

# الاصول المولدة في علم الكلام

يحيى محمد

نقصد بالاصل المولد هو تلك القضية القابلة لتفسير أكبر عدد ممكن من القضايا العائدة إلى ذات المنظومة المعرفية، سواء من حيث التوليد أو التوجيه أو الإتساق. إذ نفترض وجود انتظام تتولد فيه المعرفة بعضها من بعض، إعتماً على عدد من القضايا المتصفة بالتوليد والتوجيه والتفسير ضمن اطار المنظومة نفسها. وكأن الأصل المولّد يستبطن سائر المعارف الأخرى، وكأنه الماهية التي تتحدد بها التفاصيل، مثلما يتحدد من اسم افلاطون كل ما نعرفه عن هذا الرجل الحكيم. وكذا الحال في الأصل المولّد، إذ ننتزع منه معارف كثيرة مختلفة، أو نفسرها طبقاً له دون غيره لإمتيازه بالتفوق. ويشترط أن يكون أساس الفهم وليس نتاجاً عنه.

إذاً فالأصل المولّد هو بمثابة البداية المنطقية لسائر المعارف، مقارنة بالبداية التاريخية وما ينشأ عنها من تطورات. وإذا كان البحث البراني يمكنه أن يحدد لنا البداية الأخيرة، فإن البحث الجواني كفيل بتحديد البداية الأولى المنطقية. وبعبارة أخرى أن ما يجري من بحث على المنوال التاريخي في الأصول والبدايات هو غير ما يجري من بحث على المنوال المنطقي، بدلالة أن منطق كل علم لا يسعه أن يتقدم زماناً على تاريخ هذا العلم. فمنطق كل علم يأتي بعد مراحل تقدم هذا العلم، وبالتالي فإن البداية التاريخية للعلم تختلف عن بدايته المنطقية، كالذي كشفنا عنه في (مدخل إلى فهم الإسلام).

فهذا هو المعيار الذي بنى عليه اجتهادنا في انتخاب الاصول المولدة كقضايا اساسية لا يمكن تجاهلها عند بحثنا للدوائر والانظمة المعرفية، وبالتالي فان الصفة التي بنى عليها هذا الحكم (هي صفة) هندسية (او منطقية، بحيث تندرج سائر القضايا اما كمشتقات نابعة من الاصل المولد، او على الاقل انها تتسق معه بما لا ينافسه عنصر اخر.

\*\*\*

بعد هذا التمهيد يلاحظ ان محور ما يشغل التفكير في علم الكلام هو البحث عن العلاقة التكلفية التي تربط بين المكلف والمكلف، وذلك من حيث الحقوق والواجبات. وينطبق هذا الامر ليس فقط على الدائرة البيانية، بل وعلى الدائرة العقلية ايضاً. ونحن سنقتصر في البحث على هذه الاخيرة لكونها الاكبر من حيث الوساعة والتأثير مقارنة مع الاولى.

من وجهة نظر منهجية إن المبدأ الذي تتأسس عليه أبرز مقولات الدائرة العقلية هو مبدأ (الحق) المتضمن لفكرة الإلتزام والواجب التكلفي. لكن هذا المبدأ منقسم إلى أصليين مولدين ينشأ عنهما إتجاهان متضادان يستقبران أغلب نشاط هذه الدائرة، نطلق على أحدهما (الحق الذاتي)،

وعلى الآخر) حق الملكية. (إذ يراعي الأول منهما إعتبارات) الحق في ذاته (دون قيد أو شرط، وأبرز من يمثله المعتزلة والزيدية والإمامية الإثنا عشرية. أما الثاني فيقيد فكرة الحق بمبدأ الملكية، حيث يرى - من الناحية العقلية - أن المالك المطلق له حق التصرف بملكه ما يشاء، والأشاعرة هم أبرز من يمثل هذا الإتجاه.

وإبتداءً نسأل: ما المقصود بفكرة الحق لينشأ عنها الإتجاهان الآنف الذكر؟

والجواب هو أنه يُقصد بالحق أنه الفعل الحسن، والباطل هو الفعل القبيح. وأن معنى الحسن هو ما يستحق فاعله المدح والثناء، وعلى خلافه معنى القبيح. ويلاحظ في هذا التعريف أن كلاً من الحسن والقبح يتوقف على الاستحقاق، وهو مشتق من لفظة (الحق)، فيكون التعريف بذلك دائرياً، حيث يصبح الحق هو الحسن، والحسن هو الحق، كذلك أن الباطل هو القبيح، والقبيح هو الباطل. وهو تعريف الشيء بنفسه.

وبغض النظر عن التعريف، بإستطاعتنا ايضاح الفكرة بإفترض أنه لو كانت هناك سلطة فوقية ( حكيمة (تشرف على الأفعال، فتسمح لبعض الأفعال وتحاسب على البعض الآخر، فسيكون الفعل الحق أو الحسن - بمقتضى الإفتراض المذكور - هو ما تسمح به هذه السلطة، والفعل المخالف هو ما تدمه أو تحاسب عليه. ونرى أن الدساتير القانونية المعمول بها على مر العصور إنما تستمد شرعيتها بإيحاء من هذه الفكرة الايضاحية. وبعبارة أخرى نقول: إن الحق هو ما يأذن بفعله العقل العملي دون إنكار، وإن الباطل هو ما يشجبه هذا العقل ولا يأذن به.

وطبقاً لذلك يصبح معنى «الحق الذاتي» هو أن الفعل في نفسه أو من حيث صفاته واحواله يكون منشأً للسماح والقبول دون قيد أو شرط (خارجي). (كما يصبح معنى «الحق المشروط بالملكية» هو أن الفعل لا يكون منشأً للسماح والقبول بمقتضى ذاته وأحواله، بل تبعاً للقيد الخارجي المسمى) الملكية الحقيقية.

إذاً فالحق في التعريف الأول مستمد من ذات الفعل أو صفاته وأحواله، وعلى خلافه يكون الحق حسب التعريف الثاني، حيث يستمد من القيد الخارجي المتمثل بالملكية.

وقد يضاف إلى ذلك أن معنى الحق الذاتي هو أن يكون الفعل في نفسه، أو صفاته واحواله، مقتضياً للغرض والمصلحة. وعلى خلافه الحق المشروط بالملكية، حيث لا يكون الفعل في نفسه منشأً للغرض والمصلحة.

ومع أن كلا هذين الإتجاهين مبرر بالطريقة العقلية؛ إلا أن ما يتضمنه الأول من الإلتزامات والواجبات التكليفية هو غير ما يتضمنه الآخر. فالأول يؤسس مقالاته على الواجبات العقلية، مما يعني أن الحق الذاتي يقتضي الواجب الذاتي، والواجب الذاتي لا يدرك بطريق آخر سوى العقل، لأن ما يدرك ذاتياً من غير قيد أو شرط لا يكون إلا بالعقل. فهذا الأخير - إذا - هو

أساس الواجبات التكليفية ومقتضيها. وعلى العكس فيما يتعلق بمبدأ حق الملكية، حيث أن تقييد الحق بالملكية وإن كان يبدأ بفعل عقلي هو هذا التأسيس المشروط؛ إلا أن ذلك يستلزم اللجوء إلى طرف آخر غير العقل يتعين من خلاله الكشف عن إرادة المالك المطلق لتعيين تلك الواجبات كما يفرضها الحق المشار إليه. وبالتالي فإن الواجبات التكليفية بحسب هذا المنطق هي واجبات غير عقلية، وإن كان تبريرها مستمداً من الدليل العقلي ذاته.

هكذا أن المنطق الأول يجعلنا ندور في حلقة الواجبات العقلية، بينما يحوّلنا المنطق الآخر إلى حلقة الواجبات غير العقلية المستندة إلى المالك المطلق. وهناك فارق آخر، وهو أن مجال البحث في المنطق الأول يتحدد بالحقوق والواجبات لكل من المكلف والمكلف على السواء، لأنهما يخضعان معاً تحت سلطة إعتبرات الحق الذاتي، دون قيد أو شرط. الأمر الذي يختلف فيه الحال مع المنطق الآخر، لكونه لا يساوي بين المالك والمملوك من حيث الخضوع لتلك السلطة، بل على العكس أنه يجعل الحق محكوماً وفق ما عليه سلطة المالك. وبالتالي كان الحق بيد المالك دون المملوك.

وضمن نطاق الحق الذاتي لا بد من التفريق بين طبيعة الواجبات التي تلوح المكلف وبين تلك التي تلوح المكلف. فهي في حدود دائرة الأخير تتضمن إعتبرات التكليف فضلاً عن إعتبرات الحسن والقبح. لكنها في دائرة الأول تخلو من الإضافة التكليفية، فلا تتضمن سوى مبدأ الحسن والقبح، بإعتبره الأصل الذي يتوقف عليه التكليف ومرتبته من الثواب والعقاب.

أما ضمن نطاق حق الملكية فإن الإنقسام المشار إليه غير موجود، فليس هناك واجبات والتزامات في دائرة المكلف، بل أن هذه الإعتبرات تصدق على دائرة المكلف فحسب. كما أن معنى الحق (لدى هذا المنطق يتضمن كلا العنصرين: التكليف والحسن والقبح من غير فصل. وإن كان هذا الإتجاه من الناحية المبدئية لا يمانع أن يكون الحق معبراً عن مضامين الحسن والقبح بلا تكليف، توقفاً على إرادة المالك المطلق. فالحق هنا قد يستلزم الواجبات التكليفية، وقد لا يستلزمها. في حين أن هذا الحال لا يصدق مع فكرة المنطق الأول للحق، بإعتبرها تستلزم العلاقة التكليفية، مثلما تستلزم مضامين الحسن والقبح، طالما دلت عليها العلاقة الخلقية بما تحمله من دلالات تتوفر فيها كل الشروط التي تصحح نظرية التكليف.

إذاً نحن أمام منطقتين مختلفتين لتحديد هوية الحق المتعلق بالرابطة الدائرة بين الخالق والمخلوق، أو المكلف والمكلف. وقد جاء هذا التحديد لدى المنطقتين بصورة أولية. فلدى أصحاب المنطق الأول تكون الفكرة الذاتية للحق فكرة عقلية أولية لا تحتاج إلى نظر وتفكير، وكذا هو الحال مع أصحاب المنطق الثاني، حيث لديهم أن تحديد الحق بحسب الملكية هو تحديد أولي لا يحتاج بدوره إلى نظر وإستدلال. هذا بالرغم من أن هذين الإعتبرين يختلفان إختلاف الضد من الضد، وأنه تتأسس لدى كل منهما قضايا تتناقض مع القضايا التي تتأسس لدى الآخر.

المهم إننا ملزمون بتقبل هذه الافتراضات الأولية، أو التعامل معها وكأنها بديهية فعلاً، وذلك ريثما يتبين لنا ما يترتب عليهما من نتائج. ولنقل أننا نعددهما إعتبارات خاصة غير مشتركة. فهي ليست أولية بالمعنى الذي يتفق عليه كل من نظر فيها، أي أنها تختلف عن القضايا الأولية المشتركة مثل مبدأ عدم التناقض وغيره، بل هي أولية لدى أصحابها من حيث أنهم سلّموا بها دون أن يلزموا أنفسهم بارجاعها إلى قضايا معرفية أخرى سابقة. هكذا فإن هذه الأصول هي أصول تتصف بالبداهة الأولية لدى أصحابها، وهي من هذه الناحية تشكل إعتبارات خاصة غير مشتركة.

وبعبارة أخرى، يعول منطق (الحق الذاتي) (على بداهة ما يتضمنه السلوك الحر من حسن وقبح، أو حق وباطل، دون قيد أو شرط. فنحن نصف الفعل والسلوك بأنه حسن أو قبيح بما يحمل من معان عقلية واضحة، وأن القضية التي تقرر وجوب الفعل أو حسنه هي قضية حقة لا تحتاج إلى شروط إضافية تقيدها كتلك التي سار فيها الإتجاه العقلي الآخر، بل يكفي العقل أن يراها لذاتها من غير قيد أو شرط. فلا فرق هنا بين خالق ومخلوق، ولا بين مالك ومملوك، ويظل الحق حقاً، ومنه ينشأ الفعل الحسن والعدل واللطف والواجب وغير ذلك مما له علاقة بالأفعال. الأمر الذي يختلف فيه الحال مع البداهة التي يعتمد عليها منطق حق الملكية، فهو لا يستكشف معاني الحسن والقبح في الممارسات الفعلية للسلوك الحر، إذا ما كانت مجردة عن الشرط الخارجي الخاص بالملكية المطلقة. فلا يوجد حق في ذاته دون إعتبارات أخرى تقيده، مما يعني أنه لا يمكن استكشاف ما يحمله السلوك من حق وباطل، أو حسن وقبح إلا عند شرط الملكية المطلقة. فالحسن هو ذلك الذي يترتب على فعل المالك المطلق، كائناً ما كان هذا الفعل، وبالتالي فإن تقويم سلوك المملوك إنما يعتمد على ما يقرره المالك، أما في حد ذاته فهو لا يتضمن الحق والباطل، أو الحسن والقبح. فهنا أن القيم عارضة على هذا السلوك بحسب إرادة المالك، ولو نُظر إلى السلوك في حد ذاته لكان خالياً منها، وبالتالي ليس للقيم - ذاتها - معنى عند تجريدتها عن إرادة المالك.

## الحق الذاتي وعلاقة التكليف

قلنا ان فكرة الحق الذاتي تتضمن فكرة الحق الذاتي وجود حقوق وواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية. فالحقوق في طرف هي ذاتها عبارة عن واجبات في الطرف الآخر، والعكس بالعكس. وبعبارة أخرى، إن كل واجب إلهي يعني في الوقت ذاته حقاً إنسانياً. وبالعكس، فإن الواجب الإنساني هو في حد ذاته حق إلهي. وبالتالي إذا صدق الحق كله في طرف؛ تعين الواجب كله في الطرف الآخر، كما لو انعدم أحدهما في أحد الطرفين؛ انعدم الآخر في الطرف المقابل.

وبحسب هذا المنطق هناك واجبات عقلية تُفرض على دائرة المكلف، وهي لا تخرج عن مضامين الحسن والقبح، دون أن يكون لها معنى تكليفي. كما أن هناك واجبات عقلية أخرى

تُفرض على دائرة المكلف، إذ يمتزج فيها الأمران: التكليف والحسن والقبح. وتتفرع من هذين النوعين للواجبات العقلية مسائل عديدة. ويمكن تصور الواجبات الإلهية بأنها ذات نسغ نازل، حيث تستقطب جميع القضايا المراد تنزيلها لتصحيح العملية التكليفية حسب التخطيط الإلهي، فطالما أن الله اختار التكليف منهجاً للحياة؛ فذلك يستلزم خطوات معيارية تصحح العملية التكليفية وتجعلها سائرة في الطريق المرسوم. وفي القبال يمكن تصور الواجبات الإنسانية بأنها ذات نسغ صاعد، حيث تستقطب جميع التكاليف التي تستلزم إرضاء المكلف وتوفية الحق الخاص به على المكلف. وبتكامل عمليتي النزول والصعود تتحقق ظاهرة التكليف بما يضمن لها القيام على مبدأ الحق الذاتي. لذا فسوف نتناول كلا هذين المسارين المتكاملين على التوالي، كما يلي:

## 1- واجبات المكلف

يمكن تحديد هذه الواجبات بحسب الفقرات التالية:

أولاً:

إن أول ما يتبادر لنا من سؤال هو كيف تتأسس الواجبات العقلية وفقاً لمنطق الحق الذاتي؟

نعلم أن صياغة نظرية التكليف قد تمت ضمن الشروط العقلية، وأن بعض هذه الشروط يصدق على المكلف، والآخر على المكلف، وأنه من الناحية المنطقية لا بد أن تكون الشروط الخاصة بالمكلف سابقة على الشروط التي تخص المكلف، بل أن هذه الأخيرة متوقفة من الناحية الوجودية على الأولى، فلولا الأولى ما كانت الأخيرة. وأول الشروط والواجبات العقلية التي ينبغي توافرها في دائرة المكلف هو «العدل». «فبدون هذه القيمة لا تتصحح العلاقة التكليفية. بل يمكن القول أن العدل هو أساس سائر الواجبات العقلية الخاصة بالمكلف، فمن حيث عدله ينشأ عدد من القواعد الحقوقية المراعية لطبيعة ما عليه التكليف، مثل الإعلام والتمكين والإقدار والثواب والعقاب وغير ذلك. بل وفقاً لمبدأ الحق الذاتي، وفي حدود دائرة المكلف، فإن العلاقة التكليفية لما كانت لا تستقيم إلا بقاعدة العدل الإلهي، فإن ذلك يجعل من هذا الحق عين العدل.

ويُقصد بعدل الله، حسب المنطق المذكور، هو أن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب عليه. فالعدل بهذا أصل مقوم ولا يتقوم بغيره، وهو كالتوحيد في أصالته، والعلاقة بينهما وإن تضمنت صفة «اللزوم» إلا أن الأخير ليس من النوع التكويني أو الذاتي، بل هو من نوع آخر نطلق عليه (اللزوم المعياري). (فأحدهما لا يستتبع الآخر على نحو الطبع والتكوين، بل يستتبعه وفقاً لمنطق القيم)، وهو أن ضمان حفظ العدل ناتج عن التوحيد لإعتبارات الغنى وعدم الحاجة؛ رغم

القدرة والمشية المطلقة، وبالتالي فاللزوم القائم بينهما هو لزوم معياري قيمي.

هكذا يكون التوحيد شرطاً لتحقيق العدل، والشرطية هنا ليست وجودية بما تعبر عن العلاقة التكوينية، بل معيارية قيمة. وبذلك يمكن فهم ما تعنيه العلاقة بين هذين الأصلين، ولماذا أكد أصحاب منطق الحق الذاتي عليهما دون سواهما من القضايا والأصول، وهو ما سنخصص له الفقرة التالية..

ثانياً:

يتفق أهل الاعتزال على خمس قضايا إعتقادية، هي العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين. ورغم أن الشائع بأن هذه القضايا تشكل الأصول عندهم، إلا أنهم يختلفون حول ضوابط تحديد هذه الأصول بما يسفر أحياناً عن بعض الإضطراب. ومن ذلك أن القاضي عبد الجبار الهمداني، وهو أبرز رجال المعتزلة، اعتبر في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) (ورسالته) المختصر في أصول الدين (أن المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ كلها داخلية ضمن العدل، ولم يكتف بهذا بل أضاف أصلين آخرين؛ هما النبوات والشرائع، حيث قال: «فإن قيل ما الذي يجب على المكلف معرفته من أصول الدين؟ قيل: أربعة أشياء: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع. فعلى هذه الأصول مدار أمر الدين». «ثم قال»: «فإن قيل: أأستم تقولون: الأصول خمسة، وتعدون فيها: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قيل له: كل ذلك يدخل في العدل»<sup>3</sup>. مع أنه في مختصر الحسن بن علي بن فضال (باب الشرائع، حيث عد الأصول أربعة هي: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع، وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كلها داخلية في الشرائع).

وفي كتابه (المجموع المحيط بالتكليف) اعتبر كل ما يعد ضمن النبوات من التكليف الشرعية داخلياً ضمن العدل، فإذا علم الخالق أن صلاح عباده يتعلق بأمر من الأمور لا تعلم بالعقل، فلا بد أن يبعث إليهم من يعرفهم ذلك، فيكون من باب إزاحة العلة ويدخل في جملة العدل، وأن مسائل الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كلها تدخل ضمن الشرائع، وبالتالي فإنها داخلية ضمن العدل.

ويمكن القول إن التأكيد على خماسية الأصول يجد تبريره تاريخياً لدى نشأة الاعتزال، إذ عرفت هذه الفرقة بتلك الأصول تمييزاً لها عن غيرها. أما من الناحية المنطقية فإن هذه الأصول تفتقر إلى التبرير، لأن من تلك الأصول - كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين - ما يعتمد على النبوة لأنها سماعية بإعتراف أصحاب المذهب، ولهذا تصبح النبوة أولى بالإلتحاق ضمن الأصول مما يتفرع عنها. كما أن موقف المعتزلة من مسألة النبوات والشرائع

يسوده الاضطراب، فتارة يعدونها ضمن الأصول، وأخرى خارجها.

وقد كانت هذه النقطة محطة نظر الشريف المرتضى - وهو من الإمامية الإثني عشرية - في نقده لغيره من أصحاب الاعتزال، فذكر يقول: «إن الذي سطره المتكلمون في عدد أصول الدين هو أنها خمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يذكروا النبوة. فإذا قيل: كيف اخلتتم بها؟ قالوا هي داخلة في أبواب العدل من حيث كانت لطفاً، كدخول الألفاظ والأعراض وما يجري مجرى ذلك. فقيل لهم: فالوعد والوعد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً من باب الألفاظ، ويدخل في باب العدل كدخول النبوة، ثم ذكرتم هذه الأصول مفصلة، ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل مجملة، وحيث فصلتم المجمع ولم تكتفوا بالاجمال فهلا فعلتم ذلك بالنبوة؟ وهذا سؤال رابع، وبها اقتصر بعض المتأخرين على أن أصول الدين اثنان: التوحيد والعدل، وجعل باقي الأصول المذكورة داخلاً في أبواب العدل. فمن أراد الإجمال اقتصر على الأصلين: التوحيد والعدل، فالنبوة والإمامة، التي هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول، هما داخلتان في أبواب العدل. ومن أراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف إلى ما ذكره من الأصول الخمسة أصلين: النبوة والإمامة، وإلا كان مخللاً ببعض الأصول، وهذا بين لمن تأمله.»

لكن هذا المفكر الإمامي لم يعط ضابطاً في معالجته للموضوع. فمع ما لاحظنا قبل قليل أنه افترض الأصول سبعة - حيث أضاف النبوة والإمامة إلى أصول الاعتزال الخمسة - نجده في رسالة (جمل العلم والعمل) (يشير إلى اعتبار الأصول تتمثل بمختلف المعارف الإلهية والألفاظ).

ومع ذلك فالمتفق بين أصحاب هذا الإتجاه هو اعتبار العدل والتوحيد أصلين أساسيين؛ قيل أنهما مقتبسان من كلمات الإمام علي (ع) (وخطبه).

فالثابت لدى المعتزلة هو أن معرفة العدل والتوحيد لا تصح إلا بالعقل، بينما تعرف بقية الأصول بالسمع، وإن كان من الممكن معرفة الوعد والوعيد بالعقل أيضاً. وبهذا يصبح العدل والتوحيد أساس بقية المعارف الأخرى من الأصول.

وكذا الحال مع أصول الإمامية الخمسة، فالنبوة والإمامة والمعاد تتفرع عن العدل كما أشار إليه الشريف المرتضى، وبالتالي فإن الأصول الأساسية لدى أصحاب منطق الحق الذاتي لا تتعدى العدل والتوحيد، لهذا وُصفوا بأهل التوحيد تارة، وبأهل العدل تارة أخرى، كصفة يتميزون بها عن غيرهم.

أما مستلزمات هذين الأصلين وعلاقتها بمنطق الحق الذاتي ونظرية التكليف فستعرف عليها من خلال الفقرة التالية..

مثلاً للتوحيد مستلزمات، كذلك الحال مع العدل. فمن حيث التوحيد نفى المعتزلة الصفات المستقلة واعتبروها عين الذات الإلهية. مما يعني أنه ليس لله شبيه ولا مثل، فدل هذا عندهم على التوحيد، حيث ردوا الصفات إلى صفتي العلم والقدرة، وهما صفتان ذاتيتان. وأول من قال بذلك هو أبو الهذيل العلاف، إذ عدّ علمه وحياته وقدرته نفس ذاته، معتبراً أنه عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته ذاته، وبرأي الشهرستاني ومن قبله الأشعري، أن العلاف اقتبس هذا الكلام عن الفلاسفة الذين قالوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها أبداً. كذلك كان النظام ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول: إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه؛ لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر. كما أن ابن الإيادي، وهو من المعتزلة، كان يزعم بأن الله سبحانه عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة<sup>10</sup>.

ومن مترتبات التوحيد عند المعتزلة نفي التشبيه بجميع الوجوه، فهم نفوا الجسمية والصفات الزائدة والحدوث والانتقال والتحيز، كما نفوا إمكان رؤيته بالأبصار لكونه ليس جسماً، بإعتبار أن كل ما يقبل الرؤية هو جسم بالضرورة، ولأن الرؤية تستلزم الجهة ولا جهة فيه. والغرض من هذه الآراء هو نفي الشبيه عن الله من كل وجه؛ جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً. وأوجب المعتزلة تأويل الآيات المتشابهة في هذه الوجوه وسموا هذا النمط توحيداً<sup>11</sup>.

والذي يهمنا هو أن المعتزلة نفوا الصفات الزائدة بإعتبارها تفضي برأيهم إلى التشبيه والشرك، مثلاً نفوا أن يكون كلامه من صفاته القديمة كي لا يترتب عليه الشرك بوجود قديمين<sup>12</sup>. وهذا النفي للصفات الزائدة جعل بعضهم يعتبر الله بلا ماهية على الإطلاق؛ تأثراً بالمقولات الفلسفية للنظام الوجودي<sup>13</sup>.

