المعاد والجزاء في نظام العدل الإلهيّ
عند العلَّامة ابن المطهَّر الحِلِّيّ

م.م. عقيل حسين حمزة
كليَّة الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلاميَّة الجامعة/بغداد
قسم الفكر الإسلاميّ والعقيدة

Resurrection and Recompense in the System of Divine Justice according to Al-allama Ibn Al-Mutahhar Al-Hilli

Asst. Lect. Aqil Hussein Hamza
Imam Al-Kadhim (PBUH) College of Islamic Sciences University/Baghdad/Department of Islamic Thought and Creed

ملخَّص البحث

إنَّ مسألة المعاد تشغل حيِّزًا في الفكر الإنسانيّ، ممَّا استوجب تعدُّد الآراء فيه لأهميَّته، ولـمَّا كان لحقيقة المعاد وما يترتب عليه من الجزاء في نظام العدل الإلهيّ له ارتباط وثيق بحقيقة النفس الإنسانيَّة، تطرَّق الباحث إلى الارآء في حقيقة النفس، وهل أنَّها خالدة أو فانية، وأنَّها محور في تنوُّع آراء المعاد.

فتناول الباحث آراء الفلاسفة القدماء فيها، فذهب سقراط إلى خلودها، ولذلك أمر بتهذيبها، كما هو رأي أفلاطون في خلودها، وأنَّ لها حياة سابقة قبل تعلُّقها بالبدن، ومنه يظهر اهتمام فلاسفتهم في النفس وطهارتها؛ لتعود نقيَّة يوم المعاد، وقد فاق اهتمام فلاسفة الاسلام عليهم، فنرى الفارابيّ القائل بخلودها، بل إنَّه ينفي وجود أيِّ قوَّة فيها تقبل الفساد والفناء، وهذا ابن سينا الذي يذهب إلى المعاد الروحانيّ، وانتقاده من يذهب إلى المعاد البدنيّ فقط، أمَّا العلَّامة الحِلِّيّ، فإنَّه قد أوضح حدود النفس، وأنَّها كمال أوَّل لجسم طبيعيّ آلي ذي حياة بالقوَّة، مفصِّلًا مفردات هذا التعريف، ومتناولًا احتمالات قِدَم النفس وحدوثها، وقد أثبت بأنَّ النفس جوهر مجرَّد عن المادَّة بأدلَّة متنوِّعة، وأنَّه يذهب إلى المعاد الجسمانيّ الروحانيّ، وأنَّ حقيقة الجزاء في نظام العدل الإلهيّ يكون بالثواب والعقاب، ومبرزًا من خلال اللذَّة والألم، وأنَّها من الكيفيَّات النفسانيَّة، وأنَّ هناك موانع من العقاب، منها العفو الإلهيّ والتوبة والشفاعة.

Abstract

The issue of the Resurrection occupies a place in human thought, which necessitated a multiplicity of opinions about it due to its importance, and since the reality of the Resurrection and the consequences of punishment in the system of divine justice are closely related to the reality of the human soul, the researcher discussed the opinions on the reality of the soul, and whether it is immortal or transient, And it is central to the diversity of views of the resurrected.

The researcher dealt with the views of the ancient philosophers about it, So Socrates went to its immortality, and therefore he recommanded to refinement, as Plato saw in its immortality, and that it had a previous life before it attachment to the body, and from it the interest of their philosophers in the soul and its purity to return to its pureness on the day of the return, and the interest of the philosophers of Islam exceeded them. We see Al-Farabi who said that it is immortal, but that he denies the existence of any force in it that accepts corruption and

annihilation , This is Avicenna who goes to the spiritual return, and his criticism of those who go to the physical return only. As for Al-allama Al-Hilli, he explained the boundaries of the soul, and that it is the first perfection of a natural, mechanical body with life by force, detailing the vocabulary of this definition, and dealing with the possibilities of the self's advancement and its occurrence, and he proved that The soul is an essence that is abstracted from matter with various evidences, and it goes to the spiritual and physical antithesis, And that the reality of reward in the system of divine justice is reward and punishment and is evident through pleasure and pain, and that it is one of the psychological qualities, and that there are impediments to punishment, including divine pardon, repentance and intercession.

المقدِّمة

إنَّ شخصيَّة الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهَّر الحِلِّيّ، المعروف بالأوساط العلميَّة بالعلَّامة الحِلِّيّ، والعلَّامة على الإطلاق، حيث انتهت إليه رئاسة الإماميَّة في المعقول والمنقول، وأنَّه قد درس على أيدي كبار علماء عصره، ومنهم:

- السيِّد أحمد بن طاووس والسيِّد عليّ بن طاووس
- كمال الدين ابن ميثم البحرانيّ.
- الخواجة نصير الدين الطوسيّ، وغيرهم.

وأنَّه قد عُرفَ بكثرة التأليف والتصنيف، وقد مدحه كبار علماء عصره.

تناول الباحث موضوع المعاد والجزاء في نظام العدل الإلهيّ عند العلَّامة ابن المطهَّر الحِلِّيّ، وقد قسِّم البحث إلى مقدِّمة ومطلَبَين وخاتمة.

أمَّا المطلب الأوَّل فتناول فيه المعاد وفق نظام العدل، حيث أوضح فيه آراء العلَّامة الحِلِّيّ في النفس، وأنَّها صارت محورًا في تعدُّد آراء ومذاهب المعاد.

وأمَّا المطلب الثاني فتناول فيه حقيقة الجزاء، وما يترتَّب عليه من أسباب الثواب والعقاب، مع ذِكر موانع العقاب، كلُّ ذلك في ضوء العدل الإلهيّ.

أمَّا الخاتمة، فذكر فيها خلاصة ما توصَّل إليه الباحث من نتائج.

المطلب الأوَّل

العدل وحقيقة المعاد

إنَّ البحث عن حقيقة المعاد والجزاء يوم القيامة على وفق ميزان العدل، يستلزم البحث عن بعض المقدِّمات والأدوات الدخيلة في ذلك من جهة الثواب والعقاب، فكان للبحث عن حقيقة النفس وخلودها الأثر الكبير في بيان تلك الطبيعة للمعاد والجزاء.

النَّفس لدى العلَّامة الحِلِّيّ

إنَّ موضوع النفس، وهل هي خالدة أوْ فانية؟ كان من أسباب تنوُّع الآراء في مذاهب المعاد، فكان للباحثين أقوالٌ في حقيقتها وأحوالها، وعند تتبُّع الآراء، يجد الباحث أنَّ افلاطون (٤٢٧ق.م-٣٤٧ق.م) فإنَّه كان يعتقد بأنَّ النفس خالدة، وجعل منها محورًا في محاورة فيدون، فقال: «فالنفس تشبه من كلِّ وجهٍ النوع الذي يبقى كما هو دائمًا، أكثر من ذلك الذي لا يكون كذلك، أمَّا الجسد، فهو مشابه للنوع الثاني»[١]، بل إنَّ للنفس حياة سابقة قبل أن تحلَّ في هذا البدن، فهي خالدة[٢]، وأنَّ «النفس تشبه ما هو إلهيّ وخالد ومعقول، وذو صورة واحدة، وما هو غير قابل للانحلال، وما هو دائمًا بذاته، وأنَّ الجسد يشبه ما هو إنسانيّ وفانٍ، وغير معقول، وذو

(١) أفلاطون (٤٢٧ق.م-٣٤٧ق.م)، فيدون، ترجمة: عليّ سامي النشَّار وعباس الشربينيّ، (ط٣، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٧٤م): ٤٦.

(٢) الأهوائيّ، أحمد فؤاد، أفلاطون، (دار المعارف، مصر، د.ت): ٨٩.

أشكال متعدِّدة، وما هو عرضة للانحلال، وما لا يبقى هو ذاته»[1].

ويقرِّر أفلاطون أنَّ للنفس ثلاث قوى، هي القوَّة العاقلة، والقوَّة الغضبيَّة، والقوَّة الشهويَّة، وأنَّ القوَّة العاقلة «هي الموازِنة بين هذه القوى الثلاث، وانقياد القوَّتَين الغضبيَّة والشهويَّة لتوجيه القوَّة العاقلة، فهي المدبِّرة والمسيطرة»[2]، وأنَّه يؤمن بأنَّ جسد الإنسان مصيره الانحلال والتبدُّد بعد الموت، و«أنَّ النفس لا تفنى، وعند مفارقتها الجسد، تذهب إلى ديار عالمها الأصليّ حيث الصفاء والحقيقة... فتسكن بجوار إله خير وحكيم»[3].

أمَّا سقراط (٤٧٠ق.م-٣٩٩ق.م) ذهب إلى القول بخلود النفس، ولذلك أمر بتهذيبها؛ لتتمكَّن من الارتقاء في العالم الآخر، وذلك أنَّ «النفس مشابهة جدًّا للجوهر الإلهيّ الذي لا يموت ولا ينحل»[4].

