University of Zawia - Rewaq Alhkma Journal (UZRHJ)
Volume 9, Issue 2, (2025), pp.153 -168 , ISSN:3079-0581

Divine Justice Between Reason and Freedom

The Theory of Good and the Best According to Al-Nizam and Judge Abd al-Jabbar al-Mu'tazili

sumayyah Imran

Departement of philosophy - Faculty of Arts- University of Zawia

Zawia - Libya

EMAIL:S.emran@zu.edu.ly

Received:01 /12/2025 / Accepted:20/12/2025 Available online:31/12/2025.*DOI:10.26629/UZRHJ .2025.*17

Abstract:

The principle of divine justice is one of the most important principles for the Mu'tazilites, who consider it the pinnacle of moral philosophy. This is achieved by rejecting determinism and defending human freedom, based on the verse: "And when you judge between people, judge with justice" [Quran 4:58]. Justice is the foremost virtue, governing actions that affect others, especially in God's relationship with His servants, and the affirmation of His power and responsibility for His actions, led the Mu'tazilites to consider the noble verse: "And do not throw yourselves into destruction" [Surat Al-Baqarah: Verse 195] as one of the foremost verses that explain divine justice in this way.

This affirms the responsibility of human action, as God Almighty has declared: “And I am not unjust to My servants” [Surah Qaf, verse 29]. Injustice necessitates a physical, human action to be realized. Therefore, God is free from it, and it is not permissible for Him to be unjust. Furthermore, His statement, “Would He be unjust even by an atom’s weight?” [Surah An-Nisa, verse 39], further emphasizes the negation of injustice from Him. And all credit is due to Him.

The Mu'tazilites deepened the concept of divine justice in response to the dictates of reason and logic, citing the verse: "Your Lord does not wrong anyone" [Surat Al-Kahf: Verse 49]. They argued that if God willed, He could compel creation to obey Him and forcibly prevent them from disobeying Him, and He is certainly capable of doing so. This is supported by the verse: "Indeed, God commands justice and good conduct" [Surat An-Nahl: Verse 5].

[Verse 90] There is a close connection between monotheism and justice in the doctrine of the Mu’tazilite sheikhs, because in the principle of monotheism they absolve God of the attributes of created beings, and in the principle of justice they absolve Him of injustice and oppression.

“Articles published in *Univ Zawia Rewaq Alhkma* J are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.”

God Almighty is unique in His essence in the principle of monotheism, He does not resemble anyone and no one resembles Him, and in the principle of justice He is unique in His goodness, so no evil or oppression emanates from Him.

The research aims to highlight the ideas of both Al-Nazzam and Judge Abdul Jabbar, as they are among the greatest sheikhs of Mu'tazilism, and their attempts to defend the issues of religion, and to study their opinions and the positive aspects they contained in serving Islamic thought.

The importance of this research lies in revealing the points of convergence and divergence between al-Nazzam and Qadi Abd al-Jabbar, and attempting to clarify the points of agreement between them. Therefore, we adopted a comparative analytical approach to analyze and compare the views of the two scholars.

Keywords: Divine Justice – Qadi Abd al-Jabbar – al-Nazzam – Mu'tazila.

العدل الإلهي بين العقل والحرية.

قراءة في نظرية الصلاح والأصلح عند النظّام والقاضي عبد الجبار المعتزلي

سمية عمران

قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة الزاوية. الزاوية – ليبيا

Email: S.emran@zu.edu.ly

تاريخ الاستلام: 2025/12/01م تاريخ القبول: 2025/12/20م تاريخ النشر: 2025/12/31م

ملخَّص البحث:

يُعد مبدأ العدل الإلهي من أهم المبادئ للمعتزلة، حيث يعتبرونه قمة الفلسفة الأخلاقية ، من خلال إسقاط الجبرية ، والدفاع عن حرية الإنسان لقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَكَمتُم بَينَ ٱلنَّاسِ أَن تَحكُمُواْ بِٱلعَدلِ ﴾ [سورة النساء : الآية 58] ؛لأن العدل رأس الفضائل التي يحكم الأفعال المتعدية إلى الآخر، لاسيما في علاقة الله تعالى بالعباد ، وتأكيد قدرته ومسؤوليته عن فعله ، فقد اعتبر المعتزلة الآية الكريمة : ﴿ وَلَا تُلقُواْ بِأَيدِيكُم إِلَى ٱلتَّهلُكَةِ﴾ [سورة البقرة : الآية 195] في مقدمة الآيات التي تفسر العدل الإلهي على نحو يؤكد مسؤولية الفعل الإنساني ، فقد أقر الله تعالي : ﴿ وَمَآ أَنَا بِظَلَّٰمٖ لِّلعَبِيدِ ﴾ [سورة ق الآية 29] ، فالظلم يستدعى فعلاً ماديًا إنسانيًا لتحقيقه . وبالتالي فإن الله منزه عنه . كما أنه لا يجوز عليه .ولأنه لقوله تعالي ﴿ ايَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّة ﴾ [سورة النساء : الآية 39] تأكيداً لنفي الظلم منه . ويرجع الفضل للمعتزلة في تعميق مفهوم العدل الإلهي استجابة بذلك لدواعي العقل والمنطق وفي قوله تعالي : ﴿ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدا ﴾ [سورة الكهف : الآية 49] ولو شاء تعالى لجبر الخلق علي طاعته ، ومنعهم اضطراراً عن معصيته ، وهو علي ذلك قادر . لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اَللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَٰنِ ﴾ [سورة النحل : الآية 90] وهناك صلة وثيقة بين التوحيد والعدل في مذهب شيوخ الاعتزال ، ذلك أنهم في أصل التوحيد ينزهون الله عن صفات المخلوقين ، وفي أصل العدل ينزهونه عن الظلم والجور ، فالله تعالى في أصل التوحيد منفرد بذاتيته ، لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد ، وهو في أصل العدل منفرد بخيريته ، فلا يصدر عنه شر ولا جور.

يهدف البحث إبراز أفكار كل من النظّام والقاضي عبد الجبار باعتبارهما من أكبر شيوخ الاعتزال ومحاولتهم في الدفاع عن قضايا الدين، ودراسة أراءهما وما اشتملت عليه من ايجابيات في خدمة الفكر الإسلامي.