هكذا فالتوحيد أصل تترتب عليه الكثير من المسائل، ومن بينها أنه لا يمكن الحديث عن العدل ما لم يسبقه الحديث عن التوحيد. فقد رأى القاضي الهمداني أن أول العلوم التي يلزم على المكلف تعلمها هو علم التوحيد، وأن العدل قائم عليه، حيث يتم الاستدلال على العدل بكونه عالماً وغنياً، وكل ذلك يعود إلى علم التوحيد، وعليه لا بد من تقدم هذا العلم ليبنى عليه العدل، لكن العلم بالتوحيد لا يتم إلا بالعلم بحدوث الأجسام وكذلك صفاته<sup>14</sup>.

وذهب المعتزلة القدماء إلى أبعد من ذلك حينما اعتبروا أن إثبات الصانع أو التوحيد يتوقف على قضية الحسن والقبح، إذ رأوا أنه لو كان فعل الفاعل ليس لمحض الحسن لما كان بالإمكان إثباته، حيث دلت الدلالة على أنه لا يفعل إلا الفعل الحسن، وبالتالي لو كان هذا الفعل لا يتحقق إلا عندما يكون هناك غرض ما غير الحسن؛ لوجب أن لا يقع منه الفعل أصلاً لغناه، وحيث أنه وقع منه الفعل فعلم أن ذلك كان لحسنه فحسب، وعند نفيه سيفضي الأمر إلى عدم

## إثبات الصانع<sup>15</sup>.

ويمكن صياغة المسألة بطريقة أخرى، وهي أن إثبات الصانع يتوقف على إثبات كونه لا يفعل إلا الحسن، إذ لو لم يفعل الحسن لفعل القبيح، وهو لا يفعل ذلك إلا لحاجة ونقص فلا يكون صانعاً، وحيث أنه ليس بجسم كي تعتريه الحاجة والنقصان، فدل ذلك على أنه غني، وكونه غنياً يتوقف على أنه لا يفعل الفعل الحسن لغرض آخر غير الحسن، فلو فعله لغرض آخر لكان ذا حاجة إليه، فيقع المحذور من نفي الغنى ومن ثم الصانع.

وعموماً أنه إذا كانت قضايا التوحيد تختص - غالباً - بالعلاقة مع الصفات الإلهية، فإن العدل في القبال يشمل جميع القضايا الأخرى التي لها علاقة بالخلق؛ وعلى رأسها مسألة التكليف. وبالتالي فإنه بحسب هذه المسألة لا بد من تحديد العديد من القضايا الفعلية التي تفرض نفسها على المكلف فيما يجب فعله لتصحيح عملية التكليف طبقاً للأصل المتمثل بالعدل؛ والذي بدون تفقد المسألة الدينية معناها وجدواها. والأمر قد ينسحب على عملية الخلق ذاتها، أي على العلاقة التي تربط الخالق بالإنسان وحكمة وجود هذا الأخير وما يراد من خلقه وإيجاده.

لذلك فكما سنعرف أن أصحاب منطق الحق الذاتي وأن حرصوا على تصحيح العملية التكليفية، ومن ثم تأسيس المسألة الدينية خارجاً وداخلياً، إلا أن الأمر قد شمل أيضاً تصحيحهم لعملية خلق الإنسان تبعاً لتلك الصورة من الهدف التكليفي، اعتماداً على أصل العدل دون سواه من الأصول.

وللعدل تفرعات كثيرة كتلك التي تجمعها قاعدة اللطف، فعليها معول معرفة الواجبات، كالذي سيأتي بحثه خلال الفقرة التالية..

## رابعاً:

تعتمد نظرية اللطف والصلاح على قاعدة العدل، كما تتفرع عنها قواعد ومسائل عديدة، أبرزها مسألة النبوة وما يترتب عليها من العصمة والإمامة كما لدى بعض الفرق، بناءً على إعتبار النبوة، وكذا الإمامة، نوعاً من اللطف، واللطف واجب، فالنبوة واجبة بالتبع.

ويُقصد باللطف أنه «عبارة عما يدعو إلى فعل الواجب ويصرف عن القبيح»<sup>16</sup>. وقد يسمى توفيقاً أو عصمة، فإذا كان داعياً لغرض فعل الطاعة سمي توفيقاً، وإذا كان يدعو إلى غرض اجتناب القبيح سمي عصمة<sup>17</sup>. وواضح أن اللطف بهذا المعنى له غرض في التكليف؛ لأنه يعزز الداعي لفعل الواجب والصرف عن القبيح. وهذا التحديد ينسجم مع ما عمد إليه أغلب منظري الاتجاه السابق بحصر الواجب في اللطف بما يكون بعد جعل التكليف. ففي حدود هذا الشرط يجب

على المكلف أن يلتزم به كالتزامه بالتمكين والثواب، وذلك بأن يفعله لكل من يعلم أنه لا يختار الطاعة إلا به. أما ما كان قبل التكليف أو مقارناً له فهو غير واجب رغم أنه يفعله من باب التفضل والإحسان، خلافاً لما ذهب إليه بعض من الإتجاه السابق؛ كمعتزلة بغداد الذين اعتبروا أساس جعل التكليف من الواجبات على المكلف بإعتباره من أصلح الأمور بعد أن تمّ خلقنا بهذه الصورة التي تميل فيها طبائعنا إلى فعل القبيح<sup>18</sup>.

ويتمثل حسن التكليف - هنا - بحالة تعريض المكلف للثواب، لأن فيه منافع عظيمة لا طريق للوصول إليها إلا به<sup>19</sup>. لذا فمعنى الثواب هو العوض المستحق المقترن بالتعظيم والتبجيل<sup>20</sup>. فهو الغاية التي تبرر جعل التكليف - دون غيره - من السنن الممكنة، رغم أن التصور البشري يألف ترجيح أسلوب الإنعام والتفضيل على الثواب، لأن في هذا الأخير ما يقتضي فتنة البلاء والخطر.

على أن إعتبار الثواب الأخرى من الواجبات المستحقة للبعد يحتاج إلى دليل مستقل غير ما ذكر حول التكليف، إذ يمكن أن يجاب بأن الإلتزام بالتكليف هو في حد ذاته شكر لله في ما يناله العبد من النعم في الدنيا، وبذلك يتساوى الحساب بين الطرفين. ويبقى الثواب في الآخرة بحاجة إلى دليل منفصل غير ما طرح بأنه العوض المستحق للبعد.

كما أخطأ هذا المنطق حينما حوّل الخيارات الإلهية بشأن الأمور الدينية - كمسألة التكليف - إلى واجبات ملقاة على عاتق المكلف. وهذا التحديد لا يصح ما لم تُعرف بالضبط حكمة الله في خلقه، مع أنها من الأمور التي يتعذر على العقل إدراكها.

مهما يكن فإن تحديد اللطف بدواعي فعل الواجب والصرف عن القبيح؛ يثير تساؤلاً عن مدى جريان اللطف في الحياة الواقعية. فالملاحظ أن دواعي الصرف عن الواجب وفعل القبيح ترد كثيراً. وعليه لو صحت نظرية اللطف لوجدنا في المكلف غلبة دواعي فعل الواجب واجتناب القبيح، سيما أن هذه النظرية تتبنى وجوب جعل الأصلح فيما يتعلق بأمور الدين والتكليف. لذا لم تصمد أمام بعض إعتراضات الخصوم، كإعتراض الغزالي المستلهم من روح الإنتقاد الذي أدلى به الأشعري في محاوراته مع استاذة الجبائي.

وترد الشبهة بصورة أخرى كالتى عرضها الشيخ الهمداني ومن بعده الطوسي حول تصحيح عملية التكليف لمن علم الله أنه سيكفر، حيث اعتبروا أن شرط التعريض للثواب حاصل مع اللطف به وتمكينه من فعل الطاعة بحرية<sup>21</sup>. وقدّم كل منهما تبريراً للعقوبة يختلف عن الآخر. فقد اعتبر الهمداني أن علتها تعود إلى فعله للقبيح وإخلاله بالواجب. في حين اعتبر الطوسي أن العلة تعود إلى عدم إنتفاع المكلف باللطف المعروض عليه، وقدّم لذلك مثلاً بـرر من خلاله حسن مثل هذا التكليف المفضي إلى الكفر والعقوبة، فلو ظننا بأن ما نقدمه من طعام إلى جائع سيرده، وما نمده من حبل إلى غريق سيتركه، فإن ذلك لا يخذش في حسن صنيعنا.. والحال يجري مع التكليف أيضاً<sup>22</sup>.

مع هذا فالفرق بين الحالين بين، إذ في المثال لا يحق لنا معاقبة من أردنا له الإحسان، وفي التكليف يحق ذلك. والطوسي يرى أن من يرد ما هو بحاجة إليه من الإحسان يستحق الذم من العقلاء والعقاب من الله.<sup>23</sup>

ومن حيث الاستدلال بالشاهد على الغائب، كما يشير إليه أصحاب هذا المنطق كثيراً، ترد بعض الشواهد التي تخدش في حسن تكليف الكافر، كالذي عرضه الشيخ الطوسي وأجاب عليه. فلو أن رجلاً أرسل بولده إلى تجارة لكسب المال، وكان في ظنه أنه سيقتل أو يموت، فهل يحق له إرساله؟

مبدئياً وافق الطوسي على قبح مثل هذا الفعل أو الإرسال، معتبراً أنه يختلف عن التكليف، وذلك أن المولى لا يعود إليه نفع في تكليفه للغير، بخلاف ما جاء في المثال من النفع العائد إلى الأب في كسب المال عند الإرسال، ومن ثم فهو ينفي وجود مصداق في الشاهد يكون على شاكلة ما هو غائب، إذ ينكر في الشاهد من يعرض غيره لنفع دون أن يصل إليه نفع أو ضرر.<sup>24</sup> مع أن هذا الاختلاف لا يغير من جوهر القضية شيئاً، وليس له علاقة بمناطها، إذ يمكن افتراض أن الإرسال كان من غير نفع، فهل يحسن فعل ذلك حينها؟!

هذا فيما يتعلق باللطف وعلاقته بالتكليف لدى أغلب اتباع منطق الحق الذاتي. وهناك إتجاه آخر يرى اللطف واجباً على الله حتى فيما قبل التكليف، وهو المشهور لدى معتزلة بغداد وبعض علماء الإمامية، إذ اعتقدوا أن وجوب الأصلح لا ينحصر في قضايا التكليف ومسائل الدين وإنما يتعداها إلى ما قبل ذلك فيما يتعلق بأمور الدنيا؛ كخلق العالم وجعل التكليف والإغداق بالنعمة... الخ، ومبررهم في ذلك هو أن الله تعالى لو لم يفعل الأصلح لكان بخيلاً ما دام يملك القدرة التامة مع وجود الداعي وانتفاء الصارف<sup>25</sup>، وكما يقول بعضهم: «كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه لا يقل شربه منه، أو يمنعه من السكون والاستضلال بظل داره، أو أن يلقط ما تناثر من حبه، أو الانتفاع بما يلقيه مما يأكله رغبة عنه، ولا ريب أن ملك الله تعالى كالبحر وما يتناوله الإنسان مما يفيضه عليه أقل من نسبة الجنة إلى الحب المتناثر»<sup>26</sup>.

ومن الواضح أنه لو صدق هذا التفكير لما كان هناك داع لعناء التكليف والبلاء، ولا صح إيجاد سنة للحساب والعقاب. وهو لا أقل من أن يقف عاجزاً أمام الكثير من التساؤلات الوجودية التي لا تنسجم مع روحه العامة؛ كتلك المسماة بشبهات إبليس السبع<sup>27</sup>.

وعموماً يرد جوابان حول نظرية الأصلح بالشكل الذي تم طرحها: الأول إن ما نراه من العناء والابتلاء هو من حتميات الأمور كالذي ذهب إليه النظام الوجودي. وبهذا يتحول التفكير المعياري السابق إلى تفكير وجودي يصادر القدرة الإلهية ولا يجد لها سعة على فعل الأصلح دون الوسائل الدنيوية طبقاً لمقولة (ليس بالإمكان أبدع مما كان)<sup>28</sup>.

أما الجواب الثاني فهو أن نظرية الأصلح بالصورة المعروضة لم تشكل أساس الخيار الإلهي، فهذا

الأخير قد تجسّد في قانون الفتنة والإختبار والبلاء في الدنيا، وهو لا يشكل الأصلح للجميع طالما سيقع الكثير من الناس في ما لا يحمد عقباه. هكذا جرت سنة الله في خلقه، كما تشير إليه الكثير من الآيات وما يبدو من الواقع أيضاً.

نعم، قد يؤسس لنظرية الأصلح بأنها الأصلح ضمن إعتبارات البلاء والإختبار وليس في عرض منها. فلو حللنا التفكير في هذه النظرية مطلقاً دون قيد إعتبارات الإختبار والبلاء، فسوف تكون المسألة الدينية القائمة على التكليف ليست هي الخيار الأصلح. كذلك فإن حياتنا كما نعيشها هي أيضاً ليست الخيار الأصلح، إنما يتمثل الأخير بالسعادة المباشرة للجميع دون بلاء وعناء. وإذا كان الخيار الأخير غير ممكن فسيبقى الأصلح هو بحسب ما يدعو إليه النظام الوجودي. فحيث أن واقع الحال يشير إلى البلاء والعناء، فإن ما يجنح إليه هذا النظام يشكل الاحتمال المنافس لنظرية الإختبار الديني، كالذي يدعو إليه منطق حق الملكية مثلاً. وبحسب التصور العقلي تكون اطروحة النظام الوجودي أكثر قبولاً من غيرها، أما بحسب التصور الديني فإن نظرية الإختبار تكون هي المرجحة على غيرها، رغم ما يحمله هذا الإختبار من ملابسات الفتنة والسقوط. وبالتالي كان لا بد من العودة إلى ما تقوله النظرية الأولى التي تحدد اللطف ضمن اطار عملية التكليف وليس خارجها أو ما هو سابق لها من خلق الدنيا والعالم.

وطبقاً لهذا التصور فإن هناك شروطاً تصحح عملية التكليف، وتعد من الألفاظ الواجبة على المكلف، أبرزها: الإعلام والتمكين والإقذار والثواب والعقاب، وهو ما سنعالجه في الفقرة التالية..

خامساً:

يقف شرط الإعلام على رأس شروط التكليف المناطة بحق المكلف على المكلف. فما لم يتحقق الإعلام لم يحصل اللطف والعدل، إذ لا بد أن يعلم المكلف ما يكلف به. والإعلام على رأي القاضي الهمداني تارة يكون بخلق العلم؛ بأن يحدثه الله في المكلف ليعرف تكليفه، وهو ما يطلق عليه العلم الضروري، وتعريفه - على نحو الإجمال - أنه ما لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه<sup>30</sup>. وأخرى يكون - الإعلام - بنصب الدلالة، ليستدل بها المكلف ليعلم تكليفه. وفي كلا الحالين يجب على المكلف أن يهيء للمكلف التمكين من المعرفة التي تخص التكليف.

ويعد العلم الضروري مقدماً على التكليف، ويجري مجرى التمكين والإقذار واللطف، حيث لا يتم التكليف إلا بهذه الأمور جميعاً، فلا بد من العلم الضروري لتنشأ عنه سائر العلوم المكتسبة التي يتأسس عليها التكليف. فهناك نوعان من المعرفة يجب أن يتقدما على التكليف، أحدهما ما يكمل به العقل، والثاني هو أصول الأدلة، وهي علوم ضرورية غالباً ما لا ينفك عنها كمال العقل. والقول بضرورة هذه الأصول يعود إلى تجنب الوقوع في التسلسل الباطل، إذ لو لم تكن للأدلة أصول للزم أن يحتاج كل دليل إلى دليل آخر، مما يؤدي إلى ما لا نهاية له من الأدلة، وهو

باطل<sup>31</sup>. وفي المجال القيمي، يعتبر هذا الاتجاه أن أبرز العلوم الضرورية هي العلم بوجود رد الوديعه وشكر المنعم والإنصاف وقبح الظلم والكذب والعبث وما إلى ذلك<sup>32</sup>.

وإذا كان تمكين الإعلام مما لا غنى عنه في التكليف، وهو من الألفاظ والعدل، فإن تمكين الإقدار هو أيضاً مما لا غنى عنه، فبدونه يصبح المكلف مجبراً لا يقوى على التكليف، وهو ما يتنافى مع مبادئ التكليف من اللطف والعدل. وهنا تتضح مسألة القضاء والقدر لدى أصحاب هذا المنطق، بنفي كل من الإلجاء والجبر في العملية التكليفية، وأن للإنسان قدرة مخلوقة من قبل الله تعالى، لكنها لا تبعث على الإلجاء في الفعل، فالإنسان حر في إرادته واختياره ليستقيم بذلك التكليف وما يترتب عليه من الجزاء في الثواب والعقاب، ولولاه ما صح التكليف ولا الأمر والنهي ولبطلت الرسائل والجزاء من الثواب والعقاب، ولانفتحت حجة الله على العباد.

ولدى الشريف المرتضى أنه لا يصح أن تكون أفعال العباد مخلوقة من قبل الله تعالى، وإلا لما صحّ الذم والمدح ولانفتى غرض التكليف، بل لما صحّ حصول الأمر والنهي، مثل أوامره بالطاعة والإيمان والعبادة وعمل الخير وما إليها، إذ لو كان العباد مجبرين لما صحّ أن يخاطبوا بالأمر والنهي. وقد أكد بأن العباد وإن لم يكونوا مجبرين على أفعالهم إلا أن هذه الأفعال غير مفوضة إليهم بإطلاق، فهم ليسوا مستقلين بانفسهم، إذ لو أن الله لم يقدرهم ويمكنهم بالآلات وغيرها لما تمكنوا من تلك الأفعال<sup>33</sup>.

وبحسب القاضي الهمداني تعد هذه القضية أساسية، فبدونها لا يمكن الاستدلال على وجود الله أو الصانع. فقد رفض جواز الاستدلال بالسمع حول مسألة خلق أفعال الإنسان، كردّ على الأشاعرة، معتقداً أن صحة السمع تبنى على كون الله حكيماً عادلاً لا يفعل القبيح، كما أن إثباته تعالى يعتمد على إثبات الشاهد محدثاً حتى يصح قياس الله عليه، ومن أنكر إحداث العباد لأفعالهم فقد منع في رأيه الاستدلال على الله أو الصانع<sup>34</sup>.

مع هذا فإن أصحاب هذا الاتجاه لم يقفوا على حقيقة ما تتضمنه القضية الأخيرة، سواء من حيث ما تؤكد النصوص القرآنية من صور متعارضة يكمل بعضها البعض الآخر، أو من حيث ما يبديه الواقع من حقائق تتطابق مع تلك النصوص في تأكيد الحالتين من الجبر والتفويض، أو حتى من حيث ما تبديه بعض نصوص الحديث التي يستشهد بها جماعة من اتباع هذا المنطق ومنهم رجال الشيعة بطريقة غير صحيحة، ومن ذلك ما روي عن الإمام الصادق قوله: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»<sup>35</sup>. فقد ذهب علماء الشيعة إلى إتجاه لا يختلف عن الإتجاه الذي ذهب إليه المعتزلة في نفي الإلجاء جملة وتفصيلاً، وأخذوا يأولون هذا الحديث رغم أنه يتسق مع مضامين النص القرآني وشواهد الواقع. ونستثني من علماء الإمامية المرحوم مرتضى مطهري الذي تناول موضوع القضاء والقدر بطريقة أقرب إلى الواقع منه إلى ما كان يمارس تحت هيمنة علم الكلام. ففي كتابه (الإنسان والقدر) (عالج القضية معالجة اتخذ فيها من النص محوراً مركزياً للفهم والتأسيس، خلافاً لما اعتاد عليه المتكلمون من الأعراض عن ظواهر النصوص

لصالح النظر القبلي المجرد، ومنهم متكلمو الإمامية الإثنى عشرية. وقد اعتبر الشيخ مطهري أن خطأ هؤلاء الأخيرين هو أنهم كانوا تحت تأثير كل من المعتزلة والأشاعرة<sup>36</sup>. ورغم أنه لم يشر إلى ما للواقع من أهمية في حل المشكل المبحوث؛ لكننا نعتقد بأن السلوك الذي اتبعه والعلاج الذي وضعه إنما كان بتوجيه الواقع ولو بشكل لا شعوري. فقد فسّر حركة الإنسان ضمن إعتبرات السنن الاجتماعية، مشيراً إلى صراحة النص في التنبيه على الأثر الإلهي في السلوك البشري الخاص بالتكليف، وهي النقطة التي لم يقرها كل من المعتزلة والإمامية لإعتقادهم بأنها تخالف العدالة الإلهية، لما تؤدي إليه من الإلجاء أو الجبر، لهذا فقد عملوا ما بوسعهم لتأويل الآيات الصريحة.

## 2- واجبات المكلف

وفقاً لمنطق الحق الذاتي، أنه إذا كانت الواجبات العقلية الإلهية تتأسس على قاعدة العدل، كما ظهر معنا، فإن الواجبات العقلية الإنسانية لها منشأ آخر للتأسيس. فبحسب هذا المنطق أن من يضع أصول العلاقة التكليفية يتوجب عليه جملة من الواجبات لها طابع (الفعل الموضوعي) كحق للمكلف على المكلف، إذ تتأطر بقاعدة العدل. وفي المقابل يتوجب على المكلف جملة من الواجبات العقلية التي يلزم الإتيان بها، وهي تتأسس على قاعدة أولية لا تحمل طابع الفعل الموضوعي كالذي عليه قاعدة العدل، بل هي ذات إعتبرات ذهنية غرضها الكشف عن سائر التكاليف والواجبات الأخرى؛ بما في ذلك الواجبات الدينية. فحقوق المكلف على المكلف تارة تكون عقلية، وأخرى دينية (شرعية) تقتضيها العلاقة التكليفية، لأن دائرة العقل تظل مجملة لا يسعها التفصيل لكافة الواجبات والحقوق، فكان لا بد أن تتبعها الواجبات والحقوق الدينية. وكلها تعتمد على القاعدة الأولية ذات الإعتبرات الذهنية، وهي معدة من الألفاظ بإعتبرها تدعو إلى سائر الواجبات الأخرى، وبدونها لا يتم الكشف عن هذه الواجبات.

وبذلك فإن اللطف لا يتعلق بواجبات المكلف فحسب، بل بواجبات المكلف أيضاً. فقد حدد القاضي الهمداني المعرفة التي يجب على المكلف تحصيلها بثلاثة أنواع: أحدها العلم بالأفعال المكلف بها، وثانيها العلم بالمكلف وصفاته وحكمته، أما ثالثها فهو العلم بما نستحقه بهذه الأفعال من منافع ومضار. وعنده أن العلم بالمكلف وصفاته وحكمته إنما وجب لوجوب العلم الثالث، حيث يتعذر تحصيل هذا الأخير ما لم يتم العلم الثاني المشار إليه. وأن العلم الثالث إنما يصير لطفاً في فعل الواجب وتجنب القبيح، واللطف متى كان من فعل المكلف جرى مجرى دفع الضرر عن النفس، فيلزم تحصيله لنفسه، حيث أن العلم باستحقاق الثواب على الفعل الواجب يدعو إلى فعله، وكذا أن العلم باستحقاق العقاب على الفعل القبيح يدعو إلى تركه وتجنبه، وكل ذلك لا يتم إلا بمعرفة الله<sup>37</sup>، وبالتالي كانت هذه المعرفة لطفاً لأنها تبعث على فعل ذلك الواجب وتدعو إلى ترك القبيح. فالمعرفة بالله لها غرض في التكليف من الفعل والاجتناب.

أو أن الغرض من معرفة الله وصفاته هو لأجل العلم بما نستحقه بالأفعال من منافع ومضار، فالعلم بالمسألة الإلهية واجب لوجوب العلم بتلك الأفعال. وبالتالي يتضح بأن نظرية اللطف مثلما تنطبق بما يجب على المكلف، فإنها تنطبق أيضاً عما يجب على المكلف، وهي في جميع الأحوال مستمدة من فكرة الحق الذاتي.

وكما قلنا فإن واجبات المكلف تتأسس على قاعدة أولية هي أول الإلزامات العقلية، وصفتها أنها ليست مطلوبة لذاتها، بل لغيرها من الواجبات والتكاليف. ويمكن التعرف عليها حسب الفقرتين التاليتين:

### أولاً: أول التكاليف والدلالة عليه

للبحث عن أول التكاليف العقلية أهمية خاصة لدى اتباع منطق الحق الذاتي، فعليه تتأسس التكاليف العقلية الأخرى، كما أن من شأنه إقامة العلاقة التي تربط بين التكاليف العقلية والتكاليف الدينية. وقد اختلفت أقوال علماء المذاهب حول أول الواجبات إلى بضعة عشر قولاً، كالذي أفاده الزركشي في (البحر المحيط) <sup>38</sup>.

ومن وجهة نظر القاضي الهمداني فإن من علامات الواجب الأول هو أن لا يسبقه أمر آخر يؤدي إليه ضرورة، وإن كانت هناك شروط للتكليف سابقة عليه، مثل كمال العقل والخوف والخطر وما شابه ذلك. وهذا يدل على أن للواجب الأول بعض الامتيازات التي تجعله يختلف عن شروط التكليف وعن بقية التكاليف. حيث يتصف بأنه مقصود إليه بالإرادة والاختيار، وهو ما يميزه عن شروط التكليف التي لا تقبل القصد والإرادة، كما يشترط أن يكون غير مراد لذاته، بل يراد به واجب آخر أولى منه <sup>39</sup>.

