



القضاء و القدر: دراسة مقارنة بين الفلسفة و علم الكلام الإمامی (1)

پدیدآورده (ها) : البندر، عقيل

میان رشته ای :: المنهاج :: ربيع 1429 - العدد 49

از 84 تا 124

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/712753>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 14/04/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور



القضاء والقدر

دراسة مقارنة بين الفلسفة وعلم الكلام الإمامي «القسم الأول»

الشيخ عقيل البندر(*)

الجذور التاريخية للمسألة

يعدّ موضوع القضاء والقدر وما يلازمه من بحوث ومسائل من المواضيع القديمة التي تناولها أهل الكلام منذ العقود الأولى في الإسلام. فبعد أن نزل القرآن الكريم وأشار في آيات عديدة إلى هذه المسألة، وبعد أن تناقل المسلمون روايات وقصص عديدة حولها^(١)، منذ ذلك الوقت ظهرت مسألة الجبر والاختيار، وعرف المسلمون إلى حدّ ما موضوع القضاء والقدر.

هذا، ولكنّ بداية ظهور الصراع الكلامي وتبلوره على شكل نظريات وفرق كان بعد منتصف القرن الأوّل الهجري، حيث اشتهر في كتب التراجم والسير أنّ الخلاف بدأ بين المسلمين بعد أن ذهب طائفة منهم إلى القول بالقدر.

وأوّل من نُقل عنه القول بالقدر والحرية المطلقة للإنسان هو معبد الجهني من معتزلة البصرة، والذي قتل على يدي الحجاج سنة ثمانين للهجرة^(٢)، وتبعه على ذلك غيلان الدمشقي الذي قتله بنو أميّة أيضاً^(٣).

ثمّ، وفي القرن الثاني الهجري، ظهرت فرقة أخرى على الضدّ تماماً من الفرقة المتقدّمة، وهم الذين قالوا بالجبر.

(*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

وأول من نُقل عنه القول بالجبر وأن أفعال العباد مخلوقة له سبحانه هو جهم بن صفوان السمرقندي إمام الجهمية^(٤).
هذا، وقد أحدث قول جهم ومن تبعه شراً عظيماً بين المسلمين، حتى قُتل في خراسان سنة مئة وثمان وعشرين للهجرة^(٥).
وذكر في بعض المعاجم المتأخرة: إن أول من قال بالجبر هو معاوية بن أبي سفيان، فكان يستتر على ما يفعله بالمسلمين بهذا القول^(٦).
ومقابل هاتين الفرقتين كان هناك مذهب ثالث وهو مذهب الكلام الإمامي، وهو الحد الوسط بين القولين السابقين. ولمعرفة تفاصيل هذا الرأي في مسألة القضاء والقدر وفروعها عقدنا هذا القسم والذي يتكوّن من عدة مباحث ستأتي تباعاً إن شاء الله.

المبحث الأول

معنى القضاء والقدر في الكلام الإمامي

أولاً: المعنى اللغوي

لقد ذكر المتكلمون للقضاء والقدر عدة معانٍ لغوية أوصّلها الشيخ الصدوق إلى عشرة معانٍ^(٧)، واقتصر الشيخ المفيد على خمسة.
وبما أن المعاني التي ذكرها متقاربة ومتكررة، نذكر على سبيل المثال ما ذكره الشيخ المفيد^(٨) في ذلك، قال: «فالقضاء على أربعة أضرب: أحدها: الخلق، والثاني: الأمر، والثالث: الإعلام، والرابع: القضاء في الفصل والحكم.
فأمّا شاهد القضاء في معنى الخلق، فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ - إِلَى قَوْلِهِ - فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١١ - ١٢)، يعني خلقهن سبع سماوات في يومين.
وأمّا شاهد القضاء في معنى الأمر، فقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾ (الإسراء: ٢٣)، يريد أمر ربك.

وأما شاهد القضاء بالفصل بالحكم بين الخلق، فقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ (غافر: ٢٠)، يعني يفصل بالحق بين الخلق.

وأما شاهد القضاء في الإعلام، فقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الإسراء: ٤)، أي أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به قبل كونه.

وقد قيل: إن للقضاء وجهاً خامساً وهو الفراغ من الأمر، واستشهد على ذلك بقول يوسف عليه السلام: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١)، يعني فرغ منه، وهذا يرجع إلى معنى الخلق^(٨).

وقال الشيخ رحمه الله في التقدير: «فأما التقدير: فهو الخلق في اللغة؛ لأن التقدير لا يكون إلا بالفعل، فأما بالعلم فلا يكون تقديراً، ولا أيضاً بالفكر، والله تعالى متعال عن خلق الفواشش والقبائح على كل حال»^(٩).

والظاهر أن التقدير غير القدر الذي نتحدث عنه، لذلك قال: التقدير لا يكون إلا بالفعل، فأما العلم فلا يكون تقديراً. ومن هنا قد يقال: بأن التقدير - الذي ذكره الشيخ المفيد بمعنى الخلق - هو أحد معاني القضاء.

هذا، وقد ذكر العلامة الحلي رحمه الله معنيين للقدر لم يذكرهما الشيخ المفيد، وهما:

أ - إن القدر يُطلق على الكتابة، كقول الشاعر:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان سطر

ب - ويطلق كذلك على البيان، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَمْرًا أَنَّهُ قَدَرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (النمل: ٥٧)، أي بينا وأجزنا بذلك^(١٠).

وقد تؤول المعاني اللغوية للقضاء إلى ما ذكره العالم اللغوي ابن فارس في المقاييس، وهو: إتقان الشيء وإحكامه وإنفاذه، والفصل والصرامة بلا تغيير أو تحلف.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي

ذكرت في كتب أهل الكلام بعض التعاريف للقضاء والقدر بمعناه الاصطلاحي، ونحن نذكر ما وجدنا في كتبهم، والذي لم نعثر على غيره.

قال الشيخ الصدوق: «قضاء الله عز وجل في المعاصي حكمه فيها، ومشيته في المعاصي نهيه عنها، وقدره فيها علمه بمقاديرها ومبالغها»^(١١).

وقال الشيخ المفيد: «والوجه عندنا في القضاء والقدر بعد الذي بيناه في معناه: أن الله تعالى في خلقه قضاء وقدر، وفي أفعالهم أيضاً قضاء وقدر معلوماً، ويكون المراد بذلك: أنه قد قضى في أفعالهم الحسنة بالأمر بها، وفي أفعالهم القبيحة بالنهي عنها، وفي أنفسهم بالخلق لها، وفيما فعله فيهم بالإيجاد له، والقدر منه سبحانه فيما فعله إيقاعه في حقه وموضعه، وفي أفعال عباد ما قضاه فيها من الأمر والنهي والثواب والعقاب؛ لأن ذلك كله واقع موقعه موضوع في مكانه لم يقع عبثاً، ولم يصنع باطلاً. فإذا فسّر القضاء - في أفعال الله تعالى - والقدر بما شرحناه زالت الشبهة منه وثبتت الحجة به، ووضع الحق فيه لذوي العقول ولم يلحقه فساد ولا إخلال»^(١٢). ويفهم ذلك أيضاً من كلمات العلامة الحلي عند تفسيره لكلمات النصير الطوسي^(١٣).

معالم الطرح الكلامي عند المتقدمين

تجدر الإشارة هنا إلى أن التبويب والتقسيم لبيان معاني ومراتب أو أقسام القضاء والقدر، وكما هو موجود ومتعارف في كتب العلماء المعاصرين، لم نجده في كتب المتكلمين - الأوائل - من أعلام الشيعة، وحتى لدى بعض أعلام المذاهب الأخرى، حيث إن التعاريف التي ذكروها لا تعدو أن تكون معاني مقتضبة وجملات قصيرة، كما رأينا ذلك عند الشيخ الصدوق رحمته الله الذي كان همه توجيه الرواية وتصحيح معناها، وهكذا ما ذكر من تعريف الشيخ المفيد رحمته الله حيث لم يكن تعريفاً مستقلاً عن التعاريف اللغوية التي ذكرها، بل تعريفه معدّ لبيان الرأي الفصل في مسألة القضاء والقدر.

وهكذا كان الحال بالنسبة إلى العلامة الحلي والسيد المرتضى (رحمهما الله) مع براعة الأخير في الأسلوب والبيان.

وقد يعزى ذلك إلى سببين رئيسيين:

الأول: اختلاف طبيعة الكتابة، وأسلوب الطرح والبيان من ذلك العهد إلى

عصرنا هذا، حيث إن الكتابات المعاصرة حوت أفكاراً جديدة وأساليب مختلفة، بسبب ما طرأ على علم الكلام من تطوّر في القرون المتأخّرة.

الثاني: انشغال العلماء في ذلك العصر برّد وتضعيف الشبهات المطروحة آنذاك من قبل الأشاعرة وغيرهم من الفرق، فنرى في بحثهم لهذه القضايا أنّهم لا يبدأون بمقدّمة أو تمهيد، بل يشرعون مباشرةً بذكر أقوال الخصوم وأرائهم، نحو: (قلت الأشاعرة، ورفض المعتزلة، وقول العدلية كذا...) وأمثال ذلك، ويبدأ المتكلّم برّد هذا الإشكال وقبول ذاك، حتّى يصل إلى المطلوب، فلا يذكر أمراً لغوياً إلاّ وأعقبه بقضيةٍ مُختلف فيها آنذاك. وعليه، قد لا يكون هناك مجال للقارئ أو الباحث أن يفصل ويميّز بين ما هو لغويّ وبين ما هو اصطلاحيّ، حيث تكاد أن تكون مثل هذه المعاني معدومة عندهم، ولذلك ليس بسهل الفصل بين التعريف الذي يذكره والرأي الذي يرتضيه.

أجل، لا يمكن إنكار بعض التعابير والكلمات التي ذكروها (بين الأسطر) إشارةً إلى القضاء الفعلي أو الحتمي، التي يراها بعض المعاصرون أساساً ويفرد لها بحثاً مستقلاً في مصنّفاتهم، ولكن مثل هذه الإشارات لم تكن سوى لمحات عابرة وبسيطة لم تبوّب بالشكل الذي عليه الآن.

النهى عن الخوض في القضاء والقدر

أشير هذا الموضوع بعدما اعتمد بعض المتكلّمين الإماميّة على بعض الروايات عن أهل البيت (عليهم السلام)، فحواها هو النهي عن الغور والتعمّق في مسألة قضاء الله وقدره، معتبرةً إياه سرّاً وعلماً من علومه سبحانه لا يدركه ولا ينال شأنه كلّ أحد.

فذهب بعض المتكلّمين إلى الأخذ بها، ورفضها وردّها بعض آخر، فكانت المدرسة القميّة المتمثّلة بالشيخ الصدوق وجمع من المحدثين آنذاك قد أخذت بهذه الروايات واعتمدت عليها، وترتّب على ذلك القول بالنهي.

ولكن ذهب مدرسة بغداد وعلى رأسها الشيخ المفيد إلى طرح هذه الروايات وعدم الاعتماد عليها، وبالتالي لم يقولوا بالنهي المذكور.

● القضاء والقدر، دراسة مقارنة بين الفلسفة وعلم الكلام الإمامي/ القسم الأول

قال الشيخ الصدوق رحمته الله: «اعتقدنا في ذلك قول الصادق عليه السلام لزراعة حين سأله: ما تقول - يا سيدي - في القضاء والقدر؟ فقال: أقول: إن الله إذا جمع العباد يوم القيامة سألهم عما عهد إليهم ولم يسألهم عما قضى عليهم» ^(١٤).
ثم قال: «والكلام في القدر منهي عنه، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام لرجل قد سأله عن القدر، فقال: بحرٌ عميق فلا تلجه. فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر، فقال: طريقٌ مظلم فلا تسلكه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر، فقال: سرّ الله فلا تتكلفه...» ^(١٥).
وهناك روايات أخرى يمكن أن يستدل بها على ما ذهب إليه الشيخ الصدوق أو غيره.

منها: ما رواه في البحار ونور البراهين؛ عن الأصبغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في القدر: ألا إن القدر سرٌّ من سرّ الله، وحرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطوي عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه، ورفعته فوق شهاداتهم؛ لأنهم لا ينالونه بحقيقة الرؤية، ولا بقدرة الصمدانية، ولا بعظمة النورانية، ولا بعزة الوجدانية؛ لأنه بحرٌ زاخرٌ مواجٍ، خالص لله عز وجل، عمقه ما بين السماء والأرض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيات والحياتان، تعلو مرة وتسفل أخرى، في قعره شمس تضيء، لا ينبغي أن يطلع عليها إلا الواحد الفرد، فمن تطلع (يطلع) عليها فقد ضاّد الله في حكمه، ونازعه في سلطانه، وكشف عن سرّه وستره، وباء بغضب من الله ومأواه جهنّم وبئس المصير ^(١٦).
وهناك روايات أخرى قريبة من هذا المعنى استدلت بها على المدعى، استغنيا عن ذكرها بذكر ما تقدّم منها.