وتكمن أهمية البحث في الكشف عن وجه التلاقي والاختلاف عند كل من النظّام والقاضي عبد الجبار، ومحاولة توضيح النقاط التي تجمع بينهما. لذلك اعتمدنا على المنهج التحليلي المقارن لتحليل أراء الشيخين والمقارنة بينهما.

الكلمات المفتاحية: العدل الإلهي ـ القاضي عبد الجبار ـ النظّام ـ المعتزلة .

المقدّمة:

الحمد الله الذى وهبنا نعمة العقل، وجملنا بموهبة الفكر، واسبغ علينا ألاء المعرفة، فالعدل هو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح. ويقابلها الظلم، وهو صل الشقاء والبلاء .والعدل كريمة من صفات الباري جل اسمه ، فهو العدل الذى لا يجور ،وقد أمر به سبحانه في كتابه العزيز:﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّاجعلناك خَلِيفَة فِي ٱلأَرضِ فأحكم بَينَ ٱلنَّاسِ بِٱلحَقِّ﴾ [سورة ص : الآية25] وجعله صنو الإيمان .

والعقل يحكم مستقلاً بوجوب العدل وحسنه وكمال منزلته من دون أن يكون هناك ملة أو دين ، كما يحكم بقبح الظلم ، وهذا أمر مركوز في جبلة البشر العاقل الذين فطروا على التمييز بين الخير والشر ،النافع والضار، الحق والباطل، فهل ينكر العقل والعقلاء حسن الصدق وقبح الكذب؟ وهل ينكرون حسن الأمانة وقبح الخيانـــة؟ وهل هم بحاجة إلى من يرشدهم لهذا أو لذاك؟

والعدل هو من أميز صفات الله عز وجل فلا يصدر عنه ما يتنافى وعدله وانصافه، بل أن كل ما في الوجود ينم عن ذلك لمكان إتقانه وكونه على مقتضى العدل ونواميس الصلاح والحكمة والأعراض السامية لقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلذِينَ كَفَرُواْ فَوَيْل لِّلذِينَ كَفَرُواْ مِنَ النَّارِ﴾[سورة ص : الآية26] لذلك كان من العبث نسبة الظلم والشر إلى العادل الحكيم خالق الأكوان ومرسل الرسل ومنزل الكتب ، الذى يأمر بالعدل والإحسان ويعاقب على الظلم والعدوان ، وينتقم من ذي شر وهو الذى ما أمر إلا بخير ما نهى إلا عن شر .

يهدف هذا البحث إلى الآتي:

1- إبراز نمطًا من الفكر الإسلامي المتمثل في شيخين من أعظم شيوخ الاعتزال ومحاولة صياغة فكرهما المعتزلي ودفاعهم عن قضايا الدين .

2-المشاركة ببعض الجهد في دراسة أراء الشيخين المتعلقة بهذا الموضوع .وبيان ما اشتملت عليه تلك الآراء من ايجابيات أو سلبيات .

أما عن أهمية الدراسة فتكمن في:

-الكشف عن وجوه التلاقي والاختلاف عند الشيخين والوصول إلى الجامع المشترك بينهما .

وقد اعتمدت في دراستي هذه على المنهج التحليلي المقارن.

كما اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على النحو التالي:

أولاً: العدل الإلهي بين العقل والحرية:

اعتقد المعتزلة أن حرية الاختيار هي جوهر الإنسان العاقل المفكر والمكلف، وبدون هذه الحرية لا يصح تكليفه ولا يعود هنالك فرق بين خطاب الإنسان العاقل والجماد، فمعيار إنسانية الكائن البشري هي الحرية العقلانية . وتنعكس هذه الحرية اطمئنانًا نفسياً يؤدي إلى تملك الكائن البشري زمام نفسه والتأكيد على ذاته من خلال هذه الحرية ، ويجعل أصلاً لعلمها وعملها، فهو يقرر ما يحكم به عقله ويقدر ما تخصصه إرادته، والخلق الإرادي المنفذ لحكم العقل هو فعل الحرية الذي يميز الإنسان المكلف عن غيره من

الكائنات، فهذه الحرية ليست عفوية نتيجة عن الشهوات والملذات ، بل هي حرية الفكر والعمل، وعلى هذا يكون ارتباط معنى العدل الإلهي بالتكليف قائماً مِنْ حيث نسبة الأفعال إلى الإنسان على جهة الإحداث والتقدير، فمادام العدل يقتضي توفير حق الغير واستيفاء الحق منه، فمعنى ذلك أنه يجب أن يتوفر للفاعل حقه في وقوع الفعل منه حتى يصبح استحقاق الحكم عليه، ولهذا كانت نظرية الصلاح والأصلح ونظرية اللطف كمحصلة منطقية لمفهوم العدل الإلهي وبمعنى الحكمة في أفعال الله، وكذلك نظرية التوليد في سبيل تقرير الاختيار الإنساني، وحفظ معنى التكليف وتطبيق فكرة ارتباط الأسباب بالمسببات.

ثانياً:. نظرية الصلاح والأصلح عند النظّام:

العدل هو الأصل الثاني مِنْ الأصول الخمسة لمذهب الاعتزال وهو أقوى الأصول وأهمها، فهو يلعب دوراً كبيراً في تفكير المعتزلة الديني، حيث تفرعت عنه طائفة مِنْ المسائل الهامة والتي احتلت مكاناً كبيراً في جدلهم ومناقشاتهم. والإيمان بعدالة الله، ونفي الظلم عنه قاعدة في الشريعة الإسلامية، حيث لا يوجد مسلم يشك في عدالة الله جل شأنه وتنزهه عن الظلم. وقد أكد شيوخ المعتزلة على قضية حرية الإنسان وأهمية العمل، بالفرائض الواجبة والحلال والحرام، فالله تعالى بعدله المطلق الشامل لا يمكن أن يظلم أحداً، ولا يكلف بما لا طاقة للإنسان على أدائه مِنْ عمل، بل بقدرة على ما شرعه له وكلفه به(عبد الجبار،1988: 198–199) ويقول دي بور عن العدل المعتزلي: "إن أخص لقب أطلق على المعتزلة في آخر أمرهم، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أنهم أهل العدل –المعتزلة– القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر، وأنه يثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله" (دي بور، 1981: 99) وما يتضح مِنْ تعريف دي بور أن المعتزلة كانت في محاولتها إثبات العدل الإلهي، تثبت حرية الإنسان مِنْ جهة أخرى، وذلك عبر قاعدة الثواب والعقاب الإلهية، بمعنى أن الله تعالى لا يمكن أن يثُيب أو يعاقب إلا انطلاقاً مِنْ عمل الإنسان الذي ينسب إليه على الحقيقة لا المجاز. وإيمان المعتزلة بعدالة الله تعالى وتنزهه عن الظلم قد ساقهم كذلك إلى قضية كلامية هامة هي قضية الصلاح والأصلح، أي أن الله تعالى مادام عادلاً فهو لا يفعل لعباده إلا ما هو صلاح لهم .بل ما هو أصلح (البغدادي ، 134) ، بمعنى أنه إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر فساد وبالتالي فإن الله تعالى يفعل الصلاح لأنه تعالى إنما خلق عباده لينفعهم لا ليضرهم(عبد الجبار :302).

هناك صلة وثيقة بين التوحيد والعدل في مذهب المعتزلة، ذلك أنهم في أصل التوحيد ينزهون الله عن صفات المخلوقين، وفي أصل العدل ينزهونه عن الظلم والجور، فالله في أصل التوحيد منفرد بذاتيته، لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد، وهو في أصل العدل منفرد بخيريته فلا يصدر عنه شر ولا جور.

يورد الشهرستاني رأيه في العدل عند أهل السنة فيقول: "إن الله تعالى عدل في أفعاله بمعنى أنه يتصرف في ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم بضده، فلا يتصور منه جور الحكم وظلم في التصرف"(الشهرستاني،52) وهو يعني عندهم التصرف المطلق لله في ملكه فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، والإنسان مكلف لا يملك

إزاء ذلك شيء، بينما تقوم فكرة العدل في المنظومة الاعتزالية، على ما يقتضه العقل مِنْ الحكمة وبذلك يتقدم العقل على النصوص العقائدية ويصبح هو المعيار وهو الحكم. وبما أن الذي نتحدث عنه هو دائماً العقل الإنساني، فالعدل في جوهره هو الحرية الإنسانية –أفعاله– (مروة ،1979 : 464) ومِنْ هنا فإن هناك علاقة بين المصدر الإلهي الذي يكلف، والعقل الإنساني المكلف وأن هناك حداً يستطيع الإنسان أن يبلغه في القيام بالتكليف، ما يترتب على ذلك وجود مسئولية ما تتدخل في الحد مِنْ الحرية، بمعنى أن الإنسان مسئول بقدر ما أتيح له مِنْ حرية، وبما أن الحرية بهذه الكيفية محدودة ، فالمسؤولية يجب أن تكون بدورها محدودة.

وإن كان هذا الموضوع مكان اضطراب عند العرب مِنْ الدارسين، وأن كانت النظرة القرآنية للإرادة الإنسانية وقدرتها على الاختيار تبدو متعارضة، فأوقعت الكثيرين في حيرة، كما كشفت عنها الفرق الإسلامية حتى تبلور الخلاف بين فرقتين (الجبرية القائلة بالجبر، والقدرية القائلة بالاختيار)، وإذا جئنا إلى تحديد معنى الصلاح والأصلح، فالصلاح هو النافع، ويقابله الفساد كالإيمان في مقابلة الكفر، والأصلح هو الأنفع ومقابله الصلاح، ككون محمد في أعلى الجنان في مقابله كونه في أسفلها(عبد الجبار :1965، 35–43).

اختلف المتكلمون في الصلاح والأصلح هل هما واجبان على الله تعالى أم جائزان عليه سبحانه وتعالى؟ وقد أتفق شيوخ المعتزلة على القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، مضمونه أنه إذا كان هناك أمران في أحدهما صلاح الإنسان وفي الآخر فساده، وجب على الله تعالى أن يفعل الصلاح منهما دون الفساد؛ ولأن فعل الصلاح هو الذي يتفق مع وصف الله تعالى بالعدل والحكمة، فالعادل الحكيم لا يفعل إلا ما فيه خير وصلاح، أما ما فيه شر وفساد لا يفعله، لأنه عالم بقبحه ومستغن عن فعله(عبد الجبار ، 302). غير أن المعتزلة أنفسهم اختلفوا في تحديد ميدان الصلاح والأصلح حسب المدرستين البغدادية والبصرية، فمعتزلة بغداد يرون وجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده في الدنيا والدين، والمراد بالأصلح والأوفق في الحكمة والتدبير "وأن وجد الصلاح والأصلح في وقت واحد وجب عليه تعالى فعل الأصلح، وصولاً إلى الخير المطلق"(الجويني،1995 :118).

وأما عن معتزلة البصرة فإنهم يرون وجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده في الدين فقط، والمراد بالأصلح الأنفع؛ لأن الله تعالى خلق العالم لغرض وغاية وحكمة؛ ولأن العمل دون غاية تبرره أو حكمة يستهدفها يصبح عبثاً، ولما كان الله تعالى حكيماً وجواداً وعادلاً، فإنه خلق كل شيء لصلاح الناس وخيرهم، والحكيم مِنْ يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره، وتعالى الله عن الانتفاع فتعين أنه يفعل لينفع غيره. والأرجح أن البصريين كانوا أصوب في تعريفهم الصلاح والأصلح(عبد الجبار ، 18–19).

وقد برر معتزلة بغداد نظريتهم في الصلاح وفي مجال تفسير هذه النظرية فاعتبروا كل موجود كامل، وكل خلق وفعل لله متقن تماماً، كالصحة، والقوة والجنة، والغنى، كل ذلك صلاح لمن منح له. كذلك المرض والفقر والضعف والنار صلاح لمن أعطى له أو قّدر عليه.

وهذه النظرية كانت مصدر الخلاف بين معتزلة البصرة وبغداد، وعلى هذا الأساس أوجب البغداديون فعل الأصلح على الله لعباده في دينهم ودنياهم، إذ لا ينبغي أن يكون ثمة صلاح عاجل أو آجل، بل عليه تعالى فعل أقصى ما يمكنه في استصلاح عباده، نحو إكمال العقل والأقدار على النظر والفعل، وإزاحة العلل وكل ما ينال الإنسان في الحال والمال(الشهرستاني ، 405). البأساء والضراء والفقر والغني والصحة والمرض والموت والحياة كل هذا صلاح لعباده، حتى تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح، لأن الله تعالى أحسن نظراً لعباده مِنْ أنفسهم(عبد الجبار،134). كما ذهب البغداديون إلى القول بأن أهل النار لو أخرجوا مِنْ النار لعادوا لما نهو عنه، وربما صاروا أكثر شراً مِنْ الأول، وكذلك الأصلح للفسقة في الدنيا، الذين لعنهم الله وحبطت أعمالهم وثوابهم، فيما إذا ماتوا قبل توبتهم ، وعلى هذا يرد الشهرستاني بأن الأصلح لهم لو أماتهم الله وسلب عقولهم، فالله مالك الملك المتصرف في ملكه له التصرف مطلقاً كما يشاء يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون(صبحي ، 1991 : 255).

أما البصريون فقد رفضوا التفسير البغدادي لنظرية الأصلح، رغم إقرارهم مع البغداديين على إثبات الواجبات عليه تعالى، إلا أنهم اشترطوا أن يكون الوجوب محدوداً في الدين لا في الدنيا(الجويني ،1985 :118). ومِنْ هنا اعتبر البصريون الفهم البغدادي للأصلح باطلاً، لأن الصلاح والأصلح في التفسير البصري لا وجوب فيه إن لم يكن متعلقاً بالدين(عبد الجبار، 1988: 134).

وعلى ذلك فإذا كان البغداديون أوجبوا فعل الأصلح في الدين والدنيا، وأوجبه البصريون في الدين فقط، فإنهم اتفقوا على وجوب الأصلح(الجويني ، 118). وقد حكى الشهرستاني اتفاقهم على أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة مِنْ الصلاح والأصلح واللطف؛ لأنه قادر عالم جواد حكيم(الشهرستاني ، 75). وقد بنى النظّام على ذلك قوله: "إن الله تعالى لا يقدر على أن يعمي بصيراً، أو يّزَمن صحيحاً أو يفقر غنياً، إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم. وكذلك لا يقدر على أن يغني فقيراً أو يصحح زَمِناً، إذا علم أن المرض والزمان والفقر أصلح لهم"(البغدادي ،1910 : 116).

في حين اتفق شيوخ الاعتزال (البغداديون والبصريون) على وجوب الثواب على مشاق التكليف والعوض على الآم غير المستحقة، وأجمعوا على أن الله تعالى إذا خلق عبداً وأكمل عقلاً، فإنه لا يتركه مهملاً، بل يجب عليه أن يفكر ويمكنه مِنْ أن ينل الرشد، وإذا كلف عبداً وجب في حكمته (الله تعالى) أن يلطف به، ويفعل أقصى ممكن له مما يؤمن ويطيع المكلف عنده(الشهرستاني ،405–406).

نخلص مما تقدم أن الله تعالى لا يصدر عنه شر، وأن ثواب الإنسان وعقابه مقدران بحسب عمله، ومِنْ هنا لابد أن يكون مطلق الحرية، قادراً على الاختيار بغير حد، ومع ذلك فيجب أن نعتبر هذا الإنسان خالقاً للأفعال فقط، وإلاَّ كان علينا أن نجعل (استطاعته) التي يخلقها الله تعالى فيه مظهراً آخر مِنْ مظاهر الخلق فنسأل: أهي تتقدم الفعل أمّ توجد معه؟ فإن تقدم عليه فلابد أن تبقى في زمن الفعل وتبعد

عن أن تكون عرضاً، ومِنْ هنا هي كالفعل تماماً يسأل عنها الإنسان، وإن زالت قبل الفعل فلا يكون في حاجة إليها قط، ومِنْ هنا هي في لا محل، ومِنْ الخرق أن يسأل عنها صاحبها.

ومن أبرز مِنْ ناقش هذه القضية إبراهيم بن سيار النظّام وأول مِنْ قال مِنْ المعتزلة بنظرية الصلاح والأصلح. ثم وافقه عليها بقية المعتزلة، وأنه قد تأثر فيها بآراء الفلاسفة، ولقد توسع المعتزلة في فهم نظرية الصلاح والأصلح، وبالغو في تطبيقها حتى جعلوها تشمل كل أفعال الله تعالى فقالوا: "إن الله خلق العباد لأن في خلقهم خيراً وصلاحاً لهم، وخلق غير المكلف لينتفع به المكلف وليكون عبرة لمن يخلقه ودليلاً"(الأشعري،1980 : 291)، فالله تعالى لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص مِنْ نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم، وأن الله تعالى لا يقدر على أن يعمى بصيراً، ويزمن صحيحاً، أو يفقر غنياً إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، كما أنه لا يستطيع أن يزيد في خلق العالم شيئاً أو ينقص شيئاً منه؛ لأنه علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه العدد(البغدادي ،133–134).

ويشير أبوريدة أن النظّام متأثر فيما قاله مِنْ معرفة الخير والشر بطريق العقل بمذهب الرواقيين، وله في هذا تعسف وتخريج بعيد(أبوريدة،1989،168) . غير أن هذه الفكرة تبلورت مِنْ خلال اتصال المسلمين بالثقافات الأخرى، وعن طريق حركة الترجمة والفتوحات الإسلامية والتجارة، وعن طريق أيضاً الساسانيين والفرس، هذا ما جعل هورتن يفترض أن هذه الفكرة الفلسفية ترجع إلى الثقافات الهندية(Horten، 1910 :208).

فمفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة له صلة بالقدرة الإلهية، وهذا ما اتفقت عليه شيوخ المعتزلة لأنهم أوجبوا على الله عملاً أصلح (العدل الإلهي)، والسؤال المطروح هنا، هل يقدر الله تعالى على، الظلم، والجور؟، فذهب العلاف إلى أن الله تعالى يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أنه بإمكانه أن يجور ويظلم ويكذب! ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته، ومِنْ المحال أن يفعل شيئاً غير ذلك(النشار ،1965 :557).

إلا أن التلميذ – وهو صاحب الفكر المتطرف الذي أثار كثيراً مِنْ المنازعات الفكرية في العالم الإسلامي كما مر بنا – لم يوافق أستاذه حين قال: "بأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للباري تعالى"(الشهرستاني ، 67). يعني أن الله لا يفعل الظلم فقط، بل لا يقدر عليه ولا يترك الأصلح مِنْ الأفعال إلى ما ليس بأصلح، بل ولا يستطيع ذلك، وقد يستطيع أن يترك شيئاً منها إلى ما يساويه، قد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل آخر هو أصلح يقوم مقامه هذا فيما يتعلق بأمور الحياة، أما فيما يتعلق بأمور الآخرة "فلا يوصف الله تعالى بالقدر على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا على أن ينقص منه شيئاً وكذلك لا ينقص مِنْ نعيم أهل الجنة ولا يخرج أحداً مِنْ أهل الجنة"(الخياط ،1993 :26).

لماذا لا يصدر الظلم عن الله تعالى ؟ فيجيب النظّام عن ذلك "أن الظلم والكذب لا يقعان إلا مِنْ جسم ذي آفة"(الخياط ،26) فالله عند النظّام غير ذي آفة أو جسم حادث، فلا يفعل الله تعالى إذن الظلم، ثم

إذا كان الأمر كذلك فإن النظّام ينتهي إلى القول بأنه "ليس يجوز للمانوية أن يعتلوا بمثله علته، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع، ويدفع المضاد، وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة، حتى لا يعلم شيئاً لغلبتها عليه، فإذا كان كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه، وهذا إن زعموا أن الله مختار، فألزمهم أن يجيزوا وقوع الخير مِنْ الظلمة، والشر مِنْ النور بما وصفت"(الخياط ، 44)، وإذا كان الدكتور سامي النشار هنا يقول أن هذه المسألة تعود إلى فكرة كل مِنْ النظّام والمانوية عن الله، فلا داعي للإطالة هنا، لأننا عرفنا فما سبق أن النظّام قد تصدى للفكر المانوي، وكان مِنْ الرافضين لهذا الفكر المعادي، فالله واحد عند النظّام لا تعدد فيه ولا تشكل. إذن فالله لا يفعل الظلم؛ لأنه ليس هناك مِنْ حاجة دفعته (الله تعالى) على ذلك، أو مِنْ جهل به، والجهل والحاجة دلالات على حدث مِنْ وصف بهما، تعالى الله عن كل تلك الآفات. ويعلل الشهرستاني مذهب النظّام في قوله: "إن القبيح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع مِنْ الإضافة إليه فعلاً، ففي تجويز وقوع القبيح منه قبيح أيضاً فيجب أن يكون مانعاً ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم"(الشهرستاني،68) فمن يوصف بالقدرة على العدل يتضمن عدم الوصف بالقدرة على الظلم، والظلم لا يصدر إلا عن قبح ونقص.

فالشهرستاني حين تكلم عن النظّام في قوله بتحسين العقل وتقبيحه في جميع أفعاله، لم يزد عن رأي الأشعري في ذلك شيء "كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله تعالى فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله تعالى فهي لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه وكذلك كل ما جاز أن لا يأمر الله سبحانه فهو حسن للأمر به وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به حسن لنفسه"(الأشعري،68)، ألا يدعو رأي النظّام هذا إلى الاستغراب! فالمعصية لا يجوز أن يأمر بها أو يبيحها! ويورد لنا الخياط قول النظّام بأن المعصية والكفر بالعبد كان معصية وكفراً، وإنما كان بالله التقبيح للمعصية والكفر، وهو الحكم بالتالي عليهما بأنها قبيحان(الخياط، 44). ويتبعه قول الاسكافي في أن الحسن مِنْ الطاعات حسن لنفسه، والقبيح أيضاً قبيح لنفسه لا لعلةٍ، ويذكر الأشعري أنه كان يقول في الطاعة إنها طاعة لنفسها، وفي المعصية أنها معصية لنفسها(الأشعري،356) ويعلل الأشعري بقول القائلين أن الطاعة إنما سميت طاعة الله لأنه أمر بها إلا لنفسها ويضيف أن الطاعة لله إنما هي طاعة له لأنه أرادها، والمعصية سميت معصية له لأنه كرهها. ويوضح لنا أبو الهذيل العلاف في موضع آخر المقصود بالطاعة حين قال بطاعة لا يراد بها الله تعالى، ومعنى ذلك أن العبد (الإنسان) قد يكون مطيعاً لله إذا فعل شيئاً أمر الله تعالى به، وإن لم يقصد الله سبحانه وتعالى الفعل (طاعته)(الأشعري ،105). بل هو يقول إن العبد إذا قصر في معرفة الله تعالى استوجب العقوبة(الشهرستاني،65). وبأن الحجة تلزم المفكر حتى مِنْ غير خاطر مِنْ قبل الله جل شأنه ينهه إلى النظر، أما عند النظّام فيقول: "لابد مِنْ خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام، والأخر يأمر بالكف، ومِنْ ثم يقع الاختيار"(الشهرستاني،74). لذلك فإن كان بالنسبة للإنسان فقد صح، وأما بالنسبة لله فقد أخطأ؛ لأن الخواطر لا تقال عن الله تعالى، والواقع أن الأشعري في المقالات لم يزد شيئاً عندما ذكر أن

النظّام، قال بوجود الخاطرين، ونقد الإمام محمد بن حزم، قول النظّام في أن الله تعالى لا يقدر على ظلم أحد أبداً، ولا على شيء مِنْ الشرور، وإن الناس يقدرون على كل ذلك، وإنه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكنا لا نأمن أن يفعله، أو أنه قد فعله، فكأن الناس عندهم أتم قدرة مِنْ الله تعالى(ابن حزم ،199).

وكان يقول إن الله تعالى لا يقدر على إخراج أحد مِنْ النار، أو إخراج أحد مِنْ الجنة، ولا على وضع طفل في النار، وأن الناس وكل واحد مِنْ الجن والملائكة يقدرون على ذلك، فكأن الله عنده أعجز مِنْ كل ضعيف مِنْ خلقه، وكأن كل واحد مِنْ الخلق أتم قدرة مِنْ الله تعالى، ومِنْ العجيب اتفاق النظّام والعلاف على أن ليس يقدر الله تعالى مِنْ الخير على أصلح مما عمل، فاتفقا على أن قدرته على الخير متناهية، ثم قال النظّام أن الله تعالى لا يقدر على الشرور جملة، فجعله عديم القدرة عليها عاجز عنها، ثم يختتم ابن حزم ذلك بعدم فهمه للمذهب على وجه الصحيح، فيما اعتقد إلى تكفير كل مِنْ العلاف والنظّام(ابن حزم ،193).

ويلحق نقد ابن حزم للنظّام في مفهوم للعدل الإلهي الأشعري، فيرجعه إلى أصول ثنوية فيرى أن المداخلة: تعني أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه، ويعتقد أيضاً أن أهل التثنية يرون امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي ثبتها إبراهيم النظّام، فهل يحاول الأشعري أن يصل بين مذهب النظّام في المداخلة وبين أصل مِنْ الأصول "الثانوية" وهو الامتزاج؟ ، ولكن القاعدة المعتمدة عند شيوخ الاعتزال [النظّام] في هذه القضية –العدل الإلهي– أنه تعالى لا يفعل بمقتضى هذا العدل إلا ما فيه خير عباده وصلاحهم(البغدادي،133) أي أن المعتزلة يرون أن اتصاف الله بالعدل يعني أن تكون أفعاله كلها الصادرة منه حسنة، لأنها صادرة عن عقل وحكمة فلا يجوز أن يأمر بشيء ويريد مِنْ العباد خلافه، ولا يجوز أن يكون خالقاً لأفعالهم ثم يحاسبهم عليها، لأنه لو فعل ذلك لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً(عبد الجبار ، 345).

لقد اتخذ شيوخ الاعتزال مِنْ هذه القضية موقفاً واضحاً استندوا فيه إلى تمجيد العقل والاعتزاز به واعتباره مرجعاً أساسياً في تحسين الأشياء وتقبيحها، فالحسن والقبح في نظر الأيديولوجية الاعتزالية (صفتان ذاتيتان للأشياء)(الشهرستاني ،53). وأن العقل قادر على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها قبل وَرْود الشرع بذلك، فإذا ورد الشرع بتحسين أو تقبيح، فإن ذلك يكون مِنْ قبل الإخبار لا مِنْ قبيل الإثبات.

وفي ذلك يقول الغزالي: "أما الأفعال التي لا يستطيع العقل أن يحكم عليها بحسن أو قبح ضرورة فهي إما مباحة وإما موقوفة وإما محظورة، على خلاف بينهم في ذلك"(الغزالي ، 53). فالعقل عند المعتزلة هو الحجة الأولى في التحسين والتقبيح، والعقل إذ يحسن الشيء وإذ يقبحه، فإنه بذلك لا ينشئ فيه الحسن أو القبيح وإنما هو يدرك صفته الذاتية الأصلية، فهو يدرك بالضرورة العقلية حسن الصدق وقبح الكذب، كما يدرك (بعد النظر) حسن الصدق وأن أدى إلى ضرر، وقبح الكذب وأن أدى إلى نفع.

ثالثاً : نظرية الصلاح والإصلاح عند القاضي عبدالجبار:

العدل أهم صفة للفعل الإلهي، كما عرّفه القاضي عبدالجبار، وهو أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه (عبد الجبار ،301) ويذهب شيوخ الاعتزال إلى أن الله تعالى لا يتدخل في أفعال الناس، لا لأنه لا يستطيع ذلك، بل لأن الله أقدر الناس على أفعال محددة وكلفهم أداءها(بدير،1987: 82). وعلى ذلك تشير (سهير فضل الله) إلى أن المعتزلة حددوا العدل بأنه ما يقتضيه العقل مِنْ الحكمة وهو إصدار الفعل جهة الصواب والمصلحة، وهذا يعني أن تكون جميع الأفعال الصادرة عن الله تعالى والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة،(عبد الجبار، 120–171). ولما كان الله تعالى حكيماً عادلاً، فإنه خلق كل شيء لصلاح الإنسان، وصلاح عالمه. حيث يرى في ذلك الحاكم الجشمي بأن أفعال الله سبحانه وتعالى صلاح للإنسان (الجشمي ،1974 :64)، فالله تعالى بعدله المطلق الشامل (كل الكائنات) لا يمكن أن يظلم أحد ولا يكلف بما لا طاقة للإنسان على أدائه مِنْ عمل، بل يقدره على ما شرعه وكلف به. وحين تحدث شيوخ المعتزلة على الفعل الإلهي، فكان لابد أن يميزوا بين الفعل الإلهي، والفعل الإنساني، حيث رأوا أنه لا يصح أن تضاف إلى الله سبحانه وتعالى أفعال العباد، ولا يصح ولا يجوز مِنْ جهة أخرى أن يضاف فعل العبد (الإنسان) إلى الله تعالى. وذلك أن فعل العبد معلوم واحد، بمعنى أصبح مقدور واحد. وهذا المقدور لا يصح أن يوزع بين قادرين؛ لأن لكل معلول علة واحدة، ولكل مقدور قادر واحد. والقدرة التي تحقق هذا العمل وتخرجه إلى حيز الوجود هي القدرة الفاعلة على الحقيقة. وعلى هذا الأساس انتهت شيوخ المعتزلة إلى أن الفعل البشري واحد، وهو مقدور للإنسان، ومِنْ ثم فإن الإنسان (العبد) فاعل لأفعاله على الحقيقة (عبد الجبار، 1971 :232–233) ومِنْ هنا يذهب عبدالجبار إلى أن أفعال العباد محدثة منهم، وأنهم هم المحدثون لها ثم يعطينا الأدلة على ذلك.

في أننا نفصل بين المحسن والمسيء، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للظالم لم ظلمت، ولا للكاذب لم كذبت؟، فلو لا أن أحدهما متعلق بنا موجود مِنْ جهتنا، وليس الآخر كذلك "لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب، وقد عُرفَ فساد" (بدوي ، 1976: 449)، ثم بيّن القاضي بأن الفعل منه ما هو خاص بالقدرة الإلهية وما هو خاص بالإنسان، وأن ثمة أفعالاً تحدث منا بناء على صوارفنا ودواعينا، وأخرى تحدث دون أن يكون لنا دخل فيها. وفي ذلك يقول القاضي: "الذي يدل على أن هذه التصرفات (الأفعال) يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا، وهو أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه وكذلك فلو دعا على الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيه، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه ولا يختلف الحال في ذلك، وهذا إمارة كونه موقوفًا على دواعينا ويقع بحسبها" (عبد الجبار، 334) ، كما يبين لنا القاضي أن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد، ويعلل ذلك بأن أفعالهم (العباد) متصفة بالظلم والجور والقبح. ولهذا لا ينبغي أن يكون خالقاً لها، لأنه سبحانه لو كان خالقاً لها

لوجب أن يكون ظالماً جائراً (عبد الجبار،133) . وحاشى لله أن يكون تعالى ظالماً جائراً، لذلك فإن العبد عند المعتزلة قادر علي خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً، وعذاباً في الدار الآخرة، وأن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن الله سبحانه وتعالى لا يكذب في خيره، ولا يظلم في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم(عبد الجبار ، 334). وأيضاً ذهبوا إلى أن أفعال العباد مِنْ تصرفهم وقيامهم، وقعودهم حادثة مِنْ جهتهم، وأن الله سبحانه أقدرهم على ذلك، وقالوا بأن القدرة تكون قدرة على الكفر والإيمان والطاعة والمعصية (الشهرستاني ، 45). يعني ذلك أن كل فعل مِنْ أفعال الله تعالى لا يخلو مِنْ الصلاح والخير (الشهرستاني ، 398). لقول النظّام بأن الله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم، ولذلك لم يكلفهم ما لا يطيقونه ولا يعملون، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويدلهم على ذلك ويبين لهم، ليهلك مِنْ هلك عن بينة، ويحيى مِنْ حي عن بينة (عبد الجبار ، 133). وهنا تبرز حرية إرادة الإنسان التي يصبح فيها مسئول على اختياره، محاسب عنه، وأن الله تعالى لم يجبر العباد على فعل أي شيء سواء كان شراً أو خيراً، حسن أو قبيح، طاعة أو معصية. لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن ومِنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [سورة الكهف :الآية 29]، لقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [سورة فصلت: الآية 40]، فلو لم يكن العبد موجداً لعمله، لما أُثيب وعوقب لكنه يثاب ويعاقب عليه فهو إذن موجد لعمله مِنْ هذه الناحية وفي خلق العباد يمكن الصلاح والأصلح، وهنا يتفقون على أن الله عز شأنه خلق عباده لينفعهم ولا ليضرهم (الأشعري ،251). ويتوصلوا بذلك إلى معرفة الله تعالى فيعبدوه ويشكروه، فيستحقوا ثواب الأبد ونعمة الخلود .وقد تعرضنا إلى آراء البغداديين والبصيرين مِنْ المعتزلة، في نظرية الصلاح والأصلح، ولكن ما يهمنا هنا هو موقف القاضي مِنْ الصلاح، نحو النفع ودفع الضرر، وعليه فلا يجب الفعل على الله تعالى؛ لأنه صلاح أو أصلح؛ لأنه لا يفعل مع عباده إلا ما ينفعهم لأن أفعاله كلها حسنة (عبد الجبار ،24).

وينقد القاضي عبدالجبار رأي البغداديون في الأصلح ويعتبره باطلاً؛ لأن الصلاح والأصلح في التفسير البصري لا وجوب فيه أن لم يكن متعلقاً بالدين كالأعواض عن الآلام غير المستحقة، والثواب على مشاق التكليف، والألطاف، والأرزاق وغيرها (عبد الجبار ، 134). وهذا لا ينفي فكرة العناية الإلهية في الدنيا، وإزاء هذا التميز بين فكرة الوجوب الدينية والدنيوية، فإن القاضي يرفض رأي بشر بن المعتمر فيقول: "يزعم أن عند الله لطفاً لو أتى به الكفار لآمنوا طوعاً إيماناً يستحقون به الثواب الدائم" (عبد الجبار، 1962 :4–5). إلا أنه لم يفعل لأن واجبه هو إزاحة علة المكلف وتمكينه مستنداً في ذلك على قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مِنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ﴾ [سورة يونس : الآية 99] دلالة على أنه تعالى لم يشأ إيمانهم على وجه الإكراه مع قدرته على أن يكرههم عليه، وإنما سأل ذلك على وجه التطوع والاختيار لكي يفوزا بما عرضوا له مِنْ الثواب(عبد الجبار، 2006 : 170). ويضيف القاضي بأن الله تعالى لو أراد أن يضطر عباده ويلجئهم إلى الإيمان به لفعل ذلك (عبد الجبار،374–375) ، لذلك فإن حكمته اقتضت أن التكليف متلازم مع اختيارهم وفعلهم، بالإضافة إلى ألطافه به (عثمان، 1971 :406).

ويصل القاضي عبدالجبار إلى ثمرة مفهوم الاعتزال في العدل الإلهي بأن تكون أفعاله سبحانه كلها الصادرة منه حسنة، لأنها صادرة عن عقل وحكمة، فالإنسان هو الخالق لأفعاله مسئول عنها ، لذلك ينزهوا الله تعالى عن الظلم، وليثبتوا للإنسان الحرية على اختيار أفعاله ومسئوليته عنها ولقد اتخذ المعتزلة مِنْ هذه القضية موقفًا واضحًا استندوا فيه إلى تمجيد العقل ، والاعتزاز به واعتباره مرجعًا أساسيًا في تحسين الأشياء وتقبيحها (الغزالي ،57) ، فالعقل قادر على التمييز بين الحس من الأشياء وقبيحها في إطار المسئولية والحرية.

ولما كان الله تعالى عادلاً في حكمه فهو لم يدخر عن عباده شيئاً فيه الصلاح، فليس عند الله تعالى شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس، وليس عنده هدى أهدى مما منحهم، وليس يقدر الله تعالى على شيء أصلح مما فعل.

فمفهوم العدل الإلهي عند الشيخين مرتبط بفعل الصلاح والمصلحة للناس، وبالتالي فهو مرتبط عندهم على عدم قدرته تعالى على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم، فالعدل الإلهي عندهم ما جاء متمشياً مع خير الناس ومصالح العباد، ولما كان الظلم موجوداً والفساد موجوداً فلابد أن يكون مصدره هو الإنسان لا الله تعالى، ولهذا ذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله.

الخاتمة:

من خلال ما سبق نصل إلى النتائج التالية:

1- إن مفهوم العدل الإلهي عند الشيخين مرتبط بفعل الصلاح والمصلحة للناس، وبالتالي فهو مرتبط عندهما على قدرته تعالى، وما جاء متمشيًا مع خير الناس ومصالح العباد، ولما كان الظلم والفساد موجودان فلابد أن يكون مصدرهما هو الإنسان. ولهذا ذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله، وأن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئًا مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف؛ لأنه قادر عالم جواد حكيم .

2. إن ثمرة مفهوم الاعتزال في العدل الإلهي عند القاضي عبد الجبار تتمثل في أن تكون أفعاله سبحانه كلها الصادرة منه حسنة ،لأنها صادرة عن عقل وحكمة ، وهذا يدل على أن هناك صلة وثيقة بين التوحيد والعدل في مذهب المعتزلة ،ذلك أنهم في أصل التوحيد ينزهون الله عن صفات المخلوقين، وفى أصل العدل ينزهونه عن الظلم والجور ، فالله في التوحيد منفرد بذاتيته ،لا يشبه أحدًا ولا يشبهه أحد وهو في العدل منفرد بخيريته فلا يصدر عنه شر ولا جور.

3. يتعلق العدل بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان، تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله جميع ما يفعله سبحانه، أنه عدل لأن جميع ذلك يفعله بغيره .لذلك فشيوخ المعتزلة نزهو الله تعالى عن الظلم، لأن العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير لاسيما في علاقة الخالق بالمخلوقين ، في حين يرى الأشاعرة أن الظلم ليس له حقيقة وجودية لأن الظلم هو التصرف في ملك الآخرين والعالم بأجمعه ملك لرب العالمين .

4. إن نظرية رعاية الله تعالى للأصلح تأتى كمحصلة منطقية لمفهوم العدل الإلهي ولمعنى الحكمة في أفعال الله تعالى . ولما كان العدل الإلهي يقضي أن تكون أفعال الله معللة بقصد منها غاية هي منفعة العباد ،وأن تكون أفعاله كلها حسنة ،كان وجه الحس هذا هو صلاح العباد .فالله حكيم، والحكيم تكون أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلًا جزافًا ، فلا بد اذن لله من ينحو غرضًا ويقصد صلاحًا ويريد خيرًا ، ولما كان الخير الذى يريده لا يرتد إلى ذاته ؛لأنه كمال مطلق، كان هذا الخير وهذا الصلاح الذى يفعله مرتدًا الى رعاية مصالح العباد .

5. إن كل فعل من أفعال الله تعالى لا يخلو من الصلاح والخير لقول النظَام بأن الله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم ،ولذلك لم يكلفهم ما لا يطيقونه ، وهنا تبرز حرية إرادة الإنسان التي يصبح فيها مسئول عن اختياره ، محاسب عنه ، وإن الله تعالى لم يجبر العباد على فعل أي شيء سواء كان شرًا أو خيرًا ، حسن أو قبيح ، طاعة أو معصية لقوله تعالى(فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر). ومن هنا فإيمان الشيخين بعدالة الله وتنزهه عن الظلم قد ساهم في خلق قضايا كلامية هامة هي :- قضية الصلاح والأصلح ، والتوليد ، واللطف، أي أن الله سبحانه وتعالى مادام عادلاً فهو لا يفعل لعباده إلا ما هو صلاح لهم ، بل هو أصلح .

المصادر والمراجع:

1-ابن حزم: الفصل، ج2، بغداد، مكتبة المثنى.
2- أبوريدة: 1989، إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة، دار النديم، ، ط2.
3- بدير: 1978 ،علم الكلام ومدارسه، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت.
4-بدوي: 1976،مذاهب الإسلاميين، ج1، بيروت، دار العلم للملايين ، ط1.
5-البغدادي:الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين، القاهرة، طبعة المدني.
6-البغدادي: 1910 ،الفرق بين الفرق، تحقيق محمد بدر، مصر، مطبعة المعارف.
7. البغدادي،1981 أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ، ط3.
8- الجويني، 1995 الارشاد، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية،.
9-الجشمي: 1974 ،شرح العيون، تونس.
10-الجويني: 1985 ،الإرشاد، تحقيق اسعد تميم ، بيروت ، دار الكتب ، ط1.
11-الخياط: 1993 ،الانتصار، تحقيق نبيرج، بيروت، الدار العربية للكتاب، ط2.
12-دي بور: 1981 تاريخ الفلسفة في الإسلام، تحقيق أبوريدة، بيروت، دار النهضة العربية، ط5.
13-الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام ، تحقيق الفرد جيوم، بغداد، مكتبة المثنى.
14-الأشعري: 1980 ،مقالات الإسلاميين، ج1،تحقيق هلموت ريتر، ط3.
15-عبدالجبار:1965 ، المغني، ج14، الأصلح، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، دار المصرية للتأليف.
16-عبدالجبار: 1988،المختصرفي أصول الدين، ج1، تحقيق محمد عمارة، بيروت، دار الشروق، ط2.
17-عبدالجبار:1988 ،شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2.
18-عبدالجبار: 1971 ،المختصر في أصول الدين، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، ط1.
19- عبدالجبار: 2006 ، تنزيه القرآن عن المطاعن، مكتبة الأزهر للتراث، ط1.
20-عبدالجبار: 1962 ،المغني، ج13، اللطف، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتب المصرية.
21 - الغزالي : المستصفي علوم الأصول، ج1،القاهرة ، بدون تاريخ .
22-فضل الله: 1986 ،فلسفة العمل في الإسلام، القاهرة، دار الكتاب.
23- مروة: حسين: 1979 ، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، ج1، بيروت، دار الفارابي.
24-النشار: 1965 ،نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، مصر، دار المعارف، ط3.