ومع ذلك لا نجد اتفاقاً بين أصحاب منطق الحق الذاتي حول هذا الواجب. فقد حدده المعتزلة البغداديون بمعرفة الله <sup>40</sup>، وهو رأي يتميز عن قول الأشاعرة بأن معرفة الله هي أول التكاليف الفعلية رغم أنها ليست تكليفاً عقلياً، بل تكليف شرعي، ومثله ما ذهب إليه أهل الحديث والكثير من الفقهاء، فأول واجب عندهم هو معرفة الله على ما وردت به الأخبار، وأنه لا تجب معرفته قبل السمع <sup>41</sup>. لكن الرأي السائد وسط مفكري المعتزلة وغيرهم من أصحاب منطق الحق الذاتي هو اعتبار الواجب الأول محدداً بالنظر المؤدي إلى معرفة الله. فهو أول التكاليف والواجبات العقلية، وهو ما إلتمز به القاضي الهمداني مع جملة من علماء الإمامية؛ كابن النوبختي والشريف المرتضى والشيخ الطوسي والزيدية وغيرهم <sup>42</sup>. وهناك رأي آخر لبعض المعتزلة كأبي هاشم الجبائي الذي اعتبر الشك يمثل أول الواجبات، حيث لا يتم النظر بدونه <sup>43</sup>، إلا أن القاضي الهمداني رد على ذلك بأن الشك ليس بمعنى، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً إليه، وأنه لا بد من وقوعه لما ترد عليه من أسباب الخوف <sup>44</sup>. وعلى رأيه أن النظر يمثل الاحتمال

الوحيد المعقول دون غيره من الافتراضات الأخرى. فقد اعتبر أنه لا يصح أن يكون ترك القبح والظلم هو أول الواجبات؛ باعتبار أن الترك أمر سلبي لا يمثل فعلاً، كما لا يصح أن يكون العلم بالله تعالى هو الأول وذلك لأنه متأخر عن عملية حصول النظر، كما أن أول الواجبات لا يتمثل بالقصد إلى النظر وإختياره كالذي ذهب إليه ابن فورك والجويني، باعتبار أن القصد يقع تبعاً للمقصود وليس له حكم في حد ذاته، فكيف يجعل أول الواجبات؟ كما أنه ليس الخوف الذي ينتاب الإنسان بسبب تركه للنظر؛ باعتبار أن الخوف من شرائط التكليف، كما أنه من الغرائز التي يضطر إليها الإنسان فلا يكون واجباً على المكلف. وأخيراً فإن أول الواجبات لا يصح أن يتمثل بشكر المنعم على نعمه، باعتباره متأخراً عن معرفة الله تعالى وصفاته وعدله وحكمته. وعليه لم يبق إلا النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى<sup>45</sup>، وهو يحصل عن طريق الاستدلال على إثبات الأعراض وحدثها، ومن ثم إثبات حدوث الأجسام حتى ينتهي الحال بمعرفة الله وما يتعلق به من صفات<sup>46</sup>.

لكن من الناحية المنطقية أن توقف الواجب على اتیان أمر ما لا يدل على وجوبه. فمثلاً لو اعتبرنا معرفة الله واجبة، وهي متوقفة على نفي جملة أمور، كالتسلسل والشريك والجسمية... الخ، فإن من غير المعقول أن يكون الناس مكلفين بالنظر فيها مع علمنا أنها من الأمور التي لا يتداركها غير العلماء. فإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على عدم ضرورة وجوب كل ما يخضع للنظر مما يتقدم على غيره من الواجبات. ومن ثم - وبغض النظر عن أي اعتبار آخر - قد يكون الواجب الأول مستمداً من الشرع، إن توقف في حد ذاته على نظر عقلي سابق.

## ثانياً: الدليل على الواجب الأول

يتطلب البحث في النظر إثبات أمرين، أحدهما أنه واجب عقلي، والآخر أنه أول التكليف. وليس لدى أصحاب منطق الحق الذاتي دليل خاص يثبت كونه أول التكليف سوى ما قدمناه من نفي مجموعة الافتراضات المرشحة لأن تمثل الواجب الأول كما أفاده الهمداني. مع أن هذا النفي لا يعني نفي كل إفتراض ممكن. ومثل ذلك ما صرح به الشيخ الطوسي الذي اعتبر النظر أول واجب؛ لأن الواجبات على ضربين: عقلي وسمعي، فالسمعيات مبنية على معرفة الله ومعرفة النبي، وهذه الأخيرة متأخرة لا محالة، أما العقلية فإنها تخلو من جميع الافتراضات الممكنة بإستثناء النظر، مما يدل على أنه أول الواجبات<sup>47</sup>.

أما إثبات الوجوب العقلي للنظر فعليه عدد من الأدلة الخاصة، وهي تردّ علي من يرى جواز التقليد من غير نظر، كما تردّ على من يرى المعارف بأجمعها ضرورية<sup>48</sup>. ومن الأدلة المطروحة ما ذكره الهمداني من أن وجوب النظر هو من الألفاظ الأساسية؛ باعتبار أن اللطف لا يتم إلا به، إذ أن علمنا باستحقاق الثواب والعقاب يتوقف على معرفتنا بالله تعالى، وهي تتوقف عليه، ولهذا كان واجباً لوجوب ما تقدم عليه من الألفاظ<sup>49</sup>، وبه يثبت التكليف العقلي.

لكن هذا الدليل لا يخلو من إجمال، وعادة ما يطرح في التفصيل ديلان؛ أحدهما يبني على قاعدة شكر المنعم، والثاني يتأسس على حالة الخوف، والمعول عليه عادة هو الثاني، حتى أن الهمداني جعل - في بعض مصنفاته - الأول متضمناً في الثاني<sup>50</sup>. ومع هذا نذكر الدليلين منفصلين كما يلي:

## الدليل الأول:

ومفاده أنه لما كانت هناك نعم كثيرة فلا بد من معرفة المنعم حتى نشكره، ولا طريق إلى ذلك إلا بالنظر، فيكون النظر واجباً لوجوب معرفة المنعم المترتب على وجوب الشكر.

وقد شرح العلامة الحلبي هذا الدليل تبعاً لثلاث مقدمات: الأولى: إن معرفة الله واجبة لأن شكره واجب، ولا يتم إلا بالمعرفة، أما وجوب الشكر فلأن نعمه على العبد أكثر من أن تحصى، وشكر المنعم واجب بالضرورة، وأما أنه لا يتم إلا بالمعرفة فبالضرورة. الثانية: إن معرفة الله لا تتم إلا بالنظر، وهذه المقدمة بينة لا تفتقر إلى الاستدلال، لأن المعرفة ليست ضرورية قطعاً، بل نظرية... الثالثة: إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب<sup>51</sup>.

ومن الناحية المنطقية إن هذا الاستدلال غير مقنع، فنحن أولاً لا نعرف وجوب النظر والشكر ما لم نعرف قبل ذلك بعض خصوصيات الربوبية كطبيعة الإله وكونه عادلاً ومريداً وقاصداً للإنعام... الخ، وهو ما لا يدرك دون نظر، فنكون بذلك قد صادنا على المطلوب.

## الدليل الثاني:

ومفاده أنه قد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس؛ سواء كان هذا الضرر معلوماً أو مظنوناً. ففي كلا الحالين يجب على الإنسان أن يتحمل مسؤولية النظر. أما دواعي خوف الإنسان فهي كثيرة، منها ما قد يسمع من الإختلافات المذهبية، حيث يرى أن كل مذهب يضل أو يكفر ما عداه من المذاهب فيخاف أن يكون ممن ضل وخسر، فيدعوه ذلك إلى النظر ليعرف الحقيقة. ومنها ملاحظة ما في نفسه من آثار النعم فيخاف إن لم يعرف المنعم ويشكره فسوف يتعرض إلى العصيان ويكون مستحقاً للذم والعقاب. ومنها حصول الخاطر من قبل المكلف أو ملائكته<sup>52</sup>. فعلى رأي البعض إن عدم التفات الفرد إلى دواعي الخوف من العوامل الخارجية، يوجب على المكلف أن يلهمه الخاطر ليتنبه ويشعر بوجوب النظر<sup>53</sup>.

ويقوم الدليل السابق على ثلاثة مرتكزات رئيسة كالتالي:

الأول: إن قاعدة وجوب دفع الضرر عن النفس هي التي تحدد صحة وجوب النظر، سواء كان النظر معلوماً أو مظنوناً.

الثاني: يتمثل الدافع إلى النظر بالخوف، كشرط من شروط التكليف.

الثالث: إن عدم خوف الإنسان وتأثره بالعوامل الداعية إلى النظر يوجب على المكلف أن يلهمه الخاطر لتنبهه على وجوب النظر وإقامة الأدلة.

وهذه المرتكزات في الدليل العقلي لا تخلو من مناقشة. فالمرتكز الأول يحتاج إلى تحديد نوع الوجوب في دفع الضرر عن النفس، إذ لو كان القصد منه أن تاركه يستحق الدم والعقاب كما هو المتعارف لدى الكلاميين - وعنهم أخذ الأصوليون - لكان الأولى أن يكون هو أول الواجبات؛ باعتباره الأساس في الدليل على معرفة وجوب النظر.

وهناك ملاحظة تتعلق بهذا المعنى، وهي أنه لا مانع من القول بأن وجوب دفع الضرر المظنون الذي يدركه العقل يعارضه مدرك عقلي آخر هو ما يسمى بقبح العقاب بلا بيان. فعلى هذا المعنى لا يمكن لقاعدة الوجوب السابقة أن تحقق الهدف من إثبات وجوب النظر حينما يكون الضرر مظنوناً لا معلوماً، سيما إذا ما التفتنا إلى وجود احتمال آخر هو تعلق هذه القاعدة بالمنافع والمضار الدنيوية فقط، ويكون جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان نافذاً فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية التي يترتب عليها أثر في الآخرة، كما استصوبه بعض العلماء مثل الشيخ الطوسي<sup>54</sup>، وغيره على تقريب من بعض المعاصرين<sup>55</sup>.

وبالنسبة للمرتكز الثاني، يلاحظ أن تبريره يقوم على أساس ذاتي غير منطقي، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إن الخوف بذاته لا يكشف منطقياً عن حقيقة المسألة في الوجوب وعدمه، وإن كان له دور ذاتي لتعلقه بمشاعر الإنسان وأحاسيسه، سيما وأن الفرد في هذه الحالة لا يمكنه الاعتقاد بأن المكلف جعل الخوف في نفسه لتنبهه على وجوب النظر، باعتبار أن هذا الاعتقاد لا يمكن أن ينشأ - منطقياً - إلا بعد النظر وليس قبله.

ثانياً: يعتبر الخوف من الأمور النسبية المتفاوتة، فهو يختلف من إنسان لآخر لإختلاف الطبيعة والظروف المؤثرة على الأفراد.

ثالثاً: إن أغلب الناس يندفعون في إعتقاداتهم تبعاً للتقليد دون خوف ولا نظر ولا تفكير في الأدلة. وحتى الناظر في الأدلة غالباً ما يميل إلى هوى التقليد دون تعديه. فالإنسان في أغلب شؤون حياته، ومنها الشؤون العقدية والمعرفية، وليد البيئة، وهو عادة ما يفلسف هذه الحياة تبعاً للإلفة التي يتفاعل بها مع الأشياء.

أما بالنسبة للمركز الثالث فيلاحظ أن فيه مصادرة غير بينة الثبوت، إذ ما الذي يدلّ على لزوم إلهام المكلف للإنسان بالخاطر على وجوب النظر عندما لا تدعوه العوامل الخارجية إلى ذلك. والواقع الإجتماعي يستبعد هذا الأمر، حيث يميل الناس إلى عدم التفكير في النظر الواجب عادة.

فضلاً عن أن هناك مشكلة تكشف عن استبعاد إبتداء الوجوب العقلي بالنظر، وذلك عند التسليم بأن الشرع قد حدد لنا بداية التكليف عند البلوغ. إذ لو كان النظر في الأدلة واجباً لكان الفرد حاملاً ما لا طاقة له به، وهو في سن مبكر من حياته العقلية.

كذلك لو كان الواجب على كل إنسان أن ينشغل في البحث لإقامة الأدلة العقلية لتصحيح عقيدته؛ لأفضي الأمر إلى اختلال نظام الحياة الإجتماعية والمصالح البشرية، إذ لا يتهاى البحث الجاد لإقامة الأدلة إلا للعلماء المختصين. ولا يفيد القول بأنه يكفي البحث الإجمالي في إقامة الأدلة، لأنه يبرر في الغالب بقاء الناس على ما هم عليه من إتباع هوى المعتقد المألوف وادلته دون النظر بعين الجدية والإعتبار في أدلة المذاهب الأخرى. والإنصاف يدفعنا إلى الإقرار بأن هذا هو ديدن أغلب العلماء فكيف الحال بالعامّة من الناس؟! (وقد كان الغزالي يقول في ( الإقتصاد في الإعتقاد »: (وأما إتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على إتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الإعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت أنه مذهب الأشعري لنفر وإمتنع عن القبول وإنقلب مكذباً بعين ما صدّق به مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا، وكذلك تقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ثم تقول له أن هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب، ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين بإسم العلم، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل، فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصره ما إعتدوه حقاً بالسمع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل، وأن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الإعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافقه، وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً، وكل ذلك منشؤه الإستحسان والإستقباح بتقديم الإلفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا»<sup>56</sup>.

## التكليف العقلي بين النفي والإثبات

يرى أصحاب منطق الحق الذاتي أن هناك واجبات عقلية يشهد العقل بضرورتها، وهي التي تدخل ضمن إطار الحسن والقبح. ويعبر عنها بالتكاليف العقلية، رغم الفارق بين الأمرين، حيث التكليف العقلي يفترض ضمناً وجود مكلف ومكلف، في حين أن الواجب العقلي لا يشترط فعلاً أن يكون هناك تكليف ومكلف ومكلف.

مهما يكن، فقد قدّم البعض تبريراً للتكليف العقلي معتبراً إياه من الواجبات المناطة بالفعل الإلهي، وفحواه أن الله تعالى خلق للإنسان شهوات لو خلي بينه وبينها لأغراه ذلك بفعل القبيح، وهو من العبث إن لم يكلفه بتجنب ذلك الفعل، وبه يتحقق الغرض من علة وجود تلك الشهوات<sup>57</sup>.

ويعتمد هذا الإستدلال على المقدمات التالية:

- 1- إن طبع الناس يميل إلى فعل القبيح بسبب وجود الشهوات.
- 2- لو ترك الناس من غير تكليف لفعلوا القبيح.
- 3- إن ترك الناس على هذا الحال يعني اغراء لهم على فعل القبيح.
- 4- إن هذا الاغراء على فعل القبيح هو عبث وقبيح.
- 5- ومن ثم فإن العبث والقبيح لا يجوزان على المولى تعالى.
- 6- وحيث أنه إذا كان هناك غرض في فعله تعالى؛ فلا يحصل هذا الغرض إلا بالتكليف، وهو المطلوب إثباته.

لكن يرد على هذا الإستدلال أمران:

أولاً: ليس كل قبيح يغري، فهناك الكثير من الأمور القبيحة التي لا تغري الإنسان عادة، مثل قتل الآباء وخيانة الأبناء وما إلى ذلك من القبائح، مع أنها ليست خارجة عن حد التكليف، وبذلك فهي لا تخضع لما طُرح في الإستدلال المذكور. كما أن درجات القبح متفاوتة، فهناك من القبائح ما لا يعتد به، كما هناك من القبائح ما يمكن اضعافه عبر بعض السلطات الرادعة، مثل سلطة الدولة التي تساعد على حفظ توازن المجتمع وإستقراره. مما يعني تضيق دائرة فعل القبيح.

ثانياً: من الناحية العقلية الصرفة قد تكون العبرة من وجود ما نعتبره من القبائح هي أنها قبائح من بعض الجهات، وأن ما فيها من مصالح يكفي لجعلها مصححة للفعل الإلهي بوجود الغرض وانتفاء العبث دون أن يكون لذلك علاقة بالتكليف؛ نظير ما يشاهد في سلوك الحيوان.

لذا فالأولى أن يقال بأن قضايا الواجبات العقلية هي من الواضحات، بمعنى أنها تدخل ضمن عنوان الحسن والقبح العقليين، وأن الإنسان يستحق عليها الجزاء. هذا من حيث الإجمال وبغض النظر عما إذا كان هناك تكليف أم لا؟ أما من حيث التفصيل، فعندما نشبت بأن لهذا العالم صانعاً يتصف بالعقل والقدرة والحكمة والإرادة؛ فذلك سيقرب من فكرة الجزاء، وإذا علمنا بأن الله بعث الأنبياء والرسل ليلغوا لنا الدين؛ فعندئذ يمكن الكشف والمطابقة بين ما يحكم به

العقل وما يحكم به الدين، فلو رأينا أن بين المجموعتين تطابقاً واضحاً - من حيث أن كل ما يحكم به العقل يحكم به الدين - فذلك سيدل على استبعاد حصول الصدفة والاتفاق بينهما اعتماداً على مبدأ الإستقراء وحسابات الإحتمال، بل لا بد أن يكون حكم العقل بالنحو المجمل هو حكم صحيح لا ريب فيه، وهو المطلوب.

وبعبارة أخرى، يمكن صياغة السؤال والجواب بالشكل التالي:

هل بإستطاعتنا إثبات التكليف العقلي، على فرض علمنا بوجود المكلف، وترددنا بين أن يكون التكليف دينياً فحسب، أو أن يضاف إليه التكليف الأول، وكذا على فرض أننا نشك بعقلية الأحكام التي يدركها العقل مباشرة، بمعنى أنه لا سبيل للإعتماد على الزعم القائل بالضرورة العقلية للقضايا الواضحة؛ مثل حرمة الخيانة والإعتداء وما إلى ذلك؟

وللجواب نلجأ إلى قاعدة الإستقراء وحسابات الإحتمال ونطبقها على موقف الخطاب الديني من القضايا المفترضة ضمن التكليف العقلية، فالتطابق بين الموقفين الديني والعقلي يدعم فكرة إعتبار القضايا العقلية صحيحة، وبغير هذا الإعتبار فستفسر المسألة طبقاً لمبدأ المصادفة والاتفاق.

ويُشترط في هذا الدليل التسليم بكون الخطاب الديني هو خطاب حقاني يعكس الحقيقة الموضوعية كما هي، وإلا فقد يكون مرجع الإتفاق والتطابق بين الموقفين يعود إلى شيء آخر أجنبي؛ كالعرف الإجتماعي وما إليه.

فبحسب الطريقة الاستقرائية أنه كلما كثر عدد إقرار الخطاب الديني لما يدركه العقل من أحكام، كلما زادت قيمة إحتمال صحة الحكم العقلي لمجمل تلك الأحكام. فمثلاً لو كانت لدينا خمس قضايا مختلفة يفتي العقل فيها مجرداً؛ كحكمه بحرمة قتل النفس المحترمة وحرمة السرقة ووجوب رد الوديعة... الخ، ثم نظرنا إلى الخطاب الديني فوجدناه يطابق الإدراك العقلي لجميع هذه القضايا، ففي هذه الحالة تزداد قيمة إحتمال صدق الحكم العقلي بدرجة عالية، لأننا نعلم قبل الكشف الديني - وبغض النظر عن جميع المبررات - بأن قيمة إحتمال صدق الحكم العقلي تساوي نصفاً، لكن لما كشفنا عن تطابق تقرير الخطاب الديني لتلك القضايا؛ فسيعمل ذلك على زيادة إطمئناننا بسلامة الإدراك العقلي للأحكام، لإرتفاع درجة إحتمال صدق هذا الإدراك.

ويمكن حساب قيمة ما يحظاه الإدراك العقلي للحكم رياضياً تحت بعض الشروط والإفتراضات، كما يلي:

لو كانت جميع تلك القضايا تتطابق مع الخطاب الديني صدفة؛ فإن إحتمال هذه الصدفة ضئيل، ويقدر بضرب إحتمالات تلك القضايا ببعضها، وفي حالة وجود خمس قضايا فإن تلك الصدفة

تساوي:

(1\2) مضروبة في نفسها خمس مرات، وتساوي 1\32 :

وهذا يعني أن احتمال نفي الصدفة وتقرير صحة حكم العقل سيساوي:

$$1 - (1\31) = 31\32$$

وهي نسبة كبيرة بلا شك. ويمكن استخراجها رياضياً كما يلي:

من الناحية القبلية نفترض أن احتمال مطابقة كل قضية لحكم الخطاب الديني يساوي نصفاً، نرمز إليه بـ (هـ). (فإذا كانت لدينا خمس قضايا فإن هناك صوراً عديدة ممكنة للتطابق مع أحكام الخطاب الديني، فقد تطابقه القضية الأولى فقط، أو الأولى والثانية، أو الثانية والخامسة، أو الأولى والرابعة والخامسة... الخ. وهذه الصور بعضها يساوي البعض الآخر في الاحتمال، واحتمال كل واحدة منها يستخرج بقاعدة الضرب التالية:

$$(هـ-م) (1-هـ) \times (هـ-ن-م)$$

حيث (ن) تمثل مجموع القضايا الكلية، و(م) هي عدد القضايا المراد معرفة احتمال تطابقها مع أحكام الخطاب الديني. واستخراج قيمة احتمال مطابقة (م) (لأحكام الخطاب يقدر بضرب تلك القاعدة بقانون التوافق كالتالي:

ن!

$$\frac{(هـ-م) (1-هـ) \times (هـ-ن-م)}{ن!}$$

$$(م) (ن-م)!$$

5!

$$\frac{5!}{(5-5)!} = 5 \times (1-1\2) \times (1\2) \times 5$$

$$5!(5-5)!$$

ويساوي  $1\32$  :

هذا هو الإحتمال القبلي لتطابق خمس قضايا عقلية مع الخطاب الديني صدفة، مما يعني أن نفي الصدفة يساوي:

$$1 - 1\32 = (1\32)$$

وهو ما يكون لصالح الحكم العقلي.

ولا شك أنه كلما كثرت شواهد التطابق مع الخطاب الديني كلما زادت قيمة إحتمال صدق الحكم العقلي، تبعاً لتناقص القيمة الخاصة بالصدفة حتى لا يعود لها أي إعتبار، فنقطع عملياً بصحة ذلك الحكم من حيث الإجمال لا التفصيل؛ بإعتبار أن القضايا المفصلة قد لا تكون صحيحة رغم موافقتها للخطاب. لكن لو صدقت جزئية واحدة لصدقت القضية الكلية، وهي صحة الحكم العقلي. وهنا يتضح أن صدق بعض الجزئيات يحظى بالقطع رغم عدم العلم بتشخيصها، وهو معنى صحة الحكم العقلي من حيث الإجمال.

وفي بعض دراساتنا المستقلة قمنا بتحديد الصيغة الرياضية لقانون استخراج قيمة إحتمال الفرض المؤيد بالإختبارات الناجحة، وهو القانون الذي سميناه بالشد، ويمكن الإستفادة منه لإثبات قضيتنا الحالية. فمن الناحية الرياضية تتحول الدلالة المنطقية لحالة الشد بين المؤيدات والفرض المطروح إلى ما يلي:

$$س ( ن ) ( 1 _ س ن ) ( 1 _ ن - م )$$

\_\_\_\_\_

$$س ( ن ) س ( 1 - س ن ) س ( 1 - ن )$$

حيث ( ن ) هي عدد الإختبارات الكلية، و( م ) مقدار الإختبارات الناجحة، و( س ) هي عدد العوامل المفترضة قبلياً<sup>ss</sup>. واستناداً إلى القانون السابق فإن تطابق خمس قضايا عقلية مع الخطاب الديني يعطي قيمة إحتمالية قدرها  $(31\32)$ ، أما لو كان التطابق حاصلًا بين أربع قضايا فقط؛ فستكون النتيجة أقل من ذلك، حيث تقدر بـ:

$$52 \_ 11 \times (1 - 52)$$

$$\text{---} \_ \text{---}$$

$$525 \times 52$$

ويساوي 31\40 :

فهذه القيمة أقل من قيمة تطابق خمس قضايا، لكنها على أي حال أعظم من النصف.

ومن خلال الطريقة السابقة يمكن تقرير صحة الحكم العقلي إجمالاً؛ باعتبار أن التطابق بين أحكام الخطاب الديني وأحكام العقل هي من الكثرة في المجال الأخلاقي. ولا شك أن وظيفة حساب الإحتمال لا تتحدد بالتقرير الإجمالي لحكم القضايا المعهودة فحسب، بل تفرض كذلك القيم المناسبة لكل قضية مستجدة في الواقع.

## إحتمالات الذم والعقاب

لا تخلو الحالات التي لم يتم التأكد منها بوجود عالم آخر للذم والعقاب، من وجود بعض الإحتمالات المحددة المتنافية. فبحسب منطق الإحتمال يتردد الأمر من الناحية القبلية بين وجود عالم للإستحقاق وعدمه؟ وكل فرد يمكن أن يواجه هذين الإحتمالين: إما بالعمل وفق الإحتياط أو بتركه، لكن الذي يدع الإحتياط لا يضمن النجاة من الوقوع في دائرة الذم والعقاب.

