الحسن والقبح
عند العلامة ابن المطهر الحلي

المدرس الدكتور
حيدر عيسى حيدر
كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية

الحسن والقبح
عند العلامة ابن المطهر الحلي

المدرس الدكتور
حيدر عيسى حيدر

كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية

تمهيد

يعد البحث في مسألة العقل العملي من أقدم المسائل التي بحثها علماء الحكمة والأخلاق, راجياً منه إرساء وتثبيت الأسس لمجموعة من القيم الأخلاقية والقواعد الفلسفية, وكان لقدماء علماء الإغريق واليونان السبق في بحث هذه المسألة, بل يحسب لهم ابتكارها, وقد استعملوها في إثبات المُثل العالية للأخلاق, وتداولوا القاعدة لإثبات كثير من القيم الأخلاقية والدفاع عنها، وقرروا : إن الصدق وأداء الأمانة ولزوم العمل بالميثاق واحترام حقوق الآخرين وغيرها, من القيم الأخلاقية يجب فعلها باعتبار حسن للجميع، كما أن الكذب والخيانة والحنث وعدم احترام الآخرين وما شاكلتها, من الأفعال التي يجب تركها ولا ينبغي فعلها لأنها قبيحة .

ولم يكن علماء المسلمين بعيدين عن البحث في هذا المضمار, بل خاضوا غمار تلك المسألة وبحثوا فيها بحثاً مبسوطاً, عجت بها كتبهم العلمية الإنسانية - الكلامية وغير الكلامية –, بحيث لم يبلغ أحد من بعدهم في تفريع هذه المسألة وتشريحها إلى المرتبةَ التي وصل إليها الإسلاميون, فقد بُحثت في جملة من العلوم من عدة جهات بما يناسب غرض كل علم الذي لأجله دونت مسائله .

فبعد ما استعملت مسألة الحسن والقبح من قبل علماء الإغريق لإرساء القيم الأخلاقية, نحى بها علماء علم الكلام منحى أخر, فكان لهم الدور المميز البارز في بحث تلك المسألة, حيث كان همهم الأول إثبات التوحيد والعدل من خلال تلك المسألة, لردع كل من تسول نفسه بالشك وينادي بالشرك, والدعوة إلى توحيده في جميع مراتبه – الذات والأفعال والصفات - .

فالغرض الرئيسي من الخوض في غمار مسألة الحسن والقبح هو التعرف على أفعال واجب الوجود تبارك وتعالى، ومعرفة ما يجوز عليه عند العقل عما لا يجوز, ولإثبات عدله وقالوا فلأنه حكيمٌ لا يعبث وعادلٌ لا يجور، (فكل فعل استكن تحت ظلال العدل فهو جائز عليه حسب حكمته، وكل ما دخل تحت عنوان الظلم فلا يجوز عليه، بحجة أن العدل حسن والظلم قبيح)[١] .

وبذلك اكتسبت القاعدة مكانة كلامية سامية عندهم, وأصبحت أساساً لبحوث كثيرة طرحت في ما بعد في علم الكلام, وكان للعلامة أبن المطهر الحلي (ت : ٧٢٦ هـ) الدور الكبير في التحول الذي حصل في بُنيت علم الكلام الامامي, حيث ترسخت هوية هذا العلم ببركة جهوده التي بذلها, والتي أنتجت مجموعة من البحوث والآراء والنظريات والاتجاهات التي حددت معالم هذا العلم[٢] .

وكان للعلامة الحلي في مسألة (الحسن والقبح) موقفٌ واتجاهٌ جدير بالفحص والمتابعة, ومعرفة تأثر إتجاه وموقفه بالمدارس التي سبقته, ولا سيما مدرسة بغداد المتمثلة بالشيخ المفيد (ت : ٤١٣ هـ) والسيد المرتضى علم الهدى (ت : ٤٣٦ هـ), فكان له الدور الكبير في رفع مستوى استعمال المنهج العقلي, التي أصبحت مدرسة الحلة الكلامية متميزة بهذا الموقف والاتجاه, بل أنه تعدى مدرسة الحلة, بحيث كان له التأثير الواضح على المدارس التي تلت مدرسة الحلة, مثل مدرسة كربلاء والتي تلتها, بحيث أصبح تأثير نظرياته واضح على المدارس العلمية من بعده .

فبعد ما تنوعت اتجاهات أهل العلم كافة – الغرب والمسلمين - في مسألة (الحسن والقبح),- من حيث طبيعة مدركات العقل, بمعنى هل يدرك العقل حسن وقبح الأفعال أو لا يدرك ذلك ؟, وهل يدرك هناك ملازمة بين ما يدركه من قبح وحسن الأفعال مع حكم الشارع أيضاً أو لا ؟ -, ثبت العلامة الحلي موقفه من هذه المسالة, بشكل واضح جعله مرجع لمن بعده يستفيد مما توصل إليه من قواعد وأسس .

وما يهمنا من هذا البحث الوقوف على موقف العلامة الحلي وبيان نمط استدلاله على موقفه, ولكي يكون البحث أكثر نفعاً لابد من بيان أهمية هذه القاعدة وبعض المصطلحات التي لها ارتباطاً وثيقاً بأصل البحث, أن شاء الله تعالى .

أهمية العقل العملي

يعد البحث في مسألة العقل العملي – الحسن والقبح العقليين - من الأهمية بمكان لا يمكن تجاوزه في أغلب العلوم ذات الصلة بالحكمة العملية, مثل علم الكلام وعلم أصول الفقه وعلم الحكمة وعلم الأخلاق وغيرها من العلوم ذات الصلة .

ويشكل البحث في العقل العملي منطلقاً لاكتشاف كثير من الأحكام والأسس لمجموعة من العلوم, بل أنه قد يقوم بتقويم وتعضيد مناهج تلك العلوم وإرسائها على طريق سليم وجعل أسس صحيحة لها, فبالعقل يُوصل الإنسان إلى اليقين, وبواسطته يتم إثبات الحقائق عن طريق الاستدلال بطريقة البرهان وتكون نتائجه قطعية التي لا تقبل الشك .

ومن هنا نرى أثر هذه المسألة واضحة لمجموعة من قطاعات المعرفة المتنوعة, حيث أن لكل علم ميزته الخاصة في طريقة بحثه لمسألة الحسن والقبح, ملتفتين به إلى غرض العلم الذي لأجله دونت مسائله,

فعلم أصول الفقه – مثلاً – تجد هذا الأثر في طرقهم المستعملة في استنباط بعض الأحكام التي لا نص فيه, عندما يلجا إليه العلماء عند فقدان النص الدال على الحكم الشرعي .

وأما علم الكلام فقد استعمل هذا العقل استعمالاً واسعاً كأداة لإثبات أصول عقائدية في ما قرره السلف في علم الكلام, ولازال البحث في إثبات أو نفي تلك الأصول جارياً عن طريق العقل العملي, فدوره هنا في غاية الأهمية والخطورة لما تواجه المعرفة الدينية من إشكاليات وتحديات معظمها تخص إشكاليات وتحديات الحكمة العملية, فالحكمة العملية من أهم الأعمدة التي شُيدت عليها الكثير من المسائل الكلامية المختلفة [٣].

فهنالك جملة من المسائل الكلامية يعتمد إثباتُها على الإيمان بالحسن والقبح العقليين, وإنكارهما مساوق للشك في جميع هذه المسائل المترتبة عليها, بل هناك مجموعة من المسائل الفرعية من قبيل قاعدة اللطف الإلهي والعصمة للأنبياء وغيرها التي تعتمد على تلك المسائل الرئيسية, فلولا استقلال العقل بادراك حسن العدل وقبح الظلم لما صح وصف الله تعالى بالعدل وأنه لا يجور, أو تنزيهه عن الظلم وفعل القبيح، ونظير ذلك وصفه بأنه حكيمٌ لا يعبث، لأن الفعل العبث قبيح عقلاً، ومن عزل العقل عن درك التحسين والتقبيح العقليين لما صح له إثبات هذين الوصفين .

قال العلامة الحلي : (إن مسألة الحسن والقبح حازت على جدارة أهلتها لحل رموز كثير من المسائل الكلامية) [٤] .

ولأجل هذه الأهمية ترى أنهم يقدمون مسألة التحسين والتقبيح العقليين على البحث عن سائر صفاته, ومن توغل في الكتب الكلامية [٥] للإسلاميين يقف على أن القاعدة شكلت أساساً لمعرفة أفعاله سبحانه وعدله, فحقيقة البحث في هذه القاعدة هو إمكانية وقابلية العقل على إدرك حسن الأفعال أو قبحها, بغض النظر عن كون الفاعل واجباً أو ممكناً .

تقسيم العقل إلى نظري وعملي

يقسم العلماء الكلام والحكمة العقل باعتبار نوع المدرك إلى :

أولاً : عقل نظري, فأن كان إدراك العقل متعلقاً بفعل الإنسان وكان لا يستدعي جواباً عملياً, فأنه عقل نظري [٦] .

وبمعنى أخر : كل ما من شأنه إدراك ما ينبغي أن يعلم أو كل ما هو كائن, فهو عقل نظري, وما يميز إدراك هذا العقل هو توسط وسيلة معينة للوصول إلى مدركاته .

ومثاله : هو أن المستمع يحصل في ذهنه إدراك رجحان صدق خبر الثقة, عند سماعه الخبر من الثقة بتوسط معرفته أنهم غالباً ما يصيبون الواقع, بحكم الاستقراء المبني على نظرية الاحتمالات .

قال المعلم الثاني الفارابي (ت : ٣٣٩ هـ) : (العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع, لا ببحث ولا بقياس العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم, وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من الجزء) [٧].

ثانياً : عقل عملي, وهو اصطلاح خاص عند المناطقة [٨], فأن كان إدراك العقل عند الجميع متعلقاً بفعل الإنسان وكان يستدعي جواباً عملياً, فهو عقل عملي [٩].

وبعبارة أخرى : إن كان المدرك بالفتح مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى إدراكه عقلا عملياً, وهذا الإدراك لا يحتاج إلى توسط مقدمة أخرى, فإدراك العقل أن العدل حسن أو إدراك العقل أن الظلم قبيح, لا يحتاج إلى ضم مقدمة أخرى, بل يقتفي تأثيراً مباشرة .

وحاصل التقسيم أن ما يدركه عقل الإنسان على قسمين :

أ- يدرك الإنسان ما من شأنه أن يُعلم أو ما هو كائن، مثل الله موجود، ولا علاقة له بالسلوك والفعل مباشرة .

ب- يدرك ما من شأنه أن يُعمل، كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح, فمدركات العقل العملي ترتبط بالسلوك والفعل, وأن هذا العقل هو الذي يدرك حسن الأفعال وقبحها .

وقد عرف الفارابي العقل بقسميه بقوله : (إن الحكمة النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علمَ ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان، والحكمة العملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته) [١٠].

والجدير بالذكر هنا أن متأخري علماء أصول الفقه اعتنوا بالتنقيح والبحث للعقل العملي بما يناسب غرضهم من علم أصول الفقه, حيث إن البحث الأصولي بشأن العقل العملي, يرتبط مباشرة بالبحث المعروف عند علماء الكلام الحسن والقبح العقليين[١١].

محل النزاع في الحسن والقبح

لا تخلو نظرية أو مسألة تسلم من غائلة الاختلاف والانقسام, فقد وقع الخلاف والنزاع نتيجة البحث في هذه المسألة إلى نزاعين, النزاع الأول منهما تأريخي معروف في مصدر الحكم بالحسن والقبح, وهل هما شرعيان أو عقليان؟ .

والنزاع الثاني وقع بين المتكلمين والحكماء في هوية هذا الحكم العقلي وماهيته, بعد الفراغ عن كونهما عقليين لا شرعيين, ونوضح ذلك النزاع في هذه المسألة بإيجاز في نقطتين :

النقطة الأولى : النزاع الأول يكمن في مصدر الحكم بالحسن والقبح, هل هما شرعيان أو عقليان, فقد اختلف فيه العلماء على نحوين :

النحو الأول : قالت الأشاعرة أنهما شرعيان, بمعنى أن الأفعال خالية من أي وصف, فهي ليست حسنة ولا هي قبيحة, وأن العقل ليس له هكذا إدراك, أنما الوصف لهذه الأفعال يكون عن طريق السمع, فما أمر الله به فهو حسن وما نهى عنه هو قبيح, فالمصدر الوحيد للحسن والقبح هو الشرع, ومن هنا قالوا إن الحسن والقبح شرعيان [١٢].

النحو الثاني : قالت العدلية – المعتزلة والامامية - بالتحسين والتقبيح العقليين, أي أن للعقل هكذا إدراكاً ويستقل بذلك من دون توقف على السمع, فهما مدركان عقليان, وهناك من الأفعال ما هو حسن بذاته وهناك ما هو قبيح بذاته, والعقل يدرك من صميم ذاته حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر, ولا يتوقف على السمع, ومن هنا قالوا إن الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما أشار إليه العقل [١٣].

النقطة الثانية : أما النزاع الثاني في هوية هذا الحكم العقلي وماهيته, بعد الفراغ من كونهما عقليين لا شرعيين .

١- قال معظم علماء الكلام أنها قضايا واقعية, والعقل دوره كاشف ومدرك عن تقررها وثبوتها, وإن صفة الحسن والقبح من الصفات الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن العقلاء، فكما أن استحالة اجتماع النقيضين هي من القضايا الواقعية الثابتة في الواقع حتى قبل وجود العقلاء, كذلك حسن الصدق وقبح الكذب مثلاً [١٤].

٢- أما الحكماء فقالوا إنهما من القضايا المشهورة, فالعقل منشأ لها وليس كاشفاً أو مدركاً, أي أن الله سبحانه وتعالى بعد أن خلق العقلاء, اتفقوا على أن الصدق ينبغي فعله, ولذا ثبتت له بعد ذلك صفة الحسن، وعندما اتفقوا على أن الكذب لا ينبغي فعله, ثبتت له بعد ذلك صفة القبح, فصفة الحسن والقبح لا وجود لها في عالم الواقع قبل خلق العقلاء؛ بل ينسب إلى أبن سينا (ت : ٤٢٨ هـ) أنه كان يقول : (إن حسن العقل وقبح الظلم حكمان من العقلاء يتولدان نتيجة آداب وعادات اجتماعية معينة؛ بحيث لو فرض أن الإنسان خلق وحيداً ولم يعش تلك العادات والآداب لما أدرك بعقله حسن العدل وقبح الظلم) [١٥].

معنى الحسن والقبح عند المتكلمين

ذكر المتكلمون [١٦] إن للحسن والقبح ثلاث معان, فهما لا يستعملان في معنى واحد, ومن هنا يطرح السؤال الآتي : ما المعنى المتنازع عليه بين العلماء, وللإجابة على السؤال المطروح نبين المعاني الثلاث بإيجاز, ومن ثم يتضح لنا المعنيان المتفق عليهما عند الكل, والمعنى الثالث المختلف عليه والقائم النزاع فيه :

أولاً : الكمال والنقص

قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص, ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال, فيقال مثلاً : (العلم حسن) و(التعلم حسن), وبضد ذلك يقال : (الجهل قبيح) و(إهمال التعلم قبيح), ويراد بذلك أن العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها, وأن الجهل وإهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها .

وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والإنصاف ونحو ذلك, إنما حسنها باعتبار أنها كمال للنفس وقوة في وجودها , وكذلك أضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها .

وهذا المعنى من الحسن والقبح عقليان، أيالعقل يدرك ملاك الكمال والنقص، وبالتالي يدرك الحسن والقبح بهذا المعنى .

ثانياً : الملائمة والمنافرة

قد يطلقان ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها, ويقعان وصفاً بهذا المعنى إلى :

١- الأفعال : فيقال : (نوم القيلولة حسن), و(الأكل عند الجوع حسن), و(الشرب بعد العطش حسن), وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتذوقها لملائمتها لها .

٢- متعلقات الأفعال من أعيان وغيرها : فيقال: (هذا المنظر حسن جميل), و(هذا الصوت حسن مطرب), و(هذا المذوق حلو حسن), وبضد ذلك يقال : (هذا المنظر قبيح), و(النوم على الشبع قبيح), وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز .

فيرجع معنى الحسن والقبح في الحقيقة إلى معنى اللذة والألم, و بعبارة أدق إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها, ثم إن هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك فإن الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألماً, ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضاً حسناً أو قبيحاً [١٧], وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضاً يدركه العقل كالمعنى الأول, ويختلف بالاعتبار فأن قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم، وفي الوقت نفسه مفسدة لأوليائه ومخالفة لغرضهم .

ثالثاً : المدح والذم

يطلقان ويراد بهما المدح والذم, ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط, ومعنى ذلك أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة, والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة, وأما أفعال الله فالحسن فيه بمعنى تعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب .

وبعبارة أخرى إن الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء, أي إن العقل هو الذي يدرك أنه ينبغي فعل الحسن, والقبيح ما ينبغي تركه أو ما لا ينبغي فعله, فالعقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه, وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح .

محل النزاع في معنى الحسن والقبح

ولا خلاف في المعنيين الأوليين, حيث اتفق الكل على أنهما عقليان, قال الرازي (ت : ٦٠٦ هـ) : (الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته، وكون الشيء صفة كمال أو نقصان، وهما بهذين المعنيين عقليان، وقد يراد به كونه موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم، وهو بهذا شرعى عندنا، خلافا للمعتزلة) [١٨].

ولم يبقَ إلا المعنى الثالث, فهو محل النزاع وموضوع البحث والاختلاف فيه عند أهل العلم, فمدرسة الأشاعرة[١٩] أنكروا أن يكون للعقل إدراك - كما بينا سابقاً -, وخالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك .

وتحصل من كل ما تقدم ما يلي :

١- إن النزاع بين أرباب العلم في مسألة الحسن والقبح يكمن بهذا السؤال : هل أن العقل الإنساني له الاستطاعة والإمكان من أن يدرك الحسن والقبح في الأفعال أو لا ؟ .

٢- تبنت مدرسة الأشعرية القول بأن (الحسن والقبح شرعيان), أي أن جميع ذوات الأفعال خالية من أي وصف, فهي ليست حسنة ولا قبيحة, إنما الحسن والقبح وصفان يلحقان في الأفعال, فكل ما يأمر به الشارع فهو حسن, وكل ما نهى عنه الشارع فهو قبيح .

٣- ذهبت العدلية (المعتزلة والإمامية) إلى القول بأن (الحسن والقبح عقليان), أي أن الحسن والقبح مدركهما العقل, فالحسن ما حسنه العقل والقبح ما قبحه العقل, فبعض الأفعال ما هو حسن بذاته, وبعضها الأخر قبيح بذاته , في حين ذهب حكماء المسلمين (الحسن والقبح) من الأمور

الاعتبارية, التي يتوافق عليها العقلاء, وعدوها من المشهورات التي اشتهرت وذاع التصديق بها عند العقلاء حسب تصنيف المناطقة [٢٠].

٤- إن لعلماء الكلام ثلاثة استعمالات للحسن والقبح, والذي وقع النزاع فيه, هو استعمالهم بمعنى ما يستحق فاعل الفعل المدح والثواب أو الذم والعقاب .

الحسن والقبح في كلمات العلامة الحلي

أصل الغرض من هذا البحث هو الهداية إلى ضابطة يمكن الاستناد إليه لمعرفة أفعال الله تعالى, ولذا ذهبت الامامية والمعتزلة إلى القول إن الحسن والقبح عقليان, وأن العقل يستطيع أن يدرك ما للأفعال من حسن أو قبح, فما هو حسن أو قبيح عند العقل فهو كذلك عند الحق تعالى .

إذا اتضح ذلك فأن العلامة الحلي تبنى القول : بأن الحسن والقبح عقليان, وأن العقل له الاستقلالية والإمكان بإدراكهما, وبهذا فهو مؤيد ما ذهب إليه العدلية (المعتزلة والامامية), وأما استدلاله على القاعدة بإيجاز وبعدة نقاط :

الأولى : لو فرض أن الحسن والقبح لا يدركهما ويكشفهما العقل, لامكن أن يكون الحسن المشكوك فيه قبيحاً, والعكس صحيح أي أن يكون القبيح حسناً عند التوهم, ولأمكن أن تجد من يحسن القبيح ويقبح الحسن, وهذا باطل بالبداهة .

الثانية : لو فرض أن الحسن والقبح شرعيان, وهذا لازمه أننا لا نعلم بقبح الكذب ما لم يصل لنا خبر من الشارع ينص على قبحه, ومع ذلك يبقى القبح للكذب المنصوص عليه من الخبر محتملاً, لعدم وجود ضابطة أو معيار نرجع إليه لتصديقنا الخبر, وهذا أيضاً باطل .

الثالثة : نرى أن الإنسان بما هو إنسان مع غض النظر عن معتقده وديانته, يحكم بحسن بعض الأفعال وبقبح بعضهم الآخر, من دون أن يستند في حكمه وجزمه إلى الشرع .

فالفعل الحادث من الإنسان عند العلامة الحلي له صفة ذاتية خاصة به, أما أن يكون حسناَ أو قبيحاَ, والضابطة في ذلك هو ما يدركه العقل, فالحسن والقبح مدركان عقليان .

ومن هنا ينقدح السؤال التالي :

إن الحسن والقبح اللذان يدركهما العقل في الأفعال, هل هو ذاتي لتلك الأفعال؟, أم يلحق للأفعال لبعض الاعتبارات ؟, ولكي يتضح الأمر لابد من بيان الفرق بين أن يكون الإدراك ذاتي أو كونه يلحق للأفعال:

١- على القول بالحسن والقبح الذاتيين, سيكون الفعل بذاته علة تامة للحكم بالحسن أو بالقبح, ولازم هذا الحكم لا يتغير ولا يتبدل مهما تغيرت الاحوال والظروف, فلو كان الصدق سبباً بقتل نبي,

فأن صفة الفعل تبقى حسنه, وأن حكم العقل بلزوم تركه, وكذا الحال في الكذب, فلو كان سبباً في الإصلاح, فأن العقل يحكم بلزوم فعله, وأن حكم العقل بلزوم فعله, لكنه تبقى صفة الفعل قبيحة .

٢- على القول بالحسن والقبح يلحقان الأفعال لبعض الاعتبارات, فهذا يعني زوال وصف الحسن (الصدق) عن الفعل إذا صار سبباً بقتل نبي, وزوال وصف القبح (الكذب) عن الفعل إذا صار سبباً للإصلاح, فهذا يعني انقلاب الوصف تبعاً لتبدل الوجوه والاعتبارات .

والظاهر من كلمات العلامة الحلي في شرحه كشف المراد أنه يؤمن أن الحسن والقبح ذاتيان للأفعال, وهذا جلي في كلماته عند إجابته حول شبهة الاشعري, القائلة إن يكون الكذب المقتضي لخلاص النبي من الموت قبيحاً, بناء على القول بذاتية الحسن والقبح .

قال : (وذلك لأن تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق, وأيضا يجب عليه ترك الكذب في غد, لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهاً واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق, وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمة العزم والكذب وهما وجهاً حسن، وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب, وأيضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى, بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه، ولأن جهة الحسن هي التخلص, وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هي الكذب وهي غير منفكة عنه, فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً, وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً) [٢١] .

لكنه في مناهج اليقين يقرر أن الحسن والقبح تبعاً للاعتبارات والوجوه, قال : (والدليل عليه أن العقلاء بأسرهم يمدحون رد الوديعة, ويذمون الظالم, فإذا طلب منهم العلة بذلك, رجعوا إلى الرد حسن فاعله المدح, والظلم قبيح يستحق الذم, ولولا علمهم بإسناد الحسن والقبح إلى الوجوه والاعتبارات التي تقع عليها الأفعال لما صح لهم إسنادهما إليه) [٢٢] .

وهذا التشويش والاضطراب تجده في كلمات السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) أيضاً[٢٣], مع جزمه أن الحسن والقبح أمران عقليان خلافاً للحكماء, ويمكن توجيه التشويش والاضطراب, أن التزاحم بين الأفعال يكون في الخارج, وترجيح أحدهما على الآخر لا يسلب صفة الحسن والقبح من تلك الأفعال, ولعل هذا التشويش والاضطراب عند العلامة أبن المطهر ناتج من تأثره الشديد بما دونه وأسسه السيد المرتضى في هذا المجال, حيث قال بحقه : (وبكتبه استفادت الامامية منذ زمنه رحمه الله إلى زماننا هذا .... وهو ركنهم ومعلمهم) [٢٤].

ويمكن إيجاز محصل مجموع ما ذهب إليه العلامة الحلي في مسألة الحسن والقبح بما يلي :

أولاً : أن الحسن والقبح أمران عقليان, ودور العقل مدرك لهما .

ثانياً : وهذا الإدراك بديهي أولي, وعبر عنه بالضروري .

ثالثاً : إن الحسن ما يستحق فاعله المدح والثواب, والقبح ما يستحق فاعله الذم والعقاب [٢٥].

تطبيقات الحسن والقبح عند العلامة الحلي

ذكرنا سابقاً أهمية مسألة الحسن والقبح, وقلنا أنها من المسائل التي اهتم بها علماء الكلام, حتى أصبحت أساساً لبحوث كثيرة طرحت في علم الكلام, وعلى ضوء ذلك استأثر التوحيد بمراتبه، وعدله سبحانه، على اهتمام بالغ دون سائر المسائل, وعد القول بمسألة القول بالحسن والقبح العقليين مفتاح فهم الفعل الإلهي, وعرفنا موقف العلامة الحلي من هذه المسألة, ونبين هنا جملة من المسائل الكلامية مبتنية على القول بالعدل القائم على الحسن والقبح العقليين .

المسألة الأولى : إن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

هنا في الحقيقة مسألتان قررهما العلامة الحلي بكل وضوح, أساسهما ما تبناه في مسألة الحسن والقبح, فإذا كان الحسن والقبح عند واجب الوجود وممكن الوجود, فأن سلوكهما العملي وفق هذه القاعدة متحد .

قال العلامة : (اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة : إنه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب، ونازع الأشعرية في ذلك وأسندوا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك، والدليل على ما اختاره المعتزلة أن له داعيا إلى فعل الحسن وليس له صارف عنه، وله صارفٌ عن فعل القبيح وليس له داع إليه وهو قادر على كل مقدور، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل، وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضرورة أن العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وأن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فإنه يوجده، وتحريره أن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وواجب بالنظر إلى علته، وكل ممكن مفتقر إلى قادر فإن علته أنما تتم بواسطة القدرة والداعي، فإذا وجدا فقد تم السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل, وأيضا لو جاز منه فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لإمكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي إلى الشك في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه) [٢٦] .

ونفس ما ذكره العلامة الحلي أعلاه ذكره في الرسالة السعدية [٢٧] بعينه, ومما ذكره نفهم ما يلي :

أولاً : لازم القول إن الفاعل للفعل الصادر من العبد هو الله سبحانه من خير وشر، وليس للعبد في شيء من أفعاله مدخل ولا سبب ، بل هو فاعل لفعل العبد وسببه كما خلق العبد كذلك خالق أفعاله ، وهو ما ذهبت إليه الأشاعرة, مجموعة من المحالات واللوازم الباطلة منها :

١- إسناد القبائح إلى الله جل تعالى .
٢- عدم الجزم بصدقه تعالى .
٣- امتناع الجزم بصدق الأنبياء (عليهم السلام) .
٤- انتفاء فائدة التكليف وبالتالي انتفاء فائدة البعثة .

وغيرها من المجالات الأخرى واللوازم الباطلة .

ثانياً : النص المتقدم للعلامة الحلي في كشف المراد والرسالة السعدية, وافق ما ذهبت إليه المعتزلة في تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب, بموجب القاعدة القائلة (إن كل عالم بالقبيح مستغن عنه لا يفعله) .

ثالثاً : استند العلامة الحلي على المعيار الأخلاقي الذي يمكن أن نميز به أفعال الإنسان, هو بعينه المعيار الذي تخضع له الأفعال الإلهية في عدم فعل القبيح والإخلال بالواجب, على أساس وحدة ذلك المعيار في الأفعال, ويتقوم هذا المعيار على أساسين :

الأول : إن العقل يدرك الحسن والقبح بالضرورة, وهو ما ثبت في كلمات العلامة الحلي .

الثاني : إن الحسن والقبح وان ارتباطا لدى الإنسان بالنفع والضرر إلا أنهما يطلبان لذاتهما .

طريقة استدلال العلامة الحلي

النص الذي ذكرناه للعلامة الحلي, يتوافق مع المدرسة العقلية في تحليل عقلي, لإثبات أن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب العملي, فقوله : (أن له داعيا إلى فعل الحسن وليس له صارف عنه، وله صارفٌ عن فعل القبيح وليس له داع إليه وهو قادر على كل مقدور، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل، وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضرورة أن العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وأن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فإنه يوجده، وتحريره أن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وواجب بالنظر إلى علته، وكل

ممكن مفتقر إلى قادر فإن علته أنما تتم بواسطة القدرة والداعي، فإذا وجدا فقد تم السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل) [٢٨], نستنتج منه ما يلي :

أ – إن الذات الإلهية المقدسة لديها العلة التامة لترك القبيح وفعل الحسن, إذ العلة التامة لفعل القبيح ما هي إلا وجود المقتضي – العلم والداعي والقدرة -, وارتفاع المانع والصارف [٢٩] .

ب – إن العلامة الحلي وأن قال إن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب, إلا أنه اثبت قدرته تعالى على فعله, واستدل على ذلك نسبة قدرته إلى الممكنات, والقبيح منها فيكون مندرجاً تحت قدرته تعالى [٣٠] .

فإن عدم فعل الذات الإلهية للقبيح, لا يعني عدم قدرته عليه أو لازمه ذلك, كما أن العكس صحيح, بمعنى أن قدرته على القبيح لا يلزم منه فعله .

المسألة الثانية : قاعدة اللطف

إن قاعدة اللطف قاعدة كلامية لها دور فعال في تحليل جملة من المسائل الكلامية، وهي مبنية على أساس القول بالعدل الإلهي, القائم على مسألة التحسين والتقبيح العقليين .

والكلام في هذه القاعدة متشعب ومتعدد وبمجالات شتى, إلا أن الذي يهمنا هنا بعرض وبيان ما ذكره العلامة الحلي بخصوص هذه القاعدة .

تعريف العلامة الحلي :

يراد من قاعدة اللطف إدراك العقل ما يكون واجباً على الله تعالى بحكم كونه عادلاً لا يفعل الظلم, فقد عرف العلامة ابن المطهر الحلي اللطف بأنه : (ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية, ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الإلجاء) [٣١] .

وهذا التعريف للطف لا يختلف عما عرفه السيد المرتضى [٣٢], ولعلَّ أصله تجده عند علماء المعتزلة, فقد عرف القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت : ٤١٥ هـ) اللطف بما يلي : (ما يكون عنده أقرب إلى اختيار الواجب أو ترك القبح مع تمكنه من فعل الحالين) [٣٣] .

ثم بين العلامة الحلي قيوده التي ذكرها في التعريف (بعدم الحظ في التمكين), لأجل الاحتراز عن وقوع الفعل بواسطة الآلات والأدوات البشرية, فإنها وإن كانت مما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية, إلا أن لها مدخلية في تمكين المكلف من الفعل، والتقيد (بعدم الوصول إلى حد الإلجاء) من جهة أنه ينافي التكليف .

قال : (واحترزنا بقولنا : ولم يكن له حظ في التمكين عن الآلة، فإن لها حظا في التمكين وليست لطفا, وقولنا : ولم يبلغ حد الإلجاء، لأن الإلجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه) [٣٤].

دليل العلامة الحلي :

قبل بيان استدل العلامة الحلي على وجوب اللطف على الله تعالى نذكر نص ما قرره ثم توضيحه .

قال : (والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا وإلا لزم نقض الغرض، بيان الملازمة أن المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه إلا إذا فعل معه نوعا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض) [٣٥] .

فيمكن بيان استدلاله بثلاث نقاط :

الأولى : كل أفعال الله تعالى فيها غرض .

الثانية : وهذه الأغراض تحصل من خلال قاعدة اللطف .

الثالثة : اللطف واجب .

وبمعنى أخر : إن أغراض الله تعالى متوقفة على اللطف, فيكون اللطف واجباً, وأن لم يكن واجباً نقض غرضه .

ومثاله : لو دعى شخص شخصاً أخر إلى طعام, والداعي يعلم أن المدعو لا يقبل الدعوة إلا بفعل خاص من التأدب من قبل المدعو, فأن لم يفعل ذلك الفعل الخاص كانت دعوته لغواً, وهو نقض لغرضه, ولكي يحصل غرضه لابد من فعل هذا النوع من التأدب .

فإذا علم الله تعالى أن إطاعة المكلفين متوقفة على اللطف, فيكون اللطف حينئذ واجباً عليه تعالى لتحقق غرضه .

وهنا يجب الإشارة إلى معنى وجوب اللطف على الله تعالى, ونقول إن المقصود منه هو : بما أن أفعال الله تعالى مبرزة لأوصافه, وأن أوصافه مبرزة لذاته, صار واضحاً استكشاف وجوب اللطف عليه تعالى من أوصافه, وبهذا المعنى اتضح فساد قول بعضهم من أن الالتزام بوجوب اللطف على الله تعالى, يعني حاكمية العباد على الله تعالى, لأن الحق تعالى هو الحاكم [٣٦].

تقسيم العلامة الحلي للطف :

قسم العلامة الحلي اللطف إلى قسمين :

الأول : اللطف المقرب, وهو فعل يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء .

الثاني : اللطف المحصل, وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين [٣٧] .

فاللطف المقرب هو الذي يكون معه المكلف أقرب إلى فعل الطاعة من المعصية, وهو قادر على فعل الاثنين, لأن الإلجاء والقهر ينافي التكليف واللطف لا ينافيه, هذا اللطف المقرب .

وقد يكون اللطف محصلاً, وهو الذي يكون مقرباً من المكلف من فعل الطاعة على سبيل الاختيار، بنحو لا يختار معه فعل القبيح .

شرائط العلامة الحلي للطف :

يتميز اللطف في قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى الذي أقره العلامة الحلي, والتي أساسها مسألة التحسين والتقبيح العقليين, بمجموعة من الشرائط والقيود التي لابد من أنها حاصلة فيه :

أولاً : إن تكون هناك مناسبة بين ا للطف والملطوف به .

ثانياً : إن لا يبلغ اللطف إلى حد الإلجاء .

ثالثاً : إن يكون المكلف عالماً باللطف وتحققه, سواء كان علمه هذا تفصيلاً أو إجمالياً حسب حالة المكلف.

رابعاً : إن يكون الفعل الملطوف فيه مشتملاً على صفة زائدة على حسنه الذاتي, والمراد من الصفة الزائدة هي صفات الوجوب والندب في الفرائض والنوافل .

خامساً : إن اللطف لا يجب فيه أن يكون متعيناً بفرد مشخص من الفعل, بل يجوز فيه أن يكون مخيراً بين الفعلين يشتمل كل واحد منهما على جهة المصلحة المطلوبة الموجودة في الفعل الآخر, فيقوم مقامه ويسد مسده [٣٨] .

وهناك جملة من القضايا التي لها ارتباطٌ وثيقٌ بقاعدة اللطف, من قبيل وجوب فعل الأصلح على الله تعالى, وكذلك لتلك القاعدة تطبيقات عدة من قبيل بعثة الرسل والأئمة لهداية الناس ووجوب عصمتهم, تركنا الخوض فيها للاختصار .

المسألة الثالثة : الوعد والوعيد

الوعد والوعيد من المسائل الكلامية المبتنية على التحسين والتقبيح العقليين, التي اختلفت بها كلمات علماء العدلية في الوعيد دون الوعد, فقالت بعض المعتزلة بوجوب الوفاء بالوعيد، وقالت الامامية وبعضهم من المعتزلة بعدم وجوب الوفاء به .

وهذه المسألة وكما بينا أنها مبنية على العقل العملي – ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله -, فما يدركه العقل من حسن فهو ما يبغي فعله ويمدح صاحبه عليه ويستحق من اجل ذلك الثواب, وما يدركه العقل من قبح فهو ما لا يبغي فعله ويذم صاحبه عليه ويستحق العقاب من اجل عمله العقاب .

ولكي تتضح هذه المسالة نبين بعض الأمور المتعلقة بها, ومن ثم نسلط الضوء على نمط استدلال العلامة الحلي عليها وموقفه اتجاهها .

معنى الوعد والوعيد

الوعد لغة : يستعمل في الخير والشر, قال الفراء : ويقال : وعدته خيراً, وعدته شراً, فإذا اسقطوا الخير والشر, قالوا في الخير الوعد والعدة, وفي الشر الايعاد والوعيد, وأما الوعيد : فلا يكون إلا بالشر[٣٩] .

أما اصطلاحاً : فكل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير, أو دفع ضرر عنه في المستقبل [٤٠].

وأما الوعيد : فالمراد به : النصوص التي فيها توعد للعصاة بالعذاب والنكال .

فعلى هذا يكون الوعد بالثواب سبب لثبوت الحق للعبد على ربه تعالى، ويجوز له مطالبة المولى بذلك حسب وعده الوفي الذي لا خلف فيه، ولا شبهة لدى العقل والعرف في قبح التخلف عنه كما لا شبهة في نزاهته تعالى عن ذلك .

وأما الوعيد بالعقاب، فهو مسبب عن ثبوت الحق لله سبحانه وتعالى على عبده العاصي له، وقد تبين لك أن إسقاطه كرم وفضل، وهو في غاية الحسن .

وقد ذكرنا أن الخلاف بين الامامية وبعض المعتزلة في الوعيد, فتبين ان الوعد والوعيد ليسا من واد واحد، بل هما متعاكسان باعتبار ثبوت الحق فالأول يكون الحق للعبد, أما الثاني فيكون ثبوت الحق لله تعالى .

معنى الثواب والمدح والعقاب والذم

ارتبط بحث الوعد والوعيد بمسألة الثواب والمدح من جهة ومن جهة أخرى بالعقاب والذم, وذكرنا أن العدلية - الامامية والمعتزلة - بنوا هذه المسألة على العقل العملي – الحسن والقبح العقليين -, وهو أن الحسن ما ينبغي فعله والقبيح ما لا يبغي فعله .

وعرفوا الثواب : بالنفع المستحق المقرون بالتعظيم, وعرفوا المدح : بالقول الذي يبين حال رفعت المقصود بالمدح, وعرفوا العقاب : الضرر المستحق المقرون للاهانة, وعرفوا الذم : بالقول الذي يبين حال اتضاع المقصود بالذم .

قال العلامة الحلي : (المدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه، والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال، والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده، والعقاب هو

الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة, والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على ما ذهب من يثبت الترك ضداً والإخلال بالقبيح) [٤١] .

الثواب والعقاب واجبان بحكم العقل أو النص

والكلام في هذه المسألة يكمن في الإجابة على سؤال يطرح, وهو هل أن الثواب والعقاب اللازمان والمرتبان على الوعد والوعيد واجبان بحكم العقل ؟, وأن الوعد والوعيد واجبان على الله تعالى ؟ .

اختلفت اتجاهات علماء كلام الامامية في هذه المسألة بين من ذهب إلى التمسك بالنص, وهو اتجاه الشيخ الصدوق (ت : ٣٨١ هـ) حيث قال : (اعتقادنا في الوعد والوعيد أن من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له، ومن أوعده على عمل عقابا فهو فيه بالخيار، فإن عذبه فبعدله، وإن عفا عنه فبفضله، وما الله بظلام للعبيد, وقد قال تعالى : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) [٤٢])[٤٣], وتبعه على ذلك الشيخ المفيد (ت : ٤١٣ هـ) [٤٤] .

وذهب السيد المرتضى (ت : ٤٣٦ هـ) إلى أن الثواب والعقاب بحكم العقل, قال : (المطيع منا يستحق بطاعته الثواب مضافاً إلى المدح, لأنه تعالى كلفه على وجه يشق فلابد من المنفعة .... ويستحق أحدنا بفعل القبيح والإخلال بالواجب العقاب مضافاً إلى الذم, لأنه تعالى أوجب عليه الفعل وجعله شاقاً, والإيجاب لا يحسن لمجرد النفع فلابد من استحقاق ضرر على تركه) [٤٥] .

ولابد من الإشارة أن المعتزلة – الطرف الأخر من العدلية - إلى أن الوعد والثواب والوعيد والعقاب واجبان بحكم العقل على الله تعالى [٤٦], واختلفوا في منشأ استحقاق هذا الوجوب, فمنهم من قال أن منشأ الاستحقاق قاعدة اللطف وهم معتزلة بغداد, فهو تفضل ووعد من الله تعالى, ومن هنا ذهبوا إلى قبح إسقاط العقاب عن مستحقه, أما معتزلة البصرة فقالوا إن العقاب حق من حقوق الله تعالى فيمكنه إسقاطه, ويمكنه استيفاءه, وهو واجب بمقاييس الحسن والقبح العقليين, على القول بالعدل .

الوعد والوعيد واجبان بحكم العقل عند العلامة الحلي

ذكرنا أن العلامة الحلي هو ركنٌ من ثلاثة أركان ابتنيت عليها المدرسة الكلامية الامامية, الذي ثبت الموقف القائل أن الوعد والوعيد (الثواب والعقاب) على أساس عقلي (الحسن والقبح العقليين), وهو بذلك تبع ما ذهب إليه السيد المرتضى [٤٧] ومن قبله معتزلة البصرة [٤٨].

فقد قرر في كشف المراد هذه المسألة بما يلي :

أولاً : إن ديدن العقلاء وسيرتهم العملية يستحسنون ذم المخل بالواجب وكذلك من يفعل القبيح, والدليل على استحقاق من يفعل الواجب على أحسن ما يرام وفعل الطاعة, بأنها هذه الأفعال لا تخلو من مشقة ألزمها الله تعالى على المكلفين ولم يكن غرضه تعالى عبثاً وظلماً لأنه قبيح وهو لا يصدر منه تعالى .

فإما أن يكون غرضه تعالى :

١- الإضرار, وهو ظلم باطل, وإلا لزم العبث في التكليف .

٢- النفع الذي لا يصح الابتداء به, وهو المطلوب والمراد من النفع المستحق بالطاعة المقرون بالتعظيم, فأنه يقبح الابتداء بذلك, لأن تعظيم من لا يستحق, قبيح .

ثانياً : إن المعصية, وهي فعل القبيح وترك الواجب, سبب لاستحقاق العقاب والذم, لوجهين :

الأول : العقل, وهو أن العقاب لطف واللطف واجب .

الثاني : سمعي, التواتر المنقول عن النبي (صل الله عليه وآله) .

قال : (والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقة قد ألزمها الله تعالى المكلف، فإن لم يكن لغرض كان عبثا وظلما وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم، وإن كان لغرض فأما الإضرار وهو ظلم وأما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أو لا، والأول باطل وإلا لزم العبث في التكليف، والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والإجلال فإنه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح..... كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح وترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب لوجهين :

أحدهما : عقلي, كما ذهب إليه جماعة من العدلية، وتقريره أن العقاب لطف واللطف واجب، أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف أن مع المعصية يستحق العقاب, فإنه يبعد عن فعلها ويقرب إلى فعل ضدها وهو معلوم قطعا، وأما الكبرى فقد تقدمت, الثاني : سمعي, وهو الذي ذهب إليه باقي العدلية، وهو متواتر معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم) [٤٩] .

لكن العلامة الحلي في كتبه الأخرى نراه مشوشاً بعض الشيئ في استحقاق العقاب, في الوقت الذي كان مؤيداً ومناصراً للاتجاه العقلي في استحقاق الثواب, ولكي نقف على موقفه بدقه ننقل نصوصه بخصوص هذه المسألة, حيث قال في إرشاد الطالبين : (أما استحقاق العاصي للعقاب بالمعصية, فقد اتفق أهل العدل عليه, خلافاً للأشاعرة, لكنهم اختلفوا, فالمعتزلة على أنه عقلي, والمرجئة والامامية على أنه سمعي) [٥٠] .

وقال أيضاً في مناهج اليقين : (قالت المرجئة ومن وافقها من الامامية أن العلم به سمعي) [٥١].

وهنا نسجل ما يلي :

أولاً : لم يذكر رأيه في استحقاق العقاب في كتابه مناهج اليقين, بل نراه عرض أراء ومواقف علماء المذهب فقط .

ثانياً : كان واضحاً مؤيداً ومناصراً لموقف الشيخ الصدوق والشيخ المفيد في استحقاق العقاب, وهو الركون إلى النص, في كتابه إرشاد الطالبين .

ثالثاً : نسب القول في استحقاق العقاب في مناهج اليقين إلى بعض متكلمي الامامية بقوله : (ومن وافقها من الامامية), لكنه في إرشاد الطالبين نسبه إلى جميع متكلمي الامامية [٥٢] .

إمكان إسقاط العقاب

لقد وقع خلاف نظري بين علماء المعتزلة في مسألة هل أن الله تعالى يمكنه إسقاط العقوبة والتنازل عنها أو لا يمكنه ذلك؟, فالخلاف في الإمكان, فمن ذهب إلى إمكان إسقاط العقاب والتنازل عنها من قبل الله تعالى معتزلة البصرة, المبني على أن استحقاق العقاب حق الله تعالى, فأن شاء أسقطه وعفى عن المذنبين, ونتيجة لاقترافهم الذنوب توعدهم الله تعالى بالعقاب, فلزم عليه أن يفي بما توعدهم إلا في حال التوبة منهم .

وعدم إمكان إسقاط العقاب وهو مذهب معتزلة بغداد, انطلاقاً بإيمانهم أن منشأ هذا الاستحقاق قاعدة اللطف, بمعنى أن العقاب من الله تعالى هو مانع ورادع عن فعل المعصية والذنوب, ولذا هم يرفضون إمكان إسقاط العقاب .

وما يعنينا موقف العلامة الحلي [٥٣] من هذا المطلب, فقد قرر أن الله تعالى بإمكانه إسقاط العقاب بالعقل والسمع :

أولاً : استدل العلامة الحلي عقلاً أن الله تعالى يمكنه إسقاط العقاب والتنازل عنه لأنه حقه بوجهين :

الأول : إن العقاب حق لله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان .

الثاني : أن العقاب ضرر بالمكلف وهذا بديهي .

ولا ضرر في تركه على مستحقه, لأن الله تعالى غني بذاته .

وكل ما كان كذلك كان تركه حسنا بديهياً .

ثانياً : بين العلامة ابن المطهر الحلي أن دليل على العفو وإسقاط العقاب والتنازل عنه من قبل الله تعالى واقع ويمكن أن يستدل عليه بمجموعة من الآيات الكريمة الدالة على ذلك, وقد ذكر جملة من تلك الآيات نذكر منها :

قوله تعالى : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)[٥٤] . ووجه استدلاله : إن الغفران في الحالتين – مع الشرك وبدونه – أما أن يكونا مع :

أولاً : التوبة, وهذا باطل لأن الشرك يغفر مع التوبة

ثانياً : بدون التوبة, وهو الصحيح لبطلان الأول .

والمعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها، لأن الواجب لا يعلق بالمشيئة فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الآية إلى معصية لا يجب غفرانها, كقوله تعالى : (وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) [٥٥], وأيضاً فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بأنه غفور رحيم، وأجمع المسلمون عليه ولا معنى له إلا إسقاط العقاب عن العاصي .

واتضح مما تقدم : لا يدرك العقل بالدليل على وجوب دوام الثواب والعقاب, فصار المرجع في ذلك السمع, وكما أن الله تعالى له أن يستوفي حقه كذلك له أن يسقطه, وبما أن إسقاط العقاب هو تفضل من الله تعالى لأنه حسن, فيسقط بالعفو .

وبهذا هو يوافق معتزلة البصرة والسيد المرتضى[٥٦] في جواز إسقاط العقاب بالعفو لأنه حق الله تعالى, بعد التأكيد على أن الوجوب هو عقلي[٥٧] .

أهم النتائج

أولاً : يعد البحث في مسألة الحسن والقبح عند أهل العلم لاسيما عند علماء الكلام وأصول الفقه, من أهمية التي لا يعدو عنها الباحث إلا واستوفاها بصورة كاملة تحقق غرضه, فقد استعمل هذا العقل استعمالاً واسعاً كأداة لإثبات أصول عقائدية في ما قرره السلف في علم الكلام, ولازال البحث في إثبات أو نفي تلك الأصول جاري عن طريق العقل العملي, فالحسن والقبح العقليين أساس يرتكز عليه جملة من المسائل الكلامية, منها معرفة الله تعالى وتنزيه من فعل العبث وأنه لعادل لا يجور وغيرها من المسائل .

ثانياً : قسم علماء الكلام إدراكات العقل إلى قسمين :

١- العقل النظري, وهو كل ما من شأنه إدراك ما ينبغي أن يعلم أو كل ما هو كائن, وما يميز إدراك هذا العقل هو توسط وسيلة معينة للوصول إلى مدركاته .

٢- العقل العملي, وهو كل مدرك بالفتح مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى إدراكه عقلا عملياً, وهذا الإدراك لا يحتاج إلى توسط مقدمة أخرى .

ثالثاً : هناك نزاعان في بحث مسألة الحسن والقبح :

الأول : النزاع القائم بين الاشاعرة والعدلية, حيث ذهبت الاشاعرة إلى أن الأفعال خالية من أي وصف, وأن العقل ليس له هكذا إدراك, فما أمر الله به فهو حسن وما نهى عنه هو قبيح, ومن هنا قالوا إن الحسن والقبح شرعيان .

أما العدلية فذهبت إلى أن للعقل هكذا إدراك ويستقل بذلك من دون توقف على السمع, فهما مدركان عقليان, وهناك من الأفعال ما هو حسن بذاته وهناك ما هو قبيح بذاته, ومن هنا قالوا بالحسن والقبح العقليين .

الثاني : في هوية هذا الحكم العقلي, قال معظم علماء الكلام أنها قضايا واقعية, والعقل دوره كاشف ومدرك عن تقررها وثبوتها, إن صفة الحسن والقبح من الصفات الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن العقلاء، أما الحكماء فقالوا إنهما من القضايا المشهورة, فالعقل منشأ لها وليس كاشفاً أو مدركاً, أي أن الله سبحانه وتعالى بعد أن خلق العقلاء, اتفقوا على أن الصدق ينبغي فعله, ولذا ثبتت له بعد ذلك صفة الحسن، وعندما اتفقوا على أن الكذب لا ينبغي فعله, ثبتت له بعد ذلك صفة القبح .

رابعاً : للحسن والقبح ثلاثة استعمالات عند أهل العلم :

أ - **الكمال والنقص**

ب - الملاءمة والمنافرة

ج - **المدح والذم**

ولا خلاف في المعنيين الأوليين, حيث اتفق الكل على أنهما عقليان, ومحل النزاع في المعنى الثالث هو موضوع النزاع بين أهل العلم, فمدرسة الأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك, وذلك من دون الشروع وخالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك .

رابعاً : ذهب العلامة ابن المطهر الحلي إلى القول بأن الحسن والقبح عقليان, وأن العقل له الاستقلالية والإمكان بإدراكهما, وبهذا فهو يتبع ما ذهب إليه العدلية (المعتزلة والامامية) .

خامساً : استدل العلامة الحلي على ما ذهب اليه :

١- لو فرض أن الحسن والقبح لا يدركهما ويكشفهما العقل, لامكن أن يكون الحسن المشكوك فيه قبيحاً, والعكس صحيح .

٢- لو فرض أن الحسن والقبح شرعيان, وهذا لازمه أننا لا نعلم بقبح الكذب ما لم يصل لنا خبر من الشارع ينص على قبحه .

٣- نرى أن الإنسان بما هو إنسان مع غض النظر عن معتقده وديانته, يحكم بحسن بعض الأفعال وبقبح بعضهم الآخر, من دون أن يستند في حكمه وجزمه إلى الشرع .

سادساً : انتهى العلامة إلى القول بأن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب, واستدل على ذلك بما يلي :

أ – إن الذات الإلهية المقدسة لديها العلة التامة لترك القبيح وفعل الحسن, إذ العلة التامة لفعل القبيح ما هي إلا وجود المقتضي – العلم والداعي والقدرة -, وارتفاع المانع والصارف [٥٨] .

ب – إن العلامة الحلي وأن قال إن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب, إلا أنه اثبت قدرته تعالى على فعله, واستدل على ذلك نسبة قدرته إلى الممكنات, والقبيح منها فيكون مندرجاً تحت قدرته تعالى [٥٩] .

فإن عدم فعل الذات الإلهية للقبيح, لا يعني عدم قدرته عليه أو لازمه ذلك, كما ان العكس صحيح, بمعنى أن قدرته على القبيح لا يلزم منه فعله .

سابعاً : استدل العلامة الحلي على وجوب اللطف على الله تعالى بثلاث نقاط :

الأولى : كل أفعال الله تعالى فيها غرض .

الثانية : وهذه الأغراض تحصل من خلال قاعدة اللطف .

الثالثة : اللطف واجب .

ثامناً : قسم العلامة الحلي اللطف إلى قسمين :

الأول : اللطف المقرب .

الثاني : اللطف المحصل .

تاسعاً : اختلفت اتجاهات علماء كلام الامامية في هذه مسألة الثواب والعقاب, بين من ذهب إلى التمسك بالنص, وبين من ذهب إلى أن الثواب والعقاب بحكم العقل .

عاشراً : تبنى العلامة الحلي وثبت الموقف القائل أن الوعد والوعيد (الثواب والعقاب) على أساس عقلي (الحسن والقبح العقليين), وقرر في كشف المراد هذه المسألة بما يلي :

أولاً : إن ديدن العقلاء وسرتهم العملية يستحسنون ذم المخل بالواجب وكذلك من يفعل القبيح .

ثانياً : إن المعصية, وهي فعل القبيح وترك الواجب, سبب لاستحقاق العقاب والذم, لوجهين :

الأول : العقل, وهو أن العقاب لطف واللطف واجب .

الثاني : سمعي, التواتر المنقول عن النبي (صل الله عليه وآله) .

لكن العلامة الحلي في كتبه الأخرى نراه مشوشاً نوع ما في استحقاق العقاب, في الوقت الذي كان مؤيداً ومناصراً لاتجاه العقلي في استحقاق الثواب .

أحد عشر : لقد وقع خلاف نظري بين علماء المعتزلة في مسألة هل أن الله تعالى يمكنه إسقاط العقوبة والتنازل عنها أو لا يمكنه ذلك؟, فالخلاف في الإمكان – وهو مذهب معتزلة البصرة -, المبني على أن استحقاق العقاب حق الله تعالى, فأن شاء أسقطه وعفى عن المذنبين, ونتيجة لاقترافهم الذنوب توعدهم الله تعالى بالعقاب, فلزم عليه أن يفي بما توعدهم إلا في حال التوبة منهم .

وعدم إمكان إسقاط العقاب – وهو مذهب معتزلة بغداد -, انطلاقاً من قاعدة اللطف.

اثنا عشر : أيد العلامة الحلي الموقف القائل إلى إمكان إسقاط العقاب, بهذا التقرير : أن الله تعالى بإمكانه إسقاط العقاب لمجموعة أسباب :

الأول : إن العقاب حق لله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان.

الثاني: أن العقاب ضرر بالمكلف وهذا بديهي

ثم بين أن دليل على العفو وإسقاط العقاب من قبل الله تعالى واقع, وذكر مجموعة من الآيات الكريمة الدالة على ذلك : قوله تعالى : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) [٦٠] .

الهوامش السفلية

(١) السبحاني, شيخ جعفر, رسالة في التحسين والتقبيح : ٧ .

(٢) يعد الشيخ المفيد (ت : ٤١٣ هـ), والسيد الشريف المرتضى (ت : ٤٣٦ هـ), والعلامة ابن المطهر الحلي (ت : ٧٢٦ هـ), الأركان الثلاثة التي حددت وترشحت عبر جهودهم هوية علم الكلام الامامي .

(٣) فالحسن والقبح العقليين أساس يرتكز عليه جملة من المسائل الكلامية, فمن تلك المسائل المبتنية عليها :

١- لزوم معرفته سبحانه عقلاً . ٢ - وجوب تنزيه فعله عن العبث . ٣ - لزوم تكليف العباد . ٤ - لزوم بعث الأنبياء . ٥ - لزوم النظر في برهان مدعي النبوة . ٦ - العلم بصدق مدعي النبوة . ٧ - الخاتمية واستمرار أحكام الشريعة . ٨ - ثبات الأُصول الأخلاقية ودوامها . ٩ - لزوم الحكمة في البلاء والمصائب . ١٠ - الله عادل لا يجور, وغيرها . ظ : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٦ .

(٤) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٦ .

(٥) ظ : كتاب نهج الحق وبيان الصدق للعلامة الحلي .

(٦) الفضلي, عبد الهادي, أصول البحث : ٣٤ .

(٧) بدوي, عبد الرحمن, موسوعة الفلسفة ٢ : ٢١ .

(٨) ويعبر عنه – أي كل ما يدركه عقل الإنسان ومن شأنه أن يعمل – عند أهل الكلام بالحسن والقبح, وعند الحكماء بالخير والشر, وعند علماء الأخلاق بالفضيلة والرذيلة .

(٩) المظفر, محمد رضا, أصول الفقه ٢: ١٣٣ .

(١٠) مطهري, مرتضى, شرح منظومة السبزواري : ٣١٠ .

(١١) ظ : أبو رغيف, سيد عمار, الأسس العقلية ١ : ١٠٨ .

(١٢) ظ : الجرجاني, علي بن محمد, شرح المواقف ٨: ١٩٢؛ التفتازاني, مسعود بن عمر, شرح المقاصد ٤: ٢٨٤؛ القوشجي, علاء الدين محمد بن علي, شرح التجريد : ٣٣٧ .

(١٣) ظ : الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, شرح تجريد الاعتقاد في كشف المراد : ٣٠٣, الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, شرح الباب الحادي عشر : ٢٦ .

(١٤) المصدر السابق .

(١٥) الطوسي, الخواجة نصير الدين, شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٢١٩- ٢٢٠ .

(١٦) الطوسي, نصير الدين محمد بن محمد, تلخيص المحصل : ٣٣٩, البحراني, كمال الدين ميثم, قواعد المرام في علم الكلام : ١٠٤, الإيجي, عضد الدين عبد الرحمن بن احمد, شرح المواقف ٨ : ١٠٨ .

(١٧) بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحا تشمئز منه النفس, كشرب الدواء المر, ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم, بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن, كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس, كالأكل اللذيذ المضر بالصحة, ولكن ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخل فيما يستقبح .

(١٨) الرازي, فخر الدين محمد بن عمر, المحصل : ٣٣٩ .

(١٩) المدرسة المنسوبة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سالم الأشعري (ت : ٣٢٤ هـ) .
(٢٠) المظفر, محمد رضا, المنطق : ٣٤٠ .
(٢١) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٢٠ .
(٢٢) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, مناهج اليقين ٢٣٠ .
(٢٣) ظ : المرتضى, علي بن الحسين علم الهدى, رسائل المرتضى – مسألة في الحسن والقبح العقلي – ٣ : ١٧٢ .
(٢٤) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, خلاصة الأقوال في علم الرجال : ١٧٩ .
(٢٥) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, الرسالة السعدية : ٥٢ .
(٢٦) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٢١ .
(٢٧) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, الرسالة السعدية : ٥٦ – ٥٨ .
(٢٨) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٢١ .
(٢٩) أبو رغيف, سيد عمار, الحكمة العملية : ٧٢ .
(٣٠) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٢٠ .
(٣١) الحلي, الحسن بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٤٤ .
(٣٢) ظ : المرتضى, علي بن الحسين علم الهدى, الحدود والحقائق ٢ : ٢٨٠ .
(٣٣) القاضي, عبد الجبار بن احمد المعتزلي, نظرية التكليف : ٣٨٩ .
(٣٤) الحلي, الحسن بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٤٤ .
(٣٥) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٤٣
(٣٦) السيوري, المقداد الحلي, اللوامع الإلهية ففي المباحث الكلامية : ٢٢٦ .
(٣٧) الحلي, الحسن بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٤٤ – ٤٤٥ .
(٣٨) الحلي, الحسن بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٤٧ – ٤٤٨ .
(٣٩) الرازي, محمد بن ابي بكر بن عبد القادر, مختار الصحاح : ٣٧٢ .
(٤٠) ظ : شرح نونية القرني ٤ : ١٤ .
(٤١) الحلي , الحسن بن يويف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٤٤ .
(٤٢) النساء : ٤٨ .
(٤٣) الصدوق, محمد بن علي بن الحسين بن بابويه, الاعتقادات : ١٧٤ .
(٤٤) المفيد, محمد بن محمد بن النعمان, أوائل المقالات : ٥٠ –٥١ .
(٤٥) المرتضى, علي بن الحسين علم الهدى, جمل العلم والعمل : ١٦ .
(٤٦) القاضي, عبد الجبار بن احمد المعتزلي, شرح الأصول الخمسة : ٦١٤ .
(٤٧) المرتضى, علي بن الحسين علم الهدى, جمل العلم والعمل : ١٦ .

(٤٨) يقول القاضي عبد الجبار الهمداني : (يقبح ترك الإنسان من دون عقوبة زاجرة له على فعل القبيح, مع أنه تعالى قد خلق في الإنسان شهوة القبيح وإرادته ونفرة من الحسن, وهو قبيح لا يصدر من الله تعالى, وإلا سوف يكون إغراء بالقبيح وهو لا يجوز عليه تعالى, لأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب) . ظ : شرح الأصول الخمسة : ٦١٤ .

(٤٩) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٥٢ – ٥٥٣ .

(٥٠) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, إرشاد الطالبين : ٤١٢.

(٥١) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, مناهج اليقين : ٣٤٧ .

(٥٢) إشارة إليها آية الله السيد عمار أبو رغيف في الأسس العقلية ٢ : ٢٥٤ .

(٥٣) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٦٣ .

(٥٤) النساء : ٤٨ .

(٥٥) الرعد : ٦ .

(٥٦) المرتضى, علي بن الحسين علم الهدى, جمل العلم والعمل : ١٦ – ١٧ .

(٥٧) الحلي , الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٦٣ .

(٥٨) أبو رغيف, سيد عمار, الحكمة العملية : ٧٢ .

(٥٩) الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٢٠ .

(٦٠) النساء : ٤٨ .

أهم المصادر

القران الكريم

١- المرتضى, علي بن الحسين علم الهدى, جمل العلم والعمل, الناشر مطبعة الأدب, لبنان, بيروت ط ١, ١٣٨٧هـ.

٢- الحلي , الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد, الناشر دار الكتاب, إيران, قم, ط ٤, ١٣٧٣ هـ ش .

٣- الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, إرشاد الطالبين, الناشر مطبعة بمبيي, الهند, ط ١, ١٨٨٥ م .

٤- الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, مناهج اليقين في أصول الدين, الناشر دار الأسوة للطباعة والنشر, لبنان, بيروت, ١٩٩٤ م .

٥- أبو رغيف, السيد عمار, الأسس العقلية, دار الفقه للطباعة والنشر, إيران, قم, ط ٢, ١٤٢٦ هـ .

٦- القاضي, عبد الجبار بن احمد المعتزلي, شرح الأصول الخمسة, الناشر دار العلم, لبنان, بيروت, ط ١, ١٤٠٠هـ .

٧- الصدوق, محمد بن علي بن الحسين بن بابويه , الاعتقادات, الناشر مؤسسة الامام الهادي, إيران, قم, ط ١, ١٣٨٩ هـ ش .

٨- المفيد, محمد بن محمد بن النعمان, أوائل المقالات, الناشر دار المفيد للطباعة والنشر, لبنان, بيروت, ط ٢, ١٤١٤ هـ .

٩- الرازي, محمد بن ابي بكر بن عبد القادر, مختار الصحاح, الناشر المكتبة العصرية, لبنان, صيدا, ط ١, ١٤٢٠ هـ .

١٠- شرح نونية القرني ٤ : ١٤ .

١١- السيوري, المقداد الحلي, اللوامع الإلهية ففي المباحث الكلامية, الناشر مجمع الفكر الإسلامي, إيران, قم, ط ١, ١٤٢٤ هـ .

١٢- المرتضى, علي بن الحسين علم الهدى, الحدود والحقائق, الناشر دار الغرب الإسلامي, تونس, تونس, ط ١, ٢٠٠٨ م .

١٣- القاضي, عبد الجبار بن احمد المعتزلي, نظرية التكليف, الناشر مؤسسة الرسالة, لبنان, بيروت, ط ١, ١٤٢٩هـ.

١٤- الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, خلاصة الأقوال في علم الرجال, الناشر مؤسسة النشر الإسلامي, إيران, قم, ط ١, ١٤٢١ هـ .

١٥- الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, الرسالة السعدية, الناشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي, ١٤١٠ هـ .

١٦- الرازي, فخر الدين محمد بن عمر, المحصل , الناشر مكتبة الكليات الأزهرية, مصر, القاهر, ط ١, ١٤٠٠ هـ.

١٧- الايرواني, محمد باقر, شرح الحلقة الثالثة, الناشر دار الهدى للطباعة والنشر, إيران, قم, ط ٢, ١٤٢٢ هـ .

١٨- الطوسي, نصير الدين محمد بن محمد, تلخيص المحصل, الناشر دار الأضواء, إيران, قم, ط ٢, ١٩٨٥ م .

١٩- البحراني, كمال الدين ميثم, قواعد المرام في علم الكلام, الناشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي, إيران, قم, ط ٢, ١٤١٠ هـ .

٢٠- الإيجي, عضد الدين عبد الرحمن بن احمد, شرح المواقف, الناشر منشورات الشريف الرضي, إيران, قم, ١٤٠١ هـ .

٢١- مطهري, مرتضى, شرح منظومة السبزواري, الناشر اسماعليان, إيران , قم, ط ١, ١٤٢٥ هـ .

٢٢- بدوي, عبد الرحمن, موسوعة الفلسفة, الناشر دار العلمين, لبنان, بيروت, ط ١, ١٤١١ هـ .

٢٣- المرتضى, علي بن الحسين علم الهدى, جمل العلم والعمل, الناشر مطبعة الأدب, لبنان, بيروت ط ١, ١٣٨٧هـ.

٢٤- الحلي , الحسن بن يوسف بن المطهر, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد, الناشر دار الكتاب, إيران, قم, ط ٤, ١٣٧٣ هـ ش .

٢٥- الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, إرشاد الطالبين, الناشر مطبعة بمبيي, الهند, ط ١, ١٨٨٥ م .

٢٦- الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, مناهج اليقين في أصول الدين, الناشر دار الأسوة للطباعة والنشر, لبنان, بيروت, ١٩٩٤ م .

٢٧- أبو رغيف, السيد عمار, الأسس العقلية, دار الفقه للطباعة والنشر, إيران, قم, ط ٢, ١٤٢٦ هـ .

٢٨- القاضي, عبد الجبار بن احمد المعتزلي, شرح الأصول الخمسة, الناشر دار العلم, لبنان, بيروت, ط ١, ١٤٠٠ هـ .

٢٩- الصدوق, محمد بن علي بن الحسين بن بابويه , الاعتقادات, الناشر مؤسسة الامام الهادي, إيران, قم, ط ١, ١٣٨٩ هـ ش .

٣٠- المفيد, محمد بن محمد بن النعمان, أوائل المقالات, الناشر دار المفيد للطباعة والنشر, لبنان, بيروت, ط ٢, ١٤١٤ هـ .

٣١- الرازي, محمد بن ابي بكر بن عبد القادر, مختار الصحاح, الناشر المكتبة العصرية, لبنان, صيدا, ط ١, ١٤٢٠ هـ .

٣٢- شرح نونية القرني ٤ : ١٤ .

٣٣- السيوري, المقداد الحلي, اللوامع الإلهية ففي المباحث الكلامية, الناشر مجمع الفكر الإسلامي, إيران, قم, ط ١, ١٤٢٤ هـ .

٣٤- المرتضى, علي بن الحسين علم الهدى, الحدود والحقائق, الناشر دار الغرب الإسلامي, تونس, تونس, ط ١, ٢٠٠٨ م .

٣٥- القاضي, عبد الجبار بن احمد المعتزلي, نظرية التكليف, الناشر مؤسسة الرسالة, لبنان, بيروت, ط ١, ١٤٢٩هـ.

٣٦- الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, خلاصة الأقوال في علم الرجال, الناشر مؤسسة النشر الإسلامي, إيران, قم, ط ١, ١٤٢١ هـ .

٣٧- الحلي, الحسن بن يوسف بن المطهر, الرسالة السعدية, الناشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي, ١٤١٠ هـ .

٣٨- الرازي, فخر الدين محمد بن عمر, المحصل , الناشر مكتبة الكليات الأزهرية, مصر, القاهر, ط ١, ١٤٠٠ هـ.

٣٩- الايرواني, محمد باقر, شرح الحلقة الثالثة, الناشر دار الهدى للطباعة والنشر, إيران, قم, ط ٢, ١٤٢٢ هـ .

٤٠- الطوسي, نصير الدين محمد بن محمد, تلخيص المحصل, الناشر دار الأضواء, إيران, قم, ط ٢, ١٩٨٥ م .

٤١- البحراني, كمال الدين ميثم, قواعد المرام في علم الكلام, الناشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي, إيران, قم, ط ٢, ١٤١٠ هـ .

٤٢- الإيجي, عضد الدين عبد الرحمن بن احمد, شرح المواقف, الناشر منشورات الشريف الرضي, إيران, قم, ١٤٠١هـ .

٤٣- مطهري, مرتضى, شرح منظومة السبزواري, الناشر اسماعليان, إيران , قم, ط ١, ١٤٢٥ هـ .

٤٤- بدوي, عبد الرحمن, موسوعة الفلسفة, الناشر دار العلمين, لبنان, بيروت, ط ١, ١٤١١ هـ .