Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Necessity of Divine Obligation ... a Perusal of the Facts of Reason

Aqeel al-Bandar

Researcher in Religious Studies, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: a.albandar@aldaleel-inst.com

Abstract

God has created man, perfected his creation, made him His deputy on earth, honored him and favored him over all other creatures. The loftiest sign of this honoring was that God had given man a great opportunity to be perfect and ready for creativity, and be spiritually and morally sublime. In order for man to get to this high rank, God has imposed a set of obligations upon him, and revealed to him a set of teachings and commandments to do, and ordered him to avoid doing many things else. The Holy Qur'an is full of divine obligations and prohibitions. Opposite to these obligations, orders and prohibitions, many questions have been raised about their viability and purposes. Are they inconsistent with human reason and the nature of human life, or not? How can they, with their fixed patterns, comply with all ages and coincide with different times? There are many answers to these questions, especially the question of obligation as an integral part of the religious system firstly, and secondly, the relevance of this question to the explanation of Divine action and the philosophy of the actual characteristic of God, and its connection with the urgent questions and contemporary spurious arguments that have accompanied legislation, religious rulings, and divine obligations, thirdly.

Keywords: obligation, divine obligation, religious rulings, legislative orders and prohibitions, rational arguments for the necessity of obligation.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.84-116
Received: 13/2/2021; Accepted: 11/3/2021
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

ضرورة التكليف الإلهي.. قراءة في معطيات العقل

عقيل البندر

باحث في الدراسات الدينية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: a.albandar@aldaleel-inst.com

الخلاصة

لقد أبدع الله خلق الإنسان، وأحسن صنعه وجعله خليفته في أرضه، وكرّمه وفضّله على سائر الموجودات، وكانت أسمى آيات هذا التكريم هي منحه فرصةً كبرى للتكامل والاستعداد للإبداع والتسامي الروحي والمعنوي، وحتّى يبلغ تلك المنزلة فرض عليه جملةً من الفرائض، وأنزل عليه مجموعةً من التعاليم والوصايا، ونهاه عن اجتناب العديد من الأمور، والقرآن الكريم زاخر بالأوامر والنواهي الإلهية، وإزاء هذه التكاليف والأوامر والنواهي طرحت العديد من الأسئلة والاستفهامات عن جدواها وغاياتها، وهل هي متعارضة مع العقل البشري وطبعية حياة الإنسان، أو لا؟ وكيف يمكنها بهذه الأنماط الثابتة أن تستوعب سائر العصور وتواكب الأزمنة المختلفة؟ فتبلورت العديد من الإجابات عن هذه الأسئلة، ولا سيّما موضوع التكليف باعتباره جزءًا لا يتجزّأ من المنظومة الدينية أوّلًا، وصلة هذا الموضوع بتفسير الفعل الإلهي وفلسفة الصفة الفعليّة لله ثانيًا، وارتباطه بالأسئلة الملحّة والشبهات المعاصرة التي رافقت التشريعات والأحكام الدينية والتكاليف الربّانية ثالثًا.

الكلمات المفتاحية: التكليف، التكليف الإلهي، الأحكام الدينية، الأوامر والنواهي التشريعية، الأدلّة العقلية على ضرورة التكليف.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 84-116

الاستلام: 2021/2/13 ، القبول: 2021/3/11

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

CC BY NC

المقدّمة

موضوع التكليف له حضور عميق في الفكر الديني إن لم نقل إنّ الدين قائم به، وأثره الكبير على سلوك الإنسان وتربيته وتعليمه ونظم حياته بشكلٍ عامٍّ. وله صلة بالفعل الإلهي، فهو أمر يتعلّق بالصفات الفعلية للبارئ من الحكمة والربوبية والوقوف على حقيقتهما، وضرورة معرفة إمكانية تعليل فعل التكليف بغرض ما من عدمه، هذا أوّلًا. وما الغرض والغاية التي تكمن وراءه بالضبط ثانيًا؟ بناءً على أنّ فعل الحكيم لا يصدر عبثًا دون قصد أو هدف، وما النتائج التي يمكن أن نصل إليها في ضوء هذين التساؤلين؟

وقد شكّلت هذه القضايا وسواها ردود أفعال مختلفة ومضطربة أحيانًا، وأسّست لتساؤلات ملحّة حول هوية التكليف وجدواه والفائدة منه، فمن الضروري مناقشة الشبهات التي رافقت مسألة التكليف على مدى العصور المختلفة لا سيّما المعاصرة منها، والبحث الحاضر يجيب عن سؤالٍ هامٍّ وهو لماذا التكليف؟ وما الغاية والفائدة منه؟ ويعالج إشكالية غرضية التكاليف السماوية، عبر منهج استدلالي عقلي وأسلوب تحليلي نقدي، أمّا كونه منهجًا عقليًّا، فهو يسعى لاستنطاق العقل في موضوع التكليف، ويبحث عن الأدلّة العقلية البرهانية أساسًا حول المغزى من إناطة جملة من التكاليف والواجبات بالإنسان. وأمّا كونه منهجًا تحليليًّا، فسيكون من خلال إخضاع جملة من الأقوال والمسائل إلى التفسير والتحليل وإرجاعها إلى مبانيها وأصولها والقواعد التي انطلقت منها، ومن ثمّ مناقشتها ونقدها وبيان أوجه الخلل والنقص فيها.

المطلب الأوّل: ماهية التكليف وأركانه

1 ـ ماهية التكليف

التكليف عند أهل اللغة مصدر على وزن (تفعيل)، مشتقٌّ من الثلاثي المجرّد (كلف)، وهو أصل صحيح يدلّ على إيلاعٍ بالشيء وتعلُّقٍ به [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 136]. وتَكلُّفُ الشيءِ: ما يفعله الإنسان بإظهار كَلَفٍ مع مشقّة تناله في تعاطيه، وصارت الْكُلْفَةُ في التعارف اسمًا للمشقّة [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 721]، وكَلَّفَه تَكْـلِيفًا، أَي أمره بما يشقُّ عليه. وتَكلَّفْت الشيءَ: تجشَّمْته على مشقَّة [ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 307]، إذن التكليف في العرف اللغوي يرافقه في العادة أمر من المشقّة والصعوبة.

وقد دار التعريف الاصطلاحي للفظ التكليف حول هذا العنصـر، وتكاد لا تخلو البيانات الدلالية

في هذا المضمار من ألفاظ المشقّة والكلفة. قال الشيخ المفيد في "أوائل المقالات": «هو إلزام ما يثقل على الطباع ويلحق بفعله المشاقّ» [المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص 91]، وقال القاضي عبد الجبار: «إنّه الأمر والالتزام للشيء الذي فيه كلفة ومشقّة على المأمور به» [القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص 11]، وقال نصير الدين الطوسي: «التكليف عبارة عن إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقّة» [الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص 106].

وبالرغم من كلّ النقاشات التي دارت حول التعاريف المذكورة لشـرح معنى التكليف المصطلح [انظر: السيوري الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 271]، فهناك ثلاثة محاور أساسيّة في التعاريف المتقدّمة، هي: المكلِّف، والمقصود به هنا الله تعالى، والمكلَّف وهو الإنسان، والأمر أو العمل المطلوب امتثاله منه، أو ما يسمّى بمتعلّق التكليف، وعلى هذه المحاور تدور العناصر الأخرى المذكورة في التعريف.

وعنصر الكلفة والمشقّة من العناصر الهامّة التي ذكرت في التعاريف المتقدّمة والمتجانسة إلى حدٍّ بعيدٍ، والذي يعود إلى الفعل الذي يقوم به المكلّف امتثالًا لأمر المكلِّف، ويظهر أنّ روح التكليف قائمة بهذا العنصر، فلو خلا التكليف منه لم يكن يصدق قولنا على ذلك العمل "تكليفٌ" بالمعنى الكلامي المصطلح، فهذه المشقّة التي تلازم التكاليف ليست مجعولةً جزافًا وعبثًا، وهي ليست اعتباراتٍ محضةً جوفاء، بل تعود إلى ملاكات وغايات تلازم جلب المصلحة ودرء المفسدة، وبذلك يكون تشريع الأحكام عائدًا إلى مقاصد وأهداف شاملة تتجلّى في إصلاح البشـر وهدايتهم بصور وأشكال مختلفة [راجع: الحسني، الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي، مجلّة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، العدد 57، ص 48 و49]، فيمكن إيجاز معنى التكليف بما يلي: هو الطلب الصادر من الله إلى عبده على نحو الابتداء يشتمل امتثاله على مشقّة، تعود إلى ما يراه الشارع من مصلحة.

2ـ أركان التكليف

هنا نستعرض الأركان الثلاثة الأساسية في موضوع التكليف، والحديث في حقيقتها، وأهمّ المعاني المرتبطة بها، وبيان أهمّ الشروط والضوابط التي تحكم بعضها؛ ليتسنّى لنا فيما بعد مناقشة أهمّ الشبهات والإجابة على أبرز الإشكالات التي تثار في هذا الإطار؛ لذلك سوف يتمّ استعراض هذه الأركان على النحو التالي:

أ ـ المكلِّف

أوّل ركنٍ من أركان التكليف هو المكلِّف، وما هي حقيقة المكلِّف وصفاته المتعلّقة بموضوع التكليف، والصفات الذاتية الإلهية تنقسم إلى قسمين: صفات ثبوتية جمالية كمالية، وصفات سلبية

جلالية. وتعني الثانية نفي ما يدلّ على النقص والفقر والحاجة عنه سبحانه، ومنها نفي الجسمانية والحركة والتغيّر والتحيّز. وتعني الأولى إثبات النعوت الكمالية والجمالية للذات الإلهية، من قبيل: العلم والقدرة والحياة، التي تشير إلى وجود كمال حقيقي في الذات المقدّسة. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج 1، ص 84]

وتنقسم الصفات الإلهية ـ بلحاظ نفس الذات وما يصدر عنها من أفعال ـ إلى قسمين أيضًا هما: صفات الذات، وصفات الفعل. فالأولى هي التي لا يصحّ اتّصاف البارئ بضدّها، ولا يحتاج نعته بها غير وجود الذات وحدها، فنقول: (الله عليم)، ولا يصحّ أن نصفه بالجهل. والثانية هي التي يتحقّق اتّصاف البارئ بها مع إضافة أمرٍ آخر غير الذات؛ إذ يتوقّف توصيفه ـ تعالى ـ بها بعد صدور فعلٍ منه، وفي حال عدم صدور ذلك الفعل يمكن أن توصف الذات بنقيضها، فنقول: خلق بكرًا ولم يخلق ابنه، ورزق زيدًا ولم يرزق عمرًا. [انظر: الترحيني، الإحكام في علم الكلام، ص 21]

والذي يهمّنا من هذا الاستعراض السريع لموضوع الصفات الإلهية الذاتية والفعلية، هو بيان معنى صفة الربوبية والعدل والحكمة؛ لما لها من علاقة وثيقة بموضوع التكليف الذي هو فعل إلهي في المقام، وكونه ﷻ مكلِّفًا هو أحد الصفات الفعلية الربّانية.

أوّلًا: الربوبية

وتنقسم إلى قسمين:

1ـ ربوبية تكوينية: والمراد منها تدبير البارئ وتصرّفه في الكون وتسلّطه القاهر على المخلوقات، وتعني أنّ سائر الأسباب والعلل والمدبّرات ليست أسبابًا وعللًا ومدبراتٍ مستقلّةً، بل تعود إليه وحده. [انظر: سبحاني، التوحيد والشرك في القرآن الكريم، ص 8]

2ـ ربوبية تشريعية أو التدبير التشريعي: ويراد منه أنّ الإنسان لمّا كان مستعدًّا وقابلًا لبلوغ الكمال باختياره وقصده دون إكراه، وهو كمال لا يمكنه الوصول إليه إلّا من خلال الحرّية والاختيار، وإلّا صار ذلك الكمال تكوينيًّا، محسومًا سلفًا من الله تكوينًا وسلطانًا منه، وحيث كان الاستعداد والقابلية لبلوغ ذلك الكمال حاضرين في خلق الإنسان وطبيعته، جاء الوحي والرسل والتعاليم والشـرائع لإعانة الإنسان وهدايته في مسيرته نحو الكمال؛ ليختار بحرّيته وإرادته الطريق الموصل إليه، فيأمره الله بالأوامر الهادية وينهاه عن الأفعال المهلكة، كتكاليف سماوية تنسجم مع قدرته واستطاعته. [انظر: سبحاني، العقيدة الإسلامية، ص 51 و98 و99]

ثانيًا: العدل

وهو أحد صفات الأفعال، وتعني إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، وهذه الصفة ترتبط ارتباطًا مباشرًا بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين الذاتيين، والتي سيأتي الحديث عنها؛ وذلك لأنّه لو كان معنى العدل هو إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، فلازمه فعل الحسن وترك القبيح. [انظر: الترحيني، الإحكام في علم الكلام، ص 41]

ثالثًا: الحكمة

ولها معنيان:

1ـ كون الفعل في غاية الإحكام والإتقان ومنتهى الجمال والكمال الممكن، وهي هنا تعني وضع الشيء في موضعه المناسب له، ودليله ما نراه من خلقٍ بديعٍ وصنعٍ دقيقٍ. [انظر: الرباني الكلبايكاني، علي، محاضرات في الإلهيات، ص 128]

2ـ كون الفعل الذي يصدر عن الحكيم حسنًا، وتعني صفة الحكمة هنا عدم صدور القبيح منه تعالى، والحكمة بهذا المعنى تتّصل بصفة العدل، ويستدلّ على ثبوتها بقاعدة الحسن والقبح العقليين الذاتيين أيضًا. [المصدر السابق]

وما نريد قوله هنا بعدما تقدّم من أنّ فعل التكليف قد صدر عن خالقٍ عظيمٍ، وربٍّ مدبّرٍ حكيمٍ عادلٍ، فهل سيكون تكليفه هذا دون غاية أو هدف؟! وهل يمكن صدور سائر التعاليم والإرشادات السماوية دون غرضٍ أو جدوى؟! كيف يكون ذلك وحقيقة المكلِّف في ضوء ما مضى هي حقيقة منزهة عن كلّ نقص، متّصفة بكلّ كمال وجمال وعظمة؟!

وهنا نتساءل أساسًا هل للفعل الصادر من الله غايةً وهدفًا أو لا؟ وهل يمكن أن تصدر عنه الأفعال دون غرضٍ أو غايةٍ؟ وكيف لنا أن نتحقّق من وجود تلك الأغراض؟ وكيف يمكننا الوصول إلى غاياتها؟ وبجملة واحدة: هل يحقّ لنا التساؤل والبحث عن أغراض الأفعال الإلهيّة، أو لا؟

هناك خلافٌ قديمٌ بين المسلمين حول ذلك، فبعضهم قال إنّ الأفعال الإلهية معلّلةٌ بالغايات والأغراض [انظر: البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 272 و 273]، وبعضهم الآخر قال: إنّ الأمر ليس كذلك، بل إنّ الفعل الإلهي لا يعلّل بغرض، ولا يصحّ منّا بني البشر البحث في دواعي وأغراض الأفعال الإلهية. [انظر: المصدر السابق]

فمن قال بعدم وجود غرض لفعله تعالى، علّل ذلك بأنّ إرادته ليس لها حدٌّ أو قيدٌ، وليس للإنسان البحث عن الغرض من فعله، أو التقصّي عن علّةٍ وسببٍ لما يصنع، وقولهم هذا قائمٌ على إنكار الحسن

والقبح العقليين، وقالوا: إنّ الحسن والقبح في الأفعال شرعيٌّ، فالقبيح ما قبّحه الشارع والحسن ما حسّنه. [انظر: محمدي، شرح كشف المراد، ص 202]

يقول أبو الحسن الأشعريّ: «ولا يقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وإدامته، ولا يقبح منه أن يعذّب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان، وإنّما نقول إنّه لا يفعل ذلك؛ لأنّه أخبرنا أنّه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره، والدليل على أنّ كلّ ما فعله فله فعله أنّه المالك القاهر الّذي ليس بمملوكٍ، ولا فوقه مبيحٌ، ولا آمرٌ، ولا زاجرٌ، ولا حاظرٌ، ولا من رسم له الرسوم وحدّ له الحدود، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيءٌ» [الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص 116].

وقال آخرون بوجود الغرض في فعله تعالى، وذهبوا أنّه من المحال أن يفعل الله الأفعال عن عبث ودون هدف حكيم، من هنا أثبتوا العلل والأغراض في سائر الأفعال الإلهية، بناءً على قاعدة الحسن والقبح العقليين قالوا: «إنّ نفي الغرض يستلزم العبث» [الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 238]. وإنّ «البارئ ـ تعالى ـ لا يفعل فعلًا إلّا هو المرجّح له، ولك أن تسمّيه غرضًا» [البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 272]؛ إذ لا يخلو فعله عن غرض يكون هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّحٍ وهو محالٌ.

وعليه، فإنّ القول الصحيح الّذي يذهب إليه العقل أنّ الفعل الصادر عنه ـ تعالى ـ لا بدّ أن يصدر عن غرض وغاية، وأنّ أفعاله يجب أن تنتهي إلى الأغراض، ولو لم يكن الأمر كذلك، فهناك لازمان محالان على الله المتّصف بالحكمة والعدل وكلّ صفات الجمال والكمال، والمنزّه عن كلّ صفات النقص والحاجة، وهذان اللازمان هما ـ بحسب ما تقدّم ـ ترجيح الفعل من غير مرجّحٍ، والعبث واللغو، وكلاهما يستحيل نعت البارئ بهما.

وهذا الوجوب هو وجوب عقلي يفيده حكم العقل ومقتضيات الخلقة؛ إذ إنّ الخلق وغائيّته والهدف منه لا بدّ أن ينتهي إلى غرض يوازي عظمة الخلق وإبداعه وجماله، وهذا الهدف وتلك الغاية لا تتحقّق إلّا بفرض التكاليف وإناطة المسؤولية بمن هو جدير بالمسؤولية. وقد عبّر بعضهم عن ذلك بقوله: «فالوجوب من العقل ومن الطبيعة ومن الحكمة ومن الأشياء وجوب الحقائق العامّة الذاتيّة، وليس الوجوب الخارجي» [حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 3، ص 438].

وعليه، فإنّ ضرورة عودة الأفعال الإلهية ـ ومنها صدور التكاليف عنه تعالى إلى أغراض وغايات ـ هي ضرورة ذاتية قائمة بحكم مدركات العقل ونظام الخلق وسلسلة العلل الكونية والغايات والأهداف المرسومة ربّانيًّا للطبيعة والكون، لا أنّها ضرورةٌ مفروضةٌ على إرادة البارئ تعالى اسمه، أو وجوب لازمٍ عليه تباركت آلاؤه. [سبحاني، الإلهيات على ضوء الكتاب والسنّة والعقل، ج 1، ص 250 و251]

ب ـ المكلَّف

العنصر الثاني هو المكلَّف (الإنسان) باعتباره الجهة التي يجب عليها القيام بفعل التكليف، ولنتحرّى عن أهمّ صفاته وطبيعة خلقته وأبرز نزعاته وميوله، فهذا الإنسان قبل الأمانة التي عرضها البارئ ـ تعالى ـ على خلقه، وتحمّل مسؤولية ريادة الحياة: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾ [سورة الأحزاب: 72]؛ لما تحلّى به من مزايا وخصوصيّات، ولما امتلكه من قدرات خلّاقة ونزعات خطيرة.

ويرتبط تعريفنا لهوية الإنسان وبيان حقيقته بالصورة التي يمكن أن نرسمها عنه، وقد اهتمّ المسلمون وغيرهم بدراسة هذا الإنسان، فوجدوا فيه بعدين أساسيين هما: البعد الحيواني، والبعد الميتافيزيقي، ويمكن بيان هذين البعدين على النحو التالي:

البعد الأوّل: البعد الحيواني، يتّصف الإنسان بصفاتٍ حيوانيةٍ عدّةٍ، مثل: الغضب والشهوة ونزعة الفتك والنزوع نحو الحيازة والاستيلاء، ويشترك مع الحيوان في حبّه للمأكل والمشرب ويشابهه في التكاثر، وفي هذا البعد يتساوى الإنسان مع الحيوان، ولو اقتصر البشر في حياتهم على ذلك لما امتاز البشر عن الحيوان إطلاقًا، والبعد الحيواني هذا يشدّ الإنسان إلى عالم المادّة والنزعة الدنيوية، فتأسره في تفاصيل هذا العالم، وتمنعه من الارتقاء إلى عوالم أسمى وأرحب [انظر: جوادى آملى، حق و تكليف در اسلام ، ص 89 و90]. من هنا يأتي البحث عن ضرورة ضبط ميول الإنسان ورغباته ولزوم كبح جماح شهوته ونزعته الداعية إلى الظلم والفساد، ويأتي دور التكاليف السماوية للإسهام في ترويض هذا الكائن وإظهار صور الجمال والبهاء فيه، من خلال استثمار خصوصيته التي حباه الله بها، وهي العقل والتفكّر وقابلية السموّ نحو الكمال.

البعد الثاني: وهو البعد الميتافيزيقي وخاصّية التعقّل والاستعداد للإبداع والارتقاء والتكامل، هنا يمتاز الإنسان عن الحيوان، وهنا يفترق عنه بعد ما اشترك معه في الخواصّ والمزايا التي ذكرت في البعد الأوّل، وهو بعد وجودي خاصّ بالإنسان يعني استعداده لبلوغ مقاماتٍ أسمى من سائر المخلوقات، فهنا تكون للإنسان قوّةٌ هائلةٌ ومحرّكةٌ للمعطيات الكونية، وطاقةٌ قادرةٌ على صنع التقدّم والسعادة للنوع البشري، ونزعة حبّ الخير والجمال والرغبة في التسامي هي التي تشكّل الاستعداد والجاهزية لقبول أوامر السماء والتفاعل مع الخطابات الإلهية الماورائية، فمن يؤمن بوحدة الخالق وقدرته وسلطانه على الكون ويعتقد بحكمته، يكون له الاستعداد الأكبر لقبول خطاب السماء والتفاعل الحقيقي مع أوامره ونواهيه. [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 23، ص 110 و111]

لذا فإنّ الشارع المقدّس أدرى وأعلم بحال المكلّف، وأعلم بطبيعته وحقيقته والأبعاد التي يمتاز بها

عن غيره من الخلق، فقد أحاطه بجملة من التكاليف والأوامر والنواهي، وهي تشمل التكاليف الأخلاقية والعقدية وتكاليف تتعلّق بالأحكام الشرعية، وهي كثيرةٌ ومتنوّعةٌ، وحتّى يتحقّق امتثال تلك التكاليف الموضوعة من قِبل المكلِّف، وُضعت جملةٌ من الضوابط والقوانين والشـروط، فالشارع المقدّس إذا ما أراد إطلاق جملة من التعاليم والإرشادات عليه مراعاة طبيعة هذا المخلوق المكلَّف ومستوى قدراته وإمكانياته، حتّى يكون مستعدًّا للامتثال والاستجابة للتكاليف، ويستطيع القيام بها، وقد أجمل العلماء تلك الشروط في خمسةٍ هي: [انظر: الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 121 ـ 124]

1ـ البلوغ، ومعناه أنّ الإنسان قبل أن يكون بالغًا لا يكون خطاب التكليف موجّهًا إليه.

2ـ العقل، ومع فقدان العقل يسقط التكليف عن الإنسان، فالمجنون لا يكلّف ولا يتوجّه إليه أمر التكليف.

3ـ العلم بالتكليف، إذ يشترط في ثبوت التكليف على عاتق المكلّف علمه بالتكليف الموجّه إليه، وهو أصل عقلي تحدّث عنه علماء الأصول كثيرًا، وقد اصطلحوا عليه هناك بـ "قبح العقاب بلا بيان". [انظر: الصدر، دورس في علم الأصول، الحلقة الأولى، ص 336]

4ـ القدرة والتمكّـن؛ إذ لا بدّ أن تتناسب التكاليف المناطة بالإنسان وطبيعة قدراته وإمكانياته، ولا يمكن أن يكلّف بأوامر أو نواهٍ خارجةٍ عن طاقته.

5ـ عدم الإكراه والاضطرار؛ إذ لا بدّ أن يكون المكلّف حرًّا ومختارًا عند أداء التكليف، فلو اضطرّ إلى مخالفته سقط عنه، ولو أكره على معصيته سقط عنه أيضًا.

جـ المكلَّف به

المكلَّف به هو نفس العمل الذي يصار على المكلّف القيام به، وهو ما يتحقّق بفعله امتثال المكلَّف واستجابته لأمر المكلِّف، وقد ذُكر له في أكثر الكتب الكلامية شرطان أساسيان، يمكن إيجازهما فما يلي:

الشرط الأوّل: ألّا يكون تكليفًا بالمحال ولا بما لا يطاق

فلو كان متعلّق التكليف من الأمور غير المقدورة للمكلّف، ولا يستطيع إيجادها، ولا يمكنه الإتيان بها، كالطيران في الهواء ونحوه، أو تعلّق الأمر والنهي بفعلٍ ما في آنٍ واحدٍ، في مثل هذه الحالة يكون تكليفًا بغير المقدور وأمرًا بالمحال.

الشرط الثاني: ألّا يكون تكليفًا قبيحًا

وهذا الشرط يفصح عن أمرين لا بدّ أن يتوفّرا في الأمر المكلّف به، وهما أن يشتملا على حسنٍ ومصلحةٍ خاليةٍ من المفسدة، وإلّا لكان تكليفًا بالأمر القبيح.

وقد أجمعت الإمامية والمعتزلة على ضرورة أن يكون متعلّق التكليف مقدورًا وحسنًا، وخالفت الأشاعرة في ذلك، وقالت بجواز التكليف بالقبيح وبما لا يطاق. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 1، ص 302]

ومن هنا نعرف أنّ تكليف الله للعباد يكون راجعًا للمصالح والمفاسد، ولو لم يكن الأمر كذلك كان الفعل خاليًا من الغرض والفائدة، وكان عبثًا، وهو قبيحٌ على الله، فلو تعلّقت مصلحةٌ إلزاميةٌ بفعلٍ ما، أمر به، ولو تعلّقت مفسدةٌ كبيرةٌ بفعلٍ ما، نهى عنه. [انظر: الترحيني، الإحكام في علم الكلام، ص 45]

فالمعتزلة والإمامية قالوا: إنّ اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح أمر عقلي، وقالوا بعدم جواز التكليف بالقبيح وبما لا يطاق [انظر: السيوري الحلّي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ج 1، ص 260 و261]، ولمّا قالت الأشاعرة إنّ الحسن والقبح هما أمران شرعيان، وللشارع التحكّم بحدودهما ومدياتهما، أجازوا أن يكلّف الشارع بالقبيح ويأمر بما لا يطاق؛ لأنّ عدم جواز ذلك يعني التقييد في سلطانه وتحديدًا لقدرته وخلافًا لقدمه.

المطلب الثاني: الأقوال في ضرورة فعل التكليف ومبانيه وأدلّته

سنتناول هنا أصل التكليف بوصفه فعلًا إلهيًّا صادرًا عنه تعالى، وأوّل ما سنستعرضه الأقوال في البحث، ومن ثمّ المباني وبعد ذلك الأدلّة.

1 ـ **الأقوال**: ويمكن اختزالها في ثلاثة:

القول الأوّل: وجوب التكليف وضرورته

اعتقدت الإمامية والمعتزلة (العدلية) بوجوب التكليف وضرورته، وقالوا إنّ التكليف واجب على الله؛ لما يتّصف به من صفات جلالية وكمالية، ولا يعني ذلك أنّ هناك وجوبًا من العبد على الله، بل هو الكشف عمّا كتب الله على نفسه من الحكمة والعدل وهداية العبد إلى الكمال واللطف به لبلوغ الدرجات العليا التي يستحقّها الإنسان، وعلّلوا ذلك تارةً بعدم الإغراء بالقبيح، وأخرى بفعل الله للإصلح، يقول العلّامة الحلّي: «التكليف واجب، وإلّا لزم إغراء الله ـ تعالى ـ بالقبيح، والتالي باطل لقبحه، فالمقدّم مثله. بيان الشرطية "لو لم يكن التكليف واجبًا لزم الإغراء بالقبيح" أنّ الله ـ تعالى ـ

خلق المكلّف، وجعل له ميلًا إلى القبيح، ونفورًا عن الحسن، فلو لم يكلّفه بأن يقرّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح لزم الإغراء» [العلّامة الحلّي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص 381؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 321].

وهذا هو مذهب المعتزلة، والذي جاء على لسان زعيمهم القاضي عبد الجبّار، معلّلًا الوجوب بضرورة فعل الأصلح: «هل الله مكلّفٌ بفعل الأصلح؟ يقول المعتزلة: الله مكلّفٌ بفعل الأصلح، وإنّ الله ـ سبحانه ـ لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح» [القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، ص 113 و114].

القول الثاني: بطلان التكليف وإنكاره

لقد أجمع البراهمة وأغلب الربوبيين وبعض فلاسفة الشرق على القول ببطلان التكليف، وقد أنكر هؤلاء التكليف تبعًا لأنكارهم النبوّات، وقالوا إنّ التكليف باطلٌ؛ اعتمادًا على قدرة البشر العقلية على صياغة موضوع التعبّد والتديّن، فالإنسان بما وهبه الله من عقلٍ وبصيرةٍ يمكنه الاهتداء إلى الخير والسعادة، وهو بذلك غير محتاجٍ إلى النبيّ أو الرسالة المتضمّنة للتعاليم والتكاليف السماوية، وعليه تقوم النزعة الربوبية على إمكانية العقل في الاستجابة لمتطلّبات الإنسان وآماله وطموحاته الروحية والدينية والحاجات الفردية والاجتماعية دون اللجوء إلى ما جاء عن النبي والكتاب الذي جاء به [انظر: جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام ، ص 148 و149]. وقالوا: «بأنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يوافق العقول، أو بما يخالفها، فإنّ جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجةٌ ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله» [العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 348].

القول الثالث: لابشرطية الفعل الإلهي وجواز التكليف بما لا يطاق

آمنت الأشاعرة بنفي الحدود العقلية عن إرادة البارئ تعالى، ورفضت أيّ تقييد يدّعيه البشر للأفعال الإلهية، وبذلك قالت إنّ التكليف الصادر عن الله يكون واجبًا على الإنسان وهو ملزم بامتثاله، وليس البحث عن غرضية الأفعال وجدواها إلّا ضربًا من العبث، وهو أمر غير مثمر أبدًا، وبذلك قالوا بعدم وجوب أيّ شيء على الله تعالى. يقول الفخر الرازي: «لا يجب على الله شيء عندنا خلافًا للمعتزلة؛ فإنّهم يوجبون اللطف والثواب والأصلح في الدين» [الفخر الرازي، المحصّل، ص 481]. وقد علّل الأشعري ذلك بقوله: «إنّ الحكم لا يثبت إلّا بالشرع، ولا حاكم على الشرع، فلا يجب عليه شيء» [انظر: الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص 116]. وذهبت هذه الفرقة إلى عدم جواز تعليل فعل الله بالغرض فقالت: «لا يجوز أن يفعل الله ـ تعالى ـ شيئًا لغرض، خلافًا للمعتزلة، ولأكثر الفقهاء» [الفخر الرازي، المحصّل، ص 283]. واستدلّوا بأنّ من كان فعله صادرًا عن غرضٍ كان مفتقرًا في

كماله لذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، وهو محال عليه تعالى. [المصدر السابق]

وقد رفضت المعتزلة والإمامية نظرية الأشاعرة في موضوع التكليف ومعالجة هويته وتحديد الغرض منه، سواءٌ على صعيد الجذور والمباني كاعتماد قاعدة الحسن والقبح الشرعي، أو على صعيد الآراء والمعطيات التي اعتمدوها في عدم وجوبه وضرورته ورسم الهدف والغاية منه.

2ـ مباني التكليف

هناك جملة من المباني والأسس التي اعتمدت في الآراء والنظريّات التي ذكرت حول مسألة التكليف منها عقلية كقاعدة الحسن والقبح العقلي، ومنها دينية ثيولوجية كعنصر الإيمان بالله والرسالة المنزلة، ومنها إنثروبولوجية إنسانية كالافتقار الإنساني الفطري للنظم وميله الفطري نحو التكامل، ونقصد بالمبنى هنا الأصل العلمي والقاعدة الفنّية التي تدعم وتؤيّد موضوع التكليف، والركائز العلمية التي يمكن أن نحيل هذا الموضوع ونعيده إليها. [انظر: جوادى آملى، حق و تكليف در اسلام، ص 182]

ويمكن ذكر أهمّ تلك المباني على النحو التالي:

أ ـ الحسن والقبح العقليان

تعدّ قاعدة الحسن والقبح العقلي من القواعد الرئيسة في تأسيس العديد من القواعد الكلامية والأصولية والأخلاقية، ومن المشهود جدًّا الجدل العريض بين المتكلّمين حول هذه القاعدة، فذهب فريق من المعتزلة والإمامية ـ وهم العدلية ـ إلى أنّ هناك جملةً من الأفعال يدرك العقل بمحض ذاته دون الاستعانة بالشرع أنّها بنفسها حسنة يجب القيام بها ويمدح فاعلها، وهناك بعض الأفعال قبيحة يجب العزوف عنها ويذمّ فاعلها، فلو أمر الشارع بما حسن منها، أو نهى عمّا قبح، كان أمره ونهيه كاشفًا عمّا أدركه العقل ومرشدًا إليه، وليس للشرع في مثل هذه الأفعال أنّ يقبّح ما حسن عند العقل، أو يحسّن ما قبح عنده. [انظر: العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 302]

وذهبت الأشاعرة إلى أنّه لا حكم ولا سلطان للعقل في تحسين الأشياء وتقبيحها، بل إنّ الفعل لا يتّسم بالحسن أو القبح بذاته قبل وصف الشرع وحكمه؛ ولذلك قالوا لا حسن إلّا ما حسّنه الشارع ولا قبيح إلّا ما قبّحه، فإنّما كان الظلم قبيحًا؛ لأنّ الشرع هو الذي قال بقبحه، والعدل حسن؛ لأنّ الشرع ذهب إلى حسنه وأمر به. [انظر: العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 302]؛ اعتقادًا من الأشعري بأنّ القاعدة المذكورة تحديدًا لملكه تعالى، وتدخّلًا في سلطانه، وتقييدًا لقدرته.

والأمر الهامّ الذي ينبغي استحضاره هنا لفكّ العقدة التي تطال هذا الرأي، هو أنّ ما يحكم به العقل بأنّ فعلًا ما قبيحٌ لا يصدر عن العادل الحكيم، أو أنّ هناك فعلًا حسنًا ينسجم مع صفات الجلال

والجمال الربّاني، لا يعني إطلاقًا تحديدًا للقدرة الإلهية، وتدخّلًا في شؤون الخالق العظيم، بل معنى ذلك أنّ العقل كاشف عن أنّ المتّصف بكلّ كمال وغنى عن كلّ شيء يمتنع أن يصدر منه فعل القبيح؛ لوجود الصارف عنه وعدم الداعي إليه، وهذا الامتناع ليس امتناعًا ذاتيًّا حتّى لا يقدر على الخلاف، ولا ينافي كونه ﷻ قادرًا عليه بالذات حتّى يلزم ما ذهبت إليه الأشاعرة. [انظر: سبحاني، الإلهيات على ضوء الكتاب والسنّة والعقل، ج 1، ص 250 و251]

ب ـ المعرفة الدينية

تعدّ المعارف والعلوم التي تنبثق من الدين ويؤمن بها الإنسان ركيزةً أساسيةً للاعتقاد بوجود تكاليف وتعاليم سماوية، على خلاف من لا يعتقد بوجود الأديان، ولا يؤمن بها؛ حيث سينتفي عنده موضوع التكاليف والاعتقاد بوجود أيّ أوامر ونواهٍ من السماء.

فالأساس الذي يقوم عليه موضوع التكليف هنا هو بعد الاستخلاف الربّاني للإنسان الذي يعدّ التوحيد المحور الرئيسي فيه، بما يكتنزه من توحيد للألوهية والخالقية والربوبية، ويعدّ الاستخلاف هذا معطًى دينيًّا شرحته النصوص الدينية وأُصولها المعتمدة بالأساس على التوحيد والنبوّة والمعاد، وكلّ واحد من هذه الأصول تعني ـ إذا ما آمن بها الإنسان واعتقد بها ـ إقرارًا بوجود شريعةٍ وأحكام وقوانين سماوية. [انظر: عبد الأمير كاظم زاهد، نظرية التكليف في التصوّر القرآني.. قراءة في قصدية النصّ، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد: 24، ص 21]

فالإيمان بالتوحيد في ضوء المعرفة الدينية يفضي إلى أنّ الربّ الواحد والمدبّر والخالق العظيم، قد صدرت عنه جملةٌ من التشـريعات والأحكام جاءت على لسان النبي ﷺ وكتابه العزيز، الذي وعد المؤمنين بالجنّة والمعاندين بالنار في يوم المعاد وساعة الرجوع إلى الله تعالى، إذن المبنى الذي يتأسّس في ضوئه التكليف هنا هو الاعتقاد بأنّ الله ـ تعالى ـ هو مصدر التشـريع والهداية. [انظر: جوان، حميدرضا، تكليف مدارى و اباحى گرى ، ص 23 و 24]

ج ـ الأبعاد الوجودية الفطرية والأنثروبولوجية الإنسانية

يستند هذا المبنى على الطبيعة الإنسانية والهوية الفطرية التي يمتاز بها البشـر عن سائر المخلوقات، وعلى الصفات والمزايا التي يتحلّى بها، فالبعد الوجودي للإنسان والصبغة التي فُطر عليها تنسجم تمامًا مع وجود تكاليف وتعاليم وإرشاداتٍ تنظّم حياته وغرائزه وميوله ورغباته، مضافًا إلى ذلك، فإنّ البعد الروحي والجانب الإلهي الذي يتوق إلى التكامل وحبّ الخير والنزعة الملائكية التي فيه تتوافق مع ما ترمي إليه التعاليم والتكاليف السماوية، فالتكليف الذي صدر عنه ﷻ مع ما به من

مشقّةٍ وقيودٍ ينسجم مع هذا الجانب في الإنسان، وسائر الأوامر والنواهي كانت تراعي الهوية الفطرية لديه.

ثمّ إنّ هناك جانبًا آخر أكّدناه في الشـروط والضوابط المتعلّقة بالمكلَّف وهو الحرّية والاختيار، فكون الإنسان حرًّا في اختيار ما يريد وما يشاء من أفعال هو من صميم الخلقة البشرية، وحيث إنّ هناك استعدادًا للانحراف عن الخير والجمال في الإنسان وقابليةً للإفساد والتدمير لديه والقدرة على اختيار ذلك ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس: 7]؛ فجاءت هذه التكاليف لتكون إجراءً تقنينيًّا لتلك النزعة. [جوادى آملى، حق و تكليف در اسلام، ص 162 ـ 164]

3ـ أدلّة ضرورة حسن التكليف

تعدّ الأدلّة على ضرورته التكليف الموضوع الرئيسـي الذي تتحدّث عنه هذه المقالة، فقد تناوله الباحثون تحت عناوين مختلفة، كعنوان حكمة التكليف وغرضه، أو علّة التكليف وفلسفة الشريعة وضرورتها، أو ما بات يسمّى في العصور المتأخّرة بمقاصد الشريعة، كذلك يتّصل هذا الموضوع بمسألة الغاية من بعثة الأنبياء وإرسالهم؛ باعتبارهم الممثّلين الشـرعيين عن الله، وهم المسؤولون عن تبليغ رسالاته وتكاليفه إلى البشر، وفي ضوء ما تقدّم من مقتـضى الحكمة والعدل الإلهي، فإنّ التكاليف بما هي أفعال إلهية لا بدّ أن تنتهي إلى غايات وأغراض حسنة، وأنّ جعل التكليف ووجود الأمر والنهي ضروري ولازم عند الخالق الحكيم. ويمكن الاستدلال على ضرورة التكليف بأدلّة عقلية ونقلية على النحو التالي:

أـ الأدلّة العقلية

أوّلًا: استحالة فعل القبيح عليه ﷻ

التكليف فعل الله، وكلّ فعلٍ فَعَلَه الله فهو حسن؛ لأنّ الله ﷻ لا يفعل القبيح، فالتكليف حسن، ويمكن صياغة الدليل على وجوب التكليف وضرورته على النحو التالي: التكليف حسن؛ لاشتماله على مصلحة، وهي تعريض الإنسان للكمال، وكلّ حسن واجب عليه بناء على الحكمة الإلهية، إذن التكليف واجب عليه ﷻ لحكمته.

فالصلاة ـ مثلًا ـ تكليف فيه مشقّةٌ أمر الله به لتعريض الإنسان لبلوغ الكمال اللائق به؛ لأنّ الله هو الذي يعلم الكمال الواقعي والمصلحة الحقيقية التي تكمن وراء التكليف بالصلاة والدرجة

الرفيعة التي يبلغها الإنسان لو استجاب وامتثل لذلك الأمر، من هنا تكون فلسفة الشريعة هي تعريض الإنسان إلى كمالات تناسبه، ولا تتحقّق إلّا بالشـريعة، وعليه ستكون هذه التشريعات والتكاليف طرقًا ووسائل اعتباريةً جعليةً لبلوغ الكمال الواقعي الذي يعلمه الله سبحانه. وقد عبّر عن هذا الكمال بالثواب والأجر العظيم تارةً، وبالمصلحة التي يستحقّها الإنسان ـ التي لا تحصل إلّا بالتكليف ـ تارةً أخرى، «وثبت أنّ الثواب مستحقٌّ على وجه التعظيم والتبجيل، ولا يحسن فعله إلّا بأن يكون مستحقًّا، فإذا أراد الله ـ تعالى ـ وصول المكلَّف إلى هذه المنزلة، حَسُنَ منه أن يعرّضه لما به يصل إليها، وليس ذلك إلّا بالتكليف» [انظر: القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج 11، ص 134]. وإلى ذلك أشار العلّامة الحلّي في "كشف المراد" بقوله: «الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة؛ لأنّه تعريض للثواب، وللثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح» [العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 319].

ثانيًا: افتقار الخلق للقانون الإلهي

هذا دليل آخر على ضرورة التكليف، ويقوم على ضرورة القانون الإلهي في المجتمع لحاجة الأخير وافتقاره إليه؛ فالله ﷻ خلق الإنسان مدنيًّا بالطبع بخلاف الحيوان؛ إذ يحتاج كلّ فردٍ من أفراده إلى الآخر، ولا كمال لهم إلّا بالاجتماع والتعاون، وهذا التعاون والتعاضد لا يكون إلّا بالقانون الذي يلزمه وجود مقنّنٍ عادلٍ حكيمٍ للحفاظ على بقاء المجتمع المدني والإيفاء بتطلّعاته التي تليق به، وهذا المقنّن هو النبي الذي يأتي بالتكليف وجملة التشريعات المبقية لديمومة الحياة البشرية، وهو ما أشار إليه المحقّق الطوسي بقوله: «ولأنّ النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنّة، النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور العالية، وتذكر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب» [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 203].

وقد قرّب ابن سينا هذا الدليل بما يلي: «إشارةٌ [في إثبات النبوّة والشريعة]: لمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه لا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضةٍ ومعارضةٍ تجريان بينهما، يفرغ كلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمٍّ لو تولّاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير، وكان ممّا يتعسّر إن أمكن؛ وجب أن يكون بين الناس معاملةٌ وعدلٌ يحفظه شرعٌ، يفرضه شارعٌ متميّزٌ باستحقاق الطاعة؛ لاختصاصه بآياتٍ تدلّ على أنّها من عند ربّه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاءٌ من عند القدير الخبير» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط التاسع، ص 144].

ويمكن ذكر أربعة أمورٍ ناتجةٍ عن القانون الذي يضعه الشارع الحكيم لضمان بلوغ المجتمع إلى

التكامل، وهذه الأمور يمكن إيجازها بما يلي:

1ـ أنّ الحياة البشرية قائمة على الاجتماع والتكافل المعيشي، وافتقار كلّ فرد إلى بني جنسه، الأمر الذي يلزمه قانون ونظام يضبط إيقاع الحياة وديمومتها، وهذا القانون لا بدّ أن يفرضه شارع متميّز عن بني البشر تلزم طاعته على الجميع بآيةٍ من ربّه.

2ـ أنّ جعل القانون والمنهاج من قبل السماء على نحوٍ يكون مؤثّرًا في أفراد المجتمع من الناحية المعنوية والتربوية، بحيث ينظّم ويهندس رغبات الإنسان وشهواته، ويقوم بترويضه وتدريبه معنويًّا وأخلاقيًّا بشكل مطلوب ومعتدل بعيدًا عن الإفراط والتفريط.

3ـ أنّ القانون الذي يأتي به المشرّع الحكيم والعبادات التي يأمر بها يدفع بذهن الإنسان إلى التفكير بمسائل وقضايا ما وراء الطبيعية تتجاوز عالم المادّة، وتجعله يهتمّ بقضايا واقعيةٍ متعاليةٍ بعيدًا عن عالم الدنيا، فالطقوس العبادية حصنٌ حصينٌ يحافظ بها العبد على علاقة نقية رائعة مع ربّه، فترسّخ الاعتقاد وتثري المعرفة واليقين.

4ـ أنّ السنّة والتشريعات النازلة تحتوي على الوعد والوعيد والإنذار والتحذير، الأمر الذي يعزّز في إجراء القانون وتطبيق العدالة، مضافًا إلى أنّ الامتثال لتلك التشـريعات سوف يزيد من الأجر والثواب.

ب ـ الأدلّة النقلية

بعد أن تقدّم الحديث عن أهمّ الأدلّة والبراهين العقلية على ضرورة التكليف وغايته، وهي الأساس في الاستدلال على غرضية التكليف وعلله، يمكن الإشارة إلى جملة من النصوص والروايات الشـريفة بوصفها أدلّةً أخرى لحسن التكليف وضرورته، وهي مؤيّدات وشواهد داعمة لما أشرنا إليه من أدلّة عقلية.

أوّلًا: القرآن الكريم

هناك بعض الآيات وردت للدلالة على أنّ التكليف العبادي هو غاية الخلقة وهدفها، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [سورة الذاريات: 56]، فمثل هذه الآية تكشف عن أنّ الهدف الرئيسي من خلق الإنسان والجنّ هو العبادة والإنابة إليه تعالى، والتي هي أحد أهمّ تجلّيات التكاليف السماوية، بوصفها سبيلًا محوريًّا في بلوغ الهدف والغاية الأسمى، وهو الكمال المنشود، بل إنّ في الآية إشارةً إلى أنّه ليس هناك من غاية وفلسفة للحياة إلّا الإيمان به ﷻ وعبادته والتقرّب إليه، على أن تستوعب هذه العبادة بتجلّياتها المختلفة كلّ جوانب الخير الكثيرة في حياة الإنسان ووجوده لتكون

سبيلًا للوصال مع الخالق العظيم، وهو بلوغ أقصى درجات الكمال والرفعة والسموّ. [انظر: ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج 7، ص 425]

ويمكن الاستدلال على حسن التكليف وغرضه بقوله تعالى: ﴿... **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [سورة المائدة: 6].

جاء هذا القول القرآني المبارك بعد جملة من الأوامر والتكاليف المتعلّقة بفريضة الوضوء والتيمّم، وفيه بيان للهدف من تلك الواجبات الموسومة، ويمكن أن نستخلص هنا غرضين وهدفين لها وللتكاليف والواحبات الإلهية بشكل عامّ وهما: الأوّل: الطهارة بقوله: ﴿**يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ**﴾. والثاني: إتمام النعمة بقوله: ﴿**وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ**﴾.

ثانيًا: الروايات الشريفة

يمكن تقسيم النصوص هنا إلى طائفتين أيضًا: إحداها تعرّضت إلى ضرورة التكليف وغرضه بشكلٍ عامٍّ. وثانيها تعرّضت إلى غايات كلّ حكمٍ وواجبٍ شرعيٍّ وعلله على حدةٍ.

أمّا روايات الطائفة الأولى، فنذكر منها ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام، من أنّ التكليف والأمر والنهي لا يكون إلّا لغرضٍ وجدوى؛ وذلك لقبح العبثية في فعله، وهي حكمته ـ تعالى ـ وتدبيره: «إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ، فَقَالَ: أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُكَلِّفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلًا مِنَ الْأَفَاعِيلِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ وَلَا مَعْنًى؟ قِيلَ لَهُ: لَا يَجُوزُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرُ عَابِثٍ وَلَا جَاهِلٍ» [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 255].

ثمّ يبيّن السبب والعلّة في فرض التكاليف على العباد، وهو المصلحة والحيلولة دون الفساد: «فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: لِمَ أَمَرَ اللهُ الْعِبَادَ وَنَهَاهُمْ؟ قِيلَ: لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ بَقَاؤُهُمْ وَصَلَاحُهُمْ إِلَّا بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْمَنْعِ عَنِ الْفَسَادِ وَالتَّغَاصُبِ» [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 256].

وعن الإمام الصادق عن جدّه الحسين عليه السلام: «أيُها الناس إنَّ الله ـ جَلَّ ذِكرُه ـ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا ليعرِفوه ، فإذا عَرَفوه عَبَدوه، فإذا عَبَدوه استَغنوا بِعِبادَتِه عَن عِبادةِ ما سَواه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 312، ح 1].

والاستغناء عمّا سوى الله سبحانه وتعالى يكون من خلال الامتثال لعبادته بعد معرفته، بوصف العبادة مظهرًا من مظاهر التعاليم والتكاليف السماوية، والاستغناء عمّا دونه سبحانه وتعالى هو الكمال المنشود الذي ينبغي على الإنسان السير نحوه والوصول إليه، وهكذا ظهرت في هذه الروايات ثمار التكليف وأشعرت بوجود الغرض الإلهي منه.

وأمّا روايات الطائفة الثانية، فهي عبارات وردت عن المعصومين عليهم السلام تشير إلى بعض ثمار الأحكام

والتكاليف الشرعية وحِكَمها، وهذه بعض النماذج منها: فقد ورد في فوائد الصلاة والغرض من فرضها على الناس ما يلي: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ: إِنَّ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ: إِنَّ عِلَّةَ الصَّلَاةِ أَنَّهَا إِقْرَارٌ بِالرُّبُوبِيَّةِ لِلّٰهِ عز وجل، وَخَلْعُ الْأَنْدَادِ، وَقِيَامٌ بَيْنَ يَدَيِ الْجَبَّارِ ـ جَلَّ جَلَالُهُ ـ بِالذُّلِّ وَالْمَسْكَنَةِ، وَالْخُضُوعِ، وَالِاعْتِرَافِ، وَالطَّلَبُ لِلْإِقَالَةِ مِنْ سَالِفِ الذُّنُوبِ، وَوَضْعُ الْوَجْهِ عَلَى الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ إِعْظَامًا لِلّٰهِ عز وجل، وَأَنْ يَكُونَ ذَاكِرًا غَيْرَ نَاسٍ، وَلَا بَطِرٍ، وَيَكُونَ خَاشِعًا مُتَذَلِّلًا، رَاغِبًا طَالِبًا لِلزِّيَادَةِ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الِانْزِجَارِ، وَالْمُدَاوَمَةِ عَلَى ذِكْرِ اللهِ عز وجل بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ؛ لِئَلَّا يَنْسَى الْعَبْدُ سَيِّدَهُ وَمُدَبِّرَهُ وَخَالِقَهُ، فَيَبْطَرَ وَيَطْغَى، وَيَكُونَ فِي ذِكْرِهِ لِرَبِّهِ، وَقِيَامِهِ بَيْنَ يَدَيْهِ، زَاجِرًا لَهُ عَنِ الْمَعَاصِي، وَمَانِعًا مِنْ أَنْوَاعِ الْفَسَادِ» [المصدر السابق، ج 2، ص 317].

وكذلك ما رود في فائدة الصيام العظيمة أنّه درعٌ واقٍ من النار؛ إذ ورد عنه عليه السلام: «الصِّيامُ جُنَّةٌ مِن النَّارِ كجُنَّةِ أحَدِكم مِن القِتالِ» [ابن ماجة، سنن ابن ماجة، رقم الحديث: 1336]، هذه النصوص وسواها كثير تثبت الغرضية في التكليف والحكمة منه، وعليه يكون التكليف فعلًا إلهيًّا معلّلًا بغاية وهدف قوامه المصلحة التي تساق إلى البشر والمفسدة التي تدرأ عنهم جرّاء امتثالهم للتكاليف المنزلة.

المطلب الثالث: أهمّ الشبهات والإشكالات

بعد أن تمّ إقامة الدليل على ضرورة التكليف وحسنه وبيان هويته والغرض منه، نستعرض جملةً من الانتقادات والإشكالات التي سيقت للقدح في موضوع التكليف والإشكال على ضرورته وبيان بعض ما قد يتصوّر أنّه متعارض معه، ويمكن تبويب تلك الإشكالات والتشكيكات إلى أربعة إشكالات أساسية، وهي كما يلي:

الإشكال الأوّل: تقييد التكليف لحرّية الإنسان وحقّه (شبهة أصحاب نزعة الأنسنة)

يرى أصحاب نزعة الأنسنة أنّ على إنسان اليوم قبل التعرّف على تكاليفه وواجباته وما ينبغي أن يفعله، أن يحثّ الخطى نحو معرفة حقوقه وما له من استحقاقات في هذه الدنيا؛ حتّى يمكنه من خلال ذلك السعي إليها ونيلها، من هنا قالوا: إنّ السعي نحو كسب الحقوق مقدّم على أداء التكاليف والقيام بها، فقالوا: «يجدر بنا في عالم اليوم وحاضرنا الجديد البحث عن حقوقنا والمطالبة بها؛ لأنّنا نعيش في عصر مطالبة الإنسان بحقوقه أكثر من المطالبة والبحث عن التكاليف وإدراك الواجبات وفهمها وتحديدها، فإنسان الأمس يمكن أن يطلق عليه "مكلَّفٌ"، وإنسان اليوم يطلق عليه "محقٌّ"» [انظر: سروش، مدارا و مديريت، ص 431].

ولإيضاح هذه الفكرة قالوا: إنّ الدين يعتمد في الإنسان عمرًا معيّنًا وعقلًا راجحًا وحرّيةً كافيةً لتنهار عليه بعد ذلك الواجبات والفرائض، في حين نادرًا ما نجد في الدين نصًّا معيّنًا يعالج حقوق

الإنسان واستحقاقاته إذا بلغ سنًّا أو مرحلةً حياتيةً معيّنةً، من هنا كانت الواجبات مرجّحةً جدًّا في وعي السلف على الحقوق، فكان الناس ذوي وعيٍ تكليفيٍّ غالبًا، وإذا كانت هناك حقوقٌ، فهي تنتزع من الواجبات الملقاة على عاتقهم، بينما يعتقد الإنسان الحديث أنّه حيوانٌ محقٌّ، وليس حيوانًا مكلّفًا كما في السابق، فيبحث عن حقوقه أوّلًا ليستخرج منها لاحقًا واجباته. [انظر: الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ص 219 و220]

وأساس هذه الفكرة يعود إلى ما عرف في المدرسة الغربية، من أنّ تأسيس المجتمع والحقوق الفردية تقوم على العقود والمتبنّيات الاجتماعية، فالعقد الاجتماعي هو الأساس في رسم الحقوق البشرية، وليس سوى القانون الوضعي ما يحدّد هوية ما يجب وما لا يجب على الإنسان فعله أو تركه، وأساس الرأي في هذه المدرسة أنّ الحقوق ليس لها واقع مستقل عن حياة الإنسان المادّية، وفي الوقت الذي يقوم المجتمع الإنساني برسم القوانين والضوابط الاجتماعية يمكن انتزاع الحقوق البشرية واستخراجها منها، وغالبًا ما يناط ذلك بمجموعة من المقنّنين والمسؤولين لوضع تلك الحقوق والواجبات، وهو ما نقل عن توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1588 ـ 1679 م) قوله: «إنّ جميع الحقوق تصدر عن الحاكم، ولا توجد أيّ حقوق طبيعية أو سماوية، والحالة الطبيعية للإنسان هي الحالة العدوانية، وحينما يراد ترويض هذه الحالة لا بد من وجود حاكم مطلق» [انظر: برونفسكى، سنّت روشنفكرى در غرب از لئوناردو تا هگل ، ص 283 ـ 292].

مناقشة الإشكال الأوّل

وفي معرض الردّ على هذا الإشكال يمكن القول إنّ موضوع الحقّ والحرّية التي تعدّ من أهمّ الحقوق الإنسانية يرتبطان بالرؤية المادّية والماورائية للإنسان، وللحقّ معنًى واحدٌ جامعٌ ومشتركٌ، وأكثر من معنًى خاصٍّ ومحدّدٍ، فالمعنى الجامع والمشترك بين سائر المعاني الأخرى هو الثبوت لو استخدم بصيغته المصدرية مقابل الباطل، والثابت لو استخدم بصيغته الوصفية لنعت الموجود، أو الشيء الموصوف به [جوادى آملى، حق و تكليف در اسلام، ص 23]، وأمّا المعاني الخاصّة، فقد يطلق الحقّ ويراد به مطابقة الحكم للواقع ونفس الأمر، كما يصاغ عادةً لدى الفلاسفة وأهل المنطق، وقد يراد منه نوعٌ من الملكية والسلطنة كما عند أرباب الفقه والأصول. [المصدر السابق، ص 24]

ولكنّ المقصود من معنى الحقّ هنا هو الحقّ الذي يقابل التكليف، والمراد من الحقّ هنا هو ما يقع على عاتق الآخرين القيام به، ويعود بالنفع والمصلحة للفرد. [المصدر السابق، ص 34]

وهذا هو محلّ النزاع اليوم، فهل الأصل في الإنسان أن يكون محقًّا، أو يكون مكلَّفًا؟ وقد تمسّك أصحاب نزعة الأنسنة بالأوّل، فكان الحقّ هو المحور في رسم رؤيتهم الكونية إزاء الكون والإنسان

والله، وهنا تكمن نقطة ضعف هذه الرؤية، وهي الاقتصار على بعدٍ واحدٍ من بعدي الإنسان، وهو جانبه المادّي دون بعده الآخر وهو البعد المارواءي وجانبه الروحي، ويمكن تقريب الردّ على هذا الإشكال في ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: أنّ وجود الإنسان وحقيقته تختلف وتمتاز دون شكٍّ عن سائر الموجودات الأخرى في الكون، فالإنسان له خصوصية الإنسانية التي ترافق الإرادة والاختيار والإبداع، وهي كلّها تفضي إلى مستوًى عالٍ من الشعور والإدراك، وكذلك الجانب الروحي الذي يغرس الطموح والأمل والرغبة الجادّة في بلوغ الكمال، فقد خلق الله ﷻ الإنسان ووضعه في أسمى المراتب الوجودية في ضوء هدفٍ وحكمةٍ وحركةٍ غائيةٍ في منتهى الجمال والروعة، وغرس فيه الاستعداد الكافي والمطلوب لبلوغ أعلى الدرجات من الكمال، وزيّنه بالعقل الذي يقود تلك الاستعدادات والقابليات إلى ذلك الكمال. [انظر: مطهري، الإنسان في القرآن، ص 10 و11 و16]

المحور الثاني: يتمّ تحديد موضوع الحقّ وما للإنسان على الناس وعلى الله ـ تعالى ـ في ضوء غايات الخلق والفطرة الإنسانية والأبعاد المادّية والمعنوية التي يمتاز الإنسان بهما عن غيره من المخلوقات، فالحقوق في ضوء هذه الرؤية ناظرةٌ للغايات والنهايات التي يجب أن ينتهي إليها الإنسان، ولا تقصر النظر على بعد الإنسان المادّي في هذه الحياة الدنيا، فإنّ الحقوق الطبيعية والفطرية تعود إلى مستوى الاستعدادات التي أودعها الله ـ تعالى ـ في الموجودات، والتي ينبغي أن تسخّرها بهدفٍ وقصدٍ نحو الخير والجمال والكمال المنشود، فبإزاء كلّ استعداد طبيعي هناك حقّ طبيعي، فحقّ التعليم يملكه الإنسان ولا يملكه الحيوان؛ لما في الإنسان من قابلية واستعداد للتعلّم. [انظر: مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 172 و173]

المحور الثالث: هناك علاقة وثيقة بين الحقّ والتكليف، وليس بينهما افتراقٌ وتباينٌ وتنافرٌ، فمع أدنى تأمّلٍ يمكن القول إنّ هناك ملازمةً وعلاقةً وثيقةً بين الحقّ والتكليف، بمعنى أنّه كلّما تحدّثنا عن الحقّ كان بإزائه تكليف ما، قال أمير المؤمنين ﷺ: «فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ، وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ، لَا يَجْرِي لِأَحَد إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ، وَلاَ يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ. وَلَوْ كَانَ لِأَحَد أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَلاَ يَجْرِيَ عَلَيْهِ، لَكَانَ ذلِكَ خَالِصًا لِلّهِ ـ سُبْحَانَهُ ـ دُونَ خَلْقِهِ؛ لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ، وَلِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ، وَلٰكِنَّهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ، وَجَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةَ الثَّوَابِ؛ تَفَضُّلًا مِنْهُ، وَتَوَسُّعًا بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ أَهْلُهُ» [نهج البلاغة، الخطبة 216].

من هنا، فليس الأمر كما تصوّر بعضهم أنّ هناك حقًّا في موطنٍ ما من دون تكليفٍ أو مسؤوليةٍ أو التزامٍ [انظر: جوادي آملي، عبدالله، حق و تكليف در اسلام، ص 255 و256]، فالنسبة بين التكليف والحقّ هي

نسبة تضايفية، فلا تكليف من دون حقّ، ولا حقّ من دون تكليف، كما هو حال البنوّة والأبوّة، فلا ابن من دون أب، و لا أب من دون ابن.

من هنا، فإنّ الرؤية الإسلامية تقرّر أنّ الإنسان ليس مجرّد طالب وآخذ من الطبيعة ومن الآخرين، أي لا تُختصر إنسانية الإنسان في كسب المنافع الشخصية وكثرة الطلب والتحرّر من القيود. فعلى الرغم من أنّ الميل إلى هذه الأمور هو جزءٌ من طبيعة وجوده، إلّا أنّ هناك أمرًا آخر يميّزه عن سائر الحيوانات، وهو الشعور بالالتزام بالحقّ والفضيلة، وشرف الإنسان في وجوده هو مبدأ الشعور بنوعٍ من المسؤولية تجاه الله ـ تعالى ـ وتجاه الكون والمجتمع وأخيه الإنسان.

الإشكال الثاني: اكتفاء الإنسان بعقله وعدم الحاجة إلى التكاليف السماوية (شبهة الربوبيين)

حيث يقوم رأيهم على الإيمان بالخالق وعدم الاعتقاد بالنبوّات، زاعمين أنّ العقل يكفيهم في إعداد التشريعات اللازمة لحياة الإنسان ونظم علاقته مع بني جنسه والكون والخالق، وقد استدلّوا بجملة من الأدلّة، منها أنّ الحكيم لا يتعبّد خلقه إلّا بما تدلّ عليه عقولهم، وهي تكفي في الدلالة على الحقائق والأفعال التي يحبّها الحكيم. [العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص 227 و 228]

وسعوا إلى إقامة الأدلّة أيضًا على إبطال النبوّات والوحي والبرهنة على استحالة المعجزات ومن ثمّ الحكم عليها بالخرافة، وينتهون إلى أنّ العقل مصدر كافٍ لتنظيم مسألة الارتباط بالله، وهو القادر على تأسيس العدالة والأخلاق الفاضلة، بل يمكن من خلاله تحقيق جميع المقاصد التي تدعو إليها الأديان المنزلة. [انظر: جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص 148 و149]

وحيث إنّ الموقف الربوبي يعتمد بالدرجة الأساس على العقل، ولا يكترث أساسًا للاحتجاج بأيّ أداة وبرهان من الوحي والنصوص المقدّسة، فهو يرى نفسه في حلٍّ من النصوص الدينية، فلا بدّ من نقاشه بالأدلّة والبراهين العقلية.

مناقشة الإشكال الثاني: في مقام مناقشة هذه الرؤية يمكن إثارة جملة من القضايا:

1 ـ أنّ العقل نفسه لا يمنع من وجود مصدر آخر غيره يوصل الإنسان ويربطه بربّه، فالاكتفاء به بوصفه عنصرًا وحيدًا لبناء المنظومة العقدية يمكن قول ما يخالفه، بل العقل يحكم بأنّ أفضل جهة يمكن أن تضع برنامجًا لعمل أيّ مصنوع هي الجهة المصنّعة له؛ لأنّها هي الأعلم بقدراته وجوانب ضعفه، وهي الأقدر على وضع خطّة عمل له تنسجم مع الهدف المنشود من تصنيعه.

من هنا أمكن القول إنّ العقل لا يمانع ذاتًا من إرسال الخالق بعض الوسائط والرسل من أجل بيان ما يريد وإظهار ما يشاء إظهاره في ضوء حكمته وعلمه بتفاصيل الكون وعوائد الخلق ومآلاته وما

يناسبه من مصالح ومفاسد. [انظر: الخشن، عالم دون إنبياء، دراسة نقدية في الفكر الربوبي، ص 32 و33]

2ـ أنّ العقل مع ما به من قدرةٍ خلّاقةٍ وخصوصيةٍ عظيمةٍ في تمييز الأشياء وإدراكها بعمق وإبداع هو مصدر رئيسي للمعرفة والفهم، والمحرّك الأساس نحو أداء الواجب والمطالبة بالحقّ، فعقول العقلاء تتّفق على أنّ هناك علومًا ضروريةً وبدهياتٍ عقليةً ثابتةً لا يختلف عليها اثنان منهم، من هنا أكّدت الشريعة دور العقل ومكانته وأهمّيّته في حياة الإنسان.

وأمّا العقل الاستقرائي والتجربي الذي يعتمده هؤلاء، فنتائجه تابعة لما يدرك حسّيًّا من الأبعاد الوجودية للإنسان، على أنّها نتائج لا تكون إلّا ظنّيةً؛ لأنّ الاستقراء دائمًا يكون ناقصًا فيها معتمدًا على ما عاصره المستقرئ جغرافيًّا وزمانيًّا من المجتمعات الإنسانية، فلا يكون قادرًا على وضع قانون يطمئنّ له لوصول الإنسان للكمال المنشود خلال مدّة العمر المحدودة، إلّا أنّ النقطة الهامّة التي لم يرد الربوبي أن يسلّم بها هي أنّ هذا العقل لا يملك الصلاحية الكاملة في الإيفاء بالتكاليف ورسم طبيعة الواجبات والحقوق كما يجب أن يتناسب مع حقيقة الإنسان أوّلًا، ويتلاءم مع الهدف الأسمى والكمال المنشود الذي يجدر بهذا الإنسان ثانيًا، وقد أطبقت الحكماء على أنّ سلطان العقل قائم على إدراك المفاهيم الكلّية، وليس إدراكه محيطًا بالجزئيّات ورسم العلاقة التفصيلية بين العبد وربّه، من هنا فإنّ نطاق إدراك العقل ومعرفته إذا ما قورن بنطاق الوحي وسعته سيكون محدودًا ومقيّدًا جدًّا، فكثيرًا ما يبيّن الوحي والدين مصالح وفوائد بعض التكاليف السماوية والواجبات الربّانية، ويفسّر المفاسد التي تلحق بعض الأعمال المنهيّ عنها، ويكون العقل عاجزًا عن بيانها ومعرفة عللها وأسبابها، من هنا كانت القاعدة التي ترتكز عليها بعثة الأنبياء وتعاليم الوحي هي المحافظة على مصالح الإنسان الواقعية، وتأمين المنفعة والسعادة الحقيقة للبشر بشكل كامل، وهذا ما يتعذّر على العقل توفيره للإنسان. [انظر: جوادى آملى، حق و تكليف در اسلام، ص 149]

3ـ أنّ الحكمة والرحمة الإلهية والعدل والكمال والجمال الإلهي يقتضي جعل طريق آخر للبشر غير الحسّ والعقل ـ بعدما تأكّد قصورهما ـ من أجل التعرّف على طريق الكمال في كلّ المجالات، ليتمكّـن الإنسان من سلوكه والاستعانة به لبلوغ المقصود.

وهذا الطريق هو طريق الوحي الذي وضعه الله للأنبياء؛ لينهلوا منه بشكل مباشر، وليستفيد منه الآخرون عن طريق الأنبياء، وليتعلّموا منه كلّ ما يحتاجون إليه، من أجل الوصول إلى السعادة والكمال النهائي؛ ذلك من خلال رسم جملة من التعاليم والتكاليف التي تضبط سلوك الإنسان وتنظمه في الحياة الدنيا، فينتهي عن المفاسد الواقعية، ويأتمر للمصالح الحقيقة، وهو ما يأخذ بيده للهدف المنشود والكمال المطلوب.

الإشكال الثالث: الإنسان مجبر على العيش في الحياة فلِمَ التكليف؟!

مفاد هذا الإشكال أنّ الإنسان لم يكن له نصيب من الاختيار في أصل خلقه وتكوينه، ولم يقرّر هو أن يخرج من العدم إلى الوجود، وعليه لا وجه منطقيًّا لإناطة جملة من التكاليف والمسؤوليّات به، وكيف يلزم بمجموعة من الاعتقادات والأعمال، ويكون مهدّدًا بالعذاب والنقمة في حال مخالفة تلك الإلزامات والواجبات، ولم يكن له أيّ رأي أو قرار في أصل وجوده؟ وهو ما بات يسمّى مؤخّرًا بمعاداة الإنجابية أو فلسفة كراهية الحياة. [لاحظ: جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص 162 و 163]

وفي ضوء هذا الرأي، فإنّنا لا نريد أن نوجد في مسرح الوجود وعيان الخلق حتّى تناط بنا هذه التكاليف والواجبات والمسؤوليّات، ونلزم بقائمة ثقيلة من التعاليم والإلزامات، فلمّا كنّا مجبرين في أصل خلقنا ووجودنا، ولا اختيار ولا إرادة لنا عندما خرجنا من الوجود إلى العدم، نريد أن نكون أحرارًا، ولا نكون تحت طائلة التكاليف والواجبات والمنهيات.

مناقشة الإشكال الثالث: ويتضمّن هذا الإشكال نقطتين أساسيتين:

1 ـ القول إنّ الإنسان لم يؤخذ رأيه أو إذنه في خلقته وإيجاده، بل إن تحيّزه إلى الوجود وإظهاره من غياهب العدم كان بإرادة الخالق نفسه وبقدرته وحده، فكيف يلزمون بتكاليف وتشريعات وتعاليم نازلة من الخالق؟!

والتعليق على ذلك يمكن اختزاله بما يلي: إنّ الأمر ليس كذلك، فقد خلق الله الإنسان بمنتهى العناية والتكريم وحباه بالحفاوة والاهتمام البالغ، ووهبه الاستعداد العظيم لبلوغ الكمال والجمال في نظام كوني متكامل قائم على قانون العلّة والمعلول والسبب والمسبّب، فقد خضعت سائر المخلوقات ومن ضمنها الإنسان للسنن الإلهية في الكون ونظام العلل والمعلولات في الخلق، فحينما تتوفّر العلل وتتاح الأسباب لخلق موجود ما، سيوجد المعلول حتمًا؛ إذ إنّ صدور المعلول يلازم توافر العلل واكتمالها، فالمعلول ما لم يجب لم يوجد، فالإنسان يمكنه باختياره وإرادته ألّا يدع مقدّمات تكوين المولود وأسبابه، وأمّا لو اكتملت العلل والمقدّمات الحقيقة لصيرورة الجنين، فلا معنى لاستئذان الجنين بالولادة والظهور لعالم الدنيا، فالموجود هو من يوصف بالإرادة والاختيار، وهو من يمكنه اتّخاذ القرار والتصميم لا المعدوم، فالإنسان قبل أن يوجد كان عدمًا لا وجود له، فعن أيّ إرادة واختيار يتحدّث المستشكل؟! إنّ الإرادة والاختيار هي فرع الوجود والتحقّق والتحيّز، وهما يوجدان بعد الوجود لا قبله، فحقّ الإنسان في صناعة وخلق المصير ورسم الطريق بعد أن يوجد ويخلق، لا أن يكون راسمًا لطريقه ومصيره وهو لم يخلق بعد، فإذا تطلب أخذ إذنك في خلقك وإيجادك، فهذا يعني أنّك موجود، فلا إرادة وإذن لأحد إذا لم يكن موجودًا، فالمعدوم لا إرادة له، فكيف يستشيرك إن كنت تريده أن يخلقك أم لا؟

فنظام الخلق قائم على قوانين في منتهى الصرامة والدقّة، ولا يوجد فيه أيّ ضعف أو خلل، ومن تلك القوانين هي استحالة تخلّف المعلول عن علّته، وهذا من الأصول العقلية الثابتة، وإنكار ذلك يعني إنكار حكم العقل، ونقطة الضعف في هذا الإشكال هو أنّ من قال به منكرٌ لقانون العلّيّة في الحقيقة. وهناك جوابٌ فلسفيٌّ آخر يرتبط بالوجود الممكن وافتقاره وطلبه الدائم للتحقّق والوجود، وكلّ مخلوق محقّق فهو ممكن الوجود، وقد منحه الخالق هذا الوجود لأنّه جوادٌ كريمٌ غنيٌّ.

2ـ لماذا يجب أن يكون الإنسان مكلّفًا بتكاليف السماء وملزمًا بأداء الواجبات والانتهاء عن المحرّمات بعد أن فقد الخيارات سلفًا حول خروجه من العدم إلى الوجود؟

وفي مقام التعليق عن ذلك يمكن القول: إنّ هذه النقطة ترتبط بموضوع حكمة التكليف وفلسفته، والتكليف سنخ تكريم وتعظيم للإنسان، ومنح الاستعدادات الكافية لصعود مدارج الكمال والسموّ في أعلى المراتب الوجوديّة، وبهذا التكريم صار جديرًا بأن يبلغ ما يبلغ من الدرجات العالية، وحتّى يبلغ ذلك كان مسؤولًا وأمينًا وسيّدًا على الخلق من بين سائر المخلوقات، فأُلزم بجملةٍ من التكاليف ووجب عليه الامتثال لها من أجل الوصول إلى ما يجب عليه الوصول إليه من الخير والجمال والكمال، فلازم تلك المقامات والدرجات هو المسؤولية، والعقل يحكم بأنّ المسؤوليّة إذا أوصلت الإنسان إلى درجة أكبر من الرفعة والسموّ، وجب النهوض بها والامتثال لمتعلّقاتها.

مضافًا إلى ذلك فإنّ مقتضى البعد التكويني والخَلقي للإنسان بعد أن يوجد هو وجود تكاليف وتعاليم تضبط سيرته وتراقب تكامله ما دام حيًّا، فالخَلق والتكليف متلازمان ينبثقان من واجب عقلي مقتضاه ألّا تكليف بلا خلق، وأنّ الخلق يتضمّن التكليف بالضرورة، فالخلق لا يجوز تصوّره من دون تكليف؛ لأنّ التكليف هو هدف الخلق وغايته، والخلق بلا تكليف هو خلق بلا غاية ولا جدوى، وهذا ينتهي إلى الجزاف والعبثية. [انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 3، ص 438 و439]

الإشكال الرابع: الجبر الاجتماعي (Social coercion) والجبر العصبي (Neural coercion)

وهو متفرّع عن موضوع الجبر وانعدام الحرّية الإنسانية وهو الجبر الاجتماعي، وهي شبهة جبرية جديدة ذكرت في العهود المتأخّرة، تطوّرت وتفاعلت مع مرور الأزمان إلى يومنا هذا؛ لتتجلّى وتظهر في حلل وأشكال مختلفة، أساسها أنّ الإنسان مضطرٌّ ومجبورٌ على صنائعه ليس بسبب الله خالقه، بل بسبب احتكاكه بالمجتمع، وهو خاضعٌ لما يؤول إليه العقل الجمعي أو الإيعاز العصبي، فالقاهر لفعل الإنسان هنا ليس هو الله مباشرةً، بل الاجتماع والظروف الحياتية، أو التركيبة البيولوجية، أو الوضع النفسي للإنسان، وعليه يكون ذلك متناقضًا ومتباينًا مع التكاليف السماوية وأهدافها والغرض التي شرعت من أجله.

وبحسب ما تقدم يمكن صياغة هذا الإشكال بصياغتين:

أ ـ الصياغة الأولى

إنّ الإنسان محاط بجملة من العوامل الخارجية والظواهر الاجتماعية القاهرة التي تؤثّر في قراره واختياره، فالمجتمع له من السلطة والقوّة والواقعية الخارجية الضاغطة على اختيار الفرد وقراراته، فمن خصوصيّات الظواهر الاجتماعية وقواعدها القهر والإلزام، ومعنى ذلك أنّ «الظاهرة الاجتماعية تنطوي على قوّة قاهرة خارجية، وبأنّها تباشر هذا القهر على أفراد المجتمع، أو يمكن أن تباشره عليهم» [دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص 63].

ويضرب دوركايم (David Émile Durkheim) ـ أحد أبرز روّاد هذه الفكرة ـ بالمعتقدات والأعمال الدينية وقواعد الأخلاق مثالًا على هذا القهر والإكراه، فيقول: «إنّ هذه الإلزام هو الدليل على أنّ هذه الأنماط ـ سواء ما يتعلّق بالعمل منها، أم ما يتعلّق بالتفكير ـ ليست من عمل الفرد، وإنّما هي في جملتها أمور صادرة عن قوّة معنوية تفوقه، قوّة يخالها المرء أحيانًا على نحو غيبي في صورة إله» [دوركايم، المجتمع والفلسفة، ص 50]، فإذا كان الحال كذلك بالنسبة إلى تصميم الإنسان وتقريره، فأين إرادته الحرّة في الاختيار؟ ومن ثمّ أين حرّيته في الامتثال للتكاليف والتعاليم السماوية؟ فالإنسان مجبور مضطر لفعل ما يراه المجتمع والبيئة، الأمر الذي لا ينسجم مع روح التكاليف، والغرض منها القائم على الحرّية والاختيار.

مناقشة الإشكال بصياغته الأولى

ويمكن مناقشة هذا الإشكال كما يلي: نتساءل عن مدى قدرة المجتمع والكينونة الاجتماعية على قهر الفرد وتقييد إرادته وحرّيته إزاء امتثاله للتكاليف والأوامر الدينية، فهل للمجتمع سلطة على إرادة الإنسان؟ وفي ضوء الأقوال والنظريّات المتقدّمة يمكن تنويع اختيار الإنسان وإرادته إزاء سلطان المجتمع إلى ثلاثة أشكال من الحرّية والاختيار:

الأوّل: هو سلطان إرادة الفرد وحرّيته وانعدام الجبر الاجتماعي، في ضوء ما تراه نظرية أصالة الفرد واعتبارية المجتمع وعدم وجود أصالة وعينية له؛ إذ لا تعترف هذه النظرية إلّا بالفرد والقوّة الفردية وترفض وجود أيّ قدرة اجتماعية تتحكّم بالفرد، والنتيجة لا جبر اجتماعيًّا هنا، ويكون الإنسان حرًّا مريدًا لتصرّفاته واختياراته، وله القدرة على امتثال كلّ التكاليف والمسؤوليّات من دون أيّ قيود.

الثاني: الإيمان بأصالة المجتمع ووجوده المستقلّ القاهر لإرادة الفرد، فهنا لا مجال للحديث عن حرّية الإنسان في الاختيار وإرادته في انتخاب ما يريد، وتكون الإرادة الفردية والاختيار الإنساني في

ضوء ذلك تجلّيًا وظهورًا للعقل الجمعي والإرادة الجماعية، وليس للفرد أيّ دور في تقرير الامتثال للتكاليف والمسؤوليات الملقاة على عاتقه، وهذه الرؤية هي التي تتعارض وتتنافى مع غرضية التكليف وامتثال الأوامر السماوية، فهي تسلب عنه الحرّية في الامتثال، وهو يتنافى تمامًا مع الحرّية والإرادة الحرّة التي يقوم عليها موضوع التكليف.

الثالث: القول بأصالة المجتمع وأثره في الانفعالات النفسية للإنسان ودوره في توحيد المشاعر والأحاسيس والتطلّعات والآمال الإنسانية دون أن يلغي الخصوصية الفردية للإنسان، والإيمان بأصالة الفرد ووجود مساحة كافية لاختياره وحرّيته، فهنا أيضًا لا يكون الاجتماع مجبرًا للشخص ولاغيًا لخصوصية الفرد وحرّيته، ولا متغلّبًا على قوّته في اختياره لمسؤوليّاته والواجبات المناطة به.

من هنا ستكون العقبة الجادّة والإشكال الحقيقي الذي يقع حائلًا أمام نظرية التكليف وضرورته وجدواه هو القول بالجبر الاجتماعي، وهو باطل لعدّة أسباب:

1ـ أنّ هذا القول يهمل تمامًا أصالة الفطرة الإنسانية والعنصر الأساسي في تكامل الإنسان الحقيقي والجوهري، وهي من يمنح الإنسان الحرّية والقدرة وقرار الاختيار أمام ما يعبّر عنه بالقهر الاجتماعي.

وحتّى القرآن الكريم الذي يُفهم من بعض آياته أنّ للمجتمع قوّةً طبيعيةً، وهو مركب ذو حياة وموت تصدر عنه الطاعة والعصيان، يصرّح أيضًا باستطاعة شخص الإنسان التمرّد على سلطان المجتمع وضغوطاته، ويخبر بوجود قوّة في الإنسان تجعله قادرًا على مواجهة الوعي الجمعي في المحيط الاجتماعي والبيئة الحاضنة، فالتكاليف السماوية الواردة في القرآن الكريم قائمةٌ على أساس مسؤولية الفرد وقدرته على العصيان والاستجابة النابعة من الإرادة الحرّة المنبثقة عن الإنسان نفسه، وليس على كون الإنسان مقهورًا مجبورًا اجتماعيًّا؛ ولهذا لم يقبل القرآن الكريم الاعتذار بالاستضعاف من قبل الكافرين، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ [سورة النساء: 97].

2ـ أنّ تأثير المجتمع والتاريخ والبيئة الاجتماعية على سلوك الإنسان وأفعاله يتوقّف على جملة من العلل والأسباب المعدّة، وحينما تكتمل يتحقّق ذلك التأثير بشكل أكيد، ويظهر السلوك والفعل، وأحد هذه الأسباب والعلل هو إرادة الإنسان واختياره، فالقاعدة الفلسفية تقول: إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، أي ما لم تتحقّق سائر علله وأسبابه لا يتحقّق ولا يتعيّن ولا يتشخّص في الوجود، والمجتمع مهما كان تأثيرة وعلله وأسبابه وسلطانه على الفرد لا يلغي حرّية الإنسان وإرادته، وهو ما يدركه الإنسان بوجدانه؛ إذ يشعر أنّ الفعل الذي يريد مزاولته رغم الظروف والقواهر الخارجية يمكنه أخيرًا

أن يزاوله أو يمتنع عن القيام به. [انظر: مصباح يزدي، النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ، ص 185 و186]

3ـ وهو بمثابة النتيجة لما تقدّم، وهو أنّ جوهر الدين الإسلامي يقوم على الإرادة الحرّة في الإنسان، فلو كان الإنسان غير مختار ولا مريد، فكيف يمكن نهيه وأمره، ومدحه أو ذمّه، أو إنذاره ومعاقبته، وتبشيره وترغيبه، ومعلوم أنّ هذه الأمور لو انتفت لم يتيسّر نشر أيّ دين وبثّ أي نظام، وقد تقدّم أنّ توجيه الأمر والنهي للمضطرّ والمجبور قبيح، وجعل الثواب والعقاب متوقّفًا على الامتثال قبيح على الحكيم العادل. [مكارم الشيرازي، سلسلة دروس في العقائد الإسلاميّة، ص 187]

ب ـ الصياغة الثانية

من أشكال الجبر الآخر ـ التي تخالف نظرية التكليف وتعارضها ـ الجبر العصبي، ويمكن تقريب هذا الشكل من الجبر على النحو التالي:

يقوم هذا الإشكال على ما يظنّه بعضنا بأنّنا نملك إحساسًا وشعورًا موضوعيًّا قويًّا بأنّ لدينا إرادةً واختيارًا، إلّا أنّ هذا يواجه إشكالًا أساسيًّا، وهو أنّنا لا يمكن أن نحدّد ذلك الاختيار وتلك الإرادة في الواقع المادّي، من هنا فإنّ الإرادة الحرّة مجرّد وهم؛ وسبب ذلك هو عدم شعورنا بأنّ حرّيتنا هذه معتمدة على إرادة سابقة وعلى فعل اختياري آخر، ويعني ذلك أنّنا غير ملتفتين وغير واعين إلى تلك الإرادة الأخرى ولا إلى ذلك الاختيار الآخر، ولكن بمجرّد أن نلتفت إلى ذلك سنجد بأنّنا لسنا من نصنع أفكارنا القادمة قبل حدوثها، فإذا كنّا لا نتحكّم في أفكارنا وغير مسيطرين عليها، فلن نعلم ما يحدث حتّى تنشأ وتتكوّن، فأين حرّية الاختيار إذن؟ والأمر يعود بالضبط إلى أنّنا نشعر شعورًا مزيّفًا وافتراضًا فارغًا بوجود سلطان منّا على أفعالنا وأفكارنا في عقولنا الواعية، لكن هذا ليس إلّا كذبًا وخداعًا، فكيف لنا أن نكون أحرارًا في الإدراك والفعل إذا كان كلّ ما قصدناه بسبب أمور لم نكن نقصدها ولم نكن واعين بها؟ فأنت من منظور عقلك الواعي لست مسؤولًا عن فكرتك القادمة، فكيف بولادتك في هذا العالم؟ فكما أنّك لم تخلق عقلك ولم يكن لك قرار في وجودك في الحياة، كذلك أنت لست مسؤولًا عن حياتك الدنيا، وكلّ ما تفعله قائمٌ على قرارات واعية سابقة تخبرك عن نفسك أكثر من أيّ شيء، إنّ الأفكار ببساطة تنشأ في العقل، ولكنّنا لا يمكننا تحديدها على الواقع إذا أردنا أن نكون مسؤولين عن شخصيّتنا.

فأنت لا تختار هوية جيناتك الوراثية، ولا تختاركم من الأعصاب الكامنة في دماغك، ولا ما يحدث الآن داخل جسدك ودماغك، ولا تتحكّم حتّى في تدفّق الدم داخل جسمك. وبعبارة أخرى أنت لم تصنع تركيبتك العضوية لا من حيث الشكل الخارجي ولا من حيث الداخل، ولم تختر أيّ خليّة فيك من أصغرها إلى أعقد عضو فيك وهو الدماغ، إلّا أنّ العلم استطاع التنبّؤ باختيارك لتحريك يدك

اليمنى أو اليسرى مثلًا قبل أن تقوم أنت بتحريكها، من خلال مراقبة نشاط دماغك وعبر الإيعازات العصبية في الدماغ، بل وفي ضوء التجارب العلمية التي أجريت للدماغ فإنّ فيزياء الأعصاب قادرة على التنبّؤ بذلك حتّى قبل أن تدرك أنت أو تشعر بأنّك تريد أن تختار مثلًا أيّ يديك لتحرّكها، والسؤال الأساسي هو: إذا كان علم الفيزياء قادرًا على اكتشاف ما تفكّر فيه حتّى قبل أن تدرك أنّك ستفكّر فيه، فأين الإرادة الحرّة (Free will) إذن؟

وأرباب هذا الرأي لا يعدّون الإرادة الحرّة بمعناها الحقيقي ـ بناءً على التجارب العصبية والفيزيائية المذكورة ـ إلّا وهمًا وخداعًا؛ إذ كيف يكون هناك إرادة ووعي بالحياة وقصد للتصـرّفات والسلوكيات ومسؤولية للأفراد إزاء كلّ ذلك عندما تكون الأفكار والإدراكات والمقاصد مبرمجةً ومؤطّرةً من الدماغ سلفًا، ولم يكن وعينا قد سيطر عليها، ولم تنبثق عن قصد واعٍ ومدرك لها. [هاريس، الإرادة الحرّة، ص 8]

مناقشة الإشكال بصياغته الثانية

بادئ ذي بدءٍ يمكن القول إنّ إرسال إيعازات كهربائية إلى الدماغ للتحكّـم به، أو وصول بعض الإشارات الدماغية إلى الأعضاء الجسدية لغرض تحريكها نحو الفعل أو توجيه الأوامر إليها، لا يمكن أن يدحض الإرادة الحرّة في الإنسان، فإنّ عجز الإنسان عن فعل شيءٍ ما بسبب معوقات خارجية، أو لمجرّد إيعازات كهرومغناطيسية تقوم بها بعض أجهزة التحكّـم الدماغية لا يبرهن بشكل قاطع على ما ادّعي من فقدان الإرادة الحرّة بسبب ما توصّل إليه علم الأعصاب؛ وذلك لأنّ الدماغ يمكن أن يكون على مستويين: الأوّل: يكون خاضعًا للإشارات والدواعي العصبية التي يمكن أن يصل إليها علما الفيزياء والكيمياء، وهي المسؤولة عن تحريك أيدينا مثلًا، أو تدفّق الدم في أجسامنا، هذا المستوى هو ما تحكمه قوانين فيزيائية، ولا يمكننا التدخّل فيه. وأمّا المستوى الثاني، فهو المسؤول عن إعطاء معنًى لكلّ شيء نقوم به من شعور ووعي، وهذا المستوى حتّى يومنا هذا لا يمكن قياسه بأيّ قانون فيزيائي، فلا يمكن لأحد أن يعرف مدى درجة حبّك لشخص، أو مدى كرهك له. بعبارة أخرى هناك عدّة أشياء أو أسئلة ما زالت مفتوحةً في العلم، فحتّى اليوم لم يفهم العلم ما الشعور؟ وما حقيقة إدراكنا للأشياء؟ وما مستوى وعينا بها؟ [انظر: مكارم الشيرازي، دروس في العقائد الإسلامية، ص 40 و41]

ثمّ إنّنا لا ننكر تأثير العوامل البيولوجية والبيئية وغيرها ودور عمليات المخّ العصبية على قرارات الإنسان، إلّا أنّها لا تنفي حرّية الإنسان وإرادته؛ وذلك لأنّ الوجدان شاهد بوضوح على حرّية اختيار الإنسان، فالمرء يعلم من نفسه بالضرورة أنّه يملك إرادةً حرّةً وقدرته على الفعل في ضوء إرادته واختياره هو. [انظر: عزمي، الإلحاد للمبتدئين.. دليلك المختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد، ص 182]

وأخيرًا يمكن أن يندفع ما قيل بأنّ هناك فرقًا بين الإرادة وبين اختيار القرار والتصميم عليه، ومن

الخطإ الخلط بينهما، فالإرادة هي طلب الحصول على شيء والرغبة في تحقيقه أو القيام به، والاختيار والتصميم هو أمر يعقب هذه الإرادة، والذي يقترن بعنصـر الإشراف والسيطرة، وهو: الأنا (ego)، أو هو (ID)، أو الشخصية (personality) التي يتجلّى فيها الاختيار واتّخاذ القرار. [انظر: الجعفري، الجبر والاختيار، ص 103 و104]

فالإرادة حتّى لو كانت تحصل بسبب إجراء غريزي، أو عمل عصبي دماغي، فهي ليست المرحلة الأخيرة من مراحل صدور الفعل عن الإنسان، بل هناك مرحلة فاعلية الأنا وأثرها المشرف على مرحلة الإرادة، وهذه المرحلة الثانية هي التي تقول: إنّ الإنسان هل يتّصف بالحرّية، أو لا؟ وبتعبير أكثر دقّة أنّ نفس الإرادة لا تملك الحرّية من تلقاء نفسها حتّى نصفها بالحرّة أو المكرهة، بل هي تنال الحرّية والاختيار من الأنا والشخصية التي يجدر أن نصفها بالمسؤولة عمّا يصدر عن الإنسان من الأفعال.

والخلاصة أنّ نفس أعصاب الدماغ ومخّ الإنسان وكلّ أعضاء الجسم البشري ـ سواء أكانت فسلجيةً أم غريزيةً ـ لا تدرك موطنها من الجسم، ولا توصف بالإدراك والوعي والعلم، ولا بالحرّية والاختيار، ومعلوم أنّنا نصف الإنسان بهذه الصفات وننعته بهذه النعوت، فلا بدّ أن يكون هناك من هو جديرٌ بها، وهو ليس إلّا عنصر الأنا والذات المشرفة والمتسلّطة على عملية القصد والإرادة، وهي المتحكّمة بالاختيار وإضفاء الحرّية على ذلك. [انظر: الجعفري، الجبر والاختيار، ص 105]

وبذلك يكون ما أشكل به المشكلون ـ من إبطال حرّية الفرد ومسؤوليّته عن أفعاله، ومن ثمّ إفساد المبرّر العقلي للتكاليف والواجبات والنواهي السماوية القائمة أساسًا على موضوع حرّية الإنسان واختياره ـ غير تامٍّ.

الخاتمة

لم يكن مستبعدًا ولا مستغربًا من العقل البشري أن يتفاعل وبجدّية مع موضوع الشرائع السماوية المنزلة، والتي تتضمّن جملةً من الأحكام والتكاليف التي تلامس مبدأ الإنسان وحياته ومصيره، إلّا أنّ محطّ الاستفهام والتساؤل هو كيفية هذا التعاطي ومستوى الحماس الذي صدر عن بعض العقول وهوية التفاعل التي أبدته إزاء هذه المسألة، فقد تناول فلاسفة الدين أطروحاتٍ جادّةً؛ بغية التنقيب عن هوية تعاليم السماء وحقيقتها، والغرض المنشود منها بوصفها قراءةً من خارج الدين، تستتبع التبرير العقلي لصدور جملة من الأوامر والنواهي عن الخالق تعالى، وقد تنوّعت الآراء وتشتّت المذاهب في بيان ذلك، وكان همّنا في هذا البحث هو تعقّب أهمّ الأدلّة وأبرز البراهين العقلية لتبرير غرضية التكليف والغاية منه.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: هارون عبد السلام محمد، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: جمال الدين الميردامادي، دار الفكر، دار صادر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

الأشعري، علي بن إسماعيل، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ـ مصر.

البحراني، ميثم بن علي بن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: أنمار معاد المظفر، العتبة الحسينة المقدسة، كربلاء ـ العراق، الطبعة الأولى، 2013 م.

برونفسكي و ما زليش، سنت روشنفكرى در غرب از لئوناردو تا هگل ، ترجمه: ليلا سازگار، تهران ـ ايران، نشر: آگاه، 1379 ش.

الترحيني، محمدحسن، الإحكام في علم الكلام، دار الأمير للثقافة والفنون، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1993 م.

الجعفري، محمدتقي، الجبر والاختيار، تعريب: حسين الواسطي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم ـ إيران، 1428 هـ.

جوادى آملى، عبد الله، حق و تكليف در اسلام، تحقيق: مصطفى خليلي، مركز الإسراء للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة التاسعة، خريف 1390 ش.

جوان، حميدرضا، تكليف‌مدارى واباحى‌گرى ، مركز پژوهش‌هاى اسلامى صدا و سيما.

الحسني، إسماعيل، الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، العدد: 57، صيف عام 2009 م.

حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1988 م.

الخشن، حسين، عالم دون أنبياء، دراسة نقدية في الفكر الربوبي، منارات، الطبعة الأولى، 2017 م.

دوركايم، إميل، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة: الدكتور أنيس حسن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ـ مصر، الطبعة

الأولى، 1966 م.

دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمود بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ـ مصر، 1988 م.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق ـ سوريا، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الربّاني الكلبايكاني، علي، القواعد الكلامية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1418 هـ.

الرفاعي، عبد الجبار (إعداد وتحرير)، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ـ العراق، الطبعة الأولى، 2014 م.

سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، بقلم: حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك في القرآن الكريم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، 1416هـ.

سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

سروش، عبد الكريم، مدارا و مديريت، طهران ـ إيران، مؤسسة صراط للثقافة، الطبعة الأولى، 1376 ش.

السيوري الحلّي، جمال الدين مقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: مهدي رجائي، قم ـ إيران، 1405 هـ.

صانع بور، مريم، الله والدين والأنسنة، دار الولاء لصناعة النشـر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2017 م.

الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1986 م.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشـرائع، المكتبة الحيدرية في النجف.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، إسماعيليان، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1413 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، تجريد الاعتقاد، تحقيق: محمد جواد الجلالي، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

عبد الأمير كاظم زاهد، نظرية التكليف في التصور القرآني، قراءة في قصدية النص، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد: 24، عام 2015 م.

عزمي، هشام، الإلحاد للمبتدئين.. دليل مختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد، دار الكتاب للنشر والتوزيع، الإسماعيلية، مصر، الطبعة الثانية، 2015 م.

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة.

العميري، سلطان، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، تكوين للدراسات، الخبر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2018 م.

الفخر الرازي، محمد بن عمر، المحصل، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

فياضی، غلامرضا، فلسفه‌ی تكليف از منظر متكلمان مسلمان، روشنائی، سال دوّم، عدد چهارم، 1392 ش.

القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط في التكليف، تصحيح ونشـر: الأب جين يوسف هوين اليسوعي، المطعبة الكاثوليكية، بيروت ـ لبنان.

القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة ـ مصـر، الدار المصـرية، 1965 م.

القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، تحقيق: سامي النشار، عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية ـ مصر، 1972 م.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة دار إحياء التراث، بيروت ـ لبنان، الطعبة الثالثة، 1403 هـ.

محمدي، علي، شرح كشف المراد، دار الفكر، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1420 هـ.

المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1411 هـ.

مطهري، مرتضى، الإنسان في القرآن، مجمع أهل البيت عليهم السلام، النجف ـ العراق، الطبعة الأولى، 2007 م.

مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، 1389 ش.

مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2005 م.

المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1370 ش.

المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

مكارم الشيرازي، ناصر، سلسلة دروس في العقائد الإسلامية، تعريب: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

هاريس، سام، الإرادة الحرة، ترجمة: هبة خطاب، إعداد وتصميم: حميد خطاب.

اليزدي، مصباح، النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1996 م.

References

Ibin Sina (Avicenna), Al-Hussein bin Abdullah, ***al-Isharaat wel-Tenbeehaat***, al-Balagha Publiations.

Jawan, HameedReza, ***Obligation and Non-obligation***, IRIB Center for Islamic Studies.

Al-Khashn, Hussein, ***A World Without Prophets, a Critical Study of Deistic Thought***, Manarat, 1st Edition, 2017 AD.

Subhani, Ja'far, ***Lectures on Theology***, Imam al-Sadiq Foundation.

Soroush, Abdul-Kareem, ***Mudara wa Moderiyyet (benevolence and administration)***, Tehran-Iran, Siraat Foundation for Culture, 1st Edition, 1376 Iranian Calendar.

Al-Sadr, Muhammad Baqir, ***Duroos fi Ilm al-Usool***, Dar al-Kitab al-Lubnani, Beirut-Lebanon, 2nd edition, 1986 AD.

Al-Sadouq, Muhammad bin Ali bin Babaweih, ***Ilal al-Sharaayi'***, Al-Haidariyya Library in Najaf.

Al-Tabatabaei, Muhammad Hussein, ***Al-Mizaan fi Tafseer al-Qur'an***, Isma'ilian, Qom-Iran, 2nd edition, 1413 AH.

Al-Fakhr Al-Razi, Muhammad bin Omar, ***al-Muhassal***, Darul-Turath Library, Cairo, 1st Edition, 1411 AH.

Al-Qadhi Abdul-Jabbar, ***Al-Mughni fi Abwab al-Tawheed wel-Adl***, Cairo-Egypt, al-Dar al-Misriyya, 1965 AD.

Muhammadi, Ali, ***Sharh Kashful-Murad***, Dar al-Fikr, Qom-Iran, 4th Edition, 1420 AH.

Motahhari, Mortada, ***A Collection of Works***, Sadra Publications, 1389 Iranian Calendar.

Motahhari, Mortada, ***The System of Women's Rights in Islam***, Darul-Kitab al-Islami, 1st Edition, 2005 AD.

Harris, Sam, ***Free Will***, translated by: Hiba Khattab, prepared and designed by: Hameed Khattab.