وقد نوقشت هذه الروايات من وجهين:

الأول: ضعف السند، وهو ما ذكره الشيخ المفيد، فقال: والذي ذكره أبو جعفر (الصدوق) رحمته الله قد جاء به حديث غير معمول به، ولا مرضي الإسناد، والأخبار الصحيحة بخلافه ^(١٧).

وقد يتّجه ضعف السند عند ملاحظة بعض رجال الروايات المتقدمة، حيث يلاحظ أنّ الرواية الثانية المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام جاءت عن طريق عبد الملك

ابن عنتره عن أبيه عن جدّه، وهي ضعيفة بأبيه وجدّه من جهة الجهل بحالهما، حتّى إنّ السيّد الخوئي ذكر عنتره ولم يصفه بشيء^(١٨).

هذا، وقد يُقال أيضاً بضعف رواية الأصبغ عن الإمام عليّ عليه السلام بمحمّد بن سنان الذي ضعفه النجاشي^(١٩)، ولكن يبقى أن نقول: إنّ حال هذا الرجل مختلف فيه، حتّى نُقل عن الشيخ المفيد عليه السلام القول بوثاقته^(٢٠).

الثاني: بعد التسليم بصحّة هذه الروايات ووثاقة سندها، ناقش الشيخ المفيد في دلالتها على المدعى بما يلي:

١ - قد تكون هذه الروايات دالّة على النهي الإرشادي، وليس النهي التكليفي، من حيث إنّ مطالب القضاء والقدر مطالب عميقة وصعبة، فقد يضلّ الإنسان عند التعمّق بها، خصوصاً أنّ بعض الروايات المتقدّمة تصف القضاء والقدر بأنّه واد مظلم وبحر عميق، إضافة إلى ذلك أنّه لو كان محرّماً لم نجد الأئمّة يجيبون عليه، ويعلمونه لمن سألهم، كما في رواية زرارة المتقدّمة^(٢١).

ومن هنا، قد نجد طريقاً للتوفيق بين كلام الشيخ الصدوق وردّ الشيخ المفيد، فقد يكون النهي عند الشيخ الصدوق هو النهي الإرشادي الذي يراه الشيخ المفيد أيضاً.

٢ - إنّ النهي الموجود خاصّ بمن لا يستطيع ولا يتحمّل مطالب القضاء والقدر، وأمّا من له القدرة على ذلك فلا يشمل النهي المذكور^(٢٢).

وأما الحديث عن رواية زرارة المتقدّمة، فلا غبار عليها من ناحية السند فقد وثّق أغلب العلماء رجالها، لكنّها ليست دالّة على ما ادّعاه الشيخ الصدوق، بل يرى الشيخ المفيد أنّ فيها دلالة واضحة على أنّ الإنسان مسؤول مسؤوليّة مباشرة عن عمله وفعله.

قال - بعد ذكر الرواية - : «وقد نطق القرآن بأنّ الخلق مسؤولون عن أعمالهم، فلو كانت أعمالهم بقضاء الله تعالى لما سألهم عنها، فدلّ على أنّ قضاء الله تعالى ما خلقه من ذوات العباد وفيهم وأنّه تعالى لا يسألهم إلّا عن أعمالهم التي عهد إليهم فيها، فأمرهم بحسنها ونهاهم عن قبحها، وهذا الحديث موضع لمعنى القضاء والقدر، فلا وجه للقول حينئذ بأنّه لا معنى للقضاء والقدر معقول؛ إذ كان بيّناً حسبما ذكرناه»^(٢٣).

المبحث الثاني

الإرادة والمشينة

وقع كلام كثير في هذا البحث عند أهل الكلام وبسطوا الحديث فيه، حتى كانت هذه المسألة محلّ خلاف وجدل بينهم، فاختلّفوا في معنى الإرادة وحقيقتها، وهل هناك فرق بين إرادة الله سبحانه وإرادة الإنسان؟ ثم إنهم اختلفوا في إرادته سبحانه هل هي مطلقة كما عليه الأشاعرة، أو مقيدة بإرادة الإنسان كما عليه المعتزلة والإمامية؟ ونجد هذا الاختلاف أيضاً مطروحاً في الأبحاث الأصولية^(٢٤)، فضلاً عن الأبحاث الفلسفية، كما سيأتي في القسم الثاني.

وما يهّمنا هنا هو تسليط الضوء على موضوع الإرادة الإلهية، ومدى انعكاسها وتأثيرها على حرية الإنسان واختياره، حيث نجد أنّ هناك خلافاً في هذا المجال، وإن كان المتكلّمون قد اتفقوا في معنى الإرادة الإنسانية وبعدها النظري، حيث يظهر من كلماتهم أنّ الإرادة والكراهة من الأعراض والكيفيات النفسانية، والتي - أي الإرادة - تعني الشوق والمحبة أو التصميم والعزم، والكراهة ضد ذلك.

وقد عبّر الشيخ المفيد^(٢٥) عن الإرادة بقوله: «إنّ الإرادة في الخلق هي الضمير وأشباهه ممّا لا يجوز إلّا على ذوي الحاجة والنقص...»^(٢٥).

وقال السيّد المرتضى: «وليس المحبة هي الشهوة، ولا شركة بين الشهوة والإرادة (...) وإنّما توصف الإرادة بأنّها رضى...»^(٢٦).

وكيف كان التعبير عن الإرادة الإنسانية والأسلوب الذي طرح لها، فقد أجمع متكلّمو الإمامية على استحالة اتّصاف الإله العظيم بمثل ذلك، لكنهم اختلفوا في الإرادة الإلهية، هل هي من صفات الفعل أو من صفات الذات أو هي شيء آخر غير ذلك؟

حقيقة الإرادة الإلهية وتفسيرها

لربّما تكون معاني الإرادة هنا كثيرة ومتشعبة، والأقوال فيها متعدّدة، لمن يقرأ كلام المتكلّمين في ذلك، لكننا نذكر هنا قولين مع ما يتناسب وحجم المقالة ومنهجها:

الأوّل: إنّ إرادته تعالى هي علمه تعالى الموجب لوقوع نفس الفعل، وإرادته

لأفعال عبيده هي أمرهم بالطاعات ونهيهم عن المعاصي.
وهذا القول يظهر من كلمات الشيخ الصدوق في كتابه التوحيد: «مشيئة الله تعالى وإرادته في الطاعات الأمر بها والرضا، وفي المعاصي النهي عنها بالزجر والتحذير»^(٢٧).
وكذا ما يظهر من الشيخ المفيد^(٢٨): «إرادة أفعال نفسه عبارة عن علمه الموجب لوجود نفس الفعل في وقت دون وقت، بسبب اشتماله على مصلحة داعية إلى إيجاد الفعل في ذلك الوقت دون غيره. وإرادة أفعال عبيده عبارة عن طلبه إيقاعها منهم على وجه الاختيار»^(٢٨).
ثم إنه فسّر الكراهة بضدّ ذلك^(٢٩).

هذا، ولكن ذكر في مسألة الإرادة: أن اتّصاف الذات الإلهية بالإرادة إنّما هو من باب المجاز والمسامحة، وليس الاتّصاف بها حقيقي، وعلّل ذلك بأنّ صفة الإرادة إمّا أن تكون قديمة وإمّا أن تكون حادثة - بعد فرض وجودها واتّصاف الباري بها طبعاً - وعلى كلا الاحتمالين يلزم الإشكال؛ لأنّه إذا كانت قديمة لزم تعدّد القدماء، وإذا كانت حادثة فلا بدّ من حلولها في محلّ، والمحلّ إمّا أن يكون الذات المقدّسة وهو واضح البطلان؛ لأنّ الذات ليست محلاً لذلك، وإمّا أن يكون غيرها فيلزم التسلسل، وهو باطل أيضاً^(٣٠).
الثاني: إنّ الإرادة نفس الداعي وليست زائدة عليه، بمعنى أنّ وجود الفعل في وقت دون آخر لا بدّ أن يكون بمخصّص ومرجّح، وليس ذلك إلّا الإرادة، والإرادة في هذا القول مغايرة للعلم والقدرة.

وهذا ما ذهب إليه العلامة الحلي^(٣١) - تبعاً للمحقّق الطوسي الذي سيأتي تفصيل رأيه - فقال: «الحقّ عندي أنّ الإرادة ليست زائدة على الداعي في حقّ الله تعالى؛ لأنّه لو كان مريداً بإرادة زائدة على ذاته، لكان إمّا أن يكون الإرادة ذاته فيلزم عدم اختصاصها بمراد دون مراد، كما قلنا في القادر لذاته، العالم لذاته. وإمّا أن يكون لإرادة أخرى صدرت عنه، فيلزم التسلسل»^(٣١).

وقال في كشف المراد: «اتّفق المسلمون على أنّه تعالى مريد لكنّهم اختلفوا في معناه، فأبو الحسن جعله نفس الداعي، على معنى أنّ علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد، وهو المخصّص والإرادة، وقال النجّار: إنّ سلبه وهو

كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره (...) إلى أن يقول العلامة: والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً: أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة، فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الإيجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع، وغير العلم التابع للمعلوم، وذلك المخصص هو الإرادة، وأيضاً بعض الممكنات مخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي، فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم»^(٣٢).

ويظهر من السيد المرتضى عليه السلام ذلك أيضاً، فقال: «والقديم تعالى إذا قدر المكلف ومكنه وخلق فيه بالشهوة وأمكن أن ينال بها المشتهي، كما أمكن أن يتجنبه على وجه يشق فيستحق عليه الثواب، فليس يتخصص أحد الوجهين دون الآخر إلا بالإرادة»^(٣٣).

وفهم من كلامه في كتابه (الأمالي) أن الإرادة صفة حادثة: «... بطل قول من قال منهم أنه مريد لنفسه أو مريد بإرادة قديمة، وصح ما نقوله من أن إرادته محدثة مجددة (...) ويكون المعنى في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩)، وما تشاؤون شيئاً من فعالكم إلا أن يشاء الله في تمكينكم من مشيئكم، وإقداركم عليها والتخلية بينكم وبينها...»^(٣٤).

وبذلك يكون العلامة قد خالف السيد المرتضى بقوله: إن الإرادة ليست قديمة وليست حادثة أيضاً، كما تقدم ذكره.

هل الإرادة صفة فعلية أو ذاتية؟

من الملاحظ عند قراءة كلماتهم في مسألة الإرادة أنه لا يوجد جدل واضح بينهم على كون الإرادة صفة فعلية أو صفة ذاتية، بل إن الاتصاف عندهم هنا هو اتصاف مجازي وليس اتصافاً حقيقياً، فليس الأمر عندهم كما هو معروف بين المعاصرين وبعض الفلاسفة السابقين، حيث لم نجد إصراراً في كلماتهم على أنها من صفات الفعل أو من صفات الذات، كما يفهم ذلك من كلام الشيخ الصدوق: «وليست الإرادة والمشية والغضب وما يشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات؛ لأنه لا يجوز أن يقال: لم يزل الله مريداً شائياً، كما يجوز أن يقال: لم يزل الله قادراً عالماً»^(٣٥).

بل، قد رفض بعضهم أن تكون هذه الصفة قديمة أو تكون حادثة، وقد تقدّم منّا الإشارة إلى رفض الشيخ المفيد لذلك.

ويظهر ذلك من السيّد المرتضى عليه السلام أيضاً، عندما قال: «اعلم أنّ كونه مريداً ليس بمشتقّ من فعل الإرادة، وإنّما وصف تعالى بذلك لكونه على هذه الحالة المعقولة، فوصفه عند التحقيق، بأنّه مريد ليس من صفات الله، وإذا مضى في كلام الشيوخ أنّه من صفات الأفعال؛ فلأنّه تعالى لا يستحقّ هذا الوصف إلّا عند فعل الإرادة وإن لم يكن مشتقّاً منها، فهذا هو العذر في إلحاق هذا الباب بصفات الأفعال» ^(٣٦).

ومن هنا، فقد يكون السيّد معذوراً عندما ذكر كلاماً في كتاب الأمالي يفهم منه أنّ الإرادة صفة الفعل وليس صفة الذات، وقد تقدّم منّا نقل ذلك الكلام، عند التعرّض إلى حقيقة الإرادة ^(٣٧).

