إصدارات مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر

قضايا كلامية

— رؤية تحليلية —

بقلم

د. أحمد عامر بن محمد العربي باي

أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي
بكلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر

إصدارات مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

قضايا كلامية

– رؤية تحليلة –

تأليف
د. أحمد عامر بن محمد العربي باي
أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي
بكلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر

سامي
للنشر والطباعة والتوزيع

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
Laboratory of Algerian scientists contributions to enrich the Islamic studies
كلية العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
Faculty of Islamic Sciences - University of El Oued - Algeria
مخبر بحث معتمد من قبل وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
تحت رقم (70). بتاريخ: 2015/02/21. الرمز: E0780400
الموقع الإلكتروني: ps://faculty.univ-eloued.dz/faculty/isi/laboratory/6

- الطبعة الأولى: 1446هـ / 2024م
- الإيداع القانوني: جانفي 2025
- ردمك: 978-9969-574-41-8
- عدد الصفحات: 112.
- المقاس: 16.5 × 24 سم.

© محفوظة جميع الحقوق

- التنفيذ الطباعي:

سامي للنشر والطباعة والتوزيع
ولاية الوادي ـ الجزائر
032 14 93 39
0557 97 44 43
imp.alwady@gmail.com

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

إن تناول المقدمات النظرية التي تتضمنها المباحث الكلامية في الفكر العقدي الإسلامي؛ هي المفتاح الضروري لدارس علم الكلام، وذلك لما يمثله رسوخ القدم في استيعابها من أهمية في إدراك الأسس المنهجية التي تقيم عليها المدارس الكلامية آراءها، كما أن ذلك الإدراك يتيح للدارس المكنة من الفهم والتحليل للمواقف والحكم عليها بالنظر إلى أصول الاستدلال في تلك المذاهب أو بالنظر الحر الخارج عن إطارها.

وهو ما يدعونا للمساهمة في جهود التجديد في تناول المباحث النظرية في علم الكلام من خلال المراجعة وإعادة القراءة، ومن ثم النظر في مآلاتها المعاصرة، وهو جهد يمثل حاجة ماسة تفسح للدارسين منفذ الخروج عن دائرة الخلافات النظرية الواقعة في أسر متلازمات المذاهب وجدر الحدود والمعاني اللغوية والتفريعات التي تقسم الموحد وتجزأ المتكامل، وهو ما يولد غالبا خلافا قد يصل أحيانا إلى الخلاف النظري البحت الذي لا صلة له بالواقع وآثاره الفكرية والعملية.

وقد اخترت في هذا المسعى بعض النماذج من المباحث الكلامية التي كان مدارها بين مذهبين كبيرين هما؛ مذهب وسع من دائرة النظر العقلي ممثلا فيما يسمى مذهب العدلية الذي يجمع في طياته مذهب المعتزلة ومن سار مسارهم، ومذهب الأشاعرة الذي يمثل اتجاه النظر الجامع بين الاستدلال النقلي والعقلي.

وقد شملت الدراسة بعض أهم المباحث التي تقدم مفاتيح فهم تلك المذاهب ومواقفها، كمبحث الحسن والقبح بين العقل والنقل، وما يتبعه من مباحث الوجوب، والقدرة، وفعل الصلاح والأصلح، مع التعرض في نهايته لمبحث العلة والمعلول أو ما يسمى باللغة المعاصرة بمبحث السببية، ومن ثم الكلام في مبحث التعليل في الفعل الإلهي.

كل ذلك مع تقديم جانب من المراجعة والنقد والتدقيق في أسباب الخلاف النظري وأبعاده العملية على المسلم في أدائه لواجباته الشرعية وتحقيق مقاصدها في إطار دوره الاستخلافي الكلي في الوجود.

المؤلف:

د. أحمد عامرباي

المبحث الأول
الحسن والقبح بين العقل والشرع

والسؤال الذي نتناوله في هذا المبحث هو: هل للأفعال بذاتها خصائص وصفات حسنة أو قبيحة؟ أم أن صفاتها أمر اتفاقي اعتباري يوجد بوجوده ويزول عند انعدامه؟، وبتحديد الإجابة تبرز لنا تعلقها بالبعد العملي المرتبط بالفعل الإلهي من جانب، وأثاره المرتبة بالحكم على الفعل الإنساني ومدى مسؤوليته، وسبل تحقق كمال التكليف الشرعي في حياة الإنسان.

فهل يستقل العقل بمعرفة الحسن والقبح؟ أم أن حاجته لازمة للشرع حتى يدرك تلك الصفات؟ ثم ما مدى مسؤولية الإنسان عن فعله في الحالتين؟

1. مفهوم الحسن والقبح:

الحسن في اللغة "الجمال"[1]، وهو عبارة عن كل مُبهِجٍ مرغوب فيه، والقبح نقيضه[2].

أما في الاصطلاح ففيه خلاف ناتج عن لوازم المواقف عند كل اتجاه، حيث

1- محمد بن يعقوب أبو طاهر الفيروز آبادى، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي (ط:8؛ مؤسسة الرسالة: بيروت – لبنان، 2005 م)، ج1، ص1189.

2- محمد بن يعقوب أبو طاهر الفيروز آبادى، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار (دط؛ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي: القاهرة- مصر، 1996 م)، ج2، ص67.

ذهب الأشاعرة إلى أن "القبيح ما نهي عنه شرعا، والحسن بخلافه"، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها[1]، وقيل: "القبح ما نهى عنه الشرع نهي تحريم أو تنزيه، والحسن ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح"[2].

وقال العدلية[3] أن القبيح: "ما يستحق فاعله الذم، والحسن ما لا ذم على فعله"[4]، وقال آخر: الحسن ما يستحق به المدح مع القصد إليه[5].

2. تحرير محل النزاع:

ولكي يتحدد محل النزاع في المسألة، ونضبط بشكل دقيق حدود الحسن والقبح المختلف فيه؛ نورد مختلف المعاني المتعلقة بالحسن والقبح، والتي نجملها فيما يلي:

1.2. صفة الكمال والنقص: فالحسن كون الصفة صفة كمال كالعلم، والقبح كون الصفة صفة نقصان كالجهل.

2.2. المصلحة والمفسدة: أي ملاءمة الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض

1- عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة (ط:1؛ دار الجيل: بيروت-لبنان، 1997م)، ج3، ص268-270.

2- علي بن محمد الشريف الجرجاني، شرح المواقف (دط؛ دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، دت)، ج8، ص201-202.

3- وهو اصطلاح أطلقته على المعتزلة والشيعة ومن سار مسارهم، الذين يرون أن العدل أصل من أصول الدين.

4- الحسن بن يونس أبو منصور - الحلي، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال (ط:1؛ دار الصفوة: بيروت-لبنان، 1310 هـ ق)، ص53.

5- تقي بن نجم أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف، تحقيق فارس تبريزيان الحسون (دط؛ الناشر: المحقق، 1375 هـ ش)، ص97.

كان حسنا، وما خالفه كان قبيحا، وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا، فالحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيء منهما، وبعبارة أخرى: فاللذة وما يؤدي إليها ملائم، والألم وما يؤدي إليه منافر[1]، وتختلف المصلحة والمفسدة بالاعتبار والنسبة، مما يؤكد أنها أمر إضافي لا صفة حقيقة، فمثلا: قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه.

3.2. تعلق الحسن بالمدح والثواب، وتعلق القبح بالذم والعقاب: وبهذا التعلق يكون الحسن ما تعلق به المدح في العاجل، والثواب في الآجل، والقبيح ما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما، هذا في أفعال العباد وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب.

وبعد عرض المعاني المختلفة للحسن والقبح، نشير إلى أن المعنيين الأول والثاني لا خلاف في أنه مدرك من العقل ولو لم يرد بها الشرع، والمعنى الثالث هو محل النزاع بين الأشاعرة والعدلية، فالأشاعرة يقولون أنه مصدره شرعي، والعدلية يقولون أن مصدره عقلي؛ فالفعل في نفسه جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا [2].

1- محمد بن عمر أبو عبد الله التيمي - فخر الدين الرازي، الأربعين، تحقيق: أحمد حجازي السقا (ط:1؛ مكتبة الكليات الأزهرية: القاهرة-مصر، 1986م)، ج1، ص346.

2- عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، ج3، ص268-270. وانظر: ميثم بن علي البحريني، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسيني (ط:2؛ مطبعة الصدر - مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي: العراق، غير واضح)، ص104. وانظر: محمد ابن عمر أبو عبد الله التيمي - فخر الدين الرازي، الأربعين، ج1، ص346.

3. مذهب العدلية:

يذهب العدلية إلى أن الأفعال ذاتية الحسن والقبح، وأن العلم بها حاصل بالضرورة أو النظر العقلي قبل ورود الشرع، قال القاضي عبد الجبار في المجموع في المحيط بالتكليف: "إن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري وهو من كمال العقل، ولو لم يكن معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوخه إليه بالتكليف"[1].

والشرع ليس منشأ وسببا للحسن والقبح، بل يكون إما مؤيدا لما أدرك العقل حسنه وقبحه، وإما كاشف ومبين لما عجز عن إدراكه من وجوه الحسن والقبح، وليس له أن يعكس القضية، قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول: "ما أتى به الرسل... لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل؛ فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، إلا أنا لما لم يمكنا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا وتفصيل ما تقرر فيها"[2]، وقال أيضا: "وأعلم أن النهي الوارد عن الله ﷻيكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحهوكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه... بل الفرق بيننا وبين المخالفين لأنهم جعلوه

1- عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي – القاضي عبد الجبار، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق: الآب جين يوسف هو بن اليسوعي (دط؛ المطبعة الكاثوليكية: بيروت – لبنان، دت)، ج1، ص232-233.

2- عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان (ط:3؛ مكتبة وهبة: القاهرة-مصر، 1996م)، ص565.

موجبا ومنعنا من ذلك وهمقصروا القبح على النهي، ونحن قسمنا الحال في المقبحات فقلنا أن فيها ما يعرف بالعقل وفيها ما يعرف بالنهي"[1].

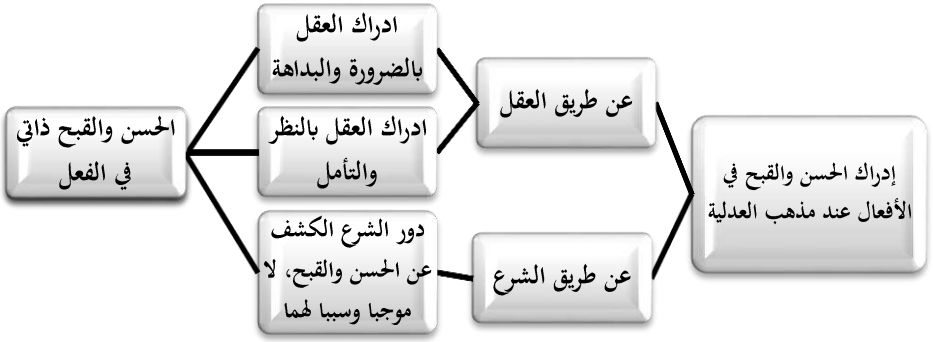
والأفعال عندهم منقسمة إلى حسنة وقبيحة، والأصل فيها أن تكون معروفة بضرورة العقل كحسن الإيمان وقبح الكفر، والقسم الثاني منها ما يدرك بالتأمل والنظر العقلي كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع، والقسم الثالث منها ما لا سبيل إلى إدراكه إلا بالسمع، كحسن العبادة وقبح ترك الواجبات الشرعية[2].

والجدير بالذكر أن هذا الحسن والقبح المدرك بالعقل عندهم، يترتب عليه الثواب والعقاب، ذلك أن الإنسان أوتي القدرة على النظر العقلي ومعرفة الحق والباطل حتى قبل نزول الوحي، فكل عاقل مكلف وفق قولهم.

والمخطط الآتي يبين مسلك الإدراك للحسن والقبح الذاتيين عند المعتزلة:

1- عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي – القاضي عبد الجبار، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، ص255-256.

2- عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي – القاضي عبد الجبار، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ص232-234؛ وانظر: سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي (ط:2؛ دار الكتب والوثائق القومية-مركز تحقيق التراث: القاهرة-مصر، 2004م)، ج2، ص117.



المخطط رقم (01):

مخطط يوضح العلاقة بين الإدراك، والحسن والقبح الذاتي للأفعال.

4. أدلة العدلية ومناقشتهم:

ذكر أهل العدل دلائل كثيرة تؤكد ما ذهبوا إليه، لا مجال لعرضها ومناقشتها جميعا، ونكتفي بأهمها لتوضيح وترسيخ المفهوم الذي قرروه:

1.4. الدليل الأول:

أن جميع العقلاء من الناس، ولو من المخالفين في الدين أو حتى الملحدين وغيرهم، يجزمون بقبح الظلم، وحسن العدل والقسط بين الناس، ويطالبون غيرهم بالعدل والقسط حال التعدي على حقوقهم، فلو كان قبح الفعل ليس ذاتيا لما عرفوا حسنه وقبحه إلا بالشرع، مما يؤكد أنهما أمران ذاتيان في الفعل[1].

1- عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص311. وانظر: عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، ج3، ص262. وانظر: عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي – القاضي عبد الجبار، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، ص254.

وقد رُدَّ عليهم بأن العقلاء إنما يدركون ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة، أو من جهة صفة الكمال والنقص، وهذا متفق على كونه يحصل بالعقل، فالأمر خارج عن محل النزاع المذكور سابقا[1]، والحقيقة أنه ليس هناك اتفاق بين الملاحدة، ففيهم من لا يرى قبح هذه الأشياء ولا حُسْنَ نقائضها، ثم إن اتفاق العقلاء ولو صح أصلا فهو ليس بحجة، فقد يكون ناشئا عن التقليد والعرف أو الشبهة[2]. وليس لهم الاعتراض بأنه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد، فذلك في الغائب قياسا، ذلك أن غير المشترع قد لا يقول بالدار الآخرة والثواب والعقاب[3].

24. الدليل الثاني:

أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع وتحصيل الغرض بهما متساويا، نجده يؤثر الصدق على الكذب قطعا، رغم غياب المرجح، وذلك لأن حسنه ذاتي في العقل، فإن زال دافع الاحتياج للفعل لم يبق إلا فعل الشيء لحسنه الذاتي وكونه إحسانا[4].

وأجاب الأشاعرة بأن إيثار الصدق عن الكذب حاصل لما تقرر في النفوس من أن الصدق ملائم للمصلحة، والكذب منفر لها، لا لأن الصدق حسنه مستقر في النفوس، والقول بمساواة الصدق للكذب في المنفعة أمر

1- عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، ج3، ص262.

2- محمد بن محمد الطوسي- أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (ط:1؛ دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، 1993م)، ص46.

3- مسعود بن عمر-سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (ط:2؛ عالم الكتب: بيروت-لبنان، 1998م)، ج4، ص291.

4- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص307.303.

فرضتموه، ولا يلزم من فرض الشيء تحققه[1].

3.4. الدليل الثالث:

قولهم بأننا متفقون على تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح ودرئ المفاسد، ولو كان الشرع هو مصدر الحسن والقبح، لكانت علة الحسن الأمر به، وعلة القبح النهي عنه، من غير اعتبار للمصالح والمفاسد، فيتعطل الاجتهاد وينعدم القياس، ولا نجد حكما شرعيا لمختلف الوقائع والنوازل الشرعية.

ورد المخالفون بأن اهتداء العقل للمصالح والمفاسد ليس من المقصود في النزاع، وأن المصلحة والمفسدة راجعة إلى ملاءمة الغرض ومنافرته، ولا نزاع في أنه عقلي، فرعايته تعالى لمصالح العباد ودفع مفاسدهم حاصل عندنا تفضلا، وحاصل عندكم بطريق الوجوب[2].

5. مذهب الأشاعرة:

يرى أصحاب المذهب الأشعري أن الشرع هو مصدر التحسين والتقبيح؛ فالقبيح ما نهي عنه شرعا، والحسن ما أمر به، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وقالوا بأن الشرع هو المثبت لها في الأشياء، وليس الحال كما قال المعتزلة أن الأمر ذاتي في الفعل يكشف عنه الشرع ويبينه، وجائز عند الأشاعرة أن يعكس الشرع القضية فيحسن ما قبحه، ويقبح ما حسنه فينقلب الأمر.

والعقل لا يستقل عن الشرع في معرفة أن الفعل مناط الثواب والعقاب،

1- عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، ج3، ص279-280.

2- علي بن محمد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج8، ص214-215.

ولا يمكن معرفة الأحكام الشرعية إلا بإرسال الرسل وإنزال الكتب الإلهية، ومن لم تبلغه دعوة الرسل لم يكن مكلفا بالفعل أو الترك، ولم يترتب عليه حساب ولا ثواب أو عقاب[1].

ومن الأشاعرة من أضاف إلى جانب الشرع ما تعلق به غرض ما عقلا ؛ قال الآمدي:" وأما أهل الحق[2] فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال بل إن وصف الشيء بكونه حسنا أو قبيحا فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه بالإذن فيه، أو القضاء بالثواب عليه والمنع منه، أو القضاء بالعقاب عليه أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية، ومعان مفارقة من الأعراض بسبب الأغراض والتعلقات وذلك يختلف باختلاف النسب والإضافات، فالحسن إذا ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعا، أو ما تعلق به غرض ما عقلا، وكذا القبيح في مقابلته"[3].

أما الفخر الرازي فقد خالف أصحاب مذهبه بقوله: "فاعلم أن مذهبنا أن الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل، وأما في حق الله تعالى فهو غير ثابت البتة"[4]، فالحسن والقبح عقلي في دائرة الفعل البشري، أما ما تعلق بالله تعالى، فلا يصح القياس. وقد دلل عليه أن مقتضى بديهة العقل التعرف

1- عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، ج3، ص262. وانظر: محمد ابن عمر أبو عبد الله التيمي - فخر الدين الرازي، الأربعين، ج1، ص346؛ ومسعود بن عمر- سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص282.

2- يقصد أصحابه من العلماء في المذهب الأشعري.

3- علي بن أبي علي الثعلبي - أبو الحسن الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (دط؛ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: القاهرة- مصر، دت)، ص234.

4- أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي - فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (دط؛ دار الكتاب العربي: بيروت – لبنان، دت)، ص92.

على الألم والغم وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالقبح، ووجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة إلا إذا صارت هذه الجهة معارضة بغيرها فحينئذ يزول هذا الحكم[1].

6. أدلة الأشاعرة ومناقشتهم:

للأشاعرة في إثبات ما ذهبوا إليه أدلة كثيرة، نذكر بعضها بإيجاز يقتضيه الحال مع مناقشة مخالفيهم:

1.6. الدليل الأول:

قوله سبحانه تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾[2]، فلو أن الحسن أو القبح في الفعل ذاتي، للزم وفق قولهم منه تعذيب مرتكب الحرام أو تارك الواجب لإغفالهم النظر فيما معهم، وللزوم الحجة عليهم بما مكنوا من الأدلة العقلية المتيحة للنظر والتي يعرفون بها الله ﷻ[3]، سواء ورد الشرع أو لم يرد؛ وبناء على أصلهم بوجوب تعذيب المستحق. وهذا اللازم منفي بنص الآية، فعلم أن الحسن والقبح شرعي[4].

قال العدلية أن المقصود بالتعذيب في الآية عند المخالفين؛ أن سنة الله

1- الرازي، معالم أصول الدين، ص92.

2- سورة الإسراء: الآية 15.

3- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (دط؛ دار إحياء التراث العربي: بيروت، دت)، ج2، ص653.

4- مسعود بن عمر-سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (ط:2؛ عالم الكتب: بيروت-لبنان، 1998م)، ج4، ص284-285.

ﷻ في الأمم الخالية، ورحمته الواسعة وعنايته الكاملة أن لا يعذب الناس التعذيب الدنيوي بعقوبة الاستئصال، إلا بعد أن يبعث رسولا ينذرهم ويبلغهم الحجة وراء الحجة، وينذرهم بعذابه إذا أصروا على الكفر والجحود. فالآية ليست في سياق الدلالة على حكم العقل بالقبح المرتب للعقاب بلا بيان.

والنبوة يُبَلّغ بها التكليف بالشرائع المتعلقة بالمؤاخذة والمغفرة الإلهية، أما الأصول التي يستقل العقل بإدراكها كالتوحيد والنبوة والمعاد فإنما تثبت بالعقل من غير توقف على النبوة، وتلحق آثار قبولها أو ردها الإنسان في الآخرة[1].

2.6. الدليل الثاني:

لو أن حسن الفعل وقبحه لذاته، لما اختلف حسنا في مرة وقبحا في مرة أخرى، ذلك أن ما بالذات لا ينفك ولا يزول بالعوارض، فإننا نجد القتل حسن في الحدود، قبيح في القتل ظلما، والضرب حسن تأديبا وقبيح تعذيبا، والصدق والكذب للإنقاذ من الهلاك، فمثلا الكذب وهو أمر قبيح، حينما يهدف إلى إنقاذ نبي من القتل، حال ملاحقته من ظالم يصبح حسنا، والصدق حسن ولكن لو صدق في دلهم على مكانه لكان قبيحا، فعصمة الدم أمر محمود قطعا، بل ويذم تاركه ويقبح فعله[2].

ورد العدلية أن الصدق باق على حسنه والكذب باق على قبحه، إلا أن

1- محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن (ط:1؛ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات: بيروت- لبنان، 1997م)، ج13، ص57-58.

2- عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، ج3، ص264. وانظر: مسعود ابن عمر-سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص284.

إنقاذ النبي أو المظلوم أرجح، فيحكم العقل بارتكاب أقل القبيحين، فالكذب أقل قبحا من جريمة هلاك نبي، فالحسن الحاصل في الكذب ليس له، بل لما تعلق به من إنقاذ روح بريئة من القتل[1].

وأيد ابن القيم في كتابه مفتاح دار السعادة هذا الموقف، بأن من صدقه أخبر بما لا يجوز له الأخبار به، لاستلزامه مفسدة راجحة، ولا يقتضي هذا كون الصدق قبيحا بل الأخبار بالصدق هو القبيح، وفرق بين النسبة المطابقة التي هي صدق وبين الأعلام بها، فالقبح إنما نشأ من الأعلام، والأعلام غير ذاتي للخبر ولا داخل في حده، إذا الخبر غير الأخبار ولا يلزم من كون الأخبار قبيحا، ومن جهة أخرى فإن قبح الصدق، وحسن الكذب، في بعض الحالات لمعارضة مصلحة أو مفسدة راجحة لا يقتضي عدم اتصاف ذات كل منهما بحكمه عقلا، فإن العلل العقلية والأوصاف الذاتية المقتضية لأحكامها قد تتخلف عنها، لفوات شرط أو قيام مانع، ولا يوجب ذلك سلب ذاتية الحكم العقلي[2].

ومن جانب آخر؛ نجد أن الصدق والكذب في هذا المثال مبنيان على اعتبار أنهما كالظلم والعدل ذاتيان لا يتغيران، لكن قبح الكذب وحسن الصدق في الواقع ليسا ذاتيين، بل يتغيران بتغير العوارض والوجوه التي تطرأ عليها، ولا يحمل الحسن والقبح على الصدق والكذب إلا بتوسط عنوان آخر، فالعنوان الذاتي كالعدل في القول، لا يصدق بالفعل على الصدق، إلا إذا كان خاليا من جهة المفسدة الفعلية، والعنوان الذاتي في الظلم لا يصدق بالفعل على

1- الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي (ط:14؛ مؤسسة النشر الإسلامي: قم-طهران، 1433 هـ ق)، ص419-420.

2- محمد بن أبي بكر بن أيوب - ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (دط؛ دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، دت)، ج2، ص64.(بتصرف)

الكذب إلا إذا كان خاليا من جهة المصلحة الفعلية. والمفروض أن العنوان الذاتي واحد وليس بمتعدد، إذ الصدق مثلا إما عدل أو ظلم، فأين اجتماع الحسن والقبح، حتى يلتزم ببقائهما وعدم زوالهما[1].

3.6. الدليل الثالث:

ولو كان الحسن والقبح بالذات لما اجتمعا كما في أخبار من قال: لأكذبن غداً، فهاهنا الحسن أن يوفي بوعده وهو حسن ويكذب وهو قبيح، أو أن لا يكذب فيصير إخباره ووعده كذبا وهو قبيح، ويكون تركه الكذب حسن، وأيا ما كان الخيار يلزمه اجتماع الحسن والقبح فيه، ولكان ترك الكذب يلزمه القبيح، وما يلزمه القبح قبيح، فيعلم أنه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا[2].

ومن الأشاعرة أنفسهم من بين ضعف هذا الدليل، بأنه لا يسلم أن مستلزم القبيح قبيح، لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح، فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه، وأنه غير ممتنع أو ملتزم قبحه مطلقا لأنه قبيح إما لذاته، وإما لاستلزامه القبيح[3].

وقال مخالفوهم إن اجتماع الحسن والقبح في الشيء الواحد لا يلزم منه كون الحسن والقبح غير ذاتيين، إلا إذا كان هذا الاجتماع من جهة واحدة، والحاصل في القول أنه في جهتين متباينتين، وباعتبارين مختلفين وهذا ليس

1- محسن الحرازي، بداية المعارف الإلهية (ط:10؛ مؤسسة النشر الإسلامي: قم – طهران، 1423 هـ ق)، ج1، ص108-109.

2- محمد بن عمر أبو عبد الله التيمي - فخر الدين الرازي، الأربعين، ص349. وانظر: مسعود ابن عمر-سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص284.

3- عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، ج3، ص264

ممتنعا فإنه إذا كان كذبا كان قبيحا بالنظر إلى ذاته، وحسنا بالنظر إلى تضمنه صدق الخبر الأول[1].

ومن زاوية أخرى نجد في المثال المضروب أن العقل يحكم بضرورة ترك الكذب لأنه أكثر الأمرين قبحا، لأنه إذا كذب في الغد، فعل شيئا فيه جهتا قبح، وهو العزم على الكذب وفعله، ووجه حسن واحد هو الوفاء بالوعد، أما إذا لم يكذب فقد ترك العزم والفعل وهما وجها حسن، وفعل وجها واحد من وجوه القبح وهو الكذب، ولا شك أن الثاني أولى[2].

7. تقييم وترجيح:

لقد ذهب الأشاعرة إلى القول باعتبارية الحسن والقبح، وأنهما شرعيان، تجنبا لجعل المعايير التي وضعها الله للعباد في أحكامه الشرعية؛ حاكما على الخالق ﷻ في أفعاله، بحيث يستوجب عليه الفعل والترك وفقها، ويحكم على فعله بالحسن والقبح على أساسها، وهم يرون أن الأفعال كلها سواسية، وليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها[3].

ذلك من جهة الخالق، أما من جهة المخلوق، فلو قيل بالحسن والقبح العقلي لترتب عليه أن تكون المسؤولية والجزاء مناطها العقل، وكان الحساب والعقاب يشمل كل بالغ عاقل بغض النظر عن وصول الوحي إليه أم لا.

1- محمد بن أبي بكر بن أيوب - ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ج2، ص37.

2- الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: يعقوب الجعفري المراغي (ط:1؛ دار الأسوة للطباعة والنشر: قم- إيران، 1315 هـ ق)،ص363.

3- عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، ج3، ص268-270.

وذهب المعتزلة إلى أن الأفعال ذاتية الحسن والقبح، وهو موقف يحقق الانسجام مع مؤدى ما ذهبوا إليه، من تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والشرور الصرفة، فلا يحكم عليه بالظلم. ثم إن معرفة الحق تعالى، والإيمان بالرسل والتصديق بهم، ومعرفة مختلف مسائل العدل والظلم وما شاكلها، قائم على النظر العقلي، فالإيمان بالشرع أساسه العقل، والله تعالى منزه عن القبيح ولا يفعل إلا الحسن، والعبد يدرك حسن الأشياء وقبحا وهو مسؤول أمام الله تعالى حتى ولو لم يصله الوحي.

والحقيقة أن الخلاف في المسألة ظاهره وتفريعاته كبيرة، نتيجة لمحاولة كل طرف عرض متلازمات مذهبه مخالفه، ومحاججته بها، حتى خيل للكثيرين أن الأشاعرة ضد العقل والعدل، والحقيقة أن الخلاف محدود ومحصور في نقطة أساسية، فهم متفقون على الحسن والقبح العقلي القائم على حسن صفات الكمال وقبح صفات النقص، وكذا حسن ما وافق الغرض ويحقق المصلحة، وقبح ما خالف الغرض ورتب المفسدة، والخلاف منحصر فقط في تحديد المعيار الحاكم على الأثر المترتب على الحسن والقبح.

والسؤال المحدد للخلاف بوضوح هو: هل يرتب القبح ذماً في الدنيا وعقابا في الآخرة على أساس شرعي أم عقلي؟ وهل يرتب الحسن مدحا في الدنيا وثوابا في الآخرة على أساس شرعي أم عقلي؟.

وبالتالي تسمية المسألة بالخلاف حول الحسن والقبح فيها جانب من الإيهام بالخلاف حول محل الاتفاق العقلي بين المذاهب، ولكن الخلاف هو في الآثار المترتبة، هل مبناها الشرع أو العقل؟، وودت لو غير عنوان هذه المادة في الكتب من العموم: "الحسن والقبح"، إلى خصوص محل النزاع كالقول: "المعيار الحاكم في الآثار المترتبة على الحسن والقبح".

والقول الذي أرجحه من حيث قدرة العقل على معرفة الحسن والقبح هو أن للإنسان ملكة وقدرة على معرفة المبادئ الكلية، ضمن إطار الكمال والنقص، وما وافق الطبع وحقق المصلحة، فهذا الميزان الفطري العام في الإنسان، هو الذي يميز به العدل من الظلم، ويستطيع الإنسان معرفته وإدراكه عقلا، إلا أن التفريعات والتطبيقات الواقعية الناتجة يحصل فيها الخلاف في التقدير والمقاربة للمبدأ الكلي، والقول بوجود قدرة للعقل في إدراك الكليات المتعلقة بالحسن والقبح، لا يخرجه من دائرة طبيعة الحسن والقبح الاعتباري الجعلي من الله تعالى، فالمولى ﷻهو من خلق الإنسان، وخلق الخير والشر، وجعل فيه موازين القياس، قال محمد حسين الطبطبائي: "الحسن والقبح في ظاهرة طبيعية هو موافقه أو ملائمة هذه الظاهرة مع القوة المدركة... والحسن والقبح في الأفعال صفتان اعتباريتان ملحوظتان في كل فعل صادر وفي كل عمل يصدر من الفعل الفردي والاجتماعي"[1].

أما في مجال الآثار المترتبة على القول بالحسن والقبح مدحا وثوابا، أو ذما وعقابا، فالحاكم في المسألة بالنسبة لي؛ بلا ريب ولا شك هو الشرع، قال سبحانه تعالى:﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾[2]،قال ابن القيم ف: "الباطل هو قولهم بجواز التعذيب قبل البعثة وهذا هو المتعين لأنه خلاف نص القرآن وخلاف صريح العقل أيضا، فأن الله سبحانه إنما أقام الحجة على العباد برسله،قال تعالى:﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى**

1- محمد حسين الطبطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: عماد أبو رغيف (دط؛ منتدى الكتاب الشيعي، 2012م)، ص576.

2- سورة الإسراء: الآية 15.

اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[1]، فهذا صريح بأن الحجة إنما قامت بالرسل، وأنه بعد مجيئهم لا يكون للناس على الله حجة، وهذا يدل على أنه لا يعذبهم قبل مجيء الرسل إليهم[2].

1- سورة النساء: الآية 165.

2- محمد بن أبي بكر بن أيوب - ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ج2، ص39.

المخطط رقم (02):

مخطط يوضح مسافة المكنة العقلية لإدراك الحسن والقبح الاعتباري والأثر المترتب عليهما

8. الآثار المترتبة على مبحث الحسن والقبح:

أ- إن الخلاف في مسألة الحسن والقبح ناتج عن منهج التفكيك الذي يولد جانبا من التعارض الوهمي، والإحكام التفصيلية التي تطلق على الأجزاء بدل الحكم على الفعل في صورته الكلية، ذلك أن حقيقة الفعل لها مفهوم نظري مكتمل ومحدد بحدود في أحيان كثيرة، لكنه في تنزله التطبيقي يصبح حضور معناه وتحققه أو غيابه يتعلق بكثير من العوارض التي تشكل في الحقيقة جزء من ماهية الفعل والحكم عليه بالحسن أو القبح.

فآثار الفعل مثلا من جهة تحقيق المصلحة الشرعية، هي جزء من ماهية الفعل والحكم عليه.

ب- أن الأشياء في أصلها خالية من صبغة الحسن والقبح، والنفع والضرر، والله تعالى هو من خلقها وخلق حسنها وقبحها، وهذا هو معنى الاعتبارية في الحسن والقبح. فالله هو خالق الأشياء وما ينتج عنها من خصائص وصفات، نسميها نحن حسنا وقبحا، وخلق الله تعالى لا يتنافى مع خطاب الله التشريعي، فالكامل لا يصدر عنه إلا ما يكمل بعضه بعضا؛ خلقاً وتشريعاً.

ت- كون الحسن والقبح اعتباري وشرعي لا يخلي مسؤولية الإنسان في شيء، أي أن الخلاف في المسألة لا أثر فارق له من الجهة الواقعية، من حيث دعوته لفعل الحسن والبعد عن القبيح، والتزام أحكام الشريعة بالنسبة للمؤمنين بها.

ث- أن الله تعالى هو خالق كل شيء، الحسن والقبيح، والخير والشر، مسألة نسبية، ووجود أشياء هي قبيحة بالنسبة الإنسان لا يعني أنها قبيحة لغيره من المخلوقات، بل لعل حياته ووجود غيره قائم عليه، فهو خير أساسي لوجود غيره.

ج- أن كثيرا من الأشياء قد ينظر الإنسان إليها على أنها خير له أو شر له،

بما حباه الله من موازين عقليه نظرية كلية، يعرف بها نسبيا المصلحة والمفسدة، والحسن والقبح بشكل عام، ولكن الحسن والقبح المطلق لا يعلمه إلا الله تعالى، فالله هو العالم والمحيط بكل شيء، وهو من يعلم الحقيقة الكاملة، وواقع الإنسان وتقلباته في الحياة تنبئه بكثير من الأحداث التي تبدوا له حسنة، ومع انكشاف جوانب غائبة عنه بمرور الزمن أو تغير الأحوال، وتوارد الأحداث، يغير رأيه فيها وتقديره وحكمه عليها، جزئيا أو كليا.

ح- إن خلق الحسن والقبح من الله تعالى ليس من صفات النقص فيه، فصفة الكمال في حقه أنه يخلق ما يشاء دون أن يصده عن ذلك شيء، وليس خلقه للقبيح والحسن والنافع والضار إلا مظهرا لهذه الصفة الكاملة، لكن المنافي لصفة الكمال القول أنه اكتسب القبيح أو اتصف به، ففرق كبير بين أن يخلق الله تعالى العجز في الكون، ولكن النقص في أن يتصف هو بالعجز[1].

خ- أن أهل الفترة الذين انقطع عنهم الخبر الصحيح عن الأنبياء والرسل -عليهم السلام- ليسوا مؤاخذين ولا مكلفين، حتى يصلهم الخبر النبوي الصادق في أفضل صورة، وهو ما اقتضته رحمة الله بخلقه، في بيان المطلوب منهم على الوجه الصريح الذي تقوم به الحجة، ويتحقق به التكليف في صورته التامة والمثمرة.

1-محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية (ط:33؛ دار الفكر: دمشق-سوريا، دار الفكر المعاصر: بيروت-لبنان، 2013م)، ص146.

المبحث الثاني
الوجوب على الله تعالى

اختلف المتكلمون حول موضوع الوجوب على الله تعالى، وهل الله تعالى يجب عليه شيء عقلا أو شرعا؟ وما علاقة ذلك بالعدل الإلهي؟

ونتناول في البداية مفهوم الوجوب على الله تعالى، ثم نتناول موقف العدلية والأشاعرة، ونعرض في الأخير تقيما لموقف المذهبين.

مفهوم الوجوب على الله تعالى:

الوجوب في اللغة: يقال وجب الشيء، يَجِب وُجوباً، أي لزم وثبت، وأوجبه الله، واستوجبه، أي استحقه. وأوجَبَ الرجل، أتى بموجبة من الحسنات أو السيئات، إذا عمل عملاً يوجب له الجنَّة أو النار[1]، وإذا كان البيع عن خيار فقد وجب؛ أي تم ونفذ[2]. قال تعالى: ﴿**فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ**﴾[3]، أي سقطت على الأرض، أي سقوط الشيء ووقوعه[4]؛ فخلاصة الوجوب في اللغة هو اللزوم والثبات والاستحقاق والتمام والنفاذ والسقوط.

1- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (ط:4؛ دار العلم للملايين: بيروت-لبنان، 1987م)، ج1، ص231-232.

2- ابن منظور، لسان العرب (ط:3، دار صادر – بيروت، 1414ه)، ج1، ص793.

3- سورة الحج: الآية 36.

4- الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج5، ص160.

والوجوب في الاصطلاح: قسمان: **الوجوب الشرعي:** هو ما يكون تاركه مستحقًا للذم والعقاب؛ **والوجوب العقلي:** ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالًا[1].

وللعدلية مفهوم اصطلاحي للوجوب هو: ما يستحق الفاعل الذم فيه بعدم فعله[2]، وقيل: ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم[3]، وهو في مقابلة حكم القبيح وهو: ما فعله يستحق الذم عليه[4]، وقيل: وهو الفعل الذي له مدخل في استحقاق الذم[5].

مذهب العدلية وأدلتهم:

يرى العدلية أن الله تعالى عادل، وأن الصفة الجامعة لأفعاله كلها حسنة، وهو لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وجوبا عقليا[6] بفعل الحسن وترك القبيح، لأن الإخلال بالواجب قبيح، وهو تعالى منزه عن فعل القبائح[7].

وهم لا يقصدون بالوجوب أنه محكوم بأوامر خارجة عنه، بل وجوبا

1- الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر (ط:1؛ دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، 1403هـ-1983م)، ص250.

2- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (ط:1؛ دار إحياء التراث: بيروت-لبنان، 2012م)، ج14، ص16؛ وانظر: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل(ط:2؛ دار الأضواء: بيروت-لبنان، 1985م)، ص342.

3- سديد الدين محمود الحمصي، المنقذ من التقليد، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين (ط:1؛ مؤسسة النشر الإسلامي: قم- إيران، 1412هـ)، ج1، ص152.

4- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص16.

5- سديد الدين محمود الحمصي، المنقذ من التقليد، ج1، ص152.

6- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص53-54.

7- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص133.

بإيجابه تعالى من غير موجب له، وفعله لعلمه بوجوب الواجب عليه لذاته، والواجب في حقه لا يكون واجبا لعلة، إنما يجب لوجوه يختص بها[1].

وينقسم فعله الحسن إلى ما لا صفة له زائدة على حسنه كالعقاب المستحق، وماله صفة زائدة تقتضي استحقاق المدح به، كابتداء الخلق والتكليف[2].

وكل ما فيه نفع وتعرى عن وجوه القبح فهو واجب على القديمﷻ[3]، وبناء عليه فهو تعالى لا يجور في حكمه، ولا يكذب في خبره، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يكلف عباده مالا يطيقون، مع بيان وتعليم صفة تكليفهم، ولا يعذب ولا يؤلم أحدا إلا لمصلحة ومنفعة، ويفعل كل حسن ويتجنب كل قبيح وإلا كان مخلا بالواجب[4].

ويستدلون فيما ذهبوا إليه بنصوص كثيرة في القرآن الكريم منها، قوله تعالى: ﴿**كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**﴾[5]، أي أوجب على نفسه الرحمة وإضافة النعم، وإنزال الخير لمن يستحقه[6]، وقال سبحانه أيضا: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى**﴾[7]، والآية دلالة على وجوب هدى المكلفين إلى الدين، وإنه لا يجوز إضلالهم منه[8]،

1- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص14.

2- المرجع نفسه، ج14، ص53-54.

3- القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص244.

4- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص133.

5- سورة الأنعام: الآية 12.

6- الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج7، ص27-28.

7- سورة الليل: الآية 12.

8- محمد بن الحسن أبي جعفر الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي (دط؛ دار إحياء التراث العربي: بيروت- لبنان، دت)، ج10، ص364-365.

وقال تعالى في آية أخرى: ﴿**وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى**﴾[1]، أي الخلق الثاني للبعث يوم القيامة، و"عليه" لفظ إيجاب، أي عليه تعالى قضاء ما وعد به على وجه الحتم، وهو لا يخلف وعده[2].

أما دليل العقل فهو؛ كونه تعالى حكيما عادلا، لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، ولو لم يكن كذلك لكان ناقصا، فهو متنزه عن القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه كونه قبيحا[3]، كما أن انتفاء الوجوب على الله لا تقوم دونه الشرائع، ولا يصح وعد ولا وعيد[4].

مذهب الأشاعرة وأدلتهم:

ذهب الأشاعرة إلى أنه لا يجب على الله شيء، ولا يقبح منه شيء، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه[5]. وقد بنو موقفهم هذا مع ما ذهبوا إليه من نفي الغرض في حقه تعالى، ونفي التحسين والتقبيح العقلي، وإنكارهم أن يكون للأسباب تأثير ذاتيا في المسببات، وهو قول من حيث المتلازمات ينسجم مع أقوالهم.

فيرون أن الواجب لابد له من موجب، والموجب فوق ما يوجب عليه، وليس فوق الله ﷻ أحد، فيصح أنه يجب عليه شيء، وكما لا يصح أن يقال

1- سورة النجم: الآية 47.

2- الفضل بن الحسن أبو علي الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن (ط:1؛ دار العلوم: بيروت-لبنان، 2006م)، ج9، ص234؛ وانظر: الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج19، ص50.

3- ميثم بن علي البحريني، قواعد المرام في علم الكلام، ص111-112.

4- الشيخ المفيد، النكت الإعتقادية، ص32-33.

5- الإيجي، المواقف، ج3، ص290.

"مأمور بشيء" فلا يصح أن يقال "يجب عليه شيء"[1]، والواجبات كلها مستمدة من السمع، والعقل لا يوجب شيئا، ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا[2].

قال الآمدي في غاية المرام في الرد على مدلول لفظ الواجب: " ثم إن الواجب قد يطلق على الساقط... وقد يطلق على ما يلحق بتاركه ضرر، وقد يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال، والمفهوم من إطلاق اسم الواجب ليس إلا ما ذكرناه وما سواه فليس بمفهوم، ولا محالة أن الواجب بالاعتبار الأول غير مراد، والثاني فقد بان أنه مستحيل في حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه، والثالث أيضا لا سبيل إلى القول به إذ الخصوم متفقون على وجوب التمكين مما كلف به العبد وكيف يمكن حمل الوجوب على هذا الاعتبار مع الاعتراف بتكليف أبى جهل بالإيمان وهو ممنوع منه لعلم الله تعالى أن ذلك منه غير واقع ولا هو إليه واصل"[3]. فيبطل القول بالوجوب من كل الوجوه.

وما ذكره الآمدي في الحقيقة ليس محل النزاع، إذ الواجب المختلف فيه هو: ما يستحق الفاعل الذم فيه بعدم فعله، ولعله صنف الذم في دائرة الضرر في المفهوم الثاني، وهو محال بالاتفاق، ثم إنه لم يتكلم عما أوجب تعالى عن نفسه وجوبا ذاتيا.

وكان الإمام الأشعري يقول: " أن العفو عن الكفار في العقول جائز، وترك إثابة المؤمنين في الآخرة بالثواب جائز من جهة العقل، وأنه لا يجوز أن يستحق

1- ابن فورك، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (ط:1؛ مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة-مصر، 2005م)، ص100.(بتصرف)

2- الشهرستاني، الملل والنحل (دط؛ مؤسسة الحلبي، دت)، ج1، ص101-102.

3- الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص229.

على الله تعالى شيء بوجه من جهة العقل، ولا يصح أن يقال إن شيئا ما يجب عليه فعله أو يجب عليه تركه"[1]، وهو سبحانه وتعالى متفضل بالخلق والاختراع والتكليف والإنعام والإصلاح، لا عن وجوب أو لزوم، فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان، وهو يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم والعدل لا بحكم الاستحقاق واللزوم، إذ لا يجب عليه فعل، ولا يتصور منه ظلم، ولا يجب لأحد عليه حق[2].

وبالتحقيق في قول الأشاعرة نجد أنهم لا ينكرون وعد الله تعالى كما يذكر بعض مخالفيهم، وإنما ينكرون الوجوب العقلي على الله تعالى، ويخبرون أن وعده ووعيده إنما هما بالشرع، مع جواز المخالفة عقلا، فبمحض إرادته ومشيئته وفضله تعالى أخبر بالوحي عما سيحققه لعباده على وجه التفضل والإنعام.

تقييم وترجيح:

موقف العدلية من الوجوب على الله تعالى، صحيح في شق دفاعهم عن الوجوب الذاتي لله تعالى شرعا، أي ما أوجبه على نفسه فيما أخبر به في النصوص الشرعية، فالله تعالى أخبر أنه لا يعذب بلا تكليف وتبليغ وبيان، وأخبر أنه يثيب ويعاقب، وأنه لا يخلف وعده، وغيرها. فكل ذلك ثابت بالشرع، لكنهم اخطئوا حين استعملوا ما نص عليه الشرع دليلا ومسلكا للإيجاب العقلي، فلا موجب على الله تعالى عقلا.

مما يبين أنهم يخلطون عمليا بين كونه تعالى هو من ألزم نفسه وأوجب

1- ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص100.

2- أبو حامد الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص33-34.

على نفسه، وبين الوجوب العقلي عليه، فهم في معرض الدفاع عن شبهة الوجوب الخارجي ينبهون ويؤكدون أن الوجوب ذاتي على الله تعالى، وفي معرض التطبيق يمررون الوجوب العقلي عليه تعالى، فما حسنه العقل يفعله تعالى، وما قبحه يتنزه عنه، وبالتالي يقعون في تأسيس موقفهم على التحسين والتقبيح العقليين، ولكي يشنعوا على موقف المخالف يوردون الأمثلة التي هي محل اتفاق من حيث الحسن والقبح عقلا وشرعا.

أما الأشاعرة فقد أحسنوا حين قالوا بأنه لا يجب على الله شيء عقلا، وليس التحسين والتقبيح العقلي مصدرا حاكما على الفعل الإلهي، يحدد الواجب عليه والمنفي أو المستحيل في حقه تعالى، فهو تام الإرادة والقدرة، لا معقب لحكمه.

كما جوزوا عقلا أن يفعل ما شاء من الجانب النظري البحت مما يراه العقل قبيحا، كتعذيب البريء، أو تخليد المؤمن في نار جهنم وغيرها، لكن قولهم فيه جانب من الفرض العقلي الذي لن يتحقق، فما وعد الله به عباده سيكون، لأن الله لا يخلف الميعاد، وفرضهم فهو فقط تأكيد على إحاطة ذلك الوعد بشمول القدرة والإرادة، ولكي لا يقعوا في الوجوب العقلي، قالوا أنه يفعل ذلك بفضله وكرمه ولطفه، فسموا ما أوجب الله على نفسه بغير اسمه، لأن الفضل والكرم واللطف جائز ألا يكون، لكن نصوصاً قرآنية لا حصر لها، تؤكد أن الله تعالى صادق الوعد، أن ما أراده وألزم به نفسه سيكون حتما، لأنه الإله الواحد لا راد لحكمه وإرادته.

فكلا الفرقين له مبرراته وأدلته، وكل فريق أصاب وأخطأ، فالعدلية واعتمادا على النصوص التي أوجب الله تعالى فيها على نفسه، وسعوا دائرة الإيجاب من الإيجاب الشرعي إلى الإيجاب العقلي، أما الأشاعرة فوقعوا في

نقيض ما ذهبت إليه العدلية، بإنكارهم للإيجاب كليا، حتى لا يقعوا في الإيجاب العقلي، وسموا الإيجاب الشرعي فضلا ولطفا وكرما.

والصواب أنه لا يجب على الله شيء عقلا، ولا يجب عليه شيء إلا ما أوجب على نفسه شرعا، وهو ما سيكون واقعا، لأنه تعالى صادق الوعد، وهو منزه عن العبث، وعن كل أشكال الظلم، وما وعد به ليس بالحدية التي تضعها الأفهام، فكثير من النصوص تبين أن الوعد النافذ هو ضمن المشيئة، وأن الأمر بيده.

المبحث الثالث
فعل الصلاح والأصلح

ومن المباحث المتعلقة بالفعل الإلهي التي ناقشها المتكلمون، نجد مسألة وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى، وهي من المسائل التي أثارها العدلية وقالوا بوجوبها على خلاف في التفصيل، وقد وجدت آراؤهم استنكارا من غيرهم من المذاهب، فهل يجب على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح؟ وما علاقة هذه المسألة بالعدل الإلهي؟ وما أبرز الآثار المتعلقة بها على الإنسان؟

1. مفهوم الصلاح والأصلح:

الصَلاحُ في اللغة: ضدّ الفساد. تقول: صلح الشيء يصلح صلوحا[1]، والصِلاح بكسر الصاد: المَصالحة، والإصلاح: نقيض الإفْساد، وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه[2].

والصلاح في الاصطلاح: هو سلوك طريق الهدى، وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو إليه العقل والشرع[3].

1- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج1، ص384

2- ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص516؛ وانظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج1، ص229.

3- التهانوي: محمد بن علي ابن القاضي الفاروقي الحنفي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، نقل النص الفارسي إلى =

أما عند العدليين فقد اختلفوا: فقال البصريون من المعتزلة؛ الصلاح هو النفع في الدين -على قول- وكل ما هو أصلَحُ فهو أنفَعُ، ويستحيل الصلاح على ما يستحيل النفع عليه، فلا يقال للجمادات والميت مثلا، ولا يقال في حقه تعالى، لذا يضاف الصلاح إلى ما من يصلح به وينتفع به[1]، أما البغداديون منهم فقالوا أن الصلاح هو: الصواب في التدبير والحسن والحكمة[2].

وذهب القاضي عبد الجبار إلى أن اللطف والمصلحة واحدة؛ وهي ما يختار المرء عنده واجبا أو يتجنب عنده قبيحا على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب، والمفسدة نقيضه وهي أن يختار المرء عنده قبيحا أو يجتنب واجبا أو يكون أقرب إلى ذلك[3].

أما الأصلح فهو: "الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه"، وهو اصطلاح خاص بالعدلية يقصدون به أولى الأشياء للمكلف[4].

2. مذهب العدلية:

اتفق العدلية على وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى، وقد اختلفوا في هل الصلاح واجب عليه في الدين فقط وهو قول البصريين، أم أن

=العربية: د. عبد الله الخالدي (ط:1؛ مكتبة لبنان ناشرون: بيروت- لبنان، 1996م). ج2، ص1093.

1- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص35؛ وانظر: علي بن الحسين الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام (ط:1؛ مؤسسة التاريخ العربي: بيروت-لبنان، 2012م)، ص199.

2- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص35. وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج2، ص166.

3- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص779-780.

4- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص37.

الواجب شامل لشؤون الدين والدنيا معا كما ذهب إليه البغداديون[1].

والمصلحة على قسمين؛ قسم متعلق بفعل الإنسان فيلزم فعله سواء كان عقليا أو شرعيا لدفع الضرر، وقسم تعلق بفعل الله تعالى فلابد أن يفعله ليكون مزيحا لعلة المكلف، ولكي لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف[2].

أما المفسدة فهي نقيض المصلحة وهي أن يختار المرء عنده قبيحا أو يجتنب واجبا، أو يكون أقرب إلى ذلك، وما هذا حاله فلا شك في أنه يجب على الله تعالى الامتناع منه[3].

وأول من قال بفكرة وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى هو إبراهيم النظام البغدادي، حين قال:" بأن الله ﷻلا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئا، وزعم أيضا أن الله تعالى لا يقدر على أن يخرج أحدا من أهل الجنة عنها، ولا يقدر على أن يلقى في النار من ليس من أهل النار، وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على إلقائه فيها"[4] هذا في المسائل المتعلقة بالدين، ثم قال بوجوب فعل الأصلح في الدنيا بقوله:" إن الله تعالى لا يقدر على أن يعمى بصيرا، أو يزمن صحيحا، أو يفقر غنيا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر

1- الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص399.

2- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص779.

3- المرجع نفسه، ص780.

4- البغدادي، الفرق بين الفرق (ط:2؛ دار الآفاق الجديدة: بيروت - لبنان، 1977م)، ص115-117.

على أن يغنى فقيرا... ولا يقدر على أن يخلق حية، أو عقربا أو جسما يعلم أن خلق غيره أصلح من خلقه"[1]، وقد لقي استنكارا كبيرا من مخالفيه حتى من البصريين أنفسهم لنفيه القدرة، بدل إثباتها والقول بما قال أصحاب مذهبه، من أن الله قادر على فعل القبيح مع أنه لا يفعله لقبحه وغناه عنه[2].

وقد تأثر أصحاب مذهبه بآرائه وأخذوا عنه القول بوجوب الصلاح والأصلح، وهو تطور طبيعي لاتجاههم العام في قضايا الألوهية، وقولٌ ينسجم مع ما ذهبوا إليه من القول بالحسن والقبح العقليين، بخلاف ما ذهب إليه كثير من مخالفيهم من تأثرهم بالديانة الثنوية، والفلاسفة، واللاهوت المسيحي[3].

3. مذهب وجوب الأصلح في الدين والدنيا:

وهم يرون أن الأصلح هو التدبير الحسن في الدين والدنيا، وأنه يجب على الله فعل الصلاح والأصلح لعباده فيهما، أما مصالح الدين فهي ألطافه؛ ومصالح الدنيا هي الأمور التي ينتفع بها الحي ولا يستضرُّ بها حي آخر، على أن لا يكون فيها وجه قبح[4].

والأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته تعالى، وهو القادر المحسن إلى غيره، وفي أحدى الحالتين الممكنتين زيادة إحسان للغير، فيختار

1- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص115-117.

2-المرجع نفسه.

3- محمد السيد الجلنيد، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام (ط:6؛ دار قباء الحديثة: القاهرة-مصر، 2006م)، ص339-340.

4- محمود الحمص الرازي، المنقذ من التقليد، ج1، ص298.

الأصلح منهما قطعا[1].

4. أدلة القائلين بوجوب الأصلح في الدين والدنيا:

ومن أدلة القائلين بهذا الرأي، ما يأتي، مع الرد من المخالفين في المذهب:

1.4. الدليل الأول: أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لكان فسادا في تدبيره، وهو تعالى منزه عن فعل القبيح[2].

ورد عليهم: أن صلاح التدبير في أفعال الله تعالى فيما يتصل بالتكليف والمكلف، فكل ما يفعله ولا يؤثر في طريقتهما، ولا يخرج المكلف من أن يكون واثقا بأفعاله، فإنه يوصف بأنه صلاح فيه، وخلاف التأثير يعتبر فسادا في التدبير، وما تذكرونه خارج هذه الدائرة[3].

24. الدليل الثاني: يجب على الله تعالى إيصال النفع للغير في الشاهد والغائب، ما لم تعرض فيه مضرة تلحق الفاعل، كأن يشق عليه أو ينتفع بالمنع، فلما علمنا تجرده تعالى، إذ لا يجوز عليه المضار والمنافع، كان وجوب النفع على القادر ثابتا[4].

وأجيب عنهم: بأنه ووفق قياسكم للغائب على الشاهد فأنه لا يجب على

1- الطوسي، رسالة في قواعد العقائد، تحقيق: علي محسن خازم (ط:1؛ دار الغربة: بيروت-لبنان، 1992م)، ص64.

2- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص43.

3- المرجع نفسه، ج14، ص42-43.

4- المرجع نفسه، المغني، ج14، ص28-29.

أحدٍ أن يفعل فعلا فقط لأنه نَفعٌ البتَةَ[1].

3.4. الدليل الثالث: أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادا، وإذا لم يكن كذلك كان بخيلا، وذلك ذمٌ[2].

قال مخالفوهم: بأن الله تعالى قادر على أكثر من هذا الأصلح، فهو تعالى قادر على مالا يتناها مما لو فعله لكان نفعا وصلاحا، فيجب بحسبكم إذا لم يفعله أن يكون بخيلا[3].

وبعد عرضنا لرأي القائلين بالوجوب في أمر الدين والدنيا، نتمم بيان آراء المذهب، بالتطرق لرأي الفريق الثاني مع أدلتهم ومناقشتها.

5. مذهب وجوب الأصلح في الدين فقط:

وهم القائلون بوجوب رعاية الصلاح والأصلح في أمر الدين فقط[4]، والصلاح عندهم كما ذكرنا هو النفع، فالأصلح هو الأنفع، وهو معنى اللطف في الوجه المقيد، حتى سماهم البعض أصحاب اللطف، في مقابل أصحاب الأصلح[5]. قال القاضي عبد الجبار في المغني: قد يقيد اللطف فيكون صلاح في

1- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص32.

2- عبد المطلب بن مجد الدين الحسيني العبيدلي، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، تحقيق: علي أكبر ضيائي (دط؛ ميراث مكتوب: إيران، 1381 ش ق)، ص394.

3- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص47. (بتصرف)

4- ومن أبرزهم البصريون من المعتزلة، وبرأيهم يقول القاضي عبد الجبار؛ انظر: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد (دط؛ مكتبة الخانجي: القاهرة-مصر، 1950م)، ص297.

5- ممن قال بهذا التقسيم ابن حزم؛ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (دط؛ مكتبة الخانجي: القاهرة- مصر، دت)، ج3، ص77.

الدين ومصلحة فيه[1]، ويقصد به ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف من الواجبات العقلية[2].

6. أدلة القائلين بوجوب الأصلح في الدين فقط:

1.6. الدليل الأول: القول بوجوب الأصلح في الدنيا يستلزم المحال، فما من أصلح إلا وهناك فعل أصلح منه، والله تعالى قادر على مالا حصر له من أجناس المنافع، مع خلوه من المفسدة، إلا أن الله لا يفعله لأن فعل المنافع الدنيوية غير واجب، ولو وجب كما قلتم على الله تعالى لكان فعله الأصلح غير متناهي، فإما أن يكون مقدورا له تعالى ولا يفعله لعدم وجوبه وهو قولنا، أو أنه غير مقدور له فتتناها قدرته وهو باطل[3].

وأجاب مخالفوهم: أن الفعل إنما يجب على الله تعالى من حيث الحكمة إذا كان ممكناً، أما إذا كان ممتنعا فلا، وما لا يتناهى يستحيل إيجاده[4]، ثم إن الأصلح مرتبة واحدة، والزائد عنها ليس داخلا في دائرة الصلاح.

2.6. الدليل الثاني: أنه لو كان الأصلح في باب الدنيا واجبا لما استحق تعالى الشكر بفعلها، لأن فعل الواجب لا يستحق الشكر كقضاء الدين ورد الأمانة، بخلاف التفضل، ولو لم يستحق الشكر، لما استحق العبادة لأنها كيفية في

1- القاضي عبد الجبار، المغني، ج13، ص20.

2- المرجع نفسه، ج14، ص61.

3- الشريف المرضى، الذخيرة في علم الكلام (ط:1؛ مؤسسة التاريخ العربي: بيروت-لبنان، 2021م)، ص201-202؛ وانظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص61.

4- الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص400.

الشكر[1]، وهو أمر مخالف للمتفق عليه[2].

ردود المخالفين: أننا لا نشكره على فعل الأصلح، وإنما نشكره على الخلق والتكليف، وذلك تفضل، كما لا يسلم لكم بأن الواجب لا نشكره عليه، فالعوض والثواب واجبان عندكم ومع ذلك نشكره عليها على سبيل الوجوب عنكم، فناقضتم دعواكم[3].

وقالوا أيضا: أن الوجوب هنا ليس بمعنى الاضطرار حتى يتنافى مع استحقاق الشكر، الذي هو على الفعل الاختياري، بل معنى الوجوب أنه يفعل وفق ما ينسجم وكماله تعالى[4].

3.6. الدليل الثالث: قولكم بالوجوب يستلزم بطلان الدعاء والسؤال، وعدم قدرته تعالى على الاستجابة، إذ كل ما فعله فهو الأصلح الذي ترونه واجبا، ولا يمكن تغيير الواجب.

وقد أجيب عن دليلهم بأن الدعاء متعلق بالأسباب المتعلقة بالمصلحة المعلقة لا الحتمية، فقد يكون المسؤول عنه أصلح بسبب الدعاء فيصير واجبا حينئذ على الله تعالى[5].

1- الشريف المرضى، الذخيرة في علم الكلام، ص207.

2- محمد بن الحسين الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد (ط:2؛ دار الأضواء: بيروت-لبنان، 1986م)، ص141.

3- عبد المطلب العبيدلي، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، ص395. 397-398.

4- محمد جعفر الآسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية (ط:1؛ مؤسسة بوستان كتاب: قم-إيران، 1424ه)، ج2، ص455.

5- المرجع نفسه، ص455.

ولما كان العدلية مختلفين في الرأي، فنكتفي بما قمنا به من عرضٍ لأدلتهم، ومناقشتهم من أهل مذهبهم، ففي ذلك كفاية، يسندها ما سنتطرق إليه من عرض رأي الأشاعرة ومناقشتهم.

ولا بأس بالإشارة إلى أن خلافهم في المسألة وحده دليل عليهم، استثمره مخلفوهم في الرد عليهم، خاصة وأن مآلات المسألة لها أبعاد تمتد للحكم على الفعل الإلهي، وممن أشار إلى هذا الدليل ابن حزم حين قال: " ثم هم بعد هذا صنفان: أصحاب الأصلح وأصحاب اللطف، فأما أصحاب اللطف فإن أصحاب الأصلح يصفونهم بأنهم مجورون لله مجهلون له، وأصحاب الأصلح يصفهم أصحاب اللطف بأنهم معجزون لله تعالى مشبهون له بخلقه فأقبل بعضهم على بعض يتلاومون"[1].

7. مذهب الأشاعرة:

يذهب الأشاعرة إلى إنكار الوجوب على الله تعالى في أي شيء، فلا يجب عليه رعاية الصلاح والأصلح، وأن كل ما يفعله ويصدر عنه صلاح وحكمة وخير.

8. أدلة الأشاعرة ومناقشتهم:

استدل الأشاعرة في رد قول العدلية، بجملة من الأدلة وبجملة كبيرة من التزامات قول مخالفيهم، نذكر منها:

1- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص77-78.

1.8. الدليل الأول:

هي النصوص القرآنية التي تثبت أن الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده، ويختص الأنبياء والصالحين من المؤمنين بهذه النعم دون سواهم، قال تعالى:﴿**وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[1]، وقال أيضا قال تعالى:﴿**وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا**﴾[2]، فالآيات تبين أن الله تعالى يتفضل على من يشاء، وأنه قد تفضل على المؤمنين بما لو لم يخصهم به لاتبعوا الشيطان، ولو لم يفعله ما زكى منهم من أحد أبدا، فإن قلتم قد تفضل على المؤمنين والكافرين جميعا، قلنا لِمَّ لَم يؤمنوا ويكونوا من الزاكين؟ وكان مصيرهم النار. فتبين خلاف قولكم من عموم الأصلح في حق المكلفين[3].

2.8. الدليل الثاني:

لو كان فعل الصلاح على الله واجبا، لما استوجب شكرا أو حمدا، فإنه في فعله قضى ما وجب عليه، وما استوجب عبد بطاعته ثوابا وتفضيلا، فإنه في طاعته قضى ما وجب عليه ومن قضى دينه لم يستوجب شيئا آخر[4].

وقد أوردنا رد العدلية على عدم وجوب الشكر والحمد في مناقشة أدلتهم.

1- سورة النساء: الآية 83.

2- سورة النور: الآية 21.

3- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود (ط:1؛ دار الأنصار: القاهرة- مصر، 1977م)، ص184.

4- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام (ط:1؛ دار الكتب العلمية: لبنان- بيروت، 1425 ه)، ص227. وانظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص86-87.

3.8. الدليل الثالث:

لو كان الأصلح واجبا على الله تعالى في الدنيا، لما خُلِقَ الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، سيما المبتلى بالأسقام والآلام والمحن والآفات، فلما عُلِم أنه مخلوق، ولم يراع في حقه ما كان أصلح له، بأن أماته أو سلب عقله قبل بلوغه مثلا فيكون مصيره الجنة[1]؛ وأنتم ترون في التكليف تعريض المكلف للثواب الدائم، وإذا علم الرب أنه لو أمات العبد قبل البلوغ لكان ناجيا ولو أمهله وسهل له النظر لعند وكفر وجحد، فكيف يستقيم أن يقال أراد به الصلاح والأصلح[2].

ورد المخالفون بشكل فيه مكابرة بأن العقاب أصلح لهم من العفو، والتفضل بالتنعيم، بتبريرات مختلفة كقولهم هو أصلح لغيره، وأعم صلاحا من الغفران[3].

4.8. الدليل الرابع:

أنه تعالى قضى بأن بخلود أهل النار في النار فلو وجب عليه الأصلح لما كان ذلك[4].

فإن قلتم هو صلاح، لأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه، فلا يسلم لكم، إذ أن اللّه تعالى لو أماتهم أو سلب عقولهم قبل بلوغهم وكمال عقولهم كان أصلح

1- الإيجي، المواقف، ج3، ص287. وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج2، ص167.

2- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص227. (بتصرف)

3- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص106.

4- التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج2، ص167.

لهم، ولو غفر لهم ورحمهم وأخرجهم من النار إذ لم يتضرر بكفرهم وعصيانهم، كان أصلح لهم[1].

5.8. الدليل الخامس:

بما أنكم أوجبتم على الله تعالى رعاية الصلاح والأصلح في أفعاله، فالأولى أن توجبوا على الخَلقِ رعاية الصلاح والأصلح في أفعالهم، باعتبار الغائب بالشاهد، ولما علم أنه لا يجب علينا رعايتهما بالاتفاق إلا بقدر ما، بطل قولكم[2].

ونكتفي بما ذكر من الأدلة، مع التنبيه إلى أن مخالفي العدلية قد وافقوا وقالوا بجانبٍ من ردود البصريين على البغداديين، وقيل لهم أن ما أنكرتم به عليهم في وجوب الصلاح في الدين والدينا، هو دليل على عدم الوجوب بالإطلاق[3].

9. تقييم وترجيح:

الخلاف الحاصل في مسألة الصلاح والأصلح، ناتج بالأساس حول الخلاف في مسألة الحسن والقبح، وهو خلاف نظري، لا أثر له مختلف في منطلقاته ومخرجاته، فهم متفقون على أن الله متصف بالعدل ولا يظلم الناس شيئا، وهم متفقون أن الله لن يظلم عباده في فعله لا في الدنيا ولا في الآخرة، لكن الخلاف حاصل في التفسير النظري للمتفق عليه، فقد حاول كل فريق بناء هذا المنطلق ونتائجه على أسسه النظرية في مسألة الحسن والقبح. وفيما يلي

1- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص227.

2- المرجع نفسه، ص227.

3- محمد السيد الجلنيد، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، ص345.

عرض تقييمي لكلا المذهبين:

وُفِّقَ العدلية في نيتهم السليمة، وإخلاصهم والتفاني في الدفاع عن العدل الإلهي، وحاولوا إيجاد تفسير لكل ظاهرة يتوهم منها منافاة العدل في حقه تعالى، فأصابوا حينا وأخطئوا حينا.

ومما يؤخذ عليهم استعمال العقل حكما على الفعل الإلهي، وكأنهم أحاطوا بعلم الغيب والشهادة، حتى يتبين لهم الأمر، فأصبحوا يحددون ما لله تعالى أن يفعل ولا يفعل، مما يجعلهم يسلكون في بحثهم مسلك المتشكك في العدل الإلهي الذي يستميتون في الدفاع عنه، بمحاولة الإجابة عن كل سؤال عقلا، حتى وصل الأمر إلى المكابرة عقلا وفق منهجهم.

إن الثقة الزائدة في العقل، تقتضي على الأقل التوقف في بعض المسائل حين لا تجدون إجابات عقلية لموضوع ما تفسرون به فعله تعالى، لأنهم حين يفسرون بما يناقض العقل يكونون قد خالفوا أساس مذهبهم، كما أن من قواعد العقل؛ القياس فيما بانت المصلحة والحكمة فيه، على ما توارت وخفيت، فيكون العقل حجة فيما يجب أن يكون، ويتوقف فيما خفي عنه وجه الحسن والقبح العقلي. فبهاذين الموقفين يؤكدون التزامهم بمنهجهم، ويحققون فوائده.

ثم السؤال المطروح لم الإصرار على استعمال لفظ "الوجوب" على الله تعالى؟ فهذا مما لا يقبل بحال، رغم الإنكار عليهم من المخالفين، بأن اللفظ يوهم أن المخَاطَبَ مُكلَّف، وأن الفعل فَرضٌ عليه، وهي في حقه تعالى غير جائزة. فكان ردهم أننا لا نأباه مادام المعنى على الإيجاب الذي يوجبه تعالى

على نفسه، وهو وجوب ذاتي ليس خارجا عنه، أي واجبٌ بإيجابه تعالى[1]، فالواجب عندهم هو: ما يستحق الفاعل الذم فيه بعدم فعله، وهو في مقابلة حكم القبيح وهو: ما فعله يستحق الذم عليه[2].

لكن ردهم وتبريرهم ليس مقنعا، فالأدب مع الله تعالى واجب، والمؤمن مطالب شرعا وعقلا أن يختار أفضل العبارات وأحسنها مع أخيه الإنسان، فكيف وهو يخاطب مالك الملك رب العالمين ﷻ.

أما الأشاعرة فقد أحسنوا بسعيهم الحثيث للدفاع عن القدرة والإرادة الإلهية المطلقة، فالله تعالى يفعل ما يشاء، لا يسأل عم يفعل وهم يسألون، فهو الإله والواحد الأحد، متصف بكل صفات الكمال، منزه عن كل صفات النقص، إلا أن طرحهم اتسم بنوع من الضعف وغياب التفصيل الذي تسببت فيه منهجية التفكيك، بحيث يستشف الناظر إلى الخطاب أن الله تعالى يمكن أن يفعل الظلم والقبيح الشرعي واقعا، وأن الإنسان لا قيمة له البتة في الوجود.

فأن يقال أن الله تعالى يفعل ما يشاء هو أمر مُسَلَّمٌ به نصاً وعقلا، وهو تعالى وتقدس أيضا شاء ألا يفعل الظلم، فإذا قال أحد أن الله لا يفعل؛ ما شاء ألا يفعله، فهل يكون بذلك قد حد من القدرة والإرادة؟ وهذا هو مضمون قول الأشاعرة، فهم في الحقيقة ينكرون الحد من الإرادة عقلا، وينكرون الحكم بالحسن والقبح على الفعل الإلهي عقلا، تماشيا مع مذهبهم بالحسن والقبح الشرعي، إلا أنهم لا يتطرقون لهذا الطرح لأنه يقترب من كلام العدلية، مخافة الوقوع في الحكم بالوجوب.

1- القاضي عبد الجبار، المغني، ج14، ص14.

2- المرجع نفسه.

لقد أخطأ الأشاعرة حين أخذوا يقدمون مصاديق نظرتهم السليمة، بأمثلة تنافيها، فهم يرون أن الحسن والقبح شرعي، وأن الله تعالى لا يخالف ما شرعه، فكيف تقولون أن له أن يعذب الصغير، ويدخل المؤمن النار، ويدخل الكافر الجنة، وغيرها مما هو مخالف لما سنه تعالى وشرّعه، وبَيَّنَ في النصوص أنها أحكامه وإرادته النافذة، فهل تريدون بخطابكم منافاة إرادته ومشيئته على إطلاقها؛ بإرادته ومشيئته المبينة في النصوص. كان الأولى بكم أن تدققوا في ضرب الأمثلة، وأن لا تصطنعوا نزاعا تخالفون فيه الإرادة الإلهية بالشرع، فالله لا يعذب الصغير ولا يدخل المؤمن النار أبدا، لأنه أخبر بذلك، ولا يفعله لأنه لا يظلم أحدا.

ثم أن الكلام حول الإنسان وفق منهجكم فيه قيمة تربوية عظيمة، تحقق معنى التوحيد بتمام التسليم والثقة في الخالق ﷻ، إلا أن احترام الإنسان الذي هو خلق الله أيضا، هي قربى له تعالى، ففعل الله تعالى لا يناقض جمال خلقه، وما يحقق المصلحة والمنفعة لخلقه، فالإنسان في قيمته عدم في قبل الله تعالى، لكنه هو محور الكون الذي سخر له واستخلف فيه، إذا عرف ربه وأتم عبوديته.

فيجب الابتعاد عن كل صور تحط في من قيمة هذا الإنسان، ومكانته عند الخالق ﷻ، الذي أسجد له الملائكة وذلل له الكون مسخرا، وأعد له دارا أخرى تليق بمقامه، فلا يجب أن نضع قيمة الإنسان في مواجهةٍ مع الخالق الذي مَنَّ به عليها، وهو مصدرها ومنعمها.

وخلاصة القول في الصلاح والأصلح، أن العلاقة بين العبد وربه ليست علاقة رياضية، تسير وفق قياسات عقلية، تحد من إرادة الخالق، وتلغي تأثير الإرادة الميسرة للمخلوق، بل هي علاقة أسمى بكثير من ذلك أساسها الرحمة

المطلقة، والإطلاق لا يقاس بالمحدود، فيكفي في رد القول بوجوب الصلاح والأصلح؛ القاعدة العقلية أن ما من أصلح إلا وهو مرتبة، يوجد ما هو أصلح منها، فالقياس في معرض التفضل الإلهي العام لون من التدني في معرفة عظمة الخالق، ومعرفة مكانة المخلوق وحب الله تعالى له، فكل ما يفعله الله تعالى صلاح وخير وحكمة، ومن فعله خلق عقل الإنسان الذي يعرف المنفعة والمفسدة، وفعل الله وشرعه مصدر واحد لا يتناقض.

10. الآثار المترتبة من الخلاف على الإنسان:

- أن كل ما يفعله الله تعالى هو الصلاح والحكمة والخير للإنسان.
- الاعتقاد بالمشيئة المطلقة لله تعالى والرضا والطمأنينة تجاه الفعل الإلهي.
- أن الوجود كله خير.
- أن الله تعالى لا يظلم الناس شيئا.
- أن منطق وتفكير الإنسان ليس معيار للصلاح والأصلح؛ فعدم فهم بعض الظواهر لا يعني أنها ليست صالحة.
- الصلاح والأصلح أمر نسبي.
- أن علاقة الإنسان بخالقه قائمة على شمول وعموم الرحمة.

المبحث الرابع
قدرة اللّه على فعل القبيح والظلم

أجمعت الأمة على أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يترك الواجب، إلا أنهم اختلفوا في مبنى الحكم المتفق عليه[1]، فهل الله تعالى قدرة على فعل القبيح والظلم بكل صوره؟ أي هل تتعلق القدرة الإلهية بذلك؟ ورغم الاتفاق على أن الله تعالى لا يظلم أبدا، إلا أنهم اختلفوا في تفسير أساس عدم الظلم، هل لأن الله لا يقدر على فعل القبيح والظلم؟ أم أنه يقدر ولكنه لا يفعل؟ أم أن كل ما يصدر عنه ليس ظلما وإن بدا للعقول بأنه ظلم؟

1. مذهب العدلية وأدلتهم:

اتفق العدلية على أن الله تعالى لا يفعل القبيح، لعدم الدواعي إلى فعله في حقه تعالى، فمن يفعل القبيح لا يخرج من كونه: جاهلا بالقبح؛ أو محتاجا إيه؛ أو عاجزا عن تركه؛ أو أن فعله عبثا لا غرض له، فلما انتفت كل هذه الوجوه في حقه تعالى، عُلم أن الله تعالى لا يفعل القبيح، وجميع أفعاله حكمة وصواب، فليس فيها ظلم ولا جور وعدوان ولا كذب ولا فحشاء[2].

ألا أنهم اختلفوا في تفسير سبب عدم فعله القبيح، هل هو لعدم القدرة؟ أم لتنزه عن فعله مع قدرته عليه؟ ولهم في الموضوع رأيان:

1- الإيجي، المواقف، ج3، ص283؛ وانظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج8، ص216.

2- الحلي: الحسن بن موسى المطهر، تحقيق: عين الله الحسني الأرموي، نهج الحق وكشف الصدق (ط:4؛ دار الهجرة: قم-إيران، 1414 هـ ق)، ص85.

1.1. الرأي الأول: الله تعالى قادر على فعل القبيح والظلم:

وأهل هذا الرأي يقولون أنه الله تعالى قادر على خلاف العدل، كما أنه قادر على العدل[1]، فقدرته شاملة لكل مقدور، كما أن الفعل من حيث طبيعته واحدة، فالقادر على الحسن يقدر على غيره[2]، فقد ثبت أنه يخلق فينا العلم الضروري، فيستوجب أن يكون قادرا على أن يخلق بدلا منه الجهل، فالقادر على الشيء قادر على جنس ضده إذا كان له ضد، والجهل قبيح فهو قادر عليه[3].

ثم إن الإنسان بضعفه وقدرته المحدودة قادر على فعل القبيح، فكيف لا يكون الله أقدر من الإنسان وهو خالقه؟[4]، وإن سلمنا بقولكم لكان أضعف القادرين منا أقوى من الله تعالى، وقد ثبت أن الطفل الصغير يستطيع ارتكاب القبيح، فبطل قولكم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[5].

إلا أنه تعالى مع قدرته لا يفعل جورا ولا ظلما ولا قبيحا، لا لعدم كونه قادرا بل لامتناع الفعل، لأنه عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه عنه، فالقبيح لا يفعله إلا المضطر إليه، والله تعالى يصل مراده بهما، وهو لا يفعل القبيح لأنه منزه عن فعله ومستغن عنه، وأما الحسن فإنه يفعله لحسنه، كما يفعله للحاجة إليه، لا لنفسه تعالى بل حسنا لغيره[6].

1- الشيخ المفيد، أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري (ط:1؛ المؤتمر العالمي لألفية الشيخ مفيد، 1413ه)، ص56.

2- الحلي، المسلك في أصول الدين، ص88. وانظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج6، ص129.

3- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص313-314.

4- تقي بن نجم الحلبي، تقريب المعارف، ص100.

5- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص314-315.

6- الحلي، المسلك في أصول الدين، ص90.

21. الرأي الثاني: الله تعالى ليس قادرا على فعل القبيح والظلم:

وهم القائلين[1] بأن الله غير قادر على فعل القبيح والظلم، وقالوا أن إثبات القدرة يوجب النقص والحاجة وهو محال[2]، كما أنه لو كان قادرا لصح منه فعله، ولو فعله لكان ذلك دلالة على الجهل بقبحه أو الاحتياج إليه، والدليل كالعلم في تعلقه بالشيء لا يدل إلا والمدلول ثابت في نفس الأمر، ألا ترى أن الدليل لا يقوم على أن زيدا في الدار إلا إذا كان هو في الدار، كما لا يصح أن يعلم هو الدار إلا وهو في الدار، فلما علمنا أنه لم يصح منه تعالى، وهو منزه عن ذلك، فثبت عدم قدرته على فعل القبيح[3].

وتم الإجابة عن رأيهم من مخالفيهم في المذهب بعدة وجوه منها:

أننا نسلم بأنه تعالى لوكان قادرا على القبيح لصح منه فعله، ولكننا لا نسلم بقولكم: لو صح منه فعله لزم الجهل أو الحاجة، لأن تحقق الجهل أو الحاجة مع الفعل لا مع إمكانه، لكن فعله محال، لا بالنظر إلى كونه قادرا، بل بالنظر إلى كونه حكيما غير جاهل ولا محتاج، والقادر لا يخرج عن كونه قادرا لحصول مانع يمنع من إيقاع الفعل، وعدم الفعل لا ينفي وجود القدرة[4].

ووقوع القبيح منه تعالى محال وإن قدر عليه، وإذا فرضنا وقوعه منه فقد فرضنا محالا، فلا يمتنع أن يلزم محالا وهو كونه جاهلا محتاجا، وهو أساس

1- قال بهذا الرأي: إبراهيم النظام، وعلي الأسواري، وعمر بن بحر الجاحظ من المعتزلة؛ انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص313.

2- القاضي عبد الجبار، المغني، ج6، ص127.

3- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص313؛ وانظر: سديد الدين محمود الحمصي، المنقذ من التقليد، ج1، ص154-155.

4- الحلي، المسلك في أصول الدين، ص89.

نفيكم القدرة، وما يقوم على محال مؤكد البطلان[1].

ثم إن القادر لا يصح منه وقوع ما قدر عليه إلا إذا كان له إليه داع، ومن دون داع لا يصح الفعل، لأن وقوع الشيء وعدم وقوعه بالنسبة للقادر سواء، والداعي هو المرجح للفعل وهو غائب في حقه تعالى، و يضاف إليه ثبوت الصارف وهو علمه بقبحه واستغناؤه عنه، فتكون الاستحالة مؤكدة[2].

والسمع بين أن الله تعالى امتدح نفسه، كقوله تعالى:﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾[3]، وقوله:﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾[4]، فامتدح تعالى نفسه بنفي صفة الظلم، ولا يصح المدح إلا أنه قادر عليه ولم ويفعله، لأن من لا يقدر على شيء لا يصلح أن يمتدح بأنه لم يفعله، ولا يقبل منكم القول أن المدح لعدم قدرته على فعل القبيح، فتكون القدرة على القبيح دون الفعل ذما، ويكون النبي ﷺمذموما بحسب قولكم كونه قادر على الكذب والظلم، وإن لم يفعله، فتبين أن قولكم مردود[5].

2. مذهب الأشاعرة وأدلتهم:

يذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى لا يصدر عنه القبيح والظلم، لأن كل فعله عدل، وهم يرون أن القبيح هو ما قبحه الشرع، وأن الحسن ما حسنه الشرع، وليس لعقل الإنسان أن يحدد ما هو قبيح وحسن في قبله تعالى، وأن قدرة الله وإرادته المطلقة لا تخضع لمفهوم الإنسان للعدل والحكمة والصلاح

1- سديد الدين محمود الحمصي، المنقذ من التقليد، ج1، ص158.

2- المرجع نفسه، ج1، ص158.

3- سورة يونس: الآية 44.

4- سورة فصلت: الآية 46.

5- القاضي عبد الجبار، المغني، ج6، ص134.

والأصلح.

والله تعالى هو الموجب، ولا يجب على عليه شيء، وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا، ولو أدخلهم النار لم يكن جورا، ولو أن لله ﷻ قام بإيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق، ومن غير ثواب لاحق ما ظلمهم[1]، إذ الظلم والقبح هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف، أو وضع الشيء في غير موضعه، ولما علم أنه مالك الملك، وله المالك المطلق؛ فلا يتصور منه ظلم، ولا ينسب إليه جور[2].

وكل تفسير يوجب الفعل على الله تعالى، يقود إلى لزوم الظلم والعبث عليه بفرض عدمه، كما في الثواب على الطاعة، وإيلام الحيوان البريء، فإن ذلك يقود لقابلية أن يتصف بالظلم والعبث، والحق أنه لا يتصور وقع الظلم من الله تعالى، أن كل ما يوجب له في ذاته نقصا كالظلم والقبح، هي صفة منقصة مسلوبة عنه لامتناع اتصافه بها، وذلك على نحو سلب الظلم والعبث عن الحيوانات والجمادات وغير ذلك من النباتات، فالباري تعالى منزه كل ذلك[3].

وقد استدل الأشاعرة في ما ذهبوا إليه بنصوص قرآنية كثيرة، كقوله تعالى: ﴿**كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[5]، وقوله أيضا: ﴿**وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[6]، وغيرها من النصوص المثبتة لكمال القدرة وشمول الإرادة لكل شيء في الوجود.

1- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (دط؛ دار المعرفة: بيروت-لبنان، دت)، ج1، ص112.

2- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص101.(بتصرف)

3- الآمدي، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص244-245.

4- سورة آل عمران: الآية 40.

5- سورة الأنبياء: الآية 23.

6- سورة الحشر: الآية 06.

فيتبين لنا أن الأشاعرة يرون أن لله القدرة والإرادة المطلقة، وأن أي اعتبار عقلي لا يوجب على الله شيئا، وهم بذلك يتجنبون إخضاع الفعل الإلهي لأي شيء، ولو كان الصلاح والحكمة وتجنب الظلم والقبح وفق التصور العقلي، وكأن مراعاة الحكمة منقصة من القدرة والإرادة وهي معان خارجة عن فعله. وللإنصاف فهم لا ينكرونها فهم يرون أن كل فعله حكمة وعدل وخير، وينظرون للمسألة من زاويتين؛ أن تلك الحكمة والخير والحسن هم نتائج لفعله لا دافعا إليه، فلا يكون شيئا حاكما على الإرادة والقدرة الإلهية من جهة، وأن معيار الحكم في ذلك ليس التحسين والتقبيح العقلي كما يرى العدلية من جهة أخرى، فالشرع هو يفيدنا بما هو وحسن وقبيح.

3. تقييم وترجيح:

لقد ذهب فريق قليل من العدلية إلى الحد من القدرة الإلهية، وهذا خطأ كبير وقعوا فيه من حيث أردوا تنزيهه تعالى عن القبائح، والصحيح أن الله تام القدرة لا يعجزه شيء، وهو مذهب أكثرية الأمة ومحل إجماعها.

وحقيقة الخلاف بين العدلية والأشاعرة هو العبء الذي يشكله منطلق كل فريق، فمن يرى بالحسن والقبح العقليين ووجوب الصلاح والأصلح ذهب إلى تفسير تنزيهه تعالى بأن لا يفعله، ومن قال بالحسن والقبح الشرعيين ونفى وجوب الصلاح والأصلح، كانت الإجابته بأن كل ما يفعله حسن ولا يصدر عنه القبيح.

وللفريقين إيجابيات تمثلت في إثبات كمال القدرة الإلهية، ولهم مآخذ نشير إليها في الآتي:

فالعدلية للأسف الشديد، ومن خلال سبر أغوار مصادرهم تجدهم ينقلون آراء ينسبونها للأشاعرة، هي ليست أقوالهم على وجه الدقة، بل ما يراه

المخالف أنه متلازمات المذهب، فيحرف قولا، وينسب زورا، ويزيد من هوة الخلاف، فيما قد يكون أحيانا خلافا في المبنى لا في المعنى ولو بشكل نسبي.

فنجد مثلا الشيخ الحلي يقول في كتابه نهج الحق: "وذهبت الأشاعرة كافة، إلى أن الله تعالى قد فعل القبائح بأسرها من أنواع الظلم، والشرك، والجور، والعدوان، ورضي بها وأحبها"، ثم يسرد عددا مما يراه ملزم قولهم، حتى لم يبقي فيما ألزمهم به لله ولا لرسوله ولا للدين عندهم قائمة[1].

وينقل صاحب كتاب "المنقذ من التقليد" أن الأشاعرة ينفون قدرة الخالق على فعل القبيح بقوله:" واعلم أن المخالف في هذه المسألة رجلان: أحدهما يقول: القبيح إنما يقبح للنهي، والله تعالى ليس بمنهي، فلا يقبح منه شيء، ويستحيل اتصاف أفعاله تعالى بالقبيح، فهو غير قادر على هذا القبيح من هذا الوجه، وهو الأشعري"[2]، ثم يعرض رأي النظام وأصحابه من المخالفين في المذهب، والشطر من الكلام صحيح في حق الأشاعرة، لكن الاستنتاج بربط نفي القدرة بمذهب هو الخطأ والتقويل.

وأكتفي بالمثالين ولو استطردت لعرضت العشرات من النماذج في صور التقويل والتفريع الذي يصطنع الخلاف أحيانا بدل تفكيكه وحصر دائرته، ولاسيما حين تكون دائرة تأثيره العملي ضيقة، فيتوجب صرف الجهود في البحث عن تفعيل وتطوير أثره في واقع المسلمين اليوم.

أما الأشاعرة فقد خلطوا بين صوابهم في؛ إثبات تمام القدرة والإرادة، واعتبارهم للحكمة والمصلحة كنتيجة للفعل الإلهي، وبين ما وقعوا فيه من خطئ كبير وتناقض بنفيهم العدل وتجويزهم الظلم والقبح لله تعالى بشكل

1- الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ص85-88.

2- سديد الدين محمود الحمصي، المنقذ من التقليد، ج1، ص154.

غير مباشر، من خلال ما يقدمونه من أمثلة -قبيحة شرعا وعقلا- يجوزون فعلها في حق الله تعالى، كالقول بأن لله تعالى أن يعذب بلا ذنب، وأن يؤلم الأطفال والحيوانات بلا حكمة، وأن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان ذلك منه عدلا...وغيرها[1]، مما يوهم إمكان العبثية والظلم، والله تعالى بين في نصوص كثيرة أنه لا يخلف وعده، وأنه لا يظلم الناس شيئا.

وكان الأولى أن يستمسكوا بقواعد مذهبهم بالبقاء في دائرة الكليات، بنفي الظلم والقبح عن فعله تعالى، ففيما بينه الشرع ووافقه العقل فلا إشكال يطرح من المذهبين، وفيما هو أضيق الدوائر مما لم يقف العقل على وجه الحسن أو القبح، كان التدقيق أو التوقف منجاة، وقياس ما ظهر على ما خفي كاف للثقة في عدله تعالى، وأنه لا يفعل القبيح وهو قادر عليه، مما علمه العقل البشري أو مما جهله، وأن ما قد يتخيل العقل البشري قبحه والظلم فيه، هو خير غاب وجه حسنه عنا، قال تعالى:﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

1- أبو حامد الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص33.

2- سورة البقرة: الآية 216.

المبحث الخامس
قانون السببية أو العلية

خلق الله تعالى هذا الكون البديع في عملية مذهلة من الدقة والعمق والانسجام المستمرة بكل آثارها العظيمة، بحيث ترسم في كل لحظة صورة وضاءة للوجود والفعل الإلهي، فهل هذا الوجود البديع قائم على سنن وقوانين ونظام كامل أقامه الله ﷻ؛ به تتم كل الأحداث في الكون؟ أم أن الأمر متغير متبدل في كل حين؟ ثم هل هذا النظام نظام ذاتي غير قابل للانفكاك، ولا بديل عنه؟ أم أن الأمر اعتباري قابل للتبديل والتغيير؟

1. مفهوم السببية:

والسبب والسببية في اللغة: الحَبْلُ. وكل شيء يتوصل به إلى غيره، والجمع أسباب، وأسبابُ السماءِ: نواحيها[1]، وقيل: كل شيء يتوسل به إلى شيء غيره؛ وكل شيء يتوصل به إلى الشيء، فهو سبب[2].

والسبب في الاصطلاح: هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط[3]. ويسمى

1- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج1، ص145. وانظر: سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الأشعري وعبد الجبار (ط:1؛ مكتبة لبنان ناشرون: بيروت لبنان، 2002م)، ص336-337.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص458.

3- والمعني به السبب العقلي حيث يقتضي السبب مسببه ضرورة، وهو يختلف عن السبب الفقهي الذي يعني العلامة الملائمة والأكثر إجرائية في تحقيق الوظيفة الفقهية، وهو التقسيم الذي ذهب إليه أبو حامد الغزالي؛ انظر: أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي (ط:1؛ دار بوسلامة: تونس، 1978م)، ص199.

السبب التام، والسبب غير التام: هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط. والسبب ما يتوصل به إلى المقصود من علم أو قدرة أو آلة[1]، أما السبب في الشريعة فعبارة عما يكون طريقًا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه[2].

أما السببية فهي العلاقة بَين السَّبَب والمُسبب[3]، وقيل: هي مبدأ عقلي يراد به أن لكل ظاهرة سبب يحدثها[4]، وهي بمعنى العلية أي العلاقة بين العلة والمعلول[5]، والسببية والعلية واحدة، وإن قال البعض بالتمييز بينهما[6]، لكن في بحثنا هذا نختار اعتبار الإطلاق واحدا.

وبعبارة أخرى نجد أنه ما من شيء إلا وهو محتاج في وجوده لغيره، فالمحتاج إليه في وجود شيء يسمى علة له أو سببا، وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا أو مسببا[7]، ومازالت الأسباب تنحصر وتجتمع حتى تعود إلى

1- الزمخشري، الكشاف، ج1، ص743.

2- الجرجاني، كتاب التعريفات، ص117؛ وانظر: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص924.

3- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (دط؛ مجمع اللغة العربية بالقاهرة- دار الدعوة: القاهرة-مصر، دت)، ج1، ص412؛ وانظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي (دط؛ المطابع الأميرية: القاهرة-مصر، 1983م)، ص96.

4- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص167.

5- المرجع نفسه، ص123.

6- العلة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره، فيراد بالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثا عليه، أما العلة فيراد بها المؤثر، ومعظم الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، يفضلون استعمال العلة على لفظ السبب، إلا الغزالي وعلماء الكلام فإنهم يستعملون لفظ السبب للدلالة على العلة؛ انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي (دط؛ دار الكتاب اللبناني: بيروت-لبنان، 1982م)، ج2، ص96.

7- الإيجي، المواقف، ج1، ص422.

مسبب الأسباب وهو الله ﷻ[1].

ولحصر المعنى الاصطلاحي الأدق، نكتفي بالحد المتفق عليه بين المذاهب، باختيار التعريف القائل بأن العلاقة السببية: "هي تتابع شيئين في الوجود، بحيث كلما ظهر الشيء الأول إلا وانصرف الذهن لتوقع ظهور الشيء الثاني"[2]. أما الخوض في طبيعة وكيفية العلاقة فهو ما سنتناول تفصيله لاحقا، مما يعتبر محل خلاف، أثار جانبا كبيرا من الكتابات والبحوث والنقاش العلمي.

2. مذهب المعتزلة:

يرى المعتزلة أن الأسباب لها تأثير مباشر في مسبباتها، فوجود السبب يؤدي حتما إلى حدوث المسبب، والعلة توجد معلولها، وهذا الوجود ضروري لا علاقة له إلا بوجود السبب، فالله تعالى أودع فيه الخصائص والميزات والقدرة على إحداث ذلك التأثير. قال القاضي عبد الجبار في المغني:" إن الأصل في السبب أنه يوجب المسبب إذا كان المحل محتملا له"[3]، فعند حصول السبب وغياب الموانع فإن المسبب يحصل لا محالة، سواء أكان العمل مبتدأ أو متولدا من فعل آخر[4] لا فرق بينهما[5].

وذكر في المغني: "أن السبب قد ثبت أنه يولد المسبب لما هو عليه من حاله، ولا تتغير حاله في أصل التوليد وكيفيته بالقصد والاختيار والعلم، ولو تغيرت

1- محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص287.

2- إلياس بكا، الوجود بين السببية والنظام (ط:1؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي: فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 2009م)، ص23.

3- القاضي عبد الجبار، المغني،ج6-2، ص85.

4- سنأتي على بيان مفهوم قول المعتزلة بالأفعال المتولدة في الفصل الآتي؛ انظر البحث، ص

5- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص388.

حاله بالقصود لخرج من كونه سببا موجبا"[1]، وقد بين موقفهم الأشعري في مقالاته بالقول: "واختلفوا في السبب هل هو موجب للمسبب أم لا؟ على مقالتين؛ فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد: الأسباب موجبة لمسبباتها، وقال الجبائي: السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده[2].

فالعدلية يرون أن للأسباب قدرة وخصائص مؤثرة تؤدي بالضرورة إلى حصول المسبب حال انتفاء الموانع.

3. مذهب الأشاعرة:

يذهب الأشاعرة إلى أن الفاعلية التامة المطلقة في الكون لله تعالى، وأن العلاقة بين السبب والمسبب ليست ضرورية، ولا هي لقدرة أو طبيعة في السبب توجب حدوث المسبب، بل الأمر حاصل كله بعلم وإرادة وقدرة الله تعالى، ويرفضون حتى القدر الضئيل من الفاعلية للأسباب للقائلين بأن الله تعالى يفعل بالسبب، وأن السبب ليس مستقلا مطلقا في فعله، ويرون أن التلازم بين السبب والمسبب يجوز وقوعه أو عدم وقوعه، وحصوله قائم بحكم استمرار العادة ورسوخ جريانها.

ويرى الأشعري في معرض رده عن أهل الطبائع[3] وقولهم بطبيعة المراكز والمعادن؛ أن ذلك يرجع للمعتاد الذي يجوز تغيره، لا إلى ما لا يصح أن يحدث على خلافه، وذلك كحركة النار صعداً، وحركة الحجر سفلاً، فإن ذلك لا

1- القاضي عبد الجبار، المغني، ج7، ص194.

2- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج2، ص304.

3-الطبائعيون: بحسب الأشعري هم من أجازوا حدوث أفعال محكمة ابتداء من غير عالم، ولا قادر، ولاحي؛ انظر: محمد بن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (ط:1؛ مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة-مصر، 2005م)، ص134.

لطبع موجب لذلك، ولا لسبب مولد له، بل جائز أن يقلب الله الأمر، فيرفع عن الماء البرودة والرطوبة ويخلق بدلها حرارة ويبوسة، ويخلق في النار رطوبة وبرودة بدل الحرارة واليبوسة[1].

وطبيعة العلاقة القائمة بين السبب والمسبب عندهم هي علاقة اقتران، جرت العادة[2] على حصول المسبب عند حصول السبب، لا به ومن فعله[3]، وهي علاقة قابلة للانفكاك، فحدوث الشبع بعد الأكل، والري بعد الشرب هو حاصل كله بخلق الله، ولو شاء الله أن يفعل على خلاف ذلك الوجه كان عليه قادرا، ولكنه تعالى قد أجرى العادة في إحداث ذلك على هذا الوجه، ولو فعل ذلك لكان نقضا للعادة، ونقض العادات إنما يكون معجزات وكرامات[4].

قال أبو حامد الغزالي: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا؛ بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس

1- محمد بن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (ط:1؛ مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة-مصر، 2005م)، ص133.

2- العادة: يقول عنها الباقلاني: هي تكرر علم العالم ووجوه الشيء المعتاد على طريقة واحدة، والأمر المعتاد: هو الشيء المتكرر على وجه واحد والوصف اللازم؛ انظر: الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات (دط؛ المكتبة الشرقية: بيروت-لبنان، 1958م)، ص50-51.

3- الباقلاني، التمهيد، تصحيح ونشر: الأب رتشرو يوسف مكارثي اليسوعي (دط؛ المكتبة الشرقية: بيروت- لبنان، 1957م)، ص53.

4- محمد بن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (ط:1؛ مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة-مصر، 2005م)، ص135.

والموت... وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحيوة[1] مع جز الرقبة"[2].

ففاعل الاحتراق عند الأشاعرة ليس هو النار مثلا؛ بل الله ﷻ، والنار تحرق عند التقائها بالقطن، لا بالخصائص الطبيعية التي هي من مقوماتها، فالنار جماد لا فعل لها، انسجاما مع قاعدتهم المشهورة أن حصول الشيء عند السبب لا به، والله تعالى هو من يخلق السواد في القطن المحترق، ويخلق التفرق في أجزائه، ويخلق نتيجة الاحتراق بكونه رمادا، فخالق كل ذلك هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، والمشاهدة تدل على الحصول عندها، لا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها[3].

4. أدلة الأشاعرة ومناقشتهم:

ومن جملة الأدلة التي ذكرها الأشاعرة ما يلي:

1.4. الدليل الأول: أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات[4]، لقوله تعالى:

1- الحيوة معناها الحياة، نقلتها كما كتبت في المصدر؛ انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (ط:6؛ دار المعارف: القاهرة – مصر، دت)، ص237.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه، ص238.

4- الباقلاني: أبو بكر بن الطيب البصري، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهر بن الحسن الكوثري (ط:2؛ المكتبة الأزهرية للتراث: القاهرة – مصر، 2000م)، ص9.

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]، وهو لا يعجزه شيء، وهو قادر على أن يوجد شيء من لا شيء، وقادر على إيجاد معلول دون علة، فليس من الضرورة أن يخلق الفرس من النطفة، ولا من الضرورة أن تخلق الشجرة من البذر[2]، وهو ما حصل في معجزات أنبيائه حين لم تحرق النار إبراهيم عليه السلام وحين شقت العصا البحر لموسى عليه السلام.

2.4. الدليل الثاني: أن من قالوا بأن السبب هو الفاعل، ليس لهم دليل إلا المشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه، وهذا مما لا خلاف حوله، فخلق الإنسان مثلا ونفخ روحه قواه المدركة والمحركة لا تتولد من الأب وهو فاعلها بإيداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حيوته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم نقل أنها موجودة به، بل وجودها من الله تعالى؛ إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة.

3.4. الدليل الثالث: أنه لا يأمن وجود علل وأسباب أخرى مخالفة لما نراه من ظواهر، فمثلا لو أن شخصا لا يرى ثم أبصر فجأة ورأى الألوان لا يعلم أن نور الشمس هو السبب في انطباعها في بصره، ظن أن الإدراك الحاصل في عينه لصور الألوان، فاعله فتح البصر، ومادام بصره مفتوحا فالإبصار حاصل، حتى إذا غربت الشمس وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره. فمن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادئ للوجود علل وأسباب يفيض منها الحوادث عند حصول ملاقاة بينها؟ إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ولا هي أجسام متحركة فتغيب، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا

1- سورة البقرة: الآية 109.

2- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص244.

التفرقة وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه.

وبهذا يبطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للاحتراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة إلى غير ذلك من الأسباب[1].

والأشاعرة بموقفهم هذا تلقوا نقدا شديدا من كل المذاهب الفكرية تقريبا، لا مجال لاستعراضه في بحثنا، حتى أفرد ابن رشد كتابا -تهافت التهافت- في الرد على مواقف أبو حامد الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، الذي ضمنه الصورة النهائية لمفهوم السببية عند الأشاعرة، وبين ابن رشد بوضوح أن من رفع السببية فقد رفع العقل وأبطل العلم، فليس العقل إلا أدراك الموجودات بأسبابها، وليس العلم إلا معرفة المسببات ومعرفة مسبباتها، وبقولهم هذا لا يكون علم ولا برهان[2].

والرد على ابن رشد وغيره ليس مجال بحثنا، ولن أنساق وراء جملة من التفاصيل الواسعة في المتعلقة بالموضوع، إذ القدر المطلوب هو عرض وجهتي نظر الأشاعرة والعدلية ومناقشتها، مع بيان أهم الآثار العملية على الإنسان في الحياة المعاصرة.

5. تقييم موقف الأشاعرة:

لم ينكر الأشاعرة قانون السببية، ولا خصائص الأشياء، ولا يعقل أن ينكروه، فهم يقرون أن المسبب يحصل عند وجود السبب، لكنهم أعادوا تفسير قانون السببية بشكل ينسجم مع مواقفهم الكلامية السابقة، فيرى الغزالي أن ما نشاهده من التقارب بين السبب والمسبب لا نقطع بكونه بسبب

1- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص238-240.

2- محمد ابن رشد أبو الوليد، تهافت التهافت (ط:1؛ دار المعارف: القاهرة-مصر، 1964م)، ص785.

الظواهر، طالما أن وراء عالمنا أسرارا خفية، قد تكون هي السبب الأصح في حصول الظاهرة.

لقد كان رد فعل الأشاعرة في جانب ما ردا في الاتجاه المقابل للقائلين بالطبائع وفعلها المستقل، وأن ما يحصل في العالم يقوم على تفاعل عناصر المادة بذاتها، وما يحصل فيه من تنوع بسبب المصادفة في ذلك التنوع، وبقوة هي من طبعها، فالأشاعرة أنكروا وجودة الضرورة العقلية التي توجب أن يكون للأشياء هذه الخواص التي هي فيها، بل الحقيقة أنها مفتقرة إلى من يمنحها وجودها ويحدد خصائصها وطبيعتها[1].

فيما ذهب إليه الأشاعرة رغبة في ربط الإنسان بحقيقة التوحيد للفاعلية المطلقة لله تعالى، بربط العبد بمسبب الأسباب، والتوجه الكلي لله تعالى خالق الأشياء وخواصها والنواميس المنظمة لها.

وبالمقابل فإن الأشاعرة اخطأوا حين ألغوا تماما التأثير النسبي لخصائص وصفات الأشياء وما تحمله من ماهية تميزها عن غيرها، والغوا اعتبار الخالق للنظام الذي وضعه، ووضع تأثير الأشياء في نظرهم في خانة المقيد لأفعال الله تعالى، حتى خيل للمستمع أن كل ماهية حين تحقق ذاتها هي تنازع فاعلية الخالق، كلا. فكل شيء في الوجود هو بمجمله خلق الله تعالى، والأشياء وما تحمله من خصائص وتأثير متبادل هي آية الله في خلقه، وهي ذات فعله.

6.تقييم موقف العدلية:

1.6. حُسنُ الخَلقِ:

أحسن العدلية في نتائج قولهم بتنزيه الله تعالى عن العبث والظلم، ووصفه

1- نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن (دط؛ دد: طرابلس – لبنان، دت)، ص99.

بالكمال في خلقه وأنه لا يخلق الناقص والقبيح والشرور، فالكامل لا يصدر عنه إلا الخلق الحسن، قال تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾[1]، لكن هل لخلقه الحسن حصر في خيار واحد، بحيث يزول اختياره، إذ خلقه هو أحسن ما خلق، وليس في الإمكان أفضل مما كان، كلا. إنها النظرة الضيقة للإنسان صاحب الخيارات المحدودة، فالإنسان هو من يختار ضمن حدود، ويقسم ما هو متاح بين يديه لحسن وأحسن، أما الخالق عز وجل فلا حصر لإطلاق قدرته في أن يوجد مالا نهاية من المسالك والماهيات التي يتوفر فيها جميعا الحسن والإتقان، والآية السابقة تبين جيداً أن الله تعالى قال أحسن كل شيء خلقه، فالحسن تابع لكل ما يخلق بإطلاق، ولم يقل الذي خلق أحسن شيء، بحيث يصبح ما بين يدينا أفضل خيار وجد.

2.6. لا ذاتية مطلقة ولا ضرورة: العجيب في رأي العدلية أنهم يجعلون للعلل ذاتية تأثير في معلولها غير قابلة للانفكاك، فهم بذلك يجعلون الخالق يشاهد النظام الذي خلقه يسير وفق تلك القوانين، خارجا عن سيطرته، فقد أصبح ذلك النظام مستقلا عنه، غير قابل للتبدل والتغيير، فهم يغلون يد الخالق بزعم الكمال، وأن هذا النظام الذي خلقه الله تعالى نظام ضروري غير قابل للتبديل والتغيير، لأن فعله تعالى متصف بالحسن والصلاح، وما خلقه هو أصلح وأفضل ما يمكن وجوده، فالكامل لا يصدر عنه إلا الأكمل، فيثبتون صفة الكمال على حساب صفة الإرادة المطلقة، لكن الغريب أنهم في المقابل نجدهم يضعون للمخلوق كامل الحرية والإرادة في اختيار فعله، فأي فهم هذا الذي يسلب إرادة الخالق ويطلق إرادة المخلوق.

1- سورة السجدة: الآية 07.

3.6. لم يستوعب العدلية مفهوم القيمومية[1] بشكل عميق، الذي يقوم على أن العلة والمعلول والعلاقة بينهما ممثلة في خصائص أمدها الله تعالى لهما، ووفق نظام متكامل بديع، كلها من أبسط جزئية إلى أعلاها وأعظمها قائمة بالله في كل لحظة وحين، ولو انفكت للحظة واحدة لأنهار وانعدمت، وقالوا بأن سمو الخالق وعلوه يقتضي نظاما يفعل به غير قابل للانفكاك[2]، حتى رأوا العلل وتأثيرها في معلولاتها، أمر مستقل ذاتي في نظام طولي وعرضي يشكل بشكل متداخل كل ما هو حاصل في الكون.

7. مناقشة الخلاف بين المذهبين:

1.7. مشكلة التفكيك ومسلك التناقض:

التعامل مع المسائل بشكل مفكك يولد أحكاما جزئية غير مكتملة الصورة، وغير منصفة ومحيطة بجوانب الخلاف، بل وأحيانا كثيرة يؤدي إلى ضياع الحقيقة.

إن التعامل مع الماهيات كعلل ومعلولات بخصائص وطبيعة محددة على أنها فاعلة بذاتها ضرورةً، وبصورة توهم أنها هي من تفعل وتؤثر من تلقاء نفسها خارج دائرة الفعل الإلهي، هو تعامل يتنافى مع المعرفة الحقة بالقدرة الإلهية والقيومية المطلقة لله تعالى في الوجود، وفعل ينم عن عجز في معرفة علاقة الموجودات في وجودها بخالقها، كما أن هذا المسلك ناتج في جانب ما إلى التفاعل ضمن أطر غاية في الدقة والانسجام والجمال، تساهم في تشكيل معرفتنا ووعينا؛ إلى درجة تغري البعض بجعلها حاكمة على الخالق ﷻ في

1- القيوم هو: القائم بذاته المقيم لغيره؛ انظر: الشوكاني، فتح القدير (ط:1؛ دار ابن كثير: دمشق، دار الكلم الطيب: بيروت، 1414 ه)، ج1، ص311.

2- مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص131.

فعله، وهي لا تعدوا في الحقيقة كونها مخلوقة لله تعالى، فإغفال عامل الزمان مثلا وما يكتنف فهمه من جدل وغموض –وهو مخلوق- كونه الإطار لعملية تراتب المعلول للعلة، يجعل الإنسان يقع في تفكير غريب في المسألة.

فوجود العلة بخصائصها، ووجود المعلول بمميزاته، ووجود علاقة بينهما؛ التي يدور مداها من الأثر البسيط إلى المساهمة الكلية في الخلق والإيجاد؛ هل يخرج عن حقيقة أن كل مكون في العملية برمتها، في دائرة الخالقية والمشيئة الإلهية التي شملت كل شيء، وشملت حتى منطقنا الذي يتقبل تلك العلائق كسنن وقوانين حاكمة في الوجود.

هل يجب علينا كي نكون أكثر عبودية لله تعالى وتحقيقا لكل صفاته – الكمال والإرادة وغيرها- أن نلغي طبيعة الأشياء ووجودها وخصائصها وفاعليتها التي هي عين فاعلية الله تعالى التي شاءها؟ أو أن نلغي القدرة المطلقة لله تعالى بأن نجعل العلل والمعلولات والعلاقة بينهما؛ وهي جميعا فعله في كل لحظة، حكماً على إطلاق فعله، فأي تناقض هذا؟

2.7. السنن حقيقة و اقعية ضمن المشيئة:

وجود الأشياء بما أمدها الله تعالى به من خصائص حقيقة واقعية لا ينكرها عاقل، وآية عظيمة دعت النصوص إلى النظر فيها، واعتبار دلالتها، وتلمس أثرها في ترسيخ الإيمان، تماما كما هي حقيقة وجود أثرٍ لتلك الأشياء في غيرها، والقوانين التي تنظم الوجود والحياة من أدق التفاصيل إلى أعظمها، مما لا يختلف عليه الناس، فسنن الله تعالى جارية في كل شيء، وهذه السنن هي عين مشيئته، وثباتها وتغيرها بيده، يفعل ما يشاء، وإليه مرجع الأمر كله، والفاعلية التامة له وحده، فنظام الوجود قائم على أساس متين، من السنن التي أرادها الله تعالى، لا تتبدل أو تتحول إلا بمشيئته وأمره.

وليس في الكون مكان للصدفة والعبث، وما يعتقد الناس أحيانا أنه صدفة، ما هو إلا جهل بالأسباب التي أدت لتلك الأحداث، والجهل بها لا يعني عدم وجودها[1].

3.7. الضرورة الخَلْقِيَّة أم المشيئة المطلقة؟

القول بضرورة حدوث المعلول بحدوث العلة، يتنافى مع نسبة الخلق لله تعالى خلقا مباشراً، لقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾[3]، وقولهم ذلك يعني أن هناك ضرورة على الله تعالى تلزمه بكيفية الخلق، وأن فكرة اطراد العلة للمعلول واقعاً، تكونت عند الإنسان بالملاحظة والتجربة المستمرة، القائمة على أساس الثبات والاستمرارية.

وهذه القوانين والنواميس المخلوقة لله تعالى، لا تتعارض مع المشيئة المطلقة لله تعالى، بل هي آية من آيات مشيئته، وإرادته المطلقة قضت أن يكون الكون وكل ما فيه قائم على نظام وقوانين غاية في الدقة والجمال، هاته القوانين تتميز بالثبات والاستقرار إلا أنها لا تخرج عن كونها مخلوقة لله تعالى وليست حكما على فعله أو مقيدة لإطلاق مشيئته، فالله تعالى يفعل ما يشاء، كيف وحين يشاء.

وهذا الأمر في غاية الوضوح في نصوص الكتاب العزيز، التي تثبت حدوث العلة مع تخلف المعلول أو العكس، ومن الأمثلة في ذلك ما أجاب الله تعالى به

1- عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية (ط:3؛ مؤسسة الرسالة: بيروت-لبنان، 1996م)، ص22-23.

2- سورة الزمر: الآية 62.

3- سورة غافر: الآية 62.

نبي الله زكرياء عليه السلام حين بشره بميلاد ابنه يحيا عليه السلام، وهو مستغرب أن تنجب زوجته العاقر على كبرهما، بقوله: ﴿**قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾[1]، أي أن الله يفعل ما يشاء وفق السنن التي وضعها أو دون مراعاتها فهي كلها خلقه ومشيئته.

وقال تعالى في مثال آخر ردا على مريم بنت عمران وميلاد عيسى عليه السلام بخلاف السنة المعتادة من أب وأم؛ قال تعالى: ﴿**قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[2]، فهو سبحانه وتعالى مطلق العلم والقدرة والمشيئة والإرادة، لا يحتاج كل خلقه إلا لكلمة "كن"[3].

فالعقيدة السليمة للمؤمن هي من تتجاوز ستار النظام القائم على علاقة العلة بالمعلول، وعلاقة التأثير المتبادل، إلى المسبب الحقيقي لتلك الأسباب وموجدها وقيومها سبحانه وتعالى، فليس في الوجود أمر خارج دائرة المشيئة والقدرة، والقول المتضمن نسبة الفعل والتأثير الذاتي للأشياء يصبح لا معنى له في قبل الله تعالى، فلا استقلال ولا نفاذ إلا ضمن الدائرة المطلقة لإرادته سبحانه وتعالى.

4.7. ثبات السنن الإلهية:

قانون السببية هو السنن الإلهية بالمصطلح القرآني، وهو فعل الله البديع، فقد شاءت إرادة الله تعالى أن يعطي لكل مخلوق طبيعته وماهيته بكل

1- سورة آل عمران: الآية 40.

2- سورة آل عمران: الآية 47.

3- فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام (دط؛ دار الاعتصام: القاهرة-مصر، 1996م)، ج1، ص249-250.

خصائصها ومميزاتها، قال تعالى: ﴿**قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[1]، فربنا ﷻ هو من خلق العلة والمعلول، وهو خالق العلاقة بينهما، وثبات العلاقة بين الماهيات خلقه وصنعه، بصورة منسجمة دقيقة بحيث لا تنفك إلا بإرادته، ومنح الاستطاعة للإنسان بأن يعمل فكره وفتح نظره من خلال التأمل والتجربة للوصول إلى القواعد المنظمة لتلك العلاقات، وتأثير كل منها في الأخرى، علاقة ثابتة ومطردة تشكل ناموسا لا يتبدل ولا يتغير[2]، قال تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**﴾[3]، وقال أيضا: ﴿**قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾[4]. وهي مثال لسنن الله تعالى في الجزاء عن فعال الناس في الأمم السالفة من المؤمنين والكافرين، كمقابلة العصيان والكفر بالهلاك والاستئصال[5].

فالقول المرتكز على النصوص التي تبين أن الله تعالى بين أن سننه لا تتبدل ولا تتغير صحيحة، لكن ذلك الثبات ليس على إطلاقه، فيحدث الاستثناء بمشيئته في الدنيا، ويحدث التغيير الشامل للنظام الكوني في الآخرة كما تبين النصوص القرآنية أيضا، قال تعالى: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**﴾[6]. قال أهل التفسير: المراد تغير صفاتها، وقيل: تغير ذاتها[7]، ويتبعها تغير في القوانين، والسنن المتعلقة بالنظام

1- سورة طه: الآية 50.

2- فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، ج1، ص250.

3- سورة الأحزاب: الآية 62.

4- سورة آل عمران: الآية 137.

5- الرازي، مفاتيح الغيب، ج9، ص370.

6- سورة إبراهيم: الآية 48.

7- الشوكاني، فتح القدير، ج3، ص142.

الكوني برمته.

5.7. الأصل في الخلق "كُن":

إن المؤمن يعلم علم اليقين أن الفاعلية التامة هي لله ﷻ، فله القدرة المطلقة، والمشيئة النافذة، وكل ما في الكون فعله، سواء كان موافقا للسنن التي وضعها أو مخالف لها، فالأصل في خلقه هو قوله لشيء "كن" فيكون، قال تعالى: ﴿ **كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[1]، وما خلقه للأشياء في الحياة الدنيا بعلل ووفق نظام هو خالقه، إلا استثناء في الحياة الدنيا، لتحقيق معنى الاختبار والابتلاء بين الإيمان والكفر، فلا يقوم الابتلاء والخلق المباشر عيانا للناس، فكل الناس حينها سيؤمنون حتما، لذا اقتضت إرادته حجب عملية الخلق وراء ستار من العلل والمعلولات الطبيعية ليقوم الابتلاء على حرية واختيار[2].

8. الآثار المترتبة من الخلاف على الإنسان:

1.8. الأثر العملي للخلاف:

رغم الخلاف الحاصل في تفسير قانون السببية، إلا أن الجميع مقر بوجوده، وأن الله تعالى أقام نظام الكون وشرائعه المنزلة عليها، فيكون الأثر العملي بين التفسيرين واحد، من حيث اعتبار الأسباب والأخذ بها في مختلف المجالات حياة، لتحقق الاستخلاف والابتلاء بأكمل الصور.

2.8. وجوب الأخذ بالأسباب كاملة:

احترام الإرادة الإلهية والثقة فيها هو أساس الفهم السليم للعلاقة المتينة بين العلة والمعلول، وقيام الحياة الدنيا على سنن وأسباب هو عين إرادته

1- سورة آل عمران: الآية 47.

2- فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، ج1، ص255-256.

سبحانه، لذا فعلى المؤمن أن يسلك سبيل تحصيل الأشياء بالأخذ بأسبابها بشكل كامل، فهي القوانين الإلهية التي تنظم حياة الإنسان وتحدد مصيره في الدنيا والآخرة، إلا أن كل ذلك الإيمان والالتزام مركوز على الإيمان بالمشيئة المطلقة لله رب العالمين.

والمراد بالتوكل اعتقاد ما دلت عليه هذه الآية: ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا**﴾[1]، وليس المراد به ترك التسبب والاعتماد على الغير، فقد سئل الإمام أحمد عن رجل جلس في بيته أو في المسجد، وقال: لا أعمل شيئا حتى يأتيني رزقي، فقال: هذا رجل جهل العلم؛ فقد قال النبيﷺ: ﴿**لَوْ أَنَّكُمْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ، تَغْدُوا خِمَاصاً وَتَرُوْحُ بِطَاناً**﴾[2]، فذكر أنها تغدو وتروح في طلب الرزق[3].

3.8. التعلق المباشر بالله تعالى والتوكل عليه:

أن الفهم السليم لقانون السببية يحث على الإيمان الصحيح، بأن المخلوقات جميعا في وجودها وتأثيرها هي بأمر الله تعالى ومشيئته وقدرته، فالفاعلية المطلقة له وحده[4]، وكل ما يجري في الكون من أحداث وأشياء مردها إلى المسبب الحقيقي للأسباب لأنه هو الفاعل الحقيقي، فكل الأسباب في الحقيقة صورية لا قيمة ذاتية لها، بل قيمتها مستمدة من الله تعالى، الذي

1- سورة هود: الآية 06.

2- أعد تخريج الحديث: رَوَاهُ الإِمَامُ أَحْمَدُ فِي المُسْنَدِ، وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَهْ فِي السُّنَنِ، وَابْنُ حِبَّانَ فِي صَحِيْحِهِ، وَرَوَاهُ الحَاكِمُ فِي مُسْتَدْرَكِهِ وَصَحَّحَهُ، وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: هَذَا حَدِيْثٌ حَسَنٌ صَحِيْحٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الوَجْهِ .

3- أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري (دط؛ دار المعرفة: بيروت-لبنان، 1379)، ج11، ص305-306.

4- فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، ج1، ص253.

أوجد السبب والمسبب والعلاقة بينهما[1]. فلا يرتبط المؤمن في كل شؤون حياته إلا بالله تعالى؛ إليه مهربه ومناجاته ومطلبه، انسجاما مع حقيقة التشريف والتكريم الإلهي للإنسان، بأن أغناه عن كل ما سواه، وإزالة للأسوار المجعولة تحقيقا للإرادة الإلهية، فالخلل أن نرتبط بالأسباب ونغفل عن مسبب الأسباب جميعا، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا، إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**﴾[2].

والتوكل على الله تعالى مأمور به شرعا، والآيات القرآنية الداعية إليه كثيرة،كقوله تعالى: ﴿**وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾[3] ؛ وقال: ﴿**وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ**﴾[4]، والتوكل لا يصلح مع الالتفات والطمأنينة إلى الأسباب، بل فعل الأسباب واجب وسنة الله وحكمته، مع الثقة بأنها لا تجلب نفعاً ولا تدفع ضرّاً فالكل من الله، وقيل: التوكل محله القلب وأما الحركة بالظاهر فلا تنافي توكل القلب، بعد ما تحقق العبد أن التقدير من فعل الله ﷻ، فإن تعسر شيء فبتقديره، وإن تيسر شيء فبتيسيره[5]، والالتفات القلبي إلى الأسباب نوع من الشرك في التوحيد، ومحو الأسباب عمليا أن تكون أسبابا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، وإنما التوكل المأمور به ما يجتمع فيه مقتضي التوحيد والعقل

1- البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص296.

2- سورة الكهف: الآية 23-24.

3- سورة المائدة: الآية 23.

4- سورة الطلاق: الآية 03.

5- محمد علي بن محمد البكري الصديقي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين (ط:4؛ دار المعرفة: بيروت – لبنان، 2004 م)، ج2، ص264.

والشرع[1].

فالتوكل ليس تواكلا، وقد يظن البعض أن شرط التوكل ترك الكسب أو الأخذ بأسباب التداوي وغيرها، والاستسلام للمهلكات، وذلك خطأ، لأنه حرام في الشرع، والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه، فكيف ينال ذلك بمحظور[2].

4.8. الدلالة على الخالق بالتفكر في السنن الإلهية:

إقامة الكون على نظام وقانون يحكمه، بشكل منسجم ودقيق، دلالة في الآفاق والنفس عن الوجود الإلهي[3]، هي أيضا دعوة إلهية إلى النظر والتأمل في عجائب الخلق والتدبر فيها، ومتابعة تقلبها وتكرارها، فيوقن الغافل بوجود إله عظيم أوجد هذا الخلق الباهر، فيذعن الجاحد لله رب العالمين، ويزداد المؤمن رسوخا في إيمانه ويقيناً، ويهتدي الغافل عن ربه إليه، قال تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾[4]، وهي علامات مبثوثة في كل زاوية من الكون تدل على وجوده تعالى وعظمته وآثار تجليات صفاته، قال الله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[5].

1- ابن تيمية، التحفة العراقية في الأعمال القلبية (ط:2؛ المطبعة السلفية: القاهرة-مصر، 1978م)، ص52. (بتصرف)

2- أبو حامد الغزالي، الأربعين في أصول الدين، الأربعين في أصول الدين- في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق (ط:1؛ دار القلم: دمشق-سوريا، 2003م)، ص242.

3- البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص291.

4- سورة آل عمران: الآية 190-191.

5- سورة فصلت: الآية 53.

5.8. السببية لا تلغي الإرادة الإنسانية:

السببية قانون لنظام كوني لا يلغي دور الإنسان وفعله، بل هو أساس داعم لفعل إنساني رشيد، يقوم على احترام النواميس الكونية واستغلالها واستثمارها بشكل أمثل، كما أنه دافع للإنسان أن يكون إيجابيا بالأخذ بكل سبل النهوض الحضاري والتطور، بدل الاتكال والاعتماد والسلبية المقيتة، فإذا احترم الإنسان هذه القوانين الإلهية حقق النفع لنفسه ولغيره، وأرضا نفسه ورضي الله عنه، بأن كان على قدر المسؤولية في التعمير والاستخلاف، بما يجعل السلوك الإنساني منسجما مع ما يحيط به نظام وإتقان.

المبحث السادس
الغرض والحكمة في أفعال اللّه تعالى

إن المتأمل في حياة البشر يقف على حقيقة أن الإنسان يهدف في كل فعله إلى غرض وهدف يرنوا تحقيقه، فكل عمل بشري يستهدف تحقيق مصلحة معتبرة عنده، فإذا سئل الإنسان عن عمله، لماذا تقوم به؟ أو غرضك منه؟ وجدنا عنده إجابة تثبت هذه الحقيقة المنطقية، وإذا لم نجد عنده أي غرض حكم على عمله بالعبث واللغو وضياع المصلحة والخلو من أي مضمون.

هذا في الجانب البشري، والسؤال المطروح الذي ندرسه، ونسعى للإجابة عليه، هل أفعال الله ﷻ كما الفعل البشري معللة بأغراض وأهداف ومصالح يستهدفها ؟ فنجد لكل عمل إجابة للسؤال الذي يطرح في حق الإنسان، لماذا؟ لأي شيء هذا؟ أم أن أفعال الباري ﷻ لا كأفعال البشر؟ وقياسها بأفعال المخلوق لون من التشبيه والقياس للخالق على المخلوق.

1. الغرض والحكمة البشرية:

إن من الثابت والبديهي أن فعل الإنسان لا يتصف بالعبث، بأن يكون خاليا من أي غرض وغاية، وإن بدا لنا أن عمله لا فائدة ولا مصلحة منه نسبيا، لكن بالوقوف عند البواعث الحقيقية، نجد أنه لا يخلو أي عمل من هدف مادي أو معنوي، والأمر المقابل للعبث هو الحكمة، فالعمل الذي يكون وفق أفضل الأهداف، وينجز بأفضل الشروط يعتبر حكيما، ومن أبرز هذه الشروط ليكون الحكم دقيقا:

1- أن يكون لعمله غرض وغاية محددة.
2- أن تكون تلك الغاية أفضل الغايات وأرجحها.
3- أن يتخذ للوصول إلى تلك الغاية مسلكا هو أفضل وأقصر وأيسر الطرق.

وبالجملة حتى يتصف الفعل البشري بالحكمة، لابد أن نجد لكل سؤال من الأسئلة الثلاثة السابقة جوابا مقنعا، وبقدر تحقق تلك الضوابط في الفعل، حكمنا أنه أكثر أو أقل حكمةً[1].

2. مفهوم الغرض والحكمة:

1.2. مفهوم الغرض:

الغرض في اللغة: هو الهدف الذي ينصب فيرمى فيه، والجمع أغراض، وفهمت غرضك أي قصدك[2]، ثم جعل اسما لكل غاية يتحرى إدراكها[3].

وفي الاصطلاح يقصد بـ" الغرض ما لأجله فعل الفاعل ؛ هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، فهو المحرّك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا، ويسمّى علّة غائية"[4]، وقال القاضي عبد الجبار في تعريفه: "أما الغرض متى أطلق فالمراد به: العلم بالأمر المنتظر، الذي له فُعِلَ الفعل المقدَّم، فإذا كان للفعل ثمرة في المستقبل، صح أن يقال في فاعله بأن غرضه في الفعل هو ذلك

1- مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص26.
2- ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص196؛ وانظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج3، ص1093.
3- الفيروز آبادى، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج4، ص130.
4- التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص1249.

الأمر"[1]، وقال العدلية أيضا: هو الشيء الذي يقصده الفاعل المختار من وراء عمله، وهي الفائدة التي ينظر إليها الفاعل قبل قيامه بالفعل، ثم يجعل الفعل وسيلة للظفر بتلك الفائدة. وهناك من يخصصها بالفائدة القيمة التي يرضاها العقل، وبالتالي يخرج عن الدائرة كل هدف غير عقلاني[2].

2.2. مفهوم الحكمة:

الحِكمَة في اللغة من العلم، والحَكيمُ: العالم، وصاحب الحكمة المتقِن للأمور[3]، وهي عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم[4].

وفي اصطلاح هو وضع الشيء في موضعه[5]، وصواب الأمر وسداده[6]، قال المتكلمون: "هي فائدة ومصلحة تترتّب على الفعل من غير أن تكون باعثة للفاعل على الفعل"[7]، وقيل: حكمة الشرائع ما فيها من وجوه المصالح والمنافع[8].

1- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6، ص48.

2- محمد تقي مصباح، معارف القرآن، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني (ط:2؛ الدار الإسلامية: بيروت-لبنان، 1988م)، ج1، ص209-210.

3- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج5، ص1901.

4- ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص140.

5- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج4، ص59.

6- الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص382.

7- التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص701.

8- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج4، ص59.

3. مذهب العدلية:

يقرر العدلية أن أفعال الله ﷻ معللة بأغراض، فما من فعل من أفعاله إلا وله غرض يهدف إلى تحقيقه، وله حكمة مترتبة عنه يستهدفها، تعود على المخلوق، ولا يعود منها إلى الله شيء، فالحكيم عندهم من يفعل لينفع نفسه أو غيره، فلما كان الأول منتفيا في حقه تعالى لكماله وتنزهه عن الحاجة وطلب النفع، تأكد أنه يفعل لينفع عباده في الدنيا والآخرة.

قال صاحب المغني: "إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حَسُنَ منه الخَلْقُ، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثا لا لوجه تقتضيه الحكمة، وذلك ظاهر في الشاهد لأن الواحد إذا أراد النيل من غيره قال عنه أنه يفعل الأفعال لا لعلة ولا معنى، فيقوم هذا القول مقام أن يقول: إنه يعبث في أفعاله وإذا به في المدح يقول: إن فلاناً يفعل أفعاله لعلة صحيحة ولمعنى حسن"[1]. وقال موضحا أيضا:" إنه تعالى خلق الخلق لعلة ليست سوى خلقه لهم، ولا هي موجبة لخلقهم، ونقول: أنه خلق الخلق لا لعلة موجبة[2]، ليكون الكلام أكشف، وإن كان الاقتصار على ما قدمناه يحسن"[3].

والحكيم بحسبهم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أن ينفع غيره ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح ثم الأصلح هل تجب رعايته قال بعضهم تجب كرعاية

1- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج11، ص92-93.

2- ذكر المحقق في هامش الكتاب أن الكلمة في الأصل: "من موجبة"؛ انظر: المرجع نفسه.

3- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج11، ص93.

الصلاح وقال بعضهم لا تجب إذ الأصلح لا نهاية له فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه[1].

وللغرض في فعله تعالى جملة من الميزات وهي:

1- أن غرض الفعل الإلهي لا يعود عليه بالمنفعة، بل المنفعة صادرة عنه للخلائق جميعها، لأنه تعالى الغني بالذات عن العالمين، والكامل من جميع الجهات، وهو المحسن لمخلوقاته دونما غرض يعود إليه.
2- أن غرض الفعل الإلهي يقتصر على نفع الغير دونما إضرار لهم، لأن الإضرار قبيح والله تعالى منزه عن القبيح[2].
3- قد يكون الغرض الإلهي واضحا للعباد، وقد يكون مخفيا، لكنه تعالى منزه عن العبث، لأن العبث قبيح وهو منزه عنه، فلا يفعل تعالى إلا لغاية وحكمة مقصودة[3].

4. أدلة مذهب العدلية ومناقشتهم:

ونذكر من جملة أدلتهم ما يأتي:

1.4. الدليل الأول: دلالة آيات كثيرة في الكتاب العزيز على أن كل فعل من الله تعالى له غرض، وأن القول بأن أفعاله دون غرض هو اتهام لله تعالى

1- محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر - أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ص222.

2- مقداد عبد الله السيوري، النافع يوم الحشر -شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلي، تحقيق: مهدى محقق (دط؛ مؤسسة جاب وانتشارات آستان قدس رضوى، 1398 هـ ق)، ص28-29؛ وانظر: الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص422.

3- الحلي، الرسالة السعدية، ص61.

بالعبث واللعب في أفعاله، فإن العابث هو الذي يفعل لا لغرض وحكمة، والله تعالى أكد في القرآن الكريم في مواضع لا تحصى أن له أغراضاً وحكماً في أفعاله، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[1]، ويقول: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾[2]، والباطل في الآية هو الفعل المنقطع عن الهدف والذي لا ينتهي إلى نتيجة[3].

وآيات كثيرة أخرى تتحدث عن أغراض خاصة لكل فعل، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[4]، وقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[5]، فالفعل الذي لا غرض فيه لعب وعبث والله تعالى منزه عن ذلك[6].

ويرد الأشاعرة على قولهم بالعبث، أننا نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلا، وأنتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث، وقولكم ما لا غرض فيه من الأفعال فهو عبث، مسألة لا نسلم بها، ويجب عليكم التدليل بأن الفعل الإلهي لا يجوز أن يصدر دون غرض، فإن قلتم إن العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع والمصالح، وأفعاله مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى، سلمنا لكم بصحة قولكم لكن ليست تلك المنافع

1- سورة الأنبياء: الآية 16.

2- سورة آل عمران: الآية 191.

3- محمد تقي مصباح، معارف القرآن، ج1، ص219.

4- سورة الذاريات: الآية 56.

5- سورة الأنعام: الآية 97.

6- محمد حسن المظفر، دلائل الصدق لنهج الحق، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث (ط:1؛ مؤسسة آل البيت لإحياء التراث: دمشق-بيروت، 1423ه)، ج3، ص26-27؛ وانظر: الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ص91؛ والإيجي، المواقف، ج3، ص297.

والمصالح أسبابا باعثة على إقدامه، وعللا مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضا له ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد[1].

وبحسبهم أيضا أن ما ورد في ظواهر النصوص الشرعية من الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة، والمآل والصيرورة[2]، دون الغرض والعلة الغائية، فلا يجب عليه شيء، سبحانه وتعالى[3]. وباصطلاح بعض الباحثين المعاصرين فهي تعبير عن العلة الجعلية لا عن العلة الغائية، فالله تعالى هو خالق العلة والمعلول والرابطة بينهما، والخلاف الحاصل هو في العلية الغائية[4].

24. الدليل الثاني: قال العدلية إن نفيكم الغرض في أفعاله تعالى، يستلزم قولكم بالآتي:

أ- يلزم منها إبطال النبوات وعدم الجزم بأحد منهم، لأن معجزاتهم بغرض إثبات النبوة والتصديق، والغرض مفقود بحسبكم[5].

ب- يلزم أن تكليفه للعباد لغير إفادتهم في الدنيا والآخرة، مع إلزامهم مشاق

1- الإيجي، المواقف، ج3، ص298.

2- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص225.

3- الإيجي، المواقف، ج3، ص299.

4- محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص146.

5- الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ص91.

التكليف، فيكون الله تعالى ظالما للعباد، وهو تعالى منزه عن ذلك[1].

ت- بقولكم هذا تجوزون تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى، وإثابة أعظم العاصين له، لأنه يفعل لا لغرض، فلا يفعل الفعل لكونه حسنا، ولا يتجنب فعل القبيح لكونه قبيحا[2].

ث- أن لا يكون الله تعالى محسنا لعباده، منعما وكريما في حقهم، فالإحسان لا يصدق لمن لا غرض له، أو لمن له غرض يعود إليه، بل الكريم المحسن من يثبت له الغرض لنفع غيره[3].

ج- ويلزم أن تكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالأشياء غير مقصودة، فلا الحواس خلقت لأدوارها، ولا المخلوقات للمنافع الناتجة عنها، فتبطل كل الأغراض والحكم والمصالح، وتبطل العلوم ونتائجها، وهذا كلام ينافي الحقيقة[4].

5. مذهب الأشاعرة:

قال الآمدي: "أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان وهما بالنسبة إليه سيان"[5].

1- الحلي، الرسالة السعدية، ص62.

2- الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ص94.

3- المرجع نفسه، ص89-90.

4- انظر للمزيد عرض بقية الأدلة ومناقشتها؛ الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ص90-91.

5- الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص224.

وقال الشهرستاني في نهاية الإقدام: "مذهب أهل الحق: أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له، أو غير نافعة إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه"[1].

فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث إلا فعلا له صادرا عنه بتأثير قدرته ابتداء بلا واسطة، لا غرضا لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء إلا به ليصلح أن يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه، فلا يجوز إذا تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، وأنه لا يجب عليه تعالى شيء، ولا يقبح منه شيء، ولا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية، وفعله تعالى هو مقصودا في نفسه[2].

6. أدلة مذهب الأشاعرة ومناقشتهم:

وقول الأشاعرة بأن أفعاله تعالى ليست معللة بأغراض، ولا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء، له جملة من الأدلة يسوقونها، نوجز ذكرها في الآتي:

1.6. الدليل الأول: القول بالغرض قول بالنقص، فلو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لأنه يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه.

1- محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر - أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ص222.

2- الإيجي، المواقف، ج3، ص296-297.

فإن قيل أن الغرض يكون لنفع النفس ونفع الغير، وقد يكون عائدا إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال، وقد يكون عائدا إلى غيره فلا يلزم، فتعين أن يكون غرضه راجع لعباده، فنفع الغير لا يعد نقصا بل كمالا وإحسانا، قلنا نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام، وإلا لم يصلح أن يكون غرضا له، بدليل أنه يدخل أهل النار، ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة[1].

وقال مخالفوهم لو سلمنا بما قلتم، للزمكم أمران، الأول أنكم تثبتون له العلم والقدرة وغيرهما، فحصول تلك المعاني لذاته إن كان أولى من عدم الحصول كان نقصا بذاته مستكملا بغيره، وهو باطل، وإن كان مساويا بلا حصول فلا ترجيح. هذا من جهة، ومن جهة ثانية لو قبلنا حجتكم لما وقع من الله تعالى فعل أصلا، أو يقع بلا مرجح، وكلاهما محال[2].

أما قولكم يستلزم النقص، نسلم به لو كان الغرض والنفع يعود عليه، لكنه عائد إلى غيره[3]، وبتعبير آخر أنكم بقولكم تخلطون بين غاية الفاعل وغاية الفعل، فالمنفي عنه تعالى غاية الفاعل، فهو غني بذاته أن يستكمل نفسه بغاية زائدة عن فاعليته، والثابت هو وجود غاية للفعل، فيتحقق غناه سبحانه عن جميع ما سواه، وتنزهه عن العبث معاً[4].

26. الدليل الثاني: أن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعا للفعل

1- الإيجي، المواقف، ج3، ص296-297.

2- ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص111.

3- الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص422.

4- علي الرباني الكلبايكاني، القواعد الكلامية (ط:3؛ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام: قم-إيران، 1389ش ق)، ص185.

وبتوسطه، وهو تعالى لا يقع تحت تأثير أي غاية أو غرض فيكون محكوما لا حاكما، فهو الفاعل لجميع الأشياء ابتداء، فلا يكون شيء من الكائنات إلا فعلا له صادرا عنه بتأثير قدرته ابتداء بلا واسطة، ولا غرضا لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضا لذلك الفعل[1]،وهذا مما لا يتصور في أفعاله إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء، ثم لم يقال أن لبعض من أفعاله وآثاره غرضا أولى من البعض الآخر، فكلها مستندة بأسرها إليه على سواء، فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت لا يتصور[2].

ورد مخالفوهم أن الغرض غاية من الفعل، وإيجاد الغاية من دون ما هي غاية له وهو شرط فيها؛ محال[3]. وقالوا أيضا أن هذا الغرض ليس من استكمال الذات في شيء، بل هو من باب شرط الفعل أو شرط كماله نظير احتياجه في عليته للكائنات إلى كمالها، واحتياجه في كونه رزاقا إلى وجود من يرزقه، وفي تعلق علمه إلى ثبوت المعلومات، ثم إنكم قلتم باحتياجه تعالى في أفعاله لصفاته الزائدة عن الذات لاستكماله بها، فما بالكم تنكرون استكماله بالغرض[4].

7. تقييم وترجيح:

بعد عرض وجهة نظر الاتجاهين وبعض أدلتهما، نوجز أهم المسائل المتعلقة بالخلاف في المسألة في النقاط الآتية:

1- الإيجي، المواقف، ج3، ص294-295.

2- انظر للمزيد عرض بقية الأدلة ومناقشتها عند الأشاعرة؛ الإيجي، المواقف، ج3، ص297.

3- ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص111.

4- محمد حسن المظفر، دلائل الصدق لنهج الحق، ج3، ص32.

أ- أول ما يلفت الانتباه؛ خطاب العدلية لله تعالى بخطاب لو وجه لبشرٍ لوجد في نفسه منه شيء؛ فكيف بهم وهم يتكلمون عن الباري تعالى، ألم يجدوا في قواميس اللغة وفسحة الخطاب ما يبلغ المعاني دونما ألفاظ جعلت من الخالقﷻ مفعولا به، فاعلا مأمورا يسير في سكة أشبه ما تكون قد خرجت عن طوعه، فهي تقوده وتحدد مواضع الخطأ والصواب في أفعاله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ب- لقد أسرف العدلية في تحكيم العقل بمحاولة تعليل كل فعل إلهي وكأنهم اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء، وفاتهم قصور العقل البشري عن الإحاطة حتى بطبيعته أنفسهم، فكيف بالكون وخالقه[1].

ت- تجدر الإشارة أولا إلى ما رأيت أنه نقاط الاتفاق بين الفريقين، بعيدا عن التهم المتبادلة، وما يوجهه كل مذهب لمخالفه من متلازمات لا يقول بها مخالفه، بقدر ما هي تهم يرى أن أقوالهم تؤدي إليها. وهذه النقاط كالآتي:

- أن فعل الله تعالى منزه عن العبث والقبح.
- أن هذه الفوائد لا يعود منها إلى الله تعالى شيء.
- أن فعل الله تعالى ينتج عنه الحكمة والخير والمصلحة.
- أن هذه الأغراض ليس مستقلة عن الله تعالى.
- أن هذا الكون المخلوق لله تعالى قائم على نظام السببية.
- أن الأحكام الشرعية التي خوطب بها المكلفون، تحقق مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

ث- جانب من الخلاف في المسألة حاصل بسبب:

- **مفهوم الغرض وحدوده:** تبين لي أن جانبا من الخلاف في المسألة،

1- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام-الأشاعرة (ط:5؛ دار النهظة العربية: بيروت –لبنان، 1985م)، ص46.

متعلق بضبط حدود مفهوم الغرض، فالعدلية يرون أن الغرض هو الدافع للفعل ونتيجته، ويخلطون عمليا بين مفهوم الغرض والحكمة، وفي طبيعة التلازم بينهما، في حين أن الأشاعرة يرون أن الغرض متضمن في الفعل وعينه، ونتيجته. فكل المذاهب تنفي العبث عن المولى ﷻ، وكلا الفريقين يقول بأن الفعل الإلهي موافق للحكمة والنظام، فالعدلية يرون أن وجود النظام والمصالح المحققة من الفعل الإلهي، تبين أن الله تعالى له غرض في تحقيقها، أي أن تلك المصالح هي الدافعة للفعل، لذلك تحققت، أما الأشاعرة فيقولون أن تلك الحكم والمصالح هي ناتجة عن فعله المتصف بالكمال وهو عين الحكمة، ففعله الكامل لا يأتي إلا على صورة تحقق الفوائد والمصالح من ذاته، فغرض الفعل هو ذاته ونتيجته.

- **تطبيق قاعدة قياس الغائب عن الشاهد:** فمن طبق قاعدة قياس الغائب عن الشاهد في هذه المسألة، ورأى أن الفعل الإلهي كالفعل البشري تصدر عنه الأفعال بعد اعتبار عواقبها[1]، من حيث نظام العلة والمعلول، قال بوجوب الغرض في الفعل الإلهي؛ وهم العدلية. ومن رأى أن الله تعالى ليس كمثله شيء ولا يجب عليه شيء، جعل الغرض هو عين فعله ونتيجته؛ وهم الأشاعرة.

- **العلاقة بين الغرض وصفة الكمال:** فالأشاعرة رأوا أن وجود الغرض ينفي الكمال عنه، فقالوا بعدم جوز الغرض في حقه تعالى، أما العدلية فقالوا أن وجود الغرض لا ينافي كماله، فالغرض ليس مستقلا عنه، وليس عائدا إليه، كما أن كماله في نفي العبث عنه، فكماله وحكمته تقتضي أنه لا يقوم بالفعل دون وجود غرض، لأن الفعل دونما غرض هو محض العبث.

1- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العلمين وعباده المرسلين (ط:1؛ دار الأفاق العربية: القاهرة-مصر، 2006م)، ج3، ص17.

فيتقرر بعد هذا البسط والتحليل أن العدلية قد ذهبوا بعيد في قياس الغائب عن الشاهد، وأنهم بقولهم بوجود الغرض في الفعل الإلهي جعلوا نظاما حاكما عن الفعل الإلهي، يقوده ويلزمه للتَسَبُبِ لفعل شيء بشيء، في حين أنه تعالى هو خالق كل شيء، ولا يعجزه شيء بأن يحقق ما شاء بما شاء، والبشر بعجزهم هم من يحكمهم هذا النظام الإلهي، فالنظر للطبيعة العلاقة بين العلة والمعلول هي التي تحدد الموقف من المسألة، ولأن العلاقة متكررة أمام الإنسان بين العلة الجَعلية والمعلول، توهم البعض أن العلاقة ذاتية لا يمكنها الانفكاك، فهل الله تعالى خلق نظام محكما هو آية عظمته وإحكامه، ثم أصبح هذا النظام مقيدا له، بما يقودهم إلى نتيجة الحد من الإرادة الإلهية المطلقة التي لا يحدها شيء، وإلى الحد من القدرة التامة المطلقة له ﷻ، التي تستلزم أن جميع الموجودات بخلقه وتكوينه دونما واسطة أو سبب.

فالله تعالى متصف بكل صفات الكمال ومنزه عن كل صفات النقص، فإرادته وقدرته تامة، فلا يكمله شيء، وهو الغني المتفضل لا يصدر عنه إلا الفعل التام الناطق بالحكمة والفائدة والخير والحسن، ومن ذلك الفعل والنظام المنسجم والبديع، نستخلص نحن العلاقة بين العلل الجعلية ومعلولاتها، فيدلنا نقصنا عن كماله، ومحدوديتنا عن إطلاقه، سبحانه من ملك قدوس.

الخاتمة

من خلال ما تطرقنا إليه من مباحث تناولها المتكلمون يتبين لنا إجمالا حقيقة أن جانبا من الخلاف في المسائل المطروقة ليس إلا تفريعا لما ترتب عن القول في مبحث الحسن والقبح وما تبعه كل طرف من انسياق في عرض متلازمات مذهبه ومذهب مخالفه، ومحاججته بها، وبالتدقيق نجد أن بعض جوانب الخلاف ليست إلا محاولات لتفسير وتبرير ما هو محل اتفاق في منطلقاته الكلية النظرية كنسبة العدل والكمال والحكمة والخير لله تعالى.

وما يؤكد المعنى السابق هو أن ذلك الخلاف يغيب عنه الأثر المباشر والواقعي في حياة الإنسان في زماننا المعاصر.

ولأننا عرضنا المباحث، وقدمنا تقييمنا لها في مواضعه، نؤكد أن خاتمة وخلاصة كل مبحث هي ما عُرِضَ في نهايته، وهو ما نجمل بعض عناصره فيما يلي:

1- القول في مسألة الحسن والقبح أن للعقل ملكة وقدرة على معرفة المبادئ الكلية؛ ضمن إطار الكمال والنقص، وما وافق الطبع وحقق المصلحة، وهو الميزان الفطري العام في الإنسان الذي يميز به العدل من الظلم، ويستطيع الإنسان معرفته وإدراكه عقلا، إلا أن الأمر يختلف في التفريعات والتطبيقات الواقعية، حيث يحصل فيها الخلاف في التقدير والمقاربة للمبدأ الكلي، نظرا لتعلق التطبيق بالمتغيرات الزمانية والمكانية والعرفية وغيرها.

والقول بوجود قدرة للعقل في إدراك الكليات المتعلقة بالحسن والقبح، لا يخرجه من دائرة طبيعة الحسن والقبح الاعتباري الجعلي من الله تعالى، فالمولى ﷻ هو من خلق الإنسان، وخلق الخير والشر، وجعل فيه موازين

القياس.

أما في مجال الآثار المترتبة على القول بالحسن والقبح مدحا وثوابا، أو ذما وعقابا وهو مدار آثار الخلاف، فالحاكم في المسألة الذي تقرره النصوص -بلا ريب ولا شك- هو الشرع، قال سبحانه تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾ [سورة الإسراء: الآية 15].

2- أما في مسألة الوجوب على الله تعالى فيتقرر أنه لا يجب على الله شيء عقلا، ولا يجب عليه شيء إلا ما أوجب على نفسه شرعا، وهو ما سيكون واقعا، لأنه تعالى صادق الوعد، وهو منزه عن العبث، وعن كل أشكال الظلم، وما وعد به ليس بالحدية التي تضعها الأفهام، فكثير من النصوص تبين أن الوعد النافذ هو ضمن المشيئة المطلقة.

3- القول في مسألة فعل الصلاح والأصلح أن العلاقة بين العبد وربه ليست علاقة رياضية، تسير وفق قياسات عقلية، تحد من إرادة الخالق، وتلغي تأثير الإرادة الميسرة للمخلوق، بل هي علاقة أسمى بكثير من ذلك أساسها الرحمة المطلقة، والإطلاق لا يقاس بالمحدود، فيكفي في رد القول بوجوب الصلاح والأصلح؛ القاعدة العقلية أن ما من أصلح إلا وهو مرتبة، يوجد ما هو أصلح منها، فالقياس في معرض التفضل الإلهي العام لون من التدني في معرفة عظمة الخالق، ومعرفة مكانة المخلوق وحب الله تعالى له، فكل ما يفعله الله تعالى صلاح وخير وحكمة.

4- في مسألة قدرة الله على فعل القبيح والظلم؛ نجد أن للفريقين إيجابيات تمثلت في؛ إثبات تمام القدرة عند الأشاعرة من جهة، وتنزيه الخالق عن الظلم وإثبات تمام العدل عند المعتزلة، وللفريقين أيضا مآخذ نشير إليها

في الآتي:

- لقد ذهب فريق قليل من العدلية إلى آراء -تؤول في مؤداها- إلى الحكم بالحد من القدرة الإلهية، وهذا خطأ كبير من حيث أرادوا تنزيهه تعالى عن القبائح، والصحيح أن الله تام القدرة لا يعجزه شيء، وهو مذهب أكثرية الأمة ومحل إجماعها.
- أما الأشاعرة فقد خلطوا بين صوابهم في؛ إثبات تمام القدرة والإرادة، واعتبارهم للحكمة والمصلحة كنتيجة للفعل الإلهي، وبين ما وقعوا فيه من خطأ كبير وتناقض بنفيهم العدل وتجويزهم الظلم والقبح لله تعالى بشكل غير مباشر، من خلال ما يقدمونه من أمثلة -مرفوضة شرعا وعقلا- يجوزون فعلها في حق الله تعالى، وكان الأولى ألا يتم الانسياق وراء التمثيل والتجويز لتلك الأفعال المنكرة شرعا، والاكتفاء بما يؤكدونه من اعتبار أن كل ما في الوجود هو خير ؛ وأن الشر يتميز بالنسبية ولا يعدوا كونه فعلا لله تعالى وهو في كليته خير.

5- إن التعامل مع الماهيات كعلل ومعلولات بخصائص وطبيعة محددة على أنها فاعلة بذاتها ضرورةً، وبصورة توهم أنها هي من تفعل وتؤثر من تلقاء نفسها خارج دائرة الفعل الإلهي، هو تعامل يتنافى مع المعرفة الحقة بالقدرة الإلهية والقيومية المطلقة لله تعالى في الوجود، وفعل ينم عن عجز في معرفة علاقة الموجودات في وجودها بخالقها، كما أن هذا المسلك ناتج في جانب ما عن التفاعل ضمن أطار خلقي يتميز بغاية الدقة والانسجام والجمال، ومن ضمنه ما ساهم في تشكيل معرفتنا ووعينا؛ إلى درجة أغرت البعض بجعل تلك المعرفة حاكمة على الخالق ﷻ في فعله، وهي لا تعدوا في الحقيقة كونها مخلوقة لله تعالى، فإغفال عامل الزمان مثلا وما يكتنف فهمه من جدل

وغموض –وهو مخلوق- كونه الإطار لعملية تراتب المعلول للعلة، يجعل الإنسان يقع في تفكير غريب في المسألة.

إن وجود العلة بخصائصها، ووجود المعلول بمميزاته، ووجود علاقة بينهما والتي يدور مداها من الأثر البسيط إلى المساهمة الكلية في الخلق والإيجاد؛ لا يخرج عن حقيقة أن كل مكون في العملية برمتها، في دائرة الخالقية والمشيئة الإلهية التي شملت كل شيء، وشملت حتى منطقنا الذي يتقبل تلك العلائق كسنن وقوانين حاكمة في الوجود.

وهل يجب علينا كي نكون أكثر عبودية لله تعالى وتحقيقا لكل صفاته – الكمال والإرادة وغيرها- أن نلغي طبيعة الأشياء ووجودها وخصائصها وفاعليتها التي هي عين فاعلية الله تعالى التي شاءها؟ أو أن نلغي القدرة المطلقة لله تعالى بأن نجعل العلل والمعلولات والعلاقة بينهما - وهي جميعا فعله في كل لحظة- حكماً على إطلاق فعله.

والعبرة في المسألة بأهم آثارها من أن السببية كقانون لنظام كوني لا يلغي دور الإنسان وفعله، بل هو أساس داعم لفعل إنساني رشيد، يقوم على احترام النواميس الكونية واستغلالها واستثمارها بشكل أمثل، كما أنه دافع للإنسان أن يكون إيجابيا بالأخذ بكل سبل النهوض الحضاري والتطور، بدل الاتكال والاعتماد والسلبية، فإذا احترم الإنسان هذه القوانين الإلهية حقق النفع لنفسه ولغيره، وأخذ بأسباب سعادته في الدنيا والآخرة، وتحقيق سبيل رضوان ربه عليه، بأن كان على قدر المسؤولية في التعمير والاستخلاف، بما يجعل السلوك الإنساني منسجما مع ما يحيط به نظام وإتقان.

6- تبين لنا أن الخلاف في المسألة الغرض والحكمة في أفعال الله تعالى،

حاصل لأسباب منها:

- **مفهوم الغرض وحدوده:** بين العدلية الذين يرون أن الغرض هو الدافع للفعل ونتيجته، في حين أن الأشاعرة يرون أن الغرض متضمن في الفعل؛ فهو عينه ونتيجته. فكل المذاهب تنفي العبث عن المولى ﷻ، وكلا الفريقين يقول بأن الفعل الإلهي موافق للحكمة والنظام، فالعدلية يرون أن وجود النظام والمصالح المحققة من الفعل الإلهي، تبين أن الله تعالى له غرض في تحقيقها، أي أن تلك المصالح هي الدافعة للفعل، لذلك تحققت، أما الأشاعرة فيقولون أن تلك الحكم والمصالح هي ناتجة عن فعله المتصف بالكمال وهو عين الحكمة، ففعله الكامل لا يأتي إلا على صورة تحقق الفوائد والمصالح من ذاته، فغرض الفعل هو ذاته ونتيجته.
- **العلاقة بين الغرض وصفة الكمال:** فالأشاعرة رأوا أن وجود الغرض ينفي الكمال عنه، فقالوا بعدم جواز الغرض في حقه تعالى، أما العدلية فقالوا أن وجود الغرض لا ينافي كماله، فالغرض ليس مستقلا عنه، وليس عائدا إليه، كما أن كماله في نفي العبث عنه، فكماله وحكمته تقتضي أنه لا يقوم بالفعل دون وجود غرض، لأن الفعل دونما غرض هو محض العبث.

فيتقرر بعد هذا البسط والتحليل أن العدلية قد ذهبوا بعيدا في قياس الغائب عن الشاهد، وأنهم بقولهم بوجود الغرض في الفعل الإلهي جعلوا نظاما حاكما عن الفعل الإلهي، يقوده ويلزمه للتَسَبُبِ لفعل شيء بشيء، في حين أنه تعالى هو خالق كل شيء، ولا يعجزه شيء بأن يحقق ما شاء بما شاء، والبشر بعجزهم هم من يحكمهم هذا النظام الإلهي،

فالله تعالى متصف بكل صفات الكمال ومنزه عن كل صفات النقص، فإرادته وقدرته تامتان، فلا يكمله شيء، وهو الغني المتفضل لا يصدر عنه إلا الفعل التام الناطق بالحكمة والفائدة والخير والحسن، ومن ذلك الفعل والنظام المنسجم والبديع، نستخلص نحن العلاقة بين العلل الجعلية ومعلولاتها، فيدلنا نقصنا عن كماله، ومحدوديتنا عن إطلاقه، سبحانه من ملك قدوس.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

1. **إبراهيم مصطفى** وآخرون، **المعجم الوسيط** (دط؛ مجمع اللغة العربية بالقاهرة- دار الدعوة: القاهرة-مصر، دت)، ج1، ص412؛
2. **أحمد محمود صبحي**، في علم الكلام-الأشاعرة (ط:5 ؛ دار النهضة العربية: بيروت –لبنان، 1985م)، ص46.
3. **الآسترآبادي:** محمد جعفر، **البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية (ط:1 ؛ مؤسسة بوستان كتاب: قم-إيران، 1424ه).
4. **الأشعري:** أبو الحسن علي بن إسماعيل، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: فوقية حسين محمود (ط:1؛ دار الأنصار: القاهرة- مصر، 1977م).
5. **إلياس:** بكا، الوجود بين السببية والنظام (ط:1؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي: فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 2009م).
6. **الآمدي:** أبو الحسن- علي بن أبي علي الثعلبي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد المهدي (ط:2؛ دار الكتب والوثائق القومية-مركز تحقيق التراث: القاهرة-مصر، 2004م).
7. **الآمدي:** أبو الحسن- علي بن أبي علي الثعلبي، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (دط ؛ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: القاهرة- مصر، دت).
8. **الإيجي:** عضد الدين- عبد الرحمن بن أحمد، **كتاب المواقف**، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة (ط:1؛ دار الجيل: بيروت-لبنان، 1997م).
9. **الباقلاني:** أبو بكر بن الطيب البصري، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهر بن الحسن الكوثري (ط:2؛ المكتبة الأزهرية

للتراث: القاهرة – مصر، 2000م).

10. الباقلاني: أبو بكر بن الطيب البصري، **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**(دط؛ المكتبة الشرقية: بيروت-لبنان، 1958م).

11. الباقلاني: أبو بكر بن الطيب البصري، **كتاب التمهيد**، تصحيح ونشر: الأب رتشرو يوسف مكارثي اليسوعي (دط؛ المكتبة الشرقية: بيروت- لبنان، 1957م).

12. البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية** (ط:2؛ دار الآفاق الجديدة: بيروت - لبنان، 1977م).

13. البكري: محمد علي بن محمد الصديقي، **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين** (ط:4؛ دار المعرفة: بيروت – لبنان، 2004م).

14. البوطي: محمد سعيد رمضان، **كبرى اليقينيات الكونية** (ط:33؛ دار الفكر: دمشق-سوريا، دار الفكر المعاصر: بيروت-لبنان، 2013م).

15. التفتازاني: سعد الدين- مسعود بن عمر، **شرح المقاصد في علم الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (ط:2 ؛ عالم الكتب: بيروت-لبنان، 1998م).

16. التهانوي: محمد بن علي ابن القاضي الفاروقي الحنفي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي (ط:1؛ مكتبة لبنان ناشرون: بيروت- لبنان، 1996م).

17. ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، **التحفة العراقية في الأعمال القلبية** (ط:2؛ المطبعة السلفية: القاهرة-مصر، 1978م).

18. الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف، **شرح المواقف** (دط؛ دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، دت).

19. الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف، **كتاب التعريفات**، تحقيق:

جماعة من العلماء بإشراف الناشر (ط:1؛ دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، 1403هـ-1983م).

20. الجلنيد: محمد السيد، قضية الخيروالشرلدى مفكري الإسلام (ط:6 ؛ دار قباء الحديثة: القاهرة-مصر، 2006م).

21. جميل صليبا، المعجم الفلسفي (دط؛ دار الكتاب اللبناني: بيروت-لبنان، 1982م).

22. الجوهري الفارابي: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهر، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (ط:4؛ دار العلم للملايين: بيروت-لبنان، 1987م).

23. الجويني: إمام الحرمين، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد (دط؛ مكتبة الخانجي: القاهرة-مصر، 1950م).

24. ابن حجر: أحمد بن علي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (دط؛ دار المعرفة: بيروت-لبنان، 1379).

25. ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد **الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل** (دط ؛ مكتبة الخانجي: القاهرة- مصر، دت).

26. الحلبي: أبو الصلاح- تقي بن نجم، **تقريب المعارف**، تحقيق فارس تبريزيان الحسون (دط؛ الناشر: المحقق، 1375 هـ ش).

27. الحلي: الحسن بن يوسف المطهر، **الرسالة السعدية**، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال (ط:1؛ دار الصفوة: بيروت-لبنان، 1310هـ ق).

28. الحلي: الحسن بن يوسف المطهر، **المسلك في أصول الدين** (ط:2؛ مجمع البحوث الإسلامية: مشهد-إيران، 1421هـ).

29. الحلي: الحسن بن يوسف المطهر، تحقيق: عين الله الحسني الأرموي، **نهج**

الحق وكشف الصدق (ط:4؛ دار الهجرة: قم-إيران، 1414 هـ ق).

30. الحلي: الحسن بن يوسف المطهر، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي (ط:14؛ مؤسسة النشر الإسلامي –جماعة المدرسين: قم- طهران، 1433 هـ ق).

31. الحلي: الحسن بن يوسف المطهر، **مناهج اليقين في أصول الدين**، تحقيق: يعقوب الجعفري المراغي (ط:1؛ دار الأسوة للطباعة والنشر: قم- إيران، 1315 هـ ق).

32. الدسوقي: فاروق أحمد، **القضاء والقدر في الإسلام** (دط؛ دار الاعتصام: القاهرة-مصر، 1996م).

33. الرازي: فخر الدين- أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي، **معالم أصول الدين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (دط؛ دار الكتاب العربي: بيروت – لبنان، دت).

34. الرازي: فخر الدين- محمد بن عمر أبو عبد الله التيمي، **الأربعين**، تحقيق: أحمد حجازي السقا (ط:1؛ مكتبة الكليات الأزهرية: القاهرة-مصر، 1986م).

35. الرازي: محمد بن عمر التيمي أبو عبد الله فخر الدين، **مفاتيح الغيب**(ط: 3؛ دار إحياء التراث العربي: بيروت- لبنان، 1420 هـ).

36. ابن رشد: محمد أبو الوليد، **تهافت التهافت** (ط:1؛ دار المعارف: القاهرة-مصر، 1964م).

37. الزمخشري: أبو القاسم- محمود بن عمر الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (دط؛ دار إحياء التراث العربي: بيروت، دت).

38. سميح: دغيم، **موسوعة مصطلحات الأشعري وعبد الجبار** (ط:1؛ مكتبة لبنان ناشرون: بيروت لبنان، 2002م).

39. السيوري: مقداد عبد الله، **النافع يوم الحشر** -شرح الباب الحادي عشر

للعلامة الحلي، تحقيق: مهدى محقق (دط؛ مؤسسة جاب وانتشارات آستان قدس رضوى، 1398 هـ ق).

40. الشريف المرضى: علي بن الحسين بن موسى، **الذخيرة في علم الكلام** (ط:1؛ مؤسسة التاريخ العربي: بيروت-لبنان، 2021م).

41. الشهرستاني: أبو الفتح- محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر -، **الملل والنحل** (دط ؛ مؤسسة الحلبي، دت).

42. الشهرستاني: أبو الفتح- محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر -، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (ط:1؛ دار الكتب العلمية: لبنان- بيروت، 1425 هـ).

43. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد اليمني، **فتح القدير** (ط:1؛ دار ابن كثير: دمشق، دار الكلم الطيب: بيروت، 1414 هـ).

44. الشيخ المفيد: محمد بن محمد الكعبري، **النكت الإعتقادية**، تحقيق: رضا مختاري (دط؛ المؤتمر العالمي لألفية الشيخ مفيد، 1992م).

45. الشيخ المفيد: محمد بن محمد الكعبري، **أوائل المقالات**، تحقيق: إبراهيم الأنصاري (ط:1 ؛ المؤتمر العالمي لألفية الشيخ مفيد، 1413هـ).

46. الطبرسي: أبو علي- الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (ط:1؛ دار العلوم: بيروت-لبنان، 2006م).

47. الطبطبائي: محمد حسين، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ترجمة: عماد أبو رغيف (دط؛ منتدى الكتاب الشيعي، 2012م).

48. الطبطبائي: محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن** (ط:1؛ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات: بيروت- لبنان، 1997م).

49. الطوسي: أبي جعفر محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي (دط؛ دار إحياء التراث العربي: بيروت- لبنان، دت).

50. الطوسي: أبي جعفر محمد بن الحسين، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد** (ط:2؛ دار الأضواء: بيروت-لبنان، 1986م).

51. الطوسي: نصير الدين، **رسالة في قواعد العقائد**، تحقيق: علي محسن خازم (ط:1؛ دار الغربة: بيروت-لبنان، 1992م).

52. الطوسي: نصير الدين، **تلخيص المحصل** (ط:2؛ دار الأضواء: بيروت-لبنان، 1985م).

53. عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية (ط:3؛ مؤسسة الرسالة: بيروت-لبنان، 1996م).

54. العبيدلي: عبد المطلب بن مجد الدين الحسيني، **إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت**، تحقيق: علي أكبر ضيائي (دط؛ ميراث مكتوب: إيران، 1381 ش ق).

55. الغزالي: أبو حامد- محمد بن محمد الطوسي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (ط:1؛ دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، 1993م).

56. الغزالي: أبو حامد، محمد بن محمد الطوسي، **إحياء علوم الدين** (دط؛ دار المعرفة: بيروت-لبنان، دت).

57. الغزالي: أبو حامد، محمد بن محمد الطوسي، **الأربعين في أصول الدين-في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق** (ط:1؛ دار القلم: دمشق-سوريا، 2003م).

58. الغزالي: أبو حامد، محمد بن محمد الطوسي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا (ط:6؛ دار المعارف: القاهرة – مصر، دت).

59. ابن فورك: محمد بن الحسن، **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (ط:1؛ مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة-مصر، 2005م).

60. الفيروزآبادى: أبو طاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي (ط:8؛ مؤسسة الرسالة: بيروت – لبنان، 2005م).

61. الفيروزآبادى: أبو طاهر محمد بن يعقوب، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار (دط؛ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامي: القاهرة-مصر، 1996م).

62. القاضي عبد الجبار: عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (ط:1؛ دار إحياء التراث: بيروت-لبنان، 2012م).

63. القاضي عبد الجبار: عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان (ط:3؛ مكتبة وهبة: القاهرة-مصر، 1996م).

64. القاضي عبد الجبار: عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**، تحقيق: الآب جين يوسف هو بن اليسوعي (دط؛ المطبعة الكاثوليكية: بيروت – لبنان، دت).

65. ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة** (دط؛ دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، دت).

66. الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية** (ط:2؛ مؤسسة الرسالة: بيروت-لبنان، 1998م).

67. الكلبايكاني: الرباني- علي، **القواعد الكلامية** (ط:3 ؛ مؤسسة الإمام **الصادق** عليه السلام: **قم-إيران، 1389ش ق).**

68. محسن الحرازي، بداية المعارف الإلهية (ط:10؛ مؤسسة النشر الإسلامي: قم – طهران، 1423 هـ ق).

69. محمد تقي مصباح، معارف القرآن، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني (ط:2؛ الدار الإسلامية: بيروت-لبنان، 1988م).

70. محمود الحمص الرازي، المنقذ من التقليد، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين (ط:1؛ مؤسسة النشر الإسلامي: قم- إيران،

1412هـ).

71. **مرتضى المطهري، العدل الإلهي**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني (ط:3 ؛ الدار الإسلامية: بيروت-لبنان، 1997م).

72. **المرتضى:** الشريف- علي بن الحسين، **الذخيرة في علم الكلام** (ط:1؛ مؤسسة التاريخ العربي: بيروت-لبنان، 2012م).

73. **المرزوقي:** أبو يعرب، **مفهوم السببية عند الغزالي** (ط:1؛ دار بوسلامة: تونس، 1978م).

74. **مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العلمين وعباده المرسلين** (ط:1؛ دار الأفاق العربية: القاهرة-مصر، 2006م).

75. **المظفر:** محمد حسن، **دلائل الصدق لنهج الحق**، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث (ط:1؛ مؤسسة آل البيت لإحياء التراث: دمشق-بيروت، 1423هـ).

76. **ابن منظور:** محمد بن مكرم، **لسان العرب** (ط:3، دار صادر – بيروت، 1414هـ).

77. **ميثم بن علي البحريني، قواعد المرام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد الحسيني (ط:2؛ مطبعة الصدر - مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي: العراق، غير واضح).

78. **نديم الجسر**، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن (دط؛ دد: طرابلس – لبنان، دت).

79. **مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي** (دط؛ المطابع الأميرية: القاهرة-مصر، 1983م).

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة	5
المبحث الأول: الحسن والقبح بين العقل والشرع.	
1. مفهوم الحسن والقبح.	**7**
2. تحرير محل النزاع.	**8**
1.2. صفة الكمال والنقص.	**8**
2.2. المصلحة والمفسدة.	**8**
3.2. تعلق الحسن بالمدح والثواب، وتعلق القبح والذم والعقاب.	**9**
3. مذهب العدلية.	**10**
4. أدلة العدلية ومناقشتهم.	**12**
1.4. الدليل الأول.	**12**
2.4. الدليل الثاني.	**13**
3.4. الدليل الثالث.	**14**
5. مذهب الأشاعرة.	**14**
6. أدلة الأشاعرة ومناقشتهم.	**16**
1.6. الدليل الأول.	**16**

2.6. الدليل الثاني.	**17**
3.6. الدليل الثالث.	**19**
7. تقييم وترجيح.	**20**
8. الآثار المترتبة على مبحث الحسن والقبح.	**25**
المبحث الثاني: الوجوب على الله تعالى.	
1. مفهوم الوجوب على الله تعالى.	**27**
2. مذهب العدلية وأدلتهم.	**28**
3. مذهب الأشاعرة وأدلتهم.	**30**
4. تقييم وترجيح.	**32**
المبحث الثالث: فعل الصلاح والأصلح.	
1. مفهوم الصلاح والأصلح.	**35**
2. مذهب العدلية.	**36**
3. مذهب وجوب الأصلح في الدين والدنيا.	**38**
4. أدلة القائلين بوجوب الأصلح في الدين والدنيا.	**39**
1.4. الدليل الأول.	**39**
2.4. الدليل الثاني.	**39**
3.4. الدليل الثالث.	**40**
5. مذهب وجوب الأصلح في الدين فقط.	**40**

6. أدلة القائلين بوجوب الأصلح في الدين فقط.	**41**
1.6. الدليل الأول.	**41**
2.6. الدليل الثاني.	**41**
3.6. الدليل الثالث.	**42**
7. مذهب الأشاعرة.	**43**
8. أدلة الأشاعرة ومناقشتهم.	**43**
1.8. الدليل الأول.	**44**
2.8. الدليل الثاني.	**44**
3.8. الدليل الثالث.	**45**
4.8. الدليل الرابع.	**45**
5.8. الدليل الخامس.	**46**
9. تقييم وترجيح.	**46**
10. الآثار المترتبة من الخلاف على الإنسان.	**50**
المبحث الرابع: قدرة الله تعالى على فعل القبيح والظلم.	
1. مذهب العدلية وأدلتهم.	**51**
1.1. الرأي الأول: الله تعالى قادر على فعل القبيح والظلم.	**52**
2.1. الرأي الثاني: الله تعالى ليس قادرا على فعل القبيح والظلم.	**53**
2. مذهب الأشاعرة وأدلتهم.	**54**

3. تقييم وترجيح.	**56**
المبحث الخامس: قانون السببية "العلة والمعلول".	
1. مفهوم السببية.	**59**
2. مذهب المعتزلة.	**61**
3. مذهب الأشاعرة.	**62**
4. أدلة الأشاعرة ومناقشتهم.	**64**
1.4. الدليل الأول.	**64**
2.4. الدليل الثاني.	**65**
3.4. الدليل الثالث.	**65**
5. تقييم موقف الأشاعرة.	**66**
6. تقييم موقف العدلية.	**67**
1.6. حُسنُ الخَلقِ.	**67**
2.6. لا ذاتية مطلقة ولا ضرورة.	**68**
3.6. لم يستوعب العدلية مفهوم القيمومية	**69**
7. مناقشة الخلاف بين المذهبين.	**69**
1.7. مشكلة التفكيك ومسلك التناقض.	**69**
2.7. السنن حقيقة واقعية ضمن المشيئة.	**70**
3.7. الضرورة الخَلْقِيَّة أم المشيئة المطلقة؟	**71**

4.7. ثبات السنن الإلهية.	**72**
5.7. الأصل في الخلق "كن".	**74**
8. الآثار المترتبة من الخلاف على الإنسان.	**74**
1.8. الأثر العملي للخلاف.	**74**
2.8. وجوب الأخذ بالأسباب كاملة.	**74**
3.8. التعلق المباشر بالله تعالى والتوكل عليه.	**75**
4.8. الدلالة على الخالق بالتفكر في السنن الإلهية.	**77**
5.8. السببية لا تلغي الإرادة الإنسانية.	**78**
المبحث السادس: الغرض والحكمة في أفعال الله تعالى.	
1. الغرض والحكمة البشرية.	**79**
2. مفهوم الغرض والحكمة.	**80**
1.2. مفهوم الغرض.	**80**
2.2. مفهوم الحكمة.	**81**
3. مذهب العدلية.	**82**
4. أدلة مذهب العدلية ومناقشتهم.	**83**
1.4. الدليل الأول.	**83**
2.4. الدليل الثاني.	**85**
5. مذهب الأشاعرة.	**86**

6.أدلة مذهب الأشاعرة ومناقشتهم.	**87**
1.6.الدليل الأول.	**87**
2.6.الدليل الثاني.	**88**
7.تقييم وترجيح.	**89**
▪ مفهوم الغرض وحدوده.	**90**
▪ تطبيق قاعدة قياس الغائب عن الشاهد.	**91**
▪ العلاقة بين الغرض وصفة الكمال.	**91**
الخاتمة.	**93**
قائمة المصادر والمراجع.	**99**
فهرس الكتاب	**107**

هذا الكتاب

إن تناول المقدمات النظرية التي تتضمنها المباحث الكلامية في الفكر العقدي الإسلامي؛ هي المفتاح الضروري لدارس علم الكلام؛ نظرا لما يمثله رسوخ القدم في استيعابها من أهمية في إدراك الأسس المنهجية التي تقيم عليها المدارس الكلامية آراءها، كما أن هذا الإدراك يمكن الدارس من الفهم والتحليل للمواقف ومن ثم الحكم عليها بالنظر إلى أصول الاستدلال المذهبي او خارجه. وفي هذه الصفحات نماذج من المباحث الكلامية التي كان مدارها بين مذهبين كبيرين هما؛ مذهب وسع من دائرة النظر العقلي ممثلا فيما يسمى مذهب العدلية الذي يجمع في طياته مذهب المعتزلة ومن سار مسارهم، ومذهب الأشاعرة الذي يمثل اتجاه النظر الجامع بين الاستدلال النقلي والعقلي، وشملت الدراسة بعض أهم المباحث التي تقدم مفاتيح فهم تلك المذاهب ومواقفها.

ISBN: 978-9969-574-41-8
9 789969 574418

سامي للطباعة والنشر والتوزيع