

اتجاهات المفسرين في تعليل الأفعال الإلهية من خلال تفسيرهم لقوله تعالى: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ} م.د. علي ضيغم طاهر - جامعة البصرة - كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية

alialtaher775@gmail.com

الملخص:

اختلف أهل التفسير اختلافاً متبايناً في تفسير آية: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ}، ومن المسائل المهمة التي أثارت في تراث الآية التفسيري؛ مسألة الغاية من أفعال الله، والمشئنة الإلهية، وقد برز اتجاهان رئيسان في تفسير الآية: اتجاه استدلال الآية على أن لا غاية لأفعاله سبحانه، وأنه يفعل بمحض مشيئته. واتجاه آخر استدلال الآية نفسها على أنه لا يفعل إلا لحكمة ومصلحة تعود بنفعها الى العباد، ولقد ناقش الباحث أدلة المدارس الكلامية والفلسفية في مسألة تعليل الأفعال الإلهية، وتبنى نظرية الحكماء القائلين بأن الحق تعالى لا غاية لفعله إلا ذاته، ولا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه، وأنه غاية الغايات.

ومن خلال دراسة السياق الدلالي لسورة الأنبياء، توصل الباحث الى عدة نتائج، أبرزها: أن الآية اتخذت من مطلق تصرف الله في ملكه، وكون ليس لأحد حق في مسألتها؛ برهاناً على ربوبيته، ومن مسئولية من عداه عن أفعالهم ومحاسبتهم على أعمالهم؛ برهاناً على عدم ربوبيتهم وإنهم عباد مملوكون. الكلمات المفتاحية: (لا يُسأل عما يفعل، التعليل، الأفعال الإلهية، المشئنة الإلهية، الحكمة الإلهية).

Trends of commentators in explaining divine actions through the interpretation of God's saying: {He is not questioned about what He does, but they will be questioned}.

Lecturer: Ali Dhaigham Taher- College of Education for Human Sciences.

Abstract:

Interpretation scholars differed in the interpretation of verse 23 of Surat Al-Anbiya, and two trends emerged in its interpretation, The first trend: that inferred from the verse that God does not act for a purpose or purpose, and The second trend: that inferred from the verse that God's actions are justified and that He acts for wisdom. The researcher adopts the saying of the philosophers: God has no purpose for his actions except Himself, for His essence is His purpose.

By studying the context of the verse, the researcher concluded that it came to prove the lordship of God, and he took God's questioning of His servants as evidence of His lordship, and His questioning and holding them accountable as evidence that they are owned servants and not gods

.Keywords: (He is not questioned about what He does, reasoning, divine actions, divine will, divine wisdom).

المقدمة:

تُعَدُّ المباحث المتعلقة بتوحيد الباري في ذاته وفي صفاته وأفعاله من أعلى وأشرف المباحث الكلامية والفلسفية وأكثرها عمقاً واثارة، وعندما نستعرض القرآن الكريم نجد نسب أفعالاً متنوعة لله سبحانه كالخلق والايجاد والتدبير، وذكر أنه قادر على كل شيء، وأنه إذا أراد شيئاً فهو يفعل، وأن فعله حكيم، وأنه لا يسأل عن فعله، وغير ذلك من الموضوعات التي تتعلق بأفعال الله سبحانه.

وتعتبر آية {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُم يُسْأَلُونَ} من الآيات التي يتسع البحث فيها من جهات عديدة عن كليات الأفعال الإلهية، كمسألة تحليل الأفعال الإلهية، فهل لله هدف وغاية من أفعاله أم أنه يفعل جزافاً؟، وكذلك مسألة اطلاق المشيئة الإلهية، فهل هو يفعل ما يريد دون أن يقول له أحد لماذا فعلت ذلك، ولو تعلقت ارادته بفعل القبيح وما يخالف الحكمة، أم أنه لا يفعل القبيح وأن فعله يكون حكيماً وموافقاً للمصالحة دائماً؟ وقد استعرض هذا البحث مكانة المسألة في علم الكلام وناقش آراء ونظريات المتكلمين حولها، وقدم دراسة تفسيرية تحليلية نقدية، ناقش فيها دلالة الآية على اثبات أو نفي الغايات والأغراض عن فعله سبحانه، ثم عمد الى محاكمة هذه الآراء والنظريات لاختيار الصحيح والدقيق منها.

أولاً: مفهوم الغرض

التعليل: تبين علة الشيء، والعلة بمفهومها العام هي ما توقف عليه وجود الشيء^(١)، والعلة التامة تتكون من أجزاء: علة مادية، وعلة صورية، وعلة فاعلية، وعلة غائية، ومرادنا من العلة هو العلة الغائية هو العلة الباعثة على إيجاد الشيء، وهي متأخرة على فاعلية الفاعل في الوجود الخارجي، ومتقدمة على الفعل في الوجود العلمي، فهي الغرض أو الغاية^(٢). والغرض في اللغة: (هدف يرمى فيه)^(٣)، وفي الاصطلاح: (هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، وهو المحرك الأول للفاعل، وبه يصير الفاعل فاعلاً)^(٤).

ولا يفرق المتكلمون عادة بين غاية الفعل وغرض الفعل، فيكون الغرض مساوق للعلة الغائية، ويستعملون كلتا الكلمتين بنفس المعنى، فيطلق "الغرض والغاية" اصطلاحاً على الشيء الذي يقصده الفاعل المختار من وراء عمله، وهي الفائدة التي ينظر إليها الفاعل قبل قيامه بالفعل، ثم يجعل الفعل وسيلة للظفر بتلك الفائدة. وهذه الفائدة التي يطلق عليها "الغرض" و"الغاية" تصبح الهدف للقيام بالفعل، وهي التي يؤدي الفاعل فعله من أجل الوصول إليها^(٥).

ثانياً: مكانة تحليل الأفعال الإلهية في علم الكلام

تُعَدُّ مسألة تحليل أفعال الله بالغايات والأغراض من أهم المسائل المطروحة منذ القدم في علم الكلام الإسلامي، وما زالت المواقف في هذه المسألة شديدة التباين، ومثاراً لاختلاف الآراء في مجالات متعددة، كالتفسير والفقه وأصول الفقه، وهي من المسائل التي يقف الأشاعرة والمعتزلة فيها على طرفي نقيض، إذ قالت المعتزلة أن الله لا يفعل إلا لغرض وفائدة، ومنعت الأشاعرة تحليل أفعال الله بالأغراض والعلل الغائية، وهذا التضارب في الآراء حول المسألة؛ ناتج عن مواقف المتكلمين من مسألة الحسن والقبح في الأفعال؛ إذ ذهب أهل العدل من المعتزلة والإمامية الى

القول بالحسن والقبح العقليين، وقالوا: أن الأفعال بحد ذاتها توصف بالحسن والقبح وأنه يمكن للعقل أن يدرك حسن وقبح الأفعال، وإن هناك أسس ومعايير تحدد حسن وقبح الأفعال خارج نطاق الشرع أمثال: المصلحة، الحكمة، الصلاح، الأصلح، الأرجح؛ ولأن الله موجود حكيم، فإن فعله لا يقع أبداً خارج هذه الأطر، وبالتالي فهو لا يفعل أي فعل بدون غرض وغاية.

وعلى النقيض من ذلك؛ الأشاعرة الذين ذهبوا الى القول بالحسن والقبح الشرعيين، وقالوا: أن أفعال المخلوقات بحد ذاتها ليست حسنة أو قبيحة، وأنه يُبحث عن ذلك في نطاق المعايير الشرعية، ولا مجال للعقل في إدراك حسنها أو قبحها؛ وإذا كان العقل البشري قاصراً عن إبداء حكم حول حسن وقبح أفعال المخلوقات، فإنه بطريق أولى لا يستطيع الحكم على فعل من الأفعال أن يكون واجباً على الله أو لا ، أو حسناً أو قبيحاً^(٦)، وبناء على هذا لم يُبقي الأشاعرة أي معايير أمثال: المصلحة، الحكمة، الأصلح، والترجيح؛ خارج فعل الله حتى يحكم العقل على أساسها، ويقول: أن الله سبحانه إذا قام بفعل ما فإن فعله ذو مصلحة أو غرض؛ ولكن يجب أن يقال: أنه إذا قام بفعل ما أو أمر به فإنه يفعل لمحض المشيئة، ولا يفعل لغرض، وبما أن الله فعل ذلك الفعل فهو فعل حسن، وبما أنه نهى عن ذلك الفعل فهو قبيح.

وفي النتيجة فإن فعل الله سبحانه لا يصدر عن دواعي وأغراض، بل يفعل ما يشاء، ولا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء، وكل ما يفعله أو أمر به فهو حسن.

المبحث الأول: اتجاهات المفسرين في تفسير الآية

ينصبُّ البحث في المقطع الأول من الآية الكريمة على مسألة كانت وما تزال مسرحاً لمطارحة الآراء والأفكار ومحلاً للجدل والنقاش، وهي ما هو الوجه في السؤال عن أفعاله عز وجل؟ وكثيراً ما تؤثر المباني الكلامية والفكرية في المفسر وتوجه تفسيره وتسيّره صوبها، وقد أُجريت في مسألة الغاية والغرض في الأفعال الإلهية دراسات وأبحاث كلامية معمّقة ودقيقة، انعكس أثرها على تفسير الآية الكريمة؛ فظهر اتجاهان رئيسان في تفسير الآية يتبعان طريقة المتكلمين، الأول: اتجاه المثبتين للغايات والأغراض في فعله سبحانه، ويتمثل في آراء المفسرين والمتكلمين المعتزلة والإمامية وغيرهم، والثاني: اتجاه الذين بالغوا في نفي الحكمة عن أفعال الله تعالى ويتمثل في آراء المفسرين والمتكلمين الأشاعرة.

نستعرض هذين الاتجاهين مع تحليل المباني والأدلة الكلامية التي انبنى عليها تفسير الآية الكريمة.

المطلب الأول: الإتجاه الأول: لا يُسأل عما يفعل لكونه حكيماً

استدل المعتزلة والإمامية في أبحاثهم الكلامية على اثبات الغايات في الأفعال الإلهية؛ لينزهوا فعله تعالى عن العبث والجفاف، ونشاهد بوضوح أثر هذا الاستدلال في تفسيرهم للآية الكريمة، وفي هذا المطلب نعرض لطريقتهم في تفسير الآية والمباني الكلامية التي استندوا إليها في تفسيرها:

أولاً: طريقة أهل العدل في تفسير الآية

تدل الآية في نظر المعتزلة والإمامية على عدم خلو أفعاله عن الغايات، وإنه لا يفعل فعلاً إلا لحكمة؛ على سبيل المثال ذكر القاضي عبد الجبار في تفسير الآية أنها تدل على أن نفي السؤال عن فعله؛ لأن كل أفعاله حكمة والحكيم لا يسأل عن أفعاله، قال: (لأن مَنْ كُلُّ أفعاله حكمة لا يُسأل عن فعل وإنما يُسأل مَنْ في فعله سفيه كما أن مَنْ في فعله قبيح)^(٧).

وقال: (قد استدل شيوخنا، رحمهم الله، بهذه الآية على ما نقول؛ لأنه تعالى إنما وصف نفسه بذلك من حيث كان لا يفعل إلا الحكمة والعدل، ومن لا يكون فعله إلا بهذه الصفة لم يجز أن يُسأل عن فعله،... وإنما يُسأل عن ذلك الظالم والمسيء والفاعل للقبيح، فلو لا أنه تعالى منزّه عن القبايح لم يصح أن يوصف بذلك)^(٨).

وفي رسالة لأحد علماء المعتزلة في الرد على القدرية "المجبرة" نقلها القاضي في طبقات المعتزلة، قال: (فإن قالوا: "لا يُسألُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ" قل: إنه أدل على العدل، لأن العباد يُسألون عن أفعالهم لما كان فيها العيب والظلم والقبيح، والله تعالى لما كانت أفعاله كلها حسنة لا قبيح فيها، وعدلاً لا ظلم معها، تنزه عن أن يُسأل)^(٩).

ويقرر الزمخشري في تفسير الآية أن الله لا يفعل إلا بدواعي الحكمة وما فيه صلاح عباده، يقول: «إذا كانت عادة الملوك والجبابرة أن لا يسألهم من في مملكتهم عن أفعالهم وعمّا يوردون ويصدون من تدبير ملكهم تهيئاً واجلاً مع جواز الخطأ والزلل وأنواع الفساد عليهم كان ملك الملوك ورب الأرباب خالقهم ورازقهم، أولى بأن لا يُسأل عن أفعاله مع ما علم واستقر في العقول من أن ما يفعله كله معقول بدواعي الحكمة ولا يجوز عليه الخطأ ولا يفعل القبايح)^(١٠).

وكذلك من مفسري الإمامية قال الطوسي: ("لا يُسألُ عَمَّا يَفْعَلُ"؛ لأنه لا يفعل إلا ما هو حكمة وصواباً ولا يقال للحكيم لو فعلت الصواب "و هُمْ يُسْأَلُونَ"؛ لأنه يجوز عليهم الخطأ)^(١١).

وقال الطبرسي: ("لا يُسألُ عَمَّا يَفْعَلُ"؛ معناه أن جميع أفعاله حكمة وصواب ولا يقال للحكيم لم فعلت الصواب، وهم يسألون لأنهم يفعلون الحق والباطل)^(١٢).

ثانياً: المباني الكلامية للاتجاه الأول: (أفعال الله معللة بالحكم والغايات)

يرى المعتزلة والإمامية أنه لا يجوز أن يخلو فعل من أفعال الله من حكمة وغرض، وقدموا أدلة مختلفة لإثبات وجود الغايات في أفعال الله، كما أقاموا الأدلة على بطلان النظرية المقابلة وأهم ما استدلوا به:

١ - برهان الحكمة الإلهية والعدل الإلهي

الأصل المرجعي الأهم الذي ينطلق منه المعتزلة والإمامية لإثبات أصل وجود الغرض في أفعال الله تعالى، هو صفتي الحكمة والعدل، ولا بد من الإشارة إلى أن التصديق بثبوت هاتين الصفتين يعتمد على القول بالتحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة والإمامية وأثر من آثاره؛ ولذا كان أحد أهداف أهل العدل في اختيارهم القول بالحسن والقبح العقليين هو تمييز ما يجوز عليه سبحانه عمّا لا يجوز، فإذا ثبت أنه تعالى عدل حكيم، ثبت أنه لا يفعل

القيح، وأن أفعاله كلها حسنة، وينتقي عنه الظلم والعبث وأفعال الشر، وتكون أفعاله ذات مصلحة، وتكون المعاصي فعلاً للإنسان وهو يتحمل مسؤوليتها ولا تنسب إليه سبحانه.

يقول القاضي عبد الجبار: (ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل وحكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعال كلها حسنة)^(١٣)، وعرف الفاضل المقداد العدل بأنه: (تنزيه ذات الباري عن فعل القبيح والإخلال بالواجب)^(١٤).

ومن معاني الحكمة عندهم هو التنزه عن فعل ما لا ينبغي^(١٥).

لقد لاحظ المعتزلة والإمامية أن تجريد الفعل الإلهي عن الحكمة والغرض يستلزم العبث والخروج من دائرة الحسن إلى دائرة القبح، وقد ثبت عندهم استحالة أن يفعل القبيح؛ لأنه عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنها، وإذا كان كذلك فإن كل ما يفعله الله تعالى يوصف بالحسن والحكمة والصواب، ويرد القاضي عبد الجبار على من أنكر -من الأشاعرة- أن يفعل الله تعالى لعل: (إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعل، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعل، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثاً، لا لوجه تقتضيه الحكمة بما لا نهاية له...)^(١٦).

وقال العلامة الحلي: (وقالت المعتزلة أن أفعال الله معللة بالأغراض، وإلا لكان عبثاً، تعالى الله عنه، وهو مذهب أصحابنا الإمامية)^(١٧).

وقال أيضاً: (وقالت الإمامية ومن تابعوهم من المعتزلة: إن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب، بل جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب، ليس فيها ظلم، ولا جور، ولا عدوان، ولا كذب، ولا فاحشة؛ لأن الله تعالى غني عن القبيح عالم بقبح القبيح.. وكل من كان كذلك فإنه يستحيل عليه صدور القبح عنه)^(١٨).

ويرى أهل العدل أن المصالح والحكم في أفعال الله ترجع إلى المخلوقين، لا إلى ذاته المقدسة، فقالت المعتزلة: إن أفعاله تعالى معللة ويقصد في أفعاله صلاح العباد، وأوجبوا على الله أن يفعل ويقدر كل ما هو صلاح لكل عبد، فلو قدر على عبد من عباده ما يعلم أن الخير والنفع والصلاح له بخلافه لكان فاعلاً ما لا يجوز، وتاركاً ما يجب عليه.

قال القاضي عبد الجبار: (إن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وإنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه.. وإنه إذا آلم واسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه -يعني العبد- وإلا كان مخللاً بواجب)^(١٩).

ويصرح بعض متقدمي الإمامية بأن أفعاله تعالى هي كلها نفع للعباد وصلاح لدينهم ودنياهم، يقول المفيد: (ذهبت الإمامية إلى أن الله تعالى عدل حكيم لا يفعل قبيحاً، ولا يخل بواجب... وإنه رؤوف بالعباد يفعل بهم ما هو الأصلح لهم والأمنع...)^(٢٠).

٢ - الاستدلال بالآيات الكريمة

استدل المعتزلة والإمامية بثلاث طوائف من الآيات على اقتران أفعال الله تعالى بالحكمة والغرض، وقد ورد التصريح في عدد منها بأنواع مختلفة من أساليب التعليل، كالتعليل "بلام التعليل"، وبالمفعول لأجله، وبالأداة "كي" وغير ذلك، وهذه الآيات هي كالتالي:

- آيات تدل على وجود غاية وحكمة في أفعال الله سبحانه

ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦]، {الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا} [الملك: ٢]، {وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا} [الاسراء: ٥٩]، {...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} [الحشر: ٧]، {لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ} [المائدة: ٨٧].

- آيات تنفي العبث والباطل عن أفعال الله

ومنها على سبيل المثال لا الحصر، قوله تعالى في عدم عبثية خلق السموات والأرض: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا...} [ص: ٢٧]، {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ} [الانبيا: ١٦]، وقوله تعالى في عدم عبثية خلق البشر: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ} [المؤمنون: ١١٥].

وأما الآيات التي تشتمل على اسم "الحكيم" أو "الحق" فهي تثبت بشكل عام أن لفعله تعالى غاية وهدف يرتضيه العقل وهي كثيرة لا حصر لها.

المطلب الثاني: الاتجاه الثاني: لا يُسأل عما يفعل؛ لأنه ليس لفعله غاية وغرض

بحسب نظرية الأشاعرة لا يمكن أن نفترض وجود غايات وراء الأفعال الإلهية، وبالغوا في الاستدلال على مذهبهم في إباحاتهم الكلامية، ومما احتجوا به قوله تعالى: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ}، ونذكر هنا طريقتهم في تفسير الآية والمباني التي استندوا إليها.

أولاً طريقة الأشاعرة في تفسير الآية

لا يجوز الأشاعرة أن يكون في أفعال الله تعالى غاية وغرض، ويرون أن افتراض الغرضية يعني تقييداً للمشئة والإرادة المطلقتين في فعل الله، ولا يتسق مع منطق حق الملكية، وكونه المالك المطلق الذي له حق التصرف بكل شيء، وقد انعكس ذلك على أبحاث التفسير عندهم، فقد ذكر الرازي في تفسير الآية ثمانية وجوه استدلل بها على امتناع أن يكون لله غايات في أفعاله^(١).

وأما لماذا لا يُسأل ولا يعارض، فقال الأشاعرة إن ذلك لحق ملكه وسلطانه، إذ له أن يفعل في ملكه ما يشاء، فهو المالك على الحقيقة، ولو اعترض على السلطان بعض عبيده - مع عدم كونه الملك الحقيقي - لاستنبح ذلك وعدّ

سفها، فمن هو مالك الملوك وربّ الأرباب أولى بأن لا يعترض عليه {وَهُمْ يُسْأَلُونَ}؛ لأنهم مملوكون خطّاءون لما خلقهم^(٢٢).

كما يشنّع الأشاعرة على أهل العدل ارجاعهم عدم السؤال عن أفعاله الى كونها صادرة عن حكمة، فهذا ابن المنير - الأشعري - يتهم الزمخشري أنه قد أساء الأدب في عبارته لكونه فسّر عدم السؤال عن فعله تعالى؛ بأن فعله بدواعي الحكمة^(٢٣)، يقول: (سحقاً لها من لفظة ما أسوأ أدبها مع الله تعالى أعني قوله: دواعي الحكمة؛ فإن الدواعي والعدوان إنما تستعمل في حق المحدثين. كقولك: هو مما توفر دواعي الناس إليه أو صوارفهم عنه)^(٢٤).

ثانياً: المباني الكلامية للاتجاه الثاني: (أفعاله غير معللة بعلّة)

يرى الأشاعرة أنه لا يجوز تحليل أفعال الله بالأغراض والعلل الغائية، وأن أفعاله لا تتوقف على الحكم؛ إذ كل فعله بمحض مشيئته وإرادته، قال الشهرستاني مبيناً نظرية الأشاعرة: (مشيئته تعالى كلية متعلقة بنظام الكل، غير معللة بعلّة، حتى لا يقال: إنما اختار هذا لكذا، وإنما فعل هذا لكذا، فكل شيء علة، ولا علة لصنعه تعالى، بل لا يريد إلا كما علم)^(٢٥).

لقد شدّ الأشاعرة نظريتهم على مجموعة من البراهين، منها أدلة عقلية ومنها نقلية، وأهم أدلتهم ما يلي:

١ - لا يسأل عما يفعل لأن فعله تصرف في ملكه

قالوا: بما أن كل عالم الممكنات ملكه سبحانه وتحت سلطانه وتصرفه، ولا سلطان لغيره فيها، ولا شريك له في ملكه، فهو يتصرف في ملكه متى شاء وكيف شاء، ولا يقال له لم فعلت ذلك؟ ولا اعتراض لأحد عليه ولا يسأل عن فعله؛ لأن فعله تصرف في ملكه، وهم يسألون لكونهم عبيد مملوكون لله وأفعالهم تصرف في ملك الله سبحانه فلا تصح إلا بإذن منه^(٢٦).

حتى إن من متكلمي الأشاعرة من يرى أنه لا موضوع؛ لأن يكون فعله بمقتضى الحكمة والغرض لكون تصرفه في ملكه يفعل كيف شاء، ولا يقال لفعله أنه عبث أو جزاف، يقول الأمدي: (أن الحكمة تُطلب في فعل مَنْ لو خلا فعله عن الحكمة للحقه الذم وكان عابثاً، والرب يتعالى عن ذلك، لكونه متصرفاً في ملكه بحسب ما يشاء ويختار من غير سؤال عما يفعل - على ما قال تعالى - : "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ")^(٢٧).

٢ - اطلاق حاكميته في خلقه

لا يُسأل لأنه الأمر ولا أمر فوقه، والخلق يسألون على الأفعال لأنهم كاسبون لها. وهو قول جماعة من الأشاعرة، قال الباقلاني: لأنه لا أمر فوقه ولا تكليف عليه فيما يخلق، وعليهم الأمر والتكليف فيما يكسبون فهم يسألون عما يكسبون^(٢٨).

فبما أن الله سبحانه وتعالى هو الحاكم على الاطلاق، فلا يتصور حاكم فوقه يحد من تلك المشيئة، وأداء الفعل لغرض يعني أن يكون الله محكوماً بذلك الغرض لا حاكماً، والله تعالى منزّه عن المحكومية.

وعليه فلا مجال لأن يسأل عن فعله؛ لأن مردّ السؤال عن فعله إلى تعيين الوظيفة له تعالى، وهو غير معقول، وأما عباده فهم مسئولون؛ لأنهم محكومون مقهورون.

٣- دليل استلزام النقص والإستكمال بغيره

قالت الأشاعرة أنه تعالى لو فعل فعلاً لغرض وبداعي جلب المصلحة أو دفع المفسدة؛ لكان مستكملاً بواسطة تحصيل تلك المصلحة أو بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، كامل بغيره، وهو محال عليه سبحانه؛ لأنه غني بذاته، ولا يجوز أن يستكمل بغيره^(٢٩).

٤- برهان التسلسل

أنه لو كان كل شيء معللاً بعلّة لكانت علّة تلك العلة معللة بعلّة أخرى الى ما لا نهاية، ويلزم التسلسل وهو محال، فلا بد من الانتهاء إلى فاعل بلا غرض قطعاً للتسلسل الباطل والانتهاء إلى ما يكون غنياً عن العلة وأولى الأشياء بذلك ذات الله تعالى وصفاته، فلذا يجب أن تكون فاعليته مقدسة عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر^(٣٠).

ثالثاً: أثر نظرية الأشاعرة

يؤثر متكلمو ومفسرو الأشاعرة الدفاع عن اطلاق القدرة والإرادة الإلهية التي تعني الحرية المطلقة لله سبحانه، وهي الحرية التي لا تقيدتها قيود ولا تعلوها قوة أخرى، يتصرف في ملكه كيف يشاء، قال أبو الحسن الأشعري: « والدليل على أنّ كل ما فعله فله فعله؛ أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا أمر ولا زاجر ولا حاطر، ولا من رسم له الرسوم وحدّ له الحدود، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء، إذا كان الشيء إنما يقبح ممّا لأنّا تجاوزنا ما حدّ ورسم لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه، فلمّا لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء... »^(٣١).

ومن هنا توسع الأشاعرة في مدلول الآية ليستدلوا بها على نسبة أفعال العباد الى الله سبحانه وشمول الارادة الإلهية لكل أفعال وارادات العباد من كفر الكافر، وكذب الكاذب، وإيمان المؤمن، يقول أبو حيان التوحيدي: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾: (وكل من الايمان والتكذيب والثواب والعقاب سبق به القدر وأضيف الإيمان والتكذيب الى العبد كسباً والموجد لهما هو الله تعالى "لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ")^(٣٢).

كما فسروا آيات الهداية والضلال بنحو يدل على أن الهداية والضلال قد سبق بهما القدر، فهو سبحانه الذي يقدر السعادة والشقاء، ويخلق الهدى لمن يشاء هداة فيصير مؤمناً، ويخلق الضلال لمن يشاء اضلاله ليصير كافراً ولا دور للإنسان في تقرير مصيره ولا يُسأل عما يفعل.

في تفسيره الآية: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[الانعام: ٣٩] يقول التوحيدي: (وظاهر الآية يدل على مذهب أهل السنة في أن الله تعالى هو الهادي وهو المضل، إن ذلك معذوق بمشيئته لا يُسأل عما يفعل)^(٣٣).

ويرى الأشاعرة وجوب أن يفسر العدل بشكل لا يحدّ مشيئة الله وأرادته، فإن أي قانون يفرض لا يمكن أن يكون حاكماً على الأفعال المطلقة لله تعالى؛ ولذا فهم لا يعدّون العدل حقيقة مستقلة وإنما هو مفهوم منتزع من فعل الله،

فما يفعله الله تعالى هو العدل، وليس ما هو عدل فهو يفعله^(٣٤)، وهناك مقولة مأثورة عند متكلمي ومفسري الأشاعرة، وهي أن العقل يجيز على الله أن يعاقب المطيعين، ويدخل الجنة العاصين أو الكافرين؛ لأنه لا يقبح منه شيء، ولا يجب عليه شيء واستدلوا على ذلك بآية {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ}، يقول البقاعي في تفسير [الآية ٢٤] من سورة البقرة: (ولما كان لله سبحانه وتعالى أن يفعل ما يشاء، لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل له أن يعذب الطائع وينعم العاصي، ويفعل ويقول ما يشاء "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ")^(٣٥).

ولا إشكال في ذلك لأن مسألة الحسن والقبح مردودة -عندهم- فلا يلزم منه الظلم؛ لأن الظلم غير متصور في حقه، بل الظلم هو تصرف المالك في غير ملكه أو مخالفة الأمر للمأمور، ولا شيء يخرج عن ملك الله سبحانه، أو يخرج عن دائرة أوامره، فلو فعل أي شيء لا يكون ظلماً، وإنما تصرف في ملكه. يقول ملا علي القاري في شرحه مسند أبي حنيفة: ("فإن الله لو عذب أهل السموات": أي من الملائكة المقربين "وأهل أرضه" أي من الأنبياء والمرسلين "يعذبهم وهو غير ظالم لهم" إذ الظلم لا يتصور عنه سواء يكون بمعنى وضع الشيء في غير موضعه، أو بمعنى التعدي في ملك غيره. وقد قال تعالى: {وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ} [فصلت: ٤٦] وقال عز وجل: "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ")^(٣٦).

أما التكليف بما لا يطاق فجائز عند الأشاعرة؛ لأن الله لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء وحبَّتْهم في ذلك قوله: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ} و{إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ} [هود: ١٠٧] وأمثال ذلك.

من النتائج التي أفضى إليها هذا التفسير هو معارضته لظاهر نصوص الآيات التي ورد فيها ذكر أفعال الله معللة بأساليب متنوعة، لذلك الأشاعرة - وهم الرافضون تأويل الآيات عن ظواهرها - قد مارسوا تأويلاً قسرياً بحق هذه الآيات، فأولوا اللامات الواردة في القرآن الكريم بلامات المأل والعاقبة، بدل لامات التعليل، كما في قوله: {وَمَا خَلَقَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦]، وأولوا باء السببية بباء المقابلة أو المصاحبة أو الالتصاق.

يقرر الشهرستاني نفي لام التعليل في القرآن فيقول: (وأما الآيات في مثل قوله: {وَمَا كَسَبَتْ} [الجاثية: ٢٢]، فهي لام المأل وصيرورة الأمر، وصيرورة العاقبة، لا لام التعليل، كما قال: {فَالنَّكْطَةُ آلُ فِرْعَوْنَ} لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} [القصص: ٨]... واعلم أنه كما لا تتطرق (لَمْ) الى ذات الباري وصفاته، لم تتطرق الى صناعته وأفعاله، حتى لا يلزم أن يجاب؛ لأنه كذا أو لكونه كذا، فلا يقال لَمْ وجد، وَلَمْ كان العالم، ولا يقال لَمْ أوجد العالم، وَلَمْ خلق العباد، وَلَمْ كلف العقلاء، وَلَمْ أَمَرَ ونهَى، وَلَمْ قَدَّرَ وقضى "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ")^(٣٧).

المطلب الثالث: نظرية مدرسة الحكمة المتعالية في تعليل الأفعال الإلهية

اتجه الفلاسفة الى سلب كل غاية أو غرض عن الأفعال الإلهية تفضي الى الإستكمال والنقصان، ولكن لا ينبغي الخلط بين قول الحكماء وقول الأشاعرة، فإن الحكماء إنما نفوا الأغراض والغايات التي يكون لها دور في تحقق المعلول، وخروج الفاعل من القوة الى الفعل، ومن الإمكان الى الوجوب، وهي ما يصطلح عليها عند الحكماء العلة الغائية التي هي جزء من العلة التامة، فهذا غير متصور في حق الله سبحانه؛ لأنه يستلزم الحاجة والإستكمال،

يقول صدر الدين الشيرازي مبيّنًا رأي الفلاسفة: (فإنهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً، بل إنما نفوا في فعله المطلق، وفي فعله الأول، غرضاً زائداً على ذاته تعالى، وأما ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيدة فأثبتوا لكل منها غاية مخصوصة، كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها؟!...) (٣٨).

وما يقوله الفلاسفة هو أن العلة الفاعلية والغائية في الفعل واحدة، وأن لكل فعل علة وغاية الغايات هي الذات الإلهية، فكل الأشياء صادرة منه وتعود إليه سبحانه.

وأما الأشاعرة فإنهم وإن كان إنكارهم للغرض مساوق لإنكار العلة الغائية في الاصطلاح الفلسفي، ولكنهم جعلوا فعله بلا غاية، يفعل عبثاً وجزافاً.

إذن فنحن بين من أبطل الغاية والحكمة في فعله تعالى، وبين من جعل له غرضاً في فعله زائداً عن ذاته، فهم بين التعطيل والتشبيه، والفلاسفة الذين يقولون: أن الأفعال الإلهية غير معلة بأغراض خارج ذاته.

ويوافق اتباع مدرسة الحكمة المتعالية، قول الفلاسفة في نفي الأغراض والغايات عن أفعال الله تعالى وهم بذلك ينفون الهدف الذي يستكمل به الفاعل ويؤمن له حاجاته خارج ذاته، إلا أنهم لم ينفوا مطلق الهدف عن أفعاله تعالى، وإنما أثبتوا لها هدفاً هو عين ذاته تنزيهاً له عن جهات النقص والإستكمال.

وتنزيهاً لفعله عن العبث والجزاف، أثبتوا لله تعالى غرضاً هو إيصال النفع الى المخلوقات، وقد تسأل: أليس إيصال النفع الى المخلوقات شيئاً خارج عن الذات؟ والجواب: نعم وإن كان هو شيء خارج الذات، ولكنه هدف متوسط يصح السؤال عنه الى أن ينتهي الى هدف نهائي لا يسأل عنه، فيصح ابتداء أن تسأل: لماذا يوصل الله تعالى النفع الى مخلوقاته؟ والجواب: لكي يُوصلهم الى كمالهم، وتقول: ولماذا لا بد أن يُوصلهم الى كمالهم؟ والجواب: لأن ذاته تقتضي ذلك، وبعد ذلك لا يصح أن تقول: ولماذا؟ لأن الله يعني ذلك الوجود الذي يريد النفع لمخلوقات، فهذا من لوازم الألوهية، فوجوده تعالى يقتضي إيصال النفع للآخرين، بعبارة أخرى: هذا ما تقتضيه أسماؤه الحسنی وصفاته العلیا، ويمكن القول بأن هذه العلل المتوسطة التي هي خارجة عن الذات هي علل غائية للمخلوقات وليس غايات لله، وهي منافع تعود للمخلوقات فتحقق كمالها، وهي تجليات لكماله تعالى، والعلة الغائية في ذاته هي كماله الذاتي (٣٩).

ويعبر عنه باللغة الفلسفية: بأن ذاته جل وعلا هي غايته وغرضه في فعله من غير حاجة إلى غرض خارج عن ذاته، وفعله الذي لا يكون معللاً بغيره ولا ذا غاية سواه هو فعله المطلق الذي صدر عنه أولاً وبالذات، وأما فعله الذي صدر بعد ذلك فهو معلل بغرض، وهكذا لكل فعل ذي غرض غرض، حتى ينتهي الدواعي والأغراض والغايات إلى غاية لا غاية له، وداع لا داعي له، وهو ذاته الذي هو مبدأها جميعاً ومنتههاها فكل صادر منه وعائد اليه {إِلَيْهِ الْمَصِيرُ} (٤٠).

ولتخطئة الأشاعرة خاض علماء الإمامية في تقسيم خاص يميزون به بين غاية الفعل وغاية الفاعل، فالغاية التي تُنفى والمنزلة عنها الباري هي غاية الفاعل، لا غاية الفعل؛ لأنه تام الفاعلية، يقول الشيخ السبحاني: (إن الأشعري خلط بين الغرض الراجع الى الفاعل، والغرض الراجع الى فعله، فالإستكمال موجود في الأول دون الثاني، والقائل يكون أفعاله معللة بالأغراض والغايات والدواعي والمصالح، إنما يعني بها الثاني دون الأول، والغرض بالمعنى الأول ينافي كونه غنياً بالذات وغنياً في الصفات وغنياً في الأفعال، والغرض بالمعنى الثاني يوجب خروج فعله عن كونه عبثاً ولغواً، وكونه سبحانه عبثاً ولاغياً فالجمع بين كونه غنياً غير محتاج الى شيء، وكونه حكيماً منزهاً عن العبث واللغو، بالقول باشتمال أفعاله على مصالح وحكم ترجع الى العباد والنظام لا الى وجوده وذاته)^(٤١).

إن الفاعل التام الفاعلية إنما يصدر عنه الفعل لذاته، وذاته هي غايته وغرضه في فعله من غير حاجة إلى غرض خارج عن ذاته^(٤٢)، وإن ذاته غاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات؛ لكونه علة العلل وسبب الأسباب ومعللها، وهذه العلل والأسباب التي نشاهدها، لها أغراض وغايات وكملات مترتبة منتهية الى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعاً ومنتههاها وهو الغرض بالحقيقة وهو ذاته المقدسة^(٤٣).

المبحث الثاني: نقد الاتجاهات والنظريات في تفعيل الأفعال الإلهية

في هذا المبحث نقدم نقداً لمباني الاتجاهات والنظريات في مسألة تعليل الأفعال الإلهية، ونقداً لطريقة المفسرين في تفسير الآية.

المطلب الأول: نقد الاتجاه الأول

ومن الجدير بالذكر هنا أن كل من المعتزلة والإمامية وإن اتفقوا في القول: بوجوب تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض، واتفقوا على بعض أدلة هذا القول، إلا أن هناك تفاوت بين التفسير المعتزلي والتفسير الإمامي لذلك الوجوب؛ لذا فإن المعتزلة قد تعثروا في بعض نقاط الموضوع، وكان تفسيرهم لوجوب تعليل الأفعال يؤدي الى نوع من أنواع (التفويض)، فيما أن المسألة قد عولجت في الفكر الإمامي بصورة تؤدي الى التوحيد الخالص، ومن هنا ينصب النقد هنا على التفسير المعتزلي للمسألة، ثم نتطرق الى نقد طريقة المفسرين من اتباع هذا الاتجاه في تفسير الآية الكريمة:

أولاً: نقد نظرية المعتزلة في إثبات الهدفية لأفعال الله سبحانه

يمكننا أن نجد نقاط قوة في نظرية المعتزلة وأهمها استنادها الى شواهد من الكتاب العزيز لإثبات هدفية فعل الله تعالى، ففي هذه الآيات وأمثالها، وصف الله نفسه بالحكمة والحكيم، وهي تنص على انتفاء العبث واللعب عن فعله سبحانه. وكذلك نرى صحة البراهين العقلية التي أثبتوا من خلالها اقتران أفعال الله بالحكم والمصالح؛ ولكن يؤاخذ على تحليلهم الفلسفي، أنه مبني على فكرة تبعية أفعاله سبحانه لجهات المصالح والمفاسد الواقعية، فبعد ما أثبتوا مصالح ومفاسد واقعية وحسناً وقبحاً واقعيين، اعتبروا فعله تابعاً لتلك المصالح، ومقتضياً لأثرها كما هو أفعال الناس، وقاسوا أفعال الله سبحانه بأفعالنا وحكموا بأنها كأفعالنا في الانطباق على المصالح والاتصاف بصفة الحسن، وفي

هذا وقعوا في اشكالية حكومة المصالح على ارادته سبحانه، والإستكمال بها، وإبطال إطلاق ملكه وإخراجه عن سلطانه.

وقد تنبّه المتأخرون من الإمامية لهذا الخلل في نظرية المعتزلة، ووجهوا نقدهم لها، يذكر الشهيد المطهري: (إن الحكمة والمصلحة التي يفترضها المعتزلة في أفعال الله تعالى تتنافى مع توحيد ذاته وغناها ونزاهتها عن أن تكون معلولة لعل.. لأن ذلك الهدف في الواقع يكون له أثر على العلة ويكون حاكماً ومجبراً لها ، وأما ذات الله سبحانه فإنها منزّهة عن كل لون من ألوان الجبر ومنزهة عن أن تكون محكومة لأي شيء مهما كانت جبرية الغرض والهدف حاكمة على غيرها)^(٤٤).

وانتقد العلامة الطباطبائي هذه الفكرة في عدة مواضع من تفسيره الميزان، وقارن بين أفعالنا وأفعال الباري من جهة اقترانها بالمصالح، يقول: (فنحن بما أنا عقلاء نفعل ما نفعل ونحكم ما نحكم؛ لأننا نريد به تحصيل الخير والسعادة وتملك ما لا نملكه بعد، وهو تعالى يفعل ما يفعل ويحكم ما يحكم؛ لأنه الله، ويترب على فعله ما يترب على فعلنا من الحسن والمصلحة، وأفعالنا مسئول عنها معللة بغاياتها ومصالحها، وأفعاله غير مسئول عنها ولا معللة بغاية لا يملكها بل مكشوفة بلوازمها ونعوتها اللازمة و"لا يُسأل عما يفعلَ وَ هُمْ يُسألُونَ")^(٤٥).

إذن فليس المقصود من أن فعله تعالى مقروناً بالمصلحة هو أن تكون المصلحة حاكمة ومؤثرة في ارادته، وأنه سبحانه في فعله مقهوراً لها ومحكوماً بحكمها، كما هو أفعال الانسان، بل المقصود أنه إذا فعل فعلاً أو خلق خلقاً فلا يفعل إلا الجميل ولا يخلق إلا الحسن وكان فعله ذا مصلحة مرعياً فيه صلاح العباد.

وبما أن المصالح وجهات الحسن مخلوقة له سبحانه مثل سائر الأشياء؛ فهو سبحانه يفعل كل ما يشاء ولا يفعل إلا فعلاً ذا مصلحة، والمصلحة كيفما فرضت تابعة لفعله فهو الحق بذاته وكل ما سواه حق به، أما نحن البشر فننتزع وجوه الحسن والمصلحة من الكون الخارجي والوجود العيني الذي هو فعله تعالى وتكون أفعالنا متأثرة تابعة لها^(٤٦).

و من هنا يظهر أن كل فعل يسأل عنه إلا فعله سبحانه فهو حق بذاته من غير حاجة إلى مطابقة.

وأيضاً في مسألة اختيار الله الأصلح، قال الإمامية للخروج من هذه الإشكالية: (معنى أنه لا يختار إلا الأصلح والأولى ليس بمعنى أن هناك عاملاً خارجياً عن ذاته يحدد قدرته ومشيتته ويفرض عليه إيجاد ما لا يخلق إلا الأصلح والأولى ويترك اللغو والعبث، فهو سبحانه لما كان جامعاً للصفات الكمالية ومن أبرزها كونه حكيماً، صار مقتضى ذلك الوصف، إيجاد ما يناسبه وترك ما يضاده فأين هو من حديث الإستكمال والاستفادة والالزام والافراض)^(٤٧).

ثانياً: نقد إرجاع عدم السؤال الى أن جميع أفعاله حكمة

ما ذكره جماعة من المفسرين في توجيه نفي السؤال في الآية؛ لأنه حكيماً ولا يفعل إلا صواباً يؤاخذ عليه ما يلي:

١- وإن كان هذا التوجيه صحيح في نفسه؛ ولكنه غير ظاهر من لفظ الآية، حيث إن ظاهرها: أن أحداً لا يحق له السؤال عن فعله سبحانه؛ لا أن أفعاله كلها حكيمة، فلا مجال للسؤال عنها، وعلى أقل تقدير نقول: أن الآية مطلقة ولا دليل فيها من جهة اللفظ على هذا المراد^(٤٨).

٢- هذا المعنى لا يمكننا قبوله؛ لأنه قد يوجد من لا يعرف حكمة الله، وحتى المعترف بحكمة الله تعالى قد لا يعرفها في بعض الموارد، فيعترض على فعله لجهله بحكمته^(٤٩).

٣- ما ذكره البعض في تفسير الآية: وهو أن السؤال هو عن جهة المصلحة في الفعل، فبما أن فعله حكيم ومطابق للمصلحة، فلا مجال للسؤال عن فعله، بخلاف غيره فإنه يحتمل أن يقارن فعلهم المصلحة أو المفسدة فجاز في حقهم السؤال والمؤاخذه، فقد تقدم بطلان هذا التفسير؛ لأنه قياس فعل الله على أفعالنا، فهذا يجري في غير فعل الحق تعالى، فكل ما في الخارج هو فعل الله وهو نفس الحكمة، وفعله مشتمل على المصلحة بمعنى أنه متبوع المصلحة لا تابع للمصلحة.

المطلب الثاني: نقد الإتجاه الثاني

وهنا نقدم نقداً لمباني نظرية الأشاعرة في نفي الأغراض، وكذلك نقداً لاستظهاراتهم من الآية الكريمة:

أولاً: نقد نظرية الأشاعرة في نفي الغرض في الأفعال الإلهية

لم يكن نفي الأشاعرة للغاية الداعية الى فعله سبحانه إلا تنزيها لذاته سبحانه عن النقص، ولأجل أن يكون فعله لمحض مشيئته، وتصرفه في ملكه كيف يشاء ويختار دون قيد أو شرط، أو إستكمال بغيره، وهذا عنصر قوة لنظرية الأشاعرة، ولكن أدى فرط هذا الهاجس الى انكار بعض الحقائق الثابتة في النصوص والبراهين العقلية، فأنكروا وجود الغرض والحكمة في أفعاله سبحانه، وجوزوا عليه أموراً كالظلم وفعل العبث والجزاف. وقد أدى بهم ذلك الى تأويلهم الآيات التي تدل بظاهرها على تعليل أفعال الله، وتركهم ظاهرها، وهو على خلاف مبدأهم القائم على نفي التأويل، حتى عمدوا الى اللامات فتأولوها بلامات المآل والعاقبة، بدل لامات التعليل، وباء السببية بما لا يثبت السببية في كثير من تفاسيرهم.

وعلاوة على ذلك يمكن أن نسجل طعوناً على أدلة هذه النظرية وأهمها ما يلي:

١- أما إشكال الإستكمال بغيره، فقد أجاب عنه أهل العدل بأن الغرض لا يعود لله تعالى بالمنفعة؛ لأنه غني بالذات وكامل من جميع الجهات، وإنما ترجع الى مخلوقاته فلا يلزم من وجود الأغراض والغايات في الأفعال الإلهية إستكمال بغيره^(٥٠).

٢- وأما دليل التسلسل، ووجوب أن ينتهي الى ما لا غرض له، فيلاحظ على هذا الدليل أنه لا ينفي الغاية في الأفعال الإلهية على نحو الموجبة الكلية، فلا ينفي وجود الغاية في بعض الأفعال الإلهية، ويلاحظ عليه أيضاً؛ أنه جعل من الغرض فعلاً يحتاج لغرض، ولكن إذا دققنا في مفهوم الغرض يتضح أن الغرض هو نتيجة الفعل وليس شيئاً مستقلاً يحتاج الى فاعل^(٥١).

٣- وأما دليل الحاكمية، فإنّ إثبات الغرض والغاية في فعله تعالى وتنزيهه عن فعل القبيح؛ لا يعني أننا نحدد له وظيفته وتكليفه، بل إن العقل يدرك أن لازم صفاته الكمالية أنه لا يفعل القبيح ولا يكون عابثاً في فعله؛ فبما أنه عادل فهو لا يجور، وبما هو حكيم فهو لا يعيب، وهذه أحكام لائقة به فرضتها عليه نفس صفاته المذكورة ولا يعني أننا نفرض التكليف من الخارج عليه سبحانه.

وبعبارة أخرى: إن الأشاعرة خلطوا بين حكم العقل العملي وحكم العقل النظري، فFLASH في أنه تعالى الحاكم الذي لا يعقل أن يحكم عليه عبده بحكم العقل العملي وهو حكم العقلاء باستحقاقه تعالى المدح تارة والذم تارة أخرى على الفعل الصادر عنه في الخارج، وأما العقل النظري فهو كما يدرك وجوده تعالى ووحدانيته وقدرته وعلمه كذلك يدرك قبح ارتكابه سبحانه الظلم واستحالة صدور منه، وكذلك استحالة ارادة القبيح والعبث وحدوثه منه؛ لأنه حكيم، ومن الطبيعي أن ما ينافي الحكمة يستحيل صدوره عن الحكيم تعالى^(٥٢).

ثانياً: نقد استظهارات الأشاعرة من الآية

إن ظهور الآية في اطلاق مشيئته وقدرته سبحانه وأنه يفعل ما يريد، لا ينفي اقتران فعله بالغرض والحكمة -كما استظهر الأشاعرة-، ولا يعني أنه يفعل القبيح ويكون عابثاً، وإنما المراد عدم كونه مجبراً أو مضطراً الى القيام بالفعل أو يكون بتأثير أمر خارج عنه، يقول صاحب تفسير الميزان: (أن التعليق على المشية في أفعاله تعالى... ليس معناه وقوع الفعل جزافاً تعالى عن ذلك، بل المراد عدم كونه تعالى مجبراً في فعله ملزماً عليه، فهو تعالى يفعل ما يفعل بمشيئته المطلقة من غير أن يجبره أحد أو يكرهه، وإن جرى فعله على المصلحة دائماً)^(٥٣).

وحتى على فرض ظهور الآية فيما ذكرته الأشاعرة، (فلا بد أن يحمل ظاهرها على ما لا ينافي قاعدة التحسين والتقبيح، فإن الأصل عند منافاة ظواهر الآيات مع الأصول العقلية البديهية الوجدانية هو توجيهها على نحو يرفع المنافاة بينهما)^(٥٤).

المطلب الثالث: نقد نظرية مدرسة الحكمة المتعالية في تعليل أفعال الله

امتازت آراء حكماء الإمامية في مسألة لمية أفعاله تعالى بمزيد من الدقة الفلسفية، فقد تجنبوا بها كل نقاط الضعف الموجودة في الرأي الاعتزالي والأشعري، حيث استطاعوا الجمع بين ما يدل أن الله غرضاً وبين ما يدل على أن أفعاله غير معللة بأغراض، فأثبتوا أن ذاته هي غرض الأغراض وغاية الغايات؛ لكونه علة العلل وسبب الأسباب ومسببها ومعللها، وأثبتوا أغراضاً وغايات وكمالات مترتبة منتبهة إليه سبحانه بخلاف الأشاعرة فإنهم عطلوا وسدوا باب التعليل مطلقاً وبخلاف المعتزلة أيضاً فإنهم يثبتون في فعله غرضاً خارج ذاته، وكلا القولين قد جانب الصواب^(٥٥).

ومن هنا يتضح أن أهم ما يميّز أدلة وبراهين أصحاب المدرسة المتعالية أنها موافقة لنصوص الكتاب العزيز والسنة الشريفة والعقل.

المبحث الثالث: التحليل الدلالي لآية {لا يُسأل عما يفعل} وسياقها

لأجل الفهم الأدق لمعاني الآية ينبغي أن نركز على نقطتين أساسيتين، الأولى: تحديد معنى كلمة "السؤال" المنهي عنه في الآية ووضعها في نطاق الآيات التي ورد فيها أسئلة موجهة الى الله من قبل عباده، وكذلك الأسئلة الموجهة من الله الى عباده.

والنقطة الثانية: وضع الآية في الجو والسياق الذي وردت فيه، وتحديد علاقتها بما قبلها وما بعدها من الآيات في نفس السورة:

أولاً: معنى السؤال

من خلال الاطلاع على ما ورد في القرآن الكريم من أسئلة ومادة "سؤال" أيا كان الغرض منها يمكن تصنيفها الى ثلاثة معاني:

١- سؤال الاستعطاء: وهو طلب العطاء، سألته الشيء بمعنى استعطيته إياه، وقد أمر الله عباده ان يستعطوه بطلب الفضل والعناية الربانية منه في قوله تعالى: {وَسُئِلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ} [النساء: ٣٢]، وذكر أنه يعطي من كل ما تعلقت به حاجات عباده مما سألوه: {وَاتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ} [إبراهيم: ٣٤]، بل أن جميع مخلوقاته في فقر دائم اليه تعالى ومتعلقو الوجودات به متمسكون بذيل غناه وجوده، وإن وجودهم موقوف على دوام الفيض الالهي على نظام التكوين كما يشير قوله تعالى: {يُسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} [الرحمن: ٢٩]. ولا شك أن الأسئلة التي بمعنى الاستعطاء هي غير مشمولة بصدر آية لا يسأل؛ لأنه هو سبحانه يأمرنا أن نطلب منه ونستعطيه ونسأله من فضله، فكيف ينهانا عن ذلك؟!، وبالإضافة الى هذا فإن السؤال بمعنى الاستعطاء متعدد بنفسه الى مفعولين بينما السؤال في آية {لا يُسأل عما يفعل} متعدد "بعن"، وبتعبير آخر السؤال عن فعل الله غير طلب الشيء من عند الله تعالى.

٢- سؤال الاستعلام: هناك آيات كثيرة ورد فيها سؤال استهلامي واستخباري من الوحي، وقد حكى القرآن سؤال الملائكة عن الحكمة من خلق آدم عليه السلام: {قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ} [البقرة: ٣٠] ولم يوبخهم على ذلك ولم يقل لهم لا تسألوا، لأن سؤالهم كان سؤال اكتشاف واستعلام عن الحكمة، لا سؤال اعتراض. وقد ورد سؤال الاستعلام والاستفسار من قبل الأنبياء، كسؤال نوح عليه السلام عن إمكانية نجا ولده من الغرق: {رَبِّ إِنِّي ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ...} [هود: ٤٥]، وسؤال إبراهيم عليه السلام {رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى} [البقرة: ٢٦٠] وسؤال الذي مر على قرية وهي خربة: {أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا} [البقرة: ٢٥٩] وهي أسئلة كانت تتسم بأدب النبوة.

٣- سؤال الاعتراض والمحاسبة: أحد أنواع الأسئلة في القرآن هي أسئلة الاعتراض والتوبيخ الموجهة من الله الى عباده، والنوع الآخر هو أسئلة الاعتراض الموجهة من العباد الى الله سبحانه، ومن أمثلة النوع الأول الآيات التي تشتمل على استجواب الله البشر على عقائدهم في الدنيا، مثال ذلك آية {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أَنْتُمْ

تَشْهَدُونَ} [آل عمران: ٧٠] وقد ذكر الله سبحانه فيها استفهاماً انكارياً لقصد التوبيخ على كفرهم وتسجيل اباطيلهم^(٥٦)، ومنها ما يتعلق بيوم القيامة كقوله: {فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [الحجر: ٩٢-٩٣] وذكر أغلب المفسرين أن هذا السؤال سؤال تأنيب وتوبيخ وتقريع على ما كانوا يقولون ويفعلون من أباطيل في مجال العقيدة^(٥٧).

أما سؤال اعتراض عباده عليه سبحانه، فقد ذكر القرآن سؤالين اعتراضيين لإبليس على أمر الله له بالسجود لآدم، ففي الاعتراض الأول سأل إبليس معترضاً بأسلوب الاستفهام الاستنكاري {قَالَ أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً} [الاسراء: ٦١] وفي الاعتراض الثاني سأل إبليس معترضاً بأسلوب استفهام بمعنى الإنكار: {قَالَ أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ} [الاسراء: ٦٢]، قال الزمخشري: والمعنى: أخبرني عن هذا الذي كَرَّمْتَ عَلَيَّ أي فضلته، لم كرمته عليّ و أنا خير منه؟! أي كيف أسجد له وأنا أفضل منه وأصلي أشرف من أصله؟!^(٥٨). ولأشك أن اعتراضه فيه تعدي واستكبار على الله سبحانه؛ ولهذا السبب تم طرد من حضرة الساحة الإلهية: {قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَأُكُمْ جَزَاءً مَوْفُوراً} [الاسراء: ٦٣].

من هنا يتبين أن السؤال المقصود في صدر آية لا يسأل هو السؤال الاعتراضي الذي يعني تخطئة الفعل، وأما سؤال الله لعباده فهو سؤال تخطئة ومحاسبة ومؤاخظة.

وبعبارة أخرى: أن مسألة الله لعباده يوم القيامة هي عملية تتضمن مراحل مختلفة تبدأ بالأخبار (تذكير العبد)، المحاسبة، الاحتجاج، ثم النتيجة النهائية وهي الاستحقاق: إما المؤاخظة والعقاب أو التوبيخ أو اللوم، وأما مسألة العبد لله تعالى وإن كانت من الناحية الشكلية؛ عبارة عن سؤال محاسبة، لكنها لا يستتبعها اتمام الحجة واستحقاق العتاب أو العقاب، فهي في الحقيقة ليست عملية محاسبة مكتملة كما هي محاسبة الله للعبد، فأئى موجود لديه القدرة على تهديد الله تهديداً حقيقياً بالعقاب؟!

إذن السؤال هنا بمعنى المحاسبة والمؤاخظة، وطلب بيان سبب الفعل، قال الطبرسي: وقيل: معناه لا يحاسبوه على أفعاله وهو يحاسبهم على أفعالهم^(٥٩). وقال الشوكاني في الفتح القدير: وقيل أن المعنى أنه سبحانه لا يؤاخذ على أفعاله وهم يؤاخذون^(٦٠).

ثانياً: ارتباط الآية بالآيات الأخر داخل سورة الأنبياء

الآية وردت في ترتيب [٢٣ من سورة الأنبياء]، وحول ارتباطها بالآيات الأخر ذكرت توجيهات: التوجيه الأول: اتصالها بما قبلها من الكلام الدال على وحدانيته وبطلان ربوبية غيره في قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...}، وهو يشتمل على دليل على توحيده سبحانه المعروف في مباحث الفلسفة بـ "برهان التمانع"، وما قبله من الكلام المشتمل على توبيخ المشركين لاتخاذهم آلهة غير الله^(٦١).

فبعد أن ثبت فيما سبق أنه لا إله سواه، إذن فهو لا يُسأل عن ادعائه الربوبية { وَ هُمْ يُسْأَلُونَ } إذا ادعوا بأنفسهم أو جعلوا له شركاء، قال صاحب مجمع البيان: (وقيل: معناه إنه لا يسأل عن ادعاء الربوبية، وهم مسؤولون إذا ادعوا، ويدل على هذا التأويل النظم والسياق)^(٦٢).

يرى صاحب تفسير الأمل أن الأقرب اتصال آية لا يُسأل بآية: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}، قال: (وبعد أن ثبت بالاستدلال الذي ورد في الآية توحيد مدبر ومدير هذا العالم، فنقول الآية التالية: إنه قد نظم العالم بحكمة لا مجال فيها للإشكال والانتقاص ولا أحد يعترض عليه في خلقه: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ} ^(٦٣))، ومن هنا السؤال لا معنى له حول أفعال الله الحكيم، إلا أن مجال هذا السؤال حول أفعال الآخرين واسع.

التوجيه الثاني: أنه من باب عطف الموضوع على الموضوع، قال الطبرسي: إنه تعالى لما بين التوحيد في الآية السابقة عطف عليه بيان العدل في الآية مورد البحث، فكان علاقة الآية بالتي سبقتها علاقة عطف الموضوع على الموضوع لوجود مناسبة، وهي كون العدل يأتي بعد التوحيد في الشريعة^(٦٤).

التوجيه الثالث: اتصالها بأول السورة بقوله تعالى: {أَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ} ويكون مضمون السؤال عما انعم الله عليهم به وهل قابلوا نعمه بالشكر أم قابلوها بالكفر؟ هذا الوجه ذكره أبو مسلم^(٦٥).

التوجيه الرابع: اتصال الآية بما قبلها في قوله تعالى: {فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ}؛ لكون العرش كناية عن الملك فتتصل الآيتان، ويكون قوله: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ} برهانا على ملكه تعالى، كما أن ملكه وعدم مسؤوليته برهان على ربوبيته وبرهان على مملوكيتهم.. هذا الوجه اختاره العلامة الطباطبائي في تفسير الآية^(٦٦).

التوجيه الخامس: اتصال الآية بما قبلها من الكلام عن الملائكة المقربين الذين ذكرهم في قوله تعالى: {لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ} فيكون عود الضمير في {و هُمْ يُسْأَلُونَ} إلى هؤلاء الملائكة.

قال مقاتل: يسأل الملائكة في الآخرة {...أَأَنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ}؟ [سبأ: ٤٠] ويسألهم فيقول للملائكة: {أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ} (القرقان: ١٧)^(٦٧).

أو أن تكون جملة {و هُمْ يُسْأَلُونَ} حالاً من {مَنْ عِنْدَهُ} وجملة {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ} تمهيد لجملة {و هُمْ يُسْأَلُونَ} وتكون الآية مكملة لمدلول قوله تعالى: {لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ لَا يَسْتَحْسِرُونَ} (١٩) {يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ} (٢١). والمعنى أن مَنْ عِنْدَهُ مع قربهم ورفعة شأنهم لا يسألونه عما يفعل وهم يسألون عما يفعلون ويحاسبهم الله على أعمالهم فهم يخافون التقصير ولذلك كانوا لا يستحسرون ولا يفترون^(٦٨).

التوجيه السادس: الآية تتميم لقوله: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ} (١٦) التي تثبت أن هذا العالم له هدف، وللاية التالية: {لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَآتَخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ} (١٧) التي تثبت أن الهدف من هذا الخلق لم يكن أن يلهو الله سبحانه وتعالى عن ذلك، ويكون المعنى: بل خلقنا الأشياء كلها لحكمة، فمنها ما

أدركتم حكمته، ومنها ما غاب عنكم، فكلوا أمره إلى الله، ولا تسألوه عما يفعل، فإنه لا يسأل عن فعله، [لأنه لا يفعل إلا حكمة وصواباً]، وأنتم تُسألون^(٦٩) لأن فعلكم يحتمل الصواب والخطأ.

وبعد اتفاق الجميع على أن مرجع الضمير في قوله : { لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَقَعُ } إلى الله جل وعلا، تتعدد الآراء في عود الضمير في قوله: {وَهُمْ يُسْأَلُونَ} إلى أربعة أقوال:

١. أنه للناس جميعاً ٢. للآلهة الذين يدعونهم، كالأصنام والملائكة والمسيح ٣. للآلهة الذين يدعونهم والناس ٤. للملائكة المقربين الذين ذكرهم في قوله تعالى { لَا يُسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ لَا يَسْتَحْسِرُونَ } وهو قول مقاتل.
- وبملاحظة سياق الكلام في الآلهة الذين يدعونهم من دون الله فإن الأنسب في عود الضمير في {وَهُمْ يُسْأَلُونَ} إلى الآلهة، فهم المسؤولون والله سبحانه لا يسأل عن فعله^(٧٠).

ثالثاً: أثر السياق في توجيه معنى الآية

يمكننا القول: إن الآية جاءت في سياق تنديدي لعقائد المشركين العرب وتنزيهي لله سبحانه عن الشركاء، وأشارت إلى عظمة الله وسعة قدرته وكمال صفاته، ومن الأولى فهم الآية في ظل هذا السياق ولا ينبغي إخراجها عنه، وإن كان يمكن أن نستخرج من الآية أصولاً من أصول العقيدة التي تنزه الباري عز وجل عن المحدودية والعبث والجفاف وفعل القبيح وغير ذلك.

ولصاحب "التفسير الحديث"، تعليق حول سياق الآية قال: (والذي يتبادر لنا أن سياق الآيات وروحها لا يتحملان هذا التوسع ولا يستدعيانه، فالآية إنما جاءت في معرض تدعيم الرد على اتخاذ آلهة من دون الله وتزييفه وبيان عجز الآلهة وعدم اتساق تعددها مع المنطق والعقل)^(٧١).

ويتمثل هذا السياق في [الآيات ١٦ إلى ٢٤] التي جاءت مجموعة واحدة لإقامة الأدلة على وحدانية الله تعالى، وعلى شمول قدرته، فهذه الآيات مجتمعة جاءت تؤكد أن توحيد الله في الربوبية من اختصاصه ومن شؤون عرشه وملكه، مثلما أن الوجدانية في الخلق والإيجاد من اختصاصه تعالى ومن شؤون عرش ملكه وتدبير خلقه.

إذ إن النزاع بين المشركين والنبي صلى الله عليه وآله ليس حول وحدة الإله الخالق الموجود لذاته الموجد لغيره، فلا نزاع في أنه واحد لا شريك له، كما يحكيه عنهم قوله تعالى: {وَوَلَّى لَنَا سَائِلُهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ} [الزخرف: ٨٧]، وقوله: {وَوَلَّى لَنَا سَائِلُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ} [الزخرف: ٩]، وإنما كانوا ينازعونه في توحيد الربوبية، ويدعون لشركائهم التدبير، فالوثنيون يعتقدون أن آلهتهم يقربونهم إلى الله منزلة، {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} [سبأ: ٣٧].

ولصاحب "تفسير الأساس" كلام مفيد حول سياق سورة الأنبياء بين فيه أن محور سورة الأنبياء هو إعراض وغفلة المشركين عن الإيمان، ويتمثل في قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ}، وقسم آيات السورة بحسب السياق إلى مقدمة - تتكون من الآيات الخمس الأولى - ثم ثلاث مجموعات من الآيات،

وتحدث عن سياق كل مجموعة، وقد بيّن سياق المجموعة الثانية التي تشتمل على [الآيات ١٦ الى ٢٤] والتي جاءت آية {لا يُسأل عما يفعل} في ضمنها وبيّن صلتها بمحور السورة.

قال: (أحصت هذه المجموعة من الآيات مجموعة الأسباب التي تجعل هؤلاء يغفلون عن الحساب ويعرضون عن الحق، وفندتها كلها، وأبطلتها، وإذا كان الأمر كذلك فليس إلا الجهل هو سبب الغفلة والإعراض، إن الصلة بين هذه المجموعة وسياق السورة الخاص من حيث إن السورة تعلل أسباب الغفلة والإعراض وتفندها واضحة)^(٧٢).

إن الآيات الخمس الأولى من المجموعة الثانية وهي [الآيات من ١٦ الى ٢٠] أجابت عن علة الإعراض: (علة إعراض الكافرين وغفلتهم هي جهلهم بالله وفساد تصوراتهم عن حكمة خلقه السموات والأرض، إنهم يجهلون أن الله لا يلهو ولا يعبث، وجاهلون جلاله وعظمته.. وأن من شأنه أن يُعبد ويُقدس)^(٧٣)، ثم عادت الآيات توبخ المشركين الذين اتخذوا آلهة أرضية غير قادرة على الإحياء فكيف تستحق العبادة؟ في قوله تعالى: {أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ}، لتعطف ما بعدها على ما سبقها وتستدل على أن من لا يملك النشـر - أي إحياء الموتى - لا يصح أن يكون إلهاً، وفي ذلك تقرّيع لمن نسي الحساب، وتقرّيع لمن اتخذ معه الله إلهاً. ثم ذكرت الآيات أعظم الأدلة التي ذكرها القرآن على التوحيد وهو قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}، حيث جعلت الآية من هذا التناقض الملحوظ في نواميس الكون شاهداً على وحدة الخالق المدبر لهذا الكون المنظم المنسق ودليلاً على نفي الآلهة المتعددين في تدبير العالم، وفي ذلك تأكيد على التوحيد في الخالق وفي الربوبية معاً، فليس فقط أصل الخلق والوجود لم يأت من آلهة متعددين وإنما تدبير شؤون هذا العالم أيضا ليس في يد آلهة متعددين. ولإكمال معالم التوحيد جاء قوله: تعالى {قُسْبِحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} تنزيهاً له من أن يكون له شريكاً في الربوبية والتدبير.

وقد مُهّد لآية لا يسأل بجملة {رَبِّ الْعَرْشِ} التي هي كناية عن حكم الله المطلق وعن عظمته وسلطانه وحكمته في التدبير، لأن كلمة الربوبية تعطي معنى الملك والتدبير، وكلمة العرش تعني هذا المخلوق العظيم الذي يمثل مظهر العظمة والهيمنة الإلهية، وأحد معاني العرش هو مقام "الحكومة والمالكية"^(٧٤) وهو عرش ملكه تعالى الذي استوى عليه وحكم فيه ودبر أمره، ما يفعل فيه إلا عن حكمة وتدبير.

وهذا التمهيد يجعل الآيتين متصلتين اتصالاً وثيقاً، فجملة {رَبِّ الْعَرْشِ} تضمنت ركني الربوبية: الملك والتدبير، فمعنى الربوبية هو الملك والتدبير، و{رَبِّ الْعَرْشِ} هو الرب المالك لكل شيء المدبر لكل أمر.

إن هذا السياق يجعل آية لا يسأل في (بيان مطلق تصرف الله في الكون من دون أن يكون لأحد حقّ في سؤاله في حين لو كان له شركاء لكان لهم حقّ في هذا السؤال. ولقد كان المشركون يعتقدون ذلك فيه ويعبدون الشركاء لا على أساس أن لهم حقّ سؤال الله ولكن على أساس أنهم شفعاؤهم لديه فجاءت الحجة ملزمة مفحمة)^(٧٥).

ويتفرع على كون كل شيء مملوكاً له؛ أن كل شيء واقع تحت سلطته، فلا يُوجب غيره عليه شيئاً أو يدفع أو يمنع عنه شيئاً، كما لا يؤثر فيه شيء تأثيراً تكوينياً أو تشريعياً؛ فلكون الله سبحانه هو رب العرش، ليس لأحد حق أن يسأله عن فعله، وما عداه مريبون مملوكون محكومون له، مسؤولون عن أفعالهم ويحاسبون عليها.

وهذا السياق يجعل آية لا يسأل عما يفعل في مقام بيان خصوصية أخرى من خصوصيات مقام الألوهية والربوبية وهي المشيئة المطلقة مع حسن التدبير، فإن إرادة الله طليقة لا يحدها إرادة أخرى؛ لأنها منطلقة من قدرة قاهرة حكيمة، فلا حدود لتلك الإرادة الطليقة، فهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا قاهر لمشيئته ولا معقب لحكمه، من غير أن يُوجب عليه شيء أو يمنعه عنه شيء، إلا تحديداً من عنده بما يناسب ساحة الربوبية من حسن التدبير ومقتضيات الحكمة والعدل، ولذلك هو لا يُسأل عن فعله؛ لأن (السؤال والحساب إنما يكونان بناء على حدود ترسم ومقياس يوضع، والإرادة الطليقة هي التي تضع الحدود والمقاييس، ولا تتقيد بما تضع للكون من الحدود والمقاييس إلا كما تريد، والخلق مأخوذون بما تضع لهم من تلك الحدود فهم يسألون)^(٧٦).

وبناء على ما تقدم من سياق مجموع الآيات ومن الاتصال الوثيق بين الآية والتي سبقتها، يظهر أن الآية مسوقة لبيان إثبات توحيد الربوبية، فإن تصرفه في ملكه وعدم إستجوابه ومسائلته برهان على ربوبته، ومن جهة أخرى فإن وقوع المخلوقات (الناس والآلهة الأخرى) تحت طائلة المسائلة والإستجواب والمحاسبة برهاناً على مملوكيتهم وعدم ربوبيتهم.

وهذا مقتضى شؤون الربوبية؛ فمن الذي يملك حقاً على الله حتى يسأل الله، سؤال إستجواب ومحاسبة، ومن الذي له حق الاعتراض عليه ويقول له وكيف؟ ولكنه سبحانه له الحق أن يحاسب ويؤاخذ المخلوقين على أفعالهم، لأنه مالك كل شيء وبيده تدبير كل شيء.

وإن من شؤون العبودية - أن يكون الكل مملوكون له محضاً فله أن يفعل بهم ما يشاء ويحكم ما يريد، ويقتضي أن لا يتصرف العباد بشيء إلا بإذنه، وليس لهم أن يفعلوا شيئاً إلا أن يُقدرهم عليه، ولذلك فإنهم مسئولون أمامه عن كل شيء. وكونهم (يُسألون) كناية عن العبودية والقهر والمملوكية لله تعالى، فهو مالكهم على الإطلاق من غير شرط ولا قيد.

وأما إطلاق تصرفه في الملك وكونه يفعل ما يشاء لا يعني أن أفعاله خالية من المصالح والحكم وأنه يفعل القبائح -كما استظهره الأشاعرة من الآية- فإن هذا يشهد ببطلانه الظواهر الدينية والبراهين العقلية، بل أن المقصود من ذلك أنه إذا فعل فعلاً كان فعله ذا مصلحة، مقارناً للمصالح والحكم غير أنه غير متأثر أو محكوم أو مهوور لتلك المصالح والحكم؛ لأنه لا يفعل إلا الجميل ولا يخلق إلا الحسن.

وأما فعل القبائح فنقول أن قدرة الله تتعلق بها، ولكن لا يفعلها؛ لأنه لا يريد لها، فليس هناك أمراً خارج عن ذاته يقيد ارادته، فإن الله هو (أوجب على نفسه أشياء ومنع نفسه عن أشياء فاستحسن لنفسه أشياء كالعدل والإحسان، كما استحسنها لنا واستنبح أشياء كالظلم والعدوان، كما استنبحها لنا)^(٧٧).

نتائج البحث:

- ١- افترضت المعتزلة أن أفعاله سبحانه تابعة للغايات والمصالح العقلانية ومحكومة بها، وهذا يتنافى مع توحيد الله وغناه في ذاته، فإن ذاته منزَّهة عن أن تكون تابعة ومحكومة ومجبورة لأي شيء.
- ٢- افترضت الأشاعرة خلو فعله تعالى من أي غاية وغرض، أو مصلحة تنطبق عليه، وجوّزوا عليه الإرادة الجزافية وفعل القبائح، وهي أمور قد نرّه سبحانه نفسه عنها في كتابه العزيز، ويحضرها البرهان العقلي.
- ٣- في أبحاث مدرسة الحكمة المتعالية أثبت علماء الامامية أن له تعالى حكمة وغرضاً نهائياً هو ذاته التي هي غرض الأغراض وغاية الغايات، فهو تعالى يفعل ما يفعل ويحكم ما يريد، ولأفعاله حكم ومصالح تعود على خلقه، وهي ليست دواعٍ وعلل غائية إلى الفاعل وإنما هي غايات إلى الفعل.
- ٤- استظهر المفسرين الأشعرين أن الآية مسوقة لبيان نفي الغرض والحكمة عن فعله سبحانه، ووسعوا دلالتها ليثبتوا مسائلهم المذهبية، ونسبوا إلى الباري أشياء يتنزه عنها كفعل الظلم والعبث والجفاف والقبائح، وغيرها مما لا يصح أن تتسبب إليه على أي حال، وهذا الاستظهار مخالف لظاهر الآية ولبيانات النصوص الشرعية وبرهان العقل.
- ٥- استظهر المفسرين العدليين أن الآية مسوقة لبيان أن الله حكيم لا يفعل إلا ما يوافق مصالح العباد، وهو معنى وإن كان صحيح في نفسه، لكن ليس في لفظ الآية ما يدل عليه.
- ٦- الآية ظاهرة في أنه لا يسأل عن أفعاله؛ لنكتة يقضيها نفس فعله تعالى، وهي كون فعله تصرف في ملكه، يفعل كيف يشاء، ويفعل ما يريد، ويدل على ذلك اتصال الآية بآية: {فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ}.
- ٧- معنى السؤال هو الاستجواب والمحاسبة، فإن الله لا يستطقه أحد؛ لأنه لا أحد يملك حق في ذلك، بل هو له حق استنطاق ومحاسبة الآخرين؛ لأنه مالك كل شيء وله حق التصرف في ملكه، أما هم فلا يملكون حقاً على الله، بل ليس لهم التصرف حتى في أنفسهم إلا بإذنه تعالى.
- ٨- سياق الآية يدل على أنها مقام بيان مطلق تصرف الله في ملكه وتقرّد إرادته ونفاذ مشيئته فيه، وإنه فاعل ما يشاء، من دون أن يكون لأحد حق في استجوابه ومحاسبته، في حين هو له الحق في استجواب ومحاسبة الآخرين، ومن هنا تكون الآية قد جعلت من ملكه وعدم مسؤوليته برهاناً على ربوبيته، ومن مسؤوليتهم ومسئولية آلهتهم برهاناً على عدم ربوبية ما عداه، فما من معبود تصلح له العبادة، وتتبعي له الربوبية، إلا الله الواحد الذي لا ينبغي أن يكون له في ملكه شركاء.

الهوامش والمصادر:

- ١- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الريان للتراث، ص ٢٠١.
- ٢ - المظفر، محمد رضا، المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ص ٣٧٢.

- ٣ - الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط٨، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٦ هـ، ج٢.
- ٤ - التهانوي، أحمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٩٩٦م، ج٢، ص١٢٤٩.
- ٥ - مصباح، محمد تقي، معارف القرآن، ط١، مؤسسة ذوي القربى، قم ١٤٢٦هـ، ص٢١٦.
- ٦ - انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، دار العربي العلمية، بيروت، ص٣٨٠؛ وانظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص١٠٧، وانظر: الأمدي، سيف الدين، ابكار الأفكار، ج١، ص٥٤٩.
- ٧ - القاضي، عبد الجبار بن أحمد، تنزيه القرآن من المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت ١٤٢٦هـ، ص٢٦٠.
- ٨ - القاضي، عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، دار التراث، القاهرة، ج١، ص٤٩٨.
- ٩ - السبحاني، جعفر، بحث في الملل والنحل، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٧هـ، ج٣، ص١٣٥.
- ١٠ - الزمخشري، أبو القاسم، الكشاف عن حقائق التنزيل، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٤٢١هـ، ج٢، ص٤٢.
- ١١ - الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتب الإعلام الإسلامي العالمي، بيروت ١٤٠٩. ج٧، ص٢٣٨.
- ١٢ - الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط٣، الناشر: ناصر خسرو، طهران ١٤١٣هـ، ج٧، ص٢٣٩.
- ١٣ - القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، مصر، ص٣٠١.
- ١٤ - السيوري، المقداد، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ط٢، دار الأضواء للطباعة، بيروت ١٤١٧هـ، ج١، ص٣٦.
- ١٥ - السبحاني، جعفر، الالهيات، دار الامام الصادق، قم ١٤٣٠هـ، ص٢٣١.
- ١٦ - القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: مصطفى السقا، ج١١، ص٩٢.
- ١٧ - الحلي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة، قم ١٤٠٧هـ، ص٧٣.
- ١٨ - المصدر نفسه، ص٨٥؛ وانظر: الحلي، الحسن بن يوسف، منهاج الكرامة، ط١، ص٧١.
- ١٩ - القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٨٢.
- ٢٠ - الحلي، الحسن بن يوسف، منهاج الكرامة، انتشارات تاسوعاء، مشهد ١٤٢٠هـ، ص٧١.
- ٢١ - انظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ط٣، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠، ج٢٢، ص١٣١-١٣٢.

- ٢٢ - انظر: النسفي، عبدالله بن أحمد، تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقايق التأويل، ط١، دار النفائس، بيروت، ١٤١٦ هـ، ج٣، ص١١٦؛ وانظر: ابن عطية، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج٤، ص٨٧.
- ٢٣ - الزمخشري، ابو القاسم، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج٣، ص١١٠.
- ٢٤ - ابن المنير المالكي، ناصر الدين أحمد، الانصاف فيما تضمنه الكشف (طبع في حاشية الكشف)، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٧ هـ، ج٣، ص١١١-١١٢.
- ٢٥ - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤ هـ، ج٢، ص٨.
- ٢٦ - الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ج٢٢، ص١٣٢؛ انظر: باني بتي، ثناء الله، التفسير المظهر، ط١، المكتبة الرشيدية، كويتا ١٤١٢ هـ، ج٦، ص١٩٠.
- ٢٧ - الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة النور، ط٢، بيروت ١٤٠٢ هـ، ج٣، ص٢٩٠.
- ٢٨ - الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، ط٢، بيروت ١٤١٤ هـ، ص٣٥٨.
- ٢٩ - الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ط١، دار الجيل، بيروت ١٩٩٧م، ج٣، ص٢٩٥؛ وانظر: التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، ج٢، ص١٥٦.
- ٣٠ - الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، ج٢٢، ص١٣١.
- ٣١ - الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الزنغ والبدع، مطبعة مصر ١٩٥٥م، ص١١٧.
- ٣٢ - التوحيدي، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٢ هـ، ج٤، ص٣٥٠.
- ٣٣ - المصدر نفسه، ج٤، ص١٢٨.
- ٣٤ - المطهري، مرتضى، العدل الإلهي، مؤسسة البعثة، طهران، ص١٧.
- ٣٥ - البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٧ هـ، ج٢، ص٣٠٤.
- ٣٦ - القاري، ملا علي، شرح مسند أبي حنيفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٣٧٩.
- ٣٧ - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، ج١، ص٢٢٥-٢٢٦.
- ٣٨ - صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ط٣، دار احياء التراث، بيروت ١٩٨١م، ج٧، ص٨٤.
- ٣٩ - مصباح، محمد تقي، معارف القرآن، ص٢٢٣.

- ٤٠- صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، ج٦، ص٣٦٦-٣٦٨.
- ٤١- السبجاني، جعفر، الالهيات، ط٧، مؤسسة الامام الصادق، قم ١٤٣٠هـ، ج١، ص٢٦٣-٢٦٤.
- ٤٢- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط٢، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٣٩٠هـ، ج١٤، ص٢٦٩.
- ٤٣- الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٦٧-٣٦٨.
- ٤٤- المطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ص٢١.
- ٤٥- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص١٢٣.
- ٤٦- المصدر نفسه، ج٧، ص١١٨-١١٩.
- ٤٧- السبجاني، جعفر، الالهيات، ج١، ص٢٦٦.
- ٤٨- انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٢٦٩؛ مصباح، محمد تقي، معارف القرآن، ج١، ص٢٠٩.
- ٤٩- مصباح، محمد تقي، معارف القرآن، ج١، ص٢٠٩.
- ٥٠- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي، بيروت ص٢٨٤؛ وانظر: الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، ص٨٩.
- ٥١- سعيد نورا، تحليل أفعال الله بالغايات بين الضرورة والامكان والامتناع، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٦٥ و٦٦، عام ٢٠٢٢م-١٤٤٣هـ.
- ٥٢- الفياض، محمد اسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ط٤، مؤسسة انصاريان، قم ١٤١٧هـ، ج٢، ص١٠٦.
- ٥٣- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٣١.
- ٥٤- الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الامامية، ط٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٨هـ، ص١٢٣.
- ٥٥- انظر: الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٣٩.
- ٥٦- ابن عاشور، محمد طاهر، تفسير التحرير والتنوير، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ١٤٢٠هـ، ج٣، ص١٢٦.
- ٥٧- المراغي، أحمد، تفسير المراغي، ط١، دار الفكر، بيروت، ج١٤، ص٤٧؛ الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٥٣.
- ٥٨- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ج٢، ص٦٧٧، الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٦٥٧، أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، ج٦، ص٦٧.

- ٥٩- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٧ ص ٨٠؛ انظر ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج ١٦، ص ٤٦.
- ٦٠- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، ط ١، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٤هـ، ج ٣، ص ٧٥٤.
- ٦١- خلاصة دليل التمانع: أنا نرى أن هذا العالم خاضع لنظام متناسق من جميع جهاته، له قوانين ثابتة تجري في غاية الدقة والتنظيم، ولو كان ابداع وتدبير هذا العالم يرجع الى آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتاً متباينين حقيقة وتباين حقائقهم يقضي بتباين تدبيرهم فيتفاسد التدبيرات وتفسد السماء والأرض لكن النظام الجاري نظام واحد متلائم الأجزاء في غاياتها فليس للعالم آلهة فوق الواحد وهو المطلوب.
- ٦٢- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٨٠.
- ٦٣ - الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط ١، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم ١٤٢١هـ، ج ١٠، ص ١٤٨.
- ٦٤ - الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٨٠.
- ٦٥ - المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٣.
- ٦٦ - الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٢٧٠.
- ٦٧- مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، ط ١، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ، ج ٣، ص ٧٥.
- ٦٨- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج ١٦، ص ٤٦.
- ٦٩- ابن عجيبة، أحمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ط ١، الناشر: حسن عباس زكي، القاهرة ١٤١٩هـ، ج ٣، ص ٤٩٩.
- ٧٠- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٢٦٨.
- ٧١- دروزة، محمد عزة، التفسير الحديث، ط ٣، دار الغرب العربي، القاهرة، بيروت ١٤٢١هـ، ج ٤، ص ٢٦٣.
- ٧٢- حوى، سعيد، الأساس في التفسير، ط ٦، دار السلام، القاهرة ١٤٢٩هـ، ج ٧، ص ٣٤٤٤.
- ٧٣ - المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٤٣٩.
- ٧٤ - الشيرازي، مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٥، ص ٢٠٥.
- ٧٥ - دروزة، محمد عزة، التفسير الحديث، ج ٥، ص ٢٦٣.
- ٧٦- سيد قطب، في ظلال القرآن، ط ٣٥، دار الشروق، القاهرة ١٤٢٥هـ، ج ٤، ص ٢٣٧٤.
- ٧٧ - الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٩٦.

Research sources:

1. Al-Jurjani, Ali bin Muhammad, Definitions , publisher: Dar Al-Rayyan of Heritag.
2. Al-Muzaffar, Muhammad Reda, Logic, publisher: Islamic Publishing Foundation of the Teachers' Group, Qom.
3. Al-Fayrouzabadi, Muhammad bin Yaqoub, Al-Qamoos Al-Muheet, 8th edition , publisher: Al-Resala Foundation, Beirut 1426 AH.
4. Al-Thanawi, Ahmed bin Ali, Kashshaf al-Funun Terminology, 1st edition, Lebanon Publishers Library, Beirut 1996.
5. Misbah, Muhammad Taqi, Ma'arif al-Qur'an, 1st edition, publisher: Dhu'li al-Qirba Foundation, Qom 1426 AH.
6. Al-Shahrastani, Muhammad bin Abdul Karim, Nihayat Al-Iqdam fi Ilm Al-Kalam, publisher: Dar Al-Arabi Al-Ilmiyyah, Beirut.
7. Al-Qadi, Abd al-Jabbar bin Ahmad, Purifying the Qur'an from criticism, publisher: Dar al-Nahda al-Hadithah, Beirut 1426 AH.
8. Al-Qadi, Abd al-Jabbar bin Ahmad, Mutashabih al-Qur'an, publisher: Dar al-Turath, Cahira.
9. Al-Subhani, Jaafar, Research on Mills and Bees, publisher: Islamic Publishing Foundation, Qom 1417 AH.
10. Al-Zamakhshari, Abu Al-Qasim, Al-Kashshaf fi Haqiqat al-Tanzil, publisher: Dar Ihya' al-Tarath al-Arabi, Beirut 1421 AH.
11. Al-Tusi, Muhammad bin Al-Hasan, Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an, publisher: International Islamic Information Office, Beirut 1409.
12. Al-Tabarsi, Al-Fadl bin Al-Hasan, Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 3rd edition, publisher: Nasir Khusraw, Tehran 1413 AH.
13. -Al-Qadi, Abdul-Jabbar bin Ahmed, Explanation of the Five Principles, publisher: Wahba Library, Egypt.
14. Al-Siuri, Al-Miqdad, Al-Nafi' on the Day of Judgment in Sharh Chapter Eleven, 2nd edition, publisher: Dar Al-Adwaa of Printing, Beirut 1417 AH.
15. Al-Subhani, Jaafar, Al-Ilahiyat, publisher: Dar Al-Imam Al-Sadiq, Qom 1430 AH.
16. Al-Qadi, Abdul Jabbar, Al-Mughni in the Chapters on Tawhid and Justice, edited by: Mustafa Al-Saqqa.
17. Al-Hilli, Al-Hasan bin Yusuf, Approach to Truth and Revealing Truth, publisher: Dar Al-Hijrah, Qom 1407 AH.
18. Al-Hilli, Al-Hasan bin Yusuf, Minhaj Al-Karama, publisher: Tasu'a Publications, Mashhad 1420 AH.
19. Al-Fakhr Al-Razi, Muhammad bin Omar, Al-Tafsir Al-Kabir, 3rd edition, publisher: Dar Revival of Arab Heritage, Beirut 1420 AH.

20. Ibn Al-Munir Al-Maliki, Nasser Al-Din Ahmad, Al-Insaf in what is included in Al-Kashshaf (printed in Hashiyat Al-Kashshaf), publisher: Dar Revival of Arab Heritage, Beirut 1407 AH.
21. Al-Nasafi, Abdullah bin Ahmad, Tafsir Al-Nasafi, Madarik al-Tanzeel wa Haqiq al-Ta'wil, 1st edition, publisher: Dar al-Nafais, Beirut, 1416 AH.
22. Al-Shahrastani, Muhammad bin Abdul Karim, Al-Milal wal-Nihal, publisher: Dar Al-Ma'rifa, Beirut 1404 AH.
23. Al-Amdi, Saif Al-Din Ali bin Muhammad, Al-Ahkam fi Usul Al-Ahkam, publisher: Al-Nour Foundation, 2nd edition, Beirut 1402 AH.
24. Al-Baqilani, Abu Bakr Muhammad bin Al-Tayyib, Introduction to the Firsts and Summary of Evidence, 2nd edition, publisher: Al-Kutub Al-Thaqafiyya Foundation, Beirut 1414.
25. Al-Iji, Abdul Rahman bin Ahmed, Al-Mawaqif fi Ilm Al-Kalaam, 1st edition, publisher: Dar Al-Jeel, Beirut 1997 AD.
26. Al-Ash'ari, Abu Al-Hasan, Al-Lama' fi refutation of the people of deviation and innovations, publisher: Misr Press 1955 AD.
27. Al-Tawhidi, Abu Hayyan, Al-Bahr Al-Muhit fi Al-Tafsir, 1st edition, publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut 1422 AH.
28. Al-Mutahhari, Mortada, Divine Justice, publisher: Al-Ba'ah Foundation, Tehran.-
29. Al-Buqa'i, Ibrahim bin Omar, Nazm al-Durar fi Tanasab al-Ayat and Surahs, 3rd edition, publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1427 AH.
30. Al-Qari, Mulla Ali, Sharh Musnad Abu Hanifa, publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
31. Sadr al-Din al-Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Travels, 3rd edition, publisher: Dar Ihya al-Turath, Beirut 1981 AD.
32. Al-Tabatabai, Muhammad Hussein, Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an, 2nd edition, publisher: Al-Alami Foundation, Beirut 1390 AH.
33. Al-Hilli, Al-Hasan bin Yusuf bin Al-Mutahhar, Kashf Al-Marad fi Sharh Abstract Belief, publisher: Al-Alami Foundation, Beirut.
34. Saeed Noura, Explaining God's Actions by Ends between Necessity, Possibility, and Abstention, Contemporary Texts Magazine, Issues 65 and 66, 2022 AD - 1443 AH.
35. Al-Fayyad, Muhammad Ishaq, Lectures on the Principles of Jurisprudence, 4th edition, publisher: Ansarian Foundation, Qom 1417 AH.
36. Al-Kharazi, Mohsen, The Beginning of Divine Knowledge in Explanation of the Imamiyyah Doctrines, 5th edition, publisher: Islamic Publishing Foundation, Qom 1418 AH.

37. Ibn Ashour, Muhammad Taher, Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir, 1st edition, publisher: Arab History Foundation, Beirut 1420 AH.
38. Al-Maraghi, Ahmed, Tafsir Al-Maraghi, 1st edition, Dar Al-Fikr, Beirut.
39. Al-Shawkani, Muhammad bin Ali, Fath al-Qadeer, 1st edition, publisher: Dar Ibn Kathir, Damascus 1414 AH.
40. Al-Shirazi, Nasser Makarem, Al-Athmal fi Interpretation of the Revealed Book of God, 1st edition, Imam Ali bin Abi Talib School, Qom 1421 AH. publisher:
41. Muqatil bin Suleiman, Tafsir Muqatil bin Suleiman, 1st edition, publisher: Dar Revival of Arab Heritage, Beirut, 1423 AH.
42. Ibn Ajiba, Ahmed, Al-Bahr Al-Madid fi Tafsir Al-Qur'an Al-Majeed, 1st edition, publisher: Hassan Abbas Zaki, Cairo 1419 AH.
43. Darwaza, Muhammad Azza, Al-Tafsir Al-Hadith, 3rd edition, publisher: Dar Al-Gharb Al-Arabi, Cairo, Beirut 1421 AH.
44. Hawwa, Saeed, Al-Asas fi Al-Tafsir, 6th edition, publisher: Dar Al-Salam, Cairo 1429 AH.
45. Sayyid Qutb, In the Shadows of the Qur'an, 35th edition, publisher: Dar Al-Shorouk, Cairo 1425 AH.