الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

معهد الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

نقد ابن تيمية للكسب الأشعري

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

من إعداد الطالب :
لخضر بوزرارة

إشراف الدكتور :
بشير بوجنانة

السنة الجامعية : 1417هـ
1996 / 1997

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهـــداء

أهدي هذا البحث المتواضع إلى :

أبوي الكريمين ، وامتنانا وعرفانا ، أقول :

« رب ارحمهما كما ربياني صغيرا » الإسراء : 24

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

أقدم خالص تشكراتي ووافر احترامي وتقديري لكل من ساهم معي في إنجاز هذا البحث المتواضع ؛ من الزملاء والأساتذة الفضلاء وأخص منهم الأستاذ الفاضل « الدكتور بشير بوجنانة » الذي لم يبخل علي بنصائحه وتوجيهاته القيمة ، لاسيما في جانب المنهجية .

كما لا يفوتني أن أشكر خالص الشكر عمال مؤسسة C. E. C بفرجيوة الذين صبروا معي في إنجاز هذا العمل .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة

يحتل البحث حول " أفعال العباد " و " الجبر والإختيار " أهمية خاصة في بنية الفكر الإسلامي ، وذلك من حيث علاقته بالمشيئة الإلهية والفاعلية الإلهية في الكون ، ولارتباط هذه الأخيرة بأصل عقدي كبير ، ألا وهو : " القضاء والقدر " الذي يمثل هو الآخر أساسا كبيرا من أسس العقيدة الإسلامية المتصلة مباشرة بجملة من صفات الباري عز وجل؛كالعدل والرحمة والحكمة والقدرة والعلم .

كما تكمن أهمية الموضوع الذي نحن بصدده وهو " الكسب " فيما له من امتداد في حياة المسلمين الفردية والجماعية في مختلف مجالات الحياة السياسية والإقتصادية والثقافية ، ذلك أن مسألة " أفعال العباد " هي من القضايا الكبرى ومن المنطلقات الأساسية والمرتكزات العقيدية التي لها الوظيفة الأساسية في صياغة الشخصية الإنسانية بعامة والإسلامية بخاصة .

ومن السهل علينا أن ندرك أهمية هذا الموضوع من خلال إدراكنا لآثاره السلبية والإيجابية في واقع الحياة الناجمة عن فهم ما لمسألة " القضاء والقدر " و " أفعال العباد " وعلاقتها بالإرادة والمشيئة الإلهية .

وتكمن أهمية هذا البحث - من جهة أخرى - في كونه يحاول أن يساهم - بواسطة البيان الصحيح - في بناء التصورات الكلية التي تحدد طبيعة العلاقة بين الإنسان وخالقه ، وكذا طبيعة العلاقة بين الإنسان والكون من حوله ، تلك العلاقة التي ما فتئت تتعرض للتفسيرات المختلفة والشروح المتناقضة التي أخذت ألوانا وأشكالا من المصطلحات والألقاب كـ" الجبر " و " الإختيار " و " الإرجاء " و " الكسب " ، تلك المصطلحات والألقاب نشأ بعضها عن ظروف سياسية خاصة مرت بها الأمة الإسلامية ، كما نشأ بعضها عن تطورات ثقافية وإجتماعية عرفتها البيئة الإسلامية .

هذا ومن الطبيعي كما أنه من البديهي أن تكون تلك الظروف قد استدعت الإستنجاد بهذا المصطلح أو ذاك لتوطيد أركان حكم يكاد يتهاوى ، أو تدعيم وإسناد مذهب سياسي معين كان يمثل ردة فعل للطرف الآخر ، ومن ثمة كان للظروف السياسية والصراعات المذهبية وحتى العرقية وظيفتها الكبرى في إذكاء الصراع وفي ظهور تلك المصطلحات .

وتجدر الإشارة - في هذه المقدمة - إلى أننا نعزو ظهور النزعات والفرق وكذا ظهور المصطلحات إلى الدلالات المتعددة للنص القرآني ، الذي لا نجد فيه نصا صريحا على أن الإنسان مجبر ،

ولا نصا قطعيا يفيد حرية الإنسان المطلقة واستقلاله التام ، وذلك لسبب واضح - في رأينا - وهو أن القرآن لا يهدف إلى تقرير الحقائق المجردة ولا إلى صياغة النظريات الفلسفية ، بل هدفه صناعة الإنسان فكره وعقيدته وصياغة تصوراته عن الله والكون والحياة على النحو الذي ينسجم مع وظيفتي العبادة والخلافة عن الله في عمارة الأرض .

وقد اقتضت العناية الإلهية صياغة شعور الإنسان على أساس إزدواجية محكمة بين الجبر والإختيار ، إزدواجية لا يحس الإنسان بموجبها أنه مستقل عن الله كل الإستقلال ، كما لا يحس أنه مضمحل في الإرادة الكلية كل الإضمحلال ، وذلك هو سر حركته في الحياة ! .

وعلى أساس هذه النظرة لم يتعرض القرآن لمسألة " أفعال العباد " بالكيفية التي يريدها الإنسان وهي الجبر والإختيار ، ولكن تعرض لها على نحو خاص من الطرح لا يمكن أن يوصف بالجبر ولا بالإختيار ، وإنما هو مستوى آخر من العلاقة بين الإنسان وخالقه ، إنه مستوى " الإبتلاء " يقول الله عز وجل : « الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا »[1] .

إن حقيقة الإبتلاء هي التي تربط بين جانبي الجبر والإختيار في الإنسان ، إنها الحكمة التي خلق الله من أجلها هذا الإنسان ، ومن أجلها صنع هذه الملحمة الرائعة ، إنها التفسير الحقيقي للعلاقة بين الله والإنسان ، وإن إغفالها من أي نسق فلسفي يؤدي إلى الخلط والتخبط والغموض الشديد ويلزم ذلك النسق بمآخذ شتى ، كما يجعل الكثير من مفرداته في حاجة إلى برهان ودليل .

وانطلاقا من هذه النظرة القرآنية لم يشغل الصحابة أنفسهم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو بعده بالبحث في الجبر والإختيار ولا في الكسب والإرجاء ، وكان موقفهم موقف الإستسلام والخضوع لله رب العالمين مصداقا لقوله تعالى : « قل إن صلاتي ونسكي ، ومحياي ومماتي لله رب العالمين »[2] .

ومن ثمة فإنه من العسير أن نجد فكرا للصحابة رضوان الله عليهم في مسألة القدر ومشكلة الجبر والإختيار ، ولكن الذي يمكن القطع به " أن الصحابة ظلوا يتعاملون مع القرآن الكريم والسنة المطهرة (...) وكان لكل منهم مفهومه القرآني عن الألوهية والعالم والإنسان ، بيد أنهم لم يقوموا بتسجيل وتدوين هذا المفهوم كما يفعل الفلاسفة والمفكرون . ولكن قد نجد في سيرهم وأقوالهم ما يمكننا من استخراج مفهوم الحرية والموقف الوجودي للإنسان عند بعضهم "[3] .

---

(1) الملك : 02 .

(2) الأنعام : 162 .

(3) فاروق الدسوقي : القضاء والقدر في الإسلام ، ص 77 .

وما سجل لنا من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم حول القدر ، فإنه لا يعدو أن يكون أمرا عارضا ، ولم يكن وليد سؤال ملح ، لقد كانت المسألة محسومة ولم يكن هناك من داع للإلحاح في السؤال ، ذلك أن الصحابة " قد ملأت فكرة الألوهية قلوبهم ، وسيطرت على نفوسهم فاستسلموا لله خاضعين مؤمنين : بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . واستسلامهم هذا لله : هو نفسه الذي دعاهم إلى أن يعملوا ، وأن يجتهدوا في أعمالهم ، وأن يعدوا لكل أمر عدته ، وأن يتخذوا الأسباب ".[1]

ولكن وعلى الرغم من هذه الصورة الوضيئة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده ، إلا أنه وكما يقال : دوام الحال من المحال ، فما لبث المسلمون أن عراهم ما اعترى الأمم قبلهم ودب الخلاف بينهم ، وكان أول ما اختلفوا فيه " الإمامة " [2]بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم تطور ذلك النزاع السياسي إلى النزاع العسكري بين علي ومعاوية رضي الله عنهما منتهيا إلى ظهور النزعات والفرق كالشيعة والخوارج .

وفي خضم ذلك الصراع وهذا التدافع الطبيعي ظهرت المعتزلة وحملت لواء الدفاع عن الحرية الإنسانية ، وظل هذا الإتجاه مهيمنا ردحا من الزمن ، إلا أن رجلا كان يعيش في كنف الإعتزال ضاق بالمحاكمات العقلية التي كانت السمة البارزة للفكر الإعتزالي في مسائل العقيدة كلها بدءا بالله وصفاته ، فلم يلبث هذا الرجل أن أعلن الثورة على أفكار المعتزلة ومعتقداتهم منتسبا إلى أهل السنة والجماعة وإلى المدرسة الحنبلية على وجه الخصوص ، كان ذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري .

ومع ظهور الأشعري ظهر مصطلح جديد يحاول أن يفسر العلاقة بين الإرادة الإلهية والفعل الإنساني ، وقد اخترع الأشعري لهذا التفسير الجديد إسما هو " الكسب " محاولا أن يتوسط به بين القائلين بالإختيار المطلق والقائلين بالجبر المطبق ، وقد هب أتباع الأشعري من بعده يحاولون شرح هذا المصطلح وأن يقربوا فهمه للناس .

ولقد غلبت الأشعرية غيرها من المذاهب - بعد اندحار المعتزلة - وظلت هي المذهب السائد في البلاد الإسلامية من مشرقها إلى مغربها باعتبارها التعبير الصحيح عن عقائد أهل السنة والجماعة وبسبب مناصرة بعض الحكام لها كصلاح الدين الأيوبي ونورالدين الزنكي والمهدي بن تومرت وغيرهم كثير [3]، إلا أنه وعلى الرغم من ذلك ، فإن العقيدة الأشعرية وخاصة ما تعلق منها بجانب

(1) عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص 130 .
(2) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص 39 - 40 .
(3) محمد خليل هراس : ابن تيمية السلفي ، ص 23 - 24 .

" نظرية الكسب " لم تدم طويلا حتى حام حولها جدل كثير ، وثار حولها الخصام نظرا لما انطوت عليه من مفاهيم غامضة كإنكار قانون السببية الكوني وإنكار الحكمة والتعليل في أفعاله سبحانه وتعالى ، وكالقول بجواز التكليف بما لا يطاق ، وعدم تعليل الثواب والعقاب بالأعمال وغيرها من المفاهيم.

وما إن أهل القرن الثامن الهجري حتى ظهر إلى الوجود المجدد ابن تيمية الذي نظر حوله فإذا المذهب الأشعري باسطا نفوذه على عقول العامة والخاصة اعتقادا منهم أن ذلك هو مذهب أهل السنة والجماعة في " أفعال العباد " وأن لا مذهب سواه ، فكان لزاما على ابن تيمية أن يمتشق سيفه وأن يجرد قلمه لمواجهة أفكار الأشاعرة ومعتقداتهم .

ولما كان المذهب " الكسبي " الأشعري قد تمكن من عقول العامة والخاصة ، فقد كان ذلك دافعا لابن تيمية أن يسرف في محاربته ونقده ، حتى يزيل ذلك السلطان الباهر الذي كانت تتمتع به الأشعرية وتتربع بموجبه على ربوع العالم الإسلامي ، وكان من تلك النظريات والمفاهيم الأشعرية التي لقيت معارضة شديدة ونقدا لاذعا من ابن تيمية " نظرية الكسب " التي اخترناها موضوعا لبحثنا هذا ، ولعل من بين الأسباب التي دفعتنا إلى ذلك ما يلي :

1- شغفنا الشخصي بالبحوث والمسائل الفلسفية ذات الصلة بالله والإنسان ، وقد رأينا أن هذا الموضوع " نقد ابن تيمية للكسب الأشعري " يحقق هذه الرغبة وزيادة .

2- أهمية موضوع " أفعال العباد " لما له من امتدادات في حياة الإنسان الجماعية والفردية بأبعادها المختلفة ؛ الدينية والسياسية والثقافية والإجتماعية .

3- جدة الموضوع وتجدده الدائم بالنظر إلى طبيعته الفلسفية ؛ فرغم أنه موضوع مطروق من قبل إلا أن حاجة البحث فيه ما تزال ملحة ، وهو من الموضوعات التي لا ينتهي البحث فيها إلى قيام الساعة ، وذلك هو سر جدته وتجدده .

4- وقد وقع اختيارنا على ابن تيمية باعتباره واحدا من أكبر القادة الفكريين القدامى الموجهين والمؤثرين في الصحوة الإسلامية المعاصرة ، وباعتباره قبل ذلك من أبرز قادة الفكر الإسلامي الذين تعرضوا بالتحليل والنقد لنظرية " الكسب " الأشعري في ضوء نصوص القرآن والسنة .

5- كما كان من دوافعنا كذلك الإسهام في إثراء المكتبة الإسلامية ببحث - نعتبره جديدا على الجملة - لم نر أحدا كتب فيه على هذا النحو بالذات منهجا وموضوعا .

- منهج البحث :

أما المنهج الذي اعتمدناه في معالجة الموضوع فهو تحديدا " المنهج التحليلي النقدي " باعتباره المنهج الأنسب في عرض المسائل الإعتقادية ذات الطابع الفلسفي .

- خطة البحث :

لقد قمت بتقسيم البحث إلى ستة فصول يشتمل كل فصل على مباحث .

تناولت في الفصل الأول حياة المؤسس الأول للمذهب " أبو الحسن الأشعري " ، ثم تعرضت لمفهوم الكسب لغة واصطلاحا ومفهومه عند أقطاب المدرسة الأشعرية ، كالأشعري والباقلاني والإسفرائيني والجويني والغزالي ، ثم عرجت في نهايته إلى مفهوم الكسب عند بعض متأخري الأشاعرة ، كالرازي والسنوسي والدكتور النشار وجلال موسى والدكتورة فاطمة أحمد رفعت .

أما الفصل الثاني ، فقد خصصته للأدلة النقلية والعقلية لنظرية " الكسب " ، وقد نال مفهوم الإستطاعة الإهتمام الأكبر لكونه حجر الأساس في نظرية الكسب عند أقطاب المذهب الكسبي الأشعري .

أما الفصل الثالث ، فقد جعلته لـ" المسائل المتعلقة بالكسب " ، كالمقدور بين قادرين وهو الملاذ الذي لجأ إليه الأشاعرة ردا لشبهة الجبر عن مذهبهم الكسبي ، وقد أفضت في الحديث عنه ، ثم تحدثت عن فاعلية الأسباب ولماذا أنكرها الأشاعرة وماهي خلفياتهم الفلسفية في ذلك ؟ وماهي علاقتها بأفعال العباد عموما والكسب خصوصا ؟ ثم تناولت مسألة تعليل أفعل الله والتكليف بما لا يطاق وكذا الآجال والأرزاق والأسعار ، وهي كلها لواحق ومكملات للكسب ، بل هي تطبيقاته العملية .

أما الفصل الرابع فقد خصصته للحديث عن حياة ابن تيمية بصورة موجزة ، ثم تناولت الإطار التاريخي لظهور الأشعري ونظرية الكسب كما يراه ابن تيمية ليكون ذلك عونا لنا في تعليل وتحليل آراء الأشعري في إطارها الزماني المحدد ، ثم عرضت لمفهوم الكسب عند ابن تيمية .

أما الفصل الخامس ، فقد تناولت فيه نقد ابن تيمية لأدلة أهل الكسب النقلية والعقلية مركزا على مبحث الإستطاعة باعتباره مركتز وأساس الكسب الأشعري .

وفي الفصل السادس تعرضت لنقد ابن تيمية لنظرة الأشاعرة للمسائل المتعلقة بالكسب كفاعلية الأسباب وتعليل أفعال الله والتكليف بما لا يطاق والآجال والأرزاق والأسعار .

وأنهيت البحث بخاتمة ضمنتها موقفي ورأيي النهائي من " الكسب " .

المراجع :

لقد رجعت إلى القرآن وكتب الصحاح والسنن في تخريج الآيات والأحاديث النبوية الشريفة .

كما اعتمدت بالأساس فيما يخص " الكسب الأشعري " على أئمة المذهب وأقطابه ، فرجعت بذلك إلى كتاب " الإبانة عن أصول الديانة " للأشعري ، وكذا كتاب " اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع " للأشعري ، وكتاب " المقالات " الذي لم أعد إليه إلا نادرا .

أما كتب أتباع الأشعري فكثيرة أذكر منها : " التمهيد " للباقلاني و " التبصير في الدين " لأبي المظفر الإسفرائيني و " الإرشاد " و " العقيدة النظامية " للجويني و " قواعد العقائد " و " الإقتصاد في الإعتقاد " و كتاب " إحياء علوم الدين " للغزالي وغيرها من المصادر والمراجع التي سأثبتها في فهرس مخصص لها في نهاية البحث .

أما في باب " نقد ابن تيمية للكسب الأشعري " ، فقد اعتمدت بالدرجة الأولى على المجلد الثامن من مجموع الفتاوي لابن تيمية وهو مجلد مخصص " للقدر " ، ثم رجعت إلى كتاب " منهاج السنة " و " مجموعة الرسائل والمسائل " ، و كتاب " موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول " الموجود بهامش " منهاج السنة " ، كما عدت إلى كتب تلميذه ابن القيم كـ" شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل " و " مدراج السالكين " .

وفي الأخير ، فإني أحمد الله تعالى على أن أعانني على إتمام هذا البحث سائلا إياه أن ينفع به ، ثم أتوجه بالتشكرات الخالصة إلى الأستاذ الفاضل الدكتور « بشير بوجنانة » الذي لم يبخل في إمدادي بالتوجيهات القيمة والنصائح الغالية ، وخاصة فيما يتعلق بجانب المنهجية فله جزيل الشكر ووافر الثناء ، وكذا إلى كل من ساهم معي من الأساتذة والزملاء في إتمام هذا العمل والحمد لله رب العالمين أولا وآخرا .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

مفهوم الكسب عند الأشاعرة

المبحث الأول : التعريف بأبي الحسن الأشعري

المبحث الثاني : تعريف الكسب لغة واصطلاحا

المبحث الثالث : مفهوم الكسب بعد الأشعري

المبحث الرابع : الكسب عند متأخري الأشعرية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : التعريف بأبي الحسن الاشعري

إسمه ونسبه :

هو أبو الحسن الأشعري علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري .

وأبوه هو اسماعيل بن اسحاق : كان سنيا جماعيا حديثيا ، أوصى عند وفاته إلى زكريا ابن يحي الساجي - رحمه الله - وهو إمام في الفقه والحديث ، وله كتب منها : " اختلاف الفقهاء " ، وكان يذهب مذهب الشافعي ، وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتاب التفسير أحاديث كثيرة - يعني الساجي - واختلف هل الكنية بأبي بشر هي لأبيه اسماعيل أو لجده اسحاق ، فابن فورك يقول إنها كنية أبيه ، وابن عساكر يقول إنها كنية جده ".[1]

وقد ذكر الأهوازي [ت 446 هـ / 1055م] صاحب كتاب " مثالب أبي بشر الأشعري " أن أباه هو أبو بشر وليس جده .

ويرد ابن عساكر على ذلك فيقول : " وفي نسبة أصحابه إياه إلى أبي بشر تكذيب لأبي علي الأهوازي فيما اختلف ، فانه زعم أنه غير صحيح النسب وأنه ما كني عن اسم أبيه إلا لهذا السبب ، ولو كانت له بأسماء الرجال وأنسابهم عناية لفرق بين قولنا كنية وكناية ، وفي إطباق الناس على تسميته بالأشعري تكذيب لما قاله هذا المفتري ".[2]

فأما نسب جده أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - فهو أبو موسى عبد الله بن قيس من ولد الجماهر بن الأشعر بن أدد ، وتفصيله كما يلي : " عبد الله بن قيس بن سليم بن حفار بن حرب بن عامر بن عتر بن بكر بن عامر بن عذر بن وائل بن ناجية بن الجماهر بن الأشعر وهو نبت بن أدد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان ".[3]

وأبو موسى الأشعري صحابي جليل وقائد عظيم ، ولد حوالي 614م ، وحين وقع التحكيم أرغم أنصار علي عليا على اختيار أبي موسى ممثلا له بوصفه رجلا محايدا ، وبعد انتهاء قصة التحكيم المشهورة ، ذهب إلى مكة ولم يظهر له أي نشاط سياسي بعد ذلك .[4]

---

(1) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، ص 35 .
(2) المصدر السابق : ص 35 .
(3) المصدر السابق : ص 36 .
(4) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ج 01 ، ص 489 .

مولده :

يذكر ابن عساكر الدمشقي على أن الأشعري ولد بالبصرة ، ثم سكن بغداد إلى أن توفى بها [1] أما عن تاريخ مولده فيقول : " ولد ابن أبي بشر سنة ستين ومائتين (260هـ) "[2] ، أما عن تاريخ وفاته فيرجح بن عساكر أن يكون الأشعري قد مات سنة أربع وعشرين وثلاثمائة (324هـ) ، معتمدا على ما ذكره ابن فورك الأصبهاني تلميذ تلميذه أبي الحسن الباهلي ، إذ هو كما يرى ابن عساكر أعلم بأمره .[3]

دراسته :

لا نعلم بداية دراسته ، ولكن من المعلوم أنه كان معتزليا[4] ، فكذلك لابد أن يكون قد أخذ عن معتزلة البصرة وعلى رأسهم أبو علي الجبائي . كما يبدو أنه أخذ الفقه على أبي اسحاق المروزي أحد أئمة الفقه الشافعي ، كما يذكر ذلك ابن عساكر فيما يلي : " وكان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي اسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور ".[5]

ولقد صاحب الأشعري الجبائي منذ سن العاشرة إلى سن الأربعين ، وربما كان سبب دخول الجبائي في حياة الأشعري ، أنه تزوج بوالدته بعد وفاة والده[6] ، ولعل هذه المصاحبة لمثل هؤلاء النظار هي التي كانت سببا في تفتق عبقريته كما يذكر ذلك الشيخ زاهد الكوثري [ت : 1319هـ-1939م] : " بل لو لم يكن خالط هؤلاء النظار المعروفين بدقة النظر ، وطارحهم المسائل لما تمرن على الإجادة في البحث ، ولم يظهر منه هذه البراعة في إلزام الخصوم ، والذب عن السنة ، ولبقي مثل أولئك الذين ابتعدوا عن السنة في معارضة المعتزلة فوقعوا في بدع أكثر لجهلهم بطرق النظر وهذا مما لا ينكر ".[7]

مذهبه :

يبدو أن الأشعري خلال معايشته لأهل الإعتزال مدة طويلة قد ضاق ذرعا بالمحاكمات العقلية التي يلتجئون إليها في كل مرة ، ويبدو - بعد ذلك - أن أبا الحسن الأشعري قد أحس بخطورة الطرح الإعتزالي على العقيدة الاسلامية الصحيحة ، ويذكر ابن عساكر سببا آخر في تحوله عن الإعتزال

---

(1) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص 35 .
(2) المصدر السابق : ص 146 .
(3) المصدر السابق : ص 147 .
(4) أقام الأشعري على الإعتزال أربعين سنة .
(5) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص 35 .
(6) الدكتورة فوقية حسين : مقدمة الإبانة ، ص 30 - 39 .
(7) انظر : هامش التبيين ، ص 93 .

وهو أنه لم يعد يقتنع باجابات أساتذته له حول المسائل العقيدية التي كان يطرحها عليهم في حلقاتهم فيقول : " إن الشيخ أبي الحسن - رحمه الله - لما تبحر في كلام الإعتزال وبلغ غاية كان يورد الأسئلة على أستاذيه في الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير في ذلك ؛ فحكى عنه أنه قال : وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد ، فقمت وصليت ركعتين ، وسألت الله تعالى أن يهديني إلى الطريق المستقيم ، ونمت فرأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المنام ، فشكوت إليه بعض مابي من الأمر ، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « عليك بسنتي » ، فانتبهت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار ، فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظهريا ".[1]

ثم يذكر ابن عساكر رواية أخرى وهي أن الأشعري : " أقام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة وكان لهم إماما ، ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما ، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال : معاشر الناس إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ، ولا باطل على حق ، فاستهديت الله - تبارك وتعالى - فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب إلى الناس ، فمنها كتاب « اللمع » ".[2]

ولم يذكر ابن عساكر طبيعة ولانوعية تلك الأسئلة التي كانت مثار جدل بين الإمام الأشعري وأساتذه ، والتي كانت سببا في خروجه عن الإعتزال ، لكن المؤرخين " كالسبكي " و " ابن خلكان " قد تعرضوا لتفاصيل هذه المناظرات وأوردوها بطولها .

أ - المناظرة في الأصلح :

سأل الأشعري أبا علي الجبائي فقال : " أيها الشيخ ! ما قولك في ثلاثة : مؤمن وكافر وصبي ؟

فقال (الجبائي) : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة .

فقال الشيخ (الأشعري) : فان أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات : هل يمكن ؟

قال (الجبائي) : لا ! يقال له إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها .

قال الشيخ (الأشعري) : فان قال التقصير ليس مني ، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن .

---

(1) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص 38 - 39 .

(2) المصدر السابق : ص 39 .

قال (الجبائي) : يقول له الله : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف .

قال الشيخ (الأشعري) : فلو قال الكافر : يا رب ! علمت حاله كما علمت حالي ، فهلا راعيت مصلحتي مثله ؟! فانقطع الجبائي ".[1]

وهناك مناظرة أخرى في أسماء الله هل هي توقيفية ذكرها السبكي كذلك (ج2 / ص251 / 252)[2] لم نر ضرورة لسردها فلتراجع في مواطنها .

مؤلفاته :

أوصل ابن عساكر الدمشقي مؤلفات أبي الحسن الأشعري إلى (98) كتابا ، ذكر ابن فورك منها (95) كتابا ، وقال بأنه ألف (69) منها إلى غاية (320هـ) و (26) خلال السنوات الأربع المتبقية من عمره ، وزاد ابن عساكر ثلاثة كتب لم يذكرها ابن فورك وهي :

1- رسالة الحث على البحث .