هناك اهتمام كبير عند فلاسفة اليونان في تطهير النفس وتهذيبها؛ لغرض المعاد تجنُّبًا للعذاب في عالم البعث والنشور، والظاهر أنَّ مسألة المعاد قد شغلت بالهم كثيرًا، ويبرز ذلك الاهتمام بمسألة النفس وخلودها، ولكن فلاسفة المسلمين كان اهتمامهم أشدّ منهم بمسألة خلود النفس، وذلك لتعلُّقها بأصلٍ مهمٍّ من أصول الدين الإسلاميّ، وهو المعاد الذي يوجب إنكاره الخروج عن عنوان المسلم الذي يعتقد بالله تعالى، وما أمر به، وهذا واضح من تتبُّع آراء بعض فلاسفتهم، فمثلًا الكنديّ (٢٥٦هـ/ ٨٧٣م) يذهب إلى أنَّ النفس هي جوهر روحانيّ بسيط وغير فانٍ، ولها

(١) أفلاطون، فيدون: ٤٧.
(٢) أفلاطون (٤٢٧ق.م-٣٤٧ق.م)، الجمهوريَّة، ترجمة: فؤاد زكريَّا: ١٥٢.
(٣) أفلاطون، فيدون: ٤٨.
(٤) بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون في الإسلام، (ط١، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م): ١٢٧.

استقلاليَّة عن البدن[1]، بل إنَّ له رأيًا صريحًا في بقاء النفس وخلودها، «فإنَّ هذه النفس التي هي نور الباري سبحانه، إذا فارقت البدن، علمت كلَّ ما في العالم، ولم يخفَ عنها خافية»[2]، وأنَّه يرى إمكان البعث الجسمانيّ، أمَّا كيفيَّة ذلك البعث، فإنَّه يكون عن جمع ما تفرَّق من أجزاء البدن إلى يوم البعث[3].

أمَّا الفارابيّ (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) فرأيه صريح في خلود النفس وبقائها بعد الموت، فيقول: «وأنَّها باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوَّة قبول الفساد، وأنَّ لها بعد المفارقة أوَّلًا، إمَّا أحوال سعادة، وإمَّا أحوال شقاوة»[4]، وأنَّه «جعل النفس جوهرًا حادثًا، واعتبر في تقرير مصيرها عنصرَي العلم والعمل. ووصف الحياة الأخرى وصفًا روحيًّا، ورتَّب الشقاء الأبديّ في عالم الخلود في مقابل النعيم المقيم»[5].

أمَّا ابن سينا (٤٢٧هـ/ ١٠٣٧م) الذي اهتمَّ بالنفس وعلومها اهتمامًا بالغًا، فإنَّه يذهب إلى القول بالمعاد الروحانيّ، ولذلك فإنَّ الغزاليّ (٥٠٥هـ/ ١١١م) وغيره ممَّن يعتقدون بالمعاد الجسمانيّ، يناقشونه بأسلوبٍ شديد، محاولين إبطال مذهبه وما يستند إليه.

وقد وجَّه ابن سينا نقده للقائلين بمعاد البدن وحده، وأنَّ الداعي لهم هو ما ورد به الشَّرع من بعث الأموات، وقد اعتقد هؤلاء أنَّ قوام الإنسان هو البدن،

(١) دي بور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربيَّة وعلَّق عليه: د. محمَّد عبد الهادي أبو ريدة: ١٢٠.

(٢) الصلاحيّ، إياد كريم، المعاد عند الفلاسفة المسلمين من الكنديّ إلى ابن رشد (ط١، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق،١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م): ٤٠.

(٣) إياد الصلاحيّ، المعاد عند فلاسفة المسلمين: ٤٢.

(٤) الدعاوى القلبيَّة، ضمن رسائل الفارابيّ، تحقيق: موفق خوزي الجبر: ١٣٥.

(٥) اليازجيّ، كمال، معالم الفكر العربيّ في العصر الوسيط، (ط٦، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م): ٢٢٢.

«ثمَّ بلغوا من فرط بغضهم للحكماء، وعشقهم لمخالفتهم، أن أنكروا أن يكون للنَّفس أو للرُّوح وجود أصلًا؛ وأنَّ الابدان تصير حيَّة بحياة تُخلَق فيها، ليس وجودها هو وجود النفس للبدن، لكنَّه عرض من الأعراض يخلق فيها، أمَّا أمر الشرع والملل، فينبغي أن يُعلم فيه قانون واحد، وهو أنَّ الشرع والملل الآتية على لسان نبيٍّ من الأنبياء يُرام بها خطاب الجمهور كافَّة»[1]، كما انتقد القائلين بكِلاَ المعادَين الروحانيّ والجسمانيّ، «فيلكن هذا كافيًا في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده أو النفس والبدن معًا»[2]، وخلص إلى نتيجة هي «إنَّه لا يمكن أن تعود النفس بعد الموت إلى البدن البتَّة»[3].

والذي يبدو من ابن سينا أنَّه ينكر المعاد الجسمانيّ مطلقًا، سواء كان للبدن وحده، أم للبدن مع النفس، بل إنَّه يترقَّى في إنكاره إلى ظواهر النصوص المتعلِّقة بالمعاد الجسمانيّ، وينتهي إلى أنَّها تشبيهات وتمثيلات لتقريب تلك العقائد إلى أفهام الجمهور، وعلاوةً على ذلك يتناول براهين عقليَّة لإبطال المعاد الجسمانيّ مطلقًا، ليصل إلى مذهبه الخاص، وهو المعاد الروحانيّ للنفوس وحدها، «إذا بَطل أنْ يكون المعاد للبدن وحده، وبَطل أنْ يكون للبدن والنفس جميعًا، وبَطل أنْ يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذًا للنَّفس وحدها»[4].

أمَّا العلَّامة الحِلِّيّ (٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م) فقد أوضح تعريف النفس الذي يقول: «بأنَّها كمال أوَّل لجسم طبيعيّ آلي ذي حياة بالقوَّة»[5]، وببيان مفردات التعريف، وأنَّها

(١) كمال اليازجيّ، معالم الفكر العربيّ في العصر الوسيط: ٩٧.
(٢) المصدر نفسه: ١١٤.
(٣) المصدر نفسه: ١٢٢.
(٤) ابن سينا، الاضحويَّة: ١٢٦.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٩٢.

بالنسبة للبدن، تارةً تعدُّ «صورة للبدن»، وأخرى «كمال له»، فإذا لوحظ البدن بما أنَّه مادَّة، فالنفس تكون صورة له، أمَّا إذا لوحظ بأنَّه جنس، فالنفس تكون فصل له، والفصل هو كمال للجنس؛ لأنَّ الجنس هو ناقص ومُبهم، بل لا يتحصَّل ولا يوجد إلَّا بوجود الفصل، كقولنا الإنسان حيوان، والحيوان شيء مُبهم غير حاصل إلَّا بوجود فصله، وهو الناطق، فيكون كماله، وهو كماله الأوَّل، فإذا نشأ صار عالمًا كريمًا شجاعًا، وهكذا، وهو الكمال الثاني في قبال الكمال الأوَّل[1].

وإنَّه يرى بأنَّ للنفس اعتبارَين، هما:

١. اعتبار تدبير البدن. ٢. اعتبار إدراك المعقولات.

وإنَّ لكلِّ نفس قوَّتَين بحسب هذين الاعتبارَين، «والحقُّ عندي في هذا الموضع أنَّ هذه القوى ليست إلَّا مجرد اعتبار وإضافة للنفس، وأنَّ النفس واحدة، تارةً تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما فوقها، فتؤخذ قابلة لما ينطبع فيها من المعقولات، فيكون فيها انفعال للانطباع، وتارةً تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما دونها، وهو البدن، فتؤخذ فاعلة ومحرِّكة له، فيكون فيها فعل»[2]، وأنَّ لكلِّ أنسان نَفسًا واحدة، «فليس لبدنٍ واحدٍ نفسان... وكذلك ليس لنفسٍ واحدةٍ بدَنَان»[3]، وأنَّ النفس حادثة، «وهذا حقٌّ على مذهبنا، فإنَّا نستدلُّ على حدوث ما سوى الله تعالى... لو كانت النفس قديمة، لكانت إمَّا واحدة أو كثيرة، والتالي باطل، فالمقدم مثله والملازمة ظاهر»[4].

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٩٢.

(٢) الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة، حقَّقه وأخرجه: حسام محيي الدين الآلوسيّ وصالح مهدي الهاشم، (ط١، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م): ٣٩٢-٣٩٣.

(٣) المصدر نفسه: ٣٩٦.

(٤) المصدر نفسه: ٣٩٨.

وقد بيَّن العلَّامة الحِلِّيّ ذلك، بأنَّ النفس إذا كانت قديمة، فهل هي في قدمها وأزلها واحدة أو متكثِّرة ؟ فصار عندنا احتمالان، هما:

الاحتمال الأوَّل: أن تكون النفوس في القِدَم والأزل واحدة.

الاحتمال الثاني: أن تكون النفوس في القِدَم والأزل متكثِّرة متعدِّدة.

وهنا نقول: إذا كانت النفوس واحدة في الأزل، لكن بعد تعلُّقها بالأبدان، هل حافظت على وحدتها، أو أنَّها تكثَّرت بعدد الأبدان، فإذا بقيت على وحدتها، يلزم محذور اجتماع المتضادَّين، وبعبارة أخرى أن يكون زيد هو عمر، وصيرورة الشخص الواحد عالمًا وجاهلًا، شجاعًا وجبانًا، فيلزم اجتماع الضِّدَّين،أمَّا على الاحتمال الثاني وأنَّها متكثِّرة منذ الأزل، فنقول: لا يخلو هذا التكثُّر من أن يكون بذاتها أو بلوازمها، وكلاهما باطلان، أو بعوارضها التي هي الأبدان، وهذا خلف الفرض؛ لأنَّ الأبدان حادثة، والنفوس قديمة، فكيف يكون الحادث سببًا لتكثُّر القديم في الأزل، فيكون باطلا[1]، إضافةً إلى أنَّ التكثُّر يكون بواسطة الانقسام، والانقسام هو من خواص الاجسام[2].

وقد أثبت بأنَّ النفس جوهر مجرَّد عن المادَّة بوجوه متعدِّدة[3]:

منها: أنَّ هناك بعض المعلومات مجرَّدة، مثل واجب الوجود، والحقائق البسيطة يتعلَّق علمنا بها، فإذا كان المعلوم مجرَّدًا، فالعلم المتعلِّق بهذا المعلوم يكون مجرَّدًا أيضًا، إذْ لو كان العلم غير مجرَّد، والمعلوم مجرَّدًا، لزم أن لا يكون العلم علمًا، بل يكون جهلًا، أي غير مطابق للواقع، وهذا خلف الفرض، وإذا ثبت أنَّ العلمَ مجرَّد، فلا بدَّ أنْ يكون

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد:٢٠٠-٢٠١.
(٢) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة: ٣٩٨.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد:١٩٥-١٩٨.

محلُّه مجردًا، وهو النفس؛ لاستحالة حلول المجرَّد في المادِّيّ، فثبت أنَّ النفس مجرَّد، وهو المطلوب[1].

ومنها: «وهو أنَّ العارض للنفس، أعني العلم، غير منقسم، فمحلُّه أعني المعروض كذلك، وتقرير هذا الدليل يتوقَّف على مقدِّمات»[2]، والمقدِّمات هي[3]:

الأولى: أنَّ هناك معلومات غير منقسمة، مثل واجب الوجود، والحقائق البسيطة، كالنقطة، والوحدة.

الثانية: إذا كانت تلك المعلومات غير منقسمة، فيكون العلم المتعلِّق بها غير منقسمٍ.

الثالثة: إذا كان العلمُ غيرَ منقسمٍ، فأنَّ محلَّه يكون غيرَ منقسمٍ، وهو النفس.

الرابعة: إذا كانت النفسُ غيرَ منقسمةٍ، ثبت أنَّها مجرَّدة،وهو المطلوب.

منها: «أنَّ النفوس البشريَّة تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات الماديَّة، فلا تكون ماديَّة؛ لأنَّها تقوى على ما لا يتناهى، لأنَّها تقوى على تعقُّلات الأعداد الغير [كذا] متناهية... وأنَّ القوَّة الجسمانيَّة لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجرَّدة»[4]، ويقصد بأنَّ النفس يصدر منها أفعال لا يمكن صدورها من الماديَّات، فصار هذا دليلًا كاشفًا عن أنَّ النفس ليست ماديَّة.

وأقرَّ العلَّامة الحِلِّيّ اتِّفاق جمهور الحكماء على «أنَّ النفس الإنسانيَّة لا تفسد بفساد البدن»[5]، وأنَّ «النفوس باقية... ولا بدَّ لها من سعادة وشقاوة؛ وذلك لأنَّها ذات

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٩٥.
(٢) المصدر نفسه: ١٩٥.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٩٥-١٩٦.
(٤) المصدر نفسه: ١٩٧.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة: ٤٠١.

قوَّتَين نظريَّة وعمليَّة»[1].

أمَّا عن رأيه في حقيقة المعاد «الذي نذهب إليه نحن، وجوب المعاد البدنيّ، لأنَّ النفس هي الأجزاء الأصليَّة في البدن، وفي حال الموت، تتفرَّق تلك الأجزاء، ولا تفنى؛ لاستحالة إعادة المعدوم، وهي لا بدَّ لها من خيرات وشرور، فتجب إعادتها؛ لتنال ما وُعِدَت به من السعادة والشقاوة»[2].

كما أنَّ من المسائل التي لها دخل في ماهيَّة المعاد، مسألة إمكان خلق عالم آخر، وجواز إعدام العالم، والسؤال الذي يمكن صياغته، هو: هل يصحُّ خلق عالمٍ آخر، وإعدام هذا العالم أوْ لا؟ واستُدِلَّ على إمكان خلق عَالَم آخر بدليلَين:

أحدهما عقلي، فقال: «أمَّا العقل، فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود؛ لأنَّ هذا العالم ممكن الوجود، وحكم المثلَين واحد، فلمَّا كان هذا العالم ممكنًا، وجب الحكم على الآخر بالإمكان»[3]، ويريد أن يقول بأنَّ العالم الثاني هو مثل هذا العالم، وحيث إنَّه ممكن، وإلَّا لما وقع، فصار خلق عالمٍ آخر ممكن أيضًا؛ لأنَّه مثله، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

والآخر نقليّ[4]، قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾[5]، فابتدأ سبحانه بالاستفهام الإنكاريّ في طرح سؤال على ذوي العقول مفاده: ألمْ تتطلَّعوا إلى السماوات والأرض العظيمة بكلِّ ثوابتها وسياراتها ومجرَّاتها، التي تسير وفق نظامٍ متناهي الدقَّة، مذهل للعقول المتفكِّرة، فالذي

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٤١.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة: ٥٧٣.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٤.
(٤) المصدر نفسه: ٤٢٤.
(٥) يس: ٨١.

خلـق كلَّ هذه العوالم الخارقـة في العظمة والدقَّة في قوانينها، كيـف لا يكون قادرًا على إحياء الموتى، وهو الخَلَّاق العليم.

واسـتُدِلَّ عـلى إمكان إعدام العـالم[1] بقولـه: «إنَّ العالم ممكن الوجود، فيسـتحيلُ انقلابُـهُ إلى الامتناع والوجـوب، فيجـوز عدمه، كما جاز وجـوده»[2]، أي إنَّ العالم هـو ممكـن الوجـود، وهـذا الإمكان يسـتحيل أن ينقلـب إلى الامتنـاع أو الوجوب، فثبت إمكان إعدام العالم، وقد ذكر العلَّامة الحِلِّيّ في كتاب آخر يسـند ويؤيِّد ذلك بقوله: «إنَّ العـالم ممكن، والممكـن قابل للعدم، وإلَّا لكان واجبًا. أمَّا أنَّه ممكن؛ فلحَدَثه المسـتدعي لاتِّصافه بالعدم، والوجود المستدعي لقبولهما، ولأنَّه مركَّب وكثير. وأمَّا أنَّ الممكن قابل

(١) ذهب الفلاسفة إلى عدم إمكان عدم العالم، وصاروا على ثلاثة آراء، هي:

الـرأي الأوَّل: أنَّ العـالم لا يمكـن فناءه؛ لأنَّه واجـب الوجود، ومادام كذلك، فيسـتحيل فناءه بالاستحالة الذاتيَّة.

الرأي الثاني: قد رفضوا الاسـتحالة الذاتيَّـة، ولكنَّهم قالوا بالاسـتحالة الغيريَّة، وذلك باعتبار أنَّ العالم معلول لعلَّة واجب الوجود، وهو الله تعالى، وواجب الوجود موجود دائمًا، ويسـتحيل عدمه، فالمعلول أيضًا يستحيل عدمه إلَّا بانعدام علَّته، ويستحيل عدم واجب الوجود.

الرأي الثالث: استحالة فناء العالم بنفسه وذاته، ولا بدَّ من وجود سبب للفناء، ولا يخلو من ثلاثة احتمالات هي:

الاحتمال الأوَّل: أنْ يكون سبب فناء العالم هو فاعل العالم وخالقه، وهو يتولَّى فناءه.

الاحتمال الثاني: أنْ يكون سبب فناء العالم هو إيجاد صفة الفناء، وهي ضدٌّ للعالم، وهذه الصفة هي تتولَّى فناءه.

الاحتـمال الثالـث: أنْ يكون سـبب فناء العالم هو انتفـاء الشرط؛ لأنَّ وجـود العالم مشروط بأعـراض يوجِدها الله تعالى آنٍ بعد آنٍ، فإذا لم يفعل تلـك الأعراض، فقد انتفى الشرط، فينعدم العالم، فصار سبب فناءه إنعدام شرطه.

ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشـف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٥-٤٢٦، وينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٣٣.

(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٧.

للعـدم فظاهـر، هذا بالنظر إلى ذاتـه. وأمَّا بالنظر إلى الغير، فلأنَّا نقول العالم مسـتند إلى القادر المختار... والقادر يجوز أنْ يفعل فعلًا ويعدمه، وذلك يقرِّر المطلوب»[1].

وذهب جمهـور المتكلِّمين إلى أنَّ العالم يصحُّ عدمه[2]؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[3]، وقولـه تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[4]، و«لـمَّا كان الابتداء من عدم، فكذا الإعادة»[5].

أمَّا مسـألة امتنـاع إعادة المعدوم، فقـد ذهب إليه فريق من المتكلِّمين والفلاسـفة، ووافقهم العلَّامة الحِلِّيّ[6]، إذْ استدلُّوا على امتناع الإعادة بوجوه:

١. إنَّ الـشيء إذا عـدم؛ فإنَّه لا يبقى له هويَّة، و لا يمكن تمييزه عن غيره، وامتناع الإشارة إليه، فلا يصحُّ الحكم عليه بحكمٍ ما، و هو صحَّة العود.

٢. إنَّ الـشيء إذا عدم يكون نفيٌ محضٌ وعدمُ صرفٍ، و أنَّ إعادته لا بدَّ أن تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بشـخصه وعينه، فيلزم منه تخلُّل العدم بين الشيء ونفسه، غير معقول.

٣. إنَّ المعـدوم لو أُعيد لم يكن هناك فرق بينه وبين المبتدأ، فلا يكون أحدهما أولى من الآخر.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٣٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٣٣٣.
(٣) القصص: ٨٨.
(٤) الرحمن: ٢٦.
(٥) الحِلِّـيّ، الحسـن بن يوسـف بن المطهَّـر (ت ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥ م)، تسـليك النفـس إلى حظيرة القـدس، تحقيق: فاطمة رمضاني، (ط١، مؤسَّسـة الامام الصادق عليه السلام، قـم، إيران، ١٤٢٦هـ): ٢١٤.
(٦) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٦٧.

٤. إنَّ المعدوم لو أُعيد لصدق المتقابلان- أي المعاد والمبتدأ- على الشيء الواحد دفعة واحدة، وأنَّ الإعادة لا بدَّ أن تكون بجميع المشخِّصات، ومن المشخِّصات الزمان فيكون المبتدأ معادا، وهو محال[١].

والمُعاد هو «ما وُجِد عن عدمٍ، وكان قبل ذلك موجودًا»[٢]، وعرَّفه صدر المتألِّهين بأنَّ «المعدوم المطلق لمَّا كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافَّة الوجودات الخارجيَّة والذهنيَّة، كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقًا»[٣]، وذهب ابن سينا إلى امتناع إعادة المعدوم، ولكنَّه يرى أنَ الموت لا يكون عدمًا للإنسان، ولكنَّه يحوِّله من نشأة الدنيا إلى نشأة الآخرة، ويوضِّح صدر المتألِّهين حقيقة النشأة بقوله «ولا يخفى على ذي بصيرة أنَّ النَّشأة الثانية طورٌ آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، وأنَّ الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله، أو القرب منه، لا العود إلى الخلقة الماديَّة والبدن الترابيّ الكثيف الظلمانيّ»[٤].

ظنَّ بعض المتكلِّمين أنَّ القول بامتناع إعادة المعدوم يلزم منه إنكار المعاد الجسمانيّ، فكان الردُّ عليهم بأنَّه «لا علاقة للمعاد بمسألة إعادة المعدوم، وذلك أنَّ الموت ليس عدمًا، والميت لا يُعدم»[٥]، أي إنَّ مسألة إعادة المعدوم بكلِّ مشخِّصاته، حتَّى الزمنيَّة، مستحيلة؛ للأدلَّة المتقدِّمة، كما أنَّها لا ربط لها بمسألة المعاد؛ لأنَّ الموت لا يعني العدم،

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٦٧-٦٩.
(٢) النيسابوريّ، قطب الدين (٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م)، الحدود، (ط١، مؤسَّسة الامام الصادق عليه السلام، قم، إيران، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م): ٧٢.
(٣) صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة: ٢/ ٣٤٧
(٤) صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة: ٥/ ١٥٣
(٥) المؤمن، محمَّد مهدي، شرح نهاية الحكمة، (مؤسَّسة المعارف الإسلاميَّة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م): ١/ ١٧٦.

بل هو عبارة عن تفرُّق الأجزاء، أمَّا مسألة إمكان خلق عالم آخر، فهي ممَّا يتوقَّف عليها وجوب المعاد، لا افتراض أنَّ هذا العالم يفنى، فصارت ضرورة خلق عالم آخر لحشر الخلائق[1].

و بناءً على ما تقدَّم من كون الإنسان مركَّب من بدن وروح، وأنَّ مقتضى العدالة الإلهيَّة أنْ يكون الفعل الصادر منه تعالى موصوفًا بالحسن، بل ويستحيل صدور الفعل القبيح منه تعالى، مع قدرته عليه، ويترتب على ذلك:

أن يكون العقاب والثواب وفق العدل للعاصي نفسه الذي صدر منه الذنب، كما يكون الثواب للشخص المطيع نفسه، وهذا أمر مفروغ منه في نظر العلَّامة الحِلِّيّ، وهذا يستدعي أن تكون طبيعة المعاد للإنسان الذي هو مركَّب من بدن وروح، جسمانيّ وبنفس الأجزاء الأصليَّة له، التي كان عليها في الحياة الدنيا، وبذلك يكون المعاد بكِلَا الجزأيْن، أي إنَّ المعاد إذا كان بحشر الأبدان دون الارواح، أو حشر الأرواح دون الأبدان، فإنَّه يخدش بالعدالة الإلهيَّة، وقد ثبت أنَّه عادل لا يجور، فلا بدَّ من أن تكون طبيعة المعاد بالروح والبدن معًا، إذْ نقل اتِّفاق المسلمين على الاعتقاد بالمعاد البدنيّ مع القول بخلود النفس، وعدم فنائها.

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٤.

المطلب الثاني

العدل وحقيقة الجزاء

إنَّ الكلام عن حقيقة الجزاء، يقتضي البحث عمَّا يؤدِّي إلى الشعور بالراحة والسعادة، أو الشعور بالتعاسة والشقاء، والذي يكون نتيجة لذلك هو اللذَّة والألم، التي تأخذ أحدها جانب السعادة والنجاة، والأخرى جانب الشقاء والخسران.

أسباب الثواب والعقاب

اللَّذَّة والألم هي من الكيفيَّات النفسانيَّة التي ترجع في الأساس إلى الإدراك، فإنَّهما نوعان من الإدراك، حيث أنَّ اللذَّة هي إدراك الملائم، بينما الألم هو إدراك المنافي، فتكونان نوعَين من الإدراك يتخصَّص كلٌّ منهما بإضافته إلى الملائمة والمنافرة[1]، وأنَّ للألم سببَين «أحدهما: تفرُّق الاتِّصال، فإنَّ مقطوع اليد يحسُّ بالألم بسبب تفرُّق اتِّصالها عن البدن... والثاني: سوء المزاج المختلف؛ لأنَّ الحمَّى توجِب الألم... وكلٌّ منهما حسِّيّ وعقليّ، وهو أقوى»[2]، فإذا انفصلت النفس عن البدن، وانتهت علاقتها بحصول الموت «صارت المعقولات مشاهدة، والشعور بها وبذواتنا المتَّحدة معها شهودًا إشراقيًّا، وكشفًا حضوريًّا، ورؤيةً عقليَّةً، فكان تلذُّذ النفس بحياتها العقليَّة أتمُّ وأفضل من كلِّ خير و سعادة»[3]، والإنسان يجد بوجدانه أنَّه يلتذُّ بالمعارف التي هي لذَّات عقليَّة

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧١.
(٢) المصدر نفسه: ٢٧٢.
(٣) الشيرازيّ، صدر الدين محمَّد بن إبراهيم (ت ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)، المبدأ والمعاد، قدَّمه=

لا تعلُّق للحسِّ بها، كما يجد أنَّه يتألَّم بفقدانها، بل إنَّ اللذَّة العقليَّة أقوى من اللذَّة الحسيَّة، وأنَّ الإنسان السويّ يترك كثيرًا من اللذَّات الحسيَّة لأجل اللذَّة الوهميَّة، فضلًا عن اللذَّة العقليَّة، وأمَّا الحسّ فإنَّه يدرك ظواهر الأجسام، ولا تعلُّق له بالقضايا الكليَّة، في حين يدرك العقل باطن الشيء، وله القدرة على تمييز الذاتيَّات والعرضيَّات، بل ويفرِّق بين الجنس والفصل، ولذلك يكون ادراكه أتمُّ، فتصير اللذَّة فيه أقوى[1].

إنَّ اللذَّة والألم هما وجه آخر للثواب والعقاب، وأنَّ «الثواب نفع عظيمٌ مستحَقٌّ يقارنه التعظيم، والعقاب ضررٌ عظيمٌ يقارنه الإهانة»[2]، وقد اتَّفقت العدليَّة على أنَّ المطيع يكون مستحقًّا للثواب بطاعته، وإلَّا لقبح تكليف العباد؛ لتضمُّنه المشقَّة من غير عوض، وذلك إذا صحَّ الابتداء بالعوض، كان التكليف عبثًا؛ لأنَّ الثواب ممَّا لا يصحُّ الابتداء به[3].

واحتجَّ فريق من المتكلِّمين بأنَّ الطاعة لو كانت هي التي توجِب الثواب؛ لكان المرتدُّ يستحقُّ تمام ثواب المؤمن، وإنْ مات على ردَّته، لكنَّ العلَّامة الحِلِّيّ لم يرتضِ هذا الاحتجاج، وكان رأيه بطلان هذا القياس، وذلك أنَّ الشرطيَّة التي احتجُّوا بها باطلة، وذلك لأنَّ المرتدَّ قبل ارتداده يستحق الثواب بإيمانه، لكن بعد الارتداد انفصمت الصِّلة بينه وبين الثواب، فلا بدَّ من إعادة الاتِّصال بالإيمان حتَّى يكون مستحقًّا له[4]، بل «إنَّ استحقاق الثواب يتوقَّف على الموافاة، واتَّفق أهل العدل على أنَّ العاصي يستحقُّ بمعصيته العقاب، خلافًا للأشاعرة، فعند... بعض الإماميَّة أنَّ العلم به مُستفاد من

=وصحَّحه: جلال الدين الآشتيانيّ، (ط٣، د.مط، د.م، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م): ٤٧٧.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٦.

(٣) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢١٨.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٢١٨.

السمع، وعند المعتزلة وبعض الإماميَّة أنَّه مستفاد من العقل، لما فيه من اللطف؛ لأنَّ العلم بالعقاب على ترك الطاعة، وفعل المعصية، يقرِّب إلى فعل الطاعة، وترك المعصية، فلا بدَّ من العلم بالعقاب»[1]، كما قالوا بتوقُّف استحقاق الثواب على وجود شرط، وإلَّا إذا لم يكن هناك توقُّف واشتراط، لكان من عَرَفَ الله وحده، ولم يُصدّق النبيّ ﷺ مستحقًّا للثواب، وذلك لأنَّ معرفة الله تعالى هي طاعة مستقلَّة بنفسها، فإذا لم يتوقَّف الاستحقاق على شرط، لزم إثابة المكذِّب للنبيّ ﷺ، وهذا باطل، بل وأنَّ شرط استحقاق الثواب إمَّا الموافاة أو سقوطه بالعقاب، لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[2]، فان كان العمل المأمور به قد أُتي به صحيحًا وكان الاستحقاق ثابتًا، كان البطلان بمعنى سقوط الثواب المستحق بالشرك الذي تجدد، وإنْ لم يكن العمل الأمور به صحيحًا كان البطلان بمعنى عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الدي هو الايمان أي الموافاة، فيكون العمل باطلًا من الاساس، فلا استحقاق للثواب[3].

واختلف المتكلِّمون في أنَّ الثواب والعقاب دائمان، كما اختلفوا في العلم بدوامهما، هل هو عقليّ أم سمعيّ[4]؟ ذهب المعتزلة، ووافقها بعض الإماميَّة، إلى أنَّ العلم بدوام الثواب والعقاب عقليّ، فيكون المكلَّف أقرب إلى فعل الطاعة وترك القبيح؛ ولأنَّ المقتضي للعقاب والثواب والذمِّ والمدح هو المعصية والطاعة، وبما أنَّ الذمَّ والمدحَ دائمان وجَبَ دوام العقاب والثواب، وذلك لاستلزام دوام المعلول لدوام علَّته المستلزم لدوام معلولها، وذهبت المرجئة وبعض من وافقها من الاماميَّة إلى أنَّه سمعيّ[5].

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢١٨-٢١٩.
(٢) الزمر: ٦٥.
(٣) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢١٩-٢٢٠.
(٤) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٣٦.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢١٩.

واحتجَّ نصير الدين الطوسيّ على دوامهما بوجوه إيَّدها العلَّامة الحِلِّيّ، وهي[1]:

١. إنَّ العلم بدوام الثواب والعقاب يحفِّز العبد على استمرار فعل الطاعة، كما يُبعِّده عن المعصية.

٢. إنَّ الذمَّ والمدح دائمان، إذْ في كلِّ وقت يحسُن مدح المطيع وذمّ العاصي.

٣. إن الثواب إذا كان منقطعًا، يجعل صاحبه متألِّمًا بانقطاعه، وكذلك عدم دوام العقاب، يجعل صاحبه مسرورًا بانقطاعه، مع أنَّ الثواب والعقاب خالصان، وانقطاعهما ينافيهما.

أدوات الثواب والعقاب

إنَّ للثواب والعقاب مصاديق لأفراد واضحة، وهي اللذَّة التي هي من مصاديق الثواب، كما أنَّ الألم هو من مصاديق العقاب، وذلك لأنَّ الألم واللذَّة هما كيفيَّات نفسانيَّة في إدراكهما، وتكون الأدوات لهذا الثواب أو ذاك العقاب، هي الجنَّة والنار، التي أعدَّها الله تعالى يوم الجزاء والحساب، ولكن حصل خلاف بين المتكلِّمين في أنَّ الجنَّة والنار موجودَتان الآن، أم إنَّهما سيوجَدان فيما بعد؟.

ذهب العلَّامة الحِلِّيّ إلى أنَّ الجنَّة والنار مخلوقتان الآن، حيث استدلَّ على رأيه[2] بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾[4]، وقوله تعالى:

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في تجريد الاعتقاد: ٤٣٧
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في اصول الدين: ٣٣٠
(٣) سورة آل عمران: ١٣٣
(٤) سورة آل عمران: ١٣١

﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾[1].

وذكر العلَّامة الحِلِّيّ بأنَّ هناك رأيًا مخالفًا لرأيه، وقد احتجُّوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[2]، وقالوا بأنَّ النار لو كانت الآن موجودة لهلكت، ولكان قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٞ﴾[3] باطل، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، كما احتجُّوا بقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[4]، «وإنَّما يكون لو كانت في حيِّزهما، ولعدم فائدتهما الآن»[5].

وقد أجاب العلَّامة الحِلِّيّ على احتجاجهم هذا، بأنَّ المراد من أنَّ ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ﴾[6]، هو بمعنى أنَّ الهلاك هو استفادة الوجود من الغير، أي إنَّ جميع المخلوقات قد استفادت وجودها من واجب الوجود، وهو غيرها، فتكون جميع المخلوقات هالكة، بمعنى مصيرها إلى الهلاك، وأمَّا المراد من عرض السماوات والأرض، هو بمعنى المقدار والسِّعة، وهذا المقدار والسِّعة لهما يكون خارج السماوات والأرض[7].

وهذا الثواب والعقاب في الجنَّة والنَّار، وما يترتَّب عليهما من اللذَّة والألم، فيجب خلوص الثواب والعقاب من الشوائب التي تنافي ذلك الخلوص، إذ لولا الخلوص من

(١) سورة غافر: ٤٦.
(٢) سورة القصص: ٨٨.
(٣) سورة الرعد: ٣٥.
(٤) سورة آل عمران: ١٣٣.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٤١.
(٦) سورة القصص: ٨٨.
(٧) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٤١.

الشـوائب، لكان الثواب وما يترتَّـب عليه من اللذَّة غير كامل، بـل ومنقوص، فيكون أنقـص درجـة من العوض، و هذا غـير جائز في حقِّه تعالى، و أمَّـا خلوص العقاب من الشـوائب وما يترتب عليه من الألم، فلأنَّه أقوى تأثـيرًا في الزَّجر عن المعصية والذَّنب، وهذا يدخل في باب اللطف[1].

وذكـر العلَّامة الحِـلِّيّ هل أنَّ تفاوت درجات أهل الجنَّة يخـلُّ بخلوص الثواب من الشـوائب والمنغِّصات التي تؤدِّي إلى الغمِّ؟ حيث إنَّ الأقل درجة في الجنَّة إذا شاهد من هـو أعلى وأعظم منه ثوابًا ودرجةً، يحصل له الغمُّ، وذلك لنقصان في درجته عن الأعلى منـه، وهـذا نتيجة عدم اجتهـاده في العبادة في الحيـاة الدنيا حال التكليف، ممَّا يسـتلزم وجـوب الشـكر عليهـم في الجنَّة لنِعَـم الله تعالى، فاذا لم يشـكر كما ينبغـي، فإنَّه يحصل الإخـلال بالواجـب، فقال «والأنقص إذا شـاهد من هـو أعظم ثوابًا، حصـل له الغمُّ بنقص درجته عنه، ولعدم اجتهاده في العبادة، وأيضًا فإنَّه يجب عليهم الشـكر لنِعَم الله تعالى أو الإخلال بالقبائح، وفي ذلك مشقَّة»[2].

وقـد أجـاب العلَّامة الحِـلِّيّ بقوله: «والجـواب عـن الأوَّل أنَّ شـهوة كلِّ مكلَّف مقصورة على ما حصل له، ولا تغتمُّ لفقد الأزيد؛ لعدم اشـتهائه له، وعن الثاني أنَّه يبلغ سرورهـم بالشـكر على النعمة إلى حدٍّ ينتفي المشـقَّة معه، وأمَّا الإخـلال بالقبائح، فإنَّه لا مشـقَّة عليهم فيه؛ لأنَّه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح، فلا يحصل لهم مشقَّة، وأمَّا أهل النار، فإنَّهم يلجؤون إلى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح، فلا يصدر عنهـم، وليـس ذلك تكليفًا؛ لأنَّه بالـغ حدَّ الإلجاء، ويحصل من ذلـك نوع من العقاب أيضًا»[3].

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٣٧.
(٢) المصدر نفسه: ٤٣٨.
(٣) المصدر نفسه: ٤٣٨.

جزاء الكافر والفاسق

ذكـر العلَّامة الحِـلِّيّ بأنَّ هناك اتِّفاقًا بين المسـلمين[1] على أنَّ عـذاب الكافر المعاند مؤبَّـد[2] مخلَّد بلا انقطاع[3]، «أمَّا الكافر الذي بالغ في الاجتهاد، ولم يصل إلى الحقِّ، فقد اتَّفقـوا على أنَّـه كذلك»، إلَّا الجاحظ، فإنَّـه ذهب إلى أنَّه معذور، مسـتدلًّا بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[4]، فـردَّ عليـه العلاَّمة الحِلِّـيّ: «وهذا المراد عندي باطـل، أمَّا أوَّلًا: فلمخالفة الإجماع، وأمَّا ثانيًا: فلأنَّ البالغ في الاجتهاد إمَّا أن يصل، أو يمـوت على الطلب، وكلاهما ناجيان، ومحال أن يـؤدِّي الاجتهاد إلى الكفر. والكافر إنْ قَلَّد كافرًا، أو جاهلًا جهلًا مركَّبًا، كان مقصرًا على التقديرَين، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ليس على عمومه»[5].

وعـلى ذلك يكون الكافر مخلَّـدًا في النار والعذاب، ولكنَّه إذا بذل جهده في البحث عـن الحقيقـة، يكون ناجيًا من الخلـود في النار، وذلـك لأنَّ خلود الكافـر في النار كان لعناده، وأمَّا اذا لم يكن معاندًا، بل كان طالبًا للحقِّ، ولكنَّه لم يسـعفه الوقت، فمات وهو في طريق البحث، فإنَّه يكون ناجيًا، بل إنَّ البحث الجدِّيّ الخالي من التقصير والمبرِّرات، من المحال أن لا يكون مُنجيًا.

وذكـر العلَّامة الحِـلِّيّ بأنَّ الكفر لـه القدرة على إزالة اسـتحقاق ثـواب الطاعات السـابقة على الكفر، كما أنَّ الإيمان له القدرة على إزالة اسـتحقاق العقاب السـابق على الإيمان، ولكن حصل خلاف نتيجة السـؤال التالي، وهو: هل يجوز أن يجتمع استحقاق

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٧.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٠.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، معارج الفهم إلى شرح النظم: ٤٨٩.
(٤) سورة الحج: ٧٨.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٧.

الثـواب والعقـاب من دون أن يحبـط أحدهما الآخر، أوْ لا يجوز؟ «جمهـور المعتزلة على أنَّـه لا يمكن اجتماع الاسـتحقاقَين، والحقُّ عنـدي خلافه، ويدل عليـه قوله تعالى»[1]: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[3]، وبذلك يكون الاسـتحقاق ثابتًا سواء كان عقابًا أو ثوابًا.

أمَّا الفاسـق العـاصي إذا مات على فسـقه وعصيانه، فقد ذهبـت المعتزلة إلى دوام عذابـه وخلـوده في النار، كما هو في الكافر المعاند، وهذا الـرأي لم يرتضْه العلَّامة الحِلِّيّ، وذهب إلى «أنَّ عقاب الفاسـق منقطع... ولنا على ذلك العقل والنقل»[4]، وقد اسـتدلَّ من وجوهٍ عدَّةٍ، عقلًا:

الأوَّل: إنَّ القول بخلود الفاسـق في النار ظلم، والظلم لا يصدر من الله تعالى، كما أنَّ القول بالإحباط باطل، وذلك أنَّ الفاسـق مستحقٌّ للثواب بصدور بعض الطاعات منـه، ومنها إيمانـه، وهذا يسـتلزم إيصال الثـواب إليه، وإيصـال الثـواب خالصًا إليه لا يمكـن قبل عقابه إجماعًا، فتوجـب إيصال الثواب بعد العقـاب، وهو المطلوب على انقطاع العقاب[5].

الثاني: إنَّ القول بخلود الفاسـق في النار يؤدِّي إلى محالٍ، وهو مساواة حال الفاسق لحـال الكافر، مع وضوح الاختلاف في نـوع المعاصي الصادرة منهما، وإنْ اقترن الإيمان بالفسق، ولكنَّه لا يقترن بالكفر، بل هو منفكٌّ عنه.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٢.
(٢) سورة الزلزلة: ٧-٨.
(٣) سورة النساء: ١٢٣.
(٤) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٤.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢٢٦.

الثالث: إنَّ ترك الفاسق خالدًا في النار؛ لصدور معصيةٍ بعد طاعة مائة سنة مثلًا، فيؤدِّي إلى حبط الأعمال كلّها فعل قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم.

الرَّابع: إنَّ صدور المعصية من الفاسق متناهية، فلا يكون مستحقًّا للعقاب اللامتناهي، وذلك لا ينتقض بالكفر الذي يكون أعظم ذنبًا من الفسق، بينما أنَّ الكفر مساوي لما لا يتناهى منها.

فدلَّت هذه الوجوه التي استدلَّ بها العلَّامة الحِلِّيّ على إثبات انقطاع عقاب الفاسق، وعدم دوامه كما في الكافر.

أمَّا استدلاله بالمنقول، فيدلُّ عليه آيات كثيرة، منها: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ قَدِ ٱسۡتَكۡثَرۡتُم مِّنَ ٱلۡإِنسِۖ وَقَالَ أَوۡلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلۡإِنسِ رَبَّنَا ٱسۡتَمۡتَعَ بَعۡضُنَا بِبَعۡضٖ وَبَلَغۡنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِيٓ أَجَّلۡتَ لَنَاۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثۡوَىٰكُمۡ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾[1]، وقد استثنى من الخلود بقوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾، وهذا الاستثناء لا يكون إلَّا في أوقات الخروج من النار، فدلَّت الآية المباركة على انقطاع عقاب الفاسق.

ومنها قوله تعالى: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالٗا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلۡأَشۡرَارِ﴾[2]، «وهذا لا يكون إلَّا إذا فقدوا قومًا خرجوا منها»[3].

ومنها قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾[4]، «وهما غير دائمين، فالمعلَّق عليها كذلك، وأيضًا الاستثناء دليل على خروجهم من النار، وأيضًا قد رُويت أحاديث كثيرة بالغة حدَّ التواتر أنَّ الله يُخرج من

(١) سورة الأنعام: ١٢٨.
(٢) سور ص: ٦٢.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٥.
(٤) سورة هود: ١٠٧.

النار قومًا بعد ما صاروا حميمًا»[١].

وهل أنَّ أطفال المشركين يُعذَّبون بالنار؟ فانَّ لازم عقيدة الأشاعرة تجويزه[٢]، والعدليَّة كافَّة على منعه؛ لأنَّه قبيح عقلًا، والقبيح لا يصدر منه تعالى[٣]. واختلفوا في مُرتكب الكبيرة من المسلمين، فذهبت الإماميَّة وفريق كبير من المعتزلة والأشاعرة على أنَّ عقابه مُنقطع[٤]، واستدلَّ العلَّامة الحِلِّيّ بوجوه، هي[٥]:

١. إنَّ العقاب هو حقٌّ لله تعالى، فيجوز أن يتركه.

٢. إنَّ العفو هو إحسان، فيجوز لله تعالى تركه.

٣. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾[٦]، حيث أثبت الغفران، وهو اسقاط العقاب عمَّن يستحق.

٤. قال تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغۡفِرَةٖ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلۡمِهِمۡ﴾[٧]، حيث أثبت المغفرة لهم حال ظلمهم؛ لأنَّ (على) تدلُّ على الحال.

٥. إنَّ الشفاعة للنبيّ صلى الله عليه وآله مُجمَع عليها، وتكون في إسقاط العقاب عمَّن يستحق.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٥.
(٢) ينظر: الغزنويّ، جمال الدين أحمد بن محمَّد بن محمود بن سعيد (ت ٥٩٣هـ/ ١١٩٦م)، أصول الدين، تحقيق وتعليق: عمر وفيق الداعوق، (ط١، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م): ٢٠٩-٢١٠.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في تجريد الاعتقاد: ٣٤٤.
(٤) المصدر نفسه: ٤٤٠.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، معارج الفهم في شرح النظم: ٤٩٠-٤٩١.
(٦) النساء: ٤٨.
(٧) الرعد: ٦.

موانع العقاب

هناك أسباب يكون لها التأثير في سقوط العقاب واستحقاق الثواب، وهي ثلاثة أمور:

المانع الأوَّل: العفو

الذي يثبِّت العقاب هو الذنب والعصيان، فاذا زال أثر الذنب والعصيان زال العقاب، وهنا ذهبت المعتزلة إلى القول بأنَّ العفو لا يجوز ابتداءً على أصحاب الكبائر بالدليل السمعيّ، واختلفوا في جوازه عقلًا،أمَّا الإماميَّة فإنَّها ذهبت إلى جوازه عقلًا وسمعًا[1]، وذهب العلَّامة الحِلِّيّ إلى «جوازه سمعًا، وهو الحقُّ»[2]، ونقل استدلالًا لنصير الدين الطوسيّ بوجوهٍ، هي[3]:

الأوَّل: إنَّ العقاب هو حقٌّ لله تعالى، فكان له أن يتركه أو يفعله.

الثاني: إنَّ العقاب يؤدِّي إلى الإضرار بالمكلَّف، في حين أنَّ ترك العقاب لا يؤدِّي إلى ضرر المستحقِّ له، وكلَّما كان كذلك، كان الترك من الفعل الحسن، وأمَّا عدم تضرُّره تعالى من تركه؛ لأنَّه تعالى غنيٌّ بذاته عن كلِّ شيء.

الثالث: دلَّت الآيات القرآنيَّة على العفو، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[4]، وهذه الآية الكريمة فيها حُكمان:

الحكم الأوَّل: إنَّ الله لا يغفر أنْ يُشرَك به.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٨.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٢.
(٣) المصدر نفسه: ٤٤٣.
(٤) سورة النساء: ٤٨.

الحكم الثاني: يغفرما دون ذلك- الشِّرك- لمن يشاء.

ويكون هذان الحكمان بوجوهٍ ثلاثة، هي:

الوجه الأوَّل: إمَّا أن يكون الحكمان مع التوبة أو بدون التوبة، فإذا كان بدون التوبة، فإنَّه باطل، وذلك لأنَّ الشِّرك يُغتَفر مع التوبة، فتعيَّن أن يكونا مع التوبة[1].

الوجه الثاني: إنَّ «المعصية مع التوبة يجب غفرانها، وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها؛ لأنَّ الواجب لا يعلَّق، فما كان يحسن قوله لمن يشاء، فوجب عودة الآية إلى المعصية التي لا يجب غفرانها ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[2]، وعلى تدلُّ على الحال أو الغرض، كما يُقال: ضربت زيدًا على عصيانه، أي لأجل عصيانه، وهو غير مراد هنا قطعًا، فتعيَّن الأوَّل»[3]، أي إنَّ المراد من المعصية في الآية الكريمة هي المعصية التي لا يجب غفرانها، وأنَّ كلمة (على) التي تدلُّ على الحال أو الغرض، أنَّ المراد منها في الآية هو الحال، والمثال الذي ضربه يقصد به، ضربت زيدًا على حال عصيانه، وليس لأجل عصيانه قطعًا.

الوجه الثالث: إنَّ الله تعالى قد صرَّح في كثير من الآيات القرآنيَّة بأنَّه عفوٌّ غفور مع حصول إجماع المسلمين على ذلك، وهذا لا يكون له معنى إلَّا مع إسقاط العقاب عن العاصي[4].

ونقل العلَّامة الحِلِّيّ اعتراضًا على العفو، مضمونه بأنَّ العلم بالعفو هو إغراء بفعل القبيح، فيكون العفو فعلًا قبيحًا، وكذلك أنَّ العفو مع الوعيد للعاصي كذب، وهو

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٨.
(٢) سورة الرعد: ٦.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٣.
(٤) المصدر نفسه: ٤٤٣.

قبيح، فكيف يقع العفو مع هذه المحاذير؟.

وأجاب عنه بقوله «لأنَّا نقول: العفو ليس بقطعيّ، فلا يكون إغراءً بالقبيح، كما أنَّ المكلَّف يسقط بتوبته العقاب، مع أنَّ التوبة ليست إغراءً بالقبيح؛ لأنَّها ليست متيقَّنة الحصول، وأمَّا الوعيد فمُعارَض بآيات الوعد»[1].

المانع الثاني: التوبة

وقد حدَّها العلَّامة الحِلِّيّ بقوله: «التوبة هي الندم على المعصية؛ لكونها معصية، والعزم على ترك المعاودة في المستقبل»[2]، فيكون ترك العزم على المعاودة كاشفًا عن عدم الندم، وهناك تفصيل ما يتوب منه العاصي، حيث إنَّ التوبة إذا كانت من نوع الفعل القبيح الذي تضرَّر منه غيره، فإنَّها لا تصحُّ إلَّا إذا خرج من ذمَّة المظلومين المتضرِّرين، وأداء حقوقهم، كما تتطلَّب الاستيهاب منهم، وأمَّا إذا كان الفعل القبيح هو ليس ممَّا يتضرَّر منه غيره، وإنَّما يكون إضلالًا، وهنا أيضًا لا تصح التوبة إلَّا بعد البيان والتوضيح لمن أضلَّه ببطلان مقالته، وماذهب إليه، وأمَّا إذا كان الفعل القبيح لا يتضرَّر منه غيره، ولم يكن إضلالًا، بل كان بينه وبين ربِّه، فإنَّه يكفي فيها الندم والعزم على الترك وعدم المعاودة[3]. وهل التوبة عن الفعل القبيح واجبة ؟ فأجاب العلَّامة الحِلِّيّ بأنَّ «التوبة واجبة، إمَّا عن الكبائر فلأنَّها دافعة للضرر الذي هو العقاب، فتكون واجبة، وإمَّا مطلقًا فبالسمع»[4]، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾[5].

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٨.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٤.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٦١.
(٤) المصدر نفسه: ٣٦٣.
(٥) التحريم: ٨.

وذهب المعتزلة إلى أنَّ التوبة تؤدِّي إلى سقوط العقاب عند حصولها[1]، وقد احتجوا بأمرَين:

الأمر الأوَّل: إنَّ القول بعدم سقوط العقاب عند حصول التوبة يقتضي عدم حُسن التكليف في حقِّ العاصي بعد عصيانه، بل وأنَّه قبيح في حقِّه؛ لأنَّ العاصي إذا كُلِّف بعد العصيان، فإنَّه إمَّا أن يكون مستحقًّا للثواب على ما أدَّاه من التكليف، أوْ لا يكون مستحقًّا، وعلى احتمال عدم الاستحقاق، يكون التكليف قبيحًا، وأمَّا على احتمال الاستحقاق؛ فإنَّه يكون باطلًا؛ لاستحالة اجتماع الثواب والعقاب لشخصٍ واحد، وعلى ذلك إذا لم يحصل سقوط للعقاب عند حصول التوبة، لم يكن هناك طريق للحصول على الثواب بعد حصول المعصية، وهذا يؤدِّي إلى القول بعدم حُسن التكليف، بل وقبحه[2].

وقد انتقد العلَّامة الحِلِّيّ هذا التوجيه، وقال: إنَّه «ضعيف، أمَّا أوَّلًا فلأنَّ سقوط العقاب قد يحصل بالعفو فيصحُّ منه تكليفه، أو يسقط العقاب بسبب فعل أكثر من المعصية، فيجب بها على مذهب مَن يقول بالإحباط، أو يقول إنَّه يُعذَّب منقطعًا على ما هو الحقُّ، فيُوصَل إليه الثواب بعد ذلك»[3].

الأمر الثاني: يجب سقوط الذَّمِّ بعد حصول التوبة، وإذا سقط الذَّمُّ وجب سقوط العقاب الذي يكون معلولًا للآخر[4].

ونقل العلَّامة الحِلِّيّ استدلال نصير الدين الطوسيّ، في أنَّ التوبة تُسقِط العقاب

(١) ينظر: التفتازانيّ، شرح المقاصد: ٣/ ٤٠٧-٤٠٩.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، معارج الفهم إلى شرح النظم: ٥٠٠.
(٣) المصدر نفسه: ٥٠٠.
(٤) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٦٤.

بذاتهـا، ولكـن لا لأنَّ لها تأثـيرًا بذاتها في إسـقاط العقاب، بل إنَّهـا إذا وقعت مع تحقُّق شروطهـا، مع كونها عـلى الصفة التي يكون لها تأثير في إسـقاط العقاب، وذكر وجوهًا ثلاثة، هي[1]:

الأوَّل: إنَّ التوبة إذا حصلت فإنَّها تكون محبطة، ولكن بغير ثواب.

الثـاني: إنَّ التوبة الواقعة إذا أسـقطت العقاب بكثرة ثوابهـا، لم يكن هناك فرقٌ بين تقدُّم حصول التوبة على حصول المعصية، وتأخُّرها عنها، وتكون كغيرها من الطاعات التي تؤدِّي إلى سقوط العقاب بكثرة ثوابها، وعلى فرض صحَّة ذلك، يصبح التائب عن المعصية إذا كفر أو عصى ليس عليه عقاب؛ لسقوطه بالتوبة.

الثالث: إذا حصلت التوبة فإنَّها تُسـقِط العقاب، وذلك لكثرة ثوابها، لم يكن هناك اختصـاص بها لبعض الذنوب دون بعض؛ لأنَّ الثـواب لا يختصُّ ببعض العقاب دون بعض.

المانع الثالث: الشفاعة

اتَّفق المسـلمون على أنَّ الشـفاعة ثابتة للنبيّ محمَّدﷺ، ولكن اختلفوا في حقيقتها، فذهبـت المعتزلـة[2] إلى أنَّ الشـفاعة تكـون خاصَّة بالمؤمنـين؛ لغرض زيـادة منافعهم وثوابهـم[3]، وقـال العلَّامة الحِلِّيّ «إنَّها تكون للفسَّـاق في سـقوط عقابهم، وهو الحقُّ عندي لوجوهٍ»[4]:

الأوَّل: إنَّ الذي يُفهم من الشفاعة هو إسقاط العقاب عن المستحقِّ.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٥١

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٤٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ٤٤٣.

(٤) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٦٥

الثاني: إنَّ معنى الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع للمؤمنين المستحقِّين للثواب لا غير، لكُنَّا شافعين في النبيّ محمَّدﷺ؛ لأنَّنا نطلب له من الله تعالى علوَّ درجاته، ولكن هذا الغرض باطل؛ لأنَّ الشافع يكون أعلى مرتبة من المشفوع فيه[1].

الثالث: ما رُوي من قول النبيّﷺ: «**لكلِّ نبيٍّ شفاعة، وأنا خبَّأت شفاعتي لأهل الكبائر**»[2].

الرابع: إنَّ الشفاعة تكون لخصوص المحتاج الذي هو الفاسق، وأمَّا الذي يكون مستغنيًا عنها؛ فالشفاعة له تكون عبثًا.

ممَّا تقدَّم يتَّضح أنَّ هناك سننًا إلهيَّة وُضِعت من أجل تحقيق العدالة، إذْ جُعل الجزاء الذي يُصيب المكلَّف نتيجة ارتكابه بعض المعاصي، كخلود الكافر في النار، وأنَّ خلوده هو نتيجة كفره الذي يكون عملًا ومعصية غير متناهية، فاستحقَّ العقاب غير المتناهي، وهذا بخلاف عصيان المؤمن الذي يكون بسبب ارتكابه بعض المعاصي فاسقًا، فيكون عقابه بمقدار ذنبه الذي ارتكبه، وهو متناهٍ، فيكون عقابه منقطعًا، كما أعطى الله تعالى موانع من حصول العقاب، وهي ثلاثة: إمَّا أن يعفو عن المذنبين، وأنَّ العفو يكون له ومن حقِّه، وإمَّا أن يتوب عن العاصين إذا وقعت منهم التوبة، فيستحقُّون بها زوال العقاب، وإمَّا أن تنالهم الشفاعة؛ فترفع عنهم ما استحقُّوا من العقاب.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٣.

(٢) النوريّ، حسين الطبرسيّ (ت ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق: مؤسَّسة آل البيت لاحياء التراث، (ط٢، مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م): ١١/ ٣٦٥.

الخاتمة

حيث وصل الكلام إلى الخاتمة، فلا بدَّ من ذِكر مجموعة من النتائج، وهي:

١. حظيت النفس باهتمام كبير عند الفلاسفة القدماء وفلاسفة الإسلام، وأنَّها صارت محورًا لتعدُّد آراء المعاد.

٢. يرى العلَّامة الحِلِّيّ أنَّ النفس هي كمَّا أوَّل لجسم طبيعيّ آلي ذي حياة بالقوَّة، وانتهى إلى أنَّها هي جوهر مجرَّد عن المادَّة، وأنَّها لا تفسد بفساد البدن.

٣. يرى العلَّامة الحِلِّيّ أنَّ المعاد هو بدنيّ؛ وذلك لأنَّ النفس هي من الأجزاء الأصليَّة للبدن.

٤. ويرى أنَّ هناك دواعي للثواب والعقاب، وإبراز ذلك من خلال اللذَّة والألم، وأنَّها كيفيَّات نفسانيَّة ترجع في حقيقتها إلى الإدراك.

٥. إنَّ هناك موانع من العقاب، وهي العفران الإلهيّ والتوبة والشفاعة.

المصادر

* القرآن الكريم.

١. ابن سينا، الاضحويَّة.

٢. أفلاطون (٤٢٧ق.م-٣٤٧ق.م)، فيدون، ترجمة: عليّ سامي النشَّار وعبَّاس الشربينيّ، ط٣، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٧٤م.

٣. أفلاطون (٤٢٧ق.م/ ٣٤٧ق.م)، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريَّا.

٤. الأهوائي، أحمد فؤاد، أفلاطون، دار المعارف، مصر، (د.ت).

٥. بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون في الإسلام، ط١، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٦. التفتازانيّ، شرح المقاصد، ج٣.

٧. الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة، حقَّقه وأخرجه: حسام محيي الدين الآلوسيّ وصالح مهدي الهاشم، ط١، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٨. الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمة رمضاني، ط١، مؤسَّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ١٤٢٦هـ.

٩. الدعاوى القلبيَّة، ضمن رسائل الفارابيّ، تحقيق: موفَّق خوزي الجبر.

١٠. دي بور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربيَّة وعلَّق عليه: د. محمَّد عبد الهادي أبو ريدة.
١١. الشيرازيّ، صدر الدين محمَّد بن إبراهيم (ت ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)، المبدأ والمعاد، قدَّمه وصحَّحه: جلال الدين الآشتيانيّ، ط٣، د.مط، د.م، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
١٢. صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، ج٢-٥.
١٣. الصلاحيّ، إياد كريم، المعاد عند الفلاسفة المسلمين من الكنديّ إلى ابن رشد، ط١، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
١٤. العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.
١٥. العلَّامة الحِلِّيّ، معارج الفهم في شرح النظم.
١٦. العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين.
١٧. الغزنويّ، جمال الدين أحمد بن محمَّد بن محمود بن سعيد (ت ٥٩٣هـ/ ١١٩٦م)، أصول الدين، تحقيق وتعليق: عمر وفيق الداعوق، ط١، دار البشائر للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
١٨. القاضي عبد الجبَّار، شرح الأصول الخمسة.
١٩. المؤمن، محمَّد مهدي، شرح نهاية الحكمة، ج١، مؤسَّسة المعارف الإسلاميَّة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٢٠. النوريّ، حسين الطبرسيّ (ت ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق: مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، ج١١، مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢١. النيسابوريّ، قطب الدين (٨٥٠هـ/ ١٤٤٦ م)، الحدود، ط١، مؤسَّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٢٢. اليازجـيّ، كمال، معالم الفكر العربيّ في العصر الوسـيط، ط٦، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.