ويمكن تمثيل العملية الإحتمالية بالشكل التالي:

- إحتمال وجود عالم آخر للذم والعقاب.

- إحتمال عدم وجود هذا العالم.

وطبقاً لهذين الإحتمالين فإن على الإنسان إما العمل بالإحتياط أو بتركه. لذا تتشكل لدينا أربعة

عوامل ممكنة كما يلي:

1- عامل العمل بالإحتياط مع وجود العالم الآخر.

2- عامل العمل بالإحتياط مع عدم وجود العالم الآخر.

3- عامل ترك الإحتياط مع وجود العالم الآخر.

4- عامل ترك الإحتياط مع عدم وجود العالم الآخر.

والملاحظ من هذه العوامل الممكنة أنه لا توجد خسارة إلا في العامل الثالث المتضمن لترك الإحتياط. وفي حالة العمل بالإحتياط؛ إما أن يكون المكسب حاصلًا لوجود العالم الآخر، أو على الأقل ليست هناك خسارة لعدم وجود ذلك العالم.

وهناك من الغربيين من حدد هذه المسألة بما يسمى (حجة الرهان)، وهي عبارة عن الإحتمالات المحددة التي تشابه تلك التي تحصل مع لاعبي القمار، فالضرورة فيها ليست إستدلالية عقلية، بل نفعية للربح والخسارة.

بهذا الاسلوب حكم باسكال على الإنسان بأنه مراهن شاء أم أبى. وصور حجته في الرهان من خلال محاورة أجراها بين مؤمن (م) (وملحد) ح(،) نقلها للفائدة كما يلي:

م: الله موجود، أو غير موجود، على ماذا تراهن؟

ح: إنني لا أريد المراهنة.

م: ولمَ ذلك؟

ح: لأن في الرهان مجازفة.

م: وبمَ تجازف؟

ح: بحريتي وإرادتي.

م: نعم، يجب عليك وضعهما في الميزان، بل القذف بهما في معترك الحياة. أنتَ حر وتستطيع أن تنكر وجود الله، وتضرب بحقائق الدين عرض الحائط، إذا أردت، كما تستطيع أن تقر وجود الله وتقبل حقائق الدين، إذا شئت. ولكنك لا تستطيع تجنب الإختيار بين واحد من الأمرين.

ح: ولمَ وجب الإختيار؟

م: لأنك في سفر والرحلة قصيرة، والموت قريب، وربما كان عاجلاً مفاجئاً. وإن أرجأت الإختيار لحظة أو دقيقة، ربما فوت عليك الفرص.

ح: هذا صحيح، ولكن كيف أختار، ولا نور يهديني في الإختيار؟

م: لا عجب في إلا يدلك العقل على شيء، فالمسألة ليست مسألة معرفة وبرهان، بل مسألة مكسب أو خسارة، مكسب هائل، أو خسارة عظمى، مسألة حياة أو موت. ففي أي الناحيتين مصلحتك ومنفعتك؟ (الله موجود، أو غير موجود. (لنضع الفرض الأول): الله موجود. (لو قبلت هذا الفرض واعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين؛ كسبت الحياة الأبدية والسعادة اللامتناهية، أما إذا أنكرت وجود الله، وعصيت أوامر الدين، فقد خسرت كل شيء وواقعت نفسك في العذاب الأبدي. لنضع الآن الفرض الثاني): الله غير موجود. (أقول: سواء قبلت الفرض أو رفضته، ما كسبته ولا خسرت شيئاً. وعلى ذلك فإن راهنت على أن الله موجود، كسبت كل شيء في الفرض الأول، ولم تخسر شيئاً في الفرض الثاني.

ح: هذا صحيح، وجميل. ويحق لي أن أختار هذا الفرض، ولكني لو فعلت ذلك ضحيت بلذتي وسعادتي في هذه الدنيا.

م: لا تنس أنك مراهن يضحى بشيء لنوال شيء أعظم.

ح: نعم، ولكنني أجازف بكسب مؤكد في سبيل كسب غير مؤكد.

م: إنك تجازف بكسب محدود في سبيل كسب لا محدود.

ح: ولكن الكسب المحدود مرغوب لي. إنه كل شيء عندي، أما الكسب اللامحدود فهو لا شيء.

م: ربما قررت ذلك لأنك فقدت بعض حريتك وأصبحت عاجزاً عن التطلع إلى شيء اسمى من ذلك الكسب المحدود.

ح: نعم، إنني غارق في اللذات وحرיתי ضائعة في الشهوات.

م: والرهان طريق يحرك منها. راهن إذاً وترقب نتيجة الرهان.

ح: إنك محق وكلامك يملأ قلبي حماسة وقوة.

م: إن كان ذلك صحيحاً، وكان كلامي يبعث الحماسة في نفسك، فاعلم إنني ركعت قبله،

وسأركع بعده للموجود اللامتناهي، متوسلاً إليه متضرعاً أن يضمك إلى أحضان الدين، كما ضمني إليه من قبل. والدليل على أنك لن تخسر شيئاً أن الدين سيجعلك صبوراً، أميناً، صادقاً، مخلصاً، محباً. نعم إنك تفقد اللذات الموبوءة، ولكنك تكسب أخرى محلها، وأعظم منها<sup>59</sup>.

\*\*\*

والحقيقة أنه جاء في بعض الأحاديث ما يطابق المعنى الوارد في (حجة الرهان)، إذ جاء في مخاطبة الإمام الرضا لأحد الزنادقة أنه قال: رأيت إن كان القول قولكم - وليس هو كما تقولون - ألسنا وإياكم شرعاً سواء، ولا يضرنا ما صلينا وضمننا وزكينا وأقررنا؟... وإن كان القول قولنا - وهو كما نقول - أستم قد هلكتم ونجوناً<sup>60</sup>.

كما نُقل عن أبي العلاء المعري أنه الآخر عبّر عن المعنى السابق في بيتين من الشعر:

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت اليكما

إن صحّ قولكما فليست بخاسراً أو صحّ قولي فالخسار عليكما

وعرض الغزالي في (احياء علوم الدين) هذه الحجة ونقل بيتي المعري، ثم أعقبهما بنقل عن الإمام علي وهو يرد على بعض النافين للمعاد: «إن صحّ ما قلت فقد تخلصنا جميعاً وإلا فقد تخلصت وهلكت»<sup>61</sup>. وقيل أن باسكال قد تأثر في حجته للرهان بالغزالي، كالذي يقوله عبد الرحمن بدوي<sup>62</sup>.

وحديثاً تعرضت حجة باسكال لعدد من النقود. فالبعض يراها لا تقوي الإيمان والدين، ولا تؤدي إلى حب الله الذي يسمو على المقامرة والرهان، بل تشجع على الأنانية، لأن ما يهم المقامر هو عدم الخسارة لا البحث عن الحقيقة<sup>63</sup>. وكما يرى وليم جيمس بأن التدين الذي يأتي بالمراهنة لا فائدة فيه<sup>64</sup>. كما أن باسكال لم يوضح أي إله يريده في حجته؟ فإذا كانت هناك آلهة مختلفة بحسب تعدد الأديان والمذاهب، فكيف يمكن المراهنة على إله معين؟ فكل رهان خاسر، لأنه يعطي قيمة احتمالية تقترب إلى الصفر إزاء الفوز بالإصابة<sup>65</sup>.

وعلى هذه الشاكلة رأى البعض بأن حجة الرهان قد تكون مقنعة في عصر باسكال، إذ لا يعرف الناس سوى دين الكنيسة، أما وقد تبين لهم اليوم وجود أديان كثيرة؛ فإن الحجة وإن أقنعت بالتمسك بالدين؛ لكنها لا تقول شيئاً عن أي دين مخصوص تريد<sup>66</sup>.

مع ذلك نقول بأن فائدة هذه الحجة تختص بالناس الذين لا يفكرون سوى بالربح والخسارة. فمن الناس من يعبد الله خوفاً من ناره، وهم الغالبية، ومنهم من يعبد طمعاً في جنته، ومنهم من يعبد لأهليته للعبادة، وهم الأقلية<sup>67</sup>. فمهما كان التدين ضعيفاً فإنه أفضل حالاً من عدم التدين، عند

الأخذ بنظر الإعتبار آثاره النفعية في الواقع، لا من حيث الأخلاق وحسن التعامل - نسبياً - فحسب، بل حتى من جهة كون المراهن قد ينسى نفسه مراهناً ويتصرف كتصرف ذلك الواثق من دينه، في المعتقد والسلوك، سيما عندما يكون التدين بسيطاً وغير مؤدلج.

أما بالنسبة لكثرة الأديان، فقد يكون للحجة نفع مجمل على نحو العموم لا الخصوص، إذ يكفي منطقياً أن المراهن يراهن على إله لا يعرف عنه شيئاً سوى أنه قد يعاقبه على الأعمال التي يدرك العقل أنها قبيحة، كالقتل المتعمد وشهادة الزور والخيانة والإضرار وغيرها.

## الواجبات العقلية وتأسيس المسألة الدينية

من وجهة نظر منطق الحق الذاتي إن الكشف عن الواجبات العقلية يفضي إلى تأسيس المسألة الدينية. إذ يجعل من علاقة التكليف محكومة بتلك الواجبات والحقوق، وبدونها لا يمكن تأسيس هذه المسألة وإثباتها. فبالواجبات الإلهية القائمة على العدل والألطف يتحقق تبرير ثبوت المسألة، في حين أنه بفعل الواجبات الملقاة على المكلف يتحقق إثباتها. فالإثبات لا يكون من غير ثبوت، وما ليس بثابت لا يقبل الإثبات.

هذا من الناحية المنطقية، أما من حيث الكشف الذاتي فالأمر ينعكس، حيث يصبح الإثبات سابقاً للثبوت، كسبق صورة الشيء في ذاتنا مقارنة بالشيء الموضوعي لها، إذ لا يمكن معرفة الجانب الموضوعي للشيء ما لم يدرك سلفاً، فنحن نتحسس بالشيء كصورة في ذهننا أولاً قبل أن نعلم حقيقة ما هو عليه إن كان له وجود في الخارج أو ليس له وجود؟ وبعبارة أخرى، يتخذ إحساسنا بالصورة حضوراً مباشراً، خلافاً لعلمنا بوجود الشيء خارجاً، حيث يستدل عليه ويتصف بالكسب أو العلم غير المباشر. ومن حيث التعبير الفلسفي للماهية والوجود، يكون للماهية بعدها الذاتي خلافاً لما للوجود من بعد موضوعي، لذا يصدق القول بأن الوجود يتقدم على ماهيته بالإعتبار الموضوعي، وبالعكس تتقدم الماهية على وجودها بالإعتبار الذاتي.

إذاً لكي تتأسس المسألة الدينية لا بد أن تتخذ علاقة الواجبات بين المكلف والمكلف صورة الثبوت والإثبات. فإذا كان من مهمة المكلف إثبات المسألة الدينية، فإن من مهمة المكلف أن يجعل هذه المسألة ثابتة ليتم إثباتها. فالواجب الملقى على عاتق المكلف سابق على الواجب الملقى على عاتق المكلف، وما يجب على الأول هو جعل المسألة الدينية ثابتة بفعل ما عليه من واجبات الألطف تبعاً لقاعدة العدل التي مرت معنا، مثل أن لا يفعل القبيح وأن يجري الجزاء ويهيء الألطف للمكلف وما إلى ذلك. أما ما يجب على الثاني فهو أن يتخذ النظر وما يترتب عليه من لوازم، بما في ذلك إثبات المسألة الدينية وما يستلزمها من الطاعة التكليفية. وحتى الجزاء فهو بالنسبة للمكلف واجب ثبوتي، بينما هو لدى المكلف واجب إثباتي.

لذلك يعد التكليف العقلي متقدماً على التكليف الشرعي؛ لإعتبارين كما صرح بذلك القاضي الهمداني، أحدهما: إن الشرع يعتمد على العقل، والثاني: إن النظر هو الطريق المؤدي إلى معرفة الله وعدله وتوحيده<sup>٥٥</sup>. والمبرران غير منفصلين عن بعضهما، حيث أن الثاني يكشف عن فحوى الأول جزئياً أو كلياً. ومن الناحية المنطقية إن توقف الشرع على الإدراك العقلي لا يدل على ضرورة وجوب هذا الأخير، فربما كان بمثابة الشرط لتحقيق الوجوب الشرعي لا غير، مع أنه ليس من المعلوم وجوب الشرط ما لم توجد أمارات أخرى دالة عليه.

هكذا أن من بين الأغراض الهامة وراء الواجبات العقلية للمكلف، وعلى رأسها وجوب النظر، إثبات كلا المسألتين الإلهية والدينية. وقد أفضى الأمر إلى أن يكون لمنطق الحق الذاتي تشريع يوازي التشريع الديني، بل لولا الأول ما كان للثاني وجود، طالما أن تأسيس الخطاب من الخارج مدين إلى التشريع العقلي.

وبهذا يمكن تصور حالة المنازعة بين التشريعين، طالما أن لكل من الخطاب الديني والمنطق المذكور إعتباراتها المستقلة في التشريع. بل من ضمن إعتبارات الدائرة العقلية عموماً كون العقل قيماً على التشريع الديني، ولها في ذلك بعض المبررات؛ أبرزها الإعتماد على الوثيقة العقلية عند التأسيس الخارجي للخطاب. فطالما أن العقل مقبول في هذا التأسيس فلماذا لا يُقبل في تأسيسه الآخر؟! وهذا ما أثار حفيظة الدائرة البيانية التي قلبت القضية رأساً على عقب، حيث بنظرها أنه لا أهمية للتشريع العقلي إن لم يصادف موافقة التشريع الديني، مما يعني أن القيمة للأخير لا الأول.

## حق الملكية وعلاقة التكليف

عرفنا انه بحسب اعتبارات الحق الذاتي هناك تكافؤ في الحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية، فحيث هناك واجبات إلهية، ففي قبالها توجد حقوق إنسانية، والعكس بالعكس. أما فيما يخص إعتبارات حق الملكية فالأمر مختلف، فمادام هناك أفراد في الملك فهناك واجب في الطرف المقابل؛ بقدر ما للملكية من سلطة وحقوق من غير عكس. إذ تتحدد الحقوق في طرف، والواجبات في طرف آخر. لذلك سنتحدث عن الحقوق الإلهية، وفي قبالها الواجبات الإنسانية، طالما أنه لا يوجد ما يطلق عليه واجبات إلهية وحقوق إنسانية كالذي رأيناه في منطق الحق الذاتي.

تتمثل نظرية السلطة الإلهية بالمحور الذي تدور حوله رحي منطق حق الملكية، وذلك إستناداً إلى التفرد المطلق للإله، فهذا الأخير مطلق الحق والمشية فيما يفعل ويريد دون قيد أو شرط، خلافاً لما رأيناه لدى تفكير منطق الحق الذاتي. وبذلك تتبين مظاهر الاختلاف والتعاكس في الشروط والقيود بين الإتجاهين. فإذا كان منطق الحق الذاتي قائماً على نفي الشروط والقيود الخارجية

التي تبرر فكرة الحق وما يترتب على ذلك من واجبات، فإن نتائج هذه العملية مقيدة بهذه الشروط والقيود، فالحقوق والواجبات التي تلوح المكلف هي غير تلك التي تلوح المكلف، إذ يتعين على كل منهما حقوق وواجبات بحسب ما تفرضه شروط نظرية التكليف، شبيه بما عليه صيغة التعاقد بين المتعاقدين من البشر. وعلى العكس من ذلك فيما يخص إتجاه السير لدى منطلق حق الملكية، فالحق مشروط ومقيد بالملكية، وهو بهذا ليس له صفة ذاتية إطلاقية كالذي رأيناه لدى المنطق الأول، ومع هذا فإن نتائج الحق المشروط هي نتائج غير مشروطة أو مقيدة، على العكس مما سار عليه الأول. إذ تتجه العملية مع (حق الملكية) باتجاه واحد إطلاقي ليس فيه نمط التعاقد ولا صيغ الشروط والقيود، إذ كل ما تحكم به السلطة الإلهية يعد حقاً، فرغم أن تحديد (الحق) هو تحديد مقيد في الأصل، إلا أن نتائج هذا التحديد هي نتائج تتعالى على التقييد والإشراط.

ونفس الشيء نراه حول موقف هذا الإتجاه من العقل في المجال المعياري، فمع أن العقل هو أساس تبرير قيد الملكية لمنطق الحق، لكن هذا الأساس سرعان ما يختفي ليترك الساحة لغيره، أو أنه يشهد على عدم صلاحيته لتحديد أي شيء عملي، طالما يعمل على إبطال نفسه بنفسه. وهو أمر مفهوم تماماً، إذ لو لم يفعل ذلك لوقع في التناقض الصريح، لكونه سلّم مفاتيح العمل لغيره مطلقاً، وبالتالي فإن مزاحمته لهذا الغير تفضي إلى التناقض. وهو أمر يختلف عما لدى المنطق الأول الذي اعتبر الحق ذاتياً غير مشروط، رغم أن نتائجه محددة بالشروط والقيود.

على ذلك ليس هناك ما يمكن تطبيقه تبعاً لقاعدة قياس الغائب على الشاهد، أو لنقل أن الأدلة العقلية التي تبررها هذه القاعدة غير مقبولة؛ باعتبارها تتعارض مع المنطق السابق. بل يمكن القول أن العقل العملي أو القيمي لدى هذا المنطق يعتمد على إعتبارات غير تلك التي يعتمدها العقل النظري الإستدلالي، فإذا كان الأخير مقبولاً، وهو في ذلك لا يختلف عن العقل الذي يعتمد عليه أصحاب منطق الحق الذاتي، فإن الحال مع العقل العملي أمر مختلف، طالما أن مبدأ حق الملكية لا يجيز له الحكم والإستدلال، مثلما لا يجيز له الإعتماد على قاعدة قياس الغائب على الشاهد، فكل قياس يوقع ذلك المنطق في التناقض، وكل عقل يقام يفضي إلى نفي ذاته، وبالتالي فمن حيث المرجعية يكون العقل العملي هو غير العقل النظري لدى هذا المنطق.

وبعبارة أخرى أنه إذا كان العقلان النظري والعملي لدى منطق الحق الذاتي يسيران معاً باتجاه واحد من التوازي، وأنهما مقبولان في هذا المسار، وأن قاعدة قياس الغائب على الشاهد تتخذ مبررها العقلي في كلا الحالين، فإن الأمر مع منطق حق الملكية مختلف. فالإتجاه الذي يسير فيه العقل النظري ليس نفس الإتجاه الذي يسير فيه العقل العملي، فنتائج الأول مقبولة خلافاً للآخر، لأن نتائج الأخير تطعن في أصل الفكرة التي بنى العقل عليها منطقها، وهو حق الملكية، وبالتالي فقد وضع العقل مبدأ تخليه عن الميدان لمجرد هذه الفكرة، وذهب دون رجعة.

وعموماً فإن الفهم الذي يقيمه منطق الحق الذاتي للحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة

التكليفية هو فهم قائم على العرف العقلاني الإنساني بما يتضمن من علاقة بين السيد وعبد. وليس الأمر كذلك مع الفهم المبني على منطق حق الملكية، فالحقوق والواجبات لدى الأخير لا تقوم على الإعتبار السابق، لأن الصلة بين السيد وعبد لا تتضمن الملكية الحقيقية، وبالتالي لا يوجد شاهد يمكن أن تطبق عليه العلاقة التكليفية بين الخالق والمخلوق، فليس هناك غير مالك واحد حقيقي هو الله. لذلك فإن هذه النظرية غير مقتبسة من العرف العقلاني، ولا مقتبسة مما يدل فيه الشاهد على الغائب، خلافاً لما عليه المنطق السابق.

وقد تكون قاعدة قياس الغائب على الشاهد التي يتوقف عليها أغلب نتائج الدائرة العقلية للنظام المعياري هي ما دعت الفارابي إلى إتهام العقل لدى الكلاميين بأنه على شاكلة ما يؤمن به عامة الناس خلافاً لما لدى الفلاسفة. فبحسب نظره أن آراءهم العقلية مستمدة من آراء العامة رغم دعواهم بأن العقل الذي يتحدثون عنه هو كالذي يتحدث عنه أرسطو<sup>69</sup>.

### حق الملكية والأصول المستنتجة عنها

إن النتائج التي تترتب على فكرة حق الملكية كثيرة، أبرزها ما يخص إعتبرات حسن الأفعال وقبحها. فقد عرفنا بأن هذه الإعتبرات لا تقوم على قاعدة قياس الغائب على الشاهد، لإختلاف طبيعة السلطة الإلهية ذات الملكية المطلقة عن غيرها من السلطات الإعتبرية. وهو ما يفضي إلى اعتبار الحسن والقبح من الخيالات العقلية المنزوعة على الأشياء والموهمة بأنها تحدد من مشيئة الله المطلقة.

بهذا التفريق الذي نهجه منطق حق الملكية يتحدد معيار حسن الأفعال وقبحها. فهو لا يرى هذه القضايا راجعة إلى طبيعة الفعل وصفاته وأحواله كالذي عليه منطق الحق الذاتي، بل يراها تعود إلى ما حسنه الله وقبحه عبر الخطاب الديني.

وبعبارة أخرى أن مآل التكليف عائد إلى السمع دون العقل، وأن العقل بذاته لا يدل على تحسين شيء ولا تقييحه، وأنه لا حظر ولا إباحة، ولا يعرف شيء من ذلك حتى يرد السمع فيه. فالعقل آلة تدرك بها الأشياء، كما يدرك بها الحسن والقبح عن طريق السمع<sup>70</sup>. وكما قال إمام الحرمين الجويني: «المعني بالحسن ما ورد الشارع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبح ما ورد الذم بدم فاعله»<sup>71</sup>. وبعبارة أدق ما صرح به الإمام أبو نصر بن القشيري في (المرشد (من أن مقولة) لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع (مجازية، بإعتبرها توهم أن الحسن زائد على الشرع وليس الأمر كذلك، فإن الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح<sup>72</sup>.

هكذا نعلم أن مرد تبرير قضايا الحسن والقبح حسب إعتبرات حق الملكية يعود إلى العقل؛ إستناداً إلى فكرة الملكية المطلقة، لكن نتائج هذه العملية تفضي إلى إفتراض مصدر آخر

يكشف عن دلالات هذه القضية لدى من له الحق المطلق، وهو المالك الحقيقي. ولا شك أنه لا يمكن أن يكون المصدر المشار إليه هو الخطاب الديني ما لم يتم تأسيس هذا الخطاب تأسيساً خارجياً بعيداً عن البداهة الأولية لهذا المنطق، وبغير ذلك يصدق الدور الباطل والمصادرة على المطلوب، لأن الخطاب الديني هو الذي يقرر مترتبات تلك الفكرة العقلية، في الوقت الذي يكون فيه مديناً في إثباته لهذه المترتبات، وهو دور واضح بلا شك. وعلى العموم أن الحديث عن مترتبات حق الملكية بنحو عقلي لا يقتضي بالضرورة أن تكون له صلة بالخطاب الديني، فقد تحصل هذه المترتبات ويحصل معها نفي الخطاب الديني أو عدم وجود ما يدل عليه. الأمر الذي يختلف مع منطق الحق الذاتي، فهذا الأخير يجعل من الحق أداة العقل الذي يتأسس عليه الخطاب خارجاً وداخلياً.

ويتحدد الخلاف بين المنطقيين حول مسألة الحسن والقبح بالتحليل الذي أفاده أصحاب منطق حق الملكية حولها. فعلى رأيهم أن هناك ثلاثة معان لهذه مسألة، فقد يراد بها ملائمة الطبع ومنافرتة، وكذا موافقة الغرض ومنافاته، كحسن الحلاوة وقبح المرارة، كما قد يراد بها صفة الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل، وقد يراد بها أيضاً ما كونه موجباً للثواب والعقاب وكذا المدح والذم. ومع أن الكل يتفق على أن المعنيين الأولين عقليان وتامان، أو أن العقل يدرك صفاتهما، إلا أن الإختلاف يرد حول المعنى الثالث<sup>75</sup>. فبحسب منطق حق الملكية لا تعود علة الحسن والقبح إلى ذات الفعل وصفاته، وبالتالي لا يمكن إدراك هذه القضية عن طريق العقل، خلافاً لمنطق الحق الذاتي الذي يعتبر علة الحسن والقبح تعود: إما إلى ذات الفعل، كالذي عليه البغداديون من المعتزلة، أو أنها ترجع إلى صفات الفعل والوجوه الإعتبارية فيه، كما لدى القاضي الهمداني ومعظم البصريين من المعتزلة<sup>76</sup>.