2- رسالة في الايمان ، وهل يطلق عليه إسم الخلق .

3- جواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر .[3]

ويلاحظ على ما ذكره ابن عساكر حول مؤلفات الأشعري أنه يخلو من ذكر ثلاثة كتب وصلت إلينا منسوبة إلى أبي الحسن الأشعري وهي :

1- الإبانة عن أصول الديانة .

2- رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام .

3- رسالة كتب بها إلى أهل الثغر بباب الأبواب .[4]

عبادته وزهده :

يذكر ابن عساكر عن عبادة الأشعري : " أنه كان قريبا من عشرين سنة يصلي صلاة الصبح بوضوء العتمة وكان لا يحكي عن اجتهاده شيئا إلى أحد ".[5]

---

(1) السبكي : طبقات الشافعية ، ج 02 ، ص 250 - 251 ، نقلا عن مذاهب الإسلاميين ، ج 01 ، ص 498 .
(2) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ج 02 ، ص 500 - 501 .
(3) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص 128 وما بعدها .
(4) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ج 01 ، ص 515 .
(5) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص 141 .

أما عن زهده وتقلله من الدنيا فقد ذكر : " كان أبو الحسن يأكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري على عقبه ، وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما ".[1]

حقيقة موقف الأشعري :

هل كان الأشعري تابعا لأصحاب الحديث وأهل السنة ؟ أم أنه وقف موقفا وسطا بين مذهب أصحاب الحديث وأهل السنة ، ومذهب المعتزلة وتوسط بين الفرق على حد تعبير ابن خلدون ، أم كان له موقف مستقل ركبه من آراء استمد بعضها من الآخرين واستمد البعض الآخر من ذاته .[2]

والواقع أن الأشعرية تأرجحت بين الموقفين السني والعقلي وانتهت إلى موقف سني يحتفظ بالمنهج العقلي ، ولأن الأشعري كان شافعي المذهب - كما مر - فربما ترجحت لديه آراء الشافعي الكلامية على تعاليم وأفكار المعتزلة ، وقد يكون الأشعري أعجب بالدور الذي قام به الإمام الشافعي في التوسط بين أهل الحديث وأهل الرأي ، فأراد الأشعري أن يؤدي دورا مماثلا في الأصول الإعتقادية ، متوسطا بين غلو المعتزلة في تحكيم العقل ، ووقوف الحنابلة عند النقل .

هذا وقد أجهد الأشاعرة أنفسهم في ربط مذهبهم بمذهب السلف بدءا بأبي الحسن الأشعري إلى اليوم ، ولكن بعض المواقف الفكرية للأشاعرة لا تؤكد هذه الصلة على الإطلاق كما هو الحال في نظرية الكسب ، ومفهوم أفعال العباد عندهم كما سيأتي بيانه .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص 142 .

(2) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ، ج 01 ، ص 532 .

المبحث الثاني : الكسب لغة واصطلاحا

أ - لغة :

الكسب في اللغة الجمع : جاء في لسان العرب لابن منظور : كسب ، الكسب : طلب الرزق ، وأصله الجمع ، كسب يكسب كسبا وتكسب واكتسب .

قال سبويه : كسب أصاب ، واكتسب : تصرف واجتهد .

قال الشاعر المقنع الكندي :

يعاتبني في الدين قومي وإنما ديوني في أشياء تكسبهم حمدا

وفي الحديث : أطيب ما يأكل الرجل من كسبه ، وولده من كسبه [1] ، قال ابن الأثير : إنما جعل الولد كسبا ، لأن الوالد طلبه ، وسعى في تحصيله ، والكسب الطلب والسعي في طلب الرزق والمعيشة . [2]

وعليه فالكسب : هو كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر ، أو كل فعل يعود على فاعله بنفع أو ضرر ، وقد ورد في القرآن الكريم بهذا المعنى كما قال تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » [3] ، فبين سبحانه أن كسب النفس لها أو عليها ، والناس يقولون : فلان كسب مالا أو حمدا أو شرفا . [4]

أما الكسب في القرآن الكريم فقد ورد على ثلاثة أوجه :

أحدها : عقد القلب وعزمه كقوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » [5] ، أي بما عزمتم عليه وقصدتموه .

والوجه الثاني من الكسب : كسب المال من التجارة قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ، ومما أخرجنا لكم من الأرض » [6] ، فالأول للتجار ، والثاني للزراع .

---

(1) رواه ابن ماجه في كتاب " التجارات " ، باب " الحث على المكاسب " ، ج 02 ، ص 723 ورقمه 2137 .

(2) ابن منظور : لسان العرب ، ج 01 ، ص 254 ، وانظر أيضا : ابن القيم الجوزية في " شفاء العليل " ، ص 120 ، عندما نقل كلام الجوهري عن الكسب .

(3) البقرة : 286 .

(4) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 387 ، وانظر أيضا ، القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ج 02 ، ص 60 .

(5) البقرة : 225 .

(6) البقرة : 267 .

والوجه الثالث من الكسب : السعي والعمل كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت »[1] وقوله : « بما كنتم تكسبون »[2] وقوله : « وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت »[3] أي بما كنتم تعملون ، وأن تهلك نفس بما عملت ، فهذه المعاني كثيرة في القرآن الكريم[4] ، وكلها إنما قصد بها العمل والفعل ، وهذا هو أصل الكسب لغة .

أما الكسب اصطلاحا فقد وقع فيه اختلاف بين الفرق : " فقالت القدرية : هو إحداث العبد لفعله بقدرته ومشيئته استقلالا ، وليس للرب فيه صنع ولا هو خالق له ولا مكونه ولا مريد له ، وقالت الجبرية : اقتران الكسب بالقدرة الحادثة من غير أن يكون لها فيه أثر ".[5]

2- اصطلاحا عند الأشعري :

أما الأشعري فعرفه كما يلي : " حقيقة الكسب : أن الشيء وقع من المكتسب بقوة محدثة "[6] وهذه القوة المحدثة التي يتحدث عنها الأشعري يعزوها إلى الله عز وجل ، وليس للإنسان فيها سوى اقتران إرادته وقدرته بالفعل الذي يقع إذا أراده العبد وتجرد له ، يقول الشهرستاني : " والمكتسب : هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ثم على أصل أبي الحسن الأشعري ، لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث ".[7]

وقد تناول الأشعري الكسب في كتابه " اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع "، وهو أهم كتاب قديم - بين أيدينا - تناول بإسهاب موضوع الكسب ، كما يعتبر الأشعري أول من تحدث عن الكسب كمفهوم جديد حاول عن طريقه التوسط بين القائلين بالجبر المطبق والقائلين بالإختيار المطلق خاصة المعتزلة ، الذين انبرى الأشعري لمعارضتهم ومقارعة حججهم ، ومن ثمة وجب أن نلتمس تعريف الكسب عند الأشعري المؤسس الأول لنظرية الكسب ، وتكملة للتعاريف السابقة المنقولة عن الأشعري يقول : " فإن قال قائل : فلم لم يدل وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلا الله عز وجل ؟ قيل له : كذلك نقول . فإن قال : فلم لم يدل على أنه لا قادر عليه إلا الله عز وجل ؟ .

---

(1) البقرة : 286 .
(2) الأعراف : 39 .
(3) الأنعام : 70 .
(4) انظر : النساء : 111 ، الأنعام : 120 ، الأعراف : 96 ، ابراهيم : 51 ، الروم : 41 ، الشورى : 30 ، الزمر : 51 ، المسد : 02 ، المدثر : 38 .
(5) ابن القيم : شفاء العليل في القضاء والقدر و الحكمة والتعليل ، ص 131 .
(6) الأشعري : اللمع ، ص 76 .
(7) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 97 .

قيل له : لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخترعه إلا الله تعالى .[1]

ومن هنا يتضح مصدر القوة المحدثة في كلام الأشعري ، إنها قوة مخلوقة في الإنسان لحظة قيامه بالفعل ، ومصدرها هو الله تعالى ، ويكون بذلك معنى الكسب : أنه الفعل المخلوق في الإنسان من جهة الله تعالى على الحقيقة .

ويحاول الأشعري أن يقدم شرحا يفرق به بين الكسب والفعل على الحقيقة ، فالكسب ينسب للإنسان والفعل ينسب إلى الله ، ذلك أن الكسب إقتدار على الفعل بقوة محدثة ، وليس الله قادرا بالقدرة المحدثة ، ولكنه خالقها في الإنسان لحظة قيامه بالفعل ، فالكسب إذن حظ الإنسان من الفعل ، والفعل الحقيقي هو من جهة الله تعالى ، ويوضح الأشعري ذلك بقوله : " إذا كان الكسب دالا على فاعل فعله على حقيقته ، لم يجب أن يدل على أن الفاعل له على حقيقته هو المكتسب له ، ولا على أن المكتسب له على الحقيقة هو الفاعل له على الحقيقة ، إذ كان المكتسب مكتسب للشيء لأنه وقع بقدرة له عليه محدثة ، ولم يجز أن يكون رب العالمين قادرا على الشيء بقدرة محدثة ، فلم يجز أن يكون مكتسبا لكسب وإن كان فاعلا له في الحقيقة .[2]

وكلام الأشعري هنا واضح في إسناد قدرة للإنسان هي له وإن كانت محدثة ، ولها تأثير في المقدور هو تأثير فعل إختياري وتصرف حر ، لا تأثير خلق وإيجاد ، وهو مناط التكليف ولا يعد ذلك الفعل " الكسب " ضرورة أو اضطراريا وإن كان ناشئا عن قدرة محدثة ، هذا من حيث الوصف العام حينما يحاول الأشعري أن يضع خطا فاصلا بين " الفعل الكسبي " البشري و " الفعل الحقيقي " الذي هو من اختصاص الباري عز وجل .

ولكننا عندما نعرف فيما بعد الشروط والضوابط التي وضعها الأشاعرة للإستطاعة والمواصفات المختلفة التي أحاطوها بها سوف يتبين لنا إلى حد كبير عدم جدوى وعدم فاعلية هذه الإستطاعة من الناحية العملية .

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 72 .
(2) المصدر السابق : ص 73 - 74 .

المبحث الثالث : الكسب بعد الأشعري

1- الباقلاني (ت : 403 هـ) [*] :

أما أبو بكر الباقلاني فيقدم تعريفه للكسب مؤكدا على أن لا علاقة بين القول بالكسب والقول بالجبر فبينهما فرق واسع حيث قال : " يجب أن تعلم أن العبد له كسب ، وليس مجبورا بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية لأنه تعالى قال : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » [1]، أي كسبت من ثواب وطاعة ، واكتسبت من عقاب ومعصية ، وقوله تعالى : « ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » [2]، وقوله : « ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة » [3]". [4]

هذا من حيث أصل التسمية ، أما من حيث تفسيره للكسب فيقول : " تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها ، وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده عن طريق الإختيار وبين حركة الإرتعاش من الفالج وبين إختيار المشي من الإقبال والإدبار وبين الجر والسحب والدفع وهذه الصفة المعقولة للفعل حسا هي كونه كسبا ". [5]

هذا التفسير الذي أورده الباقلاني أقرب لفظا ومعنى لما أراد أن يعبر عنه الأشعري عند تمييزه بين حركة الإضطرار وحركة الإكتساب .

وإذا اعتبرنا في هذا المقام الباقلاني شارحا ومفصلا لما أراد الأشعري إجماله مكتفيا بالإشارة المجردة ، فيكون بذلك معنى الكسب على رأي الباقلاني : " أن العبد مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية ، ويدل على صحة ذلك أن العاقل منا يفرق بين حركة يده جبرا وسائر بدنه عند وقوع الحمى به أو الإرتعاش وبين أن يحرك هو عضوا من أعضائه قاصدا إلى ذلك باختياره ، فأفعال العباد هي كسب لهم وخلق لله تعالى " [6]، فالخلق إيجاد من العدم وهو من شأن الإله وحده ، أما الكسب ففعل العبد المخلوق بإرادة الله وقدرته .

(*) هو ابن الباقلاني القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري المالكي الأشعري الأصولي المتكلم صاحب المصنفات : كان ورعا لم تحفظ عنه زلة ولا نقيصة وكان باطنه معمورا بالعبادة والديانة والصيانة ، قال عنه ابن تيمية : هو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده . (ابن عماد الحنبلي : شذرات الذهب ، ج 03 ، ص 169) .

(1) البقرة : 286 .

(2) الشورى : 30 .

(3) فاطر : 45 .

(4) الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، ص 40 .

(5) الباقلاني : التمهيد ، ص 307 ، 308 .

(6) جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص 340 ، 341 .

وعلى الجملة " فقد احتفظ الباقلاني بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الأشعري "[1]، حيث يرى أن " الإستطاعة حال الفعل ، فلا يقدر الإنسان على الفعل قبل الكسب ، ذلك أن القدرة الإنسانية عرض لا يبقى زمانين ، وإلا لأمكن استغناء الإنسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه ".[2]

إن قول الباقلاني " لأمكن استغناء الإنسان بفعله عن ربه " هو علة قول الأشاعرة - ومنهم الباقلاني - بالكسب على النحو الذي رأوه وفسروه وحاولوا شرحه ، بناء على هذه الخلفية التي أشرنا إليها .

2- الإسفرائيني (ت : 418 هـ) [*] :

أما الأستاذ أبو اسحاق الإسفرائيني فقد نحا نحوا آخر في تعريف الكسب ، وأبرز ما يميز هذا التعريف عن سابقيه أنه محاولة واقعية لتفسير الكسب ، وذلك عندما يحاول الجمع بين القدرتين على أثر واحد ، وقوله بوقوع الفعل بمجموع القدرتين ، واجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وهو الأمر الذي تحاشاه سابقوه من الأشاعرة ، بل هو مصدر تحرزهم وتخوفهم من نسبة التأثير إلى قدرة العبد خوفا من الوقوع في الشرك ومجانبة حقيقة التوحيد ، التي هي - في نظرهم - إفراد الله بإحداث كل موجود وأنه لا تأثير لسواه فيما يقع من أشياء وأفعال في الكون .

ولذلك فنحن نعد هذا الرأي من الأستاذ تطورا هاما في المذهب الكسبي ، ذلك التطور المبني أساسا على : " أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين معا "[3]، والذي يرى أن الفعل يقع " بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل ".[4]

والجديد الذي نراه في هذا التفسير ، هو تفسير نظرية الكسب بعبارات دقيقة ومصطلحات واضحة وصريحة ، حيث نجد نصا صريحا على أثر واضح لفعل العبد في مقدوره ، فقد نسب للإنسان قدرة بها يعد مختارا فيما يقوم به أو يترك من عمل ، وهذه القدرة ليست مستقلة عن القدرة الخالقة لها ، حتى تكون خالقة مبدعة ، إنما هي تتعلق بالفعل مع قدرة الله تعالى فتجتمع قدرة الله تعالى الخالقة المبدعة مع قدرة الإنسان الفاعلة على أثر واحد أو مقدور واحد .

---

(1) محمد صبحي : في علم الكلام ، ج 02 ، ص 104 . (2) الباقلاني : التمهيد ، ص 287 .

(*) هو أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الإسفرائيني الملقب بركن الدين ؛ الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي الأشعري (ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج 01 ، ص 28) ، كان معاصرا للباقلاني وابن فورك ، وثلاثتهم من دعائم المذهب الأشعري ، وكانت وفاته في نيسابور سنة 418 هـ / 1027م ودفن باسفرائين ؛ لا يذكر المؤرخون له سوى كتابين : أحدهما ، كتاب جامع الحلي في أصول الدين ، والثاني ، كتاب الرد على الملحدين ، وليس بين أيدينا شيء من مؤلفاته . (معجم أعلام الفكر الإنساني : ج 01 ، ص 559) .

(3) الرازي : المحصل ، ص 141 . (4) الإيجي : المواقف ، ص 312 .

ومهما حاول خصوم الأشاعرة من معتزلة وغيرهم أن يشنعوا عليهم في قولهم بالمقدور بين قادرين من أن ذلك هو عين الشرك ، فإن الأشاعرة يجيبون على هذه الشبهة بأن اجتماع القدرتين على الأمر الواحد ليس اجتماع خلق منهما جميعا ، بل هو خلق من قبل الله تعالى وكسب من قبل الإنسان ، حيث أن هناك قدرتين :

إحداهما : قديمة أزلية هي لله تعالى وحده ، والأخرى قدرة حادثة .

واستدلال الأشاعرة هنا يقوم على أن الله تعالى موجود قبل أن يخلق الإنسان ، وقبل أن تخلق فيه استطاعة وقوة ، وأن الله تعالى موصوف بالقدرة المطلقة على كل ما كان وما سيكون من أفعال عباده بقدرته التي تفرد بخلقها فيهم .

وإذا كان – في نظر الخصوم – أنه من غير المعقول أن تكون مقدورات العباد مقدورة لله تعالى ، فإن ما يقدر عليه العبد – في رأي الأشاعرة – هو عين مقدور الله تعالى لأنه من قسم الممكنات ومنها أفعال العباد .

ومهما أثير من جدل حول رأي أبي إسحاق الإسفرائيني سواء من قبل الخصوم أو الأنصار كما سنرى لاحقا ، فان الإسفرائيني في تقريره لحقيقة الكسب لم يكن مبتدعا عندما أثبت تأثيرا لقدرة الإنسان في المقدورات ، كما لم يكن بعيدا عما صرح به معاصره أبو بكر الباقلاني ، أو عما أشار إليه شيخه الأشعري على نحو ما أوردناه سابقا .

كما أن الإسفرائيني لم يقل بحصول المقدورات بقدرة العبد وحدها كما يرى المعتزلة ، بل ذهب إلى أن المؤثر في الفعل إنما هو مجموع القدرتين ، قدرة الله وقدرة العبد ، غير أن قدرة الله مستقلة بالتأثير ، وقدرة الإنسان غير مستقلة ، فإذا انضمت قدرة الله إلى قدرة الإنسان صارت القدرة الأخيرة لها نوع من الإستقلال بإعانة قدرة الله لها .

3- الجويني (ت : 478 هـ) [*] :

أما إمام الحرمين أبو المعالي الجويني ، فقد اشتد اللجاج حول رأيه في الكسب فقيل أنه نحا نحو الفلاسفة والطبائعيين منهم على الخصوص ، كما رمي بالإعتزال لقوله بالقدرة المستقلة المؤثرة . كما ورد في شأنه أنه في كتابه " الإرشاد " غيره في كتابه " العقيدة النظامية " غير أن حقيقة موقف

(*) هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن حيوية ، الجويني الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين ، المعروف بامام الحرمين ؛ أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق .
خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين ، وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ، فلهذا قيل له إمام الحرمين ، ومن تصانيفه : الشامل في أصول الدين ، والبرهان في أصول الفقه ، والإرشاد ، والعقيدة النظامية . (وفيات الأعيان ، ج 03 ، ص 167 ، 169) .

الجويني أنه قاوم المعتزلة والمجبرة على حد سواء ليثبت المنزلة الوسطى التي شاءها الله للإنسان ، " الذي ليس في ضعفه وقصوره في مستوى الحيوان والنبات والجماد ، ولا هو بعقله وقدرته وإرادته بخارج عن نطاق الممكنات إلى رتبة الواجب الذي له الخلق والأمر الفعال لما يريد ، الخالق لكل شيء عداه ".[1]

هذا وقد جاء في المحصل للرازي أن إمام الحرمين يقول : " إن الله موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور "[2]، وقول الجويني هنا يعد مشابها لقول المعتزلة في الأفعال ، لكن بالتقصي لآرائه في المسألة في مواضع أخرى مما خلف من آثار ، وما نقل عنه لا يعني أكثر من أن الله هو الذي يوجب وجود المقدور بما يسر للإنسان من استطاعة أو من قدرة وإرادة ، وقد عزا الرازي هذا القول إلى الفلاسفة والمعتزلة[3] ، كما عزاه الشهرستاني إلى الفلاسفة الطبائعيين .[4]

ونحن – من جهتنا – لا نرى حرجا في موافقة رأي الإمام لقول الفلاسفة ، إذ المعروف عن المؤلهة منهم القول بالعلة الاولى ، أو بسبب الأسباب ، وبأن كل الموجودات متعلقة بالعلة الأولى ، وتبني المعتزلة لذلك بوجه أو بآخر ، وكذلك الفلاسفة لا يقدم في رأي الجويني ، وأن نسبة رأيه لأولئك وهؤلاء تبقى متوقفة على دليل آخر من أقواله ولا وجود لذلك الدليل في حدود علمنا .

هذا وقد نهج العضد الإيجي نهج الرازي والشهرستاني في نسبة أقوال الجويني إلى الفلاسفة والحكماء الطبائعيين دون أن يعيب ذلك عليه أو يعمل على تخطيئه فهو يقول : " وقالت الحكماء وإمام الحرمين بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد "[5] بها يتم المقدور على سبيل الوجوب لا التخلف إذا قارنت الشروط وارتفاع الموانع .

ويفصل الإيجي جملة المذاهب في المسألة ليظهر موقع الإمام الجويني والحكماء فيقول : " إن المؤثر في الفعل وفي المقدور إما : قدرة الله وحدها ، أو قدرة الإنسان بمفردها ؟ أو قدرة الله مع قدرة الانسان ؟ .

1- مع تعلق إحداهما بالأخرى .

2- أو دون أن تتعلق إحداهما بالأخرى .

---

(1) عبد العزيز المجذوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص 335 .

(2) ، (3) الرازي : المحصل ، ص 141 .

(4) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 99 .

(5) الإيجي : المواقف ، ص 312 .

وحيث أن قدرة الله لا يمكن أن تكون متعلقة بقدرة الإنسان لاستحالة تأثير الحادث في القديم ، تعين أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الإمام والفلاسفة ".[1]

فعلى هذا الرأي لا تعد قدرة الإنسان مستقلة بالتأثير في نظر الجويني ، وهو ما يرفضه جمهور أهل الإعتزال الذين يقولون بتأثير قدرة العبد على سبيل الإستقلال وبالإختيار الكامل ، وفي ذلك يقول الجويني : " إن الحوادث كلها قد حدثت بقدرة الله تعالى ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به ، وبين ما تفرد الرب بالإقتدار عليه ، وهو مخترعه ومنشئه "[2] ، وبذلك تدخل أفعالنا في جملة الحوادث لأنها مما تعلقت قدرتنا بها .

والملاحظ أن دليل الجويني على القدرة هو نفس الدليل الذي ساقه الأشعري أو يقرب منه ، وملخصه أن الإنسان إذا ارتعدت يده ، ثم إنه إذا حركها قصدا فإنه يميز ضرورة بين حالته في الحركة الإضطرارية ، وبين الحالة التي اختارها واكتسبها وفي ذلك يقول الجويني : " إن القدرة الحادثة تؤثر في إثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب عن الضروري ، فإذا فرضنا حركة ضرورية إلى جهة ، وقدرنا الأخرى كسبية إلى تلك الجهة ، فالكسبية على حال زائدة هي من أثر تعلق القدرة الحادثة بها ، والكسبية تتميز بها عن الضرورية ، وأما الحدوث وإثبات الذوات فالرب تعالى مستأثر بها ".[3]

وإذن فليس أثر القدرة الإكتسابية أو الإختيارية أثر خلق وإيجاد في نظر الجويني ونظر سابقيه ، إنما هو أثر فعل وعمل اختياري ولهذا يقول في إصرار : " فالوجه القطع : بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا ، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ، إذ العلم معلوم تعلقه بالمعلوم ، مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد ، لا تؤثر في متعلقها "[4] ، ودليل الجويني على أن الأفعال والأكساب من خلق الله تعالى هو أن : " الأفعال المحكمة دالة على فعل مخترعها ، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله ، وهي على الإتساق والإنتظام ، وصفة الإتقان والإحكام ، والعبد غير عالم بما يصدر منه ، فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعه ، وإنما يتقرر ذلك

(1) الإيجي : المواقف ، ص 312 .
(2) الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص 187 .
(3) المصدر السابق : ص 209 .
(4) المصدر السابق : ص 210 .

على مذهب أهل الحق الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى ، وهو عالم بحقائقها ، ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله وهو غير عالم بها في الصورة التي وضعنا الدلالة فيها ، فقد أخرج الإتقان والإحكام عن كونه دالا على المتقن المخترع ".[1]

أما الجويني في العقيدة النظامية – وقد ألفه بعد الإرشاد – فيرد على المجبرة وعلى الإختياريين سواء بسواء ، ففي المجبرة يقول : " من استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم وإختيارهم وإقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستمر على تقليد ، مصمم على جهله ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون ".[2]

كما رد على الإختياريين من المعتزلة مستقبحا إطلاق القول بأن العبد خالق أفعاله ، لأن فيه العدول على ما قال به السلف ودرجوا عليه ، وأنه اقتحام – كما وصفه – لورطات الضلال،وهاجمهم فقال : " أما الفرقة الضالة : فإنهم اعتقدوا انفراد العبد بالخلق ، ثم صاروا إلى أنه إذا عصى فقد انفرد بخلق فعله ، والرب كاره له ، فكان العبد على هذا الرأي الفاسد مزاحما لربه في التدبير موقعا ما أراد إيقاعه شاء الرب أو كره ".[3]

أما الذين حاولوا التوسط بين الأمرين بلا إفراط ولا تفريط فلم يفت الجويني أن يلتفت إليهم واصفا منهجهم بالمخالف لمنهج الرشاد ، وأنه مجرد وهم ، وليس من الإعتدال المطلوب في شيء : " فإن زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدورها أصلا ، فإذا طولب بمتعلق طلب الله تعالى بفعل العبد تحريما وفرضا ، ذهب في الجواب طولا وعرضا ، وقال : لله تعالى أن يفعل ما يشاء ، ولا يتعرض للإعتراض عليه المعترضون « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون »[4] ".[5]

والمعلوم أن القائلين بذلك هم الأشاعرة – وهو منهم – وقد قال في الإرشاد : " لا أثر لقدرة العبد في مقدورها أصلا "[6]،كما أن الجويني يتراجع عن القول بالمقدور بين قادرين وقد كان التزمه من قبل وبرهن عليه وصار عنده : " أن لا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة

(1) الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص 190 .
(2) الجويني : العقيدة النظامية ، ص 144 .
(3) المصدر السابق : ص 36 – 37 .
(4) الأنبياء : 23 .
(5) الجويني : العقيدة النظامية ، ص 45 .
(6) الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، ص 210 .