ولم نجد العلامة عليه السلام هو الآخر تعرّض إلى بحث الإرادة من جهة أنّها صفة الفعل أو صفة الذات، بل كان يؤكّد على أنّ الإرادة صفة مخصّصة لا قديمة ولا حادثة. لكنّه من جهة أخرى جعل الأمر والنهي لازمين للإرادة والكراهة ودليلان عليهما، فقال: «كلّ عاقل يريد من غيره شيئاً على سبيل الجزم، فإنّه يأمره به، فإذا كره الفعل فإنّه ينهى عنه، وأنّ الأمر والنهي دليلان على الإرادة والكراهة» ^(٣٨).

وقد يُقال: إنّ النزاع المطروح في هذا الباب إنّما هو نزاع لفظي، فيمكن أن تكون الإرادة - بمعنى من المعاني - صفة للفعل، وبمعنى آخر صفة للذات، وكلا المعنيين صحيح.

وتقريب ذلك: أنّ الإرادة إذا أُخذت وأريد بها التقديس والإجلال، بمعنى أن يكون هذا المفهوم مجرداً عن نقائص عالم الإمكان وتدرّجاته وأحداثه، كأن يكون المعنى حبّ الخير والكمال أو حبّه لذاته - كما يقولون، فتصير الإرادة هنا صفة ذاتية قديمة عين ذاته سبحانه.

وأما إذا أُريد بها الوقوع والحدوث في عالم الإمكان ومراتبه، ولو حظ الربط والإضافة بين إرادة الخالق سبحانه وبين وقوعها ضمن شرائط معيّنة على فعل العبد، فهذه الإرادة لا تنفكّ عن التدرّج والتصرّم بعد وقوع المراد، فهي بهذا المعنى صفة فعلية.

إرادة الله وحرية الإنسان في المدرسة الكلامية

بعدما تقدّم الحديث عن حقيقة الإرادة، نريد هنا أن نعرف: أنّ إرادة الله سبحانه إذا تعلّقت بفعل الإنسان، هل تعني إجباره على ذلك الفعل؟ وهل وقوع الظلم والقيح من البشر مراد لله سبحانه؟ وبذلك تكون إرادته مطلقة، بمعنى أنّ الله كما يريد ما حسن من الأفعال فكذلك يريد ما قبح منها !!

ثمّ ما معنى إرادة الإيمان والصلاح من الإنسان؟ هل يعني أنّه ملجأ ومجبور على فعل ذلك؟ أو أنّ له إرادة وحرية تدفع به إلى الفعل أو عدمه؟ وإذا ثبت للإنسان تلك المشيئة والاستقلالية في الفعل، هل يعني أنّ الله عاجز عن إنفاذ وإيقاع مراده وطلبه؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المتوقعة هنا.

يكاد يجمع متكلمو الإمامية هنا على أنّ إرادة الله مقيدة باختيار الإنسان وحرية، وإن اختلفت عبائهم وأدلّتهم على ذلك.

قال الشيخ المفيد^(٣٩): «... وإرادة أفعال عبيده عبارة عن طلبه إيقاعها منهم على وجه الاختيار»^(٣٩).

وقد استدللّ له بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

وقال السيّد المرتضى في رسالته الحوارية: - (إنفاذ البشر من الجبر والقدر)، عند ذكر الآية المتقدمة: «معنى ذلك: لو شاء ربك لألجأهم إلى الإيمان، لكنّه لو فعل ذلك لزال التكليف، فلم يشأ ذلك، بل شاء أن يطيعوا على وجه التطوع والإيثار لا على وجه الإيجاب والاضطرار»^(٤٠).

وذلك بناءً على نظريته في تفسير الإرادة الإلهية تجاه أفعال الإنسان، حيث يرى السيّد المرتضى^(٤١) أنّ الإرادة هنا هي إرادة بلوى واختيار وليست إرادة قسر وإجبار، لذلك يفرّق هو بين قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة: ٦٥)، وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (النساء: ١٣٥)، فجعل الإرادة في الآية الأولى إرادة إجبار، فصاروا كلّهم قردة، والإرادة الثانية إرادة اختيار وبلاء، حيث نشعر بالوجدان أنّ الناس لم يكونوا قوامين بالقسط بأجمعهم، بل من شاء أن يفعل منهم ذلك فعل، ومن لم يشأ لم يفعل^(٤١).

واستدل عليه بآيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ...﴾ (الأنفال: ٦٧)، حيث أخبر أن ما أراد غير ما أرادوا، وأن هناك إرادة واختيار غير إرادة الله سبحانه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٣٢)، فأخبر أنه يأبى ما أراده العباد من إطفاء نوره^(٤٢).

وبذلك تكون الإرادة هنا مختلفة عن أمره تعالى، لا كما قال الشيخ المفيد قبل ذلك. وقال في موضع آخر: «هل تكون للعبد إرادة؟ قيل: نعم، شاء ما أمكنه الله من مشيئته ويريد ما أمره الله بإرادته، فالقوة على الإرادة فعل الله والإرادة فعل العبد، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (المزمل: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءَ﴾ (النبأ: ٣٩)^(٤٣). من هنا نعرف أن القول بأن العبد مستقل في الإرادة والاختيار، ليس معناه أن للإنسان قوة وإرادة غير القوة والقدرة التي أعطاها الله سبحانه له، بل الاستقلال المذكور معناه نفس الاختيار والمشيئة في إرادة الفعل وعدمها.

وقال العلامة الحلي عليه السلام: «ذهبت الإمامية وجميع المعتزلة إلى أن الإنسان مريداً لأفعاله، بل كل قادر، فإنه يريد؛ لأنها صفة تقتضي التخصيص وإنها نفس الداعي»^(٤٤). ويستدل على ذلك بدليل وجداني، فيقول في مقام الرد على الأشاعرة: «فلينظر العاقل المنصف من نفسه، هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات؟ وهل يشك عاقل في أنه قادر مريد، وأنه فرق بين حركاته الإرادية وحركة الجماد؟ وهل يسوغ لعاقل أن يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربه...»^(٤٥).

وما قاله العلامة الحلي هنا من أن صاحب الفطرة السليمة يحكم بذلك، ولا يتردد في التفريق بين إرادته وحركاته وحركة من لا شعور له ولا إحساس، كما مثل عليه بحركة الجماد، دليل فطري ضروري سيعتمده العلامة في أغلب تضاعيف المسائل القادمة.

امتناع إرادة القبيح في حقّه تعالى

والمعنى الذي يتصور هنا في حقّه تعالى هو أنّ الجور والظلم والعدوان والمعاصي التي تقع من بني البشر هل هي مرادة لله سبحانه، أو أنّ الأمر غير ذلك؟ وبعبارة أخرى، إنّ الفعل القبيح الذي صدر عن الإنسان بإرادته واختياره، هل هو مراد الله سبحانه أيضاً، أو أنّه تعالى يريد ما حسن من الأفعال فقط؟ ذهب أكثر المتكلمين إلى أنّ الله جلّ وعلا لا يريد ولا يحبّ إلا ما حسن من الأفعال، ولا تتعلّق إرادته إلا بما هو جميل ولطيف وحسن، واستدلّوا على ذلك بأدلة نقلية وعقلية.

قال السيّد المرتضى: «ومما يدلّ من القرآن على أنّ الله أراد بخلقه الخير ولم يرد بهم الكفر والضلال قوله سبحانه: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ (الأنفال: ٦٧)».

فأخبر أنّ ما أراد غير ما أرادوا، وقال أيضاً: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٣٢) (٤٦).

ثمّ يذكر آيات عديدة دليلاً على مراده، إلى أن يقول:

«فإنّه لو جاز أن يريد الكفر به، ويكون بذلك ممدوحاً، لجاز أن يحبّ الكفر ويرضى به، ويكون بذلك حكيماً ممدوحاً، فلمّا لم يجر أن يرضى بالكفر [لما ذكر من الآيات] ولا يحبّه، لم يعجز أن يريده، فإنّ من أمر العباد بما لا يريده فهو جاهل، فلمّا كان ربّنا أحكم الحاكمين، علمنا أنّه لم يأمر بشيء لا يريده...» (٤٧).

وقريب من ذلك ما أفاده العلامة الحليّ رحمته مكتفياً بذكر الدليل العقلي على المطلوب، حيث قال: «المقصد الثاني: في بيان أنّه يستحيل عليه إرادة القبيح، وحيث إنّ يستحيل عليه إرادة القبيح؛ لأنّها قبيحة» (٤٨).

وربما تكون عبارته مبهمّة، لكن المراد منها أنّ الله لا يريد القبيح؛ لأنّ ذلك قبيح عليه، والله لا يشاء ولا يفعل القبيح؛ لأنّه خلاف حكمته.

ومن هنا، قال الفاضل المقداد رحمته تعقيماً على ذلك: «فقول المصنّف: فحيث إنّ (وحيث إنّ) أتى بفاء النتيجة، أي ما يلزم من امتناع فعل القبيح امتناع إرادته» (٤٩).

هذا، وقد يفهم من كلام الشيخ الصدوق عليه السلام في كتاب الاعتقادات أن إرادته تعالى متعلّقة بما قبح من الأفعال، وهو «إن الله تعالى أراد أن تكون معصية العاصين خلاف طاعة المطيعين، وأراد أن تكون المعاصي غير منسوبة إليه من جهة الفعل، وأراد أن يكون موصوفاً بالعلم بها قبل كونها. ونقول: أراد الله أن يكون قتل الحسين خلاف الطاعة، ونقول: أراد الله أن يكون قتله منهياً عنه غير مأمور به، ونقول: أراد الله تعالى أن يكون قتله مستقبلاً غير مستحسن، ونقول: أراد الله تعالى أن يكون قتله سخطاً لله غير رضا، ونقول: أراد الله أن لا يدفع القتل عنه عليه السلام، كما دفع الحرق عن إبراهيم، حين قال: ﴿يَا نَارُ كُونِي...﴾، ونقول: لم يزل الله عالماً بأن الحسين سيقتل ويدرك بقتله سعادة الأبد، ويشقى قاتله شقاوة الأبد، ونقول: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. هذا اعتقادنا في الإرادة والمشيئة، دون ما نسبته إلينا أهل الخلاف والمشتنعون علينا من أهل الإلحاد»^(٥٠).

وقد استدلل على ذلك بقول الصادق عليه السلام: (شاء الله وأراد ولمن يحب ولم يرض، شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك، ولم يحب أن يقال له ثالث ثلاثة، ولم يرض لعباده الكفر)^(٥١). ولذا، واجه قول الشيخ الصدوق هذا ردوداً قويّة من قبل الشيخ المفيد، عندما تعرّض لذلك، فقال هناك:

«الذي ذكره الشيخ أبو جعفر عليه السلام في هذا الباب لا يتحصّل، ومعانيه تختلف وتتناقض، والسبب في ذلك أنه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة ولم يكن ممّن يرى النظر فيميّز بين الحقّ منهما والباطل ويعمل على ما يوجب الحجّة، ومن عوّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة، كانت حاله في الضعف ما وصفناه، والحقّ في ذلك: أن الله تعالى لا يريد إلا ما حسن من الأفعال، ولا يشاء إلا الجميل من الأعمال، ولا يريد القبائح، ولا يشاء الفواحش، تعالى الله عما يقوله المبطلون علواً كبيراً»^(٥٢).

إلى أن يستدلّ بقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

وقد لا يرد ذلك كله من المفيد عليه السلام على كلام الشيخ الصدوق إذا نظرنا إلى كلامه في كتاب التوحيد حيث قال في تفسير قول الإمام: (فمن زعم أنه يقوى على عمل لم يرده الله (عز وجل)، فقد زعم أن إرادته تغلب إرادة الله تبارك وتعالى): «معنى ذلك، أن من زعم أنه يقوى على عمل لم يرده الله أن يقويه عليه، فقد زعم أن إرادته تغلب إرادة الله، تبارك الله رب العالمين»^(٥٣).

ويفهم من ذلك أن إرادة الله متعلقة بالقوة على الفعل، وليست بالفعل نفسه حتى ترد الإشكالات المتقدمة.

المبحث الثالث

القراءة الكلامية لمسألة خلق الأفعال

بعدما أثبتت هذه المسألة في القرن الثاني الهجري، وقال جهم بن صفوان: بأن فعل الإنسان مخلوق لله تعالى. ظلت هذه المسألة مثار بحث وجدل بين علماء المسلمين حتى عصور قريبة، وإن كان اصطلاح (خلق الأفعال) أضحي مهجوراً في الأوساط العلمية المعاصرة.