وقد اتخذت الماتريدية موقفاً وسطاً حينما اعتبرت الحسن والقبح من الأمور العقلية والذاتية؛ دون أن يترتب عليهما تكليف أو جزاء، بل ذلك موقوف على ورود الشرع<sup>75</sup>. كما ذهب بعض الأشاعرة المتأخرين، مثل بدر الدين الزركشي مع جماعة من أصحابه وآخرين غيرهم، إلى أن الحسن والقبح ذاتيان لكن الوجوب والحرمة شرعيان، وأنه لا ملازمة بينهما. فقد صرح الزركشي بالقول: «إن حسن الأشياء وقبحها ثابت بالعقل، والثواب والعقاب يتوقف على الشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع، وهو الذي ذكره أسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا، وأبو الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصاً. وهو المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين، فليفتظن له، حيث هاهنا أمران؛ أحدهما: إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها، والثاني: إن ذلك كاف في الثواب والعقاب وإن لم يرد شرع. لكن لا تلازم بين الأمرين.» وقد استدلل الزركشي على هذا الرأي بعدد من نصوص القرآن التي تشير إلى ذاتية الحسن والقبح مع نفي الثواب والعقاب من دون شرع، حيث دلت في بعضها على الحسن والقبح الذاتيين، وفي بعضها الآخر على النفي المشار إليه. ففي الحالة الأولى مثل قوله ((تعالى)) : ((ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون)) ((الأنعام/131/، وقوله ((

ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً ((القصص/47) ، وفي الحالة الثانية الخاصة بنفي الثواب والعقاب مثل قوله تعالى)) :وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ((الإسراء/15، وقوله)) :رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ((النساء/165)<sup>76</sup>.

وذهب إلي هذا الإتجاه المتوسط كل من ابن القيم الجوزية كما في كتابه (مفتاح دار السعادة) وبعض الأصوليين من الإمامية الإثني عشرية<sup>77</sup>. وبالتالي فقد استقطب هذا الإتجاه من كل دائرة معرفية جماعة. ونرى أن الصواب هو ما سبقت الإشارة إليه من أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان، وعليهما يترتب استحقاق الثواب والعقاب، رغم أن العقاب قد يُعطَل دون تنفيذ لإعتبارات خارجية، كاللطف والرحمة والمغفرة وما إلى ذلك، كالذي يبشر به البيان الديني.

ويمكن تصوير الخلاف بين المنطقيين السابقين ضمن حدود ما أورده الخطاب الديني من مدح وذم، أو ثواب وعقاب: فهل ما ورد في الخطاب جاء لقبح الأفعال وحسنها؟ أو العكس هو الصحيح، وهو أن القبح والحسن ثبتا بسبب ما ورد في الخطاب؟ فإذا كنا نعرف بأن منطق الحق الذاتي يرى أن ما أورده الخطاب الديني كان إمضاءً لما أقره العقل لمثل هذه المسألة، فإن الأمر مع منطق حق الملكية هو العكس. وبصورة أدق، إنه بحسب هذا المنطق فإن ما حسنه الخطاب الديني هو حسن، وما قبحه هو قبيح. فطالما أقر العقل الأولي لهذا المنطق بداهة حق الملكية؛ فلا محيص من قبول تلك النتيجة. وتظل هناك تفرعات كثيرة من القضايا المستنتجة تحتاج إلى تبيان علاقتها بهذا المبدأ، لكننا سنختار عدداً منها حسب الفقرات التالية:

## أولاً: حق الملكية وحكمة الله

طبقاً لمنطق حق الملكية أن من المحال وجود واجبات على المكلف، إذ يجوز له إيلام العباد بغير عوض ولا جناية، ولا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح، ولا ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وله المشيئة المطلقة من غير قيد؛ فلا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين؛ لأن التكليف ما هو إلا تصرف في عبيده ومماليكه<sup>78</sup>. وقد استدل الفخر الرازي على ذلك؛ بأنه لما كان الحكم لا يثبت إلا بالشرع، وحيث لا حاكم عليه، فلا يجب عليه شيء إطلاقاً<sup>79</sup>.

ورغم أن تحديد ما يجب على المكلف من الفعل يعتبر تدخلاً سافراً فيما لا يجوز لنا السؤال عنه ((لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون)) ((الأنبياء (23)، إلا أن هناك فرقاً بين ما يحكم به هذا المنطق من نفي الواجب عليه وبين تحديد ذلك بحدود الحكمة. فلو أنه عذب المؤمنين ونعم الكافرين لحكمة ما معقولة؛ لما صح الاعتراض عليه، ولا كان في فعله شيء من القبيح. في حين لو لم تشترط الحكمة في مثل هذه الحالة، وكانت أفعاله غير معللة بل على سبيل الفوضى والعبث، كما يؤدي إليه هذا المنطق، لكانت مثل هذه الأفعال قبيحة بحكم الوجدان.

فهنا نشهد نوعين من التطرف لاحا منطقي الدائرة العقلية. فقد مال منطق الحق الذاتي إلى تضيق دائرة الحكمة الإلهية حول طبيعة الأفعال التي ظن أنها واجبة عليه تعالى، مما جعله عرضة للنقد والإنكار. كما أن منطق حق الملكية نفى من جهته الواجبات والقيود عن أفعال الله تعالى، فأفضى الأمر إلى انتفاء الغرض والحكمة منها، وهو بذلك أشد تطرفاً من سابقه.

مع ذلك يلاحظ أن الإعتراض على المنطق الأخير يجعلنا نتجاوز البداهة الأولية التي يتأسس عليها. فلو سلمنا بهذه البداهة من حق الملكية فسوف يسقط الإعتراض السابق. إذ لو كنا نؤمن حقاً بأن أمور التحسين والتقيح والعدل والظلم رهينة حق الملكية، لما جاز أن ننسب القبح والنقص إلى فعل المكلف. هذا من الناحية المنطقية، رغم أن الوجدان العقلاني لا يحتمل أن يفعل المكلف غير ما يتصف به من الحكمة. فمثلاً أن الفرض القائل بجواز فعل كل شيء، كائناً ما كان، كإدخال المؤمنين العدول النار والكافرين الظالمين الجنة، هو فرض غير مقبول من الناحية الوجدانية، وإن كان مقبولاً بحسب التسلسل المنطقي لتلك البداهة. إذ يصبح الظلم عبارة عن التصرف بملك الغير، أما تصرف المالك بملكه فلا يعد ظلماً مهما كان نوع هذا التصرف، ولما كان الله مالك كل شيء، لذا فإن له حق التصرف بملكه مطلقاً، يعذب من يشاء ويرحم من يشاء، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

فهذه هي النتيجة الطبيعية لتلك البداهة، وهي التي أكد عليها الأشاعرة في إستدلالاتهم، ومن ذلك ما ذكره الياضي من أن الظلم هو التصرف في ملك الغير، والله لا يتصرف في ملك غيره، فكل ما يفعله هو عين العدل؛ كالعطاء والمنع، والنفع والضرر، والرفع والخفض، والجلب والدفع، والجمع والتفريق<sup>80</sup>. كما ذكر المهلب بأن لله تعذيب من لم يكلفه لعبادته في الدنيا؛ لأن كل شيء ملكه، فلو عذبهم لكان غير ظالم<sup>81</sup>. وكذا ما قاله الشيخ أبو بكر، وهو أن الظلم عند العرب هو فعل ما ليس للفاعل فعله، وليس من شيء يفعله الله إلا وله فعله «ألا ترى أنه فاعل بالأطفال والمجانين والبهائم ما شاء من أنواع البلاء فقال تعالى» ((أغرقوا فأدخلوا ناراً)) ((نوح 25/فأغرقهم صغيرهم وكبيرهم، وقال)) ((وفي عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم)) ((الذاريات 41/وغير ذلك من الآيات الواردة في تعذيب الصغير والكبير والأطفال والمجانين بأنواع البلاء»<sup>82</sup>. ومثله ما قاله أبو الطيب سهل بن محمد بن سليمان «: وليس لقائل أن يقول إذا خلق - الله - كسبه ويسره لعمل أهل النار ثم عاقبه عليه كان ذلك منه ظلماً، كما ليس له أن يقول إذا مكّنه - الله - منه وعلم أنه لا يتأتى منه غيره ثم عاقبه كان ذلك منه ظلماً، لأن الظلم في كلام العرب مجاوزة الحد، والذي هو خالقنا وخالق أكسابنا لا أمر فوقه ولا حاد دونه، وكل من سواه خلقه وملكه، فهو يفعل في ملكه ما يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»<sup>83</sup>.

ونقل الحافظ البيهقي نصوصاً عن جماعة من السلف تذهب هذا المذهب من منطق حق الملكية، ومن ذلك ما رواه من أن عمران بن حصين قال لأبي الأسود الديلمي: رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلونه مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم؟ فأجاب الديلمي: بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم. فقال

عمران: أفلا يكون ظلماً؟! وتقول الرواية أن الديلمي فزع من ذلك فزعاً شديداً وقال: «كل شيء خلق الله وملك يده؛ فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون»<sup>84</sup>. وفي رواية ثانية عن أبي كعب أنه قال لابن الديلمي: «يا ابن أخي إن الله عز وجل لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم»<sup>85</sup>. وكذا جاء في رواية أخرى أن عمرو بن العاص قال لأبي موسى الأشعري: وددت أني أجد من أخاصم إليه ربي، فقال أبو موسى: أنا، فقال عمرو: أيقدر الله علي شيئاً ويعذبني عليه؟ فقال أبو موسى: نعم، قال: لم؟ قال: لأنه لا يظلمك، فقال: صدقت<sup>86</sup>.

وبحسب هذا المنطق إن العقل معزول في مثل هذه المسائل من الحسن والقبح<sup>87</sup>. فقد جاء الخطاب الديني مشرعاً للأحكام ابتداءً دون سابقة، أما الحاجة إلى العقل فهي لتقرير مقدمات الشرع؛ كالتوحيد وجواز بعثة الأنبياء والنظر في المعجزات، ولما تم للعقل إثبات ذلك فلم يبق إلا أن ينزل ويصير مأموراً بامتثال ما يصدر عن الشرع<sup>88</sup>.

هكذا فبحسب منطق حق الملكية لا يمكن أن نفترض وجود غرض وراء الفعل الإلهي، فكل تحديد للغرض يعني تقييداً للمشئة والإرادة المطلقتين. وواضح أن نفي قيد الغرضية عن فعل المكلف يتسق ومنطق حق الملكية، إذ لما كان المالك مستغنياً بذاته، وأنه المالك المطلق الذي له حق التصرف بكل شيء، فإنه على ذلك لا يتقيد بغاية وغرض من الفعل الذي يقوم به. وقد استدل الفخر الرازي على ذلك بقوله: «لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض.. لنا أن كل من كان كذلك كان مستكماً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، لأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداءً، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً. لا يقال: لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوساطة، لأننا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور لله تعالى، من غير شيء من الوسائط»<sup>89</sup>. وقال أيضاً: إن طلب اللمية عندنا باطل «لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللاً، وإلا لكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل، بل لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً البتة، وأولى الأمور بذلك أفعال الله وأحكامه.. فكل شيء صنعه، ولا علة لصنعه»<sup>90</sup>.

وربما يتفق ما قدمه الفخر الرازي من الاستدلال مع المنطق الوجودي للفلاسفة أكثر من اتفاه مع طبيعة النظام المعياري الذي ينتمي إليه منطق حق الملكية. لكن يظل أن ما يدعو إليه المنطق الأخير من نفي الغرضية لا يفسره سوى إعتبارات حق الملكية المطلقة مع غنى ذات المكلف. فحيث أن الله غني ومالك كل شيء، فله حق التصرف المطلق وعدم التقييد بقيود الغرضية. وفي جميع الأحوال يتصف فعله بالحق والعدل مطلقاً.

كما قد يقال أن الأدلة التي قدمها الفخر الرازي يقابلها أدلة عقلية أخرى ترى العكس هو الصحيح. والأهم من ذلك ما قد يقال أنها لا تتفق مع ظواهر النصوص الدينية الدالة على غرضية فعل المكلف، ومن ذلك أن الله يفعل بالمؤمنين ما يشاء لغرض هدايتهم وإنزال السكينة والرحمة

عليهم، فلو كان الغرض يستلزم - بالضرورة - استكمال فاعله لثبت بالخطاب الديني نقصه، وهو باطل.

علماً بأنه ليس بالضرورة أن يكون الغرض متمثلاً بإيصال اللذة كما هو مبنى المعتزلة، إنما المهم أن يتضمّن الحكمة المعقولة، وبها ينتفي لزوم التسلسل، فيكفي مثلاً أن يخلق الله الناس لبيتليهم ويجزيهم على أعمالهم بالثواب والعقاب، وهذا الغرض يمكنه تصحيح الفعل الإلهي دون حاجة للسؤال مرة أخرى، رغم أن طبيعة الذهن البشري لا تتوقف عند الحد المذكور وتتمنى معرفة علة هذا الاختيار للفعل الإلهي دون غيره، لكن لا بد للسؤال من الإنقطاع مادامت أسرار الغيب لم تتكشف بعد، وذلك على طريقة ما سألت به الملائكة عن علة خلق البشر الذي وصفته بأنه يفسد في الأرض ويسفك الدماء، فكان الرد الحاسم هو قوله تعالى ((: إنني أعلم ما لا تعلمون)) (( البقرة. (30/30) فهذا الجواب يؤكد غرضية الفعل الإلهي وحكمته وإن تضمّن السر الذي احتفظ به المكلف لنفسه. فالمهم أن ندرك بأن هناك غرضاً حكيماً وراء الفعل الإلهي، وجاء في هذا المعنى العديد من نصوص الخطاب الديني، من قبيل قوله تعالى ((: وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق)) (( الحجر(85/،)) وخلق الله السماوات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون)) (( الجاثية(22/،)) وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لأعين)) (( الأنبياء(16/،)) وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)) (( الجاثية(13/،)) وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون)) (( الذاريات(56/،)) رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً)) (( النساء(165/،)) ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون)) (( المائدة(6/

وما يلزم عن هذا المنطق تأويل أصحابه لهذه الآيات لدفعها عما تتضمنه من وجود الغرض في الفعل الإلهي. وكان من تأويلهم أنهم اعتبروا اللامات في القرآن الخاصة بالفعل الإلهي وأمره هي لامات عاقبة وصيرورة وليست لامات تعليل، مثلما اعتبروا كل الباءات الخاصة بالأسباب والمسببات هي باءات مصاحبة وليست باءات سببية<sup>91</sup>. وكما نقل ابن فورك عن الأشعري قوله: كل لام نسبها الله لنفسه فهي لام الصيرورة لإستحالة الغرض عليه<sup>92</sup>.

كما لزم عنهم أيضاً فهم حكمة الله المصرح بها في كثير من الآيات بمعنى يخالف غرض الفعل الإلهي، فالغرض الإلهي منفي عندهم، والحكمة المترتبة عليه منفية أيضاً. وعليه حصروا الحكمة بمعنى اتقان الخلق من حيث التكوين فحسب<sup>93</sup>، أو ردّوها إلى العلم والقدرة، فجعلوا مطابقة المعلوم للعلم ووقوع المقدور على وفق القدرة هو الحكمة. لذا ردّ عليهم ابن القيم بقوله بأن تعلق القدرة بمقدورها والعلم بمعلومه أعم من كون المقدور والمعلوم مشتقاً على حكمة أو مجرداً عنها، والأعم لا يشعر بالأخص ولا يستلزمه، وبالتالي فالحقيقة إن هذا القول ما هو إلا نفي للحكمة<sup>94</sup>.

مع هذا نجد بعضهم لم يتقيد بالفهم السابق، واعترف بدور الحكمة لكل من خلق الله وأمره، كالغزالي<sup>95</sup>، ومثله أولئك الذين تمسكوا بمقاصد الشريعة وعلى رأسهم الإمام الشاطبي.

## ثانياً: حق الملكية وإرادة الله

وعلى نفس المنوال السابق جاء عن أصحاب هذا المنطق أن الله تعالى يريد لكل شيء ما لم يكن مستحيلاً، كالخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والعصيان، وأن ما يريده يخلقه وما لا يريده لا يخلقه أبداً<sup>96</sup>. لكن قد يقال أن ذلك يفضي إلى مقالة قدم العالم، فحيث أن إرادة الله قديمة وهي من الصفات الذاتية، أو كونه مريداً، فلا بد من تعلق الإرادة بالمراد، فيثبت قدم العالم، على شاكلة قول النظام الوجودي. وأجيب على ذلك بأن إرادة الله محددة بإرادة كل شيء في وقته المحدد دون لزوم قدم الأشياء، كالذي أفاده الغزالي في رده على الفلاسفة<sup>97</sup>.

كما قرر أصحاب هذا المنطق أنه على الرغم من أن الله يريد الكفر والسفه والجور، إلا أنه ليس بكافر ولا سفیه ولا جائر، وذلك على غرار الحالة التي يخلق فيها الشهوة لغيره مع أنه غير متصف بها. وعلى العموم ليس كل ما يخلقه لغيره ينبغي أن يتصف به<sup>98</sup>.

ومن الأدلة التي قدمها هؤلاء على الإرادة المطلقة، ما ذكره الشيخ أبو الحسن الأشعري بقوله: «إن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته، كما إذا كان العالم من صفات الذات وجب عمومته لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته. وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث ولا يجوز أن يخلق ما لا يريده. وقد قال الله تعالى: ((إن ربك فعّال لما يريد)) (هود. 107) وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده، لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمرين: إما إثبات سهو وغفلة أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده. فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده. ثم قال: «وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن كل المحدثات مخلوقات لله تعالى.. وأيضاً فلو كان في العالم ما لا يريده الله تعالى لكان ما يكره كونه، ولو كان ما يكره كونه لكان ما يأبى كونه، وهذا يوجب أن المعاصي كانت شاء الله أم أبى، وهذه صفة الضعيف المقهور»<sup>99</sup>.

كما استدل على ذلك بنصوص من الخطاب الديني، كقوله تعالى: ((وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)) ((الإنسان)).. ((30/ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها)) ((السجدة)).. ((13/ولو شاء ربك ما فعلوه)) ((الأنعام)).. ((112/ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً)) ((يونس)).. ((99/ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد)) ((البقرة 253/100)).

ومع أن لهذه الآيات دلالة على المعنى الذي أفاده أصحاب هذا المنطق في كون ما يريده الله

يفعله، لكن من الواضح أن هناك معنيين للإرادة، أو قل توجد إرادتان: إحداهما تكوينية لأن بها يحدث كل ما يريده الله من الخير والشر طبقاً للسنن التي سنّها في الوجود، وهي تأتي بمعنى المشيئة، والأخرى ما يتعلق بها الأمر أو الطلب الذي يقتضي وجودها في التكليف، كإرادته الإيمان والعدل والصدق والوفاء، وعدم إرادته الكفر والظلم والنفاق... الخ. وتعتمد الإرادة الأخيرة على الحب والبغض، والقبول وعدم القبول. ومن الأمثلة عليها ما جاء في قوله تعالى: (( ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون )) (المائدة/6، وقوله أيضاً)) :إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً )) (الأحزاب/33)، حيث جاءت الإرادة بالمعنى القيمي المعياري وليس بالمعنى التكويني، فمثلاً بالنسبة للآية الأولى هو أن الله يريد اليسر في الدين، كما يريد التطهير واتمام النعمة، بأمر انشائي وليس بالزام تكويني. وجاء في الحديث عن أحد أئمة أهل البيت أنه قال: « إن لله إرادتين ومشيتين، إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى، وأمر إبراهيم أن يذبح اسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى»<sup>101</sup>. وواضح أنه لا يتحتم في هذه الإرادة حدوث الشيء الذي يريده الله، لا لعجز منه، بل لمشيئته السابقة في جعل الحياة حرة تقبل التكليف بلا الزام وجبر حتميين. ولا شك في أن الإرادتين غير متناقضتين، لإعتماد الأخيرة على الأولى، وكلاهما يتأسس على مبدأ رضى الله.

هكذا فعلى الرغم من أن المنطق السابق قد فسّر لنا الإرادة الأولى، إلا أنه لم يقر الإرادة الثانية، واعتبر الأمر (لا يقتضيها. بل وفقاً للاتجاه السابق، وما ينقل عن المشهور من رأي الأشعري وأصحابه، بأنه تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان، وقيل أن الأشعري هو أول من قال ذلك. فهو عندهم محبوب كسائر المخلوقات «إذ كان ليس عندهم إلا إرادة واحدة شاملة لكل مخلوق، فكل مخلوق فهو عندهم محبوب مرضي»<sup>102</sup>. وهو قول يقرب هذا الاتجاه من نزعة النظام الوجودي.

### ثالثاً: حق الملكية وفعل الله

إذا كانت الإرادة الإلهية، بحسب منطق حق الملكية، شاملة لكل شيء في الوجود، فإن كل ما يحدث في هذا الوجود هو تعبير عن فعل الله المطلق، وذلك لأن الفعل يتبع الإرادة، وبالتالي تصدق مقولة هذا المنطق): لا فاعل في الوجود إلا الله(، وهو نفي لكل تأثير جار في الوجود سوى التأثير الإلهي، كما أنه نفي للفعل الإنساني. وبعبارة أخرى أن هناك دالتين لهذا الأمر، إحداهما أنه يدل على نفي التأثير السببي بين الأشياء الوجودية، والآخر يدل على نفي الفعل البشري. وفي كلا الحالين ترى الأشاعرة أن التأثير عبارة عن خلق متجدد باستمرار طبقاً لقاعدة

أن العرض لا يبقى زمانين، حتى قال بعضهم بأن الفلك والرحى ونحوهما مما يدور هو متفكك دائماً عند الدوران، والله يعيده كل وقت كما كان، وكذا أن الألوان والمقادير والأشكال والصفات تعدم على تعاقب الآنات، وأن الله يعيدها كل وقت، ومثل ذلك أن ملوحة ماء البحر تعدم وتذهب كل لحظة، لكن الله يعيدها، فليس هناك من سبب ولا تأثير سوى التأثير الإلهي المباشر<sup>103</sup>. وكذا قولهم أن علومنا التي نعلمها الآن ليست علومنا التي علمناها أمس، بل عدت تلك العلوم وخلق علوم أخرى مثلها، وقالوا أن العلم عرض وكذا النفس أيضاً، مما يلزم أن تُخلق لكل ذي نفس مائة ألف نفس مثلاً في كل دقيقة. ويرون أنه عند تحريك الإنسان للقلم يخلق الله أربعة أعراض ليس منها ما هو سبب للآخر، بل هي متقارنة الوجود لا غير. وهذه الأعراض عبارة عن: إرادة تحريك القلم، والقدرة على تحريكه، ونفس حركة اليد، وحركة القلم. وجميعها يخلقها الله مباشرة دون أن يكون بينها تأثير أو سببية، بل إقتران العادة<sup>104</sup>.

هكذا أن تبرير السببية في هذا المنطق يعود من حيث التحليل إلى البداهة الأولية لحق الملكية، إذ ما يفسر السببية هو الفعل المطلق لله، وأن هذا الفعل عائد لإرادته المطلقة، وأن هذه الإرادة تفسرها الملكية المطلقة، ومن حيث النتيجة تصبح السببية رهين هذا الأصل المولّد. فكل ما يحدث في الواقع من حوادث هو بفعل التأثير الإلهي دون سواه، وأن ما يقال بوجود علاقة سببية بين الأشياء ما هو إلا وهم وخداع، إذ لا مؤثر في الوجود غير الله، ولا سبب لحدوث الأشياء وتغيراتها سواه تعالى، وكما يقول الإمام الغزالي في نصه الشهير: «الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والإحترق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن وإستعمال المسهل.. الخ»<sup>105</sup>.

وطبقاً لهذا المنطق يمكن تبرير نفي الفعل البشري، فهذا النفي هو في الوقت ذاته إثبات للفعل الإلهي المطلق، وأن هذا الفعل نتاج الإرادة الإلهية المطلقة، وأن هذه الإرادة تبررها الملكية المطلقة.

وتبعاً لهذا المنطق يصبح الإنسان مضطراً لفعله وسلوكه دون أن تشفع له قدرته على التأثير. فالقدرة تقترن مع الفعل وكلاهما يخلقهما المكلف، فلا تأثير لشيء سوى تأثير القدرة الإلهية<sup>106</sup>. فالله بحسب هذه النظرية خالق الأسباب والمسببات والقدرة والإرادة وكل شيء، ولم يبق شيء ينسب إلى الإنسان سوى ما اظهره الله فيه مما يطلق عليه (الإكتساب)<sup>107</sup>. ولهذه العلة اعتبر الفخر الرازي أن العبد لا يصدر عنه أي شيء قبيح، ففعله يتوقف على ما يحدثه الله فيه من الداعي، فإذا ما تحقق هذا الأخير فإن الفعل يصبح واجب النفوذ<sup>108</sup>.

ولإثبات هذه المسألة قدّم أصحاب هذا المنطق أدلة عقلية وأخرى دينية، لكن الأدلة الأولى

كانت ضعيفة. فمثلاً استدل الأشعري بأنه لو كان الإنسان هو الفاعل الحقيقي لأعماله لوجب أن تأتي طبق ما يقصد ويشتهي، فالكفر - مثلاً - يمتاز بالبطلان والفساد والتناقض، والكافر يريد أن يكون حقاً وحسناً، إلا أنه غير قادر على ذلك، كما أن المؤمن يريد للإيمان أن يكون خالياً من الألم والتعب، لكن من غير جدوى، معتبراً هذه الحقيقة دالة على الأصل الإلهي الذي تعود إليه الأعمال جميعاً<sup>109</sup>، مع أنها إن دلت على شيء فإنما تدل على نفي الإرادة المطلقة للإنسان، وهي لا تدل على نفيها كاملة، بدلالة أن من الأعمال ما تحدث طبق ما يقصده الإنسان ويشتهيه. إضافة إلى أن الواقع يشهد على وجود تفاعل متواصل بين إرادة الإنسان والظروف الخارجية، كما سيأتينا بحث ذلك فيما بعد.