والقدرة القديمة ، فإن الفعل الواحد يستحيل وقوعه بقادرين ، إذ الواحد لا ينقسم ، فإن وقع بقدرة الله تعالى استقل بها ، وسقط أثر القدرة الحادثة ، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى ، فإن الفعل الواحد لا بعض له ". [1]

ويقدم الجويني رأيه النهائي في المسألة والذي يعتبره القول الفصل فيها كما يلي : " قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ، ولكنه مضاف إلى الله تعالى تقديرا وخلقا فإنه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة ، وليست القدرة فعلا للعبد ، وإنما هي صفته ، وهي ملك لله تعالى وخلق له ، وإذا كان موقع الفعل خلق الله تعالى فالواقع بها مضاف خلقا إلى الله تعالى وتقديرا ، وقد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة ، فإذا أوقع بالقدرة شيئا آل الواقع إلى حكم الله تعالى من حيث أنه وقع بفعل الله تعالى ". [2]

ومع تسليم الجويني بصعوبة هذه المسألة وأنها مهواة لا يسلم من غوائلها إلا مرشد موفق على حد تعبيره ، إلا أنه زاد الأمر بيانا بالتأكيد على أن الله تعالى أحدث في الإنسان القدرة على أقدار أحاط بها علمه ، وهيأ له أسباب العلم سالبا عنه المعرفة بالتفاصيل ، وعندما أراد منه أن يفعل : " أحدث فيه دواعي مستحثة وخيرة وإرادة وعلم : أن الأفعال ستقع على قدر معلوم ، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد ، وللعباد اختيارهم واتصافهم بالإقتدار ، والقدرة خلق الله ابتداء ، ومقدورها مضاف إليه مشيئة وعلما وقضاء وخلقا وبقاء من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة ، ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدر عليه ، ولما هيأ أسباب وقوعه ". [3]

وخلاصة ما ينتهي إليه الجويني من تحليله السابق أن : " العبد فاعل مختار مطالب مأمور منهي " [4] ، ولكي يقرب إلى الأذهان فهم المسألة فإنه يختم بذكر مثال يقرب به المعنى ويوضح القصد إزالة للبس ، وإن كان الأمر لا يعدو أن يكون من قبيل قياس الغائب على الشاهد ، ومثاله : " أن العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ، ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه ، فإذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ ، والبيع في التحقيق يعزى إلى السيد من حيث أن سببه إذنه ، فلولا إذنه لم ينفذ التصرف ، ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب ، فهذا والله هو الحق المبين ". [5]

---

(1) الجويني : العقيدة النظامية ، ص 46 .
(2) المصدر السابق : ص 47 - 48 - 49 .
(3) المصدر السابق : ص 49 - 50 .
(4) ، (5) المصدر السابق : ص 50 .

هذا وربما توهم بعضهم فاعتبروا الجويني بأقواله السابقة قد تخلى عن القول بالكسب لاسيما وقد تعرض للقائلين به بما يفيد ظاهره مخالفته لهم عندما قال : " وذلك أن قائلا لو قال : العبد مكتسب وأثر قدرته الإكتساب ، والرب تعالى مخترع وخالق لنا العبد مكتسبه ، قيل له : فما الكسب ؟ وما معناه ؟ وأديرت الأقسام المتقدمة على هذا القائل فلا يجد عنها مهربا " [1] ، وليس في عبارات الجويني السابقة ما يوحي بعدوله عن القول بالكسب ، ولكنه أراد التأكيد على أن القول به على إطلاقه دون بيان مفصل : " يبقى إسما محضا ولقبا مجردا من غير تحصيل معنى لا ينجي من هذا الملتطم " [2].

وحاصل رأي الجويني : " أن العبد ليس مستقلا في إيقاع أفعاله بمجرد مشيئته ، وإن لم توافق مشيئة الحق ، بل إن قدرته إنما تؤثر إن شاء الله ذلك ومكنه منه وهو المعبر عنه بالإذن .

وقد اعتبر الأشاعرة موقف إمام الحرمين الذي ذكره – في النظامية – نغمة نشازا في المذهب ، ونصبوا أنفسه للرد عليه تارة ولتكذيب نسبته إليه تارة أخرى ، وفيهم من عزا كلامه هذا إلى الحكماء الإلهيين من فلاسفة اليونان [3] ، وعثرنا في السنوسية الكبرى على الرد التالي : " وما نقل عن إمام الحرمين من أن له قولا بأن القدرة الحادثة تؤثر في الأفعال ، لكن لا على سبيل الإستقلال كما تقول القدرية ، بل على أقدار قدرها الله تعالى ، فهو قول مرغوب عنه ، لا يصح القول به ، ولا تقليده في ذلك – إن صح عنه – لفساده قطعا ، وعدم جريه على السنة عقلا ونقلا ". [4]

هذا وقد اعتبر جلال الدين الدواني كلام إمام الحرمين غير جار على أصول المذهب ، حيث يقول : " وما نقل عن أحد من أهل العلم أنه قال أن الممكن مستقل فيما يصدر عنه – بعد قوله إنه ممكن – إلا أولئك الضعفاء من أهل القرون المظلمة الذين قالوا بالبخت والإتفاق ، مع أن هذا الإمام (يعني الجويني) يزعم أنه جار على أصول الأشاعرة في أفكاره وعقائده ". [5]

غير أن الأستاذ " مصطفى صبري " قد ذهب إلى أبعد من هؤلاء جميعا ، حيث رمى الجويني بالإعتزال ، بل هو في نظره أضل من المعتزلة وذلك عندما قال : " لا يقال إن مذهب الإمام ليس بأضل من مذهب المعتزلة ، وقد أخذ موقعه في صف المذاهب الأولى ، لأنا نقول : عيب مذهب الإمام

---

(1) ، (2) الجويني : العقيدة النظامية ، ص 46 .
(3) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 99 .
(4) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 281 .
(5) سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، ص 260 .

- زيادة على المعابة التي في مذهب المعتزلة - أنه وافقهم بدعوى أنه خالفهم " [1] وقال أيضا : " ومذهب إمام الحرمين على جلالته ليس بأجدر منه بالذكر والنقاش لكونه غير مفترق عن مذهب المعتزلة ". [2]

4- الغزالي (ت : 505 هـ) [*] :

ويأتي بعد إمام الحرمين حجة الإسلام أبو حامد الغزالي فينتهج نهج سابقيه ، وهو وإن شهد أسلوبه تطورا في الشرح وإطنابا في التحليل إلا أنه لم يبعد عما قال به الإمام الأشعري عائدا بنظرية الكسب ، إلى مصدرها اللفظي والمعنوي الذي وضع أصوله الإمام الأشعري .

ومنذ البداية يحاول الغزالي أن يرخي سدول القداسة على لفظة الإكتساب أو الكسب وأنها لم تكن اختيارا اعتباطيا ، بل كانت استمدادا من بركة القرآن الكريم وتيمنا بكلام الله عز وجل فيقول : " وحاصله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الإختراع للقدرة والمقدور معا ، ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى ، سمي خالقا ومخترعا ، ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وإن كان معه ، فلم يسم خالقا ولا مخترعا ، ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف ، فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى ، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن ، وأما اسم الفعل فتردد في إطلاقه ، ولا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعاني ". [3]

ويرى الغزالي بأن الذين وفقوا في هذا الخضم المائج إنما هم أهل السنة الذين وفقوا للسداد ورشحوا للإقتصاد في الإعتقاد فقالوا : " القول بالجبر محال باطل ، والقول بالإختراع اقتحام هائل ، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلى قادرين ". [4]

وفي الوقت الذي لا يرى فيه الغزالي أي مانع لإجتماع قدرتين على مقدور واحد ، ولا أن يكون هناك مقدور واحد منسوب إلى قادرين اثنين ، فإنه يستبعد توارد القدرتين ، إذ تؤثر إحداهما زمنا ثم تؤثر الأخرى في زمن آخر وفي ذلك يقول : " فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد ، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد ، فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما

---

(1) ، (2) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص 186 .

(*) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي ، أحد الأعلام ، تلمذ لإمام الحرمين ، ثم ولاه نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد ، خرج له أصحاب وصنف التصانيف ، مع التصون والذكاء المفرط والإستبحار في العلم .

من تصانيفه كتاب : الإحياء في علوم الدين ، والمستصفى في أصول الفقه ، وإلجام العوام في عن علم الكلام ، ومقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة ، وجواهر القرآن ، وشرح الأسماء الحسنى ، والمنقذ من الضلال . (شذرات الذهب ، ج 04 ، ص 12) .

(3) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص 60 . (4) المصدر السابق : ص 58 .

فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه "[1]، فأثبت الغزالي بذلك مقدورا بين قادرين كما أثبته أبو إسحاق الإسفرائيني وسواه كاشفا عما حمل الأشاعرة على القول بذلك مبينا أنه قد قام البرهان القاطع على أن الحركة الإختيارية مفارقة للرعدة ، وعلى أن كل ممكن لابد أن تتعلق به إرادة الله وإلا فهو محال إذ " الحركة الإختيارية من حيث أنها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة ، فيستحيل أن تتعلق قدرة الله تعالى بإحداهما وتقصر عن الأخرى وهي مثلها ، بل يلزم عليه محال آخر ، وهو : أن الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد إذا أراد العبد تحريكها ، فلا يخلو : إما أن توجد الحركة والسكون جميعا ، أو كلاهما لا يوجد فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون أو إلى الخلو عنهما ، والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين ، إذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الإرادة وقبول المحل ، فإن ظن الخصم أن مقدور الله تعالى يترجح لأن قدرته أقوى فهو محال ، لأن تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الأخرى بها ، إن كانت فائدة القدرتين الإختراع ، وإنما قوته باقتداره على غيره ، واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام ، إذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين أن تصير مخترعة بها ، والإختراع يتساوى فليس فيه أشد ولا أضعف حتى يكون فيه ترجيح ، فإذا الدليل القاطع على إثبات القدرتين ساقنا إلى إثبات مقدور بين قادرين ".[2]

ثم يمضي الغزالي في تحليله للمسألة ليبين وجه تعلق قدرة الإنسان بالفعل فيقول : " إن القدرة متعلقة ، وقولكم إن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الإرادة والعلم ، وإن قلتم أن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضا باطل ، فإن القدرة عندكم تبقى إذا فرضت قبل الفعل ، فهل هي متعلقة أم لا ؟ فإن قلتم لا ، فهو محال ، وإن قلتم نعم فليس المعني بها وقوع المقدور بها ، إذ المقدور بعد لم يقع ، فلابد من إثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقوع بها ، إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به ، والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق ، فقولكم إن تعلق القدرة به نمط واحد خطأ ، وكذلك القادرية القديمة عندهم فإنها متعلقة بالعلم في الأزل وقبل خلق العالم ، فقولنا إنها متعلقة صادق ، وقولنا إن العالم واقع بها كاذب ، لأنه لم يقع بعد ، فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق حيث يصدق الآخر ".[3]

---

(1) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص 59 .
(2) المصدر السابق : ص 58 .
(3) المصدر السابق : ص 61 .

ويجيب الغزالي أن من زعم أن القدرة التي لا يقع بها المقدور والعجز بمثابة واحدة في قوله : " إن عنيتم به أن الحالة التي يدركها الإنسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز في الرعدة ، فهو مناكرة للضرورة . وإن عنيتم أنها بمثابة العجز من أن المقدور لم يقع بها فهو صدق ، ولكن تسميته عجزا خطأ . وإن كان من حيث القصور إذا نسبت إلى قدرة الله تعالى ظن أنه مثل العجز . وهذا كما أنه لو قيل : القدرة قبل الفعل - على أصلهم - مساوية للعجز من حيث أن المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكرا من حيث أنها حالة مدركة يفارق إدراكها في النفس إدراك العجز فكذلك هذا ، ولا فرق .

وعلى الجملة فلابد من إثبات قدرتين متفاوتتين إحداهما أعلى ، والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى ، وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه ، وبين أن تثبت لله سبحانه ذلك - تعالى الله عما يقول الزائغون - ولا تسترب إن كنت منصفا في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى ".[1]

وعلى أساس مبدأ التقابل بين الإرادتين ، إرادة الله وإرادة الانسان بنى الغزالي هذه الموازنة ، ولاشك أن الإرادتين إذا تقابلتا فإن إرادة الله هي الغالبة والنافذة ، ومن ثمة فإن الغزالي لا يجد بدا من أن يواجه الموضوع بصراحة أكثر ووضوح أدق ، وذلك عندما يصرح بأن لا مشيئة إلا مشيئة الله القادر الفعال لما يريد وفي ذلك يقول : " وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها ، ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة ، فهو مضطر في الجميع ".[2]

ورغم هذا الشرح المطول والتحليل الواسع إلا أن الغرابة والغموض مازالا يلاحقان فكرة الكسب ، وأن شبهة الجبر الخالص مازالت عالقة به . فيحاول الغزالي أن يقدم صورة وسطية بين الجبر والإختيار ، فيجعل الإنسان مجبورا في اختياره . أو مختارا في منطقة من القيود الجبرية وأن ذلك هو معنى الكسب في نظره ، إذ هو ليس بالجبر المحض ، ولا الإختيار الخالص فيقول : " فإذن معنى كونه مجبورا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختارا أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا محضا موافقا ، وحدث الحكم أيضا جبرا ، فإذن هو مجبور على الإختيار ، فطلب أهل الحق لهذا عبارة ثالثة ، لأنه لما كان فنا ثالثا وائتموا فيه بكتاب الله تعالى فسموه " كسبا " وليس مناقضا للجبر ولا للإختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه ".[3]

---

(1) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص 62 .
(2) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 03 ، ص 2501 .
(3) المصدر السابق : ص 2503 .

وفي ضوء هذا الفهم سار الرازي تلميذ الغزالي ، مراوحا مكانه ، مستعينا بعبارات الغزالي ومرددا لها ولفكرته في الكسب .

5- الرازي (ت : 606 هـ) [*] :

الرازي هو أكثر الأشاعرة تجرأ على استعمال مصطلح الجبر بلا حرج ، ففي شرحه للآية : « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » [1] يقول : " إنها من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج الجبر والقدر ، فالقدري يتمسك بقوله تعالى : « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » ويقول إنه صريح مذهبي ونظيره « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » [2] والجبري يقول : " متى ضمت هذه الآية إلى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لأن قوله « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » يقتضي أن تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة فإنها تكون مستلزمة للفعل ، وقوله بعد ذلك « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » [3] يقتضي أن مشيئة الله تعالى مستلزمة لمشيئة العبد ، ومستلزم المستلزم مستلزم ، فإذن مشيئة الله مستلزمة لفعل العبد ، وذلك هو الجبر ". [4]

ولكن يبدو أن الجبر الذي يقول به الرازي ليس جبرا محضا صرفا خالصا ، وإنما هو جبر إختياري ، ولكي يصور لنا معنى الجبر الإختياري الذي يراه ينقل لنا في تفسيره الكبير رأي شيخه الغزالي فيقول : " ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في كتابه الإحياء فصلا في تقرير مذهب الجبر ، ثم قال : فإن قيل : إني أجد من نفسي أني إن شئت الفعل فعلت ، وإن شئت الترك تركت ، فيكون فعلي حاصلا بي لا بغيري ، ثم قال : وهب أنك وجدت من نفسك ذلك،إلا أننا نقول : وهل تجد من نفسك إنك إن شئت أن تشاء شيئا شئته ، وإن شئت أن لا تشاء لم تشأه ، ما أظنك أن تقول ذلك ، وإلا لذهب الأمر فيه إلى ما لا نهاية له ، بل شئت أو لم تشأ فإنك تشاء ذلك الشيء ، وإن شئته فشئت أو لم تشأ فعلته ، فلا مشيئتك به ، ولا حصول فعلك بعد حصول مشيئتك بك : فالإنسان مضطر في صورة مختار ". [5]

(*) ولد في الري وتوفي بهراه ، متكلم وفيلسوف واسع المعرفة بعلوم المعقول والمنقول ، كان شافعيا أشعريا ، ناظر المعتزلة ، له مؤلفات منها : مفاتح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، ومعالم أصول الدين ، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، والمباحث المشرقية ، والأربعين في أصول الدين . (المنجد في اللغة والأعلام ، ج 02 ، ص 269) .

(1) الإنسان : 29 .

(2) الكهف : 29 .

(3) الإنسان : 30 .

(4) الرازي : التفسير الكبير (مفاتح الغيب) ، ج 30 ، ص 252 .

(5) المصدر السابق : ج 15 ، ص 64 .

هذا الإختيار الإضطراري ، أو الإضطرار الإختياري هو في الحقيقة تعبير صادق عن صعوبة المسألة نفسها أي " أفعال العباد " وعلاقتها بالمشيئة الإلهية ، وما ذكره الرازي هو أسلوب من التوفيق بين النصوص التي تحدثت عن الإختيار وأخرى تحدثت عن الإضطرار ، ولكنه هو وغيره من الأشاعرة لم يتمكنوا أن يزيدوا على ذكرهم لهذا المصطلح شيئا من التفسير الواقعي الذي به يستبين الحق وتنجلي الخطوب ، ويظل الجدال قائما .

ويؤكد الرازي مرة أخرى هذا المعنى عند شرحه للآية الكريمة من سورة الفاتحة وهي « اهدنا الصراط المستقيم »[1] ، فيقول : " إن من قال : فعل العبد كله منه ، فقد وقع في القدر ، ومن قال لا فعل للعبد،فقد وقع في الجبر ، وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله " .[2]

والحل الذي يراه الرازي في المسألة هو أن يفوض الإنسان الأمر لله ، وأن يبرأ من الحول والقوة إلا من الله ، وذلك ما عبر عنه عند تعرضه لتفسير قوله تعالى : « ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن »[3] ، حيث قال : " إن كمال الإيمان لا يحصل إلا عند تفويض جميع الأمور إلى الخالق ، وإظهار التبري من الحول والقوة ".[4]

ولئن ظهر أن في الأمر غموضا وضبابية فإنما مرده إلى غموض القضية نفسها ، والرازي لا يحسم الأمر لا لصالح الجبريين ولا لصالح الإختياريين ، كما أنه لم يستطع مثلما فعل أسلافه من الأشاعرة - إلا الجويني - أن يطرح نظرية متكاملة في الموضوع ، وظل يراوح مكانه يطرح أدلة القدريين مرة، ومرة يطرح أدلة الجبريين ، وفي نظره أن كلا الفريقين مخطىء فيما ذهب إليه من جهته،وأن الإنسان في النهاية يعيش حالة من الإضطرار الجبري ، أو الجبر الإختياري ، ولئن كان كلامه هنا صادقا ومعبرا عن حقيقة ما عليه حال الإنسان مع أفعاله وعلاقتها بالمشيئة والقدرة الإلهية ، فإنما ينقص ما ذكره الرازي هو التعمق والغوص في أعماق المشكلة ، فهو في الحقيقة وإن أدرك شكلها فقد غاب عنه مضمونها وذلك يعني أن الرجل كان يحوم حول الحمى ويصف الأمور من خارجها ولا يقوى أن يلج إلى الداخل ليضع نظرية متكاملة في الموضوع .

---

(1) الفاتحة : 06 .
(2) الرازي : التفسير الكبير (مفاتح الغيب) ، ج 01 ، ص 183 .
(3) النساء : 125 .
(4) الرازي : التفسير الكبير (مفاتح الغيب) ، ج 11 ، ص 56 .

إلا أننا من الناحية الشكلية ينبغي أن نعترف بأن الرازي قد وضع الإطار الطبيعي والصحيح للمشكلة ، ذلك " أننا إذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والإختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نص صريح على أن الإنسان مجبر ، ولا نص صريح على نفي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يخاطب ويكلف باعتبار أنه مريد قادر .

ولكن لو قال أحد إن الإنسان حر حرية تامة لكان مصيبا من وجه ، أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته عندما يتصور نفسه إرادة مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مجبر لكان أيضا مصيبا من ناحية ؛ أعني من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها ، ولذلك عبر بعض الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حر في ميدان من القيود ".[1]

والرازي - في نظرنا - من أصحاب هذه النظرة ، أي الحرية المقيدة ، أو ما يسمى بالجبر الإختياري عند الإنسان ، وذلك هو مفهوم الكسب عنده .

وعلى أساس هذه النظرة نجد موقف الرازي ومن جاء بعده ، حيث يقررون بأن قدرة العبد تتعلق بأفعاله الإختيارية لا على وجه التأثير ، ويتضح رأي الرازي في عدة مواضع منها : " أن ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع ، وما علم الله أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ، ولأنه لو لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل ، فإن وجد وجب ".[2]

كما يتضح من خلال قوله بأنه تعالى : " يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأنه « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون »[3] "[4]، ولا خلاف بين المسلمين في صدق وصحة التقريرات السابقة ، ولكن ليس من الوجهة التي يريد الرازي تفسيرها ، والتي مؤداها : " أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره ، وأن الإنسان مضطر في اختياره ، وأنه ليس في الوجود إلا الجبر ".[5]

وهي وجهة بنيت على أساس توفيقي لعدم ترجح جهة على أخرى وليس على أساس علمي دقيق توضح فيه مجالات الجبر ومجالات الإختيار ، ومجالات الإلتقاء والتقاطع بينهما في نسق فلسفي دقيق ، وحبكة علمية راقية كما هو الشأن عند ابن رشد والجويني وابن تيمية ، كما سنرى في الفصول القادمة .

---

(1) ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 80 . (هامش الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده) .
(2) الرازي : المحصل ، ص 144 .
(3) الأنبياء : 23 .
(4) الرازي : الأربعين في أصول الدين ، ص 237 .
(5) الرازي : المباحث المشرقية ، ص 517 ، نقلا عن عبد العزيز المجذوب : " أفعال العباد في القرآن " ، ص 359 .

وقد اتخذ المتأخرون من الأشاعرة الإمام الغزالي حجة والرازي قدوة ، فقالوا بالكسب على النحو الذي قال به الأشعري وشرحه الغزالي وتصوره الرازي ، ولم يكونوا بأي حال من الأحوال موافقين أو متابعين للأقطاب الآخرين كالباقلاني والإسفرائيني والجويني الذين يعتبرون بحق من المطورين للمذهب الكسبي ، إن لم نقل من الخارجين عن قواعده التي رسمها المؤسس الأول الأشعري .

وهكذا يتبين أن نظرية الكسب وإن شهدت تطورا في أسلوب شرحها وتحليلها على يد أقطاب المذهب الكسبي كالباقلاني والإسفرائيني والجويني فإنها عند الغزالي والرازي قد عادت إلى مصدرها النصي الخالص ، وذلك ما مهد السبيل عند المتأخرين من الأشاعرة أن لا يترددوا في نفي التأثير عن القدرة الإنسانية في مقدورها نفيا قاطعا جازما معتقدين أن ذلك هو عين الحق والصواب .

ومن ثمة يجد الناظر في آثار التأخرين من الأشاعرة أن أفعال العباد الإختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم من تأثير فيها ، بل إن الله تعالى أجرى العادة في أن يوجد في العبد قدرة ، وأن معنى الكسب عندهم هو مجرد المقارنة بين القدرة والمكسوب من غير أن يكون هناك تأثير أو مدخل لأي تأثير سوى في كون الفعل محلا لتلك القدرة .

كما يتضح من خلال مواقف المتأخرين أنها تشترك جميعا في معنى الإقتران والمحل ، فالفعل مرة حاصل تحت القدرة الحادثة ، وتارة متصرف فيه بقدرة تقارنه في محله ، وتارة أخرى هو نتاج تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ، ثم إن التعاريف السابقة تشترك جميعا في أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في مقدورها كما يصرح بذلك السنوسي صاحب " السنوسية الكبرى "وهو ما نتعرف عليه في المبحث الموالي .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع : الكسب عند متأخري الأشعرية

1 - السنوسي (ت : 895 هـ) [*] :

يؤكد السنوسي بأن القدرة الحادثة المتعلقة بالمقدور لا تأثير لها في المقدور أصلا . كما يؤكد أن هذا هو رأي أهل السنة ، ويرى بأن هذا النوع من التصوير للمسألة هو الذي يبرر مسألة الثواب والعقاب والتكليف الشرعي ، وأنه يبطل مذهب الجبرية الذين ينكرون وجود القدرة الحادثة ، وأما مذهب القدرية فإنهم يقولون باختراع العبد لأفعاله على سبيل الإستقلال وفق مراده بالقدرة التي خلق الله له ، وفي نظره فإن الأولين أي " الجبرية " مبتدعة وأن " القدرية " مشركين . أما الصواب في نظره فهو ما قال به الأشعري وأنه المذهب الوسطي بين أهل الجبر وأهل القدر .

ويتضح ذلك من خلال نص العبارة كما في السنوسية حيث قال : " وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمقدور في محلها ، مقارنة له من غير تأثير عبر أهل السنة رضي الله عنهم بالكسب . وهو متعلق التكليف الشرعي ، وأمارة على الثواب والعقاب فيبطل إذن مذهب الجبرية ، وهو إنكار القدرة الحادثة لما فيه من جحد الضرورة ، وإبطال محل التكليف وأمارة الثواب والعقاب ، ومن هنا كان بدعة ، ومذهب القدرية وهو كون العبد يخترع أفعاله على وفق مراده بالقدرة التي خلق الله له ، لما علمت من دليل الوحدانية واستحالة شريك مع الله تعالى أيا كان ". [1]

وعلق الشارح على ذلك بقوله : " هذا تفسير للكسب الذي قال به أهل السنة رضي الله عنهم ، وهو درجة وسطى بين مذهبي الجبرية والقدرية " [2]، وهو تفسير كما ترى لا يختلف في شيء عما قال به الأشعري ، كما أنه مبني أساسا على الإحترازات التي بنى عليها الأشعري مذهبه وهي الخوف من إثبات الشركاء مع الله عند القول بتأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، وإذن فلا سبيل لنا إلا نفي ذلك التأثير حتى نسلم من الشرك . كما يقول السنوسي في تعريفه للكسب : " تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير ". [3]

ولحل إشكالية الثواب والعقاب ومناط التكليف جعل السنوسي - كما فعل الأشعري - التعلق الذي للقدرة الحادثة بالمقدور هو أمارة الثواب والعقاب .