وبغض النظر عما ذهبت إليه الفرق المسلمة أو ما قالت به الروايات الشريفة، والتي عبرت بنفس التعبير كما سيأتي ذكر بعضها، فإن هذه المسألة طرحت عند غير المسلمين أيضاً لما لها من أهمية بالغة وارتباط وثيق بمصير الإنسان وحرية أفعاله وتصرفاته، بل تؤثر تأثيراً مباشراً على تطور الإنسان ونموه في جميع مجالات الحياة، فقضية حرية الإنسان تمثل نتيجة هامة بما لها من بُعد شعوري ضارب في العمق الإنساني، حيث يقف الإنسان بين قطبين رئيسيين في حياته، وهما: الحرية أو الاختيار، فتعني هذه القضية بالنسبة إليه أن ما يصدر منه من قول أو فعل، هل هو من صناعه واختراعه وتأليفه، أو هو من صنع الله سبحانه وخلق؟ وبعبارة ثانية: إن الفعل الصادر من هذا الإنسان هل هو فعل الله من دون أن يكون للعبد يد فيه ولا دخل له في إيجاده؟ أو أن ذلك الفعل هو فعل الإنسان ولا علاقة لله سبحانه به من حيث الإيجاد والصنع؟

وقد طرقت هذه الأسئلة فكر الإنسان منذ أقدم العصور حتّى انتهت إلى علماء الكلام ومفكّريهم، فذهبت الأشاعرة إلى القول بالجبر بحجّة أنّه لا مؤثّر في الكون إلّا الله، حيث أنكروا جميع العلل والأسباب غير العلة الوحيدة لخلق الكون والإنسان مع ما يصدر عنه من قول أو فعل.

مقابل ذلك، ذهب المعتزلة إلى القول بالتفويض لتبرير نظرية العدل وقبح الظلم منه سبحانه، إذ يلزم من الجبر ذلك، بل صرّح معتزلة البصرة بأنّ الإنسان خالق لأفعاله كما سيأتي.

والرأي الثالث ما ذهب إليه متكلمو الإماميّة، وهو أنّ الإنسان فاعل لما يصدر عنه، محدث لما يقوم به، مختار لما يشاء من الأفعال غير مقهور ولا مجبر، دون أن يسلموا للمعتزلة بنظرية التفويض - كما مرّ منّا في المبحث الأوّل - ومن دون إطلاق صفة الخالق على الإنسان؛ لأنّ بعضهم يرى أنّ الوحي أطلق هذه الصفة على الله ولم يطلقها على غيره، فلا يجوز أن نصف بها غير الله؛ لأنّ أسماء الله توقيفيّة، من هنا فهم يخالفون الأشاعرة ويتفق بعضهم إلى حدّ كبير مع المعتزلة، كما سيّضح ذلك فيما بعد.

خلق التقدير وخلق التكوين

ذكرت بعض الروايات الشريفة نوعين من خلق الفعل، وهما: خلق التقدير، وخلق التكوين. وقد ذهب بعض الأعلام إلى صحّة الأوّل دون الثاني، في حين ذهب آخرون إلى طرح كلا المعنيين.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (عليه السلام) فيما وصف له من شرائع الدّين: «إنّ الله لا يكلف نفساً إلّا وسعها، ولا يكلفها فوق طاقتها، وأفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، والله خالق كلّ شيء، ولا نقول بالجبر والتفويض...» (٥٤).

لقد كان لهذه الرواية أثرٌ كبير على آراء علماء الكلام الإماميّة حتّى إنّ بعضهم اعتمدها بنصّها في تحرير رأيه في هذه المسألة، كما صنع الشيخ الصدوق (عليه السلام) الذي وافق أن يكون فعل الإنسان مخلوقاً خلق تقدير لا خلق تكوين، وفسّر ذلك بقوله: «...وقد يجوز أيضاً أن يقدر الله أعمال العباد بأن يبيّن مقاديرها وأحوالها من حسن

وقبح، وفرض ونافلة وغير ذلك، ويفعل من الأدلة على ذلك ما يعرف به هذه الأحوال لهذه الأفعال، فيكون الله (عز وجل) مقدراً لها في الحقيقة»^(٥٥).

ثم قال: «... وإنما أنكرنا أن يكون الله (عز وجل) حكماً بها على عباده ومنعهم من الانصراف عنها، أو أن يكون فعلها وكوتها، فأما أن يكون الله (عز وجل) خلقها خلق تقدير فلا ننكره»^(٥٦).

وعلى هذا، لا يلزم القول بالجبر - كما قد يفهم - حيث إن الخلق هنا ليس المقصود منه الجعل التكويني ومنع الانصراف إلى الضد، بل المراد منه بيان مقادير الفعل وحدوده وأحواله، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك من السيد المرتضى. إن الصدوق عليه السلام عرف القدر سابقاً: بأنه العلم بمقادير الفعل وأحواله، وهو قريب جداً مما ذكر هنا، وظاهر في عدم القول بالجبر.

ويؤيد ذلك ما ذكر في كتاب الهداية: «ويجب أن يعتقد أن الله تبارك وتعالى لم يفوض الأمر إلى العباد ولم يجبرهم على المعاصي، وأنه لم يكلف عباده إلا ما يطبقون، كما قال الله (عز وجل) ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقال الصادق: (لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين)^(٥٧). هذا، ولكننا لم نجد في كتب الصدوق بياناً يوضح فيه حقيقة الأمر بين الأمرين، وماهية النظرة الوسطية التي يعتمدها المذهب الإمامي، بل اكتفى بنص الرواية في بعض كتبه لبيان رأيه في حقيقة الفعل الصادر من الإنسان، فقال: «واعتقادنا في أفعال العباد أنها مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنه لم يزل الله عالماً بمقاديرها»^(٥٨).

الله غير خالق لأفعال العباد

بعدما رأينا من الشيخ الصدوق اعتماده وقبوله للرواية المتقدمة، نرى وجهة نظر أخرى في الكلام الإمامي، وهي الطرح والرفض لهذه الرواية، وذلك ما ذهب إليه الشيخ المفيد عليه السلام، حيث يستند إلى روايات أخرى تقول: إن أفعال العباد غير مخلوقة لله سبحانه، «والصحيح عن آل محمد أن أفعال العباد غير مخلوقة لله»^(٥٩).

هذا، وقد فسّر المفيد حقيقة صدور الفعل من الإنسان بما يلي: «إنّ الخلق يفعلون ويحدثون ويخترعون ويصنعون ويكتسبون، ولا أطلق القول عليهم بأنهم يخلقون، ولا أقول أنهم خالقون، ولا أتعدى ذكر ذلك فيما ذكر الله، ولا أتجاوز به مواضعه من القرآن، وعلى هذا القول إجماع الإمامية والزيدية والبغداديين من المعتزلة، وأكثر المرجئة وأصحاب الحديث. وخالف فيه البصريون من المعتزلة وأطلقوا على العباد أنهم خالقون، فخرجوا بذلك عن إجماع المسلمين»^(٦٠).

من هنا نفهم أنّ الشيخ المفيد لا يأخذ بنظرية خلق الفعل لا لله سبحانه ولا للعبد، فمن جهة يؤكّد على أنّ الفعل الصادر من الإنسان هو فعله وهو صاحبه وهو صادر عنه، ومن جهة أخرى يرى الشيخ أنّه لا يصحّ أن نقول: إنّ الإنسان هو الخالق لفعله ولما يصدر عنه، بل بمعنى أنّه مختار في فعله، إن شاء فعل وإن شاء ترك، وأنّه متمكّن من إيجاد الفعل وضده.

«إنّ الإرادة للشيء هي اختياره، واختياره هو إرادته وإيثاره (...) ويعبر بلفظ مختار على القادر خاصّة، ويتراد بذلك أنّه متمكّن من الفعل وضده، دون أن يُراد به القصد والعزم، وهذا مذهب جماعة من المعتزلة البغداديين وكثير من الشيعة، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة وأهل الجبر كافّة»^(٦١).

وقد استدل الشيخ على ذلك بروايتين في هذا الباب، نذكر واحدة منهما:

ما روي من أنّ الإمام الهادي عليه السلام سئل عن أفعال العباد، فقيل له: هل هي مخلوقة لله تعالى؟ فقال عليه السلام: «لو كان خالقاً لها لما تبرا منها، وقد قال سبحانه: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ (التوبة: ٣)، ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم، وإنما تبرا من شركهم وقبائحهم»^(٦٢).

هل قال الشيخ الصدوق بالجبر؟!

إنّ اعتماد الشيخ منهج الحديث والتنصيص الروائي في بيان وطرح الآراء الكلامية، قد يكون أحد الأسباب المهمة التي دعت بعض الأعلام إلى الردّ والإشكال على بعض آرائه، ولربما من خلالها اتهم بالجبر، فعدم توضيح الصدوق لرأيه الكلامي

بأسلوبه وإنشائه في بعض الأحيان أدى إلى وجود بعض الغموض في آرائه، ولعل من أهمها حقيقة الأمر بين الأمرين.

من هنا جاءت إشكالات الشيخ المفيد والتي انصبّت على ما ذكر الشيخ الصدوق في كتاب الاعتقادات، وقد نقلناه سابقاً، وهو الذي دفع الأوّل إلى الردّ عليه مستنكراً على ما فهمه من المساواة بين العلم بالشيء والخلق له، فلا يعتبر أنّ هناك ملازمة بين علم الله بمقادير الأفعال وكونه خالقاً لها، مضافاً إلى ما استند إليه من أدلة سمعية اعتبرها الشيخ المفيد صحيحة، تفيد عكس ما أفادت به الرواية التي اعتمد عليها الصدوق رحمته الله.

قال الشيخ المفيد: «الصحيح عن آل محمد عليهم السلام أنّ أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى، والذي ذكره أبو جعفر (الصدوق) رحمته الله قد جاء به حديث غير معمول به، ولا مرضي الإسناد، والاختبار الصحيحة بخلافه، وليس يُعرف في لغة العرب أنّ العلم بالشيء هو خلق له، ولو كان ذلك كما قال المخالفون للحقّ لوجب أن يكون من علم النبي صلى الله عليه وآله فقد خلقه، ومن علم السماء والأرض فهو خالق لهما، ومن عرف بنفسه من صنع الله تعالى وقرّره في نفسه لوجب أن يكون خالقاً له، وهذا محال لا يذهب وجه الخطأ فيه على بعض رعية الأئمة عليهم السلام فضلاً عنهم» ^(٦٣).

وقد يكون كلام الشيخ المفيد صحيحاً برده على ما قاله ابن بابويه القمي، لا سيما إذا نظرنا إلى ما تقدّم في كلامه عن الإرادة عندما قال: «ونقول لم يزل الله تعالى عالماً بأنّ الحسين سيقتل، ويدرك بقتله سعادة الأبد، ويشقى قاتله شقاوة الأبد، ونقول: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن» ^(٦٤).

حيث قلنا هناك: إنّ هذا الكلام قد يفهم منه الجبر؛ لعدم تعرّضه إلى إرادة أو اختيار الإنسان مقابل سعة إرادة الله سبحانه والتي تفهم من كلامه؛ إذ قال رحمته الله: «اعتقادنا في ذلك قول الصادق عليه السلام: شاء الله وأراد ولمن يحب ولم يرض، وشاء (عزّ اسمه) أن لا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك» ^(٦٥). وقد أشار إلى ذلك بعض المعاصرين ^(٦٦).

فالإرادة عند الشيخ الصدوق: هي علم الله السابق بحدود الأفعال الصادرة من العباد. لكن، قد يرد على الشيخ المفيد: أنّ الشيخ الصدوق لم يفسّر العلم بأنّه خلق،

حتى يأتي ما أفاده المفيد: من أنه يلزم من العلم بالشيء خلقاً له، وأن من علم شيئاً فقد صنعه وخلقته، بل إن الشيخ فسّر خلق التقدير: بأنه العلم بالمقادير والحدود، فمعنى قوله عليه السلام: (إن أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير) - على فرض صحة الرواية طبعاً، حيث قلنا سابقاً بضعفها - هو أن الله سبحانه علم حدود تلك الأفعال ومقاديرها. مضافاً إلى استعمال هذا المعنى لا سيما في بني الإنسان، كما سيأتي من السيد المرتضى عليه السلام (ت ٤٣٧هـ): من كون هذا المعنى مستعمل في لغة العرب مستساغ عندهم. ولذا، استخدم الشريف المرتضى هذا المعنى في أفعال العباد بأنهم خالقين لأفعالهم. ومن هنا، فقد تستعمل الألفاظ ولا يُراد منها معانيها الحقيقية، بل ربما أراد الإمام من التعبير بالخلق المعنى المجازي.

