الحسن والقبح

[T1] Avicenna, *Šifāʾ, Ilāhiyyāt* IX.6, 339.13–340.13 [trans. Marmura mod]

[evil as non-existence or privation]

واعلم أن الشرّ يقال على وجوه: فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة؛ ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون إدراك ما بسبب لا فقد سبب فقط. فإن السبب المنافي للخير المانع للخير، والموجب لعدمه، ربما كان مباينا لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فإن كان هذا المحتاج دراكاً، إدرك أنه غير منتفع ولم يدرك من حيث يدرك ذلك أن السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر. وليس هو من حيث هو مبصر متأذّياً بذلك، متضرراً أو منتقصاً، بل من حيث هو شيء آخر. وربما كان مواصلاً يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألّم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة. فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو، يدرك المؤذى الحار أيضاً. فيكون قد اجتمع هناك إدراكان: إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء العدمية، وإدراك على ما نحو سلف من إدراكنا الأمور الوجودية. وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل بالقياس إلى هذا الشيء. وأما عدم كماله وسلامته فليس شراً بالقياس إليه فقط، حتى يكون له وجود ليس هو به شراً؛ بل وليس نفس الوجوده إلا شراً فيه، وعلى نحو كونه شراً. فإن العمى لا يجوز إلا أن يكون في العين، ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شرا، وليس له جهة أخرى حتى يكون بها غير شر. وأما الحرارة مثلاً إذا صارت شراً بالقياس إلى المتألّم بها، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر؛ فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشر بالعرض هو المعدوم، أو الحابس للكمال عن مستحقه.

[T2] Avicenna, *Išārāt*, 333.7–12 [trans. Inati, mod.]

[providence and the best order]

فالعناية هي إحاطة علم الأوّل بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام؛ وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام، من غير انبعاث قصد وطلب من الأوّل الحق، فعلم الأوّل بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبعٌ لفيضان الخير في الكل.

[T3] Avicenna, *Išārāt*, 333.14–335.4 [trans. Inati, mod.]

[necessity of evil]

الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا؛ وأمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحرّكات. وفي القسمة أمور شرّيّة إما على الإطلاق وإما بحسب الغلبة. وإذا كان الوجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب، كان وجود القسم الأوّل واجباً فيضانه؛ مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها. وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه، فإن في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزاً من شرّ قليل، شراً كثيراً. وذلك مثل خلق النار، فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما تتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية. وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها، إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدّى أحوالها في حركاتها وسكوناتها — وأحوال مثل النار في تلك أيضاً — إلى اجتماعات ومصاكّات مؤذية؛ وأن تتأدّى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم، إلى أن يقع لها خطأ في عقدٍ ضارٍ في المعاد وفي الحق، أو فرط هيجانٍ غالب عامل من شهوة أو غضب ضارّ في أمر المعاد. وتكون القوى المذكورة لا تغني غناها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصاكّات عارض خطأ وغلبة هيجان، وذلك في أشخاصٍ أقلّ من أشخاص السالمين، وفي أوقات أقلّ من أوقات السلامة. ولأن هذا معلوم في العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعرض. فالشرّ داخل في القدر بالعرض، كأنه مثلا مرضيّ به بالعرض.

[T4] Avicenna, *Išārāt*, 335.6–336.4 [trans. Inati, mod.]

[predominance of the good]

ولعلك تقول: إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب، فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر؟! فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في هيئته ثلاثة: حال البالغ في الجمال والصحة، وحال المتوسط في الجمال والصحة، وحال القبيح والمسقام أو السقيم، والأوّل والثاني لا ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافراً أو معتدلاً أو يسلمان؛ كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة: حال البالغ في فضيلة العقل والخلق، وله الدرجة القصوى في السعادة الأخروية؛ وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات، إلا أن جهله ليس على الجهة الضارّة في المعاد، وإن كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد إلا أنه في جملة أهل السلامة ونيل حظّ ما من الخيرات الآجلة؛ وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الأذى في الآخرة. وكل واحد من الطرفين نادر؛ والوسط فاشٍ غالب، وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة.

[T5] Avicenna, *Išārāt*, 337.9–338.11 [trans. Inati, mod.]

[punishment and the Muʿtazilite view of our knowledge of good]

ولعلّك تقول أيضًا: فإن كان القدر فلم العقاب؟! فتأمّل جوابه: إن العقاب للنفس على خطيئتها —كما ستعلم — هو كالمرض للبدن على نهمه؛ فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بدّ، ولا من وقوع ما يتبعها. وأما أن يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج، فحديثٌ آخر. ثم إذا سلّم معاقب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون حسناً، لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب الي تثبت، فينفع في الأكثر. والتصديق تأكيد للتخويف، فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار، فركب الخطأ، وأتى بالجريمة؛ وجب التصديق لأجل الغرض العام؛ وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم، لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر، ولم تكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلّية عامّة

كثيرة. لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي، كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل، فيقطع عضو ويؤلم لأجل البدن بكليته ليسلم.

وأما ما يورد من حديث الظلم والعدل، ومن حديث أفعال يقال إنها من الظلم وأفعال مقابلة لها، ووجوب ترك هذه والأخذ بتلك، على أن ذلك من المقدمات الأوّليّة، فغير واجب وجوباً كلياً، بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح.

[T6] al-Ġazālī, *Iqtiṣād*, 162.2–7; 163.1–7; 164.8–165.12 [trans. Yaqub, mod.]

[Aš'arite definitions of "good" and "bad" as agent-relative]

المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر. فإن كان ذلك في العاقبة أعني الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجباً. وإن كان ذلك في الدنيا وعرف ذلك بالعقل فقد يسمى ذلك أيضاً واجباً. فإن من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجائل الذي يموت من الجوع أن يأكل إذا وجد الخبز، ونعني بوجوب الأكر ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه. ولسنا نحرم هذا الصطلاح بالشرع. [...]

[163.1] وأما الحسن، فحظ المعنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها أن يوافقه أي يلائم غرضه، والثاني أن ينافر غرضه؛ والثالث أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض. وهذا الانقسام ثابت في العقل. فالذلي يوافق يسمى حسناً في حقه، ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه؛ والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا؛ ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه؛ والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثاً أي لا فائدة فيه أصلا، وفاعل العبث يسيمى عابثاً، وربما يسمى سفيهاً. وفاعل القبيح أعني الفعل الذي يتضرّر به يسمى سفيها. [...]

[164.8] فبهذا يتبيّن على القطع أن الحسن والقبح عبارتان عند الخلق كلهم عن أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات لا عن صفات الذوات التي لا تختلف بالإضافة، فلا جرم جاز أن يكون الشيء حسناً في حق زيد، قبيحاً في حقّ عمرو، ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حق زيد، أبيض في حق عمرو، لما لم تكن الألوان من الأوصاف الإضافية.

فإذا فهمت المعنى، فاعلم أن الاصطلاح في لغظ الحسن أيضاً ثلاثة: فقائل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان أو آجلا. وقائل يخصص بما يوافق الغرض في الآخرة، وهو الذي حسنه الشرع أي حث عليه، ووعد بالثواب عليه، وهو اصطلاح أصحابنا. [...]

[165.10] وفيه اصطلاح ثالث: إذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف ما كان، مع أنه لا غرض في حقه، ويكون معناه أنه لا تبعة عليه فيه، ولا لائمة، وأنه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه.

[T7] al-Ġazālī, *Iqtiṣād*, 166.4–9; 170.1—171.6 [trans. Yaqub, mod.]

[against the absolute understanding of "bad"]

الغلطة الاولى: إن الإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره، ولكنه لا يلتفت إلى الغير. فكل طبع مشغوف بنفسه، ومستحقر ما عداه، ولذلك يحكم على فعل مطلقاً بأنه قبيح، وقد يقال إنه قبيح في عينه؛ وسببه أنه قبيح في حقه بمعنى أنه مخالف لغرضه، ولكن أغراضه كأنها كل العالم في حقه، فيتوهم أن المخالف لحقه مخالف في نفسه، فيضف القبح إلى ذات الشيء ويحكم بالإطلاق [...]

[altruism objection and response]

[170.1] فإن قيل: فقد رجع كلامكم إلى أن الحسن والقبح يرجعان إلى الموافقة والمخالفة للأغراض، ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه، ويستقبح ما له فيه فائدة. أما الاستحسان فمن رأى إنساناً أو حيواناً مشرفاً على الهلاك استحسن إنقاذه ولو بشربة ماء مع أنه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه عوضاً في الدنيا ولا هو بمرآى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء، بل يمكن أن يقدّر انتفاء كل غرض، ومع ذلك يرجح جهة الانقاذ على جهة الإهمال بتحسين هذا وتقبيح ذلك [...]

[171.1] والجواب أن في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل؛ أما ترجيح الإنقاذ على الإهمال في حق من لا يعتقد الشرع، فهو دفع الأذى الذي يلحق الإنسان في رقّة الجنسية، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه، ولأن الإنسان يقدّر نفسه في تلك البلية، ويقدّر غيره قادراً على إنقاذه مع الإعراض عنه، ويجد من نفسه استقباح ذلك، فيعود عليه، ويقدّر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه، فينفر طبعه عما يعتقده المشرف على الهلاك في حقه، فيدفع ذلك عن نفسه بالإنقاذ.

[T8] al-Ġazālī, *Iqtiṣād*, 107.12–108.5 [trans. Yaqub, mod.]

[everything, even the "bad", is the object of God's will]

فاعلم أن [الإرادة] متعلقة بجميع الحادثات عندنا، من حيث إنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته، وكل مخترع بالقدرة فمحتاج إلى الإرادة، لتصرّف القدرة إلى المقدور، وتخصصها به. فكل مقدور مراد، وكل حادث مقدور، فكلحادث مراد، والشر والكفر والمعصية، حوادث، فهي إذاً لا محالة مرادة، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. [...]

[108.3] وأما المعتزلة، فإنهم يقولون إن المعاصر كلها والشرور كلها جارية بغير إرادة الله، بل هو كاره لها، ومعلوم أن أكثر ما يجري في العالم المعاصي، فإذن ما يكرهه أكثر مما يريده، فهو إلى العجز والقصور أقرب بزعمهم، تعالى رب العالمين عن قول الظالمين!

[T9] Bahmanyār, *Taḥṣīl*, 658.7–660.12

[evil as clash of goods]

وأما وجود أصناف الشر في هذا العالم وكيفية دخوله في القضاء الإلهي فعلى ما أقوله: معلوم أنه ليس للماهيات الممكنة في ذواتها وفي كونها ممكنة سبب، ولا في حاجتها إلى علة لوجودها سبب، ولا لكون المتضادين متمانعين في الوجود علة، ولا لكون كل كائن فاسدا علة، ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجب الوجود بذاته ونقصانه عن رتبته علة، ولا لكون النار محرقة علة، ولا لكون المحترق

في قبوله لااحتراق علة، إذ ذلك من مقوّمات الماهيات وطبيعة الأركان أو من لوازمها. ولهذا نظائر: مثل كون احدى غايات بعض الموجودات مضرّة ببعض الموجودات أو مفسدة له كما أن غاية القوة الفضبية مضرّة بالعقل وإن كانت خيراً بحسب القوة الغضبية، وقد عرفت فيما تقدّم الضرورات التي تلزم الغايات.

[evil as privation and potentiality]

وكل ما وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شرّ، فإن الشرّ هو عدم وجود أو عدم كمال وجود، وكل ذلك حيث يكون ما بالقوّة.

[different degrees of good]

والنقصان عن رتبة الأول في الماهيات متفاوت، فإن نقصان الأرض عن رتبته أكثر من نقصان الشمس عن رتبته، وكل ذلك لاختلاف الماهيات في ذواتها؛ فلو كان النقصان في جميع الماهيات متشابهاً لكانت الماهيات واحدة، وكما أن ماهيات الأنواع تتفاوت في ذلك فكذلك ماهيّات الأشخاص التي تحت الأنواع.

[absolute good and accidental evil]

واعلم أن الشر كير في عالم الطبيعة وليس بأكثري، ثم تصوّرات لوازم جميع الغايات والضروريات مع أنها شر بالقياس إلى بعض الامور فليس يخلو من خير يعلم ذلك من لوازمها عن الخير المطلق، فالخير مقضي بالذات والشر مقضي بالعرض، وكل مقضي مقدّر. وقولنا (بالعرض) نعني به: أنا إذا قسناه إلى ما يتعلق به منافعنا فهو بالعرض، وإلا فالحكم في الجميع في أنه خير وفي أنه مقدّر واحد. لأنه كلّه مراد من الأوّل. فأنت تعلم أن الغاية في جميع الموجودات عنه ذاته، فنسبة الجميع إليه نسبة واحدة.

[universal good and relative evil]

ثم ليس إذا كان شيء بالقياس إلى أمر شراً فهو في نظام الكل، بر ربما كان خيرا بالقياس إلى نظام العالم. فإذن لا شرّ بالقياس إلى الكل، وكل مقضي مقدّر؛ وبالجملة، فكل شخص وإن كان بالقياس إلى شخص آخر وكل نوع وإن كان بالقياس إلى نوع آخر ناقصاً فإنه في ذاته كامل؛ والظلم وإن كان شراً فهو بالقياس إلى القوة القضبية خير.

[the necessity of evil]

ولا يصح أن يقال: إنه قد كان جائزاً أن يوجد المدبّر الأوّل خيراً محضاً مبرأً عن الشر، وذلك لأن هذا واجب في الوجود المطلق ولكنّه ليس بواجب في وجودٍ وجودٍ. فقد أوجد ما أمكن أن يوجد كذلك وأوجد ما أمكن أن يوجد غير خالٍ من الشرّ. فلو لم يوجد ما هو غير خالٍ من الشرّ، لكان الشرّ حينئذ أعظم. فإذن وجود هذا النمط لا يخلو من خير؛ وإنما الشر الذي فيه بحسب

العدم الذي تخلّله، فلو كان كلّه معدوماً ولم يكن وجود أصلا لكان أولى بأن يكون شرّاً. ولو وجد الامور كلها بريئة من الشر وعلى حالة واحدة وصفة واحدة لكانت الماهيات واحدة.

[T10] al-Ḫayyām, *Kawn wa-takl̄īf*, 143.2–6

[the necessity of evil]

فإن قال قائل: لم خلق المتضادات المتمانعة في الوجود؟ فيكون الجواب عنه أن الإمساك عن الخير الكثير من جهة لزوم شرّ قليل إياه شرّ كثير. والحكمة الكلية الحقة والجود الكلي الحق أعطيا جميع الموجودات كمالها الذاتي لها من غير أن يبخس حظ واحد منها، إلا أنها بحسب القرب والبعد متفاوتة في اشرف، وذلك لا لبخل من جهة الحق عز وجل، بل لقتضاء الحكمة السرمدية.

[T11] al-Ḫayyām, *Ḍarūrat al-taḍadd*, 167.19–169.6

[evil as privation]

إن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدّس على ترتيب ونظام، ثم من الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لا بجعل جاعل، وإذا وجود ذلك الموجود وجد التضاد بالضرورة، وإذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، وإذا وجد العدم وجد الشرّ بالضرورة.

[accidental evil]

وأما من قال: إن واجب الوجود أوجد السواد أو الحرارة حتى وجد التضاد – لأن (أ) إذا كانت علة ل (ب)، و(ب) علة ل (ح)، فيكون (أ) علة ل (ح)، فإنه قال صواباً حقاً لا مجمجمة فيه. لكن الكلام في هذا الموضع ينساق إلى غرض وهو أن واجب الوجود أوجد السواد، فوجد التضادّ بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد أوجد التضد في الأعيان بالعرض لا بالذات، هذا لا شك فيه؛ إلا أنه لم يجعل السواد مضاداً للبياض، وإنما أوجد السواد لا لمضادّته للبياض بل لكونه ماهية ممكنة، وكل ماهية ممكنة الوجود فإن واجب الوجود يوجدها؛ لأن نفس الوجود خير، لكن السواد ماهية لا يمكن إلا أن تكون مضادة لشيء آخر؛ فكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذي أوجد التضاد بالعرض؛ بل العناية السرمدية توجّهت نحو الخير إلا أن هذا النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرأً خالياً عن الشر والعدم، فليس الشر منسوباً إليه إلا بالعرض، وليس الكلام ههنا فيما بالعرض بل فيما بالذات [...]

[predominance of good]

[148.19] وههنا سؤال آخر ركيك جداً عند ممعني النظر في باب الإلهيات، وهو أنه لم أوجد أمراً كان يعلم أنه يلزمه العدم والشر؟

فيكون الجواب عنه أن السواد مثلا فيه ألف خير وشرّ واحد، والإمساك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم شرّ واحد إياه شرّ عظيم؛ على أن النسبة بين خير السواد وشرّه أعظم من نسبة ألف ألف إلى واحد؛ وإذا كان هذا هكذا، فقد بان أن الشرور موجودة في مخلوقات الله بالعرض لا بالذات، وبان أن الشر في الحكمة الأولى قليل جداً لا نسبة له في الكمية والكيفية إلى الخير.

[T12] Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, 135.4–12

[reason and the Law as sources of obligation]

أما قول المسلمين في ذلك فقالوا: إن الله تعالى خلق العقلاء للتكليف، ومعنى التكليف عندهم أنه تعالى أوجب عليهم أن يفعلوا الواجبات الشاقة عليهم، وأن يتركوا القبائح الشاق عليهم تركها، وندبهم إلى أن يفعلوا المندوبات الشاقة عليهم. وهي على ضربين: عقلية وشرعية. فالعقلية هي تعرف أحكامها بالعقل. أما الواجبات العقلية فنحو وجوب شكر المنعم، ودفع الضرر عن النفس، والإنصاف للعبد، نحو وجوب رد الوديعة وقضاء الدَين. وأما الشرعية فوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج إلى غير ذلك. وأما القبائح فالعقبية منها نحو الظلم والكذب والعبث والأمر بالقبيح، والشرعية نحو قبح الربا والزنا وشرب الخمر إلى غير ذلك. وأما المندوبات فالعقلية نحو الإحسان إلى الغير، والشرعية نحو النوافل من الصلاة والصيام والصدقات والحج.

[T13] Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, 136.1–9

[the purpose of religious obligation]

وإنما بنوا هذه الجملة على ما تقدم من قولهم في توحيد الله تعالى وحكمته، قالوا: وإنما قلنا إنه خلق العقلاء للتكليف لأنه تعالى إما أن يخلقهم لا لغرض، فيكون خلقهم عبثاً قبيحاً، وذلك محال، فلا بدّ أن يخلقهم لغرض، وذلك الغرض لا يجوز أن يرجع إليه تعالى، لأنه تعالى لا يجوز عليه المنافع والمضارّ، فلا بدّ من أن يكون راجعاً إلى العقلاء، ولا يجوز أن يخلقهم للإضرار بهم من غير استحقاق ومنفعة، لأن ذلك ظلم قبيح، فلا بد من أن يخلقهم لينفعهم ويحسن إليهم. وغاية الإحسان هو ليس إلا الثواب الذي ذكرنا صفته، فلا بدّ من أن يخلقهم لذلك، إلا أن غاية الإحسان لا يحسن فعله إلا لمن يستحقه، لأن التفضّل به ابتداءً لا يحسن لأن من صفته أن يوصل على جهة التعظيم، والتعظيم العظيم لا يحسن إلا لمن يستحقه. ألا ترى أنه لا يحسن منا أن نعظم أصاغر الناس بتعظيم الأنبياء والعلماء؟

[T14] Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, 141.19–142.3

[how the problem of evil is and is not relevant for the philosophers]

ما هذا التحيّر في هذه المسألة على أصولكم؟ ألستم تقولون: إن هذه الكائنات موجبة عن أسباب موجبة يستحيل أن توجب خلاف ما توجبه؟ فلا بد من: بلى. قيل له: فقد زال عنكم الإلزام في لم كان بعضها أشرف من بعض، ولم كان بعضها خسيساً وبعضها شريفاً، خيراً وشراً، لأن الصحيح في الجواب على أصولكم أنه لا يمكن أن يكون إلا كذلك، وما يستحيل خلافه فلا يلزم أن يقال

عليه: لم لم يكن على خلاف ما هو عليه؟ فطلب وجه الحكمة في لم كان كذلك هو لغو وفضل على أصولكم، إلا أنه يلزمكم من وجه آخر إلزام لا مدفع له، بأن يقال لكم: لم يكون في السلسلة المنتهية إلى ما هو خير محض ما هو شرّ أو خسيس؟ أصدر عن شر أو خسيس؟ إن قلتم صدر عن شر لزمكم فيه ما لزمكم في الأوّل، وهذا يلزم منه أن تكون السلسلة كلها شراً وخسيساً. وإن قلتم: عن غير محض وشريف محض، قيل لكن: وكيف يصح صدور شرّ عما هو خير محض؟

[T15] Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfa*, 112.17–113.5

[against the equivalence of goodness and existence]

فأما ما قالوه من أن الخير في الحقيقة هو الوجود وأن الشر هو العدم فمخرقة لا تروح إلا على الأغبياء. فيقال لهم: إن الخير عند العقلاء من أهل اللغة العربية هو النفع الحسن، والشر هو الضرر القبيح، أعني الذي ليس للمتمكن من الاحتراز منه نفع فيه، وهو إذا كان الضرر ظلماً. ألا ترى أن الفصد والحجامة ومشاق السفر في طلب الأرباح والعلوم مضارّ وليست بشر؟ وقد يسمى الضرر الذي ليس بظلم شراً على جهة التوسع. فما الذي تعنون بقولكم: إن الوجود هو خير بنفسه؟ أتعنون أن الوجود نفع لنفس الموجود أو هو نفع لغيره؟ فإن عنيتم الأوّل كانت كاذبة على الإطلاق، لأن وجود الجماد ليس بخير له من عدمه، إذ لا ينتفع بوجوده، وكذلك وجود المظالم والفواحش كسبّ البارئ والعبث وكفران النعم والاستخفاف بالعلم، ليس بخير من لا وجوده. وإن عنيتم الثاني، لم يصدق على الإطلاق، لأن وجود الإضرار بالنفس والجهل إذا كانا عبثين ليس بخير لأحد، نحو أن يسب نفسه أو يعتقد أن السماء تحته والأرض فوقه. وقولكم: إن الشر هو عدم وإن الألم إدراك عدمن وهو باطل على الغطلاق، لأن الألم محسوس كشرّ النفس، والإحساس لا يتعلق بالعدم، بل يتعلق بأمر وجودي، وإن كان قد يتبعه عدم، ولهذا إذا سب غيره ظلماً غفمّه بذلك يم يعقل فيه عدم شيء، وإن كان ذلك شراً ومضرّة.

[T16] Ibn al-Malāḥimī, *Fā'iq*, 149.11–150.17

[الله تعالى لا يفعل القبيح]

يدل على ذلك أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بأنه غنيّ عنه وعالم بوجوب الواجب وعالم بأنه غنيّ عن الإخلال به، فلزم أن يستحيل أن يفعل القبيح وأن يخلّ بالواجب.[...]

[عند التساوي نختار الخير دائماً]

[150.7] إنما قلنا: إن من كان كذلك فإنه يستحيل أن يفعل القبيح أو يخلّ بالواجب، لأن الواحد منا إذا قيل له: إن ظلمتَ فلك درهمٌ وإن عدلت فلك درهمٌ وإن صدقت فلك درهمٌ وإن كذبت فلك درهمٌ، واستوى عنده الظلم والعدل في الكلفة وفي جميع الأغراض إلا في الحسن والقبح، وكان ممن لا يعتقد استحقاق الثواب والمدح في العدل والصدق ولا استحقاق الذم والعقاب على الظلم والكذب، أو قدّرناه غافلاً عن ذلك، فإنه لا يتحيّر بين الظلم والعدل ولا بين الصدق والكذب كما يتحيّر بين العدلين والصدقين لو خيّر والمنفعة واحدة، والعلم بذلك ضروري. وإنما قلنا إنه لا يختار الظلم والكذب والحال هذه لعلمه بقبح الظلم والكذب

وعلمه بغناه عنهما، لأنه لو اعتقد حسن الظلم والكذب أو ظنّ كون المنفعة في الظلم والكذب أزيد لجاز أن يختاره، فصحّ أن العلّة في نفي اختياره هو كونه عالما بقبحهما وعالماً بغناه عنهما، وإذا وجب هذا في أحدنا، فذلك في الله تعالى أوجب لما قدمناه من قبل.

[T17] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, 847.3–848.23

[الرد على الغزالي في الأساس العقلي للحسن والقبح]

ثم ذكر [الغزالي] مذهب أصحابنا في أحكام الأفعال، ثم ذكر أن قولنا: حسن، يراد به ما يوافق الطبع، فنستلذه، وأن القبيح يراد به ما ينفر عنه الطبع ونستزريه [...]

[848.13] فيقال له: إنك في جل ما اعتمدته فيه نفور الطبع هو الداعي إلى الاستقباح، وإن لم يكن ذلك الفعل مستقبحاً من جهة نفرة العقل عنه، ونحن قد بينا فيما تقدّم الفصل بين الاستقباح من جهة الطبع والاستقباح من جهة العقل، وبينا أنا نعني بالقبح الوجه الثاني دون الأول، فيكفينا في إبطال ما طولت به أن نصور الكلام في المقبحات التي لا ضرر فيها على أحد، فيقال: إن الطبع ينفر عنها، فنبين أن العقل يمنع منها، نحو الجهل والعبث، إن الإنسان يجد من نفسه أن عقله يمنعه من أن يعتقد أن السماء تحته والأرض فوقه، ولهذا لا يعتقد مثل هذا عاقل والحال حال سلامة، ويمنعه أيضاً من مخاطبة الجماد وأمره ونفيه ومعاتبته إلى غير ذلك مما يمنع منه العقل، وليس في ذلك مضرة على أحد. فإن قيل: بل في ذلك مضرة لأنه يتعب نفسه بمخاطبة الجماد، قيل له: لو كان العقل يمنع من ذلك لهذه المضرة للزم إذا قدرنا في ذلك بعض منفعة تزيد على هذه المضرة أن يستحسنه العقلاء ولما سفهوا فاعل ذلك.

[T18] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, 851.2–7

[القبيح لوجه في الشيء]

وقال شيوخنا: إنها تقبح لوجوه تقع عليها، ومعنى ذلك أنها تحدث وتقترن بحدوثها قرينة، إما راجعة إلى نفي أو راجعة إلى إثبات، نحو حدوث الضرر، يقترن بحدوثه كونه غير مستحق، ولا يكون فيه دفع ضرر معلوم أو مظنون، ولا غرض صحيح فيه، فيقبح، ويعبرون عن ذلك بأنه يقبح لكونه ظلماً، ونحو أن يقترن بحدوث الاعتقاد كون معتقده على خلاف ما اعتقده عليه، ويعبرون عنه بأنه جهل، فيقولون: يقبح لكونه جهلاً، وكذا قولهم في سائر القبائح.

[T19] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, 858.6–7

[الرد على الأشاعرة في أن الحسن ما وافق الأمر]

يقال لهم: إذا كان معنى القبيح هذا عندكم فقولوا إن حسن: هو بأن يتعلق به أمر، وهذا إن قالوه لزمهم ألا تكون أفعاله تعالى حسنة.

[T20] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 248.7–12

[Muʿtazilite position on whether God wills good and evil]

قالت المعتزلة القائلون بإرادات حادثة أن الباري تعالى مريد لأفعاله الخاصة بمعنى أنه قاصد إلى خلقها على ما علم وتتقدم إرادته على المفعول بلحظة واحدة ومريد لأفعال المكلفين ما كان منها خيراً ليكون وما كان منها شراً لأن لا يكون وما لم يكن خيراً ولا شرا ولا واجباً ولا محظوراً وهي المباحات، فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها ويجوز تقديم إرادته وكراهيته على أفعال العباد بأوقات وأزمان ولم يجعلوا له حدّاً أو مردّاً.

[T21] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 249.1–6; 250.4–14

[Muʿtazilite argument that God does not will human acts]

قالت المعتزلة الصفة القديمة إذا تعلقت بمتعلقاتها وجب عموم تعلقها إذ لا اختصاص للقديم بشيء فلو كانت الإرادة قديمة لتعلقت بكل مراد من أفعال نفسه ومن أفعال العباد ومن أفعال العباد ان يريد زيد حركة ويريد عمرو سكوناً فوجب أن يكون القديم مريداً لإرادتيهما ومراديهما وما هو مراد يجب وقوعه فيؤدي إلى اجتماع الصدفين في حالة واحدة [...]

[response: God wills existence only]

لم قلتم إن إرادة الإرادتين تقتضي إرادة المرادين حتى يلزم الجمع بين الضدين فإنه تعالى إنما أراد إرادتيهما من حيث وجودهما وتجددهما لا من حيث مراديهما وهو كإرادته للقدرة لا تكون إرادة للمقدور وقدرته على الإرادة لا تكون قدرة على المراد على أصلكم، كعلمه بعلم زيد وظن عمرو وشك خالد وجهل بكر لا يكون اعتقاداً لمعتقداتهم حتى يوصف بتعلقات صفاتهم.

والسر في ذلك أن الإرادة القديمة لم تتعلق إلا بوجه واحد وهو المتجدد من حيث هو حادث متجدد متخصص بالوجود دون العدم ووقت دون وقت والإرادتان تشتركان في التجدد فتنتسبان إليهما من جهة التجدد والتخصص وهما من هذا الوجه ليسا ضدين فلم تتعلق الإرادة بالضدين.

[T22] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 251.1–5; 252.1–253.19

[the problem of evil]

قالت المعتزلة: قد تقرر في العقول أن مريد الخير خير ومريد الشر شر ومريد العدل عادل ومريد الظلم ظالم، فلو كانت الإرادة الأزلية تتعلق بالكائنات كلها لكان الخير والشر مراداً فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حق القديم سبحانه، قال الله تعالى (وما الله يريد ظلماً للعباد)[40: 31]. [...]

[response: God wills only existence, moral responsibility lies with humans]

والسر في ذلك أن الإرادة الأزلية لم تتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هو مكلف به إما طاعة وإما معصية وإما خيرا وإما شراً بل لا يتعلق به من حيث هو فعل العبد وكشبه على الوجه الذي ينسب إليه فإن إرادة فعل الغير من حيث هو فعله تمن وشهوة وإنما يتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود دون العدم متقدر بقدر دون قدر وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر وإن أطلق لفظ الخير على وجود من حيث هو وجود فذلك إطلاق بمعنى يخالف ما تنازعنا فيه. فالباري تعالى مريد الوجود من حيث هو وجود، والوجود من حيث هو وجود خير فهو مريد الخير وبيده الخير. وأما الوجه الذي ينسب إلى العبد هو صفة لفعله بالنسبة إلى قدرته واستطاعته وزمانه ومكانه وتكليفه وهو من هذا الوجه غير مراد للباري تعالى وغير مقدور له ولما تقرر عندنا بالبراهين السابقة أنه تعالى خالق أعمال العباد كما هو خال الكون كله وإنما هو خالق بالاختيار والإرادة لا بالطبع والذات فكان مريداً مختاراً لتجدد الوجود وحدوث الموجود. ثم الوجود خير كله من حيث هو وجود فكان مريد الخير. وأما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير فهو من ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو تعالى مريد الوجود ومريد الخير والعبد يريج الخير والشر.

[accidental evil]

وعن هذا قال الحكماء: الشر داخل في القضاء والإرادة بالعرض لا بالذات وبالقصد الثاني لا بالقصد الأوّل. فإن الشر عندهم إما عدم وجود أو عدم كمال الوجود. وإنما الداخل في القضاء والإرادة بالقصد الأول هو الوجود وكمال الوجود. ثم قد يكون الوجود على كمال أول ومتوجه إلى كمال ثان وقد يكون على كمال مطلق كالعقول المفارقة التي هي تامة كاملة بأعيانها في الخير المحض الذي لا شر فيه وما هو على كمال أول أي هو بالقوة على كمال إلى أن يصير بالفعل على كمال ثانٍ فيقع من مصادمات أحوال السلوك من المبدأ إلى الكمال احوال هي شرور ومضار كما تقع احوال هي شرور ومنافع والإرادة الأزلية والعناية الربانية تتعلق بالأمرين والقسمين جميعاً ولكن أحد المتعلقين على سبيل التضمن والاستتباع والعرضية ويسمى ذلك مراداً ومقصوداً بالقصد الثاني والمتعلق الثاني على سبيل الوضع والأصالة والذاتية، فيسمى ذلك مراداً ومقصوداً بالقصد الأول. هذا كما يعلم أن المقصود الكلي من إنزال المطر من السماء نظام العالم وانتظام الوجود وذلك خير مطلقاً ثم إن خرب بذلك بيت عجوز قد أشرف على الانهدام أو ماتت العجوز وقد بلغت إلى شرف الموت كان ذلك شراً بالإضالة لا بالأصالة، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأوّل.

[universal good]

ووجود خير كلي مع شر جزئي أقرب إلى الحكمة من لا وجود له لا يقع الشر الجزئي فإن عدمه مما يورث الفساد في نظام كل الموجودات فهو أكثر شراً وأشدّ ضرّاً.

[T23] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 261.7–262.2

[evil is accidental, not absolute]

والشر المطلق لا وجود له وكذلك الشر بالذات ليس بأمر حاصل إلا أن يخبر عن لفظة ولو كان له حصول لكان شراً مطلقاً عاماً ذاتياً موجوداً وإذا تحقق له وجود فقد حصلت فيه خيرية من جهة وجوده إذ الوجود من حيث هو وجود خير فتحقق أن الشر المطلق لا وجود له إلا في اللفظ والذهن. [...]

[261.13] وأما الشر بالعرض فله وجود ما وإنما يلحق ما في طباعه أمر ما بالقوة وذلك لأجل المادة فيلحقها الأمر يعرض لها في نفسها وأوّل وجودها هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص للكمال الذي توجهت إليه فجعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوّهت الخلقة وانتقصت البنية لا لأن الفاعل قد حرم بل لأن المنفعل لم يقبل فربما يؤدي ذلك

إلى أن يصدر من تلك البنية أخلاق رديئة وربما تستولي نفس حيوانية على نفس إنسانية فيصدر عن الشخص أفعال قبيحة واعتقادات فاسدة.

[T24] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 263.15–264.14

[*kalām* response to philosophical views on evil]

قال المتكلمون: لا ننازعكم في اصطلاحكم على أن الخير المحض ما هو أو أن الخير المحض ممن هو وأن النظام في العالم متوجه إلى كمال في الوجود وإنما النزاع بيننا في الخيرات التي تتعلق بأفعال العباد وأكسابهم مثل الاعتقادات الفاسدة والجهالات الباطلة والأخلاق الرديئة والأفعال القبيحة أهي حاصلة بإرادتنا دون إرادة الباري أم هي مرادة له عز وجل وما سوى ذلك من الصور القبيحة والحيوانات المؤذية والآفات السماوية والعاهات الأرضية وما بيتعها من الهموم والغموم والآلات والأوجاع فلا نزاع فيها أهي خيرات أم شرور؟ ولا نقول هي خيرات ومصالح وتحت كل منها شر ومع كل بلاء ومحنة لطف وفي كل فتنة وافة صلاح، ولكل حيوان يؤذي خاصية ومودع في كل جسم من الأجسام منفعة ومضرّة وكل مضرّة فبالنسبة إلى شيء آخر منفعة لكنا نلزمكم أمراً كلياً فإن عندكم الوجود كله بما فيه من الروحاني والجسماني صادر عن الأوّل على الترتيب المذكور صدور اللوازم عن الشيء وما كان على سبيل اللوازم فهو بالقصد الثاني أشبه منه بالقصد الأوّل، فما الفرق بين الشرور الواقعة في الكائنات وكونها مقتضية بالعرض، وبين أصل الكون والكائنات وحصولها على سبيل اللزوم فليس إذاً في الوجود شيء هو مقتضى بالذات حتى يكون شيء آخر هو مقتضى بالعرض.

[T25] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 266.1–267.2

[predominance of evil]

ونقول: نرى العالم الجسماني مملوئاً بالبلايا والمحن والرزايا والفتن، ومشحوناً بالآفات والعاهات والطوارق والحسرات، ومتموجاً بالجهالات وفاسد الاعتقادات، وأكثر الخلق على الاخلاق الذميمة والخصال اللئيمة واستيلاء القوة الشهوية والغضبية على العقلية حتى لا تكاد تجد في قرن من القرون إلا واحداً يقول بالحكمة الإلهية التي هي التشبه بالإله عندكم أو فرقة يسيرة ترتسم بالمراسيم الشرعية التي هي امتثال الأوامر الإلهية عندنا بل أكثرهم (صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون وما وجدنا لأكثرهم من عهدٍ وإن وجدنا اكثرهم لفاسقين وقليل من عبداي الشكور). فكيف يستمر لكم معاشر الفلاسفة أن الشر في العالم بمطلقه لا يوجد وبأكثره لا يتحقق وقد صادفتم الوجود على خلاف ما قررتم فاعتبروا النفوس الإنسانية والغالب على أحوالها من العلم والجهل وعلى أخلاقها من الحسن والقبيح وعلى أقوالهما من الصدق والكذب وعلى أفعالها من الشر والخير تعلمون أن الشر في العالم الجسماني أغلب وأكثر خصوصاً في النفوس الإنسانية وبالجملة فحيث ما وجدنا الفطرة والتقدير الإلهي غالباً على الاختيار والاكتساب البشري كان الغالب هو الخير والصلاح وحيث ما وجدنا الاختيار والاكتساب غالبين كان الغالب هو الشر والفساد فعاد الأمر إلى أن لا شر في الأفعال الإلهية. فإن وجد فيها شر فبالإضافة إلى شيء دون شيء وإنما يدخل الشر في الأفعال الإنسانية الاختيارية وهي أيضاً من حيث إنها تستند إلى إرادة الباري سبحانه خير ومن حيث إنها تستند إلى اكتساب العبد تكتسب اسم الشر.

[T26] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 265.8–12; 267.2–5

[demons as pure evil]

فنقول: أثبتم ترتيباً في الوجود حتى قضيتم بأن الوجود في بعض الموجودات أول وأولى وفي بعضها لا أوّل ولا أولى فهلا أثبتم فيه تضادّاً أيضاً حتى تحكموا بأن الوجود في بعض الموجودات خير كله وفي بعضها شر كله وقد سمعتم من أصحاب الشرائع إثبات الملائكة الروحانيين وذلك خير كله وإثبات الشياطين وهذا شر كله[...].

[267.2] إن الشرائع قد وردت بإثبات الشياطين وإثبات رأسهم إبليس اللعين وليس يمكن إنكار ذلك بعد ثبوت الصدق في أقوالهم وأخبارهم بالبينات الواضحة والمعجزات الباهرة.

[T27] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 370.5–371.9

[Aš'arite divine command theory]

مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا أو عقاباً، وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله[...]

[Mu'tazilite position]

[371.3] وخالفنا في ذلك الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة، فصاروا إلى أن العقل يستدل به حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبيح وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها، ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة ومنها ما يدرك نظراً...

[T28] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 371.17–372.11

[Aš'arite argument: moral version of the Flying Man applied to truth-telling]

قال أهل الحق: لو قدرنا إنساناً قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم لا تأدب بآداب الأبوين ولا تزيّا بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوماً عليه لم يشك أنه لا يتوقف في الأوّل ويتوقف في الثاني ومن حكم بأن الأمرين سيان بالنسبة إلى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول أو لم يتقرر عنده أن الله تعالى لا يتضرر بكذب ولا ينتفع بصدق فإن القولين في حكم التكليف على وتيرة واحدة ولم يمكنه أن يرجح أحدهما على الثاني بمجرد عقله.

والذي يوضحه أن الصدق والكذب على حقيقة ذاتية لا تتحقق ذاتهما إلا بأن كان تلك الحقيقة مثلا كما يقال إن الصدق إخبار عن أمر على ما هو به والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به ونحن نعلم أن من أدرك هذه الحقيقة عرف التحقق ولم يخطر بباله كونه حسناً أو قبيحاً فلم يدخل الحسن والقبيح إذاً في صفاتهما الذاتية التي تحققت حقيقتهما ولا لزمتهما في الوهم بالبديهة كما بينا ولا لزمها في الوجود ضرورة فإن من الأخبار الصادقة ما يلام عليها كالدلالة على نبي هرب من ظالم ومن الأخبار التي هي كاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة عليه فلم يدخل كون الكذب قبيحاً في حد الكذب ولا لزمه في الوهم ولا لزمه في الوجود

لا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجوداً وعدماً عندهم ولا يجوز أن يعد من الصفات التابعة للحدوث فلا يعقل بالبديهة ولا بالنظر، فإن النظري لا بد وأن يرد إلى الضروري البديهي وإذا لا بديهي فلا مرد له أصلا، فلم يبق لهم إلا استرواح إلى عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبحاً وما ينفعهم حسناً ونحن لا ننكر أمثال تلك الأسامي على أنها تختلف بعدة قوم دون قوم وزمان وزمان ومكان ومكان وإضافة وإضافة وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة لها في الذات فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما يستقبحه قوم وربما يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسناً وربما يكون قبيحاً لكنا وضعنا الكلام في حكم التكليف بحيث يجب الحسن فيه وجوباً يثاب عليه قطعاً ولا يتطرق إليه لوم أصلاً ومثل هذا لا يمتنع إدراكه عقلا هذه هي طريقة أهل الحق على أحسن ما تقرر وأوضح ما تحرّر.

[T29] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 373.13–375.5

[Muʿtazilite arguments]

فنقول: العاقل إذا سنحت له حاجة وأمكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب بحيث تساويا في حصول اغرض منهما كل التساوي كان اختياره الصدق أولى من اختياره الكذب، فلو لا أن الكذب عنده على صفة يجب الاحتراز عنه وإلا لما رجح الصدق عليه.

قالوا: وهذا الفرض في حق من لم تبلغه الدعوة أو في حق من أنكر الشرائع حتى لا يلزم كون الترجيح بالتكليف وعن هذا صادفنا العقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان.
وأوضح من هذا كله أنا نفرض الكلام في عاقلين قبل ورود الشرع يتنازعان في مسألة تنازع النفي والإثبات فلا شك أنهما يقسمان الصدق والكذب ثم ينكر أحدهما على صاحبه قوله إنكار استقباح ويقرر كلامه تقرير استحسان حتى يفضي الامر بينهما من الإنكار قولا إلى المخاصمة فعلا وينسب كل واحد منهما صاحبه إلى الجهل يوجب عليه الاحتراز عنه ويدعوه إلى مقالته ويوجب عليه التسليم فلو كان الحسن والقبيح مرفوضاً من كل جهة لارتفع التناز وامتنع الإقرار والإنكار.

وقولكم مثل هذا في العادة جائز جاز ولكنه في حكم التكليف ممتنع. قلنا: ليس ذلك مجرد العادة بل هو العقل الصريح القاضي على كل مختلقين في مسألة بالنفي والإثبات وما حسن في العقل حسن في الحكمة الإلهية وما حسن في الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف فلا يجب على الله تعالى شيء تكليفاً ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريراً أو تدبيراً.

[T30] al-Šahrastānī, *Nihāya*, 375.6–377.3

[the philosophers' view that only knowledge is intrinsically good]

وزادت الفلاسفة على المعتزلة حجة وتقريراً، قالوا: قد اشتمل الوجود على خير مطلق وشر مطلق وخير وشر ممتزجين فالخير المطلق مطلوب العقل لذاته والشر المطلق مرفوض العقل لذاته والممتزج فمن وجه ومن وجه، ولا يشك العاقل في أن العلم بجنسه ونوعه خير محمود ومطلوب والجهل لجنسه ونوعه شر مذموم غير مطلوب وكل ما هو مطلوب العقل فهو مستحسن عند العقلاء وكل ما هو

مهروب العقل فهو مستقبح عند الجمهور والفطرة السليمة داعية إلى تحصيل المستحسن ورفض المستقبح سوى حمله عليه شارع أو لم يحمله.

ثم الأخلاق الحميدة والخصال الرشيدة من العفة والجود والشجاعة والنجدة مستحسنات فعلية وأضدادها مستقبحات علمية، وكمال حال الإنسان أن تستكمل النفس قوتي العلم الحق والعمل الخير تشبيهاً بالإله تعالى والروحايات العلوية بحسب الطاقة والشرائع إنما ترد بتمهيد ما تقرر في العقول لا بتغييرها، لكن العقول الجزئية كانت قاصرة عن اكتساب المعقولات بأسرها عاجزة عن الاهتداء إلى المصالح الكلية الشاملة لنوع الإنسان وجب من حيث الحكمة أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يحملهم على الإيمان بالغيب جملة ويهديهم إلى مصالح معاشهم ومعادهم تفصيلا...

[376.14] قالوا: وقد أخطأت المعتزلة حيث ردوا القبح والحسن إلى الصفات الذاتية للأفعال وكان من حقهم تقرير ذلك في العلم والجهل إذ الأفعال تختلف بالأشخاص والأزمان وسائر الإضافات وليست هي على صفات نفسية لازمة لها لا تفارقهما البتة. وأخطأت الأشعرية حيث رفعتهما عن العلم الذي ليس في نوعه ذميم وعن الجهل الذي ليس في نوعه حميد إذ السعادة والشقاوة الأبدية مخصوصتان بهما مقصورتان عليهما والأفعال معينات أو مانعات بالعرض لا بالذات وتختلف بالنسبة إلى شخص وشخص وزمان وزمان.

[T31] **al-Šahrastānī**, ***Nihāya***, **378.16–379.19**

[response to the Muʿtazilite truth-telling argument, cf. [T29]]

أجاب أهل الحق عن مقالة كل فرقة فقالوا للمعتزلة: المعارضة غير صحيحة فإن ما ذكرناه من الفرق بين العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد والحكم بأن الكذب قبيح ظاهر لا مراء فيه وما ذكرتموه غير مسلم فإنه يستوي عند صاحب الحاجة طرفا الصدق والكذب وإن اختار الصدق لم يكن اختياره أمرا ضرورياً ولا يقارنه العلم بوجوب اختياره ضرورة ولو استروح إليه فلداعٍ أو اعتياد أو غرض يحمله على ذلك ومن استوى عنده الصدق والذكب في الملام في الحال والعقاب في ثاني الحال لم يرجح أحدهما على الثاني لأمر في ذاته.

[response to their argument from altruism]

وأما استحسان العقلاء إنقاذ الغرقى واستقباحهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثاني ومثل هذا قد سلمناه ولكنا فرضنا القول في حكم التكليف هل يستحق على الله ثواب وعقاب بعد أن علم أنه لم يلحقه ضرر ولا نفع من فعله.

[response to their argument from disagreement]

وأما المتنازعان بالنفي والإثبات في أمر معقول قبل ورود الشرع وإنكار كل واحد منهما على صاحبه فمسلم لكن الكلام وقع في حق الله تعالى هل يجب عليه أن يمدح ويذم ويثيب ويعاقب على ذلك الفعل وذلك غيب عنا فبم يعرف أنه يرضى عن أحدهما ويثيبه على فعله ويسخط على الثاني ويعاقبه على فعله ولم يخبر عنه مخبر صادق ولا دلّ على رضاه وسخطه فعل ولا أخبر عن محكومه ومعلومه مخبر ولا أمكن أن تقاس أفعاله على أفعال العباد فإنا نرى كثيرا من الأفعال تقبح منا ولا تقبح منه كإيلام البريء وإهلاك الحرث والنسل إلى غير ذلك...

[T32] **al-Šahrastānī**, ***Nihāya***, **391.10–392.6**

[response to the philosophers]

وأما الجواب عن مقالة الفلاسفة قولهم إن الوجود قد اشتمل على خير محض وشر محض وخير وشر ممتزجين، فهو كلام من لم يتحقق الخير والشر ما هو فما المعني بالخير أولاً فإن الخير يطلق على كل موجود عندكم وعولى هذا الشر يطلق على كل معدوم، وعلى هذا لم يستمر قولكم الوجود يشتمل على خير مطلق فكأنكم قلتم اشتمل الوجود على الوجود وهو تكرار غير مفيد ولم يستتب قولكم وعلى شر مطلق فإن الشر المطلق هو المعدوم والوجود كيف يشتمل على العدم؟ فلم يصح التقسيم رأساً على أنا إنما فرضنا المسألة في الحركات التي ورد عليها التكليف فإن الخير والشر فيها هو المقصود بالحسن والقبح وقد ساعدتمونا على أن حكمها في الأفعال غير معلوم بالضرورة، ولا العقل يهتدي إليه بالنظر لأن ذلك يختلف بالإضافات والأزمان فبقي قولكم العلم من حيث هو علم محمود وكل محمود مطلوب لذاته والجهل بالعكس من ذلك فهو مسلم ولكن الطالب إذا حصل له المطلوب فهل يستوجب على الله ثواباً أم لا؟ وإن لم يحصل بل حصل ضده هل يستوجب عقاباً لم لا؟ لأن التنازع إنما وقع من حيث التكليف لا من حيث ذات الشيء وصورته.

[T33] al-Rāzī, *Mulaḫḫaṣ*, fol. 252r9–12

[on providence]

زعموا أن علمه تعالى [.] كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون واقعاً على الوجه الأحسن والأكمل سبب لفيضان ذلك النظام عنه فذلك العلم هو العناية والقائبون بكونه تعالى مختاراً زعموا أن خلقه الخلق على الوجه الأنفع لهم هو العناية.

[T34] al-Rāzī, *Mabāḥiṯ*, vol. 2, 548.12–20

[evil as privation and relativity of evil]

وأما الأمور الوجودية فإنها ليست شروراً بالذات بل بالعرض من حيث أنها تتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة. ويدل عليه أنا لا نجد شيئاً من الأفعال التي يقال لها شر إلا وهو كمال بالنسبة إلى الفاعل له وأما شرّيته فقد كانت بالقياس إلى شيء آخر. فالظلم مثلاً يصدر عن قوة ظلامة للغلبة وهي القوة الغضبية، والغلبة هي كمالها وقائدة خِلقتها هذا الفعل بالقياس إليها خير لأنها إن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شرّ لها، وإنما هو شرّ للمظلوم لفوات المال عنه والنفس الناطقة التي كمالها الاستيلاء على هذه القوة فوت القوة الغضبية تفوت النفس ذلك الاستيلاء.

[T35] al-Rāzī, *Mulaḫḫaṣ*, fol. 256r2–257r3

[the predominance of good over evil, and hedonism]

في كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي وبيان أن الخير غالبٌ. بنوا هذا الباب على أن الخير وجود والشر عدم على ما مرّ تقريره في باب الوجود. وعندي أن هذا البحث لفظي لأنا إن عنينا بالشر عدم ما من شأنه أن يكون كان عدمياً وإن عنينا به الألم وما يكون طريقاً إليه مثلا وما يؤدي إليه كان وجودياً فإنه لا نزاع في أن الألم كيفية وجودية فالناس في أكثر الأمر إنما يريدون بالشر الألم وما يكون طريق إليه.

ثم إنهم قالوا تفريعاً على هذا الأصل: الشيء إما أن يكون خيراً محضاً أو شراً محضاً أو خيرا من وجه وشراً من وجه. فأما الخير المحض فهو الذي لا يصحّ العدم عليه ولا على شيء من صفاته فهو الموجود الواجب لذاته من جميع جهاته وقد ثبت وجوده. وأما الشر المحض فهو محال لأنه من حيث هو هو موجود لا يكون شرّاً. وأما الذي يكون خيراً من وجهٍ وشراً من وجهٍ فهو ثلاثة أقسام، لأنهما إما أن يكونا على السواء أو يون الخير غالباً أو الشر غالباً.

أما الذي يكون الخير غالباً فيه فيحب ودوه لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير. ولما استقرئنا أحوال ما سوى الله تعالى من الموجودات ودنا الخير غالباً فيها. أما الجواهر المفارقة كالعقول والنفوس، فلا شكّ أن الخير غالبٌ عليها. وأما الأجسام فالأفلاك كذلك لبعدها عن قبول العدم والخرق والالتئام والتغيّر وسائر الكيفيّات المستقرّة. وأما العناصر فالخير غلباً فيها لأن المرض وإن كان كثيراً لكن الصحة أكثر. والالم وإن كان كثيراً لكن اللذة أكثر.

فإن قيل: فهلا برّأ الخير عن الشر؟ قلنا: لأنه محال في نفسه فإنه متى خلق النار لما فيها من المنافع لزم أن تكون محرقة لعضوٍ من الحيوان ويكون ذلك شرّاً وإذا كان محالاً في نفسه لم يلزم من عدم القدرة عليه العجز. هذا ملخّص ما قالوه.

ولقائل أن يقول: هذا البحث ساقط عن الفلاسفة لأن الباري تعالى عندهم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار. فالقول بأنه لم فعل الشرّ دون الخير إنما يتوجّه على المختار بين الفعل والترك لا على الموجب. ثم وإن سلمناه، لكنا بينا أن المراد من الشرّ الألم والباري تعالى وإن ثبت أنه واجب لذاته لكنه لا يد في بيان نفي الشرّ عنه من إقامة الدلالة على استحالة الألم عليه فإنهم ما ذكروا هذه الدلالة ولكنهم قنعوا بالطامات. وأما أن أجرام الأفلاك فلا نسلم امتناع العلم عليها وإن سلمنا ذلك لكن خيريّتها إنما يتم على التفسير الذي لخّصناه لو ثبت أنها لا تحاول الإيلام وهم ما أقاموا الحجة عليها أصلا ولا يلزم من كونها غير قابلة للعدم والتغيّر في ذواتها وصفاتها أن لا تكون قاصدة إلى الإيلام ابتداءً. وأما العناصر فلا نسلّم أن الخير غالب فيها لأن الخير على هذا الاصطلاح عبارة عن اللذة ولا نسلّم أن الغالب على عالم الكون والفساد اللذة فإن من الناس من نفي اللذة أصلا وزعم أنه لا معنى لها إلا زوال الألم وعلى هذا التقدير فلا حال إلا الألم أو زواله، والألم ليس خيرا وزواله عدمي، فلا يكون أيضاً خيراً. ثم إن بعضهم احتال حتى وجد صوراً أثبت اللذة فيها من غير زوال الألم وتلك الصور وإن كان فيها للاحتمال مجال لكن بتقدير المساعدة على صحتها صور نادرة، وحينئذ لا يتقرر الخير الغالب بل الغالب إما الألم أو دفع الألم. وأما اللذة فنادرة وحينئذ تنقلب الحجة التي ذكروها عليهم من أن الغالب هو الشر وإن لم يكن غالباً لكنه مساوٍ. ومتى كان الامر كذلك كان ابتداء الخلق إمّا سفهاً وإما عبثاً.

قوله إن تجريد الخير عن الشر غير ممكن؛ قلنا: هذا بناءً على نفي المختار وإلا فهو قادر على أن يجعل الجسم إذا احتيج إلى الانتفاع به حارًا وإذا صر بحيث يتأذى به غير حارٍ. واعلم أن الخلاص من هذه الشبهات ليس إلا بأحد القولين: إما القول بالموجب وحينئذ يسقط هذا البحث؛ وإما القول بالمختار مع القول بنفي الحسن والقبح، وأنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهو الحق المبين والدين المتين.

[T36] al-Rāzī, *Arbaʿīn*, vol. 1, 346.4–13

[the difference between the Muʿtazilite and Ašʿarite positions]

أهم المهمات في هذه المسألة: تعيين محل النزاع. فنقول: لا نزاع في أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا، وبعضها منافراً لطباعنا. فإن اللذة وما يؤدي إليها ملائم، والألم وما يؤدي إليه منافر، ولا حاجة في معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة إلى الشرع. وأيضا: نعلم بعقولنا أن [العلم] صفة كمال، والجهل صفة نقص، وإنما النزاع في أن كون بعض الأفعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في الآخرة. هل هو لأجل صفة عائدة إلى الفعل، أو ليس الأمر كذلك، بل هو محض حكم الشرع بذلك، أو حكم أهل المعرفة به؟ قالت المعتزلة: المؤثر في هذه الأحكام صفات عائدة إلى الأفعال. ومذهبنا: أنه مجرد حكم الشرع.

[T37] al-Rāzī, *Arbaʿīn*, vol. 1, 347.12–16

[the link between freedom and responsibility]

فثبت أن أفعال العباد إما اضطرارية وإما اتفاقية. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون القول بالحسن والقبح العقلي باطلاً. أما على قولنا فظاهر، وأما على قول المعتزلة فلأن كل واحدة من هاتين الحالتين ينافي الاختيار، وعند فقدان الاختيار لا يبقى الحسن والقبح.

[T38] al-Rāzī, *Arbaʿīn*, vol. 1, 348.14–18; 349.10–15

[the relative badness of lying]

لو كان قبح الكذب لكونه كذباً، لوجب أن يقبح كل ما كان كذباً، وكان يلزم أن يكون الكذب الذي يكون سبباً لخلاص الأنبياء والرسل عليهم السلام عند إقدام الظلمة عليهم بالقتل، وأنواع الإيذاء: قبيحاً. ومعلوم أنه ليس كذلك. فدل هذا على أن كونه كذباً ليس علةً للقبح.

[349.10] لو كان ظالماً قال لشخص: إني سأقتلك غدا. فههنا الحسن إما أن يقتله، وهو باطل قطعاً. أو أن لا يقتله، إلا أنه إذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غداً كذباً.. فلو كان الكذب قبيحاً، لكان ترك القتل يلزمه القبيح، وما يلزمه القبيح فهو قبيح، فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحاً. ولما كان ذلك باطلاً، علمنا أنه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقاً، وبالله التوفيق.

[T39] al-Rāzī, *Arbaʿīn*, vol. 1, 349.16–22

[against the Muʿtazilite appeal to intuition]

شبهة للخصم: أنا نعلم ببداهة العقل أن الظلم قبيح، وأن الإحسان حسن. وهذا العلم غير مستفاد من الشرع. فإن من ينكر الشرع، حصل له هذا العلم، فدلّ ذلك على أن هذا مستفاد من العقل. والجواب: أن هذا الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته. ولا نزاع في أن هذا معلوم بالعقل وإنما النزاع في أن كون الفعل متعلق الذم والعقاب، أو متعلق المدح والثواب. هل هو لأجل صفة قائمة بالفعل؟ وما ذكرتموه لا يدل على ذلك. وتمام الكلام فيه، مذكور في كتاب (المحصول في علم الأصول) والله أعلم.

[T40] al-Rāzī, *Maʿālim*, 91.9–92.8

[rational hedonism]

نحن نعلم بالضرورة أن لنا محبوباً وأن لنا مبغوضاً. ثم إنه لا يجب أن يكون كل محبوب إنما كان محبوباً لإفضائه إلى شيء آخر، وأن يكون كل مبغوض إنما كان مبغوضاً لإفضائه إلى شيء آخر، وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل وهما باطلان. فوجب القطع بوجود ما يكون محبوباً لذاته لا لغيره وبوجود ما يكون مبغوضاً لذاته لا لغيره. ثم لما تأملنا علمنا أن المحبوب لذاته هو اللذة والسرور ودفع الألم والغم، وما ما يغاير هذه الأِياء فإنه يكون محبوباً لإفضائه إلى أحد هذه الأشياء. وأما المبغوض لذاته فهو الالم والغم ودفع اللذة والسرور، وأما ما يغاير هذه الأشياء فإنه يكون مبغوضاً لغيره. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن مذهبنا أن الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل، وأما في حق الله تعالى فهي غير ثابتة البتة. أما بين أنه ثابت بمقتضى العقل في الشاهد فيدل عليه وجوه.

أحدها أن اللذة والسرور وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهة العقل، وأن الألم والغم وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالقبح. ووجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة إلا إذا صارت هذه الجهة معارضة بغيرها، فحينئذ يزول هذا الحكم، مثاله أن الفسق وإن كان يفيد نوعاً من اللذة إلا أن العقل يمنع عنه وإنما يمنع منه لاعتقاده أنه يستعقب ألماً وغماً زائداً، وهذا يفيد أن جهة الحسن والقبح والترغيب والترهيب ليس إلا ما ذكرناه.

الثاني، وهو أن القائلين بالتحسين والتقبيح بحسب الشرع فسروا القبح بانه الذي يلزم من فعله حصول العقاب، فيقال لهم: وهم تسلمون أن العقل يقتضي وجوب الاحتراز عن العقاب؟ أو تقولون: إن هذا الوجوب لا يثبت إلا بالشرع؟ فإن قلتم بالأول، فقد سلمتم أن الحسن والقبح في الشاهد ثابت بمقتضى العقل. وإن قلتم بالثاني، فحينئذ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب إلا بإيجاب آخر، وهذا الإيجاب معناه أيضاً ترتيب العقاب، وذلك يوجب التسلسل في ترتيب هذه العقابات وهو باطل. فثبت أن العقل يقضي بالحسن والقبح في الشاهد.

[T41] al-Rāzī, *Maʿālim*, 92.10–13

[good and bad do not apply to God]

اعلم أنه لما ثبت أنه لا معنى للتحسين والتقبيح إلا جلب المنافع ودفع المضار، فهذا إنما يعقل ثبوته في حق من يصحّ عليه النفع والضرر، فلما كان الإله متعالياً عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه. فإن أراد المخالف بالتحسين والتقبيح شيئاً سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بيانه حتى يمكننا أن ننظر أنه هل يمكن إثباته في حق الله تعالى أم لا؟ فهذا هو الحرف الكشاف عن حقيقة هذه المسألة.

[T42] al-Rāzī, *Maṭālib*, vol. 3, 66.18–69.20

[Muʿtazilite arguments against consequentialism, with replies]

قالت المعتزلة: الدليل على أن اعتبار الحسن والقبح مغاير لاعتبار كونه مصلحة ومفسدة أن الشيء قد يكون قبيحاً مع كونه نافعاً وقد يكون حسناً مع كونه ضاراً وذلك يوجب المغايرة. وبيانه من وجوه:

الأول: إن الظلم نافع للظالم، مع أن الظالم يشهد صريح عقله بكون الظلم قبيحاً.

والثاني: إنا إذا فرضنا إنساناً أنشأ قصيدة غراء بألفاظ فصيحةن وكتبها بخط حسن، وقرأها بأصوات طيبة، وكانت تلك القصيدة مشتملة على شتم الملائكة والأنبياء والصالحينن كان سماع تلك الألفاظ الفصيحة والتركيبات الكاملة بتلك الأصوات الطيبة لذيذ، مع أن صريح العقل يحكم فيها بالقبح.

والثالث: إن الكذب النافع منتفع به، مع أن صريح العقل ينادي عليه بالقبح.

والرابع: إن من رأى إنساناً مريضاً اعمى مشرفاً على الموت في صحراء ليس فيها أحد، فإن عقله يدعوه إلى الإحسان إلى ذلك المريض الأعمن فههنا صريح العقل حكم بحسن ذلك الإحسان، وذلك الإسحان يوجب تنقيص المال وتحمل المشقة في النفس، فههنا صريح عقله يدعوه إلى فعل ذلك الإحسان إلى ذلك المريض، وليس له فيه البتة شيء من وجوه النفع. وذلك لأن دفع المال إليه تنقيص للمال، هو ضرر، وذلك المريض الأعمى لا يعرفه فلا يطمع هذا المعطي في أن يذكره بالثناء والحمد. ولم يحضر في تلك الصحراء أحد، حتى يقال: إنه إنما أحسن إليه لأجل أن الحاضرين يمدحونه. وأيضاً: فربما كان هذا المعطي دهرياً ينكر الإله والمعاد، فلا يمكن أن يقال: إنه إنما أقدم على ذلك الإحسان لأجل الرغبة في الثواب. فههنا العقل حكم بحسن ذلك الإحسان، مع أنه خالي عن جميع جهات النفع.

فظهر بهذه الوجوه أن حكم العقل بالتحسين والتقبيح مغاير لحكمة طلب المنافع والمضار.
[68] وأجاب المنكرون للتحسين والتقبيح فقالوا: جميع ما ذكرتم يرجع حاصله إلى طلب المنفعة ودفع المضرة.

أما الحجة الأولى: وهي قوله إن الظالم ينتفع بظلمه مع أن عقله يحكم بقبح ذلك الظلم، فنقول: لو حكم الظالم بحسن الظالم فحينئذ لا يمكنه دفع ذلك الظلم عن نفسه، وحينئذ تصير روحه عرضة للقتل، وماله عرضة للنهب، فيجب عليه في رعاية مصالح نفسه وماله أن يحكم بقبح الظلمن حتى تبقى روحه وماله محفوظين عن الهلاك والتلف.

وأما الحجة الثانية: وهي القصيدة الغراز المشتملة على شتم الملائكة والأنبياء. فجوابها: إن الحكم بحسن ذلك على خلاف مصالح العالم. وبيانه من وجهين: الأول إنا إذا جوزنا ذلك الشتم والإساءة فحينئذ لا يبقى لأمر الله تعالى ونهيه وقع في القلوب. وذلك يوجب الهرج والمرج ويوثب الأراذل من الخلق على أفاضلهم. والثاني: إن أشرف الموجودت هو الله سبحانه، وأكثرهم إنعاماً على المحتاجين هو الله تعالى، فإذا لم تكن إساءة القول فيه ممنوعاً منه، فحينئذ لا يمكن التوسل بالفضائل إلى دفع المضار، وذلك ضد مصلحة العالم.

وأما الحجة الثالثة، وهي قولهم: الكذب النافع منتفع به، مع ان العقل يقضي بقبحه، فالجواب: إن تجويز الكذب على خلاف مصلحة العالم، لأنا إذا جوزنا الكذب فالذي تسمعه قد تنبني عليه أغراض كثيرة في الفعل والترك. فإذا ظهر أنه كان كذباً في تلك الأحوال، فحينئذ تضيع تلك الأعمال المبنية عليه، ويضيق قلب ذلك الفاعل، ويضيع عمره. وكل ذلك على ضد مصلحة العالم.

وأما الحجة الرابعة وهي الإحسان إلى المريض الأعمى الذي يكون في صحراء ليس فيها أحد. فالجواب أن فيه رعاية المصالح من وجوه:

الأول: إن الإنسان جبل بحيث كل ما يراه في غيره من أبناء جنسه فإنه يفرضه في حق نفسه. فلما رأى هذا الشخص ذلك المريض على تلك الحالة، سبق وهمه وخياله إلى غرض تلك الحالة في حق نفسه، وحينئذ يميل طبعه إلى السعي في تخليصه من ذلك البلاء، ولو لم يفعل ذلك فإنه يتألم قلبه. فكان إقدامه على ذلك العمل موجباً لدافع الرقة الجنسية عن القلب، وهو مصلحة عظيمة.

والثاني: إن من الأوضاع المعتبرة في حفظ مصالح العالم ترغيب الخلق في الإحسان، على رجاء أنه لو اتفق مثل تلك الحالة سعوا في إفاضة الرحمة عليه، وإذا كان هذا المعنى معتبراً في مصالح العالم، لا جرم اصطلح الناس على تحسينه وتقبيح تركه. ولما ألف الناس هذا الاصطلاح وتوافقوا عليه واستمروا عليه من أول العمر إلى آخره، لا جرم تقررت تلك الأحوال في قلوبهم وعقولهم. فيثبت أن مجموع هذه الوجوه التي ذكروها لا تخرج عن رعاية المصالح والمفاسد، إما بواسطة واحدة، أو بوساطة كثيرة. فثبت بما ذكرنا أن الحسن والقبح لا معنى لهما إلا السعي في جلب المنفعة ودفع المفسدة. ولما حصل الاتفاق على أن ثبوت هذا الداعي في حق الله تعالى محال، كان القول بإثبات الدواعي المبنية على الحسن والقبح حالاً في حق الله تعالى. فهذا تقرير الكلام في هذا المقام.

[T43] al-Rāzī, *Šarḥ al-Išārāt*, vol. 2, 562.5–12

[against Avicenna's theory of punishment as deterrent, cf. [T5]]

ولقائل أن يقول: هذا الجواب ضعيف من وجهين: أحدهما أن هذا الجواب مبني على أنه لا بد من التخويف لكن كما يقال: إن كان القدر فلم العقاب؟ فكذلك يقال: إن كان القدر فلم التخويف؟ وإذا كان الكلام بالنفي والإثبات في الموضعين واحداً، لم يجز جعل أحدهما مقدمة في تقرير الآخر.

وثانيهما: هو أن هذا إنما يستقيم لو كان المعذبون أقل من الناجين، لكن الهالكين على مذهب المسلمين أكثر من الناجين. فإن أهل الإسلام أقلّ من الكفار مع أن الكفار كلهم هالكون. فإن أنكر ذلك فقد خالف قول أئمة الإسلام مع أن غرضه من هذا الجواب ليس إلا تمشية قولهم. بل الجواب الصحيح أن يقال: إن قوله إن كان القدر فلم العقاب؟ سؤال باطل، لأن العقاب أيضاً من القدر، وغير خارج عنه. وإذا كان كذلك كان طلب علّته باطلاً.

[T44] al-Suhrawardī, *Mašāri'*, *Ilāhiyyāt*, 466.17–467.5 [trans. Kaukua, mod.]

[the necessity of evil]

ومن ضرورة اللانهاية أن يكون في عالم الكون والفساد تضاد، وكون الحرارة والبرودة متضادّين ليس بفعل فاعل بل التضادّ من لوازم ماهيتهما. فلو لا التضاد ما صحّ الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما صح وجود أشخاص غير متناهية. والأنواع العنصرية لا

يصحّ حصولها إلا بتفاعل، ومن ضرورة التفاعل تضاد ما، فصحّ أنه لو لا التضاد ما صحّ دوام الفيض على التجدد المستمر، ولم يحصل من النفوس الناطقة المبلغ الغير المتناهي، ولتعطّل العالم العنصري عن الحياة وبي على العدم البحت أكثر ما يمكن.

[universal good]

فالذي يوجد شرّا بحسب شخص إذا وقع النظر إلى النظام الكلّي، فهو خير من حيث إنه ما صحّ الوجود مشتملاً على الخير والنظام أبلغ مما هو عليه.

[T45] al-Suhrawardī, *Mašāri'*, *Ilāhiyyāt*, 467.8–16

[particular evils as incidental]

ولا يصح أن يقال: لم ما جعل هذا القسم بريًا عن الشر؟ فإنه محال إذ لا يصح أن يجعل الشيء غير نفسه، فإن لم يجعل هذا القسم كان وقع الاقتصار على القسم الأوّل، ولم يحصل هذا القسم. ومن المستحيل ان يجعل الماء غير الماء والنار غير النار. ومن الممتنع أن يكون نار تمسّ ثوباً ولا مانع عن الحرق ولا تحرقه. فإذا نظرت إلى حال الذي احترق ثوبه بالنار وكمية تضرره به وكمية انتفاعه بالنار في عمره، لم تجد بينهما نسبة. هذا في ذلك الشخص، فكيف لو انتفع النوع ولم يكن لذلك الشخص إلا التضرر فحسب؟ كان حسنا بالقياس إلى نظام النوع، كما يقطع عضو لصلاح بدن، وإذا نظرت إلى النظام الكلي فلا شرّ.

[T46] al-Suhrawardī, *Mašāri'*, *Ilāhiyyāt*, 467.17–468.9; 469.4–8 [partially trans. Kaukua mod.]

[incidental evils are not willed by God]

وإنما يطول الحديث في هذا من يتوهم أن العالم ما خلق إلا لأجل الإنسان، ولو كان له عقل ونظر في هذا – الذي يطول الحديث فيه – لدرى أنه لو كانت إرادات جزافية ولم يكن هناك قوانين كلية مضبوطة أزلاً وأبداً ما كان أمور الإنسان والحيوانات وغيرها كذا. وما أقدر القادر – الذي إراداته متجددة لمصالح كما يتوهم العامّة والتطبّب المتشبه بالحكماء – على أن لا يعمى إنسان فيحفظ مزاجه، ولا يهمل أرملة ولا يهتك بالفقر كثير من أرباب الستر، ولا يرفض أيتام صغار عن حضانة مرضعة فيبتليها ويبتليهم ولا يرسل العاهات الكثيرة ولا يمكن الأديان الفاسدة ومعتقداتها وسببيها ونهبها. ومن قدر أن لا يفعل وإراداتها متجددة – كما قال هو "يريد فيكون ويكون فيريد" – فلم ما أراد مصلحة هذا الشخص؟ وإذا كانت الإرادات كذا فليس بمهم عمي زيد وزمانة عمرو في النظام الكلي!

[469.4] فإن قال: إنه فعل ما يشاء ولا يسأل عن "لم؟" – فيقال: لا يسأل عن "لم" لأنه يحرق اللسان أو النظر حرام، أو لأنه لا ينتهي الحجة إليه، والأقسام كلها باطلة. وإذا فتح باب "لا يسأل عن لم" في المعقولات، فكل ما يراد الحجة عليه – حتى كون العالم مفتقراً في تخصص جهات إمكانه وفي صفات الباري كونها نفياً أو إثباتاً وغيرها – يقول الخصم "لا يسأل عن لم".

[T47] **al-Suhrawardī**, ***Mašāriʿ***, ***Ilāhiyyāt***, **472.5–8**

[against the privation account of evil]

وهذا القائل لا ينبغي أن يستروح إلى أن الجهل المركب يوجب زيادة ألم في الآخرة، والجهل المركب والألم الحاصل منه وجودي وهو شر، وإن كان كونه شراً لأجل عدم كمال – وهو العلم والملكات الجيدة – فالجهل المركب لا يزداد به – من حيث كونه مركباً – ألم.

[T48] **al-Suhrawardī**, ***Mašāriʿ***, ***Ilāhiyyāt***, **473.13–18**

[automatic retaliation]

واعلم أن السعادة أكثر من الشقاوة، وأن مراتب الناس في الآخرة كمراتبهم في الدنيا، وأن للسعادات والشقاوات مراتب. وإذا علم ما سبق فلا يتجه لقائل أن يقول: إن كان الكل بالقدر فلماذا العقاب؟" فإن الملكات الرديئة والهيئات المبعدة هي بنفسها الموجبة للألم لا لسطوة منتقم خارجي. والمريض إذا قصر في الحمية ونالته الأوصاب ليس ذلك بأن الطبيب المحذر انتقم منه، بل هو من لوازم ما ساق إليه القدر من النهمة.

[T49] **al-Suhrawardī**, ***Ḥikmat al-išrāq***, **106.11–16 [trans. Kaukua, mod.]**

[on providence]

أما العناية فلا حاصل لها. وأما النظام، فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية كما كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقائق النورية ذوات الطسلمات، وهي في نفسها غير صحيحة. وإذا بطلت تعين أن يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الأنوار المحضة وإشراقاتها المندرجة في النزول العلي الممتنع في البرازخ.

[T50] **al-Āmidī**, ***Ġāyat al-marām***, **233.13–234.11**

[different theories of good and bad]

ومعتقد المعتزلة: أن الحسن والقبح للحسن والقبيح صفات ذاتية، ووافقهم على ذلك الفلاسفة ومنكرو النبوات، ثم اختلف هؤلاء في مدارك الإدراك لذلك، فقالت المعتزلة [234] والفلاسفة: المدرك قد يكون عقلياً وقد يكون سمعياً، فما يدرك بالعقل منه بديهي كحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفران، ومنه نظري كحسن الصدق المضر، وقبح الكذب النافع. وما يدرك بالسمع فكحسن الطاعات وقبح ارتكاب المنهيات.

وأما منكرو النبوات فقد منعوا أن يكون إدراكها إلا بالعقول دون الشرع المنقول.

وأما أهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحالّ، بل إن وصف ا لشيء بكونه حسناً أو قبيحاً فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه، بالإذن فيه، أو القضاء بالثواب عليه، والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه، أو تقبييح العقل له باعتبار أمور خارجية، ومعان مفارقة من الأعراض، بسبب الأغراض والتعلقات، وذلك يختلق باختلاف النسب والإضافات. فالحسن إذاً: ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعاً أو ما تعلق به غرض ما عقلاً. وكذا القبيح في مقابلته.

[T51] al-Āmidī, *Rumūz al-kumūz*, fol. 114v7–115r1

[the source of evil is matter]

قالوا: والتي تقتضيه القسمة العقلية في الخير والشر خمسة أقسام: وهو إما خير محض لا شرّ فيه، وإما شر محض لا خير فيه، وإما ما خيره أغلب على شرّه، وأما ما شرّه أغلب على خيره، وأما ما شره وخيره سيّان. فالأول موجود وهو واجب الوجود وما صدر عنه من المبادئ الأول؛ والثاني فهو عدم محض وهو عدم ما يقتضيه الشيء لذاته من الكمالات الممكنة كالعمى والصمم ونحوه، وما مثل هذا لا يصدر عن الخيرات المحضة، بل إنما تستند إلى ما يقترن بالمادة مانعاً لها من الاستعداد لقبول كمالها كما يعرض للنطفة في الرحم من الأسباب المانعة لها من المزاج المعتدل لقبول كمال الخلقة....

[evil must trace back to God]

[114ب16] ولقائل أن يقول بامتناع صدور الشر عن الخيرات المحضة دعوى محل النزاع من غير دليل ثم الشرور المحضة ليس واجباً أن تكون وإلا لما كانت عارضة للمواد ولا ممتنعة أن تكون وإلا لما تحققت وهو ممتنع فهي ممكنة فلا بد لها من مرجح وذلك المرجح إما واجب الوجود أو ممكن الوجود. فإن كان واجب الوجود فهو خير محض وقد صدر عنه الشر المحض؛ وإن كان ممكنا فإما خير أو شر أو خير من وجه وشر من وجه. فإن كان الأول فقد صدر الشر عنالخير وإن كان الثاني فلا بد له من مرجح وإلا تسلسل لما سبق؛ وإن انتهى إلى واجب الوجود فقد صدر عنه الشر وإن كان الثالث فصدور الشر عنه إما من جهة كونه خيرا أو من جهة كونه شرا أو من الجهتين من القسم الأول والثاني، فقد عرف ما فيه، والقسم الثالث فلا بد وأن يكون ما فيه من الشر أيضاً مستندا إلى واجب الوجود لما سبق، وفي صدور الشر عن الخير ولا محيص عنه.

[T52] al-Nasafī, *Šarḥ Asās al-kiyās*, 312.12–17

[evil may always be relative]

ولا يمتنع أن يكون الشيء الواحد خيراً من وجه شراً من وجه آخر؛ ولو كان كذلك فلا يمكننا أن نحكم على الإطلاق أنه خير أو شرّ. ولا يمتنع أيضاً أن يكون خيراً بالنسبة إلى البعض من الأشخاص شراً بالنسبة إلى البعض الآخر، وعلى هذا إذا كان الغالب فيه كونه خيراً أو شرّاً. والحق في مثل هذا البحث أنه لفظي يتوقّف على النقل بأن لفظ الخير عبارة عن الوجود ولفظ الشرّ عبارة عن العدم، إما من أئمة اللغة وإما من غيرهم.

[T53] al-Ṭūsī, *Qawā'id al-aqā'id*, 453.1–6

[moral good and evil are established through practical intellect]

وأما الحكماء فقالوا العقل الفطري الذي يحكم بالبديهيات ككون الكل أعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه وإنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين. ويسمّون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكوراً في شريعة من الشرائع بأحكام الشارع غير المكتوبة، ويسمون ما تنطق به شريعة من الشرائع بأحكام الشارع المكتوبة.

[T54] al-Ṭūsī, *Šarḥ al-Išārāt*, vol. 3, 936.4–938.1

[evil as accidental and privative]

ويجب أن تحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فأقول: الشر يطق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة، وكفقدان كل شيءٍ ما من شأنه أن يكون له، مثل الموت والفقر والجهل. وعلى أمور وجودية كذلك، كوجود ما يقتضي منع المتوجه إلى كمال عن الوصول إليه، مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصّار عن فعله، وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا، وكالأخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخر، وكالألام والغموم وغير ذلك.

فإنا إذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشرّ، بل هو كمال من الكمالات إنما هو شرّ بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها، فالشرّ بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها. والبرد إنما صار شراً بالعرض، لاقتضائه ذلك، وكذلك السحاب. وأيضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوّتين كالغضبية والشهوية مثلا بشرّ، بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين، إنما يكوننا شراً بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسة المدنية إو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوّتيها الحيوانيّتين. فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله، وإنما أطلق على أسبابه بالعرض، لتأديتها إلى ذلك، وكذلك القول في الأخلاق التي هي مبادئها. وكذلك الآلام، فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن عللها، إنما هي شرور بالقياس إلى المتألّم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل.

فإذن قد حصل من ذلك أن الشرّ في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال الموجود من حيث إن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده، وأن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور. إنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام. فالشرور أمور إضافية مقيسة إلى أفراد أشخاص معيّنة، وأما في نفسها وبالقياس إلى الكل، فلا شرّ أصلاً.

[T55] al-Ṭūsī, *Šarḥ al-Išārāt*, vol. 3, 939.3–5

[the predominance of good]

وأما الأُسام الثلاثة الباقية، التي تكون شراً محضاً أو يغلب الشرّ فيها، أو يساوي ما ليس بشرّ، فغير موجود. لأن الوجودات الحقيقية والإضافية في الموجودات لا محالة تكون أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور.

[T56] al-Ṭūsī, *Šarḥ al-Išārāt*, vol. 3, 943.12–944.11

[against the predominance of evil]

سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء لا سيما في الآجل، وذلك يقتضي غلبة الشرّ في نوع الإنسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات. فأزال الشيخ هذا الوهم بأن وجود الجهل الذي هو ضدّ اليقين – أعني الجهل المركّب الراسخ – نادر كوجود اليقين، والعامّ الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضرّ في المعاد كثير ضرر. وكذلك في القوّتين الأخيرتين، فإن وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها، والعامّ الفاشي هو الأخلاق الخالية عن غايتي الفضيلة والرذالة.

وشبّه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان في الجمال والصحة: الغايتين أو في القبح والمرض: الغيتين أو في الحالة المتوسطة بينهما. ثم بيّن أن الوسط مع أحد الطرفين غالب، فإذن الشرّ ليس بغالب، وذلك لأن الشقاوة الأبدية تختصّ بالطرف الأخسّ، على ما يجيء بيانه.

[T57] al-Ṭūsī, *Šarḥ al-Išārāt*, vol. 3, 953.7–954.5

[response to al-Rāzī [T43] on punishment as deterrent]

وأقول على الأوّل: القول بالقدر على ما ذهب إليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثرة، يخالف القول بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين، لأنهم يقولون: لا فاعل ولا مؤثر في الوجود إلا الله. والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله، فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته، وكلاهما مستندان إلى أسبابهما، ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف. فإذن، وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر. والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ، وهو لا ينافي كونه من القدر، لأن جميع ما في القدر معلّلة عنده. وأما على أصول الأشاعرة فلمّا لم يكن للتخويف أثر كان التعليل به باطلاً، على ما قاله الفاضل الشارح. وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الإطلاق، ولذلك يقولون: لا يسئل عما يفعل.

وعلى الثاني: أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين الملّيّين على ما صرّح به، بل يريد تمشية ما نطقت به الكتب الإلهية في هذا الباب. وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين، بل يمكن أو يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم.

[T58] al-Ṭūsī, *Talḫīṣ al-Muḥaṣṣal*, 339.3–10

[the nature of the disagreement within *kalām*]

قال [الفخر الرازي] الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وكون الشيء صفة كمال أو نقصان، وهما بهذين المعنيين عقليان. وقد يراد به كونه موجباً للثواب والعقاب والمدح والذمّ. وهو بهذا شرعي عندنا، خلافاً للمعتزلة.

أقول: المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره. إنما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه آخر، وهو أن كون بعض الأفعال موجباً للمدح أو الذمّ عقليّ أو شرعي. والمعتزلة يدّعون أن الحكم بكون العدم والصدق حسناً وبكون الظلم والكذب قبيحاً بهذا المعنى ضروري، ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعاً معترفين بذلك متفقين عليه. وأنكر أهل السنة ذلك.

[T59] al-Ṭūsī, *Talḫīṣ al-Muḥaṣṣal*, 341.14–16

[natural value does not align with rational value]

وتسير القبيح بحصول الملائمة والمنافرة غير صحيح عندهم، فإن كثيراً مما هو ملائم قبيح، كغصب الفقير ما يحتاج إليه من الغنيّ، فإن ذلك ملائم له، وهو قبيح؛ وكثيراً مما هو منافر حسن، ككفّ الظالم عن الظلم بأنواع التأديب، فإنه منافر وحسن. والتحقيق في هذا الباب أنه متفرّع على وقوع الفعل من العبد ولاوقوعه منه؛ فإن لم يكن العبد موجداً فلا قبيح، وإن كان فالقبيح موجود. ويدلّ على ذلك التأمّل في حدّيهما عند القائلين به.

[T60] al-Ṭūsī, *Aǧūba masā'il Bahā' al-Dīn al-Mayūwī*, 19.7–20.2; 22.7–24.3

[objection to the intrinsic goodness of existence, with reply]

الحكماء أعطونا أن الوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود؛ وأن الشرّ لا ذات له، بل هو عدم جوهر، أو عدم صلاح حال الجوهر، وأنه لأن يوجد ما يلزمه نقصان أولى من أن لا يوجد تفادياً من النقصان؛ إنه لو ترك إيجاده لئلا يلزمه النقصان لكان النقصان لازماً بل متضاعفاً.

ثم ربما يقول الإنسان: ليتنم لم أوجد. حتى أن أفضل الأنبياء صلى الله عليه وآله يؤثر عنه أنه قال: "ليت رب محمد لم يخلق محمداً"، فهذا القول ممن لا يشغل سرّه ولا لسانه لما لا يعنيه إن كان تمنياً وهو تمنّ محال، فكيف لا يترك ما لا يعنيه من يترك ما يعنيه؟ وأية قوة للإنسان تحمله على هذا التمنّي؟

[22.7] وإذا تمنى متألم عدمه كان ذلك بسبب أن عدم الخير أثر من وجود الشر، كما مرّ. وذلك لا يكون في جميع الاحوال بل يكون عند ملاحظة الخيرات الحاصلة والمرجوّة له، فيكون عبداً شكوراً مغتبطاً مبتهجاً بتلك الخيرات. وتمنّى العدم ليس بمحال، لأنه لا يطلب من العدم راحة ولذةً أو كمالاً يصل إليه حال عدمه، بل إنما يطلب الخلاص من الألم فقط، وكل من لا يعرف طريقاً

يتخلّص به عن ألم شديد يجده طلب عدمه، لينعدم تألّمه، كما حكي عن المعذّبين بأنهم يقولون "يا ليتني كنت ترابً" و"يا ليتها كانت القاضية".

[23.10] وأما قول العوام للمتألم: لو لم يوجد لكان خيراً له، معناه: أن المفروض متألماً لو لم يكن موجوداً أصلا حتى لا يتألم لكان خيراً له من كونه موجوداً متألماً، لأن عدم الألم خير من وجوده. وأما نسبة الخيرية إليه حال عدمه في قولهم "خيراً له" فهو بحسب التوهّم، لا بحسب العقل. وذلك أن الوهم ربما حسب أن الميّت يلتذّ بعد موته بوجود ذكر صالح له، بسبب ولد رشيد أو خير جار أو ما يشبه ذلك. فكأنهم يتوهّمون أنفسهم مدركين لتلك اللذة بعد موتهم، كذلك يحسب الوهم ههنا أن المتألّم حال عدمه مستريح من ألمه، ولا يرجع إلى العقل الحاكم بمنافاة الوجود للعدم، كالحكم بمنافاة الموت للإدراك. وذلك وأمثاله من الأحكام الكاذبة الوهمية.

فحاصل البحث بعد تحقيق هذه المباحث أن قول القائل: "عدم المتألّم له خير من وجوده" قضية وهمية كاذبة؛ فإن قال: عدم المتألم مطلقاً خير من وجوده" صارت القضية ظنية كاذبة. وذلك أن ذلك القائل إنما حكم بذلك لشهادة عقله بأن عدم الخير خيرُ من وجود الشر، وعدم علمه بما في المتألم من الخيرات الموجودة بالفعل والقوّة ولو كان عارفاً بما في المتألم من الخيرات بالفعل والقوّة وكونها راجحة على الشر الذي هو وجود الألم، لما حكم بذلك، فإن عقله أيضًا يحكم بأن وجود الخير الكثير مع وجود الشر القليل، حير من عدم الخير الكثير مع عدم الشرّ القليل، إذ لولا ذلك لما اقتضت الحكمة الإلهية وجوده كذلك. فهذا ما حضر في هذه المسألة والله تعالى وليّ التوفيق.

[T61] Ibn Kammūna, *al-Ǧadīd fī l-ḥikma*, 475.1–10

[evil as the uncaused consequence of essences]

والشرّ الذي في العالم لا يقدح في عناية الواجب وإن كان داخلاً في القضاء الإلهي. فإن من الأحوال ما لا علّة مستقلّة لها، ولا هي بجعل جاعل مغاير لفاعل الماهيات التي تنسب تلك الأحوال إليها. فإنه من المعلوم أن المهايات الممكنة ليس لها في ذواتها وفي كونها ممكنة سبب، ولا في حاجتها إلى علّة لوجودها سبب، ولا لكون المتضادّلين متمانعين في الوجود علّة، ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته أو نقصانه عن رتبته علّة، وكذا كون النار محرقة، وكون القطن قابلاً لأن يحترق بها، فإن كل ذلك من مقوّمات الماهيات وطبيعة الإمكان أو من لوازمها. ومثله كون إحدى غايات بعض الموجودات مضرة ببعض آخر منها، أو مقسدة لها، كما أن غاية القوّة الغضبية مضرّة بالعقل. وإن كانت خيراً بحسب تلك القوّة.

[T62] Ibn Kammūna, *al-Ǧadīd fī l-ḥikma*, 475.13–476.7

[evil as privation]

بل [الشر] عدمي، ولو كان وجودياً لكان إما شرّاً لنفسه أو لغيره.

فإن كان لغيره: فإما لأنه يعدم ذلك الغير أو بعض كمالاته أو لا لأنه يعدم ذلك. فإن أهدم فليس الشرّ إلا عدم ذلك الشيء أو ما هو كمال له. وإن لم يعدم، فلا يتصوّر أن يكون شرّاً لما فرض أنه شرّ له، لأنا نعلم أن ما لا يخلّ بذات شيء ولا بوجود كمال لشيء كيف كان، فإن وجوده لا يستضرّ به ذلك الشيء.

وإن كان شرّاً لنفسه، فهو باطل أيضًا. لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء مما يكمله، ولو اقتضى ذلك لكان الشر هو ذلك العدم لا هو؛ على أن اقتضاء ذلك غير معقول، فإن الأشياء طالبة بطباعها لكمالاتها، لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات.

[T63] Ibn Kammūna, *al-Ǧadīd fī l-ḥikma*, 476.14–19

[why there must be evil]

وليس يمكن تنزيه هذه الخيرات وأمثالها عن الشرور، فإن الخير المبرّأ عن الشر وإن وجب في الوجود المطلق فلا يجب في وجودٍ وجودٍ، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد كذلك وأوجد ما أمكن أن يوجد غير خالٍ من الشرّ. ولو لم يوجد هذا الثاني، لكان الشرّ أعظم، فإن وجود هذا النمط لا يخلو من خير. وإنما الشر الذي فيه بحسب العدم الذي يتخلّله، فلو كان كلّه معدوماً لكان أولى بأن يكون شرّاً.

[T64] Ibn Kammūna, *al-Ǧadīd fī l-ḥikma*, 477.15–18

[evil accounts for variety between humans]

ولما لم يكن بدّ في وجود الإنسان من وجود قواه المتضادة — ولم يمكن تعادلها حتى لا يغلب أحدها الآخر، وإلا كانت الأشخاص واحدة — وجب من ذلك أن تتأدّى أحوال بعض الناس إلى أن يقع لهم عقد ضارّ في المعاد وفي الحقّ، أو فرط شهوة أو غضب ضارّين لذلك الإنسان ولغيره.

[T65] Ibn Kammūna, *al-Ǧadīd fī l-ḥikma*, 477.20–478.1

[evil acts are perfections for those who do them]

ولا نجد شيئاً مما يقال له شر من الأفعال إلا وهو كمال لسببه الفاعل: وعسى أنه شرّ بقياس القابل أو بقياس فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة. والشر الذي سببه النقصان والقصور واقع في الجبلّة، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء وليس هو لأن فاعلاً فعله، لا لأن الفاعل لم يفعله، فلا ينسب إلى الواجب إلا بالعرض.

[T66] Bar Hebraeus, *Mnārat qudšē*, vol. 9, 20.10–18 [PO 43, 178]

[mixture of Aš'arite and Avicenna's definition of evil]

[T67] Bar Hebraeus, *Mnārat quḏšē*, vol. 9, 28.4–9; 30.21–24 [PO 43, 188–190]

[defense of privation theory]

[T68] al-Šahrazūrī, *Šağara*, vol. 3, 612.18–613.1

[pure good as the intelligible entities]

فالقسم الأوّل، الذي كله خير مطلق لا شر فيه أصلا وهي أمور وقعت تامّة في الوجود لا يعوزها مما ينبغي ولا يخالطها مما لا ينبغي وهي بالفعل من جميع الوجود كالعقول ونحوها كالنفوس السماوية؛ فإنها وإن كان فيها بالقوة إلا أنّها غير ممنوعة عن إخراجه من القوّة إلى الفعل، فيجب وجود هذا القسم لما علمت من قاعدة الإمكان الأشرع والأخسّ ووجوب وجود الأشرف عند وجود الأخسّ.

[T69] al-Šahrazūrī, *Šağara*, vol. 3, 614.1–4

[evil in generation in corruption is required for the persistence of human species]

واعلم أن جميع أنواع الشرور لا يوجد إلا في عالم الكون والفساد بسبب التضاد الواقع فيه وهي قليلة بالنسبة إلى الخيرات التي فيه؛ فإنه لو لا الكون والفساد الواقع في هذا العالم بسبب التضاد ما صحّ وجود نفوس غير متناهية وأشخاص كذلك.

[T70] al-Šahrazūrī, *Šağara*, vol. 3, 616.10–23

[the popular idea of God's omnipotence]

وإنما منع الشارع عن ذكر سرّ القدر لأنه كشفه يومه عند العوام عجز البارئ تعالى، فإنه لو قيل: إنه تعالى لا يقدر إلا على الممكنات دون الممتنعات وإنه لا يقدر على خلق النار غير خارّة وإنه لا يقدر على خلق مثله لتوهّموا أنه عاجز؛ فالأولى أن يلقى إليهم أنه على كل شيء قدير، ليتعظم في نفوسهم، ويتفخم في صدورهم.

[against the predominance of evil]

وأما المتكلمون المحرومون عن أسرار العلوم الحقيقية الذين ما ارتفعوا عن دائرة الوهم والخيال وهم الذين لا يلتفتون إلى غير عالم الكون والفساد زعموا أن الشرّ في الوجود أكثر من الخير، ويتوهمون أن العالم إنما خلق لأجل الإنسان الذي هو خلاصة الوجود ويفضّلونه على الملائكة صلوات الله عليهم أجمعين. وقد عرفت أن الشرّ إنما يكون على عالم الكون والفساد بسبب التضاد المذكور، فهو لا

يكون إلا في الحيوانات القليلة بالنسبة إلى عالم الكون والفساد الذي هو نزرٌ حقير بالنسبة إلى الوجود، على أن الغالب على الحيوانات الصحة والسلامة وإنما يعرض لها الاستضرار بالشرور أحياناً كما مرّ تفصيله.

[T71] al-Šahrazūrī, *Šağara*, vol. 3, 617.4–12

[necessity of evil]

إن القسم الثاني وهو الذي الخير فيه غالب على الشر، لمَ لم يوجد على وجهٍ لا يلزمه شراً أصلا، حتى أنه لا يوجد في الوجود إلا الخير الصرف فقط؟

وأجيب عنه بأنه لو كان كذلك لكان القسم الثاني هو الأوّل بعينه وهو الذي لا شر فيه أصلا، وقد كان القسم الثاني هو الذي فيه الخير أكثر من الشر؛ فإذا تبرّى عن الشر بالكلية كان هو القسم الأوّل. فإذا قلت: لم لا يوجد هذا القسم على وجه لا يلزمه شر بل يكون كله خيرا؟ فكأنك قلت: لم ما كان القسم الثاني هو القسم الأول، ولم ما جعل القسم الثاني غير نفسه ولم ما جعلت النار التي هي أحد الجزئيات الداخلة في هذا القسم أو غيرها من الجزئيات التي تلزمها شرور غير نفسها؟ وكل ذلك فاسد.

[T72] al-Šahrazūrī, *Šağara*, vol. 3, 620.14–621.5

[there can be no better world]

وأنت إذا تأملت الأصول السالفة وعرفت أن الواجب لذاته والمبادئ العقلية لا بخل عندها وأن البخر إنما هو لقصور القابل لا غير، فتعرف من ذلك أن الوجود لا يمكن أن يكون أتم مما هو عليه ولو أمكن أن يوجد أتم منه لوجب وجوده من الوجود الإلهي الذي "ما هو على الغيب بضنين." بل الحق أن إيجاد العالم أتم مما هو عليه من الأمور المستحيلة والمحال غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه، فإن العجز إنما يكون عند كون الشيء ممكن الوجود في ذاته، فإذا قصرت العلة في إيجاده مطلقاً أو قصرت في إيجاده على الوجه الأتمّ الأكمل كان ذلك عجزاً.

ويندفع بمعرفة هذا الأصل كثير من الشكوك، ومتكلموا الملّيين الذين يظنون أن الإنسان هو الغاية في خلق العالم بأسره وأن أفاضل البشر كالأنبياء أفضل من الملائكة هم الذين يوردون هذه الشكوك والشبهات وما ناسبها، فيتحديّرون في أجوبتها وفي كيفية حلّها، والحكيم الفاضل يحلّها بأدنى إشارة وأقلّ عبارة.

[God has no goals and cannot be compared to humans]

ومن أعظم ضلالاتهم وجهالاتهم أنهم يقيسون أفعال الواجب لذاته على أفعال الإنسان ويجعلون له في فعله وصنعه أغراضاً كأغراض الإنسان، وذلك وأمثاله هو الموجب لزيغهم عن طريق الحق وميلهم عن جهة الصواب، فتاهوا في بيداء ضلالاتهم وجهالاتهم؛ وما

زادهم النظر والبحث في العلوم الإلهية إلا بعداً عن الباري جلّ جلاله وتحيراً في مصنواعاته ولكن لا حيلة لهم، ف"كل ميسّر لما خلق له."

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وأعنا على اجتنابه، إنك على ما تشاء قدير.

[T73] al-Samarqandī, *Ṣaḥā'if*, 464.3–465.3

[the debate over good and bad, cf. [T36] and [T58]]

الحسن والقبح قد يطلق على ثلاثة معانٍ. فالأول كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له. الثاني: كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كالعلم والجهل. الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، ومتعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلا. ولا خلاف في أنهما بالتفسيرين الأولين عقليان. وأما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا فيه.

فقالت الأشاعرة: إنهما بمجرد حكم الشرع، وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة إنهما بالعقل أيضاً، يعني هما لذات الفعل أو لصفة من صفاته، إلا أن العقل قد يستقل بإدراكه كحسن العدل وقبح الظلم، وقد لا يستقل، كحسن صوم يوم الآخر من رمضان، وقبح صوم يوم العيد. لكن الشرع لما ورد به علمنا أنه لو لا اختصاص كل منهما بما لأجله جسن أو قبح لما ورد الشرع به.

ثم اختلفوا فقال قدماء المعتزلة: إنهما لذات الفعل كحسن الصدق وقبح الكذب؛ وقال أواخرهم: إنهما لصفة فإن الصدق إنما يكون حسناً إذا كان نافعاً، والكذب إنما يقبح إذا كان ضاراً، ومنهم من قال: إن الحسن للذات والقبح للصفة وقالت الجبائية منهم إنهما بالاعتبارات، فإن اللطمة لليتيم إن كانت باعتبار التأديب فهي حسنة، وإن كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة.

[T74] al-Samarqandī, *Ṣaḥā'if*, 466.10–467.12

[Muʿtazilite argument from prophecy]

لو كان الحسن والقبح بالشرع لحسن من الله تعالى كل شيء فحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب فلا تثبت النبوة بالمعجزة؛ وأيضاً لا يمكننا الحكم قبل ثبوت النبوّة بأن الكذب من الله تعالى محال فلا يبقى الوثوق بالنبوة.

وأجابوا بأن حسن الشيء لا يوجب وقوعه، وجاز أن يكون قبيحاً بحسب الشرع أيضاً. وفيه نظر: لأن الخصم يقول: إنه حينئذ لا يبقى الوثوق بالنبوة لا أنه واقع أو غير واقع.

والحق في هذه المسألة أن أفعال الله تعالى وأحكامه لا تتعلق إلا بما هو أحسن وأولى في نفسه، أو بالنسبة إلى الغير؛ لأنها لو تعلقت بما لا يكون أحسن وأولى، فحصول ذلك الشيء إن لم يكن أولى به كان فعله نقصاً، أو سفهاً، وهو على القادر الحكيم محال، وإن كان أولى به كان ناقصاً بذاته مستكملاً به، ومحتاجاً إليه، لأن جهة القبح صارفة عن الفعل لما لم يجتج لم يفعل وذلك على الله تعالى محال. وأيضاً: كيف يليق بالقادر الحكيم الغني أن يترك الأولى، ويفعل الأدنى؟ وأيضاً يرتفع الوثوق عن النبوة، الوعد والوعيد. هذا ما عندي في هذه المسألة.

[T75] al-Samarqandī, *Ṣaḥā'if*, 470.2–6

[the sense in which God does the more appropriate]

والحق في هذه المسألة أن الله تعالى قادر حكيم عالم ولا بد من الفعل أو الترك فيختار أولى الطرفين وأحسنهما، إذ ترك الأولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر نقص ومحال وتلك الأولوية لا تكون بالنسبة إليه تعالى بل في نفس الأمر أو بالنسبة إلى العباد. والفعل على هذا الوجه لا ينافي الكمال بل ذلك عين الكمال وخلافه عين النقص والعبث. كيف ولا خلاف أن بعثة الأنبياء لاهتداء الخلق والحجة عليهم وإظهار المعجزات لتصديقهم فمنكر التعليل منكر للنبوة ودلائله قادحة فيها.

[T76] al-Ḥillī, *Tasliīk al-nafs*, 163.3–6

[types of good, and bad, as attributes]

الفعل إن لم يكن له صفة زائدة على حدوثه فهو كحركة الساهي والنائم. وإن كان فهو إما حسن لا صفة زائدة له على حسنه وهو المباح؛ أو له صفة زائدة. فإن أوجبت الذم على الترك فهو الواجب وإلا الندب؛ وإما قبيح وهو ما يستحق فاعله العالم بحاله الذم.

[T77] al-Ḥillī, *Kašf al-murād*, 281.9–23

[reason is needed as a basis for the religious Law]

قال [الطوسي]: ولانتفائهما مطلقاً لو ثبت شرعاً.

أقول: هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان. وتقريره أنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً، والتالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أنا لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً إذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب لجواز أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

[divine command theory would allow good and bad to be reversed]

قال: ولجاز التعاكس.

أقول: الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسناً قبيحاً وبالعكس وكان يجوز أن يكون هناك امم عظيمة يعتقدون حسن مدح من أساء إليهم وذم من أحسن كما

حصل لنا اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

[T78] al-Ḥillī, *Kašf al-murād*, 282.10–22

[lesser evil response to lying examples, cf. [T38]]

قال [الطوسي]: وارتكاب أقل القبيحين مع إمكان التخلص.

أقول: هذا يصلح أن يكون جواباً عن شبهتين للأشعرية، أحدهما: قالوا لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد الظالم قبيحاً، والتالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله. الثانية: قالوا لو قال الإنسان لأكذبن غداً فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب.

والجواب فيهما واحد، وذلك لأن تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق. وأيضاً يجب ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجه واحد من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب وهما وجها حسن وفعل ووجه واحد من وجود القبح وهو الكذب. وأيضا: قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه ولأن جهة الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه، وجهة القبح هو الكذب وهي منفكة عنه، فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً.

[T79] al-Ḥillī, *Kašf al-murād*, 283.7–14

[whether God wills the bad]

اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة إنه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب؛ ونازع الأشعرية في ذلك وأسندوا القبائح إليه تعالى عن ذلك والدليل على ما اختره المعتزلة أنه له داعياً إلى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف عن فعل القبيح وليس له داع إليه، وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل. وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم بالضرورة أن العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه. وأن العلم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فإنه يوجده.