



امتياز علم الكلام بفقه المعاد وسؤال المصير

The priority of ILM E. Kalam in Understanding the hereafter and the Question of After death

سامي سنوسي *

جامعة باتنة 1 (الجزائر)

Sami.senouci@univ-batna.dz

تاريخ النشر: 2026.03.15

تاريخ القبول: 2026.01.08

تاريخ الاستلام: 2025.11.06

ملخص:

إن الباحث في علم الكلام والفلسفة، يُدرك أن سؤال المصير بعد الموت امتاز به المتكلمون والفلاسفة على غرار حكماء الديانات الأرضية والفلسفات القديمة، والسبب في ذلك كون اليوم الآخر أصلاً في الأديان السماوية يجب الإيمان به ولاسيما ديننا الإسلامي من جهة، واختصاص الفلسفة بمبحث الميتافيزيقا ومعالجة الإشكالات الما وراءية أو الميتافيزيقية من جهة أخرى، وفي هذه الدراسة سنحاول بسط الكلام حول امتياز علم الكلام الإسلامي ببحت المعاد كحقيقة إيمانية، وجهود المتكلمين في تحليل سؤال المصير بعد الموت.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام؛ المعاد؛ الموت؛ النشأة الأخرى، الإنسان.

Abstract:

Researchers in ILM. EL. Kalam and Philosophy realize that the question of destiny after death has been addressed by Theologians and Philosophers, as well as Scholars of Earthly religions and Classical Philosophies. For this purpose, the concept of resurrection is fundamental in the heavenly religions and must be believed in, especially in our religion, Islam. On the other hand, Philosophy specializes in metaphysics and deals with Afterlife or metaphysical problematics. In this study, we will attempt to explain the uniqueness of Islamic ILM. EL. KALAM in examining the Resurrection as a matter of faith, and the efforts of theologians in analyzing the question of destiny after death.

Keywords: ILM. El. Kalam; Return; Death; Resurrection; Human.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

لئن سألنا أنفسنا: ما هي الصناعة التي اختصت - ابتداء - بالميتافيزيقا أو علم الغيوب؟ لما تردّدنا في القول بأنها الحكمة أو الفلسفة، لكن قد يصدق حكماً هذا قبل نشأة صناعة إسلامية أصيلة هي علم الكلام، هذا الأخير الذي تميّز بموضوع العقائد الإيمانية، بحثاً وإثباتاً وإيماناً بالعقيدة التوحيدية من الداخل، ودراسة وإبطالا وكفراً بالعقائد الأخرى، السماوية والأرضية، من الخارج.

لقد قلنا أن علم الكلام وبعد نشأته وتطوره تموقع في مكان الفلسفة، كونه اقتدر على اكتساب وضبط الآليات المنطقية والمنهجية والمعرفية، كل هذه مضافة إلى أصل الدين الأكبر وهو الكلام الإلهي أو القرآن الحكيم، عندها حدث أن أمسك المتكلمون بزمام البحث في الغيبات أو الميتافيزيكيات - بلغة الفلسفة - بصرامة عزّ لها نظير، بتعبير أوضح؛ إن تمرّس المتكلمين في الغيب ومسائله الإيمانية كان أدق من تمرّس الحكماء فيه، ولعل مسألة المعاد وما تحمل من مقولات مركزية هي الفاصل في اختصاص علم الكلام بمسائل كهذه، وعقيدة المعاد - تالياً - هي التي بيّنت ظفّر علماء الكلام ببحث الإيمانيات التي هي جنس الميتافيزيكيات أو الغيبات، مؤسّسة على أصول الدين الصامدة في وجه كل الضلالات.

وما جعلنا نقضي - في تقديرنا - بانفراد المتكلمين ببحث المعاد هو طبيعته السّمعية، أي أن مسائل المعاد من موتٍ وأجله، وقبرٍ وسؤاله، وبعثٍ وأحواله وأهواله، ووعدٍ بثواب جنّاته، ووعدٍ بعقاب نيرانه، كل هذه المراحل المعادية علّمها المتكلمون وكل أهل القبلة سمعاً لا عقلاً، وذلك بطريق الإخبار الشرعي القرآني والسّني، وما ميّز علم الكلام - بوصفه أحد أبرز العلوم الدينية - ببحث المعاد هو البحث العقلاني في كثير من المسائل المعادية، وهو الأمر الذي توجّس منه خيفة سائر علماء الدين، فحق - بهذا الإنجاز - أن يُتوّج علم الكلام رئيساً للعلوم الدينية، شهادةً لأهله بجرأة اجتهادية في عقلنة مسائل غيبية كالإشكالات المعادية التي اشتد حولها الغموض إلى حدّ شعّب الملل الأرضية والسماوية من قبل، وشغّت مساعي الفلاسفات حتى حاد بأكثرهم إلى إنكار المعاد أو النشأة الأخرى، وما العالم - في زعمهم - إلا مجرد عبث تحكمه حركة دورية دائمة وأبدية، وليس ثمة غاية من وجود حياة أخرى أصلاً.

بعد هذه الإشارات والتوضيحات نلخص فنطرح الإشكالية كالتالي:؟ كيف نبرهن على امتياز علماء الكلام في مبحث المعاد وسؤال مصير الإنسان بعد الموت ؟

2. التأسيس القرآني والكلامي لاصطلاح المعاد

1.2. التأسيس القرآني:

إن القرآن الحكيم الذي نزل على النبي الأعظم الخاتم محمد ﷺ - أعلم بكل معلومات عالمي الغيب والشهادة، وليس ثمة في البرية أكثر فهما وفقها لهذا القرآن من الذي نزل عليه - صلاة الله وسلامه عليه - ومما أنبأنا نحن المسلمين من عوالم الغيب التي أثرها الله - جل وعز - في علمه، وما نلنا من درجة العلم بها إلا السمع والإخبار؛ عقيدة المعاد أو النشأة الأخرى، فكثيراً ما نزلت الآيات الكريمة والعظيمة تؤكد وجود حياة أخرى للبشرية، وبهذا الإخبار القرآني تأصلت عقيدة المعاد ومقولاته في الدين وما عاد ثمة إيمان بالله - عز وجل - كاملاً دون الإيمان باليوم الآخر أو المعاد الآخروي، وبات الاعتقاد بالمعاد من أصول الدين، ولما كان ذلك تمركزت مقولة المعاد في علم الكلام الإسلامي، لا لشيء إلا لامتيازها (مقولة المعاد) بالبعد

الإيماني العقدي والأصلي في الدين، ولهذا - مرة أخرى - ثبتت عقيدة المعاد في كل مصنفات المتكلمين - على اختلاف فِرَقهم - لكن الانطلاق الأول قرئ في القرآن، الذي به سنوِّصل عقيدة المعاد، تماماً كما أُصلت سائر المقولات الكلامية - العقدية كالتوحيد والنبوة والعدل والإمامة.

نحن هاهنا لسنا بصدد إيراد كل الآيات القرآنية المقررة والقاضية بعقيدة المعاد، بقدر ما نحن نريد التأصيل من القرآن الحكيم، ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه، وبتأصيلنا المعاد في هذا الكتاب، تتعدى العلاقة اليقينية على كل جزئيات الكلمات القرآنية وتقريراتها، فننتقل إبتداءً مُسَلِّمين بأن هذه العقيدة لا ريب فيها، وإليك بعض الآيات العظيمة؛ قال تعالى: إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَى وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (القصص 85) "لرادك" بعد الموت، إلى معاد، أي معاد وإلى معاد ليس لغيرك من البشر وتنكير المعاد لذلك قيل: المراد به مكة ووجهه أن يراد رده يوم الفتح ووجه تنكيره أنها كانت في ذلك اليوم معاداً له شأن ومرجعاً لها، اعتداد لغلبة رسول الله - ﷺ - عليها، وقهره لأهلها ولظهور عز الإسلام وأهله وذل الشرك وحزبه (...)، فإن قلت: كيف اتصل قوله - تعالى - (قل ربي أعلم بما قبله ؟ قلت: لما وعد رسوله الرد إلى معاد قال: قل للمشركين ربي أعلم من جاء بالهدى يعني، نفسه وما يستحقه من الثواب في معاده، (ومن هو في ضلال مبين)، يعنهم وما يستحقونه من العقاب في معادهم"⁽¹⁾.

القارئ الممحص لتأويل الإمام الزمخشري هاهنا يستفيد فائدتين؛ أما الأولى فتتعلق بالبعد الإشتقائي لمفردة المعاد، وبهذا فالمتكلمون لم يأتوا بهذا الاصطلاح من وحي عقولهم، بل نقلوها من الكلام الإلهي الكامل في دلالاته ومعانيه، كما سبقت مفردة المعاد مفردة أخرى في غاية الأهمية وهي الرد، (لرادك إلى معاد)، كون المعاد لا حدوث له دون الرد. هذا إذاً بعد اشتقائي مؤصل في القرآن، وأما الفائدة الأخرى فنستخلصها من كلام الإمام الزمخشري في الغاية من المعاد، إذ هي جزاء العباد؛ إما ثواب وإما عقاب، وتعد هذه هي الغاية الكبرى من المعاد والنشأة الأخرى، والتي فيها يُشهد كمال العدل الإلهي.

وتجدر الإحاطة بأن ثمة ترادف مجازي للمعاد كالرجع مثلاً في قوله تعالى: (أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ) (ق، الآية 3) لقد قرنت هنا حالة الإنسان بما يستحيل إليه، فبعد الموت يصبح تراباً، أي يعود إلى حالة الجماد، وفي عادة المشركين كل من مات وعاد تراباً لا عود له، فكيف إذا ماتت كل البشرية واستحالت تراباً؟ هل في ذلك رجع؟ أنكر المشركون المعاد وقالوا بأنه رجع بعيد، والرجع هنا بمعنى البعث⁽²⁾.

(1) الزمخشري أبو القاسم: تفسير الكشاف، ص 812.

(2) الزمخشري: المصدر نفسه: ص 1043.

هذا في الترادف، أما في المعنى الدلالي فعموم المعاد هو البعث مع صرف النظر عن مراحل الأولى كالموت، والبرزخ وغيرها، أو هو اليوم الآخر بصفة عامة وما تحمل من مقولات وما تمر به من مراحل ذات بعد إيماني وعقدي، لا يطأه العلم التجريبي بشيء قال تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبِّينَ لَكُمْ وَنَقُرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُّتَوَفَّى وَمِنْكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْنًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (الحج: الآية 5).

إن البعث بوصفه النشأة الأخرى، ارتاب الكافرون في حدوثه لأنه - في اعتقادهم - ليس من العادات الكونية المرئية، ف قيل في هذه الآية " إن ارتبتم في البعث فمزيل ريبكم أن تنظروا إلى بدء خلقكم (...) إن من قدر على خلق البشر من تراب أولا ثم من نطفة ثانيا، ولا تناسب بين الماء والتراب، وقدر على أن يجعل النطفة علقه، وبينهما تباين ظاهر، ثم يجعل العلقه مضغة، والمضغة عظاما، قدر على إعادة ما أبداه، بل هذا أدخل في القدرة من تلك"⁽¹⁾.

بهذا التأويل بات من المهم التذكير بأن القرآن الحكيم قضى بوجود نشأتين؛ أولى وأخرى. أما الأولى ففي قوله تعالى: وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ (الواقعة 62)، وأما النشأة الأخرى ففي قوله - سبحانه وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ» (النجم: الآية 47)، فبان إذاً أن المعاد حقيقة وعقيدة لا يكتمل الإيمان إلا بها، وقد خصها المتكلمون أيما اختصاص، وتميزوا بالبحث فيها أكثر من أي علم آخر، وإذًا لا يكتمل موضوع علم الكلام إلا ببحث المعاد بعد بحث التوحيد والنبوة. وفيما يلي سنورد بعض تعاريف المعاد مصنفات المتكلمين والحكماء.

2.2 التأسيس الكلامي:

في حقيقة الحال لقد خص المتكلمون ببحث المعاد كما خصه الحكماء في ذات الوقت، ولعل هذا عائد إلى طبيعته الميتافيزيقية من جهة، والميتافيزيقا - كما هو معلوم - من شأن الفلسفة ومن صميم السمعيات في العقائد، كما أن اختصاص المعاد بأحوال النفس ومصيرها ومآلاتها في العوالم الخالدة يبين حيز التقاطع بين الفلسفة وعلم الكلام من جهة أخرى، وعليه شارك الحكماء المتكلمين أصلهم في المعاد.

يرى المتكلمون أن المعاد من جنس القدرة الإلهية الخارقة للعادة، فإذا غرض لله - جل وعز - إفناء العالم وما فيه، فإنه بمقدوره إحداثه كَرَّةً أخرى، "وإذا صحت هذه الجملة ثبت أنه - تعالى - إذا أفنى العالم

(1) المصدر نفسه، ص 690.

أنه قادر على إعادة من يستحق الثواب، وعالم بأجزائه، فيصح أن يعيده ويوفر عليه الثواب، وكذلك يصح أن يعيد المستحق للعقاب فيفعله به⁽¹⁾، ولقد أطلق المسلمون المعاد على الجسم والروح معا، بمعنى إعادة المعدوم أو جميع أجزائه، وهو حق لله - تعالى - إثباتا لقدرته المطلقة والكاملة، وهو ممكن لأن قبول الجسم للعرض ذاتي له، وقد أخبر عنه الصادق، فلا مناص من وجوب المعاد⁽²⁾.

إذاً، فالمعاد عند المتكلمين من جنس المقدور الإلهي في إفناء الجواهر، إذ "اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد، وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة"⁽³⁾. وهاهنا قضى الإمام الجويني بوجود الجوهر الفرد، وهو ما تتجزأ إليه الأجسام والله تعالى بدأ الخلق، ثم يعيده، وعليه فالمعاد هو بمثابة الخلق الجديد بقدرة الله جل وعز. وفي هذا الصدد اجتمع الأمة حول أن المولى - سبحانه - يخلق الأجسام بقدرة ويفنيها بقدرة ويعيدها بقدرة.

أما الحكماء فقد نستفيد من كلام ابن سينا والكندي والفارابي وقبلهم فلاسفة اليونان فوائد في ماهية المعاد؛ "أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود، وحقيقته المكان، أو الحالة التي كان الشيء فيه فباينه، فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى، أو إلى الموضع الذي يصير إليه الإنسان، بعد الموت، لما اتفق أن كان الرأي الأظهر، والظن الأغلب، أن الشيء الذي يصار إليه بعد الموت منفصل عنه قبل الحياة الأولى، فإن أكثر الأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأنها كانت في العالم الذي هو ثانٍ بعد هذا العالم، وأن عودها إليه، للسعيد إلى الحيز الأفضل منه، وهو الجنة والعيون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه وهو الجحيم والسجين..) بل لهذا في كتاب الله تعالى المنزل على نبيه المصطفى محمد ﷺ - شاهد واضح"⁽⁴⁾.

إنه وبالرغم من عدم تخصيصنا الكلام عن فقه الحكماء لأمر المعاد؛ إلا أن ذلك لا يمنع من التنبيه إلى الإشارات السينوية المهمة هاهنا، فقد حدد المعاد لغة من العود، ثم بيّن مصير الإنسان بين عالمين وكيفية الانتقال، والغاية المقصودة أو الحكمة من ذلك المعاد، وقد بينّا في الثواب للسعيد والعقاب للشقي. ووافقه الكندي حين قال بأن الجواهر إما ذاتية الحياة أو عرضية، والنفس جوهر روحاني غير

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، باب التكليف، ص 449.

(2) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الكلام الإسلامي، ص 1245.

(3) الجويني إمام الحرمين: الشامل في أصول الدين ص 143.

(4) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص 36 - 37.

فان⁽¹⁾، بمعنى تعود إلى حياة أخرى بعد فناء الجسم ومنه اتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن المعاد وارد وواقع بعد الموت، والغاية منه هي الجزاء الإلهي. إما بالثواب أو العقاب.

3. إشكالات المعاد الكبرى التي تفقه فيها المتكلمون

1.3. الموت أو الأجل:

الموت هو أول خطوة يمضي بها الإنسان إلى العالم الآخر، ولا يعلم توصيف هذا العالم أحد إلا الميت، ولا مخبر عنه إلا ما ورد في السمع من القرآن أو سنة الرسول الخاتم - صلى الله عليه وآله وسلم - هذا السر جعل العلوم تحيد عن معالجة قضاياها، ولم يحاول أي علم مناقشة وتحليل إشكال هذا العالم - في حدود ما نعرف وفيما وصلنا - إلا علمين الفلسفة وعلم الكلام، واختص الحكماء والمتكلمون بالكلام في العالم الآخر، وكان ذلك بسبب اهتمامهم الشديد بمصير النفس الإنسانية، كيف ابتدأت وإلى أين ستؤول؟؟ ولقد تميز بحث المتكلمين أكثر من الحكماء بسبب تأصيل علمهم بأصول الدين، فتفردوا به يقينا وتفرد به الحكماء ظنيا. إذًا، يُعدُّ الموت أكبر إشكال أعجز الأطباء، كون صناعتهم هي العمل على وصف الدواء لإزالة أعراض الداء، وإدامة الصحة لاستمرار الحياة، لكن أحيانا يموت الإنسان بمرض، وأحيانا أخرى بدونه، المهم أن الإنسان يموت يموت، بمرض أو بدونه، موتا طبيعيا أو بقتل، هذه العملية تسمى موتا عند العامة، أما عند المتكلمين فيفضلونها بكنية الأجل.

ومن الإشكالات التي حيرت المتكلمين، هل يُعاد الإنسان على هيئته في الحياة الدنيا بصورة مماثلة؟ والجواب عنه " أنه إذا ثبت جواز إعادة الأبدان والأجساد بدليل العقل فاعلم أن جميع الأنبياء قد أخبروا عن وقوعه واتفقت كلمتهم على ذلك، ولم ينكر ذلك أحد من أصحاب الشرائع وأربا الأديان، وثبت صدق لهجتهم ووجوب اتباع قولهم"⁽²⁾، لأن اتباع الأنبياء واجب شرعي قبل كونه واجبا عقليا، وبما أنهم عليهم السلام أخبروا بوجود المعاد كحقيقة دينية أصلية، فلا مناص منها إذن. كما أثار المتكلمون إشكالات أخرى منها هل يحدث أن يموت الإنسان قبل أجله؟ بالقتل مثلا؟ والجواب: "اعلم أن الأجل هو الوقت، (..) وأجل الموت هو الوقت الذي يقع فيه الموت؛ وكذلك أجل القتل هو وقت القتل، فكما لا وقت لموته إلا وقت واحد - وهو الوقت الذي حدث فيه الموت - فكذلك الأجل لموته إلا ما وقع موته فيه، والقتل في هذا الباب بمنزلة الموت، ولا يجوز أن يكون الزمان الذي يعلم الله تعالى أنه لو لم يقتله القاتل لعاش إليه ومات فيه أجلا له، على هذا التقدير، لأنه وإن صح بضرب من التقدير أن يكون أجلا لموته، فإن موته لم يقع

(1) الصلاحي إياذ كريم: المعاد عن الفلاسفة المسلمين، ص 38.

(2) الرازي فخر الدين: الإشارة في علم الكلام، ص 388.

فيه، فلا يسمى - والموت غير واقع فيه - أجلاً له، كما لا يسمى بأنه وقت لموته ولم يقع موته فيه، ولهذا لا يقال: إن للإنسان أجلاً كثيرة⁽¹⁾.

فالأجل هو وقت الموت، ولا يهم بأي وسيلة حدث، حتى وإن كان بالقتل الذي شرع بسببه الله - تعالى - عقاباً يناله الجاني، فبالنظر إلى التحريم القطعي لقتل النفس عمداً، يتبادر إلى الفهم أن المقتول لم يمت بأجله، وإنما أنقص من أجله، كونه لو نجا من عملية القتل لاستمر حتى انقضاء أجله، وهذا هو دليل تشديد العقوبة على القاتل، لكن وفي حال الموت بالقتل - عند المرتضى - هذا أجل مسمى لا راداً لقضائه، وإذا لم يمت بأجل فهل سيقوم من الموت بقتله ويموت موتة أخرى؟

وبالجملة؛ الموت من جنس الفساد الذي يلحق بالجسم، حسب المتكلمين والحكماء، كون الموت حادث يفني وظائف البدن، وبعدها يستحيل إلى عناصره الأصلية، أو يعود إلى نشأته الأولى من التراب، هذا ما يحل بالبدن، لكن السؤال بالنفس أو الروح؛ هل يفنى هو الآخر؟ أين يعود؟ بتعبير أفصح؛ هل الروح تموت أيضاً بموت الجسد؟ إن هذه الإشكالات تناولها الحكماء بالدرجة الأولى والمتكلمون بالدرجة الثانية، وطالما علم الكلام يسلم بالقرآن جدلاً، هذا إذاً ملخص المقالات الكلامية في الموت والأجل على اعتبار أنها أول مقولة مركزية في مبحث المعاد الذي انفرد به علم الكلام فقها وعقلنة.

3.2. القبر الكلامي أو البرزخ:

ابتداءً لابد من التمييز بين نوعين من القبر، القبر الفقهي الظاهري الشهودي، والقبر الكلامي الباطني الغيبي، ثمة أهمية بليغة في التمييز، لأن القبر الفقهي هو مجرد لحد يوضع فيه جسد الميت ويُكفَّر عليه بالتراب وينتهي الأمر، وبمعنى شارح؛ القبر الفقهي هو القبر العملي والحبي، أما الإشكال فيتعلق بالقبر الكلامي العقدي، والذي يدعى بالبرزخ، "فعلى كثرة الآيات والأحاديث الشريفة التي تناولت هذا العالم البرزخي، فإنه في النهاية، عالم خارج عن حدود مدراكنا وعقولنا وتصوراتنا"⁽²⁾، ولعل هذا ما جعل المتكلمين يتناولونه ملحقاً بباب السمعيات أكثر منه مدرجاً في باب العقلية.

إن ما يحدث - إيماناً بعقيدتنا الإسلامية - في القبر الكلامي هو سؤال الملكين؛ وضمة القبر، والتنسم إما بروح الجنة، وإما بفيح النار، "وسؤال منكر ونكير حق، لورود الحديث الصحيح به، وليس يجب إنكاره لاشتغال الحديث على تسمية الملكين منكراً ونكيراً، وذلك اسم ذم، لأنه إنما يسميان بذلك لما ينكره المسؤول من رؤيتهما، لا سيما المعاقب ومنها أن الميزان حق وله كفتان"⁽³⁾، وعليه فالعذاب والثواب الكلاميان في القبر هما مُسلمان من جهة السمع وقد نزل القرآن الكريم في حق الشهداء الذين قُتلوا في

(1) الشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام، ص 261 .. 262.

(2) ماهر أحمد الصوفي: الموت وعالم البرزخ، ص 61.

(3) الرازي فخر الدين: المصدر السابق ص 391.

سبيل الله سبحانه أنهم يُرزقون جنات ونعيما ويفرحون ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم، وهذا لا يكون إلا في الحياة الدنيا⁽¹⁾، ودليل العقل فيه عزيز أو منعدم، إلا على سبيل بعض الاستدلالات الكلامية العقلية كاستحباب الثواب للطائعين والعقاب للعاصين، وهذا ما فضله شيوخ المعتزلة. وبالجملّة أردنا بيان مركزية القبر الكلامي في باب السمعيّات العقديّة؛ وكذا كون القبر - على اختلاف مقالات المتكلمين فيه - مرحلة برزخية تتوسط حياتين، حياة أولى منتهية في الدنيا، وحياة ثانية غير منتهية في الآخرة، وبهذا التمييز عدّ المتكلمون مقولتي الموت والقبر وأحواله من المباحث الأساسية في باب المعاد، وإذّاك تفرد علم الكلام ببحث الحياة الميتافيزيقية أو الغيبية التي سيصير عندها الإنسان، ولكن لما كان المنطلق عقديا، لم ينفك المتكلمون يؤسسون ويؤصلون على أصول الدين والشريعة، ولا سيما القرآن والسنة الصحيحة، وبما أن هذه الحياة المعادية بدءاً بالموت ذات طبيعة غيبية؛ فلا استدلال عليها بالعقل أكثر من السمع، وإن جرى ثمة استدلال بالعقل فهو من جنس البداهة، أو سيبقى في صميم الكلام الظني، وحجة ذلك اشتداد الخلاف والاختلاف في مثل هذه المسائل، ومرة أخرى - ورغم ذلك كله - يتشرف علم الكلام وأهله بالاجتهاد في مثل هذه المسائل التي ما ولجها علم إلا علم الحكمة أو الفلسفة من قبل نشأة الكلام الإسلامي.

3.3. الجزاء بين الوعد والوعيد:

يحدد المتكلمون الغاية من المعاد في مجازاة العباد؛ "فأما من لا يستحق شيئا من الحقوق، فلا شبهة في أنه تعالى مخير في إعادته: إن شاء أعاده وإن شاء لم يعده؛ كما أنه كان مُخَيَّرًا في الابتداء في ذلك، هذا هو الثابت في العقل، فأما السمع فقد دل على أنه تعالى سيُعِيد المستحق للعقاب من حيث أخبر بذلك، وأنه يعيد من مات مستحقا للعوض، لأنه لا خلاف أن الانتصاف لا يقع إلا في الآخرة، كما لا تقع المجازاة إلا هناك، فأما من لا يستحق شيئا من ذلك فقد ورد الخبر بأنه تعالى يعيد البعض في الجنة ليتلذذ به أهلها، والبعض في النار فيصير عقابا لهم"⁽²⁾.

لقد بيّن القاضي عبد الجبار هاهنا الغاية من المعاد في جزاء العباد إما بوعد وإما بوعيد، وهما من أصول الكلام وعقيدة المعاد، "فأما الوعد فهو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا ومستحقا، وبين أن لا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال وعدهم بالفضل، مع أنه غير مستحق، (..) وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا، وبين أن لا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال: إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب، قد يقال توعد السلطان

(1) الأشعري أبو الحسن: الإبانة عن أصول الديانة، ص 167.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: باب التكليف؛ المصدر السابق، ص 459 - 460.

الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمة ونهب أمواله؛ مع أنه لا يستحق ولا يحسن⁽¹⁾ هذه مقالة توضح طبيعة الوعد والوعيد، وقد خُصَّصًا بحكمة الله يوم المعاد، وعدَّله في الجزاء، فقد أخبر - سبحانه - بعقاب العصاة وثواب الطائعين.

الآن؛ وبعد معرفة الغاية من المعاد وطبيعة الوعد والوعيد، كيف يحدث الجزاء الإلهي يا ترى في رأي المتكلمين؟ هل عقاب المجرمين والكافرين دائم؟ هل النار باقية بقاء لا يفنى؟ بعبارة أخرى؛ إن كانت الجنة لا تفنى بشهادة إخبار السمع بذلك، وحتى العقل يستقبح فناءها بدليل تغير حال الطائعين من الوعد نحو الوعيد وهذا محال لأنه يناقض أصل العدل الإلهي؟ إذا كان هذا حال أهل الجنة فالإشكال الكلامي في أهل النار؟ هل النار خالدة ولا تفنى؟ وهل تخفيف الله - تعالى - شيئاً من العذاب على أهلها ينقص من عدله رغم موافقته لرحمته؟

علم الكلام صرَّح بمقالاته في هذه المراحل المعادية؛ "وأما كيف يمكن القول بوضع الصراط والميزان، وخلق الجنة والنار في الآن؟ فالفائدة المطلوبة من نصب الصراط ليست إلا العبور عليه، وذلك متعذراً جداً بالنسبة إلى الطائع، والعاصي معاً، لكونه - كما قيل - أحد من السيف وأدق من الشعرة، والفائدة من نصب الميزان ليست إلا وزن الأعمال وذلك أيضاً متعذر، لأنها إما أن توزن في حال عدمها أو بعد إعدامها، القسم الأول محال جداً، والقسم الثاني محال لما بيناه فيما مضى. ثم ولو قدر إعادة الأعراض المتجددة فوزنها لا محالة أيضاً متعذر، وحركة الميزان بها ممتنعة، وإن كانت حركة الميزان بسبب ثقل ما خلقت منه الحركة فليس ذلك وزن الحركة، وأما الفائدة في خلق الجنة والنار فليس إلا لأجل الثواب والعقاب، وذلك قبل يوم الحشر والحساب متعذر لا محالة"⁽²⁾.

في هذا النص إيضاح لأطوار المعاد والغاية منها، فلما كانت الغاية المعادية الكبرى هي الجزاء بالجنة أو النار، اتفق المتكلمون في هذه الغاية، ولكن اختلفوا في الكيفية وطبيعة المآلات. ومنطق العدل الإلهي، وفي معرض هذا سنورد مناظرة كلامية حدثت بين أشعري ومعتزلي، وبغض النظر عن صحة سندها فإن الفائدة منها هو تميُّز علم الكلام ببحث البعد الغيبي في الدين عقلياً، وانفراد المتكلمين بفقه مسائل المعاد وتضلُّعهم فيها.

لقد ورد عن أبي الحسن الأشعري أنه سأل شيخه أبا علي الجبائي: "ما تقول في ثلاثة إخوة؛ مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟ فقال: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لم أمتني صغيراً؟ وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ ماذا يقول الرب تعالى؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم أنك لو كبرت

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 134 - 135.

(2) الأمدي سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام، ص 302.

لِعصيت فدخلت النار، فكان الأصح لك أن تموت صغيراً، فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟ فهت الجبائي⁽¹⁾.

إنه وعلى الرغم من سطحية أسلوب المناظرة، وشبهة إبطال الأشعري لمتكلم عقلائي معتزلي كالجبائي، خاصة ونحن نقرأ الاستدراج والإلزام واضحين عند الجانبين، إذ كيف يغفل الجبائي مثلاً أن الكبير العاصي كان صغيراً، والصغير سيكبر هو الآخر لو لم يمت؟ إن وضوح الاستدراج يشكك في مثل هذه المناظرات، ولا سيما إذا كتبت من طرف الخصوم ونحن نعلم أي تعارض شديد بين الكلام الاعتزالي والكلام الأشعري، وبصرف النظر عن التحقيق في ذلك، نستفيد من نص المناظرة عدّة فوائد، منها طبيعة الجزاء بعد الموت قياساً على طاعة العبد ومعصيته، والجديد الذي طرأ هنا هو أن ثمة درجة في المعاد لا هي عقاب ولا هي ثواب، هي درجة وسطى؛ عُرفت عند فرقة المعتزلة وتسمى المنزلّة بين المنزلتين، ونعتقد أنها متجلية من أصل العدل الإلهي عندهم.

يقول القاضي عبد الجبار محدداً ماهيتها: "والأصل في ذلك أن هذه العبارة (المنزلّة بين المنزلتين)، إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبهه، هذا في أصل اللغة، وأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، (..) فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً، ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً، وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين"⁽²⁾. ونستنتج من كلام القاضي أن مرتكب الكبيرة ليس من العدل الإلهي أن يكنى باسم من جنس الكفر أو من جنس الإيمان، وطالما الأمر كذلك فإن الحكم أيضاً سيجري مجرى مغايراً، فمرتكب الكبيرة لم يخرج من الإيمان، ولم يدخل في الكفر، فجزاؤه ليس من جنس عقاب الكافر، ولا من جنس ثواب المؤمن، لقد أطلق عليه القاضي وجمهور المعتزلة اسم الفاسق، ومن العدل الإلهي أن لا يثاب بالجنة ولا يعاقب بالنار، لكن أليس من الحكمة القول بأن هذا إفراط في عدل الله - تعالى - وإخفاء لرحمته وقضائه أن يوم المعاد ليس ثمة إلا فريقان، فريق يدخل الجنة وفريق يدخل السعير، وفي أي الفريقين سيكون مرتكب الكبيرة يا ترى؟

4. اختصاص المتكلمين بمناظرة منكري المعاد وإبطال دعاويهم:

إن كمال العقيدة - أي عقيدة - بأصولها، ولا يصح بأي وجه من الوجوه الإيمان ببعض أصولها دون البعض الآخر، ولما كان المعاد في العقيدة الإسلامية أصلاً متفقاً عليه بين كل فرق الإسلام، فلا يكمل إسلام أحد المؤمنين وهو على طرف نقيض من إحدى الأصول أو جزء منها، بمعنى آخر لا يجوز بحال أن يؤمن إنسان بالتوحيد وفي الآن نفسه ينكر اليوم الآخر، ومادام اليوم الآخر هو نفسه أصل المعاد وما يحمل من مقولات، فليس يستطيع أي مؤمن إنكاره، لهذا الغرض اختص المتكلمون - وبحكم تفردهم

(1) التفتازاني سعد الدين: شرح العقائد النسفية، ص 11.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 137.. 140.

بمبحث المعاد - بمناظرة منكري المعاد الذين منهم أصحاب التناسخ، والحكماء القائلين بالمعاد الروحاني دون الجسماني.

عقيدة التناسخ أصلها هو "أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له، ويحدث في كل دور مثلما حدث في الأول، والثواب والعقاب في هذه الدار؛ لا في دار أخرى لا عمل فيها، الأعمال الي نحن فيها، إنما هي أجزية على أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية، فالراحة والسرور، والفرح والدعة التي نجدها هي مرتبة على أعمال البر التي سلفت منا في الأدوار الماضية، والغم والحزن، والضنك، والكلفة التي نجدها هي مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منا"⁽¹⁾. وبقراءة هذا النص يتضح أن مذهب أهل التناسخ يوافقون الدهريين الذين قال فيهم الله تعالى: (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ). (الجاثية 24).

في هذه الآية الكريمة بيان لا تأويل فيه عن إيمان التناسخين بالحياة الدنيا وما تحمل من أحداث وما المهلك الأكبر إلا الدهر، ولقد أبطل المتكلمون مزاعمهم بالأدلة السمعية والعقلية المستقاة من محكم القرآن، كقياس الإعادة بالابتداء أو الخلق، فكما اقتدر الله - تعالى - على الخلق من العدم، أفلا يقتدر على إعادة ما أفناه من خلقه، بل بالعكس، الخلق من العدم أولى بالإنكار من الإعادة عندهم، لكن الإعادة أو البعث تم إنكاره بسبب غيابه من باب العادات، وهذا ليس دليلا كافيا لإنكاره.

كما بين الجويني - إمام الحرمين - أن جواز الإعادة يقوم على أساس الواقع المحسوس، قياسا على نمو النبات وفنائه ثم إعادة إحيائه وبعثه، فلماذا لا يكون كذلك وهو من جنس الحيوان النامي كالنبات، فيرى جمهور الأشاعرة بجواز فنائه الأجسام ووجوب فنائه الأعراض، وذلك لأن العَرَض لا يبقى وقتين البتة، فعدمه واجب في الوقت الثاني، وذلك لاستحالة بقاءه⁽²⁾.

هذا ويسعنا في هذا المعرض أن نورد نصا كلاميا يلخص لنا عقيدة أهل التناسخ وإبطالها. "زعم أهل التناسخ أن الإعادة إنما يكون بمرور الأرواح في أجساد مختلفة، وذلك كله في الدنيا، وأن كل روح أحسنت في قالبها أعيدت في قالب يتنعم فيه، وكل روح أساءت في قالبها أعيدت في قالب يؤذيها، وزعموا أن أرواح الحيات والعقارب كانت قد أساءت في بعض القوالب فعذبت في قوالب الحيات والعقارب، فيقال لهم: هل تثبتون لكون الروح في القالب ابتداء لم يكن في غيره؟ فإن قالوا: لا صاروا إلى قول الدهرية، القائلة بقدوم الأجسام، وقد أفسدنا قولهم قبل هذا، وإن قالوا نعم، قيل: فما أنكرتم أن ليس كون الروح الآن في هذا القالب الأول جزء من له على عمل قبل ذلك"⁽³⁾.

(1) الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، ص 330.

(2) علي عبد الفتاح المغربي: الفكر الديني الشرقي وموقف المتكلمين، ص 194.

(3) البغدادي عبد القاهر: أصول الدين، ص 235.

هنا إبطال كلامي مُبَكَّت لمذهب أهل التناسخ، ولاسيما فيما اعتقدوه بخصوص تناسخ الأرواح من قالب جسماني إلى قالب جسماني آخر، وقد ألزمتهم الحجة الكلامية بتفسير القالب الأول الذي كانت تتحيزه، فإن كان موجوداً؛ فهذا جزاء على عمل كانت تقترفه، وهو غير ممكن، وإن لم يكن فهذا إعلان لمذهب الدهرية القائل بقدَم الأجسام. هذه بالجملة عقيدة التناسخ وأمثلة عن ردود المتكلمين في إبطالها، وقد اخترناها بسبب شيوعها في إنكار المعاد الآخروي وإعلانها المعاد الدنيوي، أو ما اطلقوا عليه بتناسخ الأرواح الأبدي.

أما الفلاسفة فيمكن أن نستدل على مقالاتهم في شرح أحوال النفس، سواء أكانت حالة في البدن أو مفارقة له " وإذا فنيَت أجسام طائفة من هؤلاء المصطفين الأخيار فارقتها نفوسها وتخلصت من أغلال المادة عاشت ناعمة سعيدة في عالم الأنفس"⁽¹⁾ وهنا بين الفارابي أن النفوس الخيرة تسعد كلما تحررت من شَرَك/سجن المادة، والمقصود بها هاهنا هو الجسم، و"إن الإنسان إذا نام بطلت عنه الحواس والإدراكات وصار ملقى كالميت، فالبدن النائم في حالة شبيهة بحال الموتى، ثم أن الإنسان يرى الأشياء ويسمعها؛ بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة، بحيث لا يتيسر له في لحظة اليقظة، فذلك برهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله، فإذا مات البدن وخرّب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن؛ فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة، والملا الأعلى انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس، وفاضت عليه السكينة، وحققت له الطمأنينة"⁽²⁾.

بناء على اعتقاد الفلاسفة يتعيّن أن نظريتهم تتلخص بأن النفس أو الروح تبقى بعد الموت بقاء سرمديا إما في لذة، لا يحيط الوصف بها لعظمها، وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه، ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً، وقد ينمحي على طول الزمان⁽³⁾. أما ميزان اللذة والألم، فيكون محصلة طبيعة النفوس، إذ كلما كانت نقية كانت أميل إلى النعيم، وكلما كانت ملطخة كانت أليق بالشقاء. ودليل الفلاسفة على روحانية النفس في المعاد هي تفضيلهم اللذة العقلية على اللذة الحسية، فلما كانت النفس في الدنيا تعشق بطبعها المعقولات، فحتما ستكون في الآخرة كذلك؛ وأما ما ورد في الشرع من الأمور الحسية، فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن إدراك هذه اللذات، فمَثَل لهم ما يفهمون، ثم ذُكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وُصِف لهم، فهذا مذهبهم⁽⁴⁾. وهنا، أورد الغزالي مدار قولهم في النفس وروحانيتها في المعاد والاستدلال بالشرع على ذلك.

(1) الفارابي أبو نصر: المدينة الفضيلة، ص 95.

(2) ابن سينا: أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها. ص 186.

(3) الغزالي أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص 210.

(4) المصدر نفسه: ص 214.

يرد الغزالي على دعاوى الحكماء بتأويل نص الدين من خلال أهوائهم وادعائهم معرفة ذلك بمجرد العقل⁽¹⁾. فليس ثمة حجة أبلغ من حجة القرآن، وغيرها من الكتب السماوية التي أنبأت أن النفس لها خلود في دار المعاد. وفضلاً عن الخلود، فإما هي في نعيم أو في جحيم، إذ العقل عند الفلاسفة هو المدرك لهذا، وقد أنكر الغزالي عليهم ذلك. إن إنكار حشر الأجساد والذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار، هذا إنكار للجنة والنار كما وصفت في القرآن الكريم، وهو بالتحديد إبطال لأصل المعاد الآخروي، فما هو المانع من تحقق اللذتين الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة⁽²⁾.

لكن للحكماء ما يحتجون به على دعوهم، وهو أن للنفس درجات في مراتب الوجود، فللعالم نفس، ولكل سماء نفس، ثم للإنسان نفس، وللحيوان نفس، وللنبات نفس، وهذه النفوس تتفاعل فيما بينها، وأعلاها شرفاً هي نفوس السماوات والأفلاك، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية⁽³⁾. وعليه؛ تحكم هذه الدرجات مسار النفس الإنسانية في اعتقادهم قبل الموت وبعده، ولما كانت النفس من طبيعة ميتافيزيقية مجردة أثناء تعلقها بالعقل الفعال - واهب الصور - فهي خالدة بخلوده، وإلا فكيف تقبل من العلوم دون الجسد، الذي هو من طبيعة أرضية فانية. والنفس من جوهر سماوي خالد؟ وبالجملة، الأرواح عند الحكماء مصيرها إما السعادة والخير الأعظم بسبب الكمال في ممارسة العلم العملي والنظري، وإما الشقاوة بسبب الجهل والفسق⁽⁴⁾. وهنا، يتفق جمهورهم على معاد الروح وأبديتها بعد مفارقة الجسد، ولعل الغزالي يشاطرهم هذا الرأي، وهو أن النفس تخلص بعد فناء البدن. لكن، ما ينكره هو دعوهم التي يقيمونها على العقل من جهة، وإنكارهم ما ورد في الشرع من أخبار عن تنعّم الروح والجسد معاً من جهة أخرى.

5. خاتمة

إنه وبعد كل بحثٍ - من دون شك - فوائده يمكن رصدها من خلال التحليل الذي مرت به أطوار هذا البحث نحو إثبات نظرية ما أو إبطالها، وطالما كان مسعنا متمركزاً حول إثبات اختصاص علم الكلام الإسلامي بمبحث المعاد، وتميُّز المتكلمين به وفيه عن غيرهم من علماء الدين بتحليل مسأله، والتفنُّن في عقلنتها، فإننا سنحاول تالياً إحصاء مجموعة من الفوائد علّها تُفّقهُ القارئ غايَتنا من وراء طرق الموضوع وأي مقصد كنا نبتغيه. وفيما يلي بعض الفوائد:

- ابتداء المعاد إشكال غيبي خام يتجزأ إلى مجموعة من الإشكالات، هي في الحقيقة مراحل يمر بها الإنسان المؤمن وغير المؤمن، وتحمل من الغموض ما شدّ الناس بها إلى الاختلاف، وإذا سلطنا

(1) الغزالي أبو حامد: المصدر السابق، ص 214.

(2) المصدر نفسه: ص 215.

(3) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 251.

(4) المرجع نفسه، ص 252.

- مسلك الموضوعية العلمية، فإنه ليس من المبالغة أن نقول أن مبحث المعاد من أغسر الموضوعات تعقيدا، ومن ثمة فهو أكبرها في الاختلاف، رغم كونه من أصول الدين.
- المعاد في الإسلام من المباحث السَّمْعِيَّةِ المُسَلَّمِ بِهَا إيمانيا، وليس ثمة من وَلَجَهْ. من علماء الدين - بالبحث عقليا إلا الحكماء والمتكلمين؛ الحكماء بحكم الطبيعة الميتافيزيقية لمقولة المعاد ومركزية النفس الإنسانية فيه، والمتكلمون بحكم استدلالاتهم العقلية وأقيستهم المنطقية في مقالاتهم.
 - مراحل المعاد يمكن القول أنها تبدأ بالموت وتنتهي بالجزاء، وقد تفرَّد المتكلمون بالكلام في الموت والأجل، والقبر وأسراره الغيبية، والوعْد والوعيد، وما يجري مجراهما بالقياس العقلي على أصل العدل الإلهي.
 - إن الغاية من المعاد ليست عبثاً ميتافيزيقيا أراده الله - تعالى وحاشاه عن فعل العبث - بل ثمة غاية إلهية، قال المتكلمون أنها العدل الإلهي، وإحقاق الحق، وثواب الطائعين، وعقاب العاصين، فلو مرت الدنيا هكذا إلى الأبد وبلا نهاية، يستمر فيها الظلم والظالمين، وليس ثمة من يرد المظالم إلى أهلها فهنا العبث، لكن وجود يوم المعاد هو إقامة للمَحْكَمَةِ الإلهية المثالية؛ وإعادة برمجة الإنسان كيفما يجب أن يكون، وفي دارٍ تستحق الخلود والأبدية بمعنى من المعاني.
 - أسرار المعاد كبيرة وكثيرة، وهذه السطور ليست تكفي للمزيد من الكلام عن أغراضه، لذا نستفيد من البحث أن المتكلمين بالفعل تميزوا به بحثا واختصاصا، فلزمنا أن نطلق عليهم علماء تأويل المعاد الغيبي، أو فلاسفة النشأة الأخرى.

6. قائمة المصادر والمراجع:

- الأشعري أبو الحسن: (دت) الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير عيون، مكتبة دار البيان، دمشق.
- الجويني إمام الحرمين: (1969) الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار وآخرون، دار المعارف، الإسكندرية.
- الرازي فخر الدين (2009)، الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.
- الزمخشري أبو القاسم (2009)، تفسير الكشاف، تخريج وتعليق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط3، بيروت.
- سعد الدين التفتازاني (2000)، شرح العقائد النسفية، تحقيق: مصطفى مرزوقي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر.
- سميح دغيم (1998) موسوعة مصطلحات الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت.

- سيف الدين الأمدي (1971)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
- ابن سينا (2007) أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون.
- ابن سينا (1949) رسالة أضحوية في أمر المعاد، ضبط وتحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ط1، مصر.
- الشريف المرتضى (2012)، الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، بيروت.
- الشهرستاني أبو الفتح (2013)، الملل والنحل، ضبط وتعليق: كسرى صالح العلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، دمشق.
- الصلاحي إيراد كريم: المعاد عن الفلاسفة المسلمين (2012) صفحات للدراسات والنشر، ط1، دمشق.
- عبد القاهر البغدادي (1928)، أصول الدين، دار الفنون التركية، مطبعة الدولة، ط1، اسطنبول.
- علي عبد الفتاح المغربي (1996)، الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة.
- الغزالي أبو حامد: (دت)، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط4، القاهرة.
- الفارابي أبو نصر: (دت)، المدينة الفاضلة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- القاضي عبد الجبار (2012)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، باب التكليف؛ دراسة وتحقيق: محمد خضر نهما، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.
- القاضي عبد الجبار (1996)، شرح الأصول الخمسة، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة.
- ماهر أحمد الصوفي (2011)، الموت وعالم البرزخ، المكتبة العصرية، ط1، بيروت.
- محمد علي أبو ريان (1990)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط2، الإسكندرية.

7. Bibliography List

- Abd al. Qahir al. Baghdadi (1928), Usul al-Din, Dar al-Funun al-Turkiya, State Printing Press, 1st edition, Istanbul.
- Al. Ash'ari Abu Al. Hasan: (N.D.) Al-Ibana fi Usul Al-Din (The Clarification of the Fundamentals of Religion), edited by Bashir Ayoun, Dar Al-Bayan Library, Damascus.
- Al. Farabi Abu Nasr: (N.D.), The Ideal City, Nahdat Misr Publishing and Distribution, Cairo.
- Al. Ghazali Abu Hamid: (N.D.), The Incoherence of the Philosophers, edited by Suleiman Dunia, Dar al-Ma'arif, 4th edition, Cairo.
- Al. Ghazzali Imam al. Haramain: (1969) Al-Shamil fi Usul al-Din, edited by Ali Sami al-Nashar and others, Dar al-Ma'arif, Alexandria.

- Al. Qadi Abd al. Jabbar (2012), Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl (The Singer in the Gates of Monotheism and Justice), Bab al-Taklif (The Gate of Mandate); Study and Editing: Muhammad Khidr Naba, Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1st edition, Beirut.
- Al. Razi, Fakhr al. Din (2009), Al-Isha'ah fi 'Ilm al-Kalam, edited by Hani Muhammad, Al-Azhar Library for Heritage, Egypt.
- Al. Salihi, Iyad Karim: Al-Ma'ad fi al-Falasifa al-Muslimun (2012), Pages for Studies and Publishing, 1st edition, Damascus.
- Al. Shahrastani Abu al. Fath (2013), Al-Milal wa al-Nihal, edited and annotated by Kasra Salih al-Ali, Al-Risala Publishers, 1st edition, Damascus.
- Al. Sharif al. Murtada (2012), Al-Dhakhira fi Ilm al-Kalam, Arab History Foundation, 1st edition, Beirut.
- Al. Zamakhshari Abu al. Qasim (2009), Tafsir al-Kashaf, edited and annotated by Khalil Mamoun Shiha, Dar al-Ma'rifah, 3rd edition, Beirut.
- Ali Abd al. Fattah al. Maghribi (1996), Ancient Eastern Religious Thought and the Position of the Speakers, Wahba Library, 1st edition, Cairo.
- ALQadi Abd al Jabbar (1996), Explanation of the Five Principles,
- ALQadi Abd al Jabbar (2012), Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl, Bab al-Taklif; Study and verification: Muhammad Khidr Naba, Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1st edition, Beirut.
- Ibn Sina (1949) A Treatise on the Return, edited and verified by Suleiman Dunia, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1st edition, Egypt.
- Ibn Sina (2007) Conditions of the Soul, A Treatise on the Soul, Its Preservation and Its Return, edited by Ahmad Fuad Al-Ahwani, Dar Biblion.
- Imam Ahmad bin Al. Hussein bin Abi Hashim, Investigation: Abdul Karim Othman, Wahba Library, 3rd edition, Cairo.
- Maher Ahmad Al. Sufi (2011), Death and the World of Barzakh, Al-Maktaba Al-Asriya, 1st edition, Beirut.
- Muhammad Ali Abu Rayyan (1990), History of Philosophical Thought in Islam, Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah, 2nd edition, Alexandria.
- Saad al. Din al. Taftazani (2000), Sharh al-Aqaid al-Nasafiyya, edited by Mustafa Marzouki, Dar al-Huda for Printing, Publishing, and Distribution, Ain Mlila, Algeria.
- Saif al. Din al. Amidi (1971), Ghayat al-Maram fi Ilm al-Kalam, edited by Hassan Mahmoud Abd al-Latif, Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo.
- Samih Daghim (1998), Encyclopedia of Islamic Terminology, Maktabat Lubnan Nashroun, 1st edition, Beirut.