مبدأ استناد الممكنات إلى الله تعالى وتطبيقاته عند الأشاعرة

"دراسة تحليلية"

إعداد

محمد مصطفى عبد السميع الغرباوي

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية

للبنين بدمياط الجديدة

مبدأ استناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة وتطبيقاته في مسائل كلامية دراسة تحليلية نقدية

محمد مصطفى عبد السميع الغرباوي
قسم العقيدة والفلسفة – كلية الدراسات الإسلامية والعربية لبنين – دمياط الجديدة – مصر – جامعة الأزهر
البريد الإلكتروني: mohamedmostafee3@gmail.com

الملخص:

يُعد مبدأ استناد الممكنات إلى الله تعالى من الأصول الكبيرة في المذهب الأشعري؛ إذ يمثل القاعدة الكبرى لانطلاق كثير من المسائل الكلامية دفاعًا عن بعضها تارةً وتأكيدًا وتقريرًا لبعضها الأخر تارة أخرى.

وحين أقوم بدراسة هذا المبدأ فإني سأتعامل معه على أنه تعريف له قيود إخراج وإدخال، فقيود إخراجه على سبيل المثال (استناد الممكنات إلى الله القادر المختار قيد يخرج به عدة أمور منها: نفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض، وينفي عن الله تعالى الوجوب عليه جل شأنه كما تقول المعتزلة، والإيجاب –بمعنى الفيض والصدور– عليه تعالى كما تقول الفلاسفة) و (ابتداء وبلا واسطة قيد يخرج ما يقال من فعل الأشياء في بعضها البعض أو الفعل بواسطة القوة المودعة في الأشياء).

وسأكتفي في هذا البحث بدراسة قيود الإخراج لهذا المبدأ دون التعرض لقيود الإدخال، وقد تحدثت عن نفي تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، كما تحدثت عن نفي الوجوب والإيجاب على الله تعالى، وتحدثت عن نفي تأثير الأشياء في بعضها البعض عن طريق الواسطة أو القوة المودعة في الأشياء.

وفي الخاتمة: توصلت إلى أن هذا المبدأ من الأصول الجامعة في المذهب الأشعري والتي تعالج كثيرًا من مسائل علم الكلام وفي الوقت ذاته تنفي عن الباري تعالى كل ما لا يليق بذاته المقدسة.

الكلمات المفتاحية: استناد الممكنات– الله– القادر المختار– ابتداء وبلا واسطة.

The principle of basing the possible on God Almighty, the Almighty, the Chosen One, beginning and without intermediary, and its applications in Theology matters verbal, a critical analytical study.

Mohammed Mostafa Abdel Samie Al-Gharabawy
Department of Doctrine and Philosophy - College of Islamic and Arab Studies for Boys - New Damietta - Egypt - Al-Azhar University
E-mail: mohamedmostafee3@gmail.com

Abstract:
The principle of basing possible things on God Almighty is one of the great principles of the Ash'arite doctrine. It represents the major basis for launching many verbal issues, defending some of them at times and confirming and reporting others at other times.
When I study this principle, I will deal with it as a definition that has restrictions on inclusion and inclusion. For example, the restrictions on bringing it forth, for example (relying the possible on God the Almighty, the Chosen One), are a restriction that brings out several things, including: denying the justification for God Almighty's actions by purpose, and denying from God Almighty the obligation upon Him, may He be glorified and exalted. As the Mu'tazilites say, and the obligation - in the sense of overflowing and flowing - is upon Him, the Almighty, as the philosophers say) and (from the beginning and without any intermediary, what is said emerges from the action of things on each other or the action by means of the power deposited in the things).
In this research, I will limit myself to studying the external restrictions of this principle without going into the input restrictions. I have spoken about denying the justification of God Almighty's actions by purposes. I have also talked about denying the obligation and obligation upon God Almighty, and I have talked about denying the influence of things on each other through intermediary or power deposited in things.
In conclusion: I concluded that this principle is one of the comprehensive principles of the Ash'ari school of thought, which addresses many issues of theology and at the same time denies from the Creator Almighty everything that does not befit his sacred essence.

Keywords: reliance on possible things - God - the All-Powerful, the Chosen One - beginning and without intermediary.

المقـــــدمة

وتتضمــن ما يلــي:

***أهمية الموضوع وأسباب اختياره**

***المنهج المتبع في البحث**

***خطــة البحــث والدراســة**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير البرية أجمعين، وعلى آله وأصحابه وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد؛

فإن حقيقة انتشار المذهب الأشعري، واعتناق غالبية الأمة الإسلامية له في أصقاع مترامية، على مساحات شاسعة، من أراضي المسلمين من عرب وعجم، لِيُنْبِئُكَ عن عِظمِ هذا المذهب في جوهره، وأنه يلامس القلب قبل العقل ويعانق شغاف الروح حتى يتمكن من النفس أيَّما تمكن، كيف لا وهو ذلك المذهب الذي لم يجمع يومًا بين قضاياه ومسائله طرفي نقيض من إفراط وتفريط كلاهما مرذول مردود، وأعني بالطرفين: الجنوح إلى العقل على حساب النقل، أو الجنوح للنقل على حساب العقل.

فلا هُم –السادة الأشاعرة– كانوا مع أولئك الذين أهملوا العقل ولم يجعلوا له دورًا في معرفة العقائد أو حتى في محاولة فهم نصوص الوحي وتدبر معانيها، وإنما حصروا دور العقل في الأخذ بظواهر النصوص ما أدى إلى وقوعهم في تشبيه الخالق بالمخلوق، ووقعوا في التناقض، وقالوا بكلام لا يقبله العقل ولا يسلم به، وهؤلاء هم المشبهة.

ولا هم –السادة الأشاعرة– أيضًا كانوا مع أولئك الذين غالوا في تمجيد العقل، وجعلوه المصدر الوحيد في المعرفة العقدية، وحصروا دور الوحي في أن مهمته الأساسية هي ضرب أمثلة للحقيقة لمخاطبة العوام الذين لا يجيدون النظر العقلي، وهذا الفريق هم الفلاسفة الإلهيون، ولم يرتض السادة الأشاعرة كذلك موقف أولئك الذين اعترفوا بالعقل مع الوحي كمصدرين للتعرف على العقائد، لكنهم بالغوا في تقدير دور العقل حتى رفعوه فوق الوحي، وجعلوه المصدر الرئيس في الاستدلال على العقائد، وهذا الأمر قد وصل بهم في نهاية الأمر لتأويل بعض العقائد التي لا تحتمل التأويل؛ لأنها تتعارض مع معطيات العقل، وإلى جانب هذا فقد حدا بهم الأمر إلى إساءة الأدب في جناب الله جل جلاله حين قالوا بالتحسن والتقبيح

العقليين، وأوجبوا عليه تعالى إيجاب الواجبات أو القول بتعليل أفعاله بالغرض، وهؤلاء هم المعتزلة ومن حذا حذوهم.

بل كان السادة الأشاعرة وسطًا بين النصيين والعقليين، حيث آمنوا بأنَّ كلًا من الوحي والعقل مصدر من مصادر التعرف على العقائد، وبذلوا جهدًا وافرًا في بيان أن صحيح العقل لا يتعارض مع صحيح النقل بأيِّ حال من الأحوال، من أجل ذلك قاموا بتقعيد القواعد وتأصيل الأصول الكبرى التي تُعالج في ضوئها تلك المسائل الناتجة عن الجنوح بالعقل، والمبالغة في تقديره.

وكان من بين تلك الأصول الكبيرة في المذهب الأشعري «استناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتداء وبلا واسطة»، وهذا الأصل إذا تأملته لم تجده مسطرًا في كتبهم على نحو ما سطر المعتزلة أصولهم الخمس، فلن تجد العناوين تحمل اسم هذا الأصل في كتب الأشاعرة، بل هو مُستَشَف ومفهوم من معالجتهم لكثير من القضايا.

ولأهمية هذا الموضوع رأيت –بعد توفيق الله تعالى– أن أُلقي الضوء على هذا الأصل الكبير في دراسة بعنوان:

«مبدأ استناد الممكنات إلى الله تعالى وتطبيقاته عند الأشاعرة دراسة تحليلية»

إن هذا المبدأ يمثل لدى الأشاعرة محورًا شديد الأهمية في كثير من قضايا العقيدة، فإذا أنت وضعت يدك على هذا المحور، فقد وضعت يدك وضعت يدك على أحد أكبر أصول الافتراق بينهم وبين المعتزلة والفلاسفة.

فمن هذا الأصل الرئيس تتشعب –في الفكر الأشعري– قضايا شتى، منها: بطلان التحسين والتقبيح العقليين، وبطلان إيجاب الواجبات على الله تعالى، وبطلان تعليل أفعال الباري تعالى بالعلل والأغراض، وبطلان تأثير الممكنات بعضها في بعض بالطبع، أو بالقوة المُدعة، أو بالعلة، وكذا بطلان خلق الله تعالى للأشياء عن طريق الإيجاب دون القدرة والاختيار في الخلق.

وتتطلب دراسة هذا الموضوع استخدام المنهج التحليلي، والنقدي، والمقارن.

هذا وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن يكون مُكونًا من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

* أما المقدمة: فقد بينتُ فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والمنهج في البحث والدراسة.

* المبحث الأول: بعنوان «نفي إيجاب الواجبات على الله تعالى» ويشتمل على عدة مطالب:

المطلب الأول: تحرير معنى الواجب بين المعتزلة والأشاعرة.

المطلب الثاني: نفي وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.

المطلب الثالث: نفي وجوب اللطف على الله تعالى.

المطلب الرابع: نفي وجوب الأعواض على الله تعالى.

المطلب الخامس: نفي وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى.

* المبحث الثاني: بعنوان «نفي الإيجاب على الله في عملية الخلق»، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: القول بالعلة والطبع، والوساطة، والقوة المُودَعة في الخلق.

المطلب الثاني: نفي الأشاعرة القول بالعلة والطبع، والوساطة، في الخلق، والقول بالقوة المُودَعة، وتأثير الأشياء بعضها في بعض.

* المبحث الثالث: بعنوان «بطلان تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض» ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: المثبتون لتعليل أفعال الله تعالى بالغرض.

المطلب الثاني: النافون لتعليل أفعال الله تعالى بالغرض.

الخاتمة: وقد احتوت على أهم النتائج التي توصلت إليها.

المبحث الأول: **بعنوان**

"نفي إيجاب الواجبات على اللّه تعالى"

ويشتمل على عدة مطالب:

المطلب الأول: **تحرير معنى الواجب بين المعتزلة والأشاعرة**.

المطلب الثاني: **نفي وجوب الصلاح والأصلح على اللّه تعالى**.

المطلب الثالث: **نفي وجوب اللطف على اللّه تعالى**.

المطلب الرابع: **نفي وجوب الأعواض على اللّه تعالى**.

المطلب الخامس: **نفي وجوب الثواب والعقاب على اللّه تعالى**.

المبحث: الأول
نفي إيجاب الواجبات على الباري تعالى

المطلب الأول: تحرير معنى الواجب بين المعتزلة والأشاعرة.

في البداية تجدر الإشارة إلى أن لوجوب الواجبات على الله تعالى علاقة وطيدة بالقول بالتحسين والتقبيح العقليين، إذ يمكننا القول بأن لتحسين العقل وتقبيحه أصول وفروع مُترتبة عليه، فمن الأصول: تعليل أفعال الباري تعالى بالأغراض وإيجاب الواجبات عليه سبحانه، ومن الفروع: قضايا الصلاح والأصلح والاستحقاق واللطف والأعواض، فهذه الفروع تتولد تولدًا مباشرًا من التعليل والإيجاب.

لقد ذهب المعتزلة إلى إيجاب الواجبات عليه سبحانه وتعالى، وقد أومأت بالإشارة إلى أن الوجوب أصل مبني على التحسين والتقبيح العقليين، وحريٌ بنا في هذا المقام أن نقوم بتعريف الواجب الذي يقصده المعتزلة في حق الباري ﷻ قبل أن أقوم بسرد هذه الواجبات والردّ عليها وتفنيدها.

يُشيرُ القاضي عبد الجبار إلى تعريف الواجب، فيقول: «فإن قال قائل: فما معنى الواجب؟ قيل: هو الذي يستحق العَالِمُ به الذم بأن لا يفعله، والواجب بأن يفعله؛ ولهذا يجب عليه فعل الواجب، وأن لا يفعل القبيح»(١).

ثم يقول في موضع آخر وهو يتحدث عن أنواع الواجب: «ومنه ما له صفة زائدة تقتضي الذم لو لم يفعله تعالى، وهو الواجب»(٢).

ويعلق نصير الدين الطوسي على معنى الوجوب عندهم مؤكدًا على أنه:

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين "ضمن رسائل العدل والتوحيد" للدكتور/ محمد عمارة، ط/ دار الشروق، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، صـ٢٣٤.

(٢) القاضي/ عبد الجبار بن أحمد الهمذاني: المغني في أبواب التوحيد والعدل: (الأصلح –استحقاق الذم – التوبة): (الجزء الرابع عشر) تحقيق: مصطفى السقا، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، بدون تاريخ، وبدون طبعة. صـ٥٣، ٥٤.

استحقاق الذم في حال ترك هذا الواجب، نافيًا ما قد يتوهم من فهم الواجب بمعناه الشرعي عند الفقهاء، فيقول: «أقول ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عن الفقهاء، بل هذا الوجوب بمعنى: كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، كما أن القبيح بمعنى: كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم، والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبيح بعينه...»(١).

ومن هنا؛ فالواجب على الله تعالى عندهم – كإثابة المطيع مثلاً– هو الأمر الذي لو تركه سبحانه ولم يفعله لاستحق ﷻ الذم؛ ولذلك فهو سبحانه لا يتركه؛ لأن تركه قبيح عقلًا، وإذن فهو واجب عليه سبحانه(٢).

إذًا فالواجب عند المعتزلة هو ما يستحق تاركه الذم، وهذا التعريف يمثل حقيقة مؤكدة تبنتها المعتزلة كأصل راسخ في بناء فلسفتها لأصل من أكبر أصولها الخمسة، وهو أصل العدل.

ولكن – وبكل تأكيد – ما كان لمعنى الواجب في حق الباري تعالى كما قرره المعتزلة أن يمُرَّ مَرورَ الكرام على السادة الأشاعرة، فيصموا آذانهم، أو يعموا أبصارهم عنه، وما كان لهم أن يسكتوا عن هذا المعنى سكوتًا يفهم منه تقرير هذا المعنى في حقه ﷻ، بل لقد ابتدرته أسنة أقلامهم بالتعقيب والتفنيد تارة، وببيان معنى الواجب الذي يرتضيه أهل السنة في حقه تعالى تارة أخرى.

وعلى هذا، فقد ألقى الأشاعرة بكل ما في جِعَابِهم من سهام النقد لمعنى الواجب مُبينين أن الواجب بالمعنى الذي أقره المعتزلة مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وأنه إذا بطل الأصل بطل ما بُني عليه.

---

(١) ينظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، هامش: صـ٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) ينظر: القوصي/ د. محمد عبد الفضيل: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، ط/ مجمع البحوث الإسلامية، ط٢، القاهرة، ١٤٤١هـ، ٢٠٢٠م، صـ٧٩.

ومن هنا فقد ذهب الإمام الجويني[١] ومن لفَّ لفّهُ إلى أن «استحقاق الذم أمر لا يستوي على سوقه إلَّا في مذهب قد أُسس بنيانه على تقبيح العقل وتحسينه فمتى بطل هذا بطل ذاك، ثُمَّ احتذى صاحب المواقف[٢]، وصاحب نقد المحصل[٣]، حذوه تمامًا»[٤].

وقد توصل الإمام الرازي إلى أن استحقاق الذم يوجب على الباري تعالى ترك الفعل المؤدي إلى هذا الاستحقاق، وهذا بلا مراء يناقض كمال الإرادة وتمام الاختيار[٥]

وفي هذا الصدد يتساءل العلامة السعد التفتازاني مستغربًا مستنكرًا ثُمَّ موجِهًا لمعنى الواجب، فيقول: «ثُمَّ ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؟ إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالًا من سفه، أو جهل، أو عبث، أو بخل، أو نحو ذلك؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار، وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار»[٦].

وإذا كان العلامة السعد قد نفى معنى كون الواجب هو استحقاق الذم بتركه لاستلزام محالات تتمثل في: السفه، والجهل، والعبث، والبخل، ونفي القدرة

(١) ينظر: الجويني/ إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، أ. علي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م، صـ٢٦٠.

(٢) ينظر: الإيجي: الإيجي/ عضد الدين بن عبد الرحمن بن أحمد: المواقف، بشرح الجرجاني، وحاشيتي، السيالكوتي وحسن جلبي، تحقيق/ محمود عمر الدمياطي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، ٨/ ٢١٧.

(٣) ينظر: تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، هامش صـ٢٠٥

(٤) ينظر: د. القوصي: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، صـ٨٦.

(٥) ينظر: الرازي: الرازي/ فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين: الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د/أحمد حجازي السقا، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦ هـ، صـ٣٥٣، وما بعدها بتصرف يسير.

(٦) ينظر: التفتازاني/ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله: شرح العقائد النسفية، تحقيق، د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، صـ٦٦.

والاختيار، فإن إمام الحرمين يرفض الوجوب بمعناه الاعتزالي لاستلزامه محالات أخرى من نحو: التضرر والنفع، واللذة والألم، وغيرها مما لا تجوز في حق الباري تعالى، فتراه يقول: «والقسم الثاني يشتمل على نفي الإيجاب على الله تعالى، فلا يجب عليه شيء، وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح، وسبيل تحرير الدليل فيها أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى: ما الذي عنيته بوجوبه؟ فإن قال: أردت توجه أمر عليه، كان ذلك محالًا إجماعًا؛ لأنه الآمر، ولا يتعلق به أمر غيره.

وإن قال: المعنى بوجوبه أن يرتقب ضررًا لو ترك ما وجب عليه، فذلك محال أيضًا؛ فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر؛ إذ لا معنى للنفع والتضرر، والآلام واللذة، والرب متعالٍ عنهما.

فإن قال: المعنى بوجوبه: حسنه وقبح تركه، وزعم أن كونه حسنًا صفة نفس له – أي: لهذا الواجب – فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقنع»[1].

وإذا كان الأشاعرة قد رفضوا بشدة معنى الواجب هذا المغلف بتلكم الصبغة الاعتزالية التي يُشْتَمُّ منها رائحة استلزام النقص في حقه تعالى؛ لاستلزام معنى الواجب محالات عدة وردت في نصَّي إمام الحرمين والعلامة السعد، فما الذي يرتضيه أهل السنة إذًا من تعريف الواجب في حق الباري تعالى المخصوص بأفعاله المتعلقة بالممكنات؟

إن إجابة هذا السؤال تجدها بحق عند حجة الإسلام الذي ما فَتِئَ يحلل تحليلًا فذًّا عبقريًا لمعنى الواجب محاولةً منه لتحرير محل النزاع في هذه المسألة، فتراه يضع يدك أولًا على أهمية تحرير معنى الواجب، فيقول: «وجملة هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح، ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول في أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب؟ وإنما

(١) ينظر: الجويني: الإرشاد، صـ٢٦٠.

كُثر الخبط؛ لأنهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها، وكيف تخاطب خصمان في أن العقل أوجب أم لا؟ وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهمًا محصلاً متفقًا عليه بينهما، فلنقدم البحث عن الاصطلاحات، ولا بد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ، وهي: الواجب، والحسن، والقبيح، والعبث، والسفه، والحكمة؛ فإن هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط إجمالها، والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى ثم نلتفت إلى الألفاظ المبحوث عنها وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها»(١).

ثُمَّ يشرع حجة الإسلام في تحليل معنى الواجب تحليلًا مُسهبًا مطولًا – كيف لا وهو البارع في التحرير والتدقيق للكشف عن المعاني التي لا بد منها في تحرير محل النزاع– لينتهي إلى أن معاني الواجب تدور حول ثلاثة معانٍ فقط، يقررها هو فيقول: «بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر، فإن كان ذلك في العاقبة – أعني: الآخرة – وعرف بالشرع فنحن نسميه واجباً، وإن كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى أيضاً ذلك واجبًا...، فقد تحصلنا على معنيين للواجب، ورجع كلاهما إلى التعرض للضرر، وكان أحدهما أعم لا يختص بالآخرة، والآخر أخص، وهو اصطلاحنا، وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه إلى أمر محال، كما يقال: ما علم وقوعه فوقوعه واجب، ومعناه أنه إن لم يقع يؤدي إلى أن ينقلب العلم جهلاً، وذلك محال، فيكون معنى وجوبه أن ضده محال، فليسم هذا المعنى الثالث الواجب»(٢).

إذًا الإمام الغزالي – رحمه الله – يرى أن معنى الواجب يدور بين ثلاثة معانٍ، هي:

١– الفعل الذي يترتب على تركه ضرر ظاهر يلحق تاركه في الآخرة، وهذا

(١) ينظر: الغزالي/ أبو حامد محمد بن محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: د. مصطفى عمران، ط/ دار البصائر، القاهرة، ط١، ١٤٣٠ هـ، ٢٠٠٩ م، صـ٤١٦.

(٢) ينظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، صـ٤١٦.

الواجب طريق معرفته الشرع؛ ولذا فهو واجب شرعي.

٢- الفعل الذي يترتب على تركه ضرر ظاهر عاجل يلحق تاركه في الدنيا وعرف بالعقل فيسمى واجبًا عقلًا، كما قد يُسمى واجبًا شرعيًا أيضًا، وذلك كالأكل بالنسبة لمن كاد يموت جوعًا.

٣- الواجب هو الفعل الذي يؤدي عدم وقوعه إلى أمر محال.

ومن الملاحظ أن الواجب في المعنيين الأولين هو ما ترجح فيه جانب الفعل على الترك ترجيحًا يضطر صاحبه إلى الفعل؛ إذ في الترك قدر من الضرر لا يكاد يُطاق، والواجب في المعنيين يتوفر فيه عامل مشترك وهو قبول الضرر، أو إمكانية التضرر على من وجب عليه، والواجب في الحالين وبالمعنيين مما يتنزه عنه الباري تعالى ويتقدس عن الاتصاف به(١).

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لم يتبق من معاني الواجب إلا المعنى الأخير، وهو ما يؤدي عدم وقوعه إلى أمر محال.

والخلاصة: أن المحال عند أهل السنة يتمثل في عدم وقوع وحدوث المتعلقات التي تعلقت بوقوعها وحدوثها صفاته القديمة على النحو الذي تعلقت به تلك الصفات؛ وبذلك يصير معنى الواجب الذي يرتضيه أهل السنة: هو تعلق العلم الإلهي، أو الإرادة القديمة، أو الوعد الأزلي بحدوثه ووقوعه فيما لا يزال، فبهذا التعلق أضحى ذلك المتعلق واجب الوقوع على النحو الذي تعلقت به تلك الصفات القديمة، وإلا ترتب على ذلك عدة محالات شتى هي: انقلاب العلم جهلًا، والإرادة عجزًا، والوعد كذبًا.

أما المعتزلة فيجعلون المحال الذي يتأدى إليه ترك الواجب: «هو استحقاق الذم الذي هو قبيح عقلًا، ولا شك أن هذا محال في حقه تعالى»(٢).

(١) ينظر: د. القوصي: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، صـ٨٢.

(٢) ينظر: د. القوصي: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، صـ ٨٤، ٨٥.

تمهيد: في بيان ما يجب عليه تعالى عند المعتزلة.

رأينا فيما سبق أن المعتزلة يقولون بالوجوب على الله تعالى في أفعاله المتعلقة بالممكنات، ولكن ما هذه الواجبات؟ لندع المعتزلة أنفسهم يخبرونا بتلك الواجبات.

يقول القاضي عبد الجبار: «في بيان ما يجب من أفعاله تعالى، ومفارقته لما لا يجب منها، اعلم أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحُسن، لما بيناه من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح، وبينا أن الفعل الذي لا مدخل له في الحُسن والقُبح لا يصح عليه تعالى؛ فإذن يجب في كل أفعاله أنه حسن.

ثم ينقسم، ففيه ما صفة له زائدة على حسنه، وذلك كالعقاب المستحق، وفيه ما له صفة زائدة تقتضي استحقاق المدح به، ولا يستحق الذم بألّا يفعله، وهو سائر ما فعله من التفضل...، ومنه ما له صفة زائدة تقتضي الذم لو لم يفعله تعالى، وهو الواجب، وقد بينا أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف من التمكين، والإلطاف، وإثابة من يستحق الثواب، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض، فهذه جملة ما يجب عليه تعالى...، والألطاف إنما تجب، لأنها مصالح فيما كَلّف وألزم، والثواب إنما يجب لكونه جَرّاً على فعل ما كلف وألزم»[١]

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٤/ ٥٣، ٥٤.

المطلب الثاني: نفي وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.

أولًا- الصلاح والأصلح عند المعتزلة:

كانت مسألة الصلاح والأصلح من أُولى المسائل المطروحة على طاولة أصل عدل الله تعالى المُتضِحةُ معالمه في علاقة الباري تعالى بعباده المكلفين، حرصًا من الله ﷻ على ضمان أفضل الوسائل للوصول بالمكلفين إلى درجات النعيم، وفيما يلي عرض تفصيلي لهذه المسألة لدى المعتزلة بادئًا بتعريف الصلاح والأصلح.

أ- تعريف الصلاح والأصلح:

«لا يخلو فعل من أفعاله تعالى من صلاح»[(١)]، تلك جملة تمثل قاعدة أساسية لإثبات عدل الباري تعالى وعنايته بالمخلوق المكلف، والحال أنهم -المعتزلة- يتناولون العدل الإلهي من خلال تأثير الفعل الإلهي على الفعل الإنساني، وكانت فكرة الصلاح إحدى الطرق المستخدمة من قِبل المعتزلة لإثبات هذا العدل والعناية من الله تجاه عباده.

فالصلاح: «ضد الفساد، وكل ما عُري عن الفساد يُسمى صلاحًا، وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلًا، والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلًا والأصلح، هو إذًا صلاحان وخيران فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح»[(٢)].

وبناءً على هذا فالصلاح عندهم: «هو كل ما يؤدي إلى دفع الضرر، وكل ما يؤدي إلى اللذة والسرور...، فكل ما عُلِم نفعًا عُلِم صلاحًا، وما لم يُعلم نفعًا لم يُعلم صلاحًا»[(٣)].

(١) ينظر: الشهرستاني/ محمد بن عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفرد جيوم، صـ٣٩٧.

(٢) ينظر: السابق: الموضع نفسه.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٤/ ٣٥.

وإذا كان الصلاح هو دفع ضررٍ واجتلاب لذة وسرور، فإن ذلك لا يستقيم إلا مع أصناف من الخلق وبالأدق المكلفين، «فيستحيل الصلاح على من يستحيل عليه النفع، فلذلك لا يقال في الشيء: إنه صلاح للجماد والميت، ولا يستعمل ذلك في القديم سبحانه؛ ولذلك يُضاف الصلاح إلى من يصلح به على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به، فيُقال في الشيء: إنه صلاح لزيد، ونفع له، وإنه أصلح له وأنفع»(١).

وإذا كان الصلاح خاصًا بالمكلفين ففي أيِّ شيء يكون هذا الصلاح؟ «يقال في الشيء: إنه صلاح في التدبير، إذا استقام معه، ويقال: إنه فساد فيه إذا اختل لأجله، فأما إذا قيل في أفعال الله تعالى: إنها صلاح في تدبيره، فالمراد بذلك ما يتصل بالتكليف والمُكَلف، فكل ما يفعله مما لا يؤثر في طريقتها، ولا يخرج المكلف من أن يكون واثقًا بأفعاله فإنه يوصف بأنه صلاح فيه، وكل معنى لو حدث لأزال المكلف عن طريق الثقة، يوصف بأنه فساد في التدبير؛ فلذلك قلنا: إنه سبحانه لو كذب في وعده ووعيده وأخلفهما، لكان ذلك فسادًا في التدبير، ونقول فيما يفعله تعالى من الصدق في أخباره، إلى غير ذلك من استقامة الأدلة وغيرها: إنه صلاح في التدبير»(٢).

إذًا فالصلاح عند البصريين يعني: النفع أو التعرض للنفع، أما عند البغداديين فليس «الأنفع»، وإنما هو الأحكم أو الأوفق في التدبير والحكمة(٣).

ولقد ذهب المعتزلة في الشطط بعيدًا، وتوغلوا في شططهم هذا إلى الحد الذي زعم معه: «البغداديون منهم والنظام من البصريين أيضًا أن القديم سبحانه

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني ١٤/ ٣٥.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني: ١٤/ ٤٢، ٤٣، ١١٥.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني: ١٤/ ٤٢، ٤٣، ١١٥، والتفتازاني/ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله: شرح المقاصد في علم الكلام، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، تقديم: د. صالح موسى شرف، ط/ دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، ٤/ ٣٣٠.

قد استصلح عباده بغاية ما يقدر عليه من الصلاح، وأنه ليس في خزائنه ولا في سلطانه، ولا يُتوهم منه صلاح يقدر عليه أكثر مما قد استصلحهم به في دينهم ودنياهم، وزعم البصريون منهم خاصة أنه تعالى قد استصلح عباده بغاية ما في قدرته من الصلاح في باب دينهم خاصة، وأنه لا يقدر على صلاح لهم في باب الدين أصلح مما فعله بهم»[١].

ولا يخفى عليك أيها الحاذق فساد هذا القول من المعتزلة؛ إذ مبنى ذلك عندهم على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وذلك أصل باطل عند أهل السنة والجماعة، كما أن هذا الكلام يشير من طرف خفي إلى نزع القدرة والإرادة من الباري تعالى فليس له جل جلاله إلا أن يفعل الصلاح مراعاة لحال المكلفين.

والحق «أن كل ما أبدعه – الباري تعالى– من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه»[٢]، «فلا يجب عليه شيء؛ إذ لا حاكم عليه»[٣].

ب- الدليل على الصلاح والأصلح عند المعتزلة:

استدل المعتزلة على الصلاح والأصلح: أن الصانع حكيم، والحكيم لا يفعل فعلًا يتوجه عليه سؤال ويلزم حجة، بل يزيح العلل كلها، فلا يكلف نفسًا إلا وسعها، ولا يتحقق الوسع إلا بإكمال العقل والإقدار على الفعل، ولا يتم

(١) ينظر: الأشعري/ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، ط/ دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، ألمانيا، ط٣، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، صـ٥٧٦، ٥٧٧، والباقلاني/ أبو بكر محمد بن الطيب: التمهيد، تحقيق: الآب ريتشرد يوسف مكارثي، ط/ المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٥٧م، صـ٢٥٥، الشهرستاني / محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق: محمد فتح الله بدران، ط/الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ٢٠١٤م، ٢/ ١٢٥.

(٢) ينظر: الآمدي / سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن محمود عبد اللطيف، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٤٣٣هـ، ٢٠١٠م، صـ٢٢٤.

(٣) ينظر: البيضاوي/ عبد الله بن عمر بن محمد بن علي: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق، د. محمد ربيع محمد جوهري، ط/ مطبعة رشوان وتوزيع دار الاعتصام، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، صـ٣٠٩.

الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء ﴿ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ وَلِتُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [١] فأصل التخليق والتكليف صلاح، والجزاء صلاح، وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الأصلح، وزيادات الدواعي والصوارف والبواعث والزواجر في الشرع وتقدير ألطاف بعضها خفي، وبعضها جلي، فأفعال الله تعالى اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح[٢].

جـ- الصلاح والأصلح في الدين والدنيا أو في الدين فقط:

لا خلاف بين المعتزلة في وجوب الصلاح، وإنما الخلاف بينهم في وجوب الأصلح، فمنهم: من أوجبه، ومنهم: من نفاه بناء على أنه ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى غير النهاية[٣]، ثم إن الأصلح هل يجب في أمور الدين فقط أو في أمور الدين والدنيا، وهنا انقسم المعتزلة، فعلى حين «ذهب البغداديون من المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا، يذهب معتزلة البصرة إلى القول بوجوبه في الدين فقط»[٤].

ومن هنا ذهب البغداديون من المعتزلة إلى: أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده، وجرهم ذلك إلى القول بوجوب ابتداء الخلق، فإذا خلقهم وجب عليه تمكينهم بأقصى ما يكون التمكين من إكمال عقولهم، وإقدارهم، وإزاحة عللهم، وكل ما ينال العبد في الحال والمآل فهو عند هؤلاء الأصلح لهم، وانزلق المعتزلة بقولهم هذا

(١) سورة الجاثية: جزء من آية: ٢٢.

(٢) ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام، صـ٤٠٥.

(٣) ينظر: الآمدي: أبكار الأفكار: ٢/ ١٥٢، يقارن؛ القاضي عبد الجبار: المغني ١٤/ ٤٢، ٤٣، ١١٥.

(٤) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني ١٤/ ٤٢، ٤٣، ١١٥، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٣٠، وأبو دقيقة/ الشيخ محمود: القول السديد في علم التوحيد، تحقيق: د. عوض الله حجازي، ط/ الإدارة العامة لإحياء التراث، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٩٥م، ٢/ ١٥٠.

في طريق جحد الضرورة حتى قالوا: خلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار، وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا يحبط أعمالهم، ويحبط ثواب قُرباتهم إذا اختُرِموا قبل التوبة، وأما البصريون فقد أنكروا معظم ذلك مع موافقتهم إخوانهم في الضلال على إثبات واجبات على الله تعالى، وتقدس عن قولهم(١).

دليل معتزلة بغداد على ما ذهبوا إليه من وجوب الأصلح في الدين والدنيا:

يعتمد البغداديون من المعتزلة في هذا الدليل على قضية جُود الله تعالى وكرمه؛ فلو لم يكن جوادًا كريمًا، لكان جل جلاله بخيلًا، وذلك نقص يستلزم الذم، وذلك عليه تعالى محال، فوجب عليه فعل الأصلح من باب كونه جوادًا كريمًا، يقول القاضي عبد الجبار: «وبعد، فإن القوم يُعَوِّلون في وجوب الأصلح على استحقاق في هذه اللفظة؛ لأنهم يقولون: لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادًا، وإذا لم يكن كذلك، وجب كونه بخيلًا، وذلك ذم، فتوصلوا بهذه الطريقة إلى وجوب الأصلح، فإذا قيل: إنه تعالى قادر على أكثر من هذا الأصلح»(٢).

ثانيًا- موقف أهل السنة من الصلاح والأصلح:

كان هذا الدليل معتمد معتزلة بغداد فيما ذهبوا إليه من القول بوجوب الأصلح على الله، ولكن هذا لم يكن ليُرضِي مخالفيهم من الأشاعرة، فضلًا عن البصريين من المعتزلة؛ ولهذا فقد ردَّ عليهم أهل السنة والبصريون من المعتزلة أيضًا مفندين هذا الدليل ذاكرين لذلك أدلة، أذكر منها:

١- أنه لو وجب عليه تعالى الصلاح والأصلح، وهو تعالى يقدر من ذلك على ما لا نهاية له، لوجب عليه ما لا نهاية له، وذلك يقتضي وجوب ما لا يصح مما وجب عليه أن يفعله، وقد أُلزم على هذا الوجه ألّا يكون لما خلقه أول؛

(١) ينظر: الجويني: الإرشاد، صـ٢٨٧.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٤/ صـ٤٧.

لأنه لا حال خلق فيها الأصلح إلا وقد كان يجوز أن يقدم قبله ما هذا صفته، فإذا كان واجبًا فيجب أن يقدم ذلك، وهذا يوجب ما ذكرناه، أو يؤدي إلى أن القديم لا يتقدم فعله إلا بأقل ما يجوز أن يتقدم القادر فعله، وهذا محال، فمقدورات الله تعالى غير متناهية، فأي قدر يضبطونه في الأصلح فالمزيد عليه ممكن، فيجب لا إلى حد(١).

٢- لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح، لوجب ذلك في الشاهد، ولو وجب ذلك، للزم الإنسان النافلة، كما تلزمه الواجبات؛ لأن المعلوم من حالها أنها صلاح له وأصلح كالواجب، ولولا ذلك لما رغَّب الله تعالى في فعلها، ولما استحِق عليها الثواب، ولا يجوز أن يجب على القديم تعالى فعل الصلاح بالعبد، ولا يلزمه أن يفعل الصلاح بنفسه(٢).

٣- لو وجب عليه تعالى الأصلح لعباده لما خلق الكافر المُعذب في الدنيا بالفقر وفي الآخرة بأليم العذاب، لا سيما المبتلى بالأسقام والآلام والمحن والآفات، بل الأصلح أن يخلق عباده في الجنة، وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة (٣).

٤- يلزم على وجوب الأصلح أن تكون إماتة الأنبياء والأولياء المرشدين من بعد حين، وتبقية إبليس وذريته المضلين إلى يوم الدين أصلح بعباده، وكفى بهذا فظاعة (٤).

---

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني ١٤/ ٥٦، ٥٧ ويقارن؛ الجويني: الإرشاد: صـ٢٩٤، والآمدي: أبكار الأفكار: ٢/ ١٦٢، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٣٢

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني ١٤/ ٤٢٧٨، ٧٩، ويقارن؛ والجويني: الإرشاد: صـ٢٩١، والشهرستاني: نهاية الإقدام، صـ٤٠٧، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٣٣.

(٣) ينظر: الرازي: المحصل: ٢/ ٢٠٤، والإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٢١٨، ويقارن؛ اللقاني/ برهان الدين إبراهيم: عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (المسمى بالشرح الكبير)، تحقيق: عبد المنان أحمد الإدريسي، وجاد الله بسام صالح، ط/ دار النور المبين للنشر والتوزيع، ط١، عمان، الأردن، ٢٠١٦م، ٢/ ٦٦٩.

(٤) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٣٣، واللقاني: عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد،٢/ ٦٧١.

٥- لو وجب الأصلح لصارت القربات من النوافل واجبة وجوب الفرائض لكونه أصلح[١].

٥- أجمع الأنبياء والأولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء، فعندكم يكون ذلك سؤالًا من الله تعالى أن يغير الأصلح ويمنع الواجب، وهو ظلم[٢].

٦- أنه إن أعطى أبا جهل – لعنه الله – غاية مقدوره من المصالح والألطاف، فقد سوى بين النبي ﷺ وبين أبي جهل – لعنه الله – في الإنعام والإحسان، ورجع فضل النبي ﷺ إلى محض اختياره من غير امتنان، وإن منع أبا جهل بعض المصالح والألطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو أصلكم الفاسد[٣].

٧- لو وجب الأصلح لما بقي للتفضل مجال، ولم يكن لله تعالى خِيرة في الإنعام والأفضال وهو باطل[٤].

٨- أن من عَلِمَ الله منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام، فلا خفاء في أن الإماتة أو سلب العقل أصلح له ولم يفعل[٥].

فإن قيل: بل الأصلح التكليف والتعرض للنعيم الدائم كونه أعلى المنزلتين.

قلنا: فَلِمَ لمْ يفعل ذلك بمن مات طفلًا وكيف لم يكن التكليف والتعرض لأعلى المنزلتين أصلح له[٦].

---

(١) ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام، صـ٤٠٧، الآمدي: أبكار الأفكار: ٢/ ١٦٢والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٣٣.

(٢) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٣٤، واللقاني: عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد،٢/ ٦٧٢.

(٣) ينظر: السابق: الموضع نفسه، واللقاني: عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد،٢/ ٦٧١.

(٤) ينظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، صـ٦٦، وشرح المقاصد: ٤/ ٣٣٤.

(٥) ينظر: الجويني: الإرشاد: صـ٢٩٥،٢٩٤، واللقاني: عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد،٢/ ٦٧١.

(٦) ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام: صـ٤٠٧، ويقارن؛ اللقاني: عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد،٢/ ٦٧١.

٩- نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصِبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلماً بالغاً، وبلغ الثالث وكفر ومات على الكفر، فإن العدل عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم، فإذا قال الصبي المسلم: يا رب لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول: لأنه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ، فيقول: يا رب، لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحي في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته؛ فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادراً على أن توصلني لها؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول: علمتُ أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي، فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة، فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول: يا رب، أوما علمت أني إذا بلغت كفرت، فلو أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إلى من تخليد النار وأصلح لي، فلم أحييتني وكان الموت خيراً لي؟ فلا يبقى له جواب البتة، ومعلوم أن هذه الأقسام الثلاثة موجودة، وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود(١).

وبهذا ينتهي بنا المقام إلى توضيح تهافت مذهب المعتزلة في هذه المقولة – الصلاح والأصلح– من الواجبات على الله، وبان تهافت رأيهم في هذه المسألة للإلزامات التي تلزمهم والتي يترتب عليها محالات في حق الباري تعالى.

(١) ينظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: صـ٤٥١، ٤٥٢، الجويني: الإرشاد: صـ٢٩٥،٢٩٤، والإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٢١٨، ٢١٩، والحامدي/ إسماعيل بن موسى بن عثمان: حواش على شرح الكبرى للسنوسي "على عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى للسنوسي"، ط١، ط/ مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٤هـ، ١٩٣٦م، صـ٤١٩، ٤٢٠.

المطلب الثالث: نفي وجوب اللُّطف على الله تعالى.

أولًا- اللطف عند المعتزلة:

يُعدُ اللطف حلقة في سلسلة الواجبات على الله تعالى عند المعتزلة بمقتضى عدله جل جلاله، ولا تقل أهميته عن الصلاح والأصلح في كون الباري تعالى يريد لعباده النفع ويتخذ كافة الوسائل لذلك، ومنها: اللطف بهم.

أ- تعريف اللطف عند المعتزلة:

في أدبيات الكلام الاعتزالي يُعبِّرُ المعتزلةُ – على لسان القاضي عبد الجبار – عن اللطف بألفاظ قد تتوافق أحيانًا، وقد تختلف في الظاهر أحايين أُخر، غير أنها في الحقيقة تأتلف ولا تختلف، تتقارب ولا تتنافر، ليُعضد بعضها بعضًا في الدلالة على معنى اللطف كما أرادوه، فترى القاضي عبد الجبار يَحُدُّه في أصوله ومُغنيه بقوله: «هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو هو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو ترك القبيح»(١).

أو هو: «ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده، فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف»(٢).

أو هو عبارة عن: «حادث مخصوص يقتضي في المكلف اختيار أمر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحسنه، أو الوجه الذي يوجد عليه، والواجب فيه أن يكون كالطريق إلى استجلاب الوعد في أنه يقتضي إيجاب ما وعد»(٣).

---

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د/عبد الكريم عثمان، ط/ مكتبة وهبة، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م صـ٥١٩، وصـ٧٧٩.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: (اللطف): (الجزء الثالث عشر) تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، بدون تاريخ، وبدون طبعة، ١٣/ ٩، ويقارن؛ البيضاوي: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، صـ٣٠٩.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣/ ٩.

ومن هنا يقصد المعتزلة باللطف: «وجه التيسير إلى الخير؛ إذ هو الفعل الذي يعلم الله أن العبد يطيع عنده»(١).

فاللطف إذن هو: «المصلحة، وهي ما فيه فائدة للمكلَّف في أداء ما كُلِّف، ومن شرطها التعري من وجوه القبح، وأن تكون من قِبل الله تعالى، إما منفعة كالصحة والغنى والرخص، وإما مضرة كالمرض والفقر والغلاء، ومن قِبل العبد إما معلومة بالعقل كمعرفة الله تعالى وصفاته وعدله، وإما بالسمع كمعرفة الشرائع»(٢).

والواضح من تعريفات المعتزلة للطف أنه عباره عن الداعي الذي يحث المكلف على فعل الحسن والواجبات وترك القبيح والمحرمات، وقد تنبه أحد الباحثين إلى ذلك فقال: «فاللطف في الفعل يجري مجرى الدواعي إلى الفضيلة؛ لأن به يختار المكلف عنده ما لولاه لما كان يختاره»(٣).

واللطف بهذا المعني قد يُطلق عليه كثير من المرادفات التي تؤدي نفس معنى اللطف، يشير إلى هذا القاضي عبد الجبار، فيقول: «والأسامي تختلف عليه، فربما يُسمى توفيقًا، وربما يُسمى عصمة...، واتصل بهذه الجملة الكلام في حقيقة هذه الألفاظ التي هي المعونة، واللطف، والمصلحة، والتوفيق...»(٤).

ولمحورية مسألة اللطف وأهميتها في قضية العدل الإلهي اهتم المعتزلة

(١) ينظر: عثمان/ د. عبد الكريم: نظرية التكليف "آراء القاضي عبد الجبار الكلامية"، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة١٣٩١هـ . ١٩٧١م، صـ٣٨٦، ونهاية الإقدام للشهرستاني: صـ٤٠٦، وشرح المواقف: ٨/ ٢١٧.

(٢) الزمخشري / جار الله أبو القاسم محمود بن عمر: المنهاج في أصول الدين، تحقيق: سابينا شميدكة، ط/ الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، صـ٤١.

(٣) ينظر: صبحي/ د. أحمد محمود: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي "العقليون والذوقيون أو النظر والعمل"، ط/ دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م، صـ٦٣، ويقارن؛ الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، صـ٢٠٤.

(٤) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٥١٩، ٧٧٩، والمغني في أبواب التوحيد والعدل: ٩: ٢٢.

بمسألة وجوب اللطف على الله أيَّما اهتمام، حتى إنهم قد أفردوا لذلك عناوين في كتبهم تتحدث عن ذلك، فتراهم يقولون: «فصل في وجوب الألطاف وذكر الخلاف فيه»[١].

ب- اللطف بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة:

إذا كان الغالب على جمهور المعتزلة القول بوجوب اللطف على الباري تعالى، فهناك بشر بن المعتمر وأصحابه من معتزلة بغداد قد ذهبوا إلى أن اللطف لا يجب عليه تعالى.

وفي تفصيل هذا المسألة أقول: إن معتزلة البصرة يذهبون إلى القول بوجوب اللطف على الباري تعالى تجاه عباده، بينما يخالفهم في ذلك بعض معتزلة بغداد كبشر بن المعتمر وأصحابه، يحكي ذلك كله القاضي عبد الجبار في أصوله، فيقول: «ونحن نقول أنه يجب عليه تعالى أن يلطف للمكلف، وأصحاب اللطف ينفون عنه هذا الوجوب»[٢]، وإشارة منه إلى من ينفون الوجوب يقول: «اعلم أن المخالف في هذه المسألة هم هؤلاء المجبرة، وبشر بن المعتمر، وأصحابه من البغداديين»[٣]، فهؤلاء يقولون: «أن في مقدور الله تعالى ما لو فعله بالكفار لآمنوا عنده، لكنه لا يفعل ذلك؛ لأنه قد أزاح العلة ومكَّن؛ ولذلك سميناهم أصحاب اللطف؛ لإثباتهم في مقدور الله تعالى ما ننفيه، وإن كنا نحن نثبت اللطف واجبًا وداخلًا في الوجود فهم ينفون ذلك»[٤]

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٥١٨.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق: الآب حين يوسف هوين اليسوعي، ط/ المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م،١/ ١٢.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٥١٩.

(٤) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣/ ٢٠٠.

جـ- أدلة معتزلة بغداد على نفي وجوب اللطف على الله تعالى:

لقد استدل البغداديون من المعتزلة على نفي وجوب اللطف على الله بأدلة منها:

١- أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاصٍ؛ لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فُعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه تبيَّنا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى(١).

٢- إذا كان في مقدوره تعالى ما لو فعله بالمؤمن لكفر، فيجب أن يكون في مقدوره ما لو فعله بالكافر لآمن؛ لأن ذلك مما تقتضيه قدرة القادر، من حيث وجب أن القادر على الشيء قادر على ضده، ومن حيث ثبت في القديم تعالى أنه لا مقدور إلا وهو قادر على جنسه وضربه(٢).

٣- إذا لم يكن لمقدوره تعالى الذي هو صلاح المكلف غاية، فيجب أن دخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر وإلا اقتضى تناهي مقدوره(٣).

٤- إذا لم تصفوه بالقدرة على ذلك – أنه له لطف لو فعله بالكافر لآمن–، وجب إثبات العجز والتعجيز فيه؛ لأن الذي نقوله معنى قول قد ثبت أنه تعالى قد فعله بكثير من المكلفين وآمنوا، فما الذي يمنع من قدرته على أن يفعله بسائر الكفار(٤).

الردّ عليهم:

ويرد عليهم القاضي عبد الجبار ردّاً جامعًا لكل الإجابات على شُبههم، فقال:

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٥١٩.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣/ ٢٠٠.

(٣) ينظر: السابق: الموضع نفسه.

(٤) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣/ ٢٠١.

«فأما عندنا، فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه؛ إذ ليس يمنع أن يكون في المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنب القبيح، أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه، حتى إن فعل به كل ما فعل ما لم يختر عنده واجبًا ولا اجتناب قبيحًا»(١).

وإتمامًا للفائدة أذكر حكاية القاضي عبد الجبار رجوع بشر بن المعتمر عن هذه المقالة ليُجمِع المعتزلة كلهم على القول بوجوب الألطاف على الله(٢).

د- أدلة معتزلة البصرة على وجوب اللطف على الله تعالى:

لقد تنوعت أدلة المعتزلة في الاستدلال على هذه المسألة بين الأدلة العقلية والنقلية، أذكرها مُقدِمًا النقلية على العقلية:

١- الأدلة النقلية (السمعية):

لقد ذكر المعتزلة آيات كثيرة جدًا من آي الذكر الحكيم في الاستدلال على ما ذهبوا إليه من وجوب اللطف على الله تعالى بعباده المكلفين، أعدُّ منها – ولا أعددها–(٣):

* قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَوۡ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزۡقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٖ مَّا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٞ ٢٧ ﴾(٤)

* قوله تعالى: ﴿ سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ ... ١٤٦ ﴾(٥)

* قوله تعالى: ﴿ ۞ ...وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ أَبَدٗا ... ٢١ ﴾(٦)

* قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلۡغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤۡمِنَيۡنِ فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا طُغۡيَٰنٗا

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٥٢٠.
(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣/ ٣.
(٣) ينظر: بيان هذه الأدلة في المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣/ ١٩٠: ١٩٩.
(٤) سورة الشورى: آية: ٢٧.
(٥) سورة الأعراف: آية: ١٤٦.
(٦) سورة النور: آية: ٢١.

وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ ﴾ (١)

* قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ (٢)

* قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ (٣)

وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّواْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿٧٥﴾ ﴾ (٤)

٢- الأدلة العقلية:

* كان للمعتزلة أيضًا أدلة عقلية على وجوب مسألة اللطف، ففي تعليل وجوب الألطاف يقول الزمخشري: «فإن قلت: هل يجب على الله اللطف؟ قلت نعم؛ لأنه مريد لصلاح عبده عالم أنه لا يصلح إلا به كمن أراد صلاح ولده وعلم أنه لا يصلح إلا بالرفق به وجب أن يرفق به، حتى إن لم يرفق به، عُلِم أنه لا يريد صلاحه؛ ولأن منع ما لا يقع الغرض إلا به كالمنع من الغرض، ومنع الزرَّاع من السعي كمنعه من الزراعة، ولا يلزم أنه لو وجب للطف بالجميع؛ لأن فيهم من لطف لهم كما يكون في ولدك من لا يصلحه شيء من الرفق»(٥).

وفي هذا النص نلمح أمورًا تظهر لنا منها:

- تعليل وجوب الألطاف؛ إذ إن الأمر كله محكوم بالمصلحة، فإذا كان الصلاح لا يتم ولا يكون إلا باللطف فقد وجب اللطف على الله بمقتضى أن فيه

(١) سورة الكهف: آية: ٨٠.

(٢) سورة العنكبوت: آية: ٤٨.

(٣) سورة الأنفال: آية: ٢٧.

(٤) سورة المؤمنون: آية: ٧٥.

(٥) ينظر: الزمخشري/ جار الله أبو القاسم محمود بن عمر: المنهاج في أصول الدين، تحقيق، سابينا شميدكة، ط/ الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، صـ٤١، ٤٢.

صلاح للعباد.

- لا يعني وجوب اللطف على الباري تعالى أنه –أي: اللطف– واجب لجميع العباد؛ وذلك لأن فيهم من لا يَصلح حاله باللطف.

* ومن الأدلة العقلية أيضًا: أن الله تعالى لو لم يفعل اللطف بالمكلف، لكان مُسْتَفْسِدًا له أو معرضه للفساد(١).
* ومنها أنه تعالى مريد للطاعة، فلو جاز منع ما يُحصلها أو يقرب منها لكان غير مريد لها، وهو تناقض، ورُدَّ بمنع الملازمة، ومنع أن كل مأمور به مُراد(٢).
* ومنها أن منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الإتيان بالمأمور، ونقض الغرض قبيح يجب تركه(٣)، ورُدَّ بمنع المقدمتين لجواز أن لا يكون الإتيان بالمأمور به مرادًا وغرضًا ويتعلق بنقضه حكم ومصالح(٤).
* ومنها أن منع اللطف تحصيل للمعصية، أو تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه. ورُدَّ بالمنع؛ فإن عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب(٥).
* ومنها أن الواجب لا يتم إلا بما يحصله، أو تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه. ورُدَّ بعد تسليم القاعدة بأن ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورًا له فلا يكون مما نحن فيه(٦).

هـ- مظاهر الألطاف:

لقد ذكر المعتزلة أمورًا عدوها بمثابة مظاهر تظهر فيها ألطاف الله تعالى

(١) ينظر: في تقرير هذا الدليل مواضع متفرقة من: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣/١١٦: ١٥٠، و١٥٣: ١٥٨.
(٢) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٢٢، اللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٧٤.
(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣/ ١٥٨: ١٧٠.
(٤) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٢٢، اللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٧٤.
(٥) ينظر: السابق: الموضع نفسه.
(٦) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٢٢، اللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٧٤.

بعباده منها:

ما ذكره القاضي عبد الجبار في تعداد هذه المظاهر والوجوه، فقال: «وجملة هذا الباب أن أكثر الأفعال التي ثبت التكليف فيها على المكلفين تُعَدُّ في باب الألطاف، فإنك إذا نظرت إلى أوّل التكليف عرفت أن وجوب النظر والمعرفة إنما هو لهذا الوجه، وإذا نظرت في النبوات والشرائع عرفت دخولها في هذا الباب...، فتعلم بذلك أن أكثر العلم والعمل هو من هذا القبيل، هذا إذا كان من فعلنا، فأما إذا كان من فعل الله تعالى فإن يدخل فيه أبواب الآلام وما يجري مجراها مما لا وجه لحسن فعلها إلا ما يتعلق بالألطاف، وتدخل في جملته الآجال والأرزاق وأنواع الأملاك والأسعار، فإن لكل ذلك انتسابًا إلى طريقه من اللطف، وتدخل فيه بعثة الرسل وما يتحملونه من أحكام الآخرة وأحوالها، وكذلك ما يؤدونه من الشرائع، وهذه الأبواب هي معظم الألطاف»[(١)]

وأما دعاء إبليس إلى الضلال، فقد منعه شيخنا أبو علي رحمه الله، من كونه لطفًا في القبيح وجوّزه أبو هاشم؛ لأنه أخرجه من باب المفسدة وجعله جاريًا مجرى التمكين»[(٢)].

ثانيًا: موقف الأشاعرة من مسألة وجوب اللطف:

إن فكرة الإلحاح –عند المعتزلة– على حكمة الله أنه لا يخلق فعلًا إلا لغرض، وأن الفعل من غير غرض سفه يتنزه الله عنه، وهذا يوجب أن يكون في كل فعل من أفعال الله نوع من الصلاح؛ لأن الحكيم لا يفعل فعلًا يتوجه عليه سؤال وتلزمه حجة؛ ولذا أوجب الله مثلًا ألا يكلف نفسًا إلا وسعها، وهذا

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق: الآب جين يوسف هوبن اليسوعي، راجع التحقيق واستدراكه، دانيال جيماريه، ط/ دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، ٢/ ٣٢٨، ومواضع متفرقة من المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٣١/ ٤، ٤٣، ٤٤، ٩٧، ٩٨، والمغني في أبواب التوحيد والعدل "التنبؤات والمعجزات"، تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، د. ت، ١٥/ ٢٣: ٢٧، وشرح الأصول الخمسة، صـ١٣٣، وعثمان/ د. عبد الكريم: نظرية التكليف "آراء القاضي عبد الجبار الكلامية"، صـ٣٩٣.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٩٨/١٣.

لا يستحق إلا بإكمال العقول والإقدار على الفعل، فالتكليف صلاح، وفكرة الجزاء صلاح للتكليف لا يتم إلا بها، وأبلغ ما يمكن في كل صلاح أن تزداد الدواعي والصوارف والألطاف، فلم يخل فعل من أفعال الله من صلاح ولطف.

هذا إلى جانب نظريتهم في العدل الإلهي، وأنه سبحانه ما دام قد كلف الإنسان فإن عليه أن يمكنه مما كلفه، ويزيل الموانع والعلل التي تعترضه، ويُيَسر له الأسباب التي تجعله أقرب إلى فعل ما كلف من الطاعات، واللطف من هذا النوع الذي يجعل المكلف إلى القيام بالواجب.

وقبل هذا كله فقد بنوا مذهبهم في قضايا العدل الإلهي والتعديل والتجوير على قاعدتي التحسين والتقبيح، فكان النتاج الطبعي لكل هذا قولهم بتعليل أفعال الباري تعالى بالأغراض، ومن ثمّ القول بوجوب الواجبات عليه تعالى.

ولكن كان للسادة الأشاعرة موقف آخر من هذا كله: فالباري تعالى خلق العالم بما فيه لا لعلة حملته على الفعل، سواء قدرناها نافعة أو ضارة له تعالى، أو قدرنا أنها نافعة للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلم يجوزوا التفتيش عن غرض الله في أفعاله؛ لأن علة كل شيء هي مجرد صنعه، ولا علة لصنع الله[1].

وكان بطبيعة الحال لهم –أي: للأشاعرة– موقف من قضية اللطف، فقد أنكروا لفظ الوجوب على الباري تعالى سواء كان ذلك في اللطف أو في غيره، وفسروا اللطف بالقدرة على الطاعة يخلقها الله في المكلف فيطيع؛ لأنه تعالى عندهم هو الأصل في إيجاد أفعال العباد، والعبد كاسب لها[2]، وقد وافق الأشاعرة معتزلة بغداد في قولهم: إن في قدرة الله تعالى لطفًا، لو لطف به سائر من يعلم

(١) ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام، صـ٣٩٧.

(٢) ينظر: الجويني: الإرشاد، صـ٣٠٠، وشرح المواقف: ٨/ ١٩٧، وأبكار الأفكار: ٢/ ٢٠٧.

أنه يموت كافرًا لآمن ولكن بمعنى أنه قادر على أن يقدرهم على الإيمان(١).

ومن الإنصاف الإشارة إلى أنه من الصعب أن تقوم مناقشة مجدية بين القاضي والمعتزلة، وبين الأشاعرة حول هذه النقطة؛ لأن كلًا من الفريقين ينطلق من أصل مختلف عن أصل الآخر، فالأشاعرة لا يُقِرون بالأصل الذي جعل المعتزلة يضعون نظرية اللطف؛ لأن اللطف يعتمد على حرية المكلف في الاختيار وقدرته على أفعاله، بينما لا يرى الأشاعرة هذا الرأي، وإذًا ما ضرورة وجود اللطف بالإنسان، ما دام لن يؤدي إلى تغير شيء في الأصل.

من أجل ذلك لم يقم القاضي عبد الجبار –على حد زعمه– بالرد على الأشاعرة، والمجبرة كما فعل في نقاشه مع معتزلة بغداد، فتراه يقول: «اعلم أن المخالف في هذه المسألة –اللطف– هم هؤلاء المجبرة، وبشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين، وإن كان لا يتحقق الخلاف مع المجبرة في هذه المسألة؛ لأن اللطف إذا كان لا يرجع به إلا إلى ما يختار المرء عنده فعلًا أو تركًا، أو يكون أقرب عنده إلى اختياره، والقوم قد أبطلوا القول بالاختيار رأسًا، فلم يكن للكلام في ذلك معهم وجه؛ وأيضًا فإن اللطف إذا كنا لا نوجبه إلا لأنه زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علته، والقوم يجوزون على الله تكليف ما لا يطاق، فلم يكن لمكالمتهم في هذه المسألة وجه، فإذن لا يتحقق الخلاف معهم»(٢).

ومع ذلك فقد قام الأشاعرة بالرد على القول بوجوب اللطف على الله من خلال أدلة أذكرها تاليًا:

١– أنه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق؛ لأن من الألطاف ما هو محصل، ومن قواعدهم أن أقصى اللطف واجب(٣).

٢– أنه لو وجب لما أخبر الله تعالى بسعادة البعض، وشقاوة البعض، بحيث يطيع

(١) ينظر: الباقلاني: التمهيد: صـ٣٣٨.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٥١٩.

(٣) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٢٢، اللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٧٤.

البتة؛ لأن ذلك إقناط وإغراء على المعصية وهو قبيح، ولو في حق من علم الله أنه لا يجدي عليه اللطف[١].

٣- أنه لو وجب لكان في كل عصر نبي، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف، ويدعو إلى الحق، وعلى وجه الأرض خليفة ينصف المظلوم ويتنصف من الظالم إلى غير ذلك من الألطاف[٢].

والخلاصة: أن تلك المسألة كسابقتها في البطلان والتهافت لما يستلزم عليها محالات في جانب الباري تعالى، والأصل في كل ذلك القول بالتحسين والتقبيح، وقد ثبت بطلانه.

(١) ينظر: السابق الموضع نفسه، واللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٧٥.

(٢) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٢٣، وأبو دقيقة: القول السديد: ٢/ ١٤٨، واللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٧٥.

المطلب الرابع: نفي وجوب العِوَضْ "الأعواض" على الله تعالى.

أولًا- الأعواض عند المعتزلة.

مسألة الأعواض هي إحدى النظريات التي نادى بها المعتزلة على اختلاف وجهات نظرهم في تفاصيلها -كما سنرى عمَّا قريب- منسجمين مع رأيهم في قضية العدل الإلهي؛ حيث إنهم قد لاحظوا أن كثيرًا من الآلام -وهي أضرار لا شك فيها- تقع بالإنسان مُكلفهم وغير مكلفهم، لا نتيجة لذنب ارتكبوه حتى يكون عقابًا لهم، كما ينزل مثلها في الحيوانات والأطفال، وهي ليست مُكلفة أصلًا، كالذبح الذي يصيب بعضها، والأمراض التي تنزل بالأطفال، وبما أن القبيح لا يقع من الله حتى ولو كان ألمًا وضررًا، فقد حاولوا أن يتلمسوا السبيل إلى وجه يحسن منه تعالى مثل هذه الأفعال فقالوا إنه يُعوضهم عليها.

أ- تعريف الأعواض:

عرف المعتزلة العوض بقولهم: «العوض: هو كل منفعة مُستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يضطرد وينعكس ويشمل ويعُمّ»(١).

ب- شروط العوض:

وضع المعتزلة لاستحقاق العوض شروط منها:

١- أن يكون الضرر واقع على الإنسان من غير نفسه.

٢- أن يحسن ما يفعله بنفسه من المضار.

٣- أن يفعله لنفع معلوم.

٤- أن يفعله لدفع الضرر.

٥- أن يفعل المضرة بنفسه لدفع ضرر مظنون(٢).

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٤٩٤، والزمخشري: المنهاج في أصول الدين، صـ٤٣.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل "اللطف": ١٣/ ٤٩٠، ٤٩١.

جـ- دوام العوض وانقطاعه :

لقد اختلف المعتزلة في العوض – هل يكون على سبيل الدوام كالثواب، أم أنه منقطع يُؤَدى دفعة واحد على سبيل الاستمرار؟ – إلى فريقين:

الفريق الأول: القائل بأن العوض مُستَّحق على سبيل الدوام، ويمثله: أبو الهذيل، وأبو علي، والبلخي، وبعض معتزلة بغدادية، والصاحب بن عباد.

الفريق الثاني: القائل بأن العوض منقطع، ويمثله: أبو هاشم الجبائي، والقاضي عبد الجبار، ومعظم شيوخ البصرة.

وقد حكى القاضي عبد الجبار رجوع أبوعلي عن رأيه قبل موته(١).

د- أدلة الفريقين كل على ما ذهب إليه :

أدلة الفريق الأول: الذي يرى أن العِوض مُستَحق على سبيل الدوام.

١- يرى هذا الفريق أن القول بانقطاع العِوض سيؤدي إلى دوام العوض على صورة قبيحة، وتوضيح ذلك: أن العوض منفعة مستحقة على ما لحق المكلف من الآلام، ومن ثمَّ فإن انقطاع هذا العوض ألم، فإذا قطعه الله عن العبد استحق عليه عوضًا آخر لما يلحقه من غَبن وهمٍّ وألم، وهكذا تتسلسل الأعواض حتى لا تنتهي، وينقل القاضي هذا الدليل لمخالفيه فيقول: «وللمخالف في هذا الباب شُبهٌ من جملتها، أنهم قالوا: إن القول بانقطاع العِوض يلحقه بذلك ألم، وغمّ ويستحق بذلك الألم عِوضًا آخر، والكلام في ذلك العِوض كالكلام في هذا فيدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه»(٢).

وقد أجاب القاضي عبد الجبار على هذا الدليل بأنه: «ليس يجب إذا انقطع عن المكلف العوض أن يلحقه بذلك ألم وغم؛ لأنه يعلم القدر الذي يستحقه في

(١) ينظر: في تفضيل هذا الخلاف: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٤٩٤، والمغني في أبواب التوحيد والعدل "اللطف": ١٣/ ٥٠٨، القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، تحقيق: يان بترس، ط/ دار المشرق، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م، ٣/ ٧٠.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٤٩٦، والمحيط بالتكليف: ٣: ٧٤، ٧٥.

العوض، فإذا وصل إليه ما يستحقه وزيادة لا يغتم إذا انقطع عنه ولا يتألم به، وصار الحال فيه كالحال في الثواب، فإن المُثاب إذا رأى ثواب من فوقه في المنزلة لا يغتم ولا يلحقه بذلك حزن، لأنه يعلم قدر ما يستحقه من الثواب، ولا يتمنى الزيادة عليه ويرضى بحظه، كذلك ههنا»(١).

٢- ومن الأدلة أيضًا: أنه لو لم يكن العِوض دائمًا لكان لا يجوز أن يؤخره إلى الآخرة إلا لوجه، وليس ذلك إلا لكونه مستحقًا على طريق الدوام كالثواب (٢).

وقد أجاب القاضي عبد الجبار عن هذا، فقال: «الأصل في الجواب عن ذلك أن هذا ينبني على أن العوض لا بد من أن يُؤَخر إلى الآخرة، ونحن لا نسلم بذلك؛ بل المُجَوز أن يوصله الله تعالى إليه في دار الدنيا إما في وقت واحد، أو في أوقات كثيرة، وليس في ذلك ما يدل على دوام العِوض البتة، على أن في الأعواض ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلى الآخرة، وهو كالعِوض المستحق بالإماتة ونحوها، فكيف يصح القول بأن تأخير العِوض لا وجه له إلا استحقاقه على الدوام؟»(٣).

٣- ومما يتعلق به هذا الفريق من أدلة قولهم: «أن الألم لا بد من أن يُثبت فيه الاعتبار والعِوض جميعًا، ثم إن النفع بالاعتبار مستحق دائمًا، وكذلك العوض ينبغي أن يكون دائمًا»(٤).

وقد ردّ القاضي على هذا الدليل بقوله: «إن هذا جمع بين أمرين من غير علة جامعة، فلا يصح ذلك؛ ويوضحه أن النفع بالاعتبار إنما يستحق لأدائه الواجبات ولاجتنابه المقبحات، فلذلك استحقه الواحد منا على طريقة التعظيم والإجلال،

(١) ينظر: السابق: الموضع نفسه، والمحيط بالتكليف: ٣: ٧٥، ٧٦.
(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٤٩٨، والمحيط بالتكليف: ٣: ٧٣.
(٣) ينظر: السابق: الموضع نفسه، والمحيط بالتكليف: ٣: ٧٣، ٧٤.
(٤) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٤٩٨.

ونظير ذلك في الشاهد المدح والذم، والمدح والذم إنما يُستحقان على طريقة الدوام، وليس كذلك العوض فإنه لا يُستحق على طريقة التعظيم والإجلال، ونظيره في الشاهد أُروش الجنايات وقِيم المتلفات، وشيء من ذلك لا يُستحق على طريقة الدوام بالاتفاق»[١].

٤- إن العِوض لو لم يُستحق دائمًا لكان يصح توفيره على المُستَحق دفعة واحدة؛ لأن كونه متناهيًا منقطعًا يقتضي ذلك، وذلك يوجب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحدنا سنة كاملة لمنافع يصح توفيرها عليه في وقت واحد، والمعلوم أن عاقلًا من العقلاء لا يختار مرض سنة لمنافع تصل إليه في وقت واحد، وإن بلغ النفع ما بلغ»[٢].

ويرد القاضي بقوله: «إن هذا لو قدح في شيء فإنما يقدح في حُسن إيصال الله تعالى الأعواض إلى المُعَوض على هذا الحد، ونحن لا نجوز ذلك، بل نقول: لا بد من أن يفرقه على الأوقات، ويوصل إليه على حد يقع له الاعتداد به، فأما أن يجمعه جميعًا ويوفره عليه دفعة واحدة فإن ذلك لا يَحسُن، فمن أين يقتضي ما ذكرتموه دوام العوض؟»[٣].

أدلة الفريق الثاني: الذي يرى أن العِوض لا يُستَحق على سبيل الدوام.

وحمل لواء هذا الفريق والانتصار لرأيه القاضي عبد الجبار، فهو يرى أن العِوض غير مُستَحَق على سبيل الدوام، وحجته في ذلك: قياس الغائب على الشاهد، فكما أن في الشاهد قيم المتلفات وأُروش الجنايات لا تستحق إلا مرة واحدة فكذلك في الغائب، فإن الله تعالى يُعَوِّضُ المُكلف الذي وقع عليه ضرر بسبب الآلام مرة واحدة وليس على سبيل الدوام، يقول القاضي عبد الجبار في

(١) ينظر: السابق: صـ٤٩٨، ٤٩٩.
(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٤٩٩، والمحيط بالتكليف: ٣: ٧٤.
(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٤٩٩، والمحيط بالتكليف: ٣: ٧٤.

ذلك: «والذي يدل على صحته –أي عدم دوام العِوض– هو أن نظير العوض في الشاهد قِيَمُ المتلفات وأروش الجنايات، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام، فإن من مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوبًا جديدًا، وأيضًا فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد منا تحمل المشاق طلبًا للأرباح والمنافع المنقطعة، ومعلوم خلاف ذلك»(١).

ويضيف القاضي سببًا أخرًا لانقطاع دوام العِوض، فيقول: «وأيضًا لو استحق العِوض على طريق الدوام، لكان يبلغ من حال اللصوص في بعض الأوقات إلى حال المُثاب بحيث لا يمكن الفصل بينهما، وذلك يقدح في حسن التكليف في الثواب؛ لأنه ما من قدر من العوض إلا ويجوز التفضل به والابتداء بمثله، فكان يجب مثله في الثواب، وذلك يوجب قبح التكليف على ما ذكرناه، فهذه جملة ما يدل على أن العوض لا يستحق على طريقة الدوام»(٢).

ثانيًا- موقف أهل السنة والجماعة من مسألة العوض:

لقد بنى المعتزلة مسألة العوض على ما يقع للمكلفين من الآلام، وهي أضرار لا شك فيها – بالنسبة للمعتزلة– تقع بالإنسان مكلفهم وغير مكلفهم، لا نتيجة لذنب ارتكبوه حتى يكون عقابًا لهم، كما ينزل مثلها في الحيوانات والأطفال، وهي ليست مُكلفة أصلًا، وبما أن القبيح لا يقع من الله حتى ولو كان ألمًا وضررًا، فقد حاولوا الوصول إلى وجه يحسن منه تعالى مثل هذه الأمور.

ولما كانت مسألة الآلام التي تقع للمكلفين من الأهمية بمكان لترتب مسألة العِوض عليها، فقد فصل فيها المعتزلة وميزوا بين الآلام التي تقع جزاء لما يصدر عن المكلف من مشيئة: كألم الحد على السرقة والزنا فلم يوجبوا على الله

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٤٩٥، والمحيط بالتكليف: ٣: ٧٠، والمغني في أبواب التوحيد والعدل: "اللطف": ١٣/ ٥٠٨، وعثمان/ د. عبد الكريم: نظرية التكليف، صـ ٤٧٤.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٤٩٦.

فيه عِوضا، وبين الإيلام إن كان من الله أو بأمره دون استحقاق فأجبوا فيه العِوض عليه تعالى، وإذا كان الإيلام من غير الله ودون جريرة، فقد استحق العِوض فيه على مرتكبه، فيؤخذ من حسناته ويعطى للمجنى عليه، فإن لم تكن للجاني صفات أو استنفد حسناته فإن الله يفعل أحد أمرين: إما أن يصرف الجاني عن إيلامه أو أن يعوض عليه.

وبالنسبة للسادة الأشاعرة فإن موقفهم من مسألة العوض كان أكثر وضوحًا في معالجتهم لمسألة الآلام، باعتبارها أساس القول بالعِوض والقاعدة العامة التي بُنيت عليها، ورأى الأشاعرة أن في هدم القول بالآلام هو بالحقيقة هدم لما ترتب عليها من القول بالعِوض، ومن ثَمَّ فقد وقف الأشاعرة موقفًا معارضًا لها من أساسها، وكان رأيهم أن الآلام لا تقع إلا من الله تعالى لأنه الفاعل لكل شيء، وإذا وقعت منه كان حسنة سواء وقعت ابتداء أو جزاء من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا جلب نفع ولا دفع مضرة أعظم منها؛ ذلك لأن المالك يتصرف في ملكه كما يشاء، سواء كان المملوك بريئًا أو مذنبًا، ولئن كان العقلاء في العادة يستقبحون الآلام من غير سبق جناية فإن هذا يصح فيما بين الناس؛ لأن طبائع النفوس تنفر منه وتأباه، إلا أن العقلاء يرضون مثل هذا الإيلام إذا كانوا يرجون فيه صلاحًا هو أولى بالرعاية كالحجامة، والصبر على شرب الدواء رجاء الصلاح، ولا يمنع أن يكون في إيلام الله دون استحقاق حكمة أو غرضًا لا تدركه عقولنا ونحن غير مطالبين بأن نتلمس الغرض في أفعاله تعالى، ويضيف الإمام الأشعري إلى ذلك أن شرط العِوض في الإيلام يزيد في قبحه «فالملك قادر على التفضل بمثل العِوض عالم بأن الصلاح في الإيلام، وبالجملة هو المتصرف في ملكه مطلقًا كما يشاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد»[1].

ثُمَّ يقرر هذا المعني على أشد ما يكون التوضيح في لُمَعِه، فيقول: «والدليل

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام/ صـ٤١٠: ٤١١.

على أن كل ما فَعَلَه فله فِعْلُه: أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم وحدَّ له الحدود؛ فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء، إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حُدَّ ورُسِمَ لنا وأُتينا ما لم نملك إتيانه، فلما لم يكن الباري مملكًا ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء»(١).

وقد ذكر الإمام الباقلاني ما يشبه هذا الكلام وعقد فصلًا(٢) لذلك في التمهيد ملخصه: «أنه يجوز للباري تعالى أن يُؤلِم الأطفال ويأمر بذبح الحيوان وإيلامه لا لنفع، وأنه ليس هناك ما يمنع من أن يفعل الله العقاب الدائم على الذنوب المتقطعة، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه، ومستنده في ذلك أن هذه الأمور التي هي الآلام والأضرار والقبائح إنما قبحت؛ لأن الله نهى عنها وأنه لو لم يفعل ذلك لما كانت قبيحة»، ثم ختم كلامه في هذا المعنى بقريب من عبارة الإمام الأشعري السابقة فقال: «والباري عزوجل هو المالك القاهر الذي الأشياء لهو في قبضته، لا آمر عليه ولا مبيح ولا حاظر، فلم يجب أن يقبح جميع ما ذكرناه من فعله قياسًا على قبحه منا»(٣).

ثُمَّ ردَّد الإمام الجويني نفس الفكرة وقال: «إن كل ما وقع من الله من الآلام واللذات فهو حسن سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه مسماة جزاء، ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليه أو استنجاز التزام أعواض أو جلب نفع أو ضر مُوفِيين عليها، بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن لا يعترض عليه في حكمه»(٤)، وأضاف إلى ذلك بأن الله تعالى «قادر على

(١) ينظر: الأشعري/ أبو الحسن: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق، د. حمودة غرابة، ط/ مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، ١٩٥٥م، صـ١١٧.

(٢) ينظر: الباقلاني: التمهيد: صـ٣٤١: ٣٤٤.

(٣) ينظر: الباقلاني: التمهيد، صـ٣٤٢.

(٤) ينظر: الجويني: الإرشاد، صـ٢٧٣.

التفضل بمثل ما يصدر عِوضًا، فلا غرض في تقديم ألم وتعويض عليه مع القدرة على التفضل بمثله، وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفًا ليعطيه رغيفًا مع اقتداره على التفضل بمثله، وهذا آكد في حكم الله تعالى؛ فإن القادر على الكمال الذي لا يتعاظم عنده عطاء ولا يكثر في حكمه جِباء، والعبد عرضة للضرر وضيق العطن، والتضرر بما يبذله وإن قل»[1]، وعلى هذا مضى سائر الأشاعرة[2].

والخلاصة: أن هذه المسألة أيضًا ضمن المسائل المترتبة على القول بالتحسين والتقبيح العقلي، هذا وقد علمت بطلانه على مذهب أهل السنة، وبالتالي فلا عِوض يجب على الباري تعالى.

والواقع: أن كلا من الطرفين «المعتزلة- والأشاعرة» ينظر إلى الموضوع من زاوية خاصة به هما: جانب الجلال والعظمة الإلهية التي غلبها الأشاعرة، وجانب العدل والحكمة الإلهية التي غلبها المعتزلة، ولكن المعتزلة قد غالوا في مسألة الآلام والعِوض المترتبة عليه حتى بلغوا حد الشطط بما لا يتوافق مع كمال الله وجلاله.

المطلب الخامس: نفي وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى.

لقد أثار موضوع استحقاق الثواب والعقاب - وتحديدًا المُستَحِق لكل منهما-

(١) ينظر: الجويني: الإرشاد، صـ٢٧٣.

(٢) ينظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، صـ٤٤٨: ٤٥٠، والإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٢١٩، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٢٤، والرازي: فخر الدين، محمد بن عمر الرازي: الإشارة في علم الكلام، تحقيق، أ. هاني محمد حامد محمد، ط/ دار المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠٠٩م، صـ٢٧٦: ٢٧٩، والرازي: المحصل، صـ٢٠٤، والآمدي: أبكار الأفكار: ٢/ ١٦٧، واللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٧٧،

نقاشًا حادًا بين الإسلاميين، وقد نُوقِشَتْ مسألة استحقاق الثواب والعقاب وهل هما واجبان على الله أم أنهما ليسا كذلك في أدبيات علم الكلام تحت باب الوعد والوعيد، وأما مسألة تحديد المُستَحِق لكل منهما وما يتصل بذلك من إطلاق لفظ المؤمن أو الفاسق أو الكافر على هذا المُستَحِق فتم بحثه تحت باب المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة وباب الأسماء والأحكام عند الأشاعرة.

ولقد قرر المعتزلة أن الله خلق الإنسان، وأقدره على الفعل والتفكير ومكنه منهما، وأزاح عنه العِلَلَ المختلفة، ثم كلفه وجعل في تكليفه مشقة ووعده بالثواب إن قام بالواجب والعقاب إن أخلَّ به.

وقرروا أيضًا أن الناس بالنسبة لما كُلِفوا به على أحد مواقف ثلاثة: فهم إما مؤمن عامل، أو كافر عاصي، أو فاسق في منزلة بين المنزلتين –الإيمان والكفر–، وهذه المواقف كانت نتيجة لاختيار من المكلفين أنفسهم، وبمقتضى إرادة حرة وقدرة على تنفيذ هذه الإرادة.

وانتهوا إلى أن عدالة الله التي يعتمد عليها التكليف تقتضي أن يَصْدُقَ المكلَفين ما وعدهم به، فوعده المؤمنين بالثواب حق، ووعيده للكفار والفاسقين بالعقاب حق؛ لأن الله لا يختلف وعدًا ولا وعيدًا، فإذا ما خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب، وإذا مات من غير توبة عن شرك أو كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار.

وبذاك يتسق كلام المعتزلة في هذه المسألة ضمن مذهب استوى على عوده في قيامه على فكرة الوجوب على الله تعالى بمقتضى العدل الإلهي فيما زعموا.

أولا- الثواب والعقاب "المدح والذم" عند المعتزلة:

لقد ذهب المعتزلة إلى القول بوجوب الثواب والعقاب على الباري تعالى ضمن منظومة العدل الإلهي التي اعتقدوها، وسأعتمد طريقة القاضي عبد الجبار في عرض مسألة الثواب والعقاب كما عرضها في كتبه، مع إردافها بالرد والتفنيد ببيان رأي أهل السنة والجماعة.

يؤكد المعتزلة على أن المدح والذم أو الثواب والعقاب يتم استحقاق المُكلف لهما على الأفعال فعلاً أو تركًا، يقول القاضي عبد الجبار: «وجملة الكلام في هذا الباب -الوعد والوعيد- يقع في ثلاثة مواضع:

أحدها: الكلام في المستَحق بالأفعال.

والثاني: الكلام في الشروط التي معها تُستحق.

والثالث: الكلام في كيفية الاستحقاق، أهو على طريق الدوام، أم على طريق الانقطاع.

أما المُستَحق بالأفعال، فهو المدح والذم، وما يتبعهما في الثواب والعقاب ولكل واحد من هذه الألفاظ معنى»[1].

١- أما الكلام في المُستَحقِ بالأفعال، فمُجمل ما يستحقه الإنسان على أفعاله حسنة كانت أم قبيحة لا يخرج عن المدح والذم وما يتعبهما من الثواب والعقاب:

* المدح والذم: فالمدح هو: «قول يُنْبِئُ عن عِظم حال الغير، وأما الذم فهو: «هو القول المنبئ عن اتّضاع حال الغير، وكل منهما ينقسم إلى: ما يترتب عليه الثواب والعقاب من الله تعالى، وما لا يترتب عليه الثواب والعقاب من الله تعالى»[2].

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين: صـ٢٥٧.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦١١، والمغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٤/ والمحيط بالتكليف: ٣/ ٣٣٩.

فمن «المدح والذم الذي يتبعه ثواب وعقاب كل ما يتعلق بالطاعات والمعاصي، وأما الذم الذي لا يتبعه عقاب من الله فهو أن يُسيء امرؤ إلى آخر اساءة ليس فيها تَعَدٍّ لحدود الله، ومن المدح الذي لا يتبعه ثواب المدح المقابل لنعمة مُستحقة»(١).

* **تعريف الثواب:** لقد ذهب المعتزلة إلى أن حقيقة الثواب: «لذات وسرور يقعان على جهة التعظيم والتبجيل من كل ألم وغمٍّ وحزن وأمان لا انقطاع فيهما، يبلغان في الكثرة المبلغ الذي لا يساويهما التفضل وسائر النِعَم في الدنيا، يفعلهما على جهة التعظيم والاستحقاق»(٢).

* **تعريف العقاب:** وأما العقاب فقد ذهب المعتزلة إلى أنه: «الألم الخالص عن كل لذة وسرور، يستغرق البدن ويدوم ولا يفطر عنهم، ولا يلحقهم موت وانقطاع ..... يفعله على جهة الإهانة والاستخفاف بالمستحق له»(٣).

٢– أما الكلام في الشروط التي تُسْتَحَقُّ معها هذه الأحكام، فمنها: ما يرجع إلى ذات الفعل، ومنها ما يرجع إلى الفاعل نفسه، وتفصيلها كالتالي(٤):

أولًا– الفعل المُستحق للمدح والذم	شرط الفعل	شرط الفاعل
الذم الذي يترتب عليه عقاب من جهة الله تعالى.	أن يكون الفعل قبيحًا.	١– أن يعلم قُبح الفعل أو يتمكن من العلم بقبحه. ٢– أن يلحقه مشقة من الفعل.
الذم الذي لا يترتب عليه عقاب من جهة الله تعالى.	أن يكون إساءة للغير ليس فيها تعد لحدود الله.	١– أن يكون قصد الإساءة لغيره بهذا الفعل. ٢– أن يلحقه مشقة من الفعل.

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦١١.
(٢) ينظر: السابق: الموضع نفسه.
(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين: صـ٢٥٨.
(٤) ينظر هذه الشروط في: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦١٢، ٦١٣ والمغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٤/ ١٧٢، ١٧٣، والمحيط بالتكليف: ٣/ ٣٣٩: ٣٤١، والزمخشري: المنهاج في أصول الدين: صـ٥٣.

المدح الذي يترتب عليه ثواب من جهة الله تعالى.	أن يكون للفعل منفعة زائدة على حسنه.	١-- أن يكون عالمًا بأن له صفة زائدة على حسنه. ٢ – أن يلحقه مشقة من الفعل.
المدح الذي لا يترتب عليه ثواب من جهة الله تعالى.	أن يكون الفعل إحسانًا.	١– أن يكون الفاعل قاصدًا به وجه الإحسان إليه. – أن يلحقه مشقة من الفعل.
ثانيًا– الفعل المستحق للثواب والعقاب	شرط الفعل	شرط الفاعل
الفعل الذي يترتب عليه عقاب من الله تعالى	أن يكون الفعل قبيحًا	١– أن يعلم قُبح الفعل أو يتمكن من العلم بقبحه. ٢– أن يكون الفاعل ممن يصح أن يُثاب ويُعاقب.
الفعل الذي لا يترتب عليه عقاب من الله تعالى.	أن يكون إساءة للغير ليس فيها تعد لحدود الله.	١– أن يكون قصد الإساءة لغيه بهذا الفعل. ٢– أن يكون الفاعل ممن يصح أن يُثاب ويُعاقب.
الفعل الذي يترتب عليه ثواب من جهة الله تعالى.	أن يكون للفعل منفعة زائدة على حسنه	١– أن يكون عالمًا بأن له صفة زائدة على حسنه. ٢– أن يكون الفاعل ممن يصح أن يُثاب ويُعاقب.
المدح الذي لا يترتب عليه ثواب من جهة الله تعالى.	أن يكون الفعل إحسانًا.	١– أن يكون الفاعل قاصدًا به وجه الإحسان إليه. ٢– أن يكون الفاعل ممن يصح أن يُثاب ويُعاقب.

ومن الملاحظ أن نفس شروط استحقاق الثواب والعقاب هي نفس شروط المدح والذم غير أنه لا بد في اعتبار شرط آخر فيهما، وهو: أن يكون الفاعل

ممن يصح أن يُثاب ويُعاقب، وإن شئت قُلت الشرط: هو أن يكون الفاعل ممن يفعل ما يفعله لشهوة أو شُبهة(١).

ونخلص من ذلك إلى نتيجة مهمة مفادها: «أن المُؤثر الرئيس في استحقاق الذم والعقاب هو فعل القبيح وكل ما عداه من العلم بقبحه، أو التمكن من ذلك فهو شرط، كذلك فالمُؤثر الحقيقي في استحقاق المدح والثواب هو فعل الواجب واجتناب القبيح وكل ما دون ذلك فإنه شرط»(٢).

٣- الكلام في وجه استحقاق الثواب والعقاب.

أ- وجه وجوب الثواب والعقاب والأدلة على ذلك عند المعتزلة:

١- وجه وجوب الثواب ودليله:

على الرغم من اتفاق المعتزلة فيما بينهم على وجوب الثواب الذي يأتي عقب إلزام المكلف وتعريضه لمشاق التكليف، إلا أنه وقع الخلاف بين الطائفتين حول علة ذلك الوجوب.

فقد ذهب البصريون من المعتزلة إلى القول: «بأن العبد ينال الثواب والعقاب على طريق الاستحقاق، بمعنى أنه لو لم يُثب المطيع لكان في حكم الظالم له، وعلة هذا الوجوب: مشقة التكليف، فلو أخلَّ بإعطاء الثواب للمكلف ثبت في حقه الظلم والجور»(٣).

وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار «... وإذا قد عرفت هذه الجملة، فاعلم أنه تعالى إذا كلفنا الفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدًّا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله، وإنما قلنا: إن هذا هكذا،

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦١٣.

(٢) ينظر: عثمان/ د. عبد الكريم: نظرية التكليف، صـ٤٨٢.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني: ١٤/ ٢٦٨.

لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالمًا عابثًا على ما تقدم عند الكلام في الالآم والأعواض»[١].

وإلى ذلك أيضًا يُشير الزمخشري بقوله: «فإن قلت: لم استحق الجزاء؟ قلت: أما الدلالة من طريق السمع فظاهرة، وأما من جهة العقل فلأن إلزام التكاليف الشاقة الصعبة كإنزال الآلام فلا بد من مقابلتها بمنافع عظيمة؛ ولأن حُسنها والمدح عليها وتعلق النجاة بها لا تتم دواعي المكلف معها حتى ينضم إليها توقُّع منافع عظيمة دائمة، وكذلك الشهوات الحاضرة لا يكفي في الصرف عنها قبحها والذم عليها وفوت الثواب باتباعها حتى ينضم توقع المضار العظيمة الدائمة»[٢].

وقد استند معتزلة البصرة في وجوب إثابة المطيع على الله تعالى على العقل والنقل.

*** أما العقل فلسببين[٣] :**

الأول: أن هذا الثواب حق للعبد في مقابلة ما قام به من عمل، فعدم استحقاق الثواب قبيح فلا يجب فعله.

الثاني: أن التكليف لا يخلو إما أن يكون ليس لغرض، فإن كان كذلك فيكون عبثاً وقبيحاً خصوصاً بالنسبة إلى الله تعالى، وإما أن يكون لغرض، وفى هذه الحالة إما أن يعود إلى الله وهو منزه عن ذلك، أو يعود إلى العبد، فإن عاد إليه في الدنيا فيكون مشقة بلا فائدة، وإما في الآخرة بإضراره وهو باطل وقبيح من الله الجواد الكريم، وأما نفعه وهو المراد وإيصال ذلك النفع واجب، لئلا يلزم نقص الغرض.

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٦١٤، ٦١٥.

(٢) ينظر: الزمخشري: المنهاج في أصول الدين، صـ٥٣، ٥٤.

(٣) ينظر في تفصيل هذه الأسباب: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٤/ ٢٦٤، ٢٦٥، و المختصر في أصول الدين : صـ٢٦٢، وشرح الأصول الخمسة: صـ٧٠٠،

*** وأما النقل:**

فقد استند معتزلة البصرة – أيضًا فيما ذهبوا إليه – إلى القرآن الكريم ليؤكدوا مقابلة الثواب للأعمال، يقول صاحب تفسير الكشاف في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ... وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾[١] أي بسبب الأعمال لا بالتفضل كما تقوله المبطلة[٢] ، وإذا كان الثواب في مقابل الأعمال المأمور، فإن أخل الله تعالى به صارت تلك الأوامر عبثاً لا فائدة منها، فضلاً عن الظلم الذي يلحق المكلفين نتيجة عدم استيفائهم لذلك المقابل الذى هو حق خالص لهم[٣].

أما معتزلة بغداد، فقد ذهبوا إلى أن: «الأوامر والتكليفات الشرعية ليست وجهًا لوجوب واستحقاق الثواب مهما كانت شاقة على النفس، وإنما الذي يُوجبها هو –فقط– كون الله متصفاً بالجود والفضل»[٤].

ويشرح البغداديون قولهم من هذا المنطلق «بأن هذه الأفعال ليست طريقاً لاستحقاق الثواب، فإن تكليف الله تعالى لنا بها إنما كان لما له علينا من النعم العظيمة، وذلك معلوم في الشاهد، فإن من أخذ غيره من قارعة الطريق فرباه وأحسن في ذلك بضروب شتى من النعيم، فإن له بإزاء ما له عليه من النعم أن يكلفه القيام بأفعال، ولا يجب أن يعزم في مقابل ذلك شيئاً آخر»[٥].

وحاصل موقف البغداديين، يتلخص في «أن تنفيذ الأوامر التكليفية، إنما وجب على المكلف لا لأجل الثواب المترتب عليها، بل لأجل النعم التي تفضل

---

(١) سورة الأعراف: آية ٤٣.

(٢) ينظر: الزمخشري: تفسير الكشاف: ٢/ ٧٨: ٧٩، والقاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٤/ ١٥

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦١٤: ٦١٧.

(٤) ينظر: السابق: صـ٦٤٤، ٦٤٥.

(٥) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦١٧، ٦١٨.

الله تعالى بها عليه، أما أوامر الشرع ونواهيه فإن امتثلها المكلف على أكمل وجه، فقد أدى شكر بعض نِعَم الله تعالى عليه، وإن تنكر لها أو قصر في بعضها، فقد جحد فضل الله تعالى عليه، أما الثواب ذاته فهو تفضل من الله تعالى، وإن منعه لم يكن مانعًا لحق وجب، وإن كان الأصلح في الحكمة أن يفعله، لأنه تعالى جواد كريم يفعل الأصلح لعباده» (١).

وقد رفض البصريون ذلك على اعتبار أن التكاليف الإلهية أمور مختلفة لا تقاس في الشاهد بمثل ذلك المثال الذي استشهد به البغداديون(٢).

٢- وجه وجوب العقاب ودليله:

ذهب المعتزلة إلى أن استحقاق العقاب -أيضاً- مما يدل عليه العقل والسمع معًا، فالعقل يستدل عليه بدلالتين(٣):

الدلالة الأولي: أن القديم تعالى أوجب علينا الواجبات واجتناب المقبحات، وعرفنا وجوب ما يجب وقُبح ما يقبح، فلا بد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه ولا وجه له، إلا أنا إذا أخللنا به، أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضررًا عظيمًا، ولا يُكتفى معه بمجرد الذم فقط؛ لأن الذَّم إذا لم يقترن بضرر كان مسلوب الفائدة.

الدلالة الثانية: ما قاله أبو هاشم الجبائي؛ وتحريرها: أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح، ونفرة الحسن، فلا بد من أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الإتيان بالواجبات، وإلا كان المكلف مغرى بالقبيح، والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى.

أما الدلالة السمعية على وجوبه: فقد استدلوا ببعض الآيات توجب الوعد كقوله تعالى: ﴿ ۞ لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ وَلَا يَرۡهَقُ وُجُوهَهُمۡ قَتَرٞ وَلَا ذِلَّةٌۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٤/ ٩٣: ١٦٩.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦١٧، ٦١٨.

(٣) ينظر هذه الأدلة في: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦١٩، ٦٢٠.

ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾[١]، كما استدلوا ببعض الآيات التي توعد بها الباري تعالى المسيء كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴿٧٤﴾ ﴾[٢].

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «أما الدلالة السمعية في ذلك، فهو أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما، ونحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية هذا في الباب كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليها»[٣].

٤- الكلام في هل يكون استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام أو لا؟

لقد ذهب المعتزلة إلى القول بدوام الثواب والعقاب، يقول الزمخشري: «فإن قلتَ لما وجب الدوام؟ قلتُ: لأن المدح والذم يُستحقان دائمين لأنا لا ننتهي إلى زمان إلا استحسنا فيه مدح المحسن وذم المسيء ما لم يحبطا؛ لأن وجه الاستحقاق في حكم الدائم، وهو كونه محسنًا أو مُسيئًا ما لم يحبط وهو المؤثر فوجب دوام الأثر لدوام مؤثره، والعقاب أولى بالدوام؛ لأن معصية الله أعظم من طاعته لعظم إنعامه كما أن لطم الأب أعظم من تقبيل رأسه»[٤].

قال القاضي عبد الجبار: «فإن قال: أتقولون بدوام الثواب والعقاب؟

قيل له: نعم؛ لأنهما يُستحقان كما يُستحق المدح والذم، والتعظيم والإهانة، وقد علمنا أن من يستحق هذين يستحقهما على جهة الدوام، ما لم يقلع عن المعاصي، وكذلك الثواب والعقاب، وقد نص الله تعالى على هذا في كتابه في عدة آي»[٥].

---

(١) سورة يونس: الآية: ٢٦.

(٢) سورة الزخرف: الآية: ٧٤.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦٢١.

(٤) ينظر: الزمخشري: المنهاج في أصول الدين: صـ٥٥.

(٥) ينظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين "ضمن رسائل العدل والتوحيد" للدكتور محمد عمارة، ط/ دار الشروق، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، صـ٢٥٨.

الدليل على دوام الثواب والعقاب:

أولًا- دوام الثواب:

أمّا الدليل على ذلك فوجوه(١)**:**

أحدها: ما تقرر من دوام المدح والتعظيم بمن يُحسن إلينا ويقوم بالواجبات، بدلالة أنّه لا ينتهي إلى حدّ إلاّ وكما يحسن منّا أن نمدحه من قبل يحسن منّا أن نمدحه في هذه الحال، إذا سلمت أحواله ولم يحبط إحسانه ولا أبطله بندم أو ما أشبهه...، فإذا ثبت ذلك في المدح وجب مثله في الثواب؛ لأنّهما يُستحقان بطريقة واحدة.

وثانيها: أنّه لو لم يقطع المثاب على دوام ثوابه به وأجاز انقطاعه لأدى به إلى التنغيص العظيم؛ لأنّ بحسب ما يكون المرء فيه من النعيم يعظم التنغيص بفقده، ومعلوم أنه لا يجوز أن يعرض للمُثاب التنغيص في ثوابه، فلا بدّ من قطعه على دوامه.

وثالثها: أنّه إذا حسُن من الله تعالى إدامة التفضل على من يتفضل عليه، فلو كان الثواب مُنقطِعًا لفاقت حالة التفضل حالة الثواب، مع أن شأن الثواب أن يفوق التفضل.

ورابعها: أنّ المُستَحَقُ من الحقوق إمّا أن يمكن تقدره بمقدار كالديون والأعواض وإمّا ألا يتأتّى تقديره بقدر، وقد ثبت أن الثواب لا يصح فيه هذا الوجه الأوّل كما لا يمكن مثله في المدح، وليس ذلك إلاّ أنّ سائر الأوقات في كونه مستحقًا فيها على سواء، وهذا القول بدوامه.

(١) ينظر هذه الوجوه في: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف: ٣/ ٣٥٤، ٣٥٥، والزمخشري: المنهاج في أصول الدين: صـ٥٥.

ثانيًا: دوام العقاب:

فأما دوامه فدليله: «ما ثبت من دوام الذمّ فيمن يسيء إلى غيره؛ لأنه لا حال إلا ويستحسن من المُساء إليه أن يذمّ المُسيء، وليس الغرض إلاّ ما يرجع إلى التفرقة الواقعة بالقلب دون ما يظهر باللسان، وهكذا نقول فيما نقضي بدوامه من المدح، فإذا ثبت ذلك وكان العقاب يُستحق على الفعل الذي يُستحق به الذمّ، فإذا كان الذمّ دائمًا، فهكذا العقاب» (١)

٥- الكلام في هل يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب أو لا؟

ليس هناك خلاف بين المعتزلة في مسألة الوجوه التي تُسْقِطُ الثواب، بل أجمعوا على وجهين لإسقاط ثواب المكلف هما: الندم على فعل الطاعة، واقتراف المكلف لمعصية أعظم من الطاعة التي فعلها(٢).

وأما الخلاف فواقع بين المعتزلة في مسألة إسقاط العقاب، أو التفضل بغفران الذنوب للعاصي والعفو عنه، فعلى حين ذهب معتزلة بغداد إلى منع ذلك، ذهب معتزلة البصرة إلى جوازه، هذا إجمال، ودونك التفصيل.

لقد ذهب معتزلة بغداد إلى أن القول بأن العفو غير جائز عقلًا وسمعًا على الله تعالى، ويجب عليه أن يعاقب كل مُصِر على معصيته إلى الأبد، وبذلك فقد أعطوا العقاب درجة أعظم من الثواب، حيث لم يوجبوه إلّا من حيث الجود الإلهي(٣).

يقول القاضي عبد الجبار حاكيًا مذهبهم: «اعلم أن البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، وقالت: لا يجوز

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف: ٣/ ٣٥٤، ٣٥٥، والزمخشري: المنهاج في أصول الدين: صـ٥٥.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: صـ٦٤٣، والمحيط بالتكليف: ٣/ ٣٨٣، والزمخشري: المنهاج في أصول الدين: صـ٥٦.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني: ١٤/ ١٠٥.

أن يعفو عنهم فصار العقاب عندهم أعلى حالًا في الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود، وليس هذا قولهم في العقاب، فإنه يجب بكل حال»[١].

ولكن القاضي عبد الجبار ما فَتِئَ يفند مذهبهم، فيقول: «والذي يدل على فساد مذهبهم هذا وصحة ما أخذناه –أي عدم الوجوب عليه في هذه المسألة– هو أن العقاب حق الله تعالى على الخصوص، وليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من توابعه وإليه استبقاؤه، فله إسقاطه كالدين، فإنه لما كان حقًا لصاحب الدين خالصًا، ولم يتضمن إسقاط حق ليس من توابعه، وكان إليه استبقاؤه، كان له أن يسقطه كما له أن يستوفيه، كذلك في مسألتنا»[٢]

شبهة معتزلة بغداد في وجوب العقاب وعدم جواز إسقاطه:

يقول القاضي عبد الجبار حاكيًا شبهتهم: «وأما شبهة البغداديين في هذا الباب فهو أن قالوا: إن العقاب لطف من جهة الله تعالى، واللطف يجب أن يكون مفعولًا بالمكلف على أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى، فمعلوم أن المكلف متى علم أنه يفعل ما يستحقه من العقوبة على كل وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر، وربما يؤكدون ذلك بقولهم: إن العقاب إذا كان لطفًا للمكلف فلا بد من أن يُعَرِفَه الله أن يفعله به، وإلا كان مخلًا بما وجب عليه»[٣].

الجواب على شبهة البغداديين:

يقول القاضي عبد الجبار: «والأصل في الجواب عن ذلك هو أن يقال لهم: إن اللطف يجب أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه على ما ذكرتموه، ولكن إذا

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٦٤٤، ٦٤٥.
(٢) ينظر: السابق: صـ٦٤٥.
(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٦٤٦، ٦٤٧.

كان ممكنًا، وههنا لا يمكن، لأنه لا حالة إلا والفاسق يجوز أن يتوب إلى الله تعالى، ويندم على ما أتى به ويقلع عنه، فكيف يمكن تعريفه أنه يفعل به العقوبة لا محالة لولا صحة هذه الجملة، وإلا كان يجب أن يعرف أن توبته لا تقبل إذا أقدم على الكبيرة وإن بالغ في الإنابة وبذل الجهد في تلافي ما وقع منه، فمعلوم أن في هذا الباب اللطف أقوى، ومتى قيل: إن ذلك غير ممكن فلا يجوز، قلنا: فهل رضيت منا بمثله، وبعد فإن اللطف هو ما ثبت له حظ الدعاء والصرف، ولا حظ للعقاب في ذلك، وإنما الذي يثبت له هذا الحظ هو العلم باستحقاق العقاب، فكيف يصح ما ادعوه»[١].

أما معتزلة البصرة فقد ذهبوا إلى جواز العفو عن العصاة وعدم معاقبتهم، فلله أن يعفو عنهم إذا شاء، يقول القاضي عبد الجبار: «فمن مذهبنا أنه يحسن من الله تعالى أن يعفوا عن العصاة، وألا يعاقبهم غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه»[٢] ويقول –في موضع آخر–: «وههنا وجه آخر يؤثر في سقوط المعقاب المُستحق من جهة الله تعالى، وهو إسقاط الله تعالى وعفوه عن المعاصي»[٣].

ثُمَّ يوجه القاضي عبد الجبار سبب العفو وإسقاط العقاب عن العاصي فيقول: «إنّ العقاب من حيث كان حقًا لله تعالى خالصًا صحَّ أن يكون لإسقاطه حكم، فلو أسقطه لسقط»[٤].

ويؤكد على هذا المعنى فيقول: «فإن قال: فمن يستحق العقاب يجوز من الله أن يتفضل عليه بالغفران، أو يجب ذلك، كما يجب الثواب؟

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٦٤٧.
(٢) ينظر: السابق: صـ٦٤٤.
(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٦٤٤.
(٤) ينظر: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف: ٣/ ٣٨٥.

قيل له: الثواب حق على الله تعالى للمطيع، فلو لم يفعله تعالى للحقه ذمّ لوجوبه، فلا بد أن يفعله وإلا كان في حكم الظالم، والعقاب حق له على العاصي، فله أن يعفو عنه كما له أن يستوفيه، وسبيله سبيل ما لنا من الدين على الغريم، أن لنا أن نبرئه ولنا أن نستوفيه، فإذا أورد النص أنه تعالى يختار أن يعاقب قضينا به»[١].

وهكذا اتضح رأي المعتزلة في هذه المسألة من مسائل الوجوب على الله تعالى عندهم.

ومن الجدير بالذكر قبل عرض رأي أهل السنة والجماعة في هذه المسألة إلى أن أشير إلى أن هناك بعض المسائل المتعلقة بهذه المسألة رأيت عدم ذكرها لعدم اتصالها المباشر بتحقيق هذه المسألة وذلك مثل: وقت الاستحقاق، والتعظيم والاستخفاف، والموالاة والمعادة، والإحباط والموازنة، والكفر، والإيمان، والفسوق، والصغائر، والكبائر، والتوبة، وغير ذلك مما قد يخرج بالبحث عن مقصده، وإنما اكتفيت بذكر ما دخل مباشر في معالجة مسألة الوجوب على الباري تعالى.

ثانيًا- موقف أهل السنة والجماعة من مسألة وجوب استحقاق الثواب والعقاب:

في الوقت الذي وافق فيه المعتزلة في رأيهم هذا أكثر الزيدية والشيعة وعدد من المفكرين وعلى رأسهم: ابن تيمية[٢] خالفهم - كما هي العادة - أهل السنة والجماعة في هذه المسألة على أساس أن الوعد والوعيد من كلام الله الأزلي وأن الله وعد على ما أمر وأوعد على ما نهى، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده، «ولا يجب عليه تعالى شيء من قضية العقل»[٣].

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين: صـ٢٦٢.

(٢) ينظر: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية: ١/ ١٢٩، حيث يرى ابن تيمية أن الوعد والوعيد مُحتم إذا نُظِرَ إليه من حيث العموم لكننا لا نستطيع أن نقول: إن فلانًا بعينه مُعاقب أو مُثاب؛ لأن ذلك مما يعود إلى الله تعالى.

(٣) ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل: ١/ ٤٢.

وقد عبر الإمام الجويني عن هذا المعنى بقوله: «الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوم، وإنما لفضل من الله تعالى والعقاب لا يجب أيضًا، والواقع منه هو عدل من الله، وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب فقوله الحق ووعده الصدق، وكل ما دللنا به على أنه لا واجب على الله تعالى فإنه يطرد هاهنا»(١).

ومن قبله أقر ذلك الإمام الباقلاني في تمهيد فقال: «إن العقاب حق له تعالى يجوز له أخذه وتركه، فوجب أن يكون جاريًا مجرى التفضل بإنعام غير مُستحق، ولأنّا قد علمنا جميعًا حسن ترك عقوبة الذنب ممن استحقه بجناية عليه، وقد اتفق المسلمون وغيرهم أيضًا على حُسن العفو والصفح عن عقوبة الذنب، وعلى مدح من لا يتم ما يتوعده به وتعظيمه ومدحه بالعفو عن فعله»(٢).

بل ذهب إلى أكثر من ذلك إمعانًا في نفي وجوب الثواب والعقاب على الباري تعالى: «فلو شاء الله أثابهم –العباد جميعًا– وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه، ولا يناقض صفة من صفات الإلهية؛ وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه»(٣).

وبالجملة «فإن العقاب عدل من غير وجوب عليه، ولا استحقاق من العبد، إلا أن الخلف في الوعد نقص لا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى فَيُثِيبُ المُطيع البتة إنجازًا لوعده، بخلاف الخُلف في الوعيد، فإنه فضل وكرم يجوز إسناده إليه، فيجوز ألا يُعاقب العاصي، ومعنى كون الثواب والعقاب غير مُستحق أنه ليس

(١) ينظر: الجويني: الإرشاد: صـ٣٨١.
(٢) ينظر: الباقلاني: التمهيد، صـ٣٥١.
(٣) ينظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، صـ٤٥٣.

حقٌ لازمًا يقبح تركه»[١].

وذهب الماتريدية إلى مثل هذا، فقالوا: «ولا يجب عندنا على الله شيء فنحن لذلك نجوز العفو عمن مات مصرًا على الكبائر بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم أو دونها بمحض فضل الله سبحانه وتعالى»[٢].

أدلة أهل السنة والجماعة على جواز الثواب والعقاب وعدم وجوبه على الباري تعالى[٣].

الدليل الأول: وهو العمدة في هذا الباب وهو أنه لا يجب على الله تعالى شيء، لا الثواب على الطاعة، ولا العقاب على المعصية.

الدليل الثاني: أن طاعات العبد –وإن كثُرت– لا تفي بشكر بعض ما أنعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عِوض عليها، ولو استحق العبد بشكره الواجب عِوضًا، لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عِوضًا، وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وإزاحة علله، والولد على خدمته لأبيه الذي يربيه وعلى مراعاته وتوخي مرضاته.

الدليل الثالث: أنه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق، وترتب المسبب على السبب، لزم أن يُثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد في آخر الحياة، وأن يعاقب من أصر دهرًا على كفره وتبرأ وأخلص الإيمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق، واللازم باطل بالاتفاق.

---

(١) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٥/ ١٢٦

(٢) ينظر: الكمال بن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة للعلامة الكمال بن الهمام، وعلى المسايرة حشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفي، ط/ المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ط١، ١٣١٧هـ، صـ٢١٥، واللامشي/ أبو الثناء محمود بن زيد: التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق، عبد المجيد تركي، ط/ دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥، صـ١٢١، والبزدوي/ أبو اليسر محمد: تحقيق، د. هانز بيتر لنس، ضبطه وعلق عليه، د. أحمد حجازي السقا، ط/ دار المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، صـ١٣٠.

(٣) ينظر هذه الأدلة في: التفتازاني: شرح المقاصد: ٥/ ١٢٧، ١٢٨، واللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٥٩.

وبهذا قد أبان الأشاعرة عن موقفهم في رفض هذه الجزئية كأخواتها من مسائل الوجوب على الله تعالى ضمن مذهبهم القائم على نفي الوجوب على الباري تعالى.

والخلاصة:

أن كلا الطرفين –المعتزلة وأهل السنة– يصدر في رأيه في هذه المسألة عن تصوره العام لله وعلاقته بالعباد، فأما أهل السنة فقد نظروا إلى جلال الله وعظمته، وأن كل ما في الكون يقع بتصرفه وتدبيره فلم يوجبوا على الله شيئًا، فقالوا: من عُوقِبَ فبعدله تعالى بغض النظر عن فعله وكسبه، ومن أُثيب فبعدله أيضًا، ومن عُفِي عنه فبعفوه تعالى ومغفرته.

بينما لم يجد المعتزلة في قولهم بوجوب ثواب المطيعين وعقاب المخالفين أمرًا مَعِيبًا، ولا تجاوز فيه في حق الباري تعالى؛ لأن الوجوب من الله تعالى كما يرون هو الذي أوجبه على نفسه، ولا يخفى مجانبة هذا الرأي للصواب وخروجه على مقتضى حكم العقلاء.

المبحث الثاني: بعنوان

" نفي الإيجاب على الله في عملية الخلق"

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: القول بالعلة والطبع، والوساطة في الخلق عند الفلاسفة.

المطلب الثاني: نفي الأشاعرة القول بالعلة والطبع، والوساطة، في الخلق، والقول بالقوة المُودَعة، وتأثير الأشياء بعضها في بعض.

□

المبحث الثاني
نفي الإيجاب على الله تعالى في عملية الخلق

المطلب الأول: القول بالعلة والطبع والوساطة والقوة المودعة في الخلق

تُعدُ هذه المسألة من أخطر المسائل في الفكرَيْنِ: الفلسفي والكلامي على حد سواء؛ وذلك لأن القول بهذه الأشياء يلزم منه نقص في حق الباري ﷻ، وما يزيد من قيمة هذه المسألة وخطورتها أن القائلين بهذه الأشياء في حق الله يدعون أن منطلقهم تنزيه الباري عن النقص، وكذلك القائلين بنفي هذه الأشياء عن الله تعالى يقولون: إن منطلقهم أيضًا تنزيه الله ﷻ عن النقائص التي لا تليق بذاته المقدسة، ومن هنا كان لا بد من طرح هذه المسألة ووضعها على طاولة المناقشات لبحثها ودراستها ومعرفة مع أي الفريقين يكون الحق.

لقد ذهب فريق من الفلاسفة[١] إلى القول بأن الله تعالى خلق العالم عن طريق العلة والفيض مما يلزم عنه الخلق بالطبع والعلة ووساطة العقول العشرة، وذلك بلا شك يؤول إلى الإيجاب في حق الباري تعالى، وأنه يخلق دون قدرة، وإرادة، واختيار.

ولقد ظهر قول الفلاسفة بالطبع والعلة والوساطة في الخلق بشكل واضح جدًا من خلال نظرية الفيض التي قال بها الفارابي وتبعه ابن سينا، وتتضح معالم القول بالطبع والعلة والوساطة في الخلق في عدة نقاط قامت عليها نظرية الفيض أذكرها تاليًا.

*** تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن:**

ركن أصيل في نظرية الفيض بل في فلسفة الفارابي كلها – والفلاسفة عمومًا– فكرة تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن، حيث يذهب الفارابي إلى انقسام الموجودات جميعها إلى قسمين:

(١) المقصود بهم على وجه الخصوص الفارابي وابن سينا من الفلاسفة المسلمين.

يقول الفارابي ومعه ابن سينا: «الموجودات على ضربين: **أحدهما:** إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، **والثانى:** إذا اعتبر ذاته وجب وجوده: ويسمى واجب الوجود»(١).

ويكتمل إيضاح فكرة الممكن بقوليهما: «ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره...، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية...، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول»(٢).

ولكن لماذا فرقا –الفارابي وابن سينا– في الموجودات بين الواجب والممكن؟

إنهما يريان أن الممكن لا يستقل في أمر وجوده بنفسه ويحتاج الى غيره ليصير به موجودًا، والعالم عنده ممكن، ولما كان هذا العالم لا يستقل بأمر نفسه في الوجود، فهو يحتاج الى المُوجِد.

وبهذا فإن ماهية الممكن معلولة، و«الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها، وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها، وإلا لم تكن معلولة، فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشرط مبدئها»(٣).

ولكن على أي نحو أوجد المُوجِدُ العالم، أو أوجدت العلة معلولها؟ هذا ما يوضحه الفارابي وابن سينا، فالله يقصد إلى وجود الأشياء، ولكن: «وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يُشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها

(١) ينظر: الفارابي/ أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ: عيون المسائل ضمن المجموع، ويليه نصوص الكلم لمحمد بدر الدين الحلبي على فصوص الحكم للفارابي، ط/ دار الساعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م، صـ٦٦، وابن سينا/ الشيخ الرئيس أبو علي: "الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي"، تحقيق، د. سليمان دنيا، ط/ دار المعارف، ط٣، القاهرة،١٩٨٥م، ٣/ ١٩.

(٢) ينظر: الفارابي: عيون المسائل، صـ٦٦، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ٣/ ٢٠: ٢٢.

(٣) ينظر: الفارابي/ أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ: فصوص الحكم ضمن المجموع، ويليه نصوص الكلم لمحمد بدر الدين الحلبي على فصوص الحكم للفارابي، ط/ دار الساعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م، صـ١٢٦، ١٢٧.

وحصولها، وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالمًا بذاته، وبأنه مبدأ النظام والخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذًا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني، وهو علة لجميع الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي، ويدفع عنها العدم مطلقًا، لا بمعنى أنه يعطيها وجودًا مجردًا بعد كونها معدومة، وهو علة المبدع الأول، والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع، ونسبة جميع الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذي ليس له بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته تكون على الأشياء الأخر نسبة واحدة وهو الذي ليس لأفعاله لِمِّية ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر»[١].

إذًا علم الله تعالى هو علة وجود الموجودات، ولما كان علم الله تعالى قديمًا وحضوريًا، فالله بهذا المعنى علة تامة وجب أن يوجَد عنها معلولها متى وجدت، وبهذا قال الفلاسفة بأن الله علة تامة لا يتخلف عنها معلولها، يقول الفارابي: «ومتى وُجد للأول الوجود الذي له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات»[٢]. وهذا ما يأخذنا للنقطة التالية:

*** قدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات.**

لما كان علم الله قديمًا، وهو العلة المباشرة في وجود الموجودات، فإن هذا يعني قدم العالم، وهذه أيضًا نقطة محورية في فلسفة الفارابي وابن سينا تتضح فيها معالم القول بالطبع والعلية والوساطة في الخلق، وبيان ذلك أن العالم في مجمله قديم بزمانه، أي: أنه لم تكن له بداية في الزمان، لكنه مُحدَث بالذات، يقول الفارابي: «فعلمه تعالى علة لوجود الشيء الذي يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني وهو

(١) ينظر: الفارابي: عيون المسائل، صـ٦٧، ٦٨، وابن سينا/ الحسين بن عبد الله أبو على: النجاة في الحكمة المنطقية، والطبيعة الإلهية، نقحه وقدم له، د. ماجد فخري، ط/ دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م،صـ٣١٠.

(٢) ينظر: الفارابي/ محمد بن محمد بن طرخان: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق، د. البير نصري نادر، ط/ دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٦٨م، صـ٥٥.

علة لجميع الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقًا، لا بمعنى أنه يعطيها وجودًا مجردًا بعد كونها معدومة»[١]، بمعنى أنه لا يستقل بأمر نفسه في الإيجاد، هذا عن العالم في مجمله، أما أجزاؤه فهى محدثة بهما –المادة والصورة–، يقول الفاربي مشيرًا إلى هذا المعني: «كل العالم إنما هو مركب في الحقيقة من بسيطين، هما المادة والصورة المختصتين، فكونه كان دفعه بلا زمان على ما بينا، وكذلك يكون فساده بلا زمان... فقد بينَّا أن العالم بكُلِّيَّتِه متكون فاسد، وكونُه وفسادُه لا في زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة، وكونها وفسادها في زمان، والله تعالى هو الواحد الحق مبدع الكل، لا كون له ولا فساد»[٢].

ويوضح الفارابي الحدوث بالذات المفرق بين الممكن والواجب، فيقول: «الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد –أى ممكنة بذاتها واجبة بغيرها–، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات ... فهى محدثة لا بزمان تقدم»[٣].

ويقول – كذلك –: «إن العالم محدث: لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق االله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم؛ بل على أن العالم وجوده بعد وجوده تعالى بالذات»[٤] أي: وجوده بعد وجود الله بالذات.

وعلى هذا؛ فالكون بما أنه معلول الله تعالى –كما يقول الفارابي– فهو إذًا ممكن بذاته، واجب بغيره، ولا يتأخر المعلول عن علته فلا فارق في الزمان إذًا بين العلة والمعلول، فالعالم – كما يزعم – ليس متأخرًا عن الله في الزمان، بل هو قديم بالزمان

(١) ينظر: الفارابي: عيون المسائل، صـ٦٧، ٦٨.

(٢) ينظر: الفارابي/ محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ: المسائل الفلسفية ضمن المجموع، ويليه نصوص الكلم لمحمد بدر الدين الحلبي على فصوص الحكم للفارابي، ط/ دار السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م، صـ٩٣، ٩٤.

(٣) ينظر: الفارابي:فصوص الحكم، صـ١٢٨.

(٤) ينظر: الفارابي/ أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ: رسالة الدعاوى القلبية، ط/ مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ، ١٩٣٠م، صـ٧.

لكنه متأخر عن الله في الذات فقط، لأن المعلول دائما أقل درجة من علته، وهذا يقود الفارابي إلى القول بقدم العالم.

ولقول الفارابي بقدم العالم علاقة بقوله: إنه فاض عن البارى سبحانه؛ إذ إنَّ الله تعالى دائمًا جواد فياض، ولو فُرض زمان لم يوجد فيه العالم لكانت قدرة الله عز وجل محدودة، كما يدعى نخلص إذن إلى أنه يرى أن العالم محدث بالذات قديم بالزمان، وهذا ما يأخذا للحديث عن النقطة التالية، وهي لماذا يفيض العالم عن الباري تعالى؟

*** صفات الله ﷻ عين ذاته:**

لا معنى لكون العالم وُجِد عن طريق الفيض إلا ذوبان الفوارق بين صفات الله، فلا اختلاف بينها، إذ يرى الفارابي أن الفوارق الموجودة في الإنسان بين علمه وإرادته وقدرته وإيجاده للأشياء تتلاشى بالنسبة لله ﷻ، فالإنسان حين يتصور شيئًا ما: أي: يعلمه، فالخطوة التالية أن تنبعث فيه رغبة داخلية أو إرادة في اتخاذ موقفٍ ما منه، يتبعها قدرة على التنفيذ، ثم يلي هذا كله التنفيذ، لكن الأمر بالنسبة لله سبحانه وتعالى بخلاف هذا، فلا فرق –عند الفارابي– بين علمه تعالى وقدرته وإرادته؛ فعلمه وحده كافٍ لإيجاد الأشياء، وهذا يقود الفارابي الى القول بالفيض الذي يترتب عليه الخلق بالطبع، فالعالم موجود متى علمه الله، ولا يتوقف على شيء فمجرد حضور العالم في علم الله، فإن العالم يفيض عن الله تعالى، يقول الفارابي – مُعبرًا عن ذلك–: «ومتى وُجد للأول الوجودُ الذي له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات...، ووجود ما يُجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده»(١)

إذًا العالم فاض عن الله، وهذا يلزم منه أن يكون الله قد فعل بالطبع ولا يفعل بالقدرة والاختيار، ولا يشفع لأصحاب الفيض تأكيدهم على خلق الله بالقدرة والاختيار مع تقريرهم وتأكيدهم الخلق عن طريق الفيض، فالفيض يلزم منه الإيجاب لله تعالى

(١) ينظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٥٥.

من جهة كونه علة تامة يلزم عنها معلولها إذا وجدت وتوافرت شرائطها، ومن جهة الطبع، ولكن لماذا القول بالفيض في خلق العالم عن الباري تعالى، هذا ما يتم عرضه في النقطة التالية.

*** الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.**

لما كان الله واحدًا من كل الوجوه لا كثرة فيها مُطلقًا [١]، وجب أن لا يصدر عنه إلا واحدًا[٢]؛ لأن الفارابي يرى ومعه ابن سينا أن صدور الكثرة عنه بفعل مباشر يؤدي إلى الكثرة في ذاته من جهة كونه فاعلًا، وهذا لا يليق به سبحانه، يقول الفارابي: «اللازم عن الأول يجب أن يكون أحديّ الذّات؛ لأن الأول أحدي الذات من كل جهة، ويجب أن يكون هذا الأحدي بالذات أمرًا مفارقًا»[٣]، كما يريا –الفارابي وابن سينا– أنه لو صدرت الكثرة عنه تعالى لكان مصدر كل واحد من هذه الكثرة غير مصدر الآخر؛ فيؤدي هذا الى التغيير والتركيب في الذات الإلهية[٤].

إذًا فالفلاسفة قالوا بالفيض هربًا من القول بحدوث الكثرة في ذات الباري تعالى المُؤدية بدورها إلى تركب ذاته، ومع ذلك يَلِحُّ في الأفق سؤال لا يمكن تجاوزه، كيف صدرت الكثرة عن الواحد في عملية الفيض؟ أو كيف تتم عملية الفيض؟

تبدأ عملية الفيض من الله ﷻ، فهو – كما يزعم الفلاسفة– «يعقل ذاته، وصدور العالم عنه نتيجة حتمية لهذا التعقل، فعلم الله بالأشياء تأسيس لوجودها، وعملية التعقل هذه عملية آلية حتمية، لا تخضع لإرادته أو اختياره، بل هو صدور تلقائي نتيجة لقابلية المنفعل، وسعة وغنى الفاعل، فالله يفيض على كل قابل ما يستحقه من غير بخل ولا احتجاب»[٥].

---

(١) ينظر: ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية، والطبيعة الإلهية، صـ٢٨٨، والإشارات والتنبيهات: ٣/ ٤٤.

(٢) ينظر: السابقين: الموضع نفسه.

(٣) ينظر: الفارابي/ أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ: رسالة في إثبات المفارقات، ط/ مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ١٩٣٠م، صـ٤.

(٤) ينظر: الفارابي: عيون المسائل: صـ٦٨، وآراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٥٦، ٦٧، وابن سينا: النجاة، صـ٣١٠، والإشارات والتنبيهات: ٣/ ٢١٤: ٢٢٠.

(٥) ينظر: الفارابي: عيون المسائل: صـ٦٨، وآراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٥٥، وأبو ريان/ د. محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط/ دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، ط٣، ١٤١٠، ١٩٩٠م، صـ٢٤٦.

ولما كان الباري تعالى جوهر وعقل فهو يعقل ذاته، فيصدر عن هذا التعقل عقل أول، وهذا العقل واحد بالعدد، كثير بالعرض؛ لأنه ممكن الوجود بذاته، واجب بإيجاب المبدأ الأول له، فهو واحد اعتبار موجده، متعدد باعتبار ذاته، وهذه التعددية هى التي تسمح له بصدور الكثرة عنه(١).

وهذا العقل الأول له فعلان ينتج عن كل منهما أثر:

الأول: يعقل مُوجِدَه: فينتج عنه عقل ثان.

الثاني: يعقل ذاته: فيحصل عنه فلك أول، وهو الفلك الأعلى (السماء الأولى).

ثُمَّ تتوالى عملية الصدور الآلية تنازليًا:

ثم هذا العقل الثاني يعقل مُوجِدَه فيصدر عنه عقل ثالث، ويعقل ذاته فيصدر عنه فلك ثاني وهو كرة الكواكب الثابتة، والعقل الثالث، يعقل مُوجِدَه فيصدر عنه عقل رابع، ويعقل ذاته فيصدر عنه فلك ثالث (زحل)، والعقل الرابع يعقل مُوجِدَه فصدر عنه عقل خامس ويعقل ذاته فيصدر عنه فلك رابع (المشترى)، والعقل الخامس يعقل مُوجِدَه فيصدر عنه عقل سادس، ويعقل ذاته فيصدر عنه فلك خامس (المريخ)، والعقل السادس يعقل مُوجِدَه فيصدر عنه عقل سابع، ويعقل ذاته فيصدر عنه فلك سادس (الشمس)، والعقل السابع يعقل مُوجِدَه فيصدر عنه عقل ثامن، ويعقل ذاته فيصدر عنه فلك سابع (الزهرة)، والعقل الثامن يعقل مُوجِدَه فيصدر عنه عقل تاسع، ويعقل ذاته فيصدر عنه فلك ثامن (عطارد)، والعقل التاسع يعقل مُوجِدَه فيصدر عنه عقل عاشر، ويعقل ذاته فيصدر عنه فلك تاسع (القمر)، وهذا العقل العاشر ينتهي عنده فيض الأفلاك، ثم يعقل مُوجِدَه فيصدر عنه عقل حادي عشر، وهذا الحادي عشر هو أيضًا من المفارقات ولكن عنده ينقطع فيض العقول، وهو العقل الفعال»(٢).

(١) ينظر: الفارابي: عيون المسائل: صـ٦٨، وآراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٥٥، وأبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، صـ٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) ينظر: الفارابي: عيون المسائل: صـ٦٨، ٦٩، وآراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٥٥، ٦٢، وابن سينا: النجاة، صـ٣١٠، ٣١١، والإشارات والتنبيهات: ٣/ ٢١٤: ٢٢٠، والمرزوقي/ د. جمال: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ط/ دار الهداية، ط١، القاهرة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، صـ٩٩: ١٠٣.

والعقل الفعال هذا إنما سُمي بذلك؛ لأنه هو الذي يفعل في عالم العناصر، وهو الواسطة بين العالم العلوي والعالم السفلي، وهو المدبر لما تحت فلك القمر، وهو لا مادي أيضًا[١].

ثم تأتي بعد ذلك المرحلة أو المرتبة التي توحد فيها النفس والعناصر الأربعة، والمرتبة التي تليها هي صور الأشياء المادية، ثم في الأخير تأتي الأشياء المادية التي توجد في عالم الكون والفساد[٢].

وأنت ترى من هذا النص أن الفيض في العقول يتوقف عند العقل العاشر، وفيض الأفلاك يتوقف عند فلك القمر، فالعقول والأفلاك تارة يحصيها الفارابي، وتارة يناقض ذلك ويؤكد على عدم معرفة عددها فيقول: «ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك الا عن طريق الجملة»[٣].

وسواء أحصاها أم لا، فإن هذا لا يفيد في البحث بشيء، وإنما المفيد هو بيان عملية الفيض ولوازمه من الخلق بالعلة والطبع والوساطة، وهذا المراد بيانه من عرض مسألة الفيض.

والآن قد بان لك ما ادعيناه من قول الفلاسفة بالطبع والعلة، والإيجاب والوساطة في الخلق عن طريق الفيض.

وعلى كلٍ فقد أجلى ما تمَّ عرضه من كلام الفلاسفة كيف لزمهم القول: إن الله علة لخلق العالم وأنه يفعل بالطبع، وأن الأشياء تصدر عنه عن طريق الإيجاب ووساطة العقول، ولكن لتمام الفائدة أذكر هنا نقطة أخرى مفصلية في القول بصدور الخلق عن الله بطريق الإيجاب، وذلك من خلال تعامل الفلاسفة مع صفات الباري

(١) ينظر: الفارابي: عيون المسائل: صـ٦٨، ٦٩، وآراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٥٥، ٦٢، وأبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، صـ٢٤٧، وكوربان/ هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروة، وحسن قبيسي، وراجعه وقدم له، موسى الصدر وعارف تامر، ط/ دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٨م، صـ٢٦١.

(٢) ينظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٦٣.

(٣) ينظر: الفارابي: عيون المسائل: صـ٦٩.

تعالى خصوصًا صفة القدرة، فلقد أقاموا الأدلة واجتهدوا وألحوا في القول بأن الله ليس بقادر على الخلق على سبيل الحرية والإرادة والاختيار بل على سبيل الطبع والإيجاب.

تبدأ المسألة عند الفلاسفة بتعريف القادر، فالقادر عندهم: «هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»(١)، وهذا التعريف ولا شك تعريف المُوجِب الذي «يجب عنه الفعل نظرًا إلى نفسه، بحيث لا يتمكن من الترك أصلًا، ولا يصدق أنه إن شاء ترك كالشمس في الإشراق والنار في الإحراق»(٢)، ومعلوم أن مقدم الشرطية الأولى بالنسبة إلى وقوع العالم دائم الوقوع، ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة إلى وجود العالم دائم اللاوقوع، وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، فلا ينافي كذبهما، (٣).

وهذا أبلغ في بيان كون هذا التعريف عندهم تعريفًا للمُوجب الذي يفعل بالإيجاب، وليس تعريفًا للقادر الذي يفعل بالحرية والاختيار؛ «وإنما ذهبوا لذلك لزعمهم أن القادر إذا صح منه الفعل والترك فهو إنما يفعل بقصد وميلان فلا يختار إيجاد شيء ولا يميل إليه إلا إذا كان هناك ما يترجح به الإيجاد على تركه بالقياس إليه فيكون الإيجاد حينئذ أولى من تركه، فكان بالإيجاد محصلًا لتلك الأولوية ومستكملًا لها، وكان بدون ذلك الإيجاد ناقصًا وأنه باطل»(٤).

ومن ثمّ فقد أقام الفلاسفة أدلة على أن الباري تعالى يفعل الإيجاب وليس بالاختيار المترتب عل القدرة التامة، وإليك هذه الأدلة:

الدليل الأول: لو كان الباري تعالى فاعلًا بالقدرة والاختيار دون الإيجاب، فتعلق قدرته تعالى بأحد مقدوريه بالمتساويين بالنظر إلى نفس القدرة دون الأخرين افتقر إلى

(١) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٨٩، واللقاني: عمدة المريد: ١/ ٤٨٨، والدواني/ محمد بن أسعد الصديق، جلال الدين: شرح العقائد العضدية، بدون تاريخ وطبعة، صـ٨٤.

(٢) ينظر: السابق: الموضع نفسه.

(٣) ينظر: الإيجي: شرح المواقف: ٨: ٥٨، والدواني/ جلال الدين: الشرح على العقائد العضدية، ومعه حاشية الكلنبوي وحاشية المرجاني وحاشية الخلخاني، ط١٣١٧هـ، ٢/ ٧٩.

(٤) ينظر: الدواني/ جلال الدين: الشرح على العقائد العضدية، ٢/ ٧٨.

مرجح بنقل الكلام إلى تأثيره في ذلك المرجح، ولزم التسلسل في المرجحات، وإن لم يفتقر لزم انسداد باب إثبات الصانع؛ لأن مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن إلى مؤثر[١] .

والجواب : منع الملازمتين، أي لا نسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة إلى مرجح لزم التسلسل؛ لجواز أن يكون الترجيح هو الإرادة،[٢] التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها، أو يكون تعلق القدرة بذاتها لا بأمر خارج عنها كما في اختيار الجائع أحد الرغيفين، والهارب من السبع أحد الطريقين[٣].

ولا نسلم أيضًا: أنه لو لو لم يفتقر إلى مرجح لزم انسداد باب الصانع؛ فإن المفضي إلى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح، بمعنى تحققه بلا مؤثر، لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح، بمعنى تخصيصه بالإيقاع من غير داعية، ولا يلزم من جوازها ذلك[٤]

الدليل الثاني: أن تعلق القدرة والإرادة بإيجاد العالم إن كان أزليًا، لزم كون العالم أزليًا؛ لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة، وإن كان حادثًا ينقل الكلام إلى تعلقهما بأحداث ذلك التعلق، وتتسلسل التعلقات الحادثة.[٥]

والجواب: منع الملازمتين:

أما الأولى: فلجواز أن تتعلق القدرة والإرادة في الأزل بإيجاد العالم فيما لا يزال.

وأما الثانية: فلجواز أن يكون حدوث تعلق القدرة والإرادة لذاتهما من غير افتقار إلى حدوث تعلق آخر، على أن التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار[٦].

---

(١) ينظر: الإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٦٢، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٩٧.

(٢) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٩٧.

(٣) ينظر: الإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٦٢.

(٤) ينظر: السابق: ٨/ ٦٣، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٩٧.

(٥) ينظر: السابق: الموضع نفسه.

(٦) ينظر: الإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٦٤، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/٩٧.

الدليل الثالث: أن الواجب إذا استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الأثر عنه وجوديًا كان أو عدميًا، وجب صدور الأثر عنه، بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الأثر تمام المؤثر، فلا يكون مختارًا، بل موجبًا، وإن لم يستجمع ما لا بد منه امتنع صدور الأثر ضرورة امتناع وجود الأثر بدون المؤثر، وحاصل هذا يؤول إلى أنه لا فرق بين الموجب والمختار(١).

الجواب: أنه لو سُلِّمَ امتناع عدم الأثر عند تمام المؤثر المختار، فلا نسلم أن هذا يستلزم كون الفاعل مُوجِبًا لا مختارًا، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له؛ لأنه بحيث لو شاء ترك لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق(٢).

الدليل الرابع: أن الفاعل لو كان قادرًا على وجود الشيء، لكان قادرًا على عدمه؛ لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء، لكن اللازم باطل؛ لأن العدم الأصلي أزلي ولا شيء من الأزلي بأثر للقادر، وأيضًا العدم نفي محض لا يصلح متعلقًا للقدرة والإرادة؛ لأن معناه التأثر وحيث لا تأثير فلا أثر(٣)

الجواب: أن معنى كون العدم مقدورًا: أن الفاعل إن شاء لم يفعل، أي: إن شاء ألا يوجد الشيء لم يوجده، أو إن شاء لم يفعل، أي: إن لم يشأ أن يوجده لم يوجده، ولا نسلم استحالة ذلك، وإنما المستحيل هو إن شاء فعل العدم(٤).

الدليل الخامس: أن الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار، إن كان الفعل أولى به من الترك لزم استكماله بالغير، وإن لم يكن أولى لزم كون فعله عبثًا، وكلا الأمرين محال على الواجب(٥).

الجواب: أنا لا نسلم أن الفعل إذا لم يكن أولى به كان عبثًا، لما لا يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفس الأمر أو بالنسبة إلى الغير من غير أن تكون تلك

(١) ينظر: السابق: الموضع نفسه، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٩٨/٤.

(٢) ينظر: الإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٦٤، ٦٥، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٩٨/٤.

(٣) ينظر: السابق: ٨/ ٦٥، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٩٨/٤.

(٤) ينظر: السابق: الموضع نفسه، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٩٨/٤، ٩٩.

(٥) ينظر: السابق: الموضع نفسه، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٩٩/٤.

الأولوية أولى بالفاعل، وإن سمي مثله عبثًا بناء على خلوه من نفعٍ للفاعل، فلا نسلم استحالته على الواجب [١].

الدليل السادس: أن الباري تعالى لو كان قادرًا مختارًا لزم انقلاب الممتنع ممكنًا أو جواز كون الأزلي أثرًا للقادر وكلاهما محال.

ووجه اللزوم أن أثره إن كان ممتنعًا في الأزل، وقد صار ممكنًا فيما لا يزال فهو الأمر الأول، وإن كان ممكنًا وقد أوجده القادر فهو الثاني؛ لأن إمكانه في الأزل مع أن الاستناد إلى القادر في قوة إمكان استناده إلى القادر مع كونه في الأزل[٢].

الجواب: منع الملازمة الثانية؛ لجواز أن يكون ممتنعًا في الأزل نظرًا إلى ذاته، وممتنع وقوعه في الأزل نظرًا إلى وصف استناده إلى القادر كالحادث ممكن في الأزل لذاته، ويمتنع حدوثه، فلا يلزم جواز الاستناد إلى القادر لما هو أزلي بل لما هو ممكن في الأزل بالذات، ولا نسلم استحالته[٣].

الدليل السابع: أن أثر الباري تعالى، إما واجب الوقوع أو ممتنع؛ لأنه إما يعلم في الأزل وقوعه فيجب أو لا يعلم في الأزل وقوعه فيمتنع، وإلا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الأول والفعل في الثاني، بل كليهما في كليهما[٤].

الجواب: أن الباري تعالى يعلم امتناع وقوع أثره بقدرته، ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها[٥].

وبذكر هذه الأدلة يكون قد تمَّ اكتمال عرض رأي الفلاسفة في هذه المسألة، سوف أردف هذا كله ببيان رأي أهل الحق في المسألة.

---

(١) ينظر: الإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٦٦، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/٩٩.

(٢) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/٩٩.

(٣) ينظر: السابق: ٤/٩٩، ١٠٠.

(٤) ينظر: السابق: ٤/١٠٠.

(٥) ينظر: السابق: ٤/٩٩، ١٠٠.

المطلب الثاني: نفي الأشاعرة القول بالإيجاب والطبع أو العلة والوساطة في الخلق.

كان مذهب أهل السنة على النقيض ممن ذهبوا إلى القول بالعلة والطبع والوساطة في الخلق من الفلاسفة؛ إذ كان أصلهم الكبير استناد الممكنات إلي الله هو الضابط لإيقاع حركتم ابتداء وانتهاء في الإدلاء بآرائهم في هذه المسائل، وقد امتلأت بطون كتبهم والحواشي عليها بنفي هذه المسائل كلها التي لا تتناسب وكمال الباري تعالى.

*** الإشارة إلى نفي التأثير بالعلة والطبع، والقوة المودعة والوساطة في الخلق.**

والتحقيق أن نفي الفعل بالعلة والطبع، أو القوة المودعة والوساطة في الخلق وإثبات التأثير في الفعل لله وحده في أدبيات الكلام الأشعري متفرع عن وحدانية أفعال الباري تعالى، وقد أشار إلى نفيها كلها الإمام أبو البركات الدردير –رحمه الله– فقال:

مخالفٌ للغير وحدانيـــــــة في الذات أو صفاته العليَّةْ
والفعلِ، فالتأثيرُ لــيس إلا للواحِدِ القَهَّار جلَّ وعَــلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملــة
ومن يقل بالقوة المودعــةِ فذاك بدعي فلا تلتفـــتِ

مثلت هذه الأبيات بيانًا إجماليًا لنفي هذه الأمور عن الباري تعالى.

أما التفصيل:

* فقد رفض أهل السنة والجماعة التأثير لغير الله تعالى، فلا تأثير لغير الله تعالى في إيجاد الأشياء عن طريق القودة المودعة سواء في مسألة خلق أفعال العباد أو مسألة تأثير الأمور العادية في الأمور التي اقترنت بها.

* **فمسألة خلق أفعال العباد:** معلوم أن الله خلق الفعل وللمكلف منه الكسب وعلى الكسب يكون الثواب والعقاب، وذلك على خلاف المعتزلة القائلين بأن الإنسان يخلق أعماله بقوة أودعها الله فيه، قال القاضي عبد الجبار: «فصل في خلق الأفعال، والغرض به الكلام في أن أفعال العباد مخلوقة فيهم، وأنهم المحدِثون لها»(١).

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٣٢٣.

وقد أفاض القوم في بيانه –الكسب– وتناولته أيدي الباحثين بكثير من الإيضاح بما لا يبقى معه مجال للكلام فيه.

* **وأما مسألة تأثير الأمور العادية في الأمور التي اقترنت بها** فذهب أهل السنة إلى: «أنه لا تأثير للأمور العادية في الأمور التي اقترنت بها، فلا تأثير للنار في الإحراق ولا للطعام في الشبع، ولا للماء في الري، ولا في إنبات زرع، ولا للكواكب في إنضاج الفواكه وغيرها، ولا للأفلاك في شيء من الأشياء، ولا للسكين في القطع، ولا لشيء في دفع حر أو برد أو جلبهما، وغير ذلك لا بالطبع ولا بالعلة، ولا بقوة أودعها الله فيها، بل التأثير في ذلك كله لله وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الأشياء»[(١)].

ويُجمل حجة الإسلام هذا كله بقوله: «إن الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببًا، وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا؛ بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن نفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل: الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، وهلمّ جرّا، كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًا في نفسه غير قابل للفوت، بل للتقدير، وفي المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرّقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات»[(٢)]، فليس لشيء تأثير في شيء على الإطلاق وإنما هي قدرة الله تعالى.

(١) ينظر: حاشية السباعي على شرح الخريدة البهية لأبي البركات الدردير، ط/ المطبعة العامرة المليجية، ط١، مصر، ١٣٣١هـ، صـ٩١، ويقارن؛ حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية لأبي البركات الدردير، ط/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٦٦هـ، ١٩٤٧م، صـ٣٩، ٤٠، وحاشية الشيخ/ محمد بخيت المطيعي على شرح الخريدة البهية لأبي البركات الدردير، ط/ مطبعة جريدة الإسلام، القاهرة، ١٣١٥هـ، صـ٦٨.

(٢) ينظر: الغزالي/ أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط/دار المعارف، القاهرة، ط٧، ١٩٧٢م، صـ٢٣٧ .

* **وأما نفي القول بالطبع أو بالعلة** فثابت أيضًا عند أهل السنة بل إن المعتقد لهما فهو كافر، كما أشار إلى ذلك الشيخ الدردير رحمه الله تعالى، وكفر مُعتقد هذا راجع إلى أنه ينسب فعلًا لا يليق إلا بالله إلى بعض المخلوقات، وهو الخلق المستقل، وهذا منافيًا للتوحيد، «لأن الفلاسفة لما قالوا بتأثير الطبائع والعلل قالوا: إن واجب الوجود أثر في العالم بالعلة، فهو تعالى علة فيه فلذا قالوا: إن العالم قديم، لأنه يلزم من قدم العلة قدم المعلول، فقد أثبتوا له تعالى عدم الاختيار وعدم القدرة، ولا شك في كفرهم عند المسلمين»(١).

ومن هنا «فقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى ﷻ باختراع جميع الكائنات عمومًا وأنه لا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما جملة وتفصيلًا، وقد غلط قوم في تلكم الأحكام العادية فجعلوها عقلية، وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة أنه يوجد معه إما بطبعه، أو بقوة أودعت فيه، فأصبحوا وقد باءوا بهوس ذميم، وبدعة شنيعة في أصول الدين وشرك عظيم»(٢).

وهذا شائع بين أهل الحق فقد «ذهب الموحدون إلى أن الصانع خلق الأجسام والأعراض ابتداء لا من شيء، وقالوا: لم يكن الحوادث قبل حدوثها أشياًء، ولا أعيانًا، ولا جواهر ولا عوارض»(٣).

وقال السنوسي: «الأفعال كلها مخلوقة لمولانا ﷻ، ولا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما البتة»(٤).

(١) ينظر: حاشية السباعي على شرح الخريدة: صـ٩١، ويقارن؛ حاشية الصاوي على شرح الخريدة: صـ٤٠، وحاشية المطيعي على شرح الخريدة:صـ٦٨.

(٢) ينظر: السنوسي/ أبو عبد الله محمد بن محمد بن يوسف: شرح أم البراهين، ط/ مطبعة الاستقامة، ط١، القاهرة، ١٣٥١هـ، صـ١١.

(٣) ينظر: البغدادي/ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله: أصول الدين، ط/ مدرسة الإلهيات بدار الفنون، إستانبول، تركيا، ط١، ١٣٤٦هـ، ١٩٢٨م، صـ٧٠.

(٤) ينظر: السنوسي: شرح أم البراهين، صـ١٣.

*** الإشارة إلى نفي الإيجاب عن الباري تعالى من جهة إثبات صفة القدرة له تعالى:**

المُقرر والمشهور أن القادر هو الذي: «إن شاء فعل وإن شاء ترك»[١]، أي: «يصح منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منهما لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه»[٢].

وقد أقام أهل السنة الأدلة على كونه تعالى قادرًا لا موجبًا، وهي:

الدليل الأول: ما ثبت في إثبات الصانع، وإبطال التسلسل انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادرًا مختارًا، وإلا فإما أن يوجب حادثًا بلا واسطة، فيلزم التخلف، حيث وجد في الأزل، ولم يوجد في الحادث أولا فيلزم أن يكون كل حادث مسبوقًا بآخر لا إلى نهاية وقد بان بطلانه[٣].

الدليل الثاني: تأثير الواجب (الله) في وجود العالم يجب أن يكون بطريق القدرة والاختيار؛ إذ لو كان بطريق الإيجاب، فإما أن يكون بلا واسطة، أو بواسطة قديم، فيلزم قدم العالم، وقد تبين حدوثه، وإما بواسطة حادث، فينتقل الكلام إلى كيفية صدوره، وتتسلسل الحوادث، وهو باطل[٤].

الدليل الثالث: اختلاف الأجسام بالأوصاف، واختصاص كل بما له من اللون، والشكل، والطعم، والرائحة وغير ذلك، لا بد أن يكون لمخصص؛ لامتناع التخصيص

---

(١) ينظر: الرازي/ فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين: الأربعين في أصول الدين، تحقيق د/أحمد حجازي السقا، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٤٠٦ هـ، صـ١٧٤، والرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي "وهو المسمى في لسان اليونان بأثولوجيا وفي لسان المسلمين علم الكلام أول الفلسفة الإسلامية"، تحقيق، د. أحمد حجازي السق، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ٣/ ٧٧، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٨٩/٤.

(٢) ينظر: الإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٥٧.

(٣) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٩٣/٤.

(٤) ينظر: الرازي/ فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، تحقيق، طه عبد الرؤف سعد، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، صـ١٦١، والرازي: الأربعين في أصول الدين: ١/ ١٨٢، ١٨٣التفتازاني: شرح المقاصد: ٩٣/٤.

بلا مخصص، وذلك المخصص لا يجوز أن يكون نفس الجسمية، أو شيئاً من لوازمها؛ لكونها مشتركة بين الكل، بل أمراً آخر، فينقل الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم، فإما أن تتسلسل المخصصات وهو محال، أو تنتهي إلى قادر مختار بناء على أن نسبة الموجب إلى الكل على السواء، وهو المطلوب(١).

الدليل الرابع: لو كان مُوجِدُ العالم وهو الله تعالى مُوجبًا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاع الباري تعالى؛ لأن العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته، ومعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم؛ لأن ارتفاع الواجب محال، فتعين أن يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم الإيجاب(٢).

الدليل الخامس: اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالها، لو لم يكن بقادر مختار، بل بموجب، لزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبة الموجب إلى جميع أجزاء البسيط على السواء(٣).

كما يستدل على صفة القدرة: بأن الإجماع، والنصوص القطعية من الكتاب والسنة، قاطعة بثبوتها، وبأن القدرة، والعلم، والحياة، ونحو ذلك صفات كمال، وأضدادها من الجهل، والعجز، والممات، سمات نقص يجب تنزيه الله عنها، وبأن صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع، وكمال الانتظام، والإحكام: عالم قادر بحكم الضرورة(٤).

الدليل السادس: لو كان المؤثر في وجود العالم موجبًا بالذات، لا فاعلًا بالاختيار، لزم قدم العالم، وذلك باطل بالمشاهدة ومحال، إذًا لا بد أن يكون موجده قادراً، وهو المطلوب(٥).

وهكذا تقرر في عقيدة أهل السنة والجماعة نفي أي شبهة تزاحم الباري تعالى في الانفراد بالخلق على معنى الإيجاد من العدم من القول بالتأثير بالعلة أو الطبع،

(١) ينظر: الرازي: المطالب العالية: ٣/ ٨٨، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٩٣/٤.

(٢) ينظر: السابق: ٣/ ٩٦، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٩٣/٤.

(٣) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٩٣/٤، ٩٤. واللقاني: عمدة المريد: ٤٩١/١.

(٤) ينظر: السابق: ٩٤/٤، واللقاني: عمدة المريد: ٤٩١/١.

(٥) ينظر: الرازي: المطالب العالية: ٣/ ٨٨، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٩٣/٤.

أو بفعل الأشياء في بعضها البعض، وأكرر هنا بأنه لا يشفع للفلاسفة تأكيدهم على القول بأن الله يفعل بالقصد والاختيار، فقد لزمهم فعل الله بالعلة والطبع ووساطة العقول العشرة في الخلق كما لزمهم القول بقدم العالم، وحينما أقول لا يشفع للفلاسفة قولهم بأن الله يفعل بالقصد والاختيار...، ألخ، أقول ذلك؛ لأن الكندي وهو فيلسوف مثلهم قد هدم أسطورتهم المزعومة هذه في خلق الله للعالم، فهو يقرر في وضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن «هذا العالم مُحدث من لا شيء ضربة واحدة، في غير زمان، ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة من جانب علة فعَّالة أُولى وهي الله، ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضًا»(١)

أليس الكندي فيلسوفًا كالفارابي وابن سينا؟ فلماذا إذًا هدم صرحهم بقوله المُجمل الجامع المانع في هذه المسألة؟ أليس الأولى بهم اتباع ما قاله الكندي دون هذه التعقيدات والتوهمات والخيلات التي تبتعد عن روح الدين، فليت عمري كيف ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه؟

وحتى يكتمل رأي أهل السنة والجماعة في هذه المسألة لا بد من وقفة نقدية مع نظرية الفيض أو العقول العشرة أو نظرية الوساطة في الخلق.، فأقول بعد هذا العرض السابق لنظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا من الممكن تسجيل النقاط التالية:

أولًا: مسألة الفيض كما انتهى إلى صياغتها الفلاسفة المسلمون «الفارابي وابن سينا» ماهي إلّا تكرار لنظرية الفيض الأفلوطينية على اختلافات بسيطة فيما بينهما.

ثانيًا: (٢).

ثالثًا: إن القول بالفيض يقتضي القول بقدم العالم؛ لأن الفيض فعل ضروري،

(١) ينظر: الكندي/ أبو يوسف يعقوب بن إسحاق: الرسائل الفلسفية، تحقيق، د. محمد عبد الهاديأبو ريدة ، ط/دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م، صـ٦٢..

(٢) ينظر: عفيفي: د. زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، ط/ دار الوفاء، د. ت، صـ٣٢٢.

والفيض عن الله القديم لا في زمان، فيلزم أن يكون الفائض قديمًا، كما أن الله هو العلة التامة القديمة فلا بد من قدم معلولها(١).

رابعًا: لما كان الفيض فعل تلقائي يحدث نتيجة وجود المبدأ الأول وكمال جوده وعطائه، فإن الأمر يؤول في النهاية إلى أن يقع الخلق من غير قصد واختيار وإرادة من الله، وأن الباري تعالى مضطر إليه بحكم الفيض، فيكون الباري تعالى مُوجِبًا بالذات وليس فاعلًا بالقدرة والاختيار، ولا يتفق القول الفيض مع كون الباري تعالى عالمًا أيضًا، ولأجل لزوم هذه المحالات في حق الباري تعالى فقد تصدى المتكلمون لهذه النظرية، بالردِّ والتفنيدِ والإبطالِ (٢) .

خامسًا: هذه النظرية الضعيفة لا يمكنها أن تبين كيف حدثت الكثرة، والتنوع في العقول، كما لا يمكنها أن تفسر كثرة الأنواع والإبداع في الكون، فهذا الترتيب والإحكام والاتقان لا يمكن أن يكون نتيجة لعملية الفيض الحتمية.

سادسًا: إن هذه النظرية تحمل مؤشرات الإلحاد فهي حين تجعل الله عاجزًا عن الخلق فتسند الخلق للعالم السُفلي بكل محتوياته للعقل الفعال، وحين لا يعقل الله إلّا ذاته، والعقول تعقل ذاتها وغيرها، فإن العقول بذلك تمتلك مالا يمتلكه الله.

سابعًا: لقد فشلت هذه النظرية فشلًا ذريعًا في المهمة المعلنة من الفلاسفة، وهي القول بالتوفيق بين الدين والفلسفة، فلقد كانت محاولة بائسة في التوفيق بين الخلق في الإسلام، والهيولى الأزلية التي قال بها أرسطو (٣)

ثامنًا: يلزم على هذه النظرية أسئلة لا إجابة عليها، مثل: كيف صدرت الأمور المادية عن العقول البريئة عن المادة «المجردة»؟ ولمَ كانت العقول عشرة فقط ولمَ

(١) القول بقدم العالم عند الفلاسفة ناقشه جُلُّ المتكلمين في كتبهم، وقد فصل فيه حجة الإسلام الإمام الغزالي تفصيلًا لا مزيد عليه ينظر في ذلك: الغزالي: تهافت الفلاسفة، صـ٨٩: ١٢٣، وابن التلمساني: شرح المعالم، تحقيق، عواد محمود، ط/ دار الأزهرية للتراث، ٢٠١١م، صـ٢٠٨، والرازي: الأربعين: ١: ١٠١.

(٢) ينظر: ابن التلمساني: شرح المعالم، صـ٢٩٣.

(٣) ينظر:فرحات/ د.يوسف الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ط/ تراديكسيم، جنيف، سويسرا، ط١، ١٩٨٦م، صـ١٠٤.

تكن أكثر أو أقل، ولمَ كانت الأفلاك تسعة ولم تكن على الأقل عشرة كعدد العقول؟ ولما اختص العقل الفعال دون غيره بخلق العالم السفلي؟ كل هذه الأسئلة لا يستطيع أصحاب الفيض أمامها إلا السكوت.

تاسعًا: هذه النظرية تقوم على التناقض في بنيتها الأساسية، ففكرتها الأساسية تقوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وفي نفس الوقت يصدر عن العقل الأول الصادر عن الله كثرة، وعن العقل الفعال الذي هو واحد تصدر عنه الكثرة المتمثلة في عالم العناصر(١).

ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أختم بمقولة الإمام الغزالي عن هذه النظرية حيث قال: «ما ذكرتموه تحكمات، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الإنسان في نومه عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه»(٢).

وهكذا يتضح مدى تهافت تلك الآراء التي قالت بالخلق عن طريق العلة أو الطبع، والوساطة، والقوة المودعة، وأنها جميعًا تتلاشي في ضوء هذا الأصل

(١) ينظر: المرزوقي/ د. جمال: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية/ ط/ دار الهداية، د. تاريخ وطبعة، صـ٢٦١.

(٢) ينظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، صـ٢٥.

المبحث الثالث: بعنوان

"بطلان تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض"

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: المثبتون لتعليل أفعال الله تعالى بالغرض.

المطلب الثاني: النافون لتعليل أفعال الله تعالى بالغرض.

□

المبحث الثالث
بطلان تعليل أفعال اللّه تعالى بالأغراض

تمهيد

من المتفق عليه عند أهل السنة والجماعة نفي تعليل أفعال الباري تعالى بالعلل والأغراض، وعلى الرغم من ذلك فهناك قِطاع غير قليل من بعض الفرق الإسلامية قد ذهب إلى إثبات التعليل في أفعال الباري تعالى مُنطلقين في ذلك من قاعدة أساسية وهي تنزيه الباري تعالى عن العبث لكونه حكيمًا، ثُمَّ ذهبوا بعد ذلك إلى القول بأن أفعاله تعالى لا بد أن تكون قاصدة لغاية معينة، معلومة ومقصودة للفاعل، ثم اختلفوا بعد ذلك في تسمية هذه الغاية، فعلى حين ذهب المعتزلة مع الزيدية والإمامية إلى تسميتها غرضًا، فإن ابن تيمية مع أتباعه يسمونها حكمة ومصلحة، واختلافهم في تسمية الغاية بالغرض أو الحكمة راجع لتعريف الغرض عندهم إن سلبًا أو إيجابًا.

وبهذا يتضح لنا أن المسلمين على طرفي نقيض في قضية تعليل أفعال الباري تعالى بالعلل، ولعله من المناسب أن أبدأ بذكر موقف المثبتين للتعليل في أفعاله تعالى أولًا ثم أردف ذلك بموقف النافين.

الآراء في التعليل إجمالًا:

وفي تعليل أفعاله تعالى بالأغراض مذاهب ثلاثة: «**الأول:** أنها ليست معللة أصلًا، ولكن يترتب عليها مصالح ومنافع وهو مذهب جمهور الأشعرية، **والثاني:** أنها ليست بمعللة بأمور مباينة له تعالى، وهو مذهب الحنفية والحكماء والصوفية، **والثالث:** أنها معللة بأمور مباينة له تعالى وهو مذهب المعتزلة وإليه يميل صدر الشريعة من الحنفية وصاحب المقاصد من الأشعرية»[1].

وإليك تفصيل هذه المذاهب، وسأبدأ بذكر المثبتين لتعليل أفعال الله بالغرض، ثم أردفهم بالنافين لقضية التعليل.

(١) ينظر: الدواني: الشرح على العقائد العضدية، ١/ ١٠.

المطلب الأول: المثبتون لتعليل أفعال الله تعالى بالغرض

أولًا: المعتزلة:

كانت المعتزلة من أُولى الفرق الذي ذهبت إلى تعليل أفعال الله الباري تعالى بالأغراض، وبنظرة متأنية فإن مقالتهم هذه نتيجة طبيعية لقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، ومع ذلك فلقد كان لهم أُسُسٌ أقاموا عليها مقالتهم تلك منها على سبيل الإجمال: «مبدأ الغائية، والتنزيه التام، والأصول الخمسة»(١).

وهكذا ترى أن قول المعتزلة بوجوب التعليل في أفعال الله تعالى وأحكامه ضارب بجذوره في أهم أصول المعتزلة، ومبني على مفهوم العلة عندهم، وعلى أهم أسسهم الفكرية، وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين(٢).

أدلة المعتزلة على قضية تعليل أفعال الله بالأغراض والرد عليها.

وبعد تقرير مذهب المعتزلة والإشارة إلى ما يقوم عليه من أصول يأباها أهل السنة أنتقل الآن إلى عرض ما استندوا عليه من أدلة تنهض عليها قضية التعليل.

لقد استدل المعتزلة على ما ذهبوا إليه من تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض بأدلة أشهرها ما يلي:

الدليل الأول: لو لم يكن لله في فعله غرض لكان عابثًا، والعبث قبح يتنزه الله عنه ألا ترى أن أحدنا إذا فعل فعلًا بلا غاية يكون عابثًا، فكذلك الأمر بالنسبة لله (٣).

وأجاب أهل السنة عن هذا من وجوه كما يلي:

١- إن هذا الدليل مبني أصل التحسين والتقبيح العقليين، وهذا باطل عند أهل السنة؛ لأن الُحسن والقبح تابعان للأمر والنهي؛ ولذا حَسُن صوم آخر يوم من رمضان، وقَبُح صوم أول يوم من شوال مع أن الفعل واحد(٤).

---

(١) ينظر: نادر/ د. ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، ط/ دار الثقافة، الإسكندرية، ١٩٥٠م، صـ٢٠٨، وعثمان/ د. عبد الكريم: نظرية التكليف: صـ٢.

(٢) ينظر: صبحي /د/ أحمد محمود: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، ط/ مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط٤، ١٩٨٢م، صـ١٤١: ١٥١.

(٣) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١١/ ٩٣.

(٤) ينظر: شرح المواقف: ٨/ ٢٠٤ الرازي: الأربعين في أصول الدين: ١/ ٣٥٣.

٢- هذا الدليل مبني على قياس الغائب على الشاهد، وهذا القياس عند جمهور أهل السنة غير جارٍ في الأحكام الإلهية؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إن الخالق جل وعلا مفارق بذاته وبصفاته وبأفعاله لكل ما سواه، وما ذكره بعض أئمة أهل السنة كإمام الحرمين من جوامع تصحيح هذا القياس فمحل نظر وبحث(١).

٣- ويجاب أيضًا عن هذا الدليل فيقال لهم: ما المراد بالعبث اللازم لفعل ما لا غاية له؟

فإن أرادوا به ما لا غرض فيه من الأفعال، فهذا عين المتنازع فيه؛ لأنا نجوز أن يفعل الله تعالى فعلًا لا غرض فيه مطلقًا؛ إذ إنه تعالى لا يُسأل عما يفعل.

وإن أرادوا بالعبث معنى آخر، فلا بد لكم أولًا: من تصويره، ثم لا بد ثانيًا من تقريره، ثم لا بد ثالثًا: من الدلالة على امتناعه(٢).

٤- وقد يقال في الجواب أيضًا: إن العبث ما كان خاليًا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسبابًا باعثة على إقدامه وعللًا مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضًا له ولا عللًا غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارًا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيئًا من أفعاله عبثًا خاليًا عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية(٣).

الدليل الثاني:

لو جاز أن يفعل الباري لا لغرض: لجاز التكليف بلا غرض، وهذا باطل؛ لأن التكليف لا يكون إلا لغرض، والغرض من التكليف هو تعريض المكلف للثواب.

ولا بد من توضيح هذا الدليل فأقول بأنه مبني على أمرين:

---

(١) ينظر: الجويني: الإرشاد: صـ٣٨، وقارن؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، صـ١٣٨، والآمدي: غاية المرام، صـ٣١، والإيجي: شرح المواقف، ٨/ ٥٢، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٣/ ٥٤.

(٢) ينظر: الإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٢٦.

(٣) ينظر: السابق: ٨/ ٢٧.

الأمر الأول: استحالة أن يكون التكليف لا لغرض، بل هو لغرض منفعة المكلف، وإن لم يكن لغرض لزم القبح في فعله تعالى، فالغرض في الفعل من مقتضيات حكمة الباري تعالى، وإلى ذلك يُشير القاضي عبد الجبار فيقول: «إذا ثبت كونه حكيمًا: فلو لم يكن له بالتكليف غرض لَقَبُحَ، وإذا لم يجز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه؛ لاستحالتها عليه سبحانه: ثبت أنه يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف»(١).

الأمر الثاني: قاعدة الاستحقاق، ومعناها عند المعتزلة: أن الثواب والعقاب لا يكونان إلا لسابقة من العبد، فالعبد يستحق الثواب أو العقاب بعمله، ويعبر عن هذه القاعدة القاضي عبد الجبار بقوله: «إن الثواب لا يَحْسُن إلا مُسْتَحَقًّا»(٢).

ولا يخفى ما بين قضية التعليل وقاعدة الاستحقاق من صلة ظاهرة كما ألمح إلى ذلك الإمام الإيجي في مواقفه قائلًا: «فالله تعالى لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به»(٣).

ويجاب عن هذا الدليل بالتالي(٤):

١- إن التفضل بالثواب ابتداءً ليس قبيحًا، بل هو اللائق بحال الكريم، هذا فضلًا عن أن العمل ليس علة عقلية للثواب والعقاب، بل العمل مقترن بهما اقترانًا عاديًا؛ إذ جرت سنة الله وحكمته البالغة وعدله التام أن يكون الثواب عقب العمل الصالح، قال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ (٥)

٢- ولو سلمنا بأن الإثابة من غير استحقاق قبيحة، فإنما يقبح هذا ممن يجوز

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١١/ ٤١٠.

(٢) ينظر: السابق: الموضع نفسه.

(٣) ينظر: الإيجي: شرح المواقف، ٨/ ٢٧.

(٤) ينظر: الإيجي: شرح المواقف، ٨/ ٢٨، والتفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٠٤، ٣٠٥.

(٥) سورة النحل: آية ٩٧.

في حقه الانتفاع والتضرر، لا من الله تعالى؛ فإنه يجوز في حقه تعالى التفضل بالثواب ابتداءً، ولا قبح في هذا؛ فقد تفضل الله علينا بما لا يحصى من النعم ابتداءً.

٣- ولو سلمنا أيضًا بِقُبحِ الإثابة من غير استحقاق: فلا نسلم مساواة الثواب للعمل؛ فإن القول بالاستحقاق يقتضي مساواة الثواب للعمل، والأمر على خلاف ذلك؛ فإن الثواب يفوق ما قدمه العبد من عمل، فمثلًا: التلفظ بالشهادتين مع يسره فيه من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة.

الدليل الثالث:

إن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض؛ وذلك لعلمه بحسن الأفعال؛ فإن العلم بحسن الفعل يدعو الفاعل إلى اختياره وإحكامه، ولما كان علم الله تعالى لا ينفك عن ذاته، كانت رعاية الغرض في الفعل واجبة، لا تنفك عن ذاته؛ لأنها مبنية على العلم(١).

ويجاب عن هذا الدليل بما يلي:

أن هذا الدليل مبني على عدم التفرقة بين ما يجب لذاته من الصفات وما يجوز له فعله وتركه من أفعاله؛ فالعلم من صفاته الذاتية التي لا يجوز أن يتصف بضدها، أما مراعاة الغرض في الفعل: فهو مما يجوز له فعله وتركه، فلا يصح حينئذ بناء مراعاة الغرض في أفعاله تعالى على علمه(٢).

وهكذا يرى المعتزلة القول بتعليل أفعال الباري تعالى بالغرض بناء على قولهم بالتحسين والتقبيح، ومعلوم أن هذه المسألة برمتها غير مقبولة لدى الأشاعرة؛ لأن الأساس التي بُنيت عليه -التحسين والتقبيح العقلي- باطل عندنا، وإذا بطل الأصل بطل الفرع.

ثانيًا: رأي الماتريدية في قضية التعليل:

١- تصوير رأي الماتريدية.

لقد ذهب الحنفية -على حد تعبير الإمام المرجاني- إلى أن أفعال الباري

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١١/ ٩٦.

(٢) الرازي: الأربعين في أصول الدين: ١/ ٣٥٢.

تعالى: «ليست معللة بعلل مباينة له تعالى»[١]، وهذا يعني: «أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلًا لا وجوبًا»[٢].

إذًا فلزوم الحكمة ووجوبها على أفعاله تعالى: «لا بمعنى أن يوجبه عليه نفسه أو غيره بل بمعنى أنه من مقتضى الحكمة لا يمكن تخلفه لكمال قدرته وعلمه، وتمام كرمه، وفضله لا ينافي ذلك الاختيار لكونه بعلمه وقدرته وإرادته، ويكون ذاته المقدس المتعالي عن أن يتسبب في فعله حوادث، أو أن يحكمه عليه بواعث هو العلة الغائية في خلقه، مع نزاهة عن شوائب التأخر وواردات التغيُّر التي ربما تلحق العلة الغائية؛ لكونها واقعة في الزمان؛ لقصور في الفاعل؛ إذ العلة الغائية بما هي علة غائية أن تكون علة العلل، وسبب الأسباب، وهذا المراد من قولهم إنها معلله بما هو ليس بغيره»[٣].

فثبوت الحكمة في أفعاله: «لا ينافي الاختيار، بل يؤكده؛ لأن الوجوب من جهة كمال علمه وتمام قدرته وإرادته، وفرط جوده وكرمه»[٤].

وإذا كان الماتريدية قد ذهبوا: «إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض... فهم قد جعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق الإرادة بالوقوع»[٥].

وعلى هذا يكون معنى الوجوب الوارد عندهم في تعليل أفعاله تعالى وجوب من مقتضيات الحكمة مُتحقق الوجود يستحيل ألا يوجد، وليس وجوب بمعنى أن أحدًا أوجبه على الباري تعالى أو أوجبه تعالى على نفسه[٦].

ولا يجوز الاعتراض –على ما ذهبوا إليه من تعليل أفعاله تعالى بالغرض– بأن

(١) ينظر: حاشية المرجاني على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، ١/ ١٠.

(٢) ينظر: شيخ زادة/ عبد الرحيم بن علي: نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، ط/ المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم، ط١، مصر، ١٣١٧هـ، صـ٢٧.

(٣) ينظر: حاشية المرجاني على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، ٢/ ٢٠٤.

(٤) ينظر: السابق: ٢/ ٢٠٧.

(٥) ينظر: حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، ٢/ ٩٨.

(٦) ينظر: حاشية المرجاني على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، ٢/ ٢٠٨.

الغرض يؤثر في الفاعل؛ حيث إنهم ينزهون الباري تعالى عن التأثر بالممكنات؛ «إن غاية ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم للإرادة والفعل واستحالته في شأنه تعالى ممنوعة»(١).

وكان من أقوى الأسباب التي جعلت الماتريدية يعللون أفعاله تعالى أنهم يرون أن إنكار التعليل إنكارًا للنبوة، فالمسألة كما يرون: «أن الله تعالى قادر، حكيم، عالم، ولا بدّ من الفعل والترك فيختار أولى الطرفين وأحسنهما، وتلك الأولوية لا تكون بالنسبة إليه تعالى، بل في نفس الأمر، أو بالنسبة إلى العباد، والفعل على هذا الوجه لا ينافي الكمال، وخلافه عين النقض، كيف ولا خلاف في أن بعثة الأنبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق والحجة عليهم، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمنكر التعليل منكر النبوة ودلائله قادحة فيها»(٢).

٢- أدلة الماتريدية على مذهبهم في المسألة:

١- قُبح القبيح لأمر عائد إليه، والله تعالى عالم بجميع الأشياء منزه عن الحاجات فيكون عالمًا بقُبح القبيح، غنيًا عنه فيمتنع عن فعل القبيح؛ لأنَّ جهة القُبح صارفة عن الفعل، فإذا لم تعارضها داعية الحاجة امتنع الفعل، وحينئذ لا يفعل إلّا ما يكون غير قبيح(٣).

٢- لو لم يفعل الباري تعالى لغرض أصلًا، للزم العبث وهو على الله تعالى محال(٤).

٣- ظواهر النصوص القرآنية التي تدل على وجه الحكمة في التشريعات كأمثال

(١) ينظر: حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، ٢/ ٩٨.

(٢) ينظر: السمر قندي/ محمد بن أشرف شمس الدين: الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، ط/ مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٨٥، صـ٤٧٠.

(٣) ينظر: أبو منصور الماتريدي/ محمد بن محمد بن محمود: التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، ط/ دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، د.ت، صـ٢١٧، ويقارن؛ السمر قندي: الصحائف الإلهية، صـ٤٦٩.

(٤) ينظر: السمر قندي: الصحائف الإلهية، صـ٤٦٩.

قوله تعالى:﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٥﴾ ﴾ (١)، وقوله تعالى ﴿ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾ ﴾ (٢)، وقوله ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ... ﴾ (٣).(٤).

٤- نفي الحكمة عن الفعل الإلهيّ يذهب بنا إلى عدم الثقة في الوعد والوعيد «فمن احتمل فعله الخلو عن الحكمة لا يوثق بوعده، ولا يخاف وعيده، ولا يرغب في خيره، ولا يُؤمن شره، ومن ذا شأنه وعلمه فمحال احتمال إضافة مثله إلى العليم الحكيم بذاته، الغني بنفسه، مع الوصف بأنه لا يخفى عليه شيء، ولا يصعب عليه أمر فيما أراد» (٥).

تعقيب على رأي الماتريدية:

مع حسن الظنِّ بالسادة الماتريدية في تأكيدهم على كمال الله تعالى وعدم إلحاق أية شائبة نقص به تعالى، فإن في قولهم بوجوب الحكمة في أفعال الله تعالى يسهل عليك أن تلمح ملمحًا مهمًا، وهو وجود التشابه بينهم وبين الفلاسفة من جهة وبينهم وبين المعتزلة من جهة أخرى.

* فحين قالوا بأن الوجوب من جهة كمال علمه وتمام قدرته وإرادته، وفرط جوده وكرمه، فهذا يذكرك بقول الفلاسفة في خلق العالم بأنه لازم من جهة كمال علمه وتمام جوده وكرمه، فخلق العالم على سبيل الفيض والإيجاب ورفع القدرة والاختيار عن الله تعالى.

* وعلى حين يذهبون إلى القول بوجوب تعليل أفعاله تعالى بالحكمة ولا يأبون تعليل أفعال الله تعالى ولا يرون مانعًا من ذلك، فذاك وجه الشبه بينهم وبين المعتزلة، غير أن الوجوب الذي قالوا به غير الوجوب الذي قال به المعتزلة.

---

(١) سورة الذاريات: آية ٥٥.

(٢) سورة البينة: آية ٤.

(٣) سورة البقرة: آية ١٤٣.

(٤) ينظر: السمر قندي: الصحائف الإلهية: صـ٤٧٠.

(٥) ينظر: أبو منصور الماتريدي: التوحيد: صـ٢١٧.

وشبههم بالفلاسفة والمعتزلة قد ألزمهم أمورًا منها:

* **الإيجاب في حق الباري تعالى وعدم كونه تعالى مختارًا**، فإن «كانت أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح كما تقول الماتريدية يلتزم الجبر في إرادته تعالى كما يلزم في إرادة العباد لاستنادها إلى المرجح، فيختل كون الله تعالى فاعلًا مختارًا»(١).

وعبثًا حاول الكلنبوي جاهدًا «التخلص من هذا المحذور في إيقاف المرجح عند حده ومنعه من الوصول إلى حد الموجب فلم يُوفق في اجتهاده؛ إذ يَرِدُ عليه أن يلزم أن يكون ترك الفعل الذي لا يصل مرجحه إلى حد الموجب ممكن الوقوع من الله مع كونه أي: ترك الفعل مرجوحًا فيمكن صدور ترجيح المرجوح من الحكيم تعالى مُخالفًا لحكمته»(٢).

* **كون الباري تعالى متأثرًا بغيره**؛ وذلك حين قالوا بأن غاية تأثر العلة في فعل الله هي سببية علمه بالمصلحة، فقد **لزمهم** ذلك «فما قاله الفاضل الكلنبوي في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية: «إن غاية تأثير العلة الغائية في فعل الله عبارة عن سببية علمه تعالى بالمصلحة لإرادته واستحالته في شأنه تعالى ممنوع» يَرِدُ عليه أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هي المؤثرة في الحقيقة كما أن المصلحة في فعل الإنسان تؤثر أيضًا بواسطة علمه بها والله أجل من أن يكون متأثرًا بشيء من أنواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التي جملتها الأغراض والمصالح أو مستكملًا بشيء منها»(٣).

وهذا التقارب بين المذهبين –المعتزلة والماتريدية– جعل بعض العلماء يرون أن لا فرق بين المذهبين في قضية تعليل أفعال الله بالغرض؛ حيث «لا فرق بين الحِكم والأغراض ما دامت الأفعال تنبني عليهما وتُعلل بهما؛ فالحكمة الدافعة إلى

(١) ينظر: صبري/ الشيخ مصطفى: موقف البشر تحت سلطان القدر، ط/ المطبعة السلفية، ط١، القاهرة، ١٣٥٢هـ، صـ١٣٩.

(٢) ينظر: صبري/ الشيخ مصطفى: موقف البشر تحت سلطان القدرصـ١٣٩.

(٣) ينظر: صبري/ الشيخ مصطفى: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ٣/ ٥.

فعل كذا غرض للفاعل قطعًا من ذلك الفعل، وإنما الفرق بينهما لفظي فقط»[١].

وحسبنا رأي شيخ الإسلام الشيخ مصطفى صبري تعقيبًا على السادة الماتريدية، إذ نقده لهم نقد من خبر المذهب كيف لا وهو الحنفي في الفروع الماتريدي في العقيدة.

ولم يكن المعتزلة والماتريدية وحدهم من قالوا بتعليل أفعال الله تعالى بالغرض، بل لقد ذهب كُلٌ من الشيعة الإمامية[٢]، والشيعة الزيدية[٣] إلى مثل ما ذهب إليه المعتزلة من القول بتعليل أفعال الله بالأغراض واعتمدوا نفس أدلة المعتزلة فلا داعي لإعادتها مرة أخرى.

(١) ينظر: ينظر: صبري/ الشيخ مصطفى: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ٣/ ٣٩٤.

(٢) ينظر: الحلي/ الحسن بن يوسف المطهر: نهج الحق وكشف الصدق، ط/ دار الهجرة، ط٤، قُمّ، إيران، ١٤١٤هـ، صـ٨٩، والحر العاملي/ محمد بن الحسن: الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام: ط/ مكتبة بصيرتي للنشر، ط٣، قُمّ، إيران، د. ت، صـ٩٩.

(٣) ينظر: المقبلي/ صالح بن مهدي: العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، ط١، القاهرة، ١٣٢٨هـ، صـ٩٨.

المطلب الثاني: النافون لتعليل أفعال اللّه بالغرض.

ينطلق النافون للتعليل في هذه القضية من كمال ألوهية الباري تعالى، الأمر الذي يقتضي استغناء الله تعالى عن كل ما سواه، ولا يتنافى هذا مع القول بحكمته تعالى وعدله، وقد اختلفت مناهج الأئمة، وتباينت عباراتهم في الجمع بين الحكمة والغنى، ومن المعلوم أن الأشاعرة لم يقولوا وحدهم بنفي تعليل أفعال الله بالأغراض، بل أن الفلاسفة ذهبوا إلى ما ذهب إليه الأشاعرة، غير أني أكتفي بعرض المسألة عند الأشاعرة فقط فمدار البحث عليهم دون غيرهم، ولربما أوجزت الفرق بين الأشاعرة والفلاسفة في قولهم بنفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض وفيما يلي أفصل مذهب الأشاعرة في هذه المسألة.

١- تصوير مذهب الأشاعرة في نفي تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض:

اتجه متكلمو الأشاعرة اتجاهًا آملين من خلاله إلى تحقيق التنزيه الكامل لله تعالى؛ إذ قرروا أن الباري تعالى لا يفعل شيئًا لغرض، وليست له غاية يقصدها في أفعاله؛ لأن ذلك يؤدي إلى النقص الذي يتنزه عنه الباري تعالى.

هذا وقد كان هناك أمران في غاية الأهمية مَثّلا الركيزة الأساسية للقول بنفي تعليل أفعال الله بالأغراض، وهما: الأول: المشيئة العامة المطلقة لله تعالى، فنفي التعليل لازم من لوازم كون الباري تعالى مختارًا في أفعاله حرٌ في إرادته، والثاني: التقبيح والتحسين شرعيان وليسا عقليان، «العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع»[(١)].

وعلى هذا: «فالحسن والقبح وصفان طارئان على الأفعال والأحكام، لا بسبب من ذواتها، أو أوصافها، بل بتأثير من محدث الأفعال رأسًا»[(٢)].

ومن هنا يرى الأشاعرة أن القول بالتعليل ينافي كمال الله تعالى؛ إذ لو كان

---

(١) ينظر: الجويني/ الإرشاد: صـ٢٥٨.

(٢) ينظر: الطيب/ أحمد محمد أحمد (شيخ الأزهر): حديث في العلل والمقاصد، ط/ الحكماء للنشر، مجلس حكماء المسلمين، مشيخة الأزهر الشريف، سلسلة كتب المنطق وعلم الكلام والفلسفة، رقم (٢)، د. ت. وطبعة، صـ١٢٠.

يفعل لعلة أو لغرض لكان فعله تعالى ناقصًا يُستكمل بهذا الغرض أو تِلكُم العلة، ومن هنا شدَّدوا على نفي القول بالعلة والغرض في فعله تعالى، وفي ذات الوقت أكدوا على أنه المالك القاهر المتصرف في ملكه يفعل ما يشاء متى شاء أنَّى شاء، ويقرر الإمام الأشعري هذا المعنى فيقول: «والدليل على أن كل ما فعله، فله تعالى فعله: أنه هو المالك القاهر، الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح، ولا آمر، ولا زاجر، ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم، وحدَّ له الحدود»(١).

كانت هذه الجملة من الإمام الأشعري بمثابة القاعدة العامة لنفي قضية التعليل في مذهب الأشاعرة فالكل منها يبدأ وإليها ينتهي، وبشيء من التفصيل يوضح الإمام هذه العبارة فيقول: «وأجمعوا على أنه ﷻ غير محتاج إلى شيء مما خلق، وأنه تعالى يضل من يشاء، ويهدي من يشاء، يعذب من يشاء، وينعم على من يشاء، ويعز من يشاء، ويغفر لمن يشاء، ويغني من يشاء، وأنه لا يسأل في شيء من ذلك عما يفعل، ولا لأفعاله علل؛ لأنه مالك غير مملوك، ولا مأمور ولا منهي»(٢).

وبهذه العبارة الشافية يوضح فيها الإمام أبو الحسن الأساس الأشعري في هذه القضية، وما فَتِئَ أئمة المذهب بعد إمامهم يهدمون بمعاول قرائح أذهانهم صرح تعليل أفعال الله بالعلل والأغراض، فها هو الإمام الباقلاني يعقد في تمهيده بابًا في نفي فعل الله بالغرض وآخر لنفي العلة عن فعل الباري تعالى، فيقول: «باب في أن صُنع الله للعالم ليس لغرض، فإن قال قائل: فهل تقولون: إن صانع العالم صنعه بعد أن لم يصنعه لداعٍ دعاه إلى فعله ومحرك حركه وباعث بعثه وغرض أزعجه وخاطر اقتضى وجود الحوادث منه أم صنعه لا لشيء مما سألت عنه؟ قيل: إنه تعالى صنع العالم لا لشيء مما سألت عنه، فإن قيل: وما الدليل على ذلك؟ قيل: الدليل عليه أن الدواعي المزعجات والخواطر والأغراض إنما تكون وتجوز على ذي الحاجة الذي

(١) ينظر: الأشعري/ أبو الحسن: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق، د. حمودة غرابة، ط/ مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، ١٩٥٥م، صـ١١٧.

(٢) ينظر: الأشعري/ أبو الحسن: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق، عبد الله شاكر الجنيدي، ط/ مكتبة العلوم والحكم، ط٢، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، صـ١٤٠، ١٤١.

يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار، وذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور، وكل ذلك دليل على حدث من وصف به وحاجته إليه، وهو منتف عن القديم تعالى...»[١].

ثُمَّ يقرر في وضوح لا تعلوه شائبة أن الباري تعالى لا يفعل لعلة إيصال النفع للعباد أو حتى دفع المضار عنهم، فيقول: «فإن قال قائل: فهل تقولون إن القديم فعل العالم لعلة أوجبت حدوثه منه، قيل له: لا؛ لأن العلل لا تجوز عليه؛ لأنها مقصورة على جر المنافع ودفع المضار»[٢].

هذا، ولا يعني نفي التعليل نفي الحكمة في فعله تعالى، يقول الإمام البغدادي مصرحًا بهذا المذهب في حزم مُبددًا لأوهام من يرمون الأشاعرة بنفي الحكمة في أفعاله تعالى لنفيهم التعليل: «وقال أصحابنا: إن الله حكيم في خلق كل خلق، ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة، ولو خلق أضعاف ما خلق جاز، ولو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز، ولو خلق الجمادات دون الأحياء والأحياء دون الجمادات جاز، وكانت كل الوجوه منه صوابًا، وعدلًا، وحكمة»[٣].

ويُجمل الشهرستاني في عبارة رشيقة مكنون مذهب الأشاعرة في هذ القضية فيقول: «مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قُدرت تلك العلة نافعة للخلق أو غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله، ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه»[٤].

ويقول –أيضًا–: «مشيئته تعالى كلية متعلقة بنظام الكل، غير معللة بعلة، حتى لا يقال: إنما اختار هذا لكذا، وإنما فعل هذا لكذا، فلكل شيء علة، ولا علة لصنعه

(١) ينظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، صـ٣٠: ٥٣.

(٢) ينظر: السابق: الموضع نفسه.

(٣) ينظر: البغدادي: أصول الدين، صـ١٥٠.

(٤) ينظر: الشهرستاني/ محمد بن عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه، ألفرد جيوم صـ٣٩٧.

تعالى، بل لا يريد إلا كما علم»[١].

ويذهب الفخر الرازي إلى أنه: «لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئًا لغرض خلافًا للمعتزلة وأكثر الفقهاء»[٢].

ولم يكن الإمام الآمدي بِدعًا من أصحابه، فقرر: «أنه لا يجب رعاية الغرض، والمقصود في أفعال الله– تعالى– وأنه لا يجب عليه شيء أصلًا، ومذهب أهل الحق أن رعاية الحكمة، والغرض في أفعال الله– تعالى– غير واجب، وأنه لا يجب عليه فعل شيء، ولا تركه، ووافقهم على ذلك طوائف الإلهين، وجهابذة الحكماء المتقدمين»[٣].

بل إن «كل ما أبدعه من خير وشر، ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق، وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان» [٤].

ويقول أيضا: «لا ننكر كون الله تعالى حكيًما في فعله، ولكن ذلك يتحقق فيما يتقنه في صنعه، وتحققه على وفق علمه به وإرادته، ولا يتوقف ذلك على أن يكون له في فعله غرض وغاية، والعبث إنما يلزم في فعله بانتفاء الغرض فيه أن لو كان فعله مما يطلب فيه الغرض، وهو محل النزاع، وتقبيح صدور ما لا غرض فيه من الباري تعالى فمبني على فاسد أصولهم بالتحسين، والتقبيح الذاتي، وقياس الغائب على الشاهد، وقد أبطلناه»[٥].

وقال الإمام الإيجي: «أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل

(١) ينظر: الملل والنحل: ٢/ ١٣٥.

(٢) ينظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، صـ٢٠٥، والرازي: الأربعين في أصول الدين، صـ٣٥٠.

(٣) ينظر: الآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين،١٥١/٢.

(٤) ينظر: الآمدي/ سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق، د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م، صـ٢٢٤.

(٥) ينظر: الآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين، ١٥٦/٢.

الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين»[١].

وعلى نفي التعليل أجمع متأخرو الأشاعرة كالجرجاني[٢]، والبيضاوي[٣]، والسنوسي[٤]، والباجوري[٥]، والظواهري[٦].

٢- أدلة الأشاعرة على نفي التعليل في أفعاله تعالى:

لقد قسم الأشاعرة أدلتهم على نفي الغرض والتعليل في أفعال الباري تعالى إلى قسمين[٧]:

القسم الأول: يُفهم منه عموم السلب ولُزُوم النفي بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله تعالى معللًا بالغرض.

القسم الثاني: يُفهم منه سلب العُمُوم ونفي اللُّزُوم، بمعنى أن التعليل ليس بلازم في كل فعل.

وقد ذكروا من القسم الأول دليلين:

الدليل الأول: لو كان الباري فاعلًا لغرض لكان ناقصًا في ذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه لا بد في الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه، وهو معنى الكمال، وهذا محال في حق الباري تعالى[٨].

الدليل الثاني: لوكان شيء من الممكنات غرضًا لفعل الباري لما كان حاصلًا

---

(١) ينظر: الإيجي: شرح المواقف: ٨/ ٢٢٤.

(٢) ينظر: الإيجي: المواقف، بشرح الجرجاني، وحاشيتي، السيالكوتي وحسن جلبي: ٨/ ٢٢٧.

(٣) ينظر: البيضاوي/ عبد الله بن عمر بن محمد بن على: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، صـ٢٠٢، ٢٠٣.

(٤) ينظر: الحامدي/ إسماعيل بن موسى بن عتمان: حواش على شرح الكبرى للسنوسي، ط/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، مصر، ١٣٥٤هـ، ١٩٣٦م، صـ٤٢٢.

(٥) ينظر: الباجوري / إبراهيم بن محمد بن أحمد: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق: د. على جمعه، ط/ دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

(٦) ينظر: الظواهري/ محمد الحسيني: التحقيق التام في علم الكلام، مكتبة النهضة المصرية، ط١، القاهرة، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٩م، صـ١٤١، ١٤٢.

(٧) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٠١، واللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٦٣.

(٨) ينظر: السابق: الموضع نفسه.

بخلقه ابتداء، بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه؛ لأن ذلك معنى الغرض، واللازم باطل؛ لما ثبت من استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض(١).

أدلة سلب العموم ونفي اللزوم:

هذا النوع من الأدلة استخدمه الأشاعرة في معرض الردَّ على المخالف وليس المراد به تقرير المذهب، وهما أيضًا دليلان: دليل التسلسل، ودليل التخليد (تخليد الكافر في النار).

الدليل الأول: دليل التسلسل(٢).

وتقريره كما يقول الآمدي: «إن كان الغرض حادثًا بحدوث الفعل: فإما أن يفتقر إلى فاعل أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر إلى فاعل: لزم حدوث حادث من غير فاعل وهو محال؛ لما فيه من سد باب إثبات واجب الوجود، وإن افتقر إلى فاعل: فذلك الفاعل إما أن يكون هو الله تعالى، أو غيره، لا جائز أن يكون غيره؛ لأنه لا خالق غير الله تعالى، وإن كان هو الله تعالى، فإما أن يكون له في فعله غرض، أو لا غرض له في فعله، فإن كان الأول: فالكلام فيه كالكلام في الأول ولزم التسلسل، وإن كان الثاني: فقد خلا فعله عن الغرض وهو المطلوب»(٣).

ومن هنا، لا بد أن تقطع السلسلة إلى غرض غير معلل، وإلا لزم التسلسل إلى أغراض لا نهاية لها، وهو محال.

---

(١) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٠١، واللقاني: عمدة المريد: ٢/ ٦٦٤.

(٢) ينظر: التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة؛ لأنه لا يخفى إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها كالتسلسل في الحوادث، والأول: إما أن يمون فيها ترتيب، أو لا؟ والثاني: كالتسلسل في النفوس الناطقة، والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعيًا كالتسلسل في العلل والمعلولات، والصفات، والموصوفات، أو وضعيًا كالتسلسل في الأجسام، والمستحيل عند الحكيم –أي الفيلسوف– الأخيران دون الأولين. ينظر: الجرجاني: التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، ط/ دار الفضيلة، مصر الجديدة القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، صـ٥١.

(٣) ينظر: سيف الدين الآمدي/ علي بن محمد بن سالم التغلبي: أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، ط/دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط٢، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م، ٢/ ١٥٧.

الدليل الثاني: دليل التخليد: وهو «أن مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لأحد»[١].

وهناك أيضًا أدلة ذكرها الأشاعرة غير تلك وهي جديرة بالذكر أذكر منها:

١- لوكان فعله تعالى مُعللًا بالغرض: فذلك الغرض إما أن يرجع إلى ذاته تعالى، أو أن يعود إلى المحدثات.

أما رجوع الغرض إلى ذاته تعالى فمحال؛ لأن الله يتعالى عن الانتفاع والتضرر.

وكذلك رجوع الغرض إلى المحدثات محال أيضًا؛ لأنه إما أن يكون فعل الغرض أولى من عدمه، أو عدمه أولى من وجوده، أو يكون وجوده وعدمه على السوية.

فإن كان أحد الطرفين أولى من الآخر: كان الله تعالى ناقصًا بذاته مستكملًا بأمر خارج عن ذاته تعالى، وهو محال.

وإن كان الغرض وعدم فعله على السوية، كان ترجيح أحدهما ترجيحًا بلا مرجح.

وإذا بطلت هذه الأقسام بطل أصل التعليل [٢].

٢- لو كان فعل الله تعالى معللًا بالغرض فإما أن يكون الغرض قديمًا، أو حادثًا وكلاهما باطل:

فلو كان الغرض قديمًا: لزم قدم الفعل، أو قدم الغرض، وكلاهما محال؛ إذ لا قديم إلا الله.

وإن كان الغرض حادثًا: فلا بد من محدث، وهو الله؛ لأنه لا مؤثر في المُحدَثات إلا الله وحينئذ: فإما أن يكون في فعله غرض، أو لا فإن كان له في فعله غرض: قيل: فيه ما قيل في الغرض الأول، ويلزم التسلسل وهو محال، وإن لم يكن

---

(١) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد في علم الكلام، ٤/ ٣٠١، واللقاني: عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد: ٢/ ٦٦٤.

(٢) ينظر: الآمدي: أبكار الأفكار: ٢/ ١٥٣: ١٥٥، وغاية المرام في علم الكلام، صـ٢٢٦، وشرح المواقف: ٨/ ٢٢٤، والرازي: الأربعين في أصول الدين، ١/ ٣٥٠.

له غرض فهو المطلوب [١].

٣- أن الله تعالى غني على الإطلاق إذ لو كان محتاجًا من وجه كان من ذلك الوجه مفتقرًا إلى من يزيل حاجته فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات ولا يبيع نِعَمَهُ بالأثمان ولا يكدر عطاياه بالامتنان، فلو خلق شيئًا ما لعلة تحمله على ذلك أو لداعية تدعوه إليه أو لكمال يكسبه أو حمد أو أجر يحصله لم يكن غنيًا حميدًا مطلقًا، ولا برًا جوَّادًا، بل كان فقيرًا محتاجًا إلى كسب[٢].

٤- أن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين: تحصيل اللذة والسرور، ودفع الألم والحزن، والله تعالى قادر على تحصيل المطلوب ابتداء من غير شيء من الوسائط، وكل من كان قادرًا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون الواسطة، ولم يصر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصيله ابتداء، كان التوسل إلى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثًا، وذلك على الله تعالى محال، فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض[٣].

٥- أنه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا بغرض، لكان خلق الله تعالى العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللًا برعاية مصلحة وغرض، ثُمَ ذلك الغرض وتلك المصلحة إما أن يقال: إنه كان حاصلًا قبل ذلك الوقت، أو غير حاصلٍ قبله، فأن كان حاصلًا قبله، كان ما لأجله أوجد الله تعالى العالم في ذلك الوقت، حاصلًا قبل أن أوجده، فيلزم أن يقال: إنه كان موجدًا، وذلك محال، وأما إن قلنا بأن ذلك الغرض وتلك المصلحة ما كان حاصلًا قبل ذلك الوقت وإنما حدث في ذلك الوقت، فنقول: حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت، إما أن يفتقر إلى المحدث أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد حدث الشيء، لا عن مُوجِد ومُحدِث، وهو مُحال، فإن

(١) ينظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١/ ٣٥٠، ٣٥١، الآمدي: أبكار الأفكار: ٢/ ١٥٢.

(٢) ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، صـ٣٩٩.

(٣) ينظر: الأصفهاني/ شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار مع حاشية الجرجاني، ط/ دار الكتبي، ط١، القاهرة، ٢٠٠٨م، صـ١٩٧، والرازي: الأربعين في أصول الدين،١/ ٣٥١، ٣٥١، والآمدي: أبكار الأفكار: ٢/ ١٥٢.

افتقر تخصيص أحداث ذلك الغرض بذلك الوقت إلى غرض آخر، عاد التقسيم الأول فيه، ولزم التسلسل وهو محال(١).

تعقيب: من خلال ما تم عرضه يبدو لنا في وضوح موقف السادة الأشاعرة الذي يحرص كل الحرص على الإلمام بمجامع طرفي قضيتين أساسيتين الأولى: على عدم المساس بقضية الكمال الإلهي، والأخرى قضية التنزيه التام عن أي شائبة من شوائب النقص والعجز والاحتياج، وذلك من خلال رفضهم القاطع لقضية تعليل أفعال الله تعالى بالغرض مع إثبات الحكم المترتبة على الأفعال لا الداعية إليه، وليس عندهم في هذه القضية أكثر من نسبة الفعل لله جل جلاله الذي يفعل بناء على علمه السابق، وبمحض الإرادة والقدرة والاختيار، فكما يقولون: العلم يكشف، والإرادة تخصص، والقدرة تخرج من العدم إلى الوجود.

كما يؤكد السادة الأشاعرة أشدَّ التأكيد على أن لأفعال الباري تعالى حِكمًا، فلا تخلو أفعاله تعالى عن الحِكم، ولكنها حكم ليست باعثة، وإنما مترتبة على الفعل وليست داعية له، بل أفعاله تستتبع فوائد من غير ابتنائها على الأغراض والعلل الغائية.

ويؤكد هذا المعنى العلامة الشيخ مصطفى صبري، فيقول: «والحاصل أن المصلحة في فعل الله تعالى لا تتصور على أن تكون دافعةً إليه، بل تابعةٌ له، وهذا كما نقول: إن الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله ولا نقول: إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، تنزيهًا عن شائبة الإيجاب والاضطرار...، وكيف لا وهو خالق الحكمة والمصلحة فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه، وحسبه حكمة أن يكون مفعوله، وكل من يستبعد هذه الدقيقة فإنما يتكلم في شأنه تعالى بالقياس على نفسه»(٢).

(١) ينظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١/ ٣٥١، ٣٥١، والأصفهاني: مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، صـ١٩٧، الآمدي: أبكار الأفكار: ٢/ ١٥٢.

(٢) ينظر: صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ٣/ ٥.

موقف الأشاعرة من كلام السعد التفتازاني في مسألة التعليل:

من المعلوم أن الإمام السعد قد نازع في نفي تعليل أفعال الله، فأثبت تعليل بعضها، إذ قال التفتازاني: «الحق أن تعليل بعض الأفعال لا سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك، والنصوص أيضا شاهدة بذلك، كقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [١]، وقوله ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ...﴿٣٢﴾ ﴾ [٢]، ... ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يُعتد بهم، وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث»[٣].

لقد اختلف الأشاعرة في كلام السعد في قضية التعليل، فعلى حين رفضه جلال الدين الدواني واصفًا كلامه في المسألة بأنه: «كلام غير منخول؛ فإنه إن أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شيء من أفعاله وأحكامه معللة بهذا المعنى، وإن أراد ترتبها على الأفعال والأحكام فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم المؤَدين بنور من الله تعالى وروح منه»[٤].

قبله اللقاني حيث يرى أن كلامه: «ليس فيه ما يردُّ مذهب الأشاعرة؛ إذ يقولون بالحكمة والمصلحة في نفس الأمر؛ لأنهم يمنعون العبث في أفعاله تعالى، كما يمنعون الغرض؛ ولذلك كان التعبدي من الأحكام ما لم نطَّلِعْ على حكمته لا ما لا حكمة له» [٥].

---

(١) سورة الذاريات: آية ٥٦.

(٢) سورة: المائدة: آية ٣٢.

(٣) ينظر: صبري/ الشيخ مصطفى: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ٣/ ٥.

(٤) ينظر: الدواني: شرح العقائد العضدية،٢/ ٢٠٨.

(٥) ينظر: اللقاني:/ برهان الدين إبراهيم: هداية المريد لجوهرة التوحيد (المُسمى بالشرح الصغير)، تحقيق: مروان حسين البجاوي، ط/ دار البصائر، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، ١/ ٦٠٠، ٦٠١.

ويعلق الدكتور القوصي على كلام السعد بأنّ: «هذا التعديل الذي أضافه السعد لا يغير –فيما أرى– من جوهر رأي الأشاعرة شيئًا، وإن كان ذلك على خلاف ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة»(١).

وعلل رأيه هذا بقوله: «أقول هذا بناء على أنَّ ما يصرح به الأشاعرة ويقبضون عليه بجمع اليدين هو نفي الوجوب عليه تعالى، بمعنى نفي وجوب أن يكون لكل فعل من أفعاله تعالى علة أو غرض، أما إذا كان لبعض أفعاله تعالى حكم ومصالح معللة بها، وليس للكل، كما هو رأي السعد، فهذا لا يهدم قضية الأشاعرة في نفي الوجوب، بل يعززها كما يعزز الاستثناء القاعدة، ولذا حكم السعد(٢)، بجواز أن يكون لأفعاله تعالى حكم لا تهتدى إليها العقول، مع نفي لزوم ذلك عليه سبحانه وتعالى»(٣).

وهكذا ينتهي بنا المقام إلى أن الأشاعرة ينفون تعليل أفعال الباري تعالى بالأغراض، ولكنهم لا ينفون حكمة الله تعالى المترتبة على الفعل لا الداعية إليه.

وفي النهاية تجدر الإشارة في إيجاز إلى أنه يُعد الفلاسفة من نفاة التعليل، ويصور ابن سينا مذهبهم أدق تصوير(٤)، والفلاسفة إذ يصورون مذهبهم في هذه القضية ينطلقون من أصولهم الفلسفية؛ فيرون أن الله تعالى خير كله، فلا يصدر عنه إلا الخير، ولا يُسأل عما يفعل، ولا تُعلل أفعاله بالغرض، وهذه الأصول الفلسفية

(١) ينظر: د. القوصي: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، صـ٧٩.

(٢) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٠٢.

(٣) ينظر: القوصي/ د. محمد عبد الفضيل: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، (هامش) صـ٧٩.

(٤) ينظر رأي الفلاسفة في هذه المسألة: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: مواضع متفرقة: ٣/ ١٢٢– ٢١٤– ٢٢٤– ٢٢٧– ٢٨١، وأيضًا: ابن سينا: النجاة: صـ ٣٠٥– ٣٠٦– ٣٢٠، والفارابي: عيون المسائل: صـ٦٧: ٦٩.

وقارن؛ الغزالي/ محمد بن محمد: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق، د. محمد عثمان الخشت، ط/ دار القرآن، القاهرة، ١٩٨٥م، صـ٦٤، ١٢٨، والمغني في أبواب التوحيد والعدل: ١١/ ٤١٠.

الخالصة، تقرر أن أفعال الله تعالى لا تُعلل بالأغراض، ولكنهم بالغوا في ذلك، فنفوا عن الله تعالى كل اختيار، وجعلوا الله تعالى مُوجِبًا بالذات، كما جعلوه غير قاصد لفعله، بل لا يصح أن يقصد فعله؛ لأنه علة تامة.

وهذا المذهب وإن كانت نتائجه في قضية التعليل صحيحة، إلا أن المقدمات والأصول التي بُنيت عليها تلك النتائج باطلة، فكون الباري تعالى مُوجِبًا بالذات، لا فاعلًا بالاختيار، وأن العالم صدر عنه عن طريق الفيض لا الخلق، كل ذلك باطل؛ لما يلزم عليه من محالات يستحيل اتصاف الله بها.

وبهذا يتضح أن الفلاسفة من القائلين بنفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض، وأنهم متفقون مع الأشاعرة في هذه المسألة، ولكن السبب عند الفريقين مختلف متناقض، فعند الأشاعرة لا تعليل؛ لأن الباري تعالى حُر مختار قادر يفعل ما يشاء بلا داعي يدعوه لذلك، أما عند الفلاسفة فلا تعليل؛ لأن الباري تعالى يفعل بالإيجاب عن طريق الفيض فلا حرية ولا اختيار حتى يكون هناك داعٍ أو غرض، وشتان بين الأمرين، فالبون واسع، والفرق شاسع.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، اللهم ارْضَ عن سادتنا أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، والصحابة أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

فهذه عدة نتائج توصل إليها الباحث بعد الانتهاء من هذا البحث، وبداية أقول: ليس مبدأ أو أصل استناد الممكنات هو الأصل الوحيد في المذهب، هناك غيره الكثير كنفي التقبيح والتحسين العقليين، ونفي تعليل أفعال الله بالغرض، ونفي إيجاب الواجبات على الله تعالى، وعدم العمل بقياس الشاهد على الغائب، وما قبل صفة الكلام طريق اثباته العقل وهكذا، غير أن مبدأ استناد الممكنات أصل جامع يجمع كثير من الأصول السابقة داخله.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الأصل يشمل قضايا عقدية كثيرة، ففي باب الإلهيات يمكن استخدامه في باب إثبات الصانع، من جهة استناد الممكنات إليه في الخلق، وأن هذا الخلق من العدم، ويمكن استخدامه في إثبات صفاته تعالى كالقدرة والإرادة والعلم، من جهة فعله بالقدرة والاختيار لا بالإيجاب والعلة والطبع، ولهذا الأصل علاقة وطيدة بأفعاله تعالى، فكل أفعاله تعالى تتسم بالجواز، ولا شيء منها يمكن وصفه بالوجوب عليه تعالى –وهو مدار بحثنا هذا–، وفي باب النبوات يمكن استخدامه في بيان جواز البعثة، وإرسال الرسل، ونفي الواجب فيها على الله تعالى، وفي باب السمعيات يمكن أيضًا الحديث عن جواز إثابة المطيع وليس وجوبه، وكذا جواز عقاب العاصي وليس وجوبه، وهكذا.

وعلى كلٍّ فمذهب المعتزلة في هذه القضايا وإن كان منطلقهم تنزيه الله تعالى عن العبث، والتأكيد على عدله تعالى وحكمته، إلا أن ذلك مبني على أصول غير مُسلم بها عند أهل السنة: كالقول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ فإن العقل عند أهل السنة لا يحكم بحسن ولا قبح، وإنما الذي يحكم بذلك هو الشرع، فالحُسن والقُبح تابعان للأمر والنهي، فما قيل فيه افعلوا فهو حسن، وما قيل فيه لا تفعلوا فهو قبيح.

يقول إمام الحرمين: «العقل لا يدل على حُسن شيء ولا قُبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع، وأصل القول في ذلك:

أن الشيء لا يَحسُن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذا القول فيما يَقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس، فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل السنة لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس، فمعنى الحسن: ما ورد الثناء من الشرع على فاعله، والقبح: ما ورد الذم من الشرع على فاعله»(١).

وكذلك: مبدأ الوجوب على الله تعالى الذي يُعد أحد الأمور المترتبة على التعليل غير مقبول عند أهل السنة بكل معانيه، وخصوصًا قولهم فيه: هو الذي إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم، كما أن العقول لقصورها لا توجب على الله شيئًا البتة، فلقد اتفقت كلمة السادة الأشاعرة على نفي الوجوب على الباري تعالى «فجملة أفعاله تعالى جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب»(٢)، والأساس أنه «لا يجب على الله تعالى وتقدس شيء من قبل العقل...»(٣).

يقول الإمام تاج الدين السبكي: «والحق أن العقول لا توجب شيئًا البتة، وما أعجب حال القائلين بالعقول وخيبتهم، فما هم بأعقل من قدماء الفلاسفة، ولا أكثر رياضة منهم، وقد وقعوا في الكفر بركونهم إلى عقولهم، واعتقد كثير منهم كثرة القدماء، فلينظر الناظر إلى أي شيء صار أمرهم وانتهت حالهم، والسعيد من وعظ بغيره»(٤).

أهم النتائج:

١- يتسم المذهب الأشعري في كل تفاصيل مسائله برعاية الأدب في جناب الحق ﷻ، فلا هم حَكَّمُوا العقل في فعله تعالى حتى وُصَفوه بالعجز على نحو ما فعل الفلاسفة حيث جردوه من كمال القدرة والإرادة والاختيار حينما قرروا أن الله تعالى يخلق العالم عن طريق الفيض –تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا–، ولا هم أيضًا

(١) ينظر: الجويني: الإرشاد، صـ٢٥٨.

(٢) ينظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: صـ٤١٥.

(٣) ينظر: المكلاتي/ أبو الحجاج يوسف بن محمد: لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق، د/ فوقية حسين محمود، ط/ دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٩٧٧م، صـ٣٠٢.

(٤) ينظر: السبكي/ تاج الدين: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ط/ عالم الكتب، بيروت، د.ت. ٤٦٨/١.

أساؤوا الأدب في جناب الله تعالى حين حكموا العقل في أفعاله تعالى فحكموا عليه بوجوب الواجبات عليه لمصلحة العبد المكلف –تعالى الله عن ذلك–، وليت شعري كيف يُحَكِّمون في الله –العقل– ما هو أجدر بكبح جماح نفسه، بل كيف يحكمون خلقًا من خلق الله في أفعاله تعالى وهو في الحقيقة –العقل– أقل من أن يدرك بعض حقائق المخلوقات، فكيف لهذا العاجز أن يحكم على الله تعالى وهو فوق إدراكه أصلًا؟

٢– ما كان المعتزلة ليقولوا بوجوب الواجبات على الباري تعالى وتعليل أفعاله بالأغراض لولا قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، فإذا حكَّمت العقل في أفعاله تعالى تحسينًا وتقبيحًا، فقد أوجبت أن تكون تلك الأفعال كذا ولا تكون كذا، والحال كذلك فقد أوجبت في الوقت نفسه أن يكون لكل فعل من أفعاله تعالى وكل مخلوق من مخلوقاته علة معقولة تناسب هذا المقتضى في عقولنا، فالتحسين والتقبيح العقليين ينتجان بشكلٍ مباشر إيجاب الواجبات على الباري تعالى، وتعليل أفعاله بالغرض.

٣– لا ينتهي الأمر عند إيجاب الواجبات وتعليل أفعاله بالغرض، بل إن قضايا التكليف، واللطف، والأصلح، والاستحقاق، والأعواض، كلها تتولد من القضايا السابقة –إيجاب الواجبات، وتعليل أفعاله تعالى بالأغراض– تولدًا مباشرًا وفوريًا.

٤– لقد كان قياس الغائب على الشاهد هو الأساس الذي أُقيم عليه صرح التحسين والتقبيح العقليين، والذي بسببه لا يزال المعتزلة يلتزمون في أفعال الله بلوازم ينفر منها العقل أشدَّ النفور فكان «قياس الغائب على الشاهد لقصور فطرهم في المعارف الإلهية، واللطائف الخفية الربانية، ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق، وأفعال الغني المطلق»[١]، وما ذلك «إلا لرسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم، وغاية تشبثهم به»[٢].

٥– إن القول بالتعليل يتنافى مع كمال الله جل جلاله من حيث إنه يُستكمل بهذا الغرض أو الداعي له على الفعل، وبالتالي فقد رفضه أهل السنة من الأشاعرة.

(١) ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٣٣٠.

(٢) ينظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، صـ٦٦.

٦–لقد نفى السادة الأشاعرة التلازم بين نفي تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، ولزوم نفي الحكمة في أفعاله جل جلاله، فقالوا بنفي تعليل أفعاله تعالى بالغرض، وفي نفس الوقت أثبتوا لأفعاله تعالى حكمة مُترتبة على الفعل وليست داعية إليه.

٧– ومع حسن الظن بالسادة الماتريدية فلم يُوفَقوا في القول بالتعليل؛ إذ يلزمهم محالات لا تليق بحق الباري تعالى كالإيجاب عليه سبحانه، وكونه متأثرًا بغيره، ويلزمهم أخيرًا القول بتولد الأفعال كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام مصطفى صبري.

٨– وبالنسبة للقول بالخلق بالعلة والطبع والوساطة في الخلق فقد لزم كل ذلك الفلاسفة من حيث إنهم قائلين بالفيض، ولا يشفع لهم نفي ذلك ما داموا قد أقروا بنظرية الفيض، وأكدوها مِرارًا وتكرارًا في كتبهم.

٩– وبالنسبة للتأثير في الأشياء بعضها ببعض عن طريق القوة المودعة فقد لزم المعتزلة القائلين بأن العبد خالق لأفعال نفسه، ولزم أيضًا كل القائلين بأنَّ العَلاقة بين السبب والمسَبِب غير عادية.

١٠– قال السادة الأشاعرة بأن العلاقة بين السبب والمسبب علاقة عادية ولم ينفوها كما ادعي عليهم من أعدائهم زورًا وبُهتانًا.

١١– وأخيرًا فإن كل المخالفين للأشاعرة في باب جواز أفعاله تعالى وعدم إيجاب شيء منها، وباب تعليل أفعاله بالغرض، وباب الخلق بالعلة والطبع والإيجاب والوساطة والقوة المودعة، كل هؤلاء عند حُسن الظن بهم فهم أغبياء غَرَّهم حِلمُ الله تعالى حتى تطاولوا عليه وأساؤوا الأدب في جنابه، وعند سوء الظن بهم فهم قوم بُهتٌ مُضَلِّلون، ومع ذلك لا نحكم على أحد من هؤلاء بالكفر المُخْرِجُ من الملة ما دام يشهد الشهادتين ويقيم شعائر الله تعالى.

هذا والحمد لله على التمام فله وحده تمام الحمد والمنة، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه.

فهرس المصادر والمراجع

١. ابن سينا/ الحسين بن عبد الله أبو على: النجاة في الحكمة المنطقية، والطبيعة الإلهية، نقحه وقدم له، د. ماجد فخري، ط/ دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م.

ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي"، تحقيق، د. سليمان دنيا، ط/ دار المعارف، ط٣، القاهرة،١٩٨٥م.

٢. أبو دقيقة/ الشيخ محمود: القول السديد في علم التوحيد، تحقيق، د. عوض الله حجازي، ط/ الإدارة العامة لإحياء التراث، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٩٥م.

٣. أبو ريان/ د. محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط/ دار المعارف الجامعية، الإسكندرية،ط٣، ١٤١٠، ١٩٩٠م.

٤. أبو منصور الماتريدي/ محمد بن محمد بن محمود:التوحيد، تحقيق، د. فتح الله خليف، ط/ دار الجامعات المصرية، الأسكندرية، د.ت.

٥. الأشعري/ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، ط/ دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، ألمانيا، ط٣، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

٦. الأشعري/ أبو الحسن: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق، د. حمودة غرابة، ط/ مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، ١٩٥٥م.

٧. الأشعري/ أبو الحسن: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق، عبد الله شاكر الجنيدي، ط/ مكتبة العلوم والحكم، ط٢، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

٨. الأصفهاني/ شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار مع حاشية الجرجاني، ط/ دار الكتبي، ط١، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٩. الآمدي/ علي بن محمد بن سالم التغلبي "سيف الدين": أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، ط/دار الكتب والوثائق

القومية، القاهرة، ط٢، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م، ٢/ ١٥٧.

١٠. الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق، د. حسن محمود عبد اللطيف، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٤٣٣هـ، ٢٠١٠م.

١١. الإيجي/ عضد الدين بن عبد الرحمن بن أحمد: المواقف، بشرح الجرجاني، وحاشيتي، السيالكوتي وحسن جلبي، تحقيق/ محمود عمر الدمياطي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

١٢. الباجوري / إبراهيم بن محمد بن أحمد: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق، د. على جمعه، ط/ دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

١٣. الباقلاني/ أبو بكر محمد بن الطيب: التمهيد، تحقيق، الآب ريتشرد يوسف مكارثي، ط/ المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٥٧م.

١٤. البزدوي/ أبو اليسر محمد: تحقيق، د. هانز بيتر لنس، ضبطه وعلق عليه، د. أحمد حجازي السقا، ط/ دار المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

١٥. البغدادي/ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله: أصول الدين، ط/ مدرسة الإلهيات بدار الفنون، إستانبول، تركيا، ط١، ١٣٤٦هـ، ١٩٢٨م.

١٦. البيضاوي/ عبد الله بن عمر بن محمد بن على: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق، عباس سليمان، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

١٧. البيضاوي/ عبد الله بن عمر بن محمد بن علي: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق، د. محمد ربيع محمد جوهري، ط/ مطبعة رشوان وتوزيع دار الاعتصام، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

١٨. التفتازاني/ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله: شرح العقائد النسفية، تحقيق، د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

١٩. التفتازاني: شرح المقاصد في علم الكلام، تحقيق، د. عبد الرحمن عميرة، تقديم، د. صالح موسى شرف، ط/ دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
٢٠. الجرجاني: التعريفات، تحقيق ودراسة، محمد صديق المنشاوي، ط/ دار الفضيلة، مصر الجديدة القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
٢١. الجويني/ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف" إمام الحرمين": الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق، د. محمد يوسف موسى، أ. علي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م.
٢٢. حاشية السباعي على شرح الخريدة البهية لأبي البركات الدردير، ط/ المطبعة العامرة المليجية، ط١، مصر، ١٣٣١هـ.
٢٣. حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي على شرح الخريدة البهية لأبي البركات الدردير، ط/ مطبعة جريدة الإسلام، القاهرة، ١٣١٥هـ.
٢٤. حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية لأبي البركات الدردير، ط/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٦٦هـ، ١٩٤٧م.
٢٥. الحامدي/ إسماعيل بن موسى بن عتمان: حواش على شرح الكبرى للسنوسي "على عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى للسنوسي"، ط١، ط/ مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٤هـ، ١٩٣٦م.
٢٦. الحر العاملي/ محمد بن الحسن: الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام: ط/ مكتبة بصيرتي للنشر، ط٣، قُمّ، إيران، د. ت.
٢٧. الحلي/ الحسن بن يوسف المطهر: نهج الحق وكشف الصدق، ط/ دار الهجرة، ط٤، قُمّ، إيران، ١٤١٤هـ.
٢٨. الدواني/ محمد بن أسعد الصديق، جلال الدين: شرح العقائد العضدية، بدون تاريخ وطبعة.
٢٩. الدواني: الشرح على العقائد العضدية، ومعه حاشية الكلنبوي وحاشية المرجاني وحاشية الخلخاني، ط١٣١٧هـ.

٣٠. الرازي/ محمد بن عمر بن الحسن" فخر الدين": الأربعين في أصول الدين، تحقيق د/أحمد حجازي السقا، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦ هـ.
٣١. الرازي: الإشارة في علم الكلام، تحقيق، أ. هاني محمد حامد محمد، ط/ دار المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠٠٩م.
٣٢. الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي "وهو المسمى في لسان اليونان بأثولوجيا وفي لسان المسلمين علم الكلام أول الفلسفة الإسلامية"، تحقيق، د. أحمد حجازي السق، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
٣٣. الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، تحقيق، طه عبد الرؤف سعد، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.
٣٤. الزمخشري / جار الله أبو القاسم محمود بن عمر: المنهاج في أصول الدين، تحقيق، سابينا شميدكة، ط/ الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
٣٥. السبكي/ تاج الدين: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ط/ عالم الكتب، بيروت، د.ت. ٤٦٨/١.
٣٦. السمرقندي/ محمد بن أشرف شمس الدين: الصحائف الإلهية، تحقيق، أحمد عبد الرحمن الشريف، ط/ مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٨٥.
٣٧. السنوسي/ أبو عبد الله محمد بن محمد بن يوسف: شرح أم البراهين، ط/ مطبعة الاستقامة، ط١، القاهرة، ١٣٥١هـ.
٣٨. الشهرستاني / محمد بن عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه، ألفرد جيوم، د. ت.
٣٩. الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد فتح الله بدران، ط/الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ٢٠١٤م.
٤٠. شيخ زادة/ عبد الرحيم بن علي: نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل

التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، ط/ المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم، ط١، مصر، ١٣١٧هـ.

٤١. صبحي /د/ أحمد محمود: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، ط/ مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط٤، ١٩٨٢م.

٤٢. صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي "العقليون والذوقيون أو النظر والعمل"، ط/ دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.

٤٣. صبري/ الشيخ مصطفى: موقف البشر تحت سلطان القدر، ط/ المطبعة السلفية، ط١، القاهرة، ١٣٥٢هـ.

٤٤. صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

٤٥. الطيب/ أحمد محمد أحمد "شيخ الأزهر": حديث في العلل والمقاصد، ط/ الحكماء للنشر، مجلس حكماء المسلمين، مشيخة الأزهر الشريف، سلسلة كتب المنطق وعلم الكلام والفلسفة، رقم (٢)، د. ت. وطبعة.

٤٦. الظواهري/ محمد الحسيني: التحقيق التام في علم الكلام، مكتبة النهضة المصرية، ط١، القاهرة، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٩م.

٤٧. عثمان/ د. عبد الكريم: نظرية التكليف "آراء القاضي عبد الجبار الكلامية"، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة١٣٩١هـ . ١٩٧١م.

٤٨. عفيفي: د. زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، ط/ دار الوفاء، د. ت.

٤٩. الغزالي/ محمد بن محمد " أبو حامد": الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: د. مصطفى عمران، ط/ دار البصائر، القاهرة، ط١، ١٤٣٠ هـ، ٢٠٠٩ م.

٥٠. الغزالي: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق، د. محمد عثمان الخشت،ط/ دار القرآن، القاهرة، ١٩٨٥م.

٥١. الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط/دار المعارف، القاهرة،

ط٧، ١٩٧٢م.
٥٢. الفارابي/ أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ: رسالة الدعاوى القلبية، ط/ مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ، ١٩٣٠م.
٥٣. الفارابي: الفلسفية ضمن المجموع، ويليه نصوص الكلم لمحمد بدر الدين الحلبي على فصوص الحكم للفارابي، ط/ دار السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م.
٥٤. الفارابي: أهل المدينة الفاضلة، تحقيق، د. البير نصري نادر، ط/ دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٦٨م.
٥٥. الفارابي: رسالة في اثبات المفارقات، ط/ مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ١٩٣٠م.
٥٦. الفارابي: عيون المسائل ضمن المجموع، ويليه نصوص الكلم لمحمد بدر الدين الحلبي على فصوص الحكم للفارابي، ط/ دار الساعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م.
٥٧. الفارابي: فصوص الحكم ضمن المجموع، ويليه نصوص الكلم لمحمد بدر الدين الحلبي على فصوص الحكم للفارابي، ط/ دار الساعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م.
٥٨. فرحات/ د.يوسف الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ط/ تراديكسيم، جنيف، سويسرا، ط١، ١٩٨٦م.
٥٩. فودة/ د. سعيد: الشرح على الخريدة البهية، د. ت، وطبعة.
٦٠. القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني: المجموع في المحيط بالتكليف "الجزء الأول"، تحقيق، الآب جين يوسف هوبن اليسوعي، ط/ المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م.
٦١. القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف "الجزء الثاني"، تحقيق، الآب جين يوسف هوبن اليسوعي، راجع التحقيق واستدراكه، دانيال جيماريه،

ط/ دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
٦٢. القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف"الجزء الثالث"، تحقيق، يان بترس، ط/ دار المشرق، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م.
٦٣. القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين "ضمن رسائل العدل والتوحيد" للدكتور محمد عمارة، ط/ دار الشروق، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
٦٤. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل "التنبُّوات والمعجزات" "الجزء الخامس عشر"، تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، د. ت.
٦٥. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: "الأصلح، استحقاق الذم، التوبة" "الجزء الرابع عشر"، تحقيق، مصطفى السقا، مراجعة، إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، بدون تاريخ، وبدون طبعة.
٦٦. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: "اللطف" "الجزء الثالث عشر:، تحقيق، د. أبوالعلا عفيفي، مراجعة، إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، بدون تاريخ، وبدون طبعة.
٦٧. القاضي عبد الجبارين: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د/عبد الكريم عثمان، ط/ مكتبة وهبة، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
٦٨. القوصي/ د. محمد عبد الفضيل: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، ط/ مجمع البحوث الإسلامية، ط٢، القاهرة، ١٤٤١هـ، ٢٠٢٠م.
٦٩. الكمال بن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة للعلامة الكمال بن الهمام، وعلى المسايرة حشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفي، ط/ المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ط١، ١٣١٧هـ.
٧٠. الكندي/ أبو يوسف يعقوب بن إسحاق: الرسائل الفلسفية، تحقيق، د. محمد عبد الهاديأبو ريدة ، ط/دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م.
٧١. كوربان/ هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروة، وحسن

قبيسي، وراجعه وقدم له، موسى الصدر وعارف تامر، ط/ دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٨م.

٧٢. اللامشي/ أبو الثناء محمود بن زيد: التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق، عبد المجيد تركي، ط/ دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م.

٧٣. اللقاني/ برهان الدين إبراهيم: عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (المسمى بالشرح الكبير)،تحقيق، عبد المنان أحمد الإدريسي، وجاد الله بسام صالح، ط/ دار النور المبين للنشر والتوزيع، ط١، عمان، الأردن، ٢٠١٦م.

٧٤. اللقاني/ برهان الدين إبراهيم: هداية المريد لجوهرة التوحيد (المُسمى بالشرح الصغير)، تحقيق، مروان حسين البجاوي، ط/ دار البصائر، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٧٥. المرزوقي/ د. جمال: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ط/ دار الهداية، ط١، القاهرة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

٧٦. المقبلي/ صالح بن مهدي: العلم الشامخ في إيثار الحق على الأباء والمشايخ، ط١، القاهرة، ١٣٢٨هـ.

٧٧. المكلاتي/ أبو الحجاج يوسف بن محمد: لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق، د/ فوقية حسين محمود، ط/ دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٩٧٧م.

٧٨. نادر/ د. ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، ط/ دار الثقافة، الأسكندرية، ١٩٥٠م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	٢٨١
المبحث الأول «نفي إيجاب الواجبات على الله تعالى»	٢٨٥
المطلب الأول: **تحرير معنى الواجب بين المعتزلة والأشاعرة.**	٢٨٦
تمهيد	٢٩٢
المطلب الثاني: **نفي وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.**	٢٩٣
أولًا: **الصلاح والأصلح عند المعتزلة**	٢٩٣
أ- تعريف الصلاح والأصلح	٢٩٣
ب- الدليل على الصلاح والأصلح عند المعتزلة	٢٩٥
جـ- الصلاح والأصلح في الدين والدنيا أو في الدنيا فقط	٢٩٦
*** دليل البغداديون على وجوب الأصلح في الدين والدنيا**	٢٩٧
ثانيًا: **موقف أهل السنة من الصلاح والأصلح**	٢٩٧
المطلب الثالث: **نفي وجوب اللطف على الله تعالى**	٣٠١
أولًا: **اللطف عند المعتزلة**	٣٠١
أ- تعريف اللطف عند المعتزلة	٣٠١
ب- اللطف بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة	٣٠٣
جـ- أدلة معتزلة بغداد على نفي وجوب اللطف على الله تعالى	٣٠٤
د- أدلة معتزلة البصرة على وجوب اللطف على الله تعالى	٣٠٥
١- الأدلة النقلية	٣٠٥
٢- الأدلة العقلية	٣٠٦
هـ- مظاهر الألطاف	٣٠٧
ثانيًا: موقف الأشاعرة من مسألة وجوب اللطف	٣٠٨

الموضوع	رقم الصفحة
المطلب الرابع: نفي وجوب العِوَضْ على الله تعالى	٣١٢
أولًا: **الأعواض عند المعتزلة**	٣١٢
أ- **تعريف الأعواض**	٣١٢
ب- **شروط العِوَضْ**	٣١٢
جـ- **دوام العِوَضْ وانقطاعه**	٣١٣
د- **أدلة المعتزلة على العوض**	٣١٣
ثانيًا: **موقف أهل السنة والجماعة من مسألة العِوَضْ**	٣١٦
المطلب الخامس: **نفي وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى**	٣٢٠
أولًا: **الثواب والعقاب عند المعتزلة**	٣٢١
١- الكلام في المُستَحقُ بالأفعال	٣٢١
٢- الكلام في الشروط التي تُستَحقُ معها الأحكام	٣٢٢
٣- الكلام في وجه استحقاق الثواب والعقاب	٣٢٢
أ- **وجه وجوب الثواب والعقاب والأدلة على ذلك عند المعتزلة**	٣٢٤
١- وجه وجوب الثواب ودليله	٣٢٤
٢- وجه وجوب العقاب ودليله	٣٢٧
٤- الكلام في هل يكون استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام أو لا	٣٢٨
* **الدليل على دوام الثواب**	٣٢٩
٥- الكلام في هل يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب أو لا	٣٣٠
* **شبهة معتزلة بغداد في وجوب العقاب وعد جواز اسقاطه**	٣٣١
* **الجواب على شُبهة البغداديين**	٣٣١
ثانيًا: **موقف أهل السنة والجماعة من مسألة وجوب استحقاق الثواب والعقاب**	٣٣٣

الموضوع	رقم الصفحة
أدلة أهل السنة والجماعة على جواز الثواب والعقاب وعدم وجوبه على الله تعالى	٣٣٥
المبحث الثاني «نفي الإيجاب على الله تعالى في عملية الخلق»	٣٣٧
المطلب الأول: **القول بالعلة والطبع والوساطة والقوة المودعة في الخلق**	٣٣٨
*** فكرة تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن**	٣٣٨
* قدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات	٣٤٠
* صفات الله عين الذات	٣٤٢
*** الواحد لا يصدر عنه إلا واحد**	٣٤٣
أدلة الفلاسفة على فعل الله بالإيجاب وليس بالقدرة والاختيار	٣٤٦
المطلب الثاني: **نفي الأشاعرة القول بالعلة والطبع والوساطة والقوة المودعة في الخلق**	٣٥٠
*** الإشارة إلى نفي التأثير بالعلة والطبع والقوة المودعة والوساطة في الخلق**	٣٥٠
*** مسألة نفي تأثير العبد في خلق أفعاله**	٣٥٠
*** مسألة مسألة تأثير الأمور العادية في بعضها (علاقة الأسباب بمسبابتها)**	٣٥١
*** نفي القول بالطبع أو العلة**	٣٥٢
*** الإشارة إلى نفي الإيجاب عن الباري تعالى من جهة اثبات صفة القدرة له تعالى**	٣٥٣
المبحث الثالث «بطلان تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض»	٣٥٨
تمهيد: **الأراء إجمالًا في المسألة**	٣٥٩
المطلب الأول: **المثبتون لتعليل أفعال الله تعالى بالفرض**	٣٦٠

الموضوع	رقم الصفحة
أولًا: **المعتزلة**	٣٦٠
أدلة المعتزلة على قضية تعليل أفعال الله بالأغراد والرد عليها	٣٦٠
ثانيًا: **الماتريدية**	٣٦٣
١– تصوير رأي الماتريدية	٣٦٣
٢– أدلة الماتريدية على مذهبهم في المسألة	٣٦٥
تعقيب على رأي الماتريدية	٣٦٦
المطلب الثاني: **النافون لتعليل أفعال الله تعالى بالغرض**	٣٦٩
أولًا: **الأشاعرة**	٣٦٩
١– تصوير رأي الأشاعرة	٣٦٩
٢– أدلة الأشاعرة على نفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض	٣٧٣
* موقف الأشاعرة من رأي الإمام السعد التفتازاني في المسألة	٣٧٨
الخاتمة	٣٨١
فهرس المصادر والمراجع	٣٨٥
فهرس الموضوعات	٣٩٦