أما من الناحية الدينية فقد استدل الأشعري بجملة من الآيات القرآنية لدعم فكرته حول رد الأفعال إلى الله وحده، وكما قال: «يقال لأهل القدر أليس قول الله تعالى (( بكل شيء عليم )) يدل على أنه لا معلوم إلا والله به عالم؟ فإذا قالوا نعم، قيل لهم: ما أنكرتم أن يدل قوله تعالى: (( على كل شيء قدير )) (على أنه لا مقدور إلا والله عليه قادر، وأن يدل قوله): خالق كل شيء ((على أنه لا محدث مفعول إلا والله محدث له فاعله وخالقه»<sup>110</sup>. وقال أيضاً: «فإن قال: أفليس الله تعالى قال: (( أتعبدون ما تنحتون )) (وعنى الأصنام التي نحتوها، فما أنكرتم أن يكون قوله: (( خلقكم وما تعملون )) (أراد الأصنام التي عملوها؟ قيل له: خطأ ما ظننته لأن الأصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله: (( أتعبدون ما تنحتون )) (إليها، وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله: (( خلقكم وما تعملون )) (إليها»<sup>111</sup>.

وكذا قدّم آخرون مثل هذه الأدلة لإثبات المطلب ذاته، كإمام الحرمين الجويني<sup>112</sup>، ومن قبله الحافظ البيهقي الذي استشهد بنصوص قرآنية تشير إلى أن الفعل لا يكون إلا من الله، مثل قوله تعالى: (( فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى )) (( الأنفال/17)، وقوله: (( أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون )) (( الواقعة/64)، فعلى رأيه أن الله سلب عن الآخرين فعل القتل والرمي والزرع مع مباشرتهم إياه وأثبت فعلها لنفسه ليدل بذلك على أن المعنى المؤثر في وجودها بعد عدمها هو إيجادها وخلقه، وإنما وجدت من عباده تلك الأفعال مباشرة بقدرة حادثة أحدثها خالقنا عز وجل على ما أراد، فهي من الله سبحانه، وقد خلقها واخترعها بقدرته القديمة<sup>113</sup>. وروى حول ذلك عن النبي (ص) قوله: «إن الله عز وجل يقول أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخير وقدرته؛ فطوبى لمن خلقته للخير وخلقت الخير له وأجريت الخير على يديه، أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الشر وقدرته؛ فويل لمن خلقت الشر له وخلقته للشر وأجريت الشر على يديه. وإن كان في الوقت ذاته روى ما ظاهره ينافي ذلك، وهو ما ورد في حديث دعاء الاستفتاح: الخير في يديك والشر ليس إليك، واعتبر أن معناه هو الإرشاد إلى استعمال الأدب في الثناء على الله عز وجل والمدح له بأن يضاف إليه محاسن الأمور دون مساوئها، مذكراً بأن الدعاء لا يقصد إدخال شيء آخر خارج فعل الله وقدرته، كالذي يذهب إليه عامة الأشاعرة<sup>114</sup>.

ويبدو أن هناك شيئاً من اللبس والتشويش، فرغم أن الأشاعرة لم ترد لنفسها أن تكون من

المذاهب الجبرية المحضة؛ إلا أنها لم تسلم من الطعن بهذه الشبهة؛ سواء بما استخدمته من الإستدلالات، أو بما حملته من مفهوم جديد لم يغير من واقع الجبر الذي حاولت إبعاده عنها، وهو مفهوم (الكسب) (الذي استحدثه الأشعري، رغم ما قيل عن كون هذه النظرية ترجع في الأساس إلى أبي حنيفة<sup>115</sup>). وقد لخص الفخر الرازي معنى الكسب بقوله: «في الكسب قولان: أحدهما أن الله تعالى أجرى عاداته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى صمم العزم على المعصية فإنه يخلقها. وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد، وإن لم يكن موجدًا... وثانيهما أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد. «لكن رغم ذلك فإن الرازي لم ير الإستدلال بالكسب صحيحاً، إذ بعد التحقيق اعتبره اسماً بلا مسمى<sup>116</sup>.

وهي النتيجة التي اتفق عليها مجمل ناقد هذه النظرية، وعلى رأسهم جملة من الأشاعرة التابعين؛ كالباقلائي والجويني والشهرستاني<sup>117</sup>. وقيل أن المحالات في علم الكلام ثلاثة: نظرية الكسب للأشعري، ونظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي، ونظرية الطفرة للنظام المعتزلي<sup>118</sup>.

كما تعرضت الأشاعرة لنقد آخر يتعلق بمفهوم (القدرة) (الذي أستخدم لتبرير مسألة خلق الأعمال. فقد وجه ابن تيمية - مثلاً - سهام نقده إلى كل من فكرتي الكسب والقدرة معاً، وراهما غير جديرين بحل المسألة، وخرج بنتيجة مفادها اتهام النظرية بالجبرية المقنعة، وكما قال: «وأما الجبرية كجهم وأصحابه فعندهم أنه ليس للعبد قدرة البتة، والأشعري يوافقهم في المعنى فيقول: ليس للعبد قدرة مؤثرة، ويثبت شيئاً يسميه قدرة يجعل وجوده كعدمه، وكذلك الكسب الذي يثبت»<sup>119</sup>). وعلى رأي ابن تيمية فإن الأشاعرة لم يذكروا فرقاً معقولاً بين الكسب والفعل، وحقيقة قولهم هو قول جهم بأن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب<sup>120</sup>.

لكن يبدو أن الأشعري لم يرد من القدرة - أو الإستطاعة - المعنى المتعارف عليه. وأغلب الظن أنه كان يضمنها معنى ما يصطلح عليه (العلة التامة) (التي يقترن فيها الفعل بالضرورة من دون تأخر ولا تراخي. وربما كان هذا المعنى متداولاً لدى العصر الذي عاشه الأشعري 260-330 هـ). (وهو ذات المعنى الذي ورد في بعض الروايات الشيعية كما رواها الكليني خلال القرن الرابع الهجري عن الإمام الصادق) (المتوفى سنة 148 هـ)، (ومن ذلك قول الإمام ع): «إن الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الإستطاعة ثم لم يفوض إليهم، فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل، فإذا لم يفعلوا في ملكه لم يكونوا مستطيعين أن يفعلوا فعلاً لم يفعلوه، لأن الله عز وجل اعز من أن يضاده في ملكه أحد»<sup>121</sup>. وعن صالح النيلي أنه قال: سألت أبا عبد الله الصادق: هل للعباد من الإستطاعة شيء؟ فقال لي: إذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالإستطاعة التي جعلها الله فيهم، قال: قلت وما هي؟ قال الآلة مثل الزاني إذا زنا كان مستطيعاً للزنا حين زنا، ولو أنه ترك الزنا ولم يزن كان مستطيعاً لتركه إذا ترك»<sup>122</sup>.

ويؤيد ما سبق ما قام به الشيخ الكوثري من تأويل لنظرية الأشعري، كما في تعليقه على العقيدة

النظامية للجويني، حيث اعتبره غير منكر لقدرة العبد الموجودة فيه قبل الفعل والتي يعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات<sup>123</sup>. ومع هذا فالمشكلة تبقى قائمة لسببين، الأول: هو أن الأشاعرة تحيل أن يكون للعبد قوة مؤثرة تشارك في إيجاد الفعل. والثاني: أنها تعتبر إرادة الله تعالى متعلقة بالتكوين فقط، وهذا يقتضي أن لا تكون هناك إرادة أخرى مؤثرة في الوجود، وإلا جاز أن تتضارب الإرادتان، وهو مستحيل عندها.

واستناداً إلى المعنى السابق يمكننا فهم جوهر نظرية الكسب كما عبّر عنها الغزالي بقوله: «إن أفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الإكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً، وخلق الإختيار والمختار جميعاً. فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له. وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى وصفه أخرى تسمى قدرة، فتسمى بإعتبار تلك النسبة كسباً، وكيف تكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو ولا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة واعدادها، وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الإقتصاد في الإعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالإكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلًا بها، وهي عند الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق، فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها»<sup>124</sup>.

ويتضح من النص السابق أن الأشاعرة تتحاشى إعتبار الفعل مخلوقاً من قبل العبد، وهي تجيز التعبير عن ذلك بالكسب، فهي تعتبر الخلق - الذي يعني الاختراع - خاصاً بالله تعالى وحده، فيكون الفعل منسوباً لله على سبيل الخلق أو الاختراع، ومنسوباً للعبد على سبيل الكسب، تجنباً من الوقوع في الشرك، فكما يقول الغزالي: «لو قيل إن كان للقدرة الحادثة أثر في المقدور فهو شرك خفي، وإن لم يكن لها أثر فهو جبر، يقال إنما يكون شركاً إذا كان لها في التخليق اثر، وإنما أثرها في الكسب والله تعالى ليس بكاسب حتى يكون شركاً، ولو لم يكن لها أثر في المقدور لزم أن يكون وجودها كعدمها.. واعلم أن من ظن أن الله تعالى أنزل الكتب وأرسل الرسل وأمر ونهى ووعد وتوعد لغير قادر مختار فهو مختل المزاج». «واعتبر الغزالي أن الناس» لم يفرقوا بين قدرة الخالق القديمة وبين قدرة المخلوق الحادثة، والفرق بينهما أن القدرة القديمة مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب، وأن القدرة الحادثة مستقلة بالكسب ولا مدخل لها في الخلق»<sup>125</sup>. أو كما سبقه في ذلك الإمام أبو الطيب سهل بن محمد بن سليمان، حيث قال: فعل القادر القديم خلق، وفعل القادر المحدث كسب، فتعالى القديم عن الكسب وجل، وصغر المحدث عن الخلق وذلك<sup>126</sup>.

ورغم أن هذه المحاولة استهدفت التخفيف من حدة القول بالجبر، والتوسط في الإعتقاد، إلا أنها مع ذلك لم تبرر لنا حرية الإختيار بشيء يذكر. فإذا كانت قدرة الإنسان مقترنة مع الفعل وهي

مخلوقة من قبل الله تعالى، وكانت صفة الكسب تابعة لقدرة الإنسان، فأى مجال يسع فيه القول بحرية الاختيار؟ وبالتالي فمآل هذه النظرية إلى الجبرية المحضة، وأن الجهود التي رامت إلى تخليصها من هذا المستنقع لم تنفع.

وأفضى الأمر ببعض المتأخرين إلى استلهاهم المعنى الفلسفي للنظام الوجودي لتحليل القضية. فكما نقل الشهرستاني عن الجويني قوله: «إن الفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها.» وعلق الشهرستاني على هذا القول بأنه رأي أخذه الجويني «من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام»<sup>127</sup>. وعلى هذه الشاكلة أقام الغزالي حواراً خيالياً بين القلم والكاغد واليد والإرادة والقدرة والعلم وغيرها ليبين فيه أن التأثير لا يحصل إلا بفعل فاعل واحد هو الله تعالى<sup>128</sup>، وذلك على شاكلة ما يراه النظام الوجودي.

\*\*\*

مع هذا يلاحظ رغم أن الفخر الرازي جارى الأشعري حول نظريته في القدرة كما في (المحصل) ، ومن ذلك إعتقاده بأن القدرة مع الفعل لا قبله وأنه لا تأثير للقدرة على المقدور<sup>129</sup>، لكنه خالفه في كتاب (اصول الدين)، إذ اعتبر الإستطاعة قبل الفعل لا معه، كما اعترف بأن العبد فاعل على سبيل الحقيقة<sup>130</sup>.

ويتوقف نجاح الأشاعرة في نفي الطابع الجبري على التسليم بوجود شيء من الإرادة الحرة للإنسان في إيجاد الفعل. بمعنى أن هناك أكثر من إرادة وفعل حقيقي في الوجود، فبالإضافة إلى إرادة الله وفعله، فإن للإنسان إرادته وفعله، رغم أنهما غير مستقلين عن الإرادة الأولى، وهو ما تنفيه الأشاعرة نفيًا تاماً ومطلقاً. وبالتالي فإن هذه النظرية واقعة في الجبرية المقنعة، خلافاً لما أريد لها أن تكون. والذي يؤكد هذه النتيجة الأدلة العقلية والنقلية التي تقيمها الأشاعرة لإثبات المعنى السابق.

لكن ما الذي يحتم على الأشاعرة الأخذ بمثل ذلك المعنى؟

نجيب بأن الأمر يرتبط بمنطقها في حق الملكية، فمن كان له هذا الحق كان له الفعل كله، فهو المالك وهو الفاعل، وإفترض أن للغير فعلاً ما، يعني في الوقت ذاته أن له شيئاً ما من الملكية - نسبياً - بقدر ما له من الفعل والخلق. لذا فقد نفى أصحاب هذا المنطق أن يكون للإنسان شيء من الفعل، واثبتوا قبالة صفة الكسب، وهم بذلك يحققون هدفين: أحدهما التأكيد على أن الفعل إنما يكون للمالك المطلق دون مشاركة أحد في ملكه، لذا قالوا: لا فاعل سوى الله، إتساقاً مع ما تفرضه البدهة الأولية، وكونه مدعاة للتوحيد ونفي الشريك في الفعل. أما الهدف الآخر فهو أن اضفاء صفة الكسب على الآثار الإنسانية إنما يراد به تصحيح الدور التكليفي للإنسان، من حيث

خضوعه لمنطق الحساب من الثواب والعقاب، إتساقاً مع ما تفرضه الحقيقة الدينية.

والحقيقة أن هذا المنطق ينجح في تبرير المعنى الخاص بالتوحيد، عبر توسعة مجاله إلى مجال الفعل، وأنه لا فاعل في الوجود غير الله. لكنه في الوقت ذاته لا يبرر نظرية التكليف وما جاءت به الشرائع السماوية من الدعوة إلى الأفعال الحسنة وتجنب الأفعال القبيحة، وما يترتب على ذلك من الثواب والعقاب.

نشير أخيراً إلى خطأ وقع به بعض الباحثين، حيث جعل من حديث الإمام الصادق «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» يتطابق مع نظرية الأشاعرة في الكسب، لأنها على رأيه أرادت أن تقف بين التفويض والجبر. إذ نقل النشار ما يروى عن الصادق، وهو قوله: «واني أقول قولاً متوسطاً، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط. والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعلموا، ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه»، ورأى أنه عبارة عن نفس نظرية الكسب<sup>131</sup>. مع أن مضامين النص لا تشير إلى المعنى المراد للأشاعرة، وأن بعضها لا يتفق مع ما تراه.

كما عبّر بعض المعاصرين بأن الأشاعرة تقول: «ان الإنسان مختار في فعله مجبور في إختياره». أو أنه مسير في صورة مخير<sup>132</sup>. وسبق للغزالي أن قال في رسالة التوحيد: إنه لو انكشف الغطاء لعرفت أن الإنسان في عين الإختيار مجبور، فهو إذن مجبور على الإختيار. فمثلاً أن فعل النار في الإحراق جبر محض، وفعل الله تعالى إختيار محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين، فإنه جبر على الإختيار، وقد طلب أهل الحق لهذا عبارة ثالثة.. فسموه كسباً وليس مناقضاً للجبر ولا للإختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه<sup>133</sup>. لكن يظل المعنى الذي نظر إليه الأشاعرة دالاً على حقيقة الجبر مع صورته الإختيار، وهو يختلف عن عبارة الإمام الصادق.

#### رابعاً: حق الملكية والتكاليف العقلية

بحسب منطق حق الملكية لا مجال للقول بوجود التكاليف العقلية، إذ القول بهذه التكاليف يفضي إلى التناقض مع البداهة الأولية. لذلك قال الفخر الرازي كما في كتابه (محصل افكار المتقدمين والمتأخرين) أنه بحسب العقل لا يقبح من الله أي شيء في فعله، ويلزم منه أن لا يفرض عليه ثواب أو عقاب، وحيث لا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فإن وجوب التكليف الذي يتعلق به لا يمكن أن يقطع به أيضاً<sup>134</sup>.

فمن الواضح أن مسألة الحسن والقبح قائمة على المعنى الخاص بالملكية، فحيثما وجدت ملكية مطلقة فالحق للمالك مطلق، فلا يفرض عليه إقامة الثواب والعقاب، كما ليس هناك استحقاق للذم والعقاب لمن ترك الوجوب العقلي المزعوم، فكل ذلك يرتهن بقرار المالك، فما يختاره هو

الحق؛ سواء اختار الدم والعقاب أو المدح والثواب أو غير ذلك.

كما قدّم الفخر الرازي وغيره دليلاً من الخطاب الديني يؤيد المعنى السابق من نفي التكليف العقلي؛ استناداً إلى قوله تعالى (( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً )) (الإسراء 15/135).

وكان بعض أصحاب منطق الحق الذاتي يأول هذه الآية ويرى أن معناها هو «وما كنا معذبين بالأوامر السمعية حتى نبعث رسولاً هو العقل» كالذي أفاده العلامة الحلي خلافاً لظاهر النص.<sup>136</sup>

مع هذا فعدم التعذيب لا يدل على عدم وجوب التكليف العقلي، فقد يجب التكليف على الفرد ويستحق على تركه العقوبة إلا أن الله يسقطها لفضله وكرمه. وهناك احتمال آخر، وهو كون المقصود بالآية هو الأوامر السمعية دون العقلية، أي القضايا التعبدية التي لا تدرك بالعقل. وبالتالي فالآية ليست بصدد نفي التكليف العقلي كما هو واضح.

لكن ماذا بشأن مسألة وجوب النظر التي أثارت جدلاً كلامياً بين إتجاهي الدائرة العقلية؟

فقد ذهب أصحاب منطق حق الملكية إلى إعتباره واجباً سمعياً<sup>137</sup>، فهم لا يعترفون بالواجبات العقلية على إطلاق. بل يعدون الناظر لو استدل بالعقل سلفاً على معرفة الله وتوصل إليها لم يستحق بذلك ثواباً، ولو جحدته بالنظر لم يستحق عقاباً، إذ كل ذلك موقوف على البيان الديني<sup>138</sup>. ونقل عن أبي الحسن الأشعري إعتقاده بأن الله لو عذب الناظر بإدخاله في النار لكان عدلاً، إذ هو كإيلام الأطفال في الدنيا، ولا يعد ذلك من العقاب، حيث استحقاق العقاب لا يكون إلا من تعلق به الأمر والنهي عبر الخطاب الديني ثم عصاه<sup>139</sup>. كما نُقل عن الأشعري قوله أيضاً بأن جميع الواجبات يحددها الشارع الديني جملة وتفصيلاً، وهي تبدأ أولاً بوجوب معرفة الله تعالى؛ بإعتبارها أصل المعارف والعقائد، ومنها تتفرع سائر التكاليف الشرعية الأخرى<sup>140</sup>. رغم أن هذا الرأي يفضي إلى الدور والمصادرة على المطلوب، فلو كان مصدر وجوب معرفة الله مستمداً من الخطاب الديني لعنى ذلك التسليم أولاً بحجية هذا الخطاب الذي يفيد الوجوب، لكن التسليم بحجيته قائم على إثبات معرفة الله، وفي ذلك دور واضح.

كما ينقل عن ابن فورك والجويني في (الإرشاد) (أنهما يريان بأن القصد إلى النظر هو أول الواجبات، ونسب هذا القول أيضاً إلى الباقلاني، ومبرره هو توقف النظر على قصده، بمعنى تفرغ القلب عن الشواغل<sup>141</sup>). ويبدو على هذا الرأي النزعة العقلية، أي إعتبار القصد إلى النظر واجباً عقلياً، وهو ما ينافي البداهة الأولية لحق الملكية. لكن لو قيل أن القصد إلى النظر هو واجب سمعي مصدره الخطاب الديني، لأفضى ذلك إلى الدور الواضح، إذ من شأن هذا القصد أن يكون سابقاً على سائر الواجبات، وبالتالي يصبح قبول الخطاب الديني متوقفاً عليه، في الوقت الذي يكون منتزعاً عن هذا الخطاب، وهو الدور. وينطبق هذا الحال على القول الذي يراه الباقلاني من أن أول الواجبات هو: أول النظر، أي المقدمة الأولى منه، لتوقف النظر على أول أجزائه، نحو قولك: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، فمجموع المقدمتين هو

النظر، والمقدمة الأولى هي أول النظر<sup>142</sup>.

ولدى أصحاب منطق الحق الذاتي شبهة كثيراً ما يطرحونها بوجه خصومهم من أتباع منطق حق الملكية؛ حول ما يعرف بشبهة افحام الأنبياء. ويصورونها كما يلي:

لو كان أصل الواجبات سمعياً، ومنها وجوب النظر، لأفضى ذلك إلى افحام الأنبياء وردّ رسالاتهم السماوية، وللزم عنه إسقاط التكليف الشرعية بالكامل. فالذي تعرض عليه دعوة النبي بإمكانه أن يقول) : ما دام النظر لم يجب عليّ بعد فإنني لست مستعداً لأن أنظر حتى لا تتم عليّ حجة صدق النبي وصحة رسالته. (وهذا ما يؤول إلى افحام الأنبياء<sup>143</sup>. في حين لو كان النظر واجباً عقلياً لما أفضى الأمر إلى هذا الاشكال، بل لتمهد الأمر إلى ابلاغ الحجة ودعوة الأنبياء<sup>144</sup>.

لكن في القبال نجد لدى منطق حق الملكية شبهة معاكسة، ومفادها أن التسليم بوجوب النظر العقلي يفضي إلى الدور الباطل. فقد اعتبر الفخر الرازي - مثلاً - أن القول بوجوب النظر العقلي يتوقف على النظر حتى يثبت الوجوب، وهذا يلزم منه الدور. وبعبارة أخرى، لو وجب الاستماع للأنبياء عقلاً لأفضى ذلك إلى الدور، إذ لما كان وجوب النظر ليس ضرورياً بإعتباره يتوقف على مقدمات مفتقرة إلى انظار دقيقة، فالمكلف في هذه الحالة يجوز له أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر حتى أنظر، أو يقول لا يلزمني النظر في معجزك حتى أعلم صدقك، ولا أعلم صدقك حتى أنظر في معجزك<sup>145</sup>.

ومع ذلك فالبعض من أصحاب المنطق الأخير يرى أن الفرد سوف لا يخسر شيئاً لو استمع، إذ لو لم يستمع فمن المحتمل أن يقع في الهلاك من حيث لا يشعر. وكما صرح الغزالي فإن الاحتراز والنظر في الأمور وما تؤول إليه من العواقب هي من شيمة العقلاء<sup>146</sup>. لكن هذا الرأي لا يتسق والبداهة الأولية لحق الملكية، حيث إذا كان للمالك الحقيقي الحق المطلق في فعله دون قيود ولا شروط ولا غرض ولا غاية، فذلك لا يجعل من الاحتراز احترازاً، فما نعه احترازاً واحتياطاً في الفعل؛ قد لا يسمح به المالك الحقيقي ويعاقب عليه. وبالتالي ليس في هذا المنطق ما يعرف بالاحتراقات العقلية، فكل احتراز مصدره الخطاب الديني فحسب.

وهناك من أجاب على الشبهة التي طرحها الفخر الرازي في نفيه لوجوب النظر العقلي، كالذي ذكره العلامة الحلبي، حيث حرر الشبهة وأجاب عنها قائلاً: « لا يقال هذا يرد عليكم، لأن وجوب النظر نظري، فللمكلف أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوبه إلا بالنظر، ويعود المحذور، لأننا نقول: وجوب النظر وإن كان نظرياً إلا أنه فطري القياس<sup>147</sup>». لكن الحلبي لم يبين لنا كيف أن الإستدلال النظري على وجوب النظر فطري القياس، وربما كان منظوره الإستدلال القائم على وجوب دفع الضرر عن النفس، فيكون القياس كما يلي:

إن دفع الضرر المظنون - والمعلوم أيضاً - عن النفس واجب، وحيث أن ترك النظر يكون مظنون الضرر الأخرى لوجود دافع الخوف ولوجوب شكر المنعم، لذا كان النظر واجباً.

وقريب من هذا الجواب ما نصّ عليه نصير الدين الطوسي، فذكر بأن وجوب النظر عند المعتزلة ليس بمتوقف على العلم بالوجوب حتى يحصل الدور، بل إنهم قالوا بأن «دفع الضرر المظنون الذي لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة العقلية، وذلك لا يمكن إلا بمعرفته، وذلك لا يزول بترك النظر»<sup>148</sup>.

والواقع أن القياس المذكور فطري متى أخذ على سبيل الاحساس الذاتي للفرد بغض النظر عن الجانب المنطقي، فعلى الأقل أنه من الناحية المنطقية لا يمثل الخوف ولا شكر المنعم دليلاً ظنياً أو قطعياً على وجوب النظر ما لم يكن هناك نظر سابق يبرر دلالة قرينة الخوف والشكر على وجوبه. فهذا النظر السابق ليس فطري القياس لإعتماده على جملة من القرائن المتعلقة بإثبات الخالق وصفاته. وعلى هذا يصبح وجوب النظر العقلي متوقفاً على نظر سابق، مما يفضي إلى التسلسل أو الدور.

