو صاحب «نوادير المعجزات»، كأهمّ كتاب ومصدر في المعجز الشيعي، فقد بدأ تقسيمه للحجّة، التي هي أصل المعجز ومحور الدلالة فيه، إلى حجّة بالغة فما فوقها حجّة، وحجّة غير بالغة ففوقها شيء من الحجّة أو الحجج. وحجّة النبي والأئمّة من بعده هي من الحجّة البالغة؛ لقوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (الأنعام: ١٤٩)، وهي ما يستوجب عقلاً أو اضطراراً، عند الطبري الأملي، أن تكون لهم العصمة والقدرة على كلّ شيء، والعلم بكلّ شيء، حتّى تستتمّ الحجّة، وتبلغ الغاية، وخصوصاً في القدرة والعلم، وهما موضوعا المعجز. وإذا ثبت ذلك للنبي في آية الحجّة البالغة فإنه يلزم ثبوتها للقائمين مقامه من الأئمّة الوارثين^(٢٢).

ويخطو القطب الراوندي أكثر في تقسيم وتصنيف المعجز، وبعنوان مستقلّ لكلّ صنف فيه، رغم عدم وضوح العنوان وبشكل مستقلّ تماماً، ومع ذلك فالتصنيف الذي يضعه مهمّ على صعيد تصنيف الخبر والرواية في المعجز، واستقلال

فَنَ الكُتابَةِ فِيهِ فِي مَقابِلِ كُتُبِ عِلْمِ الحَدِيثِ وَكُتُبِ المِناقِبِ. فَالجزءُ الأَوَّلُ «فِي مِعْجَراتِ النَبِيِّ وَالْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» وَالجزءُ الثَّانِي «فِي أَعْلَامِ النَبِيِّ ﷺ وَالْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»، وَالجزءُ الثَّالِثُ فِي قِسمِهِ الأَوَّلُ «فِي أَمِّ المِعْجَراتِ، وَهُوَ القُرْآنُ المَجِيدُ»، وَفِي القِسمِ الثَّانِي مِنْهُ «فِي عِلاماتِ وَمِراتِبِ نَبِيِّنا وَأَوصِيائِهِ عَلَيْهِ وَعَليهِمُ أَفضلُ الصَّلاةِ وَأَتَمُّ التَّسليمِ».

وَاسْتِناداً إِلى كُتابِ الخِرائِجِ وَالجِرائِجِ نِموذِجاً يَمُكِنُ القَوْلُ بِتِسالِمِ كُتُبِ المِعْجَراتِ أَوْ فَنَ الكُتابَةِ فِيها عَلى تَقْسيمِ المِعْجَراتِ وَفِى مِصنُفاتِ أَوْ كُتُبِ المِعْجَراتِ، وَهِيَ: **أَوَّلاً: مِصنُفاتِ الأَعْلَامِ:** وَقِيلَ فِي تَعْرِيفِ الأَعْلَامِ أَنَّها الدَّلائِلُ أَوْ الأَدلَةُ. فَأَعْلَامُ النَبوَّةِ هِيَ الدَّلائِلُ عَلى صِحَّةِ النَبوَّةِ^(٢٣)، وَتَدخُلُ فِيها دَلائِلُ صِحَّةِ الإِمامَةِ عِندَ الشِيعَةِ وَفِى مَنطِقِ المِعْجَراتِ^(٢٤). وَغالباً ما تَتَصَرَّفُ مَوْضوعاتُ الأَعْلَامِ فِي المِعْجَراتِ إِلى مَتَعَلِّقِ شَخْصِي بِمَنْ يَخاطِبُهُ المِعْصومُ أَوْ بِمَنْ يَخاطِبُ المِعْصومَ وَيَسأَلُهُ، وَفِيهِ إِخبارٌ عَن مآلِهِ وَحالِهِ فِي مِستَقْبَلِ أَيامِهِ، أَوْ إِخبارُهُ عَن حادِثَةٍ تَقَعُ لهُ فِي الزَمَنِ الغائِبِ عَنهُ حاضِراً. وَمِنَ الأَعْلَامِ ما يَتَعَلَّقُ بِالحَدِيثِ بَينَ المِعْصومِ وَغَيرِ الإِنسانِ مِنَ الخَلقِ وَالجمادِ، وَتَخْبِرُ بَعْضُ رِوايَاتِهِ عَن شِكايةِ الجَمَلِ إِلى النَبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ ما يَصنَعُ بِهِ أَصحابِهِ، وَهِيَ إِخبارٌ وَرِواياتٌ تَتَبَيَّنُ عَن عِلْمِ المِعْصومِ بِحالِ وَمآلِ هَذا الخَلقِ، إِنساناً وَحيواناً وَجماداً وَنَباتاً، مِثْلُ: حَدِيثِ العَدَقِ، وَأَنيبِ الشَّجَرَةِ الَّتِي كانَ يَتَّخِذُ مِنْها النَبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ مِنبَراً لهُ. وَالْمَغزى فِي هَذهِ الرِواياتِ هُوَ كَشْفُ البُعدِ الكونِيِّ فِي النَبوَّةِ وَالإِمامَةِ وَحَسَّ الرِحمَةِ الكونِيَةِ فِيهِ. وَفِي مَنطِقِ المِعْجَراتِ يَتَكشَّفُ هَذا المَغزى أَوْ تَصَدَّرَ عَنهُ رِؤيةُ المِعْجَراتِ فِي مِجْمَلِهِ. وَيَسِيرُ هَذا المَغزى بِمِوازاةِ المَعنى فِي النَبوَّةِ وَالإِمامَةِ، أَوْ لَعَلَّهُ يَشْفَ عَن هَذا المَعنى فِي الرِؤيةِ الدِينِيَةِ المِؤمِنَةِ، وَيَتَجلَّى فِيها فِعْلُ المِعْجَراتِ، وَالجامِعُ بَينَهُما هُوَ الدَّلالةُ عَلى صِحَّةِ النَبوَّةِ أَوْ الإِمامَةِ، وَإِثباتِ الدَعوى فِيها. وَلا تَقِفُ مِساءلةُ الأَعْلَامِ عِندَ هَذا الحَدِّ، أَوْ تَقْتَصِرُ فِي وَظيفَتِها عَلى التَعْرِيفِ بِها بِأَنَّها دَلائِلُ إِثباتِ، فَقدَ يَكُونُ لَها دِوافِعُ أُخْرى غَيرَ هَذهِ الدَّلالةِ، وَهنا تَتَحَوَّلُ إِلى إِعلامِ - بِكسْرِ الألفِ - كما يَلحِظُ فِي بَعْضِ رِواياتِ وَأِخبارِ الأَعْلَامِ، وَإِنما هِيَ فِيضٌ يَصَدُرُ عَن عِلْمِ اِختِصاصِ بِهِ المِعْصومِ، وَتَكشِفُ عَن اسْتِجابَةِ الخَلقِ لهُ، وَخِضوعِهِ لِإِرادَتِهِ. وَلا يَبْتغى فِي حَوْضِ هَذهِ الدَّلالةِ إِثباتِ الإِمامَةِ أَوْ الدَعوى بِمِجْمَلِها. وَتَظْهَرُ تِلْكَ الدَّلالةُ واضِحَةً فِي حَدِيثِ المِعْصومِ مَعَ بَعْضِ

خواص أصحابه الذين قطعوا بالإمامة والنصّ عليها، فلا حاجة بهم إلى دليلٍ أو إيجازٍ، مثل: أبي بصير والمعلّى بن خنيس، وهما من صحابة أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام. وتتضاف إلى صنف الإعلام محاسبة أهل القبور على أعمالهم من قبيل المعصوم؛ للإعلام بحالهم واليقين بصنيعهم في الدنيا، أمام مؤمنٍ بالمعصوم أو جاحدٍ له. ومنها: مشاهدة أصحاب القبور من الصالحين، وكشف النظر لأصحاب الأئمة؛ لمعرفة حقائق الأمور وأبصار بالناس على حقائقهم^(٢٥). وينبغي أن نشير إلى أن أغلب روايات الأعلام في كتب القطب الراوندي مروية عن كتاب بصائر الدرجات، لمحمد بن الحسن الصفار المتقدم.