ولعلّ تبني الشيخ المفيد لنظرية توقيفية الأسماء والصفات هو الذي دفعه لذكر هذا الإشكال؛ إذ لم يجوز إطلاق أي اسم أو صفة على الله (عزّ وجلّ) إلا بما نطق به القرآن أو جاءت به السنة^(٦٧)، وكذلك لا يرتضي إطلاق الصفات والأسماء الخاصة به تعالى على خلقه، وقد مرّ بنا أيضاً كيف أنّه يسمّي الإنسان صانعاً لفعله ولا يُسمّيه خالقاً له.

ويرد على الشيخ المفيد أيضاً: بأنّه أنكر على الصدوق اعتماده على الروايات الضعيفة في حلّ القضية، ولكنّه قد استدلّ أيضاً بأحاديث مرسلة، في حين قال: «الصحيح عن آل محمد...» في مطلع ردّه على كلام الشيخ الصدوق، والرواية التي استدلّ بها سابقاً والمنقولة عن الإمام الهادي عليه السلام هي رواية مرسلة، ففي الكتب الروائية التي تعرّضت لهذه الرواية إمّا أن تنقلها عن الشيخ المفيد نفسه من دون ذكر السند، أو تنقلها من دون الشيخ المفيد، فترسل عن الإمام مباشرة. ففي كتاب الفصول المهمة^(٦٨) وبحار الأنوار^(٦٩) ومستدرک سفينة البحار^(٧٠)، نقلت عن الشيخ المفيد.

وفي كتاب نور البراهين^(٧١) نقلت عن الإمام عليه السلام مباشرة دون التعرّض لأيّ راو. علماً أنّ الشيخ المفيد حينما نقل الرواية لم يذكر لها سنداً، بل أسندها إلى الإمام مباشرة، اللهمّ إلا أن يُقال: إنّ هذه الرواية حجة عنده، خصوصاً أنّهم كانوا يبنون في

الغالب على الموثوقية لا على الوثاقة.

هذا، وقد تنخفض حدة الخلاف بين العلمين إذا ما لاحظنا كلام الصدوق في كتاب التوحيد، سواء كان في تفسير حقيقة القضاء والقدر أو في بحث الإرادة أو مسألة خلق الأفعال، حيث يمثل كلامه في هذا الكتاب منعطفاً كلامياً جديداً يمكن من خلاله فهم رأيه في تلك المسائل.

ولكن، لا ندري إن كان كتاب التوحيد من كتب الشيخ المتأخرة عن كتاب الاعتقادات، كما قال ذلك الباحث مارتن مكدرموت^(٧٢)، أو أنه لم يكن كذلك.

تشير بعض الكتب المحققة التي تتعرض لحياة الشيخ الصدوق إلى أنه نزل الري وأقام فيها إلى حين وفاته سنة (٣٨١) (٧٣)، وكتاب التوحيد من مؤلفاته في تلك البلاد، ولكن لم تذكر تلك الكتب أن كتاب الشيخ هذا من كتبه المتأخرة، فقد يكون الكتاب متأخراً باعتبار أنه قال في مقدمة كتاب التوحيد (أنه نزل الري)، وقد يكون هذا النزول بعد عودته من الرحلة التي طاف بها بلاد ما وراء النهر، وهي البلاد التي تقع بعد بلاد خراسان، وقد فرغ عند رحلته تلك من كتاب من لا يحضره الفقيه سنة (٣٧٢). وبعد تلك الرحلة لم يذكر أنه يخرج من بلاد الري^(٧٤).

ولكن، قد يكون نزوله الري وتأليفه لهذا الكتاب عند خروجه من قم والاستقرار في الري أي قبل البدء برحلته المذكورة عام (٣٥٢)، إذ يشار إلى أن بلاد الري كانت مقامه قبل هذه السفرة التي قد تكون طالت لسنين عديدة^(٧٥)، وبذلك فيكون كتاب الاعتقادات الذي ألف عام (٣٦٨) بنيشابور^(٧٦) متأخراً عن كتاب التوحيد.

هذا، ولم يشر صاحب الذريعة إلى تاريخ تأليف هذا الكتاب، مكتفياً بذكر شروحه^(٧٧).

وسواء كان كتاب التوحيد متأخراً أو متقدماً على كتاب الاعتقادات، يبقى السؤال وهو أنه: لماذا لم نجد ولو إشارة واحدة من قبل الشيخ المفيد إلى آراء الشيخ الصدوق في هذا الكتاب؟ فهي تمثل منعطفاً آخر - كما قلنا - إذا قيست آراؤه في كتاب الاعتقادات.

خلق الإنسان لأفعاله وبلوغ الذروة في تصوير حرّيته

وسار التلميذ على خطى أستاذه، حيث شهد القرن الخامس الهجري تشييداً قوياً لنظرية الاختيار على يدي السيّد المرتضى (ت/٤٣٦هـ)، فذهب أيضاً إلى أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله سبحانه، وأنه قائم ومباشر لجميع ما يصدر عنه، فقال: «أما أفعال العباد فليست مخلوقة لله عزّ وجلّ، وكيف تكون خلقاً وهي مضافة إلى العباد إضافة الفعلية؟ ولو كانت مخلوقة لكانت من فعله، ولو كانت من فعله لما توجه الذمّ والمدح على قبحها وحسنها إلى العباد، كما لا يذمّون ويمدحون بخلقهم وصورهم»^(٧٨).

وما يقوله السيّد هنا - وسيتعرّض له العلامة - وجيه، حيث لو كانت كل أعمال البشر مخلوقة لله غير منسوبة إليهم، وهي مقدّرة ومحسومة منذ الأزل؛ لبطلت جميع الأنظمة الإيديولوجية والتكاليف السماوية لهداية البشر وتنظيم حياة الناس، بل لتزلزلت نظرية الثواب والعقاب، وكذلك كل القوانين البشرية في الجزاء والعقوبات، وجميع المؤسسات القضائية، وحتى الأنظمة السائدة في المجتمع؛ وذلك لأنّ العبد عبد الله والفعل فعل الله، وما يصدر من الإنسان من الأعمال والأفعال غير مسؤول عنها؛ لأنّها ليست أفعاله وإن كانت قد صدرت عنه بالشكل والصورة، إلّا أنّها أفعال الله بالحقيقة بناءً على نظرية الجبر.

لذلك أنكر السيّد الشريف علي بن الحسين ذلك، وذهب إلى: «أنّ الأفعال مضافة إلى الإنسان إضافة الفعلية، بمعنى أنّ الفعل فعل الإنسان وهو الذي قام به، فما يصدر عنه فهو مسؤول عنه».

وقد استدلّ على ذلك بأدلة قرآنية عديدة: يفهم منها أنّ الأعمال الصادرة من بني البشر منسوبة إليهم نسبة مباشرة، لا إلى الله جلّ وعلا.

منها قوله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ...﴾ (المائدة: ٣٠)، حيث نسب القرآن القتل إلى قابيل ولم ينسبه إلى الخالق جلّ وعلا.

ومنها كذلك قوله تعالى: ﴿لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ﴾ (المائدة: ٨٠)، وما قدّمته أنفسهم لم يقدمه لهم ربّهم.

وكذا قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ (القصص: ١٦)، إذ

نسب الظلم إلى نفسه لا إلى الربّ جلّت قدرته^(٧٩).

هذا، ولكن الظاهر من السيّد المرتضى أنّه لا يؤمن بتوقيفية الأسماء والصفات الخاصّة به سبحانه، فقد استعمل صفة الخالق بحق المخلوق، وقد يكون في ذلك إشارة أكثر وضوحاً إلى حرية الإنسان واختياره وتطوراً إلى حدّ ما في مسألة خلق الأفعال.

«الصحيح كون العباد خالقين لأفعالهم المقصودة المجرى بها إلى الأغراض الصحيحة، وهو مذهب أكثر أهل العلم»^(٨٠).

من هنا نفهم أنّ السيّد الشريف قد يستعمل صفات وأسماء بحق الله أو بحق الإنسان لم ترد في القرآن أو الأحاديث الشريفة^(٨١).

أمّا الخلق في حقّه تعالى لأفعال الإنسان الوارد في الرواية المتقدمة فقد فسّره بما يلي:

أولاً: أن يكون الخلق بمعنى الإنشاء والإحداث والتكوين، فيكون الله سبحانه هو المبتكر والمحدث والخالق لفعل الإنسان، وهذا هو معنى خلق التكوين.

ثانياً: أن تكون الأفعال مخلوقة خلق تقدير وترتيب وتنظيم من دون أن يعقبه الإلجاء والفعليّة، وذلك هو معنى خلق التقدير في الرواية، فجوّز المعنى الثاني دون الأول:

«ولو كانت مخلوقة لكانت من فعله، ولو كانت من فعله لما توجه الذمّ والمدح

على قبحها وحسنها إلى العباد، كما لا يذمّون ويمدحون بخلقهم وصورهم وهيتهم

(...) هذا إن أُريد بالخلق هاهنا الإحداث والإنشاء على بعض الوجوه. وإن أُريد بالخلق

التقدير الذي لا يتبع الفعليّة، جاز القول: بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله (عزّ وجلّ) فيكون

بمعنى أنّه مقدّر لها مرتّب لجميعها، ألا ترى أنّ أهل اللغة يسمّون مقدّر الأديم خالقاً

له، وإن كان الأديم من فعل غيره، قال الشاعر:

ولأنت تعرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثمّ لا يعترى»^(٨٢)

العلامة الحلي ونظرية الإنسان فاعل بالضرورة

ويأتي هنا تأكيد آخر لموقف متكلمي الإماميّة إزاء فاعليّة الإنسان واختياره في

تقرير المصير، فذهب العلامة الحلي رحمته الله (ت ٧٢٦هـ)، إلى ما ذهب إليه أسلافه في إثبات أن الإنسان فاعل بالاختيار، يقوم بما يصدر عنه من الأفعال، وإن اختلف عنهم بطريقة الاستدلال أو أسلوب التفسير والبيان لهذه المسألة، حيث يركز العلامة - كما سيأتي - على أن قضية فاعلية الإنسان وحرية في اختيار ما يصدر عنه، أمر ضروري وبديهي عند كل إنسان، حتى عند الأطفال والمجانين - حسب تعبيره - فالفرق واضح بين الحركات الاختيارية والاضطرابية، وغالباً ما يمثل هنا بقول الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر؛ لأن الحمار يفرق بين الجدول الصغير فيعبره، لكنه إذا واجه النهر العريض فلا يعبره، فالحمار يفرق بين ما يقدر عليه من الأفعال وبين ما لا يقدر عليه منها، وصاحب الحمار لا يفرق بين الاثنين؛ لاعتقاده بمذهب الجبر، فحماره أعقل منه. وقد تعرض العلامة الحلي رحمته الله لهذه المسألة في كتابه نهج الحق وكشف الصدق، وكذا في كتاب الباب الحادي عشر، وتعرض لها أيضاً في كتاب مناهج اليقين، وهناك رسالة مختصرة في القضاء والقدر ذكر فيها هذه المسألة أيضاً، وكما أشرنا سابقاً فإن العلامة يركز ويعتبر هذه المسألة ضرورية بحكم العقل، وأغلب الأدلة التي ذكرها هنا هي أدلة عقلية، بل لم يذكر أدلة سمعية أو نقلية إلا في بعض الإشارات العابرة، كما سيأتي، وكأن العلامة الحلي لا يجد جواباً أجدي وأنفع لمن يقول بخلق الله لأفعال الإنسان من ضرورة العقل وحكمه.

«اتفقت الإمامية والمعتزلة على (إنّا فاعلون) وادعوا الضرورة في ذلك، فإن كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرابية وأن هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل، بل في قلوب الأطفال والمجانين (...)، قال أبو الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر؛ لأن الحمار إذا أتيت به إلى جدول كبير فضرته لم يطاوع على العبور، وإن أتيت به إلى جدول صغير جاز؛ لأنه يفرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه، وبشر لا يفرق بينهما فحماره أعقل منه»^(٨٣).

ونجد هذا الأسلوب والاستدلال في كتاب الباب الحادي عشر أيضاً؛ ليكون تأكيداً للقول السابق، فقال: «المبحث الثاني في إنّا فاعلون بالاختيار، والضرورة قاضية بذلك، للفرق الضروري بين سقوط الإنسان من سطح، ونزوله منه على الدرج،

ولامتناع تكليفنا بشيء فلا عصيان، ولقبح أن يخلق الفعل فينا ثم يعذبنا عليه، وللسمع»^(٨٤).