(*) هو أبو عبد الله محمد ؛ إمام وفقيه مالكي ، عالم تلمسان في عصره ، نبغ في العلوم الإسلامية ، من كتبه : عقيدة أهل التوحيد أو العقيدة الكبرى ، وأم البراهين أو العقيدة الصغرى . (المنجد في اللغة والأعلام ، ج 02 ، ص 311) .

(1) ، (2) ، (3) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 290 .

وإذا كنا منذ البداية لم نفهم معنى التعلق وهل له تأثير أم لا ؟ فإن ما تعلق به وهو الأمارة أكثر غموضا ، وهو على الجملة كمن يفسر الماء بالماء ويحيل في فهم المجهول على المجهول . ذلك هو معنى الكسب كما يراه السنوسي وشراح عقيدته .

وفي رده عن شبهة قدرية تقول : " كيف يثيبه ويعاقبه على غير فعله ؟ وهو سؤال وجيه ، يقول السنوسي : " قلنا يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل ، والثواب والعقاب غير معللين وإنما الأفعال أمارات شرعية عليهما ، يخلق الله تعالى منهما في كل مكلف ما يدل شرعا على ما أراد به في عقباه ، فكل ميسر لما خلق له ".[1]

ونتابع السنوسي وشارح نصوصه في مقالاتهم فلا نلوي إلا على غموض وإغراق في التفويض والتسليم لا نرى له أي مبرر شرعي لأن في نظرهم : " الأفعال الواقعة على يد العبد أمارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة ، ولو وضع غيرها من الألوان والطعوم ونحوها أمارات عليهما لكانت صالحة لذلك ، وليس للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيهما ، وكل ما أطلق عليه في الشرع أنه سبب لهما فإنما المراد بالسبب الأمارة ، ووقع التسامح بالتعبير عنها بالسبب ، إذ لا مشاحة في الألفاظ اللغوية إذا فهمت المقاصد منها ".[2]

وإذا احتجت القدرية على الأشعرية بأنه لو لم يكن العبد مخترعا لأفعاله لما صح أن يمدح أو يذم عليها ؟ يأتي الجواب من السنوسي في غاية الإهتزاز والسطحية : " وهو أنه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم وبين كون سببهما مخترعا للمدوح أو المذموم ، وأنه كذلك قد تقرر المدح بالجمال وحسن الخلق ، ونحو ذلك مما لا كسب للمدوح فيه أصلا ، كما تقرر الذم بأضداده ، وتقرر مدح الجمادات وذمها كالثياب والأبنية ونحوها ، باعتبار ما اتصفت به من الأوصاف مع أنها لم تفعلها ولم تشعر بها أصلا ".[3]

والحقيقة أننا لا نجد كلاما نعبر به عن هذا التجني الواضح الذي يسوى فيه بين الإنسان الفاعل المختار،وبين الجمادات وما تمدح به أو تذم بحسب أوصافها ، وكل ما يمكن قوله أنه كلام يغيب فيه المنطق ، وتطغى فيه النزعة الحلولية الجارفة التي تغذي السلبية والإنهزامية في الحياة .

---

(1) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 294 .
(2) المصدر السابق : ص 295 .
(3) المصدر السابق : ص 296 .

إنه كلام لا ينسجم ولا يتفق بتاتا مع مئات الآيات والأحاديث النبوية التي ربط بها الثواب والعقاب ربطا محكما بالأعمال ، ولا نرى حاجة لايرادها لكثرتها وشهرتها .

إن الكلام السابق للسنوسي وشراح عقيدته طغت فيه النزعة المذهبية إلى درجة لم يعد معها هناك تفكير ولا اعتداد بالقرآن ولا بالسنة .

وإن العقل البشري لا يسعه تصور المسألة على النحو الذي أرادته الأشعرية ، لأنه فهم تنجم عنه صعوبات جمة في مسألة الحرية الإنسانية ، وإشكالات عدة حول مسألتي الثواب والعقاب والمسؤولية والجزاء اللذين لا نجد لهما أثرا في المذهب الكسبي الأشعري ، ولذلك لقي الكسب الأشعري معارضة شديدة من الخصوم وبعض مؤيديه من الأشاعرة أنفسهم ، حيث تشعبت بهم السبل في شرحه وتحقيق المعنى المراد منه ، وعلى أساس هذا التشعب في الفهم والشرح نسب الكسب إلى المعميات وغوامض الأشياء ، ولذلك كان رد القاضي عبد الجبار على الكسب بأنه غير معقول ، حيث يقول : " وأن الإصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن ، لأن الشيء يعقل معناه أولا ، ثم إن لم يوجد له إسم في اللغة يصطلح عليه ، وأيضا فلابد من أن يكون للإصطلاح شبه بأصل الوضع ، وما يقوله مخالفونا - يعني الأشاعرة - لا شبه له بأصل الوضع ".[1]

وقد امتد الدفاع عن الكسب الأشعري ومحاولة إيجاد المبررات الكافية له إلى العصر الحديث ، ولعل من تلك المجهودات المبذولة مجهود الأستاذ النشار .

2- النشار :

يبدو النشار منذ البداية مغرما بالفكر الأشعري عامة ونظرية الكسب خاصة ، ويتضح من خلال قراءتنا لفكره ونظرته للأشعرية أن هناك علاقة عاطفية قوية تربط بينهما ، فهو ينتقد ابن تيمية في تحامله على الكسب الأشعري فيقول : " وهكذا يتنكب ابن تيمية عن الحق حين ينسب المذهب الكسبي الأشعري للجهم ، وثمة خلاف كبير بين المذهب الكسبي وبين الجبر الخالص . لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسبي وأنه وسط بين الجبر والإختيار وبين المجبرة والمعتزلة ، إن المذهب الكسبي يقرر أن الله خالق الفعل ، وأن الإنسان يكسب فعله من هذا الخلق ، وكان لابد من هذا الحل الوسط لإنقاذ قدم العلم الإلهي ".[2]

---

(1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج 01 ، ص 60 وما بعدها .

(2) سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 01 ، ص 411 .

وليت الذي فعله الأشعري وأتباعه كان إنقاذا حقا لقدم العلم الإلهي ، إذ كان واضحا يفهمه الناس وتستوعبه عقولهم ، أما أن يكون القول بالكسب على هذا المستوى من الغموض ثم يقال إنه إنقاذ لقدم العلم الإلهي ، فذلك ما لم نقدر على فهمه ! .

هذا وعلى الرغم من المكانة العلمية البارزة التي يتبوؤها الدكتور سامي النشار في الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر ، إلا أن نظرته إلى الأشعرية واستماتته في الدفاع عنها دون تمحيص ودون تدقيق علمي ، نرى أنها تقلل من هذه المكانة العلمية ، فهو يبدو مغرما ومتيما بالفكر الأشعري حينما يقول : " إنني كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري ، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم (...) إني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة المعبر عنها في أصالة وقوة ، وأن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا هو الأخذ بهذا المذهب كاملا (....) لقد اطمأن المسلمون من قبل في بواديهم كما اطمأنوا من قبل في حواضرهم إلى المذهب الأشعري وتخلصوا من شوائب العقل البحت (...) إن ثراء الحياة الإسلامية كلها يعود إليه وبواسطة رجاله ".[1]

إن الكلام السابق للدكتور النشار هو في الحقيقة مقطوعة أدبية رائعة في مدح الأشعرية من قبل رجل متيم بها لا يرى إلا محاسنها ، ولذلك فهو يخطئ ابن تيمية في نقدها ، كما يخطئ محمود قاسم وغيرهم من العلماء ، ولكن لا بطريقة علمية بل بطريقة أدبية كما يفعل الشعراء المتيمون .

ولكي تتضح العلاقة العاطفية القوية بين الدكتور النشار والمذهب الأشعري بعامة ومنه نظرية الكسب التي نحن بصددها ، يمكن أن نورد بعضا من ردوده الدفاعية عن الأشعرية عندما هاجمها الدكتور محمود قاسم في كتابه " مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد " فيقول : " ومن زاوية العقل ينظر للمذهب الأشعري ، ويحاول تحطيم هذا الصرح الأشم الذي عاش خلال القرون ، ومازال يعيش ظاهرا على كل المذاهب عاليا على كل العقائد باقيا ما بقيت الدنيا حتى يرث الله الأرض ومن عليها "[2] ، إنها علاقة روحية عاطفية غاب فيها العقل وغابت فيها الناحية العلمية ، وإلا فكيف لعالم أو فيلسوف ، كالدكتور النشار أن يحكم بأن المذهب الأشعري سيبقى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، هل اطلع الغيب أم اتخذ عند الرحمن عهدا ؟ والحقيقة أن مثل هذا الكلام فيه ما فيه

(1) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 01 ، (المقدمة) ص "و" .
(2) المرجع السابق : ج 01 ، ص 676 .

من التعمية عن الحقائق العلمية ، لأن المذهب الأشعري كغيره من المذاهب الإسلامية الأخرى له ما له من السداد وإصابة الحق ، كما أن عليه ما عليه من الخطأ ومجانبة الحق ، وأن بقاءه عبر الزمن مرهون بأشياء كثيرة على رأسها ما يملكه من قوة الإقناع وما فيه من انسجام مع نصوص القرآن والسنة ، ونحن نرى أن نظرية الكسب الأشعري غريبة عن الدين الحق كل الغرابة وأحرى بالمسلمين أن يطووا صفحتها .

3- جلال موسى :

ومن المجهودات المبذولة في هذا الميدان ما يذكره الدكتور جلال موسى في كتابه " نشأة الأشعرية وتطورها " ، وجل ما جاء به أنه كلما عجز عن شرح فكرة معينة في الفكر الأشعري خاصة ما تعلق بنظرية الكسب، أحال في فهمها الصحيح على تلامذة الأشعري أو لجأ إلى تعسف الشرح . فهو – مثلا – عندما ينتقد قول الدكتور محمود قاسم في الكسب الأشعري في مقدمته " لمناهج الأدلة " لابن رشد عندما يقول : " ومما يدل على صدق ما نرى أن الأشعري لم يستشهد لا بالأدلة الشرعية ولا العقلية على وجود الكسب للإنسان ، بل صرف جهده للعثور على أدلة تنفي قدرة الإنسان على خلق أفعاله ، وهذه الحجج لا تختلف كثيرا عما ارتضاه أهل الجبر من قبل ، فالعبد لا يستطيع أن يخلق شيئا لقوله تعالى : « هل من خالق غير الله »[1] وقوله : « لا يخلقون شيئا وهم يخلقون »[2] وقوله : « أفمن يخلق كمن لا يخلق »[3] وقوله : « أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون »[4] .

لكن هذه الآيات لا تفيد في الحقيقة أن الإنسان عاجز عن الخلق على وجه الإطلاق ، بل تدل على أنه من المستحيل أن تنسب فكرة الخلق إليه وإلى الله سبحانه بمعنى واحد ، لأن الله يخلق من العدم وفي غير زمان ، بينما يستطيع الإنسان أن يخلق بمعنى آخر ، وهو أن يستخدم المادة المخلوقة لصنع أشياء في أزمان محدودة "[5]، ويعلق الدكتور جلال موسى على الكلام السابق للأستاذ محمود قاسم بقوله : " والذي لاشك فيه أن الدكتور قاسم يتابع المعتزلة في شططهم ومغالاتهم في التهجم على الأشعري (...) والرأي الذي يراه الدكتور قاسم في الكسب إنما هو عدم دقة وسوء فهم لما أراد الأشعري ".[6]

---

(1) فاطر : 03 .
(2) الفرقان : 03 .
(3) النحل : 17 .
(4) الطور : 35 .
(5) محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ، ص 111 .
(6) جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص 239 .

ثم إنه هو نفسه – أي الدكتور جلال موسى – لم يستطع أن يبين لنا مراد الأشعري بالكسب ، ولقد عرف كلامه في هذا المقام إضطرابا كبيرا ، فبعد أن يقرر بأن الفهم الصحيح لمراد الأشعري في الكسب كان من نصيب الدكتور حمودة غرابة يعود ليقول : " إلا أن الدكتور غرابة شكك فيما وصل إليه من نتائج ".[1]

وعلى العموم فقد حاول الدكتور جلال موسى أن يشرح الكسب الأشعري فلم يزده إلا غموضا فهو يقول : " والصحيح أن رأي الأشعري ليس فيه مطلقا إخضاع قدرة الرب لقدرة العبد وإنما القصد أن يتجه العبد دوما إلى الرب ويخلي نفسه عما يشغله عنه ويقصده ، وفي هذه الحالة تتعلق به إرادة الله خلقا فيمنحه القدرة الحادثة لتقبله – أي القدرة – التي تكسب الفعل ولا تخلقه "[2] ، ثم يعلق على كلامه هذا بأنه سام وعميق وإن كان يعلو على الأفهام ، إلا أنه يرضي الخاصة والعامة ! .

نحن هنا نطلب حقيقة علمية وليس تقريرا أدبيا حول نظرية الكسب ، وكلام الدكتور جلال موسى – في هذا المقام – أبعد ما يكون عن العلمية والموضوعية ، فكيف يكون بعد هذا يعلو على الأفهام ثم هو بعد ذلك يرضي العامة والخاصة ! .

ثم يمضي الدكتور جلال موسى في دفاعه عن الكسب الأشعري ليقول : " ولكن من الخطإ الجسيم الذي يقع فيه الكثير من يتابعون أعداء الأشعري في تشويه أفكاره : القول أن نظريته في الكسب مما يستهان به ، أو من الأمور التي تبعث على الرثاء وأنها لا تقوم على أساس ، وهذا خطأ يحتاج إلى تصحيح ، وسيكون هذا التصحيح من نصيب تلامذة الأشعري "[3] ، فمن هم تلامذة الأشعري هؤلاء ؟ ولماذا لم يورد الدكتور تصحيحاتهم وهو في معرض الدفاع عن نظرية الكسب ؟! .

4- فاطمة أحمد رفعت :

ولعل من تلك المحاولات كذلك ما فعلته الدكتورة فاطمة أحمد رفعت في كتابها " أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي " ، حيث اعتمدت على رأي الشهرستاني وعلقت عليه بما يلي : " ويرى الشهرستاني أن الكسب عند الأشعري بمعناه السابق لا يعده مخلوقا بين خالقين ، بل مقدورا بين قادرين من جهتين مختلفتين ، أو مقدورا بين متمايزين لا يضاف إلى أحدهما ما يضاف إلى الثاني "[4] ، ثم علقت : " وهو بذلك – أي الأشعري – إنما يقدم حلا مناسبا من وجهة نظرنا

---

(1) جلال موسى : نشأة الأشعرية ، ص 239 – 242 .
(2) المرجع السابق : ص 240 .
(3) المرجع السابق : ص 242 .
(4) فاطمة أحمد رفعت : أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ، ص 269 .

لمشكلة خلق الأفعال ، بل ويمكننا القول أن مذهب الأشعري في الكسب بتلك الصورة إنما يعد ردا كافيا لدحض دعاوى المعتزلة من قدرية وجبرية " [1] ، والملاحظ أن كل الذين حاولوا شرح نظرية الكسب والدفاع عنها لم يوفقوا إلى مرادهم ، وعدم التوفيق مرده في نظرنا إلى غربة الموضوع وغموضه في نفسه .

بل إن الأمر قد بلغ إلى درجة إن يخطئ بعضهم بعضا في فهم مواقف وآراء الأشاعرة القدامى أو المؤسسين الأوائل ، كما فعلت الدكتورة فاطمة أحمد رفعت عندما ذهبت إلى أن هناك تناقضا واضحا في رأي الشهرستاني الذي ذكره عن الجويني ، وخروجه عن المذهب واتباعه للفلاسفة اللاهوتيين فتقول : " وهنا يبدو لنا تناقض واضح في رأي الشهرستاني ، إذ ينقل لنا أولا أن الجويني يذهب إلى تأثير القدرة الحادثة في الأفعال ثم يعود فينقل لنا نفيه لتأثير تلك القدرة الحادثة " [2] ، ثم تقول : " والواقع أننا لا نجد في كتب الجويني ما يثبت تأثيرا لقدرة العبد الحادثة في الأفعال ، مما يقطع بكون الشهرستاني قد أساء فهم مذهب الجويني في القدرة الحادثة ، إذ نعد الجويني متابعا للأشعري في نفي كل تأثير للقدرة الحادثة ". [3]

والواقع أننا لا نرى في الكلام المنقول عن الجويني أي تناقض كما تذهب إلى ذلك الدكتورة فاطمة أحمد رفعت ، بل نرى أن إمكانية الجمع بين كل الآراء الواردة عن إمام الحرمين ممكنة ، وذلك من خلال إعادة القراءة للنص ، فالله هو الفاعل الحقيقي للأشياء باعتباره عز وجل مسبب الأسباب وخالق العلل ، وإن لم يكن مباشرا للأفعال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، والعبد فاعل حقيقة من حيث كونه مباشرا لها ، وكأن نسبة الفعل إلى الله عز وجل على سبيل المجاز كما يقال : " بنى الأمير قرية " ، فالأمير هو الآمر بالبناء ولكنه غير مباشر لفعل البناء بنفسه ، وإنما هو السبب الكامن وراء البناء ، غير أن الذي باشر الفعل وشرع فيه إنما هم العمال ، ولله المثل الأعلى .

ومن جهة أخرى فإن تأكيد الدكتورة فاطمة أحمد رفعت بأنها لا تجد في كتب الجويني ما يثبت تأثيرا لقدرة العبد الحادثة في الأفعال ، هو قول ينبيء ، بل ويؤكد بأن الدكتورة فاطمة أحمد رفعت لم تقرأ كتاب الجويني " العقيدة النظامية " الذي نرجح أن يكون هو آخر كتبه في العقيدة بعد " الشامل " و " الإرشاد " ، وأنه قد ضمنه خلاصة ما يراه صحيحا في المسألة ، وجهل الدكتورة بالكتاب المذكور هو الذي سمح لها أن تتجنى على الشهرستاني وترى في كلامه تناقضا واضحا .

---

(1) فاطمة أحمد رفعت : أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ، ص 269 .

(2) ، (3) المرجع السابق : ص 281 .

الفصل الثاني

أدلة الكسب

المبحث الأول : الأدلة النقلية للكسب

المبحث الثاني : الأدلة العقلية للكسب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : الأدلة النقلية للكسب

رغم خوض الأشاعرة في المسائل الكلامية والقضايا الفلسفية في الدين إلا أن ذلك لا يعني بأي حال أنهم بعدوا عن النص ، فلقد ظلوا متمسكين به مدافعين عنه ، ولم يكن ظهورهم منذ البداية إلا لهذا الغرض ، ولكن المذهب الأشعري – على الجملة – وإن كان انطلق نصيا ، إلا أنه لم يلبث أن تحول إلى مذهب كلامي جدلي بحت اعتبارا من عضد الدين الإيجي ومن جاء بعده .

ولما كانت كل مسألة من مسائل الإعتقاد ينبغي الرجوع فيها إلى نصوص الكتاب والسنة ، فقد عمل الأشاعرة على ربط معتقداتهم بنصوص الكتاب والسنة ، ولما كانت قضية " الكسب " هي إحدى أهم تلك المعتقدات فقد التمسوا لها التأييد من القرآن والحديث النبوي الشريف ، ولكن على نحو خاص من الفهم ومن توجيه النصوص تلك الوجهة التي تؤيد مذهبهم وتخدم مقصدهم .

وقد ارتأينا في هذا المقام " الأدلة النقلية للكسب " أن نقتصر على ثلاثة من أقطاب المذهب الأشعري،هم الأشعري – الجويني – الغزالي ، وذلك باعتبار الأول مؤسسا وباعتبار الآخرين رؤسا في المذهب ولم يزيدوا عما جاء به سوى أن كرروا ما قاله .

1- الأشعري :

يقرر الأشعري بأن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى ، ودليله من الكتاب قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » [1] ، وقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » [2] ، فلما كان الجزاء واقعا على أعمالهم كان الخلق لأعمالهم ، وإذا ورد الإعتراض على ذلك بأن الله تعالى إنما عني بذلك الأصنام المخلوقة بأيديهم وليس الأعمال في قوله : « أتعبدون ما تنحتون ، والله خلقكم وما تعملون » [3] ، رد الأشعري بأن ذلك خطأ " لأن الأصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله : « أتعبدون ما تنحتون » [4] إليها ، وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله « خلقكم وما تعملون » [5] إليها ".[6]

---

(1) الصافات : 96 .
(2) السجدة : 17 .
(3) الصافات : 95 – 96 .
(4) الصافات : 95 .
(5) الصافات : 96
(6) الأشعري : اللمع ، ص 69 .

وبرهان الأشعري هنا في غاية الضعف وتحميله الآية ما لا تطيق ظاهر ، سواء آية الصافات أو آية السجدة السابقتين ، فآية الصافات وما قبلها هي : « قال أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون » [1] ، فقد تعجب الله من عبادتهم المنحوتات وذمهم على ذلك باعتبار أن ذلك من أفعالهم المشينة والمنكرة ، ولو كان ذلك من فعله تعالى لما ذمهم عليه ولما أنكر عليهم ، ثم قال بعدها : « والله خلقكم وما تعملون » [2] ويعني بذلك تلك المنحوتات السابق ذكرها في السياق .

كما أن أساليب اللغة العربية لا تطاوع الأشعري في مراده إذ أن " ما " الواردة في الآية لايمكن الرجوع بها بأي حال إلى الأعمال ، بل إلى المعلولات لأنها في الغالب إذا أطلقت عادت إلى غير العاقل ، وإذا تنازع عودها بين الأعمال والمعمولات كانت الثانية منهما بها أولى .

أما عن استدلاله بالآية « جزاء بما كانوا يعملون » [3] على أن " ما " فيها عادت على الأعمال فوجب أن تعود " ما " التي في سورة الصافات على الأفعال كذلك فقياس " خاطىء " لأنها في آية الصافات منسوبة إليهم على وجه الذم والتقريع وإلى الله على وجه التمدح والإختراع ، ولكنها في آية السجدة لم تنسب إلى الله بأي وجه وإنما نسبت إليهم فقط فترتب عليها الجزاء ، والآية حجة عليه – الأشعري – وليست حجة له بأي وجه ، لأنه يقال في الآية : « جزاء بما كانوا يعملون » [4] قد رتب الجزاء على أعمالهم التي عملوها هم بأنفسهم ، ولم يخلقها الله لهم كما زعم الأشعري من آية « خلقكم وما تعملون » [5] .

ثم يسوق الأشعري دليلا نصيا آخر فيقول : " أليس قد قال الله تعالى « تلقف ما يافكون » [6] ولم يرد إفكهم ! فما أنكرت ألا يرجع بقوله « خلقكم وما تعملون » إلى أعمالهم ؟ قيل له : الذي يافكون هو الأخيلة التي خيلوا للناس أنها حيات تسعى ، وإفكهم تخييلهم ، فأراد بقوله « يافكون » : يخيلون إلى الناس أنها تسعى ، وإفكهم هو إيهامهم الشيء على خلاف ما هو بسبيله ، فالأخيلة هي التي يافكون ويخيلون إلى الناس أنها تسعى في الحقيقة وهي التي تلقفها العصا " [7] .

---

(1) الصافات : 95 – 96 .
(2) الصافات : 96 .
(3) ، (4) السجدة : 17 .
(5) الصافات : 96 .
(7) الشعراء : 45 .
(7) الأشعري : اللمع ، ص 70 .

هذا الفهم الذي جاء به الأشعري من الآية « تلقف ما يافكون » على أن تكون " ما " راجعة إلى الأخيلة والصور المستحدثة من قبل السحرة ، وأن العصا إنما التهمت تلك الصور السحرية جائز ومقبول ، ولكن محاولته الربط بين هذا المعنى والآية موضع الإستدلال لديه وهي : « والله خلقكم وما تعملون » هو الأمر الذي شابه كثير من الغموض لأن " ما " في « مايافكون » إذا كانت عائدة على الأخيلة أو الصور السحرية التي أحدثها السحرة ، فهي بهذا الفهم وهذا المعنى معمولة وليست أعمالا في ذاتها !! .

وهذه الآية كذلك لا تطاوعه في مراده لأن " ما " في آية السجدة عائدة على الأعمال لمكانها في ترتب المسؤولية والجزاء و " ما " التي في آية الصافات وردت موردا آخر ، وقد دل على معناه ما سبقه من ألفاظ ، فـ « ما تنحتون » هي التي فسرت دلالته وحددت معناه أي الحجارة والأصنام أو الأخشاب التي ينحتون ، وإذن فلا سبيل إلى الجمع بينهما ولكن الأشعري يظل يراوح حول الآية ليحملها ما لا تحتمل لغة ولا عقلا ثم يقول : " وليس يجوز أن يعملوا الخشب في الحقيقة ، فلم يجز أن يكون الله تعالى أراد بقوله : « خلقكم وما تعملون » الرجوع إليها ووجب أن يرجع إلى الأعمال كما رجع بقوله : « جزاء بما كانوا يعملون » إلى الأعمال ، فلو جاز لزاعم أن يزعم أن قول الله تعالى : « خلقكم وما تعملون » ، أراد به غير أعمالهم ، كما أراد بقوله : « ما يافكون » إنما أراد به غير إفكهم ، لساغ أن يزعم أن قول الله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » إنما أراد به غير أعمالهم كما أراد بقوله : « خلقكم وما تعملون » غير أعمالهم ، كما أن قوله : « ما يافكون » إنما أراد به غير إفكهم ، فلما لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا " [1] ، فمحور الإرتكاز في برهان الأشعري على خلق الأكساب للعباد من قبل الله تعالى إنما هي الآية : « والله خلقكم وما تعملون » وليس له سواها .

وبعد ، فإن هذه الآية لا تقدم دليلا كافيا على حجية دعوى الأشعري وذلك من حيث كونها دليلا يحتمل عدة وجوه من التأويل ، فلا يمكن الإستناد عليه في إثبات قضية هي من أخطر قضايا العقيدة في الفكر الاسلامي عامة .

وبالرجوع إلى الآية مرة أخرى في سياقها الذي وردت فيه نجد أن الموضوع المراد علاجه أخطر وأعظم من فعل الإنسان ، فسياق الآية في السورة قال : « أتعبدون ما تنحتون ، والله خلقكم وما تعملون » وهو خطاب وجهه إبراهيم عليه الصلاة والسلام لقومه ناعيا عليهم عبادة الأصنام التي

(1) الأشعري : اللمع ، ص 70 .

يصنعونها بأيديهم تاركين عبادة الخالق الأوحد الذي خلقهم وخلق هذه الأصنام ، ومن ثمة فهي لا تستحق العبادة لأنها مخلوقة مثلهم .

فالإسم الموصول في الآية عائد على " المعمولات " التي هي الأصنام وليس عائدا على الأعمال بأي وجه ، ولكي يستقيم فهم الآية على النحو الذي أراده الأشعري ينبغي أن يكون معنى " ما " عائدا إلى الأعمال ، فيكون المعنى : " كيف تعبدون الأصنام التي تنحتونها من الخشب أو الحجر والله هو الذي خلقكم وخلق أعمالكم التي تعملون " [1] ، مع أن المراد غير ذلك وهو عودها على المعمولات وليس الأعمال .

ومهما يكن من أمر فإن هذه الآية لا يمكن الإستدلال بها على النحو الذي أراده الأشعري ، ولم نر أحدا من المفسرين قد تأولها على هذا النحو ، وفي أحسن الأحوال : فإذا اعتبرنا الآية من المختلف في تفسيره لاحتمالها وجوها عدة من التأويل ، فهي بهذه الصورة لا تصلح سندا لدعواه ، إذ المعروف بداهة أن الدليل إذا تطرق إليه الإحتمال يبطل به الإستدلال ، هذا في المسائل العملية والأحكام التفصيلية ، فكيف إذا تعلق الأمر بالقضايا الإعتقادية ؟ ولا يخفى على عاقل أن هذا التأويل الذي أراده الأشعري بالآية يعتبر خروجا بها عن سياقها وعن معناها الأصلي الذي وضعت له ، ونظيرها في القرآن كثير : « أفمن يخلق كمن لا يخلق » [2] ، وقوله تعالى : « واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون » [3] ، أي كيف تستطيع هذه الآلهة المزعومة أن تنصركم وهي أحوج ما تكون إلى نصرتكم ، وآية ذلك أنكم قائمون على حراستها بالليل والنهار !! .

وإذا تبين لنا هذا،تبين لنا مقدار الشطط الذي وقع فيه الأشعري وهو يلوي أعناق النصوص ويبترها عن سياقها تأييدا لمذهبه في الكسب ، وذلك ليس من الحق في شيء ، إذ الواجب في تأويل القرآن أو تفسيره ملاحظة السياق العام الذي ترد فيه الآية وعدم إلزامها تأدية وجهة خاصة ، فذلك هو الأليق بالمسلم مع القرآن .

---

(1) محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، ص 104 .
(2) النحل : 17 .
(3) يس : 74 - 75 .

2- الجويني :

أما الجويني في كتابه " الإرشاد إلى قواطع الأدلة " [1] ، فقد حاول أن يسوق الأدلة النقلية التي تؤيد مذهبه في الكسب القائم أساسا على نفي تأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، فبعد أن ذكر بعض الأدلة العقلية على صحة الكسب قال : " فأما الضرب الثالث من الكلام فالغرض منه التعلق بالأدلة السمعية ، ثم أنه يذهب إلى تقسيمها صنفين :

أ- ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة .

ب- ما يستفاد من نصوص الكتاب .

فأما ما يتلقى من إطلاق الأمة فأوجه منها : أن الأمة مجمعة على الإبتهال إلى الله تعالى ، وإبداء الرغبة إليه في أن يرزقهم الإيمان والإيقان ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان ، ولو كانت المعارف غير مقدورة للباري تعالى لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة الذائعة متعلقة بسؤال ما لا يقدر الباري عليه ". [2]

هذا الوجه من الإستدلال الذي ساقه إمام الحرمين مستندا إلى كون ابتهال الإنسان إلى الله ودعوته إياه ، دليلا على قدرة الرب على ذلك وحده ، هو الوجه نفسه الذي ساقه القاضي عبد الجبار المعتزلي دليلا على قدرة العبد وأنه لا تنازع بين القدرتين ، فاستعانة العبد ربه على شيء دليل على قدرة العبد على فعل ذلك الأمر إلا أنه لا يمكنه البلوغ به درجة الكمال إلا بمعونة الله له باللطف والتوفيق . [3]

وقد تفطن إمام الحرمين إلى هذا الإعتراض الوارد من جهة الخصوم فقال : " فإن قالوا : هذه الرغبة محمولة على سؤال الإقدار على الإيمان والإعانة عليه بخلق القدرة ، قلنا هذا غير سديد على أصولكم ، فإن كل مكلف قادر على الإيمان ، والرب تعالى لا يسلبه الإقتدار عليه ، فلا وجه لحمل الدعاء على ابتغاء موجود إذ الداعي يلتمس متوقعا مفقودا ، ثم السلف الصالحون كما سألوا الله تعالى الإيمان كذلك سألوه أن يجنبهم الكفر ، والقدرة على الإيمان قدرة على الكفر على أصول المعتزلة ، فلئن كان الرب معينا على الإيمان بخلق القدرة عليه فيجب أن يكون معينا على الكفر

---

(1) الجويني في كتابه الإرشاد غيره في كتاب العقيدة النظامية ، فهو في الأول صورة واحدة لشيخه أبي الحسن في دفاعه عن الكسب ، ولكنه في النظامية غيره تماما كما سنرى في الأدلة العقلية .

(2) الجويني : الإرشاد ، ص 195 .

(3) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج 02 ، ص 73 .

بخلق القدرة عليه ، ويقوى موقع ذلك على الخصم "[1] ، ثم ساق دعوات الأنبياء في ذلك كقول إبراهيم وإسماعيل صلوات الله عليهما : « ربنا واجعلنا مسلمين لك »[2] وقول إبراهيم : « واجنبني وبني أن نعبد الأصنام »[3] .

ويرى الجويني أن القول بقدرة العبد على فعله عظيمة في الدين وهي صنو الشرك وذلك أنه يلزم من القول بذلك أن يكون العبد رب أفعاله وإلهها فيقول : " ومما نتمسك به تلقيا من إطلاق الأمة وإجماع الأئمة أن المسلمين قبل أن تنبغ القدرية كانوا مجمعين على أن الرب تعالى مالك كل مخلوق ورب كل محدث ، ومن المستحيل أن يكون الباري تعالى مالكا ما لا يقدر عليه ، وإله ما لا يعد من مقدوراته ، ولابد لكل مخلوق من رب ومالك .

وإذا كان العبد خالقا لأفعال نفسه لزم أن يكون ربها وإلهها من حيث استبد بالإقتدار عليها ، وهذه عظيمة في الدين لا يبوء بها موفق ، وقد دل عليه فحوى التنزيل فإنه عز من قائل قال : « إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض »[4] "[5] .

أما أدلة الكتاب فقد ساقها الجويني موجها إياها على النحو الذي يسيغ الإستدلال بها في الوجهة التي يريد واضعا في حسابه اعتراضات الخصوم وأن هذه الآيات لا يراد بها إلا التمدح ، وهو وإن كان لا ينكر ذلك إلا أن مراده منها متحقق على الوجه الذي ساقها إليه فقال : " فأما نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء »[6] .

والآية تقتضي تفرد الباري تعالى بخلق كل مخلوق ، والإستدلال بها يعتضد بأن نعلم أن فحواها يتضمن التمدح بالإختراع والإبداع ، والتفرد بخلق كل شيء ، فلو كان غيره خالقا مبدعا لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص ، ولساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء ، ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات "[7] .

ولا يفوت الجويني أن ينبه إلى أن الخصم قد يعترض بأن لفظ الخلق في الآية عام ، والعموم لا يقتضي القطع ، وبذلك يبطل الإستدلال بالإحتمال في مجال القطعيات ، فيرد على ذلك بأنه لا يمكن حمل الآية على الخصوص وحده الذي هو التمدح ، فقد أثبته وزاد عليه ، وما زاده عليه هو أن العموم

---

(1) الجويني ، الإرشاد ، ص 196 .
(2) البقرة : 128 .
(3) ابراهيم : 35 .
(4) المؤمنون : 91 .
(5) الجويني : الإرشاد ، ص 196 - 197 .
(6) الأنعام : 102 .
(7) الجويني : الإرشاد ، ص 198 .

إذا لم يستفد من مجرد الصيغ فإنه يستفاد من القرائن الأخرى ، ونص عبارته كما يلي : " لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح ، وبينا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع ، ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح . والمفهوم وإن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن " [1]، ولكن الإعتراضات لا تزال تترى من جهة الخصم .

فقد يقال إن الآية متروكة الظاهر لأن لفظ الشيء عام ويشمل القديم والحادث ، وإذا صح ذلك صح أن يكون الله خالق نفسه ، لأن الله شيء وليس بخالق لنفسه ، فيرى الجويني بأن المخاطب هنا لا يدخل تحت قضية الخطاب ويستدل بما يلي : " فلو قال القائل : لا يلقاني خصم منطيق ، ولا جدل ذو تحقيق إلا أفحمته ، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه ، حتى يقدر كونه مفحما نفسه ". [2]

ثم قال ومما يستدل به قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » [3] ، ثم عقد بعد ذلك فصلا كاملا لمعنى الهدى والضلال والختم والطبع ليستدل من ذلك على أن الله تعالى هو خالق الإيمان في المؤمنين وخالق الضلال والكفر في الكافرين فيقول : " فمما يعظم موقعه عليهم ، قوله تعالى : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » [4] وقوله تعالى : « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » [5] وقوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء » [6] وقوله تعالى : « من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » [7] ثم علق على تلك الآيات بقوله : " واعلم أن الهدى في هذه الآي لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان ، كذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال " . [8]

كما لا يفوت الإمام أن ينبه إلى أن معنى الهداية في القرآن لا يأتي على معنى واحد ، ولكنه في الآيات السابقة لا يمكن حمله بأي حال إلا على معنى الخلق ، وكذلك الإضلال حيث يقول : " ولسنا

---

(1) ، (2) الجويني : الإرشاد ، ص 199 .
(3) الصافات : 96 .
(4) يونس : 25 .
(5) القصص : 56 .
(6) الأنعام : 125 .
(7) الأعراف : 178 .
(8) الجويني : الإرشاد ، ص 211 .

ننكر ورود الهداية في كتاب الله عز وجل على غير المعنى الذي رمناه ، فقد يرد والمراد به الدعوة ، قال الله تعالى : « وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم » [1] ومعناه : وإنك لتدعو . وقد ترد الهداية ويراد بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة ، قال تعالى : « فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم » [2] ، فذكر الله تعالى المجاهدين في سبيله ، وعني بهم المهاجرين والأنصار ثم قال : « سيهديهم » فينبغي حمل الآية على ما ذكرناه .

وقال الله تعالى في الكفار : « فاهدوهم إلى صراط الجحيم » [3] ، ومعناه اسلكوا بهم إليها ، والمعنى بقوله تعالى : « وأما ثمود فهديناهم » [4] ، الدعوة ؛ ومعنى الآية : أنا دعوناهم فاستحبوا العمى على ما دعوا إليه من الهدى ". [5]

ثم يستمر الجويني في تثبيت المعنى الذي قصده من الآيات ، وهو كون الهداية والضلال اللذين يعنيان عنده خلق الإيمان والكفر من الله وحده ، ودليله على ذلك مفصلا كما يلي : " فإنه تعالى فصل بين الدعوة والهداية فقال : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » [6] ، فخصص الهداية وعمم الدعوة (...) وقوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » [7] ، فصرح بأحكام الدنيا ، وشرح الصدر وحرجه ، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ما قلناه ". [8]

وبعد أن فرغ من آيات الهدى والضلال خلص إلى آيات الطبع والختم ليستنتج منها بأن الله تعالى أنبأ بها عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وأسرارهم ، وأن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء ، من تلك الآيات التي أوردها : « ختم الله على قلوبهم » [9] ، وقوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم » [10] ، وقوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا » [11] ، وقوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية » [12] ، ثم ذكر أن المعتزلة قد حارت في هذه الآيات واضطربت لها آراؤهم ، فذهبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنبذ الكفر والضلال ، قالوا : فهذا معنى الطبع ". [13]

---

(1) الشورى : 52 .
(2) محمد : 04 - 05 .
(3) الصافات : 23 .
(4) فصلت : 17 .
(5) الجويني : الإرشاد ، ص 211 .
(6) يونس : 25 .
(7) الأنعام : 125 .
(8) الجويني : الإرشاد ، ص 212 .
(9) البقرة : 07 .
(10) النساء : 155 .
(11) الأنعام : 25 .
(12) المائدة : 13 .
(13) الجويني : الإرشاد ، ص 213 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3- الغزالي :

يتعلق الغزالي منذ البداية بعموم قدرته تعالى ومشيئته ، ولما كانت أفعال العباد من الحوادث فإنها داخلة بموجب ذلك تحت عموم قوله تعالى : « خالق كل شيء »[1] ، وقد ساق برهانه على ذلك فيما يلي : " كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراع لا خالق له سواه ، ولا محدث له إلا إياه ، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم ، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقا له في قوله تعالى : « الله خالق كل شيء » وفي قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »[2] ، وفي قوله تعالى : « وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير »[3] "[4] ، ففي نظر الغزالي فإن الله هو خالق أفعال الإنسان بموجب الآيات التي ساقها " وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة ، وتعلق القدرة بها لذاتها ، فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها "[5].

إن الغزالي هنا يربط بين الهيمنة المطلقة لقدرته تعالى وبين حرية الإنسان ، فلذلك يجد نفسه ملزما أن يضحي بالحرية الإنسانية حفاظا على عموم تعلق القدرة الإلهية ، لأنه يتصور القصور في جنب قدرته تعالى إذا كانت لا تشمل أفعال العباد ، وهو في نظرنا تصور خاطىء لأنه مبني على توهم غير صحيح ، لأنه لا علاقة عكسية بين القدرة الإلهية المطلقة والقدرة الإنسانية المحدودة ، وليس يعني أننا كلما وسعنا دائرة القدرة الإنسانية فإننا نضيق دائرة القدرة الإلهية .

هذا التصور الخاطىء للمسألة هو الذي أدى بالأشاعرة عموما والغزالي خصوصا إلى إعطاء النصوص القرآنية دلالات زائدة عن الفهم الطبيعي لها .

ولكن الغزالي لا يلبث أن يظهر له بأن مراده من الآيات التي ساقها سيلغي حتما دور الإنسان في مسؤوليته على أفعاله فيستدرك قائلا : " أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الإكتساب ، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا ،

---

(1) الزمر : 62 ، ورد هذا الجزء من الآية بهذه الصيغة في ثلاثة مواضع من القرآن هي : الأنعام : 102 ، الرعد : 16 ، الزمر : 62 .
(2) الصافات : 96 .
(3) الملك : 13 - 14 .
(4) ، (5) الغزالي : الإحياء ، ج 01 ، ص 101 .

وخلق الإختيار والمختار جميعا ، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له ، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له " [1]، وهذا الكسب الذي للإنسان هو مراد لله تعالى ، وذلك أمر صحيح لأن كل ما يحدث في الكون فهو مراد الله وفق التصميم الإلهي السابق المحكم ، قال الله تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ، إن ذلك على الله يسير » [2] لأنه " لايجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلا بقضاء الله وقدرته وبإرادته ومشيئته . ومنه الشر والخير ، والنفع والضر ، والإسلام والكفر (...) لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه ؛ يضل من يشاء ويهدي من يشاء « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » [3] يدل عليه في النقل قول الأئمة قاطبة : " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " وقول الله عز وجل : « أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا » [4] وقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » [5] ". [6]

إن الغزالي في كل ما أورده من أدلة نقلية إنما كان متمسكا بالإطلاقات العامة لتلك الآيات القرآنية ، وهو تمسك لا يغني من الحق شيئا ، لأنه تمسك ساذج ، وإن كان - في الحقيقة - يقدم حلا من جهة الجانب الإلهي للمسألة ، إلا أنه يعجز عن تقديم نظرة كلية شاملة تضع في حسابها الجانب الإلهي والإنساني معا ، ومن جهة أخرى يلخص الغزالي نظرته للموضوع فيقول : " من زعم أن أفعال العباد هي من خلقهم واختراعهم تلزمه شناعتان :

إحداهما : إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه .

والثانية : نسبة الإختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات ". [7]

---

(1) الغزالي : الإحياء ، ج 01 ، ص 101 .
(2) الحديد : 22 .
(3) الأنبياء : 23 .
(4) الرعد : 31 .
(5) السجدة : 13 .
(6) الغزالي : الإحياء ، ج 01 ، ص 101 .
(7) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص 57 .

وفي نظرنا فإن الأشاعرة إنما قادهم إلى هذه التمحلات والتعسفات في التأويل للنصوص القرآنية ما وجدوه من تعارض في الظاهر بين الآيات التي تقضي بطلاقة القدرة الإلهية من جهة وضرورة المنطق التي تقضي بضرورة امتلاك الإنسان قدرا من الحرية تقوم عليها قاعدة الثواب والعقاب والمسؤولية والجزاء ، فلذلك راموا التوسط بين الأمرين فلم يثبتوا للإنسان اختيارا مطلقا وإنما وضعوه في منطقة الجبر مع إثباتهم له قدرة ، لكنهم أخذوا يضعون لهذه القدرة من الشروط والضوابط ما جعلها في حكم الملغاة ، ومن ثمة جاءت كل حجج الأشاعرة النقلية بعيدة كل البعد عن الإستدلال الصحيح بالنصوص القرآنية ، وكان تعسف التأويل الذي قاد إليه الإنتصار للمذهب واضحا في كل ما أوردوه من نقول في هذا المجال .

وما يلاحظ على أدلة الأشاعرة النقلية في إثبات الكسب أنها لا تتناول جانب الإنسان بل لا تعيره أي اهتمام ، لقد انصرفت جهودهم إلى إثبات القادرية والمشيئة المطلقة لله بإيراد النصوص المؤيدة لذلك ، أما جانب الإنسان فلم يأخذ إلا حيزا ضيقا من مناقشتهم ولم نعثر - في أدلتهم - على دليل واحد يعطي للإنسان الحق في الحرية والإختيار ، بل إنهم لا يأتون ولا يحشدون إلا الآيات التي تتحدث عن سلب الإرادة والقدرة عن الإنسان ، وذلك كان اتجاههم العام في كل ما أصدروا عنه في موضوع الكسب .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا : دليل الاستطاعة .

مفهومها :

تعتبر القدرة أو الإستطاعة هي حجر الأساس في نظرية الكسب الأشعري ، وقد اختلفت بشأنها الفرق حول توقيتها بالنسبة إلى الفعل ، هل هي معه أم قبله ؟ وهل تتأخر عن الفعل أو لا تتأخر ؟ وذلك حسب مفهومها عند كل فريق .

فمن رأى بأن العبد مريد بإرادة حرة مستقلة عزا إليه استطاعة لازمة وملازمة خلقها الله فيه ، وبها تكون قدرته على الفعل أو الترك ، وعلى ذلك يكون كل مكلف قادرا على ما يريد من إيمان وكفر وطاعة ومعصية بمحض إرادته وخالص قدرته .

أما من ذهب إلى أن الإنسان مسلوب الإرادة فاقد القدرة إلا في حال قيامه بالفعل ، فقد بنى على ذلك أن الإنسان خلق الله ، وأنه تعالى بمشيئته يهبه تلك القدرة في الوقت الذي يتهيأ فيه الإنسان للقيام بالفعل ، وبذلك تكون الإستطاعة مخلوقة له لحظة قيامه بالفعل ، ومن هذا الفريق الأخير أصحاب المذهب الكسبي الأشعري ، ولكل فريق فيما ذهب إليه أدلته العقلية .

إن المعتزلة دافعوا عن الحرية الإنسانية وكان قصدهم واضحا في تبرير مسؤولية الإنسان على أفعاله ، وأما الأشاعرة الذين قيدوا الحرية الإنسانية فقد كان قصدهم كذلك واضحا في الدفاع عن مطلقية الحرية الإلهية ، والإرادة الالهية ، ومن ثم القدرة الإلهية .

ولاشك أن الأشاعرة بهذا الموقف إنما أرادوا أن يمثلوا الوسطية الإسلامية في أفعال العباد ، عبر نظرية " الكسب " ، وأن الأشعري حينما يؤكد طلاقة الفاعلية الإلهية وشمولها ويرجع إليها كل شيء في الوجود المخلوق يستند إلى مقولة أهل السنة : " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " ولكنه مع ذلك لا ينفي الإستطاعة البشرية مطلقا وإنما يثبتها ولكن على نحو لا يجعل لها أي تأثير في الفعل ، ولذلك فقد أقام الأشاعرة مذهبهم في الكسب على أساس التمسك الشديد بمبدإ إفراد الله – سبحانه – بالخلق لكل شيء حتى أفعال العباد حسنها وقبيحها ، ومن جهة أخرى ومن خلال استقرائنا لمذهب الأشاعرة في الإستطاعة وجدناه يقوم على العناصر الآتية :

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ- الإستطاعة غير الانسان :

يرى الأشعري أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره : " لأنه يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزا كما يكون تارة عالما ، وتارة غير عالم ، وتارة متحركا وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعا بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالما بمعنى هو غيره ، وكما وجب أن يكون متحركا بمعنى هو غيره ، لأنه لو كان مستطيعا بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقته له لم يوجد إلا وهو مستطيع ، فلما وجد مرة مستطيعا ومرة غير مستطيع صح وثبت أن الإستطاعة غيره ".[1]

فالإستطاعة - بهذا المعنى - عند الأشعري غير الإنسان : لأنها لو كانت ملازمة له بالضرورة لكان يستطيع في كل حين ، فلما لم تكن على هذه الحال من الملازمة والإستقرار لم يصح أن تكون هي هو ، إذ الإستطاعة في نظر الأشعري لو كانت ملازمة للإنسان لا تنفك عنه لكانت تفعل في كل حين لأن وجودها عنده يلزم عنه وجود مقدورها ، وذلك يعني قدرة الإنسان على الفعل في كل حين ، مما يثبت له في نظره أمرين :

-1 استغناؤه عن الله .

-2 مشاركته له في خلق الفعل .

وبحث الأشعري هنا في الإستطاعة لا يختلف في شيء عن بحث الأشاعرة من بعده في الخصائص الطبيعية للأشياء وانتهائهم إلى أنها ليست ملازمة لها ، فلا الإحراق ملازم للنار ولا للحرارة ، ولا الإرواء ملازم للماء ، ولا الشفاء ملازم للدواء ، كما سيأتي بيانه من بعد .

فالإستطاعة عند الأشعري شيء خارج عن الذات لأن " القدرة عنده شيء خارج عن الذات ، زائد عليه وليست ذاتية نابعة منه "[2] ، وقد انصبت جهود الأشاعرة على سلب هذه الملازمة بين الإنسان والإستطاعة ، كما انصبت على سلب الملازمة بين الأشياء وخصائصها الطبيعية ، فلذلك جعلوا الإستطاعة مع الفعل ليست سابقة عنه ولا متأخرة خوفا وتحرزا من أن يؤدي القول بالملازمة إلى الوقوع في الشرك أو باستغناء الإنسان عن خالقه : " فالله تعالى له إتقان الفعل ثم له الإستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان ، لأنها قد تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل ،

(1) الأشعري : اللمع ، ص 92 .

(2) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 186 - 187 .

ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معا لجاز اجتماع مؤثرين في أثر واحد وهذا محال " [1] ، وتلك هي سمة المذهب الأشعري في قيامه أساسا على التخوفات والإحترازات حفاظا على العقيدة من أن تشوبها شائبة أو يطالها طائل ، وذلك بحكم وقوعهم في موقع دفاعي ، الأمر الذي أملى عليهم أسلوبا محددا في التفكير ونمطا معينا في محاكمة الأشياء .

ب- الاستطاعة مع الفعل للفعل :

يقول الأشعري : " ومما يدل على أن الإستطاعة مع الفعل للفعل : أن من لم يخلق الله - تعالى - له استطاعة محال أن يكتسب شيئا ، فلما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة ، صح أن الكسب إنما يوجد لوجودها ، وفي ذلك إثبات وجودها مع الفعل للفعل ". [2]

وفي هذا البرهان يعتمد الأشعري على نظرية " الخلق المستمر " ، وأن الانسان إنما يستطيع لخلق الله تعالى له استطاعة لحظة قيامه بالفعل ، فإذا لم يخلق الله له الإستطاعة لم يقدر على الإكتساب ، فالقدرة هنا عند الأشعري ليست هي الجارحة وسلامة الآلة ، بدليل أنه قال في موضع آخر : " ولو عدمت الجارحة ، ووجدت القدرة لكان الإكتساب ". [3]

ويظل الغموض يلف الموقف الأشعري في هذه المسألة وفي غيرها من مسائل الكسب ، لأن الأساس الذي يقيم عليه الأشعري برهانه هو احتياج الإنسان إلى الله في كل لحظة - وذلك مسلم به - ولكن الذي غاب عن الأشعري تبريره ، هو بأي شيء تتعلق مسؤولية الإنسان على الفعل ؟ وما موقع الإرادة الإنسانية في ذلك الفعل ما دامت الإستطاعة تخلق فيه لحظة قيامه بالفعل ولا يمكنه التصرف في هذه الإستطاعة بإمكانية العدول بها إلى فعل آخر غير ذلك الفعل الذي تمحضت إرادته له ! تلك هي العقدة الكبرى في المذهب الكسبي الأشعري .

ولتوضيح هذه المسألة أكثر يرى الأشعري أنه ليست هناك ملازمة بين الحياة والقدرة من جهة واحدة ؛ فالحياة إذا عدمت عدمت القدرة ، وليس العكس صحيحا ، فقد توجد الحياة ولا توجد القدرة : " ألا ترون أن الحياة تكون موجودة وثم عجز فلا يكون الإنسان مكتسبا ، فعلم أن الكسب لم يعدم لعدمها ولا يوجد لوجودها ". [4]

---

(1) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 202 .
(2) الأشعري : اللمع ، ص 95 - 96 .
(3) ، (4) المصدر السابق : ص 96 .

ويقدم الأشعري بعض الأدلة النصية على صحة ما ذهب إليه كقوله تعالى في ياجوج وماجوج : « فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا » [1] مستدلا بأقوال المفسرين من أنه " لا خلاف بين أحد من الموحدين في أنهم كانوا في كل يوم يأملون أن يصبحوا وقد فتحوه ولا يقولون « إن شاء الله » فإذا كان المقدر قالوا : إن شاء الله فأصبحوا وقد فتحوه ، فدل أن لا استطاعة لهم قبل الفعل إلا مع الفعل للفعل بإرادة الله ذلك " [2] . كما استدل بقوله تعالى على لسان ابنت شعيب : « يا أبت استاجره ، إن خير من استاجرت القوي الأمين » [3] قال : " فزعم الجبائي أن معنى هذه الآية أنها أخبرت عنه أنه قوي على ما يحتاج إليه أبوها من الأعمال ، واستدل فيما زعم بذلك على أن الإستطاعة قبل الفعل ، وذلك أنها لم تعرف موسى من قبل قلعه للحجر الذي قلعه وتزعم بالدلو الذي نزع به ، وإنما قالت ذلك لما عاينت من شدته وقوة أمانته (...) فينبغي أن تكون استطاعته لذلك مع نفس فعله له ". [4]

كما استدل بقول الخضر عليه السلام لموسى : « إنك لن تستطيع معي صبرا » [5] حيث قال : " ومما يدل على أن الإستطاعة مع الفعل قول الخضر لموسى عليهما السلام : « إنك لن تستطيع معي صبرا » ، فعلمنا أنه لما لم يصبر لم يكن للصبر مستطيعا ، وفي هذا بيان أنه ما لم تكن استطاعة لم يكن الفعل وأنها إذا كانت كان لا محالة ". [6]

وفي نظر الأشعري فان مما يدل على أن الإستطاعة مع الفعل للفعل : أن من لم يخلق الله له استطاعة فلا استطاعة له أصلا ، وأنها إذا وجدت فهي ليست سابقة عن الفعل ولا متأخرة عنه كما قرر ذلك الأشعري بـ : " أن الله أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له " [7]، وهذه الفكرة في الحقيقة تحصيل لازم وأسلوب جديد في التعبير ليس إلا ، ولكنه لا يختلف عن سابقه من حيث المعنى وما يرمي إليه كل منهما ، وأن مؤدى الفكرتين واحد ، فعندما يقرر الأشعري بأن الإستطاعة ليست هي الإنسان فإنه بذلك يسلب عنها

(1) الكهف : 97 .
(2) الأشعري : اللمع ، ص 108 .
(3) القصص : 26 .
(4) الأشعري : اللمع ، ص 101 - 111 .
(5) الكهف : 67 .
(6) الأشعري : اللمع ، ص 98 .
(7) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 97 .

صفة الملازمة ، وعند نفي الملازمة إقرار بالحدوث المتجدد من قبل الله تعالى في الإنسان ، لأن هذا الذي يوجد الإستطاعة ينبغي أن يكون خارجا عن الإنسان ومتميزا عنه ، لأن الإنسان في الوقت الذي يحتاج فيه إلى الاستطاعة فهو في حالة عجز كامل ، وكيف يكون العاجز مستطيعا أن يحدث الاستطاعة في نفسه أو في غيره ؟ فوجب أن يكون الله تعالى هو محدث تلك الاستطاعة وهو خالقها في الإنسان لحظة تجرده للقيام بالفعل ! والمعنى السابق قائم عنده على أن الإنسان مفتقر إلى الله في كل لحظة ، وأنه لا يمكنه أن يقوم بشيء إلا بحول الله وقوته وإمداده إياه بالقدرة على ذلك ، وهي قاعدة ومبدأ ديني لا يختلف فيه مسلمان إذ نصوص الكتاب والسنة متوافرة ومتواترة في ذلك منها : قوله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » [1] وقوله تعالى : « قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن » [2].

والقول بأسبقية الاستطاعة على الفعل لا يعارض أبدا قيومية الواحد الأحد ، والذي أدى بالأشاعرة إلى هذا الموقف – في نظرنا – إنما هو تخوفهم مما يترتب على القول بأسبقية القدرة على الفعل من مساس بالقادرية والفاعلية المطلقة لله تعالى .

ويسوق الأشعري برهانه على ذلك فيقول : " فإن قال قائل : إذا اثبتم له استطاعة هي غيره فلم زعمتم أنه يستحيل تقدمها للفعل ؟ قيل له : زعمنا ذلك من قبل أن الفعل لا يخلو أن يكون حادثا مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها ، فإن كان حادثا معها في حال حدوثها ، فقد صح أنه مع الفعل للفعل ، وإن كان حادثا بعدها ، وقد دلت الدلالة أنه لا تبقى ، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة ، ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها ، فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة ، ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة،لجاز أن يفعل بعد مئة سنة من حال حدوث القدرة ، وإن كان عاجزا في المئة سنة كلها بقدرة عدمت من مئة سنة وهذا فاسد ". [3]

أما برهانه على استحالة تأخر القدرة على الفعل فقد ساقه كما يلي : " فإن قال قائل : ولم زعمتم أن القدرة لا تبقى ؟ قيل له : لأنها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها ، أو لبقاء يقوم بها ، فإن كانت تبقى لنفسها ، وجب أن تكون نفسها بقاء لها ، وأن لا توجد إلا باقية ، وفي هذا ما

---

(1) البقرة : 255 .
(2) الأنبياء : 42 .
(3) الأشعري : اللمع ، ص 93 .

يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها ، وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها - والبقاء صفة - فقد قامت الصفة بالصفة والعرض بالعرض ، وذلك فاسد ، ولو جاز أن تقوم بالصفة صفة لجاز أن يقوم بالعلم علم ، وبالقدرة قدرة ، وبالحياة حياة وذلك فاسد ".[1]

وبرهان الأشعري هنا ينطلق من مقدمة خاطئة يصادر بها المطلوب ، فعبارته في صدر كلامه السابق " وقد دلت الدلالة أنها لا تبقى " غير مسلم له بها ، ثم ما هي هذه الدلالة التي دلت على أنها - أي الاستطاعة - لا تبقى إذ أن كون الاستطاعة تبقى أو لا تبقى بعد الفعل هو الوجه الآخر من المشكلة،ولم يحسم فيها بعد ، في حين جعلها الأشعري مقدمة بنى عليها كل نتائجه في برهانه السابق ، وذلك خاطىء ، لأن هذا الوجه من المسألة له ارتباط وثيق بالشق الأول منها : " تتقدم أو لا تتقدم " فإن كانت تبقى فهى متقدمة وكذلك الحال في حال عدم بقائها فهي بالضرورة غير متقدمة .

وعلى درب الأشعري سار إمام الحرمين الجويني متابعا شيخه حيث يقول : " قدرة العبد الحادثة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فقدرة الإنسان الحادثة غير باقية ، إذ هي تحدث مع المقدور وتزول بزواله ، لا تتقدم عليه ولا تتأخر في البقاء عنه ، إذ الاستطاعة تقارن الفعل ".[2]

وفي سبيل التخفيف من غموض هذه الفكرة لدى الأشاعرة في علاقة القدرة بالفعل من الناحية الزمانية ، ذهب شراح العقيدة الأشعرية إلى التفريق بين نوعين من القدرة مقسمين إياها إلى : قدرة صلوحية ، وقدرة تنجيزية .[3]

فالأولى تكون قبل الفعل ولا يقع بها ، والثانية مصاحبة له ويقع بها ، وهنا يمكن أن نطرح عدة أسئلة :

أولها : ماهو وجه الاستحالة في سبق القدرة على الفعل واستمرارها إلى لحظة حدوثه ، ثم بقائها بعده ؟ كل ما استطاع الأشاعرة أن يقدموه من إجابة حول هذا السؤال هو : أن الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، وهي مقدمة بنى عليها الأشاعرة كل نظرياتهم في الكسب على

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 93 .

(2) الجويني : الإرشاد ، ص 217 .

(3) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 286 ، ويقصدون بالصلوحية : صلاحيتها لأن يقع بها الفعل وإن كانت سابقة عنه ، وبالتنجيزية التي يقع بها الفعل وهي المقارنة له .

الرغم من أنها - أي هذه القاعدة - غير مسلم لهم بها من قبل خصومهم ، إلا أن رجالات الفكر الأشعري ظلوا يرددونها جيلا بعد جيل ، جاعلين إياها منطلقا ومعتمدا في استحالة تقدم القدرة على الفعل أو تأخرها عنه ، حيث يقول صاحب السنوسية الكبرى : " وهذا الحكم ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة ، بل من حيث أنها عرض ، ومن أحكام العرض انعدامه عقب وجوده واستحالة بقائه زمانين ، وإذا ثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها ، إذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور ، فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال ".[1]

والملاحظ أن هذه المسلمة - عند الأشاعرة - لا تثبت أمام النقد البسيط ، إذ أن الأعراض كثيرة ومنها الطعوم والروائح والألوان ، وهي ترى باقية ومستمرة زمانين وأزمان حتى إذا افترضنا عدم تجددها هي بنفسها تجدد أمثالها ، وهكذا القدرة .

ثانيها : لما كانت القدرة ليست علة ولا مؤثرة في وجود المقدور فما علة الربط بينهما ؟ وقد فطن لهذا الخلل أحد شراح السنوسية الكبرى ، فقال : " فإذا لم يكن من حكمها وجود المقدور ، فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور وتعدم ، ويوجد مثلها ، فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة ".[2]

ولما كان أتباع الأشعري أنفسهم لا يسيغون ضرورة الاقتران بين القدرة ومقدورها ، فلسنا ندري لماذا أجهد الأشاعرة أنفسهم حين جعلوا الاستطاعة مصاحبة للفعل وليست سابقة عنه ، ولا يلوح لنا أي دليل منطقي لذلك سوى ما يمكن أن يكون الأشاعرة قد توهموه من أن يؤدي القول بغير ذلك إلى وجود الشركاء مع الله في حدوث الفعل .

لقد كان الحضور الإلهي المستمر هاجس الأشاعرة ومنطلقهم في كثير مما وقعوا فيه من تعسفات عقلية أدت بهم إلى القول بما يشبه المعجزة الدائمة في الكون ، حتى بلغ بهم شططهم هذا أن بدعوا وفسقوا وكفروا كل من خالفهم رأيهم في هذه المسألة ، حتى قال صاحب السنوسية الكبرى عندما ذكر أنواع الشرك وذكر الصنف الثالث منه فقال : " ما تقوله المعتزلة ويعتقده أكثر من جهل هذا العلم من المسلمين ، من أن العبد يوجد أفعاله على حسب اختياره بقدرة خلقها الله تعالى له وأمره أن يتصرف فيها في غير ما نهاه عنه ، ثم بعدما ذكر خلاف أهل السنة في تكفيرهم ، قال : والأظهر أنهم كافرون ".[3]

---

(1) ، (2) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 280

(3) المرجع السابق : ص 149 .

جـ- الاستطاعة إذا وجدت لزم عنها مقدورها :

يرى الأشاعرة بأن القدرة إذا وجدت لزم عنها مقدورها ، وأن ذلك شرط أساسي لها لا تنفك عنه ولا تتخلف ، لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولا مقدور ، لجاز وجدوها وقتين وأكثر من ذلك ، إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر ، ولو جاز ذلك لجاز وجودها إلى الأبد ، ويكون الإنسان حينها فاعلا وغير فاعل على أي وجه من الوجوه .[1]

والأشعري هنا إنما يفسر الماء بالماء ، لأن النتيجة التي خلص إليها وهي : أن الإنسان يكون حينها فاعلا وغير فاعل . هي في الحقيقة مبنية على عدم قبوله بوجود القدرة مع عدم إلزامية وجود المقدور ، لأن من قال بأن القدرة توجد ولا يوجد عنها مقدورها ، لم يعتبر الإنسان في حالة عدم وجود المقدور فاعلا حتى مع وجود القدرة ، ولكن الأشعري ترسخ في ذهنه ترسخا كاملا بأن القدرة إذا وجدت لزم عنها مقدورها ، فلذلك كانت هذه القاعدة هي المحور الذي يدور حوله ، فيحيل وجود القدرة زمنا واحدا وزمنين وأزمان ، ولما كانت القضية المراد البرهنة على صحتها هي : " القدرة إذا وجدت لزم عنها مقدورها " ، كان ينبغي أن يسلك طرقا أخرى للوصول إلى صحة هذه المقولة وأن يأتي بالجديد ولكن لا جديد ! وما يترتب على القول بوجود القدرة ولا مقدور أن توجد قدرة ولا فعل - وهذا صحيح - وهو ما نعتقده ، ولكن ما رتبه الأشعري على ذلك أمر آخر : وهو أن الإنسان حينها يعتبر " فاعلا غير فاعل " وهذه هي المغالطة الكبرى فعبارة " فاعلا غير فاعل " تتضمن القضية المراد البرهنة عليها والتي هي : هل القدرة إذا وجدت لزم عنها مقدورها ؟ ولكن الأشعري برهن على القضية بنفسها ، لأن عبارة " فاعلا غير فاعل " ، تعني أنه ما دامت القدرة موجودة لديه فهو فاعل . ولم يقل بهذا الأشعري ، فالقدرة توجد ولا فعل ، ولا يعتبر الإنسان حينها فاعلا بأي حال .

ثم يحاول الأشعري أن يقدم تعليلا آخر على صحة ما ذهب إليه مقارنا حالة الإنسان بالله تعالى - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - فيقول : ألا ترى أنه لما لم يكن من شرط قدرة القديم أن في وجودها وجود مقدورها ، وجاز وجودها ولا فعل ، لم يستحل أن لا تزال موجودة ، ولا فعل على وجه من الوجوه ، فلما استحال أن تكون قدرة الإنسان الأبد موجودة ولا يوجد منه فعل ، لا أخذ ولا ترك ، ولا طاعة ولا عصيان ، والأمر والنهي قائمان استحال ذلك وقتا واحدا ، وإذا استحال وقتا واحدا أن توجد القدرة ولا مقدور ، فقد وجب أن من شرط مقدرة الإنسان أن في وجودها وجود مقدورها ،

---

[1] الأشعري : اللمع ، ص 94 .

فإذا كان ذلك استحال أن يقدر الإنسان على الشيء وضده ، لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وذلك محال " [1] ، فما الدليل الذي أقامه الأشعري على استحالة وجود القدرة ولا مقدور ؟ لا دليل !! .

وهكذا يقرر الأشعري بأن وجود القدرة يلزم عنه وجود مقدورها لأنها لو كانت قبله لجاز استعمالها في كل شيء ، " حتى تصلح لأحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام " [2] . وبهذا المعنى يكون معنى العبودية المطلقة لله : " أن يحقق الله عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ". [3]

وإذا كانت الاستطاعة الحاصلة عند العبد لحظة قيامه بالفعل قد خلقها الله فيه في تلك اللحظة بالذات ، وأن الفعل نفسه قد خلقه الله للعبد لحظة خلق الاستطاعة له ، فأين إرادة الإنسان ، وأين قدرته ؟ وأين مسؤوليته على الفعل ؟ .

وانطلاقا من هذه المسلمات التي أقام عليها الأشاعرة مذهبهم في الكسب وجدت المدارس الصوفية ضالتها فعضت عليها بالنواجذ ، فامتزج بذلك الفكر الأشعري بالفكر الصوفي امتزاجا عجيبا ، ورغم التأويلات الحسنة التي التمسها الإمام الرازي لشيخه أبي الحسن بأن جعل من القدرة هي سلامة الأعضاء والمزاج المعتدل والداعية الجازمة إلا أن ذلك التأويل لم يشفع للأشعري بأن عده بعضهم من المجبرة يقول الرازي : " والمختار عندنا أن القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل ، فإنها حاصلة قبل حصول الفعل ، إلا أن هذه القدرة لا تكفي في حصول الفعل البتة ، فإذا انضمت الداعية الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع الداعية الجازمة سببا مقتضيا للفعل المعين ، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع ، لأن المؤثر التام لا يتخلف عنه الأثر البتة ". [4]

ونحن نرى من جهتنا أن هذا التأويل الذي التمسه الرازي للأشاعرة لا يقدم مبررا كافيا لازالة اللبس والغموض عن مذهبهم في هذه المسألة ، لأنه مع تسليمنا بأن مرادهم بالاستطاعة هي حصول الداعية إلى الفعل ، فإن الإشكال يظل قائما ، وذلك من حيث تصادم هذه المقولة مع المسؤولية الفردية ومع قاعدة الثواب والعقاب ، وذلك من حيث أنهم يقولون بأن خلق الله تعالى لتلك الداعية في الإنسان ، إنما يكون لحظة تأهبه للقيام بالفعل .

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 94 .
(2) ، (3) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 97 .
(4) الرازي : أصول الدين ، ص 89 .

د- الاستطاعة لا تصلح للضدين :

يرى الأشعري بأن القدرة على الشيء ليست قدرة على ضده ، " لأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها ، لأن ذلك لو لم يكن من شرطها ، وجاز وجودها وقتا ولا مقدور ، لجاز وجودها وقتين وأكثر من ذلك ، إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر ، وأنه لو كان هذا هكذا لجاز وجودها الأبد وهو - أي من تعلقت به القدرة - فاعل غير فاعل على وجه من الوجوه ".[1]

وما يلاحظ على برهان الأشعري هذا أنه يقوم على المصادرة على المطلوب ، فهو عندما يرى بأنه من شرط القدرة المحدثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها ، لم يستطع من قبل البرهان على صحة هذه الفرضية ، فكيف يجعلها منطلقا لإثبات أشياء أخرى فهي مقدمة غير مسلم له بها ، وهي مقدمة لو انتفت لانتفى بالضرورة كل ما يمكن أن نرتبه عليها من نتائج لأنها بمثابة الأساس الذي بنى عليه برهانه ، ثم ما الذي يعنيه الأشعري بالقدرة الموجبة للفعل ؟ فالقدرة إذا كانت بمعنى سلامة الأعضاء والتمكن من الإتيان بالحركات والأفعال ، فإن ذلك مما يمكن حصوله قبل الفعل ولا فعل . أما إذا كانت القدرة بمعنى آخر فلم يحدده الأشعري ، وعدم التحديد سبب آخر من أسباب الغموض في مذهبه ، ثم إن القدرة إذا وجدت وقتا ووقتين فمن أين جاءت إلزامية بقائها إلى الأبد ؟! .

والأشعري وإن كان يفرق بين صفات القدرة القديمة والقدرة المحدثة وأن الأولى التي هي قدرة القديم ليس من شرطها أن يكون في وجودها وجود مقدورها ، ولكن قدرة الإنسان غير ذلك ، إلا أنه لم يستطع أن يقدم برهانا قويا على صحة دعواه المتمثلة في أن القدرة لا تصلح للضدين ، وأنها إذا وجدت لزم عنها مقدورها ، وكل ما اعتبره الأشعري من قبيل المسلمات فلا يسلم له به من قبل الخصوم ، فضلا عن هشاشة البناء الفكري لنظرية الكسب عموما .

وانظر إليه وهو يقول : " فلما استحال أن تكون قدرة الإنسان الأبد موجودة ولا يوجد منه فعل ، لا أخذ ولا ترك ، ولاطاعة ولا معصية ، والأمر والنهي قائمان ، استحال ذلك وقتا واحدا ، وإذا استحال ذلك وقتا واحدا أن توجد القدرة ولا مقدور ، فقد وجب أن من شرط قدرة الإنسان أن في وجودها وجود مقدورها ، فإذا كان ذلك استحال أن يقدر الإنسان على الشيء وضده ، لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وذلك محال ".[2]

---

(1) الأشعري : اللمع . ص 94 .

(2) الأشعري : اللمع . ص 94 - 95 .

فما هي يا ترى هذه الاستحالة التي يتكلم عنها الأشعري ؟ إنها استحالة لديه هو فقط ، أما عند خصومه وعندنا نحن كذلك فلا استحالة أصلا أن توجد القدرة ولا مقدور .

وعليه فإن قاعدة " الاستطاعة لا تصلح للضدين " التي أقام عليها الأشاعرة مذهبهم في الكسب ، تحصيل لازم للمقدمات السابقة ، فما دامت الاستطاعة قد خلقت مع الفعل للفعل فقد تحددت وجهتها وبطل ضدها ، لأنها لم تخلق إلا لذلك الفعل ، ولا يمكن بأي حال العدول بها إلى غيره من الأفعال .

وللتخلص من هذه الإلزامية حاول الباقلاني أن يفترض قدرة الإنسان على الفعل قبل حال حدوثه ، ولكنه مع ذلك يرى بأن الإنسان حينها لا يمكن أن يكون قادرا على تركه فيقول : " فلو صح أن يكون قادرا على الفعل قبل حال حدوثه لم يجب أيضا أن يكون قادرا على تركه ".[1]

أما الجويني فيرى بأن القدرة الحادثة تتعلق بمقدور واحد ولا تتعلق بمقدورات كما تزعم المعتزلة ذلك .[2]

وهكذا يصادر الأشاعرة الاختيار الإنساني ، ويضعونه في منطقة الجبر المطلق والمطبق ولا يمنعهم ذلك من التصريح علانية ، بأنه لا تأثير للقدرة الحادثة في إيقاع الفعل وذلك هو لازم مذهبهم ومنتهى علمهم وخلاصة موقفهم في الكسب ، وقد لخص ذلك الموقف الشهرستاني [*] ناقلا إياه عن شيخهم أبي الحسن الأشعري فقال : " فعلى أصل أبي الحسن الأشعري : لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة للجوهر والعرض "[3] ، وقد عمد صاحب السنوسية الكبرى إلى توكيد هذا المعنى ونفي غيره من المقالات عن أهل السنة والجماعة معتبرا القول بمشاركة العبد في وجود الفعل هو عين الشرك وأنه وصم للإله بنقيصة العجز وغلبة الغير له حيث قال : " وإذا عرفت هذا ، عرفت أن الصواب ما قاله أهل السنة ودل عليه ظاهر الكتاب والحديث وأجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع من أن الله تعالى هو الخالق بالإختيار لكل ممكن يبرز للوجود ذاتا كان أو قولا لها أو فعلا ".[4]

---

(1) جميل منيمنة : مشكلة الحرية في الإسلام ، ص 43

(2) الجويني : الإرشاد ، ص 223 .

(3) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 97 .

(*) هو أبو الفتح محمد المتوفى سنة 548 هـ ، متكلم من فلاسفة الإسلام ومؤرخي الأديان ، اشتهر بكتابه " الملل ونحل " استعرض فيه المذاهب الدينية والفلسفية التي عرفها (وهو) من المدرسة الأشعرية . (المنجد في اللغة والأعلام ، ج 02 ، ص 337) .

(4) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ج 01 ، ص 289 .

ولم يستقر رأي الأشاعرة على فهم واحد لمعنى الكسب بل راح كل واحد منهم يصبغ عليه من فكره ويعطيه طابعه الخاص من خلال اجتهاداته هو ، حتى عرف القول بالكسب تناقضات شديدة بين أقطاب المدرسة الأشعرية نفسها .

ومهما يكن من أمر فإن مسألة أفعال العباد تظل من المسائل الرئيسة في المذهب الأشعري وأنها مخلوقة لله وليس للإنسان فيها غير اكتسابها ، وأن الفاعل الحقيقي لها هو الله ، وأن الكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة ، ومن الغرائب أن الأشعري لا ينفي القدرة عن العبد أصلا كما تقول الجبرية وإنما يثبتها له .

وقد حاول الشهرستاني أن يقدم لنا صورة عن مذهب الأشعري في القدرة حيث يقول : " والعبد قادر على أفعاله ، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر ، فعن هذا قال : المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ".[1]

هذه القدرة التي تحدث عنها الأشعري قد سلبها من قبل كل خصائص التأثير ، وذلك عندما أثبت أنها غير الإنسان ، وأنها إذا وجدت لزم عنها مقدورها ، وأنها ليست سابقة عن الفعل وأنها لا تصلح للضدين . وإذا أردت أن تتبين الفرق أو وجه العلاقة بين القدرة والفعل عند الأشعري لم تجد إلا جوابا مكررا وهو : " أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا وكسبا من العبد : حصولا تحت قدرته ".[2]

وهذه العبارات نفسها عامة وغامضة لا يمكن التكهن بالمراد منها لأن أي مصطلح جديد يوضع فإن على صاحبه مسؤولية تحديد دلالته ، ولقد حاول الأشعري أن يحدد هذه الدلالة فزاد الأمر غموضا والمسألة غرابة .

ولقد حاول علماء الأشاعرة من بعد الأشعري تقريب الفهم حول هذا المصطلح ولكن ظل الغموض هو سيد الموقف ، وبقي الكسب الأشعري - إلى اليوم - ينسب إلى المعميات وغوامض الأشياء التي لا تعقل ! .

---

(1) ، (2) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 97 .

ثانيا : دليل الإشتهاء والقصد :

يمضي الأشعري في تقديم أدلته العقلية لنفي الفاعلية عن الإنسان ، فلذلك يرى بأن الإنسان لو كان هو الفاعل الحقيقي لأفعاله لكانت تأتي على نحو ما يشتهي ويقصد ، فيقول في اللمع : " وليس أدل على أن الأفعال مخلوقة لله ، وأن الله هو الفاعل الحقيقي لها ، وما الإنسان إلا مكتسبها من أنه لو كان الإنسان هو الفاعل الحقيقي لها لأتت على نحو ما يشتهي ويقصد : يريد الكافر أن يكون كفره حسنا صوابا ، ويريد المؤمن ألا يكون في إيمانه مجهدا ، ولكن الأمور لا تسير على ما يشتهي المؤمن ويقصد الكافر . ولما كان الفعل لا يحدث حقيقة إلا من محدث أحدثه قاصدا إليه ، فقد وجب أن يكون محدث الفعل هو الله رب العالمين ".[1]

وهذا الشرط الذي يضعه الأشعري لصحة نسبة أفعال العباد إليهم لا نرى له أي مسوغ عقلي أو شرعي ولا واقعي ، ولم يقل به من العلماء غير الأشاعرة ، ويقوم برهان الأشعري هنا على أن الأمور ما دامت لا تأتي على نحو ما تشتهي ونقصد ، فإن ذلك يعني أنها ليست من فعلنا ، بل هي من فعل من قصد إليها وهو الله ، ذلك أن المؤمن لو كان هو محدث الإيمان في نفسه ، وما يتبعه من آثار في الحياة لكان لا يكون في إيمانه مجهدا متعبا ، فإن ذلك مما لا تشتهيه نفسه وينفر منه طبعه ، وليس من الحكمة في شيء أن يتسبب الإنسان عن قصد في الإضرار بنفسه وإلحاق الأذى بها ، وكذلك الحال بالنسبة للكافر فإنه يقصد ويهدف إلى أن يكون كفره حسنا صوابا مريحا له في الحياة ، وليس الأمر - في واقع الحال - على ذلك .

فالإيمان في نظر الأشعري له محدث أحدثه على حقيقته متعبا مؤلما ، لأن الجنة حفت بالمكاره ، وكذلك الكفر وما عليه من عواقب وخيمة وصور قبيحة لا يكون من فعل صاحبه بل الذي قصد إلى ذلك إنما هو الله رب العالمين .

والشرط الآنف الذي يضعه الأشعري لا مبرر له ولا مسوغ ، لأن المؤمن أراد الإيمان فتحقق له ذلك بعون الله وتوفيقه ، والكافر قصد إلى الكفر فتحقق له ذلك بتخلي الله عنه وخذلانه له ، وفي الإيمان ما فيه من اللذائذ الحسية والمعنوية يهون في سبيلها ما يلقاه العبد المؤمن من جهد وإرهاق ، وقد قال أحد المتصوفة : " نحن في سعادة لو علمها الملوك لجالدونا عليها بالسيوف "[*] ، والكفر كذلك

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 72 .

(*) هذه العبارة تنسب للزاهد ابراهيم بن أدهم .

فيه ما فيه من المشتهيات النفسية والمعنوية يجدها صاحبها في نفسه ، وحتى الملاذ المادية ، لأن الصواب الذي يريده الكافر أو الحسن الذي يقصد إليه إنما هو الالتذاذ بالشهوات ، وعلى ذلك فإن هذا الدليل الذي ساقه الأشعري هو في منتهى الغرابة والغموض في مسألة هي من أعقد المسائل العقدية ، وكان ينبغي أن يكون ما يعتمده من أدلة في منتهى القوة والوضوح ، ولذلك فنحن لا نعده دليلا أصلا، لأنه لا يعتمد على أي منطق ولايستند إلى أي برهان ، والغريب أن الأشعري أورده وأكد عليه ووقف عنده طويلا ! .

وإذا جارينا الأشعري وسرنا على نسقه قلنا : هل " الكسب " المنسوب للإنسان والذي تتعلق به المسؤولية والجزاء ، واقع على حسب ما يشتهي الإنسان ويقصد أم لا ؟! .

تلك هي المشكلة ! فالكسب فعل للإنسان ، أو هو فعل للإنسان له فيه مشاركة أية مشاركة ! ولكن مهما يكن نوع تلك المشاركة فهو لا يتوقف على إرادة الإنسان وقصده ، ولا يأتي على نحو ما يريد ويشتهي .

ثالثا : العلم .

بالإضافة إلى شرطي الاشتهاء والقصد يضع الأشعري شرطا آخر هو " العلم " ، فلكي تصح نسبة الأفعال إلينا ينبغي أن نكون عالمين بالحقيقة التي تقع بها تلك الأفعال ، وفي ذلك يقول الأشعري : " وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها ، لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ما هو عليه لجاز أن يحدث الشيء فعلا ، لا من محدث أحدثه فعلا ، فلما لم يجز ذلك ، صح أنه لم يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه على ما هو عليه وهو قاصد إلى ذلك ، لأنه لو جاز حدوث فعل على الحقيقة لا من قاصد ، لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك ".[1]

وقد اعتمد الأشعري في برهانه هنا على الاستلزام والقياس ، أما الاستلزام فليس مسلما له به ، إذ لا يلزم إذا جاز صدور الفعل من فاعل جاهل ببعض جوانبه أنه يجوز صدور الفعل بدون فاعل أصلا ، فإن التسوية بين الحالتين مصادمة للبداهة والعقل .

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 71 .

أما القياس فإنه فاسد قطعا ، إذ أن الذي يعلم بحقيقة الفعل كيف يقع ؟ ومتى يقع ؟ وعلى أية صورة يقع ؟ وما سوى ذلك من الحالات والأوضاع والشروط جليلها ودقيقها ، إن الذي يعلم ذلك إنما هو الله ، وليس في مكنة أي كان من البشر أن يحيط بذلك علما .

والأشعري هنا يقع في الخطأ الذي وقعت في المعتزلة عندما قاسوا أفعال الله بأفعال الإنسان ، حيث أخذوا يقيسون الله عز وجل بالإنسان فيما يحسن منه ويقبح ، أما الأشعري فقد استعمل القياس العكسي ، حيث قاس الإنسان بالله عز وجل ، وكلا المقصدين خاطىء ، ولا يبعد أن تكون هذه المسألة هي من بقايا الفكر الاعتزالي لدى أبي الحسن الأشعري .

لقد كانت حجة الأشاعرة في رفضهم نسبة الأفعال إليهم قائمة على رفضهم لأفكار المعتزلة جملة وتفصيلا ، ومن ثمة : " فقد رفضوا قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم ، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات ، فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة ، ولهذا فهو ليس فاعلها ، بل أن لها فاعلا محكما متقنا هو الله ".[1]

ويؤكد الجويني هذا المعنى فيقول : " وأما ما ألزمونا [يعني المعتزلة] من صدور الأفعال منا ونحن غير عالمين بها ، فأسد الأجوبة أن نجوز ذلك ولا نمنعه . فإذا قالوا : في تجويز ذلك إبطال دلالة الإحكام والإتقان على العلم . فنقول : هذا غير لازم فإن محكم الأفعال هو الله ، والإحكام إنما يدل على علم المخترع دون المكتسب ، والأفعال المحكمة ، وإن وقعت غير معلومة لمكتسبيها فقد وقعت معلومة لمخترعها ومنشئها ".[2]

فالله تعالى له إتقان الفعل وإحكامه ، ثم أن له الاستطاعة وهي القدرة التي يخلقها في العبد لحظة قيامه بالفعل ، وهي خارجة عن الذات لأنها تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل ، وهي ليست من خلق الله والعبد معا ، لأن ذلك يؤدي إلى جواز اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وهو عندهم - أي الأشاعرة - محال .

---

(1) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 202 .
(2) الجويني : الشامل ، ص 374 - 375 .

رابعا : دليل التفريق بين حركتي الاضطرار والاختيار .

والدليل العقلي الرابع بعد شروط الاستطاعة والقصد والعلم الذي يحاول الأشعري أن يقدمه برهانا على صحة مذهبه في الكسب هو اعتماده على التفريق بين حركتي الاضطرار والاختيار ، فهو يرى : " أن الأولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها،والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله : حدوثها واختيارها ، وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله . فالفعل المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، فالحركات الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله تعالى خلقا ، وهما تفترقان في باب الضرورة والكسب ، ولكنهما يستويان في باب الخلق ، وإذا كان الله قد خلق فينا القدرة على العلم فهو به أعلم ، وحركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى ، فإن اختارهما كانتا وإن لم يخترهما لم تكونا ".[1]

وما يمكن أن يلاحظ على كلام الأشعري السابق هو : تناقضه الصارخ في قوله : " والثانية يقدر عليها العباد ، غير أنها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها " .

فهل يعني ذلك أن هذا هو الفرق بين حركة الاضطرار وحركة الاختيار ؟ ثم هل يعني ذلك – عملا بمفهوم المخالفة – بأن حركة الاضطرار تقع بعيدا عن إرادة الله تعالى ؟! ذلك ما يؤدي إليه قول الأشعري وهو لازم مذهبه ، ولكنه مع هذا يعود ليناقض نفسه في نهاية كلامه عندما يقول : " وحركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى ، فان اختارهما كانتا ، وإن لم يخترهما لم تكونا " ، فأي الكلامين أولى بالتصديق والقبول ؟ الوارد في صدر الفقرة أم الوارد في نهايتها ؟! .

ومن خلال تتبعنا لمقالة الأشعري السابقة ، فإذا استطعنا أن نفهم معنى الضرورة فإننا إلى الآن لم نستطع أن نفهم معنى الكسب ، وجل ما يقدمه الأشعري من شروح لمعنى الكسب لا يتعدى الألفاظ الآتية : التعلق ، الاقتران ، الوجود عن ، وما إليها من المصطلحات الغامضة .

ورغم أن الأشعري يثبت للعبد قدرة ، ولكن هذه القدرة المثبتة لا أثر لها بوجه ، وبكل بساطة فإن الأشعري لا يرى فرقا بين حركة الاضطرار وحركة الاختيار ، فكلتاهما تتوفران على نفس الشروط ، وإن كل دليل يستدل به على أن حركة الاكتساب مخلوقة من قبل الله ، كذلك يستدل به على أن حركة

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 72 .

الاكتساب مخلوقة من قبل الله ، كالحدوث - مثلا - إذا كان أمارة ودليلا على خلق حركة الاضطرار فكذلك الشأن في حركة الاكتساب فهي حادثة فوجب أن تكون مخلوقة لله ، وقد ساق ذلك في نص العبارة كما يلي : " ودليل آخر من النياس على خلق أفعال الناس : أن الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار قائم في خلق حركة الاكتساب ، وذلك أن حركة الاضطرار إن كان الذي يدل على أن الله خلق حدوثها فكذلك القصة في حركة الاكتساب ، وإن كان الذي يدل على خلقها حاجتها إلى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكتساب ".[1]

وكلا الدليلين هنا : الزمان والمكان قائم على الآخر ومرتبط به ، ولاجدوى من التفريق بينهما ، واعتبار كل منهما أمارة قائمة بذاتها ، فالحدوث لا يكون إلا في زمان ومكان وهما من أهم خصائصه ، إذ لا يعرف الحدوث إلا بهما ، وكذلك الزمان والمكان فإنهما وعائين لكل حادث أو محدث ، ولا يمكن تصور أي حدوث أو حدث بعيدا عن الزمان والمكان ، كما لا يمكن اعتبار الزمان والمكان وعائين للأزل أو الأبد لأنهما هما نفسهما محدثان ومن الحوادث .

هذا التحليل الميكانيكي الذي يقدمه الأشعري حول حركة الاضطرار وحركة الاكتساب لا يعدو أن يكون وصفا ظاهريا ليس إلا ، ولكن المشكلة لا تطرح من زاويتها الميكانيكية الظاهرية ، بل تطرح فقط من ناحيتها ومن بعدها المعنوي المتعلق بالإرادة ، فهل لإرادة الإنسان مع إرادة الله - طبعا - دخل في هذا أو ذاك أم ليس لها دخل ؟ تلك هي المشكلة .

ولكن الأشعري لم يتطرق لهذا الجانب وراح يجري وراء الوصف الظاهري للمشكلة وهو لا يغني من الحق شيئا ، وبالجملة - فعند الأشعري - : " فإن كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى ، يجب القضاء به على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى ، ووجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار ".[2]

ثم إن الأشعري لا يلبث أن يتفطن إلى أن خصومه له بالمرصاد ، إذ أنه إذا كان التشابه قائما بين الحركتين تماما بتمام ، وأن جميع الشروط التي توفرت في حركة الاكتساب هي نفسها في حركة الاضطرار ، فأي معنى وأي فرق يحمله هذا الاختلاف اللفظي بينهما ، ولماذا لانسميها جميعا : اكتسابا أو اضطرارا جملة واحدة ؟ .

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 74 - 75 .
(2) المصدر السابق : ص 75 .

يجيب الأشعري على ذلك : " بأن ذلك لا يجب لافتراقهما في معنى الضرورة والاكتساب ، لأن الضرورة ما حمل عليه الشيء وأكره وجبر عليه ، ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك مجهوده لم يجد منه انفكاكا ، ولا إلى الخروج عنه سبيلا ، فاذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف الذي هو وصف الضرورة ، وهي حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى كانت اضطرارا ، وإذا كانت الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطرارا ".[1]

وإذا كان معنى هذا الكلام أن حركة الاضطرار تقع معجوزا عن ردها والعبد مقهور لغيره فيها ، وأن حركة الاكتساب عكس ذلك ، أي أنها تقع مقدورا عليها وأن للإنسان الحرية الكاملة في ايجادها أو عدمه ، فإن الأشعري لا يلبث كذلك أن ينقض هذا الفهم ليعود فيؤكد : " ودليل الخلق في حركة الاضطرار وحركة الاكتساب واحد ، فكذلك وجب إذا كانت إحداهما خلقا أن تكون الأخرى خلقا ".[2]

وإذا رحنا وراء الأشعري نتتبع شرحه للفرق بين الحركتين محاولين أن نتبين معنى الخلق عنده وما المراد به فلا نعود بطائل ، ورغم أنه أفرد للحديث عن ذلك أربع صفحات كاملة في كتابه اللمع ،[3] إلا أننا مع ذلك ينبغي أن نعترف بصعوبة الفهم نظرا لعسر العبارات وتداخل الجمل الأمر الذي يجعلنا بين أمرين : إما أن نثبت لأنفسنا العجز عن الفهم ، أو أن نثبت الغموض والاضطراب لعبارات الأشعري ولمفهوم الكسب عنده ، ولعل هذا ما سنعود إليه عند التعرض لنقد الكسب الأشعري من خلال آراء ابن تيمية فلعلنا حينها نستطيع أن نحكم له أو عليه ! .

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 75 .
(2) المصدر السابق : ص 76 .
(3) المصدر السابق : ص 74 - 78 .

الفصل الثالث

المسائل المتعلقة بالكسب

المبحث الأول : المقدور بين قادرين

المبحث الثاني : فاعلية الأسباب

المبحث الثالث : تعليل أفعال الله

المبحث الرابع : التكليف بما لا يطاق

المبحث الخامس : الآجال والأرزاق والأسعار

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : المقدور بين قادرين

المقدور بين قادرين هو الملاذ الذي لجأ إليه الأشاعرة إنقاذا لمذهبهم " الكسبي " من تهمة الجبر ، وعلى هذا الأساس فقد اختلفت تعبيراتهم وتفسيراتهم " للمقدور بين قادرين " ، وإذا أردنا أن نتتبع التطور التاريخي للمسألة فإن البداية تكون من المؤسس الأول للمذهب وهو الأشعري .

أ- الأشعري :

لانجد لمصطلح " المقدور بين قادرين " عند الأشعري أي أثر البتة ، وذلك أنه عندما أثبت للعبد قدرة ، فإنه لم يلبث أن جرد تلك القدرة من أي تأثير ، وعليه فإننا نجد أنفسنا أمام إثبات لتلك القدرة - التي للعبد - من جهة ونفي لها من جهة أخرى ، ومن هنا كان كلامه - أي الأشعري - في حاجة إلى الشرح من قبل أتباعه ، بل في حاجة إلى مراجعة شاملة .

هذا ولم يتردد الأشعري في نسبة فعل العبد إلى الله تعالى على الحقيقة ، فإذا سئل : " ولم لم يدل على أنه لا قادر عليه إلا الله عز وجل ؟ قيل له : لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى ، ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخترعه إلا الله تعالى ".[1]

ورغم هذه الصراحة التي يواجه بها الأشعري الموضوع ، إلا أن بعض المتأخرين من أتباع الأشعري قد حاولوا أن يجدوا الصلة بين كلام الأشعري في كتبه عن الكسب وبين " المقدور بين قادرين " من ذلك ما ذكره " جلال الدين الدواني " [*] من أن الأشعري يقول بـ" مدخلية التأثير " فالله هو " الخالق لفعل العبد بقدرته ، مع مدخلية قدرة العبد في حصوله ، لا أنه ينفي المدخلية رأسا كما فهمه الأصحاب "[2] ، وتلك محاولة غامضة لأن المدخلية التي يتحدث عنها الدواني غير واضحة ، فهل هي مدخلية التأثير ؟ أم هي مدخلية الآلية ؟ أم هي نوع آخر من "المدخلية " ؟ .

ب- أبو بكر الباقلاني :

أول من قال بالمقدور بين قادرين على نحو من التفصيل هو أبو بكر الباقلاني الذي أسس لفكرة " المقدور بين قادرين " ، حيث يرى بأن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية ، أي بوصف من أوصافه وهو كونه طاعة أو معصية ، وهو المذهب الذي عليه السادة

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 72 .

(*) هو قاض وباحث إيراني ، من الفلاسفة ، سكن شيراز وولي قضاء فارس ، صنف بالعربية والفارسية ، له شروح في الفلسفة والأدب والتصوف منها : أفعال العباد ، وشرح العقائد العضدية ، وشرح تهذيب المنطق ، ولد سنة 1427م وتوفي سنة 1502م . (المنجد في اللغة والاعلام ، ج 02 ، ص 247) .

(2) سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، هامش : 264 ، انظر : تفصيل ذلك في نفس المصدر من الصفحة 263 - 268 .

الماتريدية الذين يذهبون إلى أن جهة الكسب هي القصد ، كالضرب مثلا كفعل ، فهو لا يوصف بالحسن ولا بالقبح إلا من جهة ما قصد به إليه ، فهو لليتيم مثلا إن كان قصد به التأديب فحسن ويثاب عليه صاحبه ، وإن كان لقهره وإذلاله فقبيح ويعاقب عليه فاعله ، فالأول طاعة بقصده والثاني معصية بقصده كذلك .[1]

وقد لخص الشهرستاني الرأي المشار إليه للباقلاني في العبارات الآتية : " والقاضي أبو بكر الباقلاني قد تخطى عن هذا القدر قليلا فقال : الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد ، لكن ليست تقصر صفات الفعل ، أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط ، بل ههنا وجوه أخر وراء الحدوث ، من كون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض ، ومن كون العرض عرضا ، ولونا وسوادا وغير ذلك ، وهذه أحوال عند مثبتي الأحوال ، فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة يسمى ذلك كسبا ، وذلك هو أثر القدرة الحادثة "[2] ، فأثبت القاضي تأثير القدرة الحادثة وأثرها هي الحالة الخاصة والتي هي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، ويضيف الشهرستاني : " أن تلك الجهة هي المتعينة أن تكون مقابلة بالثواب والعقاب ، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق ثوابا وعقابا - خصوصا على أصول المعتزلة - فإن جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء "[3] ، فالعبد بموجب رأي الباقلاني إنما يستحق الثواب والعقاب على الفعل لكونه قصد إليه ، لأن إرادة العبد وقدرته إذا تعلقتا بالفعل جعلتاه على نحو خاص يتميز به عن غيره من الأفعال .

وعلى الجملة فإن موقف الباقلاني يمثل عدم الرضى بما كان يقول به شيخه الأشعري ، ولذلك لجأ إلى فلسفة الأمر محاولة منه لإنقاذ المذهب من تهمة الجبر ، إلا أنه لم يستطع أن يتنصل بالكلية عن أصل النظرية الذي قال به الأشعري ، كما أنه لم يستطع أن يخطو بعيدا في تطوير المذهب الكسبي ، وأن جل ما فعله إنما هو محاولة لالتماس الأعذار والمبررات للكسب في صورته الأشعرية الأولى ، ثم توالت شروح الفكرة والبحث عن التأويلات المختلفة للمسألة عند من جاء بعد أبي بكر الباقلاني كأبي اسحاق الإسفرائيني .

---

(1) انظر : شرح العقائد النسفية للسعد التفتزاني من 80 93 ، وانظر أيضا : تانية القضا ، والقدر للشيخ محمد بن ادريس الكاندهلوي في " سلك الدرر " ونص عبارته : " ومذهب جمهور الماتريدية أن أصل الفعل بقدرة الله عز وجل ، والإتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد ، وأختاره أبو بكر الباقلاني " نقلا عن عبد الرحمن حبنكة الميداني العقيدة الإسلامية وأسسها ، ص 774 .

(2) ، (3) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 97 .

جـ- أبو إسحاق الإسفرائيني :

يرى الإسفرائيني أن أفعال العباد تقع : " بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل "[1] ، وذلك أنه لا طريق إلا الجمع بين القدرتين ، لأن قدرة الرب ثابت تأثيرها بالنقل وبالعقل ، وكون العبد قادرا أمر ضروري ، إذ كيف يمكن أن ينسب إليه الفعل - على أي وجه - إذا لم يكن له فيه تأثير ، ثم كيف تتعلق به المسؤولية ، وكيف يثاب عليه أو يعاقب إن لم يكن له فيه تأثير ؟ ، وإن كان التأثير بطريق البدل خلف محال ، فانه لابد من نسبة الفعل - على رأي أبي اسحاق - إلى القدرتين جميعا ، وإن لم يبين بعد كيفية هذا الإشتراك واكتفى بإثبات المبدأ - أي المقدور بين قادرين - فانه أكد ذلك من جهة التأسيس للفكرة ووضح الأصول العامة لها ، وتلك هي البذور الأولى للقول بـ" المقدور بين قادرين " والتي تؤكد على أن : " ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين "[2] جميعا .

د- البغدادي (ت : 429 هـ)[*] :

وإلى قريب من رأي أبي إسحاق ذهب عبد القاهر البغدادي أحد أتباع الأشعري ، حيث ضرب مثلا للكسب ، فقال : " ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثلا : الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفردا به ، إذا اجتمعا جميعا على حمله كان الحمل بأقواهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملا ؛ كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ، ولو أراد الله تعالى الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره ، فوجودهفي الحقيقة بقدرة الله تعالى ، ولا يخرج من ذلك المكتسب من كونه فاعلا ، وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى "[3].

والمثال المساق من قبل البغدادي لا يقدم شيئا في الموضوع ، بل إنه يوحي بعجز الأشاعرة عن تجسيد معنى الكسب وتقريبه للأفهام ، ولذلك راح كل واحد منهم يختار ويخترع له من الشروح والفهوم ما يتوهم أنه توضيح وشرح له . ففي المثال المساق : إذا كان أحدهما قادرا بمفرده على حمله فما ضرورة وجود الثاني ؟ إذ لا فائدة من وجودهما مشتركين في الحمل أصلا إذا لم يكن لكل واحد منهما نوع اختصاص في هذا الحمل ؛ اختصاص في المحل أو في الزمان أو في الحال كما ذهب إلى ذلك

---

(1) الإيجي : المواقف ، ص 312 .

(2) الرازي : المحصل ، ص 141 .

(*) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي : أبو منصور الفقيه الشافعي ، ولد ببغداد ونشأ بها ، وسافر مع أبيه إلى خرسان وسكن بنيسابور إلى أن مات . تفقه أبو منصور على أبي اسحاق ابراهيم بن محمد الإسفرائيني ، وقرأ عليه أصول الدين (...) وكان عارفا بالفرائض والنحو والشعر ، وكان ذا مال وثروة . من تصانيفه : فضائح المعتزلة ، إبطال القول بالتولد ، الملل والنحل ، الفرق بين الفرق ، الصفات (شاكر الكتبي ، فوات الوفيات ، ج 02 ، ص 370 372) .

(3) البغدادي : أصول الدين ، ص 133 .

الباقلاني على الأقل . وإذا افترضنا اشتراكهما في الحمل ، وكان حصول الحمل بأقواهما ، فما ضرورة نسبة الحمل إلى أضعفهما إذ الحال أنه لا تأثير لقدرته في حمل الحجر ، وكذلك القول في القدرتين : قدرة الله وقدرة العبد ، فإن كان الفعل حاصلا بقدرة الله وحده فلا نصيب حينها لقدرة العبد من الفعل إذ الحال أن الاستغناء عنه حاصل .

هـ- الجويني :

يبدو الجويني منذ البداية وكأنه لا يقول بـ" المقدور بين قادرين " وذلك من خلال تصريحه بأنه : " لا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة ، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ، إذ الواحد لا ينقسم ، فإن وقع بقدرة الله استقل بها ، وأسقط أثر القدرة الحادثة ، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى ، فإن الفعل الواحد لا بعض له ، وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها إلا مرشد موفق ، إذ المرء بين أن يدعي الاستبداد وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالشرائع ، وفيه إبطال دعوات المرسلين ، وبين أن يثبت نفسه شريكا لله في إيجاد الفعل الواحد ، وهذه الأقسام بجملتها باطلة ، ولا ينجي من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى ".[1]

وفي موضع آخر يرى الجويني بأن قدرة العبد ينبغي أن تنسب إليه حقيقة فيقول : " ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها ، كما لا أثر للعلم في معلومه ، فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات ".[2]

من خلال ما سبق يتبين أن الجويني يقول بـ" المقدور بين قادرين " ولكن على نحو خاص ومتميز ، فإن فعل العبد إن كان على سبيل الشراكة لله والتكافؤ فذلك هو عين الشرك ، وإن كان بسبيل البدلية واختلاف المحل فذلك هو عين مذهب الإمام الجويني ، فالله إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة عليه والداعي إليه ، فيضاف بذلك الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى المسبب . وبذلك لا يمتنع القول بمقدور بين قادرين ؛ قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر ويوضح ذلك كما يلي : " قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ، ولكنه يضاف إلى الله سبحانه تقديرا وخلقا ، فانه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة ، فعلا للعبد ، وإنما هي صفته وهي ملك لله عز وجل وخلق له ".[3]

---

(1) الجويني : العقيدة النظامية ، ص 49 .
(2) المصدر السابق : ص 48 .
(3) المصدر السابق : ص 49 .

ومن ثمة فقد أنكر الجويني القول بمقدور بين قادرين على وجه الشراكة والتشابه ، ولكن قال به على وجه استقلال القدرة القديمة وإضافة فعل العبد إلى الله حقيقة لكونه خالقه ومقدره ، ولكن العبد مختص بايقاع الفعل ، ولا يلزم عن هذا أن يكون الاختصاص بالايقاع صنو القول بالخلق ، إذ هما يفترقان اسما ومعنى ، إذ الخلق معناه الإيجاد من العدم ، والإحداث الذي للعبد ينسب إليه - أي العبد - على أنه أحدثه وباشره ومن ثمة وبهذه الصورة يمكن نسبة الفعل إلى قادرين أحدهما خالق له والآخر متصف به وهو العبد ، وعليه يترتب الثواب والعقاب .

وهكذا أثبت إمام الحرمين للعبد قدرة وإرادة وحرية واختيارا من غير أن يكون ذلك على سبيل الاستقلال الذي يشعر بالتفرد والاستغناء عن الله ، ومن غير أن يجعل الإنسان شريكا لله في أفعاله وملكه كما توهم ذلك الأشاعرة ، وتلك لعمر الحق نظرة علمية فذة ، وتأصيل عقدي يذهب عن مسألة أفعال العباد القول بالاختيار المطلق كما هو الشأن عند القدرية أو القول بالجبر المحض كما هو الحال عند الجبرية ، ولم نر أحدا من الأشاعرة سار هذه السيرة ، أو قال بهذا القول لأنه في نظرنا قول جريء لم يستطع متقدموا الأشاعرة أن يصيروا إليه خوفا من إثبات الشريك مع الله عز وجل ، ولكن الإمام - رحمه الله - نزع جلباب التقليد وكشف غطاء المحاباة والمجاملة فأبصر الحق وبصر به غيره ، والله تعالى وحده العالم بحقائق الأشياء .

فبالنظر إلى ما تقدم لا يبدو الجويني مدافعا عن الكسب ولا متجها إلى التماس الأعذار والمبررات لمحاولة تأويل الكسب وإبعاده عن شبهة الجبر ليجعله منسجما مع متطلبات الشرع ومنطق العقل . كما حاول الإسفرائيني والباقلاني من قبل ، ولكنه يواجه الموضوع في صراحة لا لبس فيها ، بل إنه يرى أن الأمر ليس باختراع الألفاظ والتعابير المنمقة مشيرا إلى لفظة " الكسب " التي أراد بها أصحابها إيجاد طريق وسط بين استبداد الإنسان واقتداره المستقل على فعله ، وبين عجزه وجبريته المطلقة ، فلم يجدوا سبيلا إلى ذلك إلا عن طريق ما أسموه بـ" الكسب " الذي لا يرى الجويني تحته طائلا ولا فائدة ، وإنما هي عبارة أو لفظة جيء بها - في نظره - هكذا لمحاولة التوسط المزعوم فلم يجر الجويني كمن سبقه من الأشاعرة وراء بريق العبارات وجمال الألفاظ ، كما أنه لم يترك الأمر على عواهنه دون أن يقدم البديل المرضي والمنطقي الذي يضع الأشياء في نصابها ، فلا تنازع بين الإرادتين ،

إرادة الله - عز وجل - وإرادة العبد ولا بين القدرتين ، لأن قدرة الله - عز وجل - القديمة مستقلة بالتأثير في القدرة الحادثة التي هي قدرة العبد ، وقدرة العبد مستقلة بالتأثير في مقدورها ، وأن الفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعا ، من أجل ذلك ارتضى ابن القيم هذا الرأي ودافع عنه ، وكذلك فعل الإمام محمد عبده من بعده .

و - الغزالي :

أما حجة الإسلام أبو حامد الغزالي فلم يزد عما قاله شيخه الأشعري شيئا ، بل إن كل ما فعله أنه حاول أن يؤيد المذهب الكسبي وأن يوصل له ما وسعه ذلك ، فعلى رأيه : " فإنه لما كان القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل ، وجب إثبات قدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد ، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد ، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما ، فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال " [1] ، ثم يمضي ليبين أنه لابد من إثبات القدرتين معا ، وأن الدليل القاطع على ذلك قائم بالفعل ! فإن قيل له : إن القدرة الحادثة المخلوقة إن لم يكن لها تعلق بالمقدور فلم سميناها قدرة ، وهي بهذا المعنى غير معقولة لأنها قدرة بلا مقدور ، وذلك محال ، وإن تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور من غير تأثير ! كان جوابه على ذلك كما يلي : " قولهم أن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الإرادة والعلم ، وإن قلتم أن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط ، فهو أيضا باطل " [2] . ووجه بطلانه بينه كما يلي : " فإن القدرة عندكم تبقى ، فإذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة أم لا ؟ فإن قلتم لا . فهو محال ، وإن قلتم نعم فليس المعني بها وقوع المقدور بها ، إذ المقدور بعد لم يقع ، فلابد من إثبات نوع آخر من التعلق بها ، إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به ، والتعلق قبل ذلك مخالف له ، فهو نوع آخر من التعلق ، فقولكم إن تعلق القدرة به نمط واحد خطأ ، وكذلك القادرية القديمة عندهم فإنها متعلقة بالعلم في الأزل وقبل خلق العالم ، فقولنا أنها متعلقة صادقة ، وقولنا إن العالم واقع بها كاذب ، لأنه لم يقع بعد ، فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر " [3] .

---

(1) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 59 .
(2) المصدر السابق : ص 60 .
(3) المصدر السابق : ص 60 - 61 .

ولم يستطع الغزالي أن يبين لنا أى نوع من التعلق يقصد ، وكيف يمكن حل الإشكال القائم وهو أن الفعل واقع بمجموع القدرتين : قدرة الرب - عز وجل - وقدرة العبد ، وأن لكل منهما نوع تعلق ، فإذا كان نوع التعلق بالنسبة لقدرة الرب هو الخلق والإيجاد ، فما هو نوع التعلق بالنسبة لقدرة العبد ؟ ذلك ما لم يقله الغزالي . ثم أنه في النهاية لم يجد بدا من التصريح بأن تعلق قدرة العبد لا أثر له بإزاء قدرة الرب المتفرد بالخلق والإيجاد والتأثير . ثم انتهى إلى أنه : " لابد من إثبات قدرتين متفاوتتين إحداهما أعلى والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى ، وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز إلى العبد من وجه ، وبين أن تثبت لله سبحانه ذلك ، تعالى الله عما يقول الزائغون ، ولا تستريب إن كنت منصفا في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى ، بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى " [1] . وهذا الاختيار الاضطراري الذي ألجأنا إليه الغزالي لا مسوغ ولا مبرر له ، لأنه كان يقول منذ البداية بأنه ليس للإنسان قدرة أصلا كما فعل أسلافه من قبل .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص 62 .

المبحث الثاني : فاعلية الأسباب

لقد أنكر الأشاعرة التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات وعزوا ذلك إلى إطراد العادة فقط ، فكون الإنسان يلاحظ - مثلا - أن الظاهرة (أ) يعقبها دوما الظاهرة (ب) فينطبع ذلك في ذهنه بحكم العادة والتكرار ، فتعاقب ظاهرتين - في نظر الأشاعرة - لا يعني بأي وجه أن الثانية هي معلولة الأولى ولا الأولى هي علة الثانية ، وإنما يقال إنه عند وجود (أ) تحدث (ب) وأن العلاقة بين (أ) و (ب) ليست علاقة إنتاج وتأثير بل علاقة هي اقتران وتتابع .

ومن أبرز رجالات الفكر الأشعري الذين تولوا مهمة الدفاع عن نظرية العادة والتتباع بدلا عن الترابط العلي بين الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات :

أ- القاضي أبو بكر الباقلاني :

لقد بذل الباقلاني مجهودا واسعا من أجل إنكار مبدأ العلية ، فعمل على هدم نظرية الطبائع في الأجسام ، حتى أضحى ذلك من مميزات الفكر الأشعري من بعده ، ويستند مفهوم اللاعلية لدى الباقلاني إلى قضيتين :

الأولى : إطلاق القدرة الإلهية في الطبيعة ، فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعا ، وإنما كل شيء بموجب تسخير الله تعالى له .

الثانية : لا مقوم داخلي للجسم يجعل منه فاعلا من تلقاء نفسه ، ومن ثمة فلا ضرورة في فعل الأجسام ، وإذا كانت الأجسام منفصلة لم تربط إلا بموجب مبدأ إلهي لا طبيعي .

ويستند القاضي في نقده لنظرية الطبائع إلى : " أن الأجسام كلها لا تتفاوت في طباعها الذاتية لأنها كلها جنس واحد ، فلو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والري والشبع وغير ذلك من الأمور واقعة عن طبيعة من الطبائع لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه ، فإذا كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام كلها جنس واحد ، ولو كانت هذه الطبائع أسبابا موجبة لمسبباتها وتكررت ، فكما أن كثرة الضرب موجبة لزيادة الألم لكان يجب أن يزيد الزرع وينمو إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد أبدا وينمو ، ولكننا نعلم أن زيادة السقي والتسميد يعودان بتلفه ، وكذلك الري والشبع إذا زاد على حده فإن ذلك يصير ضررا وألما ".[1]

---

(1) الباقلاني : التمهيد ، ص 56 - 58 .

وحجة الباقلاني في غير موضعها لأن أحدا لم يدع أن خاصية الإسكار في الخمر لأنها سائل فقط ، أو أن الطعام يشبع لأنه جماد أو جسم ، وإنما لكل منها خصائص نوعية بها تميزت عن سائر السوائل والجوامد ، ولكن الباقلاني يتجاهل الصفات الذاتية لكل نوع من هذه الأنواع مع أنه لا ينكر ما هو مشاهد محسوس في ارتباط الأسباب بالمسببات وإنما تفسيره لذلك على نحو خاص ، وأنه يجري مجرى العادة بمعنى وجود الشيء وتكراره على طريقة واحدة حتى يصير معتادا على ذلك الوجه الذي يكون عليه ، وأن الله هو الذي أجرى العادة بذلك ، ولو أجرى الله تعالى العادة بخلاف ذلك لكانت كما أجراها ، فإن الموت لا يحدث ضرورة عند حز الرقبة ولا النماء للزرع من السقي ، ولا الإسكار من شرب الخمر وإنما كل ذلك مجرد تلازم مشاهد فقط .

بهذه الطريقة انتقد الباقلاني نظرية الضرورة والطبع ليجعل القدرة الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة وليفتح بذلك مجال الإمكان للمعجزات ، فلا تصبح هذه خرقا لقانون ضروري حتمي وإنما هو مجرد اختلاف العادة ، وبذلك تستوي المعجزات مع قوانين الطبيعة في اندراجها تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب .

ب- الجويني :

أما الجويني فله في المسألة رأي انفرد به عن بقية علماء الأشاعرة ، وقد نقل عنه هذا الرأي الشهرستاني في الملل والنحل ناسبا إياه - بموجب هذا القول - إلى الفلاسفة والحكماء الطبيعيين ، ويأتي تفرده في هذه المسألة كتفرده في مسألة " أفعال العباد " لأن هذه الأخيرة فرع عن تلك ، يقول الشهرستاني ناقلا رأي الجويني في المسألة : " وليس يختص نسبة السبب إلى المسبب - على أصله - يعني الجويني - بالفعل والقدرة ، بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه ، وحينئذ يلزم القول بالطبع ، وتأثير الأجسام إيجادا ، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثا "[1] . ثم يعلق الشهرستاني على ذلك بقوله : " وليس ذلك مذهب الإسلاميين ".[2]

جـ- الغزالي :

أما حجة الإسلام الغزالي فيقول : " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ،

---

(1) ، (2) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 99 .

ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل : الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا . إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ".[1]

وحسب رأي الغزالي فلا علاقة " حتمية " بين الإرواء والماء ، وبين النار والإحراق ، وبين الدواء وحصول الشفاء ؛ فلماذا إذن تأتي هذه الظواهر متساوقة ؟ يجيب الغزالي : " وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله عز وجل لخلقها على التساوق (التتابع) لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للخرق ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون حز الرقبة وإدامة الحياة مع حز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات ".[2]

إلى هنا يبدو كلام الغزالي عاديا ومعقولا خاصة عندما يقر بأن الاقتران الملحوظ بين الظواهر لما سبق من تقدير الله لخلقها عليه (أي التتابع) ، وأن ذلك التتابع ليس حتميا في نفسه فلو شاء الله تعالى أن يخرقه لخرقه ولأبطل ذلك النظام ، والأمثلة في ذلك كثيرة ومتعددة ، كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وتجمد الماء بدون برودة لموسى عليه السلام وغيرها من المعجزات ، ولكن الغزالي لا يتوقف عند هذا الحد بل يذهب إلى إنكار الطبائع أصلا ، فلو قال قائل إن النار تحرق بطبعها بعد ملاقاتها لمحل قابل للاحتراق ، فإن الغزالي يرد على ذلك في جزم وحزم : " وهذا مما ننكره بل نقول : فاعل الإحراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه ، وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى : إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة ، فأما النار فهي جماد لا فعل له ؛ فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده لا به ، وأنه لا علة سواه ، فقد تبين أن الموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به ".[3]

وإذا أثير تساؤل آخر وهو أن الإيمان بالظواهر الطبيعية وما بينها من علاقات على أنها علاقات تتابع واقتران غير مطرد ولا حتمي ، فكيف يمكن التعامل مع هذه الطبيعة إذا لم تكن الظواهر فيها تسري على نسق مخصوص ؟ يجيب الغزالي : " نحن لا نشك في هذه الصورة التي أوردتموها ، فإن الله تعالى خلق علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع بأن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة

---

(1) ، (2) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص 195 .

(3) المصدر السابق : ص 196 .

يجوز أن تقع ، ويجوز ألا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه ".[1]

ويعلل الغزالي نقده لمبدأ العلية بأن تطبيقه يحيل تحقيق المعجزات وخوارق العادات التي هي دلائل صدق النبي في نبوته فيقول : " نخالفهم في حكمهم بأن هذا الإقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب ، وإنما يلزم النزاع في (ذلك) من حيث أنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا ، وإحياء الموتى وشق القمر ، ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك ".[2]

ويؤكد الغزالي أن قدرة الله تعالى مطلقة ، أما قوة مبدأ العلية فمحدودة ، ولكي تعمل باستمرار فهي تحتاج إلى عون الله تعالى ، وإمداده ، وعلى هذه الصورة ينتقل النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة ! وإذا كان موضوع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل الحقيقي هو الله تعالى ؟ أم الإنسان ؟ فهو هنا : هل الفاعل الحقيقي - فيما يشاهد من اقتران الظواهر - هو الله أم الطبيعة ؟ ومن هنا ندرك العلاقة بين إنكار الأشاعرة لفاعلية الإنسان في نظرية الكسب وبين إنكارهم لفاعلية الطبائع والأسباب ، ومن ثمة إنكارهم لمبدأ الترابط العلي بين العلل ومعلولاتها والأسباب ومسبباتها .

د - السنوسي :

وإذا كانت نظرية " اللاعلية " التي قال بها الأشاعرة - باستثناء الجويني - قد فسحت المجال أمام المعجزات وخوارق العادات ، فإنها من جانب آخر قد فتحت الباب أمام متأخري الأشاعرة في إصدار الأحكام القاسية على مخالفيهم بخصوص هذه المسألة كالحكم عليهم بالكفر والفسوق ، كما قال السنوسي عندما ذكر الصنف الثاني من الشرك : " ما أضيف من أفعال بعض إلى بعض من أن النار تحرق ، والطعام يشبع ، والثوب يستر ، إلى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبة ، فمن قال بطبعها تفعل ، فلا خلاف في كفره ، ومن قال بقوة جعلها الله تعالى فيها كان مبتدعا ، وقد اختلف الناس في كفره ".[3]

---

(1) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص 199 .
(2) المصدر السابق : ص 191 - 192 .
(3) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 148 .

وانظر إلى ما يقوله صاحب السنوسية تحت عنوان : " ما يذكره الأطباء والطبائعيون من تأثير العناصر والطبائع " ، يقول : " وإذا عرفت هذا عرفت أن تركيب وامتزاج العناصر التي يذكرها الأطباء والطبائعيون ، وانحلالها لا تأثير له في وجود شيء ، ولا في فساده ، ولا أن باعتدال الطبائع يكون صحة الجسم ، ولا أن بغلبة بعضها تكون الأمراض كما يزعمون " [1] ، ولنا أن نتساءل مالذي قاد المتكلمين من الأشاعرة إلى مثل هذه المصادمة للعقل وللشرع ؟ .

لقد اعتبر الأشاعرة القول بفاعلية الأسباب شبيها بالقول بفاعلية الإنسان ، وأنه لا فرق بين الأمرين من حيث أن كلا منهما يؤدي إلى القول بفاعل مع الله تعالى ، ولذلك انصبت جهودهم على نفي الفاعلية عن الأسباب والطبائع ، كما انصبت على نفي فاعلية القدرة الإنسانية ، ولقد كانت القاعدة الكبرى التي تحكم تفكيرهم هي : لا فاعل إلا الله ، باعتبار أن " المؤثر في جميع الحوادث هو قدرة الله تعالى بلا واسطة " . [2]

هـ- البوطي :

ولما كان من المعلوم لدى كل عاقل أنه ما من شيء في هذا الكون إلا ويرى محتاجا إلى غيره إنسانا كان أم نباتا أم جمادا ، وأنه لا ضرورة عقلية ولا شرعية تدعو لإنكار ذلك لأنه من المشاهدات المحسوسة ، فإن الدكتور رمضان البوطي يحاول هو الآخر أن يعطي لهذه الظواهر - التي تسمى أسبابا ومسببات - تفسيرا يحافظ به على الشكل الخارجي المرئي ، كما يحافظ في الوقت ذاته على البعد الديني الإيماني في الموضوع ، وذلك بإثبات الحضور الإلهي والفاعلية الإلهية في الكون ، فيقول : " وإذا فما معنى كون هذه الأمور أسبابا ؟ إن معنى ذلك محصور في أن الله عز وجل ربط بينها وبين أمور أخرى بمحض إرادته وقدرته فقط ، فظهر استمرار هذا الإرتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير ، فاستعرنا له كلا من هاتين الكلمتين على سبيل المجاز . وأنت تعلم أن طول الاقتران بين أمرين في الوجود والعدم قد يخيل للذهن ارتباطا سببيا بينهما ، وإن لم تكن ثمة أي رابطة حتمية في واقع الأمر " . [3]

ويرى البوطي أن ما يجب على المسلم اعتقاده في هذه المسألة : " لا تأثير في الكون لأي شيء إلا الله عز وجل ، وأن كل ما يتراءى لنا من مظاهر الأسباب والعلل إنما هو أسباب وعلل جعلية ،

---

(1) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 145 .

(2) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص 204 .

(3) البوطي : كبرى يقينيات الكونية ، ص 288 .

جعلها الله عز وجل كذلك ، وأما ما قد يجده الباحث فيها مما يسميه العلم بالعوامل والمؤثرات وما إلى ذلك ، إنما هو كذلك من حيث الظاهر فقط ".[1]

والملاحظ أن أحدا من المؤمنين بالله لم يقل بأن هذه الأشياء تفعل بذاتها ، ولا أن ذلك التأثير الذي فيها نابع من جوهرها الذاتي ، بل إنها تستمده من الله الذي أودع فيها خصائصها المختلفة . وبذلك يسد باب الخوف من الوقوع في الشرك الذي هربت منه الأشاعرة .

وهيهات فلم يقل القائلون بفعل الأسباب بفاعليتها المطلقة ، ولا بالاستقلال التام ، وإنما كان قولهم بفاعلية الله تعالى ، الأولى والأخيرة لكونه عز وجل ، هو فاعل الأسباب وخالقها ابتداء ، وهو عز وجل ، قد أذن لها بالعمل على هذا النحو الذي تعمل به في الطبيعة « الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى »[2] ، لقد اقتضت حكمته عز وجل أن يجعل هذا الكون قائما على نحو من الترابط بين الأسباب والمسببات « صنع الله الذي أتقن كل شيء »[3] ، كما اقتضت حكمته أن يجعل للإنسان قدرة وحرية واختيارا في فعله ، وليس في ذلك ما يلغي الفاعلية الإلهية في الكون أو يضادها أو يحد من طلاقتها ، لأن مجال المعجزات أو الخوارق يظل مفتوحا ، وأن القول بالموجد المطلق الفاعل لكل شيء في الطبيعة والكون يظل قائما ، ولا يمنع ذلك من القول بأن فاعليته هي خلق وقوانين وسنن ونواميس ، ولا معنى للاعتراض هنا ، لأن الاعتراض إنما يكون على كائن محدود ، فالقول بالموجد المطلق لا يتعارض مع القول بأن خلقه للأشياء كان على ما طبعها عليه من أفعال خاصة أو فعل قوى مادية طبيعية محضة ، وكل شيء في الكون يؤدي وظيفته على نحو قانوني ، ولا يمنعنا ذلك من القول والاعتقاد بأن ذلك كله من الله تعالى ، ولوشاء لخرقه لأنه سبحانه عز وجل ، فعال لما يريد .

وخلاصة القول أن الأشاعرة ينكرون التتبع العلي الذي على أساسه قامت العلوم والحضارات ، وقد فعلوا ذلك دفاعا عن الحرية والإرادة الإلهية ، وإبعادا لفكرة تعدد الآلهة ، وما علموا أن مثل هذا القول يؤدي حتما إلى فتح المجال أمام القول بالصدفة والاتفاق ، ويجعلنا دوما على حافة المجهول ننتظر الجديد من الظواهر الطبيعية ، دون أن يكون في وسعنا التنبؤ بما وراءها ، ولا يخفى ما ينطوي عليه القول بذلك من تعطيل للتجربة والعلم ، ويجعلنا نتأخر قرونا إلى الوراء .

---

(1) البوطي : كبرى اليقينيات ، ص 293 .
(2) طه : 50 .
(3) النمل : 88 .

المبحث الثالث : التعليل

أ- تعليل أفعال الله عز وجل :

مثلما فعل الأشاعرة في إنكار فاعلية الأسباب كذلك فعلوا في إنكارهم تعليل أفعاله - عز وجل - ومنطلقهم في ذلك قاعدتهم المعروفة : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » [1] لأن تعليل أفعاله عز وجل - يعني في نظرهم - إيجاب الأشياء عليه ، ولكنهم يرون بأن الله تعالى لا يجب عليه شيء وذلك في مقابل ما ذهبت إليه المعتزلة من أنه تعالى لا يفعل شيئا إلا لحكمة وغاية حسنة ، لأن من لم يفعل لحكمة أو غاية حسنة موصوف بالعبث والسفه ، والله تعالى منزه عن ذلك لقوله تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين » [2] ولقوله عز وجل : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا » [3] ولقوله تعالى : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون » [4] ، فدفاعا عن طلاقة المشيئة الإلهية في مقابل ما تزعمه المعتزلة من وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى ، قال الأشاعرة بأن أفعال الله غير معللة بأي نوع من الأغراض أو العلل وذلك مثل قولهم : " لكنه لا يكون الفعل واجبا عليه ، لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره ، إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك ، والفرض أن هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى تركه ، وقد علمت فيما سبق وجوب كونه - جل وعلا - مختارا فبطل أن يكون في فعل من أفعاله غرض يحمله على الفعل ، قال تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » [5] " [6] ، فالغرض في الفعل أو التعليل في الحكم باطلان لأنهما يحدان من طلاقة المشيئة الإلهية ويتنافيان مع ذاته تعالى القدسية ، وما يذكره الفقهاء من علل الأحكام إنما هو من باب الجعل الشرعي ، ومراعاته تفضل وتكرم من الله ، ولوشاء ألا يجعل لأي حكم علة لفعل ، وفرق بين الجعل الشرعي والحكم العقلي ؛ إذ أن الأول تفضل وتكرم والثاني إلزام ووجوب ، ومحال أن يكون هناك شيء واجب على الله عز وجل أما ما ورد في الكتاب والسنة من أفعاله تعالى موهما التعليل بالأغراض فيجب تأويله،قال صاحب السنوسية : " وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة من أفعال الله تعالى موهما للتعليل بالأغراض ،

---

(1) الأنبياء : 23 .
(2) الأنبياء : 16 .
(3) ص : 27 .
(4) المؤمنون : 115 .
(5) القصص : 68 .
(6) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 341 .

كقوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » [1] فإنه يجب تأويله ، فنجعل " اللام " في قوله تعالى « ليعبدون » لام الصيرورة مثلما في قوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا » [2] أو هو من الاستعارة التبعية ". [3]

ويعتمد الأشاعرة في ردهم التعليل ، على المناظرة التي جرت بين أبي الحسن الأشعري وشيخه أبي علي الجبائي حول ثلاثة إخوة مؤمن وكافر وصبي [4] ، حيث يتبين من خلالها أن وجوب الصلاح والأصلح والتعليل إنما هي من تخرصات المعتزلة وأن الله تعالى لا يجب عليه شيء ، وقد علق ابن خلكان صاحب " وفيات الأعيان " عليها بقوله : " وهذه المناظرة دالة على أن الله تعالى خص من شاء برحمته وخص آخر بعذابه ، وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض .

أما ابن السبكي في طبقاته فقد قال فيها : هذه مسألة مفروغ منها : فمن أصلنا أن الله تعالى لا يجب عليه شيء ، ولا يفعل شيئا لشيء يبعثه عليه ، بل هو مالك الملك ورب العالمين ، لا حجر عليه لو نقل عباده من الخير