أما فيما يخص شبهة افحام الأنبياء فمن الواضح أنها لو صدقت لكانت لا تدل بالضرورة على عموم وجوب النظر العقلي، بل على خصوص وجوب نظر الاستماع إلى قول الداعي الذي يدعي النبوة. ومن حيث التحقيق يلاحظ أن هذا الوجوب يتحلى بقدر من المنطقية؛ لأنه يتعلق بنوع القرائن الموضوعية وقدرها، كمعرفة ظروف الداعي واحواله الخاصة مع سلامة ظروف الفرد وخصائصه، كإمكانه متعللاً دون إعاقة الموانع الطبيعية التي تحجب عن الاستماع إلى الداعي. فكلما كانت مثل هذه الظروف والأحوال مؤاتية للتبليغ والاستماع؛ كلما ازدادت قوة ترجيح تحقق استحقاق الذم والعقاب، ولا يعرف ذلك بمحض الإدراك العقلي الخالص. لذا كان من ضرورات تسهيل الدعوة أن يكون النبي على درجة عالية من الأخلاق، كالذي ينص عليه قوله (تعالى): ((ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر)) (آل عمران. 159/)

### خامساً: حق الملكية وتكليف ما لا يطاق

من النتائج المترتبة على منطوق حق الملكية الإعتقاد بجواز تكليف ما لا يطاق، حيث استدل عليه الإمام الجويني بقوله: «الدليل على جواز تكليف المحال؛ الإتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه، وقد اقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام، فإذا جاز كون القيام مأموراً به قبل القدرة عليه، وإن كان ذلك غير ممكن، فلا يبقى لإستحالة تكليف المستحيل وجه»<sup>149</sup>.

وظاهر هذا الجواب هو أنه يمنع أن تكون هناك سعة للتكليف يقتضيها الحال، فكل أمر لا بد أن يقتضي حالاً للمكلف يسبق الحال الذي يؤمر عليه. وواضح أنه إذا لم يوجد شيء من التراخي النسبي بين الأمر وامتناله؛ فسيؤول التكليف إلى المحال والعبث، فلا يعقل أن يترتب عليه

## الجزء من استحقاق الدم والعقاب.

والواقع أن هناك فهمين لأصحاب هذا المنطق حول عدم الطاقة والإستطاعة في التكليف. فتارة يدل المعنى عندهم على التكليف بالمحال والعجز الذاتي، كما تشهد على ذلك بعض التطبيقات، وأخرى يدل المعنى على ما هو أشبه بالصرفة منه إلى العجز الذاتي. وبحسب المعنى الأخير اعتبر الشيخ أبو الحسن الأشعري أنه ليس المقصود من عدم الطاقة والإستطاعة هو العجز عن الفعل المكلف به، بل بمعنى تركه والإنشغال بغيره، حيث يقول: «إن قال: أليس كلف الله تعالى الكافر الإيمان؟ قلنا له: نعم. فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟ قيل له: لو إستطاعه لآمن. فإن قال: أفكلفه ما لا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام على أمرين: إن أردت بقولك أنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه وإشغاله بضده فنعم»<sup>150</sup>. وقد تكرر هذا المعنى أيضاً عند الباقلاني في كتابه (التمهيد)<sup>151</sup>. كما تمّ تطبيقه على تفسير بعض الآيات. ومن الأمثلة عليه ما ذكره الشيخ الأشعري - وكذا الباقلاني - من معنى قوله تعالى (( ما كانوا يستطيعون السمع )) ((هود (20/وقوله)): «وكانوا لا يستطيعون سمعاً» ((الكهف (101/، فقد ذكر انهم لا يستطيعون ذلك مع أنهم أمروا لأن يسمعوا الحق، فدلّ على جواز تكليف ما لا يطاق، وكذا الحال في قوله تعالى (( ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم )) ((النساء (129/، مع أنهم مكلفون بالعدل بين النساء<sup>152</sup>. كما أن من أدلة الأشاعرة على ذلك قوله تعالى (( ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به )) ((البقرة (286/، فقد ذكر الباقلاني بأنه «لو كان تكليف ما لا يطاق ظلماً وعبثاً وقبيحاً من الله تعالى لكانوا قد رغبوا إليه في أن لا يظلمهم ولا يسفه عليهم ولا يوجب من الأوامر ما يخرج عن حد الحكمة. والله أجلّ من أن يثني على قوم أجازوا ذلك عليه. فدلّ هذا على ما وصفناه»<sup>153</sup>.

هذا هو مفهوم عدم الطاقة والإستطاعة في التكليف بمعنى الصرفة. لكن هذا المعنى ليس هو الوحيد، بل هناك معنى آخر يدل على العجز الذاتي، كما تشير إليه بعض التطبيقات التي أخبر عنها الخطاب الديني، مثل تكليف أبي لهب بالإيمان، حيث أن الله أمره «بأن يصدّق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدّقه بأن لا يصدّقه، وذلك جمع نقيضين»<sup>154</sup>.

وبعبارة أخرى أن ابا لهب لو صدّق بأنه لا يؤمن بالرسالة؛ لبقي في ذمته تكليف واحد فقط هو عدم الإيمان، ولو لم يصدّق بذلك لكان يعني أنه مؤمن بالرسالة؛ فيظل مكلفاً بعدم التصديق. وفي هذه الحالة سوف لا تبرأ ذمته من التكليف، إذ لو تخلص من التكليف الأول لوقع في الثاني، والعكس صحيح. ولا شك أن هذا الإستدلال يتضمن انطواء التكليف على العجز الذاتي الذي نفاه البعض من الناحية المبدئية، كما رأينا سابقاً. وهو في جميع الأحوال يتنافى مع الوجدان، إذ كيف يعقل أن يكلف الله إنساناً عاجزاً بأن يؤمن بالرسالة؟! ولو صحّ هذا التكليف لكان شكلياً، وتظل حقيقته معبرة عن كونه عقوبة لا غير، مثل عقوبة الإلجاء المترتبة على الفعل البشري السيء، كالذي يدل عليه قوله تعالى (( الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون

((البقرة. 15/))

ولو نظرنا إلى الخطاب الديني لوجدنا أن الآيات القرآنية دالة على نفي مثل ذلك التكليف، ومن ذلك قوله تعالى)) : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ((البقرة. 286/ كما أن هناك نصوصاً أخرى ترفع التكليف عن حالات العسر والحرج في الدين، مثل قوله تعالى)) : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ((البقرة. 185/ وما جعل عليكم في الدين من حرج) ((الحج 78/ الله لطيف بعباده) ((الشورى. 19/ وهو يدل بالأولية على منع التكليف بالمحال.

يبقى أن نشير إلى ما ذكره الشاطبي من أن مسألة تكليف ما لا يطاق قد منعها «أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم»<sup>155</sup>. وهذا الذي نقله الشاطبي ربما يرجع إلى المتأخرين من الأشاعرة رغم ما فيه من تناقض مع البداهة الأولية للأصل المولّد إن كان المنع منعاً عقلياً، ومن ذلك ما اعتقده الغزالي من أن تكليف الناسي والغافل هو من المحال، وكذا الساهي والمجنون والسكران<sup>156</sup>. وإن أقر في محل آخر بأن له تعالى تكليف ما لا يطاق<sup>157</sup>.

## ملاحظات نقدية

إبتداءً نعتف أن ليس بيدنا أو بيد غيرنا الإعتراض على البداهة الأولية لهذا المنطق، مثلما ليس بيدنا فعل الشيء نفسه حول الموقف من منطق الحق الذاتي. والسبب واضح، وهو أن البداهة الأولية لكل من الطرفين هي من الأمور المجردة. لكن لا يمنع ذلك من الإعتراض على النتائج المترتبة على تلك البداهة.

وبصفة عامة نعلم أن الإعتراض على مقدمات القضايا الإستدلالية يفضي إلى تخطئة النتائج المترتبة عليها. لكن ماذا بخصوص العكس؟ فهل يفضي الإعتراض على النتائج إلى عدم قبول المقدمات التي استلزمتهما؟ سيما ونحن نتحدث عن قضايا اللزوم بين النتائج والمقدمات. فقد عرفنا أن هناك جملة من القضايا المترتبة على القول بمنطق حق الملكية، وأن منها ما يعد من اللوازم الثابتة، بحيث أن أي تغيير لها يفضي إلى التعارض مع البداهة الأولية. فالقول بجواز تكليف ما لا يطاق - مثلاً - هو أمر مترتب على التسليم بالبداهة الأولية لحق الملكية، لكنه في الوقت ذاته يسفر عن إبطال الشروط المنطقية لنظرية التكليف، إذ يصبح التكليف اسماً بلا مسمى، وصورة بلا معنى. فهو جبر تام ليس فيه ما يترتب عليه من حق الثواب والعقاب. وكذا الحال مع نظرية الكسب في مسألة القضاء والقدر، إذ لو لم يكن للإنسان سوى الأثر المعبر عنه بالكسب؛ لكان ذلك منافياً للتكليف الذي يترتب عليه الجزاء. إذ تصبح أمور التكليف وما يترتب عليها صورية تلتقي تماماً مع الصورية التي رأيناها لدى النظام الوجودي في فهمه للإشكاليات الدينية.

ومن ذلك أيضاً أنه لو صدقت البدهاة الأولية لحق الملكية لكانت العدالة الإلهية، كما نطق بها الخطاب الديني، عدالة صورية، إذ لا فرق فيها - مثلاً - بين أن ينعم الله المطيعين في الجنة ويعذب المسيئين في النار من جهة، وبين أن يفعل العكس بهم من جهة أخرى، وتبرير ذلك أنها لازمة عن التوحيد لزوماً ذاتياً. فالعدل مشتق من التوحيد تبعاً لحق الملكية، خلافاً للعدل الذي يراه منطق الحق الذاتي.

لكن العدالة التي يتحدث عنها الخطاب الديني هي غير تلك التي حددها منطق حق الملكية، كما هو واضح مما جاء في النصوص القرآنية التالية)) :ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا وكفى بنا حاسبين (( (الأنبياء)) .. (47/ تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلماً للعالمين) ((آل عمران)) .. (108/ ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد) ((الانفال)) .. (51/ فالיום لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون) ((يس)) .. (54/ وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون) ((البقرة)) .. (272/ وأشرقَت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون) ((الزمر)) (69/

وتدل هذه النصوص على أن الله لم يرد ظلماً للعباد، فلو أراد ذلك لما استحال عليه، حيث الإرادة هي للممكن الذي يقبل الوجهين، الأمر الذي يتنافى وما يراه المنطق السابق.

كما يلاحظ أنه ليس في نظرية منطق حق الملكية ما يبرر الحقوق الإنسانية، خلافاً لنظرية الحق الذاتي. الأمر الذي يثير اعتراضاً على أولئك الذين ينتمون إلى المذهب الأشعري ويرفعون شعار مثل تلك الحقوق، كرفع شعار (حقوق الإنسان في الإسلام) كالذي يدعو إليه الكثير من أهل عصرنا. فالحقوق بحسب التصور الأشعري ليست حقوقاً بالمعنى الحقيقي لهذه اللفظة، وإنما هي تفضل ومنة من الخالق على المخلوق.

وينبسط هذا الإشكال أيضاً على أولئك الذين ينتمون إلى المنطق السابق ويقولون بمقاصد الشريعة. فالمعروف أن الأشاعرة هم أول من دعا إلى القول بالمقاصد، لكن هذا القول لا يتسق والاستناد إلى البدهاة الأولية لحق الملكية. فهم من جانب اعتبروا تلك المصالح تعبدية لا تختلف عن سائر التعبديات الأخرى طبقاً لنظرية الحسن والقبح الشرعيين، في حين ميزوا من جانب آخر بين الأحكام التعبدية التي لا يدرك معناها وبين الأحكام المصلحية المدركة بالعقل، وسلموا لهذا الأخير صلاحية تقدير التفاوت بين المصالح وإختلاف رتبها وأنواعها وما يرجع إليها من أحكام، كما بينا ذلك في دراسة مستقلة<sup>158</sup>. وبالتالي فإذا كان العقل قادراً على إدراك التفاوت في المصالح وأنواعها فكيف لا يكون قادراً على إدراك ما هو مصلحة حقيقية وتمييزها عن غيرها؟!!

على ذلك يمكن القول أن القضايا المترتبة على حق الملكية لا تتسق مع نظرية التكليف. وهي النظرية التي نعدها أولى الحقائق الأصلية للخطاب الديني. إذ بدونها يصبح الخطاب خطاباً

غامضاً يفقد قيمته ومعناه. وبالتالي فإن الاعتماد على نظرية التكليف يفضي إلى إبطال الأصل المتمثل بحق الملكية، مثلما أن الاعتماد على الأخير لا يبقى لنظرية التكليف، ومن ثم الخطاب الديني، شيئاً يذكر.

\*\*\*

يبقى أن نشير إلى أن هناك جماعة من أصحاب هذا المنطق انقلبوا على الأصل الذي اعتمدوه، فاعترفوا بالواجبات العقلية كما يراها اتباع منطق الحق الذاتي، وأقروا بأن الخطاب الديني أمضى ما في العقول من تلك الواجبات، وعدوا الإستدلال على معرفة الصانع واجباً عقلياً قبل ورود السمع به ودعوة الشرع إليه. ومن هؤلاء القفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وأبو العباس بن القاص وأبو عبد الله الزبيري وأبو علي السقطي بن القطان وأبو علي بن أبي هريرة، ومن المتأخرين الحلبي وغيره.

وقيل أن هؤلاء لما نظروا إلى أسئلة المعتزلة - ومن ذلك قولهم بإيجاب الشكر عقلياً - اذعنوا لها، فاعتقدوا أن كلاً من شكر المنعم ومعرفة حدوث العالم وأن له محدثاً ومنعماً؛ تعد واجباً بالعقل قبل الشرع<sup>159</sup>.

فقد قال القفال الشاشي: «أحكام الشرع ضربان: عقلي واجب وسمعي ممكن. فالأول: ما لا يجوز تغييره ولا يتوهم جواز استباحة ما يحظر، ولا حظر ما أوجب فعله؛ كتحریم الكفر والظلم والعدل ونحوه. وقد يرد السمع بهذا النوع فيكون مؤكداً لما وجب بالعقل. والثاني: كأعداد الصلوات وهو موقوف على تجويز العقل وقبوله إياه، فما جوزّه العقل فهو مقبول، وما رده فمردود، ومتى ورد السمع بإيجابه صار واجباً إلى أن يلحقه النسخ والتبديل.» كما قال الصيرفي (في) (الدلائل والأعلام): «لا يجوز أن يأتي الكتاب أو السنة أو الإجماع بما يدفعه العقل، وإذا استحال ذلك فكل عبادة جاء بها القرآن أو السنة فعلى ضربين: أحدهما مؤكد لما في العقل إيجابه أو حظره أو إباحته، كتحریم الشرك وإيجاب شكر المنعم. والثاني: ما في العقل جواز مجيئه ومجيء خلافه، كالصلاة والزكاة، فالسمع يرقبها من حيز الجواز إلى الوجوب.» وقال أيضاً: «ولا يأتي الخبر بخلاف ذلك.. والدليل على أن العقل حاكم على ما يرد به السمع أنه المميز بين الأشياء الواردة عليه.. وجماع نكته الباب أن الذي يرد السمع مما يشبه العقل إنما يأتي تنبيهاً<sup>160</sup>». وقال الزبيري: «العبادات من قبل السمع لا ترد إلا على ثلاثة أوجه: ضرب يرد بإيجاب ما تقدم في العقل وجوبه، كالإيمان بالله وشكر المنعم، والثاني: يرد بحظر ما تقدم في العقل وجوبه كالكفر بالله، والثالث: يرد لما في العقل جواز مجيئه، كالصلوات والزكوات والحج والصوم.» (وقال ابن القاص في) (أدب الجدل): «الأشياء في العقل على ثلاثة أضرب: فضرب أوجب العقل، وضرب نفاه، وضرب أجازة وأجاز خلافه، فما أوجب العقل فهو واجب كشكر المنعم ومعرفة الصانع.. فأما الضربان الأولان فحجة الله فيهما قائمة على كل ذي لب قبل مجيء الشرع وبعده، ولا يجيء سماع إلا مطابقاً<sup>161</sup>».

لكن رغم إعراف هؤلاء بالوجوب العقلي خلافاً للبدهة الأولية لمنطق حق الملكية، إلا أنهم ظلوا محافظين على سائر القضايا الأخرى لذلك المنطق. الأمر الذي أوقعهم في التناقض. وكمثال على ذلك ما يذكر من الحوار الذي جرى بين أبي بكر الصيرفي وأبي الحسن الأشعري، حيث أظهر الأخير تناقض الأول، إذ جاء أن الصيرفي ممن يقول بوجوب شكر المنعم ووجوب الاستدلال على معرفته ومعرفة صفاته من جهة العقل قبل ورود الشرع، ثم أنه ناظر الأشعري في ذلك، واستدل على وجوب شكر المنعم بالعقل بوجوب الاحتراز مما يخاف منه الضرر. فقال له أبو الحسن: أبجد تقول: إن الكائنات كلها بإرادة الله تعالى خيرها وشرها؟ قال الصيرفي: نعم. فقال أبو الحسن: لكن هذا ينافي أصلك، فإذا كانت العلة في إيجاب شكر المنعم أنه لا يأمن أن يكون المنعم الذي خلقه قد أراد منه الشكر، فقد يجوز أن يريد منه أن لا يشكره؛ لأنه مستغن عن شكره، فإما أن يعتقد أنه لا يريد ما ليس بحسن كما قالت المعتزلة، وإما أن لا تأمن أنه أراد منك ترك شكر المنعم، وإذا شكرته عاقبك فلا يجب عليك شكر المنعم لهذا الجواز. فانقطع الصيرفي ورجع عن اعتقاده. وقيل أنه على أثر ذلك صنف كتاب (الاستدراك) ليشير فيه إلى هذا الرجوع، ومما قال في حاشيته: «نحن وإن كنا نقول بشكر المنعم فإنما نقوله عند ورود الشرع»<sup>162</sup>. ومثله ما حصل مع أبي العباس القلانسي الذي قيل أن تصانيفه زادت على مائة وخمسين كتاباً<sup>163</sup>، إذ لما تحقق له ما في اعتقاده من التهافت رجع عنه. وجاء عن الطرطوشي أنه قال في (العمدة): «هذا مذهب أهل السنة قاطبة إلا ثلاثة رجال تلعثوا في هذا الأصل في أول أمرهم ثم رجعوا عنه إلى الحق، وهم: أبو بكر الصيرفي، وأبو العباس القلانسي، وأبو بكر القفال. «وهناك من قال أنه لم يثبت عن القفال ولا عن أبي علي الرجوع عن هذه المقالة»<sup>164</sup>.

## النظام الوجودي وحق الملكية

ليس من الصعب على الباحث أن يرصد موارد التشابه والتجاذبات الحاصلة بين الأشاعرة والعرفاء ضمن النظام الوجودي، ومن ذلك أن مقولة الأشاعرة (لا فاعل في الوجود إلا الله) والتي تتضمن نفي القدرة عن العباد، هي ما يؤكد العرفاء في نظريتهم الوجودية، كقول ابن عربي: «ليس للمخلوق قدرة عندنا وعند المحققين منا، إذ لا فاعل إلا الله تعالى خالق الأفعال الظاهرة في العين على أيدي الخلق وغيرها»<sup>165</sup>.

ومما جاء في هذه التشابهات ما ذكره ابن عربي من تجويزه أن يأمر الباري تعالى بفعل مع علمه بعدم وجود طاقة عليه كالذي يقره منطق حق الملكية عند الأشاعرة، مستشهداً على ذلك بقول النبي (ص): (شيبتي هود وأخواتها؛ لما تتضمنه من الآية) ((فاستقم كما أمرت. (فكما ذكر أنها شيبته بحيث لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما يخالفها فلا يقع<sup>166</sup>.

كما أشار ابن عربي إلى نظرية الأشاعرة حول العرض والجوهر في الطبيعة بما يماثل اعتقاده. فهو يقول: «إن الأشاعرة تقول بأن العالم كله متمثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا:

العين واحدة. وقالت الأشاعرة يختلف العالم بالأعراض، وهو قولنا: يختلف ويتكثر بالصور والنسب»<sup>167</sup>. إلا أنه إعتراض عليهم حين اثبتوا جواهر كثيرة، وإن وافقهم بأن العرض لا يبقى زمانين، لكنه رأى أن العالم كله مجموعة أعراض مع جوهر واحد هو عين الحق القائم بنفسه المقوم لغيره، فالأعراض كلها قائمة بالذات الإلهية وهي عين صفاته التي فيه بالقوة، فهي عينه بحسب الوجود، وغيره بحسب العقل<sup>168</sup>. واعتبر أن خلافه معهم أشبه ما يكون بالعبارة، وقال بهذا الصدد: «من لطافته ولطفه، أنه في الشيء المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء.. فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة وشجرة وحيوان ورزق وملك وطعام، والعين واحدة من كل شيء وفيه، كما تقول الأشاعرة أن العالم كله متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة، ثم قالت ومختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه، كيف شئت فقل، وهذا عين هذا من حيث جوهره»<sup>169</sup>.

كما اتفق ابن عربي مع متقدمي الأشاعرة في إثباتهم للصفات الإلهية الواردة في الكتاب والسنة مع نفي المماثلة والتشبيه، وكذا تسليمه بالصفات الذاتية السبعة التي يقول بها الأشاعرة، وهي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام<sup>170</sup>.

مع هذا فإن جميع هذه التشابهات والتجاذبات تظل ظاهرية لا تنفذ إلى الأعماق. فهناك قطعة جذرية في الروح والأبعاد. وكما أبدى حيدر الأملي من عرفاء الشيعة بأن هذا التشابه بين النظرية العرفانية وما إلتمزم به الأشاعرة هو تشابه من حيث الظاهر. وقال: «مما قد يتوهم لبعضهم هو أن ما يذهب إليه الأشاعرة من نسبة الحسن والقبح جميعاً إلى الله ويقولون: لا فاعل إلا هو (قريب من طريقة أهل الكشف والحال، وهو غلط محض لأن بينهما، وإن كانت مشابهة في الألفاظ، فليس إلا وبينهما في المعاني بون بعيد، وذلك لأن الأشاعرة لم يتخلصوا بعد من حد الشرك الخفي بالله، ولا استغنوا في النظر إليه عن رؤية من سواه، ولم يصلوا إلى درجة التوحيد في الوجود ليشهدوا جمال الحق بخلاف أهل الحال»<sup>171</sup>.

ومن حيث المبدأ إن إعتبرات منطق حق الملكية ونتائجه تختلف عما عليه المنطق الوجودي، إذ لا يتقيد المنطق الأول بقيود ما يفرضه المنطق الأخير الداعي إلى وحدة الوجود وما يترتب عليها من نتائج. وبحسب هذه الفكرة لا تعددية في الوجود إلا بحسب الظاهر، وأن مقولة (لا فاعل إلا الله) (تعني لدى العرفاء شيئاً ولدى الأشاعرة شيئاً آخر، وأن المشيئة والإرادة الإلهيتين لدى الطرفين مختلفة، فهما لدى العرفاء يدخلان ضمن الحتميات، حيث المشيئة متعلقة بالفيض الاقدس، والإرادة متعلقة بالفيض المقدس، أو أن المشيئة متعلقة بإفاضة الأعيان الثابتة، والإرادة متعلقة بإيجاد الممكنات، ولدى القيصري أن الله وإن كان فعالاً لما يشاء، لكن مشيئته بحسب حكمته، ومن حكمته أن لا يفعل إلا بحسب استعداد الأشياء بما هي عليه في الأعيان الثابتة<sup>172</sup>، وكل ذلك يعد من الحتميات، وأن القول بإفاضة الأعيان وكذا إيجاد الممكنات ليس له معنى حقيقي، بل مأخوذ على نحو المجاز، حيث لا إفاضة ولا إيجاد، بل الكل موجود ومتعين بالعين الثابتة أزلاً وأبداً. وكذا بخصوص الإستطاعة وقدرة العبد وتكليفه بما لا يطاق، فكل ذلك له

معنى لدى العرفاء غير ما لدى الأشاعرة. والشيء نفسه يقال حول علاقة الأعراض بالجوهر في الطبيعة.

والأهم من ذلك الخلاف الحاصل بينهما حول القيم، مثل العدل وما إليه، فهي لدى الأشاعرة مأخوذة على حقيقتها وأن اشروطها بشرط الملكية، وكما قال الإمام الغزالي: «لا يقاس عدله تعالى بعدل العباد، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، ولا يتصور الظلم من الله تعالى؛ فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه ظلماً»<sup>173</sup>. في حين أن القيم لدى العرفاء مصورة على نحو المجاز، لإعتبارات ما تبناه من فكرة الحتمية ووحدة الوجود. فمثلاً رأى العارف الأملي أن المقصود بالعدل الإلهي هو اعطاء الله لكل موجود حقه الذي يستحقه في الأزل دون زيادة ولا نقصان، وذلك حسب ما تكون عليه الأعيان الثابتة أو الصور العلمية لدى الذات الإلهية<sup>174</sup>. وأقر أنه بغير ذلك يصدق الظلم الفاحش بإعتباره يعني وضع الشيء في غير موضعه. وهو المعنى الذي نجده عند القيصري، حيث اعتبر أنه لا مجال لما قد يقال لم كان هذا فقيراً وذاك غنياً، وهذا عاصياً وذاك مطيعاً، مثلما لا يقال لم كان هذا إنساناً وذاك كلباً، فكل ذلك رهين العدل والحكمة بفضل ما عليه الأعيان الثابتة، أو أن العدل هو في اعطاء كل شيء على ما تقتضيه عينه الثابتة<sup>175</sup>. وسبق للفارابي أن أدلى بما يقارب هذا المعنى، حين اعتبر العدل هو أن يوفى كل كائن بما مهيء له من الوجود، حيث جرى العدل بأن يحصل كل ممكن على قسطه من الوجود<sup>176</sup>. وكذا ما ذهب إليه السهروردي من معنى كون الحق قائماً بالقسط، أو كما أشار إليه المحقق الدواني من أن هذا العدل يقتضي إيصال كل قابل إلى ما يقبله من الوجود وما يتبعه من الكمالات<sup>177</sup>.