ثانياً: نوادر المعجزات: كان يُطلق اسم النوادر على كتب الشيعة في عصر الحضور في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، مثلما كان يُطلق عليها الأصل أو الكتاب والجامع والمسائل. وتختص كتب النوادر منها في الغالب أو تقتصر على بابٍ من أبواب الفقه، كالطهارة والصلاة وما شابه ذلك. وهناك كتابٌ يحمل اسم النوادر، لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، من أعلام القرن الثالث الهجري، وكان يُعدّ شيخ القميين في علماء الشيعة ووجههم، وهو منصب علمي قبل أن يكون اجتماعياً. وكتابه هذا يشتمل على أحكام الفقه، دون ذكر للمناقب والفضائل والمعاجز. وجاء في تعريف النوادر: «ما اجتمع فيه أحاديث متفرقة لا تنضبط في بابٍ لعله ما يمكن جمعه في بابٍ واحد، بأن يكون واحداً أو متعدداً، لكن يكون قليلاً جداً. ومن هذا قولهم في الكتب المتداولة: نوادر الصلاة؛ ونوادر الزكاة؛ وأمثال ذلك. هذا إذا أطلق النوادر على المؤلف وإلا فالحديث النادر له إطلاقاتٌ أُخر أيضاً»^(٢٦). واستعمل علي بن موسى بن بابويه القمي (٣٢٩هـ) لفظ النوادر أو مصطلحه دون أن يكون له المعنى الذي قصدته لاحقاً كتب المعاجز، وجاء في كتابه «الإمامة والتبصرة» وفي «باب النوادر» أحاديث عن أئمة أهل البيت تدخل في أحاديث فضلهم ومكانتهم عند الله تعالى وصدور العلم والهداية عنهم؛ لأنهم حجّة الله تعالى، ولم تكن في أفعال المعجز والقدرة على خرق العادة^(٢٧). وهذا المعنى في النوادر ما ذهب إليه الطبري الأملي الإمامي في كتابه «نوادر المعجزات»، للطبري الأملي الإمامي، فقد جاء

في مقدمته: «فأرسل إليهم رسله صلى الله عليهم، مبشّرهم ومنذرين، وبعث فيهم حُجَجَه والداعين إليه، والناطقين عنه؛ ليبصرهم الرشد، ويعلمهم الكتاب والحكمة، ويهديهم إلى الصراط المستقيم. وجعلهم «صلوات الله عليهم» كاملين معصومين، قادرين عالَمين بما كان وبما يكون؛ ليقوموا للناس البراهين الساطعة، والدلائل الواضحة؛ وليظهروا القدرة الباهرة، والمعجزة التامة التي تشهد بصدق قولهم: إنه من قَبْلِ الصانع القديم الأزلي ربِّ العالمين»^(٢٨)، ثم تداولته كتب المعاجز بعد ذلك إلى حدِّ التسالم على مصطلحه بعد ذلك. وفي اللغة: «ندر: الشَّيْءُ يَنْدُرُ نُدُورًا: سَقَطَ، وَقِيلَ: سَقَطَ وَشَدَّ»^(٢٩). والأهم في ذلك أن فقهاء الشيعة الإمامية في هذا العصر نظروا إلى أحاديث النوادر في كتب الفقه بأنها مما لا يعمل عليها^(٣٠)، فدلَّ على أن أحاديث النوادر لا حجّة لها كما قالوا، ولكن: هل ينساق هذا القول على كتب أو روايات النوادر في المعجزات؟

ورغم ذلك، فإن أحاديث النوادر هذه تلقّتها كتب المعاجز بالقبول والصحة، واستغرقت في ذكرها ونقلها، حتى أنها صارت قسماً من أقسام المعجز، على ما رتبته الطبري الأملي، وباباً من أبواب كتب المعاجز، على ما رتبته القطب الراوندي. وبعضها أحاديث؛ وبعضها حوادث.

والأحاديث منها تتعلّق بأخبار لا هي من الأعلام بوقائع وأحداث، ولا هي حوادث أو وقائع فيها إعجازٌ مادي بيّن للمشاهد والرائي، وإنما تنصرف إلى أخبار بحالٍ وحقيقة موضع الدعوى من نبوة أو إمامة أو حقّ إلهي بخصوص المعصوم، مثل: حديث «يا عليّ ما عرف الله إلا أنا وأنت؛ وما عرفني إلا الله وأنت؛ وما عرفك إلا الله وأنا»، وهو حديثٌ منسوبٌ إلى النبيّ محمد ﷺ، أو حديث آخر مروى عن الإمام عليّ عليه السلام يقول فيه: «أمرنا صعبٌ مستصعبٌ لا يحتمله إلا نبيٌّ مرسلٌ أو ملكٌ مقربٌ، أو مؤمنٌ أمتحن الله قلبه بالإيمان». ويصنّفه القطب الراوندي في المعجزات ضمن نوادر المعجزات، واصفاً هذا الحديث وأمثاله بأنه من الأحاديث التي تنهافت فيها العقول؛ لكونها من المعضلات^(٣١).

وتنهافت العقول أمام المعنى فيه يؤشّر عجزاً ذاتياً في الإنسان عن الارتقاء إلى

إدراك هذا المعنى، الذي تدور عليه عقيدة رفع المعصوم فوق الخلق، لكن تتدارك هذه العقيدة الغلوّ في التصريح، والتذكير بأنه دون الخالق. وغالباً ما تعبّر تلك الأحاديث عن عظام علوم أهل البيت، وعدم قدرة الناس على تحمّلها. وتتطلق الثقافة الشيعية في تقسيم أصحاب الأئمة، وخصوصاً أصحاب الإمام عليّ عليه السلام منهم، على مراتب ودرجات في حمل علومهم ومعرفة أسرارهم، ويتفوّق سلمان الفارسي في هذا المضمار على أبي ذرّ الغفاري، رغم فضل أبي ذرّ وشرفه في التشييع والإسلام. ومن موضوعات هذه النوادر تفوّق علم آل محمد على علم الأنبياء والرسل، وبالتالي فضلهم عليهم.