فقد استعرض هنا عدة أدلة على حرية الإنسان وصدور أفعاله منه بمحض اختياره، ومن الملاحظ أن الأدلة هنا كلها أدلة عقلية سوى ما يشير إليه أخيراً عند قوله: وللسمع، وقد ذكره - بحسب الظاهر - مؤيداً للأدلة التي سبقته وليس دليلاً أساسياً، وهذا يؤكد ما قلناه سابقاً.

أدلة العلامة الحلّي على نظرية (الفاعل بالضرورة).

إن دعوى القول بخلق أفعال الإنسان من قبله سبحانه باطل لما يلي:

أولاً: إن الفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري أمرٌ ضروري، والعقل يحكم بأن ما يصدر من الإنسان قد صدر بمحض اختياره.

ثانياً: إن هذا القول يفضي إلى بطلان التكليف وإرسال الرُّسل والأنبياء، فالعاصي وفاعل الخير متساويان عند الله (جلّ وعلا) !!

ثالثاً: يؤدي هذا القول إلى بطلان العقاب، حيث يقبح عليه تعالى معاقبة الإنسان على فعل قد خلقه فيه.

رابعاً: الآيات والروايات الواردة في ذلك، ولم أطلع على استدلال العلامة الحلّي بالأدلة السمعية إلا في هذا المورد.

وحتى يوطّد هذا الرأي بهذا المنهج والأسلوب، يذكر العلامة ذلك في كتاب آخر وهو كتاب مناهج اليقين، فقال: «ادّعى أبو الحسين البصري^(٨٥) وجماعة أنه ضروري، وهو الحقّ عندي»^(٨٦).

ومما يؤكد ما قلناه: من أن العلامة حسم الموقف من بدايته يكون الإنسان صانع لما يفعل مختار لما يريد، بحكم العقل والضرورة، قبل أن تصل النوبة إلى الأدلة النقلية، هو قوله الآخر من نفس هذا الكتاب: «والحقّ عندي المذهب الأول (أن الحكم بهذه المسألة) ويدلّ عليه ما دللنا به في المسألة الأولى، فإننا نستحسن المدح على ما يقع من أفعالنا المتولدة كالكتابة والبناء، ونستحسن الذمّ على بعض آخر كالقتل، وهذا إنما ذكرناه استدلالاً على ضرورة هذا الاعتقاد لا عليه نفسه»^(٨٧).

فالفقرة الأخيرة من هذا الكلام تكشف عن أنّ العلامة يعتبر هذا الموضوع ضرورياً لا يحتاج إلى مزيد عناء واستدلال.

لكن قضية (إنّا فاعلون) وإن كانت ضرورية وبديهية - كما يقول العلامة الحلّي - من حيث أصل الاستدلال عليها ومنشئها، أمّا الحديث عن نتائجها وما تؤول إليه، وتأثيرها وانعكاسها، فليس كذلك، فإنّ ذلك من أهمّ الأمور التي بحثها أكثر المتكلّمين ومعظم الفلاسفة وقد اختلفوا في ذلك، كما مرّ عن بعض المتكلّمين وسيأتي ذلك من الفلاسفة؛ وذلك لما لها من تأثير واسع في أذهان هؤلاء، حيث فرضت نفسها كقضية من أهمّ القضايا التي تلزم المتكلّم والفيلسوف بطرحها وتناولها ومعرفة ما تؤول إليه.

ومن هنا، فقد يكون مقصود العلامة الحلّي ذلك عندما صرّح بضرورة هذه القضية، فإنّها إذا لوحظت كقضية تمسّ مصير الإنسان ومسيرة حياته وتكامله ورفقيه، فقد لا تكون كذلك، خصوصاً إذا تصفّحنا أوراق التاريخ رأينا ما مرّت به هذه القضية من ظروف وتقلّبات وما وقعت فيها من ملابسات وسوء فهم، حيث إنّ للزمان والمكان هنا دخلاً في تطوّر وتبلور أفكار ونتائج واكبت هذه المسألة، فهي جديرة بالبحث والتصنيف.

المبحث الرابع

الهداية والإضلال وقبول المتكلّمين لمنهج التأويل

لم تكن مسألة الهداية والضلالة بمنأى عمّا بحثناه سابقاً، من موضوع اختيار الإنسان وخلق أفعاله، ولم تكن هذه القضية بعيدة عن الجدل والبحث بين أعلام الفرق الإسلامية، حيث ما دام السؤال عن مصير الإنسان وحرّيته يوجّه إلى علماء العقائد والكلام، وما دام السؤال عن إرادة الله وإرادة الإنسان مثاراً عندهم، فإنّ السؤال التالي باق أيضاً، وهو: هل أنّ موضوع الهداية والإضلال - الذي تحدّث عنه القرآن كثيراً - يعني إجبار الإنسان واضطراره إلى أحد السبيلين؟ وهل يُراد من ذلك أن يدخل الإنسان الجنّة أو يدخل النار دون أن تسبقه الحرّية في تقرير المصير؟ أو أنّ للهداية والضلال معانٍ أخرى غير ذلك؟ هذا ما سنحاول طرحه في هذا المبحث.

علماً أن هذه الأسئلة والاستفهامات لم تطرح جزافاً، حيث يوجد كم لا بأس به من الآيات القرآنية الشريفة وسيأتي ذكر بعضها، مفادها أن الهداية من الله والضلال كذلك: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ﴾ (الرعد: ٢٧).

من هنا، اختلفت المذاهب والقراءات لهذه النصوص القرآنية، فرى علماء الكلام والباحثين في العقائد من المذهب الإمامي اعتمادوا أسلوب التأويل ومنهج تفسير القرآن بالقرآن، وذلك حتى لا تؤذي هذه الآيات إلى الوقوع في معاني الجبر وتحديد المصير، بناءً على ما تقدم من قولهم بالاختيار وقدرة العبد على صنع أفعاله. مقابل ذلك، يحاول الأشاعرة والمجبرة إبقاء هذه الآيات على إطلاقها دون إدخال القيود أو التأويلات عليها، وتفسيرها تفسيراً يتمشى مع قولهم بالجبر وخلق الله لأفعال العباد.

ومن ذلك نعرف أن أصل هذا البحث هو بحث قرآني وتفسيري، وقد تعرض إليه المفسرون كثيراً على اختلاف توجهاتهم ومذاهبهم، بل إن الأدلة الأساسية عندهم في هذا الموضوع هي الآيات القرآنية؛ حيث إن مسألة الهداية والضلال من القضايا التي أخبر بها الوحي ونص عليها الكتاب العزيز، وقد نحتاج في هذا البحث بين الحين والآخر إلى الرجوع إلى القرآن الكريم لمعرفة آراء علماء الإمامية في معنى هذه الآية أو تلك، وغالباً يعتمدون منهج التفسير والبيان لهذه الآيات للوصول إلى النتيجة المطلوبة لديهم.

النصوص القرآنية ورأي متكلمي الإمامية فيها

أخبر القرآن الكريم في آيات قرآنية عديدة: أنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأن أمر الهداية والضلالة بيده سبحانه وهو متعلق بإرادته ومشيئته، وهذا الأمر لا خلاف فيه، ولكن الخلاف في معاني الهداية والضلالة، وكذلك الخلاف في حق الإنسان في السير بأحد هذين الطريقين قبل أن يحكم الله سبحانه وتعالى عليه بأحدهما.

وفيما يلي نستعرض بعض الآيات التي دلت على مسألة الهداية والإضلال: قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي

مَنْ يَشَاءُ... ﴿النحل: ٩٣﴾.

وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنْ أَلَّا اللَّهُ يُضِلِّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ...﴾ (فاطر: ٨).
وقال تعالى أيضاً: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...﴾ (الأنعام: ١٢٥).

هذه الآيات الشريفة وغيرها قد يفهم منها الجبر أو ما يؤول إليه، لكنها وفق المنهج والرأي الإمامي بحاجة إلى تحليل وتفسير، وبصورة عامة إن الهداية والضلالة في المدرسة الإمامية لهما معنى آخر غير المعنى اللغوي المتداول^(٨٨) لا سيما في الآيات التي استفاد منها الأشاعرة القول بالجبر، فهم - الإمامية - أمّا يقصدون بها الثواب والنجاة أو الإيضاح والبيان، والإضلال ضد ذلك، وذلك ما وجدناه في تراث الشيخ الصدوق والمفيد (رحمهما الله)، وإن لم يكن البحث لديهما ممنهجاً ومبوّناً كما هو عليه في كلمات السيّد المرتضى والعلامة الحليّ القادم ذكر كلامهما، لكن يبقى أن نقول: إن المفهوم من كلامهما - الصدوق والمفيد - هو أن الهداية والضلالة من الله سبحانه لا تعني الجبر، بل الهداية هي البيان والجزاء، والضلال هو الإهلاك والعقاب.

قال الشيخ الصدوق: (اعتقادنا في ذلك أن الله تعالى فطر جميع الخلق على التوحيد، وذلك قوله تعالى: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠)، وقال الإمام الصادق في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ (التوبة: ١١٥)، قال: «متى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه». وقال في قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣): «عرفناه، إمّا أخذاً أو تاركاً»^(٨٩).

يفهم الصدوق من الآيات هذه أن الهداية والضلالة أمران يعقبان البيان والتعريف. مضافاً إلى ذلك، فقد أشار إلى نكتة لطيفة ومهمة وهي مسألة الفطرة، حيث يعبر القرآن الكريم عن أن الخالق سبحانه قد خلق الناس بصبغة وخلقة نظيفة وطاهرة وذلك عبارة عن التوحيد والخير والجمال، لكن الإنسان بأعماله يختار تدنيس تلك الفطرة وخراب صفاتها فيستحق الإضلال.

وقال في التوحيد: «قوله ﷻ: إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَيُضِلُّ؛ معناه: أَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَهْدِي

المؤمنين في القيامة إلى الجنة ويضلّ الظالمين في القيامة عن الجنة، إنّما قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (يونس: ٩)، وقال عز وجل: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ (إبراهيم: ٢٧) ﴿٩٠﴾.

يبين الشيخ ابن بابويه هنا معنى آخر من معاني الهداية والإضلال، يذكر أن الهداية تعني دخول المؤمنين الجنة، وهو عبارة أخرى عن الجزاء والنجاة، والإضلال يعني دخول الكافرين النار وهو عبارة عن الهلاك والعقاب، وهذا ما ذكره في الآية الأخرى: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي﴾، وهي عبارة ثالثة عن كون الهداية هي النجاة والثواب بسبب الإيمان والعمل الصالح.

وكلمات الصدوق عليه السلام في كلا النصين المتقدمين على الرغم من اختصارها وغموضها في بعض الأحيان، تعدّ تطوراً ملحوظاً إلى حدّ ما في منهجه الكلامي حول مسألة الجبر والاختيار إذا ما قورنت بكلماته في بحث خلق الأفعال والإرادة والمشية، حيث يفهم من كلماته هنا قدرة الإنسان وحقه في اختيار أيّ الطريقين شاء.

أما الشيخ المفيد فلم يعقد هذا البحث بفصل مستقل أو عنوان منفرد، وإنّما ذكر ذلك في ختام حديثه عن الإرادة والمشية، ولكن قد يكون في كلامه شيء من التفصيل إذا ما قابلناه بكلام الشيخ الصدوق عليه السلام المتقدم.

ذكر الشيخ عليه السلام أنّ المجبّرة تمسّكوا ببعض الآيات القرآنية لدعم نظريّتهم في مسألة الجبر وخلق الأفعال، باعتبار أنّ هذه الآيات تدلّ على أنّ الهداية والإضلال من فعل الله وهو الذي يفعل الهدى والضلال في الإنسان وبالتالي يكون الإنسان مسيراً غير مختير، لكن الشيخ عليه السلام ردّ على ذلك بقوله:

«فَأَمَّا مَا تَعْلَقُوا بِهِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام: ١٢٥)، فليس للمجبّرة به تعلق ولا حجة من قبل أنّ المعنى فيه أنّ من أراد أن ينعمه ويشبهه جزاءً على طاعته شرح صدره للإسلام بالأنعام التي يحبوه بها فيستر له بها استدامة أعمال الطاعات. والهداية في هذا الموضع هي النعيم، قال تعالى فيما خبر به عن أهل الجنة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا﴾ (الأعراف: ٤٣)، أي نعمنا وأثابنا إياه. والضلال في هذه

الآية هو العذاب، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبْجِرِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ (القمر: ٤٧)، فسَمَّى الله تعالى العذاب ضلالاً والنعيم هدايةً، والأصل في ذلك أن الضلال هو الهلاك، والهداية هي النجاة...»^(٩١).