هكذا فإن مفهوم العدل لدى أتباع النظام الوجودي بشقيه العرفاني والفلسفي هو مفهوم مجازي، فكل شيء عندهم مقدر بقضاء حتمي لا يقبل التغيير والتبديل، فالعدل في الفهم الوجودي هو ما يماثل ضرورة الوجود، والظلم على خلافه يعني الإستحالة. بل ليس في عرف هؤلاء تكليف سوى ما يرد في الظاهر والمجاز، إذ حقيقة الحال لا تتعدى الصرامة الحتمية التي تسير فيها الأشياء كما مقدر لها حسب إعتباراتها الذاتية. فمثلما قُدر لكل شيء أن يكون ضمن نوعه الخاص؛ إن كان إنساناً أو حصاناً أو كلباً أو نباتاً أو جماداً، فقد قُدر للإنسان أن تكون أعماله حسنة أو قبيحة، كما قُدر له أن يكون سعيداً أو شقيماً، ويظل التقدير محتملاً بحسب حقيقة الأشياء وطبيعتها، وليس بأمر خارج عنها كما تفترضه نظرية التكليف. إذ لا يوجد على نحو الحقيقة مكلف ومكلف ورسالة تكليف وثمره تكليف؛ كالذي تبشر به النصوص الدينية، مثلما فصلنا الحديث عنه في (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية)<sup>178</sup>. الأمر الذي يناقض الروح العامة للنظام المعياري كما هو واضح.

<sup>1</sup> يُعرّف الحق من الناحية اللغوية بأنه الثبوت أو الوجوب، فقد جاء في (لسان العرب (حقّ الأمر: صار حقاً وثبت. وقال الأزهري: معناه وجب وجوباً) ابن منظور: لسان

العرب، مادة: حقق، عن موقع الباحث العربي الإلكتروني ( <http://www.baheth.info> ) وهو المعنى الذي اعتمد عليه الكثير من الفقهاء ) انظر حول ذلك :أحمد محمود الخولي :نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2003م، ص 15 وما بعدها، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية ( <http://www.al-mostafa.com> ).

<sup>2</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص.21

<sup>3</sup> عبد الجبار الهمداني :المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، ج1، ص168-169.

<sup>4</sup> عبد الجبار الهمداني :شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثالثة، 1416هـ - 1996م، ص122-123.

<sup>5</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص21-22.

<sup>6</sup> رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم و اشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم، قم، 1405هـ، ج1، ص165-166.

<sup>7</sup> أبو جعفر الطوسي :تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.ش، ص نهم - جهاردهم وص.1.

<sup>8</sup> الشريف المرتضى :أمالى المرتضى، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1403هـ، ج1، ص.103.

<sup>9</sup> أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، موقع الايمان، عن شبكة مشكاة الإلكترونية، فقرة: واختلف الناس في البلوغ (لم تذكر ارقام الصفحات وال فقرات). (الملل والنحل، ص.23

<sup>10</sup> مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، نفس الفقرة السابقة.

<sup>11</sup> الملل والنحل، ص21.-23

<sup>12</sup> شرح الأصول الخمسة، ص. 546 ومقدمة ابن خلدون، منشورات مؤسسة الاعلمي، بيروت، ص. 464 قيل أن بعض المعتزلة استثقل أن يكلم الله تعالى أحداً من البشر، فطلب من أحد القراء السبعة، وهو أبو عمرو بن العلاء أن يقرأ قوله تعالى (( وكلم الله موسى تكليماً )) (النساء (164/بأن يكون اسم الله هو المنصوب واسم موسى مرفوعاً، ليكون موسى هو المتكلم لا الله! فقال أبو عمرو: هب أني قرأت هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى (( ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه )) (الأعراف(143/؟! فبهت الرجل) !ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة قوله: وأن القرآن كلام الله، لم تذكر ارقام صفحاته. )

<sup>13</sup> ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج2، فقرة الكلام في المائة) لم تذكر ارقام صفحاته. )

<sup>14</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص. 21 وشرح الأصول الخمسة، ص.226

<sup>15</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص.260

<sup>16</sup> لاحظ حول ذلك المصادر التالية: تمهيد الأصول في علم الكلام، ص.208

والمفيد: النكت الاعتقادية، طبعة طهران، ص 26-27. وعبد الجبار الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج 13، ص 93. وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 35. وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 276.

<sup>17</sup> تمهيد الأصول، ص 208. وارشاد الطالبين، ص 277.

<sup>18</sup> لاحظ: تمهيد الأصول، ص 209. وأبو جعفر الطوسي: الإقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران، ص 78. وعبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391 هـ-1971 م، ص 403.

<sup>19</sup> شرح الأصول الخمسة، ص 518. ونظرية التكليف، ص 111.

<sup>20</sup> تمهيد الأصول، ص 263. وكشف المراد، ص 360 و 234. وارشاد الطالبين، ص 282.

<sup>21</sup> شرح الأصول الخمسة، ص 518. وتمهيد الأصول، ص 174.

<sup>22</sup> تمهيد الأصول، ص 175-176.

<sup>23</sup> تمهيد الأصول، ص 76.

<sup>24</sup> يقول الطوسي بهذا الصدد: «وليس لأحد أن يقول لو حسن ذلك - أي حسن تكليف من يعلم أنه يصاب بالضرر - لحسن من الوالد أن يعرض ولده لسفر يربح فيه غلبة ظنه أنه يغرق أو يُقتل في طريقه ويؤخذ المال منه في ذلك، وذلك

أن منافع الولد ومضاره عايدة إلى الوالد، فإذا عرّضه للمنافع فلا بد أن ينتفع هو بها أيضاً ويسر بها، فإذا علم أو ظن أنه يقتل أو يغرق ويتلف ماله لم يجر أن يختاره؛ لأنه ضرر محض يتعجله والتكليف خلاف ذلك؛ لأنه خالص لنفع المكلف ولا نفع فيه لله تعالى ولا استضرار بشيء من أحوال المكلف، فبان الفرق بينهما، فإن فرضنا في الشاهد من يعرض غيره لنفع يغلب في ظنه أنه لا يصل إليه ولا يتعدى إليه من ذلك ضرر؛ أجزنا ذلك مثل الغائب سواء، غير أن هذا لا نظير له في الشاهد) «تمهيد الأصول، ص. (176)

<sup>25</sup> أنوار الملكوت، ص 156-157 ونظرية التكليف، ص. 403

<sup>26</sup> أنوار الملكوت، ص. 158

<sup>27</sup> صور أن ابليس حدث الملائكة بشبهاته وإعتراضاته على ربه فقال: إن الله قد علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني فلم خلقي؟ واذ خلقي لم كلفني بمعرفته وطاعته وهو مستغن عنها؟ واذ خلقي وكلفني بذلك فأطعته لم كلفني بالسجود لآدم؟ ثم أنه لم لعني وأخرجني من الجنة بعد رفضي لأن اسجد إلا لله؟ وبعد ذلك لم مكنتني من آدم وسلطني عليه حتى أخرجه من الجنة؟ وكذا لم سلطني على أولاده وأنا أراهم وأثر عليهم من حيث لا يرونني؟ وأخيراً لم امهلني إلى يوم يبعثون وفي ذلك شر على بني آدم) الملل والنحل، ص 3-4؟

<sup>28</sup> أنظر الفصل السادس من كتابنا: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2008م.

<sup>29</sup> فمن الآيات الصريحة بهذا الصدد ما جاء في قوله تعالى ((: ونبلوكم بالشر والخير فتنة)) (الأنبياء 35/، وقوله تعالى)) : إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء)) (الأعراف 155/، وقوله)) : ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم)) (المائدة 48/، وقوله)) : الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً)) (الملك 2) وتشير بعض الآيات إلى أن الله تعالى لم يختر سنة الهداية للناس جميعاً غم قدرته على ذلك، مثلما جاء في قوله تعالى)) : ولو شئنا

لآتيناكل نفس هداها) ((السجدة(13/،وقوله)) : ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً))  
 (يونس(99/،وقوله)) : ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد) ((البقرة .(253/وواضح  
 أنه لاتعليل لذلك سوى القول)) : لايسئل عما يفعل وهم يسئلون) ((الأنبياء(23/،مع الأخذبعين  
 الإعتبار ما لله من حكمة نجهلها . وقد جاء في بعض الروايات عن أبي بصير أنه قال : قلت لأبي عبد الله  
 الصادق(ع) : ( شاء وأراد و قدر وقضى؟ قال : نعم، قلت : وأحب؟ قال : لا، قلت : وكيف شاء وأراد  
 و قدر وقضى ولم يحب؟ قال : هكذا خرج إلينا . وفي رواية أخرى إن الإمام الصادق قال : أمر الله ولم  
 يشأ، و شاء ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لآدم و شاء أن لا يسجد، ولو شاء لسجد، ونهى آدم عن أكل  
 الشجرة و شاء أن يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل . كما عن الصادق أيضاً أن الله قال : انا الله لا إله إلا أنا،  
 خالق الخير والشرف طوي لمن أجريت على يديه الخير، وويل لمن أجريت على يديه الشر، وويل لمن  
 يقول : كيف ذا وكيف هذا . كما جاء عن الإمام الرضا قول الله : يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء  
 لنفسك ما تشاء، ويقوتني أديت فرائضي وينعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سمياً بصيراً أقويماً، ما  
 أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذاك اني أولى بحسناتك منك، وانت أولى  
 بسيئاتك مني، وذاك انني لا اسئل عما فعل وهم يسألون) الكليني : الأصول من الكافي، صححه وعلق  
 عليه علي أكبر الغفاري، دار صعب دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ، ص 150-152  
 و.(154)

<sup>30</sup> شرح الأصول الخمسة، ص. 49

<sup>31</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 11 و 14 و 17

<sup>32</sup> أبو جعفر الطوسي : عدة الأصول، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة  
 ستارة، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ، ج 2، ص. 759

<sup>33</sup> مجموعة رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم و اشراف  
 أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم، قم، 1405هـ، ج 1، ص 138، وج 3،  
 ص. 191

<sup>34</sup> نظرية التكليف، ص 343- 344 والمجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص  
 419.

<sup>35</sup> أبو جعفر الصدوق: الإعتقادات في دين الإمامية، عن دليل برنامج المعجم العقائدي الإلكتروني، الاصدار الأول، 1422هـ-2001م، ص.10

<sup>36</sup> مرتضى مطهري: الإنسان والقدر، ترجمة محمد علي التسخيري، ايران، 1404هـ.

<sup>37</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص.18

<sup>38</sup> بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة ( 22 لم تذكر ارقام صفحاته).

<sup>39</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص.24

<sup>40</sup> نظرية التكليف، ص.81

<sup>41</sup> البحر المحيط، فقرة 22 و81

<sup>42</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص 71 و 19 وشرح الأصول الخمسة، ص 39. وتمهيد الأصول في علم الكلام، ص 2 و 4 وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص.9

<sup>43</sup> البحر المحيط، فقرة 22.

<sup>44</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص.30

<sup>45</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص30-31 وشرح الأصول الخمسة، ص

29. كذلك: تمهيد الأصول في علم الكلام، ص 5. ونظرية التكليف، ص 83.

<sup>46</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 26.

<sup>47</sup> تمهيد الأصول، ص 199 وص 3-5.

<sup>48</sup> شرح الأصول الخمسة، ص 56-60 والمجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 22.

<sup>49</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 24 وشرح الأصول الخمسة، ص 64.

<sup>50</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 17-18.

<sup>51</sup> أنوار الملكوت، ص 3-5.

<sup>52</sup> المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 17-18 وتمهيد الأصول، ص 199.

<sup>53</sup> تمهيد الأصول، ص 199-200.

<sup>54</sup> عدة الأصول، ج 1، ص 306-307.

<sup>55</sup> الأصول العامة للفقهاء المقارن، المجمع العلمي لأهل البيت، قم، الطبعة الثانية، 1418 هـ-1997 م، ص 516-517.

<sup>56</sup> الإقتصاد في الإعتقاد، ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى، 1415هـ-1994م، ص.173

<sup>57</sup> تمهيد الأصول، ص 161 وشرح الأصول الخمسة، ص 510 وارشاد الطالبين، ص 273-274

<sup>58</sup> راجع كتابنا: الإستقراء والمنطق الذاتي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م، ص 406 و470-471

<sup>59</sup> نجيب بلدي: باسكال، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ص 147-149

<sup>60</sup> الكليني: أصول الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388هـ، ج 1، ص 87 ومسند الإمام الرضا، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الأولى، 1392هـ، ج 1، ص 10-11

<sup>61</sup> الغزالي: احياء علوم الدين، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج 4، باب: بيان أقسام العباد في دوام التوبة (لم تذكر ارقام صفحاته).

<sup>62</sup> في أواخر الثمانينات من القرن المنصرم عرض عليّ الاستاذ محمد حسين ساكت مقالاً لعبد الرحمن بدوي ترجمه من اللغة الانجليزية إلى الفارسية، وهو بعنوان: نظرية علي وفرضية باسكال (جابخانه زوار، مشهد، 1352هـ.ش، ص 27-35) أنظر دراستنا: منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، باريس، العدد المزدوج، 9-10، 1991هـ-1411م، ص 26

<sup>63</sup> أنظر:

Schlesinger, George. (1994) A Central Theistic Argument,

in Philosophy of Religion: a reader and guide, ed. Craig,  
William Lane. (2002). Edinburgh University Press.  
Edinburgh. p. 26-27

<sup>64</sup> أنظر:

Hacking, Ian. (1972) The Logic of Pascal's Wager, in  
Philosophy of Religion: a reader and guide. p. 21

<sup>65</sup> أنظر:

Schlesinger, George. (1994), p. 28-29

<sup>66</sup> أنظر:

Hacking, Ian, p. 21

<sup>67</sup> جاء عن الإمام علي (ع) قوله « إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار،  
وإن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك  
عبادة الأحرار) «نهج البلاغة، لضابطه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة،  
قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ، ضمن حكم أمير المؤمنين، فقرة 510، ص  
237).

<sup>68</sup> نظرية التكليف، ص. 409.

<sup>69</sup> توبي هف: فجر العلم الحديث/الإسلام - الصين - الغرب، ترجمه محمد  
عصفور، سلسلة عالم المعرفة (260) الكويت، 1421هـ-2000م، ص. 130.

## 70 البحر المحيط، فقرة 81.

71 الجويني: الإرشاد، نشر مكتبة الخانجي، مصر، ص 258 ومثله في: الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد، ص 370.

## 72 البحر المحيط، فقرة 81.

73 لاحظ حول ذلك المصادر التالية: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ، ج 1 ص 56 والفخر الرازي: الأربعين في أصول الدين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدرآباد الدكن، الهند، ص 247 ونصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي، ص 339 والمولى حسن چلبي: شرح المواقف، طبعة حجرية قديمة، ج 3، ص 146-147.

## 74 نظرية التكليف، ص 438.

75 عبد العلي الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، وهو مطبوع في ذيل كتاب (المستصفى من علم الأصول)، ج 1، ص 25 ويسوي لم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ-1973م، ج 1، ص 29.

## 76 البحر المحيط، فقرة 84.

77 لاحظ: محمد علي الكاظمي: فوائد الأصول، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج 3، ص 60.

<sup>78</sup> الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص 163-165 وأبو الحسن الأشعري: اللمع، مطبعة مصر، 1955م، ص 117.

<sup>79</sup> تلخيص المحصل، ص 341-342.

<sup>80</sup> عبد الله بن أسعد اليافعي: مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة) لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره (ص 29-30).

<sup>81</sup> ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج 13، ص 368.

<sup>82</sup> أبو بكر أحمد البيهقي: الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ، نسخة برنامج التراث: مكتبة العقائد والملل، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ص 150.

<sup>83</sup> الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 147.

<sup>84</sup> نفس المصدر السابق، ص 148.

<sup>85</sup> المصدر السابق، ص 149.

<sup>86</sup> المصدر نفسه، ص 149-150.

<sup>87</sup> الفخر الرازي: أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ-1984م، ص 93.

88 البحر المحيط، فقرة. 84

89 المحصل، ص. 296 وتلخيص المحصل، ص. 343

90 المحصل، ص. 298 وتلخيص المحصل، ص. 346

91 ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج2،  
ضمن: الإلزام الثامن عشر) لم تذكر ارقام صفحاته ولا فقراته.

92 البحر المحيط، فقرة. 500

93 نهاية الاقدام في علم الكلام، ص401-402

94 مفتاح دار السعادة، ج2، ضمن: الإلزام الثامن عشر.

95 المنقذ من الضلال، ص. 147

96 الأشعري: اللمع، ص 47 و49، والابانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي،  
بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ-1985 م، ص. 102 والجويني: الإرشاد، ص  
237 والإقتصاد في الاعتقاد، ص. 106.

97 الغزالي: تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق عليه علي بو ملحوم، دار ومكتبة  
الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1994 م، ص. 45

98 الأشعري: اللمع، ص 79 و90 و116-117 والابانة، ص103-104 وكذا:

أبو بكر الباقلاني: التمهيد، تصحيح الأب رتشرد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م، ص.283

<sup>99</sup> الأشعري: اللمع، ص 47 و 49 والابانة، ص 100-101. ولاحظ أيضاً: أصول الدين، ص 94. والمحصل، ص.288

<sup>100</sup> اللمع، ص 57-58.

<sup>101</sup> أصول الكافي، ج 1، ص.151

<sup>102</sup> ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص.69

<sup>103</sup> ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص.206

<sup>104</sup> موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية حسين آتاي، نشر مكتبة الثقافة الدينية، ص 203-204.

<sup>105</sup> تهافت الفلاسفة، ص.189

<sup>106</sup> اللمع، ص 93-94. وتلخيص المحصل، ص.325

<sup>107</sup> مرهم العلل المعضلة، ص.95

<sup>108</sup> تخلص المحصل، ص.340

<sup>109</sup> اللمع، ص 83-93.

<sup>110</sup> اللمع، ص 88.

<sup>111</sup> اللمع، ص 69.

<sup>112</sup> الجويني: لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، الدار المصرية، الطبعة الأولى، 1385 هـ-1965 م، ص 107.

<sup>113</sup> الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 143.

<sup>114</sup> المصدر السابق، ص 145.

<sup>115</sup> علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977 م، ج 1، ص 267.

<sup>116</sup> المحصل، ص 287-288 وتلخيص المحصل، ص 333.

<sup>117</sup> لاحظ: الممل والنحل، ص 41-42.

<sup>118</sup> شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ضمن الباب الثالث عشر.

<sup>119</sup> ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1406 هـ، ج 1، ص 111.

<sup>120</sup> النبوات، ص.141

<sup>121</sup> أصول الكافي، ج1، ص.161

<sup>122</sup> المصدر السابق، ص.162

<sup>123</sup> نظرية التكليف، ص.329

<sup>124</sup> أبو حامد الغزالي: قواعد العقائد في التوحيد، ضمن رسائل الإمام الغزالي (2) دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ-1994م، ص84-85 ولاحظ أيضاً: الغزالي: روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، 1343هـ-1924م، ص.156

<sup>125</sup> روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللآلي، ص160-161

<sup>126</sup> الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص.144

<sup>127</sup> الملل والنحل، ص.42

<sup>128</sup> أنظر: الغزالي: رسالة التوحيد، ضمن رسائل الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، ص70-77 وكتاب التوحيد والتوكل، وهو الكتاب الخامس من ربيع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين.

<sup>129</sup> المحصل، ص.152 وتلخيص المحصل، ص.325

<sup>130</sup> أصول الدين، ص 89 و85

<sup>131</sup> نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 268.-269

<sup>132</sup> مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج3، ص 425 و347

<sup>133</sup> رسالة التوحيد، ص 81 و 84 كما أنظر: إحياء علوم الدين، كتاب التوحيد والتوكل.

<sup>134</sup> تلخيص المحصل، ص.58

<sup>135</sup> المحصل، ص 64 وتلخيص المحصل، ص 58 والجويني: الإرشاد، ص.11

<sup>136</sup> أنوار الملكوت، ص.8

<sup>137</sup> الجويني: الإرشاد، ص 11 وتلخيص المحصل، ص.58

<sup>138</sup> البحر المحيط، فقرة 81.

<sup>139</sup> البحر المحيط، فقرة 81.

<sup>140</sup> تلخيص المحصل، ص 59، وبرهان الدين إبراهيم اللقاني: هداية المرید لجوهرة التوحيد، منتدى الأصلين الإلكتروني [www.aslein.net](http://www.aslein.net)، فقرة 14، لم تذكر أرقام صفحاته. ومحمد أمين الإسترابادي: الفوائد المدنية، طبعة حجرية

<sup>141</sup> البحر المحيط، فقرة 22 والباجوري: شرح جوهرة التوحيد، شبكة روض الرياحيين الإلكترونية <http://cb.rayaheen.net>، لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته. وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، موقع الموسوعة الشاملة الإلكتروني <http://islamport.com>، لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته.

<sup>142</sup> شرح جوهرة التوحيد. وهداية المرید، فقرة 14. وحاشية العطار.

<sup>143</sup> والغريب ما ينقل عن الفقهاء انهم اعترضوا على تلك الحجة من وجوب النظر بالقول: إن الكافر لو قال أمهلوني لأنظر فأبحث فإنه لا يمهل، ولا ينظر، بل يقال له: أسلم في الحال، وإلا فأنت معروض على السيف. وقال ابن السمعاني في ( القواطع ) أنه لا يعرف في ذلك خلافاً بين الفقهاء، ونص عليه ابن سريج (البحر المحيط، فقرة 22 والسيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 172-173).

<sup>144</sup> تلخيص المحصل، ص 58. وأنوار الملكوت، ص 7.

<sup>145</sup> المحصل، ص 65. وتلخيص المحصل، ص 58. ومرهم العلل المعضلة، ص 23.

<sup>146</sup> مرهم العلل المعضلة، ص 24-25.

<sup>147</sup> أنوار الملكوت، ص 7-8.

148 تلخيص المحصل، ص.65

149 الإرشاد، ص226.-227

150 اللمع، ص99.-100

151 التمهيد، ص.294

152 اللمع ص 106 وما بعدها. والإبانة، ص. 113 والتمهيد، ص.294

153 التمهيد، ص294.-295. والإرشاد، ص227.-228

154 لاحظ: الإبانة، ص. 114. والإرشاد، ص227.-228. وقواعد العقائد، ص87-88. والمحصل، ص. 293. وأصول الدين، ص. 91. وشرح المواقف، ج1، ص 126.-127

155 الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م، ج2، ص.119

156 المستصفي، ج1، ص.84

157 روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد الآلي، ص.133

158 أنظر الفصل الرابع من كتابنا: فهم الدين والواقع، طبعة دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

159 البحر المحيط، فقرة. 86

160 المصدر السابق، فقرة. 81

161 المصدر السابق، فقرة. 86

162 نفس المصدر، فقرة. 86

163 عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل السادس: في بيان فضائل أهل السنة (لم تذكر ارقام صفحاته).

164 البحر المحيط، فقرة. 86

165 كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م، ج1، ص. 21

166 مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، انتشارات دانشگاه مشهد، تصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، ص. 400

167 داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج2، ص. 373

168 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص94-95

169 شرح فصوص الحكم، ص. 612 و أبو العلا العفيفي: فصوص الحكم

والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ-1946م، ص468-472

<sup>170</sup> محي الدين بن عربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي (1)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2001م، ص198-200. ومطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج 2، ص155

<sup>171</sup> حيدر الأملي: جامع الاسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، الطبعة الثانية، 1368هـ، ص147-148. ومحمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991م، ج2، ص366

<sup>172</sup> مطلع خصوص الكلم، ج1، ص268

<sup>173</sup> قواعد العقائد في التوحيد، ضمن رسائل الإمام الغزالي (2)، ص97-98

<sup>174</sup> حيدر الأملي: أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1983م، ص87-88

<sup>175</sup> مطلع خصوص الكلم، ج1، ص254-255

<sup>176</sup> الفارابي: السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار، انتشارات الزهراء، ايران، 1408هـ، ص64

<sup>177</sup> السهروردي: رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق

الدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص 87 وجلال الدين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، ص.193

<sup>178</sup> لاحظ القسم الثاني من الكتاب المذكور.