وأما الحوادث في هذه النوادر من المعجزات فهي روايات إحياء الموتى، وهي حوادث تكرّرت باستمرار مع كلّ الأئمة أو مع كلّ إمام، مما يؤشّر سمة الوضع في هذه الروايات والأحاديث. وتتحدّث تلك النوادر عن واقعة الصورة الملائكية لعليّ في السماء. وتدخل فيها محادثة أو تحديث الملائكة للأئمة، ومن هذه النوادر أيضاً أحاديث أو وقائع مسخ اليهود وغيرهم؛ لإعراضهم عن الولاية. وتحتزن هذه النوادر روايات لقاء الجنّ، واختلاف الملائكة إلى الأئمة، وأحاديث الرجعة، وحديث النور، الذي تتأسّس به المعجزة ثقافة، والإمامة عقيدة. وجزء من النوادر المهمة في المعجز هو معرفة منطلق الطير^(٣٢).

وتندرج تلك المحاولات في تصنيفات المعجز روايةً وخبراً، وتقييم أصنافه وأزمته، ضمن سعي حثيث لتكوين عقيدته، ومحاولة كذلك في إرساء قاعدة في العلم به. وقد شكّل كتاب المعجز بذاته أثراً حاسماً في تكوين الوعي الاجتماعي الإسلامي ورسم خارطته الثقافية منذ القرنين الرابع والخامس الهجريين، وتكاملت هيمنته وسلطته الدينية في القرن السادس الهجري، ويعكس حجم هذه الهيمنة وقوة هذه السلطة عدد المصنّفات التي تحدّث عنها الشيخ الحسين بن جبير، وهو من علماء هذا العصر، حين صنّف كتابه المناقب في فضل أهل البيت، فقد ذكر أنه كان يحضره ألف مصنّف في ذلك^(٣٣).

ب. ثقافة كتب المعجزات: «تحوّلات نحو قاعدة في الدين» —

يتناول التاريخ الديني مفهوم المعجزة وحوادثها بتواتر وإيمان، صنع من المعجز

ومفهومه في الفكر الديني بديهياً مطلقة. ورغم أن المعجز لم يكن يشغل مطلق الدعوة في النبوة إلا أنه هيمن بالمطلق على فكر الدين؛ فقد كان للأنبياء دعواتهم ومنطقهم النبوي في الدعوة إلى التوحيد والإيمان بالمعاد، وقد تحدّث القرآن الكريم عن الحكمة التي منحها الله تعالى للأنبياء، وفصل الخطاب الذي جاء به الرسل بواسطة الكتاب والوحي، وبه يتأسس منطق النبوة، وحين يعجز وعي الإنسان عن استيعاب هذا المنطق تبدو المعجزة ملحّة في حضور الإيمان وتكوينه. وهكذا ظهرت معجزات الأنبياء، فهي استثناء في قاعدة الحكمة وفصل الخطاب.

إلا أن تشكّلات المعجز في الفكر الديني أنتجت منه مفهوماً كلياً وقاعدة في الإيمان والتصديق ومعاملة الدين، وأثبتت فكرته في كل اجتماع وفق منطق الدين السائد فيه، فلأديان أو حتى للدين الواحد منطق متعدّد ينسجم كلُّ منه واجتماعه البشري الذي يسعى إلى تأسيسه.

ومنطق الدين عند الشيعة هو في الإمامة؛ باعتبارها رتبة إلهية بلغت ذروتها في تكريم إبراهيم النبي لها، أو ذروة كرامة إبراهيم النبي عند الله تعالى كانت بها، في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢)، وفق التفسير الشيعي للآية وللإمامة^(٣٤) بأنهما واحد. ثم إن التداخل بين الإمامة والقرآن عند الشيعة منح المعجز أحياناً بُعداً عقائدياً، فالإمام هو مفسر القرآن الكريم بامتياز خاص من الله تعالى، وهو الذي يستأثر دون أحد من الخلق بعلوم القرآن الكاشفة عن المراد الأصل فيه، فهو وسلالته تراجم الوحي، وخزان علم الله تعالى، وعنده ترتيب تنزيهه، وأسباب نزوله، ومعرفة محكمه ومتشابهه، وله تفسيره، وله تأويله، وإدراك حكم ظاهره، وعلم باطنه، الذي يبلغ سبعة بواطن، وعلى رواية: سبعين بطناً، فكل بطن بطن، في الرواية الشيعية. وأسرار هذا البحر اللامتناهي من الباطن مودعة عند أئمة أهل البيت^(عليهم السلام)، فهم حفظة القرآن الكريم. والمعنى المتقدم عند الشيعة الإمامية هو المراد بالحفظ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَلُّنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)^(٣٥).

ويضاف إلى ذلك أن سيرة الأئمة^(عليهم السلام) في عقيدة الشيعة هي تطبيق حري في أو كلي للقرآن الكريم وأحكامه، ومطالبة فهم تجسيد لروح القرآن، فهم القرآن الناطق بموازاة

القرآن الصامت، فهو صامتٌ بالحرف، والكتاب ناطقٌ بالعلم، والعالم به هو الإمام، المتجسّد به حقيقة القرآن. وانطبعتُ الذهنية الشيعية على هذا التداخل بين القرآن الكريم والإمام، الذي طال كلامهم، مثل حياتهم، فهو كلامٌ له ظاهر وباطن وتفسير وتأويل، فلا غرابة أن تشتمل حياتهم الطاهرة على ظاهرة المعجز، بعد أن كانت هذه الظاهرة من خصائص القرآن، وإحدى حُججه في الدعوى وتثبيت الصدق به.

إن الرؤية المناقبية عند الشيعة الإمامية بدأت تتحرّك بقوة في عصر الغيبة الصغرى في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. وفيه ظهرت كتب المناقب والفضائل، وبخصوصية العنوان فيها^(٣٦)، وانتشرت ظاهرة الكتاب المناقبي في القرن الرابع الهجري، وهي تعكس انتشار ثقافة المنقبة أو الثقافة المناقبية في الفكر الديني الشيعي الإمامي، ورغم هيمنة الكتب الحديثة والفقهية على منظومة المعرفة الشيعية الإمامية في هذا العصر عند الشيعة الإمامية، الذي يبدأ في الثلث الأخير من الغيبة الصغرى ويمتدّ إلى القرنين الرابع والخامس الهجريين، وهو ما تشهد به مؤلّفات ومصادر الحديث الأربعة التي ظهرت في هذا العصر، ومؤلّفات الشيخ المفيد (٤١٣هـ) الفقهية، وكذلك مؤلّفات تلامذته الكبار، أمثال: الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) والشيخ النجاشي (٤٥٠هـ)، وقبلهم محمد بن عمرو الكشي (٣٤٠هـ) ومحمد بن مسعود العياشي (٣٢٠هـ)، وغيرهم من فقهاء ومحدّثي الإمامية في هذا العصر.

وقد شهد هذا العصر أيضاً ظهور الكتاب المناقبي والفضائي في ظلّ انتشار كتب الحديث الأربعة، والتي كان يستمدّ منها هذا الكتاب مادّته الروائية والحديثية، إضافة إلى مصادره الأخرى في النقل والرواية الشيعية. وقد أنتجت هذه الكتب المناقبية وثقافتها نوعاً آخر من الكتاب، هو كتاب المعجز أو كتب المعجزات؛ فقد وضع الشيخ المفيد كتابه «الزهر في المعجزات».

ونُسب كتاب «خصائص الأئمة ومعجزاتهم» إلى الشريف الرضي، وكتاب «عيون المعجزات» إلى مؤلفه حسين بن عبد الوهّاب، وهو من علماء القرن الخامس

الهجري، وقد نُسب هذا الكتاب إلى الشريف المرتضى. وقد أشار إلى جملة من هذه الكتب السيد هاشم البحراني (١١٠٩هـ)^(٣٧)، وهو أهمّ من كتب في هذا الصنف من الكتب في المعجز من المتأخّرين من محدّثي الإمامية. وقبلهم كلّهم كتاب محمد بن جرير الطبري الأملي (٤١١هـ)، وهو «نوادير المعجزات». وتعتبر هذه الكتب في المعجز تاريخياً وثقافياً تطوراً عن كتب ومصنّفات المناقب والفضائل، واستفادت من ثقافة العصر في علم الكلام، فقد وضعت أساليب فكرية بدت متطورة عن علم الكلام الإمامي في تبرير هذا الفنّ من الكتابة الدينية، فبالقدر الذي سعى به الكلام الشيعي الإمامي إلى إثبات الإمامة وتثبيتها عقيدةً إلهيةً ودينيةً، ومنذ عصر الشيخ المفيد في القرن الرابع الهجري، فإن كتب المعاجز قد رمت إلى تلك الغاية، واهتمّت بتعظيم الإمامة وقدر الإمام عند الله تعالى، الذي تحوّل؛ نتيجة هذه المنزلة الخاصة جداً على مستوى الخلق الكلّي، إلى قدرة أباحت للإمام ومكنته من صنع معجزاته؛ من أجل إثبات إمامته، ومعرفة قدره، وتعريف قدرته.

ويسوق أصحاب كتب المعاجز من المؤلّفين الأوائل من الحديث والدلائل في مقدّمات كتبهم ما يكشف عن مقاربتهم الكلامية، وإتقانهم صنعة الكلام وطرائق المتكلّمين من الشيعة الإمامية، في الجدال وإفحام الخصم. وهكذا صنع قطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ) في كتابه «الخرائج والجرائج»، والمستتبط أدلته عن القرآن وسير الأنبياء وروايات الشيعة عن أئمّتهم ودعوى الإجماع فيها. لكنّ المتكلم الشيعي الإمامي من الفقهاء لم يخرج عن دائرة أو فكرة أن الإمام عالمٌ ومعصوم. ويقوم الكلام الشيعي الإمامي على عقيدة الإمامة هذه، ولا يتخطّاها إلى مجالٍ آخر في محاججاته وإلزاماته. وتلك هي تأسيسات المتكلم الشيعي هشام بن الحكم (١٦٦هـ) وأصحابه من الشيعة الأوائل من المتكلّمين، وهو مؤسس الكلام عند الشيعة، ومؤسس عقيدة الإمامة عند خصومهم. إلا أن أصحاب كتب المعاجز ومؤسسي ثقافة المعجز عند الشيعة خرجوا بالإمام عن دائرة كونه عالماً ومعصوماً إلى كونه قادراً وفاعلاً. وقد قال صاحب المؤلّف القديم في المعاجز محمد بن جرير الطبري الأملي الإمامي في تبرير المعجز وتوثيقه: «وجعلهم صلوات عليهم كاملين معصومين قادرين

عالمين بما كان ويكون...، ولو لم يجعلهم كذلك... أي قادرين عالمين... لم تبدُ من أولهم وأوسطهم وآخرهم القدرة الباهرة والمعجزة التامة... والعلوم الكاملة، ما اتبعهم أحد، وما آمن بهم نفرٌ، ولصارت أمور الخلق داعيةً إلى البوار وذهاب الحرث والنسل^(٣٨).

وعباراته تلك جاءت في مقدّمة كتابه «نوادير المعجزات»، وهو من مصادر أخبار وروايات المعاجز في كتب هذا الفنّ من المعرفة الدينية. ونشهد في عبارات مقدّمته صنعةً كلامية واضحة، تقوم على مقدّمة وحجّة في الشرع والعقل، وإلزام بالحاصل منها في انطباق الكبرى التي هي الحجّة البالغة على الصغرى في القدرة والمعجز في الإمامة. وهي نتيجة مباشرة للمدرسة الكلامية الشيعية التي ازدهرت في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وتجيء تلك المحاولات للكشف عن قدر الإمام الإلهي وتقدير إمامته من الله تعالى، وهو التقدير الذي سبق في علم الله وإرادته، ومن ثم منحه القدرة والفعل على اجتراح المعجز، وإخراج الكامن من الموهبة اللدنية. وبهذا نفسر أهمية كتاب «الخرائج والجرائح»، ويُعدّ هذا من الأصول والمصادر الرئيسية في أخبار وروايات المعجز، وقد أخذت عنه الكثير من الروايات والأخبار في كتب المعاجز التالية له، والمهمة في هذا الميدان من شؤون المعرفة الدينية عند الشيعة الإمامية، مثل: كتاب كشف الغمّة، لعلي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي (٩٦٣هـ)؛ وبحار الأنوار، للشيخ محمد باقر المجلسي (١١٠١هـ)؛ والعوالم، للشيخ عبد الله البحراني (١١٣٠هـ)؛ ومدينة المعاجز، للسيد هاشم البحراني (١١٠٩هـ). وأخذت كتب العامّة، ومنها: الفصول المهمة، لعليّ بن أحمد بن عبد الله المكيّ المالكي، المشهور بابن الصبّاغ (٨٥٥هـ)؛ وينايع المودّة، لسليمان بن خواجه إبراهيم قبلان الحسيني الحنفي النقشبندي القندوزي (١٢٩٤هـ)^(٣٩).

وقد أخذ صاحب «الخرائج والجرائح» رواياته وأحاديث كتابه، ولا سيّما في نوادر المعجزات، عن كتاب «البصائر»، للأشعري، و«بصائر الدرجات»، للصفار، وفق تقسيمه لهما. وقد وصفهما القطب الراوندي بأنهما لم يكونا غاليين أو قاليين^(٤٠). ولعلّ القطب الراوندي هو أوّل من صنّف أخبار المعاجز والدلالات فيها على أنها فنّ

مستقلّ من العلوم والمعارف الدينية، فهو يقول: «وقد كنت جمعتُ خمسَ مختصرات تتعلّق بهذا الفنّ من العلوم، فأضفتُها إلى هذا الكتاب»^(١)، ويعني به كتاب الخرائج والجرائح، وتمّ على يديه تمييز هذا الفنّ بمعايير خاصّة، وأحكام تستوثق استقلاليتها. فهو ينقسم في موضوعه إلى ثلاثة فروع في الإعجاز: أوّلها: الأعلام؛ وثانيها: نواذر المعجزات؛ والثالث فيها هو تقييم علم الإمام. وبعض أرباب هذا الفنّ أدخلها ضمن موضوعة النواذر. وبهذا يشهد كتاب هذا الفنّ تطوّراً ملحوظاً وتمييزاً له عن كتب المناقب العامّة، التي غابت في الكثير منها قضايا وأخبار وإعجاز والخارق للعادة باستثناء ما تعلّق منها بالنبيّ محمد ﷺ، وكذلك كتب الأصول الأربعمائة عند الشيعة التي اشتملت فيها الأخبار على العلم الشرعي وأحكام الفقه وعلم الإمام اللدني ومعرفته بأسرار الخلق وبكلّ أمرٍ ولسانٍ وغيب، لكنها خلت في الغالب منها من حوادث أو معاجز القدرة والخارق للعادة في الحدث، فقد دارت أو انبعثت عن فكرة أو عقيدة أن الإمام عالمٌ علماً لدنياً كلياً، فالقرآن الكريم الذي علمه الكلّي عند الإمام فيه علمٌ وخبرٌ كلّ شيءٍ، ولم يغب عنه حتّى الأرض، وفق النظرية الإمامية في الإمام المعصوم.

وقد ابتداءً هذا الفنّ في تأسيس ثقافته بتعريف المعجز بعد أن تجمّعت لديه الروايات والأخبار على مرّ عقودٍ من الزمان. واستظهر التعريف به على أيدي بعض أربابه بأنه «ما له حظٌّ من الدلالة على صدق مَنْ ظهر على يده»^(٢). وهو ما ذهب إليه القطب الراوندي في الخرائج والجرائح وعرف المعجز به.

وحثّى يتميّز المعجز عن غيره من ادعاءات الخرق للعادة وضع أرباب مؤلفاته والمعتنين بجمع أخباره من رجال الشيعة شروطاً مستتبطة من وقائعه والدلالات الحافّة بحوادثه، وهي دلالات ذات معنى ديني ومغزى ثقافي - اجتماعي، يستبطن دحض حجة الخصم السياسي وادعاءات شرعيّته بعجزه عن تلك القدرة الممنوحة للإمام الحقّ. وأهمّ شروطه أو أحكامه في مستوى من التنظير أو التعقيد له:

١- أن يُعجز عن فعله،

٢- أن يكون من فعل الله تعالى،

٣. أن يكون ناقضاً للعادة،

٤. أن يحدث عقيب دعوى المدّعي،

٥. أن يكون في زمن التكليف^(٤٣).

ونعثر على مثل هذا التأصيل أيضاً في المعجز وتطوير مفهومه في الثقافة الشيعية في كتاب آخر في هذا العصر، وهو كتاب «الثاقب في المناقب»، لأبي حمزة عماد الدين الطوسي، من علماء القرن السادس الهجري، وقد ضمّنها مقدمته في هذا الكتاب، ويقول في ذلك: «وللمعجز أحكام لا بدُّ من معرفتها:

أحدها: أن يكون من فعل الله تعالى.

وثانيها: أن يكون خارقاً للعادة.

وثالثها: أن يكون متعذراً مثله على الخلق في الجنس، مثل: إحياء الموتى، أو في

الصفة، نحو: القرآن، وانشقاق القمر.

ورابعها: أن يكون موافقاً لدعوى المدّعي^(٤٤).

ولم يشترط فيها أن يكون المعجز عقيب الدعوى، وإنما أمكن منه قبل الدعوى؛ لغرض تعظيم صاحب المعجز في عيون الناس، حتّى تنهياً النفوس لقبول دعواه، كما حدث من الآيات والمعاجز مع النبيّ محمد ﷺ قبل البعثة ونزول القرآن، وكذلك مع الأئمة قبل أن يُلوا منصب الإمامة. وكذلك لم يشترط في المعجزة والكرامة دعوى النبوة؛ حتّى يفتح الباب أمام دعوى الإمامة، وهي من سنخ النبوة عند الشيعة الإمامية، ما خلا الوحي، وأمکن الأولياء والصالحين من المعجز وتفسيره اقتضاء مصلحة ومنفعة دين، وليس إثبات إحدى الدعوتين، وضرورتها في النبوة والإمامة والإصلاح إنما للدلالة على صدق المدّعي فحسب، وفق قوله^(٤٥).

ونستطيع أن نستشف إرهاصات ثقافة شيعية في المعجز بدت حاسمة في القرن السادس الهجري، وبها تحوّل الإمام الشيعي من عالم في أكبر منقبة دينية اختصّها الله تعالى به إلى قادرٍ على إحداث ما يُعجز كلَّ أحدٍ سواه عنه، ولذا بدت المعجزة تتحدّث عن فعلٍ خارق، وتمّ التطوير والتأسيس لها في هذا العصر من القرن السادس الهجري، بعد أن كانت المنقبة تدور حول علم الإمام ولدنية وكلّية هذا العلم، في

كتب المناقب في العصور السابقة على هذا القرن.

وأما كتاب «مختصر بصائر الدرجات»، الذي وضعه الحسن بن سلمان الحلبي، من علماء القرن الثامن الهجري، فيكشف عن مداراته في المناقب والفضائل دون بدو ظاهر في المعجز بما هو فعل يقصد إعجاز الآخر، وإثبات حق في الإمامة، أو في شأن غير الإمامة، بل هو تصريح بما اختص الله تعالى به آل محمد والأئمة المعصومين، في تبرير ضمني وتلميح عقائدي إلى فرض إمامتهم من الله تعالى، وفرض طاعتهم بعد صدورهم في العلم والدين عن روح القدس، الذي تزخر به روايات كتاب البصائر، وتقرنه بليلة القدر، وهي الموعد السنوي والزمن الديني في تزويد أئمة أهل البيت بكل علم وخبر في السماء والأرض، على ما تظهره تلك الروايات^(٤٦).

وغاية القول: إن المعجز في عقيدته الاصطلاحية لم يظهر وبوضوح يحتج به في روايات وصفحات كتاب البصائر، للصفار وللأشعري القمي، واعتماداً على مختصره للحلي، وإنما هي مناقب وفضائل روّتها كتب الشيعة القديمة في الأصول الأربعمئة، واعتمدها كتب البصائر هذه.

ونحنا محمد بن سلمان الكوفي منحى آخر في كتابه مناقب أمير المؤمنين، وهو من رجال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وامتد به العمر الى النصف الأول من القرن الرابع الهجري، على خلاف في مولده ووفاته. وبهذا فهو معاصر للشيخين الصفار والأشعري القمي، صاحبَي البصائر، ويختلف عنهما في مذهبه ونشأته، فهو زيدي عاش في الكوفة، وانتقل إلى اليمن بعد خروجه مع علي بن زيد الزيدي في خلافة المهدي العباسي سنة ٢٥٥هـ.

ويبدأ كتابه بذكر مناقب ومعاجز تخص النبي محمد ﷺ، وتدخل في دلائل النبوة، وقد ذكرتها مصادر السير وكتب الحديث، ثم يشرع في ذكر مناقب علي وآل بيته، ولا يعدو فيها ما ورد في السنة النبوية من أخبار وأحاديث تنطق بفضلهم وتبيان منزلتهم عند الله تعالى. وهو منحى كتابه وغايته، مبتغياً بها إثبات الولاية والوصية لعلي بن أبي طالب. ويضيف إلى تلك المناقب بعضاً من الكرامات التي اختص الله تعالى بها علياً، مثل: نزول آنية ماء يتوضأ بها من السماء، أو إخباره ببعض

المغيّبات، لكنها بعلمٍ من رسول الله، مثل: إخباره بواقعة الطفّ وما يجري على الحسين. لكنّه علمٌ لا يصل في عقيدته الزيدية إلى مراتب اللدنية أو علم كلّ شيء عن كلّ شيء، مثلما هو عند الإمامية. ولا تقارب الكرامة عنده من الفعل الخارق للعادة، والذي ألفتة مصادر وكتب المعاجز عند الشيعة في عصور لاحقة. لكنه مع هذا ينطق في كتابه بخصوصيّة واضحة للإمام مفترض الطاعة عنده، حسب روايته عن زيد بن عليّ بن الحسين^(٤٧).

لكننا نشهد تطوّراً ملحوظاً سابقاً لأوانه في كتاب «الهداية الكبرى»، للحسين بن حمدان الخصبي الجنبلائي (٣٥٨هـ). ومحوره عجائبية صادرة عن أئمة أهل البيت تبلغ قدرة الفعل المباشر، وصورته الغالية تتوخّى تحقيق إعجازٍ يقترب بدعوى، وهو ارتفاع في أحوال الإمام كشفت عنه فكرة «المرتفعة»، التي كان يطلقها علماء وفقهاء الإمامية على الغلاة في عصر الغيبة الصغرى. فقد تحوّل رأس إنسانٍ إلى كلب بدعوة عليّ، وضرب صدر معاوية برجله ومعاوية في الشام وعليّ في مسجد الكوفة، وأعاد عليّ سلباً ليهودي أخذته منه الجنّ في الصحراء، وكشف لقومٍ من أصحابه عن مشهد يوم القيامة. وقد عبّر علي عن هذه الحوادث ومثلها بأنها من عجائبه، التي لا يحتملها إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان، وفق ما ساقه المؤلّف في هذا الكتاب.

ومنطق العجائب في هذا الكتاب يدور حول المعنى في هذا الحديث الذي ترويه كتب الشيعة عن الإمام عليّ، وفيه يقول: «أمرنا صعبٌ مستصعبٌ، لا يحتمله إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان»، وهو الحديث الذي تأسست رؤيته عليه الكثير من الكرامات والمعاجز في الروايات والأخبار.

وفي عجائبية أو عجائبيات كتاب الهداية الكبرى تأسست بدايات عقيدة في القدرة على الفعل المعجز، وتتمو من خلال رواياته وأسانيدها التي تنتهي إلى أئمة أهل البيت، وخصوصاً الباقرين أو الصادقين، وهما: محمد بن علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق عليهما السلام. وفيه حديث عن قدرة الله تعالى وهي تنتقل إلى جعفر بن محمد الصادق في رواية الديصاني^(٤٨). لكنه لم يستخدم كلمة المعجز أو لفظه مما يكشف

عن غياب تنظير عقائدي له بدلالة غياب اصطلاحه. أما المعنى الذي يتوَحَّى من المعجز فهو مَبْثُوثٌ في رواية الكتاب ونقل أخباره، ونشهد في هذا الحضور المقصود دينياً للعجائبية انشادها للهداية، وتكمن دلالتها الدينية في الهداية بعد أن نستبين بالحضر في وَعْيِ الدين هذا الانشاد، أو انبعاث الرشد إلى الهداية عن العجائبية، حين قالت الجنُّ ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ (الجن: ١).

هذه العجائبيات في أفعال الإمام تصدر عند الخصيبي وأصحابه عن عقيدة المرتفعة أو الطيارة، وتفويض الخلق والأمر إلى آل محمد. وقد أطلق الإمامية عليه وعلى أصحابه في القرن الرابع الهجري اسم المَفُوضَة، وأطلقوا هم بالمقابل على علماء الإمامية الذين استتكرُوا هذا القول اسم المقصِّرة. وقد دفع الخصيبي عن نفسه تهمة المرتفعة^(٤٩). وتتحو عقيدة الخصيبي وأصحابه منحىً غالباً في أئمة أهل البيت، دعت علماء القرن الرابع الهجري من الإمامية إلى ذمّه وذمّ مذهبه، واعتباره فاسد المذهب، وله كتبٌ فيها تخليط، على ما ذهب إليه أحمد بن العباس النجاشي، وهو كدّابٌ وصاحبُ مقالةٍ ملعونة، عند أحمد بن الحسين بن عبد الله الغضائري^(٥٠)، وهما من أشهر علماء الرجال من المتقدمين عند الشيعة الإمامية.

خلاصة في «نشأة ثقافة المعجز عند الشيعة الإمامية» —

كان القرن الرابع الهجري يشفّ عن هذا المعنى في المناقبية والفضيلة، لكننا نشهد في القرنين الخامس والسادس الهجريين ثقافةً شيعية في المعجز بدت حاسمة في تكوين الذهنية الشيعية العامة، وعلى وجه الخصوص منها الذهنية العامة. وكان الأهم في تلك المصادر في ثقافة المعجز عند الشيعة الإمامية قد ظهر في هذا العصر، وهو كتاب «الخرائج والجرائج»، لقطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ).

وتطوّرت محاور الكتابة في المعجز في هذا العصر عن مثيلاتها في كتب المناقب، وأكثر عن كتب الحديث، وابتعدت عن الاهتمام بالحديث عن العلم كأولوية في عقيدة الإمامة؛ باعتباره هداية الإمامة في الأنام، وعن النور واشتقاقه من

نور الأزل بعد تنقله في أصلاب النبوة الشامخة، ومن ثم أصلاب الإمامة الباهرة، ولم يُعدّ الحديث عن أدلة الكلام وحُجج المتكلمين الإماميين ذا أهميّة في كتب المعاجز والكرامات، بعد أن أغنت المعجزة والكرامة عن دليل العقل الكلامي، وأخذت ثقافة الإعجاز والكرامة وانحصار الحقّ فيها، وأعني حقّ ودليل الإمامة، في التسرّب إلى المجتمع الشيعيّ بقوة. وقد جاء كتاب عيون المعجزات، للشيخ حسين بن عبد الوهّاب^(٥١)، من علماء القرن الخامس الهجري، وفق هذا المنحى، وعلى غرار هذا المعنى. ونشهد فيه غياب حديث النور والعلم، وافتقاده دليل الكلام، وحضور المعجزة المتعلقة بالقدرة الخارقة للعادة في رواياته. ويكشف الشيخ حسين بن عبد الوهّاب عن ثقافة عصره في الاهتمام بالمعجز، وهيمنة المعرفة به وثقافته على الوعي الاجتماعي في هذا العصر؛ فقد أراد المؤلّف أن يكون كتابه على غرار كتاب «بصائر الدرجات في تنزيه النبوات»، وهو يخصّ معاجز الأنبياء، فأراد المؤلّف أن يتمّه بمعاجز النبيّ وأهل بيته خصوصاً، وأنه وجد كتاباً آخر للشريف أبو القاسم بعنوان: «تثبيت المعجزات»، وأراد له أن يكون في معاجز الأنبياء وآل بيت النبيّ، لكنه لم يفّ بما وعد في الكتاب، فجاء ناقصاً عن معاجز آل النبيّ ﷺ، فشرع صاحب «عيون المعجزات» في تأليف كتابه هذا؛ ليكون تتمّة مباشرة لكتاب «تثبيت المعجزات»^(٥٢). واللافت في ظروف صدور هذا الكتاب هو استشعار الحاجة إلى التأليف على غرارها أو إتمامها، كما يستشفّ من كلام صاحب الرياض في ترجمة الشيخ حسين بن عبد الوهّاب. وهو يعكس تسالم هذا العصر على هذه التأليفات والتصنيف فيها. واستشعار الحاجة هذه ناتج عن سلطة تمارسها المعرفة في موضوع المعجز على العقول والنفوس بآنٍ واحد.

وللشيخ أبي الحسن محمد بن أحمد بن عليّ بن الحسن القميّ، المعروف بابن شاذان، وهو أيضاً من أعلام القرن الخامس الهجري، كتاب «مئة منقبة»، ذكر فيها عدداً من مناقب أهل البيت، بلغت مئة منقبة من طرق العامّة. وفي الثقافة المناقبية تبدو مهمّة لغة الأعداد، فهي بذاتها منقبة تزداد كلما زاد العدد فيها. وتحولت إلى تقليد في كتابة المعجز، فقد أثبت المحدث الحرّ العاملي في إثبات الهداة ٧٢٠ معجزةً للنبيّ و١٩٠٧ معجزات للأئمّة الاثني عشر. وللشيخ ابن شاذان هذا كتاب «الفضائل»، الذي

وصف بأنه ممحصّ في المناقب، وهو غير كتاب الفضائل، لأبي الفضل سديد الدين بن جبرائيل بن إسماعيل القميّ، نزيل المدينة المنورة، والمتوفى سنة ٦٦٠هـ، وله كتاب «ردّ الشمس على أمير المؤمنين»، وكتاب «بستان الكرام»، وكتاب «المناقب»، وهو غير كتاب مائة منقبة. وقد اعتمدت كتب المناقب التي ألفت بعد عصره على كتابه «مائة منقبة»، مثل: كتاب «المناقب»، لأبي المؤيد الموفق بن أحمد الخوارزمي (٥٢٨هـ)، وكتاب «فرائد السمطين»، للمحدّث إبراهيم بن محمد بن المؤيد الحمويّ الخراساني (٧٣٠هـ)، نقلاً عن أبي المؤيد الخوارزمي، وهم من علماء السنّة، وكذلك نقل عنه علماء الشيعة، مثل: أبو الفتح محمد بن عليّ بن عثمان الكراچكي، والسيد رضي الدين الطوسي في كتابه «اليقين في إمرة أمير المؤمنين»^(٥٣).

وتحدّث أبو المجد الحلبي، وهو من علماء القرنين الرابع والخامس الهجريين، في كتابه «إشارة السبق»، وهو كتاب في الفقه، عن المعجز ودلالته في إثبات الإمامة ومطابقتها الدعوى فيها، وذلك راجع إلى صدق دعواهم في الإمامة، حسب ما يقرّره الحلبي، وهي عنده من جملة ما اختصّ به أئمة أهل البيت، إضافة إلى آيات في القرآن وأحاديث مخصوصة بهم. ويعتبر تلك المعاجز في الرواية والنقل حكمها حكم النصوص فيهم^(٥٤). وهنا نشهد تضمين دلائل الإمامة عند الشيعة دليلاً من نوع آخر غير النصّ، لكن حكمه حكم النصّ في عقيدة الإمامة، وهو تطوّر جديد في نظرية الإمامة عند الشيعة، ظهر بعد التطوّر الكلامي الشيعي الإمامي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، واشتمال حكم النصّ على المعجز في وثوقه الديني، ووثوق الاعتقاد به، يعكس تحوّل المعجز نحو قاعدة في الدين، وركيزة اجتماعية في الحياة الدينية.

وتكشف ملاحظة الشيخ أبو عبد الله الحسين بن جبير، من أعلام القرن السادس الهجري، عن هيمنة وسعة انتشار هذه الثقافة في عصره، حين يتحدّث عن ألف مصنّف في المناقب والمعاجز قد أطلع عليها، ولعلّه طالع الكثير منها عند شروعه في تأليف كتابه «منتخب المناقب في فضائل أهل البيت»^(٥٥).

وبذلك تشكّل ثقافة هذا العصر في القرنين الخامس والسادس الهجريين،

والمعرفة الدينية السائدة فيه، مصدراً رئيساً في ترويح رواية المعجز وخبره، وتزويد الوَعْي الاجتماعي بثقافته. واستحكمت وجهته نحو اللامعقول، بعد تجاوزه استثناء المعجز في الدين، وتحوُّله إلى قاعدة في الدين. وقد تمَّ ذلك بمروره من خلال الحاجة النفسية والاستجابة لها في الدين، واعتماده الروح الشيعة المؤمنة بكلية الإمامة، وقدرة الإمام، التي تتجلّى فيها قدرة الله تعالى، بغير تجسُّدٍ أو حلولٍ أو اتحادٍ، في منظور العقيدة الشيعية الإمامية.

الهوامش

- (١) السيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٣: ٢٠، دار كميل - البحرين، ط٤، ١٤١٢هـ.
- (٢) الشيخ محمد محسن آغا بزرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة ٢: ١٢٦، مطبعة الغري، النجف الأشرف، ١٣٥٥هـ.
- (٣) الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة ٢: ١٢٩.
- (٤) الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ٦: ١١٣، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- (٥) المصدر السابق: ٦: ١١٦.
- (٦) العسكري، معالم المدرستين ٣: ٣٥٠.
- (٧) هنا نستشهد بحادثة إبراهيم في حادثة الطيور الأربعة، ورغبته في الاطمئنان، حيث خاطبه الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَكُنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة، ٢٦٠).
- (٨) السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٢٧٧، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١.
- (٩) المصدر السابق ١٥: ٢٧٧.
- (١٠) الشيخ محمد تقي المجلسي، روضة المتقين في شرح مَنْ لا يحضره الفقيه ١٤: ٢٤٠، مؤسسه فرهنگي إسلامي، قم.
- (١١) الميرزا عبد الله الأفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٢: ١٢٦، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣هـ.
- (١٢) أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد ٢: ٢٢٨ - ٢٣١، تحقيق: محمد السيد حسين المعلم، المكتبة الحيدرية، ط١، ١٣٢٦هـ.
- (١٣) أبو الحسين سعيد بن عبد الله القطب الراوندي، الخرائج والجرائح ٣: ٩٧٣ - ١٠٤٠، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي - قم، دار الكتاب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٥ - ٦٦ - شتاء وربيع ٢٢٠٢ م - ١٤٤٣ هـ

- (١٤) المصدر السابق ٢: ١٠٣٩.
- (١٥) محمد بن النعمان المفيد، أوائل المقالات: ٦٨ - ٦٩، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، دار المفيد، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٣٣م.
- (١٦) الراوندي، الخرائج والجرائح ٣: ١٠٤٠.
- (١٧) المصدر السابق ٣: ٢٢ - ٢٣.
- (١٨) المصدر السابق ٣: ٩٧٤ - ٩٧٥.
- (١٩) المصدر السابق ٣: ٩٧٤ - ٩٧٥.
- (٢٠) المصدر السابق ٣: ٩٧٦.
- (٢١) المصدر السابق ٣: ٩٧١.
- (٢٢) محمد بن جرير بن رستم الطبري الإمامي، نوادر المعجزات في مناقب الأئمة الهداة: ١٠، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام المهدي، قم، ط١، ١٤١٠هـ.
- (٢٣) هامش الخرائج ٢: ٤٩٠، هناك كتاب للشيخ الصدوق (٣٨١هـ) بعنوان: (أعلام النبوة).
- (٢٤) هناك كتاب لمحمد بن جرير الطبري الأملي الإمامي، من أعلام القرن الرابع الهجري، بعنوان: (دلائل الإمامة).
- (٢٥) راجع: الخرائج، ج٢، الباب الرابع عشر.
- (٢٦) المولى أحمد النراقي، عوائد الأيام ١: ٢١١، مكتبة بصيرتي، قم، ط٣، ١٤٠٨هـ.
- (٢٧) أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الإمامة والتبصرة من الحيرة: ٩٢، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، ط١، ١٤٠٤هـ.
- (٢٨) الطبري الإمامي، نوادر المعجزات في مناقب الأئمة الهداة: ٩.
- (٢٩) ابن منظور، لسان العرب ١٤: ٩٠، ضبط: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (٣٠) الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد، جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية: ١٩، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط١، ١٤١٣هـ.
- (٣١) الراوندي، الخرائج والجرائح ٢: ٧٩٢.
- (٣٢) المصدر السابق ٢: ٨١٢.
- (٣٣) السيد هاشم البحراني، مدينة المعاجز ١: ٧، تحقيق: علاء الدين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- (٣٤) في الكافي عن الصادق عليه السلام: إن الله عزَّ وجلَّ اتَّخَذَ إبراهيمَ عبداً قبل أن يتَّخذه نبياً، وإن الله اتَّخذه نبياً قبل أن يتَّخذه رسولاً، وإن الله اتَّخذه رسولاً قبل أن يتَّخذه خليلاً، وإن الله اتَّخذه خليلاً قبل أن يتَّخذه إماماً، فلما جمع له الأشياء قال: **﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾**. (السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٧٦).

- (٣٥) في المناقب، لابن شهر آشوب، قال الحارث: سألت أمير المؤمنين عليه السلام عن هذه؟ قال: والله إنا لنحن أهل الذكر، نحن أهل العلم، نحن معدن التأويل والتزويل. (الشيخ عبد علي بن جمعة الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٤).
- (٣٦) كتاب بصائر الدرجات، لمحمد بن الحسن الصفّار (٢٩٠هـ): كتاب بصائر الدرجات، لعبد الله بن سعد الأشعري القمي (٢٩٩هـ): كتاب مناقب أمير المؤمنين، لمحمد بن سليمان الكوفي (٣٠٠هـ)، ولكن هذا الكتاب الأخير لا نجد فيه تلك المعاجز التي نجدها في كتاب البصائر أو الكتب التي وُضعت بعده في المعجز، وأغلب أخباره في المناقب الدينية والفضائل الإلهية التي اختصّ بها أمير المؤمنين عليه السلام.
- (٣٧) البحراني، مدينة المعاجز ١: ١٣.
- (٣٨) الطبري الإمامي، نوادر المعجزات في مناقب الأئمة الهداة: ٩.
- (٣٩) الراوندي، الخرائج والجرائح ١: ١١ (مقدمة التحقيق).
- (٤٠) المصدر السابق ٢: ٧٩٢.
- (٤١) المصدر السابق ٢: ٧٩١.
- (٤٢) المصدر السابق ١: ١٩.
- (٤٣) المصدر السابق ٣: ٩٧٥.
- (٤٤) عماد الدين محمد بن علي الطوسي، الثاقب في المناقب ١: ٤٠، تحقيق: الشيخ نبيل رضا علوان، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) الشيخ حسن بن سليمان الحلّي، مختصر بصائر الدرجات، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط ١، ١٣٧٠هـ.
- (٤٧) راجع: الحافظ محمد بن سليمان الكوفي القاضي، مناقب الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية - قم، ط ١، ١٤١٢هـ.
- (٤٨) راجع: أبو عبد الله الحسين بن حمدان الخصبي، الهداية الكبرى، تحقيق: الشيخ مصطفى صبحي الخضرم، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠١١م؛ ورواية الديصاني: ٣٠٩ - ٣١٠؛ وحديث القدرة: ٥٢١.
- (٤٩) الخصبي، الهداية الكبرى: ٥٢٠.
- (٥٠) الخوثي، معجم رجال الحديث ٥: ٢٢٨، وفيه: قال النجاشي: «الحسين بن حمدان الخصبي (الخصيني) الجنبلائي، أبو عبد الله، كان فاسد المذهب، له كتب، منها: كتاب الإخوان، كتاب المسائل، كتاب تاريخ الأئمة، كتاب الرسالة تخليط». وقال ابن الغضائري: «كذاب فاسد المذهب، صاحب مقالة ملعونة، لا يلتفت إليه».
- (٥١) راجع: الشيخ حسين بن عبد الوهاب، عيون المعجزات، المطبعة الحيدرية، كتب المقدمة له: محمد علي الأوردبادي. وقد وردت له تسميات أخرى في رياض العلماء ٢: ١٢٤، أعرضنا عن ذكرها.
- (٥٢) رياض العلماء ٢: ١٢٥.

- (٥٣) الشيخ أبي الحسن محمد بن علي بن أحمد القمي (المعروف بابن شاذان)، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب والأئمة من ولده عن طريق العامة ١: ١٦ (مقدمة التحقيق)، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي.
- (٥٤) أبو الحسن عليّ بن الحسن بن أبي المجد الحلبي، إشارة السبق ١: ٦٣، تحقيق: إبراهيم بهادري، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١.
- (٥٥) البحراني، مدينة المعاجز ١: ٧.

قسمة الاشتراك مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٣,٥ دولار - سوريا ٦٠٠٠ ليرة - الأردن ٢,٥ دينار - الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار - الإمارات العربية ٣٠ درهماً - البحرين ٣ دنانير
قطر ٣٠ ريالاً - السعودية ٣٠ ريالاً - عمان ٣ ريالات - اليمن ٤٠٠ ريال
مصر ٧ جنيهات - السودان ٢٠٠ دينار - الصومال ١٥٠ شلناً - ليبيا ٥ دنانير
الجزائر ٣٠ ديناراً - تونس ٣ دنانير - المغرب ٣٠ درهماً - موريتانيا ٥٠٠
أوقية - تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة - قبرص ٥ جنيهات - أمريكا وأوروبا وسائر الدول
الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

17th YEAR – NO. 65 - 66 , Winter & Spring 2022 - 1443

Editor in chief:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor in chief

Lebanon . Beirut. P.O.Box: 327 / 25

E-mail: mdohayni@hotmail.com