فالشيخ المفيد يرى أن الهداية هي النعيم، والضلال هو الجحيم، ولا تعني الآية المذكورة - أبداً - أن الإنسان مسير نحو الهدى أو مجبور على سلوك طريق الضلال، بل يجعل الله سبحانه السبيل الأول لمن استحقّه بطاعته، والسبيل الثاني لمن جنى على نفسه بمعصيته، وذلك غير ما فهمه الأشاعرة أو المجبرة من الآية الكريمة وستأتي الإشارة إلى ذلك.

وبذلك يكون الشيخ المفيد موافقاً لرأي الصدوق؛ ومن أجل ذلك لم نجده قد تعرض إلى رأيه أو معقّباً على كلامه - في هذا المبحث - بالنقاش والردّ كما صنع في المباحث المتقدمة.

التطور التاريخي لمسألة الهداية وتبويبها

شهدت قضية الهداية والضلال تقدماً لا بأس به على يدي السيد الشريف المرتضى، ومن بعده العلامة الحلي (رحمهما الله) من ناحية المنهجية والتبويب، فجاء البحث مستقلاً ومعنوياً وواضحاً إلى حدٍّ جيّد، ولا نعني بذلك أن رأي هذين العلّمين مخالف لما تقدّم من الآراء، وما أكثر المواضيع الكلامية التي أخذت تطوراً وتقدماً بمرور الزمن وتعاقب السنين حيث بُوّيت واتّضحت بشكل أفضل.

فالهداية عند السيد المرتضى على معنيين:

الأول: الهداية بمعنى الدليل والإشارة.

والثاني: هو هدى الثواب والنجاة.

واستدلّ على كلّ واحد من هذين المعنيين بآيات قرآنية.

«إن سأل سائل فقال: أتقولون إن الله هدى الكفار؟ قيل له: إن الهدى على وجهين: هدى دليل وبيان، فقد هدى الله بهذا الهدى كلّ مكلف بالغ؛ الكافر منهم والمؤمن، وهدى الثواب والنجاة، فلا يفعل الله هذا الهدى إلا بالمؤمنين المطيعين

القائلين عن الله ورسوله»^(٩٢).

فاستدل للمعنى الأول بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (فصلت: ١٧).

فقد خبر الله تعالى أنه هدى ثمود الكفار، فلما لم يهتدوا أخذتهم الصاعقة بكفرهم، واستدل كذلك بقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ أَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (النجم: ٢٣)، يعني الدلالة والبيان^(٩٣).

ثم قال: «وأمّا ما يدلّ على ذلك من اللغة؛ فإنّ كلّ من دلّ على شيء فقد هدى إليه، فلما كان الله تعالى قد دلّ الكفار على الإيمان ثبت أنّه قد هداهم إلى الإيمان»^(٩٤).

هذا، وقد استدلّ على المعنى الثاني: - الذي لا يفعله بالكافرين، حسب تعبيره - بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ (محمد: ٤ - ٥)، فقال: إنّما يهديهم بعد القتل بأن يُنجيهم ويُثبِتهم.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ (يونس: ٩)، فقال السيّد المرتضى: «وإنّما يهديهم بإيمانهم بأن يُنجيهم ويُثبِتهم»^(٩٥).

فتحصّل من ذلك أنّ المعنيين المتقدمين في الهداية صادقان في حقّه تعالى كلّ على اعتباره وبحسبه.

أمّا الإضلال، فيذكر السيّد الشريف أنّه لا يصدق في حقّه سبحانه إلّا بمعنى الهلاك والعقوبة بحقّ الكافرين والظالمين، ولا يعني ذلك - عنده - أنّ الله أشار إليهم إلى خلاف الحقّ أو فعل فيهم الضلال ابتداءً أو أحدثهما لاحقاً.

قال في الرسائل: «نقول: إنّ الله أضلّهم، بأن عاقبهم وأهلكهم، عقوبة لهم على كفرهم، ولم يضلّهم عن الحقّ، ولا أضلّهم بأن أفسدهم، جلّ وعزّ عن ذلك»^(٩٦).

واستدلّ على ذلك بالنصّ الكريم: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ (القمر: ٤٧)، فقال: «يعني في هلاك وسعر، يعني سعر النار فيهم؛ إذ ليس في ضلال هو كفر أو فسق؛ لأنّ التكليف زائل في الآخرة، وقد بيّن الله تعالى من يضلّ، فقال: ﴿يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾

(إبراهيم: ٢٧)، وقال: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾ (غافر: ٣٤)»^(٩٧). وهذه الضلالة والعقوبة لم تكن من دون حجة وبيان، بل أعقبت إقامة الحجة ونصب الدليل والتكليف، فلما أعرض الإنسان عن ذلك استحق العقوبة والهلاك. وقد أشار السيد المرتضى إلى ذلك بقوله: «ثم أوضح الأمر وخبر أنه لا يضل إلا بعد إقامة الحجة، فقال: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ (التوبة: ١١٥)، فأخبر أنه لا يضل أحداً حتى يقيم الحجة عليه، فإذا ضل عن الحق بعد البيان والهدى والدلالة أضله الله حيثنذ، بأن أهلكه وعاقبه»^(٩٨).

وعندئذ يكون الإضلال المنفي عنه سبحانه هو الإضلال الذي أضافه القرآن الكريم إلى غير الله (جل اسمه) فقال: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (طه: ٨٥)، بأن دعاهم إلى عبادة العجل، وقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ (طه: ٧٩)؛ يريد بذلك أنه أضلهم بأن قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (النازعات: ٢٤)، وأمرهم بالكفر ودعا إليه، والله لا يأمر بالكفر ولا يأمر بعبادة غيره، ولا يضل ولا يفسد عباده»^(٩٩).

هذا وقد أيد العلامة الحلي ما سبقه من قول علماء الإمامية في هذا الموضوع، وأكد المنهج الإمامي في القرن السابع الهجري، حيث اقترب جداً في منهجه وطرحه للبحث من منهج السيد المرتضى، فذكر لكل واحد من الهداية والضلالة ثلاثة معاني، ثم ميز بين المعاني الصادقة منها على الله من المعاني التي لا تجوز بحقه سبحانه، فقال: «يطلق الإضلال على الإشارة إلى خلاف الحق، وإلباس الحق بالباطل، ويطلق على فعل الضلالة في الإنسان، كما قال تعالى: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: ٤)، يعني يبطلها. والهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني، فيقال: بمعنى نصب الدلالة على الحق (...)، وبمعنى فعل الهدى في الإنسان، حتى يعتقد الشيء على ما هو به، وبمعنى الإنابة، كقوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ﴾ (محمد: ٥)، يعني يثيهم»^(١٠٠).

ومن الملاحظ أن العلامة يذكر معنى ثالثاً للهداية والإضلال لم يكن واضحاً بهذا الوضوح في كلمات الأعلام السابقين، ولم يكن بيناً في أحاديثهم، وإن كانوا قد تبنوا عليه فبالإشارة والتضمنين، وذلك المعنى هو فعل الهداية في الإنسان، ويقابله فعل الإضلال فيه، حيث إن هذين المعنيين هما اللذان تمسك بهما المجبرة والأشاعة

وأخذوا يفسرون الآيات القرآنية وفقاً لهذا الفهم والاستنتاج.
من هنا، نبه العلامة الحلي إلى أنّ رأي العدلية غير ذلك، ومنهجهم مختلف تمام الاختلاف مع هذه الفرقة في هذه المسألة، حيث قال:
«والأولان - من معاني الضلال - منفيان عنه تعالى، يعني الإشارة إلى خلاف الحقّ وفعل الضلالة؛ لأنهما قبيحان، والله تعالى منزّه عن فعل القبيح»^(١٠١).
فلم يبق إلا معنى واحد جائز في حقّه - حسب رأي العلامة - وهو الضلال بمعنى الهلاك والعقاب، كما سيذكر ذلك. وقد تمسك العلامة هنا بمنهجه العقلي أيضاً في الاستدلال على المراد، حيث اعتبر هذين المعنيين قبيحين عليه تعالى، وهو منزّه عن ذلك.

وقال في معاني الهداية: «وأما الهداية، فالله تعالى نصب الدلالة على الحقّ، وفعل الهداية الضرورية في العقلاء، ولم يفعل الإيمان فيهم؛ لأنّه كلّهم به، ويُنيب على الإيمان، فإنّ الهداية صادقة في حقّه تعالى إلاّ فعل ما كلّف به»^(١٠٢).
وما قاله: من فعل الهداية في العقلاء، عبارة أخرى عن بيان طريق الخير وطريق الشرّ، فالعقل هو الذي يميّز بينهما، ولا يعني ذلك أنّ العقلاء مسيرون في أفعالهم، كما قد يفهم، ولذلك قبل العلامة معاني الهداية في حقّه سبحانه، إلاّ الفعل الذي يكلف الله به الإنسان، وذلك يعني أنّ عمل الإنسان وسلوكه إن كان شراً أو خيراً ليس بإجباره على أحدهما وتسييره نحوهما.

ويخلص العلامة الحلي إلى القول ليلتقي في الرأي بما سبقه من أعلام الإمامية، فيقول: «وإذا قيل إنّ تعالى يهدي ويضلّ، فإنّ المراد به أنّه يهدي المؤمنين بمعنى أنّه ينيبهم، ويضلّ العصاة بمعنى أنّه يهلكهم ويعاقبهم، وقول موسى عليه السلام: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ (الأعراف: ١٥٥)، فالمراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب، يضلّ بها من يشاء، أي يهلك من يشاء وهم الكفّار»^(١٠٣).

القول بالاختيار يفضي إلى قبول منهج التأويل

قد يُقال: إنّ بعض الآيات القرآنية تدلّ على صحّة قول الأشاعرة، عند النظر

إليها بما هي كذلك من دون تأويلها أو تفسيرها بآيات قرآنية أخرى، وهو المنهج الذي اتبعه علماء الإمامية كالشيخ المفيد رحمته الله وغيره، حيث سعى الشيخ إلى ردّ قول المجبرة بتفسير قوله تعالى -: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...﴾ (الأنعام: ١٢٥) - بآيات أخرى أو بإضافة قيد وشرط غير موجود في هذه الآية وهو جزاء الطاعة أو جزاء المعصية، أو بيان معاني الهداية والضلال ثم قبول بعضها ليؤول بها هذه الآية الكريمة.

ولكن، نجد بعض الأشاعرة ترك نفس هذه الآية كما هي لتكون دليلاً على مدّعاهم، فنرى - مثلاً - الفخر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٤ هـ) استفاد منها ذلك، ففي معرض رده على القائلين بالاختيار قال:

«إن هذه الآيات [الآيات التي استدلت بها المعتزلة على الاختيار] معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره، كقوله تعالى: ﴿خَالَقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، ﴿خَسَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (البقرة: ٧)، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا...﴾ (الأنعام: ١٢٥)، إلى أن قال: وهو يريد الإيمان فيكون فاعلاً له، وإذا كان فاعلاً للإيمان كان فاعلاً للكفر؛ لأنه لا قائل بالفرق»^(١٠٤)!!

من هنا نعلم أن المعنى في الهداية والضلال الذي كان مهجوراً ومرفوضاً عند متكلمي الإمامية، نجده على العكس تماماً مقبولاً ومؤيداً في المنهج الأشعري، وذلك المعنى هو أن الله فعل الهداية بالإنسان وفعل فيه الضلال كذلك.

ومخاض القول: إن المبنى الأول الذي ذهب إليه الإمامية والمعتزلة وهو قولهم بالاختيار وحرية الإنسان، ينتج طبعاً عدم دلالة آيات الهداية والإضلال في القرآن الكريم على تحجيم وتقييد حرية الإنسان، بل معنى الهداية والضلال فيها هو نتيجة فعل الخير الصادر من الإنسان أو فعل الشر الذي يقوم به، باختياره وإرادته، قالوا ذلك؛ لأنهم لو قالوا عكس ذلك لتصدع الأساس وانهدم البناء الأول الذي بنوه، ولذلك فسروا جميع هذه الآيات وأولوها لما يتوافق مع منهجهم وآرائهم، ولكن قد لا يكون التفسير والتأويل ممدوحاً دائماً، لا سيما إذا لم تتحمّل الآيات الشريفة، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك من بعض الفلاسفة^(١٠٥).

أما الجانب الآخر وهم الأشاعرة الجبريون، فيما أنهم قالوا أولاً بنظرية الجبر وذهبوا إلى تقويض حرية الإنسان وأنه لا يستطيع أن يغير في سلوكه إذا أراد الله له خيراً أو شراً، فيكون مجبوراً على فعل المعصية أو الطاعة، فإنهم ظلوا على هذا الطريق وهذا المسلك في مسألة الهداية والضلالة، حيث استفادوا من بعض الآيات الواردة في ذلك أن الهداية هي فعل الله في العبد والضلال كذلك، بل جعلوا ذلك دليلاً على مدعاهم من القول بفكرة الجبر، كما استفاد ذلك بعض مفسريهم من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ...﴾ (الأعراف: ٤٣)، فاستخلص منها أن الهادي هو الله ولا دخل للعبد في مقدمات هذه الهداية^(١٠٦).

ومما ينبغي فعله هو استقراء واستعراض الآيات الواردة في هذا الموضوع والنظر والتدبر فيها بمعزل عن آراء كلا الفريقين ومعرفة ما هو المراد منها، مستعيناً بذلك بالأحاديث والروايات الشريفة، فإن المسألة جديرة بالبحث والمطالعة وعسى أن نوفق إلى ذلك في قادم الأيام، فنبحثه برسالة مستقلة، وموضوع منفرد.

النتيجة

مركز تحقيقات كاشف العلوم اسلامی

ونستنتج من جميع ما تقدم الأمور التالية:

- ١ - يرى المتكلمون أن القضاء والقدر من قبله سبحانه هو أمره بالطاعات ونهيه عن المعاصي، والقدر في حقه تعالى هو علمه بمقادير الأفعال ومبالغها.
- ٢ - اختلف المتكلمون في حقيقة الإرادة، فبعضهم جعلها الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والبعض الآخر يراها الأمر المخصص لوقوع الفعل، ولكن اتفقوا على أن إرادة الله عز وجل لا تعني أبداً جبر الإنسان على الفعل أو سلب إرادته، بل هي إرادة بلوى واختيار.
- ٣ - إن الفعل الصادر من الإنسان غير مخلوق له سبحانه، بل إن الإنسان مختار في القيام بالفعل من عدمه، وقد ذهب بعض المتكلمين إلى بدهة وضرورة هذه المسألة، بل رأى بعضهم أن الإنسان خالق للفعل الصادر عنه.
- ٤ - الهداية والإضلال في مدرسة الكلام الإمامية تعني الثواب والعقاب والنجاة

والهلاک، وقد طرحت هذه المدرسة جميع المعاني الأخرى. ومما تقدّم يمكن أن تتّضح معالم النظرية الكلامية في الفكر الشيعي فيما يخصّ موضوع القضاء والقدر، وسنحاول في القسم القادم (الثاني) معرفة أبرز معالم النظرية الفلسفية فيما يتعلّق بهذا الموضوع.

* * *

الموامش

- (١) راجع التوحيد، الشيخ الصدوق: ٣٨٠ - ٣٨١.
- (٢) راجع: ميزان الاعتدال، الذهبي ٤: ١٣١؛ وكذا ابن حجر في تقريب التهذيب - القسم الثاني: ٥٩٤.
- (٣) راجع: لسان الميزان، ابن حجر ٤: ٢٢٤؛ وكذا الأعلام للزركلي ٥: ٣٢٠؛ وراجع أيضاً الملل والنحل للشهرستاني ١: ٦١.
- (٤) الجهمية: أصحاب جهم بن صفوان، وهم من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بـ (ترمذ) فقتله سالم بن أحوز المازني بمرو في زمن آخر خلفاء بني أمية... لاحظ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٩٧؛ وكذا الأعلام للزركلي ٢: ١٣٨؛ وكذا الفصل في الملل والنحل لابن حزم ٣: ٣٣.
- (٥) راجع الكامل في التاريخ، ابن الأثير ٥: ٣٤٤ في حوادث سنة ١٢٨ هـ؛ وكذا معجم الفرق الإسلامية، شريف يحيى الأمين: ٨٦.
- (٦) موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي ١: ٤١٧.
- (٧) التوحيد، الصدوق: ٣٨٤ - ٣٨٦.
- (٨) تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد: ٥٤ - ٥٥.
- (٩) المصدر السابق: ٤٧.
- (١٠) كشف المراد في شرح الاعتقاد، العلامة الحلي: ٨٨.
- (١١) التوحيد: ٣٧٠.
- (١٢) تصحيح اعتقادات الإمامية: ٥٦.
- (١٣) كشف المراد: ٨٨ - ٨٩.
- (١٤) التوحيد: ٣٦٥، الحديث ٢.
- (١٥) التوحيد: ٣٦٥، الحديث ٣؛ وبحار الأنوار، العلامة المجلسي ٢: ٢٩٥؛ وراجع كتاب الاعتقادات، الشيخ ابن بابويه الصدوق: ٣٤ - ٣٥.
- (١٦) بحار الأنوار ٢: ٢٨٧؛ ونور البراهين ٢: ٣٥٣.

- (١٧) تصحيح اعتقادات الإمامية : ٤٢ .
- (١٨) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي ١٤ : ١٨١ .
- (١٩) رجال النجاشي: ٣٢٨ .
- (٢٠) معجم رجال الحديث ١٧ : ١٤٨ وما بعدها .
- (٢١) راجع المصدر السابق نفسه .
- (٢٢) تصحيح اعتقادات الإمامية : ٥٧ .
- (٢٣) المصدر السابق : ٥٩ .
- (٢٤) راجع محنة التراث الآخر، إدريس هاني : ١٦٨ - ١٦٩ ؛ وراجع كفاية الأصول، الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني - المقصد الأول ، الفصل الأول .
- (٢٥) النكت الاعتقادية، الشيخ المفيد - مسألة في الإرادة : ١١ .
- (٢٦) الذخيرة في علم الكلام، السيد الشريف المرتضى : ٦٠٠ .
- (٢٧) التوحيد: ٣٤٦ - ٣٤٧ .
- (٢٨) النكت الاعتقادية : ٢٥ - ٢٦ .
- (٢٩) المصدر السابق نفسه .
- (٣٠) المصدر السابق : ٧ - ٨ .
- (٣١) مناهج اليقين في أصول الدين، العلامة الحلي : ٢٧٩ - ٢٨٠ ؛ وراجع نهج المسترشدين في أصول الدين، له أيضاً : ٤٠ .
- (٣٢) كشف المراد : ٣٠ .
- (٣٣) الذخيرة في علم الكلام : ١٠٩ .
- (٣٤) أمالي السيد المرتضى ٣ : ٣ .
- (٣٥) التوحيد : ١٤٨ .
- (٣٦) الذخيرة في علم الكلام : ٦٠٠ .
- (٣٧) كشف المراد العلامة الحلي: ٣٠-٣١ .
- (٣٨) نهج الحق وكشف الصدق، العلامة الحلي : ٦٣ .
- (٣٩) النكت الاعتقادية : ٢٥ .
- (٤٠) رسائل السيد المرتضى ٢ : ٢٣٤ - ٢٣٥ .
- (٤١) المصدر السابق ٢ : ٢٢٩ .
- (٤٢) المصدر السابق ٢ : ٢٢٩ - ٢٣٠ .
- (٤٣) المصدر السابق ٢ : ٢٣٧ .
- (٤٤) نهج الحق وكشف الصدق : ١٣١ .

- (٤٥) المصدر السابق : ١٣١ - ١٣٢ .
- (٤٦) رسائل السيد المرتضى : ٢ : ٢٣٠ .
- (٤٧) المصدر السابق : ٢٣١ - ٢٣٢ .
- (٤٨) الباب الحادي عشر، العلامة الحلي : ٢١ .
- (٤٩) المصدر السابق نفسه .
- (٥٠) الاعتقادات : ٣٢ - ٣٣ .
- (٥١) التوحيد : ٣٣٩ ، باب الإرادة والمشية ؛ وراجع الكافي، الكليني : ٥ : ١١٧ ، باب الإرادة والمشية .
- (٥٢) تصحيح اعتقادات الإمامية : ٤٩ - ٥٠ .
- (٥٣) التوحيد : ١٤٣ .
- (٥٤) التوحيد : ٤٠٦ - ٤٠٧ ؛ وانظر أيضاً بحار الأنوار، العلامة المجلسي : ٢ : ٢٤٥ .
- (٥٥) التوحيد : ٣٨٤ .
- (٥٦) المصدر السابق : ٣٨٥ .
- (٥٧) الهداية في الأصول والفروع، الشيخ ابن بابويه الصدوق : ١٧ - ١٨ .
- (٥٨) الاعتقادات : ٢٩ .
- (٥٩) تصحيح اعتقادات الإمامية : ٤٢ .
- (٦٠) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الشيخ المفيد : ٥٨ - ٥٩ .
- (٦١) المصدر السابق : ١١٢ - ١١٣ .
- (٦٢) راجع تصحيح اعتقادات الإمامية : ٤٤ ؛ وكذا بحار الأنوار : ٢ : ٢٣٨ .
- (٦٣) تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد : ٤٢ - ٤٣ .
- (٦٤) الاعتقادات، الشيخ الصدوق : ٣٣ .
- (٦٥) المصدر السابق : ٣٠ .
- (٦٦) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، الشيخ جعفر السبحاني : ٢ : ٢٨٩ .
- (٦٧) راجع في ذلك : أوائل المقالات : ٥٣ .
- (٦٨) الفصول المهمة في أصول الأنظمة، الحر العاملي : ١ : ٢٥٨ - ٢٥٩ ح ٢٦٦ .
- (٦٩) بحار الأنوار : ٢ : ٢٣٨ .
- (٧٠) مستدرک سفينة البحار : ٢ : ١٢ .
- (٧١) نور البراهين : ٢ : ٢٩ .
- (٧٢) نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، مارتن مكدرموت : ٤٤٠ - ٤٤١ .
- (٧٣) الهداية في الأصول والفروع، الصدوق : ١١٥ - ١١٦ .
- (٧٤) المصدر السابق نفسه .

- (٧٥) علل الشرائع، الصدوق ١: ٦.
- (٧٦) من لا يحضره الفقيه، الصدوق ١: ٤٣.
- (٧٧) الذريعة، الشيخ آقا بزرك الطهراني ٤: ٤٨٢.
- (٧٨) رسائل السيد المرتضى ١: ١٣٥؛ وراجع شرح مجمل العلم والعمل: ٩٢.
- (٧٩) رسائل السيد المرتضى ٢: ١٩٤ - ١٩٥.
- (٨٠) المصدر السابق ١: ١٣٦.
- (٨١) الذخيرة في علم الكلام: ٥٧٢ وما بعدها.
- (٨٢) رسائل السيد المرتضى ١: ١٣٥ - ١٣٦.
- (٨٣) نهج الحق وكشف الصدق: ١٠١؛ وراجع رسالة القضاء والقدر، العلامة الحلي: ٧ - ٨؛ وكذا الرسالة السعدية، له أيضاً: ٦٤ - ٦٧.
- (٨٤) الباب الحادي عشر: ٦٨.
- (٨٥) هو محمد بن علي الطيّب، أبو الحسين البصري: أحد أئمة المعتزلة، قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته، ولد في البصرة، وسكن بغداد وتوفي بها في سنة ٤٣٦هـ. الملل والنحل للشهرستاني ١: ٩٣، نقلاً عن وفیات الأعيان ١: ٤٨٢؛ وراجع تاريخ بغداد ٣: ٣١٤ - ٣١٥.
- (٨٦) مناهج اليقين: ٣٦٥.
- (٨٧) المصدر السابق: ٣٧٣.
- (٨٨) قال الفيومي: الهدى: البيان، وأهتدى إلى الطريق. المصباح المنير ٢: ٦٣٦؛ وقريب منه ما قاله لويس معلوف في المنجد: الهداية: الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب. المنجد في اللغة: ٨٥٩.
- (٨٩) الاعتقادات: ٣٦ - ٣٧؛ وراجع التوحيد: ٤١١.
- (٩٠) راجع التوحيد: ٤١٣ - ٤١٤.
- (٩١) تصحيح اعتقادات الإمامية: ٥١.
- (٩٢) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٢٤.
- (٩٣) المصدر السابق: نفسه.
- (٩٤) المصدر السابق: ٢٢٥.
- (٩٥) المصدر السابق: نفسه.
- (٩٦) المصدر السابق ٢: ٢٢٦.
- (٩٧) المصدر السابق: نفسه.
- (٩٨) المصدر السابق: ٢: ٢٢٧.
- (٩٩) المصدر السابق: ٢٢٧.

- (١٠٠) كشف المراد نفسه .
(١٠١) المصدر السابق: ٩٣.
(١٠٢) المصدر السابق: ٩٣ - ٩٤.
(١٠٣) المصدر السابق: ٩٤.
(١٠٤) كتاب المحصل، الفخر الرازي: ٤٦٨ - ٤٦٩ .
(١٠٥) سيأتي ذلك في المبحث الرابع من القسم الثاني.
(١٠٦) التفسير الكبير، الفخر الرازي ١٧ : ٨٥ - ٨٦ .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي