جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية

عنوان الرسالة:

# التحسين والتقبيح بين العدلية والأشاعرة


إشراف:

د. نزيه الحسن

إعداد الطالب:

حسين النصراوي


العام الدراسي: ٢٠٠٧ - ٢٠٠٨ م

# التحسين والتقبيح
# بين العدلية والأشاعرة

رسالة نالت درجة الماجستير في الفلسفة والإلهيات

حسين عبد الأمير النصراوي

الإهداء

إلى التي حملتني جنيناً وأرضعتني وليداً

وربتني صغيراً ورعتني كبيراً .

إلى التي غمرتني بحنانها وحبها وعطفها ولطفها .

إلى التي كان كفُّها لي وقاءً وصدرها سقاءً .

إلى التي أرضعتني محبة محمد وآله الطاهرين .

إلى القلب العطوف، إلى النبع الصافي . . . .

إلى أمي الحبيبة أهدي هذا الجهد المتواضع .

أمـــي نبـــع حنـــان صـــافِ  يتـــدفق بـــين الأصـــدافِ

نبـــعٌ يتفـــايض إخلاصـــاً  يتســـامى فـــوق الأوصـــافِ

***

أمـــي روعـــةُ كـــون نراهِ  بســـمة حـــبٍّ فـــوق شـــفاهي

نفحـــة عطـــرٍ جنَـــة وردٍ  روضـــة خـــيرٍ لا متنـــاهِ

***

كـــم أفـــرح حـــين تنـــاديني  وبصـــوتٍ عـــذب تـــدعوني

نغَـــمٌ يبقـــى بـــدمي يســـعى  يتراقـــص بـــين شـــرايبني

***

قـــد أتَمَّشـــى في بســـتان وأرى شـــجراً ذا أفنـــانِ

أتخيـــل صـــورتكِ أمـــي تتمـــايلُ بـــين الأغصـــانِ

***

حـــين أســـافر في الآفـــاقِ يبقـــى صـــوتٌ في الأعمـــاقِ

تبقـــى صـــورة أمـــي تبـــدو وتهـــز بقلـــبي أشـــواقي

***

أحلـــى اســـم بفمـــي أمـــي أروعُ اســـمٍ أجمـــل اســـمِ

يـــتردَّد صـــوتي يتعـــالى أمـــي أمـــي أهـــوى أمـــي

حسين

# المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله الأطهار.

ـ لعلّ من أهمّ المسائل الخلافيّة التي دارت عليها رحى علم الكلام الإسلاميّ هي مسألة العدل الإلهي.

ـ قد يستغرب الكثير من عامّة النّاس من هذا الكلام، ويقولون: وهل يختلف مسلمان في أنّ الله تعالى عادلٌ؟

ـ الحقيقة، من المؤكد أنه لا أحد يصرِّح بشكلٍ جليٍّ وواضحٍ بغير هذا، ولكنّ بعض الفرق الإسلاميّة تلزم خصومها بمثل هذه العقيدة بناءً على مبتنياتها الفكريّة في هذا المجال (كما سيتّضح ذلك بعد قليل ـ إن شاء الله ـ).

ـ المرتكز الفكريّ الخطير والذي بناءً عليه ينسب بعض المسلمين إلى بعضٍ آخر ـ عدم القول بالعدل الإلهي ـ هو ما يعرف بـ (مسألة الحسن والقبح) أو (التحسين والتقبيح).

ـ والسؤال المحوري ـ هنا ـ هو: هل الحسن والقبح ـ في بعض القضايا ـ هما من الأمور الواقعيّة الحقيقيّة أم من الأمور المجعولة الاعتباريّة التي لا واقعيّة لها ولا تحقّق؟ وبتعبيرٍ آخر: هل هناك أشياءٌ حسنها وقبحها ذاتي، يعني هي بنفسها كذلك أم إنّ المسألة مرتبطةٌ باعتبار المعتبر، ولا حسن أو قبح في الواقع ونفس الأمر ـ كما يعبرون ـ؟!

ـ اختارت الرأي الأول مدرسة كبرى في الإسلام عرفوا فيما بعد بـ (العدليّة) لأجل اختيارهم هذا، واختارت الرأي الثاني مدرسةٌ أخرى، وهم المُسَمَّون بـ (الأشاعرة).

ـ فالعدليّة قالوا بأنّ حسن بعض الأمور وقبحها ذاتيٌّ، مثل العدل والظلم، فالعدل حسنٌ بذاته ومن ذاته، ومن دون أن يحسّنه أحد، والظلم قبيحٌ بذاته ومن ذاته، ومن دون أن يقبّحه أحدٌ.

وبما أنّ العدل حسنٌ بذاته ـ وهنا ستتّضح علاقة المسألة بالعدل الإلهيّ ـ، والظلم قبيحٌ بذاته، فالله سبحانه وتعالى لابدّ أن يكون عادلاً، ولا يمكن ـ عقلاً ـ أن يكون ظالماً.

ـ أمّا الأشاعرة فقد نفوا أن يكون للحسن والقبح ذاتيّةٌ أو واقعيّةٌ، واعتبروا أنّ هذه المسألة اعتباريّة، وهي منوطةٌ بالشارع، وهو الوحيد الذي له الحقّ في تحديدها[1]، ولهذا فما حسّنه الشرع فهو حسنٌ، وما قبّحه فهو قبيحٌ.

ـ وبتعبيرٍ آخر: العدليّة يقولون بأنّ كلّ ما هو حسنٌ فإنّ الله تعالى يفعله، وأمّا الأشاعرة فيقولون: كلّ ما يفعله الله فهو حسنٌ.

وبناءً عليه: فالعدليّة يقولون: كلّ عدلٍ فإنّ الله تعالى يفعله، والأشاعرة يقولون: كلّ ما يفعله الله فهو عدلٌ.

يعني أنّ العدل هو فعل الله حتّى لو كان ظلماً في ميزان العقل والعقلاء.

ومن هنا فقد اعتبر العدليّة أنّ خصومهم الأشاعرة يجوزون على الله الظلم.

ومن هنا أيضاً اتّضحت أهميّة الموضوع المبحوث وخطورته، حيث إنّ له مساساً

---

(١) كما إنّه الوحيد الذي يقدر على بيانها، وليس للعقل قدرةٌ في الكشف عنها أو الوصول إليها أيضاً، يعني هنا نقطتان: النقطة الأولى أنّ هذه الأمور لا واقعيّة لها أصلاً وإنّما هي اعتباريّة، النقطة الثانية أنّها لمّا كانت بيد الشارع فهو الوحيد الذي يكشف عنها ويبيّنها، ولا قدرة للعقل مطلقاً في الوصول إلى ذلك.

بعقيدتنا بالله تعالى وتصوّرنا عنه.

فبعد هذا الذي شرحناه يحقّ لنا أن نتساءل ونقول: منذ أن كنّا أطفالاً كان يعلّمنا آباؤنا وأمّهاتنا أنّ الله تعالى عدلٌ لا يجور ومقسطٌ لا يظلم، يثيب المؤمنين و يدخلهم الجنّة، ويعاقب العصاة ويلقيهم في النّار، والآن ونحن ندرس علم الكلام الإسلاميّ، نجد أنّ هذه المسألة هي محلّ بحثٍ جدّي، فهل الله تعالى عادلٌ فعلاً أم لا؟

هل الله تعالى يمكن في حقّه أن يدخل المؤمن النّار والكافر الجنّة، ويكون ذلك منه حسناً وعدلاً، (ما دام حسن الأشياء وقبحها بيده، ولا شيء قبيحٌ أو حسنٌ في الواقع ـ كما يقولون ـ) أم إنّ هذا الأمر ممتنعٌ؟! أم إنّ للعدل مفهوماً غير هذا الذي نفهمه نحن؟

هذا ما نريد أن نبحثه ونتبيّن حقيقة الحال فيه من خلال هذه الدراسة ـ إن شاء الله ـ.

## علاقة مسألة التحسين والتقبيح بالعلوم المختلفة

وقد وجدت أنَّ (مسألة التحسين والتقبيح) قد استحوذت على اهتمام الباحثين قديماً وحديثاً وذلك لعلاقة هذه المسألة بعلومٍ كثيرةٍ.

فالمسألة ذات ارتباطٍ واضحٍ وبيّنٍ بعلم الأخلاق وعلم أصول الفقه بالإضافة إلى علم الكلام.

أمّا ارتباطها بعلم الأخلاق فمن حيث أنّ المعيار في تمييز الأخلاق الحسنة عن السيّئة هل هو تحسين العقل وتقبيحه أم هو أمرٌ آخر؟!

ثمّ لو كان العقل هو المحسّن والمقبّح فهل الأخلاق هي مسائل ثابتة أم نسبيّة يتبدّل حسنها وقبحها بتبدّل الزمان والمكان والأوضاع؟!

وأمّا ارتباطها بعلم أصول الفقه، فهي تدخل في كثيرٍ من مباحثه، مثلاً:

هل إذا حكم العقل بحسن أمرٍ أو حسّن أمراً فإنّه يكونُ حجّةً ويحكم الشرع على وفقه؟ وهل الأمر بالشيء يقتضي الأمرَ بمقدّمته لقبح التفكيك بينهما؟ وهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه للسبب نفسه؟

وأمّا ارتباط (مسألة الحسن والقبح) بعلم الكلام ـ الذي هو محلّ بحثنا ـ فأوضح، وذلك لدخول هذه المسألة في بحث (أفعال الباري) ـ كما اتضح ـ.

فهل العقل يستطيع أن يستكشف ما يجوز صدوره عن الباري وما لا يجوز أم لا قدرة له على ذلك، لأنّ الحسن والقبح شرعيان، وليسا عقليين؟!

## الجذور التاريخيّة لهذه المسألة:

من الواضح أنّ المتكلّمين المسلمين قد خاضوا غمار هذه المسألة وبحثوها بحثاً مستفيضاً، ولكن مع ذلك فإنّ هذه المسألة ليست من ابتكاراتهم، بل سبقهم إليها فلاسفة الإغريق.

وذلك حينما قسّم ـ هؤلاء ـ الحكمة إلى نظريّة وعمليّة، وحاصل التقسيم أنّ ما يدركه الإنسان على قسمين:

أ ـ ما من شأنه أن يعلم مثل: الله موجودٌ، العقل موجودٌ، الإنسان موجودٌ...

ب ـ ما من شأنه أن يُعمل، مثل: العدلُ حسنٌ والظلم قبيحٌ.

ثمّ إنّ إدراك ما يجب أن يعمله الإنسان راجع إلى ملاكات (أو مقتضيات) ومن ضمن تلك المقتضيات:

حفظ النظام والمصلحة العامّة ـ حفظ المصلحة الخاصة ـ جلب السرور إلى النّفس.

ومن الملاكات أيضاً ـ في الحكم على شيءٍ بأنّه يجب أن يعمل أو لا يجب أن يعمل ـ إدراك العقل حسن ذلك الشيء أو قبّحه.

ومن خلال هذا التقسيم اهتدوا إلى بحث مسألة (التحسين والتقبيح العقليين)[١].
ـ لكنّ الفرق بين فلاسفة اليونان والمتكلّمين المسلمين أنّ الأوائل استخدموا هذه المسألة لإثبات كثيرٍ من القيم الأخلاقيّة والدفاع عنها كقيمة الصدق وأداء الأمانة ولزوم الوفاء بالعهد واحترام حقوق الآخرين...
أمّا المسلمون فإنّهم استخدموها لإثبات صفات الباري وأفعاله، وأنّه سبحانه حكيمٌ لا يفعل العبث وعدلٌ لا يجور[٢].

منهج الدراسة:
لقد اعتمدت في هذه الدراسة ـ في الغالب ـ على المنهج العقليّ التحليليّ المقارن، حيث استعرضت أدلّة الطرفين العقليّة مع شيءٍ من التحليل والمناقشة والمقارنة فيما بينها ثمّ الخروج بالنتائج، كما لم يخل البحث من طرح الأدلّة النقليّة (للطرفين أيضاً) ومناقشتها كذلك بالطريقة نفسها.

الدراسات السابقة والجديد في الموضوع:
أمّا بالنسبة إلى الدراسات السابقة فقد نوقش هذا الموضوع نقاشاً كثيراً في كتب الكلام، ولعلّ من النادر أن تتّصفح كتاباً كلاميّاً جامعاً فلا تجد فيه مثل هذا البحث، بل إنّ بعض فروع البحث قد أخذت موقعها من النقاش في كتب الفلسفة كمسألة (وجود الشرور في العالم) التي هي مشكلةٌ من المشاكل التي تقف في وجه نظرية التحسين والتقبيح العقليين، وكمسألة (اختيار الإنسان) التي هي ثمرةٌ من ثمرات هذه النظريّة[٣].
ولكنّي لم أجد بحثاً أو دراسةً مستقلّةً خصّصت لمناقشة هذه المسألة باستثناء رسالةٍ واحدةٍ أعدّها سماحة العلّامة الحجّة الشيخ جعفر السبحاني (حفظه الله تعالى) بعنوان: رسالةٌ في التحسين والتقبيح.
وعدم عثوري على دراسة (أكاديمية) مستقلّة في هذا المجال هو الذي دفعني وشجّعني أكثر لأن أكتب فيه، بالإضافة إلى ما مرّت الإشارة إليه سابقاً من أهميّة الموضوع المبحوث وخطورته.
أمّا الجديد في الأمر فآمل أن يكون طريقة الطرح والمعالجة والمناقشة، علماً بأنّني قد ناقشت بعض القضايا المطروحة بجهدٍ شخصيٍّ، وأبديتُ فيها رأيي من دون الاستعانة بباحث سبقني، وهذا ليس إلّا توفيقاً من الله (عزّ وجلّ).
استفدت في بحثي هذا من مصادر ومراجع متعدّدة أهمّها:
كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ـ نهج الحقّ وكشف الصدق للعلّامة الحلّي ـ شرح المواقف للإيجي ـ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ـ الملل والنحل للشهرستاني، وغيرها.
ومن المراجع: رسالةٌ في التحسين والتقبيح ـ الإلهيّات ـ بحوث في الملل والنحل للشيخ جعفر السبحاني ـ شرح العقيدة الطحاوية لحسن السقاف ـ التوحيد للسيد كمال الحيدري ـ العدل الإلهي للشيخ مرتضى المطهري ـ نشأة التشيّع لطالب الخرسان ـ

---

(١) ما سبق مأخوذٌ بتصرّف كثيرٍ من: السبحاني، جعفر: رسالةٌ في التحسين والتقبيح، ط١، قم: مؤسسة الإمام الصادقΔ، ١٤٢٠هـ، ص٦ـ ٧.
(٢) ينظر: م.ن ص٨ـ ٩.
(٣) يعني إذا ثبتت نظريّة التحسين والتقبيح العقليين يثبت اختيار الإنسان، لأنّه من القبيح على الله تعالى ـ عقلاً ـ أن يجبر الإنسان على المعصية ثمّ يعاقبه، أمّا بناءً على النظرية الأخرى فلا سبيل إلى إثبات اختيار الإنسان، إذ لا يقبح منه ـ تعالى ـ شيءٌ، ولذا يجوز في حقّه الإجبار على المعصية ثمّ المعاقبة.

الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) للسيد جعفر مرتضى العاملي وغيرها.

وقد قسَّمت البحث إلى ستة فصول على الشكل الآتي:

الفصل الأول: نشأة الفرق الإسلامية: وتحدثت فيه عن عناوين الاختلاف ـ التصويب ـ الافتراق ـ نشوء الفرق.

الفصل الثاني: العدلية والأشاعرة: وقد عرَّفت فيه باختصار كلا من الشيعة والمعتزلة والأشاعرة.

وقد شكل هذان الفصلان مقدمةً مهمة للدخول في البحث.

الفصل الثالث: التحسين والتقبيح في المدرسة الأشعرية: وتحدثت فيه عن مفهوم الأشاعرة لفكرة العدل الإلهي، وقارنته بفهم العدلية، وكان هذا مقدمة لشرح نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين لدى الأشاعرة. ثم شرحت تلك النظرية، وعرضت أدلتها النقلية والعقلية.

الفصل الرابع: التحسين والتقبيح في المدرسة العدلية: وبدأ الحديث فيه عن دور العقل في المدرسة العدلية مقدمةً لشرح نظرية التحسين والتقبيح العقليين لديهم، ثم شرحت تلك النظرية وأوردت أدلتها النقلية والعقلية.

الفصل الخامس: إشكالات ومشاكل تواجه نظرية التحسين والتقبيح العقليين: وقد طرحت هنا أهم الإشكالات النقلية والعقلية التي أثيرت ضد النظرية العدلية مع ردودهم عليها، كما تعرضت لمشكلتين واجهتا النظرية، وهما مشكلة وجود الشر في العالم ومشكلة العذاب والخلود.

الفصل السادس: النتائج المترتبة على التحسين والتقبيح العقليين: ذكرت فيه أهم النتائج التي تترتب على هذه النظرية وهي: ١ـ الله تعالى لا يفعل القبيح. ٢ـ امتناع التكليف بما لا يطاق. ٣ـ أفعال الله تعالى معللة بالغايات. ٤ـ اختيار الإنسان.

وفي النهاية أوردت خاتمة لخصت فيها البحث بمجموعة من النقاط.

ـ أرجو من الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، وأن يحسبه لي في سجلّ أعمالي يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلّا من أتى الله بقلبٍ سليم، وأنتظر من إخوتي وأساتذتي النصح والإرشاد والتنبيه على الأخطاء، والله الموفّق المستعان.

كما لا يفوتني أن أقدّم جزيل الشكر إلى إدارة مكتبة الحوزة العلمية الزينبية التي كان لكتبها أهميةٌ كبرى في إنجاز البحث، وأسأل الله أن يوفقهم دائماً لخير الدنيا والآخرة.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

حسين عبد الأمير نجم النصراوي
السبت ٤ جمادى الأولى/١٤٢٩هـ
٢٠٠٨/٥/١٠م

# الفصل الأول: نشأة الفرق الإسلامية

١- الاختلاف: أ - الاختلاف أمر طبيعي
ب - أسباب الاختلاف
ج - مناقشة حديث (اختلاف أمتي رحمة)
٢- التصويب: أ - معنى التصويب
ب - التصويب الأشعري والمعتزلي
ج - أدلة التصويب
د - الأدلة على بطلان التصويب
هـ- سر القول بالتصويب
٣- الافتراق: أ - حديث الافتراق
ب - اختلاف العلماء في قبول هذا الحديث
ج - أسباب رفض البعض لهذا الحديث
هـ - من هي الفرقة الناجية
٤- نشوء الفرق: أ- الاختلافات بين الصحابة
ب- الخلاف العدلي

## ١ – الاختلاف:

### أ – الاختلاف أمرٌ طبيعي:

من الواضح أنّ المسلمين اختلفوا بعد نبيّهم وتفرّقوا وأصبحوا شيعاً وجماعات وطوائف، فهل اختلافهم هذا دليلٌ على بطلان الإسلام؟

الجواب: ليس الأمر كذلك، فالإختلاف هو أمرٌ طبيعيٌ في النّاس، ومن سنّة البشر، يقول القرآن الكريم: ∏كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ...O[١].

ويقول: ∏وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْO[٢]. ممّا يعني أنّ الاختلاف هو أمرٌ من طبيعة البشر، وهو ينشأ من تفاوت الأفكار والرؤى والأذواق والأمزجة، ولهذا فالاختلاف في دين ما لا يصلح دليلاً على بطلان ذلك الدين، وإلّا لو كان دليلاً للزم منه بطلان جميع الأديان (لأنّه ليس هناك دينٌ إلا وفيه اختلاف)، بل وجميع الأيديولوجيات والنظريات دينية كانت أم غير دينية، لأنّ النّاس لا يمكن أن يتّفقوا على شيء، ولو اتفقوا لحلّت جميع المشاكل، ولتحوّل العالم إلى (مدينة فاضلة) ولألقي عن كاهلنا تجشم عناء كتابة هذا البحث.

### ب – أسباب الاختلاف:

والاختلاف في كثيرٍ من الأحيان يعود إلى وجود أناسٍ متربصين، أصحاب فتنٍ ومطامع أو أصحاب أفكارٍ ونظريات خاصّة، هم الذين يبثون أسباب الاختلاف والفرقة في المجتمع.

فمثلاً إذا أخذنا الديانة اليهودية، نلاحظ أنّه كان في أصحاب النبيّ موسى Δ بعض المتربصين وأصحاب الأهواء، وقد استغلّ أحد هؤلاء ـ وهو السامري ـ فرصة غياب ذلك النبي عن قومه، ثم قام بخداعهم وغوايتهم فصنع عجلاً من ذهب، وقال لهم: ( هذا إلهكم). فبذر هذا الشخص بذرةً للاختلاف في قوم موسى Δ[٣].

وفي الديانة المسيحية ينسب التحريف الذي حصل فيها إلى شخص يقال له (بولس) لم يعاصر المسيح Δ ولم يره، لكنّه فيما بعد أصبح هو الوريث (الشرعي) والقيّم (المؤتمن) على ذلك الدين[٤]!

وكذلك الأمر في الإسلام، فقد كان هناك الكثير من النّاس أصحاب الفتن والمطامع أو أصحاب الأفكار والآراء الخاصّة، وسأنقل على سبيل المثال هذه القصّة المشهورة التي رواها أرباب الحديث والتاريخ.

عن أبي سعيد الخدري قال: (بينا رسول الله o يقسم ذات يوم قسماً، فقال ذو الخويصرة (رجلٌ من بني تميم): يا رسول الله اعدل. فقال: ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل.

---

(١) البقرة:٢١٣.
(٢) يونس:١٩.
(٣) ينظر: سورة طه: ٨٥ ـ ٨٨.
(٤) ينظر: الشلبي، أحمد: مقارنة الأديان (المسيحية)، ط٤، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٣م، ص٩٠ ـ ١٠٨. والأردني، عودة مهاوش: الكتاب المقدّس تحت المجهر، ط١، قم: مؤسسة أنصاريان، ١٤١٢هـ،

فقال عمر (رضي الله عنه): ائذن لي لأضرب عنقه. فقال: لا، إنّ له أصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم، يمرقون من الدين كمروق السهم من الرمية... يخرجون على حين فرقة من النّاس آيتهم رجلٌ إحدى ثدييه مثل ثدي المرأة أو مثل البضعة تدردر...)[١].

ـ وفي رواية أحمد (يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية... يقتلهم أولى الطائفتين بالله، قال أبو سعيد: فأشهد أنّي سمعت هذا من رسول الله o وأنّي شهدت علياً حين قتلهم، فالتمس في القتلى (أي ذو الخويصرة)، فوجد على النعت الذي نعت رسول اللهo) [٢].

فإذن قد أخبر النبي o في هذا الحديث بأنّ ذلك الرجل ـ ذو الخويصرة ـ سيقود حركة فتنة وانقلاب على الشرعية الإسلامية، وهذا مع تظاهره بالإسلام، بل وادّعائه أنّه يمثل الإسلام الصحيح!!

وهناك رواية أخرى تشير إلى أنّ النبيّ o أمر أحد أصحابه بقتل ذلك الرجل[٣]، فدخل المسجد فرآه راكعاً، فامتنع عن قتله، ورجع معتذراً للرسول o بقوله: (يا رسول الله إنّي رأيت الرجل راكعاً، وإنّك نهيتنا عن قتل المصلين).

فبعث صحابياً آخر، فرآه ساجداً، فامتنع عن قتله، واعتذر بقوله: (يا رسول الله إني رأيت الرجل ساجداً). فبعث o علياً Δ وقال: (قم يا علي فإنّك أنت قاتله، إن وجدته فاقتله، فإنّك إن قتلته لم يقع الضلال والاختلاف بين أمتي أبداً). فأخذ Δ السيف ودخل المسجد، ولكنّه لم يجده[٤] [٥].

إذن كان ذلك الرجل أحد أسباب الخلاف والفتنة في أمّة النبيّ o، ممّا يؤكّد الحقيقة التي أشرت إليها من أنّ الخلافات التي تدبّ في الجماعة الواحدة غالباً ما يكون سببها وجود أناسٍ من نوع (ذي الخويصرة) هذا.

ج – مناقشة حديث (اختلاف أمّتي رحمة):

وهذا الذي ذكرناه كلّه يشير إلى أنّ الاختلاف في الدين هو أمرٌ مرفوضٌ ومحرّم ومنهي عنه ـ من وجهة نظر الإسلام ـ.

---

(١) ابن الأثير، علي بن أبي الكرم: أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٢ ص١٣٩ ـ١٤٠. وينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، تـ ٢٥٦ هـ: صحيح البخاري، استنبول: طبعة بالأوفست عن دار الطباعة العامرة، ١٩٨١م، ج٤ ص١٧٩. والنيسابوري، مسلم بن الحجاج، تـ ٢٦١ هـ: صحيح مسلم، بيروت: دار الفكر. ج٣ ص١١٢ ـ ١١٣. وابن حنبل، أحمد، تـ ٢٤١ هـ: مسند أحمد بن حنبل، بيروت: دار صادر، ج٣ ص٥٦، وغيرها.

(٢) ابن حنبل، أحمد: مسند أحمد بن حنبل، (مصدر سابق)، ج٣ ص٦٥.

(٣) في ذيل رواية أبي يعلى ما يشير إلى أنّ هذا الرجل هو ذو الخويصرة (ذو الثدية). ينظر: الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى، تـ ٣٠٧هـ: مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: أسد، حسين سليم، دمشق: دار المأمون للتراث، ج٧ ص١٦٩.

(٤) ينظر: الحلي، علي بن موسى بن طاووس، تـ ٦٦٤ هـ: الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، ط١، قم: مطبعة الخيام، ١٣٩٩هـ، ص٤٢٩ ـ ٤٣٠. وقريبٌ منه أخرجه أحمد وأبو يعلى في مسنديهما. ينظر ابن حنبل، أحمد: مسند أحمد بن حنبل، (مصدر سابق)، ج٣ ص١٥. والموصلي، أحمد بن علي بن المثنّى: مسند أبي يعلى الموصلي، (مصدر سابق)، ج٧ ص١٦٨ ـ ١٦٩.

(٥) ذكر السيد عبد الحسين شرف الدين بأنّ هذه القضية هي (قضية مستفيضة، أخرجها المحدّثون بأسانيدهم المعتبرة، ونقلها أهل السير والأخبار). شرف الدين، عبد الحسين: الفصول المهمة في تأليف الأمّة، ط١، طهران: قسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة. ص١٢٠.

لكن نقل البعض[1] حديثاً نسبوه إلى النبيّ o وهو قوله: (اختلاف أمّتي رحمة)[2]. وأعتقد أنّ علينا أن نتأمّل طويلاً في هذا الحديث حتى لو كان المقصود منه الاختلاف في الأحكام دون العقائد - كما ذكر البعض - [3].

والتأمّل يأتي من عدّة نواح. أولاً: إنّ هذا الحديث ضعيفٌ جداً - عند أصحابه - قال الحافظ السخاوي: (حديث (اختلاف أمّتي رحمة)،[4] البيهقي من حديث سليمان بن أبي كريمة[5] عن جويبر[6] عن الضحاك[7] عن ابن عباس... وجويبر ضعيف، والضحاك منقطع)[8].

وقال الحافظ العراقي: (حديث (اختلاف أمّتي رحمة)، البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس بلفظ: أصحابي، ورواه آدم بن أبي إياس بلفظ: (اختلاف أصحابي لأمّتي رحمة)، وهو مرسل ضعيف، ذكره البيهقي في رسالته الأشعرية بهذا اللفظ بغير إسناد)[9]. وقال صاحب المغني: (حديث اختلاف أمّتي رحمة ذكره البيهقي في رسالته الأشعرية تعليقاً، وأسنده في المدخل من حديث ابن عباس بلفظ: (اختلاف أصحابي لكم رحمة). وإسناده ضعيف)[10].

ونقل المناوي عن السبكي أنّه قال (في هذا الحديث): (وليس بمعروف عند المحدّثين، ولم أقف له على سندٍ صحيح ولا ضعيف)[11].

وأقرّه الشيخ زكريا الأنصاري في تعليقه على تفسير البيضاوي[12]. وعن ابن حزم أنّه قال فيه: (باطلٌ مكذوب)[13].

وأمّا ناصر الدين الألباني فقد صرّح بأنّ هذا الحديث: (لا أصل له، ولقد جهد

---

[1] هناك خلاف بين أهل اللغة في جواز تعريف كلمة (بعض) وعدمه. ففي الوقت الذي أنكره الأصمعي وأبوحاتم فقد استعمل الزجّاج وسيبويه والأخفش هذه الكلمة معرّفةً بالألف واللام. وقال الأزهري:(النحويون قد أجازوا الألف واللام في (بعض) و(كل) وإن أباه الأصمعي). ينظر:جمال الدين محمد بن مكرم تـ٧١١هـ. لسان العرب. قم: منشورات أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.مج٧ص١١٩.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تـ ٩١١ هـ. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م. ج١ ص٤٨. والمتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين، تـ ٩٧٥ هـ. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩م. ج١٠ ص١٣٦.

(٣) ينظر: الحلبي، محمد بن سليمان، تـ ١٢٢٨ هـ. نخبة اللآلي (شرح بدء الأمالي). استنبول: مكتبة الحقيقة، ١٩٨٦م. ص٥٥.

(٤) يبدو أنّ هناك كلمة ساقطة هنا وهي: (رواه) أو (أخرجه).

(٥) سليمان بن أبي كريمة ضعفه أبو حاتم وابن عدي والسيوطي والمتقي ومحمد بن طاهر. ينظر النقوي، حامد، تـ ١٣٠٦هـ. خلاصة عبقات الأنوار. ترجمة: الميلاني، علي. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٥ هـ. ج٣ ص١٤٩.

(٦) ضعفه البخاري، وبرئ من عهدته الحاكم، وقال أحمد: (لا يشتغل بحديثه). وقال يحيى: (ليس بشيء). وقال النسائي والدارقطني: (متروك). ينظر م.ن: ج٣ ص١٥٠.

(٧) الضحاك بن مزاحم ضعفه يحيى بن سعيد ومحمد بن طاهر، وقال شعبة: (لا يحدّث عنه). ينظر: م.ن: ج٣ ص١٥١.

(٨) م.ن: ج٣ ص١٤٨، عن المقاصد الحسنة ص٢٦ - ٢٧.

(٩) ينظر: النقوي، حامد. خلاصة عبقات الأنوار. (مرجع سابق). ج٣ ص١٥٢.

(١٠) م.ن: ج٣ ص١٥٢ عن المغني عن حمل الأسفار.

(١١) المناوي، محمد عبد الرؤوف، تـ ١٠٣١هـ. فيض القدير (شرح الجامع الصغير). ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م. ج١ ص٢٧٤.

(١٢) ينظر خليفات، مروان. النبيّ ومستقبل الدعوة. ط١. قم: مركز الأبحاث العقائدية، ١٤٢٠هـ. ص٣٤ عن سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة. ج١ ص٧٦ ح٥٧.

(١٣) الظاهري، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تـ ٤٥٦هـ. الإحكام في أصول الأحكام. ط٢. القاهرة: مطبعة العاصمة. ج٥ ص٦٤٢.

المحدّثون في أن يقفوا له على سند، فلم يوفقوا...)[١].

وقال حسن السقاف في شرح العقيدة الطحاوية: (وأمّا حديث (اختلاف أمّتي رحمة) فحديث موضوع). وقال في الهامش: (أورده الحافظ المحدث السيد أحمد بن الصديق الغماري في كتابه (المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير) (ص١٦ ـ ١٧)، ونصّ على وضعه)[٢].

ثانياً: إنّ مضمون هذا الحديث ـ بناءً على الأخذ بظاهره ـ ينافي القرآن الكريم الذي نهى عن التفرّق والاختلاف وحرَّمه بشكل واضح وجلي، وذلك في قوله: ∏وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُO [٣].

وقوله: ∏وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْO[٤].

ويقول تعالى: ∏وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَO [٥]. أي لا يزالون مختلفين في الحقّ إلّا من رحم ربك، فإنّهم لا يختلفون فيه. لهذا فقد عاقب الله تعالى المختلفين: ∏إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِO[٦].

بل إنّ الدين أساساً إنّما جاء لإلغاء الاختلاف ورفعه: ∏وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِO[٧].

∏فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍO[٨].

وبعد هذا كيف يمكن شرعنة الخلاف والاختلاف بحالٍ من الأحوال؟!

ثالثاً: إنّ الحديث – بحسب المعنى الذي فهموه ـ يشير إلى أنّ اختلاف الأمّة في الآراء رحمة، فماذا يكون اتفاقها ـ يا ترى ـ؟ هل يكون نقمة[٩]؟!

وقد أجاب النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم عن هذا الإشكال بقوله: (لا يلزم من كون الشيء رحمة أن يكون ضدّه عذاباً). واستشهد بالليل والنّهار، فالليل والنّهار ضدّان، ولكن كلاهما رحمة[١٠]. وهذه مغالطة واضحة، لأنّه صحيح بأنّه لا يلزم من كون الشيء رحمةً أن يكون ضدّه عذاباً، لكن هذا إذا كانا في موقعين مختلفين كالليل والنّهار، فالليل له موقع والنهار له موقع، أما إذا كانا في موقع واحد، وكان أحدهما رحمةً فلا بدَّ أن يكون الثاني عذاباً، فإذا كان الاتّفاق في مسألة والاختلاف في مسألةٍ أخرى، هنا كلامه صحيح، والملازمة غير واردة، ولكن كلامنا فيما إذا كان الاتّفاق والاختلاف في مسألة واحدة فتأمّل!!

رابعاً: لو سلم صحّة هذا الحديث فلابدّ من حمله على معنىً آخر غير هذا المعنى

---

(١) ينظر خليفات، مروان. النبيّ ومستقبل الدعوة. (مرجع سابق). ص٣٤ عن سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ج١ ص٧٦ ح٥٧.

(٢) السقاف، حسن. شرح العقيدة الطحاوية: ط١. عمان: دار الإمام النووي، ١٩٩٥م. ص٣٥.

(٣) آل عمران:١٠٥.

(٤) البقرة:٢١٣.

(٥) هود:١١٨.

(٦) النحل:١٢٤.

(٧) النحل:٦٤.

(٨) البقرة:٢١٣.

(٩) ينظر: الكراجكي، محمد بن علي بن عثمان، تـ ٤٤٩ هـ. التعجّب من أغلاط العامّة في مسألة الإمامة. تصحيح: كريم، فارس حسون. (بقية المعلومات غير مذكورة). ص١٤٩.

(١٠) ينظر: النووي، يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، تـ ٦٧٦ هـ. صحيح مسلم بشرح النووي. بيروت دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م. ج ١١ ص٩٢.

الذي ذكروه، ينسجم مع القرآن والسنة.

روى الصدوق في معاني الأخبار عن عبد المؤمن الأنصاري قال: (قلت لأبي عبد الله Δ: إنّ قوماً رووا أنّ رسول الله o قال: (إنّ اختلاف أمّتي رحمة). فقال: صدّقوا. قلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟! قال: ليس حيث ذهبت وذهبوا، إنّما أراد قول الله (عزّ وجل): Πفَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَO[1]. فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله o ويختلفوا إليه، فيتعلّموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم. إنّما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنّما الدين واحد)[2].

إذن بناءً على صحة هذا الحديث فالمقصود من الاختلاف هو المجيء والوفود على رسول الله o من الأماكن المتفرّقة والبلدان المختلفة لتعلّم الدين، لا الاختلاف بالمعنى السابق.

---

(١) التوبة:١٢٢.

(٢) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، تـ ٣٨١هـ. معاني الأخبار. تحقيق الغفاري، علي أكبر. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٧٩هـ. ص١٥٧.

## ٢ - التصويب:

### أ - معنى التصويب:

وتناغماً مع (شرعنة) الاختلاف بل تتميماً لتلك الفكرة جاءت نظرية التصويب في الفقه، ولا بأس أن نبسط البحث هنا قليلاً حتى يتبيّن المقصود بهذه الفكرة.

يقال في اللغة: (صوَّبَ الرأيَ) أي حكم له بالصواب[١]، فالتصويب إذن هو الحكم بصحّة الرأي وصوابيته.

وفي الاصطلاح: التصويب: هو إنشاء حكم من قبل الله تعالى موافقٍ لحكم المجتهد.

لبيان ذلك نقول: الأحكام الشرعية قسمان: أحكام قطعية: وهي التي قام الدليل القطعي عليها، وأحكام ظنيّة: وهي التي لم يقم الدليل القطعي عليها. ويعبَّر عنها بـ (الأحكام الاجتهادية)، لأنّها تحصل نتيجة لبذل الجهد وإعمال الفكر من قبل المجتهد.

وفكرة (التصويب) ترتبط بهذا النوع من الأحكام فقط، فحينما تتعدّد آراء المجتهدين وفتاواهم، هل جميع تلك الآراء والفتاوى هي صحيحة؟ أم إنّ الصحيح منها واحدٌ فقط والباقي خطأ.

اختلف المسلمون هنا فالبعض قالوا بأنّ جميع تلك الآراء صحيحة وصائبة، وهذا في رأي بعضهم يعني أنّ الله تعالى ينشئ أحكاماً وفق تلك الآراء، (أي: إنّ آراء المجتهدين تتحوّل إلى أحكام إلهية تنقش في اللوح المحفوظ)، وأطلق على هؤلاء اسم (المصوِّبة).

وقسمٌ آخر من المسلمين قالوا بأنّ الرأي الصائب هو واحدٌ من بين تلك الآراء والبقيّة خطأ، لأنّ الحقّ لا يتعدّد، ∏فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُO[٢]. وسمي هؤلاء بـ (المخطِّئة).

قال الشوكاني: (ذهب جمعٌ جمٌّ إلى أنّ كلّ قولٍ من أقوال المجتهدين فيها - أي في المسائل الشرعية الاجتهادية – حقٌّ، وأنّ كلّ واحدٍ منهم مصيب). وحكاه الماوردي والروياني عن الأكثرين. قال الماوردي: (وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة)[٣].

وقال الأسنوي: (حول الاجتهاد، وفي الواقعة التي لا نصّ عليها، فيها قولان: أحدهما أنّه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكمٌ معيّن، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظنّ المجتهد، وهؤلاء القائلون بأنّ كلّ مجتهدٍ مصيب، وهم الأشعري والقاضي وجمهور المتكلّمين الأشاعرة والمعتزلة...)[٤].

وأما القائلون بالرأي الثاني (التخطئة) فهم الإمامية بأجمعهم[٥].

---

(١) ينظر: معلوف لويس. المنجد في اللغة. ط٣٧. إيران: انتشارات ذوي القربى، ١٤٢٢هـ. ص٤٣٩ (حرف الصاد).

(٢) يونس:٣٢.

(٣) ينظر العاملي، جعفر مرتضى. الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم o. ط٤. بيروت: دار الهادي، ١٩٩٥م. ج١ ص٢١٨ عن إرشاد الفحول. ص٢٦١.

(٤) ينظر م.ن. ص٢١٩، عن نهاية السؤل. ج٤ ص٥٦٠.

(٥) ينظر المنتظري، حسين. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. ط١. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٨هـ. ج٢ ص٧٤- ٧٥. ولعلّك لا تجد فقيهاً إمامياً ذكر كلمة (التصويب) في بحثٍ له إلّا وأردفها بقوله: (المجمع على بطلانه). ينظر على سبيل المثال: الروحاني، محمد صادق. فقه الصادق Δ. ط٣. قم: مؤسسة دار الكتاب، ١٤١٢هـ. ج٥ ص٢٨٦. والخميني، روح الله. الخلل في ←

وأمّا أئمّة المذاهب الأربعة فلم يتّضح لنا حقيقة أمرهم، فقد نقل عنهم كلا الرأيين (التخطئة والتصويب)[١].

وقال الغزالي (تـ٥٠٥هـ): (وقد اختلف النّاس فيها (أي التخطئة والتصويب)، واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة)[٢].

وإن كان الشيخ وهبة الزحيلي يرى بأنّهما كانا يقولان بـ (التخطئة) حيث قال بعد ذكر المخطئة: (وهم جمهور المسلمين، ومنهم الشافعية والحنفية على التحقيق، الذين يقولون بأنّ المصيب في اجتهاده واحدٌ من المجتهدين...)[٣]. ولكن هذا التحقيق بحاجة إلى إثبات[٤].

نعم من الثابت أنّ ابن حزم (تـ ٤٥٦هـ) يرفض نظرية التصويب حيث يقول بصراحة: (فصحّ أنّ الحقّ في الأقوال ما حكم الله تعالى به فيه، وهو واحدٌ لا يختلف، وأنّ الخطأ ما لم يكن من عند الله (عزّ وجلّ)، ومن ادّعى أنّ الأقوال كلّها حق وأنّ كلّ مجتهد مصيب، فقد قال قولاً لم يأتِ به قرآن ولا سنةٌ ولا إجماع ولا معقول، وما كان هكذا فهو باطل)[٥].

ولكن الذي يهوِّن الخطب أنّ عامة السنة ـ في هذا اليوم ـ لا يتبنون هذا الرأي ويتبرؤون منه[٦].

ب – التصويب الأشعري والمعتزلي:

وقد انقسم المصوِّبة إلى فريقين، فالذي عليه محققو المصوبة ـ كما يقول الغزالي ـ (أنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه)، وهذا الرأي هو الذي اختاره الغزالي. (وذهب قومٌ من المصوبة إلى أنّ فيه حكماً معيّناً يتوجّه إليه الطلب، إذ لابدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلَّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته بمعنى أنّه أدّى ما كلِّف فأصاب ما عليه...)[٧].

وقد عرف القسم الأول من التصويب بـ (التصويب الأشعري) والقسم الثاني بـ (التصويب المعتزلي)[٨].

---

الصلاة. قم: مطبعة مهر. ص١٦. والخراساني، محمد كاظم، تـ ١٣٢٨هـ. كفاية الأصول. ط١. قم: مؤسسة آل البيت Δ لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ. ص٨٨.

(١) ينظر: العاملي، جعفر مرتضى. الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم o. (مرجعٌ سابق). ج١ ص٢١٩ عن نهاية السؤل. ج٤ ص٥٦٧.

(٢) الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. قم: دار الذخائر. ج٢ ص٣٦٣.

(٣) ينظر المنتظري، حسين. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. (مرجع سابق)، ج٢ ص٧٦، عن الفقه الإسلامي وأدلّته ج١ ص٧٢.

(٤) اعتبر النووي في (شرح صحيح مسلم) أنّ الشافعي من المخطئة (ينظر النووي، يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، تـ ٦٧٦هـ. صحيح مسلم بشرح النووي .(مصدر سابق). ج١٢ ص١٤).لكن عدّه الغزالي في (المستصفى) من المصوِّبة، إلا إنه كان يرى التصويب على طريقة المعتزلة. (ينظر الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. (مصدر سابق). ج٢ ص٣٧٥).وكذلك نقل الشوكاني مثل هذا عن الشافعي (ينظر: العاملي، جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم o (مرجع سابق) ج١ ص٢١٨، عن إرشاد الفحول ص٢٦١).

(٥) الظاهري، علي بن أحمد بن حزم. المحلّى. دار الفكر، (قوبلت على النسخة) التي حقّقها أحمد شاكر). ج١ ص٧٠.

(٦) ينظر: الحكيم، محمد تقي. الأصول العامة للفقه المقارن. ط٢. مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، ١٩٧٩م. ص٤٩١.

(٧) الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. (مصدر سابق). ج٢ ص٣٦٣.

(٨) الحكيم، محمد تقي. الأصول العامة للفقه المقارن. (مرجع سابق). ص٦١٥ ـ ٦١٧.

ج - أدلّة التصويب:

استدلّ القائلون بالتصويب على مقولتهم بالقرآن والسنّة والعقل وسيرة الصحابة.

١- أدلة المصوبين من القرآن:

أمّا أدلّتهم من القرآن فقد استدلوا بآيتين أولاً[١] قوله تعالى: ∏وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلّاً آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً...O [٢].

بتقريب أنَّ قوله تعالى: ∏وَكُلّاً آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً..O دليل على صوابية الحكمين معاً.

والجواب:إنّ هذه الآية لا دلالة فيها على التصويب، بل تدلّ على خلافه، لأنّها تقول بأنّ الله تعالى قد فهّم الحكم اللازم (الصائب) لسليمان دون داوود χ [٣]، ممّا يعني أنّ حكم الله تعالى في تلك المسألة واحدٌ. على أنّه ليس يمتنع أن يكون حكم داوود صحيحاً أيضاً، والمسألة مع ذلك ـ لا تدخل في باب التصويب، إذ سليمان وداوود ليسا مجتهدين (حتى تدخل في باب التصويب)، بل نبيان معصومان لا يزلان ولا يخطئان، ويحكيان عن حكم الله تعالى الواقعي، وليس يمتنع أن يكون لله تعالى في بعض الوقائع أكثر من حكم، (ويكون كلّ حكم صحيحاً)، على سبيل التخيير[٤] [٥].

ثانياً: استدلّوا بقوله تعالى[٦]: ∏مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ[٧] * أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَO [٨].

وقصة نزول الآية تقول بأنّ النبيّ o لمّا نزل حصون بني النضير أمر بقطع نخيلهم وإحراقها، (إمّا لإضعافهم أو لتوسيع المكان) فعيره اليهود بهذا الفعل، وقالوا: (ألست تزعم أنك نبي تريد الصلاح؟ أفمن الصلاح قطع النخل وحرق الشجر؟...) فشق ذلك على النبي، وعلى المسلمين حتى اختلفوا (أي المسلمون فيما بينهم) فقال بعضهم: (لا تقطعوا

---

(١) ينظر: ابن علي، المنصور بالله القاسم بن محمد، تـ ١٢٠٩هـ. الإرشاد إلى سبيل الرشاد. ط١. حققه وعلّق عليه: عزان، محمد يحيى سالم. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ١٩٩٦م. ص٥٥.

(٢) الأنبياء: ٧٨ ـ ٧٩.

(٣) قيل: (أوحى الله تعالى إلى سليمان بما نسخ به حكم داوود الذي كان يحكم به من قبل). ينظر الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (من أعلام القرن السادس الهجري). مجمع البيان في تفسير القرآن. ط١. تحقيق لجنة من العلماء الأخصائيين. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٥م. ج٧ ص١٠٣.

(٤) كما هو الحال في خصال كفارة إفطار شهر رمضان متعمداً، إذ المفطر مخيّر بين عتق رقبةٍ وصيام شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً، وهذا غير التصويب الباطل، إذ الفرض هنا ـ يقول بأنّ لله تعالى أكثر من حكم في تلك الواقعة على سبيل التخيير، لا أنّه تعالى يصوِّب آراء المجتهدين ويمضي أحكامهم المختلفة، فتأمّل.

(٥) ولعلّ الذي دفع البعض إلى الاحتجاج بهذه الآية على التصويب ما نقل من أنّ الوليد بن عبد الملك لمّا هدم كنيسة دمشق، كتب إليه ملك الروم: (إنّك هدمت الكنيسة التي رأى أبوك تركها، فإن كنت مصيباً فقد أخطأ أبوك، وإن كان أبوك مصيباً فقد أخطأتَ أنت). فأجابه الوليد: (وداوود وسليمان إذ يحكمان في الحرث... (إلى قوله): ففهمناها سليمان، وكلاً أتينا حكماً وعلماً). ينظر القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، تـ ٦٧١هـ. الجامع لأحكام القرآن. تصحيح: البرودني، أحمد عبد العليم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م. ج١١ ص٣٠٨.

(٦) ينظر ابن علي، المنصور بالله القاسم بن محمد. الإرشاد إلى سبيل الرشاد. (مصدر سابق). ص٥٥، والعاملي، جعفر مرتضى. الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم o. (مرجع سابق). ج٨ ص١٢٨، والقرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. (مصدر سابق). ج١٨ ص٨.

(٧) اللينة: هي النخلة الكريمة من أنواع النخل. ينظر الطبرسي، الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. (مصدر سابق). ج٩ ص٤٢٨. وذكر القرطبي عشرة أقوال في تفسير هذه الكلمة. ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. (مصدر سابق). ج١٨ ص٨-٩.

(٨) الحشر:٥.

ممّا أفاء الله علينا). وقال آخرون: (اقطعوا لنغيظهم بذلك) فنزلت الآية... [١]

والجواب عن الاستدلال بهذه الآية أنّها لا تدلّ على أكثر من الإباحة[٢] يعني أنّ الله تعالى أباح لهم كلا الأمرين القطع والترك،لا أنّه صوب آراءهم. بالإضافة إلى ذلك، فإنّه لا محلّ للاجتهاد (الذي هو مقدّمة التصويب) مع وجود النبيّ o.

قال ابن العربي في معرض ردّه على هذا الاستدلال: (و هذا باطل، لأنّ رسول اللهo كان معهم، ولا اجتهاد مع حضور رسول الله o...)[٣].

ويمكن أن يستدلّ على التصويب أيضاً بقوله تعالى: ∏إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَO [٤].

ولكن أحداً من دعاة التصويب لم يستدلّ بهذه الآية، وذلك لسببٍ واضح، وذلك أنه لو صحّ الاستدلال بهذه الآية على التصويب، فإنّه يشمل التصويب بالعقيدة أيضاً، و هذا ما لا يقول به أصحاب التصويب أنفسهم.

لكن لو خرجنا خارج الدائرة الإسلامية فقد نجد من يستدلّ بهذه الآية على صواب جميع العقائد المذكورة في الآية، ولذا نجيبه ونقول: إنّ المقصود من الإيمان بالله واليوم الآخر في الآية هو الإيمان بالإسلام كما جاء به النبي o[٥] وبالتالي الإيمان بالنبيo[٦].

والذي دفعنا إلى هذا التفسير ليس الأهواء، ولكن الذي دفعنا إليه أنّ هناك أدلّة أخرى تدلّ على عدم قبول هؤلاء إن لم يؤمنوا بالإسلام كقوله تعالى: ∏وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَO[٧].

بالإضافة إلى الآيات التي دلّت على كفرهم كقوله تعالى: ∏لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَO[٨]. وقوله: ∏لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ...O[٩].

وبالتالي تشملهم كلّ الآيات التي توعدت الكفار بالنّار والعذاب كقوله تعالى: ∏إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً * إِلاَّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراًO [١٠].

وكقوله: ∏وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَO[١١].

∏إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌO [١٢].

∏وَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَO [١].

---

(١) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. (مصدر سابق). ج١٨ ص٦.
(٢) ينظر ابن علي، المنصور بالله القاسم بن محمد. الإرشاد إلى سبيل الرشاد. (مصدر سابق). ص٥٦.
(٣) ينظر القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. (مصدر سابق). ج١٨ ص٨.
(٤) البقرة:٦٢.
(٥) ينظر الطبرسي، الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. (مصدر سابقٌ). ج١ ص٢٤٣.
(٦) هناك أقوالٌ متعددة في تفسير الآية أنهاها بعض المفسرين إلى ثمانية. ينظر: مغنية، محمد جواد. التفسير الكاشف. ط٣ بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨١م. مج١ ص١١٧.
(٧) آل عمران:٨٥.
(٨) المائدة:١٧ و٧٢.
(٩) المائدة:٧٤.
(١٠) النساء:١٦٨ ـ ١٦٩.
(١١) البقرة:٣٩.
(١٢) آل عمران:٤.

Πإِنَّ اللهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاًO[٢].

## ٢ ـ أدلّة المصوّبين من السنّة:

استدلّ المصوبون من السنة بالحديث المعروف ـ جداً ـ والذي رووه عن النبيّ o: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)[٣].

والطريف أنّ هذا الحديث استدلّ به كلا الفريقين المصوبة والمخطئة، قال النووي في شرح صحيح مسلم: (وقد اختلف العلماء في أنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٍ أم المصيب واحد، وهو من وافق الحكم الذي عند الله تعالى، والآخر مخطئٌ لا إثم عليه لعذره، والأصحّ عند الشافعي وأصحابه أنّ المصيب واحد، وقد احتجّت الطائفتان بهذا الحديث (حديث (إذا اجتهد)). أمّا[٤] الأولون ـ القائلون كلّ مجتهد مصيب ـ فقالوا: قد جعل للمجتهد أجرٌ، فلولا إصابته لم يكن له أجرٌ، وأمّا الآخرون فقالوا: سمّاه مخطئاً، ولو كان مصيباً لم يسمِّه مخطئاً، وأمّا الأجر فإنّه حصل له على تعبه في الاجتهاد. قال الأوّلون: إنّما سمّاه مخطئاً لأنّه محمولٌ على من أخطأ النصّ أو اجتهد فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد كالمجمع عليه وغيره...)[٥].

ومن الواضح أنّ فهم المصوبة لكلمة (أخطأ) فيه نوعٌ من التأوّل والتكلّف والحمل للكلمة على خلاف ظاهرها، ولا أقلّ من أن يقال بأنّ الحديث مجملٌ فيسقط الاستدلال به للطرفين.

## ٣ ـ الدليل العقلي على التصويب:

أمّا الدليل العقلي الذي طرحه أصحاب التصويب فيتلخّص فيما يلي: إنّه لو كان لله تعالى في القضية المختلف عليها حكم معيّن لزم أن ينصب عليه دلالة ظاهرة، ولما لم تكن هناك مثل هذه الدلالة، إذن لا حكم واقعياً له سبحانه، بل الحكم ينشأ بناءً على رؤى المجتهدين وآرائهم[٦].

والجواب: إنّه لا ملازمة بين وجود الحكم في الواقع (عند الله تعالى) ووجود الدلالة الظاهرة عليه، إذ قد يكون هناك حكمٌ إلهي، لكنّ الأدلّة بشأنه ملتبسة وغير واضحة، نعم، حينما تكون الأدلّة غير واضحة فإنّ ذلك سببٌ لكون المجتهد معذوراً في حكمه، والمكلّف

---

(١) آل عمران:١٣١.
(٢) النساء:١٤٠.
(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. (مصدر سابق). ج٨ ص١٥٧، والنيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. (مصدر سابق). ج٥ ص١٣١، وابن حنبل، أحمد. مسند أحمد بن حنبل. (مصدر سابق). ج٤ ص٢٠٤، وابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، تـ ٢٧٥ هـ. سنن ابن ماجة. تحقيق: عبد الباقي، محمد فؤاد. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ج٢ ص٧٧٦، وأبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. تـ ٢٧٥ هـ. سنن أبي داود. ط١. تحقيق: اللاحام، سعيد محمد. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠م. ج٢ ص١٥٨، والترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. تـ ٢٧٩هـ. سنن الترمذي. ط٢. تحقيق: عبد اللطيف، عبد الوهاب. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م. ج٢ ص٣٩٣. والنسائي، أحمد بن شعيب بن علي. تـ ٣٠٣هـ. سنن النسائي. ط١. بيروت: دار الفكر، ١٩٣٠م. ج٨ ص٢٢٤.
(٤) في المصدر: وأما.
(٥) النووي، يحيى بن شرف بن مري. صحيح مسلم بشرح النووي. (مصدر سابق). ج١٢ ص١٤.
(٦) ابن علي، المنصور بالله القاسم بن محمد. الإرشاد إلى سبيل الرشاد. (مصدر سابق). ص١١ -١٢ عن (الانتصار لعيسى بن حمزة).

معذوراً في أخذه لذلك الحكم[١]، لا أنَّ ذلك (أي عدم وضوح الأدلة) يكون دليلاً على أنّه ليس هناك حكمٌ في الواقع!!

وبهذا يتّضح الردّ على ما أورده الغزالي ـ في إطار دفاعه عن التصويب الأشعري ـ حيث قال: (أمّا ما ورد فيه نصّ، فالنصّ كأنّه مقطوعٌ به من جهة الشرع، لكن لا يصير حكماً في حقّ المجتهد إلّا إذا بلغه وعثر عليه أو كان عليه دليلٌ قاطعٌ يتيّسر معه العثور عليه...)[٢].

إذ لا علاقة بين كونه حكماً إلهياً وبين بلوغه للمجتهد أو عدم بلوغه، نعم البلوغ وعدم البلوغ له علاقة بمسألة المعذّرية ـ كما أسلفنا ـ وكذلك المنجزية[٣] [٤].

## ٤ ـ الاستدلال بسيرة الصحابة:

استدلّ أصحاب التصويب أيضاً بسيرة الصحابة حيث إنّهم كانوا يجتهدون ويختلفون، فلو كان هناك حكمٌ معيّن واقعي لطلبوه، وجدّوا في طلبه وتحصيله، وما سمع من أحدهم أنّه قال لصاحبه: (هذا خلاف حكم الله).

بل ربّما يصدر من جهتهم (التصريح بالتصويب في الآراء)، (وفي هذا دلالة قاطعة... على أنّه ليس هناك حكمٌ معيّن... وإنّما هي كلّها آراء صادقة وظنون صائبة على تحصيل مراد الله في الحادثة...)[٥].

وهذا الكلام فيه نظرٌ من عدّة جهات: أولاً: إنّ وقوع الاجتهاد منهم والاختلاف ليس دليلاً على التصويب، بل المفروض أنّ كلاً منهم كان باجتهاده يسعى لإصابة حكم الله الواقعي.

ثانياً: لم يرو عن أحدٍ منهم القول بالتصويب[٦].

ثالثاً: إنّ الزعم بأنّ أحداً منهم لم يخطِّئ الآخر، ولم يذكر عليه اجتهاده، ولا قال له (هذا خلاف حكم الله)، إنّ هذا الزعم هو من المضحكات، فقد نقل أنّه وقع التصريح بالنكير من علي Δ عليهم في كثيرٍ من المسائل، ورجع عمر إليه في ثلاث وعشرين مسألة[٧]. وقد صرَّح Δ أيضاً بالتخطِّئة في بعض الموارد [٨].

وروي أنّ ابن عباس استنكر على أحد الصحابة رأيه في مسألة تتعلّق بالإرث، وقال:

---

[١] فائدة في اللغة: قد يتصور البعض أن قولنا: (في أخذه لذلك الحكم) خطأ، فنقول: من الأغراض التي تستخدم لها اللام (التي هي حرف جر) التوكيد المحض، وتجري هنا مجرى حرف الجر الزائد، وأكثر ماتكون زيادتها بين الفعل ومفعوله نحو قول الشاعر:

وملكتَ مابين العراق ويثربٍ ملكاً أجار لمسلمٍ ومعاهدِ. ينظر:حسن عباس. النحو الوافي. ط٤. طهران: انتشارات خسرو. ج٢ص٤٣٨(بحث حروف الجر).

(٢) الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى في علم الأصول. (مصدر سابق). ج٢ ص٣٥٧.

(٣) المنجزية تعني أنّ الحكم لا يتنجَّز (ويتفعل) في حقّ المكلّف، ويصبح من اللازم عليه اتباعه إلّا إذا بلغه وعلم به.

(٤) (قام إجماع الإمامية على أنّ أحكام الله مشتركة بين العالم والجاهل بها، أي إنّ حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلّف أم لم يعلم، فإنّه مكلّف به على كلّ حال، فالصلاة ـ مثلاً ـ واجبةٌ على المكلّفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً، وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجّز الحكم التكليفي، بمعنى أنّه لا يتنجّز على المكلّف على وجه يستحقّ العقاب على مخالفته إلّا إذا علم به سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً أو قامت لديه حجّة معتبرة تقوم مقام العلم). المظفر، محمد رضا. أصول الفقه. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ج٣ ص٣٤ ـ ٣٥.

(٥) ينظر: ابن علي، المنصور بالله القاسم بن محمد. الإرشاد إلى سبيل الرشاد. (مصدر سابق). ص١٢ و١٣ (عن الانتصار لعيسى بن حمزة).

(٦) م.ن: ص٤٧.

(٧) م.ن: ص٤٤.

(٨) م.ن.

(ألا يتقِّي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً)[١].

بل إنّ الذي وقع من الصحابة تجاه بعضهم يفوق النكير بدرجاتٍ كثيرة، حيث إنّ الأمر وصل إلى رفع السيوف وإراقة الدّماء، فإذا كان كلٌّ منهم يرى صاحبه مجتهداً مصيباً، كيف يستبيح سفك دمه؟ كيف لا يعذره باجتهاده؟ والمفروض ـ بناءً على التصويب ـ أنّ اجتهاده هو عين حكم الله (تبارك وتعالى)!!

د – الأدلّة على بطلان التصويب:

أولاً: من القرآن الكريم: هناك آياتٌ كثيرةٌ تدلّ على بطلان هذه الفكرة منها قوله تعالى:

∏إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَO[٢].

وقوله: ∏إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَO [٣].

وقوله: ∏إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَO[٤].

ممّا يعني أنّ الحقّ واحدٌ لا يتعدّد وأنّ الله تعالى سيظهره يوم القيامة. ولو كان الجميع مصيبين لما كان هناك حاجةٌ للقضاء والفصل والحكم.

وربّما يستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ∏فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ...O [٥].

وقوله: ∏وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِO[٦].

بالإضافة إلى الآيات التي مرّت، والتي تنهى عن الاختلاف بشدّة وتذمّه وتحرّمه، لكن قد يناقش البعض في هذه الآيات وأمثالها أنّها تتحدّث عن الخلاف في مجال العقيدة، وتبيّن أنّ طريق الحقّ واحدٌ وصراط الحقّ واحدٌ.

نقول: لو أمكن صرف دلالة بعض الآيات إلى خصوص العقيدة، فلا يمكن صرف الجميع، خصوصاً الآيات التي تنهى عن الخلاف بشكلٍ عام وتحذّر منه وتذمّه.

ويمكن الاستدلال أيضاً على بطلان التصويب بقوله تعالى: ∏الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيO[٧]. لأنّه لو كان الدين (في بعض جوانبه) يعتمد على حكم المجتهدين الذين سيأتون فيما بعد ثم تصويب الله تعالى لهم، فمعنى ذلك أنّ الدين كان ناقصاً في ذلك اليوم (أي يوم نزول الآية الكريمة).

ثانياً: السنة: فمن ذلك قوله o: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر)[٨]، فهو يصرِّح بأنّ المجتهد قد يصيب وقد يخطئ.

ثالثاً: كلمات الصحابة: روي أنّ أبا بكر سُئِل عن الكلالة، فقال: (أقول برأيي، فإن يك صواباً فمن الله تعالى، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، والله و رسوله منه بريئان)[٩].

وهو تصريحٌ منه ببطلان التصويب، لأنّه اعتبر أنّ الرأي الصائب واحدٌ، وفوق هذا لم ينقل بأنّ أحدهم نازعه وقال له: (إنّ رأيك صحيحٌ وصائب في كلّ الأحوال). ممّا قد

---

(١) م.ن: ص٤٧.
(٢) يونس:٩٣.
(٣) السجدة:٢٥.
(٤) الزمر:٣.
(٥) يونس:٣٢.
(٦) الأنعام:١٥٣.
(٧) المائدة: ٣.
(٨) مرّ تخريجه. انظر ص٢٨.
(٩) الجصاص، أحمد بن علي الرازي، تـ ٣٧٠هـ. الفصول في الأصول. ط١. تحقيق: النمشي، عجيل جاسم. ١٩٨٥م. ج٤ ص٣٣٦.

يستفاد منه أنّ التصويب لم يكن رأياً لأحدٍ من الصحابة في ذلك الوقت.

وروي أنّ كاتباً كتب عند عمر: (هذا ما أرى الله تعالى عمر)، فأمره عمر أن يمحوه ويكتب: (هذا ما رأى عمر)[١].

وروي أنّ ابن مسعود سُئِل عن امرأةٍ مات زوجها، ولم يفرض لها صداقاً فقال: (أقول فيها برأيي، فإن يكُ صواباً فمن الله تعالى، وإن يكُ خطأً فمني)[٢].

وروي عن أمير المؤمنين علي Δ أنه قال: (ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام، فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوِّب آراءهم جميعاً، وإلههم واحد، ونبيهم واحد، وكتابهم واحد!! أفأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه؟! أم نهاهم فعصوه؟! أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟!...)[٣]

هـ - سر القول بالتصويب:

والذي يظهر بعد هذه الجولة أنّ الذي دفع أصحاب هذه النظرية ـ التصويب ـ إلى القول بها إنما هو محاولة تصحيح (وتصويب) كلّ ما صدر عن الصحابة من آراء وأحكام وتصرفات[٤]، وذلك انسجاماً مع نظرية عدالة الصحابة، فأولاً الصحابة عدول لا يتعمّدون الذنب. ثانياً: هم فوق ذلك يحكون (في أحكامهم وتصرفاتهم) عن إرادة الله وحكمه ـ جلّ شأنه ـ وهذا يعني أنّهم معصومون. (فنظرية التصويب بهذا المعنى ـ تساوق العصمة ـ لأنّه ما دامت جميع أحكام المجتهد صائبة، فإذن المجتهد معصومٌ في استنباط الأحكام، وهو في كلّ أحكامه يحكي حكم الله تعالى).

إنّ البعض هاله ما رآه من الاختلافات الكبيرة التي وقعت بين الصحابة في الآراء والأحكام والتصرفات، فأوّلاً: اعتبر الاختلاف في الاجتهاد رحمة، وثانياً: اعتبر الصحابة عدولاً، فلابدّ من حمل جميع أحكامهم وأفعالهم على الصحّة. وثالثاً: لم يكتفِ بالحكم بعدالتهم، بل اعتبر آراءهم وأحكامهم عين الحقّ وعين الصواب، بل إنّ الله تعالى ـ بعلوّ شأنه وعظيم جلاله ـ يحكم طبق أحكامهم (ويفتي طبق فتاواهم)!!

وبناءً على هذا التنظير يكون معاوية مجتهداً مأجوراً في كلّ ما ارتكبه من جرائم ضدّ الإسلام والشرعية الإسلامية[٥].

ويكون معاوية أيضاً مصيباً في استخلاف ابنه يزيد، يقول ابن خلدون: (والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنّما هو مراعاة المصلحة في اجتماع النّاس واتّفاق أهوائهم باتّفاق أهل الحلّ والعقد عليه حينئذٍ من بني أميّة...)[٦]. (فإياك أن تظنّ بمعاوية ـ رضي الله عنه ـ أنّه علم ذلك (أي الفسق) من يزيد، فإنّه أعدل من ذلك وأفضل، بل كان يعذله أيام حياته في سماع الغناء وينهاه عنه..)[٧]. وقال: (وحضور

---

(١) م.ن: ص٣٣٧.
(٢) م.ن: ص٣٣٧.
(٣) الرضي، محمد بن موسى، تـ٤٠٤هـ. نهج البلاغة. ط:١. شرح: عبده، محمد. قم: دار الذخائر، ١٤١٢هـ. ج١ ص٥٤ ـ ٥٥.
(٤) ينظر: المنتظري، حسين. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة. (مرجع سابق). ج٢ ص٧٥.
(٥) ينظر: العسكري، مرتضى، معالم المدرستين. بيروت: مؤسسة النعمان، ١٩٩٠م. ج٢ ص٧٠ ـ ٧١ عن تاريخ ابن كثير ج٧ ص٢٧٩ والفصل في الملل والأهواء والنحل ج٤ ص٨٩ وص١٦١.
(٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون (المسمّى: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر). ط٤. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج١ ص٢١٠.
(٧) م.ن: ص٢١٢.

أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليلٌ على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممّن تأخذهم في الحقّ هوادة، وليس معاوية ممّن تأخذه العزّة في قبول الحقّ...)[١].

وفي النهاية يُحكم على يزيد أيضاً بأنّه مجتهد؟؟!! قال أبو الخير الشافعي في حقّ يزيد: (ذلك إمامٌ مجتهدٌ)[٢].

مع أنّ يزيد ليس من الصحابة، ولكن مع ذلك ينبغي احترامه، ولا يجوز لعنه لأجل أبيه معاوية، وبحسب تعبير ابن كثير: (لئلا يجعل لعنه وسيلةً إلى لعن أبيه أو أحد من الصحابة...)[٣].

والطامّة الكبرى أن يعتبر يزيد مجتهداً بل ومأجوراً (ولا أدري لِمَ لم يعتبروه مصيباً أيضاً!!) في قتله للحسين Δ!! قال أبو بكر بن العربي المالكي ما معناه أنّ (الحسين قتل بشرع جدّه)[٤].

---

(١) م.ن: ص٢١١.
(٢) العسكري، مرتضى. معالم المدرستين. (مرجع سابق). ج٢ ص٧٥. عن تاريخ ابن كثير ج١٣ ص٩.
(٣) م.ن. عن تاريخ ابن كثير ج٨ ص٢٢٣ ـ ٢٢٤.
(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن. تاريخ ابن خلدون. (مصدر سابق)، ج١ ص٢١٧.

## ٣ – الافتراق:

### أ – حديث الافتراق

لقد أشارت العديد من الأحاديث النبوية الشريفة إلى أنّ الاختلاف والتفرقة سيقعان في هذه الأمّة لا محالة، ومن تلك الأحاديث حديث (ذي الخويصرة) الذي مرّ، والذي ذكر فيه النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أنّه إن قتل هذا الشخص (لم يقع الضلال والاختلاف بين أمّتي أبداً)، وكذلك الأحاديث التي تشير إلى أنّ هذه الأمّة سيقع فيها كلّ ما وقع في الأمم السابقة، ولا شكّ أنّ الاختلاف والتفرّق قد وقعا في تلك الأمم، فإذن سيقعان في هذه الأمة.

ومن جملة الأحاديث التي تتحدّث عن هذا الموضوع بشكلٍ أوضح وأجلى هو حديث الافتراق الذي روي مستفيضاً عن النبيّ o من طرق الشيعة والسنّة[١].

وهو قوله o: (افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة)[٢].

وفي رواية: (إنّ أمّة موسى افترقت إحدى وسبعين فرقة، فرقةٌ ناجية والباقون في النّار، وإنّ أمّة عيسى افترقت اثنتين وسبعين فرقة. فرقةٌ ناجية والباقون في النّار، وإنّ أمّتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة ناجية والباقون في النّار)[٣] [٤].

وكان لهذا الحديث الأثر الكبير على الفرق الإسلامية، حيث جهدت كلّ فرقة أن تحشد الأدلّة حتى تظهر أنّها هي المعنيّة بهذا الحديث، ولهذا فقد دخلت بعض الإضافات على الحديث، أريد منها تعيين صفة الفرقة الناجية بالضبط[٥].

كما كان هذا الحديث الأساس الذي اعتمد عليه الكثيرون ممّن كتب في الفرق الإسلامية[٦]، حيث حاول البعض بكلّ وسيلةٍ أن يوصلوا عدد الفرق إلى ثلاث وسبعين ولو بنحوٍ من التكلف والتسعف، وهذا ما فعله عبد القاهر البغدادي في كتابه (الفرق بين

---

(١) السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. ط٣. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤هـ. ج١ ص٢٥.

(٢) الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد، تـ ٤٠٥هـ. المستدرك على الصحيحين. تحقيق: المرعشلي، يوسف عبد الرحمن. بيروت: دار المعرفة. ج١ ص١٢٨.

(٣) الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، تـ ٧٢٦هـ. نهج الحقّ وكشف الصدق. تحقيق: الصدر، رضا. قم: مؤسسة الطباعة والنشر، دار الهجرة، ١٤٢١هـ. ص٣٣٠- ٣٣١.
وقريبٌ منه: الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه تـ ٣٨١ هـ. الخصال. تحقيق: الغفاري، علي أكبر. قم: منشورات جماعة المدرِّسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٣هـ. ص٥٨٥.

(٤) روى هذا الحديث ـ بألفاظ مختلفة ـ من السنّة كلّ من: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. (مصدر سابق). ج٢ ص٣٩٠، وابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجة. (مصدر سابق). ج٢ ص١٣٢٢، والحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد. المستدرك على الصحيحين. (مصدر سابق). ج١ ص١٢٨ وفي مواضع أخرى، وابن حبان، محمد، تـ ٣٥٤هـ. صحيح ابن حبان. ط٢، تحقيق: الأرناؤوط، شعيب. مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م. ج١٤ ص١٥ و١٢٥ و١٤٠، والبيهقي، أحمد بن الحسين. تـ ٤٥٨ هـ. السنن الكبرى. بيروت: دار الفكر. ج١٠ ص٢٠٨.
ومن الشيعة: الهلالي، سليم بن قيس تـ ٧٦هـ. كتاب سليم بن قيس الهلالي. تحقيق: الأنصاري، محمد باقر. (بقية المعلومات غير مذكورة). ص١٦٩ و٣٣٢، والصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. الخصال. (مصدر سابق). ص٥٨٥، والخزاز القمي، علي بن محمد تـ ٤٠٠هـ. كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر. تحقيق: الخوئي، عبد اللطيف. قم: انتشارت بيدار، ١٤٠١هـ. ص١٥٥.وغيرهم.

(٥) ينظر السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج١ ص٢٨- ٣٠.

(٦) ينظر مشكور، محمد جواد. موسوعة الفرق الإسلامية. ط١. تعريب: هاشم، علي. بيروت: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٥م. ص٣٧.

الفرق)[١].

ونقل محمد بن سليمان الحلبي في كتابه: (نخبة اللآلي) عن (بعض المحققين) أنّه عدّد الفرق بالشكل التالي:

(واعلم أنّ أهل البدعة سبعة المعتزلة.... وهم عشرون فرقة، الثانية: الشيعة... وهم اثنان[٢] وعشرون فرقة، الثالثة: الخوارج.... وهم عشرون فرقة، الرابعة: المرجئة.... وهم خمس فرق، الخامسة: النجّارية... وهم ثلاث فرق، السادسة: الجبرية... السابعة: المشبهة... فتلك اثنان[٣] وسبعون فرقة، كلّهم في النّار والفرقة الناجية هم أهل السنّة والجماعة، كما ورد (ستفترق أمّتي من بعدي على بضع وسبعين فرقة، كلّهم في النار إلّا واحدة، وهي من كان على ما أنا عليه وأصحابي)[٤].

ب - اختلاف العلماء في قبول هذا الحديث:

لكنّ الذي يفرضه علينا المنهج العلمي هو أن ننظر أوّلاً في مسألة صحّة صدور هذا الحديث عن النبيّ o، ثم نتحدّث في التفاصيل، إذ إثبات صحّة صدور الحديث أو عدم صدوره هو الأساس الذي تبنّى عليه بقيّة البحوث.

الذي يظهر لي بعد التتبع –بقدر الإمكان- أنّ علماء الشيعة (بشكلٍ عامٍ) قد تلقّوا هذا الحديث بالقبول، واعتبروه مؤيّداً لمذهبهم.

حيث نقله المفيد ( تـ ٤١٣هـ) بنحوٍ يظهر منه تصديقه به[٥] وكذلك الشيخ الطوسي (تـ ٤٦٠هـ) [٦] وكذا استدلّ به الشيخ نصير الدين الطوسي (تـ ٦٧٢ هـ) [٧] واعتمد عليه العلّامة الحلّي (تـ ٧٢٨ هـ) في كتاب الألفين[٨]، وكذا النباطي العاملي (تـ ٨٧٧ هـ) في الصراط المستقيم[٩] معتبراً أنّ الأمّة قد تلقّته بالقبول[١٠].

ويظهر من الشيخ جعفر السبحاني والسيد علي الميلاني القبول بهذا الحديث والركون إليه[١١].

أمّا علماء السنّة فقد اختلفوا إزاء قبول هذا الحديث أو رفضه[١٢]، فقد رفضه ابن حزم (تـ ٤٥٦هـ) في كتاب (الفصل)، واعتبر أنّه لا يصحّ أصلاً من طريق الإسناد[١٣]،

---

(١) البغدادي، عبد القاهر، تـ ٤٢٩هـ. الفرق بين الفرق. ط: ٢. بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٧م. ج١ ص١٩.
(٢) هكذا وردت الكلمة من المصدر، والصحيح اثنتان.
(٣) كذا في المصدر والصحيح: اثنتان.
(٤) الحلبي، محمد بن سليمان. تـ ١٢٢٨هـ. (مصدر سابق) ص ٤٦.
(٥) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. مسألتان في النصّ على علي Δ . ط٢. تحقيق: نجف، مهدي. بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣م. ج٢ ص٣٠.
(٦) الطوسي، محمد بن الحسن. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد. طهران: مكتبة جامع جهلستون، ١٤٠٠ هـ. ص٢١٣.
(٧) الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. ط١. تحقيق: مبارك، عبد الرحيم. مشهد: انتشارات تاسوعاء، ١٣٧٩ (هـ ـ ش). ص٤٩.
(٨) الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب Δ. الكويت: مكتبة الألفين، ١٩٨٥م. ص١٠٤.
(٩) العاملي، علي بن يونس النباطي البياضي. الصراط المستقيم. ط١. تحقيق: البهبهودي، محمد باقر. المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٤هـ. ج٢ ص٢٢٤.
(١٠) ينظر م.ن: ج٣ ص٦.
(١١) السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج١ ص٢٥، والميلاني، علي. دراسات في منهاج السنة. ط:١ إيران: الناشر: المؤلف، ١٤٢٩هـ. ص٤٥.
(١٢) السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ح١ ص٢٤.
(١٣) م.ن: عن الفصل في الملل والأهواء والنحل ج١ ص٣٤٨.

وكذا ابن تيمية (تـ ٧٢٨هـ) بحجة أنّه (ليس في الصحيحين)[١].

في حين ارتضاه آخرون مكتفين بتعدّد طرقه وتعدّد الصحابة الذين رووا هذا المعنى عن رسول الله o[٢].

جـ - أسباب رفض البعض لهذا الحديث:

والذي دفع البعض إلى رفض هذا الحديث أولاً: ضعف أسانيده بأجمعها[٣].

ثانياً: اضطراب متنه، ففي حين تصرّح أكثر الروايات بنجاة واحدة و هلاك الباقين، تشير رواياتٍ أخرى إلى نجاة الجميع وهلاك واحدة[٤].

وفي رواية: (لم ينج منها إلّا ثلاث)، وفي رواية: (كلّها في النار إلّا السواد الأعظم)[٥].

ثالثاً: (ويؤكد بطلان هذا الحديث من حيث متنه ومعناه أيضاً أنّ كلّ من صنّف في الفرق كتب أسماء فرق يغاير في كتابه لمّا كتبه الآخر، ولا زالت تحدث في كلّ عصرٍ فرقٌ جديدة، بحيث أنّ حصرهم لها غير صحيح ولا واقعي)[٦].

رابعاً: إنّه ينافي قوله تعالى: Πكُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِO [٧]. إذ مقتضى هذا الحديث أنّهم شرّ أمّة لا خير أمّة[٨].

خامساً: إنّ هذا الحديث (مخالفٌ للأحاديث الكثيرة المتواترة في معناها التي تنصّ على أنّ (من شهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول الله وجبت له الجنّة) ولو بعد عذاب)[٩].

سادساً: إنّ الزيادة التي تقول عند السؤال عن الفرقة الناجية: (ما أنا عليه وأصحابي) أو (ما عليه الجماعة) باطلة، لأنّ الصحابة افترقوا وتنازعوا واحتربوا، فأيّ تلك الفرق هي فرقة الأصحاب؟!

وفي زمان أمير المؤمنين علي Δ افترقوا ثلاث فرق فرقة معه، وفرقة مع معاوية، وفرقة اعتزلت، فأيّ تلك الفرق يا ترى هي فرقة (أصحابي)؟! ولا يعقل أن يطلب الكون مع الجميع وهم مفترقون ومتنازعون، إضافةً إلى أنّه قد ورد في الصحيحين أنّ ناساً من أصحابه يذادون عن الحوض فيقول o: (أصحابي) فيقال: (إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك). وما رواه مسلم: (في أصحابي اثنا عشر منافقاً، ثمانيةٌ منهم لا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل من سمّ الخياط)[١٠].

وقال العاملي في الانتصار عن زيادة (الجماعة) في آخر الحديث: (وهذه الزيادة ليست بشيء.. وقد قال العلامة الألباني عنها: (لم ترد في شيء من المصادر الصحيحة)، وقال ابن الوزير في العواصم: زيادة فاسدة ولا يبعد أن تكون من دسيس الملاحدة)[١١].

إضافةً إلى ذلك فإنّ (الجماعة) جاءت تارةً رمزاً للنجاة وأخرى رمزاَ للهلاك.

---

(١) النقوي، حامد. خلاصة عبقات الأنوار. (مرجع سابق)، ج١ ص٩٦٠.
(٢) ينظر: البغدادي، عبد القاهر . الفرق بين الفرق (مصدر سابق). ج١ ص٥.
(٣) ينظر:السقاف، حسن. شرح العقيدة الطحاوية. (مرجع سابق). ص٦٢٩.
(٤) ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج١ ص٢٧.
(٥) ينظر: السقاف، حسن. شرح العقيدة الطحاوية. (مرجع سابق). ص٦٣٢.
(٦) م. ن: ص٦٣١.
(٧) آل عمران:١١٠.
(٨) السقاف، حسن. شرح العقيدة الطحاوية. (مرجع سابق). ص٦٣١.
(٩) م.ن: ص٦٣٣-٦٣٤.
(١٠) ينظر: م.ن. ص٦٣٣.
(١١) العاملي، (اسم المؤلف غير مذكور – معاصر). الانتصار. ط١. بيروت: دار السيرة. ١٤٢٢ هـ، ج٨ ص٤٩٠.

فقد روى أبو داود عن النبيّ o أنّه قال: (وإنّ هذه الملّة ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النّار، وواحدة في الجنّة، وهي الجماعة)[١]، في حين روى ابن ماجة: (والذي نفس محمد بيده لتفترقنّ أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنّة وثنتان وسبعون في النّار، قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: الجماعة)[٢].

فضمير الجماعة في الحديث الأوّل (هي) يعود على الـ(واحدة)، في حين أنّه في الحديث الثاني (هم) فيعود على الـ (اثنتين وسبعين) فتكون الجماعة علامة للنجاة في الحديث الأول وعلامة للهلاك في الحديث الثاني[٣].

د – مناقشة أسباب الرفض:

ولكن بعض هذه المناقشات فيها نظر والبعض الآخر لا ترد على الحديث المروي من طرق الشيعة.

أمّا مواقع النظر فهي:

١ ـ الإشكال الثالث: وهو أنّ وجود الاختلاف في تفسير الفرق وتحديدها دليلٌ على بطلان الحديث، جوابه: إنّ الاختلاف في تفسير الفرق لا يصحّ أن يكون دليلاً على البطلان.

وأمّا أنّ الفرق في حالة تغيّر مستمرٍ عبر الأزمان، فالجواب: يكفي أن يتحقّق هذا العدد ـ ولو في زمن من الأزمان ـ حتى يصدق الحديث، ولا حاجة لأن يستمرّ تحقّق العدد في كلّ الأزمنة إلى يوم القيامة[٤].

٢ ـ الإشكال الرابع: وهو أنّ الحديث ينافي قوله تعالى: ∏كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِO.

فهناك أكثر من جواب:

أولاً: إنّ هذه الأمّة هي خير بما هي آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر (أي من هذه الناحية)، لأنّ الآية تقول: ∏كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِO، ولو تركت هذين المبدأين فلا خير فيها.

ثانياً: إنّ زيادة عدد الفرق عن اليهود والنصارى ليس هو مقياس الخيرية والشرّية، فإذا زادت فرق المسلمين فرقةً واحدةً عن النصارى وفرقتين عن اليهود، فهذا لا يعني أنّها شرّ منهما. بل إنّ هناك مقاييسَ أخرى ومعايير تعرف بها الخيرية.

ومن مقاييس تلك الخيرية كون النبيّ محمد o نبياً لهذه الأمّة، ولعلّ من المقاييس أيضاً أنّ الرجال المؤمنين والصالحين والطيبين من هذه الأمّة إذا قسناهم بسواها يكونون أكثر وأيضاً قد يكونون أفضل بالقياس إلى أولئك.

ثم بغض النظر عن الحديث الشريف ،فإنّ اختلاف الأمّة وتناحرها وتنازعها وتفرّقها واضحٌ اليوم، وقبل اليوم (عبر التاريخ).

---

(١) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. (مصدر سابق). ج٢ ص٣٩٠.

(٢) ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجة. (مصدر سابق). ج٢ ص١٣٢٢.

(٣) على أنّه لو سلّمنا بصحّة الحديث الأوّل دون الثاني، فالجماعة هم أهل الحقّ وإن قلّوا، وعن النبيّ (ص): (المؤمن وحده حجّة، والمؤمن وحده جماعة). الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. الخصال. (مصدر سابق). ص٥٨٤.

(٤) حاول البعض الإجابة عن هذا الإشكال من خلال القول بأنّ عدد (سبعين) لا يقصد منه المعنى الحقيقي، بل هو كناية عن المبالغة في الكثرة كما هو الحال في قوله تعالى: ∏إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهمْ سَبْعِينَ مَرَّة فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لهُمO التوبة: ٨٠. ولكن هذه المحاولة فاشلة، لأنّ في الحديث قرينة على أنّ المراد هو العدد الحقيقي الواقعي (لا مجرد المبالغة)، والقرينة هي ذكره لعدد فرق اليهود ثم عدد فرق النصارى ثم عدد الفرق الإسلامية.

والواقع يقول بأنّه حدث في هذه الأمّة من التفرّق والنزاع والخلافات ما يجعلها من أسوأ الأمم من هذه الناحية، إذن القرآن حينما يقول: ∏كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍO هو غير ناظر إلى هذه الناحية، بل الخيرية هي من جهات أخرى – كما ذكرنا -. وكذلك قوله: ∏وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِO، إذ هذه الأمّة المتناز عة المتناحرة المختلفة لا يصحّ أن تكون شهيدة على النّاس، بل الشهداء هم الثلّة الطيّبة من الأمّة.

٣ ـ وأمّا الإشكال الخامس: وهو أنّ هذا الحديث (مخالفٌ للأحاديث الكثيرة المتواترة في معناها التي تنصّ على أنّ: من شهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول الله وجبت له الجنّة ولو بعد عذاب).

فجوابه: إنه لا تنافي بينهما، إذ هذا الحديث لا ينفي دخول الجنّة عن غير الفرقة الناجية، بل يثبت لها (لتلك الفرق) دخول النّار. ودخول النّار لا ينافي الخروج منه بعد فترة (أي بعد نهاية المدّة المقرّرة للعذاب). وبتعبير آخر: إنّ هذا الحديث لم يقل: إنّ سائر الفرق الإسلامية خالدة في النّار، حتى يرد الإشكال المذكور، بل قال: إنّها في (النّار)، ممّا يعني بقاء الباب مفتوحاً لخروجها.

وهناك جوابٌ آخر أيضاً: وهو أنّ (من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله وجبت له الجنّة)، ولكن (بشرطها وشروطها) فبإجماع المسلمين أنّ من شهد الشهادتين ولكن أنكر وجوب الصلاة مثلاً (من غير شبهة) فهو كافرٌ والكافر في النّار.

نعم يبقى الإشكال الأوّل وهو ضعف الأسانيد والإشكال الثاني وهو اضطراب المتن والإشكال السادس وهو زيادة (ما أنا عليه وأصحابي) أو (الجماعة)، وهي واردة على الروايات التي جاءت من طرق السنّة، أمّا روايات الشيعة فالإشكال السادس واضح الانتفاء عنها وكذا الإشكال الثاني.

أمّا الإشكال الأوّل وهو ضعف الأسانيد، فهي وإن كانت كذلك إلّا إنّ هذا الضعف ينجبر بتلقّي عامّة علماء الشيعة لها بالقبول[١].

هـ – من هي الفرقة الناجية؟

إذا اتّضح أنّ أصل الحديث ـ صحيحٌ ومقبولٌ بناءً على أصول الشيعة، فيأتي السؤال من هي الفرقة الناجية؟

والجواب: إنّنا لن نستعين بمتن الحديث لتحديد الفرقة الناجية ـ باعتبار أنّ متن الحديث كان عرضةً للإضافات ـ كما أسلفنا ـ حيث إنّ كلّ فرقة كانت تحاول أن تضيف صفاتها وألقابها إليه ـ ولكن سوف نعرف ذلك من خلال أحاديث أخرى واضحة وجليّة تتحدث عن هذا الموضوع.

إنّ حديث الثقلين ـ الثابت لدى المسلمين والمروي في مصادرهم من طرقٍ كثيرة ـ يعدُّ دليلاً واضحاً في باب تحديد الفرقة الناجية.

حيث يقول الحديث: (إنّي قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا بعدي...: كتاب الله... وعترتي أهل بيتي)[٢].

---

(١) المشهور عند علماء الشيعة أنّ الحديث الضعيف ينجبر إذا عمل مشهور الفقهاء به، وبالعكس، فالحديث الصحيح ينكسر إذا أعرض المشهور عنه، وهو ما يعبّر عنه بـ مبنى (الكاسرية والجابرية). انظر مناقشة هذين المبنيين في:الأصفهاني، محمد حسين الغروي. نهاية الدراية في شرح الكفاية. ط١. قم: انتشارات سيد الشهداء، ١٣٧٤هـ ـ ش. ج٢ ص٣٩٩. والخميني، مصطفى. تحريرات الأصول. ط١. إيران: مؤسسة تنظيم آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هـ. ج٦ ص٣٩٠ و٣٩٥.

(٢) ابن حنبل، أحمد. مسند أحمد بن حنبل. (مصدر سابق). ج٣ ص٥٩، وقريبٌ منه: الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. سنن الترمذي. (مصدر سابق). ج٥ ص٣٢٨.

وفي روايةٍ: (إنّي تاركٌ فيكم خليفتين، كتاب الله حبلٌ ممدود ما بين السماء والأرض وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض)[١].

وفي رواية الحاكم (إنّي قد تركتُ فيكم الثقلين.. كتاب الله تعالى وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض)[٢].

إذن الفرقة الناجية المهدية غير الضالّة هم المتمسّكون بحبل القرآن وأهل البيتΔ.

ومن الأحاديث المعيّنة أيضاً حديث (السفينة)، الذي رواه الحاكم في مستدركه وصححه، عن أبي ذر عن النبيّ o أنّه قال: (مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق)[٣].

وأيضاً حديث:( النجوم أمانٌ لأهل الأرض من الغرق، وأهل بيتي أمانٌ لأمّتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلةٌ من العرب اختلفوا فصاروا حزب إبليس). قال الحاكم: ( هذا حديثٌ صحيحٌ الإسناد ولم يخرجاه[٤])[٥].

---

(١) ابن حنبل، أحمد. مسند أحمد بن حنبل. (مصدرٌ سابقٌ). ج٥ ص١٨٢، وينظر ص١٨٩.

(٢) الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد. المستدرك على الصحيحين. (مصدر سابق). ج٣ ص١٠٩، وصححه. والاختلاف الموجود في نصوص الحديث غير مضرّ، لأنّ النبيّ o قد نطق به في مواضع مختلفة، مرةً في حجّة الوداع بعرفة، ومرّة بغدير خم، وثالثة لمّا قام خطيباً عند انصرافه من الطائف، ورابعة بالمدينة في مرضه وقد امتلأت الحجرة بأصحابه. يُراجع: شرف الدين، عبد الحسين. المراجعات. ط٢. تحقيق: الراضي، حسين. بيروت: ١٩٨٢م. ص٧٤.

(٣) الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد. المستدرك على الصحيحين. (مصدرٌ سابق). ج٢ ص٣٤٣، وانظر ج٣ ص١٥١.

(٤) يعني البخاري ومسلم.

(٥) م.ن: ج٣ ص١٤٩.

## ٤ - نشوء الفرق:

### أ - الاختلافات بين الصحابة:

لاشكّ أنّ هناك العديد من الاختلافات التي كانت تقع بين الصحابة على عهد النبيّ o، ولكن في ذلك الوقت الأمر كان سهلاً، بسبب وجوده o، حيث كان هو الذي يتولّى حسم الخلاف وبيان الحقّ.

كما إنّ بعض الصحابة كانوا يعترضون على رسول الله o في بعض الأمور ـ كما رأينا في قصّة ذي الخويصرة التميمي ـ وكما وقع من بعضهم في قصّة صلح الحديبية[١] وفي قضيّة عمرة التمتع أو( متعة الحجّ)[٢] ومسألة تجهيز جيش أسامة[٣] وواقعة رزيّة يوم الخميس[٤] وغيرها.

ولكنّ الاعتراض كان يتوقّف عند حدوده ، بحكم وجود النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وإقرار الغالبية الساحقة من المسلمين له بالطاعة. ولكن ما إن ارتحل النبيّ o حتى بدأت تلك الخلافات تدبُّ وتظهر على السطح.

وقد ذكر الشهرستاني مجموعة من الخلافات الواقعة بين الصحابة في حال مرضه وبعد وفاته o، منها: الاختلاف في كتابة الكتاب (الرزية) وتجهيز جيش أسامة، ثم الاختلاف في موته (يعني أنّه هل مات فعلاً؟!) والاختلاف في موضع دفنه، والاختلاف في الإمامة، ثم الاختلاف في قضية فدك، وقتال مانعي الزكاة، واستخلاف أبي بكر لعمر، والاختلاف في أمر الشورى بعد عمر، ثم الاختلافات الواقعة في زمان أمير المؤمنين Δ[٥]. ولعلّ تلك الخلافات بأجمعها تدور حول محورٍ واحدٍ، وتصبّ في واحد، ألا و هو موضوع الإمامة. ولهذا فخلاف الإمامة هو أعظَم خلاف ـ كما يقول الشهرستاني ـ (إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية ـ مثل ما سُلّ على الإمامة في كلّ زمان)[٦].

ومن هنا فمنشأ التفرّق الأوّل والأهمّ والأكبر في الإسلام هو مسألة الإمامة، ولذا نرى أنّ انقسام المسلمين الرئيسي في هذا اليوم مبتنٍ على ذلك الخلاف.

### ب - الخلاف العدلي:

والخلاف الآخر الذي كان له أثره الكبير في موضوع نشوء الفرق الإسلامية هو

---

(١) ينظر البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. (مصدر سابق). ج٣ ص١٨٢، وج٤ ص٧٠، والنيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. (مصدر سابق). ج٥ ص١٧٥، وابن حنبل، أحمد. مسند أحمد بن حنبل. (مصدرٌ سابقٌ). ج٤ ص٣٣٠.

(٢) (كرهه عمر (أي التمتع إلى الحج) وابن مسعود وقالا أو قال أحدهما: يأتي أحدهم منى وذكره يقطر مذياً). القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. (مصدر سابق). ج٢ ص٣٩٥.

(٣) ينظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، تـ ٤٥٨هـ، الملل والنحل. تحقيق: كيلاني، محمد سيد. بيروت: دار المعرفة، ج١ ص٢٣.

(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. (مصدر سابق). ج٧ ص٩ وج٤ ص٣١، والنيسابوري، مسلم بن الحجّاج. صحيح مسلم. (مصدر سابق). ج٥ ص٧٦.

(٥) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. (مصدر سابق). ج١ ص٢٢ ـ ٢٧.

(٦) م.ن: ج١ ص٢٤.

الخلاف في موضوع العدل الإلهي.

حيث إنّ أكثر المفردات الاعتقادية ـ التي أثيرت، وكانت سبباً للافتراقات البارزة ـ كانت تصبّ في هذه النقطة، وذلك كالخلاف في موضوع القضاء والقدر والجبر والتفويض والمنزلة بين المنزلتين. (وقد نشأت فيما بعد -بناء على هذا الخلاف- الفرقتان الكبيرتان: العدلية والأشاعرة)[١].

يقول الشيخ مرتضى المطهري: (إنّ المتسالم عليه أنّ بعض المسائل الكلامية من قبيل الجبر والاختيار والعدل قد ظهرت في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل، وربّما أمكن القول: إنّ أوّل مدرسةٍ صدرت عنها هذه المسائل هي مدرسة الحسن البصري (تـ ١١٠هـ).

وقد ظهر في تلك الفترة شخصان دافعا عن إرادة الإنسان وحريّته دفاعاً شديداً، هما معبد الجهني وغيلان الدمشقي، كما ظهر في قِبالهما أشخاص دافعوا عن الجبر، وعندها عُرِف أنصار الاختيار بـ(القدرية) ومنكروه بـ (الجبرية)، وبالتدريج انسحب الخلاف بين هاتَين الفرقتين إلى مجموعة من المسائل الأخرى في الإلهيات والطبيعيات والاجتماعيات، وبعض المسائل المتعلّقة بالإنسان والمعاد)[٢].

---

[١] يعني نشوء الفرق الإسلامية يرجع إلى قضيتين كبيرتين ومهمتين، وهما: الإمامة والعدل. فالعدل قسم المسلمين إلى عدلية وأشاعرة، والإمامة قسمتهم إلى شيعة وسنة.

(٢) المطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية (علم الكلام). ط٣. ترجمة: الهاشمي، حسن علي. إيران: دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٦م. ص٦.

# الفصل الثاني: العدلية والأشاعرة

١- الشيعة:
أ - تعريف التشيع
ب - مبدأ التشيع ونشأته
٢- المعتزلة:
أ - نشوء المعتزلة
ب - ألقاب المعتزلة
ج - عقائد المعتزلة
د - أقسام المعتزلة وانقساماتها
هـ - العلاقة بين المعتزلة والشيعة
٣- الأشاعرة:
أ - أبو الحسن الأشعري
ب - وسطية الأشعري
ج - مؤلفات الأشعري
د - انتشار المذهب الأشعري
هـ - علماء الأشاعرة

العدلية كلمةٌ تطلق ويُراد بها فرقتان، وهما الشيعة والمعتزلة[١].
وسنتحدّث عن هاتين الفرقتين بشيءٍ من الاختصار.

## ١- الشيعة:

### أ- تعريف الشيعة:

المشايعة لغةً هي المتابعة والمناصرة والموالاة.

ففي القاموس المحيط: (وشيعة الرجل ـ بالكسر ـ أتباعه وأنصاره، والفرقة على حدة...)[٢].

وفي لسان العرب: (والشيعة القوم الذين يجتمعون على الأمر، وكلّ قومٍ اجتمعوا على أمرٍ فهم شيعة، وكلّ قومٍ أمرهم واحدٌ يتبع بعضهم رأي بعضٍ فهم شيع)[٣].

وقد استعمل القرآنً الكريم لفظة (الشيعة) بهذا المعنى حيث قال: ∏وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَO [٤].

وقال (عزّ من قائل): ∏فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِO[٥].

وقال تعالى: ∏ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيّاًO[٦].

إذن كلمة الشيعة تعني الجماعة من النّاس المجتمعة على أمرٍ واحدٍ. هذا بحسب اللغة، أمّا في الاصطلاح فإنّ التشيّع هو اسم لأتباع علي Δ ومشايعيه بالخصوص، وإليكم بعض الكلمات في ذلك.

(الشيعة: هم الذين شايعوا علياً (رضي الله عنه) على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته، نصاً ووصيةً، إمّا جلياً وإمّا خفياً، واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلمٍ يكون من غيره أو بتقيةٍ من عنده)[٧].

(الشيعة: وهم فرقة علي بن أبي طالب Δ المسمّون بشيعة علي Δ في زمان النبيo وبعده، معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته...)[٨].

(وإنّما قيل لهم الشيعة، لأنهم شايعوا علياً (رضوان الله عليه)، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله o[٩].

---

(١) ينظر كاشف الغطاء، محمد الحسين، تـ ١٣٧٣ هـ. أصل الشيعة وأصولها. ط١، تحقيق: آل جعفر، علاء. نشر مؤسسة الإمام علي Δ، ١٤١٥هـ. ص٢٢٩، والشيرازي، ناصر مكارم. دروس في العقائد الإسلامية. ط١. بيروت: دار الأضواء، ٢٠٠٤م. ص٦٠. وفضل الله، علي محمد جواد. النظريات الكلامية عند الطوسي. ط١. بيروت: دار المحجّة البيضاء ودار الرسول الأكرم o ، ٢٠٠١م. ص١١٥.

(٢) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، تـ ٨١٧هـ. القاموس المحيط. ط: ١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م. ص٩٤٩. (مادّة شيَع).

(٣) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. مج٨ ص١٨٨ (مادّة شيَع).

(٤) الصافات:٨٣.

(٥) القصص:١٥.

(٦) مريم:٦٩.

(٧) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. (مصدر سابق). ج١ ص١٤٦.

(٨) النوبختي، الحسن بن موسى (من أعلام القرن الثالث الهجري). فرق الشيعة. ط٢. بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٤م. ص١٧.

(٩) الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل، تـ ٣٢٤ هـ. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين. ط٣. دار فرانز شتاينر بفيسبادن، ١٩٨٠م. ص٥.

(ومن وافق الشيعة في أنّ علياً (رضي الله عنه) أفضل النّاس بعد رسول الله o، وأحقّهم بالإمامة، وولده من بعده، فهو شيعي، وإن خالفهم فيما عدا ذلك ممّا اختلف فيه المسلمون، فإن خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعياً)[١].

(الشيعة هم الذين شايعوا عليّاً Δ في إمامته، واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج عن أولاده... ويقولون بعصمة الأئمّة من الكبائر والصغائر، والقول بالتولّي والتبرّي قولاً وفعلاً إلّا في حال التقيّة إذا خافوا بطش ظالم...)[٢].

ولكن لو تأمّلنا في هذه التعاريف نجد أنّ بينها خلافاتٍ واضحة، فبعضها يعتبر أنّ الشيعة هم الذين يقدمون علياً Δ أو يفضّلونه فقط (كما هو حال تعريف الأشعري وابن حزم)، وبعضها الآخر يزيد على ذلك ـ أي على التفضيل ـ الاعتقاد بإمامته وإمامة أولاده من بعده (كما هو حال تعريف الشهرستاني ووجدي)، ولعلّ أدقّ التعاريف هو تعريف الشهرستاني، إذ يحتوي على ثلاثة قيود للتشيّع ـ بالمعنى العام ـ وهي:

أوّلاً: الاعتقاد بإمامة علي Δ.

ثانياً: إنّ إمامته بالنصّ، وهذا النصّ إمّا جلي أو خفي.

ثالثاً: إنّ الإمامة من بعده في ولده.

وإذا أخذنا بهذا التعريف، فبناءً عليه تخرج بعض الفرق المنسوبة إلى التشيّع مثل السليمانية والصالحية والبترية من الزيدية، وذلك لأنّهم لا يقولون بالنصّ. ولهذا السبب فقد أخرجهم الشيخ الطوسي عن حوزة التشيّع[٣].

وبناءً عليه تدخل الفرقة الجارودية من الزيدية، لأنّهم يقولون (بالنصّ الخفي)، وذلك أنهم يعتبرون أنّه o نصّ على عليّ Δ بالوصف لا بالتسمية[٤].

والمفروض بناءً على كلّ التعريفات السابقة أن تخرج الفرق المغالية عن حوزة التشيّع، لأنّ هؤلاء لا يقولون بتفضيل عليّ أو بإمامته، بل يقولون بربوبيته أو ما هو قريبٌ من هذا فيه أو في غيره من الأئمّة[٥].

ولهذا فنحن نتعجّب من الشهرستاني (تـ٥٤٨هـ)الذي ناقض نفسه حينما أدخل الفرق المغالية ضمن فرق الشيعة[٦].

وكذلك فعل الأشعري (تـ ٣٢٤ هـ) من قبله في مقالات الإسلاميين[٧]، وابن حزم الظاهري (تـ٤٥٦ هـ) في كتابه (الفصل)[٨] مع أنّ تعريفهما (أي الأشعري وابن حزم) للشيعي أنّه الذي يفضل أو يقدِّم علياً Δ فقط!!

ب – مبدأ التشيّع ونشأته:

هناك اختلاف بين العلماء والباحثين في موضوع تاريخ نشوء التشيّع، وأنّه متى ظهر هذا المذهب؟

---

(١) الظاهري، علي بن أحمد بن حزم، تـ ٤٥٦ هـ. الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦م. ج٢ ص١١٣.

(٢) وجدي، محمد فريد. دائرة معارف القرن العشرين. ط٢. بيروت: دار الفكر. ج٥ ص٤٢٤ ـ ٤٢٥ (مادّة تشيّع).

(٣) ينظر: الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. ط١. قم: انتشارات الشريف الرضي، ١٩٩١م. ص٢٢ عن تلخيص الشافي.

(٤) ينظر: الأشعري، علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين. (مصدر سابق). ص٦٧.

(٥) ينظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل (مصدر سابق)، ج١ ص١٧٤، وما بعدها.

(٦) م.ن ج١ ص١٤٧.

(٧) الأشعري، علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين. (مصدر سابق). ص٥.

(٨) الظاهري، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل. (مصدر سابق). ج٤ ص١٧٩.

الـــرأي الأول:

فالبعض رأى أنّ بدايات التشيّع تعود إلى يوم السقيفة، ومن هؤلاء ابن خلدون، حيث يقول:

(إنّ الشيعة ظهرت لمّا توفي الرسول، وكان أهل البيت يرون أنفسهم أحقّ بالأمر، وأنّ الخلافة لرجالهم دون سواهم من قريش، ولمّا كان جماعةٌ من الصحابة يتشيّعون لعليّ، ويرون استحقاقه على غيره، لمّا[١] عُدِل به إلى سواه تأفّفوا من ذلك)[٢].

ويذهب إلى هذا الرأي أيضاً المستشرق (جولد تسهير): (إنّ التشيّع نشأ بعد وفاة النبيّ o وبالضبط بعد حادثة السقيفة)[٣].

ويميل إليه الدكتور حسن إبراهيم حسن الذي يقول: (ولا غرو فقد اختلف المسلمون إثر وفاة النبيّ o فيمن يولونه الخلافة، وانتهى الأمر بتولية أبي بكر، وأدّى ذلك إلى انقسام الأمّة العربية إلى فريقين: جماعية وشيعية)[٤].

وكذلك أحمد أمين حيث يقول: (وكانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبيّ أنّ أهل بيته أولى النّاس أن يخلفوه)[٥].

ويبدو أنّ ذهاب هؤلاء إلى هذا الرأي ناشئٌ من العديد من الروايات التاريخية التي تشير إلى انحياز جماعة من المسلمين إلى أمير المؤمنين Δ ورفضهم مبايعة أبي بكر.

حيث يذكر اليعقوبي أنّه تخلّف عن بيعة أبي بكر قومٌ من المهاجرين، وقالوا بأحقيّة علي بن أبي طالب منهم: (العباس بن عبد المطلب، والفضل بن العباس، والزبير بن العوام... وخالد بن سعيد، والمقداد بن عمرو،[٦] وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمّار بن ياسر، والبراء بن عازب، وأبي بن كعب)[٧].

وروى الطبري أنّ الزبير اخترط سيفه وقال: (لا أغمده حتى يبايع عليّ)[٨].

وقال (الطبري): (أتى عمر بن الخطاب منزل علي، وفيه طلحة والزبير ورجالٌ من المهاجرين، فقال: والله لأحرقن عليكم أو لتخرجن إلى البيعة...) [٩]. وروى أيضاً أنه بعد أن بايع عمر أبا بكر وبايعه الناس في السقيفة قالت: (الأنصار أو بعض الأنصار: لا نبايع إلّا علياً)[١٠].

وروى الزبير بن بكار في الموفقيات أنّ عامة المهاجرين وجل الأنصار كانوا لا يشكون أنّ عليّاً هو صاحب الأمر[١١]، وروى الجوهري أنّه لمّا بويع أبو بكر واستقرّ أمره، ندم قومٌ كثرٌ من الأنصار على بيعته، ولام بعضهم بعضاً، وهتفوا باسم عليّ Δ، ولكنّه لم يوافقهم[١٢].

---

(١) في المصدر: ولما.
(٢) الوائلي، أحمد. هوية التشيع. ط٢. بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٤م. ص٢٤ عن تاريخ ابن خلدون.
(٣) الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. (مرجع سابق). ص٣٢، عن العقيدة والشريعة في الإسلام ص١٧٤.
(٤) الوائلي، أحمد. هوية التشيع. (مرجع سابق). ص٢٤، عن تاريخ الإسلام.
(٥) م.ن: ص٢٤، عن فجر الإسلام ص٢٦٦.
(٦) لعل المقصود: المقداد بن الأسود الكندي.
(٧) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، تـ ٢٨٤هـ. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر. ج٢ ص١٢٤.
(٨) الطبري، محمد بن جرير، تـ ٣١٠ هـ. تاريخ الطبري. ط٤. تحقيق: نخبة من العلماء. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٣م. ج٢ص٤٤٤.
(٩) م.ن: ج٢ ص٤٤٣.
(١٠) م.ن: ج٢ ص٤٤٣.
(١١) ينظر: المدائني، عبد الحميد بن أبي الحديد، تـ ٦٥٦هـ. شرح نهج البلاغة. ط١. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٩م. ج٦ ص٢١.
(١٢) ينظر: السبحاني، جعفر. الشيعة في موكب التاريخ. ط١. بيروت: دار الأضواء، ٢٠٠١م. ص٥٤ عن شرح النهج.

وهذه الروايات ـ وإن كانت صحيحة ـ إلّا إنّها ليست دليلاً على نشوء التشيّع في ذلك الوقت، بل لعلّه يستشفّ منها أنّ جذور التشيّع سابقة لتلك الواقعة وذلك الزمان.

## الرأي الثاني:

إنّ التشيّع نشأ في زمان عثمان، ومنشؤه هو شخصٌ يهودي اسمه عبد الله بن سبأ، ويلقب بـ (ابن السوداء). وممّن ذهب إلى هذا الرأي الشيخ محمد رشيد رضا[١]. والشيخ محمد أبو زهرة في كتاب المذاهب الإسلامية[٢]، وأحمد أمين في كتاب فجر الإسلام[٣]، ومحمد محي الدين عبد الحميد في نظرية الإمامة[٤]، وتبنّى هذا الرأي أيضاً بعض المستشرقين[٥].

والمصدر الوحيد لقصّة عبد الله بن سبأ هذا والذي يرجع إليه كلّ من نقل هذه القصّة هو تاريخ الطبري، حيث رواها الطبري عن شخصٍ يقال له: (سيف بن عمر)[٦].

وخلاصتها أنّ ابن سبأ كان يهودياً من أهل صنعاء أمّه سوداء، فأسلم في زمان عثمان، ثم تنقل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز، ثم بالبصرة ثم الكوفة ثم الشام، فلم يقدر على ما يريد عند أحدٍ من أهل الشام، فأخرجوه، حتى أتى مصر، فاعتمر فيهم، فقال لهم فيما يقول: (لعجبٌ ممّن يزعم أنّ عيسى يرجع ويكذّب بأنّ محمداً يرجع، وقد قال الله عزّ وجل: Πإِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍO. فمحمدٌ أحقّ بالرجوع من عيسى). قال: (فقبل ذلك منه). ووضع لهم الرجعة فتكلّموا فيها، ثم قال لهم بعد ذلك: (إنّه كان ألف نبي، ولكلّ نبي وصي، وكان عليٌّ وصيّ محمد). ثم قال: (محمد خاتم الأنبياء وعلي خاتم الأوصياء)[٧].

ثم قال بعد ذلك: (من أظلم ممّن لم يجز وصية رسول الله o، ووثب على وصيّ رسول الله o وتناول أمر الأمّة). ثم قال لهم بعد ذلك: (إنّ عثمان أخذها بغير حقّ، وهذا وصيّ رسول الله o فانهضوا في الأمر فحرِّكوه، وابدؤوا بالطعن على أمرائكم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستميلوا النّاس...)[٨].

