جامعة المصطفى العالمية
Al_Mustafa International University

المركز التعليمي:

حوزة الإمام الخميني
(فرع سورية)

رسالة أُعِدّت لنيل درجة الماجستير – فرع الفقه والمعارف الإسلامية

اختصاص: الكلام الإسلامي

العنوان

المباني الكلامية بين الإمامية والأشاعرة في العدل الإلهي وأفعال العباد

الأستاذ المشرف

الشيخ قاسم الآخوند

الأستاذ المساعد

السيد محمد علي المسكي

إعداد الطالب

أبو الدرداء كانتي

العام الدراسي: ٢٠١٤– ٢٠١٥م

١٤٣٥ – ١٤٣٦هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المباني الكلامية بين الإمامية والأشاعرة

في العدل الإلهي وأفعال العباد

الإهداء

إلى سيدي ومولاي وسندي وإمامي وملهمي صاحب العصر والزمان روحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء

إلى سيدتي ومولاتي ملهمة الصبر والإباء السيدة زينب الكبرى عليها السلام، والتي التجأنا إليها- بعون الله تعالى- عند الشدائد والرخاء، فكانت ولا تزال عند موضع حسن ظن المؤمنين

إلى أمي وأبي، اللذين تحملا بُعد الأحبة من أجل العلم والدين، اللذين علماني القراءة والكتابة منذ صغري، واللذين شجعاني في أحلك الظروف لمواصلة الدراسة وطلب العلم

إلى أساتذتي اللذين كان لهم الأثر البالغ في وصولي إلى مرحلة تدوين رسالة الماجستير في العلوم الإسلامية

إلى عائلتي الكريمة التي وفرت لي الأجواء المناسبة والهدوء النفسي لإنجاز هذه الرسالة

إلى إدارة حوزة الإمام الخميني قدس سره التابعة لجامعة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم العالمية التي وفرت الأجواء العلمية والخدمية

إلى كل من له صلة من قريب أوبعيد لإنجاز هذه الرسالة وإيصالها إلى حيث وصلت

إلى كل أولئك أهدي هذا الجهد المتواضع

الشكر

أما بعد شكر الله تعالى وحمده كثيرا طيبًا مباركاً فيه على ما أنعم وأجزل، فإني أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من ساهم وأعانني على إنجاز هذه الرسالة بدءً من المشرف الكريم سماحة الأستاذ الشيخ قاسم الآخوند، الذي تقبل العناء وبذل جهداً كبيراً في إنجازها، مروراًبالمساعد الفاضل سماحة الأستاذ آية الله السيد محمد علي المسكي، الذي تقبَّل أن يبارك هذا الجهد بتوجيهاته وإرشاداته القيِّمة حيث بذل هو أيضا جهداً مضنياً في تبيض هذه الرسالة، ووصولاً إلى كل من شرَّفني برأيه، أو بسعيه من الإخوة الإداريين في قسم الدراسات العليا، أو بقرائتها والإقبال عليها، أو بتقديرها وتشجيعي على المضي قدماً لإنجاز هذه الرسالة.

وأرجو من كل من يطَّلع عليها من مناقشين وقراء أن يلتمسوا لي العذر إن كنت قصَّرت، وأن يرشدوني إلى شاكلة الصواب إن كنت أخطأت، وذلك نظرًا إلى قلة الزاد العلمي وضيق الوقت، والظروف والملابسات والانشغالات التي أحاطت بتدوين هذه الرسالة، مع أني بذلت قصارى جهدي لكي تخرج بحلة جديدة، إلا أنَّ الظروف أبت إلا أن تقف بي عند هذا الحد، على أمل أن أوفق في دراسات لاحقة، وأعلى لمواصلة البحث لعلي أصل أو أقارب المنى.

وفي كل الأحوال أستغفر الله ربي من كل خطأ وتقصير، وأسأل المولى العلي القدير أن يقابل هذا الجهد المتواضع بالقبول، وأن أكون في موضع قبول وعناية عند مولانا صاحب العصر والزمان، وأن أكون قد ساهمت في تحقيق بعض الآمال.

وأسأل الله المنَّان أن يأخذ بأيدينا إلى ما فيه الخير والسداد والتوفيق، ونشكره تعالى أولاً وأخيراً الذي به تتم الصالحات، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

ملخص الرسالة:

بدأت هذه الرسالة بفصلها الأول بالتعرض لتعريف مفردات عنوانها، حيث عرف المبنى الكلامي بما بنيت عليه المنظومة الكلامية لأي دين أو طائفة، والعدل الإلهي بأنه الفيض العام والعطاء العريض لكل الموجودات، من حيث اتصافه بالحسن والقبح، وأن أفعال العباد ناظرة إلى الإرادية: الفكرية أو الشوقية، المباشرية أو التسبيبية.

وبما أن هدف الرسالة كان رصد أهم نقاط الالتقاء والاختلاف بين الأشاعرة والإمامية في مسألتي العدل الإلهي وأفعال العباد من خلال الرجوع إلى مبانيهم فيهما، فكان المنهج التوصيفي والتحليلي المقارن ضروريا لتحقيق ذلك.

وقد جاء فصلها الثاني لبيان مباني كل من المدرستين في العدل الإلهي، حيث تبين أن الأشاعرة ينطلقون من إنكار الحسن والقبح العقليين في المسألة على نحو السالبة الكلية، بينما أثبتت الإمامية ذلك على نحو الموجبة الجزئية. وبعد الدراسة والتحقيق تبين أن مبنى الإمامية الأوفق بالكتاب والسنة والعقل.

كما أن فصلها الثالث قد اختص ببيان مباني المدرستين فيما يتعلق بأفعال العباد، وتبين وجود أربع نظريات أساسية في الموضوع؛ وهي: الجبر، التفويض، الكسب، والأمر بين الأمرين، حيث ابتكرت الأشاعرة نظرية الكسب المبنية على إنكار قانون العلية والمعلولية بين الموجودات الممكنة، ونسبة كل ما يصدر عنها إلى الباري تعالى على نحو المباشرة انطلاقا من : التوحيد الأفعالي، وعلم وإرادة الله الأزليين، وعموم إرادته لعامة الممكنات، بينما تلقت الإمامية نظرية الأمر بين الأمرين المبنية على قواعد: وحدة حقيقة الوجود، بساطة الوجود وأصالته، حقيقة الإمكان الوجودي وقيام المعلول بعلته، المدعومة بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة.

وبعد الدراسة والتحقيق والمقارنة تبين أن نظرية الإمامية هي الموافقة للكتاب والسنة والعقل، حيث استطاعت أن ترد على كل الإشكالات الواردة عليها على عكس نظرية الكسب.

خطة البحث

المباني الكلامية بين الأشاعرة والإمامية في العدل الإلهي وأفعال العباد.

المقدمة.

الفصل الأوَّل: المفاهيم والمصطلحات.

المبحث الأول: معنى المباني لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني: مفهوم الكلام لغة واصطلاحا.

المبحث الثالث: نبذة عن الإمامية.

المبحث الرابع: نبذة عن الأشاعرة.

المبحث الخامس: أهم الفوارق بين الإمامية والأشاعرة.

المبحث السادس: مفهوم العدل الإلهي.

المبحث السابع: مفهوم أفعال العباد.

الفصل الثاني: المباني الكلامية حول العدل الإلهي.

المبحث الأول: المبنى الكلامي للإمامية في العدل الإلهي.

المبحث الثاني: الاستدلال على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثالث: المبنى الكلامي للأشاعرة في العدل الإلهي.

المبحث الرابع: الدليل على كون التحسين والتقبيح شرعيين.

المبحث الخامس: المقارنة بين المبنيين.

الفصل الثالث: المباني الكلامية في أفعال العباد للإمامية والأشاعرة.

المبحث الأول: المبنى الكلامي للإمامية في أفعال العباد.

المبحث الثاني: الاستدلال على نظرية الأمر بين الأمرين انطلاقاً من المبنى.

المبحث الثالث: المبنى الكلامي للأشاعرة في أفعال العباد.

المبحث الرابع: نظرية الكسب.

المبحث الخامس: المقارنة بين المبنيين.

الخاتمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعماءه العادُّون، ولا يؤدِّي حقَّه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود، فطر الخلائق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، ووتَّد بالصخور ميدان أرضه، الذي لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيدنا ونبينا ومولانا وحبيب قلوبنا، حبيب إله العالمين أبي القاسم المصطفى محمد بن عبد الله صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه المنتجبين وسلم تسليماً كثيرًا.

قال الحكيم في كتابه الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾[1].

وقال عزَّ وجلَّ ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2]، وقال جل وعلا: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[3]. صدق الله العلي العظيم.

عن الرسول الأكرم محمد ﷺ: «بالعدل قامت السموات» [4].

وروي عن ابن عمر أنَّه قال: قال رسول الله ﷺ: «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس»[5]. وعنه ﷺ «إن الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته» [6].

انطلاقًا من هذه الآيات القرآنية المباركة والروايات النبوية الشريفة، نريد – بعون الله تعالى – أن نتطرَّق إلى موضوع يعتبر من المواضيع المهمَّة في علم الكلام، ألا وهو دراسة المباني والأسس والخلفيات التي ينطلق منها أصحاب المدارس الكلامية في بناء منظوماتهم العقائدية، حيث كانت تراودني أثناء الدراسة فكرة الكتابة في مثل هذه الموضوعات، وبالتحديد في المباني الكلامية، والتي قد يؤدي الاتفاق أو الاختلاف فيها – في أغلب الأحيان – إلى الاتفاق أو الاختلاف في أغلب المسائل العقائدية.

---

(١) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

(٣) سورة التكوير، الآية: ٢٩.

(٤) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلي، ج٤، ص١٠٣.

(٥) أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج٢، حديث ٥٨٩٣.

(٦) مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، باب القدر، ح ١٨.

غير أنَّنا في هذه الرسالة نريد التطرق إلى المباني من خلال مسألتين عقديتين فقط بين مدرستين كلاميتين من أهم المدارس الكلامية الإسلامية؛ ألا وهما: مسألتا: العدل الإلهي وأفعال العباد عند الأشاعرة والإمامية.

فإنَّ الإنسان المسلم، الغيور على هذا الدين الحنيف، وعلى هذه الأمة المؤمنة بهذا الدين، حينما يلاحظ أنَّ كل الفرق الإسلامية تستقي علومها من أهمَّ مصدرين أساسيين للعلوم الإسلامية؛ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ولكن على الرغم من كل ذلك يجدها مختلفة في مسائل هذ الدين من عقائد وفقه، وقد يجد لبعضها مخرجاً، نظراً إلى تفاوت الناس في إدراك الحقائق القرآنية، بيد أنَّه كثيراً ما يقف حيران في أسباب الخلافات في بعض المسائل، بحيث لا يمكن إدراك أسباب ذلك إلا من خلال الرجوع إلى المباني والخلفيات التي ينطلق منها كل فرقة في بيان مسائلها العقدية والدينية بشكل خاص.

ونظرا إلى أنَّ الوقوف على تلك المباني يوفِّر لنا الكثير من الجهد في تتبُّع المسائل، لذا من المهمِّ جدًا محاولة التعرُّف على تلك المباني، خصوصًا لمن أراد المقارنة بين تلك الفرق للأخذ بأوفقها للكتاب العزيز والسنة المطهَّرة.

وهذا ما حاولنا القيام به في هذا الجهد المتواضع بإن الله تعالى.

وقد قمنا بتقسيم الرسالة إلى ثلاثة فصول رئيسة تحت كل واحد منها – طبعاً – عدة مباحث.

في الفصل الأوَّل سلَّطنا الضوء على بعض المبادئ التصورية ذات الدور المحوري في كل تفاصيل الرسالة، بدءًا من تعريف المباني، الكلام، بيان المراد من الأشاعرة والإمامية، تحديد مفهوم العدل الإلهي، وأفعال العباد، وذكر بعض التقسيمات والمباحث المرتبطة بهذه العناوين ضمن سبعة مباحث.

وفي الفصل الثاني، ضمن خمسة مباحث تطرَّقنا إلى مبنى كل من الأشاعرة والإمامية في العدل الإلهي مع ذكر أدلة كل من المدرستين في ذلك، ومقارنة بعضها ببعض للخروج بأوفق النتائج للقرآن الكريم والسنَّة النبوية الشريفة والعقل السليم، بإذن الله تعالى.

و كذلك في الفصل الثالث ضمن مباحثه الخمسة حاولنا بسط الكلام حول مبنى كل من المدرستين: الأشاعرة والإمامية في أفعال العباد، مع ذكر الأدلة من الطرفين، و المقارنة بينهما بنفس الطريقة التي قمنا بها في الفصل الثاني.

و قبل الختام ذكرنا أهمَّ النتائج التي توصَّلنا إليها من خلال الرسالة بعنوان: نتائج البحث.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية البحث في موضوع المباني الكلامية بين الأشاعرة والإمامية في العدل الإلهي وأفعال العباد فيما يلي:

- نظرا إلى أنَّ المدرستين من أهمِّ المدارس الكلامية في عالمنا المعاصر، فمن المهمّ جدًا دراسة المباني التي ينطلقون منها في بيان مسائلهم العقائدية.
- موقعهما العلمي في العالم الإسلامي، بل وعلى مستوى العالم؛ إذ إنَّ الأزهر الشريف وجلُّ مشايخه – إن لم يكن كلّهم – كانوا من هذه المدرسة، أعني الأشاعرة، كما أنَّ النجف الأشرف، وقم المقدسة اليوم من أهمّ المراكز العلمية على مستوى العالم الإسلامي، لذا من المهمِّ جداً محاولة الاطّلاع على المباني والخلفيات التي ينطلق منها أعلام تلك المدارس في بيان منظوماتهم الكلامية.
- ارتباط موضوع المباني الكلامية بمجمل المسائل العقائدية لكل مدرسة، فنحن إذا أردنا التقريب بين المدارس الفكرية في عالمنا الإسلامي، فمن المهم جدا دراسة مواطن الاتفاق والاختلاف بينها، وحيث إن المسائل متشتتة وكثيرة جدا، فمن الصعب جدا استيعاب كل ذلك إلا من خلال دراسة المباني والخلفيات، لأنَّنا إذا اختلفنا في المبنى، يصعب – إن لم يكن يستحيل – أن نتفق في المسائل والجزئيات.

مشكلة الدراسة:

ستحاول هذه الدراسة رصد أهم المباني الكلامية عند الإمامية والأشاعرة في العدل الإلهي وأفعال العباد، ويمكن أن تكون منطلقا – بإذنه تعالى – للتقريب بين أهمّ مدرستين كلاميتين في عالمنا المعاصر، لذا سوف تحاول الدراسة في مجملها الإجابة عن الأسئلة التالية:

السؤال الرئيس هو أنه: ما هي وجوه الالتقاء والتمايز بين الإمامية والأشاعرة في المباني الكلامية لمسألتي العدل الإلهي وأفعال العباد، والذي تتفرع منه مجموعة من الأسئلة الفرعية التي تتكون بها فصول هذه الرسالة، وهي كالتالي :

ما هو المبنى الكلامي للأشاعرة في العدل الإلهي؟

ما هو المبنى الكلامي للإمامية في العدل الإلهي؟

ما هي وجوه الاشتراك والاختلاف بين المدرستين في ذلك؟

ما هو المبنى الكلامي للأشاعرة في أفعال العباد، أو ما يعبر عنه بنظرية خلق الأفعال عندهم؟

ما هو المبنى الكلامي للإمامية في أفعال العباد؟

ما هي وجوه الاشتراك والاختلاف بين المدرستين في ذلك؟

أي من المدرستين أوفق وأكثر انسجامًا مع ما يطرحه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والعقل السليم في ذلك؟

فرضية البحث:

ينطلق هذا البحث من الفرضيات التالية:

هناك خلاف بين الأشاعرة والإمامية في الكثير من المسائل العقائدية، لا سيما في ما يرتبط بالعدل الإلهي وأفعال العباد.

سبب الاختلاف بين الأشاعرة والإمامية في المسائل العقائدية راجع إلى اختلافهم في المباني الكلامية.

هناك وجوه التقاء بين الأشاعرة والإمامية في بعض المباني الكلامية وإن اختلفوا في بعضها الآخر.

هناك إمكانية للتوفيق بين الأشاعرة والإمامية في بعض المباني الكلامية، مما يساهم في عملية التقريب بين المذاهب الإسلامية، وذلك بعرضها على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والعقل السليم بعيدا عن أي قبليات وأحكام مسبقة للأخذ بأوفقها لهذه المصادر الأصيلة للتعاليم الإسلامية.

الهدف من البحث:

يمكن إجمال الهدف من البحث في هذه الرسالة بما يلي:

وهو رصد أهم نقاط الالتقاء بين الأشاعرة والإمامية من خلال الرجوع إلى المباني والأسس والخلفيات التي ينطلقون منها في بيان مسائلهم الكلامية ذات الدور الواسع والمحوري في توحيد صفوف الأمة، ونخص بالبحث هنا ما يرتبط بموضوع العدل الإلهي وأفعال العباد، وذلك لما لهما من أهمية بالغة في رصِّ الصفوف وتقدُّم الأمة الإسلامية في كافَّة المجالات.

منهج البحث:

إنَّ المنهج الذي يمكن أن يُتَّبع في هذه الرسالة بشكل عام هو المنهج التوصيفي والتحليلي المقارن؛ لأنَّ الكلام حول المباني الكلامية بين المدرستين، هذا بشكل عام ، لكن يمكن أن يتنوَّع وفق الحاجة، من قبيل:

منهج السبر والتقسيم، الذي يعني أن نحصر افتراضيات وقوع القضية في أمرين أو ثلاثة أو أكثر ثم نبطلها واحدةً تلو الأخرى حتى تبقى فرضية واحدة فتكون هي الصحيحة، كأن نفترض أن الأعمال التي نزاولها في حياتنا من صلاة وصيام وحج وأكل وشرب، وما شاكل ذلك؛ إما:

- أن تكون صادرة منَّا باستقلالية تامة.
- أنَّها صادرة من الباري تعالى من دون أن يكون لنا أيّ دور في ذلك.
- أو أنَّها صادرة منَّا في عين كونها صادرة من الباري تعالى.

ونفترض أنَّ هذا حصر عقلي، ثم نحاول إبطال الفرضيات واحدة تلو الأخرى حتى تبقى لنا فرضية واحدة تكون هي الصحيحة.

وهي من الأساليب التي استعملها أئمة الهدى عليهم السلام في احتجاجاتهم مع المخالفين[1].

أو أن نرتب أصلين على وجه آخر.

مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الظلم فهو ظالم وهو أصل، والباري تعالى منزه عن الظلم فهو أصل آخر، فيلزم منهما صحة أن الباري تعالى ليس بظالم وهو المطلوب. فهنا لا يمكن للخصم أن يقر بالأصلين ثم ينكر صحة الدعوى.

أما الأدوات التي يمكن أن نستفيد منها في الاستدلال في هذه الرسالة، فهى أيضا قد تتعدد وفق الحاجة إلى:

العقل المحض؛ فإنّا إذا قلنا: العالم إما قديم وإما حادث، وليس وراء القسمين قسم ثالث، وجب على كل عاقل الاعتراف بإحدى الفقرتين؛ كأن نقول: الإنسان إما واجب الوجود وإما ممكن الوجود، وليس وراء القسمين قسم ثالث، لأنَّه لا يمكن فرض امتناعه، لأنَّه موجود، فلم يبق أمامنا إلا الفقرتان الأُولَيان، وحيث إنّه ليس بواجب الوجود – بحكم كونه حادثا – فهنا وجب على كل عاقل الاعتراف بكون الإنسان ممكن الوجود.

العقل المدعوم بالسمعيات، مثاله: أنا ندعي — مثلا– أنَّ الإرادة في حق الباري تعالى ينقسم إلى: الإرادة في مقام الذات، بدليل كونها من صفات الكمال التي لا يمكن تصوَّر خلو الذات المقدسة عنها. والإرادة في مقام الفعل، وذلك لوجود روايات تنصَّ على فعلية صفة الإرادة الإلهية، وهكذا حسبما تقتضيه ضرورة البحث.

(١) يراجع: محمد بن علي الصدوق، التوحيد، باب معنى التوحيد والعدل، ص٩٦.، ومحمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥، ص٥.

الدراسات السابقة والجنبة الجديدة من البحث:

إنَّ مسألتي العدل الإلهي وأفعال العباد، من المسائل التي نوقشت كثيرا من قبل العلماء قديما وحديثا، ولعله من النادر أن تتصفح كتابا كلاميا جامعا من دون أن تجد لهاتين المسألتين وجودا قويا فيه، إلا أنَّه قد لا تجد بحثا أو دراسة مستقلة خصصت لمناقشة المباني الكلامية لهاتين المسألتين، باستثناء بعض الدراسات حول مسألة التحسين والتقبيح كما في رسالة الشيخ جعفر السبحاني حول الموضوع بعنوان: رسالة في التحسين والتقبيح.

أما خصوص المباني بين هاتين المدرستين؛ فلم أجد له – حسب تتبعي – بحثاً ودراسةً مستقلة، وهو ما دفعني وشجَّعني أكثر على الاهتمام بالموضوع والكتابة فيه، وهذا بالإضافة إلى أهمية الموضوع في محاولة التقريب بين المدرستين – كما مرت الإشارة إليه.

فالجديد في الأمر، هو محاولة استخراج المباني الكلامية للمدرستين في هاتين المسألتين الكلاميتين، والتي قد تكون موجودة بين طيات الكتب، إلا أنَّها متفرقة من هنا وهناك، بحيث يصعب على بعض المتخصصين الوصول إليها، ناهيك عن غير هم، ومحاولة توضيح ما أبهم منها وتكميل الناقص نِسْبِيًّا، مما قد لا يوجد في كتاب واحد أو بحث مستقلّ، وهذا مما قد يساهم في استخراج نتائج جديدة لم نكن قد توصلنا إليها سابقا، كما هو المرجو بإذنه تعالى، والله ولي التوفيق.

وجه اختيار مسألة العدل من بين سائر الصفات في هذه الدراسة.

فيمكن حصر الإجابة في النقاط التالية:

الأولى: إنَّ للعدالة من بين سائر صفات اللَّه أهميةً خاصة، بحيث إنَّ كثيراً من الصفات الاخرى مترتبة عليها؛ لأنَّ العدالة بمعناها الواسع – كما سيأتي –، هي وضع الأشياء في مواضعها، وعلى ذلك فإنَّ صفات أخرى مثل: الحكيم والرّزاق ، وأمثالهما تعتمد على العدالة في معانيها.

الثانية: كما أنَّ (المعاد) يستند بشكل مباشر على (العدل الالهي)، وكذلك ترتبط رسالات الأنبياء عليهم السلام ومسؤولية الأئمة سلام الله عليهم بعدالة اللَّه أيضاً.

الثالثة: إنّه ظهر في صدر الاسلام خلاف بشأن مسألة عدالة اللَّه؛ فقد أنكر بعض المسلمين (وهم الأشاعرة) عدالة اللَّه كلياً، وقالوا: إنَّ "العدالة" و"الظلم" لا معنى لهما بالنسبة للَّه تعالى، لأنَّ جميع ما في عالم الوجود من ملكه، وكل ما يفعله فهو العدالة بعينها؛ وبذلك أنكروا الحسن والقبح العقليين، قائلين: إنَّ عقولنا لا تستطيع أنْ تدرك هاتين الصفتين على نحو الإطلاق، بل إنَّها لا تدرك حُسْنَ الحَسَن ولا قبح القبيح.

بينما ذهب العدلية- وعلى رأسهم السيعة الإمامية- إلى القول بعدالة اللَّه تعالى، وبأنَّه لا يظلم أبداً انطلاقا من اعترافهم بالحسن والقبح العقليين.

الرابعة: بما أنَّ فروع الدين ليست سوى إشعاعات أصول الدين، وإنَّ أشعة عدالة اللَّه شديدة التأثير في المجتمع البشري، أصبحت العدالة الإجتماعية من أهم أسس المجتمع الإنساني.

وعليه، فإنَّ اختيار العدالة كأصل من أصول الدين يمثل رمزاً لإحياء العدل في المجتمعات البشرية – والذي هو هدف بعثة الأنبياء؛ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بالقسط﴾[1]، ومكافحة كل أنواع الظلم.

ومثلما كان توحيد ذات اللَّه وصفاته وعبادته نوراً دعا للوحدة والاتحاد في المجتمع الإنساني لتمتين وحدة الصفوف، كانت قيادة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام مثالًا للقيادة الحقّة في المجتمعات الإنسانية.

وعليه، فإنَّ أصل عدالة اللَّه السائدة في كل عالم الوجود إشارة إلى ضرورة تطبيق العدالة في المجتمع البشري على جميع الأصعدة.

الخامس: إنَّ عالم الخليقة العظيم قائم على العدالة، ولا يمكن أن يقوم مجتمع إنساني بغير العدالة، مما يكشف خطورة الموضوع ويجعله جديراً بالاهتمام إلى هذه الدرجة[2].

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٥.

(٢) لمزيد من التفصيل يراجع: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج١، الباب الثاني من الفصل الثالث منه.

الفصل الأول

المفاهيم والمصطلحات

وفيه مباحث:

المبحث الأول: المباني لغةً واصطلاحاً.

المبحث الثاني: معنى الكلام لغة واصطلاحاً.

المبحث الثالث: نبذة عن الإمامية.

المبحث الرابع: نبذة عن الأشاعرة.

المبحث الخامس: أهم الفوارق بين الإمامية والأشاعرة

المبحث السادس: مفهوم العدل الإلهي.

المبحث السابع: مفهوم أفعال العباد.

المبحث الأوَّل: معنى المباني لغة واصطلاحاً:

- **معنى المباني لغةً:** "المباني جمع مبنى، وهو ما بني عليه الشيء، لذا يقال لما بنيت عليه الدُور ونحوها مبانٍ، أي أساس وقاعدة البناء"[1].
- **وأما اصطلاحا:** خلال تتبعي لم أعثر على من عرفه تعريفا اصطلاحيا دقيقا، لكن محصل ما استقرأته من تلميحات حول الموضوع يظهر منه أن المباني عند علماء الكلام: هي تلك الأسس التي تستند عليها الأفكار والمعتقدات لكل دين أو طائفة.

فالمبنى الكلامي: هو ما بُنيَت عليه المنظومة الكلامية لأي دين أو طائفة، فكثيرا ما لا تستدل عليها، لأنَّها تعتبر من المسلَّمات التي ترتكز عليها كل مسائل المنظومة.

وجدير بالذكر أن المباني أمور نسبية؛ فقد تكون قضيةٌ ما مبنىً بالنسبة إلى قضية، في عين كونها هي أيضا مبنية على قضية أخرى. والمبنى قد يكون عقليا، كما قد يكون نقليا.

مثلا في النظريات الاقتصادية، قد تكون نظريةٌ ما مبنيةَ على أصالة الإنسان، وأخرى على أصالة رؤوس الأموال، وبالتالي تختلفان في اتجاهاتهما بناء على الاختلاف في المبنى.

وهذا ما نلاحظه في النظريات الكلامية أيضا، فالاختلاف بين المتكلمين فيها راجع إلى اختلافهم في المباني والخلفيات التي ينطلقون منها.

وهذا ما سنلاحظه – أيضا – في الاختلاف بين الأشاعرة والإمامية في العدل الإلهي وفي أفعال العباد، فإنّه ناشئ من اختلافهما في المباني التي ينطلقون منها في تبيين نظرياتهم.

(١) مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط،ج١، باب الباء، ص ١٥١.

المبحث الثاني: معنى الكلام لغة واصطلاحا:

- **معنى الكلام لغة.**

جاء في مجمع البحرين: الكلام في أصل اللغة: "عبارة عن أصوات متتابعة لمعنى مفهوم"[١]، وفي المعجم الوسيط "عبارة عن الأصوات المفيدة"[٢]،و هو اسم لكل ما يتكلم به.

وجاء في معجم المعاني، كلام: " قول، حديث، خطاب يتضمن معنى".

وقيل: الكلام أصوات متتابعة مفيدة، وأنَّه مجموعة ألفاظ يعبر بها الإنسان عما بداخله[٣].

وقيل الكَلام "ما يتكلّم به قليلا كان أو كثيرا "وأنَّه: ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد، وبأنَّه: المنتظم من الحروف المتميّزة المتواضع عليها[٤].

وجاء في التعريفات: "الكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد" [٥].

وفي كتاب الأسفار لصدر المتألهين [٦]، التكلم: " مصدر صفة نفسية مؤثرة، لأنَّه مشتق من الكَلْم، وهو الجرح وفائدته الإعلام والإظهار"[٧].

والكلام عند العلامة الطباطبائي[٨]، " لفظ دال بالدلالة الوضعية على ما في الضمير، فهو موجود اعتباري يدل عند العارف بالوضع بدلالة وضعية اعتبارية على ما ذهن المتكلم"[٩].

الملاحظ في هذه التعاريف أن بعضها يطلق الكلام على كل ما انتظم من الحروف والأصوات التي تُعطينا معنى معيَّناً بغض النظر عن مصدرها ، أهو عاقل مختار أم لا، بينما بعضها الآخر تخصص الكلام بما كان صادرا عن واحد مختار يُعبِّر من خلاله عما في داخله، فهو يحمل- إضافة إلى الأصوات التي تتألف من خلال الحروف المسموعة- صفة نفسانية يعبِّر المتكلم من خلال هذه الأصوات المؤلفة من الحروف عما في النفس.

---

(١)فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج٤، ص٦٨.

(٢) مجموعة من المؤلفين: إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، المعجم الوسيط، باب الكاف.

(٣) يراجع: معجم المعاني الجامع على الشبكة العنكبوتية: www.almaany.com.

(٤) محمد علي تهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج٢، صص ١٣٧٠- ١٣٧١.

(٥) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، باب الكاف، ف ١١٨٤.

(٦) وهو صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، من أكبر فلاسفة العصر، وهو مجدد الفلسفة الإسلامية، ومؤسس مدرسة الحكمة المتعالية ومرسي قواعدها، من مفاخر الإسلام والمسلمين.

(٧) يلاحظ: محمد إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٧، ص٣.

(٨) وهو السيد محمد حسين الطباطبائي (١٩٠٤-١٩٨٢م) ، من أبرز فلاسفة ومفكري الإمامية في القرن الماضي، ولد بتبريز في إيران الإسلام، وهو المشهور بالعلامة الطباطبائي، صاحب بداية ونهاية الحكمة، كما وأن من أبرز كتبه التي اشتهر بها هو الميزان في تفسير القرآن. توفي في قم المقدسة بعد عمر قضاه في خدمة العلم والدين .

(٩) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص٣٠٧.

- **معنى الكلام اصطلاحاً:**

أما الكلام اصطلاحاً، فهناك عدة تعريفات ذكرها العلماء سنةً وشيعةً، باعتبار كونه أحد العلوم الإسلامية، إن لم يكن أهمَّها- نوجز أهم التعريفات بما يلي:

- منها ما ذكره مسعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني[١]، حيث قال: "الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"[٢].

فقيَّد الأدلة باليقينيَّة، لأنَّه لا عبرة بالظن في الاعتقادات؛ ولإخراج المذاهب الباطلة والخرافية التي لا تستند إلى أدلة يقينية.

لكنّ علم الكلام اليوم شامل لكل العقائد، نعم؛ المتكلم الحقيقي هو ذاك الذي يستند في استدلالاته على أدلة يقينية.

- وقال ابن خلدون[٣]: " إنّه علم يتضمن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"[٤].

ويلاحظ عليه: أنَّه يحصر علم الكلام بالاعتقادات التي تدور حول مذهب خاص، في حين أن علم الكلام أعم من المذاهب، بل الأديان؛ لأن علم الكلام يشمل حتى المذاهب والأديان الباطلة، فكيف بالحقة منها، فضلا عن الإسلامية منها ؟!

وأيضا: أنَّه يحصر أدلتها بالعقلية، في حين أنَّها أعم من العقلية والنقلية.

- وفي كتاب التعريفات للجرجاني[٥]، علم الكلام هو:" علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام"[١].

---

(١) وهو مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني(٧١٢ – ٧٩٣ هـ = ١٣١٢ – ١٣٩٠ م) من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس.

(٢) مسعود بن عمر، سعد الدين التفتا زاني، شرح المقاصد، ج١، ص ١٦٣– ١٦٦.

(٣) وهو عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، (٧٣٢ – ٨٠٨ هـ = ١٣٣٢ – ١٤٠٦ م) ولي الدين الحضرمي الاشبيلي ، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس.

رحل إلى فارس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالا، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس مسقط رأسه. ثم توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر برقوق. وولي فيها قضاء المالكية، ولم يتزيَّ بزي القضاة محتفظا بزي بلاده. عزل وأعيد، وتوفي فجأة في القاهرة.

من أشهر كتبه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر في سبعة مجلدات، أولها (المقدمة) وهي تعد من أصول علم الاجتماع، ترجمت هي وأجزاء منه إلى الفرنسية وغيرها.

ومن أهم ما كتب عنه (حياة ابن خلدون – ط) لمحمد الخضر بن الحسين، و (فلسفة ابن خلدون – ط) لطه حسين، نقلا عن : الأعلام للزركلي.

(٤) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٤٥٨.

(٥) وهو السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، من كبار علماء العربية. ولد في تاكو ودرس في شيراز، وأقام بها إلى أن توفى سنة ٨١٦هـ، ، وله نحو خمسين مصنفا منها (التعريفات)، وشرح المواقف، وشرح السراجية.

وإن هذا التعريف أيضا –على الرغم من شموليته– يمكن أن يلاحظ عليه:

أولا: أن هذا التعريف يحصر القاعدة التي يبتني عليها علم الكلام بالإسلام، في حين أن علم الكلام أوسع من الكلام الإسلامي؛ فهناك كلام إسلامي وغير إسلامي، لذا احتجنا إلى تقييد ما ندرسه في علم الكلام عندنا بالإسلامي، احترازا عن الكلام غير الإسلامي.

وثانيا: أنَّه من جهة أخرى هو أشبه بتعريف الفلسفة الإسلامية منه إلى الكلام الإسلامي، فالتعريف أقرب إلى الإلهيات بالمعنى العام (الحكمة الإلهية)[٢]منه إلى الإلهيات بالمعنى الخاص الذي هو موضوع علم العقائد(الكلام).

وفي مكان آخر من كتاب التعريفات، يقول فيه الجرجاني: " إنَّ الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد، وما يتعلق به من الجنة والنار، والصراط والميزان، والثواب والعقاب، وقيل: الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة "[٣].

أو أنَّه: " علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام[٤].

- وقال الفارابي[٥]: "إن الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء المحددة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفه من الأقاويل"[٦] .

فعلم الكلام بالنسبة إلى كل دين أو مذهب، هو صناعة يقتدر بها على نصرة ما يتبناه من آراء وأفعال، كما فهمها من مصادر دينه أو مذهبه، والقدرة على إبطال كل ما يخالف ذلك من أقاويل.

من هنا قال بعضهم؛ إن علم الكلام، هو: "علم يقتدر معه قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير، وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها، أو دفع الشبه عنها"[٧].

---

(١) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، باب العين، علم الكلام ٥٠ على الشاملة.

(٢) يلاحظ : محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، ص٦.

(٣) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، باب الكاف، معنى الكلام، ص٥٩ على الشاملة.

(٤) المصدر السابق.

(٥) وهو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، (٢٦٠– ٣٣٩ هـ = ٨٧٤– ٩٥٠ م (ويعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الاصل، مستعرب. ولد في فاراب (على نهر جيحون (وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام، واتصل بسيف الدولة ابن حمدان، وتوفي بدمشق. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره.

(٦) محمد، أبو نصر، الفارابي، إحصاء العلوم، صص٧١– ٧٢.

(٧) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج١، ص٣٤–٣٥.

والملاحظة العامة على التعريفات المتقدِّمة: أنَّها تتناسب مع علم الكلام الكلاسيكي الذي كان سائداً في القرون الأولى، وعند علماء السنَّة بالخصوص.

أما الشيعة، ومن حذا حذوهم، فقد عرفوا علم الكلام بتعاريف مختلفة – نوعا ما – عما تقدَّم، وهو ما نلاحظه خلال التعريفات التالية:

- مثلا، جاء في كتاب (الأساس لعقائد الأكياس)[١]: " فعلم الكلام هو بيان كيفية الاستدلال على عقائد صحيحة جازمة بترتيب صحة الشرائع عليها، أو الاستدلال على عقائد وشرائع مخصوصة" [٢]، سواء أكانت صحيحة أم لا.
- ويقول محمد جعفر استر آبادي[٣] : "فعلم الكلام علم باحث عن أحوال المبدأ و المعاد على قانون العقل المطابق للنقل بطريق النظر والفكر"[٤].

فبقيد المطابقة للنقل أخرج حكمة المشَّاء التي لا تتوقف على- أو على الأقل لا يلاحظ فيها – مطابقة النقل أو لا.

وبقيد النظر والفكر أخرج الكشف وما يحصل من خلال الرياضات الباطنية ونحو ذلك.

– وقال بعضهم : " الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينيّة"[٥].

ونسب إلى الشيخ المفيد تعريف لعلم الكلام، بأنه:"علم ينهض بمهمة دحض الباطل، بالاستدلال، والبرهان، والجدل"[٦]. لم يذكر الشيخ التعريف بنصه، وإنما استنتج المصنف من كلامه في تصحيح الاعتقاد هذا المعنى.

ومن العلماء من جعل المحور في تعريف علم الكلام أصول الدين الإسلامي، كالشهيد المطهري، حيث عرفَّ علم الكلام بأنَّه:"العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي؛ ليتم تحديد ما هو من أصول الدين، وما ليس منها، وكيف، وبأيِّ دليل يتم إثبات ذلك، ومن ثمَّ يأخذ على عاتقه تقديم الإجابات الشافية للشكوك، والشبهات الواردة على هذه الأصول"[٧].

---

(١) وهو لقاسم بن محمد ، من الشيعة الإسماعلية.

(٢) قاسم بن محمد، الأساس لعقائد الأكياس، ص١٢.

(٣) من علماء الكلام الإمامية في القرن الثالث عشر الهجري.

(٤) محمد جعفر استر آبادي، البراهين القاطعة في شرح العقائد الساطعة، ج١، ص٦٥.

(٥) فياض لاهيجى، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج١، ص٥.

(٦) أحد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام، ص٢٢.

(٧) مرتضى المطهري، مجموعة آثار الشهيد مطهري (باللغة الفارسية)، ج٣، ص٥٨-٦٢. نقلا عن: المباني الكلامية لولاية الفقيه لأكرم بركات.

ويعرِّفه الإمام الخميني قدس سره، بأنَّه:" علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأفعاله، وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام"[1].

وقريب منه تعريف الشيخ المشكيني، حيث يقول:" إنَّ علم الكلام هو العلم الباحث عن أحوال المبدأ والمعاد"[2]، من دون قيد على قانون الإسلام، كما كان في تعريف الإمام الخميني قدس سره.

ويقول السيد الخوئي قدس سره:" إنَّ الضابط في كون المسألة كلامية هو أن يكون البحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد"[3].

فمجمل التعريفات المتأخرة ترى أنَّ المحور الذي تدور حوله المسألة الكلامية، هو الباري تعالى ذاتاً، وصفةً.، وفعلاً.

جدير بالذكر أنَّ علم الكلام اليوم هو علم واسع جدًّا؛ إذ يحاول المتكلم- إضافة إلى ما تقدم ذكره -، الإجابة عن كل ما يرتبط بالرؤية الكونية التي يتبناها؛ فمجمل العلوم الشرعية بحاجة إلى قاعدة كلامية لتبريرها، فهناك الكثير من القضايا الفقهية المطروحة على الساحة -كقضية الجهاد، الحريات، العلاقات (الفردية والاجتماعية الدولية) - بحاجة إلى قواعد كلامية تبتني عليها لتفسيرها بما ينسجم مع العصر.

(١) روح الله الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج١، ص٣٣.

(٢) يراجع: أبو حسن المشكيني، حواشي المشكيني،ج٢، ص١٠٥.

(٣) محمد إسحاق الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج٤، ص١٧٧.

المبحث الثالث: نبذة عن الإمامية:

بما أنَّ بحثنا حول المباني الكلامية لكل من الإمامية، والأشاعرة في بعض المسائل الكلامية، لذا نجد من المهم أن نتحدث عنهما ونُعرِّفَهما– ولو بشكل موجز – ضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الإمامية.

الإماميـة؛ هـي: إحـدى الفـرق الإسـلامية الشـيعية، أي الـذين شـايعوا عليًـا عليه السلام علـى الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

والشيعة بشكل عام، هم الذين ذهبوا إلى:

أولا: الاعتقاد بإمامة علي عليه السلام.

ثانيا: أنَّ إمامته عليه السلام بالنص.

ثالثا: أنَّ الإمامة من بعده في ولده عليهم السلام[1].

الإمامية الاثنا عشرية: – وهم محل بحثنا – وهم الذين قالوا باثني عشر إماما؛ أولهم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وآخرهم الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، الذي هو حي غائب – حسب اعتقادهم مع كثير من الطوائف الإسلامية بناء على روايات – وينتظرون ظهوره في آخر الزمان، ليملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا.

وهؤلاء يرون أن الإمامة منحصرة في ولد الإمام الحسين عليه السلام دون الحسن عليه السلام.

---

(١) طبعا بهذه القيود الثلاثة، يدخل الكثير من الفرق الإسلامية في التشيُّع؛ وإن كان أكثرها الآن قد اندر ست، فلم يعد وجودها إلا في طيات الكتب؛ حيث لم يبق منها في هذا العصر إلا ثلاثة فرق رئيسة:

١- **الزيدية:** وهم الذين قالوا بإمامة زيد بن علي بن الحسين عليهما السلام، دون الإمام محمد الباقر عليه السلام –وهو أحد أئمة الشيعة الاثني عشرية–وغيره من الأئمة من ولده عليهم السلام.

وهؤلاء يصوبون خلافة الشيخين؛ أبي بكر وعمر، مع الاعتقاد بأفضلية الإمام علي عليه السلام، وأن الإمام عليًا عليه السلام سلَّم الأمر رضا منه، وترك حقه راغبا، حيث جوزوا إمامة المفضول.

نعم يعتقدون أن الإمامة بعد الإمام علي عليه السلام في ولده، إلا أن كل فاطمي شهر سيفه، وكان عالما، زاهدا، شجاعا، فهو الإمام، سواء كان من أولاد الإمام الحسن أو الحسين عليهما السلام.

٢- **الإسماعيلية:** وهؤلاء الذين قالوا بأن الإمام بعد الصادق عليه السلام– وهو أحد أئمة الشيعة الاثني عشرية –كان ولده إسماعيل؛ لأنَّه كان أكبر أولاد الإمام الصادق عليه السلام، وبما أن إسماعيل مات في حياة الإمام الصادق عليه السلام، لذا قالوا بانتقال الإمامة منه إلى ولده محمد بن إسماعيل؛ فأنكروا إمامة الإمام الكاظم عليه السلام، والذي كان أصغر من إسماعيل سنًا.

٣- **الشيعة الإمامية،** وتقدم تعريفهم في المتن.

يقول الشيخ المفيد؛ أحد كبار علماء الشيعة الإمامية الاثني عشرية: "أما السمة للمذهب بالإمامية، ووصف الفريق من الشيعة بالإمامية، فهو عَلَم على من دان بوجوب الإمامة ووجودها في كل زمان، وأوجب النص الجلي، والعصمة، والكمال لكل إمام، ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي عليهما السلام".

المطلب الثاني: أئمة الشيعة الإمامية.

يعتقد الشيعة الإمامية باثني عشر إمامًا بعد رسول الله ﷺ، لكل زمان إمام منهم منذ ارتحال الرسول الأكرم ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلى يومنا هذا على التعاقب، وأن الأرض لا تخلو من إمام معصوم مفترض الطاعة، وأن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليةً –كما جاء في الروايات عن الرسول الأكرم ﷺ، بدءًا بالإمام: أبو الحسن علي ابن أبي طالب عليه السلام، مرورًا بولديه الإمامين: الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة، وريحانتي المصطفى ﷺ، وصولاً إلى الإمام محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي ابن أبي طالب عليه السلام الملقب بالمهدي المنتظر.

و يتفق جميع المسلمين – تقريبا تبعًا لأحاديث النبي ﷺ المتواترة في كتب جميع المسلمين– على أنَّه سيخرُج الإمام المهدي عجل الله فرجه في آخر الزمان، وأنَّه من ولد علي وفاطمة عليهما السلام، وأنَّ اسمه كاسم النبي ﷺ وكنيته ككنيته. والأخبار في ذلك متواترة ؛ حيث لا مجال للشك فيها، وأنَّه بعد ظهوره عجل الله فرجه، سيملأ الأرض عدلاً وقسطًا بعد ما ملئت ظلمًا وجورًا.

المطلب الثالث: أهم اعتقادات الإمامية.

قد ذكر الشيخ الطوسي، – أحد أهم كبار علماء الشيعة الإمامية[1] – مجمل عقائد الشيعة الإمامية ضمن خمسين مسألة نوجزها بما يلي:

الإيمان بوجود الله تعالى بدليل أنَّه صنع العالم وأعطاه الوجود، ووجوب معرفته، بدليل أنَّه منعم، فيجب معرفته لأداء شكره.

إنّه تعالى واجب الوجود لذاته، لأن كونه ممكنا يجعله مفتقرا إلى صانع غيره تعالى، كافتقار هذا العالم إلى صانع.

(١) وهو: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (٣٨٥– ٤٦٠ هـ = ٩٩٥– ١٠٦٧ م) : مفسر، من أجل فقهاء الشيعة الإمامية ومتكلميهم. انتقل من خراسان إلى بغداد سنة ٤٠٨ هـ، وأقام أربعين سنة. ورحل إلى الغري بالنجف فاستقر إلى أن توفي.

إنّه تعالى واحدٌ أحد، بمعنى أنَّه لا نظير له ولا شبيه، كما أنَّه ليس بمركَّب من شيء، بدليل أنَّه لو كان مركَّبًا لكان مفتقراً إلى الأجزاء، لذا فهو ليس بجسمٍ. كما أنه ليس بعرض، ولا جوهر، بدليل أنَّه لو كان أحد هذه الأشياء لكان ممكنًا مفتقرًا إلى صانع، وهو محال.

إنَّ الله تعالى لا يتَّحد بغيره، كما أنَّه منفي عنه المعاني والصفات الزائدة، لأنَّ ذلك كله يستلزم النقص في ذاته تعالى.

إنّه تعالى قديم أزلي، حيٌّ قادر مختار، بدليل أنَّه صنع العالم في وقت دون آخر.

إنّه تعالى قادر على كل مقدور، وعالم بكل معلوم، بدليل أن نسبة جميع المقدورات والمعلومات إلى ذاته المقدسة المنزَّهة على السوية، فاختصاص قدرته تعالى وعلمه ببعض دون بعض ترجيح بلا مرجح، وهو محال.

إنَّ الله تعالى ليس بمرئي بحاسة البصر لا في الدنيا ولا في الآخرة، لأنَّه مجرد، كما أنَّه تعالى ليس محلاً للحوادث، ولا يتصف بالحلول.

إنَّ الله تعالى يُدرِك لا بجارحة، بل بمعنى أنَّه يعلم ما يُدرَك بالحواس، لأنَّ كلَّ شيء سواه تعالى حاضر عنده كحضور ذاته لذاته، وبدليل قوله تعالى :﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وهُو يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَهُو اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1].

إنّه تعالى متكلم لا بجارحة، بل بمعنى أنَّه أوجد الكلام في جُرْم من الأجرام، لإيصال عظمته إلى الخلق، بدليل قوله تعالى ﴿وكَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً﴾[2]، وهو تعالى صادق، مريد، غير مضطر.

ليس لله تعالى ولد ولا صاحبة له، وهو جل وعلا عدل حكيم منزَّه عن كل قبيح أو إخلال بالواجب.

هذا كله فيما يرتبط بالتوحيد والعدل بشكل موجز.

وفيما يرتبط بالأفعال: فالرضا بالقضاء والقدر واجب دون أن يلزم بهما الجبر والظلم، كما أن كلَّ ما فعله تعالى فهو الأصلح.

واللطف عليه واجب كما أوجب على نفسه الرحمة، قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[1]، فاللطف هو نصب الأدلة، من قبيل إكمال العقل وإرسال الرسل في زمانهم، وبعد انقطاعهم إبقاءُ الإمام لئلاَّ ينقطع خيط غرضه.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: :١٠٣.

(٢) سورة النساء، الآية: : ١٦٤.

وفيما يرتبط بمسألة النبوة، فالشيعة يعتقدون بنبوَّة الأنبياء جميعا دون استثناء، ويؤمنون بكتبهم ورسالاتهم، كما يؤمنون أنَّ جميع الأنبياء عليهم السلام معصومون، مطهرون عن العيوب، من أوَّل أعمارهم حتى رحيلهم إلى بارئهم، ويجب أن يكونوا أعلم وأفضل أهل زمانهم.

وبخصوص نبينا محمد ﷺ، فهم يعتقدون بنبوته ورسالته وصدق دعوته بدليل أنَّه ادَّعى النبوَّة وأيَّدها بالمعجزات الكثيرة التي ظهرت على يديه المباركتين، كما يؤمنون بأنَّه ﷺ خاتم الأنبياء وسيد المرسلين، لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[٢] ، وهو أشرف الأنبياء وأفضلهم على الإطلاق، كما أن دينه ناسخ للأديان السابقة.

كما يعتقدون أنّ معراج الرسول ﷺ بالجسم العنصري علانيةً في غير منام حق.

وفيما يرتبط بمقام الإمامة وقيادة الأمة بعد الرسول ﷺ، فهم يعتقدون بوجوب إمام منصوص عليه من قبل عالم الخفيَّات، ومن قبل رسوله ليخلف الرسول ويحافظ على شريعته من سوء التأويل، وليُتمَّ الحجة على الخلف بعده.

وأنَّ الأئمة بعد رسول الله ﷺ وخلفاءه بلا فصل هم اثنا عشر كما ورد في جميع الصحاح[٣]، أولهم: الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام، ثم سيدا شباب أهل الجنة الحسن والحسين عليهما السلام، ثم تسعة من ولد الحسين عليه السلام آخرهم الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه.

وأنَّه يجب أن يكون الأئمة عليهم السلام – كالأنبياء – معصومين، كما أنَّهم أعلم وأفضل أهل زمانهم، كما يجب أن يكون آباء الأنبياء والأئمة عليهم السلام مسلمين أبداً، بل أكثرهم كانوا أوصياء.

وأما فيما يرتبط بالإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه فيعتقدون أنَّه تولَّد في زمن أبيه، وهو حي باق ببقاء الدنيا، لأنَّه لولا الحُجَّة لساخت الأرض بما فيها، فلا استبعاد لطول عمره، لوقوع مثل ذلك في الأزمنة السابقة[٤]، وغيبته لكثرة العدو، والكافر، وقلة الناصر. وبعد توفّر العناصر المطلوبة لابدَّ من ظهوره عليه السلام، بدليل قوله ﷺ :« لو لم يبق من الدنيا إلا ساعة لطول الله تلك الساعة حتى

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٥٤.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٤٠.

(٣) يلاحظ كل من: محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، الباب ٥١ (باب الاستخلاف)، ومسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم،(باب الناس تبع لقريس) الحديث ٥- ٦.

(٤) كعمر النبي نوح وإدريس عليهما السلام، والعبد الصالح السيد الخضر عليه السلام.

يخرج رجل من ذريتي، اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورًا»[1][2]. ويجب على كل مخلوق متابعته.

وتكون الاستفادة من الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف في غيبته كالاستفادة من الشمس إذا غيبتها الغيوم.

الاعتقاد برجوع النبي والأئمة عليهم السلام إلى الدنيا مع جماعة من الأمم السابقة لإظهار دولتهم، لقوله تعالى: ﴿ويَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً﴾[3].

ومن الواضح أنَّه في يوم القيامة يحشر الجميع، لا من كل أمة فوجا.

نعم، فيما يرتبط بخصوص الرجعة فليست من الاعتقادات الأساسية التي لا يكون الإمامي إماميًّا إلا بالاعتقاد بها كبقيَّة الاعتقادات السابقة.

وفيما يرتبط بالمعاد، هناك معاد جسماني وروحاني، يعيد الله فيه الأجسام البالية كما كانت في الدنيا لإيصال كل حق إلى مستحقه، وهو مما أخبر به الكتاب العزيز، والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله؛ وكل ما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومون عليهم السلام، فالاعتقاد به واجب.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، –كما هو الحال عند بقية الفرق الإسلامية – بشرط تجويز التأثير والأمن من الضرر[4].

هذه عصارة أهم اعتقادات الإمامية في مجال التوحيد والنبوة والمعاد، وما يرتبط بها من العدالة والإمامة.

المطلب الرابع: ما يميز الشيعة الإمامية عن غيرهم من الفرق الإسلامية.

امتازت الإمامية عن غيرهم من المسلمين بجملة من الاعتقادات؛ يمكن إجمالها بما يلي:

الأوَّل: وجوب نصب الإمام على اللَّه سبحانه؛ نظرًا إلى كون الإمامة استمرارًا لوظائف النبوة – حسب اعتقادهم –.

وجدير بالذكر أن المسلمين متفقون – إلّا بعض الفرق من الخوارج –، على ضرورة نصب الإمام، وإنما الخلاف في هل أنَّ النصب من الله أومن الناس؛ فالشيعة على الأوَّل استناداً لما دلَّ على إمامة الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام، بينما ذهب السنة إلى الثاني استناداً لفهمهم لآية الشورى.

---

(١) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللئالي، ج٣، ص٧٢.

(٢) سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داوود، ج٤، الحديث رقم:٤٢٨٢.

(٣) سورة النمل، الآية: ٨٣.

(٤) للمزيد، يراجع: محمد بن الحسن الطوسي، العقائد الجعفرية، ص٢٤٥– ٢٥١.

ثمّ إنّ اختلافهم في كونه فرضاً [1]على اللّه أو على الأُمَّة ينجم عن اختلافهم في حقيقة الخلافة عن رسول اللّه، فمن ينظر إلى الإمام كرئيس سلطة زمنيَّة، فقد قال بوجوب نصبه على الأُمَّة.

وأما من ينظر إلى الإمام كنائب عن الرسول الأكرم ﷺ، له ما للرسول وعليه ما على الرسول ﷺ، وإنما الخلاف فقط في أنَّه ليس بنبيّ، فقد قال بوجوب نصبه على الله تعالى، لأنَّ ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [2].

هذا، كما أنهم قالوا بانحصار الإمامة في اثني عشر، و هم عليّ بن أبي طالب عليه السلام و أحد عشر من أولاده المعروفين عند الجميع.

الثاني: عصمة الإمام.

انفردت الإمامية من بين الفرق الإسلامية بوجوب عصمة الإمام من الذنب والخطأ في جميع المستويات منذ نعومة أظفاره إلى نهاية عمره، مع اتّفاق غيرهم على عدمه.

والعصمة عندهم: قوة تمنع صاحبها من الوقوع في المعصية والخطأ؛ ويقولون: بما أنَّ الإمام منفِّذ لما جاء به الرسول ﷺ، وحافظ للشريعة، وقائم بمقام الرسول ﷺ؛ فلو جاز عليه الخطأ والكذب، لما حصل الغرض من إمامته [3].

الثالث: الإمام المنتظر.

يعتقد المسلمون جميعا — تقريبا كما تقدم – بالإمام المهديّ عليه السلام، وأنَّه يظهر في آخر الزمان لإزالة الجهل والظلم، ونشر العلم وبسط العدل، وإعلاء كلمة الحق، وإظهار الدين كله ولوكره المشركون.

نعم امتازت الإمامية – بناء على مجموعة من الأحاديث والأخبار تبلغ الثمانين تقريباً[4]، اجتمع على تناقلها مئات الرواة، وأكثر من صاحب كتاب صحيح – امتازت بالاعتقاد بأنَّه حيٌّ غائب، يقوم بوظائفه على أتَّم وأحسن وجه، وأنَّ النَّاس يستفيدون منه – في غيبته – كما يستفاد من الشَّمس إذا غيَّبتها الغيوم، وأنَّ له اتصالات ببعض الخُلَّص من أوليائه؛ وهو ناظر ومُطَّلِع على

(١) وليس المراد من الفرض هنا معناه الاصطلاحي الفقهي ، بل المراد ما يكتشفه العقل من خلال بعض الصفات الإلهية، كالحكمة مثلا كما سيأتي .

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٢٤.

(٣) يلاحظ : جعفر السبحاني، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، ص٣٨٨.

(٤) للاطلاع، يراجع: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥١، ص٦٥، باب ما ورد من إخبار الله وإخبار النبي ﷺ بالقائم عليه السلام.

مجريات الأمور، وله تدخُّلاته الغيبية في حلِّ كثير من معضلات ومشاكل العالم عامة والشيعة الإمامية خاصَّة عند ما تقتضي الضرورة ذلك عجل الله ظهوره.

الرابع: التَقيَّة.

وهي عبارة عن : إظهار الكفر وإبطان الإيمان، أو التظاهر بالباطل وإخفاء الحق للتحفظ من ضرر الغير بإظهار موافقته في قول أو فعل مخالف للحقَّ أثناء الظروف الصعبة – كما كان الحال عند كتابة جزء كبير من هذه الرِّسالة، حيثُ كان يخرج بعض رجال الدِّين من بيوتهم بزَيٍّ على خلاف ما يرغبون فيه –.

فالتَقيَّة من المفاهيم الإسلامية والقرآنية التي جاء ذكرها في أكثر من موضع، كما جاء في قصَّة مؤمن الطاق، وعمَّار بن ياسر، كما في قوله تعالى:﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [1]، حيث اتفق المفسرون على أنَّ هذه الآية نزلت في عمار بن ياسر رضوان الله عليه ، إذ أكرهه المشركون بمكة بأنواع العذاب، فقتلوا أمَّه وأباه، وقيل: إنّهم غطَّوه في بئر ماء على أن يلفظ بالكفر، وكان قلبه مطمئنا بالإيمان، فنطق بما أرادوا، وجاء إلى النَّبي صلى الله عليه وسلم جزعا، فقال له النبي ﷺ كيف كان قلبك؟ قال كان مطمئنا بالإيمان، فأنزل الله فيه الآية المتقدمة.

والتقيَّة سلاح الضعيف في مقابل الغاشم، سلاح من يُبتلى بمن لا يحترم دمه وعرضه وماله، لا لشيء، إلا لأنَّه لا يتفق معه في بعض المبادئ والأفكار.

هذه أهم العقائد التي تمتاز بها الإمامية عن غيرهم من الفرق الإسلامية.

والآن لننطلق معاً إلى المدرسة الثانية لإلقاء نظرة سريعة على بعض المبادئ عن هذه المدرسة الإسلامية العريقة؛ ألا وهي مدرسة الأشاعرة.

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

المبحث الرابع: نبذة عن الأشاعرة.

نريد في هذا المبحث أن نتحدَّث عن الأشاعرة ضمن النقاط التالية:

الأولى: تعريفهم:

الأشاعرة فرقة كلامية إسلامية، تنسب لأبي الحسن الأشعري، الذي خرج على المعتزلة، وقد أخذت الأشاعرة بظواهر النصوص أكثر من العقل في محاجَّة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، لإثبات عقائدها الإسلامية ، كما هو ديدن القاضي الباقلاني[1]، وغيره من علمائهم.

المؤسس: أبو الحسن الأشعري.

هو أبو الحسن علي بن إسماعيل، من ذرية أبي موسى الأشعري الصحابي المعروف، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ وقيل ٢٧٠ هـ.

ومرت حياته الفكرية بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

عاش فيها في كنف أبي علي الجبائي؛ شيخ المعتزلة في عصره، وتلقى علومه حتى صار نائبه وموضع ثقته، ولم يزل أبو الحسن يتزعم المعتزلة أربعين سنة[2].

المرحلة الثانية:

ثار فيه على مذهب الاعتزال الذي كان ينافح عنه بعد أن اعتكف في بيته خمسة عشر يوماً، يفكر ويدرس ويستخير الله تعالى حتى اطمأنَّت نفسه، -كما قيل - وأعلن البراءة من الاعتزال، وخطّ لنفسه منهجاً جديداً يلجأ فيه إلى تأويل النصوص بما ظنَّ أنَّه يتَّفق مع أحكام العقل في إثبات الصفات السبع: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، أما الصفات الخبرية، كالوجه واليدين والقدم والساق، فتأوَّلها على ما ظنَّ أنَّها تتَّفق مع أحكام العقل ، وهذه هي المرحلة التي ما زال الأشاعرة عليها.

المرحلة الثالثة:

إثبات الصّفات جميعها لله تعالى من غير تكييف ولا تشبيه، ولا تعطيل، ولا تحريف، ولا تبديل، ولا تمثيل، وفي هذه المرحلة كتب أبو الحسن كتاب الإبانة عن أصول الديانة الذي عبّر فيه عن تفضيله لعقيدة السلف ومنهجهم، الذي كان حامل لوائه الإمام أحمد بن حنبل. ولم يقتصر

---

(١) وهو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبوبكر الباقلاني المالكي (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ، ٩٥٠ - ١٠١٣م).. فقيه بارع، ومحدث حجة، ومتكلم على مذهب أهل السنة والجماعة وطريقة الأشعري. انتهت إليه رئاسة المالكية بالعراق في عصره.

(٢) للمزيد من الاطلاع، يراجع: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٠٦.

على ذلك بل خلّف مكتبة كبيرة في الدفاع عن عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، وشرح العقيدة، تقدّر بثمانية وستين مؤلفاً.

توفي سنة ٣٣٤، وقيل ٣٢٤هـ، ودفن ببغداد[١].

النقطة الثانية: مصدر التلقي عند الأشاعرة.

الكتاب والسنة هما المصدران الأساسيان لكل الفرق الإسلامية، ولم يكن الأشاعرة خارجين عن هذا الإطار العام – حسب ما يرونه – على مقتضى قواعد علم الكلام؛ ولذلك فإنّهم يقدِّمون النقل على العقل في مجال العقيدة عند التعارض، صرح بذلك الرازي في القانون الكلي للمذهب في أساس التقديس، والآمدي[٢]، وابن فورك[٣]، وغيرهم من علماء الأشاعرة – وستأتي الترجمة لبعضهم إن شاء الله– ؛ حيث ذهبوا إلى عدم الأخذ بأحاديث الآحاد في العقيدة، لأنَّها لا تفيد العلم اليقيني، وقد تقدم عند ذكر تعريف علم الكلام منهم أنه لا يفيد فيها إلا الأدلة اليقينية من العقل والنقل.

نعم، مذهب طائفة منهم، وهم صوفيَّتهم، كالغزالي والجامي ، تقديم الكشف والذوق على النص، وتأويل النص ليوافقه.

ويسمون هذا بـ"العلم اللَّدني"، جريا على قاعدة الصوفية: «حدثني قلبي عن ربي»، كما جاء ذلك في كبرى اليقينيات للعلامة الدكتور: الشيخ الشهيد محمد رمضان البوطي[٤].

المدرسة الأشعرية في العصر الحديث:

إنَّ مدرسة الأشعرية الفكرية لا تزال مُهيمنةً على الحياة الدينية في العالم الإسلامي السُنِّي، غير أن الوهَّابِيِّين لا يعتبرون الأشاعرة المذهبَ الممثل لأهل السُنّة والجماعة، لذا يوجد هناك صراع كبير حول الزعامة الدينية لأهل السنة – اليوم – بين السلفيين –وفي طليعتهم الوهابيون– والأشاعرة الجُدد، وما قضية الشيخ الدكتور رمضان البوطي بتفجيره مع طلابه في المسجد عن ذلك ببعيد؟!.

---

(١) للمزيد من الاطلاع، يراجع: أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حرف العين ، ص٢٨٤.

(٢) أبو الحسن علي بن أبي على محمد الملقب بسيف الدين الآمدي (٥٥١-٦٣١هـ) الفقيه الأصولي المتكلم، كان حنفيا ثم انتقل إلى مذهب الشافعي. ولد في آمد من ديار بكر، تفنن في علم النظر والفلسفة ، وكان من أذكياء العالم كما وصفه الذهبي في كتابه (تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، ج١٤، ص ٥١) . وأشهر مؤلفاته كتاب الإحكام في أصول الأحكام.

(٣) نقلا عن الشبكة العنكبوتية للمعلومات، الانترنت، منتديات الجلفة، الموقع:.www.djelfa.info/vb.

(٤) محمد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات، ص ٣٢- ٣٥.

لذا تصدى ابن تيمية لجميع المذاهب الإسلامية التي انحرفت عن الكتاب والسنة – حسب زعمه– ومنهم الأشاعرة وبخاصة المتأخرة منهم.

الانتشار ومواقع النفوذ:

انتشر المذهب الأشعري في عهد وزارة نظام الملك[١] الذي كان أشعريَّ العقيدة، وصاحب الكلمة النافذة في الإمبراطورية السلجوقية[٢]، ولذلك أصبحت العقيدة الأشعرية عقيدة شبه رسمية تتمتع بحماية الدولة.

وزاد في انتشارها وقوتها مدرسة بغداد النظامية، ومدرسة نيسابور النظامية، وكان يقوم عليهما رواد المذهب الأشعري، وكانت المدرسة النظامية في بغداد أكبر جامعة إسلامية في العالم الإسلامي وقتها، كما تبنى المذهب وعمل على نشره المهدي بن تومرت مهدي الموحدين[٣]، ونور الدين محمود زنكي[٤]، والسلطان صلاح الدين الأيوبي[٥]، بالإضافة إلى اعتماد جمهرة من العلماء عليه، وبخاصة فقهاء الشافعية والمالكية المتأخرين؛ ولذلك انتشر المذهب في العالم الإسلامي كله، ولا زال المذهب الأشعري سائداً في أكثر البلاد الإسلامية السُنِّيَّة، وله جامعاته ومعاهده المتعددة في الكثير من البلدان الإسلامية.

أهم شخصياتهم:

١- القاضي أبو بكر الباقلاني: (٣٢٨ – ٤٠٢هـ) (٩٥٠ – ١٠١٣هـ)؛ هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، من كبار علماء الكلام، هذَّب بحوث الأشعري، وتكلَّم في

---

(١) وهو أبو علي الحسن بن على بن إسحاق الطوسى(٤٨٥) الملقب بقوام الدين وزير حازم أصله من نواحى طوس تآدب بآداب العرب وسمع الحديث الكثير واشتغل بالأعمال السلطانية قال ابن عقيل، كانت أيامه دولة أهل العلم ودفن فى أصبهآن.

(٢) السلاجقة أو بنو سلجوق هي سلالة تركية حكمت في أفغانستان وإيران وأجزاء من الأناضول وسورية والعراق والجزيرة العربية ما بين ١٠٣٨-١١٥٧م ، ثم حتى ١١٩٤م وكان مقرها مرو ثم أصفهان.

(٣) وهو أبو عبد الله محمد بن تومرت، من جنوب المغرب الأقصى ، ادعى المهدوية، ويعد المؤسس والزعيم الروحي لحركة الموحدين؛ وهي حركة إصلاحية وسياسية قامت في مواجهة دولة المرابطين، حيث قضوا عليهم في الأخير ووطدوا دولة الموحدين التي شملت فيما بعد أجزاء شاسعة من المغرب الكبير والأندلس.

(٤)– وهو أبو القاسم محمود بن عماد الدين زنكي بن آق سنقر، الملقب بالملك العادل، وهو الابن الثاني لعماد الدين زنكي ، حكم حلب بعد وفاة أبيه ، ثم قام بتوسيع إمارته حتى شملت معظم الشام ، ثم قام بضم مصر لإمارته وإسقاط الفاطميين، وهو ما مهد الطريق لصلاح الدين الأيوبي – بعد توحيد مصر والشام – بفتح القدس من يد الصليبيين.

(٥)– وهو يوسف بن أيوب الملقب بالملك الناصر، المولود في تكريت بالعراق عام ٥٣٢هـ١١٣٨م المشهور بلقب صلاح الدين الأيوبي ، قائد عسكري أسس الدولة الأيوبية التي وحدت مصر والشام والحجاز وتهامة واليمن في ظل الراية العباسية، توفي بدمشق عام ٥٨٩هـ ١١٩٣م ودفن في الجامع الأموي بدمشق.

مقدمات البراهين العقلية للتوحيد، وخالف الأشعري في الكثير منها؛ غير أنَّه فيما يرتبط بالصفات الخبرية، كالوجه واليدين، فقد أثبتها جميعا على الحقيقة، كما ذهب إليه أهل الحديث، وأبطل أصناف التأويلات التي يستعملها المؤولة وذلك في كتابه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل[١].

ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي فيها. وجَّهه عضد الدولة[٢] سفيراً عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها.

٢- أبو إسحاق الشيرازي: (٣٩٣ – ٤٧٦هـ) (١٠٠٣ – ١٠٨٣م)؛ وهو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، ولد في فيروز آباد (بفارس)، وانتقل إلى شيراز فقرأ على علمائها، وانصرف إلى البصرة ومنها إلى بغداد (سنة ٤١٥ هـ)، فأتم ما بدأ به من الدرس والبحث.

بنى له الوزير نظام المدرسة النظامية على شاطئ دجلة، فكان يدرِّس فيها ويديرها.

٣- أبو حامد الغزالي: (٤٥٠ – ٥٠٥هـ) (١٠٥٨ – ١١١١م)؛ وهو حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري، كان فقيهًا أصوليًا وفيلسوفاً، إلا أنَّه لم يسلك مسلك الباقلاني، بل خالفه والأشعري في بعض الآراء، وخاصة فيما يتعلَّق بالمقدمات العقلية في الاستدلال؛ حيث ذمَّ علم الكلام، وبيَّن أنَّ أدلته لا تفيد اليقين، كما يظهر ذلك من بعض كتبه كـ (المنقذ من الضلال، وكتاب التفرقة بين الإيمان والزندقة) ، وحرَّم الخوض فيه، فقال: " لو تركنا المداهنة لصرَّحنا بأنَّ الخوض في هذا العلم حرام "[٣].

رحل إلى بغداد مدرسا في المدرسة النظامية بطلب من الوزير السلجوقي نظام الملك، إلا أنه بعد أربع سنوات من التدريس اتجه نحو التصوُّف وقرر اعتزال الناس والتفرغ للعبادة ، واعتقد أنَّه الطريق الوحيد للمعرفة[٤].

---

(١) يراجع: محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، باب في أن الله وجها ويدين، ص٢٩٥.

(٢) وهو عضد الدولة بن بابويه (٩٣٦-٩٨٣م)، كان ملكا على بلاد شيراز وما حولها من الأطراف، ولد بأصفهان، فتح قرمان وعمان، هزم الترك في واسط، وظفر بالعراق بعد استيلائه على بغداد سنة ٩٥٥م. للمزيد يراجع: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٦، ص٢٤٩.

(٣) يلاحظ: محمد بن محمد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة (ضمن رسائل جواهر الغوالي)، نقلا عن الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلاميد، تحقيق مانع بن حماد الجهني ج٢٨، ص٣.ولم أعثر على نفس العبارة في كتاب التفرقة، لذا نقلته من الموسوعة.

(٤) للمزيد من الاطلاع، يراجع: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٩، ص٣٢٢.

٤- أبو إسحاق الإسفراييني: (ت٤١٨هـ) (١٠٢٧م)؛ وهو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الأصولي الشافعي، الملقب بركن الدين.

أحد المجتهدين في عصره، وصنف تصانيف كثيرة قيمة، منها: المهذب في المذهب، والتنبيه في الفقه، والنكت في الخلاف، والتبصرة، والتلخيص في الجدل.

حدَّث عنه: أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، وأبو الطيب الطبري، وتخرج الأخير به في المناظرة. ولما بنى نظام الملك مدرسته ببغداد، سأله أن يتولاها، فلم يفعل، فوَّلاها لأبي نصر ابن الصباغ صاحب الشامل مدة يسيرة، ثم أجاب إلى ذلك فتولاَّها، ولم يزل بها إلى أن توفي بنيسابور يوم عاشوراء من سنة ثماني عشرة وأربع مئة [(١)]، حيث بنيت له فيها مدرسة مشهورة. نقل تابوته إلى إسفرايين[(٢)]، ودفن هناك، وله فيها مشهد معروف.

٥- إمام الحرمين أبو المعالي الجويني[(٣)]: (٤١٩ - ٤٧٨هـ) (١٠٢٨ - ١٠٨٥م)؛ وهو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، تفقه على والده، وتوفي أبوه ولأبي المعالي من العمر عشرون سنة، فدرَّس مكانه، وكان يتردد إلى مدرسة البيهقي إلى أن ظهر التعصب فيها، واضطربت الأحوال، فاضطر إلى السفر عن نيسابور، فذهب إلى المعسكر، ثم إلى بغداد، وصحب الوزير أبا نصر الكندري مدة يطوف معه، ويلتقي في حضرته بكبار العلماء، ويناظرهم، فتحنَّك بهم، وتهذَّب، وشاع ذكره، ثم حجَّ، وجاور مكة أربع سنين يدرِّس، ويفتي، ويجمع طرق المذهب، إلى أن رجع إلى بلده بعد مضي نوبة التعصب ، فدرس بنظامية نيسابور، واستقام الأمر، وبقي على ذلك ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، مسَلَّمًا له المحرابُ والمنبر والخطبة والتَّدريس، ومجلس الوعظ يوم الجمعة، وظهرت تصانيفه، وحضر درسه الأكابر والجمع العظيم من الطلبة، كان يقعد بين يديه نحو من ثلاث مئة، دافع عن الأشعرية فشاع ذكره في الآفاق، إلا أنَّه في نهاية حياته رجع إلى مذهب أهل الحديث[(٤)].

٦- الفخر الرازي (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ ١١٥٠م- ١٢١٠م)؛ هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الملقب بفخر الدين التيمي، أصله من طبرستان ومولده في

---

(١) يلاحظ: شمس الدين أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حرف الهمزة، ص٢٨.

(٢) وإسفرايين مدينة إيرانية تقع في محافظة خراسان الشمالية.

(٣)- والجُوَيْني: نسبة إلى جوين، وهي ناحية كبيرة من نواحي نيسابور تشتمل على قرى كثيرة مجتمعة يقال لها كويان، فعربت فقيل جوين، وقد سمي بإمام الحرمين لإقامته بمكة أربع سنين يدرس ويفتي كما قال اليافعي.

(٤) يلاحظ: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص٤٦٨.

الري وهو المعبِّر عن المذهب الأشعري في مرحلته الأخيرة، حيث خلط الكلام بالفلسفة، بالإضافة إلى أنَّه صاحب القاعدة الكلية التي انتصر فيها للعقل وقدَّمه على الأدلة الشرعية[1].

له مؤلفات كثيرة من أشهرها مفاتيح الغيب في التفسير، و كتاب المحصول في علم الأصول، والمطالب العالية في علم الكلام، والأربعون في أصول الدين، توفى في مدينة هراة.

بعد ذكر هذه الإطلالة اليسيرة على أعلام الأشاعرة، ومؤسِّسي قواعد مدرستهم، نتطرق إلى لمحة بسيطة عن أهم اعتقاداتهم التي خالفوا فيها أهل الحديث بشكل خاص وأهل السنة بعامتهم في الجملة.

النقطة الثالثة: أهم الاعتقادات التي خالفوا فيها غيرهم من المسلمين.

يمكن إجمال أهمّ اعتقادات الأشاعرة التي يتميَّزون بها عن غيرهم من المسلمين بما يلي:

١-أفعال العباد مخلوقة لله عزَّ وجلَّ.

إنّ من آراء الأشعريّ، عموم إرادة الله سبحانه لكلّ شيء، ويُعدُّ ذلك من المسائل الرئيسة في مذهبه، وحاصله: أنّ كلّ ما في الكون من جواهر وأعراض حتّى الإنسان وفعله مراد لله سبحانه، تعلّقت إرادته بوجوده، وليس شيء في صفحة الوجود خارجاً عن سلطان إرادته، ولا يقع شيء من صغير وكبير إلّا بإرادة منه سبحانه.

وهذا الأمر أدّى به إلى أنْ يلتزم بأنّ الأفعال الصادرة من الإنسان بإرادة منه كالإيمان والكفر والطاعات والمعاصي هي تابعة للإرادة الإلهيّة، فإذاً هو-كما فهمه الأشعري- مُجْبَر على فعلها غيرٌ مختار لها بتمام معنى الكلمة.

ولذا خرج الأشعريّ بنظريّة جديدة للفرار من مشكلة الثواب والعقاب على الفعل المجبر عليه الإنسان، وهي نظرية الكسب؛ فقال: الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب، وملاك الطاعة والعصيان، والثواب والعقاب هو "الكسب" دون الخلق؛ فكلّ فعل صادر عن كلّ إنسان مريد، يشتمل على جهتين "جهة الخلق، وجهة الكسب.

فالخلق والإيجاد منه سبحانه وتعالى، والكسب والاكتساب من الإنسان. وسيأتي الحديث عن هذا المطلب مفصلا –إن شاء الله – عند الحديث عن مبنى الأشاعرة في أفعال العباد.

---

(١) للاطلاع، يراجع: فخر الدين الرازي، المطالب العالية في العلم الإلهي، ج١، ص٤١.

٢-رؤية الله بالأبصار في الآخرة:

ذهب الأشعريّ إلى أنّ الله عزَّ وجلَّ موجود، وكلّ موجود يصحُّ أنْ يُرى.

قال في كتاب الإبانة: "وندين بأنَّ الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون"(١).

واستدل لإثبات ذلك ببعض الآيات نحو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(٢).

وحيث إن الأشاعرة يرون أنّ الأصل حمل النصوص على الحقيقة؛ فلا بد - حسب ادِّعائهم - من حمل هذه الآية على معناها الحقيقيّ.

طبعا مع غض النظر عن صحة هذا التفسير والاستدلال بالآية وعدم صحة ذلك، وأنَّ التحقيق في معنى الآية غير ما ذهبوا إليه، إلاَّ أنَّ الكبرى العقلية التي تمسَّك بها الأشاعرة موهونة جدا؛ فإن الموجود أعم بكثير مما يصح أن يرى أولا يرى، كما ثبت ذلك في محله، ومن يريد الوقوف على حقيقة ذلك فليطلبه في مظانِّه (٣)فليس هذا موضع بحثنا.

٣-إنكار الحسن والقبح العقليّين.

يرى الأشاعرة أنّ الحسَنَ هو ما يفعله الله عزَّ وجلَّ ، والقبيح هو ما لا يفعله؛ أي أنّ الله له أنْ يُعذِّب الأطفال في الآخرة - مثلا- ويكون في فعله ذلك عادلاً، كما أنّ له أنْ يُدخل المؤمنين النار ويُدخل الكافرين الجنّة، لأنَّه المالك لكلِّ شيء ولا يوصف أيٌّ فعل بالقبح حتّى يتركه. وسيأتي الكلام عنه مفصلا - إن شاء الله - عند الحديث عن مبنى الأشاعرة في العدل الإلهي.

٤-الكلام الإلهي.

اتفق المسلمون جميعا على أنَّ الله تعالى متكلم، وذلك لصريح الآيات القرآنية على ذلك، كما في قوله تعالى:﴿وَما كانَ لِبشَرٍ أن يُكلِّمهُ اللَّهُ إلّاوَحْياً أو مِن وَراء حِجابٍ أو يُرسِلَ رَسُولًا فيوُحِيَ بإذنِهِ ما يشاء إنّه عَليٌّ حَكيْمٌ﴾(٤).

إلا أنَّهم اختلفوا في بيان المراد من الكلام الإلهي في مسألتين:

الأولى: ما هي حقيقة الكلام؟ وهل هو من صفات ذاته كالعلم والقدرة والحياة، أو من صفات فعله، كالإحياء والإماتة والخلق والرزق؟

---

(١) علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ج١، ص٢٠.

(٢) سورة القيامة، الآية: ٢٣.

(٣) كالكتب الفلسفية، من أمثال المرحلة ١٢ من بداية ونهاية الحكمة للعلامة محمد حسين الطباطبائي.

(٤) سورة الشورى، الآية: ٥١.

الثانية: هل هو قديم أو حادث؟ أي هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟

وبالنسبة إلى المسألة الأولى:

- **فقد ذهب قسم، من المتكلمين إلى أن المراد منه الكلام اللفظي، بمعنى أن** الكلام صفة من الصفات الفعلية للباري تبارك وتعالى، لأنَّه يمكن أن يتَّصف به في حال ونقيضه في حال آخر، فإنَّه يقال كلَّم الله موسى، ولم يكلِّم فرعون–مثلا–، ويقال: كلَّم الله موسى في جبل طور، ولم يكلِّمه في بحر النيل.
- **ومماامتازت به الأشاعرة القول بالكلام النفسي.**

فقد ذهب الشيخ الأشعري إلى كون كلامه من صفات الذات، إلا أنَّه قام بتصحيح ما كان عليه الحنابلة وأهل الحديث من كون ما هو مكتوب في دفَّة الكتاب العزيز قديم، حيث أخرج كلامه سبحانه عن هذا المعنى إلى معنى آخر، وهو القول بالكلام النفسي القائم بذات المتكلّم، فقد نقل عنه الشهرستاني :

"أنّ الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلِّم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنَّما هو القول الّذي يجده القائل في نفسه ويجيله في خلده. وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردّد، أهو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز؟ وإن كان على طريق الحقيقة فإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك"(١).

وأمَّا فيما يرتبط بالمسألة الثانية، فقد ذهب الأشاعرة– انطلاقاً من مبناهم – إلى قدم الكلام الإلهي.

نعم، هنا قول ثالث بالتفصيل، حيث يذهب إلى أنَّه:

١– إذا كان المقصود من القرآن(الكلام الإلهي) هو كلماته التي تُتلى وتُقرَأ، أو الكلمات التي تلقّاها الأمينُ جبرائيل، وأنزلها على قلب رسول اللَّه ﷺ فإنّ كل ذلك حادثٌ قطعاً ويقيناً.

٢–وإذا كان المقصود هو مفاهيم الآيات القرآنية ومعانيها، والتي يرتبط قسمٌ منها بقصص الأنبياء، وغزوات الرسول الأكرم ﷺ، فهي أيضاً لا يمكن أن تكون قديماً.

(١) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٣٢٠.

٣-وأما إذا كان المقصودُ هو علم اللَّه بالقرآن لفظاً ومعنى، فإنّ من القطعيّ والمسلَّم به هو أنّ علم اللَّه قديمٌ، وهو من صفات الذات، ولكن العِلمَ غيرُ الكلام كما هو واضح[1].

إلَّا أنَّ المشكلة أنَّ الأشعريَّ لم يُبيِّن حقيقة ذلك، لأنَّه اعتبر الكلام النفسيَّ الذي أتى به غير العلم في الأخبار والإرادة في الإنشاء، ويصرُّ أيضاً على أنَّه من صفات ذاته تعالى.

(١) يلاحظ: جعفر السبحاني، العقيدة الإسلامية، ص٧٨.

المبحث الخامس: أهم الفوارق بين الإمامية والأشاعرة.

بما أن الرسالة تتناول المباني الكلامية للأشاعرة والإمامية؛ فمن المهم أن أتطرق إلى أهم الفوارق بينهما في مجال العقيدة.

يقول الشيخ جعفر السبحاني: هناك أصول خالفت الإمامية فيها الأشاعرة، مخالفة بالدليل والبرهان تبعاً لأئمّتهم، ونذكر المهم منها:

الفرق الأول: في عينية الصفات للذات أم مغايرتها :

إن الأشاعرة ترى أنَّ الصفات مثل العلم والقدرة والحياة هي صفات قديمة مغايرة للذات زائدة عليها، بينما الإمامية تراها متحدة مع الذات.

وأهل السنة بشكل عام يقولون بالصفات القديمة، وأن الله قادر بقدرة قديمة، عالم بعلم قديم، مريد بإرادة قديمة، كلها غير الذات، فالصفات ليست عين ذاته تعالى، ولا غير الذات أيضا، فإن الغيرين هما ذاتان ليست إحداهما هي الأخرى.

توضيح ذلك بإيجاز:

يقسم علماء الكلام الصفات الإلهية – بشكل عام- إلى صفات جمالية (ثبوتية) وصفات جلالية (سلبية)، كما يقسمون الصفات الثبوتية –بدورها- إلى صفات ذاتية وصفات فعلية:

١- فالصفات الجمالية الكمالية (الثبوتية)؛ هي: ما كانت الصفة مثبتة لجمال وكمال في الموصوف، وكانت مشيرة إلى واقعية في ذاته تعالى، كالعلم والقدرة والحياة.

٢- والصفات الجلالية (السلبية)، وهي: فيما لو كانت الصفة هادفة إلى نفي نقص وحاجة عنه سبحانه، كنفي الجسمانية والتحيّز والحركة والتغيّر وهي من الصفات السلبية التي تهدف إلى سلب ما يعدّ نقصاً عنه سبحانه.

وقريب منهما يلاحظ في قوله تعالى: ﴿تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ﴾[1].

ثم إن الملاك في الصفات الجمالية والجلالية هو أنّ كلّ وصف يعدّ كمالًا للوجود فاللّه تعالى موصوف به بما يتناسب وذاته المقدسة ، وكلّ وصف يعتبر نقصاً وعجزاً وحاجة فهو تعالى منزّه عنه.

٣- الصفات الذاتية؛ وهي ما يكفي فرض الذات في حمل الوصف عليه كالعلم والحياة والقدرة، فيقال: اللّه عالم، حيّ، قادر؛ حيث لا يمكن فرض الذات بدون حمل صفة العلم والحياة والقدرة عليه، كما لا يمكن فرض سلب الوجود عنه تعالى، لكونه واجب الوجود لذاته.

---

(١) سورة الرحمن؛ الآية: ٧٨ .

٤- والصفات الفعلية؛ هي: ما يتوقّف وصف الذات به على فرض شيء وراء الذات، وهو فعله سبحانه.

فصفات الفعل هي المنتزعة [١] من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بالصفة عند ملاحظة الذات مع الفعل، وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعلية الزائدة على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

ولا شك أنّ للّه سبحانه صفاتٍ ذاتية، كالعلم والقدرة والحياة، فهي عند الأشاعرة صفات قديمة مغايرة للذات زائدة عليها[٢]، وهي عند الإمامية متّحدة مع الذات[٣].

والسر في عدم قبول الإمامية لمغايرة الصفات للذات الإلهية خارجاً، أنَّ القول به يتنافى مع التوحيد الذاتي الذي مفاده كون الذات الإلهية ذات بسيطة، لا تركيب فيها، ولا أجزاء، لا داخلية، ولا خارجية، ولا وهمية.

الفرق الثاني: مفهوم الصفات الخبرية الواردة في الكتاب والسنّة؛ كالوجه والأيدي والاستواء وأمثالها، فالشيعة الإمامية تأخذ بالمفهوم التصديقي للجملة لا بالمفهوم التصوّري للمفردات، فيقولون: إنّ معنى: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ﴾[٤]: أنّه تعالى بريء من البخل، بل هو باذل وسخيّ، وقادر على البذل[٥].

وأمّا الأشاعرة فهم يفسّرونها بالمفهوم التصوّري، فما نفهمه من معنى اليد نحمله على الذات الإلهية – سبحانه –، ويقولون: إنّ للّه سبحانه يدين، إلّا أنّهم يحاولون الابتعاد عن التجسيم والتشبيه بقولهم: بلا كيف[٦] فيكفي أن نؤمن، ونقول: بأن له تعالى يدا، أما كيف هي فلسنا مطالبين بمعرفة ذلك.

الفرق الثالث: أفعال العباد مخلوقة لله أم صادرة من العبد؛ فهي عند الإمامية صادرة من نفس العباد، صدوراً حقيقياً بلا مجاز أو توسّع، فالإنسان هو الضارب، هو الآكل، هو القاتل، هو المصلّي، هو القارئ والمؤمن وهكذا[٧].

---

(١) و معنى انتزاعها انّا إذا لاحظنا النِّعَم التي يتنعّم بها الناس مثلا نسمّيه سبحانه منعما.

(٢) يراجع :كتب الآشاعرة في علم العقائد كشرحي المواقف والمقاصد للعَلمين: الإيجي والتفتازاني.

(٣) يراجع: مؤلفات الإمامية والمعتزلة في علم العقائد كالإلهيات والأصول الخمسة لجعفر السبحاني والقاضي عبد الجبار.

(٤) سورة المائدة: الأية:٦٤.

(٥)يراجع: المصادر السابقة.

(٦) جعفر السبحانى، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، ص٣٤١.

(٧) محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٢٩٥.

وأمّا الأشاعرة فذهبوا إلى أنّ أفعال العباد مخلوقة للّه سبحانه، فليس للإنسان فيها صنع ولا دور، وليس لقدرته أيّ تأثير في تحقّق الفعل، إلا أنّ إرادة الإنسان للفعل تقارن إيجاد اللّه سبحانه فعله في عالم التكوين والوجود[١].

إلّا أنّهم – وتحاشياً من الذهاب إلى الجبر في تلك الأفعال وبالتالي إقصاء الإنسان عن أفعاله، ومن ثمّ براءته من مسؤوليتها – عمدوا إلى ابتداع نظرية الكسب كما سيأتي بيان ذلك – إن شاء الله تعالى – في مبناهم في أفعال العباد – الذي هو ثاني العمودين لهذه الرسالة –.

الفرق الرابع: علماء الإمامية يرون أن الاستطاعة في الإنسان على فعل من الأفعال تقارنه تارة، وتتقدّم عليه أُخرى؛ فلو أُريد من القدرة العلّة التامّة فهي مقارنة، ولو أُريد العلّة الناقصة فهي متقدّمة،[٢] خلافاً للأشاعرة فقد قالوا بالتقارن مطلقا[٣].وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله.

الفرق الخامس: رؤية اللّه بالأبصار في الآخرة: فهي مستحيلة عند الإمامية[٤]، ممكنة عند الأشاعرة[٥]، وقد تقدم الحديث عنه مختصرا عند الحديث عن أهم اعتقادات الأشاعرة، فلا نعيد.

الفرق السادس: كلامه سبحانه عند الإمامية هو فعله، فهو حادث لا قديم، كما جاء في قوله تعالى في توصيف النبي عيسى على نبينا وآله وعليه السلام:﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ [٦]، حيث عبر عنه بكلمته التي ألقاها على مريم، ولا ريب في كونه حادثا، وهذا خلافاً للأشاعرة – كما تقدم –؛ فكلامه عندهم: عبارة عن الكلام النفسي القائم بذاته، فهو قديم كقدم الذات، وهو غير العلم والإرادة[٧].

---

(١) محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٣٤١.

(٢) عبد المحمود الحسني، الطرائف، ج٢، ص٣٣٠.

(٣) علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٩٢.

(٤) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، ص١٢٥.

(٥) المصدر السابق، ص٣٣.

(٦) سورة النساء، الآية: ١٧١.

(٧)علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٤٤.

الفرق السابع: التحسين والتقبيح: ذهبت الإمامية إلى أنّ العقل يدرك حسن بعض الأفعال أو قبحها، بمعنى أنّ نفس الفعل من أي فاعل صدر، سواء أكان الفاعل قديماً أم حادثاً، واجباً أم ممكناً، يتّصف بأحدهما، فيرى مقابلة الإحسان بالإحسان أمراً حسناً، ومقابلته بالإساءة أمراً قبيحاً، ويتلقّاه حكماً مطلقاً سائداً على مرّ الحقب، والأزمان، لا يغيّره شيء[١]،بينما ذهبت الأشاعرة إلى أن العقل عاجز عن إدراك الحسن والقبيح[٢].

الفرق الثامن: هل أفعال الله تعالى معلَّلة بالغايات أم لا.

ذهبت الأشاعرة إلى أن الله تعالى يفعل لا لغرض، لأنَّ فرض غرض يعود إليه يستلزم النقص، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

بينما ذهب الإمامية إلى أنَّ أفعاله تعالى معلَّلة بالغايات، وذلك :

١- لإنَّ هناك غرضاً وغاية في إيجاد الكائنات، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿ وَما خَلَقْنَا السَّماءَ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾[٣]، وذلك، لأنَّه تعالى حكيم- لكونه مستجمعا لجميع صفات الكمال- و منها: الحكمة- والحكيم لا يصدر منه العبث.

٢- إنَّ الغرض والغاية لا تعود إليه سبحانه وتعالى، وذلك لأنَّ الغاية في فعل الحكيم، كما يمكن تصوّر وجودها بالنسبة الى الفاعل، كذلك يمكن تصورها في الفعل نفسه.

وحيث إنَّ الله سبحانه غني عن كل شيء، ولاحاجة فيه البتة، فلا يمكن أن يكون الغرض من إيجاد الموجودات راجعا إليه سبحانه.

كما يظهر ذلك من قوله تعالى:﴿إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾[٤].

وأنه: ﴿وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّما يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[٥][٦].

هذه أهم الأصول التي تخالف فيها الإمامية الأشاعرة وسبب هذا يرجع إلى أنّ للشيعة الإمامية منهجاً كلامياً خاصّاً نابعاً من الكتاب وسنّة النبي ﷺ، وكلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام

---

(١) ينظر: الإلهيات للشيخ السبحاني، وغيره من كتب الإمامية العقائدية.

(٢)مسعود بن عمر، سعد الدين التفتا زاني، شرح المقاصد، ص٢٨٢.

(٣) سورة ص، الآية: ٢٧.

(٤) سورة إبراهيم، الآية: ٨.

(٥) سورة النمل، الآية: ٤٠.

(٦) نصير الدين الطوسى، تجريد الاعتقاد، ص٢٥.

والعقل فيما له مجال القضاء، فهم لا يتبعون في ذلك أحدا من الطوائف الكلامية الأخرى، بل لهم منهجهم الخاص في ذلك؛ لأنّ أئمّتهم طرحوا أصول العقائد، وغذّوا أصحابهم وتلاميذهم بمعارف سامية، فاعتبر قولهم الحجر الأساس للمنهج الكلامي الشيعي، وتكامل المنهج من خلال الجدل الكلامي والنقاش العلمي في الظروف المتأخّرة فوصل إلى الذروة والقمّة بذلك[1].

(١) جعفر السبحاني، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، ص٣٤٩.

المبحث السادس: مفهوم العدل الإلهي.

للحديث عن العدل الإلهي –محل البحث في هذه الرسالة– نشير إلى جملة من المطالب المرتبطة بالموضوع للوقوف على المعنى المتنازع عليه بين الإمامية والأشاعرة فيه، لأنه في الوهلة الأولى، قد يتساءل القارئ هل يتصور وجود خلاف بين المسلمين في العدل الإلهي، مع صريح الآيات القرآنية والروايات الشريفة على ذلك؟!

المطلب الأوَّل: معنى العدل لغة واصطلاحا.

١–مفهوم العدل لغة:

جاء في المصباح المنير" العدل القصد في الأمور، وهو خلاف الجور"(١)، ويأتي بمعنى التعادل أي التساوي ، فيقال: "عدَّلته تعديلا فاعتدل أي سوَّيته فاستوى"(٢) ، ويقال عدل على الرعية إذا ساوى بينهم في العطاء، كما يقال للمرضي من الناس قوله وحكمه أنه عدل (٣)،

ويقال لما يؤكل إذا لم يكن حارا ولا باردا أنَّه معتدل(٤). كما يقال :"أعدل الشي أقامه وسواه" (٥)، لذا قيل "المعتدلة من النوق الحسنة المتفقة الأعضاء بعضها ببعض"(٦).

وجاء في لسان العرب، "العدل ما قام في النفوس أنَّه مستقيم وهو ضد الجور، وفي أسماء الله تعالى العَدْلُ هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم"(٧)، وهو في الأصل مصدر سُمِّي به فوُضِعَ مَوْضِعَ العادِلِ، وهو أَبلغ منه لأَنه جُعِلَ المسَمَّى نفسُه عَدْلاً.

وكتب عبد الملك(٨) إلى سعيد بن جبير(٩) يسأله عن العدل فأجاب:

«إن العدل على أربعة أنحاء، العدل في الحكم، قال تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾(١٠).

---

(١) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ،كتاب العين، كلمة (ع د ل).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ج٢، ص٣٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) محمد بن محمد بن عبد الرزاق مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، ج١٥، ص ٤٧١.

(٦) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ت عبد السلام محمد هارون باب العين والدال، ص ١٢٣.

(٧) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب ص ٤٣٠.

(٨) وهو أبو الوليد عبد الملك بن مروان، (٢٦–٨٦هـ٦٤٦–٧٠٥م)، خامس خلفاء بني أمية ، وكان يلقب بأبي الملوك عندهم نظرا إلى توسع رقعة دولتهم في عهده.

(٩) وهو سعيد بن جبير الأسدي (٤٦–٩٥هـ)، تابعي حبشي الأصل، قتله الحجاج بن يوسف الثقفي بسبب خروجه مع عبد الرحمن بن الأشعث في ثورته على بني أمية.

(١٠) سورة المائدة، الآية: : ٤٢.

والعدل في القول: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا ﴾[1].

والعدل بمعنى الفدية: ﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [2].

والعدل في [بمعنى] الإشراك، قال تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [3]، أي يشركون[4].

ويستنتج من مجمل ما جاء في معنى العدل أنه الوسطية في الأمور، فالعدل في كل شيء هو الاجتناب عن الانحراف والأخذ بالحد الوسط فيه، وجعل كلّ شيء في موضعه المناسب له، كما جاء مثله في كتاب التعريفات أنه: "عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط"[5].

٢- مفهوم العدل اصطلاحا:

استعمل كلمة العدل في العرف العام بمعنى رعاية حقوق الآخرين في مقابل الظلم الذي هو بمعنى الاعتداء على حقوق الآخرين، لذا قالوا:

العدل هو: "إعطاء كل ذي حق حقه" [6]، و: " إيصال كل ذي حقّ لحقّه وإعطاء كل موجود من الموجودات بحسب استئهاله"[7]أي استحقاقه.

وقد يوسع مفهومه ليستعمل بمعنى" وضع الشي في موضعه "[8]، والقيام بكل شيء على وجه حسن، فيكون مرادفاً للحكمة.

وهذا ما روي عن الإمام علي عليه السّلام في بيان معنى العدل حيث قال عليه السلام: «العدل يضع الأمور مواضعها»[9].

وللعلامة الطباطبائي كلام مفصَّل في بيان معنى وحقيقة العدل، يقول فيه: "حقيقة العدل هي إقامة المساواة والموازنة بين الأمور بأن يعطى كلٌّ من السهم ما ينبغي أن يعطاه فيتساوى في أنَّ كلاً منها واقع موضعه الذي يستحقّه، فالعدل في الاعتقاد أن يؤمن بما هو الحقّ، والعدل في فعل الإنسان في نفسه أن يفعل ما فيه سعادته ويتحرّز ممّا فيه شقاؤه باتّباع هوى النفس، والعدل في

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٢٣.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١

(٤) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، صص ٨٣- ٨٤

(٥) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، باب العين، ص٦٣.

(٦) محسن، الخرازي، بداية المعارف الإسلامية في شرح عقائد الإمامية، ج١، ص٩٧.

(٧) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص٧٣١.

(٨) مجموعة من المؤلفين، شرح المصطلحات الكلامية، ص٢١٠.

(٩) الشريف الرضى، نهج البلاغة، الحكمة ٤٢٩، ص ٤٩٥.

الناس وبينهم أن يوضع كلّ موضعه الذي يستحقّه في العقل أو في الشرع أو في العرف، فيثاب المحسن بإحسانه، و يعاقب المسيء على إساءته، و ينتصف للمظلوم من الظالم، ولا يُبَعَّضُ في إقامة القانون ولا يستثنى"[١].

وأما المراد من العدل في عرف المتكلمين، عندما يقولون العدل الإلهي- وهو محل حديثنا-: فلا يختلف –تقريبا- عن معناه العرفي، لا سيَّما ما ذكره العلامة، لأنهما متساويان في المصداق، وإن كان-هو- ناظرًا إلى جهة أفعاله تعالى.

١- **يقول القاضي عبد الجبار**[٢]: "نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح، أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة "[٣].

٢- وقال **الشيخ المفيد**: "العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحا و لا يخلّ بواجب"[٤].

٣- وقال سديد الدين الحمصي: "الكلام في العدل، كلام في أفعاله تعالى وأنّها كلَّها حسنة، وتنزيهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب في حكمته"[٥].

٤- وقال العلّامة الحلّي[٦]: "أطلق المتكلمون العدل على العلوم التي لها تعلق بأحكام أفعاله تعالى، من حسن الحسن منها ووجوب الواجب ونفي القبيح عنها"[٧].

كما يستفاد هذا المعنى من بعض الروايات؛ فقد فسّر الإمام عليّ عليه السلام العدل في مقام توصيفه تعالى بالنهي عن اتّهامه سبحانه، فقال عليه السلام: «والعدل أن لا تتّهمه»[٨].

وقد فسره الإمام الصادق عليه السلام بما رواه الشيخ الصدوق في التوحيد، حيث قال: «أمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه»[٩].

فالكلام عن العدل الإلهي يعني الكلام عن فعله سبحانه وتعالى، من جهة اتصافه بالحسن والقبح، ومن هنا جاء الاختلاف بين الإمامية والأشاعرة؛ فالإمامية بما أنهم قائلون بالحسن والقبح

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص١٧١.

(٢) وهو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (٣٥٩-٤١٥هـ٩٦٩-١٠٢٥م) الملقب بقاضي القضاة.

(٣) عبد الجبار القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص٢٠٤.

(٤) محمد بن محمد بن نعمان (الشيخ المفيد)، النكت الاعتقادية، ص٣٢.

(٥) سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج١، ص١٥٠.

(٦) وهو جمال الدين الحسين بن يوسف بن علي بن المطهرالحلي(٦٤٨-٧٢٦هـ) أحد كبار فقهاء ومتكلمي الشيعة الإمامية في القرن السابع الهجري، الملقب بالعلامة الحلي.

(٧) الحسين بن يوسف العلامة الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص١٠٥.

(٨)محمد بن الحسين بن موسى الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة ٤٦٢، ص٥٠١.

(٩) محمد بن علي(الشيخ الصدوق)، التوحيد، ص٩٦.

العقليين- كما سيأتي- ذهبوا إلى امكان اتصاف الفعل من أي كان- من الواجب والممكن- بالحسن أو القبح، بينما أنكر الأشاعرة ذلك، وسيأتي بيانه مفصلا بعد قليل إن شاء الله.

المطلب الثاني: أقسام العدل وموارد استعماله.

قد استعملت كلمة العدل - بشكل عام - في أربعة موارد:

١- بمعنى كون الشي موزونا، كما هو حال العالم، كما جاء في الحديث (بالعدل قامت السموات) [١]. وقال تعالى: ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان﴾[٢]. فالعدل هنا بمعنى التناسب والتوازن في العناصر والأجزاء.

٢- العدل بمعنى التساوي ونفي أي لون من ألوان الترجيح [٣]، وهو قريب من الأوَّل.

٣- العدل بمعنى رعاية حقوق الأفراد وإعطاء كل ذي حق ماله من حق.

٤- المعنى الرابع للعدل: هو رعاية الاستحقاق في إفاضة الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة، حيث يتوفر إمكان الوجود أو إمكان الكمال، فكل موجود - وفي أيَّة رتبة من الوجود - يملك استحقاقا خاصا به من حيث قابليته لاكتساب الفيض.

ولما كانت الذات الإلهية كمالا مطلقا وخيرا مطلقا وفياضة على الإطلاق، فهي تعطي ولا تمسك، ولكنها تعطي لكل موجود ما هو ممكن له من وجود أو كمال وجود،﴿وأنزلنا من السماء ماء بقدر﴾ [٤]، وكما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[٥].

كما أنَّ هناك تقسيما للعدل الإلهي، كثيرا ما يذكر في الكتب العقائدية، من تقسيمه إلى العدل في جانب التكوين، والعدل في جانب التشريع، وكذا العدل في الجزاء.

ويفرقون بينها بأن:

١- **العدل التكويني**: هو بمعنى إعطاء كل موجود ما يستحقه ويليق به من الوجود من قبل الباري تبارك وتعالى، فلا يهمل قابليةً ولا يعطل استعداداً في مجال الإفاضة والإيجاد.

---

(١) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي، ج٤، ص١٠٣.

(٢) سورة الرحمن، الآية: : ٧.

(٣) مجموعة من المؤلفين، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ص٥١٥.

(٤) سورة المؤمنون، الآية: ١٨.

(٥) سورة الحجر، الآية: ٢١.

٢- **العدل التشريعي**: وهو بمعنى أنَّ الله تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حياته المادية والمعنوية، في الدنيا والآخرة، كما أنه تعالى لا يكلف نفساً فوق طاقتها.

٣- **العدل في الجزاء**: وهو بمعنى أنَّه تعالى لا يساوي بين المصلح والمفسد، والمؤمن والمشرك في مقام الجزاء والعقوبة، بل يجزي كل إنسان بما كسب، فيجزي المحسن بالإحسان، والمسيء بالإساءة والعقوبة، كما أنه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفة التكاليف إلا بعد البيان والإبلاغ.

إنَّ وصف الله تعالى بصفة العدالة شامل لكل الأقسام، إلا أنَّ الحكماء عندما يصفون الباري تعالى بالعدالة يقصدون به عدم الامتناع في الإفاضة والإيجاد عند توفر الإستعداد والقابلية، يقول الشهيد المطهري: "عدل الله عبارة عن الفيض العام والعطاء العريض لكل الموجودات"[١].

(١) مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص ٧٤.

المطلب الثالث: العدل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

١- **أما في القرآن،** فالآيات التي تتحدث عن العدل - إمَّا تصريحا أو تلميحا - كثيرة جدا، نكتفي منها بالنذر اليسير.

قال سبحانه وتعالى - شاهدا على نفسه بالقيام بالقسط والعدل: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُو والْمَلائِكَةُ وأُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ ﴾ (١).

إن الله تعالى كما شهد على ذاته بالقيام بالقسط، عرّف الغاية من بعثة الأنبياء بإقامة القسط والعدل بين الناس، فقال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾(٢).

كما صرَّح - أيضا - بأنَّ الموا.ين في محاسبة العباد يوم القيامة هي الموازين القسط، إذ يقول تعالى: ﴿ونَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً﴾(٣).

إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول العدل والقسط.

وهذه الآيات إرشادات إلى ما يدركه العقل من صميم ذاته، بأنّ العدل كمال لكلّ موجود حي، مدرك مختار، وأنّه يجب أن يوصف الله به في أفعاله في الدنيا والآخرة، وأنّه يجب أن يقوم سفراؤه به، كما ينبغي أن يقوم الناس به جميعا لتحقيق الغاية المنشودة من بعثة الأنبياء.

٢- وأما من السنة.

فقد ورد في الحديث النّبوي الشريف:

«بِالعدلِ قامَتِ السَّمواتُ وَالأرضُ»(٤).بمعنى أن كل شيء قائم بالتوازن، وأنَّ كل شيء في وقته ومكانه المناسب له، ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ، لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (٥).

---

(١) سورة آل عمران، الآية: : ١٨

(٢) سورة الحديد؛ الآية: : ٢٥.

(٣) سورة الأنبياء؛ الآية: : ٤٧.

(٤) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي، ج٤، ص١٠٣.

(٥) سورة يس، الآيات: ٣٨ – ٤٠.

وقد ذكرنا آنفاً بعض الروايات الدالة على العدل، كالمروي عن المؤمنين عليه السلام: «و العدل أن لا تتّهمه»[1]، وما رواه الصدوق في توحيده عن الإمام الصادق عليه السلام في بيان معنى العدل الإلهي، حيث قال عليه السلام: «أمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه»[2].

وكذا، ما وري عن مولى الموحدين أميرالمؤمنين الإمام علي عليه السلام في بيان حقيقة العدل وأقسامه: «الذي صدق في ميعاده وارتفع عن ظلم عباده، وقام بالقسط في خلقه، وعدل عليهم في حكمه»[3].

(١)محمد بن الحسين بن موسى الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة ٤٦٢، ص٥٠١.

(٢) محمد بن علي(الشيخ الصدوق)، التوحيد، ص٩٦.

(٣)محمد بن الحسين بن موسى الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥.

المبحث السابع: مفهوم أفعال العباد.

المطلب الأوَّل: الفعل لغة واصطلاحا.

أما **الفِعل لغة:** فهو اسم من فعل يفعل والجمع فعال وأفعال[١]، وهو ما دل على حدث أو معنى في نفسه مقترنا بزمان معين، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ۞ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾[٢] ما يشير إلى معناه اللغوي.

وأما **الفعل اصطلاحا**، فقد عرف بعدة تعريفات، منها:

١- **ما جاء عند النحاة**،[٣]، و هو ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، فالفعل مشتمل على ثلاثة معان أحدها الحدث الذي هو المعنى المصدري، و ثانيها الزمان، و ثالثها النسبة إلى فاعل ما.

٢- والفعل عند **المتكلّمين**:

أ- تارة يطلق في مقابل القوة، وهو قول بعض الحكماء أيضا، ويكون بمعنى صرف الممكن من الإمكان إلى الوجود(من عالم القابلية والاستعداد إلى عالم الفعلية والواقع)، و بعبارة أخرى هو كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن في وقت من الأوقات سواء كان في الماضي أو المستقبل أو الحال، **لذا عرفوه بأنه** : "ما وجد بعد أن كان مقدورا"[٤].

وهذا التعريف يكون شاملا لكل أنواع الممكنات، مادّيها ومجردها.

ب- كما عرفه الحسن البصري، بأنَّه: "ما حدث عن قادر، وأنَّه: الحادث الذات من محدثه، وأنَّه: ما حدث ممن يصح منه (أن يقع) وقوعه، وأن لا يقع"[٥].

وكلها مثل التعريف الأول في شمولها لكل أنواع الممكنات من جهة، وفي تقييدها الفعل بما حدث عن قادر.

ج- وعرفه المحقق الحلي بالقول: "الفعل ما وجد من مؤثر فيه على سبيل الاختيار"[٦]. ولا يشمل الفواعل الطبيعية.

---

(١) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج٣، باب الفاء، ص ٤١٥.

(٢) سورة الأنبياء الآيتان: ٦٢و٦٣.

(٣) وهو قسم من الكلمة.

(٤) محمد بن حسن الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص٨٤.

(٥) سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ص ١٥٢.

(٦) جعفر بن الحسن الحلي ، المسالك في أصول الدين، ص٧٧.

وجاء في كتاب التعريفات في بيان معنى الفعل، أنه: " الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أوّلا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا، وقيل الفعل كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا"[١]. وهذا التعريف يكون أشمل من الأول؛ لعدم تقييده بالقدرة.

وقيل عنه:" حصول وجود بعد العدم عن سبب ما"[٢]. وفي تسميته بالفعل مسامحة، لأنه أقرب إلى الانفعال.

٣- **وعرفه الحكماء** بالقول إنَّه: "مبدأ التغير في شيء آخر"[٣].

كمانقل عنهم أيضا، من أنَّه: "كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن في وقت من الأوقات سواء كان في الماضي أو المستقبل أو الحال"[٤]. وقيل؛ بأنَّه: "صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب"[٥].

وجاء في كتاب نهاية الحكمة أنَّ الفعل: " هيئة غير قارة حاصلة في الشيء المؤثر ما دام يؤثر، كتسخين المسخِّن ما دام يسخِّن وتبريد المبرِّد ما دام يبرِّد"[٦].

وهو بذلك من مقولة العرض؛ لأنَّه يعرض على جوهر من الجواهر. كما أنَّ هذا التعريف للفعل غير شامل للفعل الإبداعي، -كفعل الواجب تبارك وتعالى،- وهو المناسب لمقام بحثنا حول أفعال العباد، كما هو الشق الثاني لعنوان هذه الرسالة.

وقال البعض إنّه ضروري التصوّر، فلا يفتقر إلى تعريف[٧].

المطلب الثاني: تقسيمات أفعال العباد.

لتحرير محل النزاع فيما نرمي إليه من أفعال العباد في عنوان الرسالة ، من المهم أن نتطرق لبيان كيفية صدور الأفعال بما يلي:

إن صدور الفعل عن ذات الفاعل – من أي فاعل كان- ينقسم إلى: إرادي، وضروري.

والفرق بينهما — بنظر الإمام الخميني قدس سره – أن:

---

(١) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، باب الفاء، ص٧٢.

(٢) محمد المحمدي الجيلاني، تكملة شوارق الإلهام، ص٢٥.

(٣) جمال الدين الفاضل المقداد، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٢٣- ١٢٤.

(٤) محمد علي تهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج٢، ص١٢٨٠.

(٥) المصدر نفسه..

(٦) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ١٣٥.

(٧) للمزيد ، يراجع: جمال الدين الفاضل المقداد، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية ، ص١٢٣. أولنفس المؤلف، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص٢٠٩.

١- الفعل الإرادي- في جميع الأفعال الإرادية الصادرة من الفاعل واجبا كان أو ممكنا – هو ما تعلَّقت الإرادة به، لا بإرادته[١]، كما أن المعلوم ما تعلق العلم به لا بمبادئه، أو العلم المتعلق به[٢]. فالفعل هو متعَلَّق الإرادة كما أن المعلوم هو متعلَّق العلم.

٢- وأما الفعل الاضطراري: هو ما لا تتعلَّق به الإرادة، كحركة المرتعش.

والإرادي بدوره؛ إما: فكري، أو شَوقي. كما أن الضروري؛ إما: طبيعي، أو قهري.

وبهذا يكون أمامنا أربعة أنواع من الأفعال نشير إليها موجزا بما يلي:

أولا: الفعل الإرادي الفكري: وهو ما يكون الباعث عليه المعنى المعقول، ويكون صاحبه متمكنا منه من أوله إلى آخره؛ كإقامة الصلاة، وأداء الصوم، وما شاكل ذلك، إذ إن الباعث على هذا النوع من الأفعال، ليس هو ذاتاً محصلة، ولا طبيعةً مسخرةً؛ بل لم يدعه إليه إلا ما تحققه عقلا من قبيل اكتساب رضا الرب تعالى جده، -كما في مثال الصلاة والصوم- وتأدية شكر نعمه ما دامت حالته كذلك.

ومن الجدير ذكره أن البعض تصور –خطأ- أن هذا النوع من الأفعال هو الوحيد الذي يكون له غاية، أما الأفعال التي لا تصدر عن فكر وتأمل فلا غاية لها، ويسمونها بالأفعال الجزافية، كملاعب الصبيان، وكالعبث باللحية والأصابع المعبر عنها بالعادة، وكحركات المريض الناشئة عن مزاج خاص فيه المعبر عنها بالقصد الضروري[٣].

ثانيا: الفعل الإرادي الشوقي: هو ما يكون الباعث عليه، المعنى المحسوس، ويكون صاحبه أيضا متمكنا منه من أوله إلى آخره، نحو حركة العاشق إلى معشوقه، ومضي الجائع إلى طعامه، وما شاكل ذلك؛ فإن الباعث على هذا النوع من الأفعال ليس هو من الموجب بالعقل والمدرك والفهم؛ بل لم يدعه إليه إلا الذات المحصلة التي أحسها ووقفت المشاهدة عليها؛ ثم هو أيضا قادر على الكف عنه، أو المضي عليه في كل جزء من أجزائه ما دام ثابتا على حاله.

ثالثا: الفعل الضروري الطبيعي: وهو الذي يكون الباعث عليه قوة ذاتية، قد وضعها الباري – جل جلاله – في الفاعل، وعلَّق قوامه بوجود ما فيه، وصيَّره بخاصيتها مسخَّراً للتَّحرك إلى تمامٍ قد أعدَّه له، وفرض لبلوغه، والوقوف عنده، إلا أن يعوقه – بالقهر – عائق من الخارج، أتمُّ

---

(١) كما سنرى لاحقا في الإشكالات والشبهات على الإرادة.

(٢) روح الله الموسوي الخميني، الطلب والإرادة، ص٢٣، بتصرف.

(٣)- يلاحظ: صادق الصاعدي، نافذة على الفلسفة، ص٦٦.

قُوَّةً منه، نحو القوة التي بها تتحرك النار إلى العلو– أي الخفة –، وبها يتحرك الحجر إلى الاسفل – يعني الثقل –.

رابعا: وأما الفعل القهري: فهو ما يكون الباعث عليه في مفتَتحِه قوة من خارج: إما الطبيعية، وإما الشَوقية، وإما الفكرية؛ فتَقلِب طبيعته الذاتية وتُحيلها عن سُنّتها، ثمّ يتعلّق قوامه وثباته بقوّة أخرى في نفس المفعول به، فهو ينساق لوجهته إلى أن ينصرم أثر القوّة الغالبة عليه، فيعود إلى طبعه؛ كرمي النّشاب قدما، أورمي الحجر صعيدا[1]"[2].

نعم؛ هناك **فعل خامس**، وهو **الإبداعي**: الصادر الأوَّل عن الحق تعالى، لا من شيء، ولا في شيء، ولا عن شيء، متقدم بالذات لأنواع الأفعال، لذا فهو خارج عن الموضوع.

وبالنسبة إلى الفعل الإرادي هناك تقسيم ثنائي له، حيث يقسم إلى:

- **الفعل المباشري**: وهو الفعل الصادر بالمباشرة بلا واسطة بينه وبين الفاعل، كحركة اليد من صاحبها.
- **الفعل التوليدي**، أو التسبيبي: وهو الفعل الصادر بتوسيط الفعل الأوَّل، كحركة المفتاح من حركة اليد.

وحديثنا عن أفعال العباد ينظر إلى الفعل الإرادي بأقسامه.

---

(١) صعيدا: جمع صعد أي العلو.

(٢) للمزيد من التفاصيل ،يراجع: أبو الحسن العامري، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، من ص٢١٩.

الفصل الثاني

المباني الكلامية حول العدل الإلهي

وفيه مباحث:

المبحث الأول: المبنى الكلامي للإمامية في العدل الإلهي.

المبحث الثاني: الاستدلال على قاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

المبحث الثالث: المبنى الكلامي للأشاعرة في العدل الإلهي.

المبحث الرابع: الدليل على كون التَّحسين والتَّقبيح شرعيين.

المبحث الخامس: المقارنة بين المبنيين.

تمهيد:

اختلف المتكلمون –وعلى رأسهم الإماميون والأشاعرة– في بيان كيفية العدل الإلهي، مع اتفاق الكل على أنَّ معناه كون فعله تعالى حسناً، غير أنَّهم اختلفوا في ما هو معيار الحسن في فعله تعالى، حيث ذهبت الأشاعرة إلى أنَّ المعيار في ذلك فعله سبحانه، فما فعله فهو الحسن، حتى ولو خالف ذلك ما نراه نحن حسنا، إذ لا دخل للعقل في تحسين شيء أو تقبيحه، فلولا الشرع لما عرف العقل حسن شيء أو قبحه؛ من هنا ذهبوا إلى التَّحسين والتَّقبيح الشرعيين.

بينما ذهبت الإمامية إلى أنَّه يمكن للعقل إدراك ما هو حسن – ولو بشكل ما – من دون دخالة الشرع في ذلك، ومعنى كونه تعالى عدلا، أنَّه يفعل الحسن ويترك القبيح، من هنا ذهبوا إلى التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

ومن هنا نريد أن نتطرق إلى المباني التي ينطلق منها كل طرف، حتى يتسنى لنا المقارنة بينهما وفق المعايير العلمية للأخذ بأحسنها – بإذنه تعالى – لما لذلك من آثار عظيمة في كافة الحقول العقائدية وغيرها من العلوم الإسلامية.

ولنبدأ أولاً بالمبنى الكلامي للإمامية في العدل الإلهي.

المبحث الأوَّل: المبنى الكلامي للإمامية في العدل الإلهي.

كما تقدَّم أنَّ الإمامية ذهبوا إلى أنَّ معنى عدله تعالى أنَّه يفعل ما هو حسن ويترك ما هو قبيح في نظر العقل، مما يعني أنَّ هناك حسنًا وقبحًا قبل تعلّق الفعل عليه، وهو المعبَّر عنه **بالحسن والقبح العقليان:**

لذا من الضروري – جدًا – أن نتطرَّق إلى بيان معنى الحسن والقبح أولاً قبل الحديث عن أي شيء آخر في هذا المجال.

المطلب الأوَّل: معنى الحسن والقبح لغة واصطلاحا.

١- **معنى الحسن والقبح لغة:**

أ- **معنى الحسن لغة،** جاء في كتاب شمس العلوم: "**الحُسن، لغة** بمعنى الجمال، وهو ضد القبح جمع حسان" [١]، وجُمع أيضًا على محاسن على غير قياس[٢]، كملامح جمع ملحمة.

وقال الراغب الأصفهاني: "الحسن عبارة عن كل شيء مبهج مرغوب فيه، وذلك ثلاثة أضرب، مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحسّ"[٣].

ب- والقبح : ضد الحسن ومقابله: تقابل التضاد أو العدم والملكة فهو "ضد الحسن في القول أو الفعل أو الصورة، والقبيح جمع قباحى وقباحة"[٤]. [٥]

وقال الراغب:" القبيح ما ينبو عنه البصر من الأعيان، وما تنبو عنه النفس من الأعمال والأحوال"[٦]. كما قال تعالى –إشارة إلى ما يتصف به الكفار من الرجاسة والنجاسة– بحق الكفار أنهم: ﴿ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾[٧].

أما **اصطلاحا،** الحسن: هو ما لا يُذمُّ فاعله عليه. والقبيح ما يُستحقُّ به الذمُّ على بعض الوجوه؛ فالقبيح كل فعل استحقَّ فاعله الذمّ، إن كان عالماً به، أو متمكِّناً من العلم ولم يكن ملجأً

---

(١) نشوان بن سعيد حميرى، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج٣، ص ١٤٤٧.

(٢) معلوف لويس، المنجد في اللغة، ص١٣٤.

(٣) الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، كتاب الحاء، ص١٢٤،.

(٤) معلوف لويس، المنجد في اللغة، ص٦٠٤.

(٥) يلاحظ: محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج١٣، ص١١٤.

(٦) الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن،، كتاب القاف، ص٤٠٦.

(٧) سورة القصص، الآية:٤٢.

إلى فعله[1]، وهذا أحد معانيهما الاصطلاحية، لأنَّ هناك اطلاقات أخرى عليهما نشير إليها في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: إطلاقات الحسن والقبح:

إنَّ للحسن والقبح عدة إطلاقات لأنَّهما:

تارة يطلقان ويقصد بهما الكمال والنقص، كما يقال العلم حسن، أي كمال، والجهل قبيح بمعنى أنَّه نقص لمن يتصف به، وأنَّ طاعة المكلَّف للمولى حسنة: أي كمال للعبد المكلَّف، وعصيانه قبيح أي نقص فيه.

وأخرى يطلقان ويراد منهما ملائمة الطبع ومنافرته.

سواء من جهة الغرائز والميول الحيوانية، كالأشكال والألوان والطعوم والروائح، فما يلائم الطبع منها يسمى حسنا وما ينافره يسمى قبيحا.

أم من جهة ملائمة الفطرة التي فطر الناس عليها، أي موافقة الكمال النفسي، فالقول والفعل الملائم للفطرة يتصف بالحسن، والمنافر لها يتصفُ بالقبح، مثلا قد تستمع إلى محاضرة شخص ما فتجد أن كلامه وصوته مناسب لطبعك، فتصف محاضرته وكلامه بالحسن، بينما تستمع إلى شخص آخر قد يكون على عكس الأول يتكلم بكلام فيه نوع من الفحش، فتصف كلامه بالقبح، وليس ذلك إلا لمنافرته للطبع والفطرة الإنسانية.

كما أنهما يطقان **ثالثة** ويراد بهما موافقة الغرض والمصلحة أو مخالفتها، فرديا كان أو اجتماعيا، فما يوافق أغراض الفرد والمجتمع ومصالحه يتصف بالحسن، وما خالفها يتصف بالقبح.

يقول الفاضل القوشجي : "ما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة"[2].

ويطلقان **رابعة** ويراد بهما ما يمدح فاعله أو يذم، وهذا طبعا يختص بالأفعال الصادرة عن فاعل عاقل عالم مختار؛ فيكون القبيح هو كل فعل إذا وقع عن عالم بقبحه، أو متمكن من العلم بقبحه استحق الذم بوجه ما – كما تقدم –، أما الحسن، فهو كل فعل إن وقع من عالم بحسنه، أو متمكن من العلم بحسنه استحق المدح[3].

---

(١) يلاحظ:، محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، ص٩٨.

(٢) الفاضل القوشجي، شرح التجريد، ص ٤٣٣.

(٣) يراجع: المصدر السابق.

قال المحقق الأصفهاني: "إن للحسن عندهم تفسيرين: أحدهما أنَّه ما يترتب المدح أو ما يساوقه عليه، والثاني: أنَّه مما لا يترتب الذم أو ما يساوقه عليه، فعلى الأوَّل ينحصر الحسن في الواجب والمندوب، وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الأحكام، وأكثر تحديداتهم يوافق الأخير، فكأنَّه الأعرف في الاستعمال"[1]. فيكون المراد من الحسن مما لا يستحق فاعله الذم سواء استحق المدح به أولا، فالمهم ألا يذم فاعله، لذا يكون هذا القسم شاملا للمكروه أيضا، حيث لا يستحق فاعله الذم وإن لم يستحق المدح عليه.

وهناك إطلاق **خامس** للحسن والقبح، حيث يراد من الحسن موافقة العادات والتقاليد؛ فما يوافق عادات كل قوم يعد عندهم حسنا، وما خالفها يعد قبيحا[2].

المطلب الثالث: معنى العقل لغة واصطلاحا.

أما العقل؛ لغة: فهو بمعنى الإمساك والاستمساك، كعقل البعير بالعقال، ويقال عقلت المرأة شعرها-إذا جمعته وأمسكت به- وعقل الرجل لسانه إذا كفه[3]. وهو ما يعقل به حقائق الأشياء، جمع عقول، وهو "نور روحاني به تدرك النفس ما لا تدركه الحواس، وقد سُمِّي العقل عقلاً لأنَّه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه"[4].

وأما العقل اصطلاحا يقال على أنحاء كثيرة:

الأوَّل منها: ما نقل عن بعض المتكلمين من أنه بعض العلوم الضرورية التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، فحقيقة هذا النوع أنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به يستعِدُّ لإدراك الأشياء[5].

أي الشيء الذي به يقول الناس في المرء إنّه عاقل، بمعنى أنَّ له قدرة على إدراك الكليات من العلم بمصالح الأمور ومنافعها ومضارّها، وحسن أفعاله أو قبحها.

والثاني : العقل الذي يقال للقوة المتهيِّئة لقبول العلم ، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل، كما روي عن أمير المؤمنين ﷺ:" العقل عقلان عقل الطبع وعقل التجربة،

---

(١) محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص٤٣٤..

(٢) للمزيد من التفاصيل يراجع، محمد جعفر استر آبادى، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة.

(٣) يلاحظ: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، كتاب العين، ص٣٥٥.

(٤) لويس معلوف، المنجد في اللغة، ص ٥٢٠.

(٥) يراجع: محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٥٨.

وكلاهما يؤدي إلى المنفعة ... وأن صديق كل امرئ عقله[1]. ويقول العلماء كما هو ثابت للعيان وبحسب التجربة البشرية: إن العقل المطبوع لا يبلغ غاية الكمال إلّا بمعاونة العقل المكتسب، وذلك أنّ العقل المطبوع – الغريزيّ – آلة والمكتسب مادّة، وإنما الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك.

وبالجمع بين العقلين المطبوع والمسموع يصل الإنسان إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، ولا ينفع مسموع إذا لم يكن مطبوع ،كما لا ينفع ضوء الشمس وضوء العين ممنوع.

ولعل قوله ﷺ : "ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل "[2] إشارة إلى الأول أي المطبوع، كما أن كل موضع رفع التكليف فيه عن العبد لعدم العقل إشارة إلى هذا النوع.

كما أنَّ قوله ﷺ: " ما كسب أحد شيئا أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يرده عن ردى "[3] إشارة إلى الثاني أي المسموع. وهذا العقل هو المعني بقوله تعالى:﴿ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[4].

وكل موضع ذم الله فيه الكفار بعدم العقل فإشارة إلى الثاني دون الاول نحو قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[5].

الثالث: العقل بمعنى الفهم والتدبر والعلم، عقل فلان المسألة الكذائية بمعنى تدبَّرها وفهمها، ومعه تثبت سائر العلوم المتعلّقة بالفهم والاستدلال، فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلّقة بالفهم والاستدلال شبّه بعقال الناقة المقتضي لثباتها. وهو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلّف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلّف[6].

الرابع: أنَّه علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال فإن من حنَّكته التجارب وهذَّبته المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة ومن لا يتَّصف بهذه الصفة فيقال إنه غبيّ، فهذا نوع آخر من العلوم يسمَّى عقلاً.

---

(١) يلاحظ: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٥، ص٦.

(٢) يلاحظ: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، كتاب العين، ص٣٥٥.

(٣) علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، باب فضل العقل، ص٣.

(٤) سورة العنكبوت، الآية:٤٣.

(٥) سورة البقرة، الآية:١٧١.

(٦) سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج١ ص٧٩٨.

الخامس: هو ما تنتهي قوة الغريزة إلى أن يعرف الإنسان العاقل عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة التي في مقابلها العذاب في الآجل ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمِّي صاحبها عاقلاً من حيث إنَّ إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضا من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان[١].

والسادس: ما يذكره الفلاسفة في كتب البرهان، من أنَّه القوة المدركة للكليَّات بذاتها في الإنسان، وللجزئيات بغيرها،أي الإدراك الكلي[٢]، وأنّه جوهر مجرّد يدرك الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة، أو بمعنى المجرد التام، كالملائكة.

وقد جاء في رسائل إخوان الصفا:"أنَّ العقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما: ما تشير به الفلاسفة إلى أنه أول موجود اخترعه الباري جلَّ وعزَّ، وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلِّها إحاطة روحانية"[٣].

السابع: العقل الذي يردده المتكلمون فيقول العدلية منهم به ،كقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل – على الخلاف المذكور في كتب الأصول–، وهو ما يذكر في كتب الأخلاق أيضا المسمى بالعقل العملي، أي ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي.

والمقصود من محل البحث هنا **هو المعنى الأخير**، أي **العقل العملي**.

أقسام العقل:

منذ قديم الزمان قسم الحكماء العقل الإنساني إلى عقل نظري وعقل عملي، وفرقوا بينهما بأن العقل النظري هو المدرك للكليات بذاته وللجزئيات بغيره، والعقل العملي هو المدبر للبدن.

جاء في كتاب الشفاء لابن سينا:"وأما النفس الناطقة الإنسانية، فتنقسم قواها إلى: قوَّة عاملة، وقوة عالمة، وكل واحدة منهما تسمَّى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه"[٤].

وقال في مكان آخر من نفس الكتاب:" فالقوَّة الأولى للنفس الإنسانيَّة تنسب إلى النظر، فيقال: عقل نظري، وهذه الثانية تنسب إلى العمل فيقال: عقل عملي، وتلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشرِّ في الجزئيات، تلك للواجب والممكن والممتنع، وهذه للقبيح والجميل والمباح"[٥].

---

(١) للمزيد، يراجع: محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٨٥.

(٢) يُراجع: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص٢٩١.

(٣) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ج٣، ص٢٣٢.

(٤) الحسين بن عبد الله ابن سينا، نفس الشفاء، ص٦٣.

(٥) المصدر السابق، ص٢٨٥.

ويقول صدر الدين الشيرازي: " اعلم أنَّ النفس الإنسانية لها قوتان عالمة وعاملة، والعاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس، بخلاف نفوس سائر الحيوانات، لأنَّها سفلية بعيدة عن جمعية القوى.

أما العاملة فلا شك أنَّ الافعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير اكتساب، واكتسابه إنَّما يكون بمقدمات يلائمها"(١).

في الحقيقة ما يهمّنا للبحث حاليًا — هو بداية كلامه- حيث قسّم قوة النفس إلى عالمة وعاملة- ولكننا ذكرناه بكامله نظرا إلى وجود ارتباط وثيق له بما سيأتي عند البحث عن أدلة التَّحسين والتَّقبيح العقليين، والاشكالات والردود، ليبقى في الذهن كداعم لما سيأتي، وبما أننا سوف لا نذكره هناك لذا ألمحنا إليه هنا.

فهو يرى أنَّ قوة النفس العاملة قاضية – بما لا شك فيه- بحسن بعض الأفعال الإنسانية، كما تقضي بقبح بعضها الآخر، والتي قد يكون العلم بها بديهيا، بحيث تحصل للإنسان من غير اكتساب، كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم.

المطلب الرابع: تحرير محل النزاع في مسألة الحسن والقبح.

الظاهر أنَّه لا خلاف ولا نزاع بين القائلين بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين وبين المنكرين لهما في كون المعنى الأوَّل والثاني- الكمال والنقص، وملائمة الطبع ومنافرته- عقليين؛ حيث ذهب إلى هذا القول جملة من الأعلام الكبار من الفريقين، من أبرزهم العلامة الفخر الرازي، والمحققين البحراني والطوسي والفاضل المقداد وغيرهم.

وعلى سبيل المثال، يقول الفاضل المقداد: "قد يراد بالحسن كونه صفة كمال، والقبح كونه صفة نقص، وقد يراد بالحسن كونه ملائما للطبع، والقبح كونه منافيا للطبع، وقد اتفق أهل العلم على كونهما عقليين بالمعنيين المذكورين"(٢).

كما الظاهر أنَّ المعنى الثالث والخامس – موافقة الغرض والمصلحة ومخالفتها أو موافقة العادات والتقاليد ومخالفتها كذلك – لا خلاف ولا نزاع فيهما، حيث إن كل قوم يعتبرون ما يوافق غرضهم ومصلحتهم أمرا حسنا، – بغض النظر عن واقعية ذلك أو لا – وما يخالفها أمرا قبيحا، كما أن كل قوم يرون حسن العادات التي يلتزمون بها وقبح ما يخالفها، حتى قيل: عادة البلاد كالفريضة. وهما أيضا ليسا محل النزاع بين الأعلام في مسألة التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

---

(١) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣- ص٤١٨.

(٢) جمال الدين الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٢٥٤.

وإنما وقع الخلاف في المعنى الرابع، يقول الفاضل :" وقد يراد بالحسن ما يُستحَق عليه المدح في العاجل والثواب في الآجل، وبالقبيح ما يُستحَق عليه الذم في العاجل والعقاب في الآجل، وقد اختُلِف في ذلك، وقالت الفلاسفة ذلك معلوم بالعقل العملي، وقالت الأشاعرة ذلك معلوم بالشرع لا غير، وقال أهل العدل وهم المعتزلة والإمامية، إن العقل يحكم بذلك. وقسموا الأفعال إلى ثلاثة أقسام:

الأوَّل: ما لا يستقل العقل بدركه حسنا وقبحا، وذلك كصوم أخر رمضان وأول شوال[إذ لولا الشرع لما أمكننا إدراك قبح صوم أول شوال ومن ثم الحكم بحرمته أو غير ذلك؛ إذ لا فرق بينه وبين بقية أيام السنة بنظر العقل المجرد عن أي شرع].

الثاني: ما يستقل العقل بدركه ضرورة وذلك كالعلم بحسن الصدق النافع والإنصاف وشكر المنعم، وقبح الظلم والفساد وتكليف ما لا يطاق.

الثالث: ما يستقل العقل بدركه نظرا، وذلك كالحكم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع"[1].

إذن ، محلّ النزاع القسم الرابع من إطلاقات وملاكات الحسن والقبح، وهو أنَّ الفعل الذي يصدر عن المكلف العالم المختار يستحق فاعله المدح أو الذم.

فالعدليون قائلون بأنَّ الأفعال الصادرة من فاعل قادر شاعر لا يخلو من جهات الحسن أو القبح، فهي إما حسنة وإما قبيحة، والأوامر والنواهي الشرعية كاشفة عن تلك الجهات، فالباري تعالى يأمر بما هو معروف وحسن في نفس الأمر والواقع، وينهى عما هو منكر كذلك، فكل ما أمر به الله فأمره به لكونه حسنا، اذاً حسنه سابق على أمر الله، كما أنَّه علة لأمر الله.

وأما عند **الأشاعرة**، فالأمر ليس كذلك ، بل بما أنَّه تعالى أمر به فهو حسن، وأمر الله هو العلة للحسن، فكلما أمر به فهو حسن ، لأنَّ الله أمر به، لا أنَّ الله أمر به لأنَّه حسن، وكلَّما نهى عنه تعالى فإنّه قبيح لأنَّ الله نهى عنه، وليس لكونه قبيحا فإنَّ الله نهى عنه[2].

وبالنتيجة نلاحظ أنّ محل النزاع بين القوم في المسألة- أنَّ:

هناك من ذهب إلى إمكان إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها في الجملة، أي على نحو الموجبة الجزئية، وهم العدلية.

---

(١) جمال الدين الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٢٥٤- ٢٥٥.

(٢) مرتضى المطهري، التربية والتعليم في الإسلام، ص:١٨٩-١٩٠.

وجماعة أخرون ذهبوا إلى عدم إمكان إدراك العقل لذلك على نحو السالبة الكلية، بل الحسن ما حسَّنه الشارع والقبيح ما قبَّحه من دون تدخُّل للعقل في ذلك، وهم الأشاعرة ومن حذا حذوهم.

المطلب الخامس: الجذور التاريخية لمسألة التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

جدير بالذكر أنَّه ليس المتكلمون المسلمون هم أول من طرح هذه المسألة، بل كان قد سبقهم إليها فلاسفة الإغريق[1] عندما قسموا الحكمة إلى قسمين:

نظرية: أي ما من شأنه أن يعلم، أي ما ينبغي، مثل: الله موجود والعقل موجود، وأن زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين، ونحوها من المسائل النظرية الواقعية.

عملية: ما من شأنه أن يعمل، أي ينبغي كذلك، كقولنا العدل حسن والظلم قبيح، أي العدل ما ينبغي أن يعمل به والقبيح ما ينبغي أن يترك ويجتنب عنه.

ومن هنا يمكن القول بأنَّ المسلمين –في الجملة– أخذوها من فلاسفة الإغريق، وإن كانوا هم – أي المسلمين – وجَّهوها إلى أفعال الله تعالى، وما ينبغي ويجوز عليه عند العقل وما لا يجوز، بينما الإغريق لم يتناولوا كونهما عقليين أو شرعيين ، وإنما كانوا يستفيدون منها لإرساء القيم الأخلاقية وإثبات المثل الخالدة بغض النظر عن الاعتقاد بالله وعدمه.

وإنما قلنا في الجملة باعتبار كونه أمرا بديهيا عند عامة الناس– كما سيأتي في أدلة الإمامية–، فإنَّ أيَّ متأمِّل في مدركاته يراها تنقسم لهذين القسمين.

(١) كما حكى عنهم الشيخ السبحاني. يراجع : رسالة في التحسين والتقبيح، ص٦.

المبحث الثاني: الاستدلال على قاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

استدل على قاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليين بكل من العقل والنقل، وسنذكر عصارة ذلك ضمن المطالب التالية:

المطلب الأوَّل: الأدلة العقلية التي استدل بها الإمامية:

استدل الإماميون على كون التَّحسين والتَّقبيح عقليين، بعدة أدلة لإثبات مدَّعاهم أبرزها ما يلي:

الدليل الأوَّل: بداهة العقل.

حيث قالوا: إنَّ هناك أفعالًا يُحكم بحسنها وقبحها عند جميع العقلاء، سواء في ذلك أصحاب الشرائع أم غيرهم، حتى المنكرين للخالق سبحانه نراهم يحكمون بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر، ويمدحون فاعل الأوَّل ويذمون الثاني، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك، من دون أن نعتمد في ذلك على الشرع لحكم البراهمة والملحدين غير المستندين إلى الشرع بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر، كحكمهم بحسن العدل وقبح الظلم.

يقول المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد: " وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير الشرع"[1].

ويقول العلامة الحلي في شرح العبارة:" إنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإنّ كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذمّ عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك"[2].

وليس سبب ذلك إلا العقل والفطرة المشتركة بين جميع العقلاء من البشر.

فلو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرائع، في حين أنَّ البراهمة –وهم بأسرهم ينكرون الشرائع والأديان كلَّها، بل بعضهم لا يؤمن بالله أصلاً– يحكمون بالحسن والقبح مستندين إلى ضرورة العقل في ذلك.

قال المحقق البحراني: "فإن الكفار كالبراهمة وغيرهم مع إنكارهم للشرائع يحكمون بذلك"[3]، يعني الحسن والقبح.

وبهذا البيان يندفع إشكال ما حاول البعض توجيهه إلى هذا الدليل، وهو قولهم: إن من

---

(١) الحسين بن يوسف الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٥٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣)كمال الدين ميثم البحراني، قواعد العرام في علم الكلام، ص١٠٤.

المحتمل أن تكون هذه الأحكام العقلية السارية في جميع الأمم ولدى جميع العقلاء، ناشئة من تعاليم الأنبياء والهداة والمصلحين الإلهيين، وليست نابعة من العقل والفطرة.

كما يرد عليهم أن بعثة الأنبياء عليهم السلام كانت لغرض إثارة الحقائق المكنوزة في العقول، كما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام : «ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكروهم منسي نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويشيروا لهم دفائن العقول»[1]؛ فاتفاق ذلك مع تعاليم الأنبياء ليس دليلا على عدم كونهما عقليين، وإنما الأنبياء أيدوا ودعموا ما وصل إليه العقل باعتبارهما – معا – حجتين، كما في جاء في الرويات، «إن لله حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهر، فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول» [2].

الدليل الثاني: هو أنَّ إنكار الحسن والقبح العقليين يستلزم إنكارهما مطلقًا، عقلا وشرعا؛ لأننا لو فرضنا أنَّ العقل البشري عاجزٌ – تماماً – عن إدراك حسن الأفعال وقبحها، واحتاج الناس إلى معرفة حسن جميع الأفعال أو قبحها إلى الشرع، لزم من ذلك عدم إمكانية إثبات الحسن والقبح الشرعيين أيضا.

يقول المحقق الطوسي رحمه الله: "ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا"[3].

ويقول العلامة الحلي، في شرح العبارة: "هذا وجه ثان يدلُّ على أنَّ الحسن والقبح عقليان.

وتقريره: أنَّهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً، والتالي باطل إجماعاً والمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنَّا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيراً، فإذا أخبرنا في شيء أنَّه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنَّه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب، ولجوَّزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير" [4].

ومعنى ذلك أنَّنا لو لم نعرف حسن الأشياء أو قبحها إلا عن طريق الشرع وإخبار الأنبياء سلام الباري عليهم، فإذا قالوا لنا – مثلاً– بأنَّ : الصدق حسن والكذب قبيح لم يكن ليحصل لنا العلم بصدق هذا الخبر، لاحتمال أن يكون المخبر كاذبا – والعياذ بالله –، بل حتى لو قيل لنا بأن الباري تعالى شهد على صحة مقالة الأنبياء عليهم السلام، فلنا أن نعترض بالقول إنَّ ذلك لم يصل إلينا إلا عن طريق الأنبياء، فكيف نعلم صدق كلامهم من نفس إخبارهم مع احتمال الكذب؟،

---

(١)محمد بن الحسين بن موسى الشريف الرضي، نهج البلاغة، ، ص٩، خ١.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي في الأصول، ج١، ص١٦، حديث١٢.

(٣) الحسين بن يوسف العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٥٩..

(٤) المصدر نفسه.

كما لو قال لنا أحد بأنَّه أفضل من الجميع من دون أي قرينة مسبقة نعتمد عليها في صدقه، حيث يبقى احتمال كذبه واردا، وهكذا الحال في محل البحث، لذا لا بد أن نؤمن أولاً بقبح الكذب بعقولنا قبل الشرع، ومن ثم نحكم بقبح صدور ذلك من الشرع نفسه، لذا قالوا لو ثبتا شرعاً يلزم عدم ثبوتهما مطلقاً لا شرعاً ولا عقلاً، وما يلزم من ثبوته عدمه ممتنع بالضرورة[1].

الدليل العقلي الثالث، وله ارتباط وثيق بالدليل الثاني، ألا وهو سد باب النبوة:

وهو أنَّه لو أنكرنا الحسن والقبح العقليين امتنع إثبات الشرائع السماوية، وذلك لأنَّه لا تثبت نبوة النبي – وإن جرت المعجزات على يده – لو لم نقبل بهما (الحسن والقبح العقليين)، إذ لا يكون جريان المعجزات بيد الكذَّاب المدَّعي خلاف الحكمة.

ولو قال لنا الشارع بأنَّه لا يسلط الكاذب على القوة الخارقة للعادة لما أمكننا الإيمان بصدق قوله، لعدم ثبوت قبح الكذب على الشارع – على هذا الفرض –، ومن الواضح أن تجويز ذلك يسد باب النبوة كما لا يخفى.

لا يقال: إن عدم إظهار المعجزة على يد الكذَّابين ليس لكونه قبيحا عقلاً، بل لعدم جريان عادة الباري الجارية مجرى المحال العادي بذلك، وإن العلم العادي حاكم باستحالة هذا الإظهار فلا ينسد باب معرفة النبوة.

لأنَّه يقال: إن العلم تارة يطلق ويراد فيه اليقين وهذا لا يحصل إلا بالاستناد إلى أصول عقلية قطعية ، وأخرى يراد فيه الظن الراجح وقد يسمى علما عاديا، وهذا يحصل من مشاهدة وقوع أمر على سبيل التكرار من غير أن يستنبط ما هو علة لذلك، ومرجعه إلى الاستقراء الناقص، وهو لا يفيد القطع واليقين ولا ينفي احتمال الخلاف.

ومثل هذا لا يكون سندا لمعرفة النبوة التي عليها مدار الشريعة، هذا مضافاً إلى أن الاستقراء في مسألة النبوة لا يتصور في حق أوائل الأنبياء والأمم، لأنَّهم لم يجربوا – بعد – هذه الظاهرة حتى يتسنَّى لهم إجراء استقراء على عدم جريان عادة الباري تعالى الجارية مجرى المحال العادي بذلك.

الدليل العقلي الرابع على كون الحسن والقبح عقليَيْن بالمعنى المتنازع عليه، أنَّهما: لو لم يكونا كذلك لجاز التعاكس في الحسن والقبح، بأن يحسن الشارع القبيح ويقبح الحسن، أو أن نحكم بحسن شيء كان يعتبر قبيحاً في الأمم السابقة وبالعكس، لكن الضرورة قاضية بخلاف ذلك لبداهة أنَّ الشارع لا يحسن الظلم وقتل النفس البريئة مثلا، كما لا يقبح العدل والإحسان.

---

(١) وللمزيد من الاطلاع، يراجع: عميد الدين العبيدلي، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، المقصد السابع، باب العدل.

لا يقال: إنَّ هذا أشبه بالمصادرة على المطلوب، لحكم الأشاعرة بذلك، حيث إنَّه محل النزاع بين الطرفين.

لأنَّه يقال: إنَّ الأشاعرة لا يقولون بالصراحة بأنَّ الشارع يحسن الظلم وقتل النفس، أو أنَّه يقبح العدل والإحسان، وإنما يقولون أنَّه ليس للعقل دور في اكتشاف ذلك؛ فقبل ورود الشرع لا حكم للعقل بذلك؛ وهذا بخلاف أن يحكم الشارع بحسن الظلم.

نعم، مآل قول الأشاعرة إلى إمكان ذلك، لكنه بالاستلزام لا بالتصريح، فلْيُتأمَّل.

الدليل الخامس: أنَّ من استوى في غرضه الصدق والكذب وإنقاذ الغريق وإهلاكه يؤثر الصدق والإنقاذ، وما ذلك إلا لحسنهما عقلا.

كما أنَّه لولم يؤثر الصدق والإنقاذ في محل الكلام لكان عرضة لذم العقلاء، وما ذلك كله إلا لحسنهما عند العقلاء بما هم كذلك.

الدليل السادس: أنَّ من عرف الباري تعالى بذاته وصفاته وإنعاماته ثم أشرك به ونسب إليه ما لا يليق به من الزوجية والولد–مثلا–، وسائر سمات الحدوث والنقصان، وأصرَّ على الكفران وعبادة الأوثان، علم قطعا أنَّه في معرض الذم والعقاب، وليس ذلك إلا لقبحه عقلا. كما أننا في أمورنا الحياتية اليومية، لو أن أحدا كان صاحب فضل علينا يغدق علينا بشتى أنواع النعم، ويقدم لنا كافة الخدمات اللازمة، ومع ذلك نقوم بانتقاده والتشهير به وإفساد سمعته، لكنَّا عرضة لانتقاد العقلاء، وما ذلك كلّه إلا لقبح ذلك عقلا.

الدليل السابع: بالإضافة إلى الأدلة المتقدمة التي استند عليها الإمامية في إثبات عقلية الحسن والقبح، يمكن أن يستفاد مما ذكره بعض أهل السنة ممن اعترفوا بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين؛ حيث قالوا: بأنَّ من أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية، بمعنى عدم كونه حسنا إلا لتعلق الأمر به، وأنَّ الأحكام بمجرد نسبة الخطاب فقط، بحيث لولاه لما كان هناك حكم على فعل ما، من كونه حسناً أو قبيحاً، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها[1].

طبعا هذا مما يتناسب مع مبنى القوم في الفقه، ولكن هذا لا يمنع – ربما – من الاستفادة منه كمؤيد على أنَّ الحسن والقبح عقليان.

---

(١) نقلا عن الشبكة العنكبوتية، الإنترنت، منتدى ملتقى أهل الحديث www.ahlalhadeeth.com.

الدليل الثامن: بعض أهل السنة أيضا ذهبوا إلى أن نفي الحسن والقبح العقليين مطلقا لم يقل به أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، وأن هذا يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام وبيان حكمة الله في خلقه وأمره، حيث قالوا إن نفي ذلك من البدع التي حدثت في الإسلام.

والكلام كما ترى، اللَّهم إلا أن يكون هذا اعتراف بالخطأ لكن بطريقة ذكية جدًّا تحاول الحفاظ على ماء وجه السلف والعودة إلى واقع الأمر، كما تنبَّه إليه بعض الأعلام من أهل السنة في الآونة الأخيرة من أمثال محمد عبده، أو أنَّهم لما تتبَّعوا كلمات سلفهم وجدوا هناك نوعًا من التناقض بين ما يدَّعون في استدلالاتهم على التَّحسين والتَّقبيح الشرعيين، وبين ما ينقلونه في فقههم من الحكم والمصالح ومقاصد الشريعة، حيث يستندون إلى بعض الاستحسانات العقلية وما يعبرون عنه بمقاصد الشريعة لإثبات بعض الأحكام الشرعية.

المطلب الثاني: الاستدلال بالقرآن الكريم على التَّحسين والتَّقبيح العقليين:

الآن بعد ما تمَّ ذكر جملة من الأدلة العقلية التي استدل بها القائلون بالحسن والقبح العقليين، نأتي إلى ذكر جملة من النصوص القرآنية كمؤيدات للأدلة العقلية من أبرزها:

١- **قوله تعالى:** ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بالآية أنَّ الحلال كان طيِّبا قبل حلِّه من قبل الشرع، كما أنَّ الخبيث كان خبيثا قبل تحريم الشرع له، حيث لم يُستفد طيب الطيِّب وخبث الخبيث من قبل الشرع؛ لأنَّ هذا عَلم من أعلام نبوَّته التي احتج الله بها على أهل الكتاب، فلوكان الطيِّب والخبيث إنَّما يستفادان من التحريم والتحليل لم يكن في ذلك دليل، وإلا لكان معناه يحل لهم الحلال ويحرم عليهم الحرام، ولا شك في بطلان ذلك ، وإلا لما كان هناك فائدة من ذكره.

يقول صاحب المنار الشيخ محمد عبده: " المعروف ما تعرف العقول السليمة حسنه وترتاح القلوب الطاهرة له لنفعه وموافقته للفطرة والمصلحة، بحيث لا يستطيع العقل المنصف السليم الفطرة أن يردَّه أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به، والمنكر ما تُنكره القلوب السليمة وتتنفَّر منه

(١) سورة الأعراف، الآية: : ١٥٧.

القلوب، وتأباه على الوجه المذكور أيضا، وأما تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة والمنكر بما نهت عنه فهومن قبيل تفسير الماء بالماء"[1]، لكنَّه يعلِّق بعد ذلك بالقول:

"وكون ما قلناه يثبت مسألة التَّحسين والتَّقبيح وفاقا للمعتزلة وخلافا للأشعرية مردود إطلاقه، بأنَّنا إنما نوافق كلاً منهما من وجه ونخالفه عن وجه إتباعا لظاهر الكتاب والسنة، وفهم السلف لهما، فلا ننكر إدراك العقول لحسن الأشياء مطلقا ولا نُقيِّد التَّشريع بعقولنا، ولا نوجب على الله شيئا من عند أنفسنا"[2].

وفي الكلام شبهة إيجاب الشيء على الله تعالى، وسيأتي بيان ذلك، وأنَّ ما فهمه بعضهم – منهم محمد عبده – على خلاف مراد القائلين بالوجوب على الباري؛ فإن مرادهم مثل قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[3] ، أو مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[4]، وأمثال ذلك من الآيات، مما سيأتي بيانه قريبا – إن شاء الله –.

٢– **ومن الآيات المؤيدة** لقاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليين–أيضا– قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[5].

تقريب الاستدلال بها، أنَّه تبارك وتعالى أخبر عن نفسه بطريقة فيها نوع من الإنكار على الكفار – الذين كانوا يفعلون القبائح وينسبونها إلى الله – بأنَّه لا يأمر بالفحشاء، وهذا يعني أنَّ الكفار كانوا يقترفون القبائح والفواحش مع اعترافهم بقبحها ولكن ينسبونها إلى أمر الله، وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل في نفسه سيِّئًا وقبيحًا.

٣– **و قوله تعالى**: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[6].

ووجه الاستدلال بالآية: أنَّ ما يكون قبيحاً في نفسه يكون محرَّماً في الشريعة، وأنَّ الله تعالى لم يحرِّم إلا الفواحش، والإثم، والبغي، والشرك، والقول على الله بغير علم، وغير ذلك من

(١) محمد عبده، التفسير المقارن، ص٣٩٥ نقلاً عن: خلاصة التفاسير الإسلامية المشهورة، التفسير المقارن لمحمد باقر ناصري.

(٢) المصدر نفسه.، ج٨، ص٣٩٥.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٥٤.

(٤) سورة الروم، الآية: ٤٧.

(٥) سورة الأعراف، الآية: ٢٨

(٦) سورة الأعراف، الآية: : ٣٣.

الأمور القبيحة، وكأنَّ الشَّرع جاء ليُحرِّم ما كان قبيحاً عقلاً، بحيث لولا قبحُه وكونه فاحشًا لما حرَّمه الشَّرع.

٤- **قوله تعالى:** ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلا الإِحْسَانُ﴾[١].

حيث توُكِل الآية القضاءَ في ذلك إلى وجدان الإنسان وعقله، حيث تأتي الآية باستفهام استنكاري للتَّأكيد على نفي كون جزاء الإحسان إلا بالإحسان؛ فلو لم يكن للعقل قدرة على إدراك ذلك لما كان لهذا الاستنكار من معنى.

هذا بالإضافة إلى وجود آيات أخرى كثيرة في هذا الصدد من قبيل:

أ- **قوله تعالى:** ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾[٢].

ب- **وقوله تعالى:** ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[٣]، فإنَّها تشترك في كونها تتَّخذ من وجدان الإنسان وضميره وعقله قاضيا صادقا في قضائه، وأنَّه هل يصِحُّ تسوية المفسدين والمتَّقين، والمسلمين والمجرمين، وفي نهاية المطاف يوبِّخهم بالقول: ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[٤]، حتى تنسبوا الظلم إلى الباري تعالى، أو القول بأنَّه لا يمكن إدراك حسن الأشياء أو قبحها عبر عقولكم، أليس من عقولكم تحكمون أنَّ جزاء الإحسان هو بالإحسان لاغير، بغض النظر عن الشرع؟!

هذه الآيات وغيرها الكثير كلُّها تؤيِّد أنَّ هذه الأحكام أحكام سَيِّئة يُنزَّه الله عنها، وأنَّه تعالى لم ينكرها من جهة أنَّه أخبر بأنَّها لا تكون، وإنما أنكرها من جهة قبحها في نفسها، فلا تليق بساحته المقدسة أن يجعل البرَّ كالفاجر، ولا المحسن كالمسيء، ولا المؤمن كالمفسد في الأرض، فدلَّ على أنَّ هذا قبيح في نفسه تعالى الله عن فعله.

يقول الشيخ جعفر السبحاني: "إنَّ العقلَ البشريّ السليمَ يدرك بنفسه حسنَ الأفعال وقبحها، ويعتبر الفعلَ الحَسَن علامةً لكمال فاعله، والفعلَ القبيحَ علامةً لنقصان فاعله، وحيث إنّ اللَّه مستجمعٌ بذاته لجميع صفات الكمال، لهذا فَإنّ فعلَه كاملٌ ومحمودٌ، وذاته المقدّسة منزّهةٌ عن كل فعلٍ قبيحٍ.

---

(١) سورة الرحمن، الآية: : ٦٠.

(٢) سورة ص، الآية: : ٢٨.

(٣) سورة القلم، الآيتان: : ٣٥ – ٣٦.

(٤) سورة سورة القلم، الآية: ٣٦.

هذا ويجدُر التذكيرُ بنقطة هامّةٍ هنا، وهي أنّ العقلَ لا يحكم على اللّه بشيء، ولا يقول: يجب على اللّه أن يكون عادلًا، بل كلّ ما يفعلهُ العقلُ هنا هو أن يكتشفَ واقعيّةَ الفعلِ الإلهيّ، بمعنى أنَّه بالنَظَرِ إلى كمالِ اللّهِ المطلَقِ، وتنزُّهِهِ سبحانه عن كلّ نقصٍ وعيبٍ، يكتشف أنّ فِعلَه كذلك في غاية الكمال، وأنَّه منزَّه أيضاً عن النقص، فهو بالتالي سيُعامل عباده بالعدل، ولا يظلم أحداً منهم أبداً.

وما ذكَرَتهُ الآياتُ القرآنيّة في هذا المجال إنّما هو في الحقيقة تأكيدٌ وتأييدٌ لما أدركه الإنسان لما اصطُلِحَ عليه في علم الكلام الإسلاميّ بمسألة الحُسن والقُبح من طريق العقل وسمّي القائلون بها- ويقف في طليعتهم الشيعةُ الإمامية الاثنا عشرية- بالعَدليّة.

المبحث الثالث: المبنى الكلامي للأشاعرة في العدل الإلهي.

قد تقدَّم أنَّ الخلاف الحاصل بين الأشاعرة والإمامية في بيان معنى العدل الإلهي راجع إلى الاختلاف في المنطلقات والخلفيات التي ينطلق منها كل من الفريقين؛ حيث يذهب الأشاعرة إلى الحسن والقبح الشرعيين، بناء على أنَّه تعالى المالك للعالم، فله أن يتصرَّف فيه كيف يشاء ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[1]، وهم لا يقولون بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين حتى يقولوا إن الفعل الفلاني قبيح وهو منزه عن فعل القبيح، بل عندهم أنَّ الظلم غير مقدور، بل غير متصور في حق الباري تعالى؛ إذ الظلم هو التَّصرُّف في ملك الغير؛ فمهما فعل – تعالى–كان تصرَّفًا في ملكه؛ فلم يكن ظلماً؛ بل يقولون إنّه يجوز أن يأمر بكل شيء، وينهى عن كل شيء، ولا يجعلون للأفعال صفات تجعل الفعل حسناً أو قبيحاً.

يقول الشهرستاني: " إنَّ العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التَّكليف من اللّه شرعاً على معنى أنَّ أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً، بحيث لو أقدم عليها مُقدم أو أحجم عنها مُحجم استوجب على اللّه ثوابًا أو عقابًا، وقد يحسن الشيء شرعًا ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذمِّ فاعله، وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفةً للفعل، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح، ولا إذا حكم به ألبسه صفةً فيوصف به حقيقة ، وكما أنَّ العلم لا يُكسب المعلوم صفةً ولا يكتسب عنه صفة، كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفةً ولا يكتسب عنه صفة، وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة"[2].

ويقول صاحب شرح المواقف:

"القبيح عندنا (ما نهي عنه شرعا) نهي تحريم أو تنزيه (والحسن بخلافه) أي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب ... وكفعل اللّه سبحانه وتعالى، فإنّه حسن أبدا بالاتفاق، ... (ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها وليس ذلك) أي حسن الاشياء وقبحها (عائد إلى أمر حقيقي) حاصل (في الفعل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) ... (بل الشرع هو المثبت له

(١) سورة الآنبياء، الآية: ٢٣.

(٢) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٢٠٨.

والمبيّن)، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعًا وانقلب الأمر) فصار القبيح حسناً والحسن قبيحًا ..."[1].

فالأشاعرة يرون أنّ الحسَنَ هو ما يفعله الله عزَّ وجلَّ، والقبيح هو ما لا يفعله: أي أنّ الله له أنْ يُعذِّب الأطفال في الآخرة –مثلا– ويكون في فعله ذلك عادلاً، كما أنّ له أنْ يُدخل المؤمنين النار ويُدخل الكافرين الجنّة، لأنَّه المالك لكلِّ شيء ولا يوصف أيُّ فعل بالقبح حتّى يتركه.

يلاحظ على هذا الكلام:

أولًا: أنَّه إذا رأى الأشعريّ طفلا–لا سيما إذا كان طفله– يُعذَّب في الآخرة بألوان العذاب دون ذنبٍ اقترفه[2]، أو جريرة أَقدمَ عليها، أو عُذِّب هو بنفسه من الباري سبحانه وهو مؤمنٌ بالله غير مستحقّ للعقاب، هل يجد ذلك عين العدل، أم أنَّه في قرارة نفسه يجده أمراً منكراً؟.

ثانياً: أنَّ الأشعري– كما يظهر مما تقدم – افترض هذه النظريّة لاعتقاده أنَّ حكم العقل بالحسن والقبح – الذي يفهمه العدلي – حكم على الله، وسطوةٌ عليه سبحانه، وبالتالي أنكره، لكنّ الصحيح أنَّ الله سبحانه وضع وجعل قدرة التمييز بين الحسن والقبح في العقل، غاية الأمر أنّ العقل كاشف عن الحُسن والقبح، وليس فارضاً له على الله عز وجل.

لذا فالتعبير الأصح لهذا النوع من الوجوب أن يقال: يجب من الله كذا وكذا، لا يجب عليه سبحانه كذا وكذا، حتى لا نقع في هذا الاشتباه الذي قد يتصور منه أنَّ هناك فرضَ تكليف على الباري تبارك وتعالى.

فالله قادر على فعل القبيح ولكنه لا يفعله؛ لأنَّه حكيم، والحكيم لا يصدر عنه إلا كل فعل حسن؛ ولأن الفعل القبيح دليل على نقصان في الفاعل.

وهذا الكلام من الأشاعرة طبعا –كما هو ظاهر– مبني على القول بالملكية المطلقة لرب العالمين ، وأن له أن يتصرف في ملكه كيف يشاء﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُو عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]، و﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[4].

---

(١) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج٨، ص ١٨٢.

(٢) طبعا هذا مع غض النظر عن ما قيل من أن الأطفال –يوم القيامة – يعرض عليهم الإيمان ، فمن قبل به يدخل الجنة ، ومن كفر يدخل النار ؛ فيكون دخوله في أي منهما حسب اعتقاده.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١٢٠.

(٤) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

وجدير بالذكر أنَّ فكرة مالكية الباري تعالى للأشياء مما لا نقاش فيها ، إذ لا ريب في كونه تعالى المالك الحقيقي لكل شيء، لكن السؤال المهمّ، هو أنَّه هل يعني ذلك أنَّه يتصرَّف بهذا الملك بأيِّ تصرُّف، حتى ولو كان مخالفاً لمقتضى الحكمة؟!

وهذا ما يقتضي توضيح وبيان معنى وحقيقة الملكية الإلهية، حتى نتمكن-بإذنه تعالى- من حلِّ هذا الخلاف بين المدرستين، فأقول مستعينًا بالله.

المطلب الأول: معنى الملكية.

١- **الملك لغة** بمعنى الحيازة ، مَلك الشيءَ حازه، وانفرد باستعماله والانتفاع به، أو التصرف فيه[١].

والمالك -والمِلك- من أسماء الله الحسنى ، ويعني صاحب الملك، وصاحب التصرُّف فيما يملك بجميع الوجوه، ويقال للإنسان أيضا مالك حين يملك شيئا، ولكن ملكه محدود بحدود ما مَلكه من أشياء.

وكما قد يستخدم اَلمِلك مع الإنسان لكنه يأتي دائما مضافا، كما يقال: مَلِك (ملكة) بريطانيا ، أي ولي السلطة ببريطانيا.

والباري تعالى مالِك الملوك ، وهو الذي له التصرّف المطلق، أي الذي تنفُذ مشيئته في ملكه كيف شاء وكما يشاء، ولا مردَّ لقضائه ولا معقِّب لحكمه.

٢- **أما الملك اصطلاحًا**، فقد ذكر العلماء[٢] أربعة معان له:

أ- **الملكية الاعتبارية**، التي تجعل للإنسان بالنسبة إلى الأمور الخارجية، وما شابه ذلك؛ وهي أمر جعلي اعتباري ،كملكية أحدنا لقطعة أرض في بقعةٍ مَا من بقاء العالم ، أو ملكية سيارة معيَّنةٍ ،أو مبلغ مالي معَّين ونحو ذلك. وقد أقيمت براهين عديدة على اعتبارية هذا النوع من الملكية ، ومن أراد التوسّع والتعمُّق في ذلك فليراجع الكتب الأصولية المطوَّلة[٣].

ب- **الملكية المقولية** ؛ أي ما يسمَّى في علم الفلسفة بمقولة الجدة ،مثال التقمُّص والتَّختُّم والتَّعمُّم، ونحو ذلك .

---

(١) مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، باب الميم.

(٢) من أمثال: المحقق الأصفهاني في مصباح الفقاهة ،ج٢،ص٢٠.

(٣) أمثال: حاشية كتاب المكاسب للأصفهاني،ج٥،ص ٣٣٠، مصباح الفقاهة للسيد أبو القاسم الخوئي،ج٢،ص٢١.وأمثالها من الكتب الأصولية القيِّمة.

وهذه الملكية على عكس الأولى؛ إذ المحيط في الأولى هو الإنسان، بينما في الثانية الإنسان محاط، فالمحيط هو المالك والمحاط هو المملوك، وهي فرد حقيقي من الملكية ،أي تكويني ثابت بقطع النظر عن الجعل كما في الأولى.

ج- **الملكية الإنسانية الحقيقية** ؛وهي: ملكية الإنسان لنفسه، وذمته، وعمله الخارجي، بمعنى كونه أولى بها في مقابل غيره من سائِر الناس، وهذه الملكية أيضا- كما قيل[1]- أثر واقعي حقيقيٌ ثابت بقطع النظر عن الجعل والاعتبار والتشريع، حيث إنَّ الإنسان مسلَّط – بطبعه- على نفسه وفعله وذمته.

ومن هنا تترتَّب عليه آثار الملكية ، فيجوز جعل عمله عوضا ومعوضا في باب الإجارة والبيع وغيرهما.

ولكن هنا يمكن أن يقال: إن هذا التعبير –بهذه الصيغة- غير صحيحة ، فملكية الإنسان لنفسه ليست ملكية حقيقية تكوينية ، والدليل على ذلك أن هناك الكثير من أنحاء التَّصرُّف للإنسان في نفسه وفي ذمَّته وعمله غير نافذة عقلائيا، فضلا عن النفوذ الشرعي، كما لو ملَّك إنسان نفسه لآخر ، فإن ذلك لا ينفذ؛ ولذا يلاحظ أنَّه لا يصحُّ للإنسان لدى المجتمعات العقلائية أن يشغَل ذمّتَه بمالٍ لشخص بعنوان إشغال الذمَّة بلا أيّ معاملة أخرى، وليس له في جملة من المجتمعات الانتحار، ولا جعل نفسه رقّاً للآخر.

ومن هنا، فولاية الإنسان على نفسه ولاية مجعولة ، لا تكوينيَّة حقيقية واقعية ؛ نعم للإنسان أولوية ذاتية على نفسه –بقطع النظر عن الجعل والشرع- على غيره.

فكما أنَّ الله أولى منه بهذه الولاية، فكذلك هو أولى بها من شخص آخر.

نعم، إنَّ تحديد شؤون هذه الولاية جعلي؛ لذا يمكن للمولى الحقيقي – وهو الله تعالى – أن يحدِّد هذه الولاية بحدود ملكيته فيجعلها لغير الإنسان نفسه ، كما جعل هذه الأولوية للرَّسول ﷺ ، والرسول بدوره جعلها بعده ﷺ للإمام أمير المؤمنين والأئمة من ولده عليهم السلام، حيث قال ﷺ يوم غير خم: "إنَّ اللَّه مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعليّ مولاه" [2].

نعم لو جُعلت ولاية شخص بيد شخص آخر كان ذلك ظلماً بحكم العقل العملي، إلاَّ فيما إذا كان ذلك لمصلحة ذلك الشخص نفسه، كما في الولاية على الصغير مثلًا، أو كان جاعل

(١) محمد باقر الصدر، محاضرات تأسيسية(موسوعة الشهيد الصدر ج٢١، ص: ١٧٥

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي،ج١،ص ٢٩٥.

الولاية للغير هو الله تعالى؛ فلا يكون ذلك ظلماً عندئذ؛ لأنَّ أولوية الشخص بنفسه إنما هي في مقابل غير الله تعالى، وأما الله سبحانه فهو أولى به من نفسه.

د- **الملكية الحقيقية الثابتة لله تعالى** بالنسبة إلى عباده ، بل بالنسبة إلى تمام عالم الإمكان؛ حيث إنَّ مرجع هذه الملكية إلى الإحاطة والقيُّومية التكوينيَّة من قبَله تعالى ، والافتقار الذاتي لموجودات عالم الإمكان، المساوق لتعلُّقها وافتقارها بساحة الواجب سبحانه وتعالى ، وهي ما تسمى بـ(الإضافة الإشراقية)، حيث إنَّ وجود جميع الأشياء بوجوده تعالى.

فإنَّ الله تعالى – حسب ما يدركه العقل الفطري- له إحاطة بعالم الإمكان بما فيه من إنسان وغيره ؛ فالإنسان مملوك لله بملكية إحاطية تكوينية، بما هو موجود إمكاني، بقطع النظر عن خصوصية كونه شخْصِيَّةً معنوية متميِّزة عن سائر موجودات عالم الكون.

وتترتَّب على هذه الملكية ملكية حقيقية أخرى تقع ضمن مدركات العقل العملي، ملكية ذات صفة حقيقية وواقعية تتعلق بخصوص الإنسان القابل لأن يكون مسؤولاً ذا شخصية معنوية؛ وهو ما يعبَّر عنه بمولوية الله تعالى للعبد.

وملاك هذه المولوية الملكية الأولى، أي الملكية الخالقية، فحيث إنّه تعالى قيِّم خالق، فلهذا يكون مولًى، ومعنى مولويَّته أنَّه من شأنه أن يأمر، ويحكم، ويتصرَّف، كما ومن شأن الإنسان في المقابل أن يُطيع، كما أنَّ حكمه تعالى نافذ فيه [1].

إذن، فلكية الباري تعالى ملكية حقيقية –لا رمزية جعلية كما للإنسان- لا يشاركه فيها أحد، كما قال تعالى: ﴿ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرا ﴾ [2].

وقال عز وجل: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾[3].

فمع ملكية الله تعالى لا يبقى لشيء من الموجودات استقلال دونه، واستغناء عنه بوجه من الوجوه، فلا شيء إلا وهو سبحانه المالك لذاته فضلا عن آثاره.

وهذا الكلام مما لا غبار عليه ، ولا خلاف بين جميع المسلمين حول هذه الملكية الحقيقية الثابتة لله تبارك وتعالى ، وأنَّ له أولوية التصرُّف بمخلوقاته من دون مزاحم.

---

(١) يراجع: محمد باقر الصدر، موسوعة الشهيد الصدر(محاضرات تأسيسية)، ج٢١، ص ١٧٦-١٧٧.

(٢) سورة الفرقان ،الآية: : ٢.

(٣) سورة الحديد، الآية: :٥.

وظاهر كلام السيد الطباطبائي[1]في بيان الملكية الإلهية هذا المعنى إذ يقول:" إنَّه تعالى مالك على الإطلاق ليس بحيث يملك على بعض الوجوه ولا يملك على بعض الوجوه، كما أنَّ الفرد من الإنسان يملك عبدًا أو شيئًا آخر فيما يوافق تصرُّفاته أنظار العقلاء، وأمَّا التصرُّفات السفيهة ... فإن الإنسان المالك لحمار مثلا، إنما يملك منه أن يتصرَّف فيه بالحمل والرُكوب مثلا، وأمَّا أن يقتله عطشا أو جوعا أو يحرقه بالنار من غير سبب موجب، فالعقلاء لا يرون له ذلك،... وهذا بخلاف ملكه تعالى للأشياء فإنّها ليس لها من دون الله تعالى من ربٍّ يملكها، وهي لا تملك لنفسها نفعًا ولا ضرًا ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا، فكل تصرُّف متصوَّرٍ فيها فهو له تعالى، فأيُّ تصرُّف به في عباده وخلقه فله ذلك من غير أن يستتبع قبحًا ولا ذمًا ولا لومًا في ذلك، إذ التصرُّف من بين التصرفات إنما يُستَقبَح ويُذَمُّ عليه فيما لا يملك المتصرِّفُ ذلك، لأنَّ العقلاء لا يرون له ذلك، فملك هذا المتصرِّف محدود مصروف إلى التصرُّفات الجائزة عند العقل، وأمَّا هو تعالى فكل تصرُّف تصرَّف به فهو تصرُّف من مالك و تصرُّف في مملوك، فلا قبح ولا ذمَّ ولا غير ذلك"[2].

إذن، لا خلاف من هذه الجهة؛ وإنما الكلام في أن هذه الملكية هل تعنى جواز التصرُّف بكل تصرُّف، حتى ولو كان ذلك خلافًا لمقتضى حكمته تعالى- كما يظهر من الأشاعرة-، أو أنَّها ينبغي أن لا تخالف مقتضى الحكمة- كما عليه الإمامية ؟!

وهنا بالرجوع إلى صفات الله تعالى، من قبيل كونه حكيما يضع الأمور في مواضعها، بالإضافة إلى الكثير من الآيات والروايات الشريفة يتبيَّن لنا أنَّ هذه الملكية دائما تستعمل بما يتناسب مع مقتضى الحكمة ، فقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[3]، فلأنَّ أفعاله تعالى دائما مع مقتضى الحكمة ، لا كما ذهب إليه الأشاعرة من إمكان صدور أيِّ فعل منه بمقتضى هذه الملكية المطلقة.

---

(١) وهو السيد محمد بن حسين بن محمد المعروف بالطباطبائي، ولد ١٣٢١هـ،في مدينة تبريز إحدى مدن إيران في أسرة عريقة بالعلم والثقافة، وقد تمتع بذهنية وقادة ومنفتحة في أكثر العلوم، فارتشف من معينها ونبغ فيها، فهو في مجال التفسير مفسر بارع، صاحب (تفسير الميزان)، وفي مجال الفلسفة فيلسوف إسلامي كبير صاحب كتابي(بداية ونهاية الحكمة)، وفي مجال الأصول والفقه بلغ مرتبة الاجتهاد، انتقل إلى رحمة ربه ١٤٠٢هـ، بعد أن عاش ثمانين سنة ، حيث ووري جثمانه في حرم السيدة فاطمة المعصومة بنت الإمام الكاظم (عليهما السلام) في قم المقدسة.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن،ج١،ص٥١.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: :٢٣.

المبحث الرابع: الدليل على كون التَّحسين والتَّقبيح شرعيين:

نعم قد استدل الأشاعرة على كون الحسن والقبح شرعيين، بأدلة عديدة – عقلية ونقلية – أبرزها ما يلي:

المطلب الأوَّل: الأدلة العقلية.

الدليل الأوَّل: إنَّكم – أيُّها العدليون – قلتم في أوَّل دليلكم: إنَّ التَّحسين والتَّقبيح العقليين من بداهة العقل البشري.

وهذا الدليل يقول: لو كانا بديهيين لما اختلف فيه اثنان.

فلو كان العلم بحسن بعض الأفعال وقبحها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء، وبداهة بطلان التالي بالوجدان، لوقوع الاختلاف بين العلمين، لأنَّه لا شك أن العلم بزيادة الكل عن جزئه أوضح من العلم بحسن بعض الأفعال وقبحها، فيبطل المقدم.

وقد أجاب عنه الأعلام بأنَّ التَّفاوت في العلوم –لا سيَّما الضروريات– ممَّا لا إشكال فيه، بل هو واقع فعلا؛ حيث إنَّ القضايا اليقينيَّة في القياس تتمتَّع بالبداهة، وهي: الأوَّليات والمشاهدات والتجريبيَّات والحسيَّات والمتواترات والفطريَّات، لكن مع ذلك من الواضح وجودُ التفاوت بين أقسامها، فمثلا، الكل أعظم من الجزء من الأوَّليات، ونور القمر مستفاد من الشَّمس من الحدسيات، وكلتا القضيتين من القضايا البديهية، ولكن مع ذلك نجد التفاوت بينهما؛ لأنَّ إدراكنا كونَ الكلِّ أعظم من جزئه أوضح من إدراكنا كونَ نور القمر مستفاد من الشمس، كذلك الأمر بين الكل أعظم من الجزء، والعدل حسن والظلم قبيح، فكلتا القضيتين من البديهيات واليقينيات لكنهما متفاوتتان، وأمّا سبب التفاوت، فيرجع غالباً إلى وجود الاختلاف بين تصور مفرداتها، فالكل أعظم من جزئه –مثلا– بديهي، وحسن العدل بديهي أيضا، لكنَّهما متفاوتان من حيث الظهور، لكون الأوَّل من البديهيات الأوَّلية، والثاني من البديهيات التي لو عرضت على البعد الملكوتي للإنسان يجد فيه كمال الملائمة فيرغب إليه، فاختلاف المفردات من حيث الظهور والخفاء يورث ظهوراً وخفاءً في المركب أيضاً.

هذا، بالإضافة إلى أنّ قصارى ما يثبته الدليل أنَّها ليست من الأُمور البديهية، لا أنَّها ليست من الأُمور العقلية.[1] والمدَّعى هو الثاني .

الدليل الثاني لإنكار أنَّ الحسن والقبح عقليان هو: أن الكذب قد يحسن، كما قد يقبح الصدق.

---

(١) للمزيد يراجع: جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح، بتصرف.

فمثلا، لو كان الكذب قبيحا لكان الكذب المفضي إلى تخليص النبي من يد ظالم قبيحا، ولا شك أن الكذب المفضي لتخليصه ليس بقبيح بالضرورة، لأنَّه يحسن تخليصه من يد أعدائه، وكذا الحال في الصدق، فالمفضي منه إلى قتل نفس محترمة –فضلا عن كونه نبيا– قبيح.

وقد أجيب عن هذا الدليل بجوابين:

الأوَّل: أنَّ الواجب على المكلَّف فيما لو استلزم الكذب إهلاكَ النبي –مثلا– هو التورية لا الكذب، وذلك بأن يضمر في نفسه معنى لا يستفاد من ظاهر كلامه.

الثاني: أننا – عند حديثنا عن النظريات حول التَّحسين والتَّقبيح العقليين –في المطلب الرابع من المبحث الأوَّل للمبنى الكلامي للإمامية في العدل الإلهي– كنَّا قد اخترنا النظريتين الأولى والثانية بالجمع بينهما، وتبيَّن هناك أن عنوان الكذب ليس علَّة تامَّة للقبح، بل هو مقتضٍ له، وذلك مشروط بعدم طروء عنوان آخر عليه أقبح من الكذب كإهلاك النبي ونحو ذلك[1].

يقول الشيخ السبحاني في الإجابة على هذا الإشكال أنَّ: "الإنسان – في مثل هذا الموقف– مكلف بحكمين:

١– صيانة النبيِّ وإنقاذه، وهو حسن.

٢– حرمة الكذب، وهو أمر قبيح، ولا يمكن التوفيق بينهما، لأنَّ العقل يحكم بانتخاب الأهمّ، وليس هو إلا إنقاذ النبيِّ وإن استلزم الكذب"[2].

فعلى ضوء هذا الجواب يكون حسن الأفعال وقبحها ثابتين، إلا أنَّ التزاحم هو الذي دفع العقل إلى انتخاب ما هو الأهم والأصلح في مقام العمل وتقديمه على المهمّ والصالح، وطبعًا نفس هذا التقديم هو عين العدالة، لأنَّه من قبيل وضع الشيء في محلِّه.

الدليل الثالث للأشاعرة: أنَّ فعل الفاعل المضطرّ ليس بقبيح.

وأن التَّحسين والتَّقبيح العقليين لا يجتمعان مع الجبر – وذلك لبنائهم على أن العبد مجبور في أفعاله –، لذا لا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا.

يقول الفخر الرازي –كما نقل عنه [3] – في تلخيص المحصل: " لو قبح شيء لقبح إما من الله وإما من العبد والقسمان باطلان والقول به باطل، أما أنَّه لا يقبح من الله فمتفق عليه،[4] وأما أنَّه لا يقبح من العبد، فلأنَّ ما يصدر من العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار "[1].

---

(١) وللمزيد يُراجع: علي رباني الكلبايكاني، بحوث مقارنة في العقائد الإسلامية، ص٢٠١.

(٢) جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح، ص٦٧.

(٣) ولم أذكر المصدر الأصلي لعدم عثوري عليه لما تحت متناول اليد من الكتب– نظرا إلى الظروف التي واكبت كتابة هذه الرسالة.

(٤) وهي مصادرة واضحة على المطلوب، لأنه أول الكلام بينهم وبين العدلية كما سيأتي.

ويرد على هذا القول أنَّه مبنائي، وسيأتي نقض ذلك عند الحديث عن مبنى الأشاعرة في أفعال العباد، لأنَّ لازم القول بأن الإنسان مجبور في فعله مضطر في عمله وليس له إلا سلوك الطريق الذي رسم له هو عبثية إرسال الرسل وإنزال الكتب، بل عبثية كافة التعاليم السماوية والوضعية وذهاب كل جهود الأنبياء والمصلحين الإلهيين أدراج الرياح.

يقول الإمام علي عليه السلام بهذا الصدد: «...لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم يكن على مُسيءٍ لائمة ولا لمحسن محمدة...» (٢).

الدليل الرابع: جواز التكليف بما لا يطاق.

استدل كل من الفخر الرازي وابن خلدون على عدم كون الحسن والقبح عقليين بأنَّ التكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً عند العدلية، مع أنَّ الشرع قد أمر به، فمثلا ابن خلدون يقول: "لو قبح تكليف ما لا يطاق لما فعله تعالى، لكنه كلف الكافر مع علمه بأنَّه لا يؤمن، وقد كلَّف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان التصديق بكفره"(٣).

كما نقل عن الفخر الرازي مثله – تقريبا – حيث يقول: "إنَّ من ضرورة النزاع قبح تكليف ما لا يطاق، فنقول[والكلام للفخر] لوكان قبيحا لما فعله الله، وقد فعله، بدليل أنَّه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنَّه لا يؤمن وعلمه بأنَّه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالا، ولأنَّه كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنَّه[أبا لهب] لا يؤمن، فقد كلفه بأن يؤمن وبأنَّ لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين"(٤).

وقد أجيب عنه بأن:

العلم السابق لا يسلب الاختيار عن الفاعل، إذ لوكان كذلك لزم سلب الاختيار عنه تعالى لعلمه بأفعاله أزلا.

هذا بالإضافة إلى أنَّ علمه السابق بأفعال العباد إنَّما يتعلق بها بما لها من الأسباب وخصوصيات الفواعل، من حيث كونُها مسبوقة بالعلم، والقصد، والاختيار، وبناء عليه، يكون لازم العلم الإلهي حتمية الاختيار لا مجبورية الفاعل في فعله.

---

(١) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص٣٣١.

(٢) الصدوق، التوحيد، ص٣٨٠، الحديث ٢٨.

(٣)عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص٣٤٤.

(٤)نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص٣٣٩.

وأما أبو لهب، فقد كان من الكافرين بالرسالة وكان بمقدوره الإيمان بها لولا العصبية العمياء، وأمَّا الأخبار الواردة في أنَّه لا يؤمن، وأنَّه من أصحاب النار، إنما جاءت بعد كفره وجحوده عن الإيمان بالرسالة، فلم يكن من متعلقات الإيمان حتى يلزم بالمتنافيين، كما ذهب إليه المستدل.

الدليل الخامس للأشاعرة أنَّه:

لو كان الحسن والقبح عقليين، ذاتيين للأفعال، لما اجتمعا في فعل واحد، مع أنَّه لو قال أحد لأكذبنَّ غدا-مثلا-، كان العمل به قبيحا وحسنا معا، لأنَّه كذب ووفاء بالوعد، ولأنَّه إن حَسُن العمل بوعده يجب عليه أن يكذب غدا، فيكون هذا الكذب المحقق للعمل بالوعد الحسن حسنا أيضا، وهذا يؤدي إلى اجتماع الحسن والقبح في فعل واحد.

وإن قبح منه العمل بالوعد، وبالتالي يلزم عليه – إن أخبر – أن يخبر خبرا صادقا، فما أخبر به وإن كان بحد ذاته صادقا لكنه بالقياس إلى ما وعد به كاذب، لأنَّه أخبر خلاف ما وعد به، فيجتمع الحسن والقبح في فعل واحد، مما يكشف أنَّهما غير ذاتيين [1].

قد أجيب عن ذلك بعدة أجوبة من أحسنها:

أنَّ ههنا أمرين:

١- العمل بالوعد، والمفروض أنَّه حسن.

٢- وأنَّ العمل بالوعد الحسن إنما يتحقق في المقام ضمن الكذب وهو أمر قبيح.

إلا أنَّ المشكلة واللغز في الأمر الأوَّل، لأنَّه يسأل هؤلاء بأنَّه من قال لكم إنَّ الوفاء بالوعد حسن على كل حال وبشكل مطلق؟، فنحن لا نسلِّم بذلك، إذ في الوفاء بالوعد ينبغي أن يلاحظ فيه متعَلَّقه، هل هو أمر حسن راجح شرعا أولا؟ فمثلا لو وعد شخص بأن يقتل إنسانا، فهل الوفاء بهذا الوعد يعتبر حسنا؟! بالتأكيد لا، فإنَّ تنفيذ مثل هذا الوعد يُعدُّ قبيحًا، بل من أقبح القبائح.

فليس الوفاء بالوعد من العناوين الحسنة مطلقا، بل بشرط أن يكون متعلَّقُه أمرًا راجحًا عقلاً أو شرعًا، ولا شك أنَّ الكذب من القبائح العقلية والشرعية.

الدليل السادس للأشاعرة أنَّ: التَّحسين والتَّقبيح العقليين، فرض تكليف على الله سبحانه وتعالى.

يقول الأشاعرة: إنَّ القائلين بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين يوجبون على الله ما يوجبونه على العبد ويحرمون عليه ما يحرمونه على العبد، لا سيما بناء على القاعدة الأصولية (كلما حكم به

(١) لمزيد من التفاصيل يراجع: جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح، من ص٦٨.

العقل حكم به الشرع) فهذه عبارة أخرى عن فرض تكليف على الله، مع أنَّه تعالى ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[1][2].

وقد أجيب عن ذلك بجوابين:

الأوَّل: إنَّ المستدلَّ – على فرض صحَّة استدلاله – خلَط بين مسألتين:

الأولى: قابلية العقل لإدراك الحسن والقبح.

الثانية: مسألة الملازمة بين درك العقل حسنَ الفعل وقبحه وبين حكم الشرع.

والجواب أنَّ الكلام يقع في المسألة الأولى دون الثانية، لأنَّ المسألة الثانية محلُّ خلاف بين الأصوليين، حيث إنَّ هناك من ينفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وإن كان الأقوى [3]– سيما مع الأخذ بعين الاعتبار قاعدة التَّحسين والتَّقبيح – هو الملازمة.

الثاني: أنَّ المستدل خلط بين فرض التكليف على الله، وكشف ما عنده من الحكم من خلال صفاته وكماله، فالأشاعرة وقعوا في فخ اشتراك لفظي في معنى الوجوب على الله، حيث إنَّ معنى الوجوب في مصطلح المتكلمين ليس نفس معناه في مصطلح الفقهاء؛ قال المحقق الطوسي رحمه الباري: "وليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء، بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم كما أنَّ القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم، والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه، والعالم القادر الغني لا يترك الواجب (الحسن) ضرورة"[4].

فالمستدل خلط بين فرض التكليف على الله – تعالى عن ذلك علوا كبيرا –، وبين كشف ما عنده من الحكم من خلال صفاته وكمالاته، فالذين يقولون بالملازمة، لا يقولون بفرض تكليف على الله، وإنما يكتشفون ما عنده تعالى من الأحكام من خلال دراسة صفاته الكمالية.

فهو– تعالى – بما أنَّه عادل لا يجور، وحكيم لا يعبث، وعالم لا يجهل، فيكتشفون الأحكام اللائقة به من خلال صفاته وكمالاته، فالتكليف الذي يقولون به ليس إلا من قبيل التكليف التي فرضته حكمته وعدله وعلمه عليه، كما قال تعالى:

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

(٢) طاهر بن محمد الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص١٤٤.

(٣) بناء على رأي بعض العلماء كالشيخ السبحاني.

(٤) نصير الدين، الطوسي، تلخيص المحصل، ص٣٤٢.

﴿ وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّه مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]، بمعنى أنَّه تعالى فرض على نفسه ذلك، فهو تعالى لا بدَّ أنَّ يرحم، لأنَّ الرحمة من صفاته وكمالاته، ومن قبيل قوله تعالى:

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[2].

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَانْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3].

وغيرها من الآيات الدَّالة على وجوب الفعل على الله بمعنى ملاءمة أفعاله تعالى لصفاته الكمالية من الجود والعدل والحكمة والإحسان وغير ذلك.

فإذا قلنا لا يجوز على الله سبحانه وتعالى تعذيب البريء، أو أخذه بذنب المجرم، لا نعني بذلك أنَّنا نفرض هذا التكليف عليه، وأنَّه يجب أن يقوم به – بـ المصطلح الفقهي –؛ وإنما يراد أنَّ لازم صفاته الكمالية هو أن يفعل ذلك، أو لايفعل، فليُتأمَّل.

وللشيخ السبحاني تشبيه جميل لهذا الوجوب الذي يقال به هنا بما يقوم به العلماء في كشف أسرار الطبيعة وقوانينها، حيث يقول: "فلو قال قائل بأنَّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، هذا لا يعني إلا أنَّه في الواقع كذلك، لا أنَّه يجب أن يكون كذلك لأجل حكمه به.

فإذا كان النظام السائد على الكون نظاماً مبنيًّا على العلم والعدل والحكمة فلازم ذلك ألاَّ يؤخذ البريء بذنب المجرم، فكشف هذا الحكم نظير كشف القوانين السائدة على الكون من العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية"[4]. طبعا، مع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدَّم من الفرق بين هذه الواقعية الراجعة إلى المقايسة إلى البعد الملكوتي للإنسان وبين الواقعية الموجودة بين الماهية ولازمها، كالملازمة بين الأربعة والزوجية مثلا.

المطلب الثاني: أدلة الأشاعرة النقلية على التَّحسين والتَّقبيح الشرعيين:

لقد استدل الأشاعرة على إنكار التَّحسين والتَّقبيح العقليين ببعض النصوص التي يظهر منها أنَّه لا تتِّم الحجة إلا بالرسل، حيث نصَّ القرآن الكريم على أنَّ الحجَّة من الله تعالى على

(١) سورة الأنعام، الآية: : ٥٤.

(٢) سورة هود، الآية: : ٦.

(٣) سورة الروم، الآية: : ٤٧.

(٤) جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ص ٧٠.

عباده إنما تتِّم بعد إرسال الرسل، مبشرين ومنذرين، وأنَّه تعالى لا يعذِّب أحدا حتى يبعث رسولا كما في:

١ – قوله تعالى: ﴿ مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا﴾[١].

٢ – وقوله تعالى: ﴿ رُسُلا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[٢].

٣ – قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾[٣].

وغيرها من الآيات التي تدل على أن العقل ليس مستقلا بالتحسن والتقبيح – كما يدَّعيه المثبت، وأنَّه لا تكليف عقليا على العباد.

وتقريب الاستدلال بالآيات – باختصار – أنَّه: لو كان العقل كافيا في التَّحسين والتَّقبيح وبالتالي في الثواب والعقاب لزم أن يقول في قوله تعالى:

﴿ رُسُلا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[٤].

كان ينبغي أن يقول بعد العقل، مع أنَّه قال بعد الرسل، مما يعني أنَّ الحجة التي بها تدرك الأحكام (الحسن والقبح) هم الرسل دون العقل.

يقول التفتازاني في شرح المقاصد: "فلو حسن الفعل أو قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد في الشرع أم لا، واللازم باطل، لقوله تعالى: ﴿ مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا﴾[٥]"[٦].

فمن ارتكب حراما أو ترك واجبا قبل ورود الشرع لا يلزم تعذيبه بناء على ما ورد في ذيل هذه الآية الشريفة.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: : ١٥.

(٢) سورة النساء، الآية: : ١٦٥.

(٣) سورة القصص، الآية: : ٥٩.

(٤) سورة النساء، آية ١٦٥.

(٥) سورة الإسراء، الآية: : ١٥

(٦) يلاحظ: مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص٢٨٤ بنوع من التصرف.

طبعاً هذا الكلام إنما يرد على المعتزلة بناء على أصلهم من وجوب تعذيب من استحقه (العذاب) إذا مات غير تائب، نظرا إلى أنّ التفتازاني كان بصدد الرد عليهم.

وعلى كل حال، **فقد أجيب** عن الدليل:

أولاً: بأنَّ المستدلَّ تصوَّر أنَّ العقل دواء كل داء، وأنَّ له القابلية على تحديد الواجبات والمحرَّمات بشرائطها وخصوصياتها، حيث لو كان الأمر كذلك لكفى حكم العقل بالحسن والقبح للوجوب والحرمة، غير أنَّ المستدل غفل عن أنَّ العقل حجَّة فيما يستقل به العقل، من الواجبات والمحرمات، كوجوب شكر المنعم، ولزوم النظر في معجزة مدعي النبوة، وأمَّا ما وراء ذلك من خصوصيات الأحكام وشرائطها، مما يكون بابه موصدا في وجه العقل، فالمرجع فيها الشرع لا غير.

والآية ناظرة إلى تلكم الموضوعات التي حكمها بيد الشارع لا غير؛ أمَّا ما وراء ذلك، فالعقل هو الحكم[1].

وثانيا: فيما يرتبط بخصوص قوله تعالى: ﴿ رُسُلا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[2].

فإنَّ مفاد الآية أنَّه بعد إرسال الرسل لا يبقى هناك مجال للاعتذار، وهذا لا ينفي حجية العقل بتاتا، ولكنَّ الله تعالى بمنِّه وكرمه – نظرا إلى ما يحوط بالإنسان من مخاطر، من قبيل هوى النفس الأمارة، والشيطان، وطول الأمل – أرسل الرسل لتسديد العقل والفطرة، وبيان ما هو موصد في وجه العقل، وأخذ على نفسه – رحمة منه تعالى للعباد – ألا يعذب إلا بعد إرسال الرسل، وأنَّه بذلك لا يبقى مجال لاعتذار أحد من الخلق، ولله الحجة البالغة.

يقول الزمخشري [3] – من العدلية– : "**فإن قلت** كيف يكون للناس على الله حجَّة قبل الرُّسل، وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة، والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة، ولا عُرِف أنَّهم رسل الله إلا بالنظر فيها؟

قلت[والكلام للزمخشري]: الرسل منبِّهون من الغفلة، وباعثون على النظر –كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد – مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف

---

(١) للمزيد من الاطلاع، يراجع: جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ص٧٩.

(٢) سورة النساء، الآية: : ١٦٥.

(٣) وهو أبو القاسم محمود بن عمرو ابن أحمد الزمخشري، جار الله، (٤٦٧ – ٥٣٨ هـ، ١٠٧٤ – ١١٤٣م)، كان إماما في التفسير والنحو واللغة والأدب، واسع العلم، كبير الفضل، متفننا في علوم شتى، وكان قد جاور بمكة زمانا، فصار يقال له: جار الله. ولد بزمخشر من ضواحي خوارزم، وتوفي بقصبة خوارزم ليلة عرفة. وكان معتزلي المذهب.

وتعليم الشرائع، فكان إرسالهم إزاحة للعلة وتتميما لإلزام الحجة لئلا يقولون لولا أرسلت إلينا رسولا فيوقظنا من سنة الغفلة وينبهنا لما وجب الانتباه إليه" [1].

نكتفي بهذا المقدار من الأدلة التي استدل بها الأشاعرة على التَّحسين والتَّقبيح الشرعيين مع الردود. لنأتي إلى مقارنتها مع ما تقدم من أدلة الإمامية في هذا الباب.

(١) محمود الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، ص٥١٩.

المبحث الخامس: المقارنة بين المبنيين:

بعد ما تبيَّن أنَّ محلَّ النِّزاع في مسألة التَّحسن والتَّقبيح هي الأفعال- الصادرة عن الفاعل العاقل العالم المختار- التي يمدح فاعلها أو يذمُّ ، ورأينا أن :

الأشاعرة ينكرون إمكان إدراكهما من قبل العقل على نحو السالبة الكلية، حيث لا سبيل للعقل في إدراك حسن فعل أو قبحه قبل ورود الشرع.

بينما **الإمامية** يثبتون ذلك على نحو الموجبة الجزئية، حيث يرون أنَّ العقل ليس دواء لكلِّ داء، إذ ليس له قابلية إدراك كلِّ ما هو حسن أو قبيح على نحو الموجبة الكلية، لكن له قسط من القابلية على إدراك حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر، بحث يكون ذلك رصيدا ومنطلقا قويا لتقييم بعض ما يأتي به الشرع. وقد ثبت في علم المنطق أنَّ الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية، مما يعني أنهما في طرفي نقيض في هذه المسألة .

ونحن من خلال مناقشة أدلة الطرفين؛ العقلية والنقلية نلاحظ ما يلي:

أولا: إنَّ القول بعدم إمكان إدراك الحسن والقبح – من قبَل العقل- على نحو السالبة الكلية يصطدم مع الأدلة العقلية المستندة إلى الوجدان السليم، حيث إنَّنا نلاحظ أنَّ الإنسان لو خلي وطبعه، ووجدانه وضميره بعيداً عن أيِّ تعليم سماوي، يجد في قرارة نفسه أنَّ هناك بعض الأفعال يُذَمّ فاعلُها من قبل العقلاء بما هم عقلاء، من قبيل الظلم –مثلا-، فلو ذهب الإنسان إلى أقصى نقاط العالم في بعض غابات إفريقيا والهند، وإلى الناس البدائيين الذين لا يؤمنون بأيِّ دين، أو لم يصلهم أيُّ تعليم سماويّ – على فرض وجود ذلك في هذا العصر- يجد أنَّهم يذُمّون فاعل الظلم، ويمدحون فاعل العدل، والذي يسعى إلى تحقيق العدالة في المجتمعات، فإنكار ذلك على نحو السالبة الكلية لا يتوافق مع العقول غير السليمة –غير المزوَّدة بالتعاليم الإلهية- فضلا عن العقول السليمة.

ثانيا: إنَّنا بالرجوع إلى النُّصوص الإسلامية من الآيات القرآنية والروايات الشريفة، نجد أنَّ جملة منها صريحة في إنكار ما ذهب إليه الأشاعرة من عدم إمكان إدراك الحسن والقبح من قبل العقل، كما نلاحظ ذلك – على سبيل المثال لا الحصر- في قوله تعالى:﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾[1]، وقوله عز وجل:﴿ أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[2]،

(١) سورة الرحمن، الآية: ٦٠.

(٢) سورة القلم، الآيتان ٣٥و٣٦.

حيث تتَّخذ أمثال هذه الآيات من وجدان الإنسان وضميره وعقله قاضيًا صادقاً في قضائه ذلك قبل الشرع.

بل في بعض الآيات نلاحظ نوعا من الإنكار والتوبيخ على الذين يفعلون القبائح ثم ينسبونها إلى الباري تعالى، وينكر عليهم ذلك بأنَّه تعالى لا يأمر بالفحشاء، كما قال تعالى : ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]. وهذا الإنكار لا يتناسب إلا مع كون الفعل في نفسه سيِّئاً وقبيحًا.

ثالثا: كما أنَّ ما افترضه الأشاعرة- من القول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين – من أنَّه فرض تكليف على الله سببه عدم الالتفات إلى ما يرمي إليه الإمامية من الوجوب على الله تعالى، حيث وقعوا في شباك الاشتراك اللفظي بين الوجوب بمعنى الحكم الشرعي الذي لا يمكن تصوُّره في حق الباري تعالى، والوجوب بمعنى أنَّ الله كتب على نفسه وأوجب على نفسه أن يفعل ما فيه المصلحة ويدع ما لا مصلحة فيه.

فالإمامية يقولون: إنَّ العقل له القابلية على كشف ما عند الباري من الأحكام من خلال صفاته وكمالاته، فالله تعالى بما أنَّه عادل لا يجور، وبما أنَّه حكيم لا يعبث، وهكذا؛ فالتكليف الذي يقولون به هو من قبيل التكليف الذي فرضه الباري تعالى على نفسه حيث قال – مثلا-: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[2]، وذلك لأنَّ الرحمة من صفاته وكمالاته، فلا بدَّ أن يرحم، ومن قبيل قوله تعالى:﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[3]، لأنَّ من صفاته الكمالية الجود والكرم والإحسان.

فعندما نقول : إنَّ على الله أن يرزق عباده أو ينصر المؤمنين مثلا، كما في قوله تعالى : ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[4]، فلا يعني ذلك أنَّنا نفرض على الله سبحانه وتعالى فعل شيء كما يفهم من الاصطلاح الفقهي، بل كل ما هنالك أننا نكتشف بعض الأحكام اللائقة بذاته المقدَّسة من خلال صفاته الكمالية.

رابعا: أما الملكية الإلهية المطلقة للأشياء – التي اعتمد عليها الأشاعرة في إنكارهم العدل الإلهي المبتني على إنكار الحسن والقبح العقليين-،فلا خلاف فيها بين المدرستين من هذه الجهة، إلا أنَّ ما أنكره الأشاعرة من معنى العدل في حق الباري تعالى غير ما أثبته الإمامية، لأنَّ :

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٢٨.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٥٤.

(٣) سورة هود، الآية: ٦.

(٤) سورة الروم، الآية: ٤٦.

الأشاعرة أنكروا العدل بمعنى رعاية حقوق الأفراد وإعطاء كل ذي حق ما له من حق، لأنَّ هذا المعنى يفترض موجودا له حق حتى يكون رعاية حقه عدلا والاعتداء عليه ظلما.

وهذا المعنى مما لا ينكره الإمامية أيضا، حيث نلاحظ ذلك من كلماتهم، ويكفي في ذلك للمنصف أن يلقي نظرة مدقِّق على كلام العلامة الطبطبائي في الميزان، والذ ي تقدم ذكره عند بيان معنى الملكية الإلهية للأشياء، فلا نعيد[1].

فالذي يقول به الإمامية في العدل هو بمعنى رعاية الاستحقاق في إفاضة الوجود، وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة حيث يتوفر إمكان الوجود، أو إمكان الكمال؛ فكل موجود وفي أية رتبة من الوجود يملك – بلطف ومنٍّ من الله تعالى- استحقاقا خاصا به من حيث قابليتُه لاكتساب الفيض ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[2].

فكل ما في الكون من موجودات إمكانية قد أعطاها الله تعالى نوعًا معيَّناً من القابلية للتزوُّد من الفيض الإلهي، بقدر ما يناسبه ويصلحه، ويؤهِّله للوصول إلى كماله اللائق به.

ولما كانت الذات الإلهية كمالا مطلقا وخيرا محضا وفياضة على الإطلاق، فهي تعطي ولا تمسك، ولكنها تعطي لكل موجود ما هو ممكن له من وجود أو كمال وجود، ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[3].

ولم يثبت من الأشاعرة إنكار هذا المعنى من العدل.

خامسا: هذا، وقد تقدَّم لنا عند الحديث عن الملكية الإلهية المطلقة، أنَّها راجعة إلى الإحاطة والقيُّومية التكوينية من قبله تعالى، والافتقار الذاتي لموجودات عالم الإمكان المساوق لتعلقها وافتقارها بساحة الواجب سبحانه وتعالى، وأنَّه تترتَّب على هذه الملكية ملكية حقيقية أخرى تقع ضمن مدركات العقل العملي، ملكية ذات صفة حقيقية وواقعية تتعلَّق بخصوص الإنسان القابل لأن يكون مسؤولا ذا شخصيَّة معنوية ؛ وهو ما يُعبَّر عنه بمولوية الله تعالى للعبد.

وأنَّ معنى مولويته، أنَّه من شأنه -تبارك وتعالى- أن يأمر ويحكم ويتصرف، كما أنَّ من شأن الإنسان في المقابل أن يطيع، كما أن حكمه تعالى نافذ فيه[4].

وهذا الكلام مما لا غبار عليه ، ولا خلاف بين جميع المسلمين حول هذه الملكية الحقيقية الثابتة لله تبارك وتعالى ، وأنَّ له أولوية التصرف بمخلوقاته من دون مزاحم.

---

(١) وللمزيد من الإطلاع، يراجع: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن،ج١،ص٥١.

(٢) سورة الرعد، الآية: ١٧.

(٣) سورة يس، الآية: ٤٠.

(٤) محمد باقر الصدر، موسوعة الشهيد الصدر(محاضرات تأسيسية)، ج٢١، صص ١٧٦-١٧٧.

وهذا ما لاحظناه من كلام السيد الطباطبائي فيما تقدَّم.

لكنَّ هذه الملكية لا تعني جواز التصرُّف بكل تصرُّف حتى ولو كان ذلك خلافاً لمقتضى حكمته تعالى- كما يظهر من الأشاعرة- بل ينبغي أن لا تخالف مقتضى الحكمة،- وهو كما عليه الإمامية؛ لأنَّنا بالرجوع إلى صفات الله تعالى، من قبيل كونه حكيما يضع الأمور في مواضعها، بالإضافة إلى الكثير من الآيات والروايات الشريفة، يتبيَّن لنا أنَّ هذه الملكية دائما تستعمل بما يتناسب مع مقتضى الحكمة، فقوله تعالى﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾[1]، فلأن أفعاله تعالى دائما مع مقتضى الحكمة، لا كما ذهب إليه الأشاعرة من إمكان صدور أيِّ فعل منه بمقتضى هذه الملكية المطلقة.

ثمرات القول بالتحسين والتقبيح.

كما أنَّ هناك ثمراتٍ مهمَّةً تترتَّب على القول بالحسن والقبح العقليين—إيجابا وسلبا- على مستوى علم الكلام، والأصول، والفقه، والأخلاق، نذكر منها الآثار المترتبة على العقيدة الإسلامية، فأقول مستعينا بالله:

١- الثمرات على التوحيد:

من أُولى وأهمِّ وأكبر الثمرات والآثار المترتبة على التَّحسين والتَّقبيح العقليين هو وجوب معرفة الله تعالى عقلاً، حيث اتفق المتكلمون على لزوم معرفة المنعم، ولكن اختلفوا في وجه ذلك:

- فقد ذهبت **العدلية**- وعلى رأسهم **الإمامية**- إلى وجوب معرفته تعالى عقلا، بناء على نظريتهم في التَّحسين والتَّقبيح العقليين، وذلك بدليلين:

أ- لزوم شكر المنعم:

حيث إنّه ممَّا لا شك فيه أنَّ كل واحد منَّا، وكل ما هو في هذا الكون، حياتنا فيه مرتبط بالنِّعم التي وفِّرتها لنا يد القدرة، ونحن على يقين بأنَّ مصدر تلك النِّعم غيرنا ، بل مصدرها موجود آخر.

ومن طبيعة الإنسان أن يدفعه ضميره وعقله إلى ضرورة شكر من أحسن إليه، ومعلوم أنَّه لا يمكن الشكر- كما ينبغي - إلا بمعرفة المنعم، ومعرفة ما يريده، فالنتيجة وجوب معرفته عقلا.

ب- دفع الضرر المحتمل:

(١) سورة الأنبياء، الآية: :٢٣.

إنَّنا نلاحظ أنَّ الناس مختلفون في مبدأ العالم، حيث يرى البعض[1] أنَّ العالم موجود بنفسه، فليس له صانع، بينما يرى البعض الآخر[2] أنَّه موجود بالغير، فله صانع وخالق، فالاحتمالان قائمان.

وبما أنَّ الإنسان يحتمل صدق القائلين بكون العالم مخلوقا من موجود آخر، وكذا الإنسان، وأنَّ له خالقا وصانعا أعلى، ربما يطلب منه القيام ببعض الوظائف من واجبات ومحرمات، بحيث يكون في مخالفة ذلك مضاعفات على الإنسان، لذا فإنَّ عقله يدفعه إلى ضرورة معرفة الخالق، ومعرفة تكاليفه الإلزامية، ولذا يجب معرفة الله عقلا.

ومن الواضح أنَّ هذا الكلام مرتبط بشكل مباشر بالقول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين؛ إذ لولا ذلك لما كان ثمَّةَ سبيل إلى وجوب المعرفة ما دام العقل لا يمكنه إدراك الحقائق والأفعال الحسنة والقبيحة.

يقول العلامة الحلي في نهج الحق: "الحق أنَّ وجوب المعرفة مستفاد من العقل وإذ كان السمع قد دلَّ عليه بقوله ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [3] ، لأنَّ شكر المنعم واجب بالضرورة، وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنَّما يحصل بمعرفته، ولأنَّ معرفته تعالى واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الضرر واجب بالضرورة"[4].

- **أما الأشاعرة:** فبما أنَّهم أنكروا التَّحسين والتَّقبيح العقليين، لذا قالوا إنَّ معرفة الله تعالى واجبة بالشرع، فيلزمهم الدور، لأنَّنا – على حسب الفرض – لا نعرف شيئًا عن الموجِب، والحال أنَّ معرفة الإيجاب يتوقف على معرفة الموجِب؛ فلكي نعرف أنَّ الله أوجب علينا معرفته، يتوقَّف على معرفته أولا، في حين أنَّ معرفته لا تحصل إلا من خلال الإيجاب، وهذا دور صريح، وبطلانه معلوم بالضرورة.

٢- الثمرة المترتبة على العدل.

من ثمرات التَّحسين والتَّقبيح العقليين:

أ- وصفه تعالى بالعدل والحكمة.

حيث إنّه لولا استقلال العقل بحسن العدل وقبح الظلم لما صحَّ وصفه تعالى بالعدل أو

---

(١) وهم أصحاب الرؤية الكونية المادية.

(٢) أصحاب الرؤية الكونية الإلهية.

(٣) سورة محمد، الآية: :١٩.

(٤) الحسين بن يوسف العلامة الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ص٥١.

تنزيهه عن الظلم، وكذا وصفه بكونه حكيما بناء على كونه عادلا.

يقول العلامة الحلي: "والأصل الذي يتفرع عليه مسائل العدل كونه تعالى حكيما لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب"[1].

وذلك لأنَّه تعالى: عالم بالحسن والقبح، غني عنهما قاهر غالب على أمره حكيم، ومن المعلوم أن السبب الرئيسي للظلم هو الجهل والحاجة.

هنا ربما يقال: إنَّ هذ الاستدلال مبني على قياس باطل، وهو قياس أفعالنا بأفعال الباري تعالى، حيث إنَّ أفعالنا رهن وجود غاية عقلية، أو خيالية تدفعنا إلى القيام بالعمل لجلب نفع، أو دفع ضرر، مع أنَّ أفعاله سبحانه مجردة عن تلك الغايات الداعية إلى الفعل، لأنَّه ليس بمحتاج إلى شيء.

يذكر العلامة الحلي هذا الإشكال بالقول: "ربما يقال إنا كما لا نفعل القبيح إلا عند الجهل والحاجة كذلك لا نفعل الحسن إلا عند النفع أو دفع الضرر، ولما استحال ذلك في حق الله تعالى بطل قياس الغائب على الشاهد في انتفاء القبح عنه...

ثم أجاب عنه: بأنَّا لا نسلِّم أنَّنا إنما نفعل الحسن للنفع أو دفع الضرر، بل نفعله لحسنه كما نرشد الضال وننجي الغريق مع انتفاء كل غرض سوى الحسن، والله تعالى إنما يفعل الحسن لحسنه، فإنّه لا غرض له في خلق العالَم، والتكليف لهم سوى كونه حسناً"[2].

فالظلم قبيح من أيّ كان، من الموجود الممكن أو من الواجب، وكذلك العدل حسن، من الممكن أو الواجب، فمثله مثل حكم العقل النظري باستحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، واستحالة الدور والتسلسل، والفرق بينهما فقط أنَّ الأوَّل من مدركات العقل العملي والثاني من مدركات العقلي النظري، فكما أنَّه لا فرق بين حكم العقل النظري باستحالة اجتماع النقيضين بين الواجب والممكن ،فكذلك الأمر بالنسبة إلى حسن العدل وقبح الظلم، فكما أنَّ قضاء العقل غير محدود بزمان أو مكان بفاعل دون فاعل، وإنَّما المحكوم بالامتناع نفس الفعل بما هو، فكذلك حكمه بالحسن والقبح، والملاكات ذات الأفعال إذا قيست على الفطرة أو الوجدان أو البعد الملكوتي منه، فيجده إما ملائمًا أو مُنافرًا.

أما الأشاعرة: فصحيح أنَّهم يصفونه تعالى بالحكمة، لكن لا من خلال العقل، وإنما لأنَّه

(١) الحسين بن يوسف العلامة الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص١٠٥.

(٢) جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح، ص٩٠.

أخبرنا بأنَّه حكيم، فعقلا عندهم لا مانع من أن يصدر منه ما هو مخالف للحكمة والعدالة، كإدخال العاصي الجنَّة والمطيع النار–، أعاذنا الله من شطحات الأوهام وزلات الأقلام.

ب– قبح العقاب بلا بيان:

من الثمرات المترتبة على عدله تعالى المبني على قاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليين قبح العقاب بلا بيان، وهي قاعدة أصولية لكنَّها مترتِّبة على العدل، وذلك لأنَّه إذا كان الله تعالى عادلاً لا شك في أنَّه لا يعاقب عباده دون أن يبين لهم تكاليفهم، وذلك لحكم العقل بقبح العقاب بلا وصول بيان، أو مع وصوله دون أن يقع في مظانه، والباري تعالى منزه عن ذلك.

أما الأشاعرة، فمن أجل إنكارهم الحسن والقبح العقليين، لذا لا مانع عندهم من العقاب من دون بيان، لأنَّه ليس بقبيح عندهم.

ج– تأثير القضاء والقدر في مصير الإنسان.

من الثمرات المترتِّبة على عدله تعالى المبني على التَّحسين والتَّقبيح العقليين هو تأثير القضاء والقدر في مصير الإنسان، وهو المعبَّر عنه بالبداء في عقيدة الإمامية الاثني عشرية، أو تغيير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة، واختيار الإنسان في أفعاله دون أن يكون مجبورا مُسيَّراً في ما يقوم به من عدل وقسط، أو ظلم وجور.

وهذا الكلام ينسجم مع القول بالحسن والقبح العقليين دون القول بكونهما شرعيين كما ذهب إليه الأشاعرة؛ لأنَّ الارتباط بين أفعال الإنسان ومصيره في الدنيا والآخرة– كما يظهر ذلك من قوله تعالى:﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾[1] رهن القول بعدالته تعالى.

د–: لزوم اللطف على الله:

من الثمرات المترتِّبة على القول بالحسن والقبح العقليين لزوم اللطف.

واللطف : عبارة عما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعدَ عن فعل المعصية. ويقسم إلى قسمين: مقرب ومحصل.

فالمقرب: ما يكون موجِبا لقرب المكلف إلى فعل الطاعة والبعد عن فعل المعصية.

والمحصل: ما تترتب عليه الطاعة. وهما في الحقيقة أمر واحد، لكن عندما تترتب الطاعة على اللطف سمي محصلا.

---

(١) سورة النجم، الآيات ٣٨–٤٠.

فالإنسان قد يحكم يقبح فعل ما بعقله، كأن يحكم بقبح إسقاط الجنين مثلا، لكن ربما لا يؤثر حكم العقل في ردع البعض لظروف معيَّنة، إلا إذا تزامن مع حكم الشرع، ووجود لهجة شديدة في المنع من الإسقاط، وأنَّ فاعله – مثلا – يخلد في جهنَّم، حيث يكون حكم الشرع هنا لطفا يُقرِّب العبد إلى الطاعة؛ إذ لَربما هذا الجنين الذي كان يريد إسقاطه من أولياء الله تعالى.

يقول العلامة الحلي: "إن المكلِّف إذا علم أنَّ المكلَّف لا يطيع إلا باللُّطف، فلو كلَّفه من دونه كان ناقضا لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنَّه لا يجيبه إلا إذا فعل معه نوعا من التأديب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأديب كان ناقضًا لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض"[1] .

أما الأشاعرة: انطلاقا من نفيهم التَّحسين والتَّقبيح العقليين، فلا يوجبون اللطف على الله.

يقول الإيجي نقضا لقاعدة اللطف: "إنَّا نعلم أنَّه لو كان في كل عصر نبيٌّ وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وكان حكام الأطراف مجتهدين متفقهين لكان لطفا، وأنتم لا توجبونه على الله تعالى، بل تحكمون بعدمه، فلا يكون واجبا عليه"[2].

وبعضهم[3] يقولون: ولأنَّ اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث ينتهي إلى حد الإلجاء، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شيء ممكن في نفسه، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الواسطة[4].

هذا الكلام – طبعا – بناء على مبناهم في الجبر، فما دام المكلف مجبَرا على أفعاله فلا داعي لأن يوجب الله ما يقرِّب إلى الطاعة أو يبعِّد عن المعصية، بل يوجد نفس الطاعة ويزجر عن نفس المعصية، من دون حاجة إلى توسيط اللطف الذي يقول بلزومه القائلون بالحسن والقبح العقليين.

هـ–: لزوم التكليف وحسنه:

من الثمرات المترتِّبة على التَّحسين والتَّقبيح العقليين حسنُ التكليف ولزومه، وذلك:

بما أنَّ الإنسان لم يخلق سدى، لذا لابدَّ من الوصول إلى الغاية التي خلق من أجلها، وبما أنَّ

---

(١) الحسين بن يوسف الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٠٩.

(٢) عضد الدين الإيجي، شرح الموافق، ج٨ ، ص ١٩٦.

(٣) ومنهم ابن خلدون.

(٤) – ينظر: عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٣٤٤.

هناك من الأمور ما يوصله إلى الكمال والخير وإلى تلك الغاية، كما أنَّ هناك ما يمنعه عن ذلك، والإنسان لا يعلم كل تلك الأمور، لذا يدرك ضرورة تعليمه وتزويده بتلك الأمور ليصل إلى غايته، وذلك بتكليفه بما يوصله إلى الكمال، وبزجره عما يمنعه عنه، حتى تنفتح في ضوء التكليف طاقاته الروحية.

ولا شك أنَّ علم الإنسان بالحسن والقبح لا يكفي في استكماله، فيحكم العقل –بناء على التَّحسين والتَّقبيح العقليين– بلزوم التكليف.

وأما بناء على مبنى الأشاعرة فلا يلزم ذلك.

ت– ومنها: أنَّ أفعال الله معللة بالغايات:

من ثمرات التَّحسين والتَّقبيح العقليين كون أفعاله تعالى معللةً بالغايات – بغض النظر عن أنَّ الغاية راجعة إليه أوْ لا –، وطبعا حسب عقيدتنا أنَّ الغاية ليست من أجله تعالى، بل إنَّما هي لغيره سبحانه.

المهمُّ أنَّه بناء على الحسن والقبح العقليين تكون أفعاله تعالى معلَّلة بالغايات، لأنَّ خلو الفعل من الغاية والغرض يُعدُّ لهوًا وعبثًا عند العقلاء، وهذا مما يدرك العقل قبحه، والباري تعالى منزه عن فعل القبيح.

قال تعالى:﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾(١)، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(٢).

وقال عز وجل:﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾(٣).

كما قال سبحانه:﴿ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾(٤).

ث– ومنها: عدم جواز التكليف بغير المقدور.

بناء على القول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين لا يجوز التكليف بغير المقدور، لأنَّ ذلك قبيح يُدرك العقل امتناع صدوره من المولى تعالى، من غير فرق بين أن يكون الفعل المكلَّف به في نفسه محال، كتكليف العبد بالجمع بين النقيضين: افعل ولا تفعل، وبين كون الفعل ممكناً في نفسه لكنه

---

(١) سورة المؤمنون، الآية:١١٥.

(٢) سورة الذاريات، الآية:٥٦.

(٣) سورة الدخان، الآية:٣٨.

(٤) سورة ص، الآية:٢٧.

خارج عن قدرة المكلف، كتكليف المقعد بالصلاة عن قيام؛ قال تعالى:﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1].

أما الأشاعرة: فبناء على إنكارهم للقاعدة، فلا مانع عندهم من أن يكلِّف الله العاجز بالفعل، كما مثلوا لذلك بتكليف الكافر، وتكليف أبي لهب بالإيمان، وقد تقدَّم الرد على هذا الكلام في أدلتهم بما يكفي، فلا نعيد.

٣- الثمرات المترتبة على النبوَّة.

أ- منها: **لزوم بعثة الأنبياء.**

من الثمرات المترتِّبة على اللُّطف المترتب على التَّحسين والتَّقبيح العقليين لزوم بعثة الأنبياء، وذلك لسببين رئيسين:

الأوَّل: ثبت – بناء على التَّحسين والتَّقبيح العقليين – أنَّ للعقل أحكاما كليَّة، كلزوم شكر المنعم، ووجوب دفع الضرر المحتمل، وعبادة المنعم الحقيقي.

إلا أنَّ العقل عاجز عن معرفة كيفية ذلك وتفاصيله، لذا وجب من باب اللُّطف إرسال الأنبياء حتى يوضِّحوا لنا كيفية عبادة الله وشكره، وماذا يريده منا من الواجبات، وما ينهانا عنه من المحرمات.

الثاني: أنَّه صحيح أنَّ العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، لكن مجرد ذلك قد لا يكون داعياً –كافياً – أو زاجراً، إلى الواجبات وعن المحرمات ما لم يقترن ذلك بوعد ووعيد من قبل المولى.

وهذا الأمر واضح لمن رجع إلى قوانيننا الاجتماعية، فكثيرا ما يجد الإنسان في قرارة نفسه ضرورة القيام بعمل من الأعمال الاجتماعية، أو الابتعاد عن بعضها الآخر بعقله، لكن لَرُبما لولا وجود بعض المحفزات أو التهديدات لما أقدم على فعل بعضها، وترك البعض الأخر- حُبًّا للراحة وميلا إلى التحلل-، فدور الأنبياء بالنسبة إلى ما يدركه العقل –على أقلِّ تقدير- دور الإرشاد بالنِّسبة إلى التفاصيل التي لا يدركها العقل، أو دور الدعم لحكمه[2].

أما الأشاعرة: فبناء على إنكارهم لأصل قاعدة اللطف، لذا لا يوجبون بعث الأنبياء عقلاً.

ب- لزوم تزويد الانبياء بالمعاجز والبينات:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٢) للمزيد، يراجع: جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين بتصرف.

إنَّ من البداهة بمكان أنَّ عقل الإنسان يمنعه من الخضوع والانقياد لأيِّ ادعاء من أيِّ شخص ما لم يعضد ادعاءه بالأدلة والبراهين.

ومن هنا كان مقتضى الحكمة الإلهية تزويد الأنبياء والرُّسل بجملة من الأدلة والبراهين على مُدَّعاهم، – وهو ما نعبِّر عنه بالمعجزة – حتى تتحقَّق الغاية المتوخَّاة من بعثتهم، إذ لولا ذلك لأصبح بعثهم سدىً، بسبب عدم قبول الناس لدعواتهم استنادا إلى عدم وجود البرهان على المدَّعى، وهو قبيح لا يصدر من المولى الحكيم.

ومن الواضح أنَّ هذا لا يتمّ إلا بناءً على التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

ج– لزوم النظر في برهان مدَّعي النبوة:

فبعد أن يأتي الأنبياء بالبراهين والمعجزة مشفوعة بدعواهم يلزم على الناس المدعوين النظر في برهان المدَّعي عقلا حتى لا يقعوا في غرر، لوجوب دفع الضرر المحتمل.

أما الأشاعرة: الذين ينكرون التَّحسين والتَّقبيح العقليين، فلا مجال لهم في إثبات لزوم بعثة الأنبياء– فضلا عن لزوم تزويدهم بالمعجزات حتى يلزم النظر فيها– إلا عن طريق الشرع، وهو ما لم يثبت بعدُ، مما يؤدي إلى مشكلة الدور.

د– العلم بصدق دعوى الأنبياء.

من ثمرات التَّحسين والتَّقبيح العقليين العلم بصدق دعوى الأنبياء عن طريق المعجزة، إذ بناء على استقلال العقل بالتَّحسين والتَّقبيح يحكم العقل بقبح تزويد المدَّعي الكاذب بالمعجزات والبينات الواضحة، لأنَّ ذلك يؤدي إلى تغرير الناس وإضلالهم، وهو ما يتنافى مع الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام.

أما الأشاعرة: فلا يمكنهم إثبات دليلٍ على صدق نبوة النبي إلا بالشرع، وهو ما لم يثبت بعد –كما تقدم–.

هـ – الخاتمية واستمرارية أحكام الإسلام:

إنَّ من الثمرات المهمَّة المترتبة على التَّحسين والتَّقبيح العقليين، هو استمرار أحكام الإسلام وخلودها باعتباره خاتمة الشرائع إلى يوم القيامة؛ لأنَّ استقلال العقل بالتَّحسين والتَّقبيح قاعدة ثابتة مشتركة بين جميع أفراد البشر لا تَتبدَّل بتبدل الحضارات وتطوُّر الثقافات، ومن هنا يصبح ما تستحسنه الفطرة خالداً إلى يوم القيامة، كما قال تعالى:﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ

الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

و- ثبات الأخلاق:

من المسائل المترتِّبة على قاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليين، ثباتُ أصول الأخلاق.

مثلا: إكرام المحسن أمر يستحسنه العقل، وهذا ممَّا لا يطرأ عليه التغيير والتبديل، خلافا لما يروِّج له بعض علماء الغرب، من تغيِّر ذلك حسب تغيِّر الأنظمة والحضارات[2].

والصحيح أن الذي يطرأ عليه التغيير – بمرور الزمان – هو وسائل الإكرام – مثلا – وكيفيته؛ فالمسائل الأخلاقية أمور ثابتة لها جذورها في عمق الإنسان وطبيعته، وبما أنَّ الفطرة الإنسانية واحدة في جميع الشرائط والظروف فلا تغيير، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[3] ثابت لا يتغير بتغير القرون والوسائط، وهذا الأصل رهن بالإيمان بقاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

أما من أنكر ذلك، كالأشاعرة ومن حذا حذوهم، فلا يمكنه الاحتفاظ بثبات أصول الأخلاق.

٤- الثمرات المترتبة على الإمامة

إنَّ من الثمرات المهمَّة جدا، والتي تترتَّب على مسألة التَّحسين والتَّقبيح العقليين، هو إثبات الإمامة بعد النبي ﷺ من خلال قاعدة اللطف التي أثبتنا بها النبوَّة.

فقاعدة اللُّطف كما تجري في النبوة تجري في الإمامة أيضا ،لأنَّ نفس الحاجة إلى بعث الرُّسل هي بعينها الحاجة إلى خلفائهم وأوصيائهم، فكما أُرسل الأنبياء والرسل عليهم السلام لهداية الناس، كذلك يُنصب الإمام بعد الرسول تحصيلاً لنفس غرض إرسال الأنبياء والرسل عليهم السلام، هذا أولا.

وثانيا: بحكم كون الدين الإسلامي دِيناً كاملاً، فصحيح أنَّ النبي ﷺ بيَّن كثيرًا من الأحكام، لكن بقيت هناك أحكام أخرى لم تتوفَّر الدواعي لبيانها لعامة الناس لعدة أسباب؛

منها: عدم الابتلاء بها في زمانه ﷺ، أو عدم وجود مصلحة لبيانه في تلك الحقبة من الزمن، حيث احتاج الناس إلى بيانها فيما بعد.

---

(١) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٢) إشارة إلى نظرية نسبية الحقائق التي تنسب –عادة– إلى كانت.

(٣) سورة النحل، الآية: ٩٠.

طبعا عدم بيان ذلك لا يعني نقصان الرسالة، لأنَّنا قلنا بأنَّ الدين الإسلامي دين كامل، وإنَّما نريد أن نقول بأن الرسول ﷺ لم يبينها لجميع الناس، ولكن هذا لا يمنع من أنَّه كان قد بينها لخاصة أوليائه الذين سيقومون فيما بعد ببيان ذلك للناس حسب حاجتهم بما يتلاءم مع الظروف والزمن.

من هنا يحكم العقل – بمعنى يدرك – بضرورة وجود شخص معلِّم من قبل رسول الله ﷺ حتى يعلِّم الأمة، ويأخذ على عاتقه وظيفة النبي ﷺ في بيان الأحكام.

وذلك الشخص الذي يكون بعد النبي ﷺ للقيام بهذه الوظيفة هو الإمام، وهكذا إلى أن تكتمل الأدوار التي رسمها الله تعالى لرسالته عند حدود الخلفاء الاثني عشر[1].

٥- الثمرات المترتبة على المعاد.

هناك ثمرات مهمة فيما يرتبط بالمعاد لها علاقة مباشرة بالقول بالتحسين والتقبيح العقليين.

منها: الثواب على الطاعة.

إنَّ من ثمرات التَّحسين والتَّقبيح العقليين الثوابَ على الطاعة، لأنَّه مستحَق للعبد على الله، فالإخلال به قبيح، وهو ممتنع عليه تعالى، وإذا كان تركه ممتنعًا كان الإتيان به واجبًا .

ولأنَّ التَّكليف إما لا لغرض، وهو عبث قبيح لا يصدر من الحكيم، وإما لغرض.

والغرض: إما راجع إلى الله تعالى، وهو منزه عنه، لأنَّه الغني عن كل شيء، وإما عائد إلى العبد. والعائد إلى العبد: إما أن يكون في الدنيا، في حين أنَّ الدنيا فيها مشقَّة، وإما في الآخرة، وعوده إليه في الآخرة: إما لإضراره به وهو باطل اجماعا، لأنَّه قبيح لا يصدر من الجواد الكريم، وإما عوده إليه لنفعه وهو المطلوب، فإيصال ذلك الغرض واجب لئلا يلزم نقض الغرض.

أما الأشاعرة: فلم يقبلوا ذلك بناء على إنكارهم لقاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

ومنها: وجوب تعويض الألم.

من ثمرات القول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين العوض عن الآلام.

فالآلام إن وقعت جزاءً لما صدر عن العبد من سيِّئة، كأَلِم الحدِّ لم يجب على الله عوضه، وإن لم تقع جزاءً، فإن كان الإيلام من العبد وجب العوض عليه، فإن كان من مكلف آخر فإن كان له حسنات أُخذ من حسناته وأعطي المجني عليه عوضًا لإيلامه له، وإن لم يكن له حسنات

(١) يلاحظ: نذير الحسني ،بحث الامامة ، ص٥٣-٥٤- بتصرف.

وجب على الله إمَّا صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه.

ومنها: أنَّه ما هو المصحح لعقوبة العبد:

من ثمرات التَّحسين والتَّقبيح أنَّه ما هو المصحح لعقوبة العبد؟ حيث وردت النصوص على عقوبة المجرمين والتنكيل بالظالمين، فيقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأوَّل: في أنَّه ما هو الغرض من العقوبة هل هو التشفي–مثلا–أو شيء آخر؟

المقام الثاني: أنَّه من السنن العقلية المقرَّرة مساواة العقوبة للجرم كما وكيفا، لكن هذه المعادلة منفية في العقاب الأخروي، حيث يخلَّد البعضُ منهم في النار كالكفار.

فيجاب عن الأوَّل: أنَّه لا يمكن أن يكون الغرض منه التشفي، لأنَّه يستلزم الانفعال أو الإيجاد بالاعتبار، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ويجاب عن الثاني: أنَّ العقوبة أثر وضعي للعمل، حيث يترك العمل أثرًا في نفس الإنسان يحشر عليه وعلى تلك الهيئة والملكة، ولكل ملكة أثرٌ خاص يلازمها.

فعلى ذلك يكون العقاب والثواب مخلوقين للنفس، قائمين بها على نحوٍ لا يمكن انفكاكه عنها، كمن يفقأ عينه خلال لحظة، إلاَّ أنَّ أثر تلك العملية يبقى معه طول حياته.

هذا، بالإضافة إلى أنَّه من المقرَّر في محله أنَّ لعمل الإنسان صورتين: صورةً دنيوية وصورة أخروية، فعمل الإنسان يتجلَّى في كل ظرف بما يناسبه، فللصَّوم —مثلا– صورته في هذه الدنيا وهي عبارة عن الإمساك عن المفطرات، وله صورةٌ ووجود أخروي يعبر عنه بأنَّه جنَّة من النار، وهكذا سائر الأعمال، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [1]، فالصورة الملكوتية لأكْلِ أموال اليتيم ظلماً هي أكل النار.

فهذه الأعمال تلازم وجود الإنسان ولا تنفك عنه، لذا يسقط سؤال (لماذا التعذيب)، قال تعالى: ﴿ وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ﴾ [2].

وهذا يكشف أنَّ للأفعال حسناً وقبحاً قبل ورود الشرع، وإنما الشرع يأتي ليكشف لنا عن حقيقتها، كما أنَّ نفس السؤال له ارتباط وثيق بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين إذ لولا الاعتراف بذلك أولا لما كان للسؤال من معنى.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٠.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٣.

هذا، وقد تبيَّن- مما تقدَّم -أنَّ مبنى الأشاعرة لا يتناسب مع كونه تعالى محض الكمال، لأنَّ إمكان صدور أيّ فعل قبيح منه تعالى لا يتناسب مع كماله المطلق، فالكمال المطلق لا يتصوَّر منه أي نقص وقبح، لأنَّ الفعل القبيح علامة على نقصان فاعله —كما تقدم-.

أما الإمامية فمبناهم منسجم تماماً مع كونه تعالى مستجمعاً لجميع صفات الكمال.

كما أنَّ نظرية أنَّ العقلَ البشريّ عاجز عن إدراك الحُسن والقُبح في الأفعال حتى في صورتها الكليّة، وحصر الطريق لمعرفة الحسن والقبح في الوحي الإلهيّ، فما أمرَ به اللَّهُ فهو حَسَنٌ وما نهى عنه فهو قبيحٌ؛ وعلى هذا الأَساس، فلو أمَرَ اللَّهُ بإلقاءِ إنسان بريء في النار، أو إدخال عاصٍ في الجنة كان ذلك عينَ الحسن والعدل.

فهذه النظرية تعني : أنّ وصف اللَّه بالعدل ليس إلّا لكون هذا الوصف جاء في القرآن الكريم ليس إلّا[1].

(١) للمزيد من التفصيل، يراجع: جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين.

الفصل الثالث

المباني الكلامية في أفعال العباد

وفيه مباحث:

المبحث الأول: المبنى الكلامي للإمامية في أفعال العباد.

المبحث الثاني: الاستدلال على نظرية الأمر بين الأمرين انطلاقاً من المبنى.

المبحث الثالث: المبنى الكلامي للأشاعرة في أفعال العباد.

المبحث الرابع: نظرية الكسب.

المبحث الخامس: المقارنة بين المبنيين.

تمهيد:

للحديث عن المباني الكلامية لأفعال العباد، ينبغي أولاً أن نذكر – ولو بشكل موجز – النظريات الكلامية حول أفعال العباد؛ إذ هناك عدة نظريات في ذلك؛ أهمها ما يلي:

نظرية الجبر.

نظرية التفويض.

نظرية الكسب.

نظرية الأمر بين الأمرين.

النظرية الأولى: نظرية الجبر.

ونتحدث عنها ضمن نقاط:

الأولى: معنى الجبر لغة واصطلاحا.

أما الجبر لغة؛ جبره على الأمر وأجبره، قهره عليه، وأكرهه على الإتيان به[1].

وجاء قريبا منه في رواية الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: «إنما الجبر أن يجبر الرجل على ما يكره، وعلى ما لا يشتهي، كالرجل يغلب على أن يضرب أو يقطع يده، أو يؤخذ ماله، أو يغصب على حرمته. أو من كانت له قوة ومنعة فقهر، وأما من أتى إلى أمر طائعاً، محباً له يعطي عليه ماله لينال شهوته، فليس ذلك بجبر» [2].

وأما الجبر اصطلاحا عند علماء الكلام، فهو بمعنى: "إجبار الله عباده على ما يفعلون، خيراً كان أو شراً، حسناً كان أو قبيحاً، دون أن يكون للعبد إرادة واختيار الرفض والامتناع"[3]؛ وقيل: "الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى"[4]؛ إذ يرى الجبريون أن كل ما يحدث للإنسان قدِّر عليه أزلاً؛ فهو مُسَيَّر لا مُخَيَّر. كما هو رأي بعض المتكلمين من أهل السنَّة.

حاصل كلام الجبرية–كما سيتَّضح لاحقاً– هو: أنَّه عند حصول القدرة والداعية الخالصة يجب الفعل، وعند فقدان هذا المجموع يمتنع الفعل.

---

(١) محمد بن محمد بن عبد الرزاق مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، باب جأر، ج١، ص ٣٢٨

(٢) الكتاب منسوب إلى الإمام الرضا (ع)، فقه الرضا، ص ٣٤٨.

(٣) مرتضى العسكرى، الجبر والتفويض والقضاء والقدر، ص٥.

(٤) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٧.

وجدير بالذكر أن هناك ثلاثة أنواع من الجبر: جبر مادي، وجبر فلسفي، وجبر نسب إلى الأشاعرة–بالمآل– فيسمَّى بالجبر الأشعري.

أما الجبر المادي: فهو الذي يحاول أن يحلِّل فعل الإنسان من خلال العلل المادية المكوِّنة لشخصيته، وهو ما يعبَّر عنه بـ (مثلث الشخصية)؛ حيث إنَّ الجبري المادي يسند الجبر إلى كل من الوراثة والتعليم والبيئة؛ فيرى أنَّ نفسيات كل إنسان وروحيَّاته تتكوَّن في ظل هذه العوامل الثلاثة؛ فهي المكوِّنة لحقيقة كل إنسان، وواقعيَّته التي تسوقه إلى ما يناسبها من أعمال (وكل إناء بما فيه ينضح). وهذه العوامل خارجة عن الاختيار؛ وبما أنَّ عمل كل إنسان هو ردُّ فعل لشخصيته، وملكاته التي اختصرت فيها؛ فيكون فعل الإنسان تابعًا لهذه العوامل الثلاثة حتما؛ لذا فهو مجبور في أفعاله.

توضيح ذلك بشكل موجز:

إنّه في قانون الوراثة، يرث الأولاد من آبائهم وأمهاتهم إمَّا السجايا العُليا، أو الصفات الدَّنيئة؛ فهي تنتقل عن طريق الحيوان المنوي من الأب، والبويضة من الأمِّ إلى الوليد، ومن خيوطهما تنسج خيوط شخصيته، وبحسبها يكون سلوكه.

وفي قانون وناموس الثقافة والتعليم؛ فعن طريقهما تزرَع الأفكار في كيان الإنسان الشخصي، من: توحيد أو إلحاد، وثورة أو خمول، وقناعة أو حرص، وغيرها من الروحيات التي لها اقتضاء خاص، بحسبها يميل الإنسان إلى سلوك معين.

وفي ناموس البيئة: قديما قيل: إن الإنسان ابن بيئته؛ لذا نجد اختلاف الناس في سلوكياتهم حسب اختلاف بيئاتهم.

وبناء على هذا قال الجبريون الماديون: إن الإنسان مسيَّر – وفق هذا المثلث – وليس بمخيَّر، من دون أن يستند ذلك إلى أمر ديني وسماوي[1].

لكن لوحظ على كلامهم: أنَّه لا شك في تأثير هذه العوامل الثلاثة في تكوين الشخصية، ولكن ليس تأثيرها إلى درجةٍ يسلب الاختيار من الإنسان؛ إذ لو صحّ هذا، للزم بطلان جهود المربّين، وصيرورة أعمال المصلحين هواءً في شبك؛ بل هذه العوامل لا تعدو عن كونها مقتضيات وأرضيات تطلب أموراً حسب طبيعتها، ولكن وراءها حرية الإنسان واختياره؛ وقد خلط المادي في

(١) للمزيد من التفاصيل، يراجع: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، من ص٣١٨.

هذه النظرية بين الإيجاب والاقتضاء، والعلّة التامة والعلّة الناقصة، فهذه العوامل الثلاثة ليست إلا مقتضيات وعلل ناقصة، وذلك لأنَّه:

أما ما يتعلق بالوراثة؛ فهي ناموس مقبول في الجملة، ولكن لا يعلم حدودها سعةً وضيقاً؛ إذ لا شك أنَّ الأولاد يرثون الصفات الخُلقية والروحية على وجه الإجمال، ولكن ما يتركه الآباء والأمهات في هذا المجال ينقسم إلى نوعين:

ما يُفرض على الأولاد فرضًا لا يمكن إزالته، مثل الحمق، والبلادة، والذكاء، والجبن والشجاعة وغير ذلك مما لا يمكن إزالته – في الأغلب– بالجهود التربوية والإصلاحية.

ما يرثه الأولاد على وجه الأرضية والاقتضاء، وبصورة تأثير العلّة الناقصة، فيمكن إزالة آثاره بالوسائل التربوية والطرق العلمية، وذلك كالأمراض الموروثة كالسل وفقر الدم المنجلي وغيرهما، ومثل هذا القسم طائفة كبيرة من الروحيات كحالة الطغيان والتَّمرد، فإنّه يمكن إزالتها برفع مستوى فكر الإنسان وعقليته، وإيقافه على عواقب العصيان. فليس كل ما يرثه الأولاد من الآباء والأمهات مصيراً لازماً وقضاءً حتماً لهم، بل هناك فوق بعض ذلك إرادة الإنسان واختياره وسائر العوامل التربوية المغيِّرة لأرضية الوراثة.

وأمَّا التعليم والثقافة، فلا شك في تأثيرهما في شخصية الإنسان، ولتأثيرهما شواهد جمّة في التاريخ، ولكن ليس دور التعليم في تكوين الشخصية على وجه الإيجاب، فيمكن له قبول ما يُلقى إليه من المفاهيم والتعاليم، كما يمكن رفضه لما يتلقَّاه، ولأجل ذلك يختلف خِرِّيجو الثقافة الواحدة بين قابلٍ لما أوحته إليه، ورافض له، وهذا دليل على أنَّ الثقافة لا تؤثِّر بشكل إلزامي وحتمي[1]، وإنما يبقى للإنسان – معها – مجال للحرية والاختيار.

وأمَّا عامل البيئة، فلها دور خاص في تكوين الشخصية، فالقاطنون في المناطق الحارة تختلف طباعهم وروحياتهم عمن يعيشون في المناطق الباردة، لكنَّ العوامل الطبيعية والجغرافية كالعاملَين السابقَين لا تبلغ في التَّأثير حدَّ الجبر بحيث لا يتمكَّن الإنسان من التخلُّص من أثرها.

فإذا كان تأثير كل منها تأثيرًا اقتضائيًا، فليس مجموعها أيضا مؤثرًا على وجه الإيجاب بحيث لا يمكن تغيير آثارها بالعوامل المشابهة، وليس الإنسان بعد ما تأثر بالوراثة والثقافة والبيئة كمجسمة حجرية لا يمكن تغيير صفتها أو جزئها إلّا بالقضاء عليها، بل الإنسان بعد ذلك قابل للتأثّر والتغيّر في ظل عاملين مختلفين:

---

(١) من الوجوب.

الأول: التَّفكر والتدبُّر في صالح أعماله وطالح أفعاله، وما يترتَّب عليهما من الآثار والمضاعفات، سواء أكانت الأفعال مناسبةً لشخصيته المكوَّنة في ظل تلك العوامل، أم منافيةً لها. وإنكار ذلك إنكار للبداهة.

الثاني: الوقوع في إطار ثقافة وبيئة تختلف عمّا كان فيه، ولا شك أنّ لهذين العاملين- حتى في السنين المتأخرة من العمر – دوراً كبيرا في تغيير الإنسان، وإزالة بعض -أوْ كلِّ- ما خلَّفته العوامل السابقة. وهذا دليل على أنَّ ما يسمَّى بمثلث الشخصية لم يكن مؤثرا بنحو الإيجاب وأنَّه لا يمكن التخلُّف عنه، بل التأثير بشكل الاقتضاء والعلِّية الناقصة.

هذا، ولا بد من القول إنّه لا يمكن لإنسان أن ينكر دورَ الأنبياء والمصلحين في تغيير الأجيال والمجتمعات بعد ما تمَّت شخصيتهم وتكوَّنت روحيَّاتهم ونفسانياتهم، وكم لذلك من شواهد تاريخية ؟![1].

أما الجبر الفلسفي: فهو يعتمد على قواعد فلسفية مسلَّمة في محلها؛ أهمها قاعدتان:

القاعدة الأولى: – أنَّ وجود الشيء مقارن لوجوبه، بناء على القاعدة المعروفة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)؛ والتي حاصلها: أنَّ الشيء الممكن في حد ذاته لا يقتضي الوجود ولا العدم إلا بلحاظ أمر خارج عن ذاته يضفي عليه الوجود، في حين أنَّه يكفي في اتصافه بالعدم لحاظ عدم العامل وعدم العلة.

وعلى هذا، فلو وُجد عامل خارجي يقتضي وجوده اقتضاءً إيجابياً يتحقَّق، وإلاَّ، يكون تطرّق العدم عليه جائزًا وممكناً، ومعه لا يمكن أن يتحقَّق ويتلبَّس بالوجود؛ لذا يرى الحكماء: أنَّ وجود الشيء الممكن رهن سد باب العدم عليه على وجه القطع والبت واتصافه بالوجود على وجه الوجوب حتى ينقطع سؤال لِمَ اتصف بالوجود دون العدم؟، فالمراد من الوجوب هو انسداد جميع أبواب العدم، بحيث يكون أحد النقيضين- وهو العدم هنا ممتنعاً- والنقيض الآخر – الوجود — واجباً، فما لم يصل المعلول إلى هذا الحد لا يرى نور الوجود.

ورتَّبوا على هذه القاعدة القول بالجبر؛ لأنَّ فعل الإنسان لا يصدر منه إلا بالوجوب، والوجوب ينافي الاختيار.

لكن لوحظ عليه: مع أنَّ القاعدة قاعدة متقنة لا غبار عليها، غير أنَّ استنتاج الجبر من القاعدة أمر غير مسلَّم، لأنَّها لا تعطي أزيد من أنَّ المعلول إنما يتحقق بالإيجاب والإلزام، – وهو معنى أنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد – وأمّا كون الفاعل فاعلا موجَبًا ومجبوراً فلا يستفاد منها.

---

(١) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، ٣١.

بيان ذلك: إنَّ الفاعل لو كان فاعلاً طبيعيا غير شاعر ولا مختار، أو شاعراً غير مختار يصدر الفعل منه بالوجوب مع امتناع العدم، ويكون الفعل واجباً والفاعل موجَبًا.

وأمّا إذا كان الفاعل مدرِكاً ومختاراً، فصدور الفعل منه يتوقَّف على اتِّصاف فعله بالوجوب، والعامل الذي يضفي هذا الوصف على المعلول هو نفس الفاعل، فهو باختياره وحريته يُوصل الفعل إلى حدٍّ يكون صدوره عنه على نحو الوجوب واللزوم؛ فعندئذ يكون الفاعل المدرِك المختار فاعلاً موجِبا، أي معطيًا الوجوب لفعله، ومن هو كذلك لا يتَّصف هو ولا فعله بالجبر. فالاستنتاج نبع من المغالطة بين الفاعل الموجَب، (أي الطبيعي غير الشاعر وغير المختار)، والفاعل الموجِب، (أي الشاعر المختار)، وهو أحد أقسام المغالطة [1].

القاعدة الثانية؛ أنَّ الإرادة ليست اختيارية.

قالو: إنَّ كل فعل اختياري بالإرادة، ولكنها ليست أمراً اختيارياً؛ وإلا لزمت أن تكون مسبوقة بإرادة أخرى، وينقل الكلام إليها؛ فإمَّا أن تقف السلسلة؛ فيلزم الجبر في الإرادة النهائية وهو المطلوب، وإمَّا أن لا تقف فيلزم التسلسل وهو محال.

توضيح ذلك:

إنَّ الإرادة تعرض للنفس في ظل عوامل داخلية وخارجية؛ لأنَّها تنتهي إلى مُقدِّماتها من التَّصور والتَّصديق، والميل النفساني المنتهية إلى أشياءَ خارجةٍ عن ذات المريد، (وهي الأمور المحيطة بالإنسان خارجًا)، والإرادة الإنسانية هي العلة التامة للفعل، بحيث إذا حصلت في ضمير الإنسان يندفع إلى الفعل بلا مهلة وانتظار [2].

وبناء على ذلك يكون الإنسان مجبوراً على أفعاله التي يظنُّ أنَّها اختيارية؛ لأنَّها تصدر عن الإرادة التي هي خارجةٌ عن اختيار الإنسان.

لكن يرد عليه:

أنَّ الإرادة الجازمة اختيارية لرجوعها إلى الاختيار، باستنادها إلى عدم الكفّ المعتبَر فيها وإن لم تكن نفسها اختيارية، ولا يلزم التسلسل المحال بدعوى توقُّف عدم الكفّ على عدم كفّ آخر، لأنَّها مدفوعة بأنَّه من التسلسل في الأعدام، وهو لا محال فيه إطلاقاً؛ كما تقرر في علم الفلسفة[3].

---

(١) يراجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٩٠ بنوع من التصرف.

(٢) ينظر: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعق، ج٢ من ص ٣١، بتصرف.

(٣) يراجع المطولات الفلسفية من قبيل: شرح المنظومة للمحقق السبزواري، ونهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي، وغيرهما.

وجدير بالذكر أنَّ هذا الكلام مشترك بين الجبر الماديّ والأشعري –كما سيتضح ذلك أكثر لاحقا إن شاء الله –.

وأما الجبر الأشعري: فحقيقته رد الاختيار بعوامل غيبية، سماوية، من: القضاء والقدر، وسبق العلم الأزلي، والمشيئة الإلهية.

فالجبر الأشعري يستند إلى ثلاثة وجوه:

الأوَّل: مقتضى القدر، والعلم الإلهي الأزلي.

الثاني: أن الأفعال مخلوقة لله خلق تكوين، سواء قيل بالقدر أم لا.

ثالثا: لا مؤثر في الوجود — ولو على نحو الظِّلية والطولية – إلا الله، ولازمه خلق الأفعال أيضا، ولا يلزم القول بالقدر هنا أيضا.

فالأشعري وإن كان ينزه نفسه عن كونه جبرياً، لكن الأصول التي اتخذها أداة للبحث لا تنتج إلا الجبر، وإن كانت جبرية غير خالصة باعتمادِه نظرية الكسب –كما سيأتي قريبا إن شاء الله عند البحث عن مبنى الأشاعرة في أفعال العباد –.

النظرية الثانية: نظرية التَّفويض.

من النظريات الكلامية حول أفعال العباد، هي نظرية التفويض. ونتحدث عنها موجزا ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: **معنى التفويض لغة واصطلاحا.**

أما التَّفويض لغة، فهو مصدر فوَّض،" فوَّض إليه الأمر تفويضا؛ جعل له التَّصرُّف فيه" [1] فوَّض إليه الأمر صيَّره إليه وجعله الحاكم فيه ، وفي الدعاء (فوَّضت أمري إليك) أي رددته إليك. يقال فوَّض أمره إليه إذا ردَّه إليه وجعله الحاكم فيه ، ومنه حديث الفاتحة: فوَّض إلي عبدي، والتفويض في النكاح التزويج بلا مهر[2].

وأمَّا معنى التَّفويض في اصطلاح علماء الكلام فهو: أنَّ الله تعالى قد فوَّض أفعال العباد إليهم، يفعلون ما يشاءون على وجه الاستقلال، دون أن يكون لله سلطان على أفعالهم.

وحقيقة نظرية التَّفويض مبنيَّة على أنَّه سبحانه وتعالى خلق الأشياء وفوَّض تأثيرها إلى نفسها، من دون أن يكون له سبحانه دور في تأثير العلل والأسباب، وهي نظرية المعتزلة.

---

(١) مرتضى العسكري، الجبر والتفويض والقضاء والقدر، ص٦.

(٢) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص ٢١٠.

ففي الوقت الذي يذهب الأشاعرة إلى إنكار قانون العِليَّة والمعلوليَّة بين الأشياء، نجد أنَّ المفوِّضة (المعتزلة) يعترفون به لكن على نحو التَّفويض والاستقلال؛ فيرون أنَّ هذه الموضوعات والعلل الظاهريَّة مستقلات في الإيجاد والتَّأثير، غير مستندات في تأثيرها إلى مَبْدءٍ آخر؛ وأنَّ الله تعالى بعد ما خلقها وأفاض الوجود عليها انتهت ربوبيَّته بالنسبة إلى الأشياء، فهي بنفسها مديرة مدبِّرة مؤثرة[1]، كما هي مقولة اليهود، على ما حكاه القرآن عنهم، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[2].

إنَّ نظرية التفويض: عبارة عن أنَّ كل ظاهرة طبيعية، بل كل موجود إمكاني، سواء كان ماديا أم غيره، محتاج في وجوده وتحققه إلى الواجب – تبارك وتعالى –، دون أفعاله وتأثيره في معاليله، بل هو في مقام التأثير مستغن عن الواجب، ومستقل في التأثير.

لكن يرد عليهم: أنَّ هذه النظرية أشبه بنظرية الثنوية المشركين، ومخالفةٌ لكون الممكن عين الفقر والاحتياج والربط، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُو الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[3].

النظرية الثالثة: نظرية الكسب الأشعري.

من النظريات الكلامية حول أفعال العباد، هي نظرية الكسب الأشعري. ونتحدث عنها هنا موجزًا، لأنَّه سيأتي الحديث عنها مفصلا عند الحديث عن مبنى الأشاعرة في أفعال العباد.

معنى الكسب لغة واصطلاحا.

ج-**الكسب في اللغة** بمعنى : طلب الشيء والحصول عليه. [فـ]الكسب طلب الرزق، وأَصلُه الجمع كَسَبَ يَكْسِبُ كَسْباً وتَكَسَّبَ واكْتَسَب[4].

وقيل: " (الكسب) هو الفعل المفضي الى اجتلاب نفع أو دفع ضرّ"[5] ويتضح من ذلك أنَّه لا يوصف فعل الباري تعالى بأنَّه كسب لكونه منزها عن جلب النفع أو دفع الضرّ.

---

(١) جعفر السبحاني، لب الأثر في الجبر والقدر الأمر بين الامرين، ص ٣٨.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٣) سورة فاطر، الآية: ١٥.

(٤) محمد بن مكرم ا بن منظور، لسان العرب، باب كسب. ج١، ص٧١٦.

(٥) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، باب العين، ص٦٣.

ح-**وأما الكسب في اصطلاح المتكلمين الأشاعرة**؛ فهو بمعنى: "وقوع الشيء من المكتسب له بقوة محدثة"[1] وهو حظ الإنسان من الاختيا ر فيما يصدر عنه من أعمال.

يراد بذلك: أنَّ الأفعال الإنسانية يخلقها الله بقوَّة يحدثها، وليس للإنسان إلا أن يصرف هذه الأفعال إلى الخير أو الشر. وهذا أحد معانيه.

والمعنى الآخر للكسب: أنَّ الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة، فإنّه تعالى يخلقها، ومتى ما صمم العزم على المعصية، فإنّه يخلقها. وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد وإن لم يكن موجدا.

يقول الإمام الغزالي [2] – أحد كبار شخصيات الأشاعرة – في بيان معنى الكسب: "هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإن الصلاة والقتل مثلا، كلاهما حركة، ويتمايزان بكون أحدهما طاعة والآخر معصية، وما به الاشتراك غير ما به التمايز، فأصل الحركة بقدرة الله تعالى، وخصوصية الوصف بقدرة العبد، وهي المسمات بالكسب" [3].

فهنا الخلق والإيجاد منه سبحانه، والكسب والاكتساب من الإنسان، حتى يكون له حظ من الاختيار في أفعاله، بخلاف الجبر الذي يرى أن الكل من الله سبحانه.

وسيأتي مزيد من البيان حول نظرية الكسب-بإذنه تعالى- عند الحديث عن مبنى الأشاعرة في أفعال العباد في الفصل الثالث، فلينتظر.

النظرية الرابعة: نظرية الأمر بين الأمرين.

الرابعة من النظريات الكلامية حول أفعال العباد: هي نظرية الأمر بين الأمرين؛ وهي نظرية أهل البيت عليهم السلام، كما هو المشهور عن سادس الأئمة عليهم السلام؛ الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض لكن أمر بين الأمرين» [4].

---

(١) علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص٧٦.

(٢) وهو محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطوسي، أبو حامد، فيلسوف، متصوف، له نحو مائتي مصنف، من أهمها: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، (٤٥٠- ٥٠٥هـ ١٠٥٨- ١١١١م).

(٣) يلاحظ: إحقاق الحق وإزهاق الباطل، لنور الله المرعشي، لم أذكر المصدر الأصلي لعدم عثوري على نفس الكتاب في المكتبات التي كانت في متناول اليد.عند كتابة الرسالة.

(٤) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج١، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح١٣، ص١٦٠.

وهي بمعنى: أنَّ فعل العبد له نسبة إلى الله تعالى في عين كونه مسندا إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخرى. أي أنَّ نسبة الفعل إلى العبد ليست نسبة كاملة بأن يكون له الصلة دون الله، والأمر كذلك من جانبه تعالى.

وبعبارة أخرى، فهي بمعنى: أنَّ الإنسان ذاته وفعله قائمان بذاته تعالى، ولا يصحُّ فصل فعل الإنسان عنه سبحانه، لافتراض قيامهما-ذات الإنسان وفعله- وعامة العوالم بوجوده سبحانه، وفي الوقت نفسه أنَّ فعله غير منقطع عنه، وذلك لأنَّ مشيئة الله تعلَّقت بنظامٍ قائم على الأسباب والمسبّبات، وصدور كل مسبَّب (فعل الإنسان) عن سببه؛ فالنَّتيجة أنَّ لفعل الإنسان صلةً بالله وصلةً بسببه، وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين[1].

ومن هنا قيل: إن القائل بالأمر بين الأمرين له عينان، يرى بواحدة منهما مباشرة العلة القريبة للفعل؛ وهو الإنسان بقوته وإرادته وعلمه – مثلا – فلا يحكم بالجبر، ويرى بالأخرى أن مبدأ هذه المواهب هو الله سبحانه، وأن الجميع قائم به، فلا يحكم بالتَّفويض، بل يختار الوسط (الأمر بين الامرين).

أما الجبريّ: فعينه اليُمنى عمياء، فلا يرى تأثير العلة القريبة في الفعل، بل نظره بعينه اليسرى إلى قيام الجميع بالله مباشرة.

وأما التَّفويضيّ: فعينه اليسرى عمياء؛ يرى بعينه اليمنى مباشرة الفاعل القريب للفعل، ولا يرى بعينه اليسرى قيام الجميع بالله تبارك وتعالى.

روى الشيخ الصدوق [2]عن سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي الحسن الرضا ﷺ؛ أنَّه قال – عند ما ذكر عنده الجبر والتفويض –: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، ولا يخاصمكم عليه أحد إلا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك، فقال ﷺ: إن الله – عز وجل – لم يُطعْ بإكراه ولم يعصَ بغلبة، ولم يُهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملَّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله منها صاداً ولا عنها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته وشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحلْ وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه. ثم قال ﷺ: من ضبط حدود هذا الكلام، فقد خصم من خالفه» [3].

---

(١) ينظر، جعفر السبحاني، الإنصاف في مسائل دام فيها لا خلاف، ج٣ ص٩٦، بتصرف.

(٢) وهو محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمي أبو جعفر توفي سنة ٣٨١، من كبار المحدثين والفقهاء عند الشيعة الإمامية نشأ في قم وتعلم بها وقد نبغ وأُحصي له أكثر من مائتي مؤلف ما بين مطبوع ومخطوط، ومن كتبه: من لا يحضره الفقيه توفي بالري ودفن بها

(٣) محمد بن علي الصدوق، عيون أخبار الرضا ﷺ، ص ١٤٤.

بعد الانتهاء من سرد النظريات الكلامية حول أفعال العباد – بشكل موجز – نأتي الآن إلى ذكر مبنى كل من الإمامية والأشاعرة في ذلك.

المبحث الأوَّل: المبنى الكلامي للإمامية في أفعال العباد.

إنَّ الإمامية ابتنوا في تفسيرهم لعلاقة أفعال العباد بأنفسهم، وبربهم – إضافة إلى القرآن الكريم وتعاليم أهل البيت عليهم السلام من الأمر بين الأمرين – ابتنوا على أصول فلسفية عديدة أبرزها:

الأصل الأول: الوجود حقيقة واحدة في الواجب والممكن.

الأصل الثاني: بساطة الوجود.

الأصل الثالث: أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

الأصل الرابع: الإمكان في الوجود غير الإمكان في الماهية.

الأصل الخامس: قيام المعلول بعلته في ذاته وآثاره.

الأصل الأوَّل: الوجود حقيقة واحدة في الواجب والممكن.

الأصل الأول الذي يبتني عليه الإمامية في تفسيرهم لعلاقة أفعال العباد بربهم وبأنفسهم هو أنَّ الوجود– والذي هو مفهوم بديهي معقول بنفس ذاته بحيث لا يحتاج إلى توسيط شيء آخر في تعريفه؛ لذا فهو من أوضح الواضحات في علم الفلسفة– حقيقة واحدة في كُلٍّ من الواجب والممكن، في عامة مراتبه يعبَّر عنه بالإباء عن العدم، وطارديَّته له؛ فمعنى كون الشيء موجوداً أنَّه آبٍ عن العدم.

ولأجل تلك الوحدة يُطلق الوجود على الجميع بمعنى واحد؛ لذا ذهب محقِّقو الفلاسفة من الإمامية[1] إلى أنَّ مفهوم الوجود ومعناه واحد في كل من الواجب–تبارك وتعالى– والممكن، فهو مشترك معنوي يُحمل على جميع موضوعاته بمعنى واحد.

لأنه لو كانت حقيقة الوجود في الواجب مباينة لحقيقته في الممكن لوجب أن يكون لفظ الوجود مشتركا لفظيا[2]، وأن يطلق على الواجب بملاك آخر. وهو على عكس ما ذهب إليه محققو الإمامية.

يقول العلامة الطباطبائي في الاستدلال على كون الوجود مشتركاً معنوياً في الواجب والممكن، وأنَّ الوجود يُحمل عليهما بمعنى واحد: "أنَّا ربما أثبتنا وجود شيء ثم تردَّدنا في خصوصية ذاته، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً، ثم تردَّدنا في كونه واجباً أو ممكناً، وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي

(١) لمزيد من البيان، يراجع كلا من: بداية ونهاية الحكمة للسيد محمد حسين الطباطبائي، والحكمة المتعالية للأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي.

(٢) كما هو رأي بعض الفلاسفة.

ماهية، وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً، ثم ترددنا في كونها مجردةً أو ماديَّة وجوهر أو عرضاً، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان، فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركا لفظيا، متعددا بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة"[1].

وعلى ذلك فالوجود في عامَّة تجلِّياته حقيقةٌ واحدة ذات مراتب مشكّكة، بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وليس حقائق متباينة مختلفة، بحيث لا جهة اشتراك بينها، كما حاول المشَّاءون إثبات ذلك[2].

الأصل الثاني: بساطة الوجود.

بمعنى أنَّ الوجود بما هو وجود بسيط بحت في جميع مراتبه، وتجلِّياته، فلا تركيب فيه لا من أجزاء خارجية، كتركُّب الماء الخارجي من أوكسيجين وهيدروجين، ولا أجزاء عقلية كتركّب الإنسان من الحيوانيَّة والناطقيَّة، ولا وهميَّة، فلا حدَّ ولا فصل له حتى يكون له أجزاء حدِّيَّة، فلا يمكن تحديده بالأجزاء الحمليَّة حتى تكون له أجزاء عقلية، ولا بالمادَّة والصورة حتى يتألَّف من الأجزاء العينيَّة؛ وذلك لأنَّ الوجود لو كان مؤلَّفاً من جنس وفصل لكان جنسه: إمَّا حقيقة الوجود، أو ماهية أخرى معروضة للوجود. فعلى الأوَّل يلزم أن يكون الفصل مقيّداً لمعنى ذات الجنس؛ فكان الفصل المقسم مقوماً، وهذا خلف كونه بسيطاً، وعلى الثاني، يكون حقيقة الوجود، إمَّا الفصل أو شيئاً آخر.

وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض، لأنَّ الطبائع المحمولة – كما هو مبيَّن في محله[3] – متَّحدة بحسب الوجود، مختلفة بحسب المعنى والمفهوم، والأمر هنا – حسب الفرض – ليس كذلك[4].

فبساطة الوجود يعني أنه منبسط على كل الماهيات، لأنه نورها﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[5] فهو راسم الكل مع عدم انثلام وحدته وبساطته، كما أنَّ الآن السيال واحد بسيط مع وحدته وبساطته راسم كل كثرات الزمان من الدقائق والساعات والأيام والليالي، والأسابيع والشهور والسنين وغيرها.

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة ، ص ١١.

(٢) يراجع: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) جعفر السبحاني، لب الأثر في الخبر والقدر، الأمر بين الأمرين، ص ٤٨.

(٥) سورة النور، الآية ٣٥.

يقول صدر المتألهين في الاستدلال على بساطة الوجود بما حاصله [1] : لو تركب ذات الواجب من أجزاء، فلا يخلو إما : أن تكون جميع الأجزاء واجبة الوجود، أو بعضها فقط واجبة الوجود، أو لا هذا ولا ذاك، بل الجميع ممكنات الوجود، والأقسام الثلاثة بأسرها مستحيلة.

أما بطلان الأول: وهو أن تكون الأجزاء كلها واجبة الوجود، فيلزم خرق الفرض، لأنَّ المفروض أنَّ هناك شيئاً واحداً له وحدة حقيقية ذات أجزاء، إذ كل ما لا وحدة له لا وجود له، فإذن، كل حقيقة وحدانية فرضت أنها ذات أجزاء فلا بدَّ أن يكون لبعض أجزائها إلى بعض افتقار ذاتي، وتعلّق طبيعي، وارتباط لزومي، إذ لا يتصوَّر تأليف حقيقة نوعية أو شخصية من أمور متفاصلة الذوات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض.

وأما بطلان الثاني: وهو أن يكون بعض تلك الأجزاء فقط واجبة الوجود، فلأنَّ ذلك الجزء الذي هو الواجب كان مستغنيَ القوام عن الجزء الآخر وعن غيره، والجزء الآخر لإمكانه مفتقر إلى ذلك الواجب، فكان المفروض واجباً متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات إلى ممكن، وبتوسّطه إلى واجب آخر، والافتقار إلى الغير وإن كان إلى واجب آخر، وكذا التأخر عنه ينافي الوجوب بالذات.

وأما بطلان الثالث: أن تكون كلها ممكنات فهو أوضح، إذ كيف يمكن تصوُّر مجموع واجبيّ من ممكنات صرفة، وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجودًا، وفي الشقين الأخيرين، وهما أن تكون بعض أجزاء ذات الواجب المركب واجب الوجود، أو يكون جميعها ممكنات الوجود يلزم الدور، إذ العقل إذا قاس الممكن والواجب إلى الوجود، يجد الواجب أقدم في الوجود، ويحكم بأنَّه وجد فوجد الممكن ، وإذا قاس الجزء أو الكل إليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل ويحكم بأنه وجد الجزء فوجد الكل، فيلزم تقدم كل من الكل والجزء ههنا على نفسه [2].

وعليه، يثبت بساطة الوجود ووحدته في كل المراتب.

كما أنَّ الشدَّة والضّعف في الوجود عين تلك المرتبة، لا شيئاً زائداً عليها، فالوجود الشَّديد هو الوجود، لا المركَّب من الوجود وشدّته، كما أنَّ الوجود الضعيف نفس الوجود، لا أنَّه مركَّب من وجود وضعف.

---

(١) بما أن واجب الوجود هو الوجود الصرف المطلق البسيط، لذا يمكن الاستدلال على بساطة الوجود من خلال الاستدلال على بساطة الواجب تبارك وتعالى.

(٢) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص ١٠٢-١٠٣ بتصرف.

الأصل الثالث: أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وهو بمعنى أنَّ الأصل في التَّحقُّق للوجود دون الماهية، لأنَّ الوجود بما هو هو يأبى عن العدم، بخلاف الماهية؛ فإنَّ حيثيتها حيثية عدم الإباء عن الوجود والعدم معاً.

فمعنى أنَّ الأصالة للوجود: أنَّه هو الحقيقة العينية التي نثبتها – بعد إنكار السفسطة –؛ فالواقع الخارجي للأشياء ليس سوى مصاديق لمفهوم الوجود، إلا أنَّ ذهن الإنسان يرسم لهذا الوجود حداً يميِّزه عن غيره من المصاديق العينية الخارجية التي تشترك معه في الوجود، فالمفهوم الماهوي يحكي عن حدود الواقع فحسب، ويحمل عليه بالعرض.

وبعبارة أخرى: إنَّ الآثار الخارجية لحقائق الأشياء للوجود دون الماهية؛ فالنَّار بوجودها تحرق الأشياء لا بماهيتها، وإلا فإنَّ ماهية النار في الخارج والذهن واحدة، فلو لم تكن الآثار لوجود النَّار دون ماهيتها لأحرقت النار الخارجية والذهنية –معاً– لوحدتهما من حيث الماهية.

وهذا الكلام بالنسبة للواجب محل اتفاق بين الحكماء، وإنما الخلاف بينهم في غير الواجب تعالى، وإن كان التَّحقيق – كما ثبت في محله – [1] هو أنَّ الأصالة للوجود في غير الواجب أيضا؛ لأنَّ الحدود قبل التَّحقق والوجوب أمور عدمية، ليس لها أي شأن، وإنما تكون ذات شأن بعد إفاضة الوجود عليها، فحينئذ يكون الوجود هو الأولى بالأصالة.

فإفاضة الوجود على ترتب الأسباب والمسببات تلازم اقتران الوجود مع حد من الحدود الجسمية، أو المعدنية، أو النباتية، أو الحيوانية، أو الإنسانية وهكذا؛ فالحدود مجعولة بالعرض ضمن جعل الوجود.

ومن هنا قال الحكماء – في بيان أصالة الوجود – إنَّ حقيقة الوجود عين المنشئية للآثار، ولا يمكن سلبها عنه، فسلب الآثار– ولو في مرتبة من المراتب – غير ممكن، لاشتمالها على حقيقة الوجود. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى عندنا أصل فلسفي آخر، وهو التفريق بين النوعين من الإمكان؛ وهما الإمكان الماهوي والإمكان الوجودي، وهو الأصل الرابع الذي نود ذكره فيما يلي:

---

(١) يراجع بداية ونهاية الحكمة، للعلامة الطباطبائي.

الأصل الرابع: الإمكان في الوجود غير الإمكان في الماهية.

إنَّ الإمكان في الوجود غير الإمكان في الماهية؛ لأنَّ:

الإمكان في الماهية: عبارة عن تساوي ماهية الشيء بالنسبة إلى الوجود والعدم، فلا تخرج عنه إلى أحد الطرفين إلا بعامل خارجي يضفي عليها لزوم الاتصاف بأحدهما.

أما الإمكان في الوجود؛ أو ما يعبَّر عنه بالوجود الإمكاني؛ فهو: عبارة عن كون وجود الشيء قائمًا بالعلة بجميع شؤونه وخصوصياته، فعندما يوصف الوجود بما هو وجود بالوجود الإمكاني يراد منه التعلّق، والقيام، والصلة، والارتباط، لا بمعنى تساوي نسبة الوجود والعدم عليه؛ لأنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عنه ممتنع، وهذه نقطة أساسيَّة مهمَّة جدًا لفهم نظرية الإمامية في أفعال العباد: أي نظرية الأمر بين الأمرين؛ لذا ينبغي الانتباه والتركيز عليها بدقة.

وبناء عل كل ما تقدَّم ذكره من مطالب فلسفية – على نحو الاختصار – يمكن القول:

إنَّ الموجودات الإمكانية – ومنها الإنسان بالطبع – موجودات لا بالاستقلال، بل استقلالها وتأثيرها تابع لعللها، أي أنَّها معلولات؛ إذ لا مستقلَّ في الوجود والتأثير غير الله تعالى.

وبعبارة مختصرة وجامعة: إنَّ المعلولات قائمة بعللها الحقيقية.

الأصل الخامس: المراد من قيام المعلول بعلته.

إذا كان توصيف الوجود بالإمكان بمعنى قيامه بعلته، يقع الكلام في حقيقة ذلك القيام وأنَّه من أيَّ نوع من أنواعه. فهل هو من قبيل قيام العرض بموضوعه–حيث يقال: العرض هي الماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع في مقابل الجوهر الذي هو الماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، فيكون وجود العرض قائماً بوجود الموضوع– أو الجوهر بذاته؟، أو أنَّ قيامه بها يرجع إلى معنى آخر دقيق ويشبه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي في المراحل الثلاث، التصور والدلالة والتحقق؟.

بيان ذلك كما قال به العلماء:

إذا قلت–مثلا–: سرت من البصرة إلى الكوفة، فهناك –في هذه الجملة– معان اسمية هي السير والبصرة والكوفة، ومعنى حرفي وهو كون السير مبدوءًا من البصرة ومنتهياً بالكوفة، فالابتداء والانتهاء المفهومان من كلمتي «من» و«إلى» فاقدان للاستقلال في مجال التَّصور، فلا يتصوران مستقلين ومنفكين عن تصور البصرة والكوفة، وإلّا لعاد المعنى الحرفي معنى اسمياً، وصار نظير قولنا: « الابتداء خير من الانتهاء».

وكـذلك فاقـدان للاسـتقلال في مجـال الدلالـة، فـلا يـدلّان علـى شـيء إذا انفكّـا عـن مدخوليهما.

كما هما فاقدان للاستقلال في مقام التحقق والوجود، فليس للابتداء الحرفي وجود مستقل منفك عن متعَلَّقه، كما ليس للانتهاء الحرفي وجود كذلك.

فالحفاظ على المعنى الحرفي لا يتحقَّق إلّا بثبوت عدم الاستقلال له في المجالات (الثلاثة) الماضية، وإلّا لخرج عن كونه معنى حرفيًّا.

وعلى ضوء ذلك تتبيَّن حقيقة الوجود الإمكاني الذي به تتجلى الأشياء وتتحقق الماهيات، وبه تصير الماهيات كالشجر والحيوان والإنسان من الأعيان الخارجية، فإنَّ وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزان المعنى الحرفي إلى الاسمي؛ وذلك لأنّ الصادر من الواجب هو الوجود وهو لا يخلو من قسمين: إمّا واجب أو ممكن، والأوَّل خلف لكون المفروض معلوليته وصدوره عنه، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه، فيتعين الثاني.

وقد تقدَّم – أنَّ معنى الإمكان في الوجود غير الإمكان في الماهية وأنَّ معناه في الأوَّل كونه متعلقا بالعلَّة وقائماً بها بجميع شئونه وخصوصياته، والإمكان نافذ فيه وراسخٌ في واقعه رسوخ الحياة في الموجود الحيّ، وعند ذلك يكون الفقر والارتباط بالعلّة والقيام بها غير خارج عن واقع الوجود الإمكاني، ويكون الفقر والربط نفس ذاته وعين واقعه، وإلّا فلو كان في حاق الذات غنياً ثم عرض له الفقر يلزم الخلف، وخروج الموجود الغنيّ عن كونه غنياً، إلى حيِّز الفقر والحاجة.

وبناء على هذا الأصل، لا يمكن إنكار صلة الموجودات الإمكانية بعلَّتها، وهو اللّه سبحانه، من غير فرق بين الإنسان وغيره، وهذه الحقيقة صادقة في الفواعل الإلهية والعلل غير الطبيعية، نعم بالنسبة إلى العلل الطبيعية[1] فصدق العلَّة عليها من باب المجاز.

وإذا كان وجود الموجودات الإمكانية عين الربط والفقر والتدلي والتعلق، فتكون أوصافها وآثارها وأفعالها– من باب أولى– متدلِّيات وروابط؛ ففاعليتها بفاعلية الربِّ تبارك وتعالى، وقدرتها بقدرته؛ فأفعالها وإرادتها وعلمها مظاهر فعل الله وقدرته وإرادته وعلمه.

(١) الفرق بين العلة الطبيعية والعلة غير الطبيعية، أن: أ– العلة الطبيعية هي القوة السارية في الأجسام التي بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي .التي يتوقف عليها وجود الشيء وتكون خارجة مؤثرة فيه ، ب – بينما العلة الغير الطبيعية هي تلكم القوة غير الطبيعية التي يتوقف عليها وجود الشيء وتكون خارجة مؤثرة فيه.

قال تعالى:﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١) ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(٢).

هذا مع ملاحظة أنَّ الشدَّة والضعف – في الموجودات كما تقدَّم – ليست شيئًا زائدًا على نفس الحقيقة، – حتى يقال إن التأثير من آثار الشدة وقوته، فلا يصحّ تأثير مرتبة على أخرى – بل الشدَّة شدّة الحقيقة وتأكّدها.

وعلى هذا، فإذا كانت الشدة من سنخ الوجود والحقيقة، يقتضي ذلك أن يكون الأثر لحقيقة الوجود، غاية الأمر كما تختلف المراتب من حيث الشدَّة والضعف، تختلف آثارها كذلك أيضا، فالحقيقة في جميع المراتب واحدة تختلف بالشدَّة والضعف، والأثر المترتب على الحقيقة واحد، لكنه يختلف بالشدة والضعف أيضا(٣).

وإذا كانت حقيقة الوجود بين عامة المراتب حقيقة واحدة، فإذا ثبت التأثير لمرتبة عليا منه – بناء على أصالة الوجود – يجب أن يكون ثابتا للمراتب الدنيا أيضا، لكن حسب ما يناسب شأنها، لأنَّ حقيقة الوجود – حسب الفرض – موجودة في جميع المراتب، فإذا كانت مؤثرة في مرتبة – كالواجب – يجب أن تكون مؤثرة في غيرها، أخذًا بوحدة الحقيقة السائدة على المراتب، فالتأثير ملازم للوجود في جميع المراتب.

ومن هنا، فإذا كانت درجة الوجود تشكل في كل مرتبة من المراتب واقع وجودها، فلا يمكن إسناد جميع المراتب إلى الله تبارك وتعالى، والقول بأنَّه قام بإيجادها مباشرة، بلا توسط الأسباب؛ لأن معنى ذلك – كما تقدم – عدم كون المرتبة مقومة لحقيقة الوجود فيها، وهو خلف.

ومن جهة ثالثة، فإن الوجود في كل درجة ومرتبة مؤثر في المرتبة اللاحقة، وإن كان تأثير كل مرتبة بإذن الله تعالى، والجميع يستمدّ منه سبحانه، إما بلا واسطة، كالصادر الأوَّل، أو مع الوسائط، كسائر الصوادر(٤).

ومن هنا نلاحظ حكاية سريان العلم والتسبيح – مثلا – إلى جميع الموجودات، حتى الجمادات؛ كما جاء في قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ

(١) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

(٢) سورة التكوير، الآية: ٢٩.

(٣) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ج٢، ص٢٧٠.

(٤) ينظر: جعفر السبحاني، لب الأثر في الجبر والقدر (الأمر بين الأمرين) تقرير محاضرات الإمام الخميني(ره)، ص٥٠، بتصرف.

إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾[1]، فالله تعالى عالم كما أنَّ غيره عالم، ولكن يختلف أثر العلم باختلاف موضوعه.

وبناء على كل ما تقدَّم: فإنَّ سلب المؤثرية والعلِّية عن كل شيء، حتى على نحو التبعية والظلِّية – مضافا إلى كونه مخالفاً للحكم الفطري الذي يجده كل إنسان في قرارة نفسه، حيث يعتقد أنَّ للأشياء مثل العقاقير والنباتات–مثلا– آثارا، ولا معنى لخلقه سبحانه هذا الحكم الخاطئ والباطل في نفوسنا، مضافا إلى ذلك، فإن البرهان الفلسفي يرد سلب المؤثرية عن الأشياء بوضوح، كما تقدم.

ونتيجة الجمع بين هذه الأصول الفلسفية الخمسة هو القول بنظرية الأمر بين الأمرين، لأنَّه:

١- بناءً على أصالة الوجود ووحدة حقيقته في الواجب والممكن، يكون التأثير ملازمًا للموجود بما هو موجود، مع غضِّ النظر عن كون وجوده وجوداً واجبياً أو وجودًا إمكانياً، وبأيّة مرتبة من مراتب الوجود، وإنما الاختلاف بين الموجودات يكون من حيث الشدَّة والضّعف، والتقدّم والتأخّر، وليس من حيث التأثير.

٢- وبناءً على كون وجود الإنسان وجوداً إمكانياً، قائماً بعلته الحقيقية بجميع شؤونه وخصوصياته، في أصل وجوده فضلا عن آثاره وأفعاله التي تصدر منه، فلا يمكن تصوّر استقلاله في التأثير، وفي كل ما يقوم به من أعمال على الرغم من كون التأثير ملازماً له بحكم كونه موجودا.

وإذا ضممنا إلى كل ما تقدَّم القول ببساطة الوجود، بمعنى أنَّ الوجود بما هو وجود بسيط بحت في جميع مراتبه، وتجلِّياته، أنتج نسبة الفعل الواحد إلى الواجب تبارك وتعالى وإلى العبد.

ومن هنا ذهب الإمامية – تبعا لأئمتهم عليهم السلام– إلى تبنِّي نظرية الأمر بين الأمرين في مسألة أفعال العباد؛ وأنَّ فعل العبد له نسبة إلى الله تعالى في عين نسبته إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخرى.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

المبحث الثاني: الاستدلال على نظرية الأمر بين الأمرين انطلاقاً من المبنى:

المطلب الأوَّل: الاستدلال من العقل:

بناءً على أصالة الوجود وبساطته ووحدته، -كما تقدَّم - عرفنا أنَّه لا يصحُّ استقلال الممكن في الإيجاد، كما لا يمكن سلب الأثر عنه، والجمع بينهما يقتضي القول بالأمر بين الأمرين، أي لا جبر ولا تفويض، فلا العبد مجبور على أفعاله، لأنَّ له قسطاً من الأثر - بإذن الله تعالى- والاختيار في أعماله، ولا مفوَّض إليه أمره، لأنَّ وجوده في ذاته - فضلا عن آثاره وأعماله - مرتبط بالله ارتباط المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، فلا استقلالية له في ذاته عن ذات الله تعالى؛ لذا لا يمكن بحال من الأحوال أن يستقِلَّ، ولو لحظةً واحدةً عن الفيض الإلهي.

ومن كان هذا حاله لا يكون مفوَّضاً إليه أمره، فضلاً عن أمر غيره، لأنَّ الاستقلال في الإيجاد فرع الاستقلال في الوجود.

تمثيلان عقليان على نظرية الأمر بين الأمرين.

دأب المحققون من الفلاسفة والمتكلمين على تبيين معنى الأمر بين الأمرين، والاستدلال عليه عقليا بذكر بعض التمثيلات - لتقريب الفكرة أكثر - منها:

التمثيل الأوَّل: إذا أشرقت الشمس على موجود صيقلي، كالمرآة-مثلا-، وانعكس النور منها على الجدار، فنور الجدار ليس من المرآة بالأصالة وبالذات، ولا من الشمس بلا واسطة، إذ ربما تشرق الشمس والجدار مظلم، بل من المرآة والشمس معا، فالشمس مستقلة بالإفاضة، منوِّرة بالذات، والنور المفَاض من الشمس غير محدود، وإنما يتحدَّد بالمرآة، فالحدَّ للمرآة أولا وبالذات، وللنور ثانيا وبالعرض.

فنور الوجود البازغ من أفق عالم الغيب، كلّه ظلّ نور الأنوار -﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [1]، ومظهر إرادته، وعلمه وقدرته، وحوله وقوته، والحدود والتعيُّنات والشرور كلُّها من لوازم الذات الممكنة، وحدود إمكانها، أو من تصادم الماديَّات، وتزاحم الطبائع، ومن هنا ذهب كثير من محققي الإمامية إلى أن:

اللّه فاعل بالتسبيب والعبد بالمباشرة.

بحجة أنَّ اللّه سبحانه وهب الوجود والحياة والعلم والقدرة لعباده، وجعلها في اختيارهم. وأنَّ العبد هو الذي يصرف الموهوب في أيِّ مورد شاء، فيُنسب الفعل إليه سبحانه لأجل كونه معطيَ

(١) سورة النور، الآية: ٣٥.

المبادئ ومفيض الوجود والقدرة، وإلى العبد لأنَّه الذي يصرفها في أيِّ مورد شاء؛ بما يشبه كثيراً قول الرازي في بيان معنى الكسب، وسيتَّضح الفرق بينهما عند المقارنة بين المبنيين إن شاء الباري تعالى.

وهناك مثال رائع يُذكر –عادة– لتبيين هذا المعنى وهو أنَّه:

"لو فرضنا شخصا مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلَّا بإيصال رجل آخر التيَّار الكهربائي إليه ليبعث في عضلاته قوَّةً ونشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل، بحيث لو رفع يده في أيِّ آن انقطعت القوَّة عن جسم هذا الشخص في الحال وأصبح عاجزًا، فلو أوصل الرجل تلك القوَّة إلى جسم هذا الشخص فذهب باختياره وقتل إنساناً والرجلُ يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلٍّ منهما، أمَّا إلى المباشر فلأنَّه قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأمَّا إلى الموصل فلأنَّه أقدره وأعطاه التمكُّنَ حتى في حال الفعل والاشتغال بالقتل، وكان متمكِّناً من قطع القوَّة عنه في كل آن شاء وأراد" [(١)].

حيث إنَّ القائل بالأمر بين الأمرين يصوِّر النسبة بين الإنسان وأفعاله بهذا المثال، فالإنسان في كل حال يحتاج إلى إفاضة القوَّة والحياة من الله تعالى إليه بحيث لو قطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة والقدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه سبحانه، وحياةٍ كذلك من غير فرق بين الحدوث والبقاء،... فإنَّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيَّتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته، وثانيهما نسبته إلى اللّه تعالى باعتبار أنَّه معطي الحياة والقدرة في كل آن وبصورة مستمرة حتى في آن اشتغال العبد بالعمل[(٢)].

وهذا التَّمثيل على الرغم من جلالته ورفعة منزلته في تبيين معنى الأمر بين الأمرين إلَّا أنَّ بعض الفلاسفة الإلهيين يرون أنَّ النسبة أرفع من ذلك؛ ويقولون:

الفعل فعل العبد وفي الوقت نفسه فعل اللّه.

ومما أُثر عنهم في ذلك، ما حكاه العلامة الطباطبائي عن الشيخ المفيد[(٣)]؛ وهو أنَّه:

(لـ) نفترض أنَّ مولى من الموالي العرفيين يختار عبدا من عبيده ويزوجه إحدى فتياته، ثم يقطع له قطيعة ويخصّه بدارٍ وأثاث، وغير ذلك ممَّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود وأجل مسمّى.

---

(١) ينظر: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، ص٣٤٨.

(٢) يلاحظ: محمد حسين النائيني، أجود التقريرات، ج١، ص٩٠.

(٣) ولم أنقل الكلام من الشيخ مباشرة لعدم العثور عليه إلا من العلامة

فإن قلنا إنَّ المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى، وملَّكه ما ملَّك فإنَّه لا يَملك، وأين العبد من الملك؟، كان ذلك قول المجبِّرة.

وإن قلنا: إنَّ المولى بإعطائه المال لعبده وتمليكه، جعله مالكا وانعزل هو عن المالكية وكان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة.

ولو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، وقلنا: إنَّ للمولى مقامَه في المولوية، وللعبد مقامه في الرقيَّة وإنَّ العبد يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في عين أنَّ العبد مالك، فهنا ملك على ملك، كان ذلك القول الحق الذي رآه أئمة أهل البيت عليهم السلام وقام عليه البرهان[1].

التمثيل الثاني: ومن التمثيلات التي ذكروها، ما نقل عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [2].

فبالإمعان في قوى النفس، ظاهريَّة كانت أو باطنية، يتبيَّن لنا مكانة أفعال العباد بالنسبة إلى الباري تعالى، وذلك: لأنَّ قوى النفس قائمة بها، فإذا قامت القوى بالفعل والإدراك يصحُّ نسبتها إلى القوى، كما يصحُّ نسبتها إلى النفس؛ فإذا رأى بالبصر، وسمع بالسمع، فالأفعال كلها فعل للنفس بالذات، والقوى بالتبع، فلا يصحُّ سلبها عن النفس لكونها بالبصر تبصر، وبالسمع تسمع، ولا سلبها عن القوى لكونها قائمة بها ومظاهر لها[3].

إنَّ فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة، فعل النفس أيضا، فالباصرة ليس لها شأن إلَّا إحضار الصورة المبصرة، أو انفعال البصر بها، وكذلك السامعة، فشأنها إحضار الهيئة المسموعة أو انفعالها بها، ومع ذلك فكل من الفعلين، كما هو فعل القوة فعل النفس أيضا؛ لأنَّها السميعة البصيرة في الحقيقة، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية من – أنَّ النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً أو نقَّاشا أو بنَّاءً، إلاَّ أنَّ الاستخدام هاهنا طبيعي وهناك صناعي.

ولا يخفى ما في الكلام من زيف وقصور، فإنَّ مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعاً لذلك الفعل، فمستخدم البنَّاء لا يلزم أن يكون بنَّاء وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتباً، وهذا بخلاف مستخدم القوة السامعة والباصرة فإنَّنا نعلم –إذا رجعنا إلى وجداننا– أنَّ نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في كل إدراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحرِّك بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة إلى قوانا سيما القريبة من أفق عالم النفس...، فإنَّ النفس بعينها في العين قوة

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١ ص١٠٠.

(٢) المصدر، نفسه، ج٢، ص٣٢.

(٣) جعفر السبحاني، لب الأثر، ص ٦٦.

باصرة، وفي الأذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة، وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء، فبها تبصر العين وتسمع الأذن وتبطش اليد وتمشي الرجل مثل ما ورد في الحديث القدسي: كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي بها يبطش [1] (ورجله التي بها يمشي).

فالنَّفس مع وحدتها وتجرّدها عن البدن وقواه وأعضائه لا يخلو منها عضو من الأعضاء، عالياً كان أو سافلاً لطيفاً أو كثيفاً، ولا تباينها قوة من القوى مدركةً كانت أو محركة، حيوانيةً كانت أو طبيعية، بمعنى أن لا هويته للقوى غير هوية النفس، لأنَّ وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة ...وهويتها ظلّ للهوية الإلهية، فلها هويَّة أحديَّة جامعة لهويات القوى والمشاعر والأعضاء، فيستهلك هويات سائر القوى والأعضاء في هويَّتها ويضمحل إنِّياتها في إنِّيَّتها عند ظهور هويَّتها التامَّة...، وذلك لأنَّ النفس محيطة بقواها قاهرة عليها، منها مبتدؤها وإليها مرجعها ومنتهاها، كما أنَّ النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها، وكذلك جميع الموجودات كما بُيِّن: منه يبتدئ وإليه يصير ﴿أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُور﴾" [2].

فإذا كانت نسبة النفس إلى قواها فوق التسبيب والاستخدام–جلَّ الله عن التشبيه والتمثيل فكيف به سبحانه–، وهو الخالق القيُّوم وما سواه قائم به قوام المعنى الحرفي بالاسمي.

ومن هنا قال بعض الأعلام:"إنَّ تعلُّق نور الوجود المنبسط على الماهيات بنور الأنوار وفنائه فيه أشد من تعلُّق قوى النفس وفنائها فيها، لأنَّ النفس ذات ماهية وحدود، وهما تصححان الغيرية بينها وبين قواها، ومع ذلك نجد النسبة حقيقة، وأين هذا من الموجود المنزَّه عن التعيُّن والحدّ، المبرَّأ عن شوائب الكثرة والغيرية والتضاد والتباين؟!، وقد نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله المشهور: «داخل في الأشياء لا بالممازجة خارج عنها لا بالمباينة»" [3].

وكما جاء –أيضا– في نهج البلاغة: «لم يحل في الأشياء فيقال هو كائن، ولم ينأ عنها، فيقال هو منها بائن» [4].

إذا ثبت ما تقدَّم، ينبغي أن لا يبقى هناك مجال للشك في أنَّه: كما ليس في الوجود شأن إلّا وهو شأنه سبحانه وتعالى، كذلك ليس في الوجود فعل إلَّا فعله عز وجل، لا بمعنى أنَّ فعل زيد مثلا ليس صادرًا عنه، بل بمعنى أنَّ فعل زيد مع أنَّه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل اللّه

(١) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ج٢، ص٣٥٢.

(٢)محمد بن إبراهيم الشيرازي ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص ٣٧٨-٣٧٩ بنوع من التصرف.

(٣) جعفر السبحاني، لب الأثر في الجبر والقدر (الأمر بين الأمرين)، ص ٦٧.

(٤)محمد بن الحسين بن موسى الشريف الرضي، نهج البلاغة، خطبة ٦٤.

بالحقيقة؛ فكما أنَّ وجود زيد بعينه أمر متحقِّق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، وهو مع ذلك شأن من شؤون الحق الأوَّل، فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأوَّل على الوجه اللائق بذاته سبحانه[1].

واللّه سبحانه من وراء وجود فعل الإنسان ومعه وبعده كالنفس بالنسبة إلى قواها وأفعالها. نعم، كما قال سبحانه: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلى فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَهُو الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[2].

حكمة متعالية بعنوان: اختلاف الأشياء في قبول الوجود.

قد يقول قائل: مادام الباري تعالى هو واهب الوجود على الإطلاق، فلماذا هذه الوسائط في الفيض الإلهي؟

يقول صدر المتألّهين جواباً على هذا السؤال: "إنَّ الأشياء في قبول الوجود من المبدأ (الأوَّل)متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلَّا بعد وجود الآخر، كالعرض الذي لا يمكن وجوده إلّا بعد وجود الجوهر، فقدرته في غاية الكمال، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيبٍ ونظام، بعضها صادرة عنه بلا سبب، وبعضها بسبب واحدٍ أو أسباب كثيرةٍ، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلَّا بعد سبق أُمور هي أسباب وجوده، وهو مسبِّب الأسباب من غير سبب، وليس ذلك لنقصان في القدرة، بل لنقصان في القابلية، وعدم قبوله الوجود إلَّا في طريق الأسباب، وإذا أردت التَّمثيل وتبيين نسبة أفعالنا إلى الله سبحانه فعليك بالكتاب النفسي، والتأمّل في الأفعال الصادرة عن قواها، فقد خلقها الله تعالى مثالًا ذاتاً وصفة وفعلًا، لذاته وصفاته وأفعاله، واتل قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾[3] وتأمل قول رسول الله ﷺ «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[4] وقد تقدم ذكره قبل قليل "[5].

ملحوظة مهمَّة لما تقدَّم، وهي:

إنَّ القول بأنَّ فعل العبد فعل اللّه سبحانه لا يصحِّح نسبة كل ما يصدر عن العبد إلى اللّه سبحانه كأكله وشربه ونكاحه، وسبب ذلك كونهما من الأفعال المادية القائمة بالموضوع المادي، واللّه سبحانه منزَّه عن المادة، فلا يتَّصف بهذه الأفعال. ومع ذلك كلّه: فالإنسان وما يصدر منه

(١) محمد بن إبراهيم الشيرازي ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٧٧- ٣٧٨، و٣٧٤.

(٢) سورة الروم، الآية: : ٢٧.

(٣) سورة الذاريات، الآية: ٢١.

(٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، كتاب العدل والمعاد، ص ٦٢،.

(٥) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٧٧- ٣٧٨.

من الأفعال المباشرة بإقداره سبحانه وحوله وقوّته، بحيث لو انقطع الفيض من ربِّه لصار الإنسان مع فعله خبراً بعد أثر [1].

المطلب الثاني: الاستدلال بالقرآن الكريم.

القرآن الكريم كلام الله المجيد، الذي يخاطب به البشر عبر أفضل خلق الله محمدٍ ﷺ، وهو دستور المسلمين، والمصدر الأوَّل للتعاليم الإلهية الإسلامية في كافَّة المجالات، وبالرجوع إليه، نجد هناك جملة من الآيات لا يمكن تفسيرها تفسيراً وافياً، ومقنعاً للعقول السليمة، إلا بناءً على نظرية الأمر بين الأمرين، ونشير إلى أبرزها- روماً للاختصار- بما يلي:

١- **قول الله** المجيد: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [2].

نلاحظ أنَّه تعالى في هذه الآية، في نفس الوقت الذي ينفي الرمي عن النبي ﷺ يثبته له؛ ولا يمكن فهم ذلك إلا إذا حُمِلت الآية على نظرية الأمر بين الأمرين.

والسرُّ في ذلك- بناء على ما تقدَّم - أنَّ الرمي لم يكن من النبيّ ﷺ بالاستقلال، بحول منه وقوَّته، بل بحول الله وقوته، كما نقول دائما في صلواتنا: بحول الله وقوَّته أقوم وأقعد، مما يعني أنَّ هناك فعلاً واحداً منتسبًا إلى الله تعالى، وإلى عبده في نفس الوقت من دون أن يزاحم أحدهما الآخر، بل على نحو الطولية، لأنَّ العبد في تأثيره مرتبط بالله سبحانه، يستمد منه - تعالى - العون والقوة مباشرة في نفس وجوده فضلا عن فعله وآثاره.

٢- ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [3].

وتقريب الاستدلال بالآية على طريقة الآية السابقة، فالباري تعالى يثبت المشيئة لنفسه حيث كانت لهم.

فهناك مشيئة واحدة منتسبة إلى العبد في عين كونه مظهراً لمشيئة الله تبارك وتعالى.

٣- هناك مجموعة من الآيات نُسِب الفعل الواحد في بعضها إلى الله، وفي أخرى منها إلى العبد، ولا تصحُّ هاتان النسبتان إلا بناء على نظرية الأمر بين الأمرين، كما في قوله تعالى بحق اليهود في هذه الآية: ﴿ وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [4].

---

(١) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج١، ص١٤٩..

(٢) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

(٣) سورة التكوير، الآية: ٢٩.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ٤٣.

بتقريب أنَّ وقوع الآية في مقام اللَّوم يكشف عن أنَّ سبب ذلك منهم، وإلاَّ فلا داعي للَّوم.

وفي هذه الآية؛ يقول تعالى: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ﴾[1]، حيث ينسب قسوة قلوبهم إليه سبحانه بسبب نقضهم الميثاق.

فنسبة القسوة للقلوب تارةً إلى اليهود وأخرى إلى الباري تثبت أنَّ هناك نسبتين، وإن كانت إحداهما في طول الأخرى، وفي ظل النسبة الثانية.

٤- نلاحظ وجود كثير من الآيات في القرآن الكريم تشير إلى كون الإنسان فاعلاً مختاراً في أفعاله، وهي كثيرةٌ جدًا نختار منها النذر اليسير من باب ذكر المثال والنموذج:

منها: قوله تعالى: ﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[3].

ومنها: قوله عز وجل: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾[4]، إلى غيرها من عشرات – إن لم تكن مئات – من الآيات التي تعترف بدور الإنسان في حياته، وكونه مختارًا في أفعاله، معيِّناً لمسيره في مصيره في الحياة.

وفي مقابل ذلك مجموعة من الآيات التي تصرِّح بأنَّ كل ما يقع في الكون – من دون استثناء – إنَّما يقع بإذن الله تعالى ومشيئته، كما تقدَّم ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[5].

وكما في قوله تعالى في حق السَّحرة: ﴿ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾[6].

وحول تأثير أيِّ شيء في هذا الكون يقول جلَّ اسمه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ [7].

وغيرها الكثير من الآيات التي لا يمكن تفسيرها تفسيراً لائقاً إلا بناءً على نظرية الأمر بين الأمرين، وأنَّ العبد يقوم بكل فعل – خيرًا كان أوشرًا – باختيارٍ وحرية، لكن بإقدار وتمكين منه

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١٣.

(٢) سورة النجم، الآية: ٤٠.

(٣) سورة فصلت الآية: ٤٦.

(٤) سورة الشمس، الآية: ٨.

(٥) سورة التكوير، الآية: ٢٩.

(٦) سورة البقرة، الآية: ١٠٢.

(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٥١.

سبحانه وتعالى، وهذا ما يعترف به كل مؤمن في كل يوم أقل شيء عشر مرات:﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [1]، ويقول عز وجل – في إشارة لطيفة إلى عدم استقلالية الإنسان في وجوده فضلا عن آثاره التي تصدر منه، والتي منها بطبيعة الحال أفعاله–:﴿وهُو مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿ونَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[3].

(١) سورة الفاتحة، الآية: ٥.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٤.

(٣) سورة ق، الآية: ١٦.

المطلب الثالث: الاستدلال بالسنة.

بالرجوع إلى روايات الرسول ﷺ، وأهل بيته عليهم السلام، نجد ما يوضّح للقارئ الكريم نظرية (الأمر بين الأمرين) بأجلى صورها؛ أنقل لكم عدداً منها على سبيل المثال، تاركاً التعليق للقارئ اعتماداً على ما تقدمَّ بيانه حول النظرية:

١- ما رواه الصدوق عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام؛ أنَّهما قالا: « إنَّ الله عز وجل أرحم بخلقه من أن يجبر [هم] خلقه على الذنوب ثمَّ يعذِّبهم عليها، والله أعزُّ من أن يريد أمرًا فلا يكون. قال فسُئلا عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم؛ أوسع مما بين السماء والأرض»[(١)].

٢- روايته عن سليمان بن جعفر، والتي تعتبر من أهم الروايات في بيان نظرية الأمر بين الأمرين؛ عن أبي الحسن الرضا عليه السلام؛ أنَّه قال – عند ما ذكر عنده الجبر والتفويض –: " ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، ولا يخاصمكم عليه أحدٌ إلا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك. فقال عليه السلام: إنَّ الله – عزَّ وجلَّ – لم يُطع بإكراه ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملَّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله منها صادًّا ولا عنها مانعًا، وإن ائتمروا بمعصيته وشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثمَّ قال عليه السلام: من ضبط حدود هذا الكلام، فقد خصم من خالفه» [(٢)].

٣- روايته عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا جبر ولا تفويض، لكن أمر بين الأمرين؛ قال: فقلت: وما الأمر بين الأمرين؟ قال: مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته أنت الذي أمرته بالمعصية» [(٣)].

٤- ما جاء في كتاب تحف العقول؛ عن الإمام الهادي عليه السلام: «فأما الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ، فهو قول من زعم أنَّ الله عز وجل أجبر على المعاصي وعاقبهم عليها، ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه وكذب عليه، وردَّ عليه قوله:﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ

(١) محمد بن علي الصدوق، التوحيد، ص٣٦٠.

(٢) المصدر السابق.، ص٣٦١.

(٣) المصدر نفسه.، ص٣٦٢.

أَحَدًا﴾ [1]، وقوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[2]، وقوله عز من قائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [3].

فمن زعم أنَّه مجبور على المعاصي، فقد أحال بذنبه على الله، وقد ظلمه في عقوبته، ومن ظلم الله فقد كذَّب كتابه، ومن كذَّب كتابه فقد لزمه الكفر بإجماع الأمَّة – إلى أن قال –: فمن زعم أنَّ الله تعالى فوَّض أمره ونهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز... لكن نقول: إنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق الخلق بقدرته، وملَّكهم استطاعة تعبّدهم بها، فأمرهم ونهاهم بما أراد.... وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض، وبذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عباية بن ربعي الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم العبد ويقعد ويفعل، فقال له أمير المؤمنين: سألت عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية؛ فقال أمير المؤمنين: قل يا عباية قال: وما أقول ؟ قال عليه السلام: إن قلت إنَّك تملكها مع الله قتلتك، وإن قلت تملكها من دون الله قتلتك؛ قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال عليه السلام: تقول: إنَّك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملَّكك، والقادر على ما عليه أقدرك» [4].

سلام الله عليك يا باب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وآله [5].

حيث يُلاحظ في هذه الرواية أنَّ تمليك الله سبحانه لعبده لا يبطل ملكه سبحانه؛ فالمولى مالك لجميع ما يملكه في عين كونه ملكا للعبد.

وهناك روايتان رائعتان لا يمكن فهمهما حقيقةً إلا بناءً على هذه النظرية:

الأولى: ما رواه الشيخ الكليني [6] في (الكافي)، عن أبان بن تغلب، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: إنَّ اللّه جلَّ جلاله قال: «ما تقرَّب إليَّ عبد من عبادي بشيء أحبّ إليَّ ممَّا افترضت عليه، وإنَّه ليتقرَّب إليَّ بالنافلة، حتى أحبَّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته»[7].

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٤٩.

(٢) سورة الحج، الآية: :١٠.

(٣) سورة يونس، الآية: ٤٤.

(٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥، ص٧٥. وجعفر السبحاني، الإلهيات، ج٢ ص٣٦٠.

(٥) إشارة إلى المروي عن الرسول الأكرم(صلى الله عليه وآله): أنا مدينة العلم وعلي بابها.

(٦) وهو محمد بن يعقوب الكلينى، المحدث والفقيه الإمامي المعروف .المتوفى سنة ٣٢٩هـ.

(٧) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٢، ص٣٥٢. ومحمد بن حسن، الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٣، أبواب أعداد الفرائض والنوافل، باب١٧، ح٦.

والثانية: ما رواه الصدوق في (توحيده) عن النبي الأكرم ﷺ قال: قال اللّه عز وجل: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد»[1].

فالحديث يبيِّن أنَّ مشيئة العبد وإرادته، مشيئة اللّه سبحانه وإرادته، ولا يعرِّفهما مفصولتين عن اللّه سبحانه، بل الإرادة في نفس الانتساب إلى العبد منتسبة إلى اللّه سبحانه.

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، كتاب العدل والمعاد، ح٦٢.

المبحث الثالث: المبنى الكلامي للأشاعرة في أفعال العباد.

لقد تقدمَّ أنَّ الاختلاف في النظريات الكلامية بين الإمامية والأشاعرة راجع إلى اختلافهم في المباني التي ينطلقون منها في بيان تلك النظريات، وكان من أخطرها ذلك الاختلاف في أفعال العباد؛ حيث اختار كل منهما نظرية مخالفة لما اختارته الأخرى – بناء على اختلافهم في المبنى –.

وقد تقدَّم مبنى الإمامية في أفعال العباد، والآن حان دور التحدُّث عن مبنى الأشاعرة في ذلك.

لقد بنى الأشاعرة نظريتهم حول أفعال العباد على إنكار قانون العليَّة والمعلولية بين الأشياء، بناء على جملة من الأصول الثابتة عندهم، أبرزها ما يلي:

١- التوحيد في الخالقية، وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

٢- عموم إرادة الله تعالى لعامة الكائنات (بما فيها أفعال العباد).

٣- إرادته الأزلية المتعلقة بأفعال العباد.

٤- علم الله الأزلي المتعلق بأفعال العباد.

٥- لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن اختياره.

مدخل بمثابة مقدمة.

وقبل الدخول إلى ذكر تلك الأصول لا بدَّ من ذكر المقدمة التالية، وهي:

إنكار قانون العلية والمعلولية بين الأشياء.

عندما يقال: إنَّ الأشاعرة بنوا نظريتهم في أفعال العباد على إنكار قانون العلِّية بين الأشياء – بناء على جملة من الأصول –، فماذا يُعنى بهذا الكلام؟

وفي الإجابة عن ذلك يقال: إنَّ كل ما يعدُّ علةً لشيء فهو من باب المقارنة؛ فلو رأينا أنَّ جسماً يحرِّك جسماً آخر، فذلك إدراك سطحي، والمحدث الحقيقي هو الله تعالى، وتلاقي الجسمين ظرف لقيامه بالتَّحريك؛ ومثله تحريك النفس عضواً من أعضاء البدن، فالمحرِّك هو الله سبحانه، وإرادة النفس ظرف ومحل لظهور فعله سبحانه[1].

فالأشعري لا يعترف بمؤثِّر في دار الوجود غيره سبحانه، ويعتقد بأنَّه المؤثر التام، وليس لغيره من العلل أيّ دور فيه؛ وعلى ذلك ينسب ضوء الشمس، ونور القمر، وبرودة الماء، وإحراق النار إلى الله سبحانه، وأنَّه جرت عادته على خلق الآثار بعد خلق موضوعاتها، ولا صلة بينها وبين آثارها استقلالاً ولا تبعاً.

وبناءً على هذا أنكروا قانون العلِّية والمعلولية في عالم الإمكان، واعترفوا بعلَّة واحدة، وهو الله سبحانه، حتى صرَّح بعضهم بأنَّ استنتاج الأقيسة من باب العادة والاتِّفاق.

فهم يرون –مثلا–: إذا قال قائل: الإنسان حيوان، وكل حيوان جسم فلا ينتج ذلك قولنا: كل إنسان جسم، إلا بسبب جريان عادته سبحانه على حصول النتيجة عند حصول المقدِّمات؛ فلولاها لما أنتج[2].

(١) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج٨، ص١٤٥.

(٢) جعفر السبحاني، لب الأثر في الجبر والقدر (الأمر بين الأمرين)، ص ٣٨.

الأصل الأول: التوحيد في الخالقية:

والأشاعرة يزعمون أنهم إنَّما ذهبوا إلى إنكار قانون العليَّة بين الأشياء حفاظاً على أصل التوحيد في الخالقية، لذا نتحدث عن هذا الأصل ضمن ما يلي:

أولا: معنى التوحيد في الخالقية.

التوحيد في الخالقية، بمعنى: أنَّه سبحانه هو الخالق وحده وأنَّه لا خالق سواه[1]

وهذا مما لا خلاف فيه – في الجملة – بين الإمامية والأشاعرة

نعم، قد ذهبت الإمامية إلى أنَّ التوحيد في الخالقية بمعنى: أنَّ الخالق الأصيل غير المعتمد على شيء هو اللّه سبحانه، وأنَّ قيام غيره بالخلق والإيجاد، إنما يكون بقدرته تعالى ومشيئته ولطفه وعنايته، فالكل مستمدّ في وجوده وفعله منه، لا غنى لهم عنه في حال من الحالات، قال تعالى:﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ واللَّهُ هُو الْغَنِيُّ الْحَمِيد﴾[2].[3]

أما الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أنَّ المراد من التوحيد في الخالقية هو حصر الخلق والإيجاد على الإطلاق باللَّه سبحانه، وأنَّه ليس في صفحة الوجود مؤثر وموجد وخالق إلَّا اللَّه سبحانه ، وأمَّا غيره، فليس بمؤثِّر ولا خالق لا على وجه الاستقلال ولا على وجه التبعية[4].

وبناءً على ذلك ذهبوا إلى أنَّ أفعال العباد مخلوقة للَّه سبحانه، وأن ليس للإنسان أيّ دور في إيجاد أفعاله وإنشائها؛ بل كل ما في الكون من الجواهر والأعراض مخلوق للَّه سبحانه بالمباشرة، وليس بينه سبحانه وعالم الكون أيّ واسطة في الإيجاد والإفاضة حتَّى على نحو الظِّلِّيَّة والتبعية، ولو بإذن اللَّه سبحانه.

وبعبارة أُخرى: ليس في صفحة الوجود مؤثِّر أصلي وتبعي، ذاتي وظلِّي إلَّا اللَّه سبحانه، وهو– تعالى اسمه وتقدَّس، – قائم مكان عامَّة العلل التي تتصوَّرها الفلاسفة والمتكلِّمون عللًا مؤثِّرة ولو بإذنه تعالى، ولا يشذُّ منه فعل الإنسان، فهو مخلوق للّه سبحانه، خلقاً مباشرياً ويعبَّر عنه بـ (خلق الأعمال) أو (خلق الأفعال).

---

(١) جعفر السبحاني، الأسماء الثلاث، ص٤٥.

(٢) سورة فاطر، الآية: ١٥.

(٣) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، ص٢٦٩.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٥.

فليس هناك نظام وقانون تكويني باسم العليَّة والمعلولية، وعلى ذلك فليس في صفحة الوجود إلَّا علة واحدةٌ، ومؤثر واحد يؤثِّر بقدرته وسلطانه في كل الأشياء، من دون أن تؤثّر قدرته، ويظهر سلطانه عن طريق إيجاد الأسباب والمؤثِّرات، بل هو نفسه سبحانه قائم مقام جميع ما يُتصوَّر من العلل والأسباب التي كشف عنها العلم طيلة قرون، على قاعدة (جرت عادة الله على خلق هذا بعد ذاك) أي خلق الحرارة بعد النار – مثلا –، والبرودة بعد الماء، بل لم يكتفوا بذلك، وإنَّما كانوا يكفِّرون من يقول بالعِليَّة والمعلوليَّة بين الأشياء، حتى على نحو الظلية، والتبعية، والطولية. وبقوا على ذلك ردحاً من الزمن.

ثمَّ إنَّ الداعي لاختيار هذا المذهب هو أنَّ الأشاعرة زعموا أنَّ صيانة التوحيد في الخالقية (لا خالق ولا مؤثِّر إلَّا اللَّه سبحانه) رهن القول بالجبر، فلو قلنا بالاختيار يلزم أن يكون الإنسان خالقا لفعله، جاعلًا لعمله، وهو ينافي التوحيد الأفعالي الذي يعبَّر عنه بالتوحيد في الخالقية.

وطبعاً إنَّ الأشاعرة لم يذهبوا إلى هذا القول بلا دليل؛ فيل ترى ماهي أدلة الأشاعرة على أنَّه لا خالق – لا على وجه الاستقلال ولا على وجه التبعية – إلا الله؟

ثانيا: أدلة الأشاعرة على حصر الخالقية في ذات الباري تبارك وتعالى.

استدل الأشاعرة على حصر الخالقية في الله تعالى، وإنكار نظام الأسباب والعلية والمعلولية بين الأشياء بكل من العقل والنقل.

الأدلة العقلية.

أما من العقل، فقد استدلُّوا بعدة أدلَّة أبرزها ما يلي:

الدليل العقلي الأوَّل: قالوا: إنَّ فعل العبد ممكن، وكلَّ ممكن مقدور لله تعالى، ففعل العبد مقدور لله تعالى، (وهو من الشكل الأوَّل من القياس المنطقي)، ومادام نسبة ذاته إلى جميع الممكنات على السويَّة فيلزم أن يكون تعالى قادراً على جميع الممكنات وعلى جميع مقدورات العباد على حدٍّ سواء.

وعلى هذا ففعل العبد إمَّا أن يقع بمجموع القدرتين، أي قدرة اللَّه وقدرة العبد، وإمَّا أن لا يقع بواحدة منهما، وإمَّا أن يقع بإحدى القدرتين دون الأخرى ولنفترضه قدرة العبد فقط. وثلاثة من الأقسام باطلة فيتعيَّن الرابع، فوجب أن لا يكون العبد قادراً على الإيجاد والتكوين(١).

أمَّا بطلان الأوَّل: وهو أن يقع بمجموع القدرتين فواضح، لأنَّه يؤدي إلى الشرك، وفلسفياً إلى صدور معلول واحد من علَّتين تامَّتين، وهو ما تنفيه الفلسفة الإسلامية بناءً على القاعدة المعروفة(الواحد لا يصدر إلا عن واحد).

وأما بطلان الثاني: أن لا يقع بواحدة منهما، فهو أيضا واضح البطلان، لأنَّ ذلك يساوق عدم تحقق الفعل لامتناع وجود المعلول من دون علة.

وكذا بطلان الثالث: أن يقع بإحدى القدرتين دون الأخرى، لأنَّه من التَّرجيح من دون مرجِّح.

ومع بطلان الاحتمالات الثلاثة المتقدِّمة يتعيَّن الاحتمال الرابع، أي أن لا يكون العبد قادرا على إيجاد فعله وتكوينه.

لكن يرد عليه:

أولا: أنَّ حصر الاحتمالات بالمذكورة أعلاه فقط أول الكلام، فهو مصادرة على المطلوب، لإمكان وجود احتمال آخر، وهو أن يقع الفعل بالقدرتين معا، إلاَّ أنَّ إحداهما بالأصالة والاستقلال والثانية على نحو التبعية والظلية، فتكون إحداهما على طول الأخرى.

---

(١) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج٨، ص١٤٨ بتصرف.

وثانيا: أنَّ لعموم قدرته سبحانه وتعالى تفسيرين:

الأول: أن يتحقَّق كلّ شيء بقدرته سبحانه مباشرة، وبلا واسطة كما هو الحال في الصادر الأوَّل في جميع المذاهب.

الثاني: أن يتحقَّق بقدرةٍ مفاضة منه تعالى إلى العبد، فيقوم العبد بإيجاده بحول وقوّة منه سبحانه، فالفعل مقدور للعبد بلا واسطة ومقدور للّه سبحانه عن طريق القدرة التي تفضَّل بها على عبده وأقدره بها على الفعل، فيكون الفعل فعل اللَّه من جهة وفعل العبد من جهة أخرى.

ولا دليل على أنَّ أفعال العباد صادرة ومتحققة بقدرة الله تعالى بالمعنى الأوَّل – لأنَّه أول الكلام – فالذهاب إليه أشبه بالمصادرة على المطلوب.

أما المعنى الثاني فلا يتنافى مع أيِّ دليل عقلي أو نقلي، بل ينسجم تمامًا مع ما جاء به الشرع، كما تقدم بيانه في نظرية الأمر بين الأمرين.

الدليل الثاني: أنَّ العبد لو كان موجداً لأفعاله، لكان عالماً بتفاصيلها، واللازم باطل، وأما الملازمة؛ فلأنَّ الإتيان بالأزيد والأنقص والمخالف ممكن، فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصِّص هو القصد إليه، ولا يُتصوَّر ذلك إلا بعد العلم به،؛ ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم، كما في قوله تعالى: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] حيث يستدلّ بفعلية العلم على عالمية الفاعل، فالفعل المخصَّص بمقدار معيَّن موافقٍ للغرض دليل على عالمية الفاعل بكلّ التفاصيل، وبما أنَّ الإنسان غير عالم بتفاصيل أفعاله، بشهادة أنَّا نقصد الحركة من المبدأ إلى المنتهى من دون أن نقصد جزئيات تلك الحركة، فوجب أن نقطع بأنَّ العبد غير موجِدٍ لها.

لكن لوحظ عليه: أنَّ الفاعل لو كان قاصداً للفعل بالتفصيل يوجده به، ولو كان قاصداً بالإجمال يوجده كذلك، فصانع شربة كيميائية من عدَّة عناصرَ مختلفة يقصد إدخال كل عنصر فيها على وجه التفصيل، فيلزمه العلم بها تفصيلا.

والقائم بالأكل والتكلم يقصد أصل الفعل على وجه التفصيل، ويقصد مضغ كل حبة أو التكلم بكل حرف وكلمة إجمالا، فيلزمه العلم بهما على وجه الإجمال، لا على وجه التفصيل كما كان في المثال الأوَّل.

---

(١) سورة الملك، الآية: : ١٤.

إذن فليس من الضرورة أن يكون الفاعل عالماً بكل تفاصيل ما يقوم به من أعمال بالجملة؛ وهذا مُشاهد لنا بالوجدان في كثير ممَّا نقوم به من أفعال اختياريَّة.

الدليل الثالث: ومما أُستدِلَّ به على خلق الأعمال، أنَّ الحركة الاضطرارية مخلوقة لله تعالى – باعتراف المخالف – لكونها حادثةً، وبحكم كونها حادثة – وليست باختيار العبد – فلا بدَّ لها من محدِث وهو الله تعالى، ونفس الملاك لانتسابها إلى الله تعالى موجود في حركة العبد (الاختيارية على رأي المخالف)، وهو حدوثها، فوجب أن تكون حركة العبد مخلوقة لله تعالى.[1]

لكن يرد عليه: أنَّ اشتراك الحركتين في الملاك – وهو الحدوث، فالحدوث الموجِب لكون الموجد هو الباري موجودٌ في حركة العبد غير الاختيارية والاختيارية – لا يُنتج إلا كون الحركة – المكتسبة حسب نظرية الأشاعرة – محدَثَة، وأمَّا أنَّ محدثَيهما واحد فلا ينتج ذلك من الملاك؛ لأنَّ الداعي إلى انتساب الحركة الاضطرارية إلى الله سبحانه، وسلبها عن الإنسان، خروجُها عن إطار اختيار الإنسان وإرادته.

نعم، على رأي الأشعريّ بأنَّ القدرة الحادثة في العبد غير مؤثِّرة في وجود الفعل فيتوجَّه إسناد الحركتين إلى الله تعالى.

لكن سوف نقف على إنكار ذلك من كبار علماء الأشاعرة، كالرازي ومحمد عبده وإمام الحرمين، وغيرهم من علماء الأشاعرة، فضلا عن العدلية، كالإمامية الذين هم الطرف المقابل للأشاعرة في هذه الرسالة.

الدليل الرابع: على خلق أفعال العباد، أنَّه: لو كان فعل العبد بقدرته، واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه، إذ لو لم يتمكَّن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار، ولكن اللازم: أي التمكن من الفعل والترك باطل، لأنَّ رجحان الفعل على الترك إما أن يتوقَّف على مرجِّح أو لا:

فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وينسد بذلك باب إثبات الصانع.

وعلى الأول: إن كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام إلى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال، أو الانتهاء إلى مرجح لا يكون منه.

وإذا كان المرجِّح ابتداء وبالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت المطلوب، وهو عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك [2].

---

(١) يلاحظ: علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٧٤.

(٢) مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤، ص٢٢٩.

يلاحظ عليه: أنَّ هذا الدليل أشبه بالمصادرة على المطلوب، لأنَّه مبني على أنَّ العبد غير متمكِّن من الفعل والترك نظراً إلى كونه وجوداً إمكانياً، وهو أوَّل الكلام، لأنَّ كونه موجوداً ممكناً لا يتنافى مع امكان صدور الفعل منه على نحو التبعيَّة والظلِّيَّة بناءً على وحدة الوجود وأصالته، كما تقدمَّ بيانه سابقا عند الحديث عن مبنى الإمامية في أفعال العباد.

الدليل الخامس: أنَّ معلوم الله من فعل العبد، إما وقوعه فيجب، وإما لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد وإن كان ممكنا في نفسه.

توضيح ذلك: أنَّ الباري تعالى باعتبار كونه عالماً بكل شيء:﴿ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]، وفعل العبد شيء من الأشياء، فلا بدَّ أن يكون معلوماً له تبارك وتعالى، وبالتالي فإذا علم الله وقوع الفعل من العبد في الوقت الكذائي لا بد أن يقع كما علم، وإن علم عدم وقوعه فلا بدَّ أن لا يقع كذلك، وهذا يعني خروج الفعل عن قدرة العبد، لأنَّه إما أن يقع-مع العلم بالوقوع-، وإما أن لا يقع- مع العلم بعدم الوقوع-.

لكن يرد عليه:

أولا: أنَّ الوجوب اللاحق لا ينافي إمكان الفعل الذاتي الذي هو متعلّق القدرة.

وثانيا: أنّ العلم تابع للوقوع وعدمه فلا يؤثّر فيه وجوبا ولا امتناعا.

وثالثا: أنَّه معارض بفعله تعالى [2].

الدليل السادس: أنَّه لو كان فعل العبد بقدرته، فإذا أراد تحريك جسم وأراد الله سكونه، **فإما أن يتَّفق المراد** – إن في الوقوع أو اللاوقوع –، وهو محال، لاستلزامه أحد أمرين، لأنه:

١- في حالة الوقوع يستلزم صدور فعل (معلول) واحد من علتين تامتين، واجتماع الحركة والسكون في الفعل الوحد، وهو واضح البطلان.

٢- وفي حالة عدم الوقوع يستلزم عدم صدور الفعل، لأنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، والمفروض اتفاق المرادين في عدم وقوع الفعل.

وإما أن يختلفا، فإذا تحرك الجسم أو لم يتحرك- بناء على إرادة أحدهما- يكون ترجيحاً بلا مرجح، لأنَّ التقدير استقلال القدرتين.

لكن يرد عليه: القول بوقوع مراد اللّه دون مراد العبد، لأنَّ قدرة اللّه في الصورة المفروضة قدرة فعلية تامَّة في التأثير وقدرة العبد قدرة ممنوعة، ومن شرائط القدرة الفعلية أن لا تكون ممنوعة

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٤.

(٢) ينظر: جمال الدين الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص٢١٣.

من ناحية القدرة البالغة الكاملة. فتعلق قدرته سبحانه وإرادته على الحركة تكون مانعة عن وصول قدرة العبد إلى درجة التأثير والإيجاد، فإحداهما مطلقة والأخرى مشروطة.

الدليل السابع، من أدلة القدماء: أنَّه لو كان العبد قادراً على إيجاد فعله واختراعه لكان قادرا على إعادته، واللازم منتف إجماعا؛ وجه اللزوم أنَّ إمكان القدرة (على الفعل) منه يستلزم ماهيته ولا يختلف باختلاف الأوقات، ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الإعادة بقدرته تعالى على الابتداء، كما يظهر ذلك من قوله تعالى:﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

لكن يرد عليه :

أولا: أنَّ هذا قياس مع الفارق (قياس فعل الله تعالى بأفعال عباده ومخلوقاته).

ثانيا: أنَّ هذا الكلام مبني على انعدام الماهية الأولى، وبالتالي يُردّ باستحالة إعادة المعدوم، لكنه كما ترى.

وثاليا: إنَّ العبد بحكم محدوديته وتسايره مع الزمان والمكان، لا يمكنه إعادة الفعل الأوَّل بنفسه – بناء على الحركة الجوهرية، والتي أرسى قواعدها صدر المتألّهين الشيرازي –؛ ولكن ذلك لا ينفي القول بقدرة العبد على فعله الأوَّل – على الأقل – وهذا يكفينا لإثبات المدَّعى.

الدليل الثامن،؛ أنَّه: لوكان العبد قادراً على إيجاد فعله لكان قادراً على إيجاد مثله، لأنَّ حكم الأمثال واحد، لكنَّا نقطع بأنَّه يتعذَّر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقاً بلا تفاوت، وإن بذلنا الجهد في التدبُّر والاحتياط.

ويرد عليه نفس الكلام على الدليل السابق.

الدليل التاسع؛ أنَّه: لو كان قادراً على إيجاد فعله لكان قادراً على إيجاد كل ممكن من الأجسام والأعراض، لأنَّ المصحِّح للمقدوريَّة هو الإمكان أو الحدوث، والمقدور هو إعطاء الوجود، ولا تفاوت في شيء منها باعتراف المخالف.

ويرد عليه: أنَّه لا ملازمة بين قدرة العبد على إيجاد فعله وإمكان إيجاد كل ممكن، لأنَّ قدرة العبد– إضافة على محدوديته – ليست على نحو الاستقلال.

---

(١) سورة العنكبوت، الآيتان ١٩–٢٠.

الدليل العاشر؛ وهو: أنَّ الأمة مجمعة على صحة تضرُّع العبد إلى الله تعالى في أن يرزقه الإيمان والطاعة، ويجنِّبه الكفر والمعصية، ولولا أنَّ الكلّ كان بخلق الله تعالى لما صحَّ ذلك، إذ لا وجه لحمله على سؤال الإقدار والتمكين، لأنَّه حاصل، أو التقدير والتثبيت لأنَّه عائد إلى الحصول في الزمان الثاني، وذلك عندهم بقدرة العبد.

الدليل الحادي عشر: وجوب حمد الله وشكره على نعمة الإيمان، ولا يُتصوَّر ذلك إلا بخلقه وإعطائه، وإن كان لكسب العبد مدخل فيه[1].

يرد على الدليلين العاشر والحادي عشرة: أنَّه صحيح أنَّ للعبد القدرة والاختيار في الإيمان والطاعة، لكن بعد فرض أنَّه في أصل وجوده – فضلا عن أفعاله – بحاجة إلى المدد والتوفيق الإلهي، لذا فلا مشكلة – بل لا بد – من أن يطلب من الله تعالى العون والتوفيق في كل ذلك، كما ينبغي – بل يجب كما تقدم – أن يشكر الله تعالى في ذلك كله، لذا نقول دائما في تعقيبات صلواتنا: " اللهم ما بنا من نعمة فمنك لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك"[2].

الدليل الثاني عشر: إنَّ المؤمن ليس موجداً لإيمانه كما أنَّ الكافر ليس موجداً لكفره، لأنَّ الكافر يقصد الكفر بما أنَّه أمر حسن، ولكنَّه في الحقيقة قبيح، كما أنَّ المؤمن يقصد الإيمان بما أنَّه غير مُتعِب وهو ليس كذلك. فينتج أنَّه إذا لم يكن المحدِث للإيمان والكفر بما لهما من الخصوصيات شخص المؤمن والكافر، يكون المحدث هو اللّه سبحانه[3].

يلاحظ عليه:

أولًا بالنقض، بأنَّه: لو صحّ هذا الدليل لوجب القول بأنَّ شارب الماء الذي يتخيّل أنَّه خمر، لم يشرب ماءً ولم يصدر منه عمل ولا فعل لأنَّه قصد شرب الخمر وكان الواقع شرب الماء، فَما وَقَعَ لَمْ يُقْصَدْ وما قُصِدَ لَمْ يَقَعْ.

وثانياً: إنَّ ما ذُكر خلط بين الصفات الواقعية الحقيقية والصفات الانتزاعية.

فالأولى – كالحرارة والبرودة– تحتاج إلى محدِث كما يحتاج موصوفها إليه كذلك.

وأمَّا الثانية –كالصِّغَر والكِبَر المنتزَعين من مقايسة شيء إلى شيء، لأنَّ هذه الأوصاف من مصنوعات الذهن ومخترعاته، فالجسم الذي هو بقدر ذراع أكبر من الجسم الذي على نصفه، والفاعل يوجد ذات الجسمين لا وصفهما وإنما ينتقل الإنسان إليهما عند المقايسة، وعلى ضوء

---

(١) مسعود بن عمر سعد الدين، التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤، ص ٢٣٥.

(٢) عباس القمي، مفاتيح الجنان، قسم الدعوات، تعقيبات صلاة الظهر والعصر.

(٣) يلاحظ: علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صص ٧١– ٧٢.

ذلك فالموجِد للإيمان إنما يوجد نفس الإيمان والموجِد للكفر يوجد ذات الكفر، وأمَّا كون الأوَّل مؤلماً مُتعِباً، والثاني قبيحاً فلا يحتاج إلى فاعل سوى الموجِد الذي أوجد ذات الإيمان أو الكفر–، فإن الوصفين –كون الإيمان متعباً وكون الكفر قبيحاً – إنما يحصلان عند المقايسة، فالإيمان بما أنَّه يجعل الإنسان مسؤولًا أمام اللّه أولًا، وأمام الناس ثانياً، يستتبع الإتعاب، والكفر بما أنَّه على خلاف الفطرة والحقيقة، فإذا قيس إليهما يتصف بالقبح، فالإتعاب والقبح لا يحتاجان إلى فاعل سوى موجِد الإيمان والكفر.

ومما يدعو إلى التعجُّب والاستغراب أنَّ الأشعري هنا يعترف بالحسن والقبح العقليين، حيث يقول:" الكافر يقصد الكفر بما أنَّه أمر حسن"[1]، مع أنَّ منهجه فيهما غير ذلك، كما ثبت ذلك في محله[2].

هذه أهم الأدلة العقلية التي استدلَّ بها الأشاعرة على خلق الأفعال؛ وفي كل منها ما رأيتم.

نعم، لم يكتف الأشاعرة بالأدلة العقلية فقط على مدَّعاهم، وإنما عمدوا على ذكر جملة من الآيات القرآنية والأحاديث النبويَّة لتأييد ما استدلُّوا به من أدلة عقلية؛ وفيما يلي ذكر جملة منها:

(١) علي ابن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٧١.

(٢) للمزيد يراجع: المصدر نفسه.

أدلة الأشاعرة النقلية على خلق أفعال العباد.

أولا: من القرآن الكريم.

استدل الأشاعرة بجملة من الآيات القرآنية على خلق أفعال العباد؛ أهمها:

١- قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾[١] تمسكاً بالعموم﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾، فإذا كان الله خالق كل شيء، ولا ريب أنَّ فعل الإنسان شيء من الأشياء، إذن الله خالقه.

لكن يرد عليه:

أنَّ الخلق بمعنى الإيجاد لا من شيء مختصٌّ بالله تعالى، أما الخلق بمعنى تأثير موجود في موجود آخر فهو غير مختصّ به تعالى، لأنَّ التأثير ملازم للوجود – بناء على أصالة الوجود – كما تقدَّم بيانه عند الحديث عن مبنى الإمامية في أفعال العباد .

٢- ومنها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٢] .

بتقريب أنَّ (ما): إما على المصدرية المستغنية عن الإضمار، فالمعنى وخلق عملكم.

وإما على الموصولية – على حذف الضمير – أي وخلق ما تعملونه، فلشمولها الأفعال التي يكتسبها العبد من الحركات والسكنات، والأوضاع والهيئات، فعلى كل تقدير يكون خلق الله شاملاً لعملكم بموجب الآية الكريمة.

وهنا لا يرد عليهم: أنَّ الآية ما دامت تحتمل الوجهين، فلا يمكن التمسُّك بها للاستدلال على ما ذهبوا إليه، فكما يقول الأصوليون: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،.

ولكن يرد عليهم: أنَّ سياقها يأبى الحمل على الأوَّل، فلا يقصد منها خلق أعمالكم، وإنّما تقصد الأصنام، وتقول: إنّ الله خلقكم أنتم والأصنام التي صنعتموها وصقلتموها، لأنّ البحث يخصّ الأصنام ولا يخصّ أعمال البشر[٣]، ولا ملازمة بين كون الباري تعالى خالقًا للأشجار والأحجار التي يصنعون بها الأصنام، وبين كونه تعالى خالقًا لأفعالهم الاختيارية.

---

(١) سورة الرعد، الآية: ١٦.

(٢) سورة الصافات، الآية: ٤٩.

(٣) فالآيات السابقة من قوله تعالى- في ما جرى بين النبي إبراهيم عليه وعلى نبينا وآله السلام وقومه-: { إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ (٨٥) أَئِفْكًا آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ (٨٦) فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٨٧) فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (٨٨) فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (٨٩) فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ (٩٠) فَرَاغَ إِلَى آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (٩١) مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ (٩٢) فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ (٩٣) فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ (٩٤) قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ (٩٥)} الصافات.

٣- ومنها قوله تعالى: ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ ﴾[١]، حيث إنَّ الآية المباركة تحصر الخلق بالله تعالى، فهو الخالق الوحيد فقط لا غير.

ويرد عليه ما أُورد على الآية الأولى، من أنَّ المراد من حصر الخالقية في ذات الباري تعالى هو الإيجاد لا من شيء ، لا الإيجاد بمعنى التركيب بين الموجودات التي خلقها الله تعالى وأبدعها لا من شيء، لأنَّ ذلك يحصل من قبل المخلوقات نفسها، كما جاء في القرآن الكريم على لسان نبي الله عيسى على نبينا وآله وعليه السلام: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[٢].

٤- ومنها قوله عز وجل: ﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ ...﴾ [٣] ﴿ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ ...﴾[٤] ﴿... وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾[٥]، فإنَّ جعل المتعدي إلى مفعولين يكون بمعنى التصيير، أي تحصيل صنعة مكان صنعة؛ فإذا وقع مفعوله الثاني من أفعال العباد أفاد أنَّها بجعل الله وبخلقه.

ويرد عليه:

أنَّ المراد هو التوفيق في تلك الأمور، لا بمعنى أنَّ الله هو الذي يفعل ذلك لهم من دون إرادة منهم على ذلك.

٥- ومنها قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴾[٦]،﴿...وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾[٧]، و﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[٨]، بدعوى دلالتها على أنَّ الله تعالى يفعل كلَّ شيء يتعلق به إرادته ومشيئته، - وبناء على عموم إرادته لكل شيء - فهي متعلِّقة بالإيمان وسائر الطاعات أيضا، فيجب أن يكون فاعلها أي موجِدها هو الله تعالى، وحمل الكلام على أنَّه يفعل ما يريد فعله -كما يمكن أن يُتصوَّر - عدول عن الظاهر.

---

(١) سورة الحشر، الآية: ٢٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٤٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٢٨.

(٤) سورة إبراهيم، الآية: ٤٠.

(٥) سورة مريم، الآية: ٦.

(٦) سورة هود، الآية: ١٠٧.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٢٧.

(٨) سورة المائدة، الآية: ١.

لكن يرد عليه:

أنَّ الإرادة الإلهية تتعلَّق بالأشياء – ومنها فعل الإنسان– بجميع شؤونها وخصوصياتها الوجودية، ومنها ارتباطها بعللها وشرائط وجودها، فمثلا تتعلَّق إرادة الله بالفعل الصادر من زيد مثلا لا مطلقا، بل من حيث إنَّه فعل اختياري صادر من فاعل كذا، في زمان كذا. فيكون تأثير الإرادة الإلهية في الفعل موجباً لكونه اختيارياً وإلّا تخلَّف متعلَّق الإرادة عنها.

فالإرادة الإلهية في طول إرادة الإنسان وليست في عرضها حتى تتزاحما ويلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية، فالشبهة كامنة في عدم فهم وإدراك كيفية تعلُّق الإرادة الإلهية بالفعل، وعدم التفريق بين الإرادتين الطوليَّتين والإرادتين العرضيتين[1]، و حكمهم ببطلان تأثير إرادة العبد في الفعل لتعلق إرادة اللّه تعالى به[2].

٦- ومنها قوله عز من قائل: ﴿كُلٌّ مِنْ عِندِ اللهِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾[4].

بتقريب أنَّ العموم في الآية الأولى يشمل كل شيء بما فيه أفعال الإنسان، كما أنَّ من النعم التي تفضَّل بها الله علينا هي تلكم الأفعال التي نقوم بها، لا سيَّما في مجال الطاعات والعبادات، وهي من فعله سبحانه وتعالى.

ولكن يرد عليه أنَّه:

مادام الله تعالى هو الغني المطلق، ونحن العباد الفقراء إليه، فكلّ ما يصدر منا، لا بدَّ أن يكون بتوفيق منه تبارك وتعالى، لأنَّنا لسنا إلا كالمعنى الحرفي الذي لا استقلاليَّة له عن المعنى الاسمي، فنحن من دون المدد الإلهي لا يمكننا القيام بأيّ فعل، من دون أن ينافي ذلك كوننا مختارين في أفعالنا بمدد وعون منه تبارك وتعالى.

وغيرها الكثير من الآيات التي حاولوا تفسيرها بما يتناسب مع نظرية خلق أفعال العباد من قبل الله تعالى، أو ما يسمَّى بخلق الأعمال.

---

(١) الفرق بينهما أنه في الإرادتين الطوليتين يكون تأثير أحدى الإرادتين تابعا للإرادة الأخرى، بينما في العرضيتين يكون تأثير كل واحدة منها مستقلا عن تأثير الأخرى.

(٢) يراجع : محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص٩٩- ١٠٠، بتصرف.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٣.

(٤) سورة النحل، الآية: ٥٣.

ثانيا: من السنة:

كما أنَّ الأشاعرة استدلوا بجملة من الروايات على مدَّعاهم، أهمها:

١- ما رواه أبو هريرة أنَّه قال: قال رسول الله ﷺ: «احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيَّبتنا وأخرجتنا من الجَنَّة، فقال آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده، تلومني على أمر قد قدَّره الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة، فحجَّ آدمُ موسى» [(١)].

يعني غَلَبَه بالحجة.

لكن يرد عليه:

أنَّ التقدير الإلهي لا يتنافى مع الاختيار؛ والباري تعالى بعلمه بالأسباب والمسبّبات يكون عارفاً بالنتائج من دون أن يستلزم ذلك أيّ سلب لإرادة الإنسان واختياره.

وطبعاً هذا الكلام كلّه على فرض صحة الحديث، والأخذ بمضمونه(٢)، لكنَّ الحديث كما ترى.

٢- ومنها ما روي عن علي عليه السلام أنَّه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر خيره وشره» [(٣)].

ويرد عليه:

أنَّ الإيمان بالقضاء والقدر لا يتنافى مع حرية الإنسان واختياره لأفعاله؛ فمثلا: من قضاء الله وقدره أن السكين الحاد يقطع اللحم الطريّ، وأنَّ النار تحرق الورق، مع قربها إليها وعدم وجود مانع، كالرطوبة مثلا، فهذا من قضاء الله وقدره.

ومن قضاء الله وقدره أيضا: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾[(٤)].

ومن قضائه أيضا: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [(٥)]، وهكذا.

---

(١) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، في: الأنبياء، باب وفاة موسى، ح٣٤٠٩، وفي: التوحيد ٣٧.

(٢) وقد روي بالمعنى من طرق الشيعة مما نقله العلامة في الميزان في قصَّة النبيّ آدم على نبينا وآله و عليه السلام، سورة الأعراف تحت عنوان بحث روائي، ومن المحتمل اعتماده على العامة في ذلك.

(٣) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، كتاب القدر، باب ١٠، ح ٢٢٩٥.

(٤) سورة الرعد، الآية: ١١.

(٥) سورة فاطر، الآية: ٤٣.

فقضاء الله وقدره بمعنى تقدير الله تعالى من الأسباب والمسبّبات في هذه الدنيا، وهذا بطبيعة الحال لا يتنافى مع الاختيار، بل ينبغي أن يؤكده؛ فمثلا نحن بعد معرفتنا بأنَّ الباري تعالى لا يغيِّر ما بنا حتى نغيِّر ما بأنفسنا، هذا الإيمان يحفِّزنا إلى التغيير الجذري في نفوسنا حتى نتمكَّن من تغيير الأوضاع غير المرغوبة فيها، وهذا أمر إيجابي جدا، لا هدَّام كما قد يتصوَّره المخالف.

٣- ومنها ما روي عن بن عمر أنَّه قال: قال رسول الله ﷺ: "كل شيء بقدر حتى العجز والكيس"(١) و "إنَّ الله تعالى يصنع كل صانعٍ وصنعته" (٢).

يرد عليه نفس ما أُورد على الحديث السابق تقريباً.

٤- ومنها ما روي عنه ﷺ: «ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن، إن شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيغه أزاغه» (٣).

ويرد عليه: أنَّ هذا الكلام مما لا غبار عليه في الجملة، لكنَّ الباري تعالى يُقيم ويزيغ بحكمة، وبما يراه من استعداد لدى الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى * فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى* وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾(٤)، فالتيسير لليسرى يأتي نتيجة للإعطاء والتقوى والتصديق بالحسنى، كما أنَّ التيسير للعسرى يأتي نتيجةً للبخل والاستغناء والتكذيب.

نعم، ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾(٥)، لذا، ﴿ فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾(٦).

٥- وكذا عن ابن جابر عن النواس بن سمعان الكلابي قال: «كان النبي ﷺ كثيرا ما يقول: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك؛ فقيل له يا رسول الله، أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به؟ فقال: «إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها هكذا، وأشار إلى السبابة والوسطى يحركهما» (٧).

ويرد عليه نفس ما أُورد على الحديث السابق، فلا داعي للإعادة.

---

(١) أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج٢، حديث ٥٨٩٣.

(٢) مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، باب القدر، ح١٨.

(٣) محمد بن يزيد القزويني، سنن بن ماجة، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الدعاء، الباب ٢، ح ٣٨٣٤.

(٤) سورة الليل، الآيات: ٤ - ٦.

(٥) سورة الليل، الآيتان: ١٢ و ١٣.

(٦) السورة نفسها، الآيات: ١٤ - ١٨.

(٧) يُنظر: محمد بن يزيد القزويني، سنن بن ماجة، باب ١٣ فيما أنكرته الجهمية، ح ١٩٩.

الأصل الثاني: عموم إرادة الله تعالى لعامة الكائنات.

وحاصله: أنَّ كلَّ ما في الكون من جواهر وأعراض حتى الإنسان وفعله، مراد لله سبحانه، تعلَّقت إرادته بوجوده، وليس شيء في صفحة الوجود خارجاً عن سلطان إرادته، ولا يقع شيء من صغير وكبير إلَّا بإرادة منه سبحانه.

ومن الجدير بالذكر عدم وجود خلاف بين الإمامية والأشاعرة في عموم الإرادة في الجملة، وإنما الخلاف بينهم في بيان وتفسير ذلك، ومن هنا سوف نعتمد في هذا الأصل على الاستدلال المدمج، بمعنى أننا عند الاستدلال على عموم إرادته تعالى لعامة الكائنات لا نعتمد على قول الأشاعرة فقط لا في الأدلة العقلية ولا في الأدلة النقلية.

وللوقوف على حقيقة هذا الموضوع نحتاج إلى بيان جملة من الأمور بعد بيان المقدمة التالية.

أما المقدمة:

من الموضوعات المهمَّة التي أدَّت إلى الاختلاف بين الإمامية والأشاعرة في أفعال العباد؛ هو صفة الإرادة الإلهية، وكيفية تعلّقها بأفعال العباد، حيث ذهبت الأشاعرة ومجموعة كبيرة من علماء الإمامية إلى كونها من الصفات الذاتية للباري تبارك وتعالى، بينما ذهب أهل الحديث وكثير من المتكلمين إلى كونها من صفات الفعل.

وأمّا وجه اختلافهم في ذلك؛ فحاصله:

- إنّ من جعل الإرادة من صفات الذات، فباعتبار كونها من صفات الكمال بشهادة أنَّ الفاعل المريد أكمل من الفاعل غير المريد، فسلبها عن الذات يستلزم كونه فاعلًا غير مريد، وهو نقص في الفاعلية، سواء أكانت مع الشعور أم بدونه.
- وأمّا من جعلها من صفات الفعل، فلأجل أنّ الإرادة أمر تدريجي بالذات، توجد بعد وجود مقدّمات من تصوّر الموضوع والتصديق بفائدته واشتياقاً إلى فعله إلى أن ينتهي إلى الجزم والتصميم، والإرادة بهذا المعنى أمر حادث تعالى سبحانه عن أن تقع ذاته محلًّا للحوادث.

ولتوضيح ذلك نبيّن معنى الإرادة في الإنسان أولاً قبل الحديث عن الإرادة الإلهية.

حقيقة الإرادة الإنسانية.

إنَّ الإرادة والكراهة كيفيّتان نفسيّتان –كسائر الكيفيّات النفسيَّة –، يجدهما الإنسان بذاتهما بلا توسط شيء، مثل اللّذة والألم وغيرهما من الأُمور الوجدانية.

نعم، اختلفوا العلماء في بيان ذلك عِلمياً إلى عدة نظريات، منها:

١- نظرية المعتزلة[١] القائلة بالاعتقاد بالنفع.

فقد فسّروا الإرادة بمعنى (اعتقاد النفع)، والكراهة بمعنى (اعتقاد الضرر)، قائلين بأنّ "نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك متساوية، لكن إذا حصل في النفس الاعتقاد بالنفع في أحد الطرفين، يرجَّح بسببه ذلك الطرف ويصير الفاعل مؤثراً فيه"[٢].

لكن لوحظ عليه: أنّ مجرّد الاعتقاد بالنفع لا يكون مبدأ وباعثاً نحو المراد، إذ كثيراً ما يعتقد الإنسان بوجود النفع في كثير من الأفعال ولا يريدها، وربّما لا يعتقد بوجوده فيها، بل يعتقد بوجود الضرر ومع ذلك يريدها لموافقتها لبعض القوى الشهوانية. وهناك أمثلة كثيرة لذلك في حياتنا[٣].

٢- نظرية الأشاعرة: المخصّصة للقدرة بأحد المقدورين

حيث فسّرت الأشاعرة الإرادة بأنَّها صفة مخصِّصة للقدرة بأحد المقدورين وهي مغايرة للعلم والقدرة، لأنّ خاصية القدرة صحّة الإيجاد واللاإيجاد، وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات وإلى طرفي الفعل والترك على السواء[٤].

ولوحظ عليه: أنّ تفسير الإرادة، بما يخصّص القدرة بأحد المقدورين، تفسير لها بأثرها ولازمها، من دون إلماع إلى حقيقتها وواقعها، إذ من آثار الإرادة هو تحديد القدرة وسوقها إلى صوب المراد، ولكنّه غير واقع الإرادة الذي يراد بيانه هنا.

٣- النظرية المعروفة: بالشوق النفساني

وهى قريبة إلى النظرية الأولى، حيث تفسر الإرادة بمعنى الشوق النفساني الذي يحصل نتيجة الاعتقاد بالنفع في المراد، يقول صدر المتألهين : "وقد اشتهر بين المحصلين أنّ الإرادة عبارة عن الشوق النفساني الذي يحصل في الإنسان تلو اعتقاده بالنفع"[٥].

لكن لوحظ عليها بعدة ملاحظات:

منها: أنَّه ربّما يوجد هذا الميل والشوق، دون أن يكون هناك إرادة، كما في الإنسان المتديّن بالنسبة للمحرمات.

---

(١) أصحاب واصل بن عطاء الغزال، الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري وأسس مذهبا لنفسه سميت فيما بعد بالمعتزلة . والمعتزلة مذهب فكري كبير يزخر بمعارف حول المبدأ والمعاد، وبأنظار عقليّة أو تجريبيّة حول صحيفة الكون.

(٢) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٣٧.

(٣) كما هو الحال عند ارتكاب الكثير من الأخطاء ، أو بعض المعاصي نستجير بالله.

(٤) يلاحظ عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، ص٣٣.

(٥) المصدر السابق: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٣٧.

ومنها: أنَّه قد يوجد الفعل بدون الشوق النفساني أو الشوق المؤكّد كما في الأفعال العادية من تحريك الأعضاء وكثير من الأفعال العبثية والجزافية، وكما في تناول الأدوية غير المستساغة وغيرها، فإنّ الإنسان يشرب الدواء المرّ عن إرادة لا عن شوق(وميل نفساني) "[1]".

٤- نظرية: القصد والعزم.

وهي من النظريات المتأخرة في تفسيرالإرادة، وهي بأنَّها: كيفية نفسانية متخلّلة بين العلم الجازم والفعل، ويعبّر عنها بالقصد والعزم تارة، وبالإجماع والتصميم أُخرى، وليس ذلك القصد من مقولة الشوق بقسميه المؤكّد وغير المؤكّد، كما أنَّه ليس من مقولة العلم رغم حضوره لدى النفس كسائر الكيفيات النفسانية.

فهذه النظرية ترى أن حقيقة الإرادة هي: "العقد والميل القاطع نحو الفعل"، وهذا ما اختاره الشيخ جعفر السبحاني في مسائل الإنصاف[2].

ومن الواضح أنَّ أيّا من هذه النظريات والتفاسير للإرادة الإنسانية لا يمكن إجراؤها فى الإرادة الإلهية، لوضوح أنَّ:

أ- تفسير الإرادة باعتقاد النفع – مثلا – ملازم لإنكار الإرادة مطلقاً في الموجودات الإمكانية فضلًا عن اللّه سبحانه، وذلك لأنّ مردها إلى العلم بالنفع مع أنّا نجد في أنفسنا شيئاً وراء العلم والاعتقاد بالنفع، فمن فسر الإرادة بالاعتقاد بالنفع فقد أثبت العلم وأنكر الإرادة.

ب- كما أن تفسيرها بتخصيص القدرة بأحد المقدورين، لا يناسب شأنه سبحانه، لأنّ التخصيص أمر حادث فتعالى أن تكون ذاته مركزاً للحوادث، إلّا أن يرجع إلى تفسير الإرادة الفعلية به دون الذاتية، فالإرادة في مقام الفعل- كما سيأتي بعد قليل- هو ما جاء في هذا التفسير، وعلى هذا تكون الإرادة من صفات الفعل دون صفات الذات فيلزم خلوها عن ذلك الكمال.

ج- كما أن الشوق من مقولة الانفعال تعالى الباري عنه، مضافاً إلى أنّ الشوق شأن الفاعل الناقص الذي يريد الخروج عن النقص إلى الكمال فيشتاق إليه شوقاً أكيداً.

وأما تفسيرها بما اختاره الشيخ السبحاني، فسواء أفسّرت بالقصد والعزم أو الإجماع والتصميم فحقيقتها الحدوث بعد العدم، والوجود بعد اللاوجود، وهي بهذا المعنى يستحيل أن يوصف به سبحانه وتعالى.

---

(١) للمزيد يراجع: جعفر السبحاني، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ح٣، ص١٧٢- ١٧٣.

(٢) المصدر نفسه.

يقول الفخر الرازي في بيان معنى الإرادة ونقلا عن المتكلمين، أن:" الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب، ومن غير تكوين"[1].

ومن هنا انقسم المتألهون إلى طائفتين في تفسير الإرادة الإلهية انطلاقا من فهمهم لمعنى الإرادة في الإنسان :

الطائفة الأُولى: ذهبت إلى كون الإرادة من الصفات الذاتية.

حيث حاولت هذه الطائفة جعل الإرادة من صفات الذات ولكن مع التصرف في معناها.

والطائفة الثانية: جعلت الإرادة من صفات الفعل- للتخلص من مضاعفات القول بأنَّها من صفات الذات -.

أما الطائفة الأولى فقد فسرت الإرادة الإلهية بعدة تفاسير؛ منها:

التفسير الأوَّل؛ أن الإرادة هي: العلم بالأصلح.

وهذا ما يظهر من صدر المتألّهين وغيره، حيث قال: " إنّ إرادة اللّه ليست عبارة عن القصد، بل الحقّ في كونه مريداً، أنَّه سبحانه وتعالى يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكلّ من ذاته، وأنَّه كيف يكون، وذلك النظام يكون لا محالة كائناً مستفيضاً وهو غير مناف لذات المبدأ الأوَّل جلّ اسمه، لأنّ ذاته كلّ الخيرات الوجودية ...، فالنظام الأكمل الكوني الإمكاني تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقّي، وهو عين العلم والإرادة، فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه، وأنَّه غير مناف لذاته، هو إرادته لذلك ورضاه"[2].

لكن لوحظ على هذا الكلام من قبل بعض الأعلام:

أنَّ تفسير الإرادة الإلهية بالعلم بالأصلح وإن كان سليماً عن إشكال الحدوث والتدرّج – حيث إنّ علمه سبحانه بذاته علم فعلي قديم منزَّه عن وصمة الحدوث والتدرج – إلّا أنَّ إرجاع الإرادة إلى العلم، يلازم نفي واقع الإرادة عنه سبحانه، لأنَّ العلم والإرادة حقيقتان مختلفتان، فتفسير الثانية بالأوَّل، إثبات لوصف العلم، ونفي لوصف الإرادة، فيُصبح سبحانه فاعلًا عالماً غير مريد، مع أنّ الفاعل العالم المريد أفضل وأكمل من الفاعل العالم غير المريد. يقول العلّامة الطباطبائي، تعليقا على هذا التفسير: " إنّ ما ذكره صدر المتألّهين وغيره من الحكماء المتقدّمين من أمر الإرادة الذاتية، وأقاموا عليه البرهان، فهو حقّ، لكن الذي تثبته البراهين أنّ ما سواه تعالى يستند إلى قدرته التي هي مبدئيته المطلقة للخير وعلمه بنظام الخير،

(١) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٣، ص١٧٥.

(٢) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، ج٦، ص٣١٦.

وأمّا تسمية العلم بالخير والأصلح، إرادة أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح الذي هو عين الذات فلا."[1].

لا يقال: إنَّ تفسير الإرادة بالعلم لا مشكلة منه بناء على التوحيد الصفاتي، فإن صفات الله عين ذاته؛ فالذات كلها إرادة وكلها علم وحياة وهكذا ، لذا لا مشكلة في أن نفسر إحدى صفاته تعالى بالصفة الأخرى ، كما في تفسير الإرادة بالعلم .

لإنَّه يقال: لا نقاش في عينيَّة الصفات للذات الإلهية عند الإمامية ، وعند المحققين من الفلاسفة والمتكلمين ، إلا أنَّ عينية الصفات للذات لا يبرر تفسير إحدى الصفتين بالأخرى ، لأنَّ صفات الله عين ذاته من حيث المصداق الخارجي لا من حيث المفهوم ، فصفة العلم غير صفة الإرادة من ناحية المفهوم وإن كانا متحدين من حيث المصداق الخارجي بالنسبة للذات الإلهية المقدسة .

ومما يؤيّد هذه الملاحظة ما رواه بكير بن أعين أنَّه قال: " قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام : علمه ومشيئته هما مختلفان أو متّفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء اللّه ولا تقول: سأفعل كذا إن علم اللّه، فقولك: إن شاء اللّه دليل على أنَّه لم يشأ، فإذا شاء، كان الذي شاء كما شاء وعلم اللّه السابق للمشيئة"[2].

وفي رواية أخرى، محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى الاشعري، عن الحسين ابن سعيد الاهوازي، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:(قلت لم يزل الله مريدا؟ قال: إن المريد لا يكون إلا لمراد معه، لم يزل الله عالما قادرا ثم أراد)[3].

ومن الأدلة على أنَّ **إرادته تعالى غير علمه** وقدرته، ما يظهر من مناظرة الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام لأحد المتكلّمين في خراسان – وهو: سليمان المروزي – في مناظرة طويلة، نأخذ منها موضع الحاجة:

قال سليمان: إنّ إرادته علمه.

قال الرضا عليه السلام: «... وعلى هذا فإذا علم الشيء فقد أراده».

قال سليمان: أجل.

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص ٣١٦ قسم التعليقة.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج١، ص١٠٩، باب الإرادة من صفات الفعل،ح٢.

(٣) المصدر نفسه.

قال الرضا عليه السلام: «فإذا لم يرده، لم يعلمه».

قال سليمان: أجل.

قال الرضا عليه السلام: «من أين قلنا ذلك وما الدليل على أنّ إرادته علمه، وقد يعلم ما لا يريده أبداً؟

ذلك قول اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿ولَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ﴾[1]، فهو يعلم كيف يذهب ولا يذهب به أبداً».

قال سليمان: إنَّه سبحانه قد فرغ من الأمر، فليس يزيد فيه شيئاً.

قال الرضا عليه السلام: «هذا قول اليهود، فكيف قال تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾»[2]

قال سليمان: إنَّما عنى بذلك أنَّه قادر عليه.

قال الرضا عليه السلام: «أفيعد ما لا يفي به؟ فكيف قال: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ﴾[3]، وقال عزّ وجلّ: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ ويُثْبِتُ وعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾[4] وقد فرغ من الأمر...» فلم يحر سليمان جواباً[5].

وهذا يكشف لنا عدم صحة ما يتخيَّل من أن إرادته سبحانه هي علمه بالأصلح.

ملحوظة مهمة ذكرها الشيخ السبحاني: حيث يقول بما مضمونه: من العقائد المعروفة لدى الشيعة الإمامية؛ عينية الصفات الكمالية للذات، بمعنى اتحاد صفاته سبحانه مع ذاته.

لكن ذلك ليس بمعنى أنّ كلّ وصف عين الوصف الآخر، كأن تكون الإرادة عين العلم؛ بل المراد أنَّ ذاته سبحانه كلّه علم وفي الوقت نفسه كلّه قدرة وكلّه حياة دون أن يشكّل العلم جزءاً من الذات والقدرة جزءاً آخر حتّى يلزم التركيب، فلا يصحّ أن يقع القول بعينيّة صفاته مع الذات، ذريعة لتفسير الإرادة بالعلم بالأصلح [6].

التفسير الثاني: أنَّ إرادته سبحانه هو ابتهاجه بذاته.

هناك جملة من العلماء الكبار[7]، فسروا الإرادة بالابتهاج وجعلوا له مرحلتين:

---

(١) سورة الإسرء، الآية: ٨٦.

(٢) سورة المؤمن، الآية: ٦٠.

(٣) سورة فاطر، الآية: ١.

(٤) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

(٥) محمد بن علي الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج١، ص١٨٩.

(٦) يلاحظ: جعفر السبحاني، مسائل دام فيها الخلاف ، ص١٧٧.بتصرف.

(٧) منهم :محمد حسين غروي، والمحقق السبزواري كما يظهر من شرح المنظومة.

الأولى: الابتهاج الذاتي، وهو الإرادة في مقام الذات.

الثانية: الابتهاج الفعلي، ينبعث من الابتهاج الأوَّل على قاعدة: **من أحب شيئاً أحبّ آثاره**، وهذه المحبة الفعلية هي الإرادة في مقام الفعل وأسموها بالإرادة الفعلية [1].

وهذا ما يظهر من الحكيم السبزواري في منظومته تحت عنوان: غرر في الإرادة، حيث جاء فيه:"

عقيبَ داع دركنا الملايما شوقاً مؤكدا إرادةً سماَ و فيه عين الداع عين علمه نظام خير هو عين ذاته

إذ ليس فيه حالة منتظرة حصلها منفصل تصوره فحيث ذاته أجل مدرِك أتم إدراك لأبهى مدرَك

مبتهِج بذاته ببهجة أقوى ومن له بشيء بهجة مبتهج بما يصير مصدره من حيث إنّه يكون أثره

كرابط لا شيء باستقلاله ليس له حكم على حياله رضاؤه بالذات بالفعل رضاً و ذا الرضا إرادة لمن قضى"[2].

والمراد من الأبيات: بيان حقيقة الإرادة فينا وفي الذات الإلهية؛ وذلك أنَّ:

١- الإرادة فينا -كبشر- شوق مؤكد يحصل عقيب داع هو إدراك الشيء الملائم، إدراكا يقينيا أو ظنيا أو تخييليا - في بعض الأحيان - موجِبا لتحريك الأعضاء من أجل تحصيل ذلك الشيء.

٢- أما الإرادة في الله تعالى فهي عين الداع الذي هو عين علمه بنظام الخير، وهو عين ذاته، لذا فالداعي والغرض من الإيجاب عين ذاته تعالى.

وحيث إن ذاته تعالى حاضرة لذاته ومدركة للذات أتم إدراك لأبهى مدرَك (الذي هو ذاته تعالى)، لذا فهو مبتهج لذاته بذاته وعاشق لذاته بنحو أتم وأكمل.

وبما أنَّ آثاره من ذاته، وهي تناسب ذاته، لذا فهو مبتهج بآثاره أيضًا ابتهاجًا بذاته التي هي مصدر تلك الآثار، بحيث يكون ظهور تلك الآثار ظهور للمؤثر، والابتهاج بالأثر إرادةً له في مقام الفعل.

لكن لوحظ على تلك النظرية أيضاً: أنَّ تفسير الإرادة الإلهية بابتهاج الذات الذي هو رمز كون الفعل ملائماً لذات الفاعل وطبعه وإن كان يدفع إشكالية التدريج والحدوث، إلاَّ أنَّ الإشكال الآخر باق بحاله، فإنَّ واقع الابتهاج في الإنسان من مقولة الانفعال، والإرادة أشبه

---

(١) ولمزيد من التفصيل حول هذا التفسير، يراجع كل من: محمد حسين غروي، نهاية الدراية: ج١، ص١٩٥،والمحقق السبزواري، شرح المنظومة، ج٣، ص٦٤٧.

(٢) المحقق السبزواري، شرح المنظومة، ج٣، ص٦٤٧.

بمقولة الفعل، فتفسير الإرادة بالابتهاج – حتّى مع التجريد عن النقص – يستلزم نفي وصف الإرادة عنه سبحانه وتعالى.

مع أنَّنا نعلم أنَّ الفاعل المختار المريد أتمّ وأكمل من الفاعل غير المريد ، فوجود الإرادة فينا يكشف عن وجودها في الذات الإلهية- بنوع أكمل، لأن فاقد الشيء لا يعطيه- لكن بالشكل الذي يناسب الذات المقدسة [1].

التفسير الثالث: ما ذهب إليه الشيخ السبحاني، في أن معنى كونه تعالى مريدا بالذات هو أنه فاعل مختار واجد لكمال الإرادة وإن لم يكن واجداً لها بحدّها.

وتوضيح ذلك:

إن الفاعل – بشكل عام- [2]من حيث العلم بفعله وإرادته واختياره ينقسم إلى أقسام أربعة:

أ- ما يفعل بلا شعور، كالعلل الطبيعية مثل النار والحرارة؛ حيث تؤثر في معاليلها بلا شعور منها.

ب- ما يفعل مع شعور دون أن يكون له إرادة واختيار، كحركة يد المرتعش؛ إذ من الواضح أنَّه يشعر بالحركة، إلا أنَّها تصدر من دون إرادة واختيار منه.

ج-ما يصدر من الفاعل عن علم وإرادة ولكنّه ليس مختاراً بل مضطر إلى الفعل، وهذا كإرادة المكرَه، – فهو عند الشيخ [3] من أقسام المريد وإن لم يكن مختارا –، فإنّه يرجح أحد المحذورين على الآخر بإرادته، ولكنّه ليس في ترجيح هذا مختاراً، ولو لم يكن هناك ضغط خارجي لترك العمل من رأس.

د- ما يصدر عن علم وإرادة واختيار، فهذا النوع من الفواعل أتمّها وأفضلها، لأنّ الفعل يصدر عن الفاعل من صميم ذاته فهو شاعر، مقابل ما ليس بشاعر، مريد في مقابل من ليس بمريد، مختار في فعله دون أن يكون مكرهاً وعليه ضغط من خارج يبعثه إلى إرادة أحد العملين حتّى يرجح أقل المحذورين.

هذه هي أقسام الفواعل والأخير أفضلها.

وبعد هذه المقدمة، من الواضح أنّ الفاعل المختار من جميع الجهات، أي القسم الأخير واجد لكمالات المراتب السابقة، وهي:الشعور والعلم والإرادة، فإنّ الغاية من العلم والإرادة هي جعل

---

(١) ينظر: جعفر السبحاني، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ج٣، ص١٨١. بتصرف.

(٢) بكل أنواع الفواعل طبيعية كانت أو غيرها.

(٣) يراجع : المصدر السابق،ج٣، ص ١٩٥.

الفاعل فاعلًا مختاراً، فإذا حصل الاختيار للفاعل وكان مختاراً في فعله، والفعل صادراً عن صميم ذاته دون أن يكون مكرَهاً فهو واجد لكمالات المراتب السابقة خصوصاً الإرادة.

وعلى ضوء ذلك، فإن الباري تبارك وتعالى مريد بالذات مختار، واجد لكمال الإرادة– وإن لم يكن واجداً لها بحدّها الذي يكون في الإنسان، أي الإرادة التفصيلية التي تتألّف من تصوّر الفعل والتصديق بالفائدة ورفع الموانع والشوق المؤكّد ثمّ الجزم والتصميم – ، وهو ما يمكن تسميته بالإرادة البسيطة، والتي تتناسب مع ذاته المقدسة.

فنتيجة الإرادة –كون الفاعل مختاراً بالذات– متحقّقة في الذات وهي موصوفة بها، من دون أن يستلزم التدرّج والحدوث في ذاته تبارك وتعالى، كما هي القاعدة عند إجراء الصفات؛ وقد ثبت في محلّه[1] أنَّه يلزم في إجراء الصفات ترك المبادئ والأخذ بجهة الكمال، فكمال الإرادة ليس في كونها طارئة زائلة عند إيجاد المراد أو كون الفاعل خارجاً بها عن القوة إلى الفعل أو من النقص إلى الكمال، بل كمالها في كون صاحبها مختاراً مالكاً لفعله، آخذاً بزمام عمله، فلو كان هذا هو كمال الإرادة، فاللّه سبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه ﴿وَاللَّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ﴾[2]،[3].

الطائفة الثانية: أن الإرادة من صفات الفعل.

وهو ما ذهب جملة من أعلامنا الكبار، من جملتهم:

١ – السيد محمد حسين الطباطبائي – قدّس سرّه **–** إذ يرى أن:

الإرادة صفة منتزعة من حضور العلّة التامّة للفعل.

قال في تعاليقه على «الأسفار»: "...إنّ الإرادة لو أخذت صفة له تعالى بعد التجريد، كانت صفة فعل نظير الخلق والإيجاد والرحمة، منتزعة عن مقام الفعل، فتماميّة الفعل من حيث السبب إذا نسب إلى الفعل سمّيت إرادة له، فيكون الفعل مراداً له تعالى، وإذا نسبت إلى اللّه كانت إرادة منه فهو مريد.

ثم قال: وما ذكره الحكماء الإلهيون من أمر الإرادة الذاتية وأقاموا عليه البرهان، فهو حقّ لكن الذي تثبته البراهين أنّ ما سواه تعالى يستند إلى قدرته التي هي مبدئيته المطلقة للخير وعلمه بنظام

---

(١) ومن أراد التوسع في ذلك فليراجع المطولات في علم العقائد كالإلهيات وغيره.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٢١ .

(٣) يلاحظ: تعليقة العلامة الطباطبائي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بتصرف من ص١٦.

الخير، وأمّا تسمية العلم بالخير والأصلح إرادة أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح الذي هو عين الذات فلا. "[1]

وقد ذكر عصارة نظريته في (نهاية الحكمة) حيث قال:

"لا ينبغي أن تقاس الإرادة بالعلم الذي يقال: إنّه كيفية نفسانية، ثمّ يجرّد عن الماهية ويجعل حيثية وجودية عامة موجودة للواجب تعالى وصفاً ذاتياً هو عين الذات؛ وذلك لأنّا ولو سلمنا أنّ بعض مصاديق العلم – وهو العلم الحصوليّ – كيف نفساني، فبعض آخر من مصاديقه وهو العلم الحضوريّ جوهر أو غير ذلك، وقد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة وصف وجودي غير مندرج تحت مقولة منتزع عن الوجود بما هو وجود، فللعلم معنى جامع يهدي إليه التحليل وهو حضور شيء لشيء.

وأمّا الإرادة المنسوبة إليه تعالى فهي منتزعة من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج، فهو إرادة ثمّ إيجاب، ثمّ وجوب، ثمّ وجود، وإمّا من حضور العلّة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعله، أنَّه يريد كذا فعلًا"[2].

لكن لوحظ على النظرية:

أنَّ تفسير الإرادة بحضور العلّة التامة للفعل يناقض كونها من صفات الكمال، التي لا بدَّ من وصفه سبحانه وتعالى بها، وهو ما ذكره العلامة نفسه في بعض كلامه، حيث قال:

"نعم قام البرهان بأنَّه(تعالى) واجد لكلّ كمال وجودي، ومع ذلك كيف يمكن خلوّ الذات عن هذا الكمال الوجودي وحصره في مقام الفعل»[3].

ولو كانت الإرادة منتزعة من حضور العلّة التامّة للفعل[4]، يلزم أن تكون الفواعل الطبيعية كلّها مريدة، لحضورها عند آثارها.

وتصوّر خلوّ الذات عن واقع الإرادة يلزم منه أن يكون سبحانه فاعلًا غير مريد ولا مختار، وهذا نقص في الفاعل تعالى عنه سبحانه[5].

---

(١) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفارالعقلية الأربعة، ج٦، صص ٣١٥- ٣١٦، قسم التعليقة.

(٢) محمد حسين (العلامة) الطباطبائي، نهاية الحكمة، صص٢٩٩- ٣٠٠.

(٣) المصدر نفسه..

(٤) وفرق بين حضور العلة التامة للفعل وحضور الفعل للعلة التامة، حيث إن الإشكال على الأول دون الثاني.

(٥) يلاحظ: جعفر السبحاني، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ج٣، ص ١٨٥.

٢. الإرادة إعمال القدرة:

إنّ المحقّق الخوئي بعد ما طرح تفسير الإرادة بالعلم والابتهاج والرضا ونقدهما – هو أيضا- بما مرّ ذكره، حاول أن يفسّر الإرادة الإلهية بإعمال القدرة، فقال: " إنّ الإرادة لا تخلو من أن تكون بمعنى إعمال القدرة، أو بمعنى الشوق الأكيد ولا ثالث لهما، وحيث إنّ الإرادة بالمعنى الثاني لا تعقل لذاته سبحانه، يتعيّن الإرادة بالمعنى الأوّل له سبحانه وهو المشيئة وإعمال القدرة"[١].

وقال في موضع آخر:" إنّ أفعال العباد لا تقع تحت إرادته سبحانه وتعالى ومشيئته.

والوجه (في ذلك)... أنّ إرادته تعالى، ليست من الصفات العليا الذاتية، بل هي من الصفات الفعلية التي هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة"[٢].

لكن لوحظ عليه بعدة ملاحظات:

الأولى: إنَّ تفسير الإرادة بإعمال القدرة يرجع إلى كونها من صفات الفعل، ومعنى ذلك خلو الذات عن ذلك الكمال الوجودي، وهو ما يستلزم تصوُّر الأكمل والأفضل من الواجب سبحانه وتعالى، وهو ما لا يقبله هو ﷻ بالتأكيد.

والثانية: إنَّ القول بأنّ أفعال العباد خارجة من متعلَّق الإرادة الإلهية مخالف للبرهان، فإنَّ الفعل ممكن كذاته، فكما أنَّ الذَّات تتعلَّق به الإرادة الإلهية، فهكذا الفعل، وإلَّا يلزم تحديد سلطانه سبحانه، وتحقُّق بعض الأشياء بلا إرادة منه، وسيأتي في المبحث التالي الاستدلال على عموم إرادته لكل الممكنات .

لكن، مع كل ما تقدَّم تبقى هناك نقطة مهمة لا بد من ذكرها، وهي أنَّه:

بالرجوع إلى روايات أئمَّة أهل البيت عليهم السلام في مورد الإرادة الإلهية نقف على أنَّهم نظروا إليها من زاوية أنَّها من صفات الفعل لا من صفات الذات.

ظهور روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام في كون الإرادة من صفات الفعل.

من أمعن النظر فيما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام من روايات يقف على اهتمام المعصومين عليهم السلام بتوجيه أصحابهم إلى أنّ الإرادة من صفات الفعل لا من صفات الذات، وقد عقد الشيخ الكليني باباً في ذلك ننقل منه ما يلي:

١- روى عاصم بن حميد، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قلت: لم يزل اللّه مريداً؟ قال: «إنّ المريد لا يكون إلّا المراد معه، لم يزل اللّه عالماً قادراً ثمّ أراد»[١]. والحديث صريح في

(١) محمد علي تقي الخوئي، محاضرات في الأصول، ج٢، ص٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٢.

اعتبار الإرادة من صفات الفعل، إذ يمكن فرض الذات – بناء على هذا الكلام- دون وصفه بالإرادة، كما يظهر ذلك من عبارة (لم يزل الله عالما قادرا ثم أراد).

٢- روى صفوان بن يحيى، عن الإمام الكاظم عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من اللّه ومن الخلق، قال فقال: الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من اللّه تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنَّه لا يروِّي ولا يهمّ ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق، فإرادة اللّه الفعلُ، لا غير ذلك، يقول له: كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك، كما أنَّه لا كيف له»[٢].

٣- روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «المشيئة محدثة»[٣].

فهذه الروايات وغيرها صريحة في كون الإرادة من صفات الفعل دون صفات الذات.

تحليل هذه الروايات.

لا يخفى على من له أدنى إلمام ومعرفة باللغة العربية ظهور الروايات في كون الإرادة من صفات الفعل دون صفات الذات، لذا؛ كان لا بد من مؤونة زائدة في بيان المراد من هذه الروايات، لكونها مخالفة للأصل المبرهن في الفلسفة الإسلامية من أنّ الإرادة وصف كمال للموجود بما هو موجود، ومن هنا حاول العلماء توجيه ذلك بما يتوافق مع الأصول الفلسفية.

قال صدر المتألّهين: "والتحقيق انّ الإرادة تطلق ...على معنيين:

أحدهما: ما يفهمه الجمهور وهو ضد الكراهة، وهي التي تحصل فينا عقيب تصوّر الشيء الملائم، وعقيب التردّد حتّى يترجح عندنا الأمر، الداعي إلى الفعل أو الترك فيصدر أحدُهما منّا...، ولا يجوز على اللّه، بل إرادته نفس صدور الأفعال منه من جهة علمه بوجه الخير، وكراهته عدم صدور الفعل القبيح عنه لعلمه بقبحه.

وثانيهما: كون ذاته بحيث يصدر عنه الأشياء لأجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بذاته،... وقد تحقّقت أنّ قيّوم الكلّ إنّما يفعل الكلّ عن علم هو نفس ذاته العليم الذي هو أتمّ العلوم، فإذن هو سبحانه فاعل للأشياء كلّها بإرادة ترجع إلى علمه بذاته، المستتبع لعلمه بغيره، المقتضي لوجود غيره في الخارج لا لغرض زائد وجلب منفعة ... ولما كان فهم الجمهور لا يصل إلى الإرادة بهذا المعنى، بل إلى النحو الذي في الحيوان أو ضدّه الكراهة ويكون حادثاً عند حدوث

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج١، ص١٠٩، باب الإرادة من صفات الفعل، حديث١.

(٢) المصدر السابق.، حديث٣و٧.

(٣) المصدر نفسه..

المراد، جعلها (الإمام) من صفات الأفعال ومن الصفات الإضافية المتجدّدة، كخالقيته أو رازقيته"[1].

ونقل- مثله- عن المولى محمد صالح المازندراني في شرحه على أُصول الكافي:أن الإرادة تطلق على معنيين:

أحدهما: الإرادة الحادثة، وهي الّتي فُسرت في الحديث بأنَّها نفس الإيجاد وإحداث الفعل.

وثانيهما: الإرادة التي هي من الصفات الذاتية التي لا توصف الذات بنقيضها أزلًا وأبداً، وهي التي وقع النزاع فيها.

فذهب جماعة إلى أنَّها نفس علمه الحق بالمصالح والخيرات وعين ذاته الأحدية.

وذهبت الأشاعرة إلى أنَّها صفة غير العلم"[2].

نقد وتحليل:

إنّ هذا التفسير للروايات — بناء على الأصول الفلسفية المبرهن عليها في محلها- تتمتَّع بنقاط قوّة، وهي:

أوّلًا: فسّر الإرادة بمعنيين وهي: بأحدهما صفة ذات وبالمعنى الآخر صفة فعل.

ثانياً: امتناع وقوع الإرادة الإنسانية وصفاً للّه سبحانه، فلا محيص من إرجاع الإرادة بهذا المعنى في حقّه سبحانه إلى كونها صفة فعل.

ثالثاً: الإرادة الذاتية بالمعنى المناسب لذاته كانت حقيقة لا تُدرك الأفهام الساذجة غورَها، بل حتّى الأفهام الحادة كسليمان المروزي، فلذلك لم يذكر الإمام من الإرادة إلّا ما هو وصف للفعل.

ورابعاً: إنّ إصرار أئمّة أهل البيت عليهم السلام على كون الإرادة من صفات الفعل للحيلولة دون وصف ذاته بالإرادة بهذا المعنى، ولأجل ذلك ركَّزوا على أنَّها من صفات الفعل.

وممّا يعرب عن ذلك ما رواه سليمان بن جعفر الجعفري قال: قال الرضا عليه السلام: «المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ اللّه تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»[3].

ومن الواضح أنَّه لو كانت حقيقة الإرادة الذاتية - بمعناها المناسب لذاته المقدسة - واضحة لدى عامة الناس لما نفيت صفة الموحِّد عن القائل به .

---

(١) محمد بن إبراهيم الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج١، ص٢٧٨.

(٢) محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، ج٣، ص٣٤٥.

(٣) محمد بن علي الصدوق، التوحيد، ص٣٣٨.

وخامساً: كما أنه يظهر من هذا التفسير أنّ جعل الإرادة من صفات الذات كان مشاراً لشبهة قدم الإرادة بقدم الذات وبالتالي قدم العالم وعامّة مخلوقاته.

ولأجل الحيلولة دون طروء هذه الشبهة في الأذهان كان الأئمّة عليهم السلام يعدّون الإرادة من صفات الفعل.

وعلى الرغم من كل ما تقدم من تقسيم الإرادة إلى المعنيين المذكورين لكن مع ذلك، فإنّ إرجاع الإرادة الذاتية إلى العلم بالأصلح إنكار للإرادة والكمال المطلق للموجود، كما تقدم بيانه"[1].

التفسير الأنسب للإرادة.

بناء على ما تقدَّم سرده من كلمات الأعلام أن يقال: إنَّ الإرادة — في جهة الباري تبارك وتعالى- تنقسم إلى: إرادة في مقام الفعل، وإرادة في مقام الذات، نظير العلم، فإنَّه ينقسم إلى العلم في مقام الفعل والعلم في مقام الذات.

فما سوى اللّه علمه سبحانه في مقام الفعل، فكلّ الأشياء بما أنَّها فعله وخلقه، أيضاً علمه وعرفانه، نظير الصور الذهنية المخلوقة للنفس فهي في حدّ كونها فعلًا للنفس، علم لها.

وهناك كلام لطيف للإمام الخميني قدس سره في هذا المجال، يقول فيه: "إن العلم الذي هو عين ذاته تعالى؛ وهو كشف تفصيلي في عين البساطة حقيقته حقيقة الوجود الصرف الجامع لكل وجود بنحو الوحدة، والكشف التام المتعلق بتبع كشفه عن الأشياء إنما هو كشف الوجد بما هو وجود بالذات، وجهات الشرور والنقائص الراجعة إلى الأعدام لا يمكن أن يتعلق بذاتها العلم بالذات لنقص فيها لا في العلم، وإنما يتعلق العلم بها بوجه على جهة التبعية وبالعرض، كما أن الإرادة أيضا متعلقة بها كذلك، فوزان الإرادة بعينها وزان العلم في التعلّق الذاتي والعرضي، فما قيل من أنَّ العلم يتعلَّق بكل شيء دون الإرادة غير تام، بل كلما يتعلَّق به العلم بالذات تتعلق به الإرادة كذلك، وكلما يتعلق به بالعرض تتعلق هي أيضا به بالعرض"[2].

وهذا هو المستفاد من روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

طبعا هذا الكلام لا يعني أنَّ الإمام قدس سره من القائلين بكون الإرادة من صفات الفعل، وإنما نقلناه – فقط- لتأييد تقسيم الإرادة إلى مقام الفعل ومقام الذات، وإلا، فالإمام قدس سره من القائلين بذاتية صفة الإرادة، كما يظهر ذلك من بحث (الطلب والإرادة) له، حيث يقول رحمة

(١) للمزيد، يراجع: جعفر السبحاني، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ج٣، ص ١٩٣ بتصرف.

(٢) روح الله الخميني، الطلب والإرادة، ص٤.

الباري تعالى عليه فيه: " وإرادته ذاته المتعلقة بالأشياء على وجه منزه عن وصمة التغير والتصرم لأجل محبوبية ذاته وكونها مرضية لا محبوبية الأشياء أو كونها مرضية استقلالا، وإلى ذلك إشارة الحديث القدسي المعروف كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف، فحب ظهور الذات ومعروفيتها حب الذات لا الأشياء"(١).

هذا ومع الأخذ بعين الاعتبار أنَّه لا يظهر من الروايات السابقة ما يدل على نفي الإرادة الذاتية بالمعنى الذي يقول به الحكماء كما تقدَّم ذكره أكثر من مرة.

لذا، فالتفسير الصحيح لعموم إرادته تعالى لكافة الممكنات هو أن يقال:

إنَّ مقتضى التوحيد في الخالقية هو كون ما في الوجود مخلوقاً لله سبحانه،- لكن لا بمعنى إنكار العلل والأسباب، بل- بمعنى انتهاء كلّ الأسباب والمسببات إليه سبحانه، كانتهاء المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي، وقيام الممكن بالذات بالواجب بالذات.

ومعنى كونه تعالى مريدا أنَّه مختار مالك لفعله آخذ بزمام عمله، لأنّ الفاعل المريد أكمل من الفاعل غير المريد، غير أنّ الإرادة في الإنسان طارئة حادثة، وفيه سبحانه ليست كذلك.

فإذا كانت إرادته نفس ذاته، والذات هي العلّة العليا للكون فلا يكون هناك شيء خارج عن حريم إرادته، فكما تعلّقت قدرته بكلّ شيء، تعلّقت إرادته به، ولا يكون في صفحة الوجود شيء خارج عن سلطان إرادته. ، وذلك لأنّ إرادته لم تتعلّق بصدور فعل كلّ شيء عن فاعله على وجه الإلجاء والاضطرار، بل تعلّقها به على قسمين: قسم تعلّقت إرادته بصدور الفعل عن فاعله على نحو الاضطرار، تارة بلا شعور، كالحرارة بالنسبة إلى النار؛ وأخرى عن شعور ولكن لا عن إرادة واختيار، كحركة المرتعش. وقسم تعلّقت إرادته بصدور الفعل عن فاعله عن اختيار، كحركة الإنسان.

فمعنى تعلّق إرادته بفعل الإنسان هو تعلّق إرادته بكونه فاعلًا مختاراً يفعل ما يشاء في ظل مشيئته سبحانه؛ فقد شاء أن يكون الإنسان مختاراً، وفي وسعه سبحانه سلب اختياره وإلجاؤه إلى أحد الطرفين من الفعل والترك.

وبعبارة أخرى: إنّه كما تعلقت إرادته بصدور فعل كلّ فاعل عنه، كذلك تعلّقت إرادته بصدور فعله عن المبادئ الموجودة فيها.

---

(١) المصدر السابق.

فالفواعل الطبيعية غير المختارة تعلّقت إرادته بصدور آثارها عنها بلا علم أو بلا اختيار، وأمّا غيرها –كالإنسان– فقد تعلّقت بصدور أفعاله عن المبادئ الموجودة فيه، ومن المبادئ كونه مختاراً في تعيين الفعل وترجيحه على الترك.

وهذا ما يظهر من كبار أعلامنا، كالإمام الخميني قدس سره في بحث الطلب والإرادة، وغيره من الأعلام المعاصرين[1].

والحاصل :

صحة القول بعموم إرادته تعالى لكافة الموجودات الممكنة، ولكن وزان عمومية إرادته لكلّ شيء وزان عمومية قدرته وعلمه لكلّ شيء، فكما أنّ عمومية الثانية لا تستلزم الجبر، فهكذا عمومية الإرادة بهذا المعنى لا تستلزم الجبر.

(١) للمزيد يراجع: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، ص٣٢١.

الاستدلال على عموم إرادته تعالى لكافة الممكنات.

قد استدل الأشعري على مقالة عموم الإرادة بوجوه عقلية، نشير إلى أُمَّهاتها – والتى تتناسب مع هدف ومضمون هذه الرسالة–، وفيما بعد سنتطرق إلى الأدلة النقلية التي يمكن الاستدلال بها على ذلك.

أولا: الأدلّة العقلية على عموم إرادته تعالى.

الدليل الأوَّل:

بناء على كون الإرادة من صفات الذات [1]يجب أن تكون عامةً لكلّ ما يجوز أن يراد على حقيقته، كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه لكل ما يجوز أن يُعلم على حقيقته، لأنَّ الصفات الذاتية ملازمة للذات ولا يمكن فرض الذات بحال من الأحوال من دون تصوُّر وحمل صفاته الذاتية معها، وإلا لم تعد صفاتٍ ذاتيةً[2].

وقد يلاحظ على هذا الدليل:

أنَّه لم يبيِّن وجه الملازمة بين كون الإرادة من صفات الذات وعموميتها لجميع المحدثات، فكون الإرادة من صفات الذات لا يستلزم تعلُّقها بكلّ ما يجوز أن يراد.

اللّهمّ إلّا أن يرجع إلى وجه آخر، وهو كون الإرادة من صفاته الذاتية، والذات علَّة تامَّة بلا واسطة لكلّ شيء، فيستنتج عموم إرادته لكلّ شيء من عموم علّيّة ذاته لكلّ شيء، ولكن سيأتي أنَّ عموم العلية لكل شيء – بالأصالة – لا يستلزم عموم الإرادة لكل شيء – ولو على نحو الظليَّة –.

الدليل الثاني: أنَّه قد دلَّت الدلالة على أنَّ اللّه تعالى خالق كلِّ شيء حادث، ولا يجوز أن يخلق تعالى ما لا يريده، وقد قال عز وجل ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[3] [4].

كما دلَّت الدلالة على أنَّ كلّ المحدثات – وهو عبارة عن كل الكون، أي كل ما سوى الله تعالى– مخلوقات لله تعالى، فلمَّا استحال أن يفعل الباري تعالى ما لا يريده، استحال أن يقع من غيره ما لا يريده، إذ كان ذلك أجمع أفعال لله تعالى[5].

---

(١) هذا الكلام مبنائي طبعا، سيأتي الحديث عنه مفصلا.

(٢) ينظر: علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٤٩.

(٣) سورة هود، الآية: ١٠٧ .

(٤) علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٤٧.

(٥) المصدر نفسه.

و قد لوحظ على الوجهين: أنَّهما مبنيان على أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه، وأنَّه سبحانه علَّةٌ تامَّة لها، وفاعل مباشري لكلّ شيء، وقائم مقام جميع العلل والأسباب، وهو محل النزاع؛ لذا فهو أشبه بالمصادرة، بل مصادرة على المطلوب .

كما أنَّه قد تقدَّم أكثر من مرَّة أن كون الباري تعالى هو الخالق – بمعنى الموجد من لا شيء إلى الوجود – لا يتنافى مع فاعلية الإنسان بالتبع، وعلى نحو الظلية.

الدليل الثالث:

أنَّه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده، لأنَّه لو كان في سلطانه ما لا يريده لوجب أحد أمرين:

١- إمّا إثبات سهو وغفلة.

٢- وإما إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده، فلمّا لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده[١].

الدليل الرابع:

إنَّه لو كان في العالم ما لا يريده الله تعالى لكان ما يكره كونه، ولو كان ما يكره كونه، لكان يأبى كونه، وهذا يوجب أنَّ المعاصي كانت، شاء الله أم أبَى، وهذه صفة الضعيف المقهور، وتعالى ربّنا عن ذلك علوّاً كبيراً[٢].

وقد لوحظ على هذين الدليلين (الثالث والرابع):

أنَّ عدم تعلّق إرادته تعالى ليس بمعنى تعلُّق إرادته بعدمه، فلا يكون صدور الفعل عن الغير دليلًا على سهوه أو عجزه كما زعم المستدل، كما لا يكون دليلًا على كونه مقهوراً، إذ عدم إرادة وجود المعاصي لا يلازم حبَّ وإرادة عدمها، حتى يستدلّ بوقوعها على المقهورية.

وجدير بالذكر: أنَّ القول بعموم إرادته سبحانه لكلّ ما يجوز أن يراد عند الأشاعرة، يتفرَّع على أصل أنَّه سبحانه خالق لكلّ شيء مباشرة، وأنَّه لا سبب ولا علَّة في دار الوجود إلّا هو، وليس لغيره تعالى أيّ سببية وتأثير استقلالًا وتبعاً فى دار الوجود، فلازم ذلك القول إنكار النظام السببيّ والمسبَّبي، والاعتراف بعلَّة واحدة قائمة مقام جميع العلل الطبيعية والمجردة، وهذا القول لا ينفك عن عموم إرادته لكلّ شيء، فكان الأصل هو مسألة خلق الأعمال عندهم – والذي تقدم ذكره –، ويترتب عليه القول بعموم إرادته.

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه..ص ٥٧– ٥٨.

قال الرازي في المحصل: "إنّه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافاً للمعتزلة. ثم قال:(وسبق) لنا أن بيَّنا أنَّه تعالى خالقها، وقد تقدَّم أنَّ خالق الشيء مريد لوجوده"[١].

وقال القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف:" إنّه تعالى مريد لجميع الكائنات، غير مريد لما لا يكون لنا، أمَّا أنَّه مريد للكائنات فلأنَّه خالق الأشياء كلِّها ...وخالق الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة"[٢].

ثمَّ إنَّ الأشاعرة زعموا أنَّ في ذلك القول تعظيماً لقدرة الله تعالى وتقديساً لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير، ولكن – مع الأسف- غفلوا عن أنَّ تفسير إرادته تعالى عن طريق خلق الأعمال مباشرة وبلا واسطة، وإنكار سلسلة العلل والمعاليل في دار الوجود، يستلزم نسبة كلّ عيب وشين إلى الله سبحانه، فكفر الكافر مراد لله سبحانه لأنَّه خالقه، وإن كان المسؤول هو الكافر المجبور المكتوف الأيدي.

نعم، تفسير عموم إرادته بهذا الوجه في جانب الإفراط، كما أنَّ قول المعتزلة بإخراج أفعال العباد عن حريم إرادته في جانب التفريط، حيث زعموا أنَّه سبحانه أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال، ففوَّض إليهم الأمر، فهم مستقلون بإيجاد أفعالهم على طبق مشيئتهم وقدرتهم متمسكين بالقول المعروف: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» ناسين القول الآخر: سبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء» وقد ندّد أئمّة الإمامية بكلا الرأيين[٣][٤].

ثانيا: الأدلة النقليَّة على عموم إرادته تعالى لكافة الموجودات الممكنة.

من الكتاب والسنة.

وأمّا الدليل من الكتاب؛ فيشهد على عمومية إرادته بعض الآيات، منها:

١ – قوله تعالى: ﴿وما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾[٥].

وهو صريح في أن تعلّق مشيئة الإنسان بعد تعلّق مشيئة الله، لا قبله ولا معه.

حيث إن الآية الشريفة في مقام بيان أن أفعال الإنسان الإرادية وإن كانت بيد الإنسان بإرادته لكن الإرادة والمشيئة ليست بيد الإنسان بل هي مستندة إلى مشيئة الله سبحانه وتعالى[٦].

---

(١) فخر الدين الرازي، المحصل، ص٤٧٢.

(٢) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ح٨، ص ١٧٤.

(٣) محمد بن علي الصدوق، التوحيد، ح٦، ص٣٦١.

(٤) وللمزيد يراجع: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥، ص٥٤، ح٩٣.

(٥) سورة التكوير، الآية: ٢٩.

(٦) يلاحظ: محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان،ج١،ص٤٣.

وبعبارة أخرى، إنَّه ليس للناس الاستقلال الكامل، بل إن قدرتهم واستطاعتهم وحريتهم لا تخرج عن دائرة المشيئة الإلهية، وهو قادر على أن يسلب هذه القدرة والحرية متى شاء[1].

٢ – وقوله سبحانه: ﴿وما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[2].

فالعقل والوجدان الطاهر هما من مواهبه وعطاياه، وإرشاد الأنبياء وهداية الكتب السماوية من جانبه أيضاً، وبناء على هذا ففي عين حرية الإرادة والإختيار، فإنّ منبع هذه الهبة وما ينتج عنها من جانب الله سبحانه، وهذا أصل عام في عالم الوجود وإنّما ذكر الإيمان من باب المثال.

وبعبارة أخرى، إنَّ الناس ليسوا مجبورين تماماً على أعمالهم، ولا هم متروكون وأنفسهم يعملون مايشاؤون، بل إنّهم في الوقت الذي يكونون فيه أحراراً في الإرادة، فإنّهم في حاجة للمعونة الالهية، لأنّ الله سبحانه هو الذي يعطيهم حرية الإرادة[3].

٣ – وقوله عز وجل : ﴿ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَو تَرَكْتُمُوها قائِمَةً عَلى أصولها فَبِإِذْنِ اللَّهِ وليُخْزِيَ الْفاسِقِينَ﴾[4].

فقطع الأشجار أو إبقاؤها على أصولها من أفعال الإنسان كان مشمولًا لإذنه سبحانه ومتعلّقاً به.

فما في الكون من فواعل وأسباب وعلل فعالة [5] غير مستقل في سببيته ولا مستغن عنه تعالى في فعله وتأثيره، لا يفعل ولا يؤثر إلا ما شاء الله أن يفعله ويؤثره أي أقدره عليه ولم يسلب عنه القدرة عليه بإرادة خلافه.

وبتعبير آخر، إنَّ كل سبب من الأسباب الكونية ليس سبباً من تلقاء نفسه وباقتضاء من ذاته، بل بإقداره تعالى على الفعل والتأثير، وعدم إرادته خلافه، بمعنى تسهيله تعالى له سبيل الوصول إليه "[6].

وأما من السنة:

هناك روايات كثيرة على عموم الإرادة نقتصر منها على النذر اليسير مما ذكره الإمامية؛ منها على سبيل المثال:

---

(١) يلاحظ: ناصر مكارم، الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل،.ج١٩،ص٢٨٠.

(٢) سورة يونس، الآية: ١٠٠.

(٣) ناصر مكارم، الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٦.ص٤٣٩.

(٤) سورة الحشر، الآية: ٥.

(٥) وهي كل شيء له فعل أو أثر .

(٦) الميزان ، ج١٣ ،ص١٤٣.

١- ما رواه الصدوق في توحيده بسنده عن حفص بن فرط، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «من زعم أنَّ اللّه تعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على اللّه، ومن زعم أنّ المعاصي من غير قوة اللّه، فقد كذب على اللّه، ومن كذب على اللّه أدخله النار»[١].

٢- روى البرقي في محاسنه عن هشام بن سالم، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «إنّ اللّه أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون، واللّه أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»[٢].

٣- وروى عن حمزة بن حمران، قال: قلت له: إنّا نقول إنّ اللّه لم يكلّف العباد إلّا ما آتاهم وكلّ شيء لا يطيقونه فهو عنهم موضوع، ولا يكون إلّا ما شاء اللّه، وقضى وقدر وأراد؟ فقال: «واللّه إنّ هذا لديني ودين آبائي» [٣].

والروايات كثيرة في هذا المجال ومتنوعة [٤].

(١) محمد بن علي الصدوق، التوحيد ، باب نفي الجبر والتفويض، حديث٢، ص ٣٥٩.

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥، ص٤١، كتاب العدل والمعاد، ص٦٤.

(٣) المصدر، نفسه، حديث ٦٥.

(٤) لمن أرد الوقوف على تفاصيل ذلك الرجوع إلى بحار الأنوار لمحمد باقر المجلسي، ج٤، باب القدرة والإرادة، وج٥، أبواب العدل.

الأصل الثالث: إرادة الله الأزلية المتعلقة بأفعال العباد.

على القول بأنَّ الإرادة صفة ذاتية لله تبارك وتعالى بالمعنى الذي تقدَّم ذكره، وأنَّ إرادته غير علمه، يقع الكلام في شمول هذه الإرادة لأفعال الإنسان- الذي هو مورد البحث في هذه الرسالة - أو أنَّ أفعاله خارجة عن إطار الإرادة الإلهية.

فقد ذهب الأشاعرة —كما تقدم- إلى الأوَّل، لكن بالالتزام بتعلق إرادته سبحانه على أفعال البشر من غير واسطة كما هو الحال في غير الأفعال، بينما ذهب المعتزلة - حفظا لاختيار الإنسان وتجنباً عن القول بالجبر[1] - إلى الثاني.

وأصبحت هذه المسألة مائزة بين الفريقين، ويقال: إنّه لما دخل القاضي عبد الجبار المعتزلي(ت ٤١٥) دار الصاحب بن عباد فرأى فيه أبا إسحاق الأسفرائيني الأشعري(ت ٤١٣) ، قال القاضي: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» يريد بذلك أنّ القول بسعة إرادته لأفعال الإنسان يستلزم أنَّه أراد الفحشاء؛ فأجابه أبو إسحاق بقوله: «سبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء» مريدا بذلك أنّ القول بوقوع أفعال العباد بلا مشيئة منه سبحانه يستلزم القول بوجود أشياء في سلطانه ومملكته خارجة عن مشيئته [2].

وأمّا الإمامية فقد اختلفت آراؤهم في ذلك قديما وحديثا ؛ حيث يظهر من الشيخ الصدوق — مثلا بعد ذهابه إلى أن الإرادة صفة ذات- سعة إرادته سبحانه لأفعال العباد-مورد البحث- لكن بوجه مجمل لم يتضح كنه مراده منه، حيث يقول - بعد ذكر جملة من الآيات المرتبطة بموضوع الإرادة- :" إنّ اللّه تعالى أراد أن تكون معصية العاصين خلاف طاعة المطيعين.

وأراد أن تكون المعاصي غير منسوبة إليه من جهة الفعل، وأراد أن يكون موصوفا بالعلم بها قبل كونها"[3].

فالظاهر من الكلام —سيما العبارة الأخيرة منه- ذهابه إلى عينية صفة الإرادة للذات المقدسة، وشمولها لأفعال العباد، إلا أن يقال: بأنَّ قوله: وأراد أن تكون المعاصي غير منسوبة إليه من جهة الفعل يعطي خلاف ذلك.

---

(١) كالمعتزلة.

(٢) مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤، ص٢٧٥.

(٣) محمد بن علي الصدوق، اعتقادات الإمامية، ص٣٣.

وفي كل الأحوال، فقد ذهب الشيخ المفيد إلى خلافه وقال- بعد انتقاده لكلام الشيخ الصدوق : "إنّ اللّه تعالى لا يريد إلّا ما حسن من الأفعال ولا يشاء إلا الجميل من الأعمال ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش..."[١]

واستدل لما ذهب إليه بجملة من الآيات، كقوله تعالى:

﴿ومَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ﴾[٢]، وقوله عز وجل: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ولا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...﴾[٣].

إلى أن قال: "فلو كان سبحانه مريدا لمعاصيهم لنافى ذلك التخفيف واليسر لهم، فكتاب اللّه شاهد على ضد ما ذهب إليه الضالون [٤] المفترون على اللّه الكذب"[٥].

وعلى كل تقدير، فالحق – عند أهل التحقيق – تعلّق إرادته تعالى بكل ما يوجد في الكون من دون فرق بين فعل الإنسان وغيره، ولا يقع في ملكه إلّا ما يشاء، ولكن لا على الوجه الذي ذهبت إليه الأشاعرة من أنّ ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء أكان من الأمور القائمة بذاتها أم التابعة لها من الأفعال بلا واسطة؛ فإن نظام الوجود نظام الأسباب والمسببات وأنَّه لا تتعلق إرادته سبحانه بخلق شيء بلا توسيط أسبابه وعلله، وإنما عن طريق صدورها عن أسبابها وعللها، وقد تقدم ما يكفي من البراهين العقلية والنقلية على ذلك[٦].

كما أنه يمكن أي يراد من هذه الآيات الإرادة التشريعية لا التكوينية، لأن الإرادة تنقسم إلى تكوينية وتشريعية.

فالأشاعرة وإن أصابوا في القول بسعة الإرادة لكنهم أخطأوا في جعل متعلقها نفس الفعل بلا واسطة، ولا يترتب على ذلك سوى الجبر الذي يتبنونه.

كما أن المعتزلة وإن أصابوا في القول باستناد أفعال العباد إليهم لكنهم أخطأوا في قطع علاقتها بمسبب الأسباب تبارك وتعالى، فإنّ القول بخروج أفعال العباد عن حيطة إرادته سبحانه لغاية تنزيهه تعالى عن وصمة وفعل القبائح والشرور يستلزم القول بإثبات الشركاء للّه سبحانه

---

(١) محمد بن محمد بن نعمان المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٥٠.

(٢) سورة غافر، الآية: ٣١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٤) بناء على ما ذهب إليه رحمه الله.

(٥) محمد بن محمد بن نعمان المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٥٠.

(٦) يراجع مبنى الإمامية في أفعال العباد، بحث حقيقة الوجود – بداية الفصل الثالث من هذه الرسالة.

بالحقيقة، لأنَّه يمثل الإنسان خالقا لأفعاله مستقلا في إيجادها، وهوكما قال بعض المتألهين [١]: "أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عند اللّه ويلزمهم أنّ ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه، وأنّ ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع، وقصور شديد في السلطنة والملكوت، تعالى القيوم عن ذلك علوّا كبيرا"[٢]

وبالنسبة إلى الأدلة النقلية – إضافة إلى ما تقدم ذكره من الآيات الدالة على عموم إرادته لكافة الموجودات الممكنة- هناك جملة من الروايات يمكن الاستفادة منها لدعم وتأييد شمول إرادته تعالى لأفعال الإنسان، منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- ما رواه الصدوق في توحيده بسنده عن حفص بن قرط عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «من زعم أنّ اللّه تعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على اللّه، ومن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيئة اللّه فقد أخرج اللّه من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي من غير قوة اللّه، فقد كذب على اللّه، ومن كذب على اللّه أدخله النّار»[٣].

٢- روى البرقي في محاسنه عن هشام بن سالم عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «إنّ اللّه أكرم من أن يكلف النّاس ما لا يطيقون واللّه أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»[٤].

٣- وروى عن حمزة بن حمران قال: قلت له: «إنّا نقول إنّ اللّه لم يكلف العباد إلّا ما آتاهم، وكل شيء لا يطيقونه فهو عنهم موضوع، ولا يكون إلّا ما شاء اللّه، وقضى، وقدّر، وأراد، فقال: واللّه إنّ هذا لديني ودين آبائي»[٥].

٤- وروى الصدوق عن البزنطي أنَّه قال لأبي الحسن الرضا عليه السلام: «إنّ أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر وبعضهم بالاستطاعة فقال لي: أكتب: قال اللّه تبارك وتعالى: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت إليّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا قويا»[٦].

---

(١) وهو صدر المتألهين الشيرازي.

(٢) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص ٣٧٠.

(٣) محمد بن علي الصدوق، التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض، الحديث، ٢، ص٣٥٩.

(٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، حديث ٦٤، ص ٤١

(٥) المصدر السابق.، حديث ٦٥، ص٤١.

(٦) محمد بن علي الصدوق، التوحيد ، باب المشيئة والإرادة، حديث ٦، ص ٣٣٨.

والحاصل: أنَّ البرهان العقلي وآيات الذكر الحكيم وأحاديث العترة الطاهرة أثبتت سعة إرادته لجميع المخلوقات ومنها أفعال الإنسان، وإنّما الكلام في أنّ القول بسعة الإرادة هل ينافي اختيار العبد وحريته أولا؟، وهذا ما سيتضح عند الإجابة عن أصل السؤال الذي يقول:

كيف يمكن الجمع بين عموم إرادته تعالى لكافة الموجودات الممكنة والقول بالاختيار لدى الإنسان؟!

إذ إنَّ ما يوجد في الكون عن طريق الأسباب والعلل تنتهي تأثيراتها إلى الإرادة الأزلية، فهي المؤثر التام لما يوجد في الكون، فيكون الوجود الإمكاني معلولا لها، وواجبا بوجودها، ومع ذلك كيف يمكن أن يتصف بعض الوجود الإمكاني كأفعال الإنسان بالاختيار؟

يقال في الجواب: إنَّ هذا السؤال لم يصدر فقط من الأشاعرة ، أو من بعض العامة من الإمامية ، بل هو مما اعتمد عليه بعض كبار العلماء- كالمحقق الخراساني في بحث اتحاد الطلب والإرادة- حيث قال:

"إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي، ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا أنَّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار. كيف، وقد سبقتهما الإرادة الأزلية والمشيئة الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما لا يكون أخيرا بلا اختيار؟" [1].

تحليل الإشكال

إنّ ما ذكر المحقق يتحد جوهرا مع ما يذكره الأشاعرة في أدلّتهم على الجبر- كما تقدم بيانه- وإنما الاختلاف في التقرير، فإنَّ مبدأ إشكالهم هناك أنَّ فعل العبد متعلق بمشيئة الله تعالى وما هو كذلك يكون متحققا إلزاما، فكيف يوصف بالاختيار؟!.

ومبدأ الإشكال هنا هو أنَّ مجموع الوجود الإمكاني معلول لوجود الواجب وإرادته، فإرادته سبحانه هي العلّة التامة لما سواه، ومعه كيف يتصف بعض الوجود الإمكاني كأفعال الإنسان بالاختيار؟.

ولكن الجواب عن هذا الإشكال يتم بتقرير ما يلي:

إن فعل الإنسان إنما يتصف بالوجوب إذا نسب إلى جميع أجزاء العلّة التّامة المنتهية إلى الواجب وإرادته، ومنها اختيار الإنسان وإرادته، فإذا لوحظ الفعل بالنسبة إلى جميع أجزاء العلّة التامة يوصف بالوجوب، وهذا مما لا كلام فيه. إلّا أنّ الكلام ملاحظة الفعل قبل اجتماع أجزاء العلّة التّامّة كالإنسان قبل أن يريد، فلا يوصف الفعل في هذه الحالة إلّا بالإمكان، وبما أن ذات

(١) محمد كاظم المحقق الخراساني، كفاية الأصول، ج١، ص ١٠٠.

الإنسان وإرادته من أجزاء العلة أولا، وبما أنّ الإنسان فاعل مختار بالذات في إيجاد الجزء الأخير من العلّة التامة – أي الإرادة – فلا يكون الفعل بالنسبة إليه فعلا لازمًا، بل زمام الفعل بيده، فله أن يوجد الإرادة وله أن يترك، وقد تعلقت إرادته باختياره أحد الطرفين باختيار ذاتي.

وبذلك يظهر أنّ نسبة الفعل تختلف حسب اختلاف المنسوب إليه، فلو نسب الفعل إلى مجموع أجزاء العلّة التّامّة من الواجب سبحانه إلى إرادة العبد فالفعل متصف بالوجوب.

وإن نسب إلى نفس الباري سبحانه مع حذف الوسائط والعلل فالنسبة تنقلب إلى الإمكان لعدم وجود العلّة التامة. كيف، وقد تعلقت مشيئته بصدور الفعل عن طريق العلل والأسباب.

وإن لوحظ الفعل بالنسبة إلى نفس الإنسان بما أنَّه فاعل مختار بالذات في إيجاد الإرادة في ضميره وعدمه، فالفعل فعل إمكاني، اختياري.

نعم، بعد ما أوجد الجزء الأخير من العلّة – أي الإرادة – يتّصف الفعل بالوجوب ولكن لا يخرج عن كونه فعلا اختياريا للإنسان، لأن الإلزام بالاختيار لا ينافي الاختيار[1] كما هو مبرهن عليه في محله[2].

والآن — بعد كل ما تقدم بيانه– لا بد أن يعلم أنّ سعة إرادته لأفعال الإنسان لا يستلزم الجبر، وذلك لأنَّ إرادته لم تتعلَّق بصدور فعل الإنسان منه سبحانه مباشرة وبلا واسطة، بل تعلقت بصدور كل فعل من علَّته بالخصوصيات التي اكتنفتها.

مثلا تعلقت إرادته سبحانه بأن تكون النار مبدأً للحرارة بلا شعور وإرادة، كما تعلقت إرادته بصدور الرعشة من المرتعش مع العلم ولكن لا بإرادة واختيار، وهكذا تعلقت إرادته في مجال الأفعال الاختيارية للإنسان بصدورها منه مع الخصوصيات الموجودة فيه المكتنفة به من العلم والاختيار وسائر الأمور النفسانية.

وصفحة الوجود الإمكاني مليئة بالأسباب والمسببات المنتهية إليه سبحانه، فمثل هذه الإرادة المتعلقة بصدور فعل الإنسان منه بقدرته المحدثة واختياره الفطري تؤكد الاختيار ولا تسلبه منه.

ومع ذلك كله ليس فعل الإنسان فعلا أجنبيا عنه سبحانه غير مربوط به، كيف وهو بحوله وقوّته يقوم ويقعد ويتحرك ويسكن، ففعل الإنسان مع كونه فعله بالحقيقة دون المجاز، هو فعل اللّه أيضا بالحقيقة فكل حول يفعل به الإنسان فهوحوله، وكل قوة يعمل بها فهي قوته سبحانه.

---

(١) للمزيد: يراجع المطولات في علم الأصول.

(٢) ينظر: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، ص٣٨٥.بتصرف

قال العلّامة الطباطبائي: "إنّ الإرادة الإلهية تعلقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصياته الوجودية، ومنها ارتباطه بعلله وشرائط وجوده،...(بمعنى آخر) تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلا لا مطلقا، بل من حيث إنّه فعل اختياري صادر من فاعل كذا، في زمان كذا.(فيكون تأثير الإرادة الإلهية في الفعل موجبا لكونه) اختياريا وإلّا تخلف متعلق الإرادة عنها.

فالإرادة الإلهية في طول إرادة الإنسان وليست في عرضها حتى تتزاحما ويلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية"[١].

بقي علينا الآن الإجابة عن السؤال التالي، وهو أنَّه:

كيف يمكن تفسير ما استدل به الشيخ المفيد من الآيات القرآنية على خروج بعض أفعال الإنسان عن حيطة إرادته سبحانه وتعالى؟.

فمن تلك الآيات مثلا، قوله تعالى: ﴿ومَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ﴾[٢] وقوله: ﴿ولا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْر﴾[٣] .

وكذا قوله تعالى: ﴿واللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾[٤] وغير ذلك مما استند إليه الشيخ في «تصحيح الاعتقاد»[٥].

لكن يمكن أن يلاحظ على هذا الاستدلال بعدة ملاحظات منها:

أولا: إنّ من المحتمل أن تكون الإرادة في المقام إرادة تشريعية لا تكوينية، ومن المعلوم أنّ التشريعي من الإرادة، لا يتعلق إلّا بما فيه الصلاح وتتجلى بصورة الأمر بالمصالح والنهي عن المفاسد، فلا يأمر بالظلم والفحشاء، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾[٦].

وثانيا: على فرض أنّ الإرادة في قوله سبحانه: ﴿ومَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ﴾[٧] إرادة تكوينية، وتعرب الآية عن أنّ إرادته لا تتعلق بالظلم، ولكن المراد هو المشيئة التكوينية المتعلقة بالشيء من جانبه سبحانه من دون أن يكون للعبد فيها دور، بأن يقوم سبحانه بنفسه بأعمال

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٩٩- ١٠٠.

(٢) سورة غافر، الآية: ٣١.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٧.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٠٥.

(٥) يراجع :محمد بن محمد بن نعمان المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٥٠- ٥١.

(٦) سورة الأعراف، الآية: ٢٨.

(٧) سورة غافر، الآية: ٣١.

الظلم والبغي على العباد، فيعذب البريء المطيع وينعم المجرم الطاغي، إلى غير ذلك من الأفعال التي يستقل العقل بقبحها وشناعتها. واللّه سبحانه أعلى وأجلّ من أن تتسم إرادته بهذا العنوان.

وأمّا مشيئته التكوينية المتعلقة بالأشياء لكن من خلال إرادة عباده ومشيئتهم، بحيث يكون لإرادتهم دور في تحقق المتعلق واتصافه بالبغي والظلم، فالآية ليست نافية له. وذلك أنّ مشيئة العبد هي السبب الأخير لتعنون الفعل بالظلم وتلوّنه بالبغي، ولولاها لما كان عنهما خبر ولا أثر.

ولأجل دور العبد ودخالته في تحقق القبائح والمحرمات نرى أنَّه سبحانه جعل – على ما في الحديث القدسي – حسنات العبد أولى بنفسه من العبد، وسيئاته على العكس، قال: «وذلك أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني»[1]. وما هذا إلّا لأنَّه سبحانه قد هيّأ للعبد، تكوينا وتشريعا، كل شيء يسعده فلم يصنع سبحانه إلّا الجميل. فما أصابه من حسنة فمنه سبحانه، لأنَّه عمل الجميل بمعدات جميلة واقعة منه سبحانه، في اختيار العبد، وإن ارتكب البغي والظلم فقد ارتكب القبيح بالجميل الذي صنعه سبحانه له حيث تفضّل عليه بالمشيئة والاختيار والقدرة، ولكنه صرفها في غير محله فهو أولى بسيئاته من اللّه الجميل الفاعل له.

وباختصار، إنّ فعل العبد لا يقع في ملكه تعالى إلّا بإرادته سبحانه جميع مقدماته التي منها اختيار العبد الموهوب من عنده سبحانه إليه، فتعلق مشيئته بأفعال العباد بمعنى أن اختيار العبد وحريته مراد للّه سبحانه، فهو تعالى أراد أفعال العبد لأجل أنَّه أراد اختياره وحريته، فسعة المشيئة لفعل العبد وإن كان هذا الفعل ظلما وبغيا، لا يُحدث في ساحته سبحانه وتعالى وصمة عيب أوشين؛ لأن المسؤول عن تحقق القبيح هو العبد الذي صرف هواه في البغي بدلا من العدل.

وقد تقدم ما يثبت ذلك عند الحديث عن نظرية الأمر بين الأمرين[2].

(١) محمد بن علي الصدوق، التوحيد، باب المشيئة والإرادة، حديث ٦، ص ٣٣٨.

(٢) يراجع الفصل الثالث، نظرية الأمر بين الأمرين.

الأصل الرابع : علم الله تعالى الأزلي المتعلق بأفعال العباد.

من الأصول التي بنى عليها الأشاعرة نظريتهم في أفعال العباد، ويتحدون بها خصومهم (القائلين بالاختيار)، هو علم الله الأزلي المتعلق بأفعال العباد.

بتقريب : أنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العباد فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلّا جاز انقلاب العلم جهلا، وما علم اللّه وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد وإلّا جاز ذلك الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، فيبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب والممتنع.

يقول صاحب شرح المواقف بعد ذكر هذا الدليل: "إن ما ذكرنا يبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلي المتعلق بالأشياء"[(١)]، بل وصل الأمر عند بعضهم[(٢)] إلى تحدي العقلاء أن يوردوا حرفا واحدا على هذا الدليل، حيث قال فخر الدين الرازي—على ما حكى عنه صاحب شرح المواقف– : «ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنَّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها»[(٣)].

لكن يلاحظ عليه: أنَّ علم الله الأزلي المتعلق بأفعال العباد، لم يتعلق على صدور كل فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلق علمه بصدور كل فعل عن فاعله حسب الخصوصيات الموجودة فيه. وعلى ضوء ذلك تعلق علمه الأزليّ بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر، بلا شعور ولا اختيار، كما تعلق علمه الأزلي بصدور الرعشة من المرتعش على وجه الجبر عالما بلا اختيار، ولكن تعلق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار والحرية، فتعلق علمه بوجود الإنسان وكونه فاعلاً مختارًا وأنَّ كل فعل منه يصدر اختيارا، ومثل هذا العلم يؤكد الاختيار ويدفع الجبر عن ساحة الإنسان؛ لا كما ذهب إليه الرازي متحديا العقلاء على أن يأتوا بحرف واحد عليه.

وفي المقام كلمات للمحققين لا بأس بذكر جملة منها لتوضيح الفكرة أكثر بإذن الباري تعالى:

---

(١) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٥.

(٢) كفخر الدين الرازي.

(٣) المصدر السابق، لم أنقل الكلام من المصدر الأصلي لعدم عثوري عليه فيما هو في متناول اليد.

قال صدر المتألهين: "إنَّ علمه وإن كان سببًا مقتضياً لوجود الفعل من العبد لكنَّه إنَّما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره، أي إرادته لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه"(١).

ونقل عن الإمام الرازي في المباحث المشرقية كلاما مفصلا، يقول هو في آخره ما يظهر منه الموافقة لهذا الأصل، وهذا نص حديثه : "... فإنّ الاختيار هو الإيجاد بتوسّط القدرة والإرادة، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل اللّه بلا توسّط أو بتوسّط شيء آخر، فإذن: من قضاء اللّه تعالى وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله، ولا يندفع هذا إلّا بإقامة البرهان على أنَّه لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه"(٢).

ويقول العلّامة الطباطبائي: «إن العلم الأزلي متعلق بكل شيء على ما هو عليه، فهو متعلق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية...(ف) المقضي هو أن يصدر الفعل عن الفاعل الفلاني اختيارا، فلو انقلب الفعل من جهة تعلق هذا القضاء به غير اختياري، ناقض القضاء نفسه»(٣).

ثم إنّ شارح المواقف نقل جوابا آخر في المقام عن بعضهم وهو أنّ العلم تابع للمعلوم على معنى أنَّهما يتطابقان والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم.

ويضرب لذلك مثالا، وهو صورة الفرس على الجدار، حيث إنّها كانت على هذه الهيئة المخصوصة، لأن الفرس في حدّ نفسه هكذا، ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأنّ زيدا سيقوم غدا مثلا، إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس؛ فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه، وسلب القدرة والاختيار وإلّا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله وجوداً وعدماً (٤).

ولكن يلاحظ على صاحب شرح المواقف: من جهة أخرى أنَّه خلط بين العلم الانفعالي كالصورة الواردة إلى النفس من ملاحظة ذيها، كما في المثال الذي ذكره، وبين العلم الفعلي الذي هو إما شرط لحصول المعلوم في الخارج أو سبب تام، ومثال كون العلم الفعلي شرطًا، كعلم المهندس المقدر لبناء البيت والمصوّر له، ومثال كونه سببا تاما، كتصور السقوط من شاهق الذي يستلزمه. وعلمه سبحانه ليس علما انفعاليا حتى يكون تابعا، بل هو في سلسلة العلل وإن

(١) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفارالعقلية الأربعة، ج٦، ص٣٨٥، ٣٨٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر نفسه، ج٦، تعليقة العلامة الطباطبائي، ص٣١٨.

(٤) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج٨، ص١٥٥- ١٥٦بنوع من التصرف.

لم يكن علَّة تامَّةفي مجال الأفعال الاختيارية للإنسان ضرورة دور الإنسان في تحققها، فتكون المقايسة باطلة.

الأصل الخامس: لزوم الفعل مع المرجّح الخارج عن اختياره.

وهذا الأخير أيضا من الأصول التي اعتمد عليها الأشاعرة في خلق أفعال العباد.

وحاصله: أنّ العبد لو كان قادرا على فعله لكان ترجيحه لأحد الطرفين إمّا لا لمرجح (أي بلا علّة) فيلزم انسداد باب إثبات الصانع، وإمّا لمرجّح، فإن كان من العبد تسلسل – بحكم كونه معلولا – وإن كان من اللّه تعالى فعند حصول ذلك المرجّح يجب الفعل، وعند عدمه يمتنع فلا يكون مقدورا[1].

وتوضيحه على ما في المواقف وشرحه: أنّ العبد لوكان موجدا لفعله بقدرته فلا بدّ من أن يتمكن من فعله وتركه، وإلّا لم يكن قادرا عليه، إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين. وعلى هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح (علّة)، وإلّا فلو وقع أحد الطرفين بلا مرجح يلزم وقوع أحد الجائزين بلا سبب وهو محال، فإذا توقف وجود الفعل على المرجح، فهذا المرجح إمّا أن يكون من العبد باختياره أو من غيره، فعلى الأوّل يلزم التسلسل [2] لأنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره على مرجح ثان وهكذا، وعلى الثاني يكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عن العبد بحيث يمتنع تخلفه عنه، وإلّا فلو لم يكن الفعل مع ذلك المرجح واجب الصدور، وجاز وقوع الطرف الآخر، يلزم أن يكون تخصيص أحد الطرفين بالتحقق دون الآخر بلا دليل، فيجب أن يكون أحد الطرفين مع المرجح واجب الصدور ومعه يكون اضطراريا لا اختياريا[3].

لكن لوحظ عليه: أنّ كل ممكن[4] يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه متساويين، ويتوقف خروجه إلى أحد الطرفين– الوجود أو الامتناع– إلى علّة تامّة تجعله واجبا وتجعل الطرف الآخر ممتنعا أو بالعكس، وإلّا فلو كان – مع وجود العلّة التامّة – وقوع الطرف الآخر ممكنا للزم خروج الممكن عن مركز التساوي إلى أحد الطرفين بلا سبب وعلّة، وقد بنى الحكماء ذلك على قاعدتهم المعروفة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد[5]» ، بمعنى أن المعلول ما لم تتوفر جميع أجزاء علته التامة لا

---

(١) ينظر كل من: جمال الدين الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٥٦٥، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦ فصل ١٢، ص٣٧٩– ٣٩٥ بتصرف.

(٢) بحكم كونه غير مؤثر في حدوث الفعل على مبنى القوم.

(٣) عضد الدين الإيجي (مير سيد شريف)، شرح الموقف، ج٨، ص١٤٩– ١٥٠.

(٤) المراد به ما يصطلح عليه في الفلسفة بالإمكان الخاص، أي الإمكان الماهوي الذي تكون نسبة الوجود والعدم بالنسبة إليه سواء، فلا الوجود ضروريا له ، ولا العدم أيضا ضروري له.

(٥) الحسين ابن عبد الله ابن سينا، الشفاء– الإلهيات–، ص٣٩.

يرى نور الوجود، كما أنَّه بعد توفر تلك العلة لا بد من أن يوجد. فالتعبيرات الواردة في الاستدلال تعبيرات غير دقيقة، فإنّ وقوع الممكن لا يتوقف على وجود المرجح مع إمكان وجود الآخر، بل يتوقف على وجود علَّة تامَّةتجعل أحد الطرفين ضروري التحقق والآخر ممتنعه.

فلتكن هذه مقدمة لما يأتي؛ إذ إنّ صدور الفعل من الإنسان يتوقف على مقدمات ومبادي ومعدّات كتصور الشيء والتصديق بفائدته والاشتياق إلى تحصيله وغير ذلك من المبادي النفسانية والخارجية ممّا لا يمكن حصره.

فربما تكون هناك العشرات من المقدمات تؤثر في صدور الفعل عن الإنسان سواء التفت إليها أم لا، ولكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل وصدوره منه إلّا بحصول الإرادة النفسانية التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، ومعها يكون أحد الطرفين واجب التحقق والطرف الآخر ممتنعه.

والمرجح الذي تتحدث عنه الأشاعرة مبهم ليس شيئا وراء تلك الإرادة التي إذا انضمت إلى المبادي المتقدمة عليها تخرج الفعل عن حد الإمكان إلى حد الوجوب، وتضفي على الطرف الآخر صبغة الامتناع. وليس ذلك المرجح مستندا إلّا إلى نفس الإنسان وذاته، فإنّها المبدأ لظهوره في الضمير.

إنما الكلام في كون هذا المرجح فعلا اختياريا للنفس أولا.

فمن قال بأنّ الفعل الاختياري ما يكون مسبوقا بالإرادة، وقع في المضيق في جانب الإرادة؛ إذ على هذا تصير الإرادة فعلا غير اختياري، لأنَّها غير مسبوقة بإرادة أخرى كما هو واضح وجدانا، وعلى فرض احتماله ننقل الكلام إلى الإرادة الثانية، فإمّا أن يتوقف فيلزم كون الثانية غير اختيارية، أو يتسلسل وهو باطل.

وأمّا على القول الآخر – الذي تقدم ذكره عند الحديث عن الجبر الفلسفي– من تقسيم الأفعال إلى جوارحية وجوانحية؛ وأن الأفعال الجوارحية كالأكل والشرب فإن الاختيارية منها ما يكون مسبوقا بالإرادة دون الأفعال الجوانحية للنفس، كالعزم والإرادة، فإنّ ملاك اختياريتها ليس كونها مسبوقة بالإرادة، بل كونها فعلا للفاعل المختار بالذات؛ وهي النفس الناطقة، فإنّ الاختيار والحرية نفس ذاته وحقيقته.

وعلى هذا فالاستدلال مبتور.

هذا، بالإضافة إلى أنّ الظاهر من كلامهم أنّ المرجح للفعل شيء خارج عن محيط إرادة الفاعل واختياره، وهو شيء يخالف الفطرة والشهود الوجداني لكل فاعل، بل المرجح، – الجزء الأخير من

العلة التامة – هو الإرادة، وهي فعل اختياري للنفس لا لكونها مسبوقة بالإرادة بل لكونها ظلا للفاعل المختار بالذات، أي النفس التي هي المثل الأعلى للّه سبحانه، فهو أيضا فاعل مختار بالذات تكون أفعاله أفعالا اختيارية لكونها ظلا للفاعل المختار بالذات[1].

نعم، هناك من أجاب على كلام الأشاعرة هذا بـ: أنَّ الترجيح بلا مرجح لا مانع منه، وأنَّ وجود المرجّح وأصل الفعل وطبيعته كاف لحصوله وإن كانت أفراده متساوية، من دون أن يكون لبعضها مرجح على البعض الآخر.

و بعبارة أخرى : إنَّ المختار يرجِّح أحد مقدوريه على الاخر لا لمرجِّح، كالهارب من السبع يعرض له طريقان متساويان، والجائع يحضره رغيفان متساويان، و لا ينسد بذلك باب إثبات الصانع (ضرورة وجود العلة لوجود المعلول)، فان المرجح موجود، وهو الفاعل والواقع بلا مرجح هو تعيين أحد المتساويين دون الاخر، و لا يلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح.

لكن لوحظ عليه: أنَّ امتناع التّرجيح من غير مرجح كامتناع تحقق الممكن بلا علّة، والقول بالامتناع في الأوَّل يستلزم القول بالامتناع في الثاني؛ وذلك لأن أصل الفعل كما لا يتحقق بلا علة، فكذلك الخصوصيات لا تتحقق إلّا معها، فالجائع بالنسبة إلى الرغيفين والهارب بالنسبة إلى الطريقين كذلك، فكما أنّ صدور أصل الأكل والهرب يحتاج إلى علّة، لامتناع وجود الممكن بلا سبب، كذلك تخصيص أحد الرغيفين بالأكل وترك الآخر، بما أنَّه أمر وجودي يحتاج إلى علّة، والقول بأنّ وجود أصل الفعل يتوقف على علّة دون خصوصياته يرجع إلى القول بوجود الممكن – ولوفي بعض مراتبه – وتحققه بلا علّة. ولأجل ذلك يقول المحققون إنّ مآل تجويز الترجيح بلا مرجح إلى تجويز الترجّح بلا مرجح واستحالة الثاني يستلزم استحالة الأوَّل.

فلازم هذا الجواب أنَّ الخصوصية لا تطلب العلّة، وهذا انخرام للقاعدة العقلية من حاجة الممكن إلى علّة – في أصل وجوده وخصوصياته–.

وأمَّا التمثيل برغيفي الجائع وطريقي الهارب، فقد وجهه البعض بأنّ للفعل والخصوصية هناك مرجحا وهو أنّ الإنسان العادي يجد في نفسه ميلا إلى جانب اليمين من كل من الرغيف والطريق، فالميل الطبيعي يكون مرجحا لانصراف الإرادة إليه دون طرف اليسار. نعم ربما ينعكس لأجل طواري في الواقعة تلتفت إليها النفس فتختار ما في جانب اليسار [2].

---

(١) ينظر، جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، ص٢٩٩، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٤١، بتصرف.

شبهة عدم اختيارية الإرادة:

بعد ما تقدَّم من الملاحظات على الأصول التي اعتمد عليها الأشاعرة في قولهم بخلق أفعال العباد من قبل الله تعالى، تبقى علينا الإجابة عن شبهة أخيرة تعتبر من أهم الشبهات والإشكالات في هذا الباب، بحيث يلاحظ اشتراك الماديين مع الأشاعرة فيها، ألا وهي شبهة عدم اختيارية الإرادة.

وحاصل هذه الشبهة: أنَّ الإرادة تعرض للنفس في ظل عوامل داخلية وخارجية فيكون اجتماع تلك العوامل موجبا لظهورها على لوح النفس، ولأجل ذلك تتصف الإرادة بالجبر لكون وجودها معلولا لتلك العوامل النفسانية وغيرها، فالفعل الاختياري ينتهي إلى الإرادة وهي تنتهي إلى مقدماتها من التصور والتصديق والميل النفساني المنتهية إلى أشياء خارجة عن ذات المريد.

نعم هناك فرق بين الإلهي (الأشعري) والمادي في كيفية حصول الإرادة، حيث يرجع الإلهي هذه المقدمات النفسانية أو الخارجية – بعد سلسلة الأسباب والمسببات – إلى اللّه سبحانه وتعالى، بينما المادي يرجعها إلى العوامل الموجودة في عالم المادة.

وجدير بالذكر أنَّ هذا الإشكال – لو تمَّ – هو من أهم الإشكالات في هذا الباب، وربما لذلك نرى أنّ بعض الماديين لجأوا إلى تنمية هذا الإشكال بشكل يناسب أبحاثهم، ويصرُّون على أنَّ الإرادة في الإنسان تحصل باجتماع معدات وشرائط ومقدمات وبواعث يكون الإنسان مقهورًا في إرادته، وإن كان يتصور نفسه مختارا، ويرددون في أشداقهم ومحافلهم كون الإنسان مسيرا بصورة المختار.

ذكر العلماء عدة أجوبة لهذا الإشكال أو الشبهة، نكتفي بذكر أهمها بما يلي:

الجواب الأوَّل: ما أجاب به صدر المتألهين الشيرازي، حيث قال:

"المختار ما يكون فعله بإرادته، لا ما يكون إرادته بإرادته. والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل، وإلّا فلا. لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل، وإلّا لم يفعل"[1].

لكن لوحظ عليه:

أن ما ذكره من التعريف إنما هو راجع إلى الأفعال الجوارحية، فالملاك في كونها أفعالا اختيارية أو جبرية هوما ذكره، وأمّا الأفعال الجوانحية – الصادرة عن النفس والضمير–، فهي إمّا أفعال جبرية أو أفعال اختيارية لها ملاك آخر يجب الإشارة إليه.

(١) المصدر السابق.، ص ٣٨٨.

وبعبارة أخرى: إنَّ البحث ليس في التسمية حتى يقال: إنّ التعريف المذكور للفعل الاختياري يوجب كون الإرادة والفعل من الأمور الاختيارية، بل البحث في واقع الإرادة وحقيقتها، فإذا كانت ظاهرة في الضمير الإنساني في ظل عوامل نفسانية أو أرضية وسماوية، فلا تكون أمرا اختياريا. وبالنتيجة، لا يكون الفعل أيضا فعلا اختياريا كما ذهب إليه الجبرية، وهوغير تام.

الجواب الثاني: ما أفاده صاحب الكفاية المحقق الخراساني في بحث التجرّي، من أنّ اختيارية الإرادة وإن لم تكن بالاختيار، إلّا أنّ مبادئها يكون وجودها غالبا بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل في ما يترتب على ما عزم عليه من اللوم والمذمة أو التبعة والعقوبة[1].

لكن يرد عليه: أنَّه لا يدفع الإشكال، لأنّ تلك المبادئ لا تخلو إمّا أن تكون مسبوقة بالإرادة أولا، فعلى الأوَّل يلزم عدم كونها أفعالا اختيارية وإن كانت أفعالا إرادية، وذلك لأن الإرادة السابقة على تلك المبادي إرادة غير اختيارية وغير مسبوقة بإرادة أخرى، وإلّا ينقل الكلام إليها ويلزم التسلسل.

وعلى الثاني – عدم مسبوقيتها بالإرادة – يلزم عدم كونها فعلا إراديا للنفس أيضا، بل تكون أفعالا صادرة عن النفس بلا إرادة.

الجواب الثالث: ما ذكره العلامة الحائري، وحاصل كلامه: أنّ ما اشتهر من أنّ الإرادة لا تتعلق بها الإرادة ولا تكون مسبوقة بأخرى أمر غير صحيح، بل تتحقق الإرادة لمصلحة في نفسها.

حيث يقول :" ...فإن **قلتَ** كيف يمكن أن تكون الإرادة اختيارية ، والمعتبر في اختيارية الشيء أن يكون مسبوقا بها، فلو التزمنا في الإرادة كونها اختيارية لزم التسلسل.

قلتُ : إنما يلزم التسلسل لو انحصر سبب الإرادة في الإرادة، ولا نقول به ، بل ندعي أنَّها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلق"[2]، أي في المراد.

واستدل على إثبات ذلك بالوجدان، فيقول: "الدليل على أن الإرادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها هو الوجدان، لأنّا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في المكان الخاص عشرة أيام بملاحظة أنّ صحة الصوم والصلاة تامة تتوقف على القصد المذكور، مع العلم بعدم كون هذا الأثر مرتبا على نفس البقاء واقعا "[3]، حيث إن قصد الإرادة هنا ليس من أجل كونها مسبوقة بمصلحة سابقة عنها أدى إلى تحققها –كما هو الحال في سائر الأفعال التي يقصدها الفاعل بملاحظة

(١) يراجع: محمد كاظم المحقق الخراساني، كفاية الأصول، ج٢، ص١٤.

(٢) عبد الكريم الحائري، درر الفوائد، ج٢، ص١٥.

(٣) المصدر السابق.

المصلحة الموجودة فيها- ، وإنما هو من أجل مجرد تصحيح الصوم وإتمام الصلاة في المكان الذي يتحقق بمجرد الإرادة وإن لم يتحقق البقاء عشرة أيام واقعا، فتحقق الإرادة ليس لكونها مسبوقة بأخرى وإنما لمصلحة في نفسها.

لكن لوحظ عليه: أنَّه لا يقلع الإشكال أيضا، إذ غايته كون الإرادة الأولى- في غير ما ذكر من المثال – اختيارية لسبقها بإرادة ثانية وأمّا الإرادة الثانية فهي بعدُ باقية على صفة غير الاختيارية، لأنّ الميزان في الفعل الاختياري – حسب معايير القوم- كونه مسبوقا بالإرادة، فلو سلمت هذه القاعدة لصارت الإرادة الثانية غير اختيارية.

الجواب الرابع: ما ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان.

وحاصل كلامه : أنّ الحوادث بالنسبة إلى علتها التامة واجبة الوجود، وبالنسبة إلى أجزاء عللها ممكنة الوجود، فهذا هو الملاك في أعمال الإنسان وأفعاله فلها نسبتان:

نسبة إلى علّتها التامة ونسبة إلى أجزائها، فالنسبة الأولى ضرورية وجوبيه، والنسبة الثانية نسبة ممكنة. وكل فعل من الأفعال ضروري الوجود بملاحظة علله التامة وممكن بملاحظة أجزاء علته[1].

وبما أنّ الإرادة ليست علَّة تامَّةللفعل، تكون نسبة الفعل إليها نسبة الإمكان لا نسبة الوجوب.

ولكن يلاحظ عليه: بنفس ما لوحظ على كلام صدر المتألهين، إذ المفروض أنّ ما وراء الإرادة أمر خارج عن الاختيار. فإذا كانت الإرادة مثله في الخروج عن الاختيار فلا يتصف الفعل بالاختيار ولا الإرادة به، ولا يحل الإشكال بما ذكر إذ لا شك أنّ نسبة الفعل إلى أجزاء العلّة التامة نسبة ضرورية وإلى بعضها إمكانية ولا مشكلة من هذه الجهة ، لكن البحث في أنّ مدار اختيارية الفعل هو الإرادة، والإرادة ليست اختيارية، لأنَّها تطرأ على النفس في ظل عوامل خاصة من نفسية وغيرها، فالنسبتان المذكورتان لا تدفعان الإشكال[2].

الجواب الخامس: ما أجاب به السيد أبو القاسم الخوئيقدس سره،في كتاب المحاضرات في كلام مفصل نأخذ منه مقدار الحاجة.

---

(١) ينظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٩٩.

(٢) يلاحظ: المصدر نفسه.، ج١١، ص ٢١.

وحاصله: منع كون الإرادة علَّة تامَّةللفعل بل الفعل على الرغم من وجوده وتحققه يكون تحت اختيار النفس وسلطانها ولو كانت الإرادة علَّة تامَّةلحركة العضلات ومؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة، ولكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها.

ثم قال: "إنّ الميزان في الفعل الاختياري ما أوجدته النفس باختيارها وإعمال القدرة والسلطنة المعبر عنها بالاختيار وقد خلق اللّه النفس الإنسانية واجدة لهذه السلطنة والقدرة، وهي ذاتية لها وثابتة في صميم ذاتها، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنة"(١).

وهذا الجواب أيضا على الرغم من جودته لحل المعضلة إلا أنَّه **لوحظ عليه:**

أولا: أنّ الإصرار على أنّ الفعل بعد الإرادة تحت اختيار النفس وسلطانها وأنّ الإرادة ليست علَّة تامَّةلصدور الفعل إصرار غير لازم، إذ يكفي في ذلك إثبات كون الإرادة أمرا اختياريا وإن كان صدور الفعل بعدها أمرا إلزاميا، فالذي يجب التركيز عليه هو الأوَّل (الإرادة فعل اختياري للنفس) لا الثاني (كون الفعل بعد الإرادة ممكن الصدور لا واجبه).

وثانيا: إنّ القاعدة الفلسفية القائلة بأنّ (الشيء ما لم يجب لم يوجد) غير قابلة للتخصيص، فكما هي تعم الأفعال الطبيعية، فهكذا تعم الأفعال النفسانية، والملاك في الجميع واحد وهوأنّ صدور الفعل يتوقف على سد باب العدم على الشيء، ومع سدّه يتصف الفعل بالوجوب ولا يبقى لوصف الإمكان مجال بعد ذلك.

وثالثا: إنّ أعمال السلطنة والقدرة فعل من أفعال النفس، فما هو الملاك لكونها اختيارية؟، اللازم التركيز عليه بوجه واضح، وما جاء في كلامه لا يزيد عن إشارات إلى البرهان ينبغي تفصيله – وهم ما لم يتحقق بعدُ–.

الجواب السادس: ما أفاده السيد الإمام روح الله الموسوي الخميني قدس سره بتوضيح وتحرير من الشيخ السبحاني.

وحاصله: أنّ الكبرى– وهي جعل ملاك الفعل الاختياري كونه مسبوقا بالإرادة حتى تخرج الإرادة عن إطار الفعل الاختياري– ممنوعة، بل المناط في اختيارية الفعل سواء أكان فعلا جوارحيا أو جوانحيا كونه صادرا عن فاعل مختار بالذات، غير مجبور في صميم ذاته، ولا مضطر في حاق

(١) محمد علي تقي الخوئي، محاضرات في الأصول، ج١، صص٥٩– ٦٠.

وجوده، بل الاختيار مخمور في ذاته وواقع حقيقته، والإنسان من مصاديق تلك الضابطة في أفعاله الاختيارية[1].

وبيان ذلك: إنَّ ما يصدر من الإنسان من الأفعال على قسمين:

قسم منه يصدر عن طريق الآلات والأسباب الجسمانية كالخياطة والبناء، وهذا القسم من الفعل يكون مسبوقا بالتصور والتصديق والشوق إلى الفعل والعزم والجزم الذي يلازم تحريك العضلات نحو المراد. وهذا ما يسمى بالأفعال الجوارحية.

وقسم يصدر منه بلا آلة بل بخلاقية منها، وهذا كالأجوبة التي تصدر من العالم النحوي الذي له ملكة علم النحو عند السؤال عن مسائله، فإنَّ هذه الأجوبة تصدر واحدة بعد الأخرى لا بتصور ولا بتصديق ولا بشوق ولا بعزم سابق على الأجوبة، وليس صدور تلك الأجوبة عن النفس كصدور الأفعال الجوارحية من الأكل والشرب مسبوقة بمبادئها، بل هي تظهر في لوح النفس وتصدر عنها بدون هذه التفاصيل.

وهذه الأجوبة التي تعد صورا علمية موجودة للنفس مخلوقة لها خلقا اختياريا، بحيث لوشاء ترك، مع أنَّها ليست مسبوقة بالإرادة ولا بمبادئها، بل كفى في كونها اختيارية كون النفس فاعلا مختارا بالذات، بحيث تكون حقيقتها كونها مختارة، وكونها مختارة نفس حقيقتها.

وبذلك يظهر أن وزان الإرادة بالنسبة إلى النفس وزان الصور العلمية، فكما أنّ صدور الصور العلمية لا يتوقف على المبادئ السابقة فكذلك ظهور الإرادة في الضمير.

وكما أنّ ظهور تلك الأجوبة ظهور اختياري لدى النفس فكذلك الإرادة، وليس مناط اختياريتها سبق إرادة أخرى؛ بل الملاك في اختياريتها كون النفس فاعلا مختارا بالذات وليس الاختيار مفصولا عن ذاتها وهويتها.

وإن شئت فاستوضح الحال بأفعاله سبحانه، فإنّها كلها اختيارية لكن لا بمعنى كونها مسبوقة بالإرادة التفصيلية الجزئية الحادثة لكونه سبحانه منزّها عن مثل هذه الإرادة، وقد تقدم أنّ حقيقة إرادته وواقع كونه مريدا هو كونه تعالى فاعلا مختارا بالذات، فلأجل ذلك تصبح أفعاله سبحانه في ظل هذا الاختيار الذاتي أفعالا اختيارية، والنفس الإنسانية في خلاقيتها بالنسبة إلى الصور العلمية والإرادة التفصيلية مثال للواجب سبحانه، ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلى وهُو الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[2].

---

(١) جعفر السبحاني، لب الأثر في الجبر والقدر، تقرير درس الإمام الخميني، له، والإلهيات له أيضا، ج٢، ص٣١٢.

(٢) سورة النحل، الآية: ٦٠.

وما اشتهر من أنَّ ملاك الفعل الاختياري السبق بالإرادة، فإنّما هو ناظر إلى الأفعال الجوارحية الصادرة من الإنسان عن طريق الأسباب والآلات ولا يعم كل فعل اختياري – حتى الجوانحي منه–.

فالمشكلة في تعريف الفعل الاختياري بسبق الإرادة، فإنّه من قبيل جعل ما بالعرض مكان ما بالذات، بل الملاك في كونه فعلا اختياريا للإنسان هو انتهاء الفعل إلى فاعل مختار بالذات وصدوره عنه بالإرادة.

وأمّا الدليل على ثبوت اختيار ذاتي للنفس، فيكفي في ذلك:

أولا: قضاء الفطرة والبداهة بذلك، فإن كل نفس كما تجد ذاتها حاضرة لديها فهكذا تجد كونها مختارة، وأنّ سلطان الفعل والترك بيدها ولها أن تقدم على عمل وأن لا تقدم عليه، ولا شيء أظهر عند النفس من هذا الاختيار، وإن أنكره الإنسان فإنما ينكره باللسان وهو معتقد به في قرارة نفسه.

وثانيا: إنّ فاقد الكمال لا يكون معطيه، فالنفس واجدة للاختيار في مقام الفعل ويعد فعلها فعلا اختياريا لأجل كونه مسبوقا بالإرادة، فمفيض الاختيار في مقام الفعل واجد له في مقام الذات.

وهذا نظير ما يقال: إنَّ الصور التفصيلية الظاهرة في الضمير من أفعال النفس، وهي واجدة لها في مقام الذات؛ فمن كانت له ملكة علم النحو–مثلا–، ثم سئل مسائل كثيرة فأجاب عنها واحدة بعد الأخرى بأجوبة تفصيلية، فهي كانت موجودة في صميم الملكة وذات النفس بوجود بسيط إجمالي، لا بوجود تفصيلي.

وهذا يدلنا على أنّ كل ما يظهر للنفس في مقام الفعل والتفصيل– ومنه الاختيار–، فهي واجدة له في مقام الذات بوجه بسيط إجمالي مناسب لمقام الذات.

وبذلك تنتفي شبهة عدم اختيارية الإرادة التي يتبجح بها كل من الجبريين الماديين والإلهيين لنفي الاختيار من فعل الإنسان.

وعلى أي حال فإن الأشاعرة لما رأوا أن القواعد التي بنوا عليها نظريتهم في أفعال العباد تؤدي إلى القول بالجبر، وإلى أنْ يلتزم بأنّ الأفعال الصادرة من الإنسان بإرادة منه كالإيمان والكفر والطاعات والمعاصي هي تحت الإرادة الإلهيّة، فإذاً هومجبر على فعلها غير مختار لها بتمام معنى الكلمة.

ولذا خرجوا بنظريَّة جديدة للابتعاد عن مشكلة الثواب والعقاب على الفعل المجبر عليه الإنسان، وهي نظرية الكسب فقالوا: الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب، وملاك الطاعة والعصيان، والثواب والعقاب هو"الكسب" دون الخلق؛ فكلّ فعل صادر من كلّ إنسان مريد، يشتمل على جهتين "جهة الخلق، وجهة الكسب.

فالخلق والإيجاد منه سبحانه، والكسب والاكتساب من الإنسان، حتى يكون له حظ من الاختيار في أفعاله.

المبحث الرابع: نظرية الكسب:

وقد تقدم الحديث عن معنى الكسب لغةً واصطلاحاً عند استعراض النظريات الكلامية حول أفعال العباد في بداية الفصل الثالث، غير أن عبائر علمائهم تنوَّعت في بيان معناه:

أ- فالكسب عند أبي الحسن الأشعري بمعنى: "وقوع الشيء من المكتسب له بقوة محدَثة"[١]، أي أن الأفعال الإنسانية يخلقها الله بقوة يحدثها، وليس للإنسان إلا أن يصرف هذه الأفعال إلى الخير أو الشر[٢]، فـ (حقيقة الكسب هو أنَّ الشيء وقع من المكتسب له بقُوة مُحْدَثَة). [٣]وهو حظ الإنسان من الاختيار فيما يصدر عنه من أعمال[٤]. وطبعا هذا أحد معانيه.

لكن لوحظ على الشيخ الأشعري: أنّ ظاهر العبارة هو صدور الفعل بسبب قوة محدَثة من اللَّه في العبد، وعليه يكون الفعل مقدوراً للعبد ومخلوقاً له، ومعه: كيف يمكن أن يكون في عرضه مقدوراً للَّه ومخلوقاً له؟!

وذلك؛ لأنَّه: إمّا أن يكون للقوة المحدثة في العبد تأثير في تحقق الفعل أو لا.

فعلى الأوَّل: يكون الفعل مخلوقا للعبد لا لله سبحانه، وهو ما يتعارض مع الأصل المسلم عند الأشعري من أن الخلق بتمام معنى الكلمة راجع إلى الله تعالى، ولا تصح نسبته إلى غيره سبحانه.

وعلى الثاني: يكون الفعل مقدوراً مخلوقاً للَّه سبحانه من دون أن يكون لقدرة العبد دور في الفعل والإيجاد، وعندئذٍ يعود الإشكال وهو: إذا كان الفعل مخلوقاً للَّه كيف يكون المسؤول هو العبد؟!.[٥]

ب- **وهو** عند الإمام الغزالي- أحد أهم وأبرز الشخصيات العلمية للأشاعرة- كما يظهر مما نقل عنه في كتاب (الاقتصاد): صدور الفعل من اللَّه عند حدوث القدرة في العبد.

بمعنى أنَّ الله سبحانه يوجد الفعل مقارناً لإرادة العبد وقدرته، وأنَّ الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة، فإنّه تعالى يخلقها، ومتى ما صمم العزم على المعصية فإنّه يخلقها، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجِد وإن لم يكن موجدا.

---

(١) علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٧٦.

(٢) على حسب بيان صاحب شرح المقاصد.

(٣) المصدر السابق..

(٤) مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤، ٢٢٦.

(٥) الفاضل القوشجى، شرح التجريد، ص٤٤٥.

حيث قال في بيان معنى الكسب[1]:" هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإن الصلاة والقتل –مثلا– كلاهما حركة، ويتمايزان بكون أحدهما طاعة والأخرى معصية، وما به الاشتراك غير ما به التمايز، فأصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد، وهي المسمَّاة بالكسب "[2].

ويقول في الرد على المعتزلة النافين لنسبة فعل العبد إلى الباري تعالى : " إنما الحق إثبات القدرتين، على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلَّا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين المتعلقتين على شيء واحد غير محال»[3].

ثم يقول الإمام الغزالي في زيادة توضيح معنى الكسب: "لما كانت القدرة (قدرة العبد) والمقدور جميعاً بقدرة اللَّه تعالى: سُمّي خالقاً ومخترعاً، ولما لم يكن المقدور بقدرة العبد وإن كان معه، فلم يسمّ خالقاً ولا مخترعاً ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب اللّه تعالى، فإنّه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن[4]"[5].

وقد حاول القوم التمييز وإبراز التغاير بين القدرتين بطرق عدة، فقال بعضهم [6]: "لما بطل الجبر المحض بالضرورة، وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل، وجب الاقتصاد في الاعتقاد، وهو أنَّها مقدورة بقدرة اللَّه تعالى اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلّق يعبر عنه عندنا بالاكتساب. وليس من ضرورة تعلّق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع"[7].

وبعبارة أخرى:" أنّ الجهة الموجودة في تعلّق قدرته سبحانه على الفعل غير الجهة الموجودة في تعلّق قدرة العبد، والجهة في الأُولى جهة إيجادية تكون نتيجتُها وقوعَ الفعل في الخارج وحصوله في العين، والجهة في القدرة الثانية جهة أُخرى وهي صدور الفعل من اللَّه سبحانه عند حدوث

---

(١) على ما حكى عنه التفتازاني، لم أعثر على نص كلام الغزالي بما كان في متناول اليد من الكتب عند تدوين هذه الأسطر.

(٢) مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤، ص٢٢٦.

(٣) محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥٩.

(٤) إشارة إلى الآيات التي وردت فيها لفظة الكسب، كقوله تعالى:{ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }البقرة ٨١، و قوله عز وجل:{ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ} الطور ٢١.،وغيرهما من الآيات التي استفاد منها معنى الكسب.

(٥) محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٦٠.

(٦) كما في شرح المقاصد لسعد الدين، التفتازاني، ج٤، ص٢٢٦.

(٧) المصدرالسابق، ص ١٢٧.

القدرة في العبد؛ فلأجل ذلك تُسمّى الأُولى خلقاً واختراعاً دون الثانية، فاستعير لهذا النمط من النسبة اسم الكسب "[1].

لكن لوحظ على الغزالي: أنَّه لم يأت بجديد في تفسير نظرية الكسب؛ إذ غاية ما وصل إليه يمكن تلخيصه في أمرين:

الأمر الأوَّل: أنّ دور قدرة العبد ليس إلّا دور المقارنة، فعند حدوث القدرة في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل.

الأمر الثاني: أنّ للتعلّق أنواعاً ولا تنحصر في الإيجاد والوجود، والإيقاع والوقوع، بل هناك جهة أُخرى يُعبّر عنها بالكسب – فالعبد مصدر لهذه الجهة، وبذلك يسمّى كاسباً[2].

لكن على الرغم من كل هذه المحاولات يبقى الإشكال قائما، فإنّ وقوع الفعل مقارناً لقدرة العبد، لا يُصحّح نسبة الفعل إليه، ولا يحمله مسؤولية ذلك الفعل، إذ لا فرق بين هذه النسبة ونسبة تكلم الإنسان إلى نزول المطر مثلا، فكما لا دور للتكلم في نزول المطر في المثال، كذلك الحال في النسبة بين قدرة العبد والفعل الذي يصدر منه –بناء على هذا القول–.

هذا، في حين أن الغزالي في موضع آخر يفرق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية، لكن كلامه هنا يناقض ما أثبته هناك[3].

والظاهر أن المنشأ لكل هذا التخبط – والتناقض أحيانا – هو العجز عن تفسير الأصل المسلّم من أنَّه لا خالق إلّا اللَّه تعالى، حيث إنّ الأشاعرة فسّروه بحصر الخلق والإيجاد والتأثير في ذاته سبحانه، ونفي أيّ تأثير ظلي أو إيجاد حرفي لغيره، فصوّروه سبحانه وتعالى الفاعل المباشر لكلّ ما جلّ ودقّ في عالم المجرّدات والماديات، فصارت ذاته قائمة مقام العلل الطبيعية والأسباب المادية، فعند ذلك وقعوا في ورطة الجبر ومشكلة اضطرار العبد.

ولكن الحقّ –كما تبين سابقا– أنّ قصر الخالقية المستقلة باللَّه سبحانه لا ينافي قيام غيره بأمر الخلق والإيجاد بإذنه سبحانه وإقدار منه جل وعلا، وقد شهدت الدلائل العقلية بصحّة نسبة فعل العبد إليه وأنَّ له نوعاً من التأثير في فعله بإذن الباري تبارك وتعالى، كما نطقت الآيات في الذكر الحكيم بتأثير جملة من العلل الطبيعية في معاليلها، لكن بإذن منه سبحانه وإقدار له، فليس

(١) يلاحظ: جعفر السبحاني، مسائل دام فيها الخلاف، ج٣، ص١٢٨.

(٢) يراجع: جعفر السبحاني، سلسلة المسائل العقائدية، ج٣، ص:٣٩ بتصرف.

(٣) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥٩.

للتوحيد في الخالقية معنى غير ذلك، كما تحقق في محله، وتقدم بيانه، وكما سيأتي لاحقا أكثر – إن شاء الله –.

ج– نظرية التفتازاني في تفسير الكسب.

يقول في تفسير الكسب، إنّه بمعنى: " توجه قدرة العبد على الفعل عند صدوره من اللَّه"[١].

طبعا هذا المعنى ليس بعيدا عمَّا نقلناه عن الغزالي[٢]، كما تقدم تعليق التفتازاني عليه. لكن الفرق بينهما، أن:

١– المعنى السابق، كان الخلق متأخرا عن العزم والإرادة من العبد.

٢– بينما هنا، توجَّه قدرة العبد على الفعل عند صدوره من الله عز وجل.

وقد قام بتوضيح ذلك في (العقائد النسفية) بمزيد من البيان، يقول فيه: " إنّ صرف[٣] العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد اللَّه تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين؛ فالفعل مقدور اللَّه تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق اللَّه تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار"[٤].

لكن أورد عليه ما أورد على الغزالي من: أنَّ القدرة غير المؤثرة لا تورث المسؤولية ولا تصحح العقاب والثواب، إلّا أن يكون الجزاء على نفس العزم والإرادة، لا على الفعل وهو كما ترى.

ثمّ إنَّ الشيخ التفتازاني يعترف بعجزه عن تفسير الكسب مع كونه من القمة من مشايخ الأشاعرة، وهذا يكشف عن عدم معقولية هكذا نظريات.

حيث قال: "وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق اللَّه تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار"[٥].

وهناك كلام متين للقاضي عبد الجبار يقول فيه: "إنَّ فساد المذهب يعلم بأحد طريقين:

أحدهما: أن يتبين فساده بالدليل.

الثاني: أن يتبين أنَّه غير معقول في نفسه"[١].

---

(١) المصدر السابق..

(٢) يراجع المعنى الثاني للكسب حسب هذه الرسالة.

(٣) ومراده من الصرف هو توجه القدرة إلى الفعل وإن لم تكن مؤثرة في المقدور، فمجرّد التوجيه من غير دخل في وجود الفعل كسب.

(٤) مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٥٨– ٥٩.

(٥) المصدر نفسه..

والمقام (الكسب) من قبيل الثاني، فإذا تبين أنَّه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مؤونة الكلام عليه؛ لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن، والذي يبين صحة هذا الادعاء أنَّه لو كان معقولًا لكان يجب أن يعقله مخالف المجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية، فإن دواعيهم متوفرة وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى، فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف – على اختلاف مذاهبهم، وتنائي ديارهم، وتباعد أوطانهم، وطول مجادلتهم في هذه المسألة – من ادعى أنَّه عقل هذا المعنى، أو ظنه، أو توهمه، دل على أنَّ ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتَّة"[٢].

هذا، كما يمكن **أن يلاحظ عليه**: أنَّه بعدُ لم يخرج عن هذا المضيق، بل قال بأصلين متعارضين[٣]، لأنَّه إذا ثبت بالبرهان أنَّه لا خالق إلَّا هو تعالى، وفسّرت خالقيته العامة بكونه فاعلًا مباشراً لكل فعل لم يبق لتأثير قدرة العبد مجال، فالقول بالأصلين جمع بين المتعارضين، فإنَّ الخلق بتمام معنى الكلمة، إذا كان راجعاً إليه – سبحانه – ولا تصح نسبته إلى غيره، فكيف – بعد ذلك – يكون للقوة المحدثة في العبد تأثير؟، فلوكان لها تأثير يكون الفعل مخلوقاً للعبد أيضاً لا للّه وحده.

وبالجملة، لو كانت القدرتان في عرض واحد، فإنّه يستلزم اجتماع القدرتين على مقدور واحد، ولو كانت قدرة العبد في طول قدرة اللّه سبحانه يلزم كون الفعل مخلوقاً للعبد أيضاً، وهم يفرون من نسبة الخلق والإيجاد إلى غير اللّه سبحانه– بناء على فهمهم لمعنى التوحيد في الخالقية–.

د– نظرية الباقلاني[٤]:

من النظريات المطروحة في تفسير الكسب، أنَّه بمعنى: "تأثير قدرة الإنسان في ترتّب العناوين على أفعاله".

قام القاضي الباقلاني بتفسير نظرية صاحب المنهج بشكل آخر، وقال ما هذا حاصله:

الدليل قد قام على أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أُخر هي وراء الحدوث، فإنَّ للقدرة الحادثة تأثيراً في حدوث العناوين والخصوصيات التي هي مِلاك الثواب والعقاب، وهذه العناوين وليدة قدرة العبد.

---

(١) عبد الجبار القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٥.

(٢) يراجع :جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ص١٢٩.

(٣) الأصل الأول: أنه لا خالق إلا الله –على نحو المباشرة لكل فعل–، والأصل الثاني: إثبات تأثير قدرة العبد في أفعاله.

(٤). القاضي أبوبكر الباقلاني (المتوفّى عام ٤٠٣ هـ) من مشاهير أئمّة الأشاعرة في بغداد، وله تأليفات، وقد طبع منها: ١. التمهيد، ٢. الإنصاف في أسباب الخلاف، ٣. إعجاز القرآن.

فوجود الفعل – مثلا – مخلوق للّه سبحانه، لكن تعنونه بعنوان الصوم والصلاة والأكل والشرب راجع إلى العبد والقدرة الحادثة فيه.

ففرق بين قولنا: أوجد وبين قولنا: صلّى وصام وقعد وقام، وكما لا يجوز أن تضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى.

حيث أثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة، وأثرها هو الحالة الخاصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت نتيجة تعلّق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هي المتعيّنة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإنّ الوجود من حيث هو وجود لا يُستحق عليه ثواب وعقاب، خصوصاً على أصل المعتزلة، فإنّ جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود، فالوجود من حيث هو وجود ليس بحسن ولا قبيح.

قال: "فإذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان، جاز لي إثبات حالة هي متعلّق القدرة الحادثة، ومن قال هي حالة مجهولة، فبيّنا بقدر الإمكان جهتها، وعرّفنا أيّ شيء هي، ومثّلناها كيف هي"(١).

لكن لوحظ عليه: أنّ هذه العناوين والجهات التي صارت ملاكاً للطاعة والعصيان لا تخلو من صورتين، لأنَّها:

١- إمّا أن تكون من الأُمور الوجودية، وعندئذٍ تكون مخلوقة للّه سبحانه حسب الأصل المسلم عندهم من أنَّه: لا موجد حقيقة وبالتبع إلا الله سبحانه وتعالى.

٢- وإمّا أن تكون من الأُمور العدمية، فعندئذٍ لا يكون للكسب واقعية خارجية، بل يكون أمراً ذهنياً غنياً عن الإيجاد والقدرة، ومثل ذلك كيف يكون ملاكاً للثواب والعقاب؟!.

وعلى كل حال، فإن نظرية الكسب ظلت غامضةً، مما جعل بعض مفكري الأشاعرة يعيدون النظر فيها.

قال الشيخ المفيد:

"ثلاثة أشياء لا تُعقل، وقد اجتهد المتكلّمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلة فلم يظفروا منهم إلّا بعبارات يتناقض المعنى فيها على مفهوم الكلام:

١- اتحاد النصرانية.

٢- كسب النجارية.

---

(١) عبد الجبار القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص٣٦٤- ٣٦٦.

٣- أحوال البهشمية.

إلى أن قال: ومن ارتاب فيما ذكرناه في هذا الباب فليتوصل إلى إيراد معنى - في واحد منها - معقول، والفرق بينها في التناقض والفساد، ليعلم أنّ خلاف ما حكمنا به هو الصواب! وهيهات"[١].

مالبرانس الفرنسي (١٦٣١ - ١٧١٥ م) ونظرية الكسب.

هناك نظرية منقولة عن الفيلسوف الفرنسي «مالبرانس» تتحد مع نظرية الأشعري حرفاً بحرف، مما يوحي بأنَّه يمكن أن يكون قد وقف على بعض الكتب الكلامية للأشاعرة، فأفرغ نظرية الكسب حسب ما تلقّاه من تلك الكتب؛ إذ يقول بما حاصله: "إنّ كلّ فعل إنّما هو في الحقيقة للّه، ولكن يظهر على نحو ما يظهر إذا تحقّقت ظروف خاصة إنسانية أو غير إنسانية حتى لكأنَّها يخيل للإنسان أنّ الظروف هي التي أوجدته[٢]".

ومن الواضح أنَّ هذه النظرية أولى بأن تسمَّى بنظرية الاتّفاق، مثل نظرية الأشعري تماما؛ إذ هي بمعنى أنَّه لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث، وإنّما جرت سنّة اللّه بأن يلازم بين الفعل المحدَث وبين القدرة المحدِثة له إذا أراد العبد وتجرد له، ويسمّى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من اللّه، وكسباً من العبد عند ما يقع في متناول قدرته واستطاعته، من غير تعلّقه به.

وطبعًا، هذه النظرية أيضا -كنظرية الشيخ الأشعري - مبنية على إنكار قانون العلية والمعلولية بين الأشياء، وأنّ كلّ ما يعدّ علّة لشيء فهو من باب المقارنة، فلو رأينا أنّ جسماً يحرك جسماً آخر فذلك إدراك سطحي، والمحدث هو اللّه سبحانه، وتلاقي الجسمين ظرف لقيامه بالتحريك، ومثله تحريك النفس عضواً من أعضاء البدن، فالمحرك هو اللّه سبحانه وإرادة النفس ظرف ومحلّ لظهور فعله سبحانه[٣].

ومن الواضح أنَّ هذه النظرية -كسابقاتها من النظريات في تفسير معنى الكسب- مخالفة للبراهين الفلسفية القائمة على وحدة حقيقة الوجود في جميع المراتب واختلافها بالشدة والضعف، فعندئذٍ لا معنى لأن يختص التأثير ببعض المراتب دون آخر مع الوحدة في الحقيقة.

---

(١) (حكايات (الشيخ المفيد) برواية الشريف المرتضى) مجلة «تراثنا» العدد ٣، من السنة الرابعة، ص ١١٨.

(٢) ينظر: الموسوعة الفلسفية لذكاء الملك.

(٣) يلاحظ: عبد الكريم الخطيب، القضاء والقدر، ص١٨٥.

فإنّ إنكار التأثير على وجه الإطلاق بين الظواهر الطبيعية وما فوقها يخالف البرهان العقلي الفلسفي أوّلًا، وصريح الذكر الحكيم ثانياً، والفطرة السليمة الإنسانية ثالثاً، وقد تقدم بيان ذلك أكثر من مرة – عند الحديث عن مبنى الإمامية في أفعال العباد–.

إنكار الكسب من محققي الأشاعرة.

الأشاعرة وإن أصرّوا على نظرية الكسب، وحاول الكثير من أقطابهم تفسير النظرية، وأحيانا بشيء من التطوير، ولكن من أجل وجود هذا النقص الواضح حولها، وإدراك محققيهم ضعفها وبطلانها وآثارها السيّئة؛ لذا فقد قامَ رجال منهم فنقضوا ما أبرموه وجهروا بالحقيقة.

نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: إمام الحرمين أبو المعالي الجُوَيْني[1]، فقد صرّح بتأثير قدرة العباد في أفعالهم، وأنَّ قدرتهم تنتهي إلى قدرة اللّه سبحانه وتعالى ، وأنَّ عالم الكون مجموعة من الأسباب والمسببات، وكل سبب يستمد من سببه المقدم عليه، وفي الوقت نفسه يستمد ذاك السبب من آخر إلى أن يصل إلى اللّه سبحانه وهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق، حيث يقول: " إنّ نفي هذه القدرة والاستطاعة ممّا يأباه العقل والحس، وأمّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلًا، وأمّا إثبات تأثير في حالة لا يفعل، فهو كنفي التأثير...، فلا بدّ إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده لا من شيء ، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب وهو الخالق للأسباب، ومسبباتها المستغني على الإطلاق فإنّ كلّ سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر"[2].

ثانيا: الشيخ الشعراني[3]، وهو من أقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمين في هذا المجال، وقال ما حاصله: إنَّ من زعم أنَّه لا عمل للعبد فقد عاند، وذلك لأن

---

(١) وهو عبد الملك بن محمد ابن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني إمام الحرمين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين من نواحي نيسابور ورحل إلى بغداد فمكة والمدينة، وجمع طرق المذاهب ثم عاد الى نيسابور واشتغل بالتدريس بها، وله مصنفات كثيرة من أشهرها (البرهان) في أصول الفقه، وتوفى بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ.

(٢) يراجع: محمد بن عبد الكريم، الشهرستاني، الملل والنحل ، ج١، ص١١١– ١١٢.

(٣) وهو عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي– نسبه إلى محمد بن الحنفية– الشعراني أبو محمد ولد في قلقشندة بمصر وتوفى بالقاهرة له تصانيف كثيرة منها الميزان– ومدارك السالكين وإرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين وغيرها، توفي سنة ٩٧٣هـ.

القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، وأن من زعم أنَّه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلا بد أنَّه مضطر على الاختيار.

يقول الشيخ الشعرانى:

"اعلم يا أخي أنّ هذه المسألة من أدقّ مسائل الأُصول وأغمضها، ولا يُزيل إشكالها إلّا الكشف الصوفي، أمّا أرباب العقول من الفِرَق فهم تائهون في إدراكها، وآراؤهم فيها مضطربة؛ إذ كان أبو الحسن الأشعري يقول ليس للقدرة الحادثة (قدرة العبد) أثر، وإنّما تعلّقها بالمقدور مثل تعلّق العلم بالمعلوم في عدم التأثير"[(١)].

ثم اعترض هو على أبي الحسن بأنّ القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، فإنّ قدرة لا يقع بها المقدور بمثابة العجز.

مشبِّهاً ذلك بقول الشاعر:

إذا لم يكن إلّا الأسنّة مركباً فلا رأي للمضطر إلّا ركوبها[(٢)].

هذا، ولا شك أنَّ كلام الشيخ جميل جدا، إلا أنَّ القول بأنَّه لا يدرك إلا بالكشف الصوفي لا ينفعنا في المقام، لأنَّنا نريد أن نصل إلى نتيجة – مبنيَّة على أدلة واضحة – يفهمها كل عاقل، ويمكن الاحتجاج بها، وتكون حجَّة على الكل، لا على فئة معيَّنة من الناس، (وهم أهل الكشف).

ثالثاً: الشيخ محمد عبده[(٣)]، فقد خالف الرأي العام عند الأشاعرة، وصرَّح بتأثير قدرة العبد في فعله، ولم يبال في ذلك باعتراض رجال الأزهر الذين كانوا يُكَفِّرون من قال بالعلّة الطبيعية أو بمطلق العلّة غيره سبحانه وتعالى، ويردِّدون في ألسنتهم قول القائل:

ومن يَقُلْ بالطَّبْعِ أو بالعِلَّة فذاك كُفْرٌ عند أهل المِلَّة[(٤)]

---

(١) عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الأكابر، صص ١٣٩- ١٤١.

(٢) يراجع: جعفر السبحاني، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ج٣،ص١٤٥.

(٣) وهو محمد عبده بن حسن خير الله من آل التركماني مفتي الديار المصرية ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الاسلام ولد في شنرا من قرى الغربية بمصر ونشأ في محلة نصر بالبحيرة وتعلم بالجامع الأحمدي بطنطا ثم الأزهر، وقد تقلب في شتى الشئون والوظائف والبلدان من مؤلفاته الاسلام والنصرانية وهي كثيرة متداولة (ت ١٣٢٣ هـ – ١٩٠٥م).

(٤) يراجع: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢،ص٢٨٢ ولم أنقل الكلام من مصدره الأصلي لعدم عثوري عليه لما في متناول اليد.

قال الإمام عبده في كلام طويل: " منهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر، ومنهم من قال بالجبر وصرّح به، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي، وهو عماد الإيمان. ودعوى أنَّ الاعتقاد بكسب[1] العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك باللّه – وهو الظلم العظيم – دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنَّة، فالإشراك اعتقاد أنَّ لغير اللّه أثراً فوق ما وهبه اللّه من الأسباب الظاهرة، وأنَّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين..."[2].

وقال في كلام آخر: "جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية:

الأوَّل: إنَّ العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته.

والثاني: إنَّ قدرة اللّه هي مرجع لجميع الكائنات وإن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريده وأن لا شيء سوى اللّه يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه...

وقد كلّفه سبحانه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل، وهذا الذي قررناه قد اهتدى إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم ..."[3][4].

ويقال إنَّ مفتي الديار المصرية وقف على هذا النوع من التفكير عن طريق اطِّلاعه على نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام، واتِّصاله بالسيّد جمال الدين الأسد آبادي، وأنَّه قد كان لهما الأثر البالغ في بناء شخصيته الفكرية والفلسفية والاجتماعية والسياسية[5].

بعد كل ما تقدَّم، هل يبقى هناك مجال للشكَ في عدم مصداقية وواقعية نظرية الكسب؟!

رابعا: ومما يجدر ذكره أنَّ **أحمد بن تيمية**[6]– وهو من دعاة السلفية – بالمعنى الدارج عندهم– في القرن الثامن، بل يدُّعَى أنَّه محيي السلفية– قد خالف جميع أهل الحديث –بمن فيهم

---

(١) يقصد بالكسب هنا الإيجاد والخلق، وليس معناه الاصطلاحي عند الأشاعرة كما يظهر لمن تأمل كلامه.

(٢) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٩.

(٤) يلاحظ: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل. ج٢، ص ٣٦١.

(٥) يلاحظ : جعفر السبحاني، سلسلة المسائل العقائدية ، ج٣، ص٧٠.

(٦) وهو تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (٦٦١– ٧٢٨هـ، ١٢٦٣– ١٣٢٨م)، الملقب بشيخ الإسلام في زمانه عند الوهابيين وأبرز علمائهم، فقيه أصولي ومفتي الوهابيين وصاحب الآثار الكبرى في علوم الدين والفكر الإسلامي الوهابي. ولد بحرَّان بتركيا، ورحل إلى دمشق مع أسرته هربًا من غزو

الأشاعرة- في تأثير العلل الطبيعية، وقدرة العبد واستطاعته، ومن الواضح أنَّه إنّما عدل عن آرائهم في هذا الموضوع وأخذ برأي العدلية من الإمامية والمعتزلة، لأجل قوة البراهين التي أقاموها في هذا المجال رداً على قول الأشاعرة بأنَّه لا دور للعبد في أفعاله، لاسيَّما بما ذكره العلَّامة الحلِّي ، بحيث لم يجد ابن تيمية محيصاً إلّا العدول عن رأي أهل الحديث، والانسلاك في صفوف العدلية.

لكن من الغريب أنَّه ينسب مختاره إلى جمهور أهل السنّة المثبتين للقدر، وكأنَّ الإمام أحمد أو الإمام الأشعري ليسا من أئمة أهل السنّة.

يقول ابن تيمية: " بل جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف يقولون: إن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأن له قدرة حقيقية واستطاعة حقيقية وهم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية، بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل من أن الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب، وينبت النبات بالماء، ولا يقولون إن القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل يقرون أن لها تأثيرا لفظا ومعنى...

ثمَّ يردّ على كلام العلامة الحلي في الرد على الجبرية بأنَّه قول بعض المثبتة للقدر، كالأشعري ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، حيث لا يثبتون في المخلوقات قوى الطبائع، ويقولون إنَّ اللَّه فعل عندها لا بها، ويقولون إنَّ قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل، إلاَّ أنَّ ابن تيمية يخالف ذلك ويقول: إنَّ جمهور الناس من أهل السنَّة من جميع الطوائف على خلاف ذلك، وأنَّ العبد فاعل لفعله حقيقة"[1].

وكأنَّ الإمام أحمد والإمام الأشعري ليسا من أهل السنَّة عند ابن تيمية، أو أنَّه لم يطَّلع على كلامهما؟! مع أنَّ الإمام في العقائد لدى أهل السنَّة هو الإمام أحمد، وبعده الإمام الأشعري، والمفروض أنَّهما لا يقولان بتأثير قدرة العبد في فعله، ومعه كيف يمكن أن ينسب إلى أهل السنَّة غير ما ذهبا إليه؟!

وكيف يمكنه أن ينسب إلى أهل السنّة بأنَّهم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية؟!مع أنَّ الأزهر والأزهريين يردِّدون في ألسنتهم قول القائل:

التتار. وتلقى العلم على والده وعلى مشايخ دمشق، فكان قوي الذاكرة سريع الحفظ، نهل من علوم الدين، حتى آلت إليه الإمامة لدى الوهابيين سنة ٧٢٠هـ، كان من أشد مفكري الإسلام نقدا للفلسفة وعلم الكلام وإن كان هو في رده على المخالف كان يستعمل المنطق والفلسفة.

(١) يلاحظ: أحمد ابن تيمية الحراني، منهاج السنة، ج١، ص ١٢- ١٤.

ومـــن يَقُـــلْ بـــالطَّبْعِ أو بالعِلَّـــة فـــذاك كُفْـــرٌ عنـــد أهـــل الملَّـــة[1]

وفي كل الأحوال، المهم في المقام أن هناك اعترافا من قبل الرجل بتأثير قدرة العبد في فعله مع غض النظر عن النسبة التي يدعيها، كما ترى.

خامسا: الزرقاني والجمع بين النصوص.

وممّن اعترف بتأثير قدرة العبد في أفعاله الشيخ عبد العظيم الزرقاني، مؤلّف كتاب «مناهل العرفان في علوم القرآن»، وهو أحد المحقّقين في العلوم القرآنية، فقد طرح المسألة في كتابه معتبرا المتخالفين في ذلك – مع خلافهم– إخواناً مسلمين تظلّهم راية القرآن ويضمّهم لواء الإسلام.

حيث يقول:" لا مانع عندنا من القول بأنَّه سبحانه خالق لأفعال عباده ولكن على سبيل المجاز، باعتبار أنَّه خالق أسبابها ووسائلها"[2].

وذكر بعض الآيات القرآنية والروايات الشريفة الدالة على أنّ اللَّه تعالى خالق كلّ شيء وأنّ مرجع كلّ شيء إليه وحده وأنّ هداية الخلق وضلالهم بيده سبحانه.

ثمّ ذكر بجانب ذلك بعض النصوص من الكتاب والسنّة والتي تنسب أعمال العباد إليهم وتعلن رضوان اللَّه وحبّه للمحسنين فيها كما تعلن غضبه وبغضه للمسيئين، ثمّ خرج بالنتيجة التالية:

وهي: أنّ أهل السنّة بهرتهم النصوص الأُولى فقالوا: إنّ العبد لا يخلق أفعالَ نفسه الاختيارية وإنّما هي خلق اللَّه وحده، وإذا قيل لهم: كيف يثاب المرء أو يعاقب على عمل لم يوجده هو؟ وكيف يتفّق هذا وما هو مقرر من عدالة اللَّه وحكمته في تكليف خلقه؟ قالوا: إنّ العباد – وإن لم يكونوا خالقين لأعمالهم – كاسبون لها، وهذا الكسب هو مناط التكليف ومدار الثواب والعقاب، وبه يتحقّق عدل اللَّه وحكمته فيما شرع للمكلّفين.

وهكذا حملوا النصوص الأُولى على الخلق وحملوا الثانية على الكسب جمعاً بين الأدلّة.

أمّا المعتزلة فقد بهرتهم النصوصُ الثانية وما يظاهرها من برهان العقل فرجّحوها وقالوا: إنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية.

---

(١) يراجع: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢،ص٢٨٢ ولم أنقل الكلام من مصدره الأصلي لعدم عثوري عليه لما في متناول اليد.

(٢)محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١، ص ٢٠٦.

وإذا قيل لهم: أليس اللّه خالق كلّ شيء ومنها أعمال العبد؟ قالوا: بلى إنّه خالق كلّ شيء حتّى أعمال عباده الاختيارية، بيد أنَّه خلق بعض الأشياء بلا واسطة وخلق بعضها الآخر بواسطة، وأعمال المكلّفين من قبيل الثاني خلقها اللّه بوساطة خلق آلاتها فيه، وآلاتها هي القدرة الكلية والإرادة الكلية الصالحتان للتعلق بكلّ من الطرفين، وليس لنا من حول ولا قوة سوى أنّنا استعملناها على أحد وجهيها: إمّا بحسن الاختيار وإمّا بسوء الاختيار.

ثمّ يقول: "ولقد كان سلفنا الصالح يؤمنون بوحدانية اللّه وعدله، ويؤمنون بقدره وأمره، ويؤمنون بهذه النصوص وتلك النصوص، ويؤمنون بأنَّ العبد يعمل ما يعمل، وأنَّ اللّه خالق كلّ شيء، ويؤمنون بأنَّه تعالى تنزَّه في قدره عن أن يكون مغلوباً أو عاجزاً، وتنزَّه في أمره وتكليفه عن أن يكون ظالماً أو عابثاً، ثمَّ بعد ذلك يصمتون، فلا يخوضون في تحديد نصيب عمل الإنسان الاختياري من قدرة اللّه ونصيبه من قدرة العبد، ولا يتعرَّضون لبيان مدى ما يبلغ فعل اللّه في قدره، ولا لبيان مدى ما يبلغ فعل العبد في امتثال أمره، ذلك ما لم يعلموه ولم يحاولوه لأنَّهم لم يكلَّفوه، وكان سبحانه أرحم بعباده من أن يكلِّفهم إيَّاه، لأنَّه من أسرار القدر أو يكاد، والعقل البشري محدود التفكير ضعيف الاستعداد"[1].

ومن شره العقول طلب ما لا سبيل لها إليه «وَما أُوتيتُمْ من العلمِ إِلَّا قَليلًا» [2].

ويتمثَّل في ذلك بقول الشاعر:

لم يمتحِنَّا بما تَعْيَا العُقولُ به حِرْصاً علينا فلم نَرْتَبْ ولم نَهِمِ. [3]

ففي الكلام تصريح إلى نسبة فعل العبد إليه وتحميله مسؤولية ما يقوم به من أعمال.

كما أنَّ ما ذكره من صمت السلف وعدم خوضهم في تحديد نصيب عمل الإنسان الاختياري من قدرة الله ونصيبه من قدرة العبد – على الرغم من وجاهته ومتانته في الجملة– لا يمنع من التطرُّق إليه بمقدار الطاقة البشرية، ولا سيَّما أنَّ أئمة أهل البيت عليهم السلام قد بيَّنوا للناس في ذلك ما لا مزيد عليه، من تحديد علاقة أفعال العباد بربهم في الأمر بين الأمرين.

سادسا: الشيخ شلتوت[4] واعترافه بكون العبد فاعلاً بإرادته وقدرته.

---

(١) جعفر السبحاني، سلسلة المسائل العقائدية، ج٣، ص: ٧٣

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

(٣) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١، ص ٢٠٦و٥١١.

(٤) وهو الشيخ محمود شلتوت، عالم إسلامي مصري ولد في الجيزة إحدى محافظات مصر عام (١٣١٠ – ١٣٨٣ هـ ١٨٩٣-١٩٦٣) ، حفظ القرآن الكريم وهو صغير. ودخل معهد الإسكندرية ثم التحق بالكليات الأزهرية. ونال شهادة العالمية من الأزهر سنة

وممّن اعترف بحرية الإنسان في مجال العمل من أهل السنَّة في القرن الماضي، وبأنَّ العبد فاعل بإرادته وقدرته: الشيخ شلتوت، حيث قال – عند تعرُّضه لهذه المسألة: "وقد تناول علماء الكلام في القديم والحديث هذه المسألة، وعُرِفت عندهم بمسألة الهدى والضلال، أو بمسألة الجبر والاختيار، أو بمسألة خلق الأفعال، وكان لهم فيها آراء فرَّقوا بها كلمة المسلمين، وزلزلوا بها عقائد الموحِّدين العاملين، وصرفوا الناس بنقاشهم في المذاهب والآراء عن العمل الذي طلبه اللَّه من عباده، وأخذوا يتقاذفون فيما بينهم بالإلحاد والزندقة، والتكفير والتفسيق، وما كان اللَّه – وآياته بينات واضحات – ليقيم لهم وزناً فيما وقفوا عنده، وداروا حوله، ودفعوا الناس إليه...

ثم بيَّن موقفه بالقول: والذي نراه كما قلنا أنَّ للعبد قدرةً وإرادة، ولم يخلقهما اللَّه فيه عبثاً، بل خلقهما ليكونا مناط التكليف ومناط الجزاء، وأساس نسبة الأفعال إلى العبد نسبة حقيقية، واللَّه يترك عبده وما يختار لنفسه، فإن اختار الخير تركه فيه يدعوه سابقه إلى لاحقه، ولا يمنعه بقدرته الإلهية عن استمراره فيه؛ وإن اختار الشر تركه فيه يدعوه سابقه إلى لاحقه، ولا يمنعه بقدرته الإلهية عن استمراره فيه، والعبد وقدرته واختياره كل ذلك بمشيئة اللَّه وقدرته وتحت قهره، ولوشاء لسلب قوة الخير فكان العبد شرّاً بطبعه لا خير فيه، ولوشاء لسلبه قوة الشر فكان خيراً بطبعه لا شر فيه، ولكنَّ حكمته الإلهية في التكليف والابتلاء، قضت بما رسم، وكان فضل اللَّه على الناس عظيماً.

ومن هنا يتبيَّن أنَّ العبد ليس مجبوراً، لا ظاهراً ولا باطناً، ولا مجزياً على ضلاله بإضلال اللَّه إيَّاه، فإنَّ هذا أمر تأباه حكمة الحكيم وعدل العادل، وتمنع تصوُّرَه"[1].

١٩١٨م،عين مدرساً بالمعاهد ثمّ بالقسم العالي ثمّ مدرساً بأقسام التخصص، ثمّ وكيلاً لكلية الشريعة، ثمّ عضواً في جماعة كبار العلماء، ثمّ شيخاً للأزهر سنة ١٩٥٨م، وكان عضواً بمجمع اللغة العربية سنة ١٩٤٦م، وكان أول حامل للقب الإمام الأكبر في الأزهر الشريف.

(١) محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، ص٢٤٠– ٢٤٢.

المبحث الخامس: المقارنة بين المبنيين.

بعد ما تمَّ التعرُّض لمبنيي الإمامية والأشاعرة فيما يرتبط بأفعال العباد، ومناقشة أغلبها عند ذكر الأدلة، فهل نحن هنا أمام خيارين لا ثالث لهما، أعني هل أننا:

إمَّا أن نقبل بالجبر الأشعري ، تمسُّكاً بالأدلة العقلية التي ذكروها لإثبات دعواهم المدعومة ببعض الآيات التي قد يظهر منها الجبر، أو على الأقل تتماشى مع الأدلة العقلية التي تمسك بها الجبريون الإلهيون (الأشاعرة) على نظريتهم، وبالتالي نتخلَّى عن كل الآيات التي تصرِّح بأنَّ للإنسان دوراً في أعماله في الدنيا والآخرة، كقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ۞ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ۞ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى ﴾[1].

أو أنَّه في المقابل أمامنا نظرية أخرى (نظرية الأمر بين الأمرين)، لو تمسَّكنا بالمباني التي اعتمدها في تفسير أفعال العباد – وعلاقتهم بها – نستطيع أن نجمع بين الآيات التي تمسَّك بها الأشاعرة – للمحافظة على مبناهم –، وبين الآيات التي أعرضوا عنها، – وكما يقول العلماء؛ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح — .

أم أنَّ هناك احتمالاً ثالثاً يمكن من خلاله الخروج بنظرية ثالثة قد تجمع بين الأولَيَيْن وقد تفرّق؟

وهذا ما سنحاول الوقوف عليه في هذا المبحث الذي قد يكون آخر مبحث في هذه الرسالة مستعيناً بالله العلي القدير، سائلاً إياه أن يأخذ بأيدينا إلى ما فيه الخير والسداد بمحمد وآل بيته الأطهار، فنقول:

أمَّا الأدلة العقلية التي استدلّتَ بها كل من المدرستين على إثبات مدَّعاهم ومبانيهم في أفعال العباد.

أولاً: فيما يرتبط بأدلة الإمامية، فقد تقدَّم أنَّ من أبرز الأدلة والمباني التي استندوا إليها هي:

القول بوحدة حقيقة الوجود في الواجب – تبارك وتعالى– **والممكن**، بمعنى كون الوجود في عامة تجلياته حقيقة واحدة بدءً من أعلى مراتبه المتمثلة بواجب الوجود وانتهاء إلى أدنى مراتبه، فهو حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة من الشدَّة والضعف، وهذا ما تقدَّم ذكره، وهو مبرهن عليه في محله.

وإذا كانت حقيقة الوجود في كلٍّ من الواجب والممكن واحدةً، وكانت الأصالة للوجود بمعنى كون الوجود هو الحقيقة العينية التي نثبتها، وهو منشأ الآثار الخارجية للأشياء، وبعبارة أخرى: أنَّ

(١) سورة النجم، الآيات، ٣٩-٤١.

الواقع الخارجي للأشياء ليس سوى مصاديق لمفهوم الوجود، وبالتالي، إذا كانت حقيقة الوجود عين المنشئية للآثار فلا يمكن سلبها عنه في جميع مراتبه، من أعلى مراتب الوجود إلى أدناها، فإذا ثبت التأثير لمرتبة عُليا منه لا بد أن يكون ثابتًا للمراتب الدنيا أيضا، كل حسب ما يناسب شأنه أخذاً بوحدة الحقيقة .

وبما أنَّ الإنسان – من دون أيّ أدنى شكٍّ– موجود من الموجودات، فلا يمكن سلب الآثار عنه.

أمَّا الأشاعرة: فقد تقدَّم أنَّهم بنوا نظريتهم في أفعال العباد على إنكار قانون العليَّة والمعلوليَّة بين الموجودات، حيث إنَّهم لم يعترفوا بمؤثر في دار الوجود غير الله سبحانه وتعالى، لكنَّ هذا الكلام – كما هو واضح– مخالف للفطرة الإنسانية السليمة؛ فإنَّ كل إنسان في هذا الكون يشعر من قرارة نفسه أنَّه يؤثر في الأشياء حوله كما أنَّه يتأثَّر بها، فهل هناك من يشك في أنَّ النار تحرق ما يقترب منها من الأجسام أو أنَّ الماء يبلل ما يجري عليه من الأجسام اليابسة؟

فإنكار وجود الآثار –التأثير والتأثر– بين الموجودات الممكنة مما يأباه الوجدان، ناهيك عن الأدلة العقلية المحكمة في هذا المجال مما لا مجال لبسط الكلام فيه هنا.

وبعد هذا، يبقى الكلام في أنَّ هذا التأثير من قبل الوجود هل هو على نحو الاستقلال أو لا؟ وهنا إذا رجعنا إلى ما تقدَّم نلاحظ أنَّ الإمامية –بعد تقسيمهم الوجود إلى الوجود الواجبي والوجود الإمكاني، وإثبات كون وجود الإنسان من النوع الثاني، أي أنَّ وجوده وجود إمكاني مرتبط بعلَّته في وجوده فضلا عن آثاره، –ذهبوا إلى أنَّه لا يمكن أن يتصوَّر في حق الإنسان الاستقلال فيما يقوم به من أعمال.

وبناء عليه، فإنَّ موضوع التوحيد في الخالقية الذي يؤمن به كل من الفريقين، بمعنى أنَّه سبحانه وتعالى هو الخالق وحده، وأنَّه لا خالق سواه سبحانه وتعالى، لا يتنافى مع كون الإنسان فاعلاً لأفعاله ومؤثراً فيها على نحو التبعية والظلية؛ لأنَّ معنى التوحيد في الخالقية الذي يتماشى مع الأدلة العقلية والنقلية هو: أن الخالق الأصيل غير المعتمد على شيء في الإيجاد هو الله تبارك وتعالى من دون أن ينفى قيام غيره بالخلق والإيجاد بقدرة الله تعالى ومشيئته ولطفه وعنايته، بحيث يكون غيره تعالى مستمدا في وجوده وإيجاده منه سبحانه، لا غنى للغير عنه في حال من الأحوال.

وأمَّا ما ذهب إليه الأشاعرة من أنَّ المراد من التوحيد في الخالقية هو حصر الخلق والإيجاد على الإطلاق بالله تبارك وتعالى، وأنَّه ليس في صفحة الوجود مؤثر وموجِد وخالق إلا الله سبحانه، لا

على نحو الاستقلال ولا على نحو التبعية والظلية، فيتعارض مع الأدلة العقلية والنقلية، ووجدان وضمير الإنسان السليم الفطرة.

كما أنَّ صيانة التوحيد في الخالقية ليس رهن القول بالجبر، كما ذهب إليه الأشاعرة، فبالإمكان الحفاظ على التوحيد في الخالقية وحصر الخلق والإيجاد -على نحو الاستقلال- بالله سبحانه وتعالى، وفي الوقت نفسه إثبات ما يجده كل إنسان في ضميره وقرارة نفسه من تأثير الإنسان وإيجاده وخلقه بقدرة الله تعالى ومشيئته ولطفه وعنايته.

فتكون النتيجة أنَّ الإنسان ذاته وفعله قائمان بالذات الإلهية قيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمي، ولا يصحَّ فصل فعل الإنسان عن الباري تبارك وتعالى، لافتراض قيامهما بوجوده سبحانه، وفي الوقت نفسه أن فعل الإنسان غير منقطع عنه، وذلك لأن مشيئة الله تعالى تعلقت بنظام قائم على أسباب ومسبّبات وصدور كل مسبَّب —ومنه فعل الإنسان- عن سببه، وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين الذي دعا إليه أئمة أهل البيت عليهم السلام.

أما الأدلة النقلية التي استدل بها علماء كل من المدرستين على إثبات مدَّعاهم ومبانيهم في أفعال العباد.

فقد تقدم:

أولا: أنَّ الإمامية قد تمسكوا بجملة من الآيات القرآنية لإثبات مدعاهم، وكان من أبرزها:

١- قوله تعالى:﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

حيث تثبت أنَّ هناك فعلاً واحداً منتسباً إلى الله تعالى وإلى عبده في نفس الوقت من دون أن يزاحم أحدهما الآخر، لأنَّ إيجاد أحدهما في طول الآخر، بحيث إنَّ العبد في وجوده — فضلا عن تأثيره — مرتبط بالله تعالى يستمد منه العون والقوة في نفس فعل العبد.

وتقدمَّ أنَّه لا يمكن فهم معنى الآية إلا بناءً على نظرية الأمر بين الأمرين، وهو ما أوقع الأشاعرة في حيص وبيص في بيان معنى الآية المباركة.

ثانيا: أنَّ ما ما استدلَّوا به من الآيات على إثبات مدُّعاهم كقوله تعالى:﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2] تقدَّم أنَّها ما دامت تحتمل الوجهين المصدريَّة والموصوليَّة، ولا مرجِّح لأحد الاحتمالين على الآخر فلا يمكن التمسك بها للاستدلال على ما ذهبوا إليه.

---

(١) سورة الأنفال، الآية: :١٧ .

(٢) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

ومع التنزّل وقبول إمكان الحمل على الوجهين، لكن مع ذلك لا تدلّ الآية على ما ذهبوا إليه؛ لأنَّ سياقها يأبى الحمل على الأوَّل، فلا يقصد منها خلق أعمالكم، وإنّما تقصد الأصنام، وتقول: إنّ الله خلقكم أنتم والأصنام التي صنعتموها وصقلتموها، لأنّ البحث يخصّ الأصنام ولا يخصّ أعمال البشر(١).

فمثل هذه الآية مثل الموضوع الذي ورد في قصّة النبي موسى على نبينا وآله وعليه السلام والسحرة، والتي تقول: ﴿ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴾(٢)، فالمقصود هنا الأفعى التي هي من صنع السحرة، لا إفكهم، فلا تدل الآية على ما يرمي إليه الأشاعرة من خلق الأعمال.

ثالثا: كما أنَّ المراد من حصر الخالقية في الآيات الأخرى التي استدل بها الأشاعرة على خلق الأعمال، كقوله تعالى: ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ﴾(٣)، المراد منها أنَّ الخلق بمعنى الإيجاد لا من شيء مختص بالله تعالى، أما الخلق بمعنى تأثير موجود في موجود آخر فهو غير مختص به تعالى، لأن التأثير ملازم للوجود – بناء على أصالة الوجود – كما تقدم بيانه عند الحديث عن مبنى الإمامية في أفعال العباد.

فالمراد من حصر الخالقية في ذات الباري تعالى هو الإيجاد لا من شيء ، لا الإيجاد بمعنى التركيب بين الموجودات التي خلقها الله تعالى وأبدعها لا من شيء، لأنَّ ذلك يحصل من قبل المخلوقات أنفسها، كما جاء في القرآن الكريم على لسان نبيِّ الله عيسى على نبينا وآله وعليه السلام: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾(٤).

هذا، بالإضافة إلى أنَّ التوحيد في الخالقية – والذي يتمسَّك به الأشاعرة – لا بمعنى نفي أيِّ تأثير للوسطاء ولو على نحو الظلية – كما تقدم ذلك – كما يظهر هذا المعنى من ملاحظة الأُمور التالية:

الأوَّل: لا يشكُّ المتدبِّر في الذكر الحكيم في أنَّه كثيراً ما يُسنِد آثاراً إلى الموضوعات الخارجية

---

(١) فالآيات السابقة من قوله تعالى– في ما جرى بين النبي إبراهيم عليه وعلى نبينا وآله السلام وقومه–: { إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ (٨٥) أَئِفْكًا آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ (٨٦) فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٨٧) فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (٨٨) فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (٨٩) فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ (٩٠) فَرَاغَ إِلَى آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (٩١) مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ (٩٢) فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ (٩٣) فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ (٩٤) قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ (٩٥)} الصافات.

(٢) سورة الشعراء، الآية: ٤٥.

(٣) سورة الحشر، الآية: ٢٤.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٤٩.

والأشياء الواقعة في دار المادة، كالسماء وكواكبها ونجومها والأرض وجبالها وبحارها وبراريها وعناصرها ومعادنها والسحاب والرعد والبرق والصواعق والماء والأعشاب والأشجار والحيوان والإنسان إلى غير ذلك من الموضوعات الواردة في القرآن الكريم. فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنّما أنكره باللسان، وقلبه مطمئن بخلافه، لأنَّ بعضها يصرح بوضوح كامل بتأثير بعض الأشياء في بعض، ويكشف عن نظام سائد على العالم؛ نظاماً عليّاً ومعلولياً، سبباً ومسبباً، ويكفي أن نذكر في المقام بعض الآيات:

منها، قوله تعالى: ﴿وفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وزَرْعٌ ونَخِيلٌ صِنْوانٌ وغَيْرُ صِنْوانٍ يُسْقى بِماءٍ واحِدٍ ونُفَضِّلُ بَعْضَها عَلى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1].

وجملة «يُسْقى بِماءٍ واحِدٍ» كاشفة عن دور الماء وأثره في إنبات النباتات ونموالأشجار، ومع ذلك يُفضل بعض الثمار على بعض.

٢ – وأوضح دليل على ذلك قوله تعالى في الآيتين التاليتين:

أ – ﴿وأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُم﴾[2].

ب – ﴿أَ ولَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْماءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعامُهُمْ وأَنْفُسُهُمْ أَ فَلا يُبْصِرُونَ﴾[3].

ففي هاتين الآيتين يصرح الكتاب العزيز – بجلاء – بتأثير الماء في الزرع، إذ إنَّ إفادة «الباء» السببية هنا مما لا يقبل الجدل.

ومنها، قوله تعالى: ﴿أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكاماً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ ويُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مِنْ جِبالٍ فِيها مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشاءُ ويَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشاءُ يَكادُ سَنا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصارِ﴾[4]، وغيرها الكثير من الآيات الكاشفة عن تأثير وتأثّر العلل والمعلولات بعضها ببعض.

الثاني: إنَّ القرآن يُسند إلى الإنسان أفعالًا لا يقوم بها إلَّا هو، ولا يصحُّ إسنادها إلى اللّه سبحانه بلا واسطة، سببه كونها من الأفعال المادية القائمة بالموضوع المادي، واللّه سبحانه منزه عن المادة، فلا يتصف بهذه الأفعال، كأكله وشربه ومشيه وقعوده ونكاحه ونموه وفهمه وشعوره وسروره

(١) سورة الرعد، الآية: ٤.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٣٢.

(٣) سورة السجدة، ٢٧.

(٤) سورة النور، الآية: ٤٣.

وصلاته وصيامه، فهذه أفعال قائمة بالإنسان مستندة إليه، فهو الذي يأكل ويشرب وينمو ويفهم ويصلّي ويصوم وهو سبحانه منزَّه عن هذه الأفعال.

ومع ذلك كله: فالإنسان وما يصدر منه من الأفعال المباشرة بإقداره سبحانه وحوله وقوته، بحيث لو انقطع الفيض من ربه لصار الإنسان مع فعله خبراً بعد أثر [1].

الثالث : انتفاء الغاية من إيجاد القدرة في الإنسان – فيما لو نفينا له أيَّ دور فيما يصدر منه من أفعال.

وهذه الأُمور – المتقدم ذكرها – إذا قارنها الباحث إلى قوله سبحانه: ﴿قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وهُو الْواحِدُ الْقَهَّارُ﴾[2] الذي يدلّ على بسط فاعليته وعلّيته على كلّ شيء، يَستنتج منها انّ النظام الإمكاني على اختلاف هويّاته وأنواعه، فعّال ومؤثر في آثاره، لكن بتقديره سبحانه ومشيئته وإذنه وهو القائل جلّ وعلا ﴿الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى﴾[3]، وقال تعالى: ﴿والَّذِي قَدَّرَ فَهَدى﴾[4]، وأنّ مظاهر الكون وأعمالها وآثارها وحركاتها وسكناتها تنتهي إلى قضائه وتقديره وهدايته، وإجرائه نظام الأسباب والمسببات في صحيفة الكون.

فعلى هذا، فالأشياء في جواهرها وذواتها وحدود وجودها وخصوصياتها تنتهي إلى الخلقة الإلهية، كما أنَّ أفعالها التي تصدر عنها في ظل تلك الخصوصيات تنتهي إليها أيضاً، وليس العالم ومجموع الكون إلّا مجموعة متوحِّدة يتَّصل بعضها ببعض، ويتلاءم بعضها مع بعض، ويؤثر بعضها في بعض، واللَّه سبحانه وراء هذا النظام ومعه وبعده، ولا خالق ولا مدبّر حقيقة وبالأصالة إلّا هو، كما هو معنى لا حول ولا قوة إلّا باللَّه[5].

٤– هذا، كما أنَّ هناك مجموعةً من الآيات القرآنية لا يمكن فهمها إلا على ضوء نظرية الأمر بين الأمرين، حيث إنّها تنسب الفعل الواحد تارة إلى الله تعالى، وأخرى إلى العبد، وفي بعضها إلى الملائكة أو الفواعل الطبيعية الأخرى، كقوله تعالى:﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها﴾[6]، حيث ينسب التوفي إلى ذاته المقدسة، بينما في آية أخرى ينسبه إلى ملك الموت، كقوله تعالى :﴿ قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ

---

(١) وللمزيد، يراجع: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج١، ص١٤٩.

(٢) سورة الرعد، الآية: ١٦.

(٣) سورة طه، الآية: ٥٠.

(٤) سورة الأعلى، الآية: ٣.

(٥) جعفر السبحاني، رسائل ومقالات، ج٣، ص١٠٢.

(٦) سورة الزمر، الآية: ٤٢.

إلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[1] وفي آية ثالثة إلى الملائكة بشكل عام، يقول تعالى:﴿ فَكَيْفَ إِذا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبارَهُمْ﴾ [2].

ونفس الحال نلاحظه في قضية الهداية والضلال، فتارة ينسب الإضلال – مثلا- إلى الباري تبارك وتعالى:﴿ كَذلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكافِرِينَ﴾ [3]، وأخرى إلى إبليس، ويقول :﴿ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ [4]، وثالثة ينسب الإضلال إلى بعض العباد كما في قضية السامري، يقول تعالى على لسان نبي الله هارون على نبينا وآله وعليه السلام:﴿ قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ [5]، بحيث لا يمكن تصحيح جميع هذه النسب إلا على ضوء نظرية الأمر بين الأمرين.

وغيرها الكثير من الآيات في كلام الله المجيد الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [6]، ولا يمكن تفسيرها تفسيراً وافياً مقنعاً للعقول السليمة إلا من خلال الاعتماد على نظرية الأمر بين الأمرين الذي دعا إليها أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وأما ما يرتبط بالسنة الشريفة فحدث ولا حرج، حيث توجد مجموعة كبيرة من الروايات تبيِّن لنا بكل وضوح – وبما لا يقبل الجدل- طبيعة علاقة أفعال العباد بربهم، وقد تقدَّم ذكر جملة منها، من أمثال ما رواه الصدوق في توحيده عن سليمان بن جعفر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنَّه قال – عند ما ذكر عنده الجبر والتفويض-: " ألا أعطيكم في هذا أصلا لا تختلفون فيه، ولا يخاصمكم عليه أحد إلا كسرتموه. قلنا: إن رأيت ذلك؛ فقال عليه السلام: إنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يطع بإكراه ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملَّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله منها صاداً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته وشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال عليه السلام: من ضبط حدود هذا الكلام، فقد خصم من خالفه"[7].

فعلاً إنَّ من ضبط حدود هذا الكلام فقد خصم كل مخالف له في الرأي، لأنَّه بضبط حدود هذا الكلام فقط يمكننا حل كل المعضلات العقدية، والإجابة عن كل الإشكالات

---

(١) سورة السجدة، الآية: ١١.

(٢) سورة محمد، الآية: ٢٧.

(٣) سورة غافر، الآية: ٧٤.

(٤) سورة القصص، الآية: ١٥.

(٥) سورة طه، الآية: ٨٥.

(٦) سورة فصلت ، الآية: ٤٢.

(٧) محمد بن علي الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ص ١٤٤.

والشبهات الكلامية- وغير الكلامية- التي يمكن إيرادها على النصوص الدينية من الكتاب والسنة في تفسير علاقة الإنسان بأعماله من جهة، وتحديد علاقة أعماله بالله تبارك وتعالى .

أمَّا ما استدلَّ به الأشاعرة من روايات نبوية في تفسير علاقة أعمال العباد بربهم، فإنّها جميعا لا تدلُّ على ما يرمون إليه من نسبة جميع الأفعال إليه تبارك وتعالى على نحو العلة المباشرة، لإمكان توجيهها بما لا يتعارض مع نظرية الأمر بين الأمرين، مثل ما روي عن عبد الله ابن عمر أنَّه قال:" كل شيء بقدر حتى العجز والكيس"(١)، و" إنَّ الله تعالى يصنع كلَّ صانعٍ وصنعته"(٢)

فلا تعني هذه الروايات وغيرها أنَّ الإنسان مسلوب الإرادة والاختيار فيما يقوم به من أعمال، لأنَّ القدر بمعنى هندسة الأشياء وتقديرها من قبل الخالق تبارك وتعالى، كما قال تعالى :﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾(٣)، وكما قال عز وجل:﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۞ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ۞ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾(٤)

فمثلا، من قضاء الله وقدره أنَّ السكين الحاد يقطع اللحم الطري، وأن النار تحرق الورق، مع قربها إليها وعدم وجود مانع، كالرطوبة مثلا، فهذا من قضاء الله وقدره.

وفي مجال الإنسان: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (٥)،﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (٦)، وهكذا.

فالقدر بمعنى تقدير الله تعالى من الأسباب والمسببات في هذه الدنيا، وهذا بطبيعة الحال لا يؤدي إلى الجبر وسلب الاختيار، بل ينبغي أن يؤكده؛ فمثلا نحن بعد معرفتنا بأن الباري تعالى لا يغيِّر ما بنا حتى نغيِّر ما بأنفسنا، هذا الإيمان ينبغي أن يحفِّزنا إلى التغيير الجذري في نفوسنا حتى نتمكَّن من تغيير الأوضاع غير المرغوبة فيها، وهذا مما يؤكِّد عملية الاختيار في فعل الإنسان، وليس كما ذهب إليه الأشاعرة.

نعم، تقدَّم أنَّ الأشاعرة من أجل الخروج عن المأزق الذي وقعوا فيه لبيان الآيات والروايات التي يصرّح بعضها بنسبة فعل العبد إلى نفسه، خرجوا بنظرية فيها نوع من نسبة الفعل إلى الإنسان

---

(١) أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج٢، حديث ٥٨٩٣.

(٢) المصدر نفسه..

(٣) سورة القمر، الآية: ٤٩.

(٤) سورة يس، الآيات٣٨-٤٠.

(٥) سورة الرعد، الآية: ١١.

(٦) سورة فاطر، الآية: ٤٣.

سموها بنظرية الكسب، غير أنَّهم –قديمًا وحديثاً– لم يستطيعوا أن يبيِّنوها بطريقة يمكن استيعابها من قبل الخواص – فضلا من العامة– من الناس، مما دفع بعض كبار علمائهم [1] إلى الاعتراف بنظرية الأمر بين الأمرين، ونسبتها إلى بعض أئمة الدين، لكن من دون التصريح بالمقصود منهم، مما يقوي الظن بأنَّه كان يقصد بذلك أئمة أهل البيت عليهم السلام.

هذا، كما أنَّ هناك آثاراً عقدية وعملية خطيرة على مستوى الفرد والمجتمع الإسلامي، على القول بالكسب أو الجبر، لأنَّ مآلهما واحد ، نشير إلى أهمها.

آثار التمسك بنظرية الأمر بين الأمرين أو القول بالجبر أو الكسب الأشعري[2].

إنَّ للقول بالأمر بين الأمرين أو القول بالجبر، وإنَّ الإنسان مسيَّر لا مخيَّر، آثاراً ونتائج كثيرة على مستوى العقيدة والسلوك الإنساني، أهمها:

أولا: المضاعفات العقدية.

١- على مستوى التوحيد الأفعالي.

إنَّ من أهمَّ النتائج والآثار على مستوى التوحيد الأفعالي بناءً على نظرية الأمر بين الأمرين:

أ- أن لا يرى الإنسان أيَّ شيء في هذا الكون إنساناً كان أو غيره، فردًا من البشر أو مجموعة يستحق الانقياد والخضوع له، وبعبارة أخرى مستحق للعبادة غير الله تبارك وتعالى، لأنَّ كل شيء غير الخالق والربّ لا يستحقُّ العبادة، فإنَّ الألوهية لازمة للخالقية والربوبية.

وهذا ما يعطيه مناعة من أن ينقاد لغير الله تعالى إلا أن يكون بإذن منه سبحانه وتعالى.

وأما القائل بالجبر، فبما أنَّه –بناء على فهمه لمعنى التوحيد في الخالقية– يرى أن كل ما يحدث في هذا الكون هو من فعل الله تبارك وتعالى بشكل مباشر، وأنَّه ليس للإنسان أي دور فيما يحدث – ولو قال بالكسب– فإنّه – من أجل الحفاظ على التوحيد الأفعالي– يسمح لنفسة تقبل كل شيء، والانقياد والخضوع لأية قوة قاهرة بحجة أن ذلك من الله تبارك وتعالى، مما يمهد للظلمة طريق التسلط على الناس المستضعفين ونهب خيراتهم.

---

(١) كفخر الدين الرازي.

(٢) الجبر والكسب وجهان لعملة واحدة.

ب- كما أنَّ من آثار التوحيد في الخالقية أن يعتمد الإنسان في كل أحواله على الله تعالى، وأن يتوكل عليه ويستعين به في كل أعماله، ولا يخاف ولا يرجو إلاَّ من الله تعالى، حتى في أحلك وأشد الظروف- حينما لم تتوفَّر الأسباب المادية المتعارفة لتلبية احتياجاته- تجده متفائلاً لا يصيبه اليأس والقنوط؛ لأنَّه يعتقد أنَّ الله سوف يوصل إليه المدد من الطرق غير المادية.

ومن الواضح أنَّ الإنسان الذي يعيش هذه الحالة النفسية وهذا الجوّ من المشاعر التوحيدية، فإنَّه يسكن في ظلِّ الولاية الإلهية الخاصَّة ليعيش اطمئناناً روحياً لا نظيرَ له، كما قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1][2].

٢- إن القائل بنظرية الأمر بين الأمرين لا يواجه أية مشكلة في التعامل مع الآيات أو الروايات التي يظهر منها الجبر من نسبة الأعمال الإنسانية إلى الباري تبارك وتعالى، وذلك لوجود ما يُصحِّح هذه النسبة بناءً على نظرية الأمر بين الأمرين .

أما بناءً على نظرية الجبر والكسب الأشعري، فالذهاب إليها يستلزم تكذيب الكتاب العزيز؛ فإنّ من سبر غور كتاب الله المجيد بعيدا عن أية خلفيات مسبقة، وفتح عقله وضميره الحي يجد أنّ القرآن الكريم يصوّر الإنسان فاعلًا مختاراً،حيث يخاطبه فيأمره تارة وينهاه أخرى، ويعده ثالثة ويتوعَّده رابعة، وأمثال ذلك الكثير من العلائم الدالة على كون الإنسان مختاراً فيما يقوم به من أعمال، وإلاَّ لم نجد لتلك الآيات معنى.

كما في الآيات التالية مثلاً:

أ- قوله تعالى:﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا *وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾[3]، حيث يقسم الباري تبارك وتعالى بأحد عشر قسمًا ليقول بعدها بأنَّه قد أفلح من زكَّى نفسه، كما قد خاب من دسَّاها، مما يؤكِّد اختيارية الإنسان لأفعاله.

ب-قوله تعالى:﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[4]،بحيث يضع الإنسان في مفترق الطريق ويترك له حرية الاختيار لأحدها، فهو بالخيار إما يكون شاكراً لأنعم الله تعالى لإخراجه من لا شيء[1] إلى شيء أو يكون كفوراً.

---

(١) سورة يونس، الآية: ٦٢.

(٢) الأثر الثاني إنما ذكرناه لا لأنه يختص بالقائل بالأمر بين الأمرين فقط، فقد يشمل الجبري أيضا.

(٣) سورة الشمس، الآيات ٧-١٠.

(٤) سورة الإنسان، الآية: ٣.

ج- ومن أوضح الآيات دلالة على الاختيار قوله تعالى:﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾(٢)

د- ومنها قوله تعالى:﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾(٣).

هـ- ومنها قوله عز وجل:﴿مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَساءَ فَعَلَيها وَما ربّكَ بِظَلّام لِلْعَبيد﴾. و ﴿كُلُّ امرِيٍ بِما كَسَبَ رَهين﴾،﴿لِكُلِّ امرِيٍ مِنْهُمْ مَا اكتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ﴾

وغيرها الكثير من الآيات الصريحة في أنَّ الإنسان مخيَّر فيما يختار ويترك، وليس في حياته عاملُ ضغط باسم الجبر أو الكسب أو غيره، يسلب عنه الاختيار.

وبما أنَّ الجبريَّ تصوَّر عدم وجود طريق وسطية بين الجبر والاختيار المطلق، فهو – التفت أو لم يلتفت – مكذب لأمثال هذا النوع من الآيات.

ونِعْمَ ما قال الشهيد زين الدين العاملي في أبياته الشعرية المعروفة:

لقد جاء في القرآن آيةُ حكمة تدمِّر آياتِ الضلال ومن يُجبر

وتخبر أنَّ الاختيار بأيدينا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر(٤).

٣- انتفاء الغرض من بعثة الأنبياء.

الأثر السلبي الآخر الذي نجنيه من جرَّاء القول بالجبر هو انتفاء الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام، لأنَّ الغرض من بعثتهم هو دعوة الناس وإرشادهم إلى معالم التوحيد ونهيهم عن الشرك في مجال العقيدة، وإلى محاسن الأخلاق وزجرهم عن مساويها في مجال العمل، يقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنا في كُلِّ أُمّةٍ رَسُولًا أَن اعْبُدوا اللّه وَاجْتَنِبُوا الطّاغُوت﴾(٥)، وقال سبحانه:﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(٦).

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ السورة نفسها، الآية :١.

(٢) سورة النجم، الآيات ٣٩-٤١.

(٣) سورة الكهف، الآية: ٢٩.

(٤) ينظر: جعفر السبحاني، سلسلة المسائل العقائدية،ج٢، ص٣٠.

(٥) سورة النحل، الآية: ٣٦.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

إلى غير ذلك من الآيات التي تعكس الهدف المنشود من وراء بعث الأنبياء عليهم السلام، ومن الواضح أنَّ هذا الغرض لا يتحقَّق إلَّا في ظل كون الإنسان مخيَّراً لا مسيَّراً، فلو كان مسيّراً، فكلّ إنسان كتب عليه النار فهو يدخلها حتى ولو عبد الله ألف سنة، ومن كتبت له الجنة كذلك يدخلها ولو عصى الله ألف عام، ولو كان الأمر كذلك لم تبق هناك فائدة من بعث الأنبياء عليهم السلام، فإنّ دعوتهم وعدمها بالنسبة إلى هكذا إنسان سيّان!

ولا أعتقد أنَّ هناك عاقلاً متوجهًا إلى ما يقول يقبل بهذه النتيجة.

٤- لغوية المناهج التربوية .

من التوالي الفاسدة لتبني نظرية الجبر أو الكسب[١] لغوية كل المناهج التربوية التي تضعها الدول لتربية أبنائها، وتوفير الأرضية المناسبة لخروج الاستعدادات المتوفرة لديهم لتحويلها من القوة إلى الفعل، ولا أظُنُّ أن الأشعري نفسَه يقبل بذلك.

فإن المربي مثل ذلك المزارع الذي يُهَيِئ الظروف المناسبة لظهور الكمالات المستورة في البذر ليتحول إلى نبات وشجرة، فالمناهج التربوية دورها رفع المستوى الفكري للإنسان، وسوقه نحو الفضائل. ومنعه من السقوط في هاوية الرذائل، ومن المعلوم أنَّ تحقّق هذه الغاية رهن وجود الحرية في الإنسان لكي يقع في إطار التربية، فيسير حسب الضوء الذي يراه المربي، فلو كان مسيّراً لا مخيّراً فإعمال الأساليب التربوية يُصبح أمراً لغواً غير مؤثر. وحين ذلك لا تبقى هناك فائدة من كل المناهج التربوية التي يضعها العقلاء في العالم، و بالتالي ينبغي أن نلغي كل البرامج التربوية، بل ينبغى إلغاء وزارة التربية من بين الوزارات، وهل الأشعري مستعد لذلك؟!

٥- الجبري على مستوى العمل وفي ساحة الحياة اختياري.

صحيح أنَّ الجبريّ على المستوي النظري ينكر الاختيار ويجادل من يقول به ، إلا أنَّه عمليا وفي حياته الاجتماعية نلاحظ أنَّه ضد الجبر، لأنَّه إذا ظُلم وغصب حقّه، نرى أنَّه يندِّد بالظالم ويرفع شكواه إلى المحاكم حتّى يأخذ الحاكم حقّه من الغاصب والظالم، فلو لم يكن لخصمه أيّ اختيار فيما يقوم به من أعمال فما معنى التنديد والتعرض له؟!

وهذا – بطبيعة الحال- يدلّ على أنَّه يصوِّر الخصم المخالف إنساناً مختاراً غصب ما يملكه عن اختيار، وله أن يقوم بردِّه إلى صاحبه.

---

(١) وهما وجهان لعملة واحدة.

فالنتيجة أنَّ الجبريَّ يغالط نفسه؛ لأنَّه على المستوى النظري جبري لكنَّه على المستوى العملي وفي حياته الاجتماعية اختياري ولا يقبل من الخصم أن يتعامل معه على أساس الجبر، وما ذلك إلا لأنَّه يرى الجبر مخالفًا لفطرته الإنسانية السليمة.

٦- القول بالجبر مطية لنيل المزيد من الحرية والانحلال .

إنَّ من دواعي القول بالجبر هو اشباع الميول والغرائز الحيوانية في الحياة، فالجبري يطلب المزيد من الحريَّة من وراء ادِّعائه الجبر، ويتستَّر تحت واجهة الجبر ليخلِّص نفسه من عهدة التكليف والمسؤولية، ففي الحقيقة هو لا يؤمن بالجبر كمنهج للحياة، بل يعتقد بالحرية فيها ليعيش فيها وفقاً لما تمليه عليه غرائزه الجامحة[١].

وبعد كل ما تقدم ذكره، هل يبقى هناك مجال للقول بالجبر أو الكسب الأشعري؟!

الحق أنَّ هناك خلفياتٍ ودوافعَ مختلفة للقول بالجبر، بعضها اجتماعية وبعضها الآخر سياسية.

أما الأولى: فلأنَّ بعض هؤلاء –كما تقدم- يريدون تجاهل القوانين وتجاوز الحدود والحصول على الحرية المطلقة في العمل، والانحلال من كل قيد، ورفض كل قاعدة اجتماعية وأخلاقية.

ومن الطبيعي أنّ هذا لا يجتمع مع تحمل المسئولية المترتبة على الحرية والاختيار، فلا بدّ من اللجوء إلى أصل فلسفي يرفع عن كاهل الإنسان تلك المسئولية، وليس هو إلّا القول بالجبر وكون الإنسان مسيّرا.

وأمّا الثانية: فلأن أكثر أصحاب هذه الفكرة هم السلطات الغاشمة الفارضة نفسها وسلطانها على الناس بالقهر، فهم يروِّجون تلك الفكرة حتى يبرِّروا بها أفعالهم الإجرامية[٢].

كما أنَّ من الشواهد الكاشفة عن عدم صحة مبنى الأشاعرة ونظريتهم في أفعال العباد، رجوع الكثير من قادتهم وبعض كبار علمائهم عن هذا القول، كالإمام فخر الدين الرازي والشيخ محمد عبده وإمام الحرمين الجويني، وغيرهم من أعلام الأشاعرة [٣].

---

(١) يلاحظ: جعفر السبحاني ، سلسلة المسائل العقائدية، ج٢، ص٣٢.

(٢) يلاحظ جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٢، ص: ٣١٧

(٣) فليراجع: المبحث الرابع من الفصل الثالث من هذه الرسالة عند الحديث حول نظرية الكسب الأشعري.

خاتمة البحث ونتائجه:

بحمد الله وتوفيقه – من خلال الاستعراض المتقدم حول المباني الكلامية عند كل من الأشاعرة والإمامية في كل من مسألتي العدل الإلهي وأفعال العباد – وصلنا إلى النتائج التالية:

١– الأشاعرة والإمامية مدرستان كلاميتان من أهم المدارس الكلامية في عالمنا الإسلامي.

٢– من المدرستين أئمة وعلماء كبار قاموا بإرساء قواعد المنظومة الكلامية في كلتا المدرستين.

٣– المصادر الأساسية لكلتا المدرستين – في أصول الدين – هي الكتاب والسنة والعقل في الجملة.

٤– إنَّ الأشاعرة والإمامية وعلى الرغم من اتفاقهم في كثير من المسائل العقائدية – وإن اختلفوا في تفسير بعضها – إلا أن هناك مسائل اعتقادية جوهرية هي محل خلاف بين المدرستين.

٥– من أهم المسائل الخلافية بين المدرستين – والتي لها امتدادات في كثير من المسائل – هي مسألة العدل الإلهي، وأفعال العباد، أو ما يعبر عنه بِـ (مسألة خلق الأعمال).

٦– سبب اختلاف المدرستين في هاتين المسألتين راجع إلى اختلافهما في المباني التي ينطلق منها كل منهما في تفسير تينك المسألتين، حيث إن الخلاف بينهما في مسألة العدل راجع إلى الخلاف في قضية الحسن والقبح ، أهما عقليان أم شرعيان؟.

٧– المعنى المتنازع عليه من بين معاني الحسن والقبح بين المدرستين هو: أن الفعل الذي يصدر عن المكلف العالم المختار يستحق فاعله المدح أو الذم، فالفعل الذي يستحق فاعله المدح بحكم العقل العملي فهو حسن، وما يستحق فاعله الذم بنظر العقل العملي فهو قبيح.

كما أنَّ الذي يحكم بحسن الأفعال وقبحها – بناءً على القول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين –هو العقل العملي، الذي يدرك ما ينبغي أن يعمل لا العقل النظري الذي يدرك ما ينبغي أن يعلم.

٨– إنَّ الإمامية يذهبون إلى عقلية الحسن والقبح على نحو الموجبة الجزئية، فللعقل القابلية على إدراك حسن بعض الأشياء بعيدا عن الشرع كما أن له القابلية على إدراك قبح البعض منها كذلك، بينما يذهب الأشاعرة على إنكار ذلك على نحو السالب الكلية.

٩- قد استدل كل من الإمامية والأشاعرة على عقلية أو شرعية الحسن والقبح بكل من العقل والنقل، إلا أننا وجدنا أدلة الإمامية أوفق بهذين المصدرين الأساسيين للتعاليم الإسلامية، بحيث تم الرد على كل الأدلة التي استدل بها الأشاعرة، وبقيت أدلة الإمامية بلا منازع.

١٠- فيما يرتبط بمسألة العدل الإلهي، يذهب الأشاعرة إلى أن الله عادل، لكن بمعنى أن كل ما فعله تعالى فهو عدل حتى ولو أدخل الأنبياء - نستجير بالله - النار، وأدخل الأبالسة والفراعنة الجنة، وذلك لذهابهم إلى أنَّه ليس للعقل قابلية لإدراك حسن وقبح الأفعال قبل ورود الشرع على ذلك؛ فإن العقل البشري - على رأيهم - عاجز عن إدراك الحسن والقبح في الأفعال، حتى في صورتها الكلية، وتحصر الطريق لمعرفتهما في الوحي الإلهي، فالحسن ما حسنه الشارع كما أن القبيح ما قبحه الشارع، فما لم يرد شرع على حسن أو قبح شيء فلا حسن ولا قبح له، وذلك لأنَّه تعالى ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[1]، فوصف الله بالعدل ليس إلا لكونه قد ورد في القرآن الكريم.

أمَّا الإمامية، فقد ذهبوا إلى أنَّ العقل البشري السليم له القابلية على إدراك حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر قبل ورود الشرع عليها، حيث يعتبر الفعل الحسن علامة لكمال فاعله، والفعل القبيح علامة على نقصان فاعله.

وبما أنَّ الباري تعالى مستجمع لجميع صفات الكمال، لهذا فإن فعله كامل ومحمود دائما، لأن ذاته المقدسة منزهة عن كل فعل قبيح.

١١- تقدَّم أنَّ هناك أربعة معان للعدل، وكان منها:

أنَّ العدل بمعنى رعاية حقوق الأفراد وإعطاء كل ذي حق ما له من حق.

المعنى الآخر، أنَّه: بمعنى رعاية الاستحقاق في إفاضة الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة، حيث يتوفر إمكان الوجود أو إمكان الكمال، فكل موجود وفي أيَّة رتبة من الوجود - يملك استحقاقا خاصا به من حيث قابليته لاكتساب الفيض.

١٢- وتوصَّلنا إلى أنَّه لا خلاف واضحًا بين الإمامية والأشاعرة في العدل بالمعنى الأوَّل من المعنَيين الآنف ذكرهما، وذلك لذهاب كبار علماء الإمامية -كالعلامة الطباطبائي[2]- إلى أنَّ العدل بهذا المعنى لا يتصوَّر في حقِّه سبحانه وتعالى.

---

(١) سورة الرحمن، الآية: ٣٩.

(٢) ينظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٥١.

١٣- إن الدافع وراء الأشاعرة على إنكار الحسن والقبح العقليين في أفعاله سبحانه وتعالى، هو زعمهم أن القول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين يتنافى مع وصفه تعالى بالملك المطلق، والسلطان بلا منازع، الذي له أن يتصرف في ملكه كيف شاء، حتى ولو جازى الإحسان بالسوء، لكننا توصلنا إلى أن هذا المعنى مما لا خلاف فيه بين المدرستين.

كما أنَّ الدافع إلى إنكار الحسن والقبح في فعل الإنسان هو القول بالجبر في فعله، لذا لا محيص له من ارتكابه؛ ومع هذا فلا معنى لوصف فعله بالحسن والقبح.

أما الإمامية، فلم يمنعهم الاعتراف بملكية الله المطلقة من القول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين نظرا إلى صفة الحكمة الإلهية؛ فالعدالة التي يفرضها[1] الإمامية على الباري تبارك وتعالى، هي بمعنى رعاية الاستحقاق في إفاضة الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة، حيث يتوفر إمكان الوجود أو إمكان الكمال.

١٤- استدل الأشاعرة على مقولتهم بأدلة عقلية ونقلية أهمها: أنَّ القول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين يعني فرض أحكام على الله تعالى، في حين أنَّه تعالى الملك المطلق القاهر فوق عباده، فلا يمكن افتراض أي تكليف عليه عز وجل، حتى ولو كان من بوابة صفة الحكمة.

إلا أنَّ الإمامية يرون أنَّ الأمر ليس كما ذهب إليه الأشاعرة، فلا فرض أحكام عليه تعالى عن ذلك، فإنَّ العقلَ لا يحكم على اللَّه بشيء ولا يقول: يجب على اللَّه أن يكون عادلًا، بل كلّ ما يفعلهُ العقلُ هنا هو أنَّه يكتشفَ واقعيّةَ الفعلِ الإلهيّ، وبعبارة أخرى: أنَّه بالنَظَرِ إلى كمالِ اللَّهِ المطلَقِ، وتنزُّهِهِ سبحانه عن كلّ نقصٍ وعيبٍ يكتشف أنّ فِعلَه كذلك في غاية الكمال، وأنَّه منزَّه أيضاً عن النقص، فهو بالتالي سيعامل عباده بالعدل ولا يظلم أحداً منهم أبداً، ومثله ما يقال في علم الأصول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وأنَّ كل ما حكم به العقل حكم به الشرع – على الخلاف في المسألة–، فلا يعني ذلك فرض تكليف على الله تعالى، وإنما العقل يستكشف حكم الله تعالى من خلال المعطيات المتوفرة لديه.

١٥- إنَّه بناء على مبنى الأشاعرة لا كاشف عن الكمال والنقص إلا فعله سبحانه، لذا لا يحكم بالنقص في ذات الباري تبارك وتعالى، لأن كل ما فعله فهو كامل حتى ولو كان قبيحا بنظر العقل.

---

(١) وقد تقدم أن المراد من الفرض على الباري تعالى هنا ليس الفرض والوجوب بمعناه الاصطلاحي الفقهي.

أما الإمامية بما أنَّ العقل كاشف عن الكمال والنقص-بناء على الحسن والقبح العقليين- فلا يمكن أن يصدر منه ما هو قبيح بنظر العقل، لأنَّه لا يتناسب مع كونه تعالى محض الكمال، لأنَّ إمكان صدور أيّ فعل قبيح منه تعالى لا يتناسب مع كماله المطلق، فالكامل المطلق لا يتصوَّر منه أيّ نقص، لأنَّ الفعل القبيح علامة على نقصان فاعله —كما تقدم-.

١٦- هناك آثار علمية مهمة جدا على مستوى العقيدة والفقه والأخلاق الإسلامية تبتني على مسألة الحسن والقبح العقليين، أهمها:

أولا: على مستوى التوحيد والعدل.

١٧/١- وجوب معرفة الله عقلاً، للزوم شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل، فإنَّ وجوبه عقلاً يبتني على القول بالحسن والقبح العقليين دون القول بشرعيتهما.

١٧/٢- وصفه سبحانه وتعالى بالعدل وكونه حكيما لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، فإنّه يبتني على عقلية الحسن والقبح دون شرعيتهما.

١٧/٣- قاعدة قبح العقاب بلا بيان، التي تقول بأنَّه تعالى إذا كان عادلاً لا شك في أنَّه لا يعاقب عباده دون أن يبين لهم تكاليفهم، وذلك لحكم العقل بقبح العقاب بلا وصول بيان، أو مع وصوله دون أن يقع في مظانِّه، والباري تعالى منزَّه عن ذلك، ولا يتمُّ ذلك إلا بناء على عقلية الحسن والقبح.

١٧/٤- تأثير القضاء والقدر في مصير الإنسان، لأنَّ الارتباط بين أفعال الإنسان ومصيره في الدنيا والآخرة- كما يظهر ذلك من قوله تعالى:﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾[1] - رهن القول بعدالته تعالى المبتني على التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

١٧/٥- قاعدة اللطف، ولزوم التكليف، فإنّهما مبنيان على التَّحسين والتَّقبيح العقليين دون شرعيتهما.

١٧/٦- كون أفعال الله معللة بالغايات، لأنَّ خلو الفعل من الغاية والغرض يُعَدّ لهوًا وعبثاً عند العقلاء، مع غض النظر عن مرجع هذه الغاية. وقد تقدَّم أنَّها لا ترجع إلى الباري تعالى، وإنَّما إلى المخلوقات نفسها.

١٧/٧- عدم جواز التكليف بغير المقدور، فإنّها تبتني على كون الحسن والقبح عقليين.

---

(١) سورة النجم، الآيات ٣٨-٤٠.

ثانيا: على مستوى النبوة.

١٧/٨- لزوم بعثة الأنبياء، وضرورة تزويدهم بالمعاجز والبينات، لأنَّه مع أنَّ للعقل قابلية إدراك حسن بعض الأفعال وقبح البعض الآخر- كما تقدَّم-، لكنه غير كاف لمعرفة تفاصيل الأمور، فمثلا يمكننا من خلال العقل أن نثبت ضرورة وجود خالق للكون لعدم إمكان وجود المعلول من دون وجود علته، كما يمكننا أن نثبت - من خلال العقل - ضرورة وجوب طاعة المولى، أما كيفية إجراء هذه الطاعة وحدودها، وماذا يريده المولى منا وما لا يريده بالتفاصيل التي يأتينا بها الأنبياء سلام الله عليهم لا يمكننا إدراك كل ذلك من خلال العقل؛ لذا وجب من باب اللطف إرسال الأنبياء حتى يوضِّحوا لنا كيفية عبادة الله، وشكره، وماذا يريده منا من الواجبات، وما ينهانا عنه من المحرمات.

هذا، كما أنَّ عقل الإنسان يمنعه من الخضوع والانقياد لأيِّ ادعاء من أيّ شخص ما لم يعضد ادِّعاءه بالأدلة والبراهين.

من هنا كان من الضروري -بمقتضى الحكمة الإلهية- تزويد الأنبياء والرسل عليهم السلام بجملة من الأدلة والبراهين على مدَّعاهم حتى تتحقَّق الغاية المتوخَّاة من بعثتهم؛ إذ لولا ذلك لأصبح بعثهم لغواً بسبب عدم قبول الناس لدعواتهم، لعدم وجود البرهان على المدَّعى، وهو قبيح لا يصدر من المولى الحكيم.

وهذا الكلام كلّه لا يتمُّ إلا بناءً على التَّحسين والتَّقبيح العقلي.

١٧/٩- كما أنَّنا من خلال قاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليين أثبتنا ضرورة وجود الإمام انطلاقًا من نفس قاعدة اللطف.

ثالثا: وفيما يرتبط بالمعاد.

١٧/١٠- من خلال التَّحسين والتَّقبيح العقليين أثبتنا ضرورة وجود المعاد من خلال لزوم الثواب على الطاعة ووجوب التعويض على الألم، لأنَّ التكليف: إمَّا لا لغرض، وهو عبث قبيح لا يصدر من الحكيم، وإمَّا لغرض، والغرض: إمَّا راجع إلى الله تعالى وهو منزه عنه، لأنَّه الغنيّ عن كل شيء، وإما عائد إلى العبد، والعائد إلى العبد: إما أن يكون في الدنيا في حين أنَّ الدنيا فيها مشقة وإما في الآخرة، وعوده إليه في الآخرة: إما لإضراره به وهو باطل لكونه قبيحا لا يصدر من الجواد الكريم وإما عوده إليه لنفعه وهو المطلوب، فإيصال ذلك الغرض واجب لئلا يلزم نقض الغرض.

وهذا كله –كما هو واضح– إنما يتم بناء على التَّحسين والتَّقبيح العقليين.

١٧- وفيما يرتبط بالمباني الكلامية حول أفعال العباد، هناك ثلاث نظريات أساسية مطروحة على الساحة الإسلامية، وهي:

١٨/١- نظرية الجبر.

١٨/٢- نظرية التفويض.

١٨/٣- ونظرية الأمر بين الأمرين.

وسبب انحصارها في هذه الثلاثة أنَّ نظرية الكسب الأشعريّ في الحقيقة راجعة إلى نظرية الجبر، لأنَّ الجبر–كما تقدَّم– على ثلاثة أنواع:

١-١٨/١- الجبر المادي، الذي يحاول تحليل فعل الإنسان من خلال العلل الماديَّة المكوِّنة لشخصيته، وهو ما يعبَّر عنه بمثلث الشخصية.

٢-١٨/١- الجبر الفلسفي، الذي يعتمد على قاعدة أنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وعلى عدم اختيارية الإرادة.

٣-١٨/١- الجبر الأشعري، والذي يردّ الاختيار إلى عوامل غيبية من: القضاء والقدر والعلم الأزلي والمشيئة الإلهية، وأنَّ الأفعال مخلوقة لله تبارك وتعالى خلق تكوين وبشكل مباشر.

١٨- إنَّ نظرية الأمر بين الأمرين – التي تلقاها الإمامية من أئمتهم أهل البيت عليهم السلام– تستند إلى مبان فلسفية متينة، أهمها:

١٩/١- وحدة حقيقة الوجود في الواجب والممكن، وأنَّ الوجود في عامة تجلياته حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة بالشدَّة والضعف، والتقدّم والتأخر، وليس الأمر كما حاول المشاءون تصويره من كونه حقائق مختلفة متباينة.

١٩/٢- بساطة الوجود في جميع مراتبه وتجلياته، بحيث لا يمكن تحديده بالأجزاء الحملية، ولا بالمادة والصورة، كما أنَّ الشدة والضعف في الوجود عين تلك الحقيقة لا أنَّه مركب من وجود وضعف مثلا.

١٩/٣- أصالة الوجود واعتبارية الماهية، بمعنى أنَّ الوجود هو الحقيقة العينية الخارجية للأشياء وأنَّ الآثار الخارجية لحقائق الأشياء للوجود دون الماهية.

١٩/٣- التفريق بين نوعين من الإمكان، وهما الإمكان الوجودي والإمكان الماهوي،

وأنَّ الإنسان من النوع الأوَّل، أي أنَّ وجوده وجود إمكاني قائم بالله سبحانه وتعالى بجميع شؤونه وخصوصياته التي منها أفعاله التي يقوم بها بملء إرادته واختياره.

١٩- إنَّ التأثير- بناءً على وحدة حقيقة الوجود وأصالته- ملازم للوجود بما هو موجود، بحيث لا يمكن سلب التأثير عن الوجود من جميع مراتبه من أعلاه إلى أدناه؛ لذا لا يمكن سلب الأثر عن الإنسان باعتبار كونه موجودًا.

٢٠- الجمع بين عدم إمكان سلب الأثر عن الإنسان لكونه موجوداً وبين كون وجوده وجودا إمكانيا قائما بالله سبحانه، يقتضي القول بالأمر بين الأمرين، فلا العبد مجبور على أفعاله ، لأنَّ له قسطا من الأثر والاختيار فيما يقوم به من عمل، ولا مفوَّض إليه أمره، لأنَّ وجوده في ذاته فضلا عن آثاره مرتبط بالله تعالى ارتباط المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي.

٢١- كما أنَّ الإمامية قد استدلُّوا بجملة من الآيات القرآنية والروايات الشريفة عن النبيّ وأهل البيت عليهم السلام على إثبات نظرية الأمر بين الأمرين في أفعال العباد.

٢٣- كما أنَّ نظرية الأشاعرة في أفعال العباد تستند إلى إنكار قانون العلية والمعلولية بين الأشياء انطلاقا من مباني وأصول كلامية أهمها :

١-٢٣- التوحيد في الخالقية وأنَّ أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه وتعالى، فزعموا أنَّ صيانة التوحيد في الخالقية -لا خالق ولا مؤثر في دار الوجود إلا الله- لا يتماشى مع نسبة الأفعال إلى العبد وإلا لكان خالقا، وأنَّ ذلك يتنافى مع التوحيد الأفعالي الذي يُعَبَّر عنه بالتوحيد في الخالقية ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ﴾[1].

غير أنَّ الإمامية استطاعوا- بفضل تمسُّكهم بأقوال أئمتهم أهل البيت عليهم السلام- أن يحافظوا على التوحيد في الخالقية مع نسبة الأفعال إلى العباد وكونهم فاعلين لكن لا على نحو الاستقلال، بل على نحو التبعية والظلية ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

٢-٢٣- عموم إرادة الله تعالى لعامة الكائنات.

فإنَّ الإرادة عند الأشاعرة من صفات الذات الإلهية، وبناء عليه فإنَّ كل ما في الكون من جواهر وأعراض - ومنها الإنسان وفعله — مراد لله سبحانه تعلقت إرادته بوجوده، وليس في

(١) سورة الحشر، الآية: ٢٤.

(٢) سورة التكوير، الآية: ٢٩.

صفحة الوجود شيء خارج عن إرادة الله تعالى وسلطانه، ولا يقع شيء من صغير وكبير إلا بإرادة الله سبحانه وتعالى.

أمَّا الإمامية، فقد انقسموا في تفسير الإرادة الإلهية إلى كونها: إمَّا صفة ذات، أو صفة فعل.

الطائفة الأولى منهم ذهبوا إلى كون الإرادة من صفات الذات، باعتبارها صفة كمال لا يمكن سلبها عن الذات الإلهية، لكنهم انقسموا في تفسيرها إلى عدة تفاسير:

- لقد فسر بعضهم الإرادة بأنَّها العلم بالأصلح، وأنَّ معنى كونه تعالى مريدا أنَّه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته، وبما أنَّ ذلك النظام كائن مستفيض فهو غير مناف لذاته تعالى، لأنَّ ذاته كل الخيرات الوجودية، وعلم الباري تعالى بفيضان الأشياء عنه هو إرادته.

لكن رُدَّ على هذا التفسير للإرادة أنَّه يلازم نفي الإرادة أساسا، لأنَّ العلم والإرادة حقيقتان مختلفان، فتفسير الثاني بالأوَّل إثبات لوصف العلم دون وصف الإرادة، وهذا يؤدي إلى كونه تعالى عالماً غير مريد، مع أنَّ الفاعل العالم المريد أفضل وأكمل من الفاعل العالم غير المريد.

- ومنهم من فسر إرادته تعالى بمعنى كونه تعالى مبتهجا بذاته، وجعلوا للابتهاج مرحلتين:
- الأولى: الابتهاج الذاتي، الذي هو الإرادة في مقام الذات.
- الثانية: الابتهاج الفعلي، الذي ينبعث من الابتهاج الأوَّل على قاعدة : من أحبَّ شيئا أحب آثاره.

فإذا كانت إرادته تعالى بالأصل بمعنى ابتهاجه، وبما أنَّ ذاته هي مصدر جميع الآثار، فيكون ابتهاجه بآثاره أيضا ابتهاجا بذاته، فإنَّ الابتهاج بالمؤثر ابتهاج بالأثر تبعا، فيكون هذا الابتهاج بالأثر إرادةً له في مقام الفعل.

لكن رُدَّ بنفس ما رد على تفسير الإرادة بالعلم، فإنّهما حقيقتان مختلفتان.

- ونظرًا إلى الإشكالات التي أوردت على التفسيرين المتقدمين للإرادة الذاتية، قال آخرون: إن معنى كونه تعالى مريدا أنَّه فاعل مختار واجد لكمال الإرادة وإن لم يكن واجداً لها بحدها من تصوُّر الفعل والتصديق بفائدته ورفع الموانع والشوق المؤكد، ثم الجزم والتصميم، فنتيجة الإرادة- وهي كون الفاعل مختاراً بالذات-متحقِّقة في الذات الإلهية، لكونها صفة كمال، ولكونها رمز الاختيار وعدم المقهورية.

وثبت أنَّه حتى بناءً على كون الإرادة من صفات الذات فلا يتعارض ذلك مع كون الإنسان فاعلاً لأعماله باختياره وإرادته، لأنّ معنى تعلّق إرادته تعالى بفعل الإنسان هو تعلّق إرادته بكونه

فاعلاً مختارًا يفعل ما يشاء في ظلِّ مشيئته سبحانه، فقد شاء الباري تبارك وتعالى أن يكون الإنسان مختاراً في فعله.

نعم، في وسع الله تعالى سلب اختيار الإنسان وإلجاؤه إلى أحد الطرفين من الفعل والترك.

وأما الطائفة الثانية، فقد ذهبوا –تبعا لبعض الروايات المعتبرة عندهم– إلى كون الإرادة من صفات الفعل، كما انقسم هؤلاء بدورهم – في تفسير معنى الإرادة الإلهية– إلى طوائف:

- منهم من قال بأنَّ الإرادة: صفة منتزعة من حضور العلة التامَّة للفعل نظير الخلق والإيجاد والرحمة، من دون أن ينكر الإرادة الذاتية للباري تعالى، وإنما أنكر كونها نفس العلم[1].

لكن تمَّ الردّ على تفسير الإرادة بهذا المعنى بما تقدَّم من أنّه:

أولا: يناقض كونه تعالى واجدا لكل كمال وجودي.

ثانيا: أن تفسير الإرادة بهذا المعنى يلزم منه أن تكون الفواعل الطبيعية كلها مريدة، لحضورها عند آثارها!

- ومنهم من فسر الإرادة بأنَّها: عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة. لكن رُدَّ عليه:

أولا: بأنّ ذلك يلازم خلو الذات عن هذا الكمال الوجودي، وهو ما يستلزم تصوّر الأكمل والأفضل من الواجب تبارك وتعالى.

وثانيا: أنَّه يلزم من هذا التفسير كون أفعال العباد خارجة عن متعلق الإرادة الإلهية .

ورد في أكثر من رواية من أئمة أهل البيت عليهم السلام ما يظهر منها– بل صريح بعضها– كون الإرادة من صفات الفعل، بحيث لا يمكن تأويلها إلى غير ذلك، لذا كان لا بدَّ من التعامل معها بما ينسجم مع ما تقدَّم من ذاتية الإرادة للباري تبارك وتعالى، وذلك لأنَّه:

١– تؤكد هذه الروايات على أنّ صفة الإرادة الإلهية غير صفة العلم والقدرة.

٢– كما يؤكد بعضها شمول الإرادة الإلهية لكل الظواهر الكونية.

٣– تصريح بعضها في كون الإرادة من صفات الفعل، لا من صفات الذات[2].

هذا، كما أنّ هناك ملحوظات في هذه الروايات كان لا بد من الأخذ بها بعين الاعتبار، وهي:

أ– أن الإرادة بالمعنى الذي يتمتَّع به الإنسان تمتنع أن تقع وصفًا لله سبحانه وتعالى، لأنَّه لا يهمّ ولا يتفكر، كما ورد نصّ هذه العبارات في بعض الروايات[3].

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص٢٩٩.

(٢) للاطلاع يراجع: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج١، ص١١٠، باب الإرادة.

(٣) المصدر نفسه..

ب- أنَّ الإرادة بالمعنى المناسب للصفات الذاتية كانت حقيقة يصعب إدراكها من قبل أصحاب الأفهام الحادة، كسليمان المروزي- الذي كان من المتكلمين البارزين الذين ناظرهم الإمام الرضا عليه السلام في بعض المسائل الكلامية- فضلا عن الأفهام الساذجة.

ج- إنّ إصرار أئمة أهل البيت عليهم السلام على كون الإرادة من صفات الفعل كان من أجل الحيلولة دون وصفه تعالى بالمعنى الذي كان دارجاً على أفهام الناس من الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، كما يظهر هذا النوع من التخوف من بعض الروايات[1].

د- إن جعل الإرادة من صفات الذات كان مثاراً لشبهة قدم الإرادة بقدم الذات، وبالتالي قدم العالم وكافة المخلوقات، ومن أجل الحيلولة دون طروء هذه الشبهة كان الأئمة عليهم السلام يركِّزون على كون الإرادة من صفات الفعل.

وبالجمع بين جميع ما تقدَّم يظهر أنَّ الإرادة الإلهية تقسم إلى قسمين:

١- الإرادة في مقام الفعل، وهي إيجاده سبحانه الفعل وإحداثه، وهذا ما يستفاد من الكثير من الروايات التي تدل على كون الإرادة من صفات الفعل.

٢- الإرادة في مقام الذات، وهي بمعنى كونه تعالى فاعلا واجدًا لكمال الإرادة من كونه مختارا، مالكا لفعله، آخذا بزمام عمله، غير مقهور في سلطانه، وهي ما يمكن تسميتها بالإرادة البسيطة، الخالية عن جهة النقص من الطروء والزوال عند إيجاد المراد، أو الخروج بها من القوة إلى الفعل، أو من النقص إلى الكمال.

فعندما نقول إنَّ إرادة الله تعالى شاملة لكافة الموجودات الممكنة، نعني به أنَّه تعالى فاعلا مختارا لها، مالكا لها، آخذا بناصيتها وزمامها ، :﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [2]، فلا خلاف بين الأشاعرة و الإمامية في هذا المعنى، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يتنافى مع اختيار الإنسان أولا، حيث ذهب الأشاعرة إلى الأوَّل، و الإمامية إلى الثاني.

- إنَّ ما قيل من عدم اختيارية الإرادة بالنسبة للإنسان يمكن حلُّه بما يلي:

١- إن ما يصدر من الإنسان من أفعال على نوعين:

أ- منها ما يصدر عنه عن طريق الآلات والأسباب الجسمية، كالخياطة والبناء، وهذا ما يسمى بالأفعال الجوارحية.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة التكوير، الآية: :٢٩.

ب- ومنها ما يصدر عنه بلا آلة، بل بخلاقية منها، من قبيل الأجوبة التي تصدر من العالم بعلم من العلوم عند السؤال عن مسائله، فإنَّ هذه الأجوبة تصدر منه واحدة تلو الأخرى لا بتصوّر ولا بتصديق ولا بشوق ولا بعزم سابق على تلك الأجوبة، بل تصدر في لوح النفس وتصدر عنها بدون هذه التفاصيل، وهي موجودة للنفس مخلوقة لها خلقاً اختياريا، بحيث لو شاء ترك، مع أنَّها ليست مسبوقة بالإرادة ولا بمبادئها، بل كفى في كونها اختيارية كون النفس فاعلا مختارا بالذات.

٢- إنَّ ملاك الفعل الاختياري ليس كونه مسبوقا بإرادة حتى يقال إن الإرادة غير اختيارية وتبعا لها ليس الفعل الصادر عنها اختياريًا، بل الملاك في اختيارية الفعل كونه صادراً عن فاعل مختار بالذات، بمعنى أنَّ الاختيار مخمور في ذاته وواقع حقيقته.

٣- إن الإنسان من مصاديق الفاعل المختار الذي يكون الاختيار من صميم ذاته، وبذلك تكون الإرادة تحت سلطان النفس.

٣-٢٣- علم الله تعالى الأزلي المتعلق بأفعال العباد.

من الأصول التي بنى عليها الأشاعرة نظريتهم في أفعال العباد علم الله الأزلي المتعلق بأفعالهم، بحجة أنَّ ما علم الله وجوده من أفعال العباد فهو واجب الصدور وإلا لانقلب العلم جهلا، وما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور، وبذلك يبطل الاختيار، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع.

ولكن تمَّ الردُّ على ذلك من قبل الإمامية، بأنَّ علمه سبحانه وتعالى وإن كان سببًا مقتضيا لوجود الفعل من العبد، لكن إنما يقتضي وجود الفعل وصدوره مع جميع الخصوصيات، ومنها كونه مسبوقاً بقدرة العبد واختياره وإرادته، فعلم الله الأزليّ متعلق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، كما تعلَّق علمه بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر بلا شعور واختيار، وتعلَّق علمه بصور الرعشة من المرتعش على وجه الجبر عالماً بلا اختيار، وهكذا بقية الفواعل كل بحسب طبيعته.

٤-٢٣- إرادة الله الأزلية المتعلقة بأفعال العباد.

بناءً على كون الإرادة من صفات الذات —كما هو رأي الأشاعرة والكثير من الإمامية- فلا شك في كونها أزلية بأزلية الذات الإلهية؛ لذا قالوا: إنَّ ما أراد الله وقوعه من أفعال العباد وقع قطعاً، وما أراد عدمه لم يقع قطعًا، وبناءً عليه، فلا قدرة للعبد على شيء منهما.

ولكن تمَّ الردُّ على هذا الأصل بالعلم الأزلي المتعلق بأفعال العباد، فإن إرادته تعالى الأزلية تعلَّقت بصدور الأفعال من العباد بما هي أفعال اختيارية؛ فلا مشكلة في هذا النوع من التعلق، لأنه لا يتنافى مع حرية واختيار الإنسان لأفعاله.

٥-٢٣- لزوم الفعل مع المرجّح الخارج عن اختيار الإنسان.

وقد تبيَّن أنَّ حقيقة هذا الكلام راجعة إلى شبهة عدم اختيارية الإرادة ، وتفسير الفعل الإرادي بما كان مسبوقا بالإرادة، لكنَّنا أثبتنا- بحمد الله تعالى- أنَّ السرَّ في كون الفعل فعلاً اختيارياً لا يكمن في كونه مسبوقا بالإرادة، لأنَّ ذلك ناظر إلى أفعال الجوارح فقط الصادرة منه عن طريق الأسباب والآلات، في حين أنَّ الفعل الإنساني أعم منها ومن أفعال الجوانح، من قبيل فعل النفس، بل الملاك في كون الفعل اختيارياً للإنسان هو انتهاؤه إلى فاعل مختار بالذات، وصدوره عنه بالإرادة، وهي فعل اختياري للنفس لا لكونها مسبوقة بالإرادة، بل لكونها ظلاً للفاعل المختار بالذات .

والنفس الناطقة من مصاديق ذلك، فإنَّ الاختيار والحرية نفس ذاتها وحقيقتها.

وأخيراً أتمنّى أن يكون البحث جديداً ومفيدًا في معلوماته، وأن تتاح لنا- ولغيرنا- الفرصة لمواصلة مثل هذه الدراسات المرتبطة بالمباني الكلامية بين الإمامية والأشاعرة، وغيرها من المدارس الكلامية، وفي غير مسألتي العدل الإلهي وأفعال العباد من المسائل ذات الدور المؤثّر على الساحة الإسلامية، سائلاً المولى العلي القدير أن يأخذ بأيدينا إلى ما فيه الخير والصلاح، ويوفِّقنا لما يحبّ ويرضى، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الأطهار.

قائمة المراجع والمصادر .

١- القرآن الكريم.

٢- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق أحمد فريد مزيدي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ، بيروت.

٣- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، لاط، لات، بيروت.

٤- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، لاط ، لات، بيروت.

٥- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق دكتور جابري، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨ م، بيروت.

٦- ابن سينا، أبو علي، الحسين ابن عبد الله، الشفاء – الإلهيات –، تحقيق سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، لا ط، ١٤٠٤هـ، قم المقدسة.

٧- ابن سينا، أبو علي، الحسين ابن عبد الله، شرح الإشارات والتنبيهات، مكتبة نشر الكتاب، ط٢، ١٤٠٣ هـ، لا ن.

٨- ابن عبد الوهاب، حسين، عيون المعجزات، المطبعة الحيدرية، لاط،١٣٦٩ هـ – ١٩٥٠ م، النجف الأشرف.

٩- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ، بيروت.

١٠-ابن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق يوسف آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، لاط، ١٩٧٢ م، لا ن.

١١-أبو الحسين، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، لاط، ٢٠٠٢م -١٤٢٣هـ، لان.

١٢-الأحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، ط١، ١٤٠٥هـ، قم المقدسة.

١٣-إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء، الدار الإسلامية، ط١، ١٤١٢ هـ، بيروت.

١٤-الاستر آبادى، محمد جعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، تحقيق مركز مطالعات وتحقيقات اسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٣٨٢هـ ش، قم المقدسة.
١٥-الإسفراييني، أبو المظفر، طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٣م، بيروت.
١٦-الأشعري أبو الحسن، علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حموده غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، لاط، لا ت، القاهرة.
١٧-الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، ط١، ١٣٩٧هـ، القاهرة.
١٨-الأصفهاني، محمد تقي، هداية المسترشدين، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، لاط،١٢٦٩هـ، لان.
١٩-الأميني، عبد الحسين أحمد، الغدير، مركزالغدير، ط١، ١٤١٦هـ، قم المقدسة.
٢٠-الإيجي، عضد الدين،شرح المواقف، تحقيق بدر الدين نعساني، منشورات الشريف الرضي، ط١، ١٣٢٥هـ، قم المقدسة.
٢١-الباقلاني، أبو بكر، محمد بن الطيب، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٧م، بيروت.
٢٢-البحراني، كمال الدين ميثم بن على بن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد حسيني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط٢، ١٤٠٦هـ، قم المقدسة.
٢٣-البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، لاد، لاط، لات، لان.
٢٤-البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، لاط، ١٣٧١هـ، قم المقدسة.
٢٥-التفتازاني، مسعود بن عمر سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق حجازي سقا، متبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٩٧هـ، القاهرة.
٢٦-التفتازاني، مسعود بن عمر سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الشرف الرضي، ط١، ١٤٠٩ هـ، قم المقدسة.

٢٧-تهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦ م، بيروت.
٢٨-الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ، بيروت.
٢٩-الجهضمي، نصر بن علي، تاريخ أهل البيت عليهم السلام، تحقيق محمد رضا الحسيني، لاط، لات، لان.
٣٠-الجيلاني، محمد المحمدي، تكملة شوارق الإلهام، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢١هـ، قم المقدسة.
٣١-الحائري، عبد الكريم، درر الفوائد، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٦، ١٤١٨هـ، قم المقدسة.
٣٢-الحجازي، فخر الدين، كاوشي در نهج البلاغة، مؤسسة نهج البلاغة، ط١، ١٤٠٦هـ، لان.
٣٣-الحراني، أحمد بن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ، لان.
٣٤-الحسني، ابن طاووس، عبد المحمود، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، لاط، ١٣٩٩هـ، قم المقدسة.
٣٥-الحسني، نذير، بحث الإمامة، لاد، لاط، لات، لان.
٣٦-الحسيني مرتضى، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، ط١، ١٤١٤هـ، بيروت.
٣٧-الحكيم، محسن، حقائق الأصول، مؤسسة البلاغة، لاط، لات، لان.
٣٨-الحلي، الحسين بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٧، ١٤١٧هـ، قم المقدسة.
٣٩-الحلي، الحسين بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، تعليق عين الله حسني، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨٢م، بيروت.
٤٠-الحلي، جعفر بن الحسن، المسالك في أصول الدين، تحقيق رضا الأستادي، مجمع البحوث الإسلامية، ط٢، ١٤٢١هـ، قم المقدسة.

٤١-الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق كل من: حسين بن عبد الله العمرى، مطهر بن على الاريانى، و يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤٢٠هـ، بيروت.
٤٢-الخرازي، محسن، بداية المعارف الإسلامية في شرح عقائد الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، لاط، ١٤٢٠هـ، قم المقدسة.
٤٣-الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٤، ١٤٣٢هـ٢٠١١م، بيروت.
٤٤-الخطيب، عبد الكريم، القضاء والقدر، لاد، لاط، لات، لان.
٤٥-الخميني، روح الله، الطلب والإرادة، ترجمة:أحمد الفهري، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ط١، ١٤١٣هـ، قم المقدسة.
٤٦-الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ط١، ١٤١٣هـ، قم المقدسة.
٤٧-الخوئي، أبو القاسم، محمد علي تقي، محاضرات في الأصول، انتصارات انصاريان، لاط، ١٤١٧هـ، إيران.
٤٨-الخوئي، أبو القاسم، محمد علي تقي، مصباح الفقاهة، تقرير محمد علي التوحيدي التبريزي، مكتبة الداوري، ط١، لات، قم المقدسة.
٤٩-الدردير، أبو البركات، أحمد، الخريدة البهية.لان، لاط، لات،
٥٠-الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، بيروت.
٥١-الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق حجازي سقا، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ، بيروت.
٥٢-الرازي، سديد الدين الحمصي، المنقذ من التقليد، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٢هـ، قم المقدسة.
٥٣-الرازي، فخر الدين، المحصل، تحقيق أتاي، دار الرازي، ط١، ١٤١١ هـ، عمان.
٥٤-الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٨هـ -٢٠٠٨م، بيروت.

٥٥-الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ت مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م، بيروت.
٥٦-الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، لاط، بيروت.
٥٧-الساعدي، صادق، نافذة على الفلسفة، منشورات جامعة المصطفى ﷺ العالمية، ط٤، ١٤٣٠هـ ق-١٣٨٨هش، قم المقدسة.
٥٨-السبحاني جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، لاط، لات، قم المقدسة.
٥٩-السبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح، لاد، لاط، لا ت ، لان.
٦٠-السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط١، ١٤١٢هـ، قم المقدسة.
٦١-السبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط٣، ١٣٨٦هش، قم ا لمقدسة.
٦٢-السبحاني، جعفر، رسائل ومقالات، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط٢، ١٤٢٥هـ قم المقدسة،.
٦٣-السبحاني، جعفر، سلسلة المسائل العقائدية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، لاط، لات، قم المقدسة.
٦٤-السبحاني، جعفر، لب الأثر في الجبر والقدر (الأمر بين الأمرين)، مؤسسة الإمام الصادق ع، ط١، ١٤١٨هـ، قم المقدسة.
٦٥-السبزواري، شرح المنظومة، منشوارات ناب، تصحيح وتعليق آية الله حسن زاده آملي وتحقيق وتقديم مسعود طالبي، ط١، ١٣٦٩هش، طهران.
٦٦-السجستاني، أبو داوود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، دار الكتاب العربي، لاط، لات، بيروت.
٦٧-سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٨م، بيروت.
٦٨-الشريف الرضي، محمد بن الحسين بن موسى، نهج البلاغة، مؤسسة نهج البلاغة، تصحيح عزيز الله العطاردي، ط١، ١٤١٤هـ، لان.

٦٩-الشعراني، عبد الوهاب، اليواقيت في بيان عقائد الأكابر، لاد، لاط، لات، لان.
٧٠-شلتوت، محمود، تفسير القرآن الكريم، لاد، لاط، لات، لان.
٧١-الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد مزيدي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥ هـ، بيروت.
٧٢-الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، منشورات الشريف الرضي، ط٣، ١٣٦٤هـ ش، إيران.
٧٣-الشيباني، أبوعبد الله، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، لاط، لات، القاهرة.
٧٤-الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراثي العربي، ط٣، ١٩٨١م، بيروت.
٧٥-الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، مؤسسة المطالعات والتحقيقات، ط١، ١٣٦٦هـ، إيران.
٧٦-الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة البعثة، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، بيروت.
٧٧-الصدوق، محمد بن علي، اعتقادات الإمامية، كنكره شيخ مفيد، ط٢، ١٤١٤هـ، قم المقدسة.
٧٨-الصدوق، محمد بن على، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لاط، لات، بيروت.
٧٩-الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، منشورات جماعة المدرسين، ط١، ١٣٩٨هـ، قم المقدسة.
٨٠-الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١٣، ١٤١٦هـ، قم المقدسة.
٨١-الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسيني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية،، ط٢، ١٤٠٨هـ، قم المقدسة.
٨٢-الطوسى، خواجه نصير الدين، قواعد العقائد(مع تعليقات السبحانى)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، لاط، لا ت، قم المقدسة.

٨٣-الطوسى، خواجه نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٥ هـ بيروت.
٨٤-الطوسى، خواجه نصير الدين، تمهيد الأصول، لاد، لاط، لات، لان.
٨٥-الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، العقائد الجعفرية، مكتبة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ، قم المقدسة.
٨٦-الطوسي، خواجه نصير الدين، تجريد الاعتقاد، حسيني جلالي، دفتر تبليغات اسلامى،ط١، ١٤٠٧هـ، إيران.
٨٧-الطوسي، أبو جعفر، محمد بن حسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٦هـ، بيروت.
٨٨-العاملي الحر ، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ط١، ١٤٠٩ هـ، قم المقدسة.
٨٩-العاملي، بهاء الدين، الكشكول، مؤسسة الأعلمي، لا ط، لا ت، بيروت.
٩٠-العبيدلي، عميد الدين، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، تحقيق على أكبر ضيائي، ميراث مكتوب، لاط، ١٣٨١هش، طهران.
٩١-العسكري، مرتضى، الجبر والتفويض والقضاء والقدر، لا ط، لا ت، بيروت.
٩٢-العلامة الحلي، الحسين بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق محمد نجمى زنجانى، منشورات الشريف الرضي، ط٢، ١٣٦٣هش، قم المقدسة.
٩٣-الغروي، محمد حسين، نهاية الدراية، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، ط١، ١٣٧٤هـ ش، قم المقدسة.
٩٤-الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، لاط، لا ت، بيروت.
٩٥-الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، الجواهر الغوالي، المطبعة العربية، ط١، ١٣٤٣هـ، جمهورية مصر العربية.
٩٦-الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، تحقيق مصطفى القباني الدمشقي، مطبعة الشرقي، ط١، ١٣١٩هـ-١٩٠١م ، جمهورية مصر العربية.

٩٧-الغزالي، أبوحامد، محمد بن محمد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ١٩٩٤م، بيروت.
٩٨-الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٩ هـ، بيروت.
٩٩-الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مؤسسة دارالهجرة، ط٢، ١٤٠٩هـ إيران.
١٠٠- الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار المعارف، لاط، ١٩٨٨م، بيروت.
١٠١- الفيَّاض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، دار الهادي، ط٣، ١٤١٠هـ، قم المقدسة.
١٠٢- الفيومي، أحمد بن محمد ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، لاط، لا ت، لان.
١٠٣- قاسم بن محمد بن علي، الأساس لعقائد الأكياس، تعليق محمد قاسم عبد الله، مكتبة التراث الإسلامي، ط٣، ١٤٢١هـ، صعدة.
١٠٤- القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق أبو هاشم أحمد بن حسين، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ، بيروت.
١٠٥- قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية لعلم الكلام، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٢م، بيروت.
١٠٦- القزويني، أبوعبد الله، محمد بن يزيد، سنن بن ماجة، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، لاط، لات، بيروت.
١٠٧- القوشجي، الفاضل، شرح التجريد، لاد، لاط، لات، لان.
١٠٨- الكاشاني، الفيض، نوادر الأخبار في ما يتعلق بأصول الدين، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، لا ط، ١٣٧١هش، طهران.
١٠٩- الكتاب منسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، فقه الرضا، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط١، ١٤٠٦ هـ، مشهد - ايران.
١١٠- كراع النمل، علي بن الحسن، معجم المنجد في اللغة، دار المشرق، لاط، لات، لان.

١١١- الكلبايكاني، علي رباني، بحوث مقارنة في العقائد الإسلامية، لاد، لاط، لات، لان.
١١٢- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية،، لاط، ١٣٦٥ هش، طهران.
١١٣- لاهيجى، فياض، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، انتشارات مهدوي، لاط، لات، أصفهان.
١١٤- لوئيس، معلوف، المنجد في اللغة، انتشارات ذوي القربى، ط٣٧، ١٤٢٢هـ-١٣٨٠هش، إيران.
١١٥- الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين،لاد، لاط، لات، لان.
١١٦- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، لا ط، ١٤٠٤ هـ، بيروت.
١١٧- مجموعة من المؤلفين ، المعجم الوسيط، تحقيق، مجمع اللغة العربية، لاد، لاط، لات، لان.
١١٨- مجموعة من المؤلفين، شرح المصطلحات الكلامية، المكتبة الرضوية، ط١، ١٤١٥هـ، مشهد.
١١٩- مجموعة من المؤلفين، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م، بيروت.
١٢٠- محمد عبده، رسالة التوحيد، مكتبة الأسر، لاط، ٢٠٠٥م، لا ن.
١٢١- المرعشي، نور الله،، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط١، ١٤٠٩هـ، قم المقدسة.
١٢٢- المشكيني، أبو الحسن، حواشي المشكيني، انتشارات لقمان، لاط، ١٤١٣هـ، لان.
١٢٣- المطهري، مرتضى، التربية والتعليم في الإسلام، لجنة الهدى، ط٣، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، لان.
١٢٤- المطهري، مرتضى، العدل الإلهي، الدار الإسلامية، ط٣، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، بيروت.
١٢٥- المطهري، مرتضى، مجموعة آثار الشهيد المطهري (باللغة الفارسية)، انتشارات صدرا، لاط، ١٩٩١م، طهران.

١٢٦- المظفر، محمد رضا، المنطق، انتشارات دار العلم، ط٢، ١٣٨٨هـ، قم المقدسة.
١٢٧- المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، النكت الاعتقادية، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط١، ١٤١٣هـ، قم المقدسة.
١٢٨- المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ، منشورات المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط١، ١٤١٣هـ، قم المقدسة.
١٢٩- المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، منشورات المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط١، ١٤١٣ هـ، قم المقدسة.
١٣٠- المقداد، جمال الدين، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق مهدي رجائي، مكتبة آية الله المرعشي، لاط، ١٤٠٥هـ، قم المقدسة.
١٣١- المقداد، جمال الدين، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، تحقيق على حاجى آبادي و عباس جلالي نيا، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، ١٤٢٠ هـ، مشهد المقدسة.
١٣٢- المقداد، جمال الدين، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تحقيق القاضي الطباطبائي، مكتبة التبليغ الإسلامي، ط٢،، ١٤٢٢هـ قم المقدسة.
١٣٣- الملك، ذكاء، الموسوعة الفلسفية، لاد، لاط، لات، لان.
١٣٤- النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات، انتشارات مصطفوي، لاط، ١٣٦٨هـ ش، قم المقدسة.
١٣٥- الندوة العالمية للشباب الإسلامية، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، تحقيق مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية، لاط، لات، لان.
١٣٦- النيسابوري ، أبو الحسين القشيري، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، لا ط، لات، بيروت.

الفهرس التفصيلي

ملخص الرسالة..... أ

خطة البحث..... ب

المقدمة.....ج

أهمية الموضوع.....هـ

مشكلة الدراسة.....هـ

فرضية البحث.....و

الهدف من البحث.....و

منهج البحث.....و

الدراسات السابقة والجنبة الجديدة من البحث.....ح

وجه اختيار مسألة العدل من بين سائر الصفات في هذه الدراسة.....ح

الفصل الأول

المفاهيم والمصطلحات

.....١

المبحث الأول: معنى المباني لغة واصطلاحاً.....٢

المبحث الثاني: معنى الكلام لغة واصطلاحاً.....٣

المبحث الثالث: نبذة عن الإمامية.....٨

المطلب الأول: تعريف الإمامية.....٨

المطلب الثاني: أئمة الشيعة الإمامية.....٩

المطلب الثالث: أهم الاعتقادات الإمامية.....٩

المطلب الرابع: ما يميز الشيعة الإمامية عن غيرهم من الفرق الإسلامية.....١٢

المبحث الرابع: نبذة عن الأشاعرة.....١٥

تعريفهم.....١٥

المؤسس أبو الحسن الأشعري ١٥

حياته الفكرية.....١٥

مصدر التلقي عند الأشاعرة.....١٦

المدرسة الأشعرية في العصر الحديث.....١٦

الانتشار وموقع النفوذ.....١٧

أهم الاعتقادات التي خالفوا فيها غيرهم من المسلمين.....٢٠

المبحث الخامس: أهم الفوارق بين الإمامية والأشاعرة.....٢٤

المبحث السادس: مفهوم العدل الإلهي.....٢٩

المطلب الأول: معنى العدل لغةً واصطلاحاً.....٢٩

المطلب الثاني: أقسام العدل وموارد استعماله.....٣٢

المطلب الثالث: العدل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.....٣٤

المبحث السابع: مفهوم أفعال العباد.....٣٦

المطلب الأول: الفعل لغةً واصطلاحاً.....٣٦

المطلب الثاني: تقسيمات أفعال العباد.....٣٧

الفصل الثاني

المباني الكلامية حول العدل الإلهي

.....٤٠

المبحث الأول: المبنى الكلامي للإمامية في العدل الإلهي.....٤٢

المطلب الأول: معنى الحسن والقبح لغة واصطلاحاً.....٤٢

المطلب الثاني: إطلاقات الحسن والقبح.....٤٣

المطلب الثالث: معنى العقل لغة واصطلاحاً.....٤٤

أقسام العقل..... ٤٦

المطلب الرابع: تحرير محل النزاع في مسألة الحسن والقبح.....٤٧

المطلب الخامس: الجذور التاريخية لمسألة التحسين والتقبيح العقليين.....٤٩

المبحث الثاني: الاستدلال على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.....٥٠

المطلب الأول: الأدلة العقلية التي استدل بها الإمامية.....٥٠

المطلب الثاني: الاستدلال بالقرآن الكريم على التحسين والتقبيح العقليين.....٥٤

المبحث الثالث: المبنى الكلامي للأشاعرة في العدل الإلهي.....٥٨

المطلب الأول: معنى الملكية.....٦٠

المبحث الرابع: الدليل على كون التحسين والتقبيح شرعيين.....٦٤

المطلب الأول: الأدلة العقلية.....٦٤

المطلب الثاني: أدلة الأشاعرة النقلية على التحسين والتقبيح الشرعيين.....٧٠

المبحث الخامس: المقارنة بين المبنيين.....٧٣

الثمرات المترتبة على القول بالتحسين والتقبيح العقليين.....٧٦

الفصل الثالث

المباني الكلامية في أفعال العباد

.....٨٨

النظريات الكلامية حول أفعال العباد.....٨٩

النظرية الأولى: نظرية الجبر.....٨٩

النظرية الثانية: نظرية التفويض.....٩٤

النظرية الثالثة: نظرية الكسب الأشعري.....٩٥

النظرية الرابعة: نظرية الأمر بين الأمرين.....٩٦

المبحث الأول: المبنى الكلامي للإمامية في أفعال العباد.....٩٩

الأصول الفلسفية التي بنى عليها الأشاعرة نظريتهم حول أفعال العباد.....٩٩

الأصل الأول: الوجود حقيقة واحدة في الواجب والممكن.....٩٩

الأصل الثاني: بساطة الوجود.....١٠٠

الأصل الثالث: أصالة الوجود واعتبارية الماهية.....١٠٢

الأصل الرابع: الإمكان في الوجود غير الإمكان في الماهية.....١٠٣

الأصل الخامس: المراد من قيام المعلول بعلته.....١٠٣

المبحث الثاني: الاستدلال على نظرية الأمر بين الأمرين انطلاقاً من المبنى.....١٠٧

المطلب الأول: الاستدلال من العقل.....١٠٧

المطلب الثاني: الاستدلال بالقرآن.....١١٢

المطلب الثالث: الاستدلال بالسنة.....١١٥

المبحث الثالث: المبنى الكلامي للأشاعرة في أفعال العباد.....١١٨

الأصول التي بنى عليها الأشاعرة نظريتهم في أفعال العبد.....١١٨

الأصل الأول: التوحيد في الخالقية.....١١٩

١-معنى التوحيد في الخالقية.....١٢٠

٢-أدلة الأشاعرة على حصر الخالقية في ذات الباري تبارك وتعالى.....١٢٢

الأدلة العقلية.....١٢٢

أدلة الأشاعرة النقلية على خلق أفعال العباد.....١٢٩

أولاً: من القرآن الكريم.....١٢٩

ثانياً: من السنة.....١٣٢

الأصل الثاني: عموم إرادة الله تعالى لعامة الكائنات.....١٣٤

تمهيد.....١٣٤

النظريات حول حقيقة الإرادة الإنسانية.....١٣٤

انقسام المتألهين في تفسير الإرادة الإلهيةإلى طائفتين.....١٣٧

الطائفة الأولى: كون الإرادة من الصفات الذاتية.....١٣٧

تفاسير الأعلام للإرادة الإلهية.....١٣٧

الطائفة الثانية: كون الإرادة من صفات الفعل.....١٤٢

ظهور روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام في كون الإرادة من صفات الفعل...١٤٤

تحليل هذه الروايات.....١٤٥

التفسير الأنسب للإرادة الإلهية.....١٤٧

الاستدلال على عموم إرادته تعالى لكافة الممكنات.....١٥٠

أولاً: الأدلة العقلية على عموم إرادته تعالى.....١٥٠

ثانياً: الأدلة النقلية على على عموم إرادته تعالى.....١٥٢

أ-من الكتاب.....١٥٢

ب-من السنة.....١٥٣

الأصل الثالث: إرادة الله الأزلية المتعلقة بأفعال العباد.....١٥٥

كيف يمكن الجمع بين عموم إرادته تعالى والقول بالاختيار.....١٥٨

تحليل الإشكال.....١٥٨

الأصل الرابع: علم الله تعالى الأزلي المتعلق بأفعال العباد.....١٦٢

الأصل الخامس: لزوم العقل مع المرجح الخارج عن اختياره.....١٦٥

شبهة عدم اختيارية الإرادة.....١٦٨

أجوبة الأعلام على الشبهة.....١٦٨

المبحث الرابع: نظرية الكسب.....١٧٥

بيان معنى الكسب عند علماء الأشاعرة.....١٧٥

مالبرنس الفرنسي ونظرية الكسب.....١٨١

إنكار الكسب من محققي الأشاعرة.....١٨٢

المبحث الخامس: المقارنة بين المبنيين.....١٨٩

آثار التمسك بنظرية الأمر بين الأمرين أو نظرية الجبر والكسب الأشعري.....١٩٧

خاتمة البحث ونتائجه.....٢٠٢

قائمة المراجع والمصادر.....٢١٤

الفهرس التفصيلي.....٢٢٤