ويذكر الطبري (عن سيف) أيضاً بأنّ ابن سبأ قد نجح في استمالة جماعاتٍ من المسلمين فيهم الصحابة الكبار والتابعون الأخيار من أمثال أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر ومحمد بن حذيفة ومحمد بن أبي بكر وصعصعة بن صوحان العبدي ومالك الأشتر، فكان نتيجة لذلك أن قامت جماعاتٌ من المسلمين، وفيهم بعض هؤلاء المذكورين بالمجيء إلى المدينة وحصر عثمان في داره حتى قتل[٩]. كما إنّ السبأيين (جماعة ابن سبأ) أيضاً كان لهم دورٌ خطيرٌ في معركة الجمل، حيث إنّ الجيشين كادا أن يتفاهما قبل بداية الحرب، وكاد الأمر أن ينتهي هنا، لولا تلك الجماعة (السبئية) التي شعرت أنّه لو تمّ التفاهم ولم تقع الحرب فسيؤخذون بدم عثمان، فاجتمعوا ليلاً، وقرّروا أن يندسّوا بين الجيشين ويثيروا كلاً من الطرفين على الآخر من أجل إشعال جذوة الحرب، وقد نجح

---

(١) م.ن: ص٦٢ عن السنة والشيعة ٤ـ ٦.
(٢) أبو زهرة، محمد أحمد. المذاهب الإسلامية. القاهرة: المطبعة النموذجية. ص٤٨.
(٣) السبحاني، جعفر. الشيعة في موكب التاريخ. (مرجع سابق). ص٦٢.
(٤) م.ن: ص٥١.
(٥) العسكري، مرتضى: عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى. ط٦. الناشر: توحيد، ١٩٩٢م. ج١ ص٥٨ ـ ٦٣.
(٦) م.ن: ج١ ص١٢، وينظر الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. (مرجع سابق). ص٥٣ـ ٥٥.
(٧) من المعروف أنَّ عقيدة الوصية هي عقيدة إسلامية وكانت ثابتة قبل ابن سبأ. وللاطلاع على أدلة ذلك يراجع: العسكري، مرتضى. معالم المدرستين. (مرجع سابق). ج١ ص٢٢٤.
(٨) ينظر الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري. (مصدر سابق). ج٣ ص٣٧٨ ـ٣٧٩.
(٩) ينظر م.ن: ج٣ ص٣٦٠ـ٣٩٩.

هؤلاء فعلاً فيما خطّطوا له، فكانت تلك الحرب الدامية[١]...

وقد سجّل الكاتب والأديب المصري المعروف طه حسين ملاحظاته التالية على هذه القصة:

١ـ إنّ المؤرّخين الثقات لم يشيروا في مؤلّفاتهم إلى قصّة عبد الله ابن سبأ (كابن سعد في طبقاته والبلاذري في فتوحاته).

٢ـ إنّ المصدر الوحيد الذي نقلت عنه هو سيف بن عمر وهو رجلٌ معلوم الكذب ومقطوعٌ بأنّه وضّاع.

٣ـ إنّ الأمور نسبت إلى عبد الله بن سبأ تستلزم معجزات خارقة لا تتأتى لبشر، كما تستلزم أن يكون المسلمون - الذين خدعهم عبد الله بن سبأ وسخّرهم لمآربه، وهم ينفذون أهدافه بدون اعتراض - في منتهى البلاهة والسخف.

٤ ـ عدم وجود تفسير مقنع لسكوت عثمان وعمّاله عنه، مع ضربهم لغيره من المعارضين كمحمد بن أبي حذيفة ومحمد بن أبي بكر وغيرهم.

٥ـ قصّة إحراق عليّ Δ إيّاه (أي ابن سبأ) وتعيين السنة التي عرض فيها ابن سبأ للإحراق تخلو منها كتب التاريخ الصحيحة، ولا يوجد لها في هذه الكتب أثر.

٦ـ عدم وجود أثر لابن سبأ وجماعته في وقعة صفين وفي حرب النهروان. وقد انتهى طه حسين من خلال هذه الملاحظات إلى أنّ ابن سبأ هذا هو شخص (ادخره خصوم الشيعة للشيعة)[٢].

وهذه الملاحظات وغيرها هي التي دفعت العلامة البحاثة المحقق الكبير السيد مرتضى العسكري ϖ إلى دراسة هذا الموضوع دراسة علمية معمّقة معتمداً في دراسته تحليل التاريخ على أساس العلم، وفي النهاية توصّل إلى أنّ هذه الشخصية هي شخصية أسطورية لا وجود لها إلّا في ذهن مختلقها[٣].

ويرى الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه (نظرية الإمامة) (أنّ مبالغة المؤرّخين وكتاب الفرق الإسلامية العقائدية في الدور الذي قام به ابن سبأ يرجع إلى أنّ الأحداث السياسية التي حدثت في الإسلام كمقتل عثمان وحرب الجمل هذه الأحداث الجسام... اشترك فيها أجلاء الصحابة الذين حاربوا مع الرسول o وشاركوا في وضع أسس الإسلام، فكان لابدّ وأن يضعوا مسؤولية هذه الأحداث الجسام على كاهل من يجوّز عليه ذلك، ومن غير المعقول أن يضعوا وزر ذلك كلّه على صحابة أجلاء وقفوا في أشدّ الأزمات إلى جانب رسول الله، وأبلوا بلاءً حسناً فوضعوها على كاهل ابن سبأ، ونسبوا إليه مع ذلك أنّه أوّل من نادى بفكرة الوصاية التي أحدثت ظهور التشيّع)[٤].

وقد وافق على فكرة وهمية شخصية ابن سبأ وأسطوريتها جمع من المستشرقين[٥]. ويعتبر المستشرق (كاتياني) أنّ مؤامرة مثل هذه، بهذا التفكير وهذا والتنظيم لا يمكن أن يتصوّرها العالم العربي المعروف عام (٣٥هـ) بنظامه القبلي القائم على سلطان الأبوّة[٦].

وهناك رأيٌ طريف تبنّاه الدكتور علي الوردي في كتابه (وعاظ السلاطين)، ومفاد

---

(١) ينظر م.ن: ج٣ ص ٥١٧ـ٥١٨.

(٢) ينظر: السبحاني، جعفر. أضواء على عقائد الشيعة الإمامية. ط١. قم: مؤسسة الإمام الصادق Δ، ١٤١٢هـ. ص٧٧ـ٧٨ عن الفتنة الكبرى لطه حسين، ونقله عنه أيضاً: الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. (مرجع سابق). ص٥٥ـ٥٦.

(٣) يراجع كتاب عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى.

(٤) الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. (مرجع سابق). ص٥٦، عن نظرية الإمامة ص٣٩ ـ ٤٠.

(٥) م.ن: ص٥٨.

(٦) م.ن: ص٦٠ عن نظرية الإمامة ص٣٧.

ذلك الرأي أنّ اسم (عبد الله بن سبأ) يعبّر عن شخصية حقيقة كانت موجودة على أرض الواقع، ولكن لما لم يكن من المناسب نسبة تلك الأفكار (الخطيرة ـ الهدّامة) إليها فقد استعير لها هذا الاسم، وتلك الشخصية هي شخصية الصحابي الجليل عمّار بن ياسر العنسي فـ (عبد الله بن سبأ) ليس إلّا اسماً مستعاراً لعمّار الذي كان أبرز المناوئين لسياسات عثمان وتصرفات عماله الجائرة.

يقول الدكتور الوردي: (يخيّل لي أنّ حكاية ابن سبأ من أوّلها إلى آخرها كانت حكاية متقنة الحبك رائعة التصوير، إنّ القرشيين لم يكونوا دهاةً في ميدان السياسة فحسب، بل كانوا ماهرين في فنّ القصص أيضاً، ويبدو أنّ قريشاً كانت في أيّام عثمان تتحدّث عن عمار بن ياسر في منتدياتها الخاصّة وتشتمه سرّاً، حيث لم تكن ترى من مصلحتها إعلان شتمه أمام النّاس يومذاك، وربّما سمع أحد الرواة قريشاً تلهج بذكر ابن السوداء وتشتمه، فظنّ أنّها تعني شخصاً آخر غير عمّار بن ياسر). ومضى يقول: (ومن يدري، فلعلّ حكاية ـ ابن سبأ ـ نشأت في أوّل الأمر من هذا الظنّ الخاطئ، ثمّ تراكمت حوله الأساطير شيئاً فشيئاً.

ومن غرائب الأمور أن نرى كثيراً من الأمور التي تنسب إلى ابن سبأ موجودة في سيرة عمّار على وجهٍ من الوجوه، وهذا يدعو إلى التأمّل، فإنّ من يدرس أعمال عمار بن ياسر وأقواله يجد تشابهاً مدهشاً بينها وبين ما نسب إلى ابن سبأ، لكي يرى رأيه فيها، وأحسب القارئ سيعجب معي لهذا التشابه المدهش بين ما نسب لعمّار وما نسب إلى ابن سبأ من أمور.

لقد كان ابن سبأ يعرف بابن السوداء، وقد رأينا كيف كان عمار يكنّى ـ بابن السوداء ـ أيضاً... وممّا تجدر الإشارة إليه أنَّ قريشاً كانت تطلق على محمد في بدء الدعوة (ابن أبي كبشة) امتهاناً له، كما أطلقت على عمر بن الخطاب (ابن ختثمة)[١].

ونال عمار بن ياسر من هذا شيئاً كثيراً، فكانوا يطلقون عليه (ابن سمية) و(ابن المتكأ) و(ابن السوداء).

وكان عمّار بن ياسر من أبٍ يماني، ومعنى هذا: أنّه كان من أبناء سبأ، فكلّ يماني يصحّ أن يقال عنه أنّه ابن سبأ، لأنّ أهل اليمن كلّهم ينتسبون إلى سبأ بن يشخب[٢] بن يعرب بن قحطان، وفي القرآن الكريم قال الهدهد لسليمان أنّه جاءه من سبأ، كما في الآية: Πوَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍO[٣] يقصد بذلك اليمن.

وعمار فوق ذلك كلّه، كان شديد الحبّ لعلي بن أبي طالب Δ، يدعو له ويحرّض النّاس على بيعته في كلّ سبيل، ويحكي الآلوسي في كتابه (روح المعاني) أنّ رجلاً جاء إلى عمّار يسأله تفسير هذه الآية القرآنية القائلة: Πوَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْO[٤]. فقال عمّار: (إنّ هذه الدابة علي بن أبي طالب Δ). وهذا القول الذي ينسب إلى عمّار نجد له مثيلاً ينسب إلى ابن سبأ حيث كان ـ كما ينسبون إليه ـ يؤمن برجعة علي بعد موته، وقد ذهب عمار في أيام عثمان إلى مصر، وأخذ يحرض الناس ثمة على عثمان، فضجَّ الوالي منه، وهمّ بالبطش به، وهذا الخبر يشابه ما نسب إلى ابن سبأ من أنّه استقرّ في مصر، واتّخذ الفسطاط مركزاً لدعوته، وشرع يراسل أنصاره منها.

---

(١) يبدو أنّ الصحيح (حنتمة).
(٢) الصحيح: (يشجب).
(٣) النمل:٢٢.
(٤) النمل:٨٢.

وينسب إلى ابن سبأ أنّه كان يقول: (إنّ عثمان أخذ الخلافة بغير حقّ، وأنّ صاحبها الشرعي هو علي بن أبي طالب Δ). والواقع أنّ هذا هو كلام عمار بن ياسر بالذات، فقد سُمِع ذات يوم يصيح في المسجد إثر بيعة عثمان: (يا معشر قريش: أما إذا صرفتم هذا الأمر عن بيت نبيّكم ها هنا مرّة وها هنا مرّة، فما أنا بآمن من أن ينزعه الله فيضعه في غيركم، كما نزعتموه من أهله ووضعتموه في غير أهله).

ويعزى إلى ابن سبأ أنّه هو الذي عرقل مساعي الصلح بين علي وعائشة إبان معركة البصرة، ولولاه لتمّ الصلح بينهما حسبما يقول الرواة، ومن يدرس تفاصيل واقعة البصرة يجد عماراً يقوم بدورٍ فعّال فيها، فهو الذي ذهب مع الحسن ومالك الأشتر إلى الكوفة يحرِّض النّاس على مناصرة علي Δ والانتماء لجيشه. وكان وقوف عمار بن ياسر إلى جانب علي Δ من أسباب ندم الزبير وخروجه من المعركة لأنَّ (عماراً مع الحقّ) و(تقتله الفئة الباغية) كما سمع الزبير ذلك من رسول الله o مع من سمعه من عشرات الصحابة).

وأضاف (الوردي) إلى ذلك أنّهم قالوا: إنّ ابن سبأ هو الذي حرّك أبا ذر في دعوته إلى الاشتراكية[١]، ولو درسنا صلة عمار بأبي ذر لوجدناها وثيقةً جداً، فكلاهما من مدرسةٍ واحدة هي مدرسة علي بن أبي طالب Δ، وكان هؤلاء الثلاثة يجتمعون دائماً ويتشاورون ويتعاونون معاً[٢].

وممّا يؤيّد نظرية الدكتور الوردي وغيره ممّن تعرّضوا لهذا الموضوع من أنّ تلك الشخصية المزعومة (ابن سبأ) لا وجود لها في الواقع، وأنّ المراد بهذه التسمية هو عمار بن ياسر لا غير، ما نقله جماعة من المؤرخين والمفسّرين في تفسير قوله تعالى: Πيَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُواO[٣]، حيث روي أنّ المسلمين حينما بنوا المسجد كان عمّار يجهد نفسه ويحمل حجرين، بينما غيره كان يحمل حجراً واحداً. وبعضهم كان يتحرّك ذاهباً وجائياً بدون[٤] أن يقوم بأيّ عمل، وكأنّ الأمر لا يعنيهم، ومن هؤلاء عثمان بن عفان الذي مرّ بعمار وهو يصنع ـ كما وصفنا ـ فارتفع الغبار وثار في وجه عثمان، فوضع كمّه على أنفه، فقال عمّار:

(لا يستوي من يبتني[٥] المساجدا يظلّ[٦] فيها راكعاً وساجدا

كمن يمرُّ بالغبار حائداً يعرض عنه جاحداً معاندا)

فالتفت عثمان وقال: (يا ابن السوداء، إيايّ تعني). ثم أتى رسول الله o وقال له: (لم ندخل معك لسبِّ أعراضنا).

فقال النبيّ o: (قد أقلتك إسلامك فاذهب). فأنزل الله الآية: Πيَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُم بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِO[٧].

---

(١) على أنّ أبا ذر لم يكن بحاجةٍ إلى أحدٍ يحرِّكه للدعوة إلى العدالة والوقوف في وجه الظلمة والمستهترين ومصاصي الدماء.

(٢) ينظر الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. (مرجع سابق). من ص٦١ ـ ٦٤. عن كتاب (وعاظ السلاطين).

(٣) الحجرات:١٧.

[٤] هناك اختلاف بين اللغويين في أنّ (الباء) هل تدخل على (دون) أم لا. لكن ذهب صاحب لسان العرب وتاج العروس وغيرهما إلى جواز ذلك، واستشهدوا بكلام للأخفش أدخل فيه (الباء) على(دون). وبناءً عليه فقد قال صاحب كتاب (معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة): (لاأستطيع تخطئة من يقول: جاء فلان بدون سلاح). ينظر: العدناني: محمد. معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة. بيروت: مكتبة لبنان،١٩٨٤و١٩٨٦.ص٢٣٤-٢٣٥.

(٥) في المصدر: يبني.

(٦) في المصدر: فيصلي.

(٧) ينظر القمي، علي بن إبراهيم، تـ ٣٢٩ هـ. تفسير القمي. ط٣، تحقيق: الجزائري، طيب الموسوي. قم: ←

وهنا يذكرون بأنّ النبي o قال: (ما لهم ولعمّار يدعوهم إلى الجنّة ويدعونه إلى النّار، إنّ عماراً جلدة ما بين عيني وأنفي)[١] [٢].

إذن (ابن السوداء) هو في الحقيقة عمار بن ياسر.

ويضيف السيد هاشم معروف الحسني إلى نظرية الوردي قوله: (وكما كانت أمّه توصف بذلك كان هو يغلب عليه السواد ويوصف به).

فلقد جاء في كتاب (النزاع والتخاصم بين أميّة وهاشم) أنّ يوسف بن عمر عامل هشام بن عبد الملك على الكوفة كان يقول في بعض خطب الجمعة: (إنّ أوّل من فتح على النّاس باب الفتنة وسفك الدماء علي وصاحبه الزنجي)[٣]، ويعني بصاحبه الزنجي عمّار بن ياسر.

كما وإنّ التعبير عنه بابن سبأ ليس لأنّه يمني الأصل فقط كما ذهب بعض الكتّاب إلى ذلك، بل لأنّ سبأ يقع في سلسلة أجداده أيضاً كما جاء في (فتوح البلدان) وطبقات (ابن سعد) ففي الطبقات: (هو عمّار بن ياسر بن مالك بن عوف بن حارثة بن عامر بن يام بن عنس ـ وهو زيد بن مالك ـ بن أدد بن يشجب بن غريب بن زيد بن كهلان بن سبأ...[٤]

ثم ذكر الحسني بأنّ التعبير عن الشخص بـ (عبد الله) هو سائغ بل يستحسن، والكتب التي تصدر عن الخلفاء تكون عادةً مصدرة بقولهم: (من عبد الله فلان إلى عبد الله فلان). فإذن تسمية عمار بهذا الاسم ليس خروجاً عن المتعارف.

وذكر الحسني أيضاً بأنّه لو كان لابن سبأ كلّ تلك الأدوار التي زعموها أما كان من اللازم أن يرد ذكره أو على الأقلّ الإشارة إليه وإلى دوره الخبيث في كلمات عثمان وولاته، لكنّنا لا نجد من ذلك شيئاً مع أنّنا نجد شكاوى (لعثمان) من كلّ من علي وعمّار وأبي ذر واتهامات بالتحريض عليه.

حيث ذهب يوماً إلى العباس بن عبد المطلب وقال له: (إنّ علياً قطع رحمي، وألّب النّاس عليّ، هو وابنك عبد الله). ومرةً أخرى قال على منبر المسلمين: (إنّ علياً لا يزال يعيبني، ويظاهر من يعيبني). يعني بذلك عماراً وأبا ذر.

وأحياناً كان يتّهم طلحة والزبير وعائشة بتحريض النّاس عليه، إلى غير ذلك من مواقفه الكثيرة التي لم يشر فيها ـ ولو من بعيد ـ إلى اليهودي الدخيل الذي أقام الدنيا وأقعدها عليه ـ كما يزعمون ـ.

ومن غير المعقول أن يخفى عليه وعلى ولاته ، وأن يسكت عنه لو كان له وجود ـ كما يدّعون ـ في الوقت الذي جلد عماراً وابن مسعود وغيرهما من صلحاء الصحابة، وظلّ يطارد أبا ذر ويلاحقه حتى فرض عليه الإقامة في منطقة نائية خالية من السكّان، وفيها كانت نهاية حياته الحافلة بالجهاد، والتضحيات في سبيل الله وخير النّاس أجمعين.

---

مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٤ هـ. ج٢ ص٣٢٢، وفيه أنّ هذه الحادثة وقعت يوم حفر الخندق، وكنّى عن عثمان بـ (عثكن)، ولمزيدٍ من التحقيق في الموضوع يُراجع: العاملي، جعفر مرتضى. الصحيح في سيرة النبيّ الأعظم o. (مرجع سابق). ج٩ ص١٢٩.

(١) الحميري، عبد الملك بن هشام بن أيوب تـ ٢١٨هـ. السيرة النبوية (سيرة ابن هشام). تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين. القاهرة: نشر مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٣م. ج٢ ص٣٤٥.

(٢) نقل ابن هشام هذه القصّة في السيرة النبويّة بشكلٍ يقرب ممّا ذكرناه ولكنّه لم يذكر نزول الآية في ذلك الموضع، كما إنّه امتنع عن تسمية الشخص المعني بها، بل اكتفى بالتعبير عنه بأنّه: (رجلٌ من أصحاب رسول الله)، مع أنّه ـ أي ابن هشام ـ يذكر بأنّ ابن إسحاق ـ الذي ينقل عنه القصة ـ قد سمّى ذلك الشخص.

(٣) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، تـ ٨٤٥ هـ. النزاع والتخاصم بين بني أميّة وبني هاشم. تحقيق: عاشور، علي. (بقيّة المعلومات غير مذكورة). ص٧٢.

(٤) ينظر: الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. (مرجع سابق). ص٦٦.

ويختتم الحسني كلامه عن ابن سبأ فيقول: (وحتّى أنّ معاوية نفسه الذي يشتري من الكذبة والوضّاعين ما يسيء إلى علي وآل علي بأغلى الأثمان لم يتحدّث هو وعمّاله عن يهودي وضع فكرة الوصاية والتشيّع لعلي Δ.

كلّ هذه الأمور مجتمعة تجعلنا نجزم بأنّ ابن سبأ ليس سوى أسطورة مدسوسة بصفاقة وقحة في وسط التيارات السياسية والعقائدية التي كانت تتصارع على مسرح العالم الإسلامي، فإذا كان إنسانٌ هذه صفاته قد استطاع أن يلعب ذلك الدور الذي زعم أنّ ابن سبأ قد لعبه، فأين كان الصحابة؟! والعقلاء وأصحاب الرأي السديد من الصحابة والمهاجرين والأنصار حتى يفسحوا له المجال للقيام بما قام به)[١].

## الرأي الثالث:

إنّ تاريخ نشوء التشيّع يرجع إلى يوم الجمل. ذهب إليه ابن النديم حيث قال ـ فيما نقله عن محمد بن إسحاق ـ: (لمّا خالف طلحة والزبير على عليّ Δ وأبيا إلا الطلب بدم عثمان بن عفان، وقصدهما علي Δ ليقاتلهما حتى يفيئا إلى أمر الله جلّ اسمه، تسمّى من اتبعه على ذلك (الشيعة)، فكان يقول: (شيعتي) وسمّاهم Δ الأصفياء، الأولياء، شرطة الخميس، الأصحاب)[٢].

وبهذا الرأي تقريباً قال المستشرق فلهوزن[٣] حيث ذهب إلى أنّ الشيعة ظهرت بعد مقتل عثمان.

غير أنّ هذا الرأي ضعيفٌ لما قدّمناه من وجود الشيعة يوم السقيفة بل وقبل ذلك كما سيتبيّن ممّا يأتي.

## الرأي الرابع:

إنّ التشيّع نشأ يوم صفين ومن القائلين بهذا الرأي:

(مونتكومري وات) حيث قال: (إنّ بداية حركة الشيعة هو أحد أيام سنة (٦٥٨م ـ ٣٧ هـ) حيث قال جماعةٌ من أتباع علي: (إنّا نوالي من والاك، ونعادي من عاداك). ويعني ذلك أنّ هؤلاء كانوا مستعدّين للقول بأنّهم يقبلون بصورة مطلقة حكم علي في القضايا المهمّة)[٤]، ويظهر أنّ وات قد أخذ هذا الرأي عن الطبري الذي يقول: (لمّا قدم علي الكوفة وفارقته الخوارج وثبت إليه الشيعة فقالوا: في أعناقنا بيعةٌ ثانيةٌ، نحن أولياء من واليت، وأعداء من عاديت)[٥].

ولكن فات هذا المستشرق أن يتأمّل في عبارة الطبري جيداً، إذ إنّ قوله: (وثبت إليه الشيعة) دليلٌ واضحٌ على وجود الشيعة قبل ذلك اليوم. إضافةً إلى أنّ ما ثبت سابقاً وما سيأتي ينفي هذا الرأي.

## الرأي الخامس:

وهذا الرأي يشير إلى أنّ بذرة التشيّع بُذرت بعد مقتل الحسين Δ: (إنّ دم الحسين

---

(١) ينظر م.ن: ص٦٦ـ ٦٨.

(٢) ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب إسحاق، تـ ٤٣٨ هـ. فهرست ابن النديم. تحقيق: تجدّد رضا. (بقية المعلومات غير مذكورة). ص٢٢٣، ونقله عنه: الأمين، محسن، تـ ١٣٧١ هـ. أعيان الشيعة. تحقيق: الأمين، حسن. بيروت: دار التعارف للطبوعات. ج١ص١٩.

(٣) ينظر فلهوزن، يوليوس. الخوارج والشيعة. ط: ٥. ترجمة وتقديم: بدوي، عبد الرحمن. القاهرة: دار الجيل، ١٩٩٨م. ص٩٧.

(٤) الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. (مرجع سابق). ص٣٧.

(٥) الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري. (مصدر سابق). ج٤ ص٤٦.

الذي أراقته سيوف الحكومة القائمة يومذاك يعتبر البذرة الأولى للتشيّع كعقيدة)[١].

ويقول كامل مصطفى الشيبي: (إنّ استقلال الاصطلاح الدالّ على التشيّع إنّما كان بعد مقتل الحسين Δ حيث أصبح التشيّع كياناً مميّزاً له طابعه الخاصّ)[٢].

ويقول علي سامي النشار: (وتكوّنت الشيعة حقاً بعد مقتل الحسين Δ فرقة دينية تتدبّر الأمر)[٣].

ولكنّنا نقول: إنّه لا يمكن إنكار أنّ لتلك الدماء الزكية دوراً بارزاً في نموّ التشيّع وبقائه، ثم تبلوره وتميزه عن غيره بأصوله وفروعه في عهد الإمامين الباقرين χ ، غير أنّ هذا لا يعني أنّه نشأ بعد مقتل الحسين Δ أو في زمن الإمام الباقر والصادق χ.

## الرأي السادس:

إنّ التشيّع نشأ مع الإسلام وفي زمان رسول الله o، وكان منشؤه والداعي إليه هو الرسول نفسه o.

وهناك روايات كثيرة تشير إلى هذا المعنى، فقد أخرج الحاكم الحسكاني عن ابن عباس قال: (لمّا نزلت هذه الآية Πإِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِO قال النبيّ o لعليّ: هو أنت وشيعتك، تأتي أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين)[٤].

وأخرج ابن مردويه عن علي Δ قال: (قال لي رسول الله o: ألم تسمع قول الله: Πإِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِO؟ أنت وشيعتك، موعدي وموعدكم الحوض، إذا جئت الأمم للحساب، تُدعون غرّاً محجّلين)[٥].

وروى الطبراني في المعجم الأوسط عن النبي o مخاطباً عليّاً Δ: (ستقدم على الله وشيعتك راضين مرضيين، ويقدم عليه عدوك غضاباً مقمحين)[٦]. والإقماح: رفع الرأس وغضّ البصر[٧].

وروى الطبراني عنه o أنّه قال لعليّ Δ: (إنّ أوّل أربعة يدخلون الجنّة، أنا وأنت والحسن والحسين، وذرارينا خلف ظهورنا، وأزواجنا خلف ذرارينا، وشيعتنا عن أيماننا

---

(١) الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. (مرجع سابق). ص٤٢، عن دائرة المعارف الإسلامية لستروثمان.

(٢) الوائلي، أحمد. هويّة التشيّع. (مرجع سابق)، ص٢٥ عن الصلة بين التصوّف والتشيع ص٢٧.

(٣) النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ط٨. القاهرة: دار المعارف. ج٢ ص٣٤.

(٤) الحسكاني، عبد الله بن أحمد (من أعلام القرن الخامس الهجري). شواهد التنزيل لقواعد التفضيل. ط:١. تحقيق: المحمودي، محمد باقر. إيران: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٩٩٠م. ج٢ ص٤٦١. وقد روى الحاكم هذا التفسير بأسانيد متعدّدة عن عدّة من الصحابة منهم ابن عباس وبريدة وعلي Δ. ينظر المصدر ج٢ من ص٤٥٩ ـ ٤٧٣.

وقريبٌ منه: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، تـ ٩١١ هـ. الدر المنثور. بيروت: دار المعرفة. ج٦ ص٣٧٩. والشوكاني، محمد بن علي، تـ ١٢٥٠هـ. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. نشر: عالم الكتب (بقية المعلومات غير مذكورة). ج٥ ص٤٧٧.

(٥) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. الدر المنثور. (مصدر سابق). ج٦ ص٣٧٩.

(٦) الطبراني، سليمان بن أحمد، تـ ٣٦٠هـ. المعجم الأوسط. دار الحرمين، ١٩٩٥م. ج٤ ص١٨٧. ونقله عنه: الهيثمي، علي بن أبي بكر، تـ ٨٠٧هـ. مجمع الزوائد. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م. ج٩ ص١٣١. وذكر (أي الهيثمي) بأنّ سنده ضعيف ـ بسبب وجود جابر الجعفي فيه ـ ولكن في كنز العمال ذكر الحديث، وجاء في الهامش: (أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ج٩ ص١٠٨. وقال: (رواه الطبراني في الأوسط وإسناده حسن). ينظر: المتقي الهندي، علاء الدين علي، تـ ٩٧٥هـ. (مصدر سابق). ج١٣ ص١٥٦.

(٧) ينظر: ابن الأثير، محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري، تـ ٦٠٦ هـ. النهاية في غريب الحديث. ط:٤، تحقيق: الزاوي، طاهر أحمد والطناحي، محمود محمد. قم: مؤسسة إسماعيليان، ١٣٦٤هـ. ش. ج٤ ص١٠٦.

وابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب (مصدر سابق). ج٢ ص٥٦٦، وقد نقلا الحديث أيضاً.

وشمائلنا)[١].

وروى أيضاً: (أنت وشيعتك تردون عليّ الحوض رواءً مرويين، مبيضة وجوهكم، وإنّ عدوك يردون عليَّ ظماءً مقبحين)[٢].

إلى غير ذلك من الأحاديث والنصوص الكثيرة التي تشير بصراحة ووضوح إلى وجود مصطلح (الشيعة) و(التشيّع لعلي Δ) في زمان النبيّ o.

وبالإضافة إلى كلّ هذا، فإنّ كثيراً من الصحابة التي مرّت أسماء بعضهم كانوا معروفين بالتشيّع لعليّ Δ في زمان رسول الله o ـ قبل حادثة السقيفة وغيرها ـ.

يقول محمد كرد علي في كتابه خطط الشام: (عُرف جماعة من كبار الصحابة بموالاة علي في عصر رسول الله o مثل سلمان الفارسي القائل: (بايعنا رسول الله على النصح للمسلمين، والائتمام بعلي بن أبي طالب والموالاة له). ومثل أبي سعيد الخدري الذي يقول: (أمر النّاس بخمس، فعملوا بأربع وتركوا واحدة). ولمّا سئل عن الأربع، قال: (الصلاة والزكاة وصوم شهر رمضان والحجّ).

قيل: (فما الواحدة التي تركوها)؟ قال: (ولاية علي بن أبي طالب).

قيل له: (وإنّها لمفروضةٌ معهنّ)؟ قال: (نعم هي مفروضةٌ معهنّ).

ومثل أبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، وحذيفة بن اليمان، وذي الشهادتين خزيمة بن ثابت، وأبي أيوب الأنصاري، وخالد بن سعيد، وقيس بن سعد بن عبادة)[٣].

وبهذا يتّضح مدى قيمة كلمة أحمد أمين التي أطلقها في كتابه (فجر الإسلام) حيث قال: (والحقّ أنّ التشيّع كان مأوى يلجأ إليه كلّ من أراد هدم الإسلام...)[٤].

فإذا كان هؤلاء الصحابة الكرام الأفذاذ، الذين هم أبطال الإسلام وأعمدته الراسخة ـ إذا كانوا دعاةً لهدم الإسلام – فمن بقي ليكون هو من عمَّر الإسلام؟! إنّ هؤلاء ما كانوا ليدعوا إلى هدم إسلام محمد o، ولا ينبغي لهم ذلك، بل كانوا يدعون ويعملون على هدم إسلام بني أميّة الذي جاء لهدم إسلام محمد o.

---

(١) الطبراني، سليمان بن أحمد، تـ ٣٦٠ هـ. المعجم الكبير، تحقيق: السلفي، حمدي عبد المجيد. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج١ ص٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٢) م.ن: ج١ ص٣١٩.

(٣) السبحاني، جعفر. أضواء على عقائد الشيعة الإمامية. (مرجع سابق). ص٢٨ ـ ٢٩ عن خطط الشام، ج٥ ص٢٥١.

(٤) العسكري، مرتضى. عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى. (مرجع سابق). ج١ ص٥٣، والوائلي، أحمد. هويّة التشيّع. (مرجع سابق). ص٧٣، والسبحاني، جعفر. أضواءٌ على عقائد الشيعة الإمامية. (مرجع سابق). ص٣٣١، جميعها عن كتاب فجر الإسلام لأحمد أمين.

## ٢- المعتزلة:

### أ - نشوء المعتزلة:

اختلف المؤرّخون في تاريخ نشوء المعتزلة، وهل نشأ هؤلاء في خلافة أمير المؤمنين علي Δ أم في زمان الحسن Δ أم بعد ذلك.

حيث إنّ هناك نصوصاً تاريخية تشير إلى أنَّ كلمة معتزلة أطلقت على جماعة امتنعوا عن بيعة الإمام علي Δ عام ٣٥هـ، منهم سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وحسان بن ثابت، وأسامة بن زيد بن حارثة الأنصاري، وامتنعوا عن الاشتراك في حروبه، وقالوا: (لا يحلّ قتاله أو القتال معه). فسمّي هؤلاء معتزلة لاعتزالهم بيعته [١] [٢].

وجاء في تاريخ الطبري أنّ قيس بن سعد والي مصر بعث إلى الإمام علي (أنّ قِبلي رجالاً معتزلين، قد سألوني أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر النّاس، فترى ويروا رأيهم، فقد رأيت أنّ أكفّ عنهم، ولا أتعجّل حربهم وأن أتألفهم...)[٣].

في حين هناك رأيٌ آخر يرجع نشوء هذا المصطلح (المعتزلة) إلى زمان الإمام الحسن Δ، يقول الملطي في كتابه الردّ على أهل الأهواء والبدع: (إنّ أناساً... لمّا بايع الإمام الحسن معاوية، وسلم الأمر إليه اعتزلوا الحسن ومعاوية، وجميع النّاس، وذلك أنّهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسمُّوا... معتزلة)[٤].

والرأي الثالث يذكر أنّ إطلاق تسمية (المعتزلة) يرجع إلى قصّة واصل بن عطاء الشهيرة مع الحسن البصري والتي تقول: دخل رجل على الحسن البصري (المتوفى عام ١١٠هـ) فقال: (يا إمام لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفِّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفرٌ يخرج به عن الملّة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل ـ على مذهبهم ـ ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمّة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: (أنا لا أقول: إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافرٌ مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر). ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من اسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب (به) على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمِّي هو وأصحابه معتزلة)[٥].

ويقول البغدادي: (إنّ أهل السنّة هم الذين دعوهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمّة بأسرها

---

(١) تبنّى هذا الرأي النوبختي في فرق الشيعة. ينظر النوبختي، الحسن بن موسى. فرق الشيعة. (مصدر سابق). ص٥. وذكر بأنّ هؤلاء هم أسلاف المعتزلة الذين ظهروا فيما بعد.

(٢) الزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. ط:٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٥م. ص١٣٠.

(٣) الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري. (مصدر سابق). ج٣ ص٥٥٤.

(٤) الزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٣٠.

(٥) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. (مصدر سابق). ج١ ص٤٨.

في مرتكب الكبيرة من المسلمين)[١] [٢].

والذي يظهر بعد التأمّل أنّ الرأي الصحيح هو الرأي الثالث، وأمّا الرأي الأوّل والثاني فهما يعبِّران عن فرقتين سياسيتين لا علاقة لهما بالمعتزلة (الفرقة الدينية الكلامية المعروفة)، ولا ارتباط فيما بينهم إلّا بالاسم[٣].

وممّا يبعِّد الرأي الأوّل أنّ نظرة عامة المعتزلة إلى أمير المؤمنين علي Δ هي نظرة قداسة وإعظام منقطع النظير، ولهذا فبعضهم فضّله على سائر الخلفاء، واعتبر أنّهم جميعاً دونه في الشرف والمنزلة، فإذا كانت هذه عقيدتهم فيه فكيف يقفون منه ذلك الموقف السلبي؟!

كما إنّ جمهور المعتزلة، بل أكثرهم إلّا القليل الشاذّ، منهم يقولون: (إنّ علياً Δ كان على صواب، وإنّ من حاربه فهو ضالّ، وتبرؤوا ممّن لم يتب عن محاربته، ولا يتوّلون أحداً ممّن حاربه إلّا ممّن صحت عندهم توبته منهم، ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه Δ ولا يجوز أن يسمّى بهذا الاسم)[٤].

وممّا يبعد الرأي الثاني أنّ من الأصول الاعتقادية للمعتزلة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى هذا الأصل خرجت أوائلهم على الوليد (الفاسق) بن يزيد بن عبد الملك، ونصروا يزيد (الناقص) بن الوليد بن عبد الملك الذي كان على خطّ الاعتزال[٥]. ولهذا فالموقف السلبي في قضية معاوية والحسن Δ ممنوع على أصولهم.

ب - ألقاب المعتزلة:

أطلق على المعتزلة ألقابٌ متعدّدة منها: (أهل العدل والتوحيد)[٦]، وذلك لأنّهم يقولون بعدل الله وحكمته ويقولون أيضاً بأنّه لا قديم مع الله[٧]. ويقال لهم القدرية[٨]. وهذه الكلمة هي من الكلمات التي تحتمل المعنيين، القدرية أي مثبتو القدر (وهم الجبرية)، والقدرية يعني نفاة القدر[٩]، ولعلّها إلى المعنى الأول أقرب، ولذا فإنّ المعتزلة يعتبرون خصومهم الذين يثبتون القدر (بمعنى الجبر) هم القدرية، وقد روي عن النبي o: (القدرية مجوس هذه الأمّة)[١٠].

وتطلق أيضاً تسمية القدرية على أسلاف المعتزلة النافين للقدر، وكان من أبرز دعاتهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي الذين قتلا على أيدي بني أميّة[١١].

---

(١) الزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٣١.
(٢) وهناك أقوالٌ أخرى في سبب تسميتهم كلّها تقرب من هذه الأقوال وتتلاقى معها. ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٣ ص١٥٥ - ١٦٣.
(٣) ذهب إلى ما يقرب من هذا الرأي الشيخ جعفر السبحاني. ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج١ ص١٢٠ وج٣ ص١٥٧.
(٤) ينظر: م.ن: ج٣ ص١٥٦ عن فضل الاعتزال للبلخي ١٣- ١٤.
(٥) ينظر: م.ن: ج١ ص١١٩ - ١٢٠.
(٦) ينظر: الأمين، شريف يحيى. معجم الفرق الإسلامية. ط:١. بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦م، ص٢٢٧، والزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٣٢، والسبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٣ ص١٦٣.
(٧) ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٣ ص١٦٣.
(٨) ينظر: الأمين، شريف يحيى. معجم الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص٢٢٧.
(٩) وهم الذين يعتقدون أنّ الله سبحانه لا دخل له بالقدر، بل الإنسان يقدِّر أعماله بنفسه.
(١٠) ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٣ ص١٦٤.
(١١) الأنصاري، فاضل. قصّة الطوائف. ط:١. دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠٠م. ص٩٤، والزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٣٣.

ويقال لهم كذلك (الثنوية)، لأنّهم يقولون بأنّ الخير من الله والشرّ من العبد[١].
وأيضاً يلقّبون بالمعطلة لقولهم بنفي صفات الباري[٢].
ولكن الحقّ أنّ للمعتزلة في هذه المسألة مذهبان:
بعضهم قال بفكرة (النيابة) أي نيابة الذات عن الصفات، بمعنى أنّ الذات خاليةٌ من الصفات، لكنّها بنفسها تقوم مقامها. نسب هذا القول إلى عباد الذي قال ـ كما حكى عنه الأشعري ـ:
(هو عالمٌ قادرٌ حيٌّ، ولا أثبت له علماً ولا قدرةً ولا حياةً، ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً، وأقول هو عالمٌ لا بعلم، وقادرٌ لا بقدرةٍ، حي لا بحياةٍ، وسميعٌ لا بسمع...)[٣].
وآخرون قالوا بفكرة عينية الصفات مع الذات حيث قالوا: (هو عالمٌ بذاته، قادرٌ بذاته، حيٌّ بذاته، لا بعلم وقدرةٍ وحياةٍ، هي صفاتٌ قديمة ومعانٍ قائمةٌ به، لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الّذي هو أخصُّ الوصف لشاركته في الإلهيةً)[٤].
وقال أبو الهذيل: (هو عالمٌ بعلمٍ هو هو، وقادرٌ بقدرةٍ هي هو، وحي بحياةٍ هي هو... إذا قلتُ: إنّ الله عالمٌ، ثبّتُّ له علماً هو الله...)[٥].
يعني أنّ صفاته هي عين ذاته، وهذا ما يقول به الشيعة أيضاً، والمستفاد من كلام الإمام علي Δ في خطبة التوحيد[٦] حيث يقول: (أوّل الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة...)[٧].
حيث أراد بهذا الكلام نفي الصفات التي هي غير الذات (الزائدة على الذات) (لا نفي الصفات أصلاً)، لأنّ ذاته هي مصداقٌ لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الإلهية[٨].

جـ - عقائد المعتزلة:
أطبق المؤرّخون والباحثون على نسبة خمس عقائد أساسية إلى المعتزلة عرفت بـ (الأصول الخمسة) وهي: التوحيد ـ العدل ـ الوعد والوعيد ـ المنزلة بين المنزلتين ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٩].
ولهذا اعتبرت هذه الأصول الخمسة هي المناط (والمقياس والميزان) الذي يعدّ فيه الشخص معتزلياً أم غير معتزلي. (يقول الخياط: وليس يستحقّ أحدٌ اسم الاعتزال حتى

---

(١) ينظر: الزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٣٣، والسبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٣ ص١٦٤.
(٢) أسود، عبد الرزاق. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب. ط:١. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ١٩٨١م. مج٢ ص٢٤٦، والأمين، شريف يحيى. معجم الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص٢٢٧.
(٣) الأشعري، علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين. (مصدر سابق). ص١٦٥ـ ١٦٦.
(٤) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. (مصدر سابق). ج١ ص٤٤ـ ٤٥.
(٥) الأشعري، علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين. (مصدر سابق). ص١٦٥.
(٦) حمود، محمد جميل. الفوائد البهيّة في شرح عقائد الإمامية. ط:٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٨م. ج١ ص١٧٣.
(٧) الرضي، محمد بن الحسين. نهج البلاغة. (مصدرٌ سابق). ج١ ص١٤ـ ١٥.
(٨) ينظر حمود، محمد جميل. الفوائد البهيّة في شرح عقائد الإمامية. (مرجع سابق). ج١ ص١٨٥.
(٩) ينظر على سبيل المثال: النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. (مرجع سابق). ج١ ص٤٢٢ ـ ٤٤٠، وأسود، عبد الرزاق. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب. (مرجع سابق). مج٢ ص٢٤٨ ـ ٢٥١، ومشكور، محمد جواد. موسوعة الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص٤٧٦، والأمين، شريف يحيى. معجم الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص٢٢٧ . والزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٣٥ـ ١٤١.

يجمع بين القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت فيه هذه الصفات فهو معتزلي)[١].

د - أقسام المعتزلة وانقساماتها:

ينقسم المعتزلة إلى قسمين: المعتزلة البغدادية ـ المعتزلة البصرية[٢]

وأشهر المعتزلة البصريين هم : أبو الهذيل العلّاف ، وأبو عثمان عمرو بن عبيد، وأبو إسحاق إبراهيم بن سيار النّظام، وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ...

وأمّا البغداديون فمنهم أبو سهل بشر بن المعتمر ، وأبو موسى عيسى بن صبح ، وأبو عبد الله جعفر بن مبشر ، وأبو جعفر الإسكافي ، وأبو الحسين الخياط ، وأبو القاسم عبد الله بن محمد البلخي...[٣] وابن أبي الحديد المدائني.

هذه أقسام المعتزلة، أمّا انقساماتها فقد أوصل البعض الفرق المعتزلية إلى (٢٢فرقة)، وقيل: (٣٢فرقة)[٤]، في حين اعتبرها آخرون (٢٠ ) فرقة[٥].

ومن أشهر تلك الفرق: الواصلية ـ الهُذَيلية ـ النَظَّامية ـ الخابطية والحَدْثِيَّة ـ البشرية ـ المُعمِّرية ـ المرذارية ـ الثُّمامية ـ الهشامية ـ الجاحظية ـ الخياطية والكعبية ـ الجبائية والبهشمية[٦].

هـ - العلاقة بين المعتزلة والشيعة:

من الملاحظ أنّ كثيراً ممّن كتبوا في علم الكلام والفرق عندما يبحثون آراء الفرق وأقوالها في كثيرٍ من المسائل الكلامية البارزة (باستثناء مسألة الإمامة) فإنّهم يغفلون ذكر الشيعة ولا يتعرّضون لطرح آرائهم، بل يكتفون بطرح آراء المعتزلة والأشاعرة فقط، وإن أتوا على ذكر الشيعة فيذكرونهم باعتبارهم أتباعاً للمعتزلة أو متابعين لهم.

وكأنّ الشيعة ليس لهم آراءٌ في تلك المسائل الكبرى المطروحة، أو إن كانت لهم آراءٌ، فإنّما هي آراءٌ ملتقطة ومأخوذة من المعتزلة، ممّا يعني أنّ الشيعة هم عبارة عن مقلّدين للمعتزلة ليس إلّا، وليست لهم الأصالة في تلك الأفكار التي تبنّوها.

وقد حاول بعض الباحثين التدليل والبرهنة على (تبعية الشيعة للمعتزلة) أو (أصالة المعتزلة الفكرية) بالأدلّة التالية:

أولاً: وضوح الاتجاه العقلي لدى علماء الشيعة في العهد البويهي، الأمر الذي فسّره جملةٌ من المؤرّخين على أنّه تأثّر الشيعة بطريقة المعتزلة.

ثانياً: تشيّع عدد من مشايخ المعتزلة ومتكلّميهم ممّا يقتضي طبعاً تسرّب الفكر المعتزلي إلى الشيعة عن طريق هؤلاء.

ثالثاً: إنّ أسبق كتاب عقائدي للشيعة هو كتاب الصدوق (تـ ٣٨١ هـ) (عقائد الشيعة الإمامية)، وهو يجري في هذا الكتاب على طريقة المحدّثين وبعيداً عن المنهج العقلي، ممّا يعني أنّ قبول الشيعة لهذا المنهج جاء في عهد متأخّر من هذا التاريخ[٧].

---

(١) الزين . محمد خليل . تاريخ الفرق الإسلامية . (مرجع سابق) . ص١٣٢.
(٢) ينظر: الخيون، رشيد. معتزلة البصرة وبغداد . ط :٢، لندن : دار الحكمة، ١٩٩٩م ـ ٢٠٠٠م . ص١١.
(٣) ينظر: م.ن: ص١١، والأمين، شريف يحيى. معجم الفرق الإسلامية. (مرجع سابق) . ص٢٢٨ ـ٢٢٩، ويراجع: المدائني، عبد الحميد بن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة . (مصدر سابق)، ج١ ص٧.
(٤) أسود، عبد الرزاق. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب. (مرجع سابق). مج٢ ص٢٥٥.
(٥) ينظر: الحلبي، محمد بن سليمان. نخبة اللآلي. (مصدر سابق). ص٤٦.
(٦) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. (مصدر سابق). ج١ ص٤٦ـ ٧٨.
(٧) الطوسي، محمد بن الحسن، تـ ٤٦٠. الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد. ط:٢. تحقيق: لجنة التحقيق في جمعية ←

ويقول أحمد أمين: (ولقد قرأت كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم من قدماء متكلّمي الشيعة الإمامية، فكنت كأنّي أقرأ كتاباً من كتب أصول المعتزلة إلّا في مسائل متعددة، كالفصل الأخير في الإمامة، ولكن أيّهما أخذ من الآخر؟ أمّا بعض الشيعة فيزعم أنّ المعتزلة أخذوا عنهم، وأنّ واصل بن عطاء تلميذ جعفر الصادق Δ، وإنّي أرجّح أنّ الشيعة أخذوا من المعتزلة تعاليمهم، ونشوء مذهب الاعتزال يدلّ على ذلك)[1].

ولكن يمكن مناقشة ما ذكر بما يلي:

أولاً: إذا كان معيارنا في مسألة أنّه أيهما أخذ أصوله من الآخر (المعتزلة من الشيعة) أم (الشيعة من المعتزلة)، إذا كان معيارنا في ذلك (الأقدم نشوءاً)، فإنّه من الواضح والمعلوم جداً أنّ الشيعة أقدم نشوءاً من المعتزلة ـ كما اتّضح في البحوث السابقة ـ وذلك حتى بناءً على أبعد الأقوال والتي ترجع نشوء مذهب التشيّع إلى ما بعد مقتل الحسين Δ، ولا يرد ـ على كلامنا ـ بأنّهم كانوا في ذلك الوقت حزباً سياسياً أو فرقة سياسية، لأنّه قد ثبت بأنّه كان منهم متكلّمون يجادلون ويناظرون، ويطرحون آراءهم في مختلف المسائل قبل واصل بن عطاء وبعده[2].

ثانياً: إنّ شيوخ المعتزلة أنفسهم الذين ينتهون إلى مدرسة واصل بن عطاء قد ذكروا بأنّ واصل تتلمذ على (أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه محمد، ومحمد تلميذ أبيه علي Δ)[3].

ثالثاً: بالنسبة إلى بروز المنهج العقلي عند الشيعة في العهد البويهي، فإنّه نتيجة طبيعية لبروز المذهب الشيعي ككلّ في ظلّ (الحكم البويهي الشيعي) بعد قرونٍ من التغييب والإقصاء والملاحقة، لا أنّه نتيجة لتأثّرهم بالمعتزلة، فالأمر الذي حدا ببعض المؤرّخين للاعتقاد بأنّ الشيعة أخذوا منهجهم العقلي من المعتزلة إنّما هو تحرّر الشيعة في ذلك الزمان وارتفاع يد القمع والإرهاب عنهم، وفي الوقت نفسه أفول نجم المعتزلة وغياب شمسهم، فاعتقد البعض بأنّ منهج هؤلاء انتقل إلى أولئك.

رابعاً: أمّا بالنسبة إلى تشيّع رجال المعتزلة فهو لا يثبت أكثر من تلاقح فكري بين المدرستين ـ ومثل هذا الأمر موجودٌ بين مختلف المدارس الإسلامية ـ لا أنّ الشيعة استوردوا منهجهم الكلامي من المعتزلة ـ لأنّ لهذا المنهج معالمَ واضحةً عند العلماء الشيعة السابقين لذلك العهد ـ كما سيتّضح.

خامساً: بالنسبة إلى كتاب الصدوق (عقائد الشيعة الإمامية) الذي سار فيه على طريقة المحدّثين، وأنّه أقدم كتاب عقائدي للشيعة، فهذا غير صحيح، حيث إنّ هناك كتباً كثيرة سبقت كتاب الصدوق، منها كتب لأصحاب الأئمّة Δ الذين عاصروا مشايخ المعتزلة الأوائل (كواصل بن عطاء)، ومن تلك الكتب كتب هشام بن الحكم وهشام بن سالم وغيرهما، والتي دوّنت أسماؤها في كتب التراجم.

بالإضافة إلى أنّ الشيخ الصدوق كان يمثّل مدرسة قم، وهي المدرسة (الأخبارية) التي عرفت بتطرّفها ضدّ العقليين، وهذه المدرسة لا تمثّل كلّ الشيعة، بل هي جزءٌ منهم فقط، وقد نقد الشيخ المفيد كتاب الصدوق في كتابه (تصحيح الاعتقاد)، ومارس الطريقة

---

منتدى النشر في النجف الأشرف، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦م. ص٨ ـ ٩. (من مقدمة لجنة التحقيق).

(١) ينظر السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٣ ص١٧٢ عن ضحى الإسلام ج٣ ص٢٦٧ـ ٢٦٨.

(٢) ينظر: م.ن: ج٣ ص١٧٤.

(٣) المدائني، عبد الحميد بن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. (مصدر سابق). ج٦ ص٣٧١، وينظر أيضاً: ج١ ص١٧.

العقلية في نقده[١].

سادساً: إنّ أصول المعتزلة خمسة (كما ذكرنا سابقاً)، وهي: (التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

فالشيعة وإن اتّفقوا مع المعتزلة في الأصلين الأوّلين وبعض ما يتفرّع عنهما من مسألة إنكار الرؤية وإثبات الحسن والقبح العقليين وفي الجبر وغير ذلك[٢]، إلّا إنّهم اختلفوا معهم في المسائل الثلاث الأخرى.

حيث قال (الشيعة الإمامية) (كما الأشاعرة) بأنّ مرتكب الكبيرة مؤمنٌ فاسقٌ يجب إقامة الحدّ الشرعي عليه (لا أنّه في منزلة بين المنزلتين ـ كما زعم المعتزلة ـ ).

وقالوا (الشيعة) بأنّ الوفاء بالوعيد غير واجبٍ على الله تعالى، بل له أن يعاقب وله أن يعفو، وهذا خلاف قول المعتزلة بأنّ الوفاء بالوعيد واجبٌ عليه تعالى ـ كما الوعد ـ.

وقال الشيعة أيضاً بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالسمع (ووافقهم في ذلك الأشاعرة) في حين قال المعتزلة بالوجوب العقلي[٣].

وقد ذكر الشيخ المفيد ϖ في كتابه أوائل المقالات مسائلَ كثيرة اختلفت فيها الشيعة (الإمامية) مع المعتزلة منها:

١ـ ضرورة الإمام في كلّ زمان.

٢ـ عصمة الإمام وعلمه بكلّ علوم الدين وكماله وأفضليته.

٣ـ ثبوت الإمامة ـ مع عدم المعجز ـ بالنصّ والتوقيف فقط.

٤ـ الإمامة بعد النبيّ في بني هاشم خاصّة (علي ثم الحسن ثم الحسين).

٥ـ إنّ الأئمّة بعد رسول الله o اثنا عشر.

٦ـ إنّ النبيّ استخلف أمير المؤمنين Δ ونصٍّ عليه بالإمامة في حياته.

٧ـ إنّ محاربي أمير المؤمنين Δ (من الناكثين والقاسطين) جميعاً كفار ضُلّال ملعونون بحربهم إياه، وهم بذلك في النّار مخلدون، وخالفت المعتزلة في ذلك كلّه.

٨ـ إنّ العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنّه غير منفكّ عن سمع، ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال، وزعم المعتزلة أنّ العقول تعمل بمجردها.

٩ـ إنّ آباء النبيّ o من لدن آدم إلى عبد الله مؤمنون موحدون.

١٠ـ رجوع بعض الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة[٤].

١١ـ إنّ البداء جائزٌ في حقّ الله تعالى[٥].

---

(١) ما سبق (ثالثاً ورابعاً وخامساً) مأخوذ بتصرف كثير من مقدمة كتاب الاقتصاد، التي أعدّتها لجنة التحقيق. ينظر: الطوسي، محمد بن الحسن. الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد. (مصدر سابق). ص١٠ـ١٢.

(٢) ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٣ ص١٧٢.

(٣) م.ن: ج٣ ص٤١٦ـ ٤١٩.

(٤) الرجعة عقيدة شيعية مكملة للاعتقاد بالإمام المهدي (عج)، ومعناها أنَّ هناك بعض الأموات يرجعون إلى الدنيا قبل يوم القيامة، ممن محض الإيمان ومحض الكفر محضاً، وذلك حتى ينتقم الله للمؤمنين من الكافرين في الدنيا قبل الآخرة، وقد أثبتوا هذه العقيدة بروايات متواترة عن الأئمة Δ، إضافة إلى ثبوت الرجعة في الأمم السابقة كما صرَّح بذلك القرآن الكريم، كرجوع عزير بعد موته وكرجوع الذين أخذتهم الصاعقة من قوم موسى Δ Πثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَO. البقرة: ٥٦. وكرجوع الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت Πفَقَالَ لَهُمُ اللهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْO. البقرة: ٢٤٣. وقد روي عن النبي o أنه قال: (يكون في هذه الأمة كل ما كان في الأمم السالفة حذو النعل بالنعل). الصدوق، محمد بن الحسين بن بابويه، تـ ٣٨١هـ. عيون أخبار الرضا Δ. تصحيح وتعليق: الأعلمي، حسين بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٤. ج١ ص٢١٨.

(٥) (البداء في الإنسان أن يبدو له رأي في الشيء، لم يكن له ذلك الرأي سابقاً، بأن يتبدل عزمه في العمل الذي كان يريد أن يصنعه... فيبدو له تركه بعد أن كان يريد فعله... والبداء بهذا المعنى يستحيل على الله تعالى، لأنه من الجهل والنقص، وذلك محال عليه تعالى ولا تقول به الإمامية، قال الصادق Δ: (من زعم أنَّ الله ←

١٢ـ إنّ أئمّة الضلال عدلوا عن موجب التنزيل وسنّة النبيّ o.
١٣ـ إنّ الوعيد بالخلود في النّار متوجّه إلى الكفّار خاصةً دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه، وخالفت المعتزلة في ذلك كلّه.
١٤ـ إنّ من عُذِّب بذنبه من أهل المعرفة يخرج من النّار.
١٥ـ إنّ رسول الله o يشفع يوم القيامة لمرتكب الكبائر من أمّته - وخالفت المعتزلة بأنّه يشفع للمطيعين فقط - وكذلك علي يشفع لشيعته والأئمّة Δ أيضاً يشفعون.
١٦ـ إنّ قبول التوبة هو بفضل الله، وليس بواجب عليه، وقالت المعتزلة بوجوب قبول التوبة.
١٧ـ إنّ الأنبياء أفضل من الملائكة، وأجمعت المعتزلة على خلافه[١].
وممّن صنّف في الردّ على المعتزلة من علماء الشيعة محمد بن عبد الرحمن بن قبة (تـ قبل ٣١٧هـ) له كتاب (الردّ على الجبائي)، والحسن بن موسى النوبختي (من أكابر متكلّمي الإمامية، من أعلام القرن الثالث الهجري) له كتب:
١ـ الردّ على الجبائي.
٢ـ الردّ على أبي الهذيل العلّاف في أنّ نعيم الجنّة منقطع.
٣ـ النقض على أبي الهذيل في المعرفة.
٤ـ النقض على جعفر بن حرب.
٥ـ الردّ على أصحاب المنزلة بين المنزلتين.
وقام الشيخ المفيد أيضاً بنقض كثيرٍ من كتب المعتزلة منها:
١ـ الردّ على الجاحظ.
٢ـ نقض المروانية.
٣ـ نقض فضيلة المعتزلة.
٤ـ النقض على ابن عباد في الإمامة...
وكذلك فعل تلميذه السيد المرتضى (تـ ٤٣٦ هـ) حيث نقض بعض كتب المعتزلة، وأشهر كتبه في ذلك كتاب (الشافي) في الإمامة الذي كتبه ردّاً على كتاب المغني للقاضي عبد الجبّار (تـ ٣٣٩هـ)[٢].
إذن في النهاية نصل إلى نتيجة وهي أنّ مجرد وجود تقارب وتلاقٍ في بعض الأفكار والعقائد بين الشيعة والمعتزلة لا يعني أنّ الشيعة ورثة المعتزلة، وكذلك العكس ليس صحيحاً أيضاً.
بل كلّ منهما له مدرسته الخاصّة وشخصيته المستقلّة، على أنّه لا مانع من حصول التلاقح الفكري بين المدرستين وتأثير كلّ منهما على الأخرى إلى حدٍّ ما ـ كما هو الحال فيما بين مختلف المدارس الإسلامية ـ ولكن ليس إلى الحدّ الذي تصبح فيه إحداهما فرعاً للأخرى.

---

بدا له في شيءٍ بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم). وقال أيضاً: (من زعم أنَّ الله بدا له في شيءٍ ولم يعلمه أمس فأبرأ منه)... والصحيح في ذلك أن نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: Πيَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِO. ومعنى ذلك أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيه أو وليه أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضي ذلك الإظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر أولاً، مع سبق علمه تعالى بذلك...). المظفر: محمد رضا. عقائد الإمامية. تقديم: داوود، حامد حنفي. إيران: انتشارات أنصاريان. ص٤٥ – ٤٦.
(١) ينظر: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري تـ ٤١٣ هـ. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣م. ص٤٢ ـ ٥٢.
(٢) ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٣ ص١٧٦ ـ ١٧٧.

## ٣ - الأشاعرة

أ ـ أبو الحسن الأشعري:

ينتسب الأشاعرة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (المولود سنة ٢٦٠ هـ والمتوفى سنة ٣٢٤هـ) المنحدر من نسل أبي موسى الأشعري[١].

كان الأشعري في أوّل أمره معتزلياً وكان تلميذاً لأبي علي الجبائي (وهو من شيوخ المعتزلة) حتى الأربعين من عمره، ثم اختلف مع أستاذه في مسألة (الصلاح) و(الأصلح)، ففارقه مع أنّه كان زوج أمّه[٢]، والمسألة كالآتي:

سأل أبو الحسن الأشعري أستاذه الجبائي يوماً: (ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً)؟ فقال: (إنّ الأول يثاب بالجنّة، والثاني يُعاقب بالنّار، والثالث لا يُثاب ولا يعاقب).

قال الأشعري: (فإن قال الثالث: يا ربّ، لم أمتني صغيراً، وما أبقيتني إلى أن أكبر، فأؤمن بك وأطيعك، فأدخل الجنّة، ماذا يقول الربّ تعالى؟).

فقال له الجبائي ((يقول): إنّي كنت أعلم أنّك لو كبرت لعصيت فدخلت النّار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً). قال الأشعري: (فإن قال الثاني: يا ربّ، لِمَ لم تمتني صغيراً، لئلّا أعصي، فلا أدخل النّار، فماذا يقول الربّ)؟ فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه [٣].

وينقل بأنّ رجوع الأشعري عن مذهبه كان بسبب رؤيا رآها، حيث رأى النبيّ o في المنام في العشر الأوائل من شهر رمضان، وأمره بنصرة المذاهب المروية عنه، لأنّها (حقّ)[٤].

وعلى أيّ حال يُقال بأنّه حين (تاب) عن أقواله السابقة (كالقول بالعدل وخلق القرآن ونفي الرؤية وخلق الإنسان لأفعاله) أعلن ذلك صراحةً وأمام الملأ، حيث مضى إلى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، ورقى كرسياً، ونادى بأعلى صوته: (من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني، فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأنّ الله لا تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشرّ أنا أفعلها، وأنا تائبٌ مقلعٌ معتقدٌ للردّ على المعتزلة مخرجٌ لفضائحهم ومعايبهم)[٥].وقيل أنّه (قبل هذا التحوّل) اعتكف في منزله بضعة أيام لا يراه أحد، ثم خرج (إلى المسجد) فصعد المنبر وسط جموع حاشدة، وطلب من النّاس أن يصغوا إليه، فلمّا فعلوا ذلك نزع عباءته، ومزّقها ثم قال: (إنّي كما خرجت من هذه العباءة أعلن براءتي من كلّ أخطائي السابقة، وأصرّح بأنّ جميع آرائي الماضية باطلة)[٦].

---

(١) ينظر: مشكور، محمد جواد. موسوعة الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٠٩، ووجدي، محمد فريد. دائرة معارف القرن العشرين. (مرجع سابق). ج٥ ص٤٠٠، والأمين، شريف يحيى. معجم الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص٣٥.

(٢) مشكور، محمد جواد. موسوعة الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٠٩.

(٣) ينظر: م.ن ص١٠٩. والأمين، شريف يحيى. معجم الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص٣٥.

(٤) الزين، محمد خليل، تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٥١، عن تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٠.

(٥) وجدي، محمد فريد . دائرة معارف القرن العشرين . (مرجع سابق) . ج٥ ص٤٠٠.

(٦) ينظر: الزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٥١ عن مجلّة الأزهر عدد ١٠

←

يقول أحد الباحثين: (إنّ خصوم أبا[1] الحسن الأشعري كالحنفية والحنبلية والماتريدية شكّوا في إخلاصه، فبينما كان المحايدون الأبرياء معجبين به إلى حدّ الافتتان، كان خصومه يعلمون أنّ الذي حمله على سلوك هذا الطريق الجديد ليس هو الإخلاص للشريعة، وإنّما هو الأغراض الشخصية، والرغبة في لفت الأنظار إليه، واجتماع كثير من التلاميذ حوله، وفوزه بمكانة سامية في عصره، لأنّه لو ظلّ معتزلياً لما استطاع أن يتفوّق على أساتذته ورفقائه زعماء الفرقتين الجبائية والهاشمية، فحوّل تيار حياته إلى الجهة التي يستطيع أن يظهر فيها، وقد قطعوا في هذا الاتهام شوطاً بعيداً، فنسبوا إليه كتباً سريّة، زعماً أنّه خالف فيها آراءه العلنية)[2].

ويقول باحثٌ آخر:

(كثيرٌ من الباحثين تعرض لأسباب هذا التحوّل ويذكر ناقدوه ـ تبعاً لبعض الروايات عن معاصريه ـ أنّه كان خاضعاً في ذلك لضغطٍ من أفراد أسرته، كما يحاول البعض الآخر تعليل ذلك برغبة أبي الحسن أن يستغلّ كراهة الشعب للمعتزلة، وأن يظفر بالبطولة والمجد على حسابهم)[3].

ب ـ (وسطية) الأشعري:

على أيّ حال، أياً كان سبب تحوّله، فالسؤال المهمّ هنا: هل رجع الأشعري عن مذهب الاعتزال وانتقل إلى مذهب المحدّثين بشكلٍ تامٍّ فعلاً؟ أم إنّه بقي يعتقد ببعض آراء المعتزلة ويتبنّاها؟

الذي يظهر من بعض كلمات الأشعري نفسه أنّه تبنّى مذهب أهل الحديث (بالكامل)، وفي مقدّمتهم أحمد بن حنبل حيث يقول: (قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسّك بكتاب ربّنا عزّ وجلّ) وسنّة نبيّنا Δ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمّة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ـ نضّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون. لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشكّ الشاكّين، فرحمة الله عليه من إمامٍ مقدّم، وجليل معظم مفخّم) [4].

ولكن إذا نحن رجعنا إلى آرائه نجد أنّه لم يتمسّك بعقائد المحدّثين بشكل كامل، ولا ترك آراء المعتزلة بشكلٍ كامل، بل اتّخذ لنفسه مذهباً وسطاً بين المذهبين ومنهجاً بين المنهجين.

فمثلاً: (كان بعض أهل الحديث يصرّون على إثبات الصفات الخبرية لله تعالى كالوجه واليد والرجل والاستواء على العرش، حتى اشتهروا بـ (الصفاتية)، كما اشتهرت المعتزلة بنفاة الصفات ومؤوليها.

فجاء إمام الأشاعرة بمنهجٍ وسطٍ، وزعم أنّه أقنع به كلا الطرفين، فاعترف بهذه الصفات ـ كما ورد في الكتاب والسنّة ـ بلا تأويلٍ وتصرف، ولمّا كان إثباتها على الله

---

ص٧٠.

(١) كذا في الأصل والصحيح (أبي).

(٢) الزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٥١ـ١٥٢ عن مجلّة الأزهر عدد ١٠ ص٧١.

(٣) م.ن: ص١٥٣.

(٤) الأشعري، علي بن إسماعيل، (تـ ٣٢٤هـ). الإبانة عن أصول الديانة. ط: ٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠م. ص ١٧.

سبحانه بظواهرها يلازم التشبيه والتجسيم، وهما يخالفان العقل، ولا يرضى بهما أهل التنزيه من العدلية، أضاف كلمةً خاصّة أخرجته عن مغبّة التشبيه ومزلقة التجسيم، هي أنّ لله سبحانه هذه الصفات، لكن بلا تشبيه وتكييف)[١].

ويرى ابن عساكر أنّ وسطية الأشعري هي بالقياس إلى مختلف المذاهب الإسلامية (المعروفة) ويضرب أمثلةً على ذلك حيث يقول عنه:

(إنّه نظر في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة، فسلك طريقة بينها قال جهم بن صفوان: العبد لا يقدر على إحداث شيء ولا على كسب شيء، وقالت المعتزلة: هو قادرٌ على الإحداث والكسب معاً، فسلك طريقة بينهما، فقال: العبد لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب، فنفى قدرة الإحداث وأثبت قدرة الكسب، وكذلك قالت الحشوية المشبهة: إنّ الله سبحانه يُرى مكيّفاً محدوداً كسائر المرئيات، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية: إنّه سبحانه لا يُرى بحالٍ من الأحوال، فسلك طريقةً بينهما، فقال: يُرى من غير حلول ولا حدود ولا تكييف، فكما يرانا هو سبحانه وهو غير محدود ولا مكيف، كذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيّف)[٢].

ولكن مثل هذه (الوسطية) ما كانت لترضي أهل الحديث والحنابلة (المتشددين): (إنّ هناك جماعة جهلة (الحنابلة)[٣] ممّن ثقل عليهم النظر قد طعنوا فيمن أراد تأييد الدين بالكلام، وقالوا: إنّ الحديث في مثل الحركة والسكون والجوهر والعرض إلى غير ذلك من الأبحاث الكلامية بدعة وضلالة.

مستدلّين على ذلك بأنّه لم يؤثر على[٤] النبي o وأصحابه شيء في ذلك، وهذا يعني أنّهم لم يعلموه أو علموه وسكتوا عنه، وكلا الاحتمالين يدلّ على أنّ الحديث في ذلك شرّ، لأنّه لو كان خيراً ما جاز للنبيّ o وصحابته أن يجهلوه أن[٥] يسكتوا عنه مع علمهم به، لأنّ الجهل بالنافع أو السكوت عنه لا يليق بالنبيّ وأصحابه، وخاصة بأصول الدين والشريعة).

يجيب الأشعري هؤلاء بقوله: (ولم قلتم أنّ البحث في ذلك بدعة وضلالة، مع أنّ النبيّ o لم يقل أنّ من بحث في مثل هذا فهو مبتدع ضالّ، وإذن فقد قلتم ما لم يقله رسول الله o وحكمتم بشيء لم يحكم به، فيلزمكم تبعاً لتعليلكم أن تكونوا مبتدعةً ضُلّالاً)!![٦]

جـ ـ مؤلفات الأشعري:

للأشعري مؤلفات كثيرة أوصلها البعض إلى ٣٠٠ مصنف[٧]، ولكنّ أشهرها ثلاثة،وهي:

١ـ الإبانة عن أصول الديانة. وهو الكتاب الذي اعترض عليه الحنابلة.

٢ـ مقالات الإسلاميين. وقد تعرّض فيه للفرق الإسلامية المختلفة وآرائها.

٣ ـ اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع. وعرض فيه مجمل آرائه ونظرياته الكلامية[٨].

---

(١) السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٢ ص ٣٤.
(٢) م.ن: ج٢ ص٣٥ عن تبيين كذب المفتري.
(٣) هذه الكلمة موجودة في الأصل وليست منّي.
(٤) كذا في الأصل والصحيح (عن).
(٥) كذا في المصدر والصحيح (أو).
(٦) الزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١٥٣.
(٧) مشكور، محمد جواد. موسوعة الفرق الإسلامية. (مرجع سابق). ص١١٠.
(٨) الأنصاري، فاضل. قصّة الطوائف. (مرجع سابق). ص٢٢٩.

د ـ انتشار المذهب الأشعري:

بدأ المذهب الذي تبنّاه الأشعري بالانتشار بشكلٍ واسعٍ منذ أيّامه الأولى[١]، حيث ذاع صيته، وأخذ موقعه في بلاد العراق وخراسان والشام والمغرب، ويرجع البعض ذلك إلى (رعاية السلطات الحاكمة أو المتنفّذة)[٢].

ولكن يستظهر البعض بأنّ مذهب الأشعري لم ينتشر في عصره، بل بعد مدّة من وفاته، ويستدلّ على ذلك بأنّ الحنابلة (في عصره) لم يترجموه في طبقاتهم ،ولا عدُّوه واحداً من رجالاتهم.

(نعم لاشكّ في انتشار مذهبه بعد القرن السادس إلى أن صار مذهباً رسمياً للسنّة في جميع الأقطار، وقلّ من يتخلّف عنه، وهو مستمرّ إلى العصر الحاضر)[٣].

فالأمر الأكيد الذي لا ريب فيه أنّ مذهب الأشاعرة هو مذهب الكثرة الكاثرة من أهل السنّة والجماعة إلى وقتٍ قريبٍ، بل إلى يومنا هذا.

ويقول تقي الدين أبو العباس المقريزي (تـ٨٤٥ هـ) بعد سرد عقائد الأشعري إجمالاً: (فهذه جملةٌ في أصول عقيدته التي عليها الآن جماهير أهل الأمصار الإسلامية ،ومن جهر بخلافها أريق دمه)[٤].

هـ - علماء الأشاعرة:

وكان لجملةٍ من العلماء الأثر الكبير في انتشار هذا المذهب وشيوعه، حيث عمل هؤلاء على نصره والذبّ عنه وترسيخ دعائمه بكلّ ما أوتوا من قوّة.

وكان من أبرزهم: أبو بكر الباقلاني (تـ ٤٠٣هـ)، وعبد القاهر البغدادي (تـ ٤٢٩هـ)، وإمام الحرمين الجويني (تـ ٤٧٨ هـ)، والإمام الغزالي (تـ٥٠٥ هـ)، والشهرستاني (تـ ٥٤٨هـ)، والإمام الرازي (تـ ٦٠٦هـ)، وأبو الحسن الآمدي (تـ٦٣١ هـ)، وعبد الرحمن الإيجي (تـ٧٥٦هـ)، ومسعود بن عمر التفتازاني (تـ ٧٩١ هـ)، وعلاء الدين السمرقندي القوشجي (تـ ٨٧٩هـ)[٥].

---

(١) ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٢ ص٣٩.
(٢) ينظر: الأنصاري، فاضل. قصّة الطوائف. (مرجع سابق). ص٢٢٩.
(٣) ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٢ ص٤٠.
(٤) م.ن: ج٢ ص٤١ عن الخطط المقريزية ج٢ ص٣٦٠.
(٥) ينظر: الأنصاري، فاضل. قصّة الطوائف. (مرجع سابق). ص٢٢٩ـ ٢٣٠. لكنه اشتبه في نقل تواريخ وفيات بعضهم.

# الفصل الثالث:
# التحسين والتقبيح في المدرسة الأشعرية

١- العدل بين الأشاعرة والعدلية:
أ- رأي الأشاعرة
ب - رأي العدلية
جـ - العدل في القرآن والروايات
٢- شرح نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين:
أ- شرح الإشكالية
ب- تحرير محل النزاع
٣- أدلة الأشاعرة:
أ- الدليل النقلي
ب- الأدلة العقلية

## ١- العدل بين الأشاعرة والعدلية

ذكرنا في المقدمة بأنَّ المسألة الأهم والأخطر التي تترتب على إشكاليتنا التي ندرسها (إشكالية التحسين والتقبيح) هي مسألة الموقف من العدل الإلهي، فهل الله تعالى عادلٌ أم لا؟

لقد ألزم العدلية خصومهم الأشاعرة - بسبب رأيهم في (مسألة التحسين والتقبيح) - القول بأنَّ الله تعالى ليس عادلاً.

وذلك لأنهم (أي الأشاعرة) يقولون بأنَّ الحسن هو فعل الله حتى لو كان قبيحاً عند العقل وفي ميزان العقلاء، إذن يجوز فعل القبيح (العقلي) على الله تعالى كأنْ يدخل المؤمن النار ويثيب الكافر بالجنة.

ومن هنا تنتفي صفة العدالة عنه تعالى.

لكن الأشاعرة طرحوا الموضوع بصورة أخرى أظهروا من خلالها بأنَّ قولهم بالتحسين والتقبيح الشرعيين لا يتنافى مع العدل.

### أ - رأي الأشاعرة:

أولاً علينا أن نعرف ما هو المقصود بكلمة (عدل)، ثم ننظر هل القول بالحسن والقبح الشرعيين يتنافى مع إثبات ذلك المعنى لله تعالى أم لا؟

قالوا: (العدل الحكم بالحق)[١]. و(إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقه)[٢]. ويمكن أن نقول بأنه: (مراعاة حقوق الغير).

إذن يكون الظلم الذي هو خلاف العدل: التجاوز على حق الغير وعدم إعطائه إياه، فيصدق الظلم في كل مورد يوجد فيه حق ما، ثم لا يعطى ذلك الحق لذلك الشخص أو يسلب منه، ويعتدى عليه فيه.

إذا ثبت هذا فيقال: إنه من الواضح أنه لا حق لأحد على الله تبارك وتعالى حتى يقال – إذا عامل أحداً بطريقة معينة – إنه تجاوز على حقوقه ولم يعطه إياها.

إذ من البديهي أنَّ مسألة الحقوق والأولويات إنما هي في داخل إطار المخلوقات، وبنسبة بعضها إلى بعض، فمثلاً: عامر بالنسبة إلى حياته وحريته وثروته التي أنتجها له حق الأولوية والملكية، وسلمان بالنسبة إلى حياته وحريته وما أنتجته يداه – أيضاً – له حق الأولوية، وإذا تجاوز عامر على دائرة أولوية سلمان فهو ظلم، وكذلك لو تجاوز سلمان على دائرة أولوية عامر.

هذا بالنسبة إلى المخلوقين فيما بينهم، حيث تصدق مسألة الحقوق والأولويات، أما بالنسبة إلى الله تعالى فهذا المعنى غير وارد بتاتاً، إذ لا حق لأحد عليه، ولا أولوية تجاهه، وذلك لأن كل ما في الوجود ملك (حقيقي) له، وله الحق في التصرف في ملكه كيف يشاء، وبناءً على هذا فإنَّ الظلم غير وارد في حق الله تعالى أصلاً، وليس له مصداق، لأنَّ الظلم هو التصرف في حق الغير، ولا حق للغير – كما بينا -، بل لا غير – أصلاً –

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. (مصدر سابق). مج١١ص٤٣٠ (حرف اللام).

(٢) الخرَّازي، محسن. بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠هـ. ج١ص٩٧.

إذ كل ما في الوجود مملكة لله تعالى، ولذا فهي منه وله وإليه[١].

ومن هنا فقد قال الأشاعرة بأننا نثبت صفة العدل لله تعالى، وننفي عنه الظلم – لا بالمعنى الذي طرحه العدلية – بل بهذا المعنى، أنَّ كل فعلٍ لله تعالى لا بدَّ أن يكون عدلاً مهما كان ذلك الفعل، ولكن لا من جهة أنه سبحانه لا يفعل القبيح العقلي ولا يخل بالواجب، بل من جهة أنه لا معنى للقبيح في حقه تعالى. على ما بينا.

قال الشهرستاني (تـ٥٤٨هـ) حاكياً عقيدة الأشاعرة في الله تعالى: (و هو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً، إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف... و هو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم، ولا ينسب إليه جور)[٢].

و من هنا فإننا نستطيع أن نعرف العدل عند الأشاعرة بالشكل التالي: العدل ( هو موافقة الفعل الإلهي لعلمه ـ سبحانه ـ وقدرته ومشيئته)[٣]

ب ــ رأي العدلية:

لقد طرح القاضي عبد الجبار المعتزلي (تـ ٣٣٩هـ) هذا التصوير الأشعري ثم أجاب عنه، حيث قال: (فإن قالوا: إنَّ القديم تعالى مالكٌ لهذه الدار أجمع، فله أن يتصرف فيها بأنواع التصرف، والواحد منَّا إنما يملك ما ملَّكه الله تعالى، فلا يحسن منه التصرف بأنواع التصرف إلا بإذنٍ كنفس التمليك. قيل له: إنْ رجعت بالملك إلى القدرة، فحالنا في ذلك كحاله تعالى، فيجبُ أن يحسن منا كلُّ شيء نقدر عليه، كما يحسن منه.

وإن قلت: إنه ملك لا بتمليك أحدٍ، وليس كذلك نحن. قيل لك: ..فمن أين لك أنه من حيث كان مالكاً، فله فعل كل شيء في ملكه؟!))[٤].

والملاحظ من خلال هذه الإجابة أنَّ القاضي عبد الجبار رفض فكرة أنَّ المالك له أن يتصرف في ملكه كما يشاء وإن كان ملكه ملكاً ذاتياً حقيقياً غير موروث من أحد (باعتبار أنَّ هذه دعوى بلا دليل)، لكنه لم يتعرض لمسألة (مفهوم العدل) وأنّ العدل إنما هو رعاية الحق، ولا حق للمخلوقات على الخالق.

وأما علماء الإمامية فإنهم تعاملوا مع هذا الإشكال بطريقة أخرى يمكن أن نلخصها بالشكل التالي:

إن العدل – بالمعنى الذي ذكروه (وهو رعاية الحقوق والأولويات أو إعطاء كل ذي حق حقه) – هو كما قالوا لا يصدق في حق الله تعالى، لأنه لا حق لأحد عليه. ولكنَّ للعدل مفهوماً آخر لم يتعرض إليه القوم، والعدل بذلك المفهوم ينطبق على الله تعالى ويصدق في حقه.

- قال صاحب لسان العرب: (العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور)[٥]. وقريب منه في تاج العروس[٦] والقاموس المحيط[٧].

---

(١) ينظر: المطهري، مرتضى العدل الإلهي. ط:١. ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم. بيروت: دار الهادي، ١٩٨١. ص٤٦.

(٢) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. (مصدر سابق). ج١ ص١٠١.

(٣) شمس الدين، محمد جعفر. دراسات في العقيدة الإسلامية. ط:٣. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٦م. ص٢٠٤.

(٤) الأسد أبادي، عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: قاسم، محمود محمد. (بقية المعلومات غير مذكورة) ج٦ (التعديل والتجويز) ص١١٩ – ١٢٠.

(٥) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب (مصدر سابق) مجلد ١١ ص ٤٣٠ (حرف اللام).

(٦) الزبيدي، محمد مرتضى ت١٢٠٥ هـ. تاج العروس. تحقيق: شيري، علي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م. ح١٥ ص٤٧١.

(٧) الفيروز آبادي، مجد الدين، محمد بن يعقوب (تـ٨١٧هـ). القاموس المحيط. ط: ١. بيروت: مؤسسة ←

وفي المنجد: (العدل ضد الظلم والجور)[١].

وأما الظلم الذي هو عكس العدل فهو (وضع الشيء في غير موضعه). وقد نص على ذلك كل من: ابن فارس في معجم مقاييس اللغة[٢] والفيروز آبادي في القاموس المحيط[٣] والزبيدي في تاج العروس[٤] والبغدادي في خزانة الأدب[٥] وغيرهم

فإذن يتحصل لدينا مما سبق أنَّ للعدل والظلم معنيين:

أولاً: العدل بمعنى إعطاء الحقوق والظلم بمعنى منعها.

ثانياً: العدل بمعنى الاستقامة ووضع الشيء في موضعه، والظلم بمعنى وضع الشيء في غير موضعه.

والعدل بهذا المعنى الثاني يساوق الحكمة، لأن الحكمة هي وضع الشيء في محله[٦] ويؤيد هذا المعنى للعدل ما ورد في الحديث النبوي الشريف: ∑بالعدل قامت السماوات والأرضP [٧].

فالعدل إذن هو فعل ما ينبغي، والظلم هو فعل ما لا ينبغي. ويمكن أن نقول: العدل هو فعل الحسن والظلم هو فعل القبيح (لأنّ الحسن والقبيح هما من مصاديق ما ينبغي وما لا ينبغي).

وبهذا المعنى – وبناءً على القول بالحسن والقبح العقليين – فإنه يستحيل في حق الله تعالى ترك العدل (الذي هو فعل الحسن) وارتكاب الظلم (الذي هو فعل القبيح)

ومن هنا فإنَّ علماء العدلية عندما عرفوا العدل – الذي هو صفة للفعل الإلهي – لم يعرفوه بأنه مراعاة الحقوق حتى يرد الإشكال الأشعري، بل عرفوه بأنه عدم فعل القبيح أو الإخلال بالواجب.

قال القاضي عبد الجبار (تـ٣٣٩هـ): (ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدلٌ فالمراد أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره)[٨].

وقال الشيخ المفيد (تـ ٤١٣ هـ): (العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب)[٩].

وقال الشيخ الطوسي (تـ ٤٦٠ هـ): (والدليل على أنه تعالى عدل حكيم،لأنَّ معنى العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب)[١٠]

وقال ابن أبي الحديد المدائني المعتزلي (تـ ٦٥٦هـ): (أصل العدل وهو كونه تعالى لا

---

الرسالة، ١٩٨٦م. ص١٣٣٢ (حرف اللام).

(١) معلوف، لويس. المنجد في اللغة (مرجع سابق) ص٤٩١.

(٢) ابن زكريا، أحمد بن فارس ت٣٩٥هـ. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. إيران، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ ج٣ ص٤٦٨.

(٣) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. (مصدر سابق). ص ١٤٦٤.

(٤) الزبيدي، محمد مرتضى ت١٢٠٥هـ. تاج العروس. (مصدر سابق) ج١٧ ص ٤٤٧.

(٥) البغدادي، عبد القادر بن عمر (تـ ١٠٩٣هـ). خزانة الأدب. تحقيق: طريفي، محمد نبيك ، واليعقوب، إميل بديع. ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م. ج٤ ص١١٤.

(٦) الفضلي، عبد الهادي. خلاصة علم الكلام. (بقية المعلومات غير مذكورة) ص ١٤٩.

(٧) الآلوسي، محمود. (تـ ١٢٧٠هـ). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج٢٧ ص١٠١. والإحسائي، محمد بن علي بن أبي جمهور تـ٨٨٠ هـ. عوالي اللئالي. تحقيق: العراقي، آقا مجتبى. ط:١. قم: مطبعة سيد الشهداء، ١٩٨٥م. ج٤ ص١٠٣.

(٨) شمس الدين، محمد جعفر. دارسات في العقيدة الإسلامية. (مرجع سابق). ص ٢٠٤ – ٢٠٥ عن شرح الأصول الخمسة.

(٩) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. الذكت الاعتقادية. تحقيق: المختاري، رضا. بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣م. ص٣٢.

(١٠) الطوسي، محمد بن الحسن. الرسائل العشر. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ص ١٠٥.

يفعل القبيح)[١].

وقال العلامة الحلي (تـ٧٢٨هـ): (ذهبت الإمامية إلى أن الله تعالى عدل حكيم لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب).[٢]

وكذلك فسَّر العلامة المجلسي (تـ ١١١١هـ) كونه تعالى عدلاً بأنه: (لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب)[٣].

فإذن العدل هو عدم فعل القبيح أو الإخلال بالواجب. إذن حين نقول بأن الله تعالى لا يجوز في حقه أن يدخل المؤمن النار(مثلاً)، فإن ذلك ليس من جهة أن المؤمن له حق على الله يلزمه تعالى بذلك، بل من جهة أن هذا الأمر –إدخال المؤمن النار- قبيح عقلاً، وهو تعالى لا يفعل القبيح.

وثبوت صفة العدل لله تعالى ـ بهذا المعنى ـ إنما هي متوقفة على ثبوت الحسن والقبح الذاتيين، فإذا ثبت أنَّ للحسن والقبح واقعية قبل مجيء الأوامر الشرعية، بمعنى أن العقل يحسن ويقبح قبل ورود الشرع، لزم تنزيه الله تعالى عن القبائح العقلية، والقول بأنه تعالى لا يفعل القبيح العقلي، وهذا هو معنى أنه عادل – كما اتضح –. فإذن كونه – تعالى – عادلاً مبتنٍ على القول بالحسن والقبح الذاتيين.

جـ ـ العدل في القرآن والروايات:

لقد أثبت الله تعالى لنفسه صفة العدل في مواضع متعددة من كتابه الكريم منها: قوله تعالى: ∏شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِO [٤].

وقوله: ∏لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِO[٥]

وقوله: ∏وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَO[٦]

وقوله: ∏وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَO[٧]

وقوله: ∏وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى * (إلى قوله تعالى) أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى * وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى * أَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى * وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَ مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الأَوْفَىO[٨].

وقد روي أنه سئل أمير المؤمنين علي Δ عن التوحيد والعدل، فقال: (التوحيد أن لا تتوهمه والعدل أن لا تتهمه)[٩].

قال ابن أبي الحديد المدائني المعتزلي (تـ٦٥٦هـ) - عند شرحه هذا الكلام -:

---

(١) المدائني، عبد الحميد. شرح نهج البلاغة. (مصدر سابق) ج٦ ص ٣٦٩.

(٢) الحلي، الحسن بن يوسف. منهاج الكرامة. تحقيق: مبارك، عبد الرحيم. ط: ١. مشهد: انتشارات تاسوعاء، ١٣٧٩ (هـ ش) ص٣١.

(٣) المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. تحقيق: الميانجي، إبراهيم، والبهبودي، محمد باقر. ط: ٣ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م. ج ٦٦ ص٢١٦.

(٤) آل عمران: ١٨.

(٥) الحديد: ٢٥.

(٦) الرحمن: ٧.

(٧) الأنبياء: ٤٧.

(٨) النجم: ٣١ – ٤١.

(٩) الرضي، محمد بن الحسين (تـ٤٠٦هـ) نهج البلاغة. (مصدر سابق) ج٤ ص١٠٨.

(هذان الركنان هما ركنا الكلام، وهما شعار أصحابنا المعتزلة لنفيهم المعاني القديمة التي يثبتها الأشعري وأصحابه ولتنزيههم البارئ سبحانه عن فعل القبيح.

ومعنى قوله: (ألا تتوهمه): أي لا تتوهمه جسماً أو صورةً أو في جهة مخصوصة أو مالئاً لكل الجهات – كما ذهب إليه قوم – أو نوراً من الأنوار أو قوةً سارية في جميع العالم – كما قاله قوم – أو من جنس الأعراض التي تحل الحال أو تحل المحل، وليس بعرضٍ كما قاله النصارى وغلاة الشيعة، أو تحله المعاني والأعراض، فمتى تُوهِّمَ على شيء من هذا فقد خولِفَ التوحيد... وأما الركن الثاني فهو: (ألا تتهمه) أي لا تتهمه في أنه أجبرك على القبيح ويعاقبك عليه، حاشاه من ذلك، ولا تتهمه في إنه[١] مكَّن الكذابين من المعجزات فأضلَّ بهم الناس، ولا تتهمه في إنه[٢] كلفك ما لا تطيقه، وغير ذلك من مسائل العدل التي يذكرها أصحابنا مفصَّلة في كتبهم كالعوض عن الألم، فإنه لا بد منه. والثواب على فعل الواجب، فإنه لا بدَّ منه، وصدق وعده ووعيده، فإنه لا بدَّ منه. وجملة الأمر أنَّ مذهب أصحابنا في العدل والتوحيد مأخوذ عن أمير المؤمنين، و هذا الموضع[٣] من المواضع التي قد صرّح فيها بمذهب أصحابنا بعينه، وفي فرش كلامه من هذا النمط ما لا يحصى)[٤]

وروى الصدوق (تـ ٣٨١هـ) في (التوحيد) و(معاني الأخبار) أنَّ رجلاً قال للصادق Δ: (إنَّ أساس الدين التوحيد والعدل، وعلمه كثير، ولا بدَّ لعاقل منه، فاذكر ما يسِّهل الوقوف عليه، ويتهيأ حفظه). فقال Δ: (أما التوحيد فأن لا تجوّز على ربك ما جاز عليك، وأما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه)[٥].

---

(١) كذا في المصدر والصحيح: في أنه.
(٢) كذا في المصدر والصحيح: في أنه.
(٣) في المصدر: وهذا المواضع من الموضع، والصحيح ما أثبته.
(٤) المدائني، عبد الحميد. شرح نهج البلاغة. (مصدر سابق) ج٢٠ ص٢٢٧ – ٢٢٨.
(٥) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. التوحيد. تحقيق: الطهراني، هاشم الحسيني. قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية. ص ٩٦
ومعاني الأخبار. تصحيح وتعليق: الغفاري، علي أكبر. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٧٩ – ١٣٣٨( هـ ش). ص١١.

## ٢ـ شرح نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين:

### أ ـ شرح الإشكالية:

تأتي النظرية الأشعرية في التحسين والتقبيح جواباً عن سؤال يقول: هل للعقل أهلية الحكم أو البت في حسن بعض الأمور أو قبحها أم ليست له مثل هذه الأهلية؟

وبعبارةٍ أخرى هل العقل يدرك حسن بعض الأشياء أو قبحها أم أنَّهُ لا يمتلك هذه القدرة، والمسألة برمّتها مرتبطة بالشارع ومنوطة به؟

يجيب الأشاعرة عن هذا السؤال بالقول: إنّه لا مدخليّة للعقل في الحكم على شيء بالحسن أو بالقبح، وليست للعقل القدرة على إدراك حسن الأمور أو قبحها، بل هذه المسألة برمّتها هي من اختصاصات الشارع المقدَّس، ولهذا فما حسّنه الشرع فهو حسن وما قبّحه فهو قبيح.

يقول عضد الدين الإيجي (تـ ٧٥٦هـ): (القبيح ما نُهيَ عنه شرعاً، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمرٍ حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبيِّن(فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع)[١] ولو عكس (الشارع) القضية فحسَّن ما قبّحه وقبّح ما حسَّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر)[٢].

إذن يريد أن يقول أنّ الحسن والقبح في الأشياء ليسا من الأمور الحقيقية الواقعية، بل هما من الأمور المجعولة الاعتبارية، إذن هما مرتبطان بجعل الجاعل وهو الشارع المقدّس.

يعني ليس حسن بعض الأشياء وقبحها أمراً ذاتياً حتى يكشف عنه العقل ويدركه، بل لا حسن ولا قبح في الذات والواقع، وإنّما هذه أمور اعتبارية ليس إلّا، ولهذا فبوسع الشارع المقدّس أن يحسِّن القبيح ويقبّح الحسن.

ويقول سعد الدين التفتازاني (تـ ٧٩٣هـ) في شرح المقاصد: (لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذمّ عند الله تعالى...)[٣].

ويقول الغزالي (تـ ٥٠٥ هـ) في (المستصفى): (الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلّق بأفعال المكلّفين، فالحرام هو المقول فيه: اتركوه ولا تفعلوه، والواجب هو المقول فيه: افعلوه ولا تتركوه، والمباح هو المقول فيه: إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم، فلهذا قلنا العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح..)[٤].

---

(١)من عبارة الشارح الجرجاني.

(٢) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، تـ ٧٥٦هـ. شرح المواقف. ط١. تحقيق: الجرجاني، علي بن محمد. مصر: مطبعة السعادة، ١٩٠٧. ج٨ ص١٨١ـ ١٨٢.

(٣) التفتازاني، مسعود بن عمر، تـ ٧٩٣هـ. شرح المقاصد. ط١. تحقيق: عميرة، عبد الرحمن. قم: منشورات الشريف الرضي. ج٤ ص٢٨٢.

(٤) الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. (مصدر سابق). ج١ ص٥٥.

ب ـ تحرير محلّ النزاع:

لا شكّ أنّ البحث حتى يكون واضحاً ودقيقاً وعلمياً هو بحاجة إلى ما يعبّر عنه بـ(تحرير محلّ النزاع) أي تحديد الإشكالية المتنازع فيها، أو نقطة الخلاف التي يدور البحث بشأنها بالضبط، فإذا أردنا تحديد نقطة الخلاف بالضبط نقول:

إنّ الحسن والقبح يطلقان بملاكات مختلفة أو باعتبارات متعددة:

أوّلاً: يطلق الحسن والقبح باعتبار ملائمة الطبع ومنافرته، فالمشهد الحسن بما أنّه يلائم الطبع يُعدُّ حسناً كما إنّ المشهد المخيف بما إنّه منافرٌ للطبع فإنّه يعدُّ قبيحاً.

وكذلك الصوت الناعم والصوت الخشن، والطعام اللذيذ والطعام الرديء وهكذا.

ولا شكّ أنّ الحسن والقبح من هذه الجهة وبهذا الاعتبار ليسا محلّاً للبحث[1]، لأنّ الأطباع تختلف من شخصٍ لآخر ومن جماعةٍ إلى جماعة، وبحثنا إنّما هو عن الحسن والقبح الثابتين اللذين لا يتغيّران.

ثانياً: يطلق الحسن والقبح باعتبار موافقة الغرض والمصلحة أو مخالفتهما، فقتل إنسان لعدوّه حسن حيث إنّه ملائمٌ لأغراض القاتل ومصلحته الشخصية، لكنّه قبيح لأصدقاء المقتول وأهله، لأنّه مخالفٌ لأغراضهم ومصالحهم الشخصية.

هذا في المجال الشخصي، وأمّا في المجال النوعي، فإنَّ التشريع بما أنّه حافظٌ لنظام المجتمع ومصالح النوع فهو حسن، وبما أنّ تركه هادمٌ للنظام ومخالفٌ لمصلحة النوع فهو قبيح.

والحسن والقبح بهذا الاعتبار أيضاً خارجان عن محلّ البحث، وذلك لأنّ المصالح لا تصحح توصيف الفعل بالحسن والقبح على وجه الدوام لما عرفت من اختلاف الأغراض والمصالح فربَّ فعلٍ حسن عند قومٍ وقبيح عند آخرين، وإنّما بحثنا هو عن الحسن والقبح اللذين لا يتغير الاتصاف بهما من قومٍ إلى قومٍ ولا من جيلٍ إلى جيلٍ، بل يكون حكمهما ثابتاً للفعل أبداً.

ثالثاً: يطلق الحسن والقبح باعتبار كون الشيء كمالاً للنفس أو نقصاً لها كالعلم والجهل، فالأول زينٌ لها والثاني شين.

ولكن التحسين والتقبيح بهذا المعنى هما أيضاً خارجان عن محلّ البحث، وذلك لأنّه ليس هناك أحدٌ ينكر الحسن والقبح فيها، فلا أحد ينكر أنّ العلم حسنٌ والجهل قبيح، أو أنّ الشجاعة حسنة والجبن قبيح أو أنّ الفصاحة حسنة وأنّ العيَّ قبيح، وبكلمةٍ: إنَّ كلّ كمالٍ للنفس هو حسن وكلّ نقصٍ لها هو قبيحٌ.

فليست هذه المجالات الثلاثة محلّاً للبحث أو النزاع، وإنّما البحث والنزاع هو في القسم الرابع.

رابعاً: من إطلاقات الحسن والقبح: استحقاق الفعل المدح أو الذم، فما استحقّ (من الأفعال) مدح فاعله فهو حسن، وما استحقّ ذمَّه فهو قبيح.

ولكن ينبغي أن نلتفت هنا إلى أنّ استحقاق المدح أو الذم يجب أن يكون ناشئاً من ملاحظة الفعل نفسه من دون ملاحظة أيِّ شيءٍ آخر كملائمة الطبع الخاص أو الاشتمال على منفعة شخصية أو نوعية أو كونه كمالاً، وإنّما المدح أو الذمّ ناشئٌ من ملاحظة الفعل بما هو هو ـ كما يقولون ـ ومن دون ملاحظة أيّ شيءٍ معه.

ونستطيع أن نقول: هو ما إذا حصل الفعل في الواقع، وتصوّر العقل حصول ذلك الفعل ـ دون ملاحظة أيّ شيءٍ آخر ـ فهنا هل سينبثق من العقل حكم بالحسن أو القبح أم لا؟

---

(١) ينظر السبحاني، جعفر. الإلهيات. ط١. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٩٠م. ج١ ص٢٣٣.

فمثلاً هل التكليف بما لا يطاق ـ بغضّ النظر عن نتائجه وآثاره ـ يمكن الحكم عليه بالحسن أو القبح أم لا؟! هذا هو محلّ البحث[1] يعني بتعبير آخر: أن يرجع الإنسان إلى ذاته (إلى فطرته) ثم ينظر هل بوسعه أن يطلق حكماً على (التكليف بما لا يطاق) أنّه حسنٌ أو قبيحٌ أم لا؟.

(١) ينظر: السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ ص٢٣٣ ـ ٢٣٦. وينظر: الإيجي، عضد الدين. شرح المواقف. (مصدر سابق). ج٨ ص١٨٢. والتفتازاني، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. (مصدر سابق). ج٤ ص٢٨٢.

## ٣ـ أدلّة الأشاعرة:

### أ ـ الدليل النقلي:

استدلّ الأشاعرة على مُدَّعاهم بآيتين:

أولاً: قوله تعالى: ∏وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاًO[١]. حيث استدلّ بها التفتازاني (تـ ٧٩٣هـ) قائلاً:

(لو حسن الفعل أو قبح عقلاً لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع أم لا[٢]، بناءً على أصلهم في وجوب تعذيب من استحقه إذا مات غير تائب، واللازم باطلٌ[٣] لقوله تعالى: ∏وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاًO)[٤].

وقال الآمدي (تـ ٦٣١هـ) (ووجه الدلالة منه أنّه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل، وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل البعثة، وإلّا لما أمن من العذاب بتقدير ترك الواجب وفعل المحرَّم، إذ هو لازمٌ لهما)[٥]. وأيضاً استدلّ بالآية الرازي (تـ ٦٠٦ هـ) في كتاب (المحصول)[٦].

ثانياً: قوله[٧] تعالى: ∏لِئَلاَ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِO[٨].

ومعنى هذا أنّ الحجّة تتمّ على النّاس بالرسل لا بالعقول، إذن العقول ليس لها أهلية التحسين والتقبيح والوصول إلى مرادات الله تعالى.

### ب ـ الأدلّة العقلية:

إنَّ الأدلّة التي طرحها أصحاب نظرية (التحسين والتقبيح الشرعيين) هي ـ في غالبها ـ أقرب إلى أن تكون إشكالات النظرية الأخرى من أن تكون أدلّة لهم، وسنتعرّض لمجموعة من أهمّ تلك الأدلّة إن شاء الله:

أولاً: انتفاء القبح الذاتي عن الكذب في صورة الكذب لإنقاذ نفس محترمة.

قال التفتازاني (تـ ٧٩٣هـ) [٩]: (لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلّف عنه في شيء من

---

(١) الإسراء:١٥.

٢ فائدة نحوية: يصح في الأسلوب المشتمل على (أم المتصلة) الاستغناء عن الهمزة إن عُلم أمرها ولم يوقع حذفها في لبس. كقولنا: سواءٌ على الشريف راقبه الناس أم لم يراقبوه. وفي هذا يقول ابن مالك في ألفيته:
(وربما أسقطت الهمزةُ إن كان خفا المعنى بحذفها أمِن). حسن، عباس. النحو الوافي.(مرجع سابق). ج٣ص٥٩٦.

(٣) يعني لزوم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام حتى مع عدم ورود الشرع، فالملزوم باطلٌ وهو حسن الفعل أو قبحه عقلاً.

(٤) التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. (مصدر سابق). ج٤ ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٥) الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. ط٢. تحقيق: عفيفي. عبد الرزاق. نشر: المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ. ج١ ص٩٢.

(٦) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، تـ ٦٠٦ هـ. المحصول في علم الأصول. ط٢. تحقيق: العلواني، طه جابر فياض. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ. ج١ ص١٤٨.

(٧) ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. المحصول في علم الأصول. (مصدر سابق). ج١ ص١٤٨، والآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ ص٩٢.

(٨) النساء:١٦٥.

(٩) التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. (مصدر سابق). ج٤ ص٢٨٥.

الصور ضرورةً، واللازم باطلٌ فيما إذا تعيَّن الكذب لإنقاذ نبي من الهلاك، فإنّه يجب قطعاً، فيحسن، وكذا كلّ فعلٍ يجب تارةً، ويحرم أخرى كالقتل والضرب حدّاً وظلماً)[١]، وقرَّر الآمدي (تـ ٦٣١هـ) هذا الدليل لأصحابه الأشاعرة بهذا الشكل:

(لو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولا حسناً إذا[٢] استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله)[٣].

وقرّره لهم العلامة الحلّي (تـ ٧٢٦ هـ) بقوله: (لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضي لتخليص النبيّ من يد الظالم قبيحاً، والتالي باطلٌ لأنّه يحسن تخليص النبيّ فالمقدّم مثله)[٤].

وخلاصة الدليل أنّ قبح الكذب لو كان ذاتياً مستفاداً من العقل، لوجب أن لا يتغيّر قبحه بتغيّر الاعتبارات بل يبقى في كلّ الحالات قبيحاً، ولمّا تغير قبحه إلى الحسن في بعض الحالات علمنا أنّه ليس ذاتياً.

وهذا الدليل ـ كما نلاحظ ـ إنّما سيق كإشكال[٥] على التحسين والتقبيح الذاتيين (العقليين)، لا لإثبات الشرعيين، وهو ما سنلاحظه في أكثر الأدلّة الآتية ـ كما أشرنا سابقاً ـ.

ثانياً: انتفاء القبح الذاتي عن الكذب في صورة الوعد بالكذب، وقد قرّر الآمدي هذا الدليل بالشكل التالي:

(لو كان الكذب قبيحاً لذاته للزم منه أنّه إذا قال: (إنّ بقيت ساعةً أخرى كذبت) أن يكون الحسن منه في الساعة الأخرى الصدق أو الكذب، والأوّل ممتنعٌ لما يلزمه من كذب الخبر الأوّل، وهو قبيحٌ، وما لزم منه القبيح فهو قبيحٌ، فلم يبق غير الثاني وهو المطلوب)[٦].

يقصد أنّه ـ بالنتيجة ـ يلزم في هذه الصورة الكذب، فإذن صار الكذب حسناً ـ هنا ـ وبالتالي ينتفي قبحه الذاتيّ.

وقرّره العلّامة الحلّي لهم بصورة ثانية، قال: (لو قال الإنسان لأكذبنّ غداً، فإن حسُنَ منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب)[٧].

ثالثاً: (لو كان قبح الكاذب ذاتياً، فإذا قال القائل: زيدٌ في الدار، ولم يكن فيها، فالمقتضي لقبحه إمّا نفس ذلك اللفظ وإمّا عدم المخبَر عنه، وإمّا مجموع الأمرين، وإمّا أمرٍ خارجٌ. الأول يلزمهُ قبح ذلك الخبر، وإن كان صادقاً، والثاني يلزمه أن يكون العدم علّةً للأمر الثبوتي، والثالث يلزمه أن يكون العدم جزء علّة الأمر الثبوتي، والكلّ محال، وإن كان الرابع، فذلك المقتضي الخارج إمّا لازمٌ للخبر المفروض وإمّا غير لازم، فإن كان الأول، فإن كان لازماً لنفس اللفظ لزم قبحه وإن كان صادقاً، وإن كان لازماً لعدم

---

(١) استدلَّ به الرازي في كتاب (المحصَّل)، ينظر: الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر تـ ٦٠٦ هـ. المحصَّل. ط:١. تحقيق: أتاي، حسين. قم: انتشارات الشريف الرضي ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠م. ص٤٨٠.

(٢) في المصدر: عندما إذا.

(٣) الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ ص٨٢.

(٤) الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. ط١. تعليق: الزنجاني، إبراهيم. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٩م. ص٣٢٩.

[٥] فائدة لغوية: قد يخطّئ البعض مثل هذا التعبير: (وهذا الدليل إنما سيق كإشكالٍ..). فنقول: أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة مايلي: أجاز المجلس (مثل قول الكاتب: أنا كباحث أقرر كذا. على أحد وجهين: أ- أن تكون الكاف للتشبيه. ب- أن تكون الكاف زائدة). وقد أُجيز القرار بالأكثرية، وذلك في الدورة الثانية والأربعين لمؤتمر مجمع اللغة العربية. ينظر العدناني، محمد. معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة. (مرجع سابق). ص٥٦٤.

(٦) الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ ص٨١.

(٧) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. (مصدر سابق). ص٣٢٩.

المخبَر عنه أو لمجموع الأمرين كان العدم مؤثراً في الأمر الثبوتي، وهو محال، وإن كان لازماً لأمر خارج عاد التقسيم إلى ذلك الخارج، وهو تسلسل، وإن لم يكن ذلك المقتضى الخارج لازماً للخبر الكاذب أمكن مفارقته له، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحاً)[١].

رابعاً: (لو كان قبح الكذب وصفاً حقيقياً لما اختلف باختلاف الأوضاع، وقد اختلف، حيث إنّ الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كذباً وقبيحاً بوضع الواضع له أمراً أو نهياً)[٢].

خامساً: (لو كان الظلم قبيحاً لكونه ظلماً لكان المعلول متقدماً على علّته، لأنّ قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله، وكان القبح ـ مع كونه وصفاً ثبوتياً، ضرورة اتّصاف العدم بنقيضه ـ معلّلاً[٣] بما العدم جزءٌ منه، وذلك لأنّ مفهوم الظلم أنّه إضرارٌ غيرُ مستحق، ولا استحقاق، عدم، وهو ممتنع)[٤].

سادساً: فكرة الجبر تقتضي بطلان التحسين والتقبيح العقليين، لأنّه (لو قبح شيء لقبح إمّا من الله أو من العبد، والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطلٌ، أمّا أنّه لا يقبح من الله تعالى شيء فمتّفقٌ عليه، وأمّا أنّه لا يقبح من العبد فلأنّ ما يصدر عن العبد صادرٌ عنه على سبيل الاضطرار، لما بيّنا أنّه يستحيل صدور الفعل عنه إلّا إذا أحدث الله تعالى الداعي فيه إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه كان الفعل واجباً، وبالاتفاق لا يقبح من المضطرّ شيء)[٥].

وعن الفاضل القوشجي (تـ ٨٧٩هـ): (لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسناً ولا قبيحاً عقلاً، واللازم باطلٌ باعترافكم، وجه الزوم أنّ العبد مجبورٌ على أفعاله، ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلاً)[٦].

وأمّا الآمدي (تـ ٦٣١هـ) فقد طرح الدليل بالشكل التالي: (إنَّ أفعال العبد غير مختارةٍ له، وما يكون كذلك لا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً)[٧].

ولكنّ الآمدي ـ الذي هو من أعلام الأشاعرة ـ لم يرتض هذه (الأدلّة) بأجمعها، فبعد أن عرضها علّق عليها قائلاً: (وهذه الحجج ضعيفة)[٨]، ثم بيّن وجوه ضعفها، (وستأتي الإشكالات عليها فيما بعد إن شاء الله).

## دليل الأشعري:

أمّا الأشعري نفسه (تـ ٣٢٤هـ) ـ الذي هو صاحب هذه المدرسة ورئيسها وإليه تنسب ـ فقد طرح دليلاً مغايراً لتلك الأدلّة خلاصته أنّ القول بالتحسين والتقبيح العقليين يعني فرض أحكام وتكاليف على الله سبحانه وتعالى، وهو سبحانه غير خاضع للأحكام والتكاليف. قال في كتاب الإبانة: (ورب العالمين جلَّ ثناؤه، وتقدست أسماؤه ليس تحت شريعة، ولا فوقه من يحدُّ له الحدود، ويرسم له الرسوم، ولا فوقه مُبيحٌ ولا حاظر ولا آمر ولا زاجر)[٩] .

وقال في كتاب اللمع: (والدليل على كلّ ما فعله فله فعله، أنّه المالك القاهر، الذي ليس

---

(١) الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ ص٨١.
(٢) م.ن: ص٨٢.
(٣) أي القبح (الوجودي) معللٌ بالظلم الذي لم يوجد بعد.
(٤) م.ن: ص٨٢.
(٥) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. المحصل. (مصدر سابق). ص٤٧٩ ـ ٤٨٠.
(٦) ينظر السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٧٢. عن شرح التجريد ص٤٤٢.
(٧) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ ص٨٢.
(٨) م.ن: ج١ ص٨٣.
(٩) الأشعري، علي بن إسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. (مصدر سابق). ص١٠٤.

بمملوك، ولا فوقه مُبيح 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 إنّما يقبح منّا، لأنّا تجاوزنا ما حدَّ لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه، فلمّا لم يكن البارئ (مملوكاً) ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء، فإن قال:

فإنّما يقبح الكذب لأنّه قبّحه، قيل له: أجل، ولو حسّنه لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض، فإن قالوا: فجوِّزوا أن يكذب، كما جوّزتم أن يأمر بالكذب، قيل لهم: ليس كلّ ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به)[١].

## دليل الشهرستاني:

وللشهرستاني (تـ ٥٤٨هـ) استدلال من نوع آخر يتلخّص فيما يلي:

إنّ صفة الحسن أو القبح لا تدخل في ذاتية الفعل، وليست مقوِّماً لها. يقول ـ فيما نقل عنه ـ: (والذي يوضّحه أنّ الصدق والكذب على حقيقة ذاتية، لا تتحقق ذاتهما إلّا بأن كانت تلك الحقيقة مثلاً، كما يقال أنّ الصدق إخبارٌ عن أمرٍ على ما هو به، والكذب إخبارٌ عن أمرٍ على خلاف ما هو به، ونحن نعلم أنّ من أدرك هذه الحقيقة عرف التحقق، ولم يخطر بباله كونه حسناً أو قبيحاً، فلم يدخل الحسن والقبيح إذن في صفاتهما الذاتية التي تحققت[٢] حقيقتهما، ولا لزمتهما في الوهم بالبديهة)[٣].

## دليل الرازي

أما الرازي (تـ ٦٠٦هـ): فإنّه استدلّ على مذهبه في إثبات التحسين والتقبيح الشرعيين وإبطال العقليين ـ بالإضافة إلى ما مرّ ـ بأنّ الشارع المقدّس قد أجاز التكليف بما لا يُطاق مع أنّه قبيحٌ عقلاً (عند العدلية) وفي هذا برهانٌ على أنّه لا حكم للعقل ـ أي ليس بمقدور العقل أن يحكم ـ قبل ورود الشرع. قال: (إنّ من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق، فنقول: لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، وقد فعله بدليل أنّه كلّف الكافر بالإيمان، مع علمه بأنّه لا يؤمن، وعلمه بأنّه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً، ولأنّه كلّف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كلّ ما أخبر عنه، وممّا أخبر عنه أنّه لا يؤمن، فقد كلّفه بأن يؤمن وبأن لا يؤمن، وهذا تكليف الجمع بين الضدّين)[٤] [٥].

## دليل الآمدي:

وأمّا الآمدي (تـ٦٣١هـ) الذي ذكرنا بأنّه رفض أدلّة الأشاعرة ـ المشار إليها سابقاً ـ فإنّه لم يتنازل عن نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين، بل تبنّاها، ولكنّه اعتمد على دليله الخاصّ في المسألة ـ وهو أشبه بدليل الشهرستاني لكنّه وسّعه قليلاً ـ.

يقول: (والمعتمد في ذلك أن يقال: لو كان فعلٌ من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته، فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً ليس هو نفس ذات الفعل، وإلّا كان من علم حقيقة الفعل عالماً بحسنهِ وقبحه، وليس كذلك، لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقّف العلم بحسنه وقبحه على النظر، كحسن الصدق الضارّ، وقبح الكذب النافع. وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية، لأنّ نقيضه وهو: لا حسن ولا قبح، صفة

---

(١) ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٢ ص٢٧٨، عن اللمع: ص١١٦ ـ ١١٧.

(٢) يبدو أنّ الصحيح (حقّقت).

(٣) السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح (مرجع سابق). ص٧٧، عن نهاية الإقدام ص٣٧٢.

(٤) الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر. المحصّل. (مصدر سابق). ص٤٧٩.

(٥) وقد طرح هذا الدليل الأشعري من قبل. ينظر: الأشعري، علي بن إسماعيل (تـ٣٢٤هـ). الإبانة عن أصول الديانة. (مصدر سابق). ص١١٤.

للعدم المحض، فكان عدمياً. ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجودياً، و هو قائمٌ بالفعل لكونه صفةً له، ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض، وهو محالٌ وذلك لأنّ العرض الذي هو محلّ العرض، لابدّ وأن يكون قائماً بالجوهر، أو بما هو في آخر الأمر قائمٌ بالجوهر قطعاً للتسلسل الممتنع...)[١].

وذكر هذا الدليل أيضاً التفتازاني (تـ ٧٩٣هـ) في شرح المقاصد قائلاً:

(لو كان الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته لزم قيام العرض بالعرض، و هو باطلٌ باعتراف الخصم... وجه اللزوم أنّ حسن الفعل ـ مثلاً ـ أمرٌ زائدٌ عليه، لأنّه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه أو قبحه، ومع ذلك فهو وجودي غير قائمٍ بنفسه، و هذا معنى العرض... (فـ) يلزم قيام العرض بالعرض)[٢].

وخلاصة الدليل أنَّ صفة القبح أو الحسن ليست مقوِّماً لذات الفعل، أي لا تدخل في حقيقة الفعل، وإذا كان كذلك فهي صفة عارضة عليه، ومن المعلوم أن الفعل عرضٌ فيلزم قيام العرض بالعرض، وهو ممتنعٌ.

إلى هنا تكون قد انتهت أهمّ أدلّة الأشاعرة لإثبات نظريتهم.

---

(١) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ ص٨٤.
(٢) التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح المقاصد، (مصدر سابق). ج٤ ص٢٨٧-٢٨٨.

# الفصل الرابع:
# التحسين والتقبيح في المدرسة العدلية

١ـ دور العقل في المدرسة العدلية:
أ ـ المناهج التي اتبعتها الفرق الإسلامية
ب ـ دور العقل لدى الإمامية
٢ـ شرح نظرية الحسن والقبح العقليين:
أ ـ حدود الإدراك العقلي
ب ـ تقسيم الأفعال من حيث الاتصاف بالحسن والقبح
ج ـ معنى الحسن والقبح الذاتيين
د ـ العقل العملي والعقل النظري
هـ ـ هل التحسين والتقبيح العقليان من المشهورات أم من اليقينيات؟
٣ـ أدلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين:
أ ـ الأدلة النقلية
ب ـ الأدلة العقلية

## ١ـ دور العقل في المدرسة العدلية:

### أ ـ المناهج التي اتبعتها الفرق الإسلامية:

ذكر أحد الباحثين[١] أنّ المناهج التي اتبعتها المذاهب الإسلامية الكلامية (لإثبات عقائدها) هي خمسة مناهج: ١ـ المنهج النقلي ٢ـ المنهج العقلي ٣ـ المنهج التكاملي ٤ـ المنهج الوجداني ٥ـ المنهج العرفاني

### أوّلاً: المنهج النقلي:

ذكر بأنّه يتمثّل في الاعتماد على: ١ـ إجماع الأمّة ٢ـ إجماع الصحابة ٣ـ سيرة الصحابة ٤ـ إجماع السلف ـ وهم مسلمو القرن الأوّل الهجري ـ ٥ـ الخبر المتواتر ٦ـ خبر الواحد المتلقّى بالقبول، وعند بعضهم خبر الواحد مطلقاً ٧ـ الأخذ بالنصّ الشرعي ـ قرآناً أو حديثاً ـ بحمله على ظاهره الحقيقي من غير تأويل ٨ـ عدم جواز الحمل على المجاز ٩ـ التوقّف في إعطاء الرأي: أ ـ عند عدم وجود نص شرعي في المسألة. ب ـ عند تعارض النصين الشرعيين وعدم وجود مرجّح لأحدهما على الآخر. ج ـ عند إجمال النصّ لأنّه متشابه أو لانغلاق فهم معناه أو لغيرهما.

وهو منهج أهل الحديث من الظاهرية والسلفية.

### ثانياً: المنهج العقلي:

ويتمثّل في الاعتماد على: ١ـ الضرورة العقلية (بداهة العقول) ٢ـ سيرة العقلاء ٣ـ البديهيات العقلية (المنطقية). وهي استحالة الدور، واستحالة التسلسل، واستحالة اجتماع وارتفاع النقيضين ٤ـ المبادئ الفلسفية المسلّم بها، مثل مبدأ العليّة، مبدأ القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع ٥ـ اعتبار النصوص الشرعية مؤيّدة ومؤكّدة لمدركات العقل وأحكامه ٦ـ تأويل النصوص الشرعية التي تخالف بظاهرها مرئيات العقول وفق مقتضيات القرينة العقلية. ٧ـ الأخذ بالمتشابه بتأويله في ضوء ما ينهي إليه النظر العقلاني. وهو منهج المعتزلة ومن تأثر بهم.

### ثالثاً: المنهج التكاملي:

ويتمثّل في الاعتماد على: ١ـ الجمع بين العقل والنقل، لأنّه لا تعارض بينهما في الحقيقة والواقع. ٢ـ الأخذ بظاهر النصّ إن كان مجرّداً من القرائن الصارفة، ولم يتعارض والضرورة العقلية، وإلّا ففي ضوء ما يقترن به من قرائن نقلية أو عقلية، لفظية أو معنوية. ٣ـ آيات القرآن يفسِّر بعضها بعضاً ويقرن بعضها البعض. ٤ـ السنة القطعية تقرن القرآن وتفسّره. ٥ـ الأثر المنقول لا يعارض القرآن حتى ولو كان صحيحاً وفق قواعد علمي الرجال والحديث، فإذا لم يمكن تأويله، تسقطه المعارضة من الاعتبار. ٦ـ جواز التأويل عند وجود ما يقتضيه. ٧ـ الحمل على المجاز مع وجود القرينة الداعية لذلك. ٨ـ تفسير المتشابه بالمحكم أو تأويله في ضوء المعقولات المرعية. وهو منهج الإمامية والأشاعرة ومن سار في هديهما.

---

(١) وهو الدكتور عبد الهادي الفضلي (حفظه الله).

رابعاً: المنهج الوجداني:

ويتمثّل في اعتماده على سلوك الطريق المؤدّية إلى تصفية الباطن واستكمال الظاهر بغية الفناء في الوصول إلى مرحلة الحبّ الإلهي، وهو منهج الصوفية.

خامساً: المنهج العرفاني:

وهو منهج تكاملي أيضاً يتمثّل في الاعتماد على الجمع بين العقل والنقل والوجدان، فيأخذ من كلّ بطرف في حدود ما يتوصّل به إلى مستوى المعرفة المطلوبة، وهو منهج الإسماعيلية، ونهجه أيضاً غير واحد من علماء الفرق الأخرى[١].

نلاحظ من خلال هذا التقسيم أنّ العدلية ـ وهم الإمامية والمعتزلة ـ لم يكونوا سواءً في اعتمادهم على العقل وأخذهم بالمنهج العقلي، بل اختلفوا، ففي الوقت الذي أطلق المعتزلة العنان للعقل، ولم يقيّدوه بقيود، بل اعتبروا أنّ الشرع والنقل ليس إلّا مؤيداً وداعماً لما توصّل إليه العقل، فإنّ الإمامية كان منهجهم هو منهج التوازن والجمع بين العقل والنقل. ووضعوا ضوابط وقواعد لذلك.

ولكن الملاحظ ـ بحسب التقسيم السابق ـ أنّ الأشاعرة قد اتّبعوا المنهج نفسه ـ منهج الجمع بين العقل والنقل ـ ممّا قد يوحي لمن يطالع هذا التقسيم ـ بأنّه ليس هناك فرقٌ بين الإمامية والأشاعرة، ولكنّ الأمر ليس كذلك.

ب ـ دور العقل لدى الإمامية:

فالإمامية اعتبروا العقل أحد الأدلّة الأربعة التي يعرف من خلالها الحكم الشرعي ـ في مقابل القياس لدى المذاهب الفقهية السنّية ـ يقول ابن إدريس الحلّي (تـ ٥٩٨هـ) ـ وهو من كبار علماء الشيعة في القرن السادس الهجري ـ:

(فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه أو سنّة رسوله (ص) المتواترة المتّفق عليها أو الإجماع أو دليل العقل، فإن فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسّك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاةٌ عليه وموكولةٌ إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها، والتمسّك بها، فمن تنكّب عنها عسف، وخبط خبط عشواء، وفارق قوله من المذهب)[٢].

والمقصود بدليل العقل ـ المقابل للكتاب والسنّة والإجماع ـ كما عليه أهل التحقيق من متأخري الإمامية[٣] ـ : (كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي)، وبعبارةٍ أخرى: (كلّ قضية عقلية يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي)[٤].

وينحصر دليل العقل ـ عندهم ـ في قسمين: القسم الأول: حكم العقل بالحسن والقبح ـ وهو محلّ بحثنا ـ (وهو ما يعبّر عنه بالمستقلات العقلية).

القسم الثاني: حكم العقل بشيءٍ بسبب حكم شرعي ما، (وهو ما يعبّر عنه بغير المستقلات العقلية) كحكم العقل بوجوب فعل المقدّمة إذا حكم الشرع بوجوب ذيها (ذي المقدمة)، كما لو حكم الشارع بوجوب الحجّ فإنّ العقل يحكم بوجوب أداء المقدّمات اللازمة لإتمام الحج (من قبيل تهيئة المركب اللازم والزاد والسفر قبل فترة كافية

---

(١) ينظر: الفضلي، عبد الهادي. خلاصة علم الكلام. (بقيّة المعلومات غير مذكورة). ص١٧ـ ٢٠.

(٢) ابن إدريس، محمد بن منصور بن أحمد. السرائر. ط٢. تحقيق: لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الإسلامي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ. ج١ ص٤٦.

(٣) ينظر: المظفر، محمد رضا. أصول الفقه: ط١. قم: دار التفسير (إسماعيليان)، ١٤١٩هـ. ج٣ ص١٢٥.

(٤) ينظر: م.ن.

للوصول في الوقت المناسب...إلخ).

وقد وضّح الشيخ المظفّر (قدس سره) هذه المسألة في أصوله بما لا مزيد عليه، قال (رحمه الله): (إنّ العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لابدّ له من علّة لاستحالة وجود الممكن بلا علّة، وعلّة العلم التصديقي لابدّ أن تكون من أحد أنواع الحجّة الثلاثة: القياس أو الاستقراء أو التمثيل، وليس الاستقراء ممّا يثبت به الحكم الشرعي، وهو واضحٌ، والتمثيل ليس بحجّة عندنا، لأنّه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذي هو ليس من مذهبنا، فيتعيّن أن تكون العلّة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة، وإذا كان كذلك فإنّ كلّ قياس لابدّ أن يتألّف من مقدمتين سواء كان استثنائياً أو اقترانياً[1]، وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين، فالدليل الذي يتألّف منهما يسمّى (دليلاً شرعياً) في قبال الدليل العقلي، ولا كلام لنا في هذا القسم هنا.

وقد تكون كلٌّ منهما أو إحداهما عقلية، أي ممّا يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي، فإنّ الدليل الذي يتألّف منهما يسمّى عقلياً وهو على قسمين:

١ـ أن تكون المقدمتان معاً عقليتين كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثم حكمه بأنّه كلّ ما حكم به العقل حكم الشرع على طبقه، وهو القسم الأوّل من الدليل العقلي، وهو قسم (المستقلّات العقلية).

٢ـ أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها (شرعاً)، فهذه مقدّمة عقلية وينضمّ إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدّمة.

وإنّما يسمّى الدليل الذي يتألّف منهما عقلياً فلأجل تغليب جانب المقدّمة العقلية، وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، وهو قسم (غير المستقلّات العقلية)، وإنّما سمّي بذلك لأنّه ـ من الواضح ـ أنّ العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس)[٢].

إذن دليل العقل ينحصر في هذين القسمين (المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية) والذي يهمّنا ـ هنا ـ هو القسم الأوّل (المستقلات العقلية) أي ما يستقلّ العقل في الحكم به وهو المنحصر ـ كما أشرنا ـ في مسألةٍ واحدةٍ فقط، وهي مسألة الحسن والقبح، وهي محلّ الخلاف والنزاع بين العدلية والأشاعرة. فهل للعقل أهليّة الاستقلال في تحسين بعض الأمور أو تقبيحها أم لا؟

ثم لو استقلّ العقل فحسّن وقبّح، فهل يحكم أيضاً بالإضافة إلى تحسينه وتقبيحه ـ بأنّ حكم الشرع موافقٌ لحكمه، يعني أنّ حكم العقل يكشف ويحكي عن حكم الشرع، فإذن هنا مسألتان:

أوّلاً: هل للعقل القدرة على الحكم بتحسين بعض الأمور أو تقبيحها.

ثانياً: إذا كانت له مثل هذه القدرة فهل يحكم ـ ثانيةً ـ بأنّ حكم الشرع مطابق وموافقٌ لحكمه أم لا؟ (وبحثنا نحن في المسألة الأولى ـ كما هو واضح ـ).

---

[1] فائدة في اللغة: هل يجوز مجيئ (أو) في أسلوب(سواء) -بدلاً من (أم)- إن لم تلحقها همزة التسوية، وذلك كما ورد في المتن: (سواء كان اقترانياً أم استثنائياً) أم لا؟ اختلف النحويون في ذلك، فقد منعه صاحب المغني لأن (سواء) تقتضي التعدد و(أو) تستخدم لتعيين أحد الشيئين، وبتعبيرهم: (هي غير منسلخة عن أحد الشيئين). لكن نقل الدماميني عن السيرافي أن (أو) لاتمتنع في ذلك. نعم، هي تمتنع مع ذكر الهمزة (لا مع حذفها). بل البعض ذهب أبعد من ذلك فقال: ( لاوجه لقصر جوازها (أو) على عدم الهمزة). يعني حتى لو كانت الهمزة موجودة يجوز استعمال (أو). وقد صحح هذا الاستعمال بعض المحققين. ويؤيده قراءة بعضهم: (سواء عليهم أأنذرتهم أو لم تنذرهم). كل هذا بالإضافة إلى أنّ مجمع اللغة العربية بالقاهرة قد أصدر قراراً حاسماً نصّ فيه على جواز استعمال (أو) (في أسلوب سواء) سواء أكانت الهمزة موجودةً أم لا. ولكن الأكثر في الفصيح استعمال الهمزة و(أم). ينظر: حسن، عباس. النحو الوافي. (مرجع سابق). ج٣ص٥٨٧-٥٨٨.(الهامش).

(٢) المظفر، محمد رضا. أصول الفقه. (مرجع سابق). ج٢ ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.

وربّما لم يتعرّض كثيرٌ من الذين بحثوا هذه القضية ـ كما رأينا وسنرى ـ إلى المسألة الثانية، لأنّهم اعتبروا أنّها تحصيل حاصل لثبوت الأولى، لأنّه لو كشف العقل عن حسن أمرٍ أو قبحه في الواقع، فإنّه لا يعقل من الشارع أن يخالف ذلك الواقع والحقائق الثابتة فيه.

فإذا ثبتت هاتان المسألتان فتبقى مسألة (حجيّة العقل) مسألةً لا كلام فيها، لأنّه ـ لو فرض ـ أنّ الإنسان قطع بحسن أمرٍ أو بقبحه عقلاً، ثم قطع بأنّ العقل كاشفٌ وحاكٍ عن الحكم الشرعي، فلا يبقى مجال للقول بأنّ هذا القطع حجةٌ أم لا، لأنّ القطع حجيته ذاتية، ولا يعقل سلخ الحجية عنه بحالٍ، فهو حجّة كلّ حجة، وإليه تنتهي كلّ حجة[1].

(١) ينظر: م.ن: ج٣ ص١٢٩.

## ٢ـ شرح نظرية الحسن والقبح العقليين:

### أ ـ حدود الإدراك العقلي:

اتّضح من خلال البحوث السابقة محلّ النزاع بين العدلية والأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح، حيث ذكرنا بأنّ العدلية يرون بأنّ للعقل القدرة على إدراك حسن بعض الأفعال أو قبحها، وهذا الإدراك هو إدراك ناشئٌ من ملاحظة الفعل نفسه من دون ملاحظة أيّ شيء آخر معه كملائمة الطبع الخاص أو اشتماله على منفعة شخصية أو نوعية أو غير ذلك، وأمّا الأشاعرة فإنّهم ينكرون قدرة العقل على الحكم بالحسن والقبح، ويقولون بأنّ هذه المسألة من مختصات الشارع، ولا يتّسم فعل بالحسن أو القبح قبل ورود الأمر الشرعي، فلذلك لا حسن إلّا ما حسّنه الشارع ولا قبيح إلّا ما قبّحه، والأمر الحسن إنّما هو حسنٌ لأنّ الشارع أمر به، والقبيح قبيحٌ لأنّ الشارع نهى عنه، ولو عكس الشارع لانعكس الأمر.

ولكن هناك نقطتان مهمّتان ينبغي توضيحهما بالنسبة إلى مثبتي الحسن والقبح العقليين حتى تتّضح نظريتهم.

النقطة الأولى هي: إنّ العقل وإن كان له قابلية إدراك الحسن والقبح في الأفعال، إلّا إنّ ذلك إنما هو بالنسبة إلى بعض الأفعال لا جميعها، يعني قد يعجز العقل عن إدراك حسن كثير من الأفعال أو قبحها مع أنّها في الواقع لا تخلو من أحد الوصفين، وهذا دليلٌ على محدودية العقل وعجزه، وإلّا لو كان قادراً على إدراك الحسن والقبح في جميع الأفعال لاستغنينا عن بعثة الأنبياء وسنّ الشرائع.

إذن فالنقطة الأولى المهمة في نظرية المثبتين هي: محدودية مساحة العقل في إدراك الحسن والقبح.

النقطة الثانية: هي إنّه يجوز أن يكون بعض الأفعال في الواقع خالياً من الحسن والقبح يعني (فاقداً لكلّ منهما). أي يكون الفعل لا حسناً ولا قبيحاً، ويؤيّد ذلك وجود النسخ في الشرائع السماوية، فَرُبَّ حكم كان حراماً في شريعة وصار جائزاً في شريعة أخرى، فلو كان قبحه ذاتياً لزمته الحرمة ولم تفارقه، وأيضاً يؤيّد ذلك ـ أنّ هناك بعض الأفعال خالية من كلا الوصفين ـ أنّ الأحكام الشرعية خمسة: (الواجب ـ الحرام ـ المستحب ـ المكروه ـ المباح)، فإنّ وجود المباح بينها دليلٌ على أنّه ثمّة أفعال لا توصف بالحسن ولا بالقبح وإلّا للزم حصر الأحكام الشرعية. في أربعة لا خمسة، وهي (الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة) فقط[١].

إذن أوّلاً: هناك مساحة من الأفعال متّصفة بأحد الوصفين في الواقع، ولكن العقل لا يستطيع الوصول إليها وإدراك حقيقة الحال.

ثانياً: هناك مساحة من الأفعال غير متّصفة بأحد الوصفين أصلاً، بل هي في الواقع خالية منهما معاً، ونستطيع أن نعبر عن هذه المساحة بأنّها (المساحة الحرّة) من الشرع.

ومن الملاحظ أنّ هذه المساحة هي الأوسع في الدائرة الشرعية، ويتّضح ذلك بمقارنة

---

(١) ينظر: السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٢١ـ ٢٢.

بسيطة بين دائرة المباحات من جهة وبين دائرة الأحكام الأربعة الأخرى من جهة أخرى، فإنّ أغلب أفعال الإنسان محكومة بالإباحة، وقد يشير إلى هذه الحقيقة قوله تعالى: ∏هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً..O[1]، وقوله: ∏يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباًO[2].

## نظرية المحقّق الطوسي (تـ ٦٧٢هـ)

والظاهر أنّ النقطة الأولى ـ وهي أنّ العقل ليست له القدرة على إدراك حسن جميع الأفعال وقبحها ـ هو ممّا لا خلاف فيه بين العدلية[3]، وإنّما الخلاف في النقطة الثانية (وهي أنّ بعض الأفعال قد تخلو ـ في الواقع ـ من وصف الحسن والقبح معاً، فلا توصف بأيٍّ منهما ـ حيث إنّ هناك نظرية تبنّاها بعض علماء الإمامية تقول بأنّ العقل، وإن كان لا يستطيع إدراك حسن جميع الأفعال أو قبحها إلّا إنّ الواقع ـ بالنسبة إلى جميع الأفعال ـ لا يخلو من الاتّصاف بأحد الوصفين.

تبنّى هذه النظرية كلٌّ من المحقق الطوسي (تـ ٦٧٢ هـ) والمحقق الخراساني (تـ ١٣٢٩هـ) قال الأوّل: (الفعل المتّصف بالزائد إمّا حسنٌ أو قبيحٌ والحسن أربعة)[4].

يعني أنّ جميع الأفعال لا تخلو من أحد هذين الوصفين، وبناءً على هذا التقسيم فإنَّ المباح هو من ضمن دائرة (الحسن)، فالحسن: واجبٌ ومستحبٌ ومكروه ومباح، والقبيح هو الحرام فقط.

قال العلامة الحلي (تـ ٧٢٦هـ) في شرح عبارة الطوسي: (فالحسنُ ما لا يتعلّق بفعله ذمٌّ، والقبيح بخلافه، والحسن إمّا أن لا يكون له وصفٌ زائدٌ على حسنه، وهو المباح، ويُرسم بأنّه: ما لا مدح فيه على الفعل والترك، وإمّا أن يكون له وصفٌ زائدٌ على حسنه، فإمّا أن يستحقّ المدح بفعله، والذمّ بتركه، وهو الواجب، أو يستحقّ المدح بفعله، ولا يتعلّق بتركه ذم، وهو المندوب، أو يستحقّ المدح بتركه، ولا يتعلّق بفعله ذمٌ وهو المكروه. فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه، ومع الحرام تصير الأحكام الحسنة والقبيحة[5] خمسة)[6].

ولكن يلاحظ على هذا التقسيم أوّلاً: إنّ (تفسير الحسن بما لا يتعلّق بفعله ذمٌّ تفسيرٌ غير تام، وإنّما دعاه إلى هذا الأمر محاولة إدخال المباح تحت عنوان الحسن، وإلّا فالحسن أمرٌ أخصُّ من هذا التعريف، وهو عبارة عن اشتمال الفعل على ملاكٍ يستحسنه العقل... فمجرّد عدم تعلّق الذمّ أعمُّ من كون الفعل حسناً.

وثانياً: إنّ محاولة تفسير المكروه بما يستحقّ المدح بتركه ـ ولا يتعلّق بفعله ذمٌ بغية إدخاله تحت الحسن ـ محاولة غير ناجعة، وكان بوسعه أن يدخله تحت القبيح، لكن بادّعاء أنّ للقبح مراتب شديدة، ولعلّ هذا كان أفضل من إدخال المكروه تحت الحسن)[7].

وأمّا الخراساني فإنّ مؤدّى كلامه هو مؤدّى كلام الطوسي من أنّ جميع الأفعال هي في الواقع غير خارجة عن الاتّصاف بأحد الوصفين، والإشكال الوارد على الطوسي نفسه

---

(١) البقرة:٢٩.
(٢) البقرة:١٦٨.
(٣) هذا الذي يظهر من كلام الشيخ السبحاني. ينظر: السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٢١ـ ٢٢.
(٤) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. (مصدر سابق). ص٣٢٧.
(٥) في المصدر (القبيح) والصحيح ما أثبته.
(٦) الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (مصدر سابق). ص٣٢٨.
(٧) السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٢٣.

يرد على الخراساني أيضاً[1].

ب ـ تقسيم الأفعال من حيث الاتّصاف بالحسن والقبح.

إنّ الأفعال ـ من حيث اتّصافها بالحسن والقبح ـ تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أوّلاً: أن يكون الفعل علّةً تامةً للحسن أو القبح، بحيث لا يتصوّر انفكاكه عن أحدهما مهما تغيّرت الظروف والأحوال، ويعبّر عن الحسن والقبح هنا بـ (الحسن والقبح الذاتيين).

ومثاله: العدل والظلم، فإنّ العدل بما هو عدلٌ لا يمكن أن يكون إلّا حسناً، أي أنّه متى صدق عنوان العدل فإنّه لابدّ أن يمدح فاعله عند العقلاء ويعدّ محسناً، وكذلك الظلم بما هو ظلمٌ لا يمكن أن يكون إلّا قبيحاً، أي إنّه متى صدق عنوان الظلم فإنّه لابدّ أن يذمّ فاعله عند العقلاء ويعدّ مسيئاً.

ثانياً: أن يكون الفعل مقتضياً للحسن أو القبح، أي تكون له القابلية لأحدهما، ويعبّر عن الحسن والقبح هنا بـ (الحسن والقبح العرضيين)، وذلك مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فإنّ تعظيم الصديق لو خلي ونفسه فهو حسن ممدوح، وكذلك تحقير الصديق لو خلي ونفسه كان مذموماً.

ولكنّ تعظيم الصديق ليس علّةً تامةً للحسن، لأنّه يجوز في بعض الأحيان أن يكون مذموماً قبيحاً، كما لو كان تعظيمه سبباً لإهانة الغير ـ مثلاً ـ، وذلك بخلاف العدل الذي لا يمكن أن نفرض صورة يكون فيها قبيحاً.

ثالثاً: أن يكون الفعل لا علية فيه ولا اقتضاء للحسن أو القبح أصلاً. وإنّما يعرض عليه الحسن أو القبح، فيلصق بهذا تارةً وبذاك أخرى، فإذا انطبق عليه عنوان حسن ـ كالعدل ـ اتصف بالحسن، وإذا انطبق عليه عنوان قبيح ـ كالظلم ـ اتّصف بالقبح. ومثاله: الضرب، فإنّ الضرب حسنٌ إذا كان للتأديب وقبيحٌ إذا كان للتشفّي[2].

ج ـ معنى الحسن والقبح الذاتيين:

إنّ بعض الأدلّة التي طرحها الأشاعرة ـ كدليل الشهرستاني ودليل الآمدي (المشار إليهما سابقاً) ـ التي تعدّ إشكالات على مقولة التحسين والتقبيح العقليين، ناشئةٌ من عدم فهم هؤلاء لمعنى ذاتية الحسن والقبح، وأنّه ما هو المقصود بالذاتية هنا[3].

هذا ما ذكره بعض علماء الإمامية في مقام الردّ على تلك الأدلّة أو الإشكالات[4] فما هو المقصود من الذاتي هنا؟ هل المقصود الذاتي في باب (الإيساغوجي) أم الذاتي في باب (البرهان)؟ أم المقصود شيءٌ آخر؟

وحتى نقف على حقيقة الحال لابدّ أولاً من أن نتعرّف أنّه ما هو المقصود بهذين المصطلحين؟

أولاً: الذاتي في باب الإيساغوجي: يطلق الذاتي ويراد منه ما يكون جنساً أو فصلاً لماهية النوع، وذلك كالحيوان أو الناطق بالنسبة للإنسان، فإنّهما ذاتيان بالنسبة له، بمعنى أنّه لو حاولنا تحليل الإنسان تحليلاً ذاتياً للوقوف على حقيقته وما يتقوّم به لوجدنا فيه هذين المفهومين: الحيوان والناطق.

---

(١) راجع كلام المحقّق الخراساني، ومناقشة الشيخ السبحاني له. م.ن: ص٢٣ـ ٢٦.
(٢) ينظر: المظفّر، محمد رضا. أصول الفقه. (مرجع سابق). ج٢ ص٢٢٨ـ ٢٢٩.
(٣) علماً بأنّ الآمدي رفض جميع أدلّة الأشاعرة واعتبر دليله هو العمدة في المقام ـ كما مرّ ـ.
(٤) ينظر: السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص١٥ وص٨٢.

فالحيوان يشركه بين جميع أصناف الحيوانات (ولذا يسمَّى جنساً).
والناطق يفصله ويميّزه عن بقيّة أصناف الحيوان (ولذا يسمّى فصلاً).
إذا اتّضح هذا فنقول: إنّه من الواضح أنّ التحسين والتقبيح بالنسبة إلى العدل والظلم ليسا ذاتيين بهذا المعنى، وذلك لأنّنا نتصوّر العدل ولا نجد في حقيقته مفهوم الحسن، وكذلك نتصوّر الظلم ولا نجد في حقيقته مفهوم القبح، بمعنى أنّ الحسن ليس جزءاً مقوّماً لحقيقة العدل ولا القبح جزءٌ مقوّم لحقيقة الظلم، أي إنّ العدل والظلم مفهومان، والحسن والقبح مفهومان آخران متميّزان، بخلاف الحيوان والناطق، فإنّهما داخلان في مفهوم كلمة الإنسان، وبعبارةٍ أخرى إنّ حمل الذاتي على النوع هو من مقولة الحمل الأولي، والمراد منه ما يتّحد المحمول مع الموضوع مفهوماً ويختلفان بالإجمال والتفصيل، فيقال: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ.
فما يفهم من الإنسان هو المفهوم من الحيوان الناطق. غير أنّ الأول إجمال الثاني، والثاني تفصيل الأول.
وهذا بخلاف التحسين والتقبيح، فلا يحملان على العدل والظلم بالحمل الأولي، يعني لما يقال: (العدل حسن)، ليس الثاني (حسن) تفصيل للأول (العدل)، وليس الأول (العدل) إجمال للثاني (حسن)، وكذلك بالنسبة لقولنا: (الظلم قبيحٌ).
إذن المقصود من الحسن والقبح الذاتيين ليس الذاتي في باب الإيساغوجي.
ثانياً: الذاتي في باب البرهان: قد يطلق الذاتي ويُراد منه (الذاتي في باب البرهان)، والمقصود: ما لا يكون المحمول نفس الموضوع مفهوماً ـ كما هو في باب الإيساغوجي ـ بل غيره، ولكن يحمل المحمول على الموضوع بلا حاجة إلى ضمّ ضميمةٍ إليه.
ويتّضح الحال من خلال المثالين التاليين:
١ـ الإنسان ممكن
٢ـ الجسم أسود
فحين نقول الإنسان ممكن، ففرض (الإنسان) كافٍ في حمل (الممكن) عليه، وإن لم يكن المحمول عينَ الموضوع مفهوماً.
وهذا بخلاف المثال الثاني، فإن فرض الموضوع ليس كافياً في انتزاع المحمول منه، وحمله عليه، فإذا فرضنا (الجسم) لوحده، فإنّنا لا نستطيع أن ننتزع منه (السواد أو البياض أو غير ذلك)، أو نحمله عليه، بل لابدّ من ضميمة، وهي قولنا: (أسود)، يعني أنّ الجسم لا يتّصف بالسواد أو البياض أو الخضار إلّا إذا ضمّ إليه الأسود أو الأبيض أو الأخضر.
ويطلق على الذاتي في باب البرهان (لازم الماهية)، ومن أمثلته: الإمكان بالنسبة للإنسان والزوجية بالنسبة للأربعة.
فإذا اتّضح هذا نقول: إنّ ذاتية الحسن والقبح أيضاً ليست من قبيل الذاتي في باب البرهان، وذلك لوجود الفرق الواضح بين لازم الماهية بالنسبة إلى موضوعه والحسن والقبح بالنسبة إلى موضوعيهما وحاصل الفرق:
إنّ الماهية ولازمها مفهومان ذهنيان أو وجودان خارجيان بينهما تلازمٌ ذهني (كتصوّر الأربعة الملازم لتصوّر الزوجية) أو خارجي (كما إذا تحققت الأربعة (في الخارج) فيتحقّق معها الزوجية).
وهذا بخلاف الحسن والقبح بالنسبة إلى موضوعهما، فليس هناك تلازمٌ بينهما في الذهن أو في الخارج، يعني ليس هناك تلازمٌ بين الحسن والعدل ولا بين القبح والظلم، وإنّما يوصف كلّ منهما بالحسن أو القبح عند المقايسة، أي عندما نقيس العدل أو الظلم على الفطرة الإنسانية (وهي البعد الملكوتي أو الروحاني في الإنسان) فيجد العقل أحدهما

ملائماً وموافقاً لقضاء الفطرة والآخر مخالفاً لها، فيحكم بحسن الأول وقبح الثاني، فليس هناك واقعيتان وراء حكم العقل وقضائه (واقعية للعدل والظلم وواقعية للحسن والقبح)، كما هو الحال في لازم الماهية، بل الواقعية الثانية ـ يعني الحسن والقبح ـ هي عبارة عن قضاء العقل وإصداره الحكم بالملائمة أو المنافرة[1].

* طريقة أخرى:

ونضرب مثالاً لتوضيح الفكرة أكثر. لو قلنا مثلاً:(التصرف في مال الغير بدون رضاه قبيحٌ). هنا لدينا ثلاثة أمور:

١ـ التصرف في مال الغير.

٢ـ عدم رضا الغير.

٣ـ الغصب المنتزع من هذين الأمرين (التصرف في مال الغير مع عدم رضاه).

فنقول: التصرف في مال الغير من مقولة الفعل، وكراهة المالك وعدم رضاه من مقولة الكيف، فإذن الغصب المنتزع منهما لا يمكن أن يكون أمراً خارجياً، بل هو عنوان انتزاعي (ينتزع) عند تحقّق الأمرين معاً، فإذا كان الغصب أمراً انتزاعياً فلا يمكن أن يكون لازمه ـ أي القبح ـ أمراً واقعياً ملموساً ـ كما هو الحال في ذاتي باب البرهان ـ بل يكون هو أيضاً انتزاعياً كالمنتزع منه (أي الغصب).

ومنه يظهر أنّ المراد من الذاتي في المقام هو حسن الأفعال، وقبحها (العقلي) في مقابل الأشاعرة الذين قالوا بحسن الأفعال وقبحها الشرعي، فمن قال بأنّ العقل له القابلية على أن يصف الفعل ـ إذا نظر إليه بما هو هو ـ بأحد الوصفين فقد ذهب إلى القول بالتحسين والتقبيح الذاتيين، ومن قال بعجز العقل عن ذلك فقد قال بالتحسين والتقبيح الشرعيين[2].

د ـ العقل العملي والعقل النظري:

ذكرنا سابقاً ـ عند تحرير محلّ النزاع ضمن شرح نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين ـ بأنّ للحسن والقبح إطلاقات مختلفة، فقد يطلقان باعتبار ملائمة الطبع ومنافرته، وقد يطلقان باعتبار موافقة الغرض والمصلحة أو مخالفتهما، وقد يطلقان باعتبار كون الشيء كمالاً للنفس أو نقصاً لها.

وقلنا بأنّ هذه المعاني والاعتبارات بأجمعها ليست محلّاً للبحث، وإنّما محلُّ البحث هو إطلاق الحسن والقبح باعتبار استحقاق المدح أو الذمّ عند العقلاء، فما استحقّ (من الأفعال) مدح فاعله ـ عند العقلاء ـ فهو حسن، وما استحقّ ذمّه عندهم فهو قبيح.

وقلنا بأنّ هذا الاستحقاق يجب أن يكون ناشئاً من ملاحظة الفعل نفسه، دون ملاحظة أيّ شيء آخر معه، يعني إذا نظر العقل إلى فعلٍ من الأفعال ـ بغضّ النظر عن أيّ اعتبار من الاعتبارات التي ذكرناها (ملائمة الطبع أو منافرته وموافقة الغرض والمصلحة أو مخالفتهما...) ـ فهل سينبثق منه حكمٌ على الفعل بأنّه حسن أو قبيحٌ أم لا.

فإذا اتّضح هذا نقول: إنّ الذي يحكم بحسن الأفعال وقبحها ـ بهذا المعنى (الرابع) بناءً على رأي العدلية ـ هو العقل العملي.

وذلك أنّهم قسّموا العقل إلى: عقل نظري ـ وعقل عملي.

العقل النظري: هو الذي يدرك ما ينبغي أن يعلم، أي الأمور التي لها واقع.

(الله تعالى موجود ـ الإنسان موجود ـ الكلّ أعظم من الجزء...) وأمّا العقل العملي

---

(١) ما سبق مأخوذ بتصرّف من م.ن: ص١٤ـ ١٨.

(٢) م.ن: ص٢٠ بتصرّف.

فهو الذي يدرك ما ينبغي أن يعمل[١] (العدل حسن ـ الظلم قبيح..).

إذن العقل العملي هو المسؤول عن مسألة التحسين والتقبيح (بالمعنى الرابع)، والمقصود من إدراكه لحسن شيءٍ أو قبحه إدراكه أنّ هذا الشيء ممّا ينبغي فعله أو ينبغي تركه، وأمّا العقل المدرك للمعاني الثلاثة الأخرى المشار إليها (ملائمة الطبع ومنافرته ـ موافقة الغرض والمصلحة ومخالفتهما ـ كون الشيء كمالاً للنفس أو نقصاً لها)، فهو العقل النظري[٢].

## هـ ـ هل التحسين والتقبيح العقليان من المشهورات أم من اليقينيات؟

هل القضايا التي يحكم بها العقل العملي حكماً باتاً ـ كحسن العدالة وقبح الظلم ـ من القضايا القينية القطعية أم هي من القضايا المشهورة التي لا رصيد لها إلّا الشهرة وتطابق آراء العقلاء عليها؟

ذهب جماعة من الفلاسفة والعلماء إلى أنّ التحسين والتقبيح العقليان هما من القضايا المشهورة التي لا واقع لها إلّا الشهرة وتطابق الآراء عليها، بحيث لو لم تتطابق آراء العقلاء عليها لما كان لها هذه الأهميّة والمكانة والمقبولية. تبنّى هذا الرأي الشيخ الرئيس (ابن سينا (تـ ٤٢٨هـ))[٣] والمحقّق نصير الدين الطوسي (تـ ٦٧٢ هـ)[٤] ومن المتأخّرين المحقق الأصفهاني (تـ ١٣٦١هـ)[٥] والشيخ المظفر[٦] وغيرهم.

في حين ذهب آخرون إلى أنّهما (أعني التحسين والتقبيح العقليان) من اليقينيات ومنهم: ابن ميثم البحراني (تـ ٦٩٩هـ)[٧] والمحقق اللاهيجي[٨] وملا هادي السبزواري (تـ ١٣٠٠هـ)[٩] والشيخ السبحاني[١٠] وقبل أن نطرح كلماتهم لابدّ وأن نوضّح المسألة المتنازع فيها.

ينقسم القياس (في المنطق) إلى خمسة أقسام: ١ـ البرهاني ٢ـ الجدلي ٣ـ الخطابي ٤ـ الشعري ٥ـ المغالطي

فالقياس البرهاني يتألّف من اليقينيات وأصولها ستّة: ١ ـ الأوليات ٢ ـ المشاهدات ٣ ـ التجريبيات ٤ـ المتواترات ٥ـ الحدسيات ٦ـ الفطريات.

والمراد من المشاهدات أمران: المشاهدات الظاهرة (أي الحسيات)، والمشاهدات الباطنة (الوجدانيات).

والمراد بالفطريات هو ما يكفي فيه ملاحظة نفس القضية للجزم بها، كقولنا: الأربعة زوج (إذ يكفي تصوّر الأربعة وتصوّر الزوجية للجزم بهذه القضية).

هذا كلّه بالنسبة إلى القياس البرهاني، أمّا القياس الجدلي فيتألّف من المسلّمات

---

(١) المظفر، محمد رضا. أصول الفقه. (مرجع سابق). ج٣ ص١٢٥ ـ ١٢٦ بتصرّف.
(٢) م.ن: ج٢ ص٢٢٢ـ ٢٢٣ بتصرّف.
(٣) ابن سينا، حسين بن عبد الله. الإشارات والتنبيهات. ط١. شرح: الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن. قم: دار النشر للبلاغة، ١٣٧٥هـ ـ ش. ج١ ص٢١٩ـ ٢٢٠.
(٤) م.ن: ج١ ص٢٢١.
(٥) الأصفهاني، محمد حسين. نهاية الدراية في شرح الكفاية. ط١. تحقيق: المازندراني، رمضان. قم: انتشارات سيد الشهداء (ع)، ١٤٧٤هـ ـ ش. ج٢ ص٣١١.
(٦) المظفر، محمد رضا. أصول الفقه. (مرجع سابق). ج٢ ص٢٣١.
(٧) البحراني، ميثم بن ميثم بن علي. قواعد المرام في علم الكلام. ط١. قم: ١٣٩٨هـ. ص١٠٤ ـ ١٠٥.
(٨) ينظر: السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٤٢.
(٩) السبزواري، هادي. شرح الأسماء الحسنى. قم: منشورات مكتبة بصيرتي. ج١ ص١٠٧ـ ١٠٨.
(١٠) السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٤٥.

والمشهورات، والمراد من المسلّمات: القضايا التي قبلها الخصم المجادل، وإن لم تكن صحيحة في نظر الآخر، والمراد من القضايا المشهورة: القضايا التي اشتهرت عند النّاس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة منهم، وهي على أقسام:

١ـ واجب القبول: وهو ما كان يقينياً من الأوليات، كقولنا: (الكلّ أكبر من الجزء)، فإنّ هذه القضية تدخل في الأوليّات لأنّها يقينية، ومن جهةٍ أخرى تدخل في المشهورات لأنّها شائعة ومقبولة لدى النّاس.

٢ـ الآراء المحمودة، والمراد منها: ما يستحسنه أو يستقبحه طوائف من النّاس كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح. ٣ـ الانفعاليات ٤ـ الخلقيات ٥ـ العاديات ٦ـ الاستقرائيات[١].

فإذن على ضوء هذا التقسيم والبيان يتضح أنَّ قضية الحسن والقبح العقليين تدخل في ضمن المشهورات التي هي قسم من أقسام القياس الجدلي. وهذا الدخول بناءً على قول أصحاب الرأي الأول الذين ذكرناهم[٢]، وسننقل الآن كلماتهم في المقام:

قال ابن سينا (تـ ٤٢٨ هـ): (فأمّا المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضاً الأوليات ونحوها ممّا يجب قبوله، لا من حيث هي واجبٌ قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها، ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربّما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة، وهي آراءٌ لو خلي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسِّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنّه القوي إلى حكمٍ لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحَمية وغير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه..)[٣].

وقال الشيخ نصير الدين الطوسي (تـ ٦٧٢هـ) عند شرحه لعبارة ابن سينا: (كما إنّ المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود، فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة...)[٤].

ويفهم من كلامه أنَّ مسألة التحسين والتقبيح العقليين تدخل ضمن المشهورات، وليس ضمن الواجب قبولها (اليقينيات) لأنّه اشترط (في الواجب قبولها) كونها مطابقة لما عليه الوجود أي لها مصداق خارجي، والقضايا التي يدخل فيها التحسين والتقبيح العقليين، كقولنا: (العدل حسن) ليس لها مصداق أو مطابق في الخارج، وقال بشكلٍ واضح: (ومنها: (أي من المشهورات) كونه مشتملاً على مصلحة شاملة للعموم، كقولنا: (العدل حسن...))[٥].

وقال المحقّق الأصفهاني (تـ ١٣٦١هـ): (المعتبر عند أهل الميزان في المواد الأوليّة للقضايا البرهانية ـ المنحصرة تلك المواد في الضروريات الست ـ مطابقتها للواقع ونفس الأمر، والمعتبر في القضايا المشهورة والآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها).

ثم استشهد بما نقلناه من كلام ابن سينا والعبارة الثانية التي نقلتها عن الطوسي[٦].

وأمّا الشيخ المظفر فإنّه بعد أن صرّح بكون قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورة ذكر ثلاثة فروق بين المشهورات والأوليات:

---

(١) ينظر: المظفر، محمد رضا. المنطق. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٠م. ج٣ ص٢٧٩ـ ٢٩٩، والسبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٣٨ـ ٣٩.

(٢) ذكر الشيخ السبحاني بأنّ هذا (الرأي) هو الظاهر من كلمات علماء الإسلام، ينظر: السبحاني جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٤٠.

(٣) ابن سينا، حسين بن عبد الله. الإشارات والتنبيهات. (مصدر سابق). ج١ ص٢١٩ـ ٢٢٠.

(٤) ابن سينا، حسين بن عبد الله. الإشارات والتنبيهات. (مصدر سابق). ج١ ص٢٢١.

(٥) م.ن: ج١ ص٢٢١.

(٦) ينظر: الأصفهاني، محمد حسين. نهاية الدراية في شرح الكفاية. (مرجع سابق). ج٢ ص٣١١ـ ٣١٢.

(الأول: إنّ الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الأوليات العقل النظري.
الثاني: إنّ القضية التأديبية لا واقع لها إلّا تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجي.
الثالث: إنّ القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خلي ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس... وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصوّر طرفيها في الحكم، فإنّه لابدّ أن لا يشذّ عاقلٌ في الحكم بها لأوّل وهلة)[١].
ولكن جماعةً من العلماء رفضوا الركون إلى هذا الرأي، واعتبروا أنّ قضية التحسين والتقبيح العقليين تدخل في إطار اليقينيات لا المشهورات (بالمعنى الأخصّ)، نعم قد تدخل في المشهورات (بالمعنى الأعمّ) يعني هي في الواقع من اليقينيات الأوليات من جهة أنّها متيقّن بها، ولكنّها تدخل في إطار المشهورات من جهة أنّها شائعة ومقبولة لدى النّاس (فتكون ضمن القسم الأول من المشهورات ـ كما ذكرنا سابقاً ـ)[٢].
قال المحقّق اللاهيجي ـ فيما نقله عنه الشيخ السبحاني ـ:
(اعلم أنّ الحقّ مذهب العدلية، فإن حسن بعض الأفعال كالعدل والصدق أو قبحها كالظلم والكذب أمرٌ ضروري، والعقل في قضائه هذا غني عن الشرع).
ثم طرح الإشكال التالي: (قد عدّ الحكماء حسن العدل وقبح الظلم من المقبولات، وذلك لما فيها من المصلحة والمفسدة العامتين، ومن الواضح أنّ المقبولات مادةٌ للقياس الجدلي لا البرهاني، فعندئذٍ كيف يمكن عدُّها من الضروريات والأوليات التي هي مبدأ للبرهان؟!).
وأجاب قائلاً: (إنّه لا مانع من أن تدخل قضية واحدة من جهةٍ تحت اليقينيات، ومن جهةٍ أخرى تحت المقبولات، وحيث إنّها من القضايا الضرورية التي لا يشكّ فيها كلّ من رجع إليها ـ مع قطع النظر عن المصلحة أو المفسدة ـ فهي من الأوليّات، إلّا إنّ هذا لا يمنع من اندراجها تحت المقبولات لترتب المصالح والمفاسد العامّة عليها)[٣].
ووافقه ملا هادي السبزواري في (شرح الأسماء الحسنى) حيث قال بأنّ (منع جزم العقل بالحسن والقبح ـ بالمعنى المتنازع فيه في المذكورات ـ مكابرةٌ غير مسموعة، وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة بأنّ العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ بأنّ الحكماء جعلوها من المقبولات العامّة التي هي مادّة الجدل، فجعلهما من الضروريات التي هي مادّة البرهان غير مسموع، والجواب:
إنّ ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا يقبل الإنكار، بل الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، غاية الأمر أنّ هذه الأحكام من العقل النظري بإعانة العقل العملي بناءً على أنّ فيها مصالح العامة ومفاسدها، وجعل الحكماء إيّاها من المقبولات العامة ليس (الغرض)[٤] منه إلّا (التمثيل)[٥] للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم النّاس لا طايفة (مخصوصة)[٦]، وهذا غير منافٍ لبداهتها، إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات

(١) المظفر، محمد رضا. أصول الفقه. (مرجع سابق). ج٢ ص٢٣١ـ ٢٣٢.
(٢) راجع التقسيم المذكور آنفاً.
(٣) ينظر: السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٤٢ ـ ٤٣ عن كتاب (سرمايه إيمان) باللغة الفارسية.
(٤) في المصدر: (للغرض).
(٥) في المصدر: (لتمثيل).
(٦) في المصدر: (مخصوص).

والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين..)[١].

وأمّا الشيخ السبحاني فإنّه أيَّد، رأي اللاهيجي والسبزواري بقوّة، بل رأى أنّ إدخال قضية الحسن والقبح ضمن المشهورات التي لا تفيد اليقين يعني هدم الأصول التي بُني عليها الكلام الإسلامي[٢].

ثم وضّح فكرة دخول هذه القضية (أعني الحسن والقبح) ضمن الأوليات من اليقينيات ودفع الإشكالات التي قد ترد بما لا مزيد عليه.

قال: (أمّا الأوليات فقد عرفوها بقولهم: كلّ قضية تتضمّن أجزاؤها علية الحكم، فهي أولية، لا يتوقف العقل (فيها)[٣] إلّا على تصوّر الأجزاء. ثم مثّلوا (بقولهم)[٤]: الكلّ أعظم من جزئه. فإنّ هذا التصديق معلولٌ لتصوّر جزأيه لا غير، ولا يتوقّف العقل فيه إلّا على تصوّر (فرديه)[٥].

وقولنا: العدل حسن، واجدٌ لتلك الخصيصة، فإنّ تصوّر الجزأين كافٍ في الجزم بالقضية.

فإن قلت: إنّه يعتبر في القضايا اليقينية وجود المطابق لها في الواقع، كقولنا: الكلّ أكبر من الجزء، وليس لقولنا: (العدل حسن) أو (الظلم قبيح) شيء مطابقٌ في الخارج.

والجواب: إنّه يكفي في أن يكون للقضية (مطابق)[٦] في الخارج تطابقها مع الفطرة الإنسانية أو البعد الملكوتي، فإن الإنسان حينما يتصوّر القضية ويعرضها على البعد الملكوتي والفطرة السليمة يراهما متطابقتين، وللفطرة واقعية عينية في الخارج، وقد ذكر الشيخ[٧] في كتاب (النجاة) معنى للفطرة، ربما يكون صالحاً لنقض كلامه به، وقال: ((ومعنى الفطرة أن يتوّهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعةً وهو بالغٌ عاقلٌ، لكنّه[٨] لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، لكنّه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض منها على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك، فهو ما يوجبه الفطرة)).

فحسن العدل داخل في الأمور الفطرية بهذا المعنى، وقضية (العدل حسن)، إذا تصوّرها الإنسان وتجرّد عن كلّ شيء لا يساوره الشكّ فيها، وأمّا المشهورات فلاشكّ في تطابق العقلاء على (حسن العدل) لما فيه من بقاء النظام، و(قبح الظلم) لما فيه من زواله. فعدُّ تلك القضية من المشهورات لا ينافي كونها من الأوليات، وتخصيص الأوليات بالعقل النظري بعد لم يثبت، فإنّ منها ما يرجع إلى العقل النظري ومنها ما يرجع إلى العقل العملي)[٩].

---

(١) السبزواري، هادي. شرح الأسماء الحسنى. (مرجع سابق). ج١ ص١٠٧ـ ١٠٨.
(٢) ينظر: السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٤٤.
(٣) في المصدر: (فيه).
(٤) في المصدر: (بقوله).
(٥) في المصدر: (مفرديه).
(٦) في المصدر: (مطابقاً).
(٧) يقصد ابن سينا.
(٨) في المصدر: (ولم يسمع...).
(٩) م.ن: ص٤٤ـ ٤٥.

## ٣ـ أدلّة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين:

بعد هذه الجولة الطويلة نوعاً ما أعتقد أنّ فكرة التحسين والتقبيح العقليين قد اتضحت وتحدّد المقصود منها تماماً.

والآن هلمّ إلى الأدلّة:

### أ ـ الأدلّة النقليّة:

من الآيات التي يمكن أن يستند إليها لإثبات فكرة التحسين والتقبيح العقليين:

١ ـ قوله تعالى: ∏إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَO[١].

فهذه الآية تشير إلى أنّ هناك أموراً موصوفةً بالحسن قبل تعلّق الأمر الإلهي بها كالعدل والإحسان وأخرى موصوفةً بالقبح ـ أيضاً ـ قبل تعلّق النهي الإلهي بها كالفحشاء والمنكر.

٢ـ قوله تعالى: ∏قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَO[٢].

٣ـ قوله تعالى: ∏يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِO[٣].

إذن فالفواحش كانت فواحش قبل أن يحرِّمها الله، لا أنّ التحريم الإلهي هو الذي جعلها فواحش وكذلك المعروف كان معروفاً والمنكر كان منكراً قبل مجيء الأمر والنهي الإلهي، لا أنّ الأمر والنهي الإلهي جعل المعروف معروفاً والمنكر منكراً!!

٤ـ قوله تعالى: ∏وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِO[٤].

فإنّ الظاهر من الآية أنّ المشركين كانوا عارفين بقبح أفعالهم وأنّها منكرة، ولهذا فقد حاولوا تبريرها والتخلّص منها تارةً بإلقاء التبعة على آبائهم الذين كانوا يمارسونها، وتارةً بإلقائها على الله تعالى بعنوان أنّه هو ـ عزّ وجلّ ـ أمرهم بها، فردّ الله تعالى عليهم بأنّه لا يأمر بالفحشاء.

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تدلّ بوضوح على أنّ وجدان الإنسان وضميره ـ بغضّ النظر عن الشرع ـ له القدرة والقابلية على إدراك حسن كثير من المحاسن وقبح كثير من القبائح[٥].

### ب ـ الأدلّة العقلية:

طرح أصحاب نظرية التحسين والتقبيح العقليين أدلّةً عقلية عديدة لإثبات فكرتهم وأهمّ تلك الأدلّة:

---

(١) النحل:٩٠.
(٢) الأعراف:٣٣.
(٣) الأعراف:١٥٧.
(٤) الأعراف:٢٨.
(٥) ينظر: السبحاني، جعفر. الإلهيات (مرجع سابق). ج١ ص٢٥٥.

الدليل الأول:

التحسين والتقبيح عقليان بالبداهة، فلو رجع أيُّ إنسان إلى ذاته ووجدانه وتأمّل قليلاً لوجد أنّ ذاته تحكم بحسن العدل وقبح الظلم، وأنّها تميل إلى العدل وتأنس به، وتنفر من الظلم وتستوحش منه، ولهذا فأولئك الذين يقولون بأنّ حسن العدل وقبح الظلم أمران شرعيان ـ وأنّ العقل لو نظر إليهما متجردين لا يحكم عليهما بأيّ حكم ـ هؤلاء يقفزون على ذواتهم ويغالطون وجدانهم.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي (٣٣٩هـ): (ومعرفة حسن الأفعال أو قبحها كمعرفة حسن الصدق وقبح الكذب إنّما يعلم ببداهة العقول...)[١].

وقد عبّر نصير الدين الطوسي (تـ ٦٧٢هـ) عن هذا الدليل بقوله:

(وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع)[٢].

وشرح العلّامة الحلي (تـ ٧٢٦هـ) هذا الكلام بقوله:

(وتقريره: إنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرعٍ، فإنّ كلّ عاقلٍ يجزم بحسن الإحسان، ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذمّ عليه، وهذا حكم ضروري، لا يقبل الشكّ، وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعترافٍ منهم بالشرائع)[٣].

وقال المحقق الحلي (تـ ٦٧٦هـ):

(إنّا نعلم اضطراراً أنّ من كلّف الأعمى نقط المصاحف أو الزمن العدوَ مستحقٌّ للوم، مستوجبٌ للذم ضرورةً، ولا معنى للقبح العقلي إلّا ذلك)[٤].

وقال أيضاً: (لو كان القبح والحسن مستفادين من الشرع لوقف العلم بهما على الشرع، لكن ذلك باطل، أمّا الملازمة فظاهرة، وأمّا بطلان اللازم فبوجوه:

الأول أن نفرض أنفسنا خاليةً من الشرائع فنرى العقول شاهدةً بذلك.

الثاني: أنّا نعلم الفرق بين قبح الظلم وقبح الزنا، فلو كان مستفاداً من الشرع لتساوى الأمران.

الثالث: منكر الشرع يحكم بالحسن والقبح العقلي كالبراهمة ولو كان موقوفاً على الشرع لما حصل ذلك الحكم)[٥].

وكما نلاحظ فإنَّ كلّ هذه الوجوه التي ذكرها ترجع إلى قضية (الوجدان) و(البداهة).

وقرّر هذا الدليل أيضاً ابن ميثم البحراني (تـ ٦٩٩هـ) بقوله:

(العقلاء متّفقون على حسن الأمور المذكورة وقبحها (شكر المنعم ـ ردّ الوديعة ـ الظلم ـ تكليف ما لا يطاق)، وليس ذلك من جهة الشرع فقط، فإنّ الكفار كالبراهمة وغيرهم مع إنكارهم للشرائع يحكمون بذلك، ولا لملائمة الطبع أو منافرته، فإنّ الطباع في الخلق مختلفة، فكثيرٌ من الأمور (ينفر)[٦] عنها طبع إنسان ويميل إليها طبعٌ آخر مع اتّفاقهم على الحكم بهذه القضايا فظهر أنّها عقلية كليّة، وليست نظريّة[٧]. وإلّا لما حصلت

---

(١) ينظر: السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٣ ص٢٩٤.

(٢) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. (مصدر سابق). ص٣٢٨.

(٣) م.ن: ص٣٢٨.

(٤) الحلي، جعفر بن الحسن بن سعيد. المسلك في أصول الدين. ط٢. تحقيق: الأستادي، رضا. مؤسسة الطبع التابعة للروضة الرضوية المقدّسة، ١٤٢١هـ. ص٨٦.

(٥) م.ن.

(٦) في المصدر: (تنفر).

(٧)لأنّنا لو جرّدناها عن كلّ تلك الاعتبارات، ثم رجعنا إلى وجداننا لقضى عليها بالحسن أو بالقبح.

لمن لا يتأهّل للنظر كالعوام، فهي ـ إذن ـ قضايا تضطرّ العقول إلى الحكم بها)[١].

وقال الشهيد الأول (تـ ٧٨٦هـ): (العقل يحكم بحسن أشياء وقبح أشياء ـ كما مرّ ـ والعلم بذلك ضروري والمنازع إن لم يكن مكابراً فقد خفي عليه التصوّر..)[٢].

## الدليل الثاني:

هو عبارة عن نقض وإشكال على الأشاعرة، وهو:

لو كان الحسن والقبح شرعيين لما أمكن إثباتهما لا عقلاً ولا شرعاً.

وقد استدلّ بهذا الدليل الطوسي (تـ ٦٧٢هـ) بقوله:

(ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً)[٣]. قال العلامة الحلي (تـ ٧٢٦هـ) في شرح هذا الكلام: (تقريره: أنّهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً، والتالي باطلٌ إجماعاً، فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: إنّا لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فإذا أخبرنا في شيءٍ أنّه قبيحٌ لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنّه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب، (و)[٤] لجوزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير)[٥].

وقرّر المحقّق الحلي (تـ ٦٧٦هـ) هذا الدليل بقوله: (لو كان مستفاداً من الشرع[٦] لوجب أن لا يحصل العلم به أصلاً. بيان الملازمة: أنّ العلم بصحّة الشرع موقوفٌ على العلم بالحسن والقبح الشرعي، فلا يحصل العلم بالشرع من دونه، فلو استدلّ عليه بالشرع لوقف كلٌّ منهما على صاحبه)[٧].

ويقصد المحقق بأنّه سيلزم ـ بناءً على كونهما شرعيين ـ إشكال الدور، وهو توقّف الشيء على نفسه، يعني أنّ حجية إخبارات الشرع تعود إلى الشرع نفسه، فإخبارات الشرع حجّة لأنّ الشرع حجّة، والشرع حجّة لأنّه أخبر عن نفسه بأنّه حجة، وهكذا فيدور الأمر.

وقال الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (تـ ٧٨٦هـ) مقرراً الدليل نفسه أيضاً:

(ولأنّهما لو انتفيا عقلاً لانتفيا سمعاً، لانسداد باب النبوة)[٨].

وخلاصة هذا الدليل: (أنّه لو لم نعرف حسن الأفعال وقبحها شرعاً إلّا عن طريق إخبار الأنبياء، فإذا قالوا الصدق حسنٌ والكذب قبيحٌ لا يحصل لنا العلم بصدق القضية، إذ نحتمل أن يكون المخبر كاذباً، ولو قيل: إنّه ـ سبحانه ـ شهد على صدق مقالة أنبيائه، فنقول: إنّ شهادته ـ سبحانه ـ لم تصل إلّا عن طريقهم، فمن أين نعلم صدق كلامهم هذا؟ أضف إلى ذلك: من أين نعلم أنّه سبحانه ـ والعياذ بالله ـ لا يكذب؟

فهذه الاحتمالات لا تندفع إلّا باستقلال العقل ـ قبل كلّ شيء ـ بحسن الصدق وقبح الكذب، وأنّه سبحانه منزّهٌ عن القبح)[٩].

يعني ـ بالنتيجة ـ: العقل هو الحاكم والفيصل في إثبات صحّة أصل الدين والشريعة،

---

(١) البحراني، ميثم بن علي بن ميثم. قواعد المرام في علم الكلام. (مصدر سابق). ص١٠٤ـ١٠٥.
(٢) العاملي (الشهيد الأول)، محمد بن مكي. المقالة التكليفية: (ومطبوعة مع ثلاث رسائل بعنوان: أربع مسائل كلامية). ط١. قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، ١٤٢٢هـ. ص٤٦.
(٣) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. (مصدر سابق). ص٣٢٨.
(٤) في المصدر: (لجوَّزنا) بدون واو.
(٥) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد (مصدر سابق). ص٣٢٨.
(٦) أي الحكم بالحسن والقبح.
(٧) الحلي، جعفر بن الحسن بن سعيد. المسلك في أصول الدين. (مصدر سابق). ص٨٦.
(٨) العاملي، محمد بن مكي. المقالة التكليفية. (مصدر سابق). ص٤٦.
(٩) السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٥٢.

فالعقل إذن هو حجّة كلّ حجة وهو منتهى كلّ حجة، ولا يمكن لعاقلٍ أن يعزل عقله بهذه الطريقة.

## الدليل الثالث:

(وهو نتيجة للدليل الثاني):

إنّ إنكار التحسين والتقبيح العقليين يعني امتناع إثبات الشرائع السماوية.

وذلك لأنّه قد يسلّط الله تعالى الكاذب على المعاجز، فيأتي بها، وهكذا لا يبقى سبيلٌ لمعرفة الكاذب من الصادق والمحق من المبطل، ولو قيل: إنّ التمييز ممكن إذا أخبر الشارع بأنّه لا يسلّط الكذابين على المعاجز.

قيل: لا يمكن الإيمان بصدق قوله ـ بناءً على التحسين والتقبيح الشرعيين ـ لأنّه لم يثبت بعدُ قبح الكذب عليه.

أشار إلى هذا الدليل العلّامة الحلي (تـ ٧٢٦هـ) بقوله: (لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزة على يد الكذّابين، وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة. فإنّ أيّ نبيّ أظهر المعجزة عقيب ادّعاء النبوة، لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوّة)[١].

وقد ردّ الفضل بن روزبهان تـ (٩١٩هـ) على هذا الدليل بقوله: (عدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين ليس لكونه مقبحاً عقلاً، بل لعدم جريان عادة الله ـ الجاري مجرى المحال العادي ـ بذلك...)[٢].

وقد ردّ عليه الشيخ السبحاني بأنّ العلم بجريان عادة الله على عدم إظهار المعجزة على يد الكذابين يتمّ بأحد طريقين:

أ ـ أن يحكم العقل بأنّ الله حكيم، والحكيم لا يجري المعجزة على يد الكذابين.

ب ـ دراسة أحوال الأنبياء والظروف التي أحاطت بهم والقرائن التي حفّت بدعوتهم حتى يقطع بحكم كلي في الموضوع.

وهذا الحكم القطعي لا يحصل إلّا بعد دراسة سيرة طائفة كبيرة من الأنبياء على نحوٍ يحصل له العلم بهذه القضية (وهي جريان عادة الله تعالى بعدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين)، ومن الواضح أنّ هذا الأمر غير ممكن عادة[٣].

---

(١) الحلي، الحسن بن يوسف. نهج الحقّ وكشف الصدق. تحقيق: الأرموي، عين الله. قم: مؤسسة الطباعة والنشر، دار الهجرة، ١٤١٢هـ. ص٨٤.

(٢) المظفر، محمد حسن. دلائل الصدق. ط٢. قم: منشورات مكتبة بصيرتي، ١٣٩٥هـ. ج١ ص٢١٩.

(٣) ينظر: السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٥٥.

# الفصل الخامس:
# إشكالات ومشاكل تواجه نظرية التحسين والتقبيح العقليين

١ـ الإشكالات التي تواجه النظرية:

أـ الإشكالات النقلية

ب ـ الإشكالات العقلية

٢ـ المشاكل التي تواجه النظرية:

أـ مشكلة وجود الشر في العالم

ب ـ مشكلة العذاب والخلود في النار

## ١ـ الإشكالات التي تواجه النظرية:

ذكرنا سابقاً عند استعراض أدلّة الأشاعرة ـ أنّ الأدلة التي طرحها القوم هي في الحقيقة عبارة عن إشكالات موجّهة إلى نظرية التحسين والتقبيح العقليين، والآن لنعد باختصار طرح تلك الإشكالات وغيرها ممّا وجه إلى نظرية التحسين والتقبيح العقليين لنرى كيف أجاب عليها أصحاب هذه النظرية.

### أ ـ الإشكالات النقلية:

ذكرنا سابقاً بأنّ الأشاعرة استدلّوا بآيتين على نفي الحسن والقبح العقليين وهما قوله تعالى: ∏وَمَا كُنَّا مُعَذِبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاًO[١]. بتقريب أنّه (لو حسن الفعل أو قبح عقلاً لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع أم لا).

وأجيب بأنّ هذا الكلام إنّما يصحّ لو قلنا بأنّ للعقل القابلية على إدراك كلّ الواجبات والمحرّمات بشرائطها وخصوصياتها، ولكنّ الأمر ليس كذلك بل ذكرنا بأنّ حجية العقل إنّما هي في مجالات محدودةٍ جداً، كحكمه بحسن العدل وقبح الظلم وحكمه بوجوب شكر المنعم ولزوم النظر في معجزة المدعي وغيرِ ذلك. أمّا سائر الأحكام الشرعية التفصيلية فأمرها إلى الشارع وليس للعقل أن يبدي رأياً فيها[٢].

والآية الثانية التي استدلّوا بها، هي قوله تعالى: ∏رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِO[٣] ويمكن الإجابة عن الاستدلال بها بأنّ مفاد الآية هو أنّ تمام الحجة على الناس إنما يكون بإرسال الرسل فقط، (إذ ليس للنّاس عذرٌ بعد مجيء الرسول)، ومعنى هذا أنه قبل مجيء الرسول هناك حجة، ولكنها ليست تامة، والسرّ في ذلك هو ما ورد في الإجابة السابقة من محدودية مدركات العقل، فمجال إدراك العقل للحسن والقبيح محدود، إذن مجال حجية العقل محدود، ولذا لا تتمّ به الحجّة على النّاس، بل لابدّ من إرسال الرسل لتبيين تفصيلات الشرائع التي لا يستطيع العقل دركها والوصول إليها.

### ب ـ الإشكالات العقلية:

أولاً: انتفاء القبح الذاتي عن الكذب في صورة الكذب لإنقاذ نفس محترمة (كالكذب لإنقاذ نبي من يد ظالم)، فلو كان قبح الكذب ذاتياً لما أمكن انتفاء القبح عنه بحالٍ من الأحوال.

وقد أجاب نصير الدين الطوسي (تـ ٦٧٢هـ) بقوله: (يجوز.. ارتكاب أقلّ القبيحين مع إمكان التخلص)[٤]. ووضّح ابن ميثم البحراني (تـ ٦٩٩هـ) هذه الإجابة بقوله:

(إنّ عندنا إذا تعارض قبيحان، حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحاً مع الشعور بقبح الأقوى، وهناك كذلك، فإنّ الكذب وإن كان قبيحاً إلّا إنّ ترك إنجاء النبيّ مع القدرة عليه أقبح، فجاز القبيح للخلاص ممّا هو أقبح منه.

(١) الإسراء:١٥.
(٢) ينظر: السبحاني. جعفر رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٧٩، بتصرّف.
(٣) النساء:١٦٥.
(٤) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد. (مصدر سابق). ص٣٢٩.

الثاني: لا نسلِّم حسن الكذب، وإنّما يحسن التعريض[١]، وإنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب)[٢].

وخلاصة الجواب أنّ جواز الكذب في هذه الصورة ـ بناءً على جوازه ـ لا يعني أنّ الكذب انقلب من حالة القبح وصار حسناً، بل الذي حصل أنّه زاحمه ما هو أقبحُ منه، وهنا حكم العقل بجواز ارتكابه ـ اضطراراً ـ من باب تقديم ارتكاب الأقبح على ارتكاب القبيح عند التزاحم، وهو المعبّر عنه بـ (باب تقديم الأهمّ على المهمّ)[٣].

إذن حسن الأفعال وقبحها ثابتان غير زائلين حتى في الفرض المذكور، ولكنّ التزاحم هو الذي دفع العقل إلى اختيار الأهم والأرجح على المهمّ والراجح، وهذا التقديم هو عين العقل وعين العدل، ولكنّه لا يعني تبدّل ذات الكذب من القبح إلى الحسن أو ذات الصدق من الحسن إلى القبح.

ثانياً: انتفاء القبح الذاتي عن الكذب في صورة الوعد بالكذب.

يعني لو قال شخص: لأكذبنّ غداً، (فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب)[٤].

وقد أجاب العلّامة الحلي (تـ ٧٢٦هـ) عن هذا الإشكال بقوله: (يجب ترك الكذب في غدٍ، لأنّه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبحٍ، وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهاً واحداً من وجوه الحسن، وهو الصدق، وإذا تركَ الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب، وهما وجها حسن، وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب)[٥].

وخلاصة الجواب أنّ ترجيح أحد الوجهين على الآخر لا يعني أنّ الكذب قد صار حسناً بتجويزه، ولكن ـ كما قلنا في الجواب السابق ـ عندما يتزاحم القبيحان بحيث لا يمكن الإفلات من أحدهما هنا يقوم العقل بترجيح الأقلّ قبحاً.

على أنّ هناك جواباً آخر في المسألة أحسن من هذا الجواب وأصحّ وهو ما ذكره الشيخ السبحاني حيث قال (إنّ هناك أمرين: الأول: العمل بالوعد، وهو حسن. الثاني: إنّ العمل بالوعد الحسن يتحقّق في المقام ضمن الكذب وهو أمرٌ قبيحٌ، ولكنّ المغالطة تكمن في الأمر الأول، إذ لا نسلم حسن العمل بالوفاء على وجه الإطلاق، وإنّما هو حسن إذا كان المتعلّق أمراً حسناً لا قبيحاً، فلو وعد إنسانٌ أن يقتل آخر، فليس الإيعاد أمراً حسناً يجب تنفيذه، بل هو قبيحٌ، فالاستدلال من الوهن بمكان)[٦].

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال والذي قبله أيضاً ـ وكذا عن الإشكالين الآتيين ـ بأنّها جميعاً مبنية على أنّ قبح الكذب ذاتيٌّ، وكذلك حسن الصدق، كقبح الظلم وحسن العدل، والحال أنّنا لم نذكر حسن الصدق وقبح الكذب كمثالين على الحسن والقبح الذاتيين، بل هما مثالان على الحسن والقبح الاقتضائيين بمعنى أنّ الكذب مقتضٍ للقبح، وليس علةً تامةً له، فقد تعرض له جهةٌ تسلب قبحه وكذلك الصدق[٧] [٨].

ثالثاً: (لو كان قبح الكذب ذاتياً، فإذا قال القائل: زيدٌ في الدار ولم يكن فيها، فالمقتضي لقبحه إمّا نفس ذلك اللفظ، وإمّا عدم المخبَر عنه، وإمّا مجموع الأمرين، وإمّا أمرٌ خارج. الأوّل: يلزمه قبح ذلك الخبر، وإن كان صادقاً، والثاني يلزمه أن يكون العدم علةً للأمر

(١) أي التورية.
(٢) البحراني، ميثم بن علي بن ميثم. قواعد المرام في علم الكلام. (مصدر سابق). ص١٠٧.
(٣) لأنّه من المهمّ ترك الكذب لكنّ الأهم هو إنقاذ النبي من يد الظالم.
(٤) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد. (مرجع سابق). ص٣٢٩.
(٥) م.ن: ص٣٢٩ـ ٣٣٠.
(٦) السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح العقليين. (مرجع سابق). ص٦٨ـ ٦٩.
(٧) يتّضح الجواب أكثر بمراجعة ما ذكرناه في فقرة: (تقسيم الأفعال من حيث الاتّصاف بالحسن والقبح).
(٨) ينظر: السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ ص٢٥٣ـ ٢٥٤.

الثبوتي، والثالث يلزمه أن يكون العدم جزء علة الأمر الثبوتي، والكلّ محال، وإن كان الرابع، فذلك المقتضي الخارج إمّا لازمٌ للخبر المفروض، وإمّا غير لازم، فإن كان الأول، فإن كان لازماً لنفس اللفظ لزم قبحه وإن كان صادقاً، وإن كان لازماً لعدم المخبَر عنه أو لمجموع الأمرين كان العدم مؤثراً في الأمر الثبوتي، وهو محال، وإن كان لازماً لأمرٍ خارجٍ عاد التقسيم إلى ذلك الخارج، وهو تسلسلٌ.

وإن لَمْ يكن ذلك المقتضي الخارج لازماً للخبر الكاذب أمكن مفارقته له، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحاً)[١].

وقد ردّ عليه الآمدي (تـ ٦٣١هـ) ـ وهو من علماء الأشاعرة كما ذكرنا سابقاً ـ بقوله: (لا امتناع من القول بقبح الخبر مشروطاً بعدم زيد في الدار، والشرط غير مؤثر)[٢].

رابعاً: لو كان قبح الكذب وصفاً حقيقياً لما اختلف باختلاف الأوضاع، وقد اختلف، حيث إنّ الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كذباً وقبيحاً بوضع الواضع له أمراً أو نهياً)[٣].

ردّه الآمدي قائلاً: (لا مانع من أن يكون قبح الخبر الكاذب مشروطاً بالوضع، وعدم مطابقته للمخبَر عنه، مع علم المخبر به، كما كان ذلك مشروطاً في كونه كذباً)[٤].

خامساً: (لو كان الظلم قبيحاً لكونه ظلماً لكان المعلول متقدماً على علّته، لأنّ قبح الظلم الذي هو معلولٌ للظلم متقدمٌ على الظلم، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله، وكان القبح ـ مع كونه وصفاً ثبوتياً، ضرورةَ اتصاف العدم بنقيضه ـ معلّلاً[٥] بما العدم جزءٌ منه، وذلك لأنّ مفهوم الظلم أنّه إضرارٌ غيرُ مستحق، ولا استحقاق، عدم، وهو ممتنع)[٦].

أجاب الآمدي بأنّه من الممكن (منع تقدّم قبح الظلم عليه، ضرورة كونه صفةً له، بل المتقدم إنّما هو الحكم على ما سيوجد من الظلم بكونه قبيحاً شرعاً وعرفاً، وأمكن منع تعليل القبح بالعدم، وعدم الاستحقاق، وإن كان لازماً للظلم، فلا يلزم أن يكون داخلاً في مفهومه، فأمكن أن يكون الظلم علة القبح بما فيه من الأمر الوجودي، والعدم شرطه)[٧].

سادساً: فكرة الجبر تقتضي بطلان التحسين والتقبيح العقليين، لأنّه لو كان الإنسان مجبوراً على أعماله مسلوب الإرادة فيما يصدر عنه، بمعنى أنّ الله سبحانه هو الذي يخلق له أعماله، فأيُّ معنى يبقى لحسن أو قبح؟!

ولعل من الغريب هنا أنّ الأشاعرة استدلّوا على إثبات مذهبهم في التحسين والتقبيح بمذهبهم في الجبر، والحال أنّ فكرة الجبر أشدّ غموضاً وإبهاماً ـ وقد تكون أعصى على الإثبات ـ من فكرة التحسين والتقبيح الشرعيين.

على أيّة حالٍ فإنّ العدلية ردُّوا هذا الإشكال بأنّ الجبر باطل والإنسان مخيّر غير مجبور في أعماله والضرورة والبداهة قاضيتان بذلك[٨] [٩].

سابعاً: القول بالتحسين والتقبيح العقليين يعني فرض أحكام وتكاليف على الله سبحانه وتعالى، وهو الدليل الذي طرحه الأشعري (تـ ٣٢٤هـ) ـ كما مرّ تقريره سابقاً ـ.

وأجيب عن هذا الإشكال أوّلاً بأنّ المستدلّ ـ على فرض صحة استدلاله ـ خلط بين مسألتين:

---

(١) الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ ص٨١ـ ٨٢.
(٢) م.ن: ج١ ص٨٣.
(٣) م.ن: ج١ ص٨٢.
(٤) م.ن: ج١ ص٨٣.
(٥) أي القبح (الوجودي) معلّلٌ بالظلم الذي لم يوجد بعد.
(٦) الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ ص٨٢.
(٧) م.ن: ج١ ص٨٣ـ ٨٤.
(٨) ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد. (مصدر سابق). ص٣٣٢.
(٩) للاطلاع على أدلّة العدلية في نفي فكرة الجبر ينظر: المصدر نفسه. ص٣٣٢ـ ٣٣٨.

أ ـ مسألة قابلية العقل على درك الحسن والقبح.
ب ـ مسألة الملازمة بين درك العقل حسن الفعل وقبحه، وبين حكم الشرع.
(وقد ذكرنا سابقاً بأنّ البحث ـ كلّ البحث ـ منصبٌّ على المسألة الأولى لا الثانية)، وإن كانت الثانية حقاً أيضاً.

ثانياً: إنّ المستدلّ لم يفهم المقصود من الملازمة فخلط بين مسألة فرض التكليف على الله تعالى ومسألة كشف ما عند الله تعالى من الحكم، من خلال صفاته وكماله، وفرق بين المسألتين، فالعقل حينما يحكم بالملازمة بين حكمه وبين حكم الشرع، ويقول: إنّ حكم الشرع يجب أن يكون مطابقاً لحكمي، هنا العقل لا يفرض تكليفاً على الله، بل يستكشف حكم الله تعالى من خلال المعطيات التي لديه، يعني العقل يقول: بما إنّ من صفات الله تعالى العدل فإذن أنا أستنتج وأستكشف بأنّه لا يجور، وبما إنّ من صفاته الحكمة فإذن هو لا يعبث. وبما إنّ من صفاته العلم فإذن هو لا يجهل، ومن هنا فإنّنا حين نقول: لا يجوز على الله كذا أو يجب على الله كذا، فإنّنا لا نقصد أنّنا نفرض هذا التكليف على الله، وإنّما المقصود أنّ مقتضى صفاته الكمالية أن يفعل كذا أو لا يفعل كذا.

وهذا نظير ما يقوم به العقل كشف القوانين السائدة في الطبيعة أو القوانين الرياضية أو غيرها من القوانين، فلو قال العقل: (إنّ كلّ زوج يجب أن ينقسم إلى متساويين). فهل معنى هذا أنّ العقل فرض حكمه على الطبيعة؟! أم المراد أنّ الطبيعة كانت تحمل هذا القانون، ولكنّ العقل كشف عنه وبيّنه فقط، وكذلك لو قال العقل: (إنّ زوايا المثلث لا يجوز إلّا أن تساوي قائمتين). فهذا يعني أنّ الواقع هو كذلك، لا أنّه يجب أن يكون كذلك لأجل حكمه!! (أي حكم العقل)[١].

وبهذا البيان لا بدّ وأن تحلّ عقدة الأشاعرة الكبيرة التي تدفعهم إلى رفض القول بالتحسين والتقبيح العقليين، والتي عبّر عنها الأشعري بقوله: (أنّه ـ أي الله تعالى ـ المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح، ولا آمرٌ ولا زاجرٌ ولا حاظرٌ ولا من رسم له الرسوم وحدّ له الحدود)[٢].

ثامناً: إن صفة الحسن أو القبح لا تدخل في ذاتية الفعل وليست مقوماً لها، فكيف يوصف الحسن والقبح بأنّهما ذاتيان للفعل. مثلاً: الصدق له حقيقة خاصة، فهو: إخبارٌ عن أمر على ما هو به، وكذلك الكذب له حقيقة، فهو: إخبارٌ عن أمر على خلاف ما هو به، وهذه الحقيقة غير داخل فيها أنّه حسنٌ أو قبيحٌ، إذن فالحسن والقبح ليسا من ذاتيات الفعل.

وهذا الدليل هو الذي طرحه الشهرستاني (تـ ٥٤٨هـ) واعتمده الآمدي (تـ ٦٣١ هـ) ـ مع شيء من التوسيع ـ ونقله التفتازاني (تـ ٧٩٣هـ) أيضاً، وقد مرّت كلماتهم جميعاً في الفصل السابق[٣].

والإجابة عنه تتّضح بمراجعة ما شرحناه في فقرة (معنى الحسن والقبح الذاتيين)، حيث ذكروا بأنّه ليس المقصود من الذاتي ـ هنا ـ الذاتي في باب الإيساغوجي حتى يردّ هذا الإشكال كما إنّه ليس المقصود أيضاً الذاتي في باب البرهان، حتى يرد ما أشار إليه الآمدي من قيام العرض بالعرض[٤]، بل المراد من الذاتي أنّ الإنسان إذا عرض الفعل على فطرته لوجد إليه ميلاً من صميم ذاته أو تنفراً، فينتزع منه الحسن أو القبح، فليس

---

(١) ينظر: السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٦٩ـ ٧٠، والسبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. (مرجع سابق). ج٢ ص٢٧٨ـ ٢٧٩.
(٢) ينظر: م.ن: ج٢ ص٢٧٨.
(٣) ينظر: ص١٠١-١٠٣.
(٤) يراجع كلام الآمدي، ص١٠٢.

الحسن أو القبح عرضاً قائماً بالعدل أو الظلم كقيام البياض بالعاج والسواد بالفحم[١].

تاسعاً: إن الشارع المقدس قد أجاز التكليف بما لا يطاق، مع أنه قبيح عقلاً ـ عند العدلية ـ وفي هذا برهان على أن العقل ليس له أهلية التحسين والتقبيح قبل مجيء الأمر الشرعي، وبالتالي بطلان نظرية التحسين والتقبيح العقليين.

طرح هذا الإشكال الرازي (تـ٦٠٦هـ)، واستدل عليه بأن الله تعالى قد (كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً. ولأنه كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد كلفه بأن يؤمن وبأن لا يؤمن، وهذا تكليف الجمع بين الضدين)[٢].

ويمكن أن يجاب بأن علم الله تعالى بأن فلاناً لا يؤمن لا يعني أنه مجبر على عدم الإيمان حتى يكون تكليفاً بما لا يطاق، بل اختياره باق، وما دام مختاراً، فيستطيع أن يؤمن ويستطيع أن لا يؤمن، وكل إنسان سواء أكان مؤمناً أم غير مؤمن يعلم من نفسه ـ بالضرورة ـ أن له القدرة على التغيير إلى الإيمان أو إلى عدم الإيمان، فأين التكليف بما لا يطاق؟!

ومنه يتضح الجواب عن قضية أبي لهب، فإن إخبار الله تعالى عن سوء عاقبة أبي لهب ليس مانعاً تكوينياً لأن يؤمن، بل الخيار ما زال بيده، وبإمكانه (وبمقدوره وفي وسعه وطاقته) أن يؤمن. ولكن الله تعالى علم بأنه لن يختار طريق الإيمان فأخبر بسوء عاقبته. فإذن علة عدم إيمان أبي لهب ليس إخبار الله تعالى بذلك، أو علمه بذلك بل العلة هي سوء اختياره.

ويمكن أن يجاب بما طرحه الشيخ السبحاني من أن إخبار الوحي عن عدم إيمان أبي لهب إنما جاء في نهاية الأمر بعدما ختم الله على قلبه، وبالتالي في ذلك الوقت لا يكون مكلفاً بالإيمان بما جاء في القرآن ومنه أنه لا يؤمن[٣].

ومن العجيب حقاً ـ وقد يكون من المضحك ـ أن نناقش أن التكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً أم لا!! ليت شعري إذا كان التكليف بما لا يطاق غير قبيح، فما هو القبيح إذن؟! وإذا كان العقل ليس له الأهلية على إدراك هذه (البديهية) فماذا يدرك هذا العقل المسكين؟![٤]

قيل: (اجتمع النظَّام والنجَّار[٥]، فقال له النجار: لم (تدفع)[٦] أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون؟ فسكت النظام، فقيل له: لم سكت؟ قال: كنت أريد بمناظرته أن ألزمه القول بتكليف ما لا يطاق، فإذا التزمه ولم يستح، فبم ألزمه؟!)[٧].

عاشراً: لو كان العلم بحسن الأشياء وقبحها عقلياً ضرورياً لما حصل التفاوت بينه وبين العلم بسائر القضايا (البديهية).

أجاب المحقق الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) عن هذا الإشكال بقوله: (ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور)[٨].

وقال ابن ميثم البحراني (ت٦٩٩هـ): (لا نسلم أن الأوليات غير قابلة للأشد

---

(١) يراجع ما مضى في فقرة (معنى الحسن والقبح الذاتيين). وينظر أيضاً: السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. (مرجع سابق). ص٨٢.

(٢) مر كلامه سابقاً. ينظر: ص١٠٢.

(٣) ينظر السبحاني، جعفر. رسالة في التحسين والتقبيح. ص٧٧.

(٤) ينظر: السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ ص٢٤٨.

(٥) النظام والنجار متكلمات معتزليان، لكن النجار كان يقول بالجبر. ينظر: الزركلي، خير الدين. الأعلام. ط: ٥. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م. ج٢ ص٢٥٣ وج١ ص٤٣.

(٦) في المصدر: يدفع.

(٧) المظفر، محمد حسن. دلائل الصدق. (مرجع سابق). ج١ ص١٩٢.

(٨) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد. (مصدر سابق). ص٣٢٩.

والأضعف، فإن العلم بأن الواحد نصف الاثنين أجلى بكثير من العلم بكونه نصف عشر العشرين مع كونهما ضروريين)[١].

ويتضح الجواب أكثر بالرجوع إلى ما ذكرناه في فقرة: ( هل التحسين والتقبيح العقليان من المشهورات أم من اليقينيات). حيث ذكرت بأن اليقينيات هي ستة أقسام: الأوليات والمشاهدات والتجريبيات والمتواترات والحدسيات والفطريات[٢].

فمثلاً: أين قولنا: (الكل أعظم من الجزء) التي هي من الأوليات.

من قولنا: (نور القمر مستفاد من نور الشمس) التي هي من الحدسيات مع أن كليهما من اليقينيات؟!

(١) البحراني، ميثم بن علي بن ميثم. قواعد المرام في علم الكلام. (مصدر سابق). ص١٠٥.
(٢) انظر ص١٢١.

## ٢- المشاكل التي تواجه النظرية

### أ - مشكلة وجود الشر في العالم:

المشكلة الأولى التي واجهت القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وبالعدل الإلهي أنَّ هناك كثيراً من الظواهر في هذا الكون لا تنسجم مع العدل والحكمة. فهذا الكون مليء بمظاهر الشر التي تكدر وتنغص الحياة الإنسانية، ومن أمثلة ذلك: الحيوانات المفترسة – الحشرات المؤذية – الجراثيم والفيروسات الممرضة - الزلازل والبراكين والأعاصير والفيضانات وغيرها من الكوارث الطبيعية والنوازل والمصائب والمنغّصات المختلفة.

أضف إلى ذلك ما يحدثه الإنسان من إفساد وتدمير وظلم وقتل وترويع وتعذيب لأخيه الإنسان.

وهنا يأتي السؤال: هل يجوز في حق من فعله العدل والحكمة أن يخلق الشرّ...؟ كيف يمكن فهم أنَّ الله تعالى عادلٌ وحكيم مع وجود مثل هذه المظاهر التي تسبب الألم والكدر والمعاناة الدائمة المتواصلة لبني الإنسان وغيرهم؟

إنَّ الأشاعرة – القائلين بالتحسين والتقبيح الشرعيين (بمعنى أن كل ما فعله تعالى فهو حسن) – قد أراحوا أنفسهم من الدخول في هذه المعمعة، ووجدوا أنهم غير مضطرين للإجابة عن هذه التساؤلات، فما دام كل ما في الكون هو من فعل الله، وقد ثبت أنَّ الحسن إنما هو فعل الله، بمعنى أنه لا حكم بالحسن والقبح قبل الفعل والتشريع الإلهي، فعلينا إذن أن نوقف عقولنا ونقول: كل ما في الكون حسن وانتهى الأمر. وإن كنا لا نقبل بذلك وجداناً.

لكن العدلية وجدوا أنَّ هذه الأسئلة هي إشكالات حقيقية تواجه فكرة ثبوت العدالة الإلهية، ولذا لا بدَّ من حلها والإجابة عنها، ولا يمكن بحال القفز عليها وتجاهلها، وهي ترتكز في وجدان الإنسان الذي يعايش الشرور ويقاسي الصعوبات بشكل يومي ودائم.

ويكفي لمواجهة منطق الإلغاء ما يتحدث به القرآن نفسه عن الشرور والمصائب وعن الخطايا والسيئات، حيث يطلب من المؤمن أن يستعيذ منها، وأن يسأل الله تعالى أن يجنبه إياها. ومن ذلك قوله تعالى: ∏قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَO[١] وكذلك قوله: ∏قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ * مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِO[٢] وقوله: ∏ونَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَO[٣]. وفي إطار الحديث عن المصائب يقول: ∏مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِO[٤]. ∏مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌO[٥].

فإذن ظاهرة الشر هي ظاهرة حقيقية واقعية يعرفها الإنسان وجداناً، ولا يمكن التنكر

---

(١) الفلق: ١ – ٥.
(٢) الناس: ١ – ٦.
(٣) الأنبياء: ٣٥.
(٤) التغابن: ١١.
(٥) الحديد: ٢٢.

لها بحالٍ من الأحوال.

بعد ثبوت هذه الحقيقة – حقيقة وجود الشر – وإقرار عامة البشر بها يأتي السؤال: كيف نتعامل مع هذه المشكلة؟ وبتعبير آخر: كيف نفسِّر وجود الشر؟

اختلفت الآراء والأطروحات في هذا المجال ولكن يمكن لنا أن نميِّز ثلاث اتجاهات رئيسية

١- الاتجاه المادي: الذي وجد في تلك التناقضات والتزاحمات والشرور دليلاً على عدم وجود الصانع الحكيم، إذ لو كان هناك صانع حكيم لما وجدت مثل هذه الأمور. ومن الواضح أنَّ مثل هذا الطرح لا يمثل إجابة على الإشكالية أو حلاً لها، بل هو هروب من الإجابة وتقديم الحل.

٢- اتجاه الإيمان بوجود خالقين: خالق للخير وخالق للشر. إنَّ البعض لمَّا وجدوا الخير وإلى جانبه الشر في العالم، ووجدوا أنَّ هناك تنافياً وتصارعاً بينهما استنتجوا أنَّ كلاً منهما تقف وراءه قوة ربانية عظيمة هي التي توجده، ولهذا آمنوا بوجود خالقين، خالق للخير وخالق للشر، خالق للنور وخالق للظلمة، إله أعلى وإله أسفل... وهذا ما تبنته الديانات الثنوية من مجوسية ومانوية وديصانية وغيرها.

ومن الواضح بطلان رأي هذا الاتجاه كما الاتجاه الأول، وذلك لقيام الأدلة وتضافرها على وجود الصانع ووحدانيته (تبارك وتعالى) بمعنى أنه لا خالق إلا هو (عز وجل).

٣- الاتجاه الإيماني. المؤمن بوجود الله تعالى ووحدانيته، والذي طرح إجابات متعددة وأطروحات مختلفة أهمها أطروحة عدمية الشرور[١].

## عدمية الشرور:

تمهيداً لشرح هذه الأطروحة نسأل:

هل الظواهر التي اعتدنا التعبير عنها بأنها شرور وبلايا كالفقر والمرض والألم وضروب المصائب والكوارث والفواجع التي تلم بالإنسان في حياته هل هي أمور وجودية أم عدمية؟ يعني هل هي من قبيل البصر الذي هو أمرٌ وجودي أم من قبيل العمى الذي لا يعد شيئاً موجوداً، بل هو عبارة عن (عدم الصبر)؟

فإذا قلنا هي أمور وجودية فلا ريب أنها تحتاج إلى موجد، أما لو كانت عدمية فإنها لا تحتاج إلى موجد، وبالتالي لا يصح أن يُسأل من أوجدها؟

يقول نصير الدين الطوسي (تـ٦٧٢هـ): (الوجود خير والعدم شر).

ويشرح العلامة الحلي هذا النص بقوله: (إنا إذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً، وإذا تأملنا في كل ما يقال له شرٌّ وجدناه عدماً)[٢].

إذن الشر هو أمر عدمي، ولهذا فهو لا يحتاج إلى خالق. والدليل الذي يطرحه العلامة على هذه الحقيقة هو الاستقراء، فكل شيء يصدق عليه أنه شر هو عدم، وذلك كالفقر والمرض والموت... فالفقر هو عبارة عن عدم المال، والمرض هو عبارة عن عدم الصحة، والموت هو عدم الحياة، وهكذا.

ويضرب لنا العلامة الحلي مثالاً مفصلاً، فيقول: (ألا ترى القتل، فإنَّ العقلاء حكموا بكونه شراً، وإذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم، فإنَّه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه، فإنَّ القدرة كمال للإنسان، ولا من حيث أنَّ الآلة قطّاعة، فإنه أيضاً كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع

---

(١) ينظر: الحيدري، كمال. التوحيد (بحوث في مراتبه ومعطياته). ط:١. بيروت: دار الأضواء، ٢٠٠٣م. ج٢ ص٢٧٧ – ٢٧٨.

(٢) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد. مصدر سابق. ص٢٠.

للتقطيع، بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص، فليس الشر إلا هذا العدم، وباقي القيود الوجودية خيرات، فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض)[١].

فإذن ليس هناك شيءٌ موجود هو شر بذاته، بل قد يوصف بالشر لأنه يؤدي إلى إعدام وجود (كالقتل) أو إعدام كمال وجود (كالمرض الذي يذهب الصحة).

(فليست الجراثيم – مثلاً – شرّاً لنفسها (وفي نفسها)، وإنما هي شرٌّ لمن تؤذيه، ولمن تفقده حياته أو تضر بصحته وتفقده سلامته. هكذا الحال بالنسبة إلى الفقر وضروب المصائب والكوارث والفيضانات، كما يقال الشيء نفسه بشأن القوى التي تسمىَّ عند الإنسان بالقوى الشهوية والغضبية، فهذه تسمَّى شراً باعتبار أنها تواجه القوة العاقلة عند الإنسان وتمنعه من أن يصل إلى كماله، وإلا فالقوة الشهوية بما هي قوة شهوية ليست نقصاً ولا شرّاً بالنسبة إلى الإنسان (بل هي كمال له)..)[٢].

(إن القائلين بالثنوية يقولون: إن الله سبحانه خير محض، فكيف خلق العقارب السامة والحيات القاتلة والحيوانات المفترسة والسباع الضواري؟! ولكنهم غفلوا عن أنَّ اتصاف هذه الظواهر بالشرور اتصاف قياسي، وليس باتصافٍ نفسي، فالعقرب – بما هو – ليس فيه أي شر، وإنما يتصف إذا قيس إلى الإنسان الذي يتأذى من لسعته، فليس للشر واقعية في صفحة الوجود، بل هو أمر انتزاعي، تنتقل إليه النفس من حديث المقايسة، ولولاها لما كان للشر مفهوم وحقيقة.... إن كون العقرب موجوداً وذا سُمٍّ من الأمور الحقيقية، وأما كونه شراً فليس جزءاً من وجوده، وإنما يتصف به سم العقرب إذا قيس إلى الإنسان وتضرره به أو فقدانه لحياته بسببه، وإلا فإنه يعد كمالاً للعقرب وموجباً لبقائه...)[٣].

وكذلك بالنسبة إلى المصائب والبلايا والنوازل والكوارث المختلفة كالزلازل والفيضانات والبراكين، فهذه الأمور ليست شروراً في ذاتها، بل إنَّ وضع الطبيعة يقتضيها، فهي ضرورية لاستمرار الحياة بشكل طبيعي على الأرض، ولكل منها فوائد يعرفها أهل الفن. والشر إنما يأتي بقياس شيءٍ من هذه الأمور على من يتضرر منها.

وهذا ما يشير إليه النص التالي: (إنَّ هذه المصائب إنما هي سيئات نسبية، بمعنى أنَّ الإنسان المنعَّم بنعمة من نعم الله كالأمن والسلامة والصحة والغنى يعدُّ واجداً، فإذا فقدها لنزول نازلة وإصابة مصيبة كانت النازلة بالنسبة إليه سيئة، لأنها مقارنة لفقد ما وعدم ما، فكلُّ نازلة فهي من الله، وليست من هذه الجهة سيئةً، وإنما هي سيئة نسبية بالنسبة إلىً الإنسان وهو واجد، فكل سيئة فهي أمرٌ عدمي غير منسوب من هذه الجهة إلى الله سبحانه البتة، وإن كانت من جهة أخرى منسوبة إليه تعالى بالإذن فيه ونحو ذلك)[٤].

إذن مفاد هذه الرؤية أنَّ كلَّ وجودٍ هو في نفسه خيرٌ وحسن وجميل، كما يقول القرآن الكريم: ∏الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُO [٥].

فكل موجود (حتى الموجودات المؤذية) هو في ذاته ولذاته خيرٌ. نعم عندما تتزاحم هذه الموجودات فيما بينها وتتضاد يقع بينها علاقات فعل وانفعال، فتؤدي بعضها إلى انعدام بعض أو إلى إنعدام كمالات بعض، وهذه الخصيصة – خصيصة التضاد والصراع والتزاحم - هي من أهم خصائص عالم المادة وأوضحها، فعالم المادة ممتلئ بالتزاحم، فالماء يزاحم النار، والنار تزاحم الماء، والحيات والعقارب والحشرات السامة تزاحم

---

(١) م. ن: ص٢٠ – ٢١.
(٢) الحيدري، كمال. التوحيد. مرجع سابق. ج٢ ص ٢٨٦.
(٣) السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ ص٢٧٩ – ٢٨٠.
(٤) الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. ط: ٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٣م. ج١ ص١٠٢.
(٥) السجدة: ٧.

وجود الإنسان بسمومها، والإنسان يزاحم بأفعاله وجود الحيوانات ويضر بها عبر تصرفاته السيئة في البيئة والطبيعة. إذن الشرور هي من لوازم عالم المادة، و عالم المادة هو المنطقة التي تتحرك فيها الشرور.[١]

إذن فالنتيجة التي نصل إليها أخيراً أنَّ الشر هو أمر عدمي، وليس أمراً موجوداً حتى يحتاج إلى علة[٢]، والشر ليس أمراً نفسياً، بل هو أمر نسبي أو قياسي، فعند قياس شيء إلى شيء ينتزع الشر ـ وهذا أمر طبيعي ومن لوازم عالم المادة الذي هو عالم التضاد والتصارع ـ وبتعبير الفلاسفة: (الشر ليس مجعولاً بالذات، بل مجعول بالعرض)[٣]

وكما يقول أحد الفلاسفة المعروفين: (إذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرورٌ بالعرض خيرات بالذات)[٤] أي إنَّ الشرور داخلة (في القضاء الإلهي بالقصد الثاني) [٥] لا بالقصد الأول.

## طرح الإشكال مرة أخرى:

لكن هذه الأطروحة – مع قوتها ومتانتها – لم تحل المشكلة تماماً، ولم توقف العقل الإنساني عن طرح الأسئلة والإشكالات. فخلاصة هذه الأطروحة أنَّ الشر هو أمر عدمي ينشأ من تزاحم الموجودات، والعدم لا يحتاج إلى موجد. ولكن هنا ينبثق سؤال آخر: و هو أنه لماذا (أصلاً) جعل الله (سبحانه وتعالى) نظام عالم المادة بنحو تتزاحم فيه الوجودات المختلفة بحيث ينتهي الحال إلى بروز الشرور؟ حتى لو كانت تلك الشرور أموراً نسبية وقياسية. (ألم يكن بمقدور الله سبحانه أن يصمم عالم الإمكان على نحوٍ بحيث لا تقع فيه حتى (مثل) هذه الشرور النسبية)[٦]؟.

وبتعبير آخر: (لماذا خلق العالم بشكل تكون فيه كل هذه الشرور والنقائص؟... لماذا لم يخلق العالم بشكل تحلّ فيه وجودات محل هذه الأعدام؟)[٧]

(وبلغة المثال: لماذا لا تكون الحياة الدائمة بديلاً للموت؟ والثروة والرفاه بديلين للفقر والعوز؟ والقوة بديلاً للضعف؟ والصحة بديلاً للمرض؟ والجمال بديلاً للقبح؟ واللذائذ والأفراح بديلات للمصائب والآلام؟ وهكذا. أليس الله بقادر على كل شيء؟!)[٨]

هناك عدة أطروحات في الجواب على هذا الإشكال:

## الأطروحة الأولى: عدم التفكيك:

تتمثل هذه الأطروحة بالقول إنه لا يمكن بحال التفكيك بين عالم المادة و بين التضاد والتزاحم.

(فما دام هناك عالم مادي فلا بدَّ له وأن يتسم بالتضاد والتزاحم. توضيح ذلك: إن العالم المادي ينطوي بالضرورة على الحركة وقابلية التكامل، فهو فاقدٌ لشيءٍ، ثم يكون

---

(١) الحيدري، كمال. التوحيد. (مرجع سابق). ج٢ ص٢٨٦-٢٨٧ بتصرف.
(٢) السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج ١ ص ٢٨٠ بتصرف.
(٣) م.ن.
(٤)الشيرازي، صدر الدين، تـ ١٠٥٠هـ. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. ط: ٣. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م. ج٣ ص٦٢.
(٥) الطباطبائي، محمد حسين. نهاية الحكمة. ط: ١٤. تحقيق: السبزواري، عباس. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٧هـ. ص٣٧٨.
(٦) الحيدري، كمال. التوحيد. (مرجع سابق). ج٢ ص٢٩٠.
(٧) اليزدي، محمد تقي مصباح. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. ط: ٢. ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠هـ. ج٢ ص٤٨٩ – ٤٩٠.
(٨) الحيدري، كمال. التوحيد. (مرجع سابق). ج٢ ص٢٩١.

واجداً له، وهذا هو معنى التكامل والحركة: خروج الشيء من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال. (و) حيث يكون العالم الذي نعيش فيه عالم التكامل، فلا معنى للتصور أنَّ كلَّ شيءٍ فيه ينبغي أن يكون على ما هو عليه، كلا، بل مقتضى ماديته أن يتحرك صوب التكامل، ومعنى التكامل أن يخرج من نقص إلى كمال ومن قوة إلى فعلٍ ومن فقدان إلى وجدان... على هذا فلا مناص من أن نلتزم بوجود النقائص ونحو ذلك إذا ما أذعنا بوجود هذا العالم، أو أن لا يوجد العالم أساساً، إذا ما كان المطلوب أن تنتفي فيه كل الشرور النسبية والقياسية، وإلا فلا يمكن التفكيك بين العالم وبين النقائص والأمور العدمية المتمثلة بالشرور النسبية والقياسية)[١]، (إن تأثير وتأثر الموجودات المادية فيما بينها والتغير والتحول والتضاد والتزاحم كل هذه تعد من الخصائص الذاتية للعالم المادي، بحيث إذا لم تكن هذه الخصائص فإن شيئاً باسم: العالم المادي لا يكون له وجود)!![٢] (نحن إذن بين خيارين لا ثالث لهما، إما أن نلتزم بعدم وجود العالم حتى لا تتحقق فيه الشرور، وإما أن نلتزم بوجوده، ونقبل ما يترتب على ذلك بالضرورة...)[٣] وقد ثبت في محله أنَّ هذا الوجود هو أحسن ما يمكن إيجاده، وبتعبيرهم: (ليس في الإمكان أبدع مما كان) فما دام الله تعالى غاية الكمال فلا شك أنه سيوجد أكمل ما يمكن. ثم لو قال شخص: إن عدم إيجاد العالم مع هذه النواقص أحسن من إيجاده، قيل له: بل إيجاده أحسن، لأن الوجود خير، والهدف من إيجاد الموجودات إنما هو تكاملها وخيرها. وحينما يصل الإنسان إلى ذلك التكامل تتضح له تلك الحقيقة بشكلٍ أجلى.

## الأطروحة الثانية: الخير العام:

إن النظرة إلى الشرور يجب أن لا تكون من منظار ضيق، وبشكل تجزيئي، بل يجب أن تكون في إطار النظام الكوني العام، قال العلامة الطباطبائي وهو يشرح فكرة أن حكم الحق لا يعارض حقاً غيره: (وليس المراد بنفي التعارض ارتفاع التنازع والتزاحم من بين الأشياء في عالمنا المشهود، فإنما هو دار التنازع والتزاحم، لا يُرى فيه نار إلا يخمدها ماء، وماء تفنيها نار، وأرض يأكلها نبات، ونبات يأكله حيوان، ثم الحيوان يأكل بعضه بعضاً، ثم الأرض يأكل الجميع، بل المراد أنَّ هذه الأشياء على ما بينها من الافتراس والانتهاش تتعاون في تحصيل الأغراض الإلهية ويتسبب بعضها ببعض للوصول إلى مقاصدها النوعية، فمثلها مثل القدوم والخشب، فإنهما مع تنازعهما يتعاونان في خدمة النجار في صنع الباب مثلاً، ومثل كفتي الميزان، فإنهما مع تعارضهما وتصارعهما يطيعان من بيده لسان الميزان لتقدير الوزن، وهذا بخلاف الباطل كوجود كلال في القدوم أو بخس في المثقال، فإنه يعارض الغرض الحق، ويخيب السعي، فيُفسد من غير إصلاح، ويضر من غير نفع)[٤].

فإذن لا يجوز أن ننظر إلى هذه الأمور نظرة تجزيئية وبمعزل عن النظام العام للوجود، وكما قال الشاعر:

ما ليس موزوناً لبعضٍ من نغم ففي نظام الكل كلٌّ منتظم.[٥]

فخلاصة هذه الأطروحة – إذن – أنَّ الشرور هي أمور ضرورية لتحصيل التكامل المنشود والخير العام للجميع، ولهذا فهي لا تضر ببديع صنع الله تعالى ونظامه الأحسن،

---

(١) م. ن: ج٢ ص٢٩٢.
(٢) اليزدي، محمد تقي مصباح. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. (مرجع سابق). ج٢ ص٤٩٠.
(٣) الحيدري، كمال. التوحيد. (مرجع سابق). ج٢ ص ٢٩٢.
(٤) الطباطبائي، محمد حسين. الميزان. (مرجع سابق). ج ١١ ص٣٣٩.
(٥) السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ ص٢٧٥.

كما قال القرآن الكريم: ∏رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِO[١]

## الأطروحة الثالثة: شر قليل وخير كثير:

إنَّ هذه الشرور الموجودة في العالم – والملازمة لعالم المادة – هي قليلة وضئيلة إذا ما قيست بالخيرات الموجودة.

يقول الشيخ مصباح اليزدي موضحاً هذه الفكرة: (إن خيرات العالم تفوق هذه الشرور التي هي بالعرض، ويعدُّ ترك الخير الكثير لئلا يحصل الشر القليل خلاف الحكمة ونقضاً للغرض)[٢].

ومشكلة الإنسان أنه دائماً ينظر من جهة مصلحته الخاصة، ويجعل نفسه هي المحور في كل تقييماته للأمور، فحينما يرى أنَّ شيئاً ما لا ينسجم ولا يتوافق مع مصلحته أو يضر به، يبدأ بالاعتراض والامتعاض من وجود ذلك الشيء. (إن مَثَلَ هذا الإنسان المحدود النظر في تقييمه مَثَلُ الخفاش الذي يؤذيه النور، لأنه يقبض بصره، بينما يبسط هذا النور ملايين العيون على آفاق الكون، ويسهل مجالات السعي والحياة، أفيكون قضاء الخفاش على النور بأنه شرٌّ ملاكاً للتقييم)؟![٣]

## الأطروحة الرابعة: تداخل جهات الخير والشر:

تقول هذه الأطروحة: حتى هذه الشرور القليلة والنسبية والعرضية لها فوائد جليلة، وكلما ازداد علم الإنسان كلما اتسعت معرفته لأسرار هذا العالم والحكم الكامنة فيه[٤].

فمثلاً: الألم الذي يصيب الإنسان وينظر إليه عامة الناس على أنه شر مطلق، هذا الألم يترتب عليه – في الحقيقة – خير عظيم، إذ لولا حدوثه لما علم الإنسان بأنه مريض، وبالتالي لن يسعى لعلاج مرضه حتى يقتله، ومثال آخر: الدواء المر، فإنَّ فيه شرّاً من جهة كونه مرَّاً، ولكن الخير فيه أكثر، حيث إنه سبب للشفاء بإذن الله تعالى، وبعض الحشرات التي قد يزعج الإنسان وجودها حوله اكتشف العلماء لها فوائد مهمة، واستخرجوا من بعضها أمصالاً لعلاج أمراض مستعصية. ∏صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍO[٥] ∏فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَO [٦]

## الآثار التربوية للمصائب والبلايا في حياة الإنسان:

هذا كله بالإضافة إلى ما للشرور والبلايا والمصائب المختلفة من آثار تربوية مهمة في حياة الإنسان، يمكن أن نلخصها بما يلي:

### أولاً: المصائب وسيلة لتفجير الطاقات:

إنَّ المصائب والبلايا هي خير وسيلة لتفجير الطاقات، وبالتالي تقدم العلوم وصنع الحضارة، فأكثر الحضارات إنما ازدهرت ونمت في أجواء الحروب، لأنه في مثل هذه الظروف تتحرك القابليات، وتتأجج المواهب، فيندفع الإنسان لجبران ما فات وإصلاح ما فسد، وكما قيل: (الحاجة أم الاختراع). وبتعبير أوضح: إذا لم تكن هناك مشاكل وأزمات وثغرات وفجوات ونواقص، فإن ذلك سيكون سبباً لجمود طاقات الإنسان، وفتور قدراته ـ

---

(١) آل عمران: ١٩١.
(٢) اليزدي، محمد تقي مصباح. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. (مرجع سابق). ج٢ ص٤٩١.
(٣) السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ ص٢٧٦. بتصرف.
(٤) ينظر: اليزدي، محمد تقي مصباح. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. (مرجع سابق) ج٢ ص٤٩١.
(٥) النمل: ٨٨.
(٦) المؤمنون: ١٤.

وقد يصل إلى مرحلة تصبح فيها الحياة عديمة المعنى – فإنَّ الطاقات والقدرات لا تنمو ولا تتفتح إلا في مثل تلك الأجواء. وإلى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى: ∏فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراًO[1]

## ثانياً: المصائب والبلايا جرس إنذار:

إنَّ التمتع باللذائذ المادية والاستغراق في الشهوات الدنيوية يجعل الإنسان في غفلة عن القيم الأخلاقية، وكلما ازداد الإنسان توغلاً في هذا الجانب ازداد بعداً عن الجوانب الروحية والمعنوية، وهذه حقيقة يلمسها كل إنسان في حياته، وقد أشار إليها القرآن الكريم بقوله: ∏إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىO[2]، فإذن لا بدَّ للإنسان بين آونة وأخرى من (صعقة) أو (هزَّة) حتى ينتبه، ويتعظ، ويعود إلى رشده، ويتوقف عن غروره، ويخفف من طغيانه.

يقول القرآن: ∏وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلاَّ أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَO [3]

ويقول: ∏وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّن الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَO [4]

فإذن هذه المصائب والبلايا التي تنزل على الإنسان الغافل تكون سبباً لتنبهه واعتباره، فهي بمثابة صفعة الطبيب للمريض (المخدَّر) لإيقاظه.

ولا شك أنه لو لم تكن هذه المصائب والبلايا المختلفة موجودة لكان ذلك سبباً لطغيان الناس بشكل يفوق بأضعاف كثيرة ما نراه حولنا.

وقد روي عن النبي o: (لولا ثلاثٌ في ابن آدم ما طأطأ رأسه شيء: المرض والموت والفقر، وكلهنَّ فيه، وإنه معهنَّ لوثاب)[5].

فلنتصور أنَّ الدنيا خالية من هذه الأمور الثلاثة، كيف سيكون الحال؟! إن بعض الطغاة يعيش ٥٠ – ٦٠ سنة، فيفعل الأفاعيل، ويهلك الحرث والنسل، فكيف لو قُدِّر لمثل هؤلاء الخلود؟ نعوذ بالله!!

## ثالثاً: المصائب والبلايا سبب لمعرفة النعم وتقديرها:

إن السلامة لا تعرف إلا بالعيب، والصحة لا تعرف إلا بالمرض، والعافية لا تعرف إلا بالبلاء. والراحة لا يحس بها إلا بعد التعب، والحلاوة لا تدرك لذتها إلا بتذوق المرارة.

إذن إذا كانت الحياة كلها سلامة وصحة وعافية وراحة وحلاوة وجب أن لا يكون لهذه الأمور طعم ولا لذة، وبالتالي تصبح الحياة بأسرها عديمة المعنى.

وإنما يعرف الإنسان قدر النعمة ويحس بأهميتها عندما يفقدها أو يرى شخصاً فاقداً لها.[6]

## ب – مشكلة العذاب والخلود في النار:

---

(١) النساء: ١٩.
(٢) العلق: ٦ – ٧.
(٣) الأعراف: ٩٤.
(٤) الأعراف: ١٣٠.
(٥) الرواندي، قطب الدين، (تـ ٥٧٣هـ). الدعوات. ط:١. قم: مدرسة الإمام المهدي Δ ، ١٤٠٧هـ. ص ١٧١.
(٦) ذكر هذه الآثار الثلاثة الشيخ السبحاني. مع إضافات وتعليقات مني. ينظر: السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق) ج١ ص٢٨٢ – ٢٨٥.

إنَّ مقتضى كون الله تعالى حكيماً (لا يفعل العبث) و عادلاً (لا يظلم أحداً) أن يجمع الناس ليوم القيامة ليجازى كلٌّ على عمله، ويؤخذ لكل ذي حق بحقه، حيث ينتصف الله تعالى للمظلوم من ظالمه وΠتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَO[١].

والسؤال المهم الذي يُطرح هنا هو: نحن نفهم بأنَّ الإثابة على الأعمال الحسنة بالجنة والنعيم هي أمر حسن، وهي مقتضى الكرم والجود والرحمة الإلهية، لكن لماذا العذاب؟

إذا قلتم، إنه من أجل تحقيق العدالة بإنصاف المظلومين، يقال لكم: إن مسألة إنصاف المظلومين هي مسألة جزئية، وتأخذ زاوية صغيرة من العذاب، (ويبدو ـ حسب بعض الروايات ـ أنَّ العباد حينما يرون أهوال القيامة ومواقفها الصعبة يتنازل أغلبهم عن حقوقهم[٢] وأن ما يبقى من حقوقهم يُحسم أمرها في ساحة المحشر قبل الحساب)[٣] ولكن العذاب الأكبر متجه إلى المعاصي المرتبطة بالله تعالى من قبيل الشرك: Πإِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِO[٤] . Πيَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌO[٥]. Πومَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍO[٦] والكفر والنفاق: Πإِنَّ اللهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاًO [٧]. Πإِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِO [٨].

إذن السؤال المهم هنا: لماذا العذاب؟ لماذا (يصر) الله تعالى على معاقبة العصاة بالنار على المعاصي المرتبطة به وخصوصاً الشرك (لا يغفر أن يشرك به) مع أنَّ بوسعه أن يعفو عنهم، ولا يضره ذلك شيئاً، وهذا مقتضى رحمته الواسعة ورأفته وجوده وإحسانه؟!

إننا نفهم أن التشريعات الجزائية والعقوبات يقصد منها أحد أمرين: أولاً: التشفي، كما في قوله تعالى: Πوَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراًO[٩] . فمن حق من اعتدي عليه أن يقتص ويتشفى من المعتدي، ولكن التشفي غير وارد في حق الله تعالى لأنه يستلزم طروء الانفعال (أي التغير) على ذاته والله تعالى لا يتغير من حال إلى حال.

ثانياً: اعتبار الآخرين: كما في قوله: Πالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَO[١٠]. فإن قوله: Πوَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَO قرينة على أنَّ الغاية (أو إحدى الغايات) هي حصول الاعتبار لدى الآخرين، حتى لا يتجرؤوا على مثل هذا الفعل. و هذا أيضاً غير وارد، لأنَّ الاعتبار إنما يصح في دار التكليف (الدنيا) لا في دار الجزاء.

---

(١) البقرة: ٢٨١. وآل عمران: ١٦١.
(٢) ينظر: الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. (مصدر سابق). ج٨ ص١٠٤-١٠٦.
(٣) في الرواية أنَّ الله تعالى يقول للناس في ساحة المحشر: (لا يجوز إلى جنتي اليوم ظالم، ولا يجوز إلى ناري اليوم ظالم، ولأحد من المسلمين عنده مظلمة حتى يأخذها منه في الحساب). ينظر: الكليني، محمد بن يعقوب، (تـ ٣٢٩). الكافي. (مصدر سابق). ج٨ ص١٠٦. وفي رواية أخرى: (فيقتص للعباد بعضهم من بعض حتى لا تبقى لأحد على أحد مظلمة ثم يبعثهم للحساب) م.ن: ج٢ ص٤٤٣.
(٤) النساء: ٤٨.
(٥) لقمان: ١٣.
(٦) المائدة: ٧٢.
(٧) النساء: ١٤٠.
(٨) النساء: ١٤٥.
(٩) الإسراء: ٢٣.
(١٠) النور: ٢.

إذن فما هو معنى العقوبة والعذاب وما هو المصحح لهما؟

والجواب باختصار – كما يذكره الشيخ السبحاني - هو[1]: إن السؤال عن غاية العقوبة، وأنها هل هي للتشفي أم لإيجاد الاعتبار في غير المعاقب إنما يتوجه على العقوبات التي تترتب على العمل عن طريق التقنين والتشريع (العقوبات الجعلية)، فللتعذيب في هذا المجال إحدى الغايتين: التشفي أو الاعتبار.

وأما إذا كانت العقوبة أثراً وضعياً (تكوينياً) للعمل، فالسؤال ساقط لأن هناك ضرورة وجودية بين المجرم والعقوبة التي تلابس وجوده في الحياة الآخروية، وعند ذلك لا يصح أن يسأل عن أنَّ التعذيب لماذا، وإنما يتجه السؤال مع إمكان التفكيك والوضع والرفع كالعقوبات الاتفاقية (الجعلية).

وأما الشيخ مرتضى المطهري فإنه يطرح البحث بالشكل التالي. حيث يقسِّم الجزاء إلى ثلاثة أنواع:

١ـ الجزاء الاعتباري.

٢ـ الجزاء الذي له رابطة تكوينية مع الذنب (التكويني).

٣ـ الجزاء الذي هو تجسّم للذنب نفسه[2] (التجسمي).

أما الجزاء الاعتباري فهو عبارة تلك المقررات والقوانين الجزائية المنتشرة في مختلف المجتمعات. والغاية من ذلك الجزاء هو أمران: أولاً: الحيلولة دون تكرار الجريمة من قبل المجرم نفسه أو من قبل غيره، يعني (الاعتبار). ثانياً: تسلية المظلوم الذي ارتكبت بحقه الجريمة وإدخال شيء من الطمأنينة والسرور إلى قلبه (التشفي).

وهذا النوع من العقوبات غير معقول في الحياة الآخرة لما سبقت الإشارة إليه ـ عند طرح الإشكال ـ من أنَّ غالبية العذاب مرتبط بحق الله تعالى والله لا يجوز في حقه التشفي ولا معنى للاعتبار في ذلك العالم.

ثانياً: الجزاء التكويني: وقد يعبر عنه بـ(الأثر الوضعي).

فكثير من الأعمال لها أثر وضعي تكويني لا ينفك عنها في هذا العالم، مثلاً: شرب الخمر يؤدي إلى اختلال الأعصاب وتصلب الشرايين والاضطرابات الكبدية، وتناول المخدرات يؤدي إلى فقد التوازن وانهدام البدن والإدمان، وأكل السم يؤدي إلى الموت وهكذا. فهذه آثار ذاتية (طبيعية تكوينية) لتلك الأعمال.

وهنا لا يصح أن يسأل أنه: لماذا يعاقب الله تعالى من يشرب الخمر بهذا العقاب، لأنَّ العقاب ليس جعلياً بل هو عقاب تكويني يعني من قبيل العلة والمعلول.

وكثير من الذنوب لها آثار وضعية (تكوينية) في هذه الحياة الدنيا، وذلك مثل عقوق الوالدين، فإنَّ من الآثار الوضعية لعقوق الوالدين بتر العمر، وهذا الأثر لا علاقة له بكونهما مؤمنين أو فاسقين، مسلمين أو كافرين. بل حتى لو كانا يستحقان القتل واقعاً، وقتلهما ابنهما فإن ذلك سيكون سبباً لقصر عمره. لأنَّ الأثر تكويني لا تشريعي. ومثل ذلك أيضاً أكل الحرام، فإنَّ أكل الحرام له أثر تكويني خطير، وهو الطبع على القلب. وقد أشار الإمام الحسين Δ إلى هذا الأثر حينما قال لأعدائه يوم عاشوراء: (فقد ملئت بطونكم من الحرام وطبع على قلوبكم)[3]. أيضاً هذا الأثر لا علاقة له بالعلم وعدم العلم، فقد يكون الإنسان جاهلاً بأنَّ اللقمة التي يأكلها لقمة حرام، فهنا يكون معفياً من الأثر التشريعي، يعني لا يعاقب (لعدم علمه)، ولكنه لا يمكن أن يعفى من الأثر الوضعي، لأنَّ الأثر

(١) ينظر السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ ص ٢٩٤ – ٢٩٥ بتصرف.

(٢) ينظر: المطهري، مرتضى، العدل الإلهي. (مرجع سابق) ص ٢١١ – ٢١٧. مع تصرف مني.

(٣) المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. (مصدر سابق). ج٤٥ ص٨، والبحراني، عبد الله. (تـ١١٣٠ هـ). العوالم (الإمام الحسين Δ) ط: ١. قم: مدرسة الإمام المهدي Δ، ١٤٠٧هـ. ص٢٥٢.

الوضعي غير قابل للرفع أصلاً ـ كما بينا ـ.

ثالثاً: الجزاء التجسمي: وهو عبارة عن تحول ذات العمل إلى جسم، وهذا هو الجزاء الموجود في الآخرة.

إنَّ العلاقة بين العمل والجزاء في النوع الأول هي علاقة اعتبارية جعلية (مرتبطةبجعل الجاعل)، والعلاقة في النوع الثاني هي علاقة تكوينية، ولكنها من قبيل العلة والمعلول، يعني أنَّ العمل يترتب عليه نتيجة معينة تكوينياً. أما في النوع الثالث (التجسمي) فإنَّ نفس العمل يتجسم ويحضر أمام الإنسان يوم القيامة، يعني الذي يراه الإنسان يوم القيامة ليس هو نتيجة العمل بل هو نفس العمل، العمل بعينه في صورته الواقعية.

كما يقول تعالى: ∏وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداًO[١] ويقول: ∏يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوَءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداًO[٢] ويقول: ∏يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ* فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُO[٣].

وبالنسبة إلى أكل مال اليتيم يقول: ∏إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراًO[٤].

يعني أن أكل مال اليتيم هو عين النار، ولكن لأنه يعيش في هذه الدنيا فهو لا يفهم ولا يدرك هذه الحقيقة، ولهذا فبمجرد زوال الحجب ينقلب ذلك المال الذي في بطنه إلى نار تلتهمه.

إنَّ الإنسان ما دام في هذه الحياة، فهو لا يعلم حقيقة العمل الذي يقوم به وواقعه بسبب وجود الغطاء، لكن بمجرد أن يرفع الغطاء سيظهر الواقع ∏إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ * وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ * وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ * وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ * وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ * وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ * وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ * وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ * وَإِذَا السَّمَاء كُشِطَتْ * وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ * وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ * عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْO[٥] إذن عند ذلك يعلم الإنسان واقع العمل الذي أنجزه، أما مادام هنا فهو لا يعلم إلا الظاهر. كما قال تعالى: ∏يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَO[٦]

وبتعبير آخر: إن للعمل الذي يقوم به الإنسان صورتين: صورة دنيوية وصورة أخروية (صورة ظاهرية وصورة باطنية). فالصلاة لها صورتها الدنيوية التي هي عبارة عن حركات وأذكار، ولكن صورتها الآخروية تختلف تماماً. وكذلك الصوم، صورته في الدنيا عبارة عن الإمساك عن المفطرات، أما في الآخرة فالصوم يُعبَّر عنه بأنه جُنَّة من النار، يعني درع يقي الإنسان من النار، هذه صورته الحقيقية. وكذلك أكل مال اليتيم – كما مر – صورته الأخروية هي النار، وأيضاً البخل كما في قوله تعالى: ∏لاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ

---

(١) الكهف: ٤٩.
(٢) آل عمران: ٣٠.
(٣) الزلزلة: ٦ – ٨.
(٤) النساء: ١٠٠.
(٥) التكوير: ١ – ١٤.
(٦) الروم: ٧.

بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِO[1]. أي هذا المال الذي بخلوا به سيتحول نفسه إلى طوق يطوق أعناقهم يوم القيامة[2].

ويقول تعالى: Πوَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَO[3] .

ـ إذن النتيجة أنَّ العمل الذي يؤديه الإنسان في الدنيا يراه نفسه (على حقيقته) متجسماً يوم القيامة. لا أنه يرى العقاب المجعول (المسنون) للعمل ولا حتى العقاب الذي هو نتيجة وضعية للعمل، بل يرى نفس العمل، بصورته الواقعية.

## التفسير الثاني:

وهناك تفسير آخر لعلاقة العقاب مع العمل (غير تفسير التجسم) يلخصه لنا العلامة السبحاني بقوله:

( إنَّ كلاً من الأعمال الإجرامية أو الصالحة التي تصدر من الإنسان في عالم الطبيعة تُوجد في النفس ملكةً مناسبةً لها، بسبب تكرار العمل وممارسته. وهذه الملكات النفسانية ليست شيئاً مفصولاً عن وجود الإنسان، بل تشكل حاقَّ وجوده وصميم ذاته، فالإنسان الصالح والطالح إنما يحشران بهذه الملكات التي اكتسباها في الحياة الدنيوية عن طريق الطاعة والمعصية، ولكل ملكة أثرٌ خاصٌ يلازمها. وإن شئت قلت: إنَّ كلَّ نفسٍ مع ما اكتنفها من الملكات تكون خلَّاقة للصور التي تناسبها، إما الجنة والروح والريحان، أو النار ولهيبها وعذابها، فعلى ذلك يكون الثواب والعقاب مخلوقين للنفس قائمين بها على نحوٍ لا يتمكن من ترك الإيجاد، وهذا كالإنسان الصالح الذي ترسخت فيه الملكات الصالحة في هذه الدنيا، فإنه لا يزال يتفكر في الأمور الصالحة، ولا تستقر نفسه، ولا تهدأ إلا في التفكر فيها، وفي مقابله الإنسان الطالح الذي ترسخت فيه الملكات الخبيثة عن طريق الأعمال الشيطانية في الحياة الدنيوية فلا يزال يتفكر في الأمور الشريرة والرديئة، ولو أراد إبعاد نفسه عن التفكير فيما يناسب ملكتها لم يقدر على ذلك)[4].

ولتبسيط المسألة أكثر نقول: إنَّ القضية هي من قبيل من يزرع ورداً ومن يزرع شوكاً، فإنه كما لا يمكن لمن يزرع الورد أن يحصل على الشوك، كذلك لا يمكن لمن يزرع الشوك أن يحصل على الورد. لأنَّ كلَّ إناءٍ ينضح بما فيه، ولا يمكن أن ينضح بشيء آخر، فالنفس المطبوعة على الشر والحقد والغل والحسد والكبر والطغيان لا يمكن أن يتولد عنها إلا واقع هذه الأمور، وكذلك النفس المطبوعة على الخير والحب والود والتواضع والأخلاق. ولهذا حينما نقول: إنَّ (الدنيا مزرعة الآخرة)[5] فإن هذه الكلمة ليست مجرد كلمة وعظية خطابية عادية، بل هي كلمة في غاية الدقة. حقاً: إن الدنيا مزرعة الآخرة. من يزرع فيها خيراً يحصد خيراً ومن يزرع شراً يحصد شراً.

ومن هنا يسقط السؤال عن الغاية من تعذيب العصاة، إذ العلاقة بين العمل وبين العقاب هي علاقة تكوينية ذاتية لا يتصور انفكاكها بحال، فهي من قبيل بذرة الشوك التي تنتج شجرة الشوك.

---

(١) آل عمران: ١٨٠.
(٢) ينظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن. مجمع البيان. (مصدر سابق). ج٢ ص٤٥٨.
(٣) التوبة: ٣٤ ــ ٣٥.
(٤) السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ ص٢٩٥.
(٥) هذه الكلمة منسوبة إلى النبي o. ينظر: الأحسائي، محمد بن علي (ابن أبي جمهور). عوالي اللآلي. (مصدر سابق). ج١ ص٢٦٧.

## مشكلة الخلود:

قد يقول قائل: سلمنا بكل ما ذكرتموه في لابدية حصول العقوبة وعدم إمكان رفعها، لأنها عقوبة تكوينية وليست جعلية، بل إن العقوبة هي ذات العمل ـ بناءً على القول بتجسم الأعمال ـ، ولهذا لا يصح أن يقال: لماذا لا يسقط الله تعالى العقوبة عن العصاة مع أنه غني عن عقوبتهم، لأنَّ العقوبة ببساطة غير قابلة للإسقاط.

كل هذا مفهوم، ولكن هناك مشكلة أخرى، وهي: إنَّ من السنن العقلائية المقررة وجوب مساواة العقوبة للجرم المرتكب، فمثلاً لو أنَّ شخصاً ألقى نفاية على قارعة الطريق فلا يجوز أن يحكم عليه بالإعدام أو السجن المؤبد لعدم التناسب بين الجرم المرتكب والعقوبة، بل في أقصى الحالات يسجن أسبوعين (مثلاً).

فالمعاقبة على الجرم بقدره هي من أهم مصاديق العدل، ومن الظلم أن يُعاقب شخص بعقوبة تفوق ما ارتكب. إذا ثبت هذا فيقال: إن العقوبات الإلهية في القيامة هي عقوبات شديدة جداً لا تتناسب مع حجم الجرم المرتكب في الدنيا، خصوصاً مسألة الخلود، فهل من العدل أن يعاقب شخص عصى خمسين سنة بمليون سنة من العذاب في النار ؟ فكيف بالخلود؟

الجواب: إنَّ ما ذكر من لزوم تطابق العقوبة مع الجرم هو حق، ولكن في العقوبات الجعلية (التشريعية). أما العقوبات التي هي لازم من لوازم العمل أو هي نفس العمل، فلا معنى لمراعاة التناسب فيها، لعدم إمكان التصرف فيها لا رفعاً ولا وضعاً ولا تخفيفاً ولا تشديداً.

يعني مثل إنسان تناول السمّ، فهل يصح أن يقال: (إن هذا الذنب الذي ارتكبه لم يتجاوز بضع دقائق، هل من العدل أن يعاقب عليه بالموت)؟! لو قيل ذلك فسيكون الجواب: (إنه هو الذي جنى على نفسه. لأنَّ الموت هو النتيجة الحتمية لتناول السمّ). وكما يقول الشيطان للعصاة يوم القيامة: ∏فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْO[1]. يعني أنا أعرف أنَّ هناك ناراً ستحرقني إذا اقتربت منها، فلماذا أقترب؟! ومثل شخص يرمي نفسه من شاهق فيتحطم وتتكسر عظامه، فهل يصح أن يقال: إنه ليس هناك تناسب بين الذنب وبين العقوبة!! أو شخص قام بالزنا فأصيب بالإيدز، فهل يسوغ له أن يقول: إني لم أذنب إلا بضع دقائق، فهل من العدل أن أعاقب بهذه العقوبة القاسية؟! لو قال ذلك فسيقال له: إنك أنت الملوم، لأنك نبهت وحذرت فلم تسمع!! إذن فالسؤال عن عدم التناسب بين الجرم والعقوبة بالنسبة إلى عقوبة الخلود ساقط أيضاً، لأنَّ الخلود هو النتيجة الطبيعية الحتمية التكوينية لبعض المعاصي التي لا يتصور انفكاكها عنها، ولهذا لا يصح أن يقال: إن الله تعالى رحيم فلماذا يخلِّد بعض الناس في النار؟ لأنَّ الجواب: إنَّ الله لم يخلدهم بل هم خلَّدوا أنفسهم.

على أن الله تبارك وتعالى ـ لسعة رحمته ورأفته بالعباد ـ لا يترك عبداً قابلاً للإنقاذ لا ينقذه وبكل الوسائل. ومن هنا بقي باب المغفرة مفتوحاً، لكن لمن هو صالح للمغفرة، كشخص لديه بعض المعاصي التي لم تترسخ إلى حد أن تصبح ملكة، ولم تكن معصيته الشرك بالله تعالى، فهذا ممكن أن تصفى ذنوبه من خلال المصائب والبلايا التي تقع عليه في الدنيا، فإذا بقي عليه شيء فيصفى في القبر، فإذا بقي شيء فيصفى في المنازل اللاحقة، فقد يصل إلى القيامة وقد تطهَّر من ذنوبه، وقد تبقى فيه أدران، فلا يصلح لدخول الجنة حتى يأخذ مرحلة تصفية في النار، ثم حينما يصلح حاله يخرج ويؤمر به إلى الجنة، وهناك بعض الناس تكون ذنوبهم بسيطة بحيث يمكن بشيء من التدخل الإلهي أن يُسوَّى

---

(١) إبراهيم: ٢٢.

أمرها، فهؤلاء يشملهم الله بمغفرته إما مباشرةً وإما من خلال الشفاعة – التي هي علاج لمن هو قابلٌ للعلاج – كما بينا – أما الذين ليست فيهم قابلية العلاج فماذا يصنع الله تعالى لهم؟! الذين يقول عنهم: Πو ِلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَO[1].

الذين يقول عنهم: Πحَتَّى إِذَا جَاء أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَاO [2]. يعني مجرد كلام يتشدق به، ولو عاد لعاد إلى ما كان عليه لأن (ذيل الكلب أعوج ـ كما يقولون في المثل الشعبي ـ).

وقد روي عن الإمام الصادق Δ حديث يلخص لنا كل هذا الكلام، حيث يقول Δ: (إنما خلُد أهل النار في النار، لأنَّ نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنما خلد أهل الجنة في الجنة، لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيات خلد هؤلاء، وخلد هؤلاء). ثم تلا قوله تعالى: Πقُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِO[3]. قال: (على نيته)[4]

يعني أنَّ أهل الجنة صارت لديهم ملكات لا يمكن أن تنفك عنهم حتى لو خلدوا في الدنيا، وهي ملكات الخير التي تنتج الخير والرحمة، وكذلك أهل النار صارت لديهم ملكات لا يمكن أن تنفك عنهم، حتى لو خلدوا في الدنيا، وهي ملكات الشر التي تنتج الشر والعذاب. إذن: فبالملكات خُلّد هؤلاء وخُلّد هؤلاء.

---

(١) الأنعام: ٢٨.
(٢) المؤمنون: ٩٩ – ١٠٠.
(٣) الإسراء: ٨٤.
(٤) الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. (مصدر سابق). ج٢ ص٨٥. والصدوق، محمد بن علي بن الحسين (تـ٣٨١هـ). علل الشرائع. تحقيق: بحر العلوم، محمد صادق. النجف الأشرف: منشورات المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦. ج٢ ص٥٢٣ باختلاف يسير.

# الفصل السادس:
# النتائج المترتّبة على نظرية التحسين والتقبيح العقليين

١ـ الله تعالى لا يفعل القبيح
٢ـ امتناع التكليف بما لا يطاق:
أ ـ أدلة العدلية على امتناع التكليف بما لا يطاق
ب ـ إشكالات الأشاعرة على هذه الفكرة
٣ـ أفعال الله تعالى معللة بالغايات:
أ ـ الدليل العقلي
ب ـ الدليل النقلي
جـ ـ الدافع الأشعري لرفض هذه الفكرة
٤ـ اختيار الإنسان:
أ ـ إثبات قانون السببية والمسبَّبة
ب ـ أدلة العدلية على اختيار الإنسان

هناك نتائج كثيرةٌ تترتّب على القول بالتحسين والتقبيح العقليين أتعرّض لأهمّها ـ إن شاء الله ـ.

## ١ـ الله تعالى لا يفعل القبيح:

إذا ثبتت مقولة التحسين والتقبيح العقليين فإنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ لا يمكن أن يصدر عن الله تعالى ما هو قبيحٌ في الواقع، لأنّه ـ عز وجل ـ غاية الكمال والحكمة والغنى.

استدلّ الطوسي (تـ٦٧٢ هـ) على ذلك بدليلين، قال: (واستغناؤه وعلمه يدلّان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى)[١].

وذلك باعتبار أنّ الذي يفعل القبيح إنّما يفعله لأحد أمرين: إمّا لجهله بأنّه قبيحٌ، أو لأنّه يشعر بالحاجة إلى ذلك القبيح، وما دام الله تعالى عالماً بقبح القبائح وغير محتاجٍ إليها، فإنّه لا يمكن في حقّه ـ سبحانه ـ فعلها.

وقال العلّامة الحلّي (تـ ٧٢٦هـ) في توضيح كلام الطوسي:

(لأنّه تعالى غنيٌّ يستحيل عليه الحاجة، وهو عالمٌ بحسن الحسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضرورة أنّ العالم بالقبيح الغنيّ عنه لا يصدر عنه..)[٢].

وقال في كتاب (نهج الحقّ وكشف الصدق): (ذهبت الإماميّة ومن وافقهم من المعتزلة إلى أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، بل جميع أفعاله حكمةٌ وصوابٌ، ليس فيها ظلمٌ ولا جورٌ ولا عدوانٌ ولا كذبٌ ولا فاحشةٌ، لأنّ الله تعالى غنيٌّ عن القبيح وعالمٌ بقبح القبيح، لأنّه عالمٌ بكلّ المعلومات، وعالمٌ بغناه عنه، وكلّ من كان كذلك فإنّه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضيةٌ بذلك...)[٣].

وقال المحقّق الحلّي (تـ ٦٧٦هـ): (فاعلم أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، لأنّه عالمٌ بقبح القبيح وعالمٌ باستغنائه عنه، وكلّ من كان كذلك، فإنّه لا يحتاج (إلى) فعله..)[٤].

واستدلّ الشيخ محمد رضا المظفر على هذه القضية بقوله:

(فلو كان يفعل الظلم والقبح ـ تعالى عن ذلك ـ فإنّ الأمر في ذلك لا يخلو عن أربع صور:

١ـ أن يكون جاهلاً بالأمر فلا يدري أنّه قبيحٌ.

٢ـ أن يكون عالماً به، ولكنّه مجبورٌ على فعله وعاجزٌ عن تركه.

٣ـ أن يكون عالماً به وغير مجبورٍ عليه، ولكنّه محتاجٌ إلى فعله.

٤ـ أن يكون عالماً به وغير مجبورٍ عليه ولا يحتاج إليه، فينحصر في أن يكون فعله له تشهياً وعبثاً ولهواً.

وكلّ هذه الصور محالٌ على الله تعالى وتستلزم النقص فيه، وهو محض الكمال..)[٥].

وبالإضافة إلى هذه الأدلّة العقليّة طرحت لإثبات هذه المقولة ـ أنّ الله لا يفعل القبيح ـ

---

(١) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد (مصدر سابق). ص٣٣٠.
(٢) م.ن: ص٣٣٠.
(٣) الحلّي، الحسن بن يوسف. نهج الحقّ وكشف الصدق. (مصدرٌ سابقٌ). ص٨٥.
(٤) الحلي، جعفر بن سعيد. المسلك في أصول الدين. (مصدر سابق). ص٩٠.
(٥) المظفر، محمد رضا، تـ ١٣٨١ هـ. عقائد الإماميّة. تقديم: داوود، حامد حنفي. قم: انتشارات أنصاريان. ص٤١.

أدلّةٌ نقليّةٌ، منها قوله تعالى: ∏وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَO[1] و∏لاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرO[2] و∏وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِO[3] و∏وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَمٍ لِلْعَبِيدِO[4] و∏لاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداًO[5] و∏مَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَO[6]..[7].

هذا ولكن الذي ذكرناه لا يعني بأنّ الأشاعرة يصرّحون بأنّ الله تعالى يفعل القبيح، بل هم أيضاً يقولون بأنّه لا يفعل القبيح، ولكن بحسب فهمهم للقبيح.

يقول عضد الدين الإيجي (تـ ٧٥٦ هـ): (اعلم أنّ الأمّة قد اجتمعت على أنّ الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، فالأشاعرة من جهة أنّه لا قبيح منه ولا واجب عليه، وأمّا المعتزلة فمن جهة أنّ ما هو قبيحٌ منه يتركه وما يجب عليه يفعله..)[8].

---

(١) البقرة: ٢٠٥.
(٢) الزمر: ٧.
(٣) غافر: ٣١.
(٤) فصلت: ٤٦.
(٥) الكهف: ٤٩.
(٦) هود: ١١٧.
(٧) ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف. نهج الحقّ وكشف الصدق. (مصدرٌ سابقٌ). ص٨٦.
(٨) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. شرح المواقف. (مصدرٌ سابقٌ). ج٨ ص١٩٥.

## ٢ـ امتناع التكليف بما لا يطاق:

من النتائج المهمّة التي تترتّب على مقولة التحسين والتقبيح العقليين هي امتناع تكليف الله تعالى عباده ما لا يطيقون.

وذلك لأنّ العقل يحكم بقبح مثل هذا التكليف، كما إنّ مثل هذا التكليف يُعتبر طلباً للمحال، والعاقل الحكيم لا تتعلّق إرادته بطلب المحالات.

أمّا الأشاعرة ـ القائلين بالتحسين والتقبيح الشرعيين ـ فقد قالوا بإمكان التكليف بما لا يطاق، قال الآمدي (تـ ٦٣١هـ): (امتناع التكليف بما لا يطاق، وهو فاسدٌ على ما عرف من أصول أصحابنا القائلين بخلافه في هذه المسألة)[١].

ولكنّهم بعد اتّفاقهم على الإمكان اختلفوا في أنّه هل وقع أم لا؟! فقال بعضهم بالوقوع، ومن هؤلاء الرازي (تـ ٦٠٦هـ). كما مرّ في الفصل السابق، حيث استدلّ على بطلان نظريّة التحسين والتقبيح العقليين بادعاء وقوع التكليف بما لا يطاق، واستشهد على ذلك بتكليف الكافر أن يؤمن، مع علمه ـ تعالى ـ بأنّه لا يؤمن، وأيضاً بتكليف أبي لهبٍ بالإيمان مع إخباره ـ سبحانه ـ في الوقت نفسه أنّه لن يؤمن[٢].

وآخرون اكتفوا بتجويزه دون الالتزام بالوقوع، قال الإيجي (تـ ٧٥٦هـ): (نجوّزه، وإن لم يقع بالاستقراء، ولقوله تعالى: ∏لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَ وُسْعَهَاO. وتمنعه المعتزلة). ثمّ اعترض على القائلين بالوقوع قائلاً: (وبه يعلم أنّ كثيراً من أدلّة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب نصبٌ للدليل في غير محلّ النزاع)[٣] [٤].

على أنّ بعضاً منهم قد يفهم منه الميل إلى رفض ـ حتّى ـ إمكان التكليف بما لا يطاق.

قال الآلوسي (تـ ١٢٧٠هـ): (قد حقّق في موضعه أنّ الإمام الأشعري لم ينصّ على ذلك (أي على وقوع التكليف بما لا يطاق)، ولا يصحّ أخذه من كلامه، فالتزام وقوعه عنده التزام ما لم يقل به لا صريحاً ولا التزاماً، والقول بأنّه لا محذور فيه إنّما يصحّ بالنظر إلى الغنى الذاتيّ، وأمّا بالنظر إلى أنّه تعالى جوادٌ حكيمٌ فالتزامه مصادمة للنصّ، وأيّ محذور أشنعُ من هذا؟!)[٥].

على أيَّة حالٍ لنعد إلى العدليّة الذين يلتزمون جميعاً بامتناع التكليف بما لا يطاق ـ كثمرة من ثمرات نظريتهم في التحسين والتقبيح ـ لننظر ما هي الأدلّة التي أقاموها لإثبات هذه الفكرة.

### أ ـ أدلّة العدليّة على امتناع التكليف بما لا

(١) الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ص٣٥.
(٢) ينظر: ص١٠٢.
(٣) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. شرح المواقف. (مصدرٌ سابقٌ). ج٨ ص٢٠٢.
(٤) ولكن يلاحظ على الإيجي وغيره ممّن التزم بعدم وقوع للتكليف بما لا يطاق أنّه يلزمهم وقوعه أيضاً، وذلك لأنّهم يقولون بالجبر ـ وإن كان على نحو الكسب ـ إذ يرون أنّ الله تعالى يكلّف العبد بالأفعال، وهو غير قادر على فعلها، بل الله سبحانه هو الذي يخلقها له عند اختياره لها، وما دام خلق الأفعال بيد الله فهو خارجٌ عن طاقة العبد، فإذا كلّفه بها فقد كلّفه ما لا يطيق!!
(٥) الألوسي، شهاب الدين محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. (مصدرٌ سابقٌ). ج٤ ص١٢.

يـطـا ق :

أوّلاً: الدليل العقليّ:

وقد أشرنا إليه قبل قليلٍ، ويتلخّص في أنّ التكليف بما لا يطاق قبيحٌ عقلاً، والله تعالى لا يفعل القبيح (كما ثبت في الفصل الماضي)، كما إنّه تعالى حكيمٌ والحكيم يستحيل عليه من حيث حكمته أن يكلّف أحداً ما لا قدرة له عليه وما لا طاقة له به، كأن يكلّف المقعد بالمشي، أو مقطوع الكفّين بالتصفيق، أو أن يكلّف بإدخال الجمل في خرم إبرة، من غير فرقٍ بين أن يكون التكليف ممكناً بذاته، لكنّه خارجٌ عن طاقة المكلّف كالمثال الأوّل والثاني أو يكون ممتنعاً بذاته كالمثال الثالث(١).

ثانياً: الدليل النقليّ:

حيث استدلّوا ببعض الآيات التي تفيد بأنّ الله تعالى لا يكلّف أحداً إلّا في حدّ طاقته ووسعه.

ومنها قوله تعالى: ∏لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَ وُسْعَهَاO(٢)، وقوله: ∏لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَ مَا آتَاهَاO(٣).

واستدلَّ أيضاً بالآيات التي تنفي الظلم عن الله سبحانه وتعالى كقوله: ∏وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَمٍ لِلْعَبِيدِO(٤) وقوله: ∏وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداًO(٥).

والظلم هو الإضرار بغير المستحقّ، وأيّ إضرارٍ أعظم من أن يكلّف الله عبداً ما لا يطيقه ثمّ يعاقبه على عدم امتثال ذلك التكليف؟!(٦)

واستدلَّ البعض أيضاً بآيات رفع العسر والحرج كقوله تعالى: ∏يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَO(٧)، وقوله: ∏وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍO(٨). ولا شكّ أنّ التكليف بما لا يطاق من أعظم مصاديق العسر والحرج(٩).

ولكنّ بعض علماء الأشاعرة ناقش الاستدلال بهذه الآيات وأمثالها بأنّ غاية ما تدلّ عليه هو نفي وقوع التكليف بما لا يطاق، ولا تنفي الإمكان(١٠).

فيبقى الدليل العقليّ الذي يرفضه الأشاعرة أيضاً من جهة أنّهم لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين.

ب ــ إشكالات الأشاعرة على هذه الفكرة :

استدلّ الأشاعرة ببعض الآيات القرآنية لنفي امتناع التكليف بما لا يطاق.

أوّلاً: قوله تعالى: ∏رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِO(١١) حيث إنّ طلبهم عدم

---

(١) ينظر: الحلّي، الحسن بن يوسف. نهج الحقّ وكشف الصدق. (مصدرٌ سابقٌ). ص٩٩، والسبحاني، جعفر. الإلهيّات. (مرجعٌ سابقٌ). ج١ ص٣٠١.
(٢) البقرة:٢٨٦.
(٣) الطلاق:٧.
(٤) فصلت:٤٦.
(٥) الكهف:٤٩.
(٦) ينظر: الحلّي، الحسن بن يوسف. نهج الحقّ وكشف الصدق. (مصدرٌ سابقٌ). ص٩٩- ١٠٠.
(٧) البقرة:١٨٥.
(٨) الحج:٧٨.
(٩) ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (تـ ٦٠٦ هـ). التفسير الكبير. ط:٢. طهران: دار الكتب العلميّة. ج٧ ص١٣٩.
(١٠) ينظر: الآمدي، علي بن محمد (تـ ٦٣١هـ). الإحكام في أصول الأحكام. (مصدرٌ سابقٌ). ج١ ص١٣٨.
(١١) البقرة:٢٨٦.

تكليفهم بما لا طاقة لهم به يدلّ على جواز ذلك، وإلّا لو كان ممتنعاً لما كان هناك معنى لمثل هذا الطلب، لأنّه يكون بمنزلة من يقول: (ربّنا لا تجمع بين الضدّين، ولا تقلب القديم محدثاً، ولا تدخل الدّنيا في بيضة).

ـ وقد أجاب المعتزلة بعدّة أجوبة:

ـ منها: أنّ المقصود من قوله تعالى: ∏لاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِO ليس غير المقدور، بل الذي يشقّ فعله مشقّةً عظيمةً. كما يقول أحدنا: (لا أطيق الكيّ بالنّار)، أي يصعب عليّ تحمّل مثل هذا الأمر.

ومنها: أنّ المقصود من (لا تحمّلنا) ليس التكليف، بل التعذيب، أي لا تعذّبنا العذاب الذي لا نطيق احتماله[١].

ثمّ لو سلّمنا بأنّ الآية ظاهرةٌ في المعنى الذي ذكروه (إمكان التكليف بما لا يطاق) كان لابدّ من تأويلها، لأنّ الدليل العقليّ القطعي قد دلّ على عدم إمكان التكليف بما لا يطاق[٢].

ثانياً: قوله تعالى: ∏أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاء يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَO[٣][٤].

حيث دلت هذه الآية على أن الكفار قد كُلِّفوا من قبل الله تعالى بالإيمان مع أنهم لم يكونوا يستطيعون السمع ولا الإبصار، فدلّ ذلك على جواز التكليف بما لا يطاق.

وأجيب بأن فهم الآية بهذا المعنى هو فهم غير صحيح قطعاً، فليس المراد من عدم استطاعة السمع والإبصار أنهم كانوا صماً وعمياناً، لأن هذا خلاف الواقع، بل المراد أنهم لكثرة ذنوبهم وتماديهم في الظلم والغي، حكموا على قلوبهم بالعمى،وأغلقوا أسماعهم وأبصارهم، فلم يعودوا قادرين على تمييز الحق ومعرفته، وذلك كما في قوله تعالى: ∏لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّO[٥]. وقوله تعالى: ∏وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِO[٦].

وقوله: ∏وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَىO[٧].

ثالثاً: استدلوا أيضاً بقوله تعالى: ∏وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُO[٨].

حيث كلّف الملائكة بالإنباء عن الأسماء مع أنهم كانوا غير قادرين على ذلك. وأجيب بأن الأمر هنا ليس للتكليف بل للتعجيز، وذلك نظير قوله تعالى: ∏وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِO[٩][١].

---

(١) ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير. (مصدرٌ سابقٌ). ج٧ ص١٤٧ـ ١٤٨.
(٢) ينظر: العاملي، جعفر مرتضى. الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم o. (مرجعٌ سابقٌ). ج٣ ص٢٩ـ ٣٠.
(٣) هود:٢٠.
(٤) استدلّ بالآية الأشعري في كتاب الإبانة، ينظر: الأشعري، علي بن إسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. (مصدرٌ سابقٌ). ص١١٣.
(٥) الأعراف: ١٧٩.
(٦) الملك: ١٠.
(٧) فصلت: ١٧.
(٨) البقرة: ٣٢ـ ٣٣.
(٩) البقرة: ٢٣.

رابعاً: استدل البعض[٢] بقوله تعالى: ∏يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَO[٣]. و هو تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة. نقل هذا الدليل الآمدي (تـ٦٣١ هـ) ثم ردَّ عليه بأنَّه يصح لو كانت الدعوة إلى السجود بمعنى التكليف، ولكن الأمر ليس كذلك للإجماع على أن الآخرة دار مجازاة لا دار تكليف[٤].

وقد طرح الأشاعرة على إمكان التكليف بما لا يطاق أيضاً أدلةً عقليةً وصفها الآمدي بأنها (واهية) و(ضعيفة جداً) ورد عليها[٥]، فليراجعها من أراد.

---

(١) ينظر: حمود، محمد جميل. الفوائد البهية. (مرجع سابق). ج١ص ٢٨١.
(٢) ينظر: الأشعري، علي بن إسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. (مصدر سابق). ص١١٣.
(٣) القلم: ٤٢.
(٤) ينظر: الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. (مصدر سابق). ج١ ص١٣٨.
(٥) م.ن: ج١ ص ١٣٨ ـ ١٤٠.

## ٣ـ أفعال الله تعالى معللة بالغايات:

### أ ـ الدليل العقلي:

من النتائج الأساسية التي تترتب على القول بالتحسين والتقبيح العقليين أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرضٍ، وأن أفعاله معللة بالغايات.

وذلك لأنه إن لم تكن أفعاله معللة بالغايات والأغراض فستكون لا محالة عبثاً، وبالتأكيد أن العبث قبيح على الله تعالى، لأنه ينافي الحكمة.

وهذا الدليل العقلي هو الدليل الأساسي الذي أقامه العدلية لإثبات أن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض.

قال نصير الدين الطوسي (تـ٦٧٢هـ). (ونفي الغرض يستلزم العبث).

وشرحه العلامة الحلي (تـ٧٢٦هـ) بقوله: (اختلف الناس هنا فذهبت المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائدة، وذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد، والدليل على مذهب المعتزلة أن كل فعل لا يقع لغرض فإنه عبثٌ،والعبث قبيح، والله تعالى يستحيل منه القبيح)[١].

وقال المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ) في شرح كلام للعلامة الحلي في هذا الموضوع: (لولا ذلك (أي لولا أن فعله تعالى كان لغرضٍ) لزم أن يكون عابثاً، واللازم باطل، فالملزوم مثله. أما بيان اللزوم فظاهر، وأما بطلان اللازم، فلأن العبث قبيح، والقبيح لا يتعاطاه الحكيم)[٢].

### ب ـ الدليل النقلي:

وأما الدليل النقليّ على إثبات هذه القضية ـ أن أفعال الله تعالى معللة بالغايات ـ فقد استدل العدلية بمجموعة من الآيات القرآنية منها:

قوله تعالى: ∏وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَO[٣]، وقوله: ∏أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاًO[٤].

وقوله: ∏رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاًO[٥].

وقوله: ∏وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَ لِيَعْبُدُونِO[٦].

قال العلامة الحلي: (وهذا الكلام نصٌ صريح في التعليل بالغرض والغاية)[٧]. ومن الآيات قوله تعالى: ∏فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللهِ كَثِيراًO[٨].

---

(١) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد. (مصدر سابق). ص٣٣١.
(٢) السيوري، المقداد بن عبد الله. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر. ط:٢. بيروت: دار الأضواء، ١٩٩٦م. ص٧٠ـ٧١.
(٣) الأنبياء: ١٦.
(٤) المؤمنون: ١١٥.
(٥) آل عمران: ١٩١.
(٦) الذاريات: ٥٦.
(٧) الحلي، الحسن بن يوسف. نهج الحق وكشف الصدق. (مصدر سابق). ص٩٣.
(٨) النساء: ١٦٠.

وقوله: ∏لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَO[1][2] .

ومع وضوح دلالة هذه الآيات وغيرها على المطلوب ووضوح الدليل العقلي قبل ذلك فقد استغرب العلامة الحلي من عاقل أن يعتقد بمثل الاعتقادات[3] ، ورأى أن هذه العقيدة (نفي الأغراض عن الأفعال الإلهية) معناها سلب الكثير من الصفات الإلهية عن الله تعالى كصفة الإحسان والكرم والجود، وذلك لأن (الإحسان إنما يصدق لو فعل المحسن نفعاً لغرض الإحسان إلى المنتَفِع، فإنه لو فعله لا كذلك لم يكن محسناً... وإنما يكون كريماً وجواداً لنفع الغير، للإحسان وبقصده، ولو صدر منه النفع لا لغرض لم يكن كريماً ولا جواداً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فلينظر العاقل المنصف من نفسه: هل يجوز أن ينسب ربه عز وجل إلى العبث في أفعاله؟ أو أنه ليس بجواد ولا محسن ولا راحم ولا كريم؟!! نعوذ بالله من مَزالِّ الأقدام والانقياد إلى هذه الأوهام!!)[4]

ـ ويلزم أيضاً ـ بناءً على هذه العقيدة ـ أن يكون هذا العالم بأسره عبثاً لا معنى له، وجميع الأشياء التي أوجدها الله تعالى فيه والمنافع التي خلقها غير مقصودة ولا هناك هدف من وراء إيجادها.

(فلا يكون خلق العين للإبصار، ولا خلق الأذن للسماع، ولا اللسان للنطق، ولا اليد للبطش، ولا الرجل للمشي، وكذا جميع الأعضاء التي في الإنسان وغيره من الحيوانات، ولا خلق الحرارة في النار للإحراق، ولا الماء للتبريد، ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للإضاءة ومعرفة الليل والنهار والحساب[5]، وكل هذا مبطل للأغراض والحكم والمصالح، ويبطل علم الطب بالكلية، فإنه لم يخلق الأدوية للإصلاح، ويبطل علم الهيئة، وغيرها، ويلزم العبث في ذلك كله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)[6].

(فلينظر العاقل المنصف وليخف ربه، ويخش من أليم عقابه، ويعرض على عقله: هل بلغ كفر الكافر إلى هذه المقالات الردية؟! والاعتقادات الفاسدة؟ وهل هؤلاء أعذر في مقالتهم أم اليهود والنصارى؟!..)[7][8].

جـ ـ الدافع الأشعري لرفض هذه الفكرة:

ولكن الأشاعرة مع كل ما أسلفناه تمسكوا بمقولتهم (إن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض).

ويبدو أنَّ الدافع الأساسي الذي دفعهم إلى تبني هذا الرأي هو ما ذكره الإيجي (تـ٧٥٦هـ) حيث قال: (لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل

---

(١) المائدة: ٧٨.

(٢) استدل بهذه الآيات جميعاً العلامة الحلي. ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف. نهج الحق وكشف الصدق. (مصدر سابق). ص٨٩ و٩٣. وذكر بأن الآيات الدالة على الغرض والغاية في أفعال الله أكثر من أن تحصى.

(٣) م.ن: ص٩٠ و٩٢.

(٤) م.ن: ص٨٩-٩٠.

(٥) قال تعالى: ∏وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِO الأنعام ٩٧. وقال: ∏هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَO. يونس ٥.

(٦) الحلي، الحسن بن يوسف. نهج الحق وكشف الصدق. (مصدر سابق). ص٩٠-٩١.

(٧) م.ن: ص٩٢.

(٨) وفي القرآن الكريم: ∏وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِO ص:٢٧.

ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه)[١].

وأجيب: (إن النقص إنما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه، أما إذا كان الغرض عائداً إلى غيره فلا، كما تقول: إنه تعالى يخلق العالم لنفعهم)[٢] .

ولكن الإيجي كان ملتفتاً إلى هذا الجواب، فطرحه ورد عليه قائلاً: (فإن قيل: لا نسلم الملازمة، لأن الغرض قد يكون عائداً إلى غيره، فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه، قلنا: نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام، (لأنه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح له)[٣] وإلا[٤] لم يصلح أن يكون غرضاً له)[٥].

وأجيب بأن (المراد من الأصلح والأولى به ما يناسب شؤونه (لا ما يسد نقصه ـ تعالى عن ذلك ـ حتى يأتي الإشكال)، فالحكيم لا يقوم إلا بما يناسب شأنه، كما إن كل فاعل غيره يقوم بما يناسب المبادئ الموجودة فيه: فتفسير الأصلح والأولى بما يفيده ويكمله تفسير[٦] في غير موضعه)[٧].

ـ إشكال آخر: طرح الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) إشكالاً آخر على هذه المقولة وهو: (إن غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه (وهذا مما لا يتصور في أفعاله)[٨]، إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً كما بيناه. فلا يكون شيء من الكائنات إلا فعلاً له، لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض، وأيضاً فلابد من الانتهاء إلى ما هو الغرض، ولا يكون ذلك لغرض آخر[٩]، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض)[١٠].

يعني يريد أن يقول: لو كان البعض غايةً للبعض، فإما أن ينتهي إلى فعل لا غاية له فقد ثبت المطلوب، أولا فيتسلسل، وهو محال.

وأجيب بأننا إذا نظرنا إلى الكون وجدنا فيه نوعين من الموجودات: موجودات دانية وموجودات عالية، وقد أوجد الداني لخدمة العالي، أما العالي فإن الغرض من إيجاده إيصاله إلى كماله الممكن الذي هو أمر جميل بالذات، والجميل بالذات لا يطلب لإيجاده غاية سوى نفس وجوده، لأن الغاية منطوية في وجوده.

هذا إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئي، وأما إذا نظرنا إليه بالنظر الجمالي فالغاية للنظام الجميل ليس أمراً خارجاً عن وجود ذلك النظام حتى يُسأل عنه بالنحو الوارد في الدليل، بل هو عبارة عن الخصوصيات الموجودة فيه، وهي بلوغ النظام بأبعاضه وأجزائه إلى الكمال الممكن. والكمال الممكن المتوخى من الإيجاد خصوصية موجودة في نفس النظام، ويُعدُّ صورة فعلية له، فليست الغاية شيئاً مفصولاً عن النظام حتى يقال: ما الغاية لهذه الغاية حتى يتسلسل أو يصل إلى موجود لا غاية له. وبما إن إيصال كل ممكن إلى كماله غاية ذاتية، لأنه عمل جميل بالذات، فيسقط السؤال عن أنه لماذا قام بهذا، وذلك لأننا انتهينا إلى ما هو جميل بالذات.

---

(١) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. شرح المواقف. (مصدر سابق). ج٨ ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.
(٢) الحلي،الحسن بن يوسف. كشف المراد. (مصدر سابق). ص٣٣١.
(٣) من عبارة الشارح الجرجاني
(٤) أي إن لم يكن أولى بل كان مساوياً أو مرجوحاً.
(٥) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. شرح المواقف. (مصدر سابق). ج٨ ص٢٠٣.
(٦) في المصدر: (تفسيره).
(٧) السبحاني: جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ص ٢٦٦.
(٨) من عبارة الشارح الجرجاني.
(٩) منعاً للتسلسل الباطل.
(١٠) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. شرح المواقف. (مصدر سابق). ج١ ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

فلو سألنا عن الغاية لأصل الإيجاد وإبداع النظام، لقلنا بأن الغرض من الإيجاد عبارة عن إيصال كل ممكن إلى كماله الممكن، ثم إذا طرح السؤال عن الهدف من إيصال كل ممكن إلى كماله الممكن لكان السؤال جزافياً ساقطاً لأن العمل الحسن بالذات يليق أن يفعل والغاية نفس وجوده.

ولأجل تقريب الأمر إلى الذهن نضرب هذا المثال: إذا سألنا الشاب الساعي في التحصيل، وقلنا له: لماذا تبذل الجهود في طريق تحصيلك؟ سيجيب: لنيل الشهادة العلمية. فإذا أعدنا السؤال وقلنا: وما الغاية من تحصيل الشهادة؟ يجيب: للعمل في إحدى المراكز الصناعية أو العلمية أو الإدارية. ثم لو طرحنا السؤال مرة أخرى: وما هي الغاية من العمل فيها؟ يقول: طلباً للرفاه وتأميناً لوسائل العيش مع الأهل والعيال. فلو سألناه أيضاً عن الغاية من طلب الرفاه وتأمين وسائل العيش لوجدنا السؤال جزافياً لأن ما تقدم من الغايات كانت غايات عرضية لهذه الغاية (الأخيرة) المطلوبة بالذات، فإذا وصل الكلام إليها يسقط السؤال[1].

(١) ما تقدم في الإجابة عن الإشكال مأخوذ من: السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ ص٢٦٨ - ٢٦٩ بتصرف.

## ٤ـ اختيار الإنسان:

كذلك من النتائج المهمة جداً، والتي تترتب على القول بالتحسين والتقبيح العقليين هي مسألة اختيار الإنسان، وذلك لأنه من القبيح على الله تعالى أن يجبر الإنسان على المعصية، ثم يعذبه عليها، وبهذا يثبت الاختيار، أما بناء على النظرية الأخرى، فلا سبيل إلى إثبات اختيار الإنسان، إذا لا يقبح منه تعالى شيء، ولذا يجوز في حقه الإجبار على المعصية ثم المعاقبة.

على أية حال فإنَّ الأشاعرة التزموا فعلاً بالجبر، حينما اعتقدوا بأن أفعال الإنسان مخلوقة لله (سبحانه وتعالى)، لأنه هو خالق كل شيء، وليس هناك شيء في الكون سواء أكان جوهراً أم عرضاً إلا وهو صادر عنه (سبحانه وتعالى) مباشرةً.

فإذن الله سبحانه وتعالى هو الذي يخلق أفعال الإنسان أيضاً، ولكنه يخلقها حينما يختارها الإنسان. فإذا اختار الإنسان القيام خلقه الله له، وإذا اختار القعود خلقه له، وإذا اختار المشي خلقه له، وهكذا. وهذا ما يعبر عنه بـ (الكسب).

قال الإيجي (تـ ٧٥٦ هـ) وشارحه الجرجاني (تـ ٨١٢ هـ): (أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها... فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري)[١].

### أ ـ إثبات قانون السببية والمسبَّبِيَّة:

ومعنى هذا الكلام إنكار قانون السببية الذي يحكم الكون بأجمعه، فما نراه في الكون من أسباب ومسببات وعلل ومعلولات مرتبطة ببعضها حسب الظاهر هي في الحقيقة غير مرتبطة واقعاً، بل الله تعالى أجرى العادة بإحداث المسبب عند حدوث السبب، مثلاً الله تعالى أجرى العادة بخلقه الإحراق عند حدوث النار وبخلق البرودة عند الماء وهكذا.

قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا... 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، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جراً، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق..)[٢].

وقال أيضاً: (يدعي الخصم أنَّ فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل، وهذا ما ننكره، بل نقول فاعل الاحتراق.... هو الله تعالى: إما بوساطة الملائكة، أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها، فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة

---

(١) الإيجي،عضد الدين عبد الرحمن. شرح المواقف. (مصدر سابق). ج٨ ص١٤٥ ـ ١٤٦.
(٢) الغزالي، محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة. ط:١. علقه عليه: بيجو، محمود. دمشق: دار الألباب، ١٩٩٨م. ص١٥٤.

حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها...)[١].

وقال الرازي (ت ٦٠٦ هـ): (إذا حركنا جسماً، فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم، وهو عندنا باطل، وهذا هو[٢] المسألة المشهورة بالتولد)[٣].

وقد رد ابن رشد على الغزالي بقوله: (إن إنكار الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي... وما أدري ما يريدون باسم العادة: هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات، ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل، فوجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله تعالى يقول: ∏وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاًO[٤]. وإن أرادوا أنها عادة الموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير نفس فهي في الحقيقة (طبيعة)[٥]... وأما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً)[٦].

وقد استدل بعض علماء الإماميّة على إثبات قانون السببية في الكون بآيات قرآنية كثيرة تتحدث بوضوح عن تأثير الأسباب والعلل في مسبباتها ومعلولاتها.

ومن تلك الآيات قوله تعالى: ∏وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْO[٧].

وفي آية: ∏أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاء إِلَى الأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلاَ يُبْصِرُونَO[٨] فإن كلمة (به) في الآيتين تدل بوضوح على أن الماء كان مؤثراً في خروج الزرع والثمرات.

ومنها قوله تعالى: ∏اللهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ..O[٩]

فإن قوله: ∏فَتُثِيرُ سَحَاباًO. واضح في أن الرياح هي التي تحرك السحاب، وتنقله من جانب إلى جانب.

ومن الآيات قوله عز وجل: ∏وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍO[١٠] .

إلى غير ذلك من الآيات التي تسند التأثير مباشرة إلى مؤثره المباشر، وإن كان كل ذلك بإذن الله وبأمره وبتدبيره سبحانه وتعالى[١١].

وإذا ثبت قانون السببية في الكون بمعنى أن كل مسبَّب مرتبط بسبب مباشر ـ وإن كان في النهاية الكل يرجع إلى الله تعالى ـ فلا تبقى ذريعة للقول بأن أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى، بل هي داخلة في ضمن هذا القانون، بمعنى أن الله تعالى خلق الإنسان ومنحه القدرة ثم هو بهذه القدرة يقوم بالأكل والشرب والقيام القعود والمشي والصلاة

---

(١) م.ن: ١٥٤ ـ ١٥٩.
(٢) هكذا وردت العبارة في المصدر.
(٣) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. المحصَّل. (مصدر سابق) ص٤٧٣.
(٤) الأحزاب: ٦٢.
(٥) في المصدر: طبيعية.
(٦) الغزالي، محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة. (مصدر سابق). ص١٥٥ (الهامش).
(٧) البقرة: ٢٢.
(٨) السجدة: ٢٧.
(٩) الروم: ٤٨.
(١٠) الحج:٥.
(١١) ينظر: السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مصدر سابق). ص٣٩٠ـ ٣٩٢.

والصيام وغيرها[1].

والإشكال الكبير الذي طرحه العدلية ضد الأشاعرة ـ هنا ـ أن الأشاعرة في الوقت الذي أرادوا فيه أن ينزهوا الله تعالى عن أن يقع شيء في هذا الكون إلا بتدخله المباشر، ورأوا أن ذلك يثلم في هيبة الله وسيادته وتسلطه، فإنهم وقعوا في مطب أخطر وأدهى حيث إنهم اضطروا إلى القول بأن الله تعالى قد خلق كل ما يقع في هذا العالم من الشرور والمظالم والمفاسد والمعاصي والجور والعدوان، فكل ذلك إنما هو فعله وصادر عنه دون غيره.

ومعنى هذا نسبة الظلم إلى الله تعالى، لأنه (عز وجل) يخلق المعصية للإنسان ثم يعاقبه عليها[2]. ولو قيل: بأنه إنما يخلقها له إذا اختارها، فإذا لم يختر الإنسان المعصية لم يخلقها له.

قيل لهم: إن هذا من أوضح مصاديق الإعانة على الإثم.

مثل شخص يعلم بأن فلاناً يريد قتل فلان فيذهب ويهيئ له أداة الجريمة، فهل يعقل نسبة أمر كهذا إلى الله تعالى، أنه ينتظر المجرمين والعصاة والمفسدين متى يقررون ارتكاب خطاياهم وجرائمهم فإذا قرروا قام بخلقها لهم مباشرة؟! هل يعقل من مسلم أن يعتقد بربه مثل هذه العقيدة؟!

ولو قيل: ما الفرق بين أن يخلق الله تعالى للإنسان المعصية نفسها وأن يمنحه القدرة على الطاعة والمعصية، قيل: الفرق كبير وواضح.

### ب ـ أدلة العدلية على اختيار الإنسان:

أما أدلة العدلية على اختيار الإنسان فتتلخص فيما يلي:

### أولاً: الدليل العقلي:

وهو: الضرورة والبداهة.

قال نصير الدين الطوسي (تـ٦٧٢هـ): (والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا)[3].

وقال العلامة الحلي (تـ٧٢٦هـ): (اتفقت كلمة الإمامية والمعتزلة على أنا فاعلون[4]،

---

(١) لكن تلك القدرة مرتبطة بالفيض الإلهي المتواصل على الإنسان بحسب رأي الإمامية. وسيتضح الفرق أكثر بين رأي المعتزلة والإمامية في هذه المسألة بعد قليل إن شاء الله.

(٢) ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف. نهج الحق وكشف الصدق. (مصدر سابق). ص٩٨.

(٣) الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد، (مصدر سابق). ص٣٣٢.

(٤) وإن كان هناك خلاف لا يخفى في فهم كل من الفريقين لاختيار الإنسان، ففي الوقت الذي قال فيه المعتزلة بـ (الاختيار المطلق). وهو ما يعبر عنه بـ (التفويض). فقد رأى الإمامية أنه لا يمكن عزل الهيمنة الإلهية تماماً عن الموضوع، ولهذا قالوا بنظرية (الأمر بين الأمرين)، ولتوضيح الفرق الدقيق بين المقولتين نذكر هذين المثالين الذي طرحهما السيد الخوئي (قده) لبيان ذلك. المثال الأول: رجل أعطى سيفاً لشخص يملك حركة يده وتنفيذ إرادته، فأخذ ذلك الشخص السيف وأقبل يفعل به ما يشاء.

المثال الثاني: رجل بيده سلك كهربائي يوصله إلى يد شخص مشلول اليد غير قادر على الحركة، بحيث لو أوصل السلك إلى يده أمكنه تحريكها، ولو رفع السلك في آن ما انقطعت القوة عن جسم ذلك الشخص المشلول وعاد عاجزاً. فالذي يقول بالتفويض يمثل نسبة فعل العبد إلى الله كالمثال الأول، فهو يصور العبد محتاجاً إلى إفاضة القدرة والحياة منه سبحانه وتعالى حدوثاً لابقاء، يعني أن تلك الإفاضة الأولى كافية في بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف كما في المثال، حيث إنَّ الشخص الثاني كان محتاجاً إلى الأول في أن يعطيه السيف، وبعد الحصول عليه انقطعت الحاجة إلى المعطي. والذي يقول بالأمر بين الأمرين يصور نسبة فعل العبد إلى الله تعالى كالمثال الثاني، فالإنسان في كل حال وفي كل آن يحتاج إلى إفاضة القوة والحياة منه تعالى بحيث لو قطع الفيض في آن ما بطلت القدرة والحياة، فهو حين يفعل الفعل، يفعل بقوة مفاضة منه تعالى كما في المثال، حيث إن الشخص الثاني كان محتاجاً إلى الأول في كل لحظة أن يبقي السلك موصولاً بحيث لو ترك (الأول) السلك لحظة واحدة من يده لعاد الثاني عاجزاً. ينظر السبحاني، جعفر. الإلهيات. (مرجع سابق). ج١ص ٦٩١.

←

ادعوا الضرورة في ذلك، فإن كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية، وأن هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل، بل في قلوب الأطفال والمجانين، فإن الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه، فإنه يذم الرامي دون تلك الآجرة، ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلاً دون الآجرة لما استحسن ذم الرامي دون الآجرة، بل هو حاصل في البهائم. قال أبو الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر، لأن الحمار إذا أتيت به إلى جدول كبير، فضربته، لم يطاوع على العبور، وإن أتيت به إلى جدول صغير جاز، لأنه فرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه، وبشر لا يفرق بينهما، فحماره أعقل منه)[١].

وقال القاضي عبد الجبار المعتزلي (تـ٣٣٩ هـ): (في أن ما وقع من تصرف زيد بحسب[٢] قصده ودواعيه يجب كونه فعلاً له وحادثاً من جهته، يدل على ذلك أنه لو لم يكن حادثاً من جهته لآل الأمر إلى أنه لا تعلق له به، وذلك ينقض علمنا بوجوب وقوع تصرفه بحسب قصده ضرورة)[٣].

## ثانياً: الأدلة النقليّة:

أما الأدلة النقليّة فقد استدل العدلية بآيات كثيرة على اختيار الإنسان، وقد قسمها العلامة الحلي (تـ٧٢٦هـ) إلى عشرة أقسام ناقلاً إياها عن فخر الدين الرازي (ت٦٠٦ هـ) الذي يظهر أنه نقلها عن المعتزلة.

١ـ الآيات التي تنسب الفعل إلى العبد مباشرةً: كقوله تعالى: ∏فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُواO[٤] وقوله: ∏فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْO[٥] وقوله: ∏بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌO[٦]، وقوله: ∏فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُO[٧]، وقوله: ∏مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِO[٨].

٢ـ الآيات التي فيها مدح للمؤمن على إيمانه وذم للكافر على كفره، كقوله تعالى: ∏وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىO[٩]، ∏وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاًO[١٠]، ∏هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَ الإِحْسَانُO[١١]، ∏مَنْ جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَاO[١]...

---

ومن الطرائف ما نقل بأن القاضي عبد الجبار المعتزلي كان جالساً يوماً في مجلس الصاحب بن عباد، فدخل عليهم أبو إسحاق الإسفراييني، وكان أبو إسحاق جبرياً على خلاف مذهب القاضي عبد الجبار الذي كان يقول بالاختيار، فلما وقعت عين القاضي على أبي إسحاق صاح: (سبحان من تنزه عن الفحشاء) كناية عن أنك يا أبا إسحاق تنسب كل الأشياء ـ ومن جملتها الفحشاء ـ إلى الذات الإلهية. فرد عليه أبو إسحاق مباشرة: (سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء). كناية عن أنك أيها القاضي بإيمانك بعقيدة التفويض تجعل لله شريكاً في أفعاله، حيث تقول: إن الإنسان مستقل (تماماً) في أفعاله، وليست له حاجة إلى الله. ينظر: المطهري، مرتضى. العدل الإلهي. (مرجع سابق). ص٢٤.

(١) الحلي، الحسن بن يوسف. نهج الحق وكشف الصدق. (مصدر سابق). ص١٠١.

(٢) في المصدر (يحسب).

(٣) الأسد آبادي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: الطويل، توفيق. وزايد، سعيد.(بقية المعلومات غير مذكورة). ج٨ ص ١٣.

(٤) مريم: ٣٧.

(٥) البقرة: ٧٩.

(٦) يوسف: ١٨.

(٧) المائدة: ٣٠.

(٨) النساء: ١٢٣.

(٩) النجم: ٣٧.

(١٠) طه: ١٢٤.

(١١) الرحمن: ٦٠.

٣ـ الآيات التي تنزه فعله تعالى عن مشابهة أفعال المخلوقين.

كقوله تعالى: ∏الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُO[٢]، ∏مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍO[٣]، ∏وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَ بِالْحَقِّO[٤]، ∏إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍO[٥]، ∏وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَمٍ لِلْعَبِيدِO[٦].

٤ـ الآيات التي تذم العباد على الكفر والمعاصي:

كقوله تعالى: ∏كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِO[٧]، (ومن مذهبهم أن الله خلق الكفر في الكافر وأراده منه، و هو لا يقدر على غيره). وقوله: ∏وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءهُمُ الْهُدَىO[٨]، وقوله: ∏وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُواO[٩]، وقوله: ∏فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَO[١٠].

٥ـ الآيات التي تذكر تخيير العباد في أفعالهم:

∏فَمَنْ شَاء فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاء فَلْيَكْفُرْO[١١]، ∏اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْO[١٢] ∏فَمَنْ شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاًO[١٣].

٦ـ الآيات التي فيها أمر للعباد بالأفعال:

∏وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْO[١٤]، ∏أَجِيبُوا دَاعِيَ اللهِO[١٥]، ∏اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِO[١٦].

٧ـ الآيات التي فيها حث على الاستعانة بالله عز وجل:

∏إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُO[١٧]، ∏اسْتَعِينُوا بِاللَّهِO[١٨].

٨ـ الآيات التي فيها اعتراف للأنبياء بذنوبهم[١٩]:

كقوله تعالى حكاية عن آدم Δ: ∏رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَاO[٢٠]، وعن يونس Δ: ∏سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَO[٢١]، وعن موسى Δ: ∏رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ

---

(١) الأنعام: ١٦٠.
(٢) السجدة: ٧.
(٣) الملك: ٣.
(٤) الحجر: ٨٥.
(٥) النساء: ٤٠.
(٦) فصلت: ٤٦.
(٧) البقرة: ٢٨.
(٨) الكهف: ٥٥.
(٩) النساء: ٣٩.
(١٠) المدثر: ٤٩.
(١١) الكهف: ٢٩.
(١٢) فصلت: ٤٠.
(١٣) المزمل: ١٩.
(١٤) آل عمران: ١٣٣.
(١٥) الأحقاف: ٣١.
(١٦) الأنفال: ٢٤.
(١٧) الفاتحة: ٥.
(١٨) الأعراف: ١٢٨.
(١٩) ليس المقصود من الذنوب هنا المحرمات بل المقصود منها ما يعبر عنه بـ (ترك الأولى)، وقد يكون المقصود ما يعده الأنبياء تقصيراً في جنب الله تعالى لجهة أنه ـ عز وجل ـ يستحق منهم أكثر بكثيرٍ ممّا يعملونه من الطاعات.
(٢٠) الأعراف: ٢٣.
(٢١) الأنبياء: ٨٧.

نَفْسِيO[١].

٩ـ الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة:

Π مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ..O[٢]، Π كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَى...O[٣].

١٠ـ الآيات التي تذكر تحسر الكفار في الآخرة وطلب الرجعة:

Π وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُO[٤]، Π قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاًO[٥][٦].

وقد استدل الشيعة بروايات نقلوها عن أئمة أهل البيت Γ تثبت اختيار الإنسان، ولكن ليس على طريقة المعتزلة، بل تثبت الاختيار المقيد بالإشراف الإلهي المباشر والمتواصل ـ إن صح التعبير ـ وهو ما عبر عنه بنظرية (الأمر بين الأمرين).

فقد روى الصدوق بسنده عن محمد بن عجلان قال: (قلت لأبي عبد الله الصادق Δ: فوض الله الأمر إلى العباد؟ قال: الله أكرم من أن يفوض إليهم قلت: فأجبر الله العباد على أفعالهم؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثم يعذبه عليه)[٧]

وروى أيضاً عن الصادق Δ: (إن الله عز وجل خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا (يكونون) [٨] أخذين ولا تاركين إلا بإذن الله)[٩].

وروى الكليني أنه سئل الصادق Δ: (أجبر الله العباد على المعاصي)؟ قال: (لا) فقال السائل: (ففوض إليهم الأمر)؟ قال: (لا) قال: (فماذا)؟ قال: (لطف من ربك بين ذلك)[١٠].

وروى الصدوق عن البزنطي أنه قال لأبي الحسن الرضا Δ:

(إن أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر وبعضهم بالاستطاعة، فقال لي: اكتب. قال الله تبارك وتعالى: يا بن آدم، بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت إليَّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً....)[١١] .

وقد اشتهر في هذا المجال عن الإمام الصادق Δ قوله: (لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين)[١٢].

---

(١) القصص: ١٦.
(٢) المدثر: ٤٢ـ٤٣.
(٣) الملك: ٨ ـ ٩.
(٤) فاطر: ٣٧.
(٥) المؤمنون: ٩٩ـ١٠٠.
(٦) الحلي، الحسن بن يوسف. نهج الحق وكشف الصدق.(مصدر سابق). ص١٠٥ ـ ١١١.
(٧) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١هـ). التوحيد. (مصدر سابق). ص٣٦١.
(٨) في المصدر: يكونوا. لكن في رواية الكليني: يكونون. ينظر: الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. ج١ ص١٥٨.
(٩) م.ن: ص٣٤٩. وقريب منه: الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي: ج١ ص١٥٨.
(١٠) الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ). الكافي: ط:٥. تحقيق: الغفاري، علي أكبر. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣هـ ـ ش. ج١ ص١٥٩.
(١١) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. التوحيد. (مصدر سابق). ص٣٣٨.
(١٢) الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. (مصدر سابق). ج١ ص١٦٠.

# نـهـايـة الـمـطـاف

وفي النهاية يمكن لنا أن نلخّص البحث بالنقاط التالية:

أوّلاً: إنّ الاختلاف هو أمرٌ طبيعيٌ بين النّاس يعود إلى اختلاف الأفكار والرؤى والأمزجة، ولذا لا يصلح أن يكون دليلاً على بطلان دينٍ ما أو اتجاهٍ ما، على أنّ هذا لا يعني شرعنة الاختلاف في الدين، بل الاختلاف مذمومٌ ومنهيٌ عنه شرعاً، ولهذا يجب ردّ حديث (اختلاف أمّتي رحمة) أو تأويله.

ثانياً: إنّ فكرة التصويب تأتي تتميماً لفكرة شرعنة الاختلاف، والتصويب يعني اعتبار أحكام المجتهد ـ مهما كانت ـ صائبة، وتعبّر عن حكم الله تعالى، وهذه الفكرة باطلة بالأدلّة، وإثباتها يرجع إلى محاولة توجيه (وتصحيح وتصويب) كلّ ما صدر عن الصحابة من آراءٍ وأحكامٍ وتصرّفاتٍ.

ثالثاً: إنّ حديث الافتراق هو من الأحاديث التي رواها المسلمون ـ على اختلاف مذاهبهم ـ والفرقة الناجية هي الفرقة التي اتّبعت القرآن وأهل البيت Γ كما جاءت بذلك الأحاديث الصحيحة الثابتة.

رابعاً: أصل نشوء الفرق يرجع إلى الاختلافات التي وقعت بين الصحابة، وأغلب تلك الخلافات ترجع إلى موضوعٍ واحدٍ وقضيّةٍ واحدةٍ ألا وهي قضيّة الإمامة.

خامساً: العدليّة مصطلحٌ يُراد به فرقتان، وهما: الشيعة والمعتزلة، وذلك لقولهم بـ (العدل الإلهي) بناءً على مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

سادساً: الشيعة هم أتباع عليّ بن أبي طالب Δ وأنصاره ومحبّوه الذين اعتقدوا بإمامته وإمامة أولاده من بعده، وقد نشأت هذه الفرقة مع نشوء الإسلام وبمرأى ومسمع (بل) وتوجيه النبيّ o.

سابعاً: المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الذي اعتزل الحسن البصري، وهم يقولون بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثامناً: إنّ علاقة الشيعة بالمعتزلة لا تعدو كونها تلاقحاً فكريّاً وتأثّراً متبادلاً كالتلاقح والتأثّر الحاصل بين مختلف المدارس الإسلاميّة مع بعضها.

تاسعاً: الأشعري زعيم المدرسة ـ التي تنسب إليه ـ كان في بدء أمره معتزليّاً ثمّ رجع إلى مذهب أهل الحديث، ولكنّه اتّخذ منهجاً وسطاً بين المذهبين، فتبنّته السلطات الحاكمة والمتنفّذة حتّى صار مذهبه مذهب الكثرة الكاثرة من أهل السنّة والجماعة.

عاشراً: الأشاعرة يقولون بأنّ الظلم غير واردٍ في حقّ الله تعالى ـ بتاتاً ـ ولا مصداق له، لأنّ الظلم هو التجاوز على الحقوق، ولا حقّ لأحدٍ عليه ـ سبحانه ـ إذ كلّ ما في الوجود مملكته، وأمّا العدليّة فإنّهم يقولون: إنّ الظلم إن كان بهذا المعنى غير وارد في حقّه سبحانه، فإنّه واردٌ بمعنى آخر وهو وضع الشيء في غير موضعه، فإذا كان الظلم وضع الشيء في غير موضعه، فإنّ الله تعالى لا يجوز في حقّه ذلك.

الحادي عشر: إنّ الحسن والقبح ـ عند الأشاعرة ـ شرعيان، بمعنى أنّ الحسن هو ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه، ولا حسن أو قبح قبل الشرع، ومعنى الحسن والقبيح ـ المتنازع فيه ـ ما استحقّ من الأفعال مدح فاعله عند العقلاء أو استحقّ ذمّهم.

الثاني عشر: استدلّ الأشاعرة على مقولتهم بأدلّة نقليّة وعقليّة أهمّها ما طرحه الأشعري ـ نفسه ـ من أنّ القول بالتحسين والتقبيح العقليين يعني فرض أحكامٍ وتكاليف على الله تعالى، وهو ـ عزّ وجل ـ (المالك القاهر الذي ليس بمملوكٍ، ولا فوقه مبيحٌ ولا آمر، ولا زاجرٌ ولا حاظرٌ ولا من رسم له الرسوم وحدّ له الحدود).

الثالث عشر: إنّ الأشاعرة والإماميّة يشتركون في اتّباعهم (المنهج التكامليّ) (أي الجامع بين العقل والنقل)، كما رأى بعض الباحثين، ولكنّ هناك فرقٌ واضحٌ بين المذهبين في التعامل مع العقل، فالدليل العقليّ له موقعه في المدرسة الإماميّة ـ حيث إنّه من الأدلّة الأربعة ـ (وهو يقسم إلى قسمين المستقلات العقليّة وغير المستقلّات العقليّة)، أمّا المذاهب الفقهيّة السنيّة المعروفة ـ التي تعبّر عن رؤية الأشاعرة في الجانب الفقهي ـ فقد استبدلت الدليل العقليّ بـ (القياس).

الرابع عشر: يرى العدليّة بأنّ للعقل القدرة على إدراك حسن الأفعال وقبحها بمعزل عن الشرع الحنيف، ولكنّ هذا الإدراك إنّما هو بالنسبة إلى بعض الأفعال لا جميعها، كما إنّه يجوز أن يكون بعض الأفعال ـ في الواقع ـ خالياً من كلا الوصفين فاقداً لهما معاً.

الخامس عشر: إنّ الأفعال من حيث اتّصافها بالحسن والقبح تنقسم إلى: ما يكون الفعل فيه علّةً تامّةً للحسن والقبح (العدل والظلم) وما يكون الفعل مقتضياً لأحد الوصفين (تعظيم الصديق وإهانته)، وما لا يكون فيه علية ولا اقتضاء (الضرب).

السادس عشر: حينما يقال: (الحسن والقبح الذاتيان)، فليس المقصود الذاتيّ في باب الإيساغوجي أو الذاتيّ في باب البرهان، بل المقصود أنّ العقل عند مقايسة العدل والظلم على الفطرة الإنسانيّة (وهي الجانب الملكوتيّ في الإنسان) يجد أحدهما ملائماً وموافقاً لقضائها والآخر منافراً ومخالفاً لها. وبهذا تسقط بعض أهمّ إشكالات الأشاعرة على مقولة التحسين والتقبيح العقليين.

السابع عشر: إنّ الذي يحكم بحسن الأفعال وقبحها ـ بناءً على القول بالتحسين والتقبيح العقليين ـ هو العقل العمليّ، الذي يدرك ما ينبغي أن يعمل.

الثامن عشر: مقولة التحسين والتقبيح العقليّان من اليقينيّات ـ خلافاً لجماعةٍ كثيرةٍ من العلماء والفلاسفة ـ على أنّه لا مانع من دخولها المشهورات من جهة أنّها شائعةٌ ومقبولةٌ لدى النّاس، فتدخل بناءً على هذا ـ ضمن المشهورات ـ بالمعنى الأعم.

التاسع عشر: استدلّ العدليّة على مقولتهم بأدلّةٍ نقليّةٍ وعقليّةٍ أهمّها دليل الضرورة والوجدان.

العشرون: أجاب العدليّة عن الإشكالات المثارة على مقولتهم، ومن أهمّها إشكال الأشعري القائل بأنّ القول بالتحسين والتقبيح العقليين يعني فرض أحكام وتكاليف على الله ـ وهو سبحانه ـ المالك القاهر الذي ليس فوقه آمرٌ ولا زاجرٌ ولا من رسم له الرسوم أو حدّ له الحدود. أجابوا بأنّ المستدلّ خلط بين مسألة فرض التكليف على الله تعالى ومسألة كشف ما عند الله تعالى من الحكم، من خلال صفاته وكماله، وفرقٌ بين المسألتين.

فالعقل حينما يحكم بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، ويقول: (إنّ حكم الشرع يجب أن يكون مطابقاً لحكمي). لا يفرض تكليفاً على الله، بل يستكشف حكم الله من خلال المعطيات التي لديه.

الحادي والعشرون: أمّا المشاكل التي أثيرت في وجه المقولة العدليّة فأهمّها مشكلتان: مشكلة وجود الشرّ في العالم ومشكلة العذاب والخلود في النّار.

أمّا مشكلة الشر فقد حلّت بأنّ الشرور هي أمورٌ عدميّةٌ لا تحتاج إلى موجدٍ، وأنّها ضروريّةٌ في النظام الكونيّ العامّ، وأنّ الخير أكثر من الشرّ، وحتّى الشرور القليلة فيها فوائد، بالإضافة إلى ما للشرور من آثارٍ تربويّةٍ في حياة الإنسان. وأمّا مشكلة العذاب

والخلود فقد أجيب عنها بأنّ العذاب هو النتيجة الحتميّة الطبيعية ـ التي لا يمكن أن تتخلّف ـ لما جنته يد الإنسان، كما قال تعالى: Πوَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداًO.

الثاني والعشرون: إنّ هناك نتائج تترتّب على القول بالتحسين والتقبيح العقليين منها أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح، لأنّه عالمٌ بقبحه غير محتاجٍ إليه، ومنها أنّه لا يكلّف أحداً ما لا يطيق، لأنّ العاقل الحكيم لا تتعلّق إرادته بطلب المحالات، ومنها أنّ أفعال الله تعالى معلّلةٌ بالغايات، لأنّها إن لم تكن كذلك كانت عبثاً، وهو تعالى منزّهٌ عن العبث عقلاً ونقلاً، ومنها أنّ الإنسان مختارٌ في أفعاله، وذلك لأنّه من القبيح على الله تعالى أن يجبر الإنسان على المعصية ثمّ يعذّبه عليها. والاختيار ثابتٌ بدليل ثبوت قانون السببيّة والمسببيّة، و هو أيضاً ثابتٌ بالضرورة والبداهة، وقد دلّ عليه فوق ذلك القرآن الكريم في آياتٍ متعدّدةٍ.

هذا آخر ما أردت إيراده هنا.

أسأل الله العليّ القدير أن يرينا الحقّ حقّاً فنتبعه، والباطل باطلاً فنجتنبه.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله الطاهرين.

السبت /٤ جمادى الأولى/ ١٤٢٩هـ
٢٠٠٨/٥/١٠م

# المصادر والمراجع

# المصادر


١ـ القرآن الكريم

٢ـ ابن الأثير، عليّ بن أبي الكرم الشيباني. أسد الغابة في معرفة الصحابة. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ.

٣ـ ابن الأثير، محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري. النهاية في غريب الحديث. ط:٤. تحقيق الزاوي، طاهر أحمد، والطناحي، محمود محمد. قم: مؤسسة إسماعيليان، ١٣٦٤هـ ـ ش.

٤ـ ابن إدريس، محمد بن منصور بن أحمد. السرائر: ط:٢. تحقيق: لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الإسلاميّ. قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٠هـ.

٥ـ ابن حنبل، أحمد. مسند أحمد بن حنبل. بيروت: دار صادر.

٦ـ ابن حبان، محمد. صحيح ابن حبان. ط:٢. تحقيق: الأرناؤوط، شعيب. مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.

٧ـ ابن خلدون، عبد الرحمن. تاريخ ابن خلدون (المسمّى: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر). ط:٤. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ.

٨ـ ابن زكريّا، أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. إيران: مكتبة الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٤هـ.

٩ـ ابن سينا، حسين بن عبد الله. الإشارات والتنبيهات. ط:١. شرح: الطوسي، نصير الدين، محمد بن محمد بن الحسن. قم: دار النشر للبلاغة، ١٣٧٥هـ ـ ش.

١٠ـ ابن طاووس، علي بن موسى. الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف. ط:١. قم: مطبعة الخيام، ١٣٩٩هـ.

١١ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجة. تحقيق: عبد الباقي، محمد فؤاد. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٢ ـ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. قم: منشورات أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.

١٣ـ ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب بن إسحاق. فهرست ابن النديم. تحقيق: تجدّد، رضا. (بقيّة المعلومات غير مذكورة).

١٤ـ أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داوود. ط:١. تحقيق: اللحام، سعيد محمد. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠م.

١٥ـ أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنّى الموصلي. مسند أبي يعلى. تحقيق: أسد، حسين سليم. دمشق: دار المأمون للتراث.

١٦ـ الإحسائي، محمد بن علي (ابن أبي جمهور). عوالي اللئالي. تحقيق: العراقي، آقا مجتبى. ط:١. قم: مطبعة سيّد الشهداء، ١٩٨٥م.

١٧ـ الأسد آبادي، عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجويز). تحقيق: قاسم، محمود محمد. (بقيّة المعلومات غير مذكورة).

١٨ـ الأسد آبادي، عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: الطويل، توفيق، وزايد، سعيد. (بقيّة المعلومات غير مذكورة).

١٩ ـ الأشعري، علي بن إسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. ط:٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠م.
٢٠ـ الأشعري، علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين. ط:٣. دار فرانز شتاينر بفسبادن، ١٩٨٠م.
٢١ـ الأصفهاني، محمد حسين الغروي. نهاية الدراية في شرح الكفاية. ط:١. تحقيق: المازندراني، رمضان. ط:١. قم: انتشارات سيّد الشهداء Δ، ١٣٧٥هـ ـ ش.
٢٢ـ الآلوسي، محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ.
٢٣ـ الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. ط:٢. تحقيق: عفيفي، عبد الرزاق. نشر المكتب الإسلاميّ، ١٤٠٢هـ.
٢٤ ـ الأمين، محسن. أعيان الشيعة. تحقيق: الأمين، حسن. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
٢٥ـ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. شرح المواقف. ط١ـ تحقيق: الجرجاني، علي بن محمد. مصر: مطبعة السعادة، ١٩٠٧م.
٢٦ ـ البحراني، ميثم بن علي بن ميثم. قواعد المرام في علم الكلام. ط:١. قم: ١٣٩٨هـ.
٢٧ـ البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. استنبول: طبعة بالأوفست عن دار الطباعة العامرة، ١٩٨١م.
٢٨ ـ البغدادي، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب. تحقيق: طريفي، محمد نبيل، واليعقوب. إميل بديع. ط:١. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨م.
٢٩ـ البغدادي، عبد القاهر. الفرق بين الفرق. ط:٢. بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٧م.
٣٠ـ البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. بيروت: دار الفكر.
٣١ـ الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. سنن الترمذي. ط:٢. تحقيق: عبد اللطيف، عبد الوهاب. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م.
٣٢ـ التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. ط:١. تحقيق: عميرة، عبد الرحمن. منشورات الشريف الرضي.
٣٣ـ الجصاص، أحمد بن علي الرازي. الفصول في الأصول. ط:١. تحقيق: النمشي، عجيل جاسم. ١٩٨٥م.
٣٤ـ الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد. المستدرك على الصحيحين. تحقيق: المرعشلي، يوسف. بيروت: دار المعرفة.
٣٥ ـ الحسكاني، عبد الله بن أحمد. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل. ط:١. تحقيق: المحمودي، محمد باقر. إيران: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٩٩٠م.
٣٦ ـ الحلي، جعفر بن سعيد (المحقق). المسلك في أصول الدين. ط:٢. تحقيق: الأستادي، رضا. مؤسسة الطبع التابعة للروضة الرضوية المقدّسة، ١٤٢١هـ.
٣٧ـ الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (العلّامة). الألفين في إمامة عليّ بن أبي طالب Δ. الكويت: مكتبة الألفين، ١٩٨٥م.
٣٨ـ الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. ط:١. تعليق: الزنجاني، إبراهيم. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٩م.
٣٩ ـ الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر. منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. ط:١. تحقيق: مبارك، عبد الرحيم. مشهد. انتشارات تاسوعاء، ١٣٧٩ (هـ ـ ش).

٤٠ـ الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر. نهج الحقّ وكشف الصدق. علّق عليه: الأرموي، عين الله. قم: مؤسسة الطباعة والنشر، دار الهجرة، ١٤٢١هـ.
٤١ـ الحلبي، محمد بن سليمان. نخبة اللآلي في شرح بدء الأمالي. استنبول: مكتبة الحقيقة، ١٩٨٦م.
٤٢ـ الحميري، عبد الملك بن هشام. السيرة النبويّة (سيرة ابن هشام). تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين. القاهرة: نشر: محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٣م.
٤٣ ـ الخراساني، محمد كاظم. كفاية الأصول. ط:١. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السّلام) لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ.
٤٤ـ الخزّار، علي بن محمد القمي. كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر. تحقيق: الخوئي، عبد اللطيف. قم: انتشارات بيدار، ١٤٠١هـ.
٤٥ـ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير. ط:٢. طهران: دار الكتب العلميّة.
٤٦ـ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. المحصّل. ط:١. تحقيق: أتاي، حسين. قم: انتشارات الشريف الرضي، ١٩٩٩ـ ٢٠٠٠م.
٤٧ـ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. المحصول في علم الأصول. ط:٢. تحقيق: العلواني، طه جابر فياض. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ.
٤٨ـ الرضي، محمد بن الحسين بن موسى. نهج البلاغة. ط:١. شرح: عبده، محمد. قم: دار الذخائر، ١٤١٢هـ.
٤٩ ـ الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس. تحقيق: شيري، علي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م.
٥٠ـ السبزواري، هادي. شرح الأسماء الحسنى. قم: منشورات مكتبة بصيرتي.
٥١ـ السيوري، المقداد بن عبد الله. النافع يوم المحشر في شرح الباب الحادي عشر. ط:٢. بيروت: دار الأضواء، ١٩٩٦م.
٥٢ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م.
٥٣ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. بيروت: دار المعرفة.
٥٤ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق: كيلاني، محمد سيد. بيروت: دار المعرفة.
٥٥ـ الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. نشر: عالم الكتب. (بقيّة المعلومات غير مذكورة).
٥٦ ـ الشيرازي، صدر الدين محمد. الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة. ط:٣. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١.
٥٧ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. التوحيد. صحّحه وعلّق عليه: الطهراني، هاشم الحسيني. قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة.
٥٨ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. الخصال. تحقيق: الغفاري، علي أكبر. قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة، ١٤٠٣هـ.
٥٩ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. معاني الأخبار. تحقيق: الغفاري، علي أكبر. قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ، ١٣٧٩هـ.
٦٠ ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. علل الشرائع. تحقيق: بحر العلوم، محمد صادق. النجف الأشرف: منشورات المكتبة الحيدريّة، ١٩٦٦م.
٦١ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. عيون أخبار الرضا Δ. تصحيح

وتعليق: الأعلمي، حسين. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٤م.
٦٢ـ الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. دار الحرمين، ١٩٩٥م.
٦٣ـ الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تحقيق: السلفي، حمدي عبد المجيد. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ.
٦٤ـ الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. ط:١. تحقيق: لجنة من العلماء الأخصائيين. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٥م.
٦٥ ـ الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري. ط:٤. تحقيق: نخبة من العلماء. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٣م.
٦٦ـ الطوسي، محمد بن الحسن. الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد. ط:٢. تحقيق: لجنة التحقيق في منتدى النشر في النجف الأشرف. بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦م.
٦٧ـ الطوسي، محمد بن الحسن. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد. طهران: مكتبة جامع جهلستون، ١٤٠٠هـ.
٦٨ـ الطوسي، محمد بن الحسن. الرسائل العشر. قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ.
٦٩ـ الظاهري، عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسي. الإحكام في أصول الأحكام. ط:٢. القاهرة: مطبعة العاصمة.
٧٠ـ الظاهري، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦م.
٧١ـ الظاهري، عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسي. المحلّى. دار الفكر (قوبلت على النسخة التي حقّقها أحمد شاكر). (بقيّة المعلومات غير مذكورة).
٧٢ ـ العاملي، محمد بن مكي (الشهيد الأوّل). المقالة التكليفيّة (مطبوعة مع ثلاث رسائل بعنوان: أربع مسائل كلاميّة). ط:١. قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، قسم إحياء التراث الإسلاميّ، ١٤٢٢هـ.
٧٣ ـ الغزالي، محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة. ط:١. علّق عليه: بيجو، محمود. دمشق: دار الألباب، ١٩٩٨م.
٧٤ـ الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. قم: دار الذخائر.
٧٥ ـ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. ط:١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.
٧٦ـ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تصحيح: البردوني، أحمد عبد العليم. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٥م.
٧٧ـ القمّي، علي بن إبراهيم بن هاشم. تفسير القمي. ط:٣. تحقيق: الجزائري، طيب الموسوي. قم: مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٤هـ.
٧٨ ـ الكراجكي، محمد بن علي بن عثمان. التعجّب من أغلاط العامّة في مسألة الإمامة. تصحيح وتخريج: كريم، فارس حسون. (بقيّة المعلومات غير مذكورة).
٧٩ـ الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. ط:٥. تحقيق: الغفاري، علي أكبر. طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٣ هـ ـ ش.
٨٠ـ المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال. تحقيق: حياني، بكري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩م.
٨١ ـ المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. تحقيق: الميانجي، إبراهيم. والبهبودي، محمد باقر. ط:٣. بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٨٣م.
٨٢ ـ المدائني، عبد الحميد بن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. بيروت: دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٩م.

٨٣ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات. بيروت: دار الكتب الإسلاميّ، ١٩٨٣م.
٨٤ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري. مسألتان في النصّ على عليّ Δ. ط:٢. تحقيق: نجف، مهدي. بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣م.
٨٥ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري. النكت الاعتقاديّة. تحقيق: المختاري، رضا. بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣م.
٨٦ـ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. النزاع والتخاصم بين بني أميّة وبني هاشم. تحقيق: عاشور، عليّ. (بقيّة المعلومات غير مذكورة).
٨٧ـ المناوي، محمد عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير. ط:١. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٤م.
٨٨ـ المنصور بالله، القاسم بن محمد. الإرشاد إلى سبيل الرشاد. ط:١. حقّقه وعلّق عليه: عزّان، محمد يحيى سالم. صنعاء: دار الحكمة اليمانيّة، ١٩٩٦م.
٨٩ـ النباطي العاملي، علي بن يونس. الصراط المستقيم. تحقيق: البهبودي، محمد باقر. المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفريّة، ١٣٨٤هـ.
٩٠ ـ النسائي، أحمد بن شعيب بن علي. سنن النسائي. ط:١. بيروت: دار الفكر، ١٩٣٠م.
٩١ـ النقوي، حامد. خلاصة عبقات الأنوار. ترجمة: الميلاني، علي. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٥هـ.
٩٢ـ النوبختي، الحسن بن موسى. فرق الشيعة. ط:٢. بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٤م.
٩٣ـ النووي، يحيى بن شرف بن مرّي الحزامي الحواربي الشافعي. صحيح مسلم بشرح النووي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.
٩٤ـ النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. بيروت: دار الفكر.
٩٥ـ الهلالي، سليم بن قيس. كتاب سليم بن قيس الهلالي. تحقيق: الأنصاري، محمد باقر. (بقيّة المعلومات غير مذكورة).
٩٦ـ الهيثمي، علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨م.
٩٧ـ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر.

# المراجع


٩٨ـ أبو زهرة، محمد أحمد. المذاهب الإسلاميّة. القاهرة: المطبعة النموذجيّة.
٩٩ـ الأردني، عودة مهاوش. الكتاب المقدّس تحت المجهر. ط:١. قم: مؤسسة أنصاريان، ١٤١٢هـ.
١٠٠ـ أسود، عبد الرزاق. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب. ط:١. بيروت: الدار العربيّة للموسوعات، ١٩٨١م.
١٠١ـ الأمين، شريف يحيى. معجم الفرق الإسلاميّة. ط:١. بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦م.
١٠٢ـ الأنصاري، فاضل. قصّة الطوائف. ط:١. دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠٠م.
١٠٣ـ البحراني، عبد الله. العوالم (الإمام الحسين Δ). ط:١. قم: مؤسسة الإمام المهدي (عج)، ١٤٠٧م.
١٠٤ـ حسن، عباس. النحو الوافي. ط٤. طهران: انتشارات خسرو.
١٠٥ـ الحكيم، محمد تقي. الأصول العامّة للفقه المقارن. ط:٢. مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، ١٩٧٩م.
١٠٦ـ حمود، محمد جميل. الفوائد البهيّة في شرح عقائد الإماميّة. ط:٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٨م.
١٠٧ـ الحيدري، كمال. التوحيد (بحوث في مراتبه ومعطياته). ط:١. بيروت: دار الأضواء، ٢٠٠٣م.
١٠٨ـ الخرازي، محسن. بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإماميّة. قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ، ١٤٢٠هـ.
١٠٩ـ الخرسان، طالب. نشأة التشيّع. ط:١. قم: انتشارات الشريف الرضي، ١٩٩١م.
١١٠ـ خليفات، مروان. النبيّ ومستقبل الدعوة. ط:١. قم: مركز الأبحاث العقائديّة، ١٤٢٠هـ.
١١١ـ الخميني، روح الله. الخلل في الصلاة. قم: مطبعة مهر. (بقيّة المعلومات غير مذكورة).
١١٢ـ الخميني، مصطفى. تحريرات الأصول. ط:١. إيران: مؤسسة تنظيم آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هـ.
١١٣ـ الخيون، رشيد. معتزلة البصرة وبغداد. ط:٢. لندن: دار الحكمة، ١٩٩٩ـ ٢٠٠٠م.
١١٤ـ الروحاني، محمد صادق. فقه الصادق Δ. ط:٣. قم: مؤسسة دار الكتاب، ١٤١٢هـ.
١١٥ـ الزركلي، خير الدين. الأعلام. ط: ٥. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.
١١٦ـ الزين، محمد خليل. تاريخ الفرق الإسلاميّة. ط:٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٥م.
١١٧ـ السبحاني، جعفر. أضواء على عقائد الشيعة الإماميّة. ط:١. قم: مؤسسة الإمام الصادق Δ، ١٤٢١هـ.

١١٨ـ السبحاني، جعفر. الإلهيات. ط:١. بيروت: الدار الإسلاميّة، ١٩٩٠م.
١١٩ـ السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. ط:٣. قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٤هـ.
١٢٠ـ السبحاني، جعفر. رسالةٌ في التحسين والتقبيح. ط:١. قم: مؤسسة الإمام الصادق Δ، ١٤٢٠هـ.
١٢١ ـ السبحاني، جعفر. الشيعة في موكب التاريخ. ط:١. بيروت: دار الأضواء، ٢٠٠١م.
١٢٢ ـ السقاف، حسن. شرح العقيدة الطحاوية. ط:١. عمان: دار الإمام النووي، ١٩٩٥م.
١٢٣ـ شرف الدين، عبد الحسين. الفصول المهمّة في تأليف الأمّة. ط:١. طهران: قسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة.
١٢٤ـ شرف الدين، عبد الحسين. المراجعات. ط:٢. تحقيق: الراضي، حسين. بيروت: ١٩٨٢م.
١٢٥ـ الشلبي، أحمد. مقارنة الأديان (المسيحيّة). ط:٤. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٧٣م.
١٢٦ـ شمس الدين، محمد جعفر. دراسات في العقيدة الإسلاميّة. ط:٣. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٦م.
١٢٧ ـ الشيرازي، ناصر مكارم. دروس في العقائد الإسلاميّة. ط:١. بيروت: دار الأضواء، ٢٠٠٤م.
١٢٨ـ الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. ط:٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٣م.
١٢٩ـ الطباطبائي، محمد حسين. نهاية الحكمة. ط:١٤. تحقيق: السبزواري، عباس. قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٧هـ.
١٣٠ ـ العاملي (اسم المؤلّف غير مذكور). الانتصار. ط:١. بيروت: دار السيرة، ١٤٢٢هـ.
١٣١ـ العاملي، جعفر مرتضى. الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم). ط:٤. بيروت: دار الهادي، ١٩٩٥م.
١٣٢ـ العدناني، محمد. معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة. ط١. بيروت: مكتبة لبنان. ١٩٨٤و.١٩٨٦
١٣٣ـ العسكري، مرتضى عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى. ط:٦. الناشر: توحيد، ١٩٩٢م.
١٣٤ـ العسكري، مرتضى. معالم المدرستين. بيروت: مؤسسة النعمان، ١٩٩٠م.
١٣٥ـ فضل الله، علي محمد جواد. النظريّات الكلاميّة عند الطوسي. ط:١. بيروت: دار المحجّة البيضاء ودار الرسول الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، ٢٠٠١م.
١٣٦ـ الفضلي، عبد الهادي. خلاصة علم الكلام. (بقيّة المعلومات غير مذكورة).
١٣٧ـ فلهوزن، يوليوس. الخوارج والشيعة. ط:٥. ترجمة وتقديم: بدوي، عبد الرحمن. القاهرة: دار الجيل، ١٩٩٨م.
١٣٨ـ كاشف الغطاء، محمد الحسين. أصل الشيعة وأصولها. ط:١. تحقيق: آل جعفر، علاء. نشر: مؤسسة الإمام علي Δ، ١٤١٥هـ.
١٣٩ـ مشكور، محمد جواد. موسوعة الفرق الإسلاميّة. تعريب: هاشم، علي. ط:١. بيروت: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٩٩٥م.

١٤٠ـ المطهري، مرتضى. العدل الإلهي. ط:١. ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم. ط:١. بيروت: دار الهادي.
١٤١ ـ المطهري، مرتضى. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة. ط:٣. ترجمة: الهاشمي، حسن علي. إيران: دار الكتاب الإسلاميّ، ٢٠٠٦م.
١٤٢ ـ المظفّر، محمد حسن. دلائل الصدق. ط:٢. قم: منشورات مكتبة بصيرتي، ١٣٩٥هـ.
١٤٣ـ المظفر، محمد رضا. أصول الفقه. قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ.
١٤٤ـ المظفّر، محمد رضا. أصول الفقه. ط:١. قم: دار التفسير (إسماعيليان)، ١٤١٩هـ.
١٤٥ـ المظفر، محمد رضا. عقائد الإماميّة. تقديم: داوود، حامد حنفي. قم: انتشارات أنصاريان.
١٤٦ـ المظفر، محمد رضا. المنطق. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٠م.
١٤٧ـ معلوف، لويس. المنجد في اللغة. ط:٣٧. إيران: انتشارات ذوي القربى.
١٤٨ـ مغنية، محمد جواد. التفسير الكاشف. ط:٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١م.
١٤٩ـ المنتظري، محمد. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة. ط:١. قم: المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة، ١٤٠٨هـ.
١٥٠ ـ الميلاني، علي. دراسات في منهاج السنّة. ط:١. إيران: الناشر: المؤلف، ١٤١٩هـ.
١٥١ـ النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام. ط:٨. القاهرة: دار المعارف.
١٥٢ـ الوائلي، أحمد. هويّة التشيّع. ط:٢. بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٤م.
١٥٣ـ وجدي، محمد فريد. دائرة معارف القرن العشرين. ط:٢. بيروت: دار الفكر.
١٥٤ـ اليزدي، محمد تقي مصباح. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم. ط:٢. مؤسسة النشر الإسلاميّ، ١٤٢٠هـ.

# الـفـهـرس


الإهداء ..... ٥
المقدمة..... ٥
* علاقة مسألة التحسين والتقبيح بالعلوم المختلفة..... ٦
* الجذور التاريخيّة لهذه المسألة ..... ٦
* منهج الدراسة ..... ٧
* الدراسات السابقة والجديد في الموضوع ..... ٧

الـفـصل الأول: نـشأة الـفـرق الإسلامـيـة

١- الاختلاف ..... ١١
أ - الاختلاف أمرٌ طبيعي ..... ١١
ب - أسباب الاختلاف ..... ١١
ج - مناقشة حديث (اختلاف أمّتي رحمة)..... ١٢
٢ - التصويب ..... ١٦
أ – معنى التصويب ..... ١٦
ب - التصويب الأشعري والمعتزلي ..... ١٧
ج - أدلّة التصويب..... ١٨
١- أدلة المصوبين من القرآن..... ١٨
٢ - أدلّة المصوّبين من السنّة..... ٢٠
٣ – الدليل العقلي على التصويب..... ٢٠
٤ - الاستدلال بسيرة الصحابة..... ٢١
د - الأدلّة على بطلان التصويب ..... ٢٢
هـ - سر القول بالتصويب ..... ٢٣
٣ – الافتراق..... ٢٥
أ – حديث الافتراق ..... ٢٥
ب - اختلاف العلماء في قبول هذا الحديث ..... ٢٦
جـ - أسباب رفض البعض لهذا الحديث ..... ٢٧
د – مناقشة أسباب الرفض ..... ٢٨
هـ - من هي الفرقة الناجية؟ ..... ٢٩
٤ - نشوء الفرق..... ٣١
أ – الاختلافات بين الصحابة..... ٣١
ب - الخلاف العدلي ..... ٣١

الـفـصل الـثـانـي: الـعـدلـيـة والأشـاعـرة

١- الشيعة..... ٣٥
أ – تعريف الشيعة..... ٣٥
ب - مبدأ التشيّع ونشأته..... ٣٦
الرأي الأول..... ٥٢
الرأي الثاني ..... ٣٨
الرأي الثالث ..... ٤٣

الرأي الرابع .....٤٣
الرأي الخامس .....٤٣
الرأي السادس .....٤٤
٢- المعتزلة .....٤٦
أ - نشوء المعتزلة .....٤٦
ب - ألقاب المعتزلة.....٤٧
جـ - عقائد المعتزلة.....٤٨
د - أقسام المعتزلة وانقساماتها .....٤٩
هـ - العلاقة بين المعتزلة والشيعة.....٤٩
٣ - من هم الأشاعرة؟ .....٥٣
أ - أبو الحسن الأشعري.....٥٣
ب - (وسطية) الأشعري.....٥٤
جـ - مؤلفات الأشعري.....٥٥
د - انتشار المذهب الأشعري .....٥٦
هـ - علماء الأشاعرة .....٥٦
الفصل الثالث: التحسين والتقبيح في المدرسة الأشعرية
١- العدل بين الأشاعرة والعدلية.....٥٩
أ - رأي الأشاعرة.....٥٩
ب - رأي العدلية .....٦٠
جـ - العدل في القرآن والروايات .....٦٢
٢- شرح نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين .....٦٤
أ- شرح الإشكالية .....٦٤
ب - تحرير محلّ النزاع .....٦٥
٣- أدلّة الأشاعرة.....٦٧
أ - الدليل النقلي .....٦٧
ب - الأدلّة العقلية .....٦٧
دليل الأشعري .....٦٩
دليل الشهرستاني .....٧٠
دليل الرازي .....٧٠
دليل الآمدي.....٧٠
الفصل الرابع: التحسين والتقبيح في المدرسة العدلية
١- دور العقل في المدرسة العدلية.....٧٥
أ - المناهج التي اتبعتها الفرق الإسلامية .....٧٥
ب - دور العقل لدى الإمامية .....٧٦
٢- شرح نظرية الحسن والقبح العقليين.....٧٩
أ - حدود الإدراك العقلي.....٧٩
نظرية المحقّق الطوسي .....٨٠
ب - تقسيم الأفعال من حيث الاتّصاف بالحسن والقبح. .....٨١
ج - معنى الحسن والقبح الذاتيين .....٨١
د - العقل العملي والعقل النظري .....٨٣
هـ - هل التحسين والتقبيح العقليان من المشهورات أم من اليقينيات؟ .....٨٤
٣- أدلّة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين.....٨٨
أ - الأدلّة النقليّة .....٨٨

ب ـ الأدلّة العقلية ..... ٨٨
الدليل الأول ..... ٨٩
الدليل الثاني ..... ٩٠
الدليل الثالث ..... ٩١
الفصل الخامس: إشكالات ومشاكل تواجه نظرية التحسين والتقبيح العقليين
١ـ الإشكالات التي تواجه النظرية ..... ٩٥
أ ـ الإشكالات النقلية ..... ٩٥
ب ـ الإشكالات العقلية ..... ٩٥
٢ـ المشاكل التي تواجه النظرية ..... ١٠١
أ – مشكلة وجود الشر في العالم ..... ١٠١
عدمية الشرور ..... ١٠٢
طرح الإشكال مرة أخرى ..... ١٠٤
الأطروحة الأولى: عدم التفكيك ..... ١٠٤
الأطروحة الثانية: الخير العام ..... ١٠٥
الأطروحة الثالثة: شر قليل وخير كثير ..... ١٠٦
الأطروحة الرابعة: تداخل جهات الخير والشر ..... ١٠٦
الآثار التربوية للمصائب والبلايا في حياة الإنسان ..... ١٠٦
ب – مشكلة العذاب والخلود في النار ..... ١٠٧
التفسير الثاني ..... ١١١
مشكلة الخلود ..... ١١٢

الفصل السادس: النتائج المترتّبة على نظرية التحسين والتقبيح العقليين
١ـ الله تعالى لا يفعل القبيح ..... ١١٧
٢ـ امتناع التكليف بما لا يطاق ..... ١١٩
أ ـ أدلّة العدليّة على امتناع التكليف بما لا يطاق ..... ١١٩
أوّلاً: الدليل العقليّ ..... ١٢٠
ثانياً: الدليل النقليّ ..... ١٢٠
ب ـ إشكالات الأشاعرة على هذه الفكرة ..... ١٢٠
٣ـ أفعال الله تعالى معللة بالغايات ..... ١٢٣
أـ الدليل العقلي ..... ١٢٣
ب ـ الدليل النقلي ..... ١٢٣
جـ ـ الدافع الأشعري لرفض هذه الفكرة ..... ١٢٤
٤ـ اختيار الإنسان ..... ١٢٧
أ ـ إثبات قانون السببية والمسبَّبِيَّة ..... ١٢٧
ب ـ أدلة العدلية على اختيار الإنسان ..... ١٢٩
أولاً: الدليل العقلي ..... ١٢٩
ثانياً: الأدلة النقليّة ..... ١٣٠
نهاية المطاف ..... ١٣٣
المصادر ..... ١٣٩
المراجع ..... ١٤٤

الفهرس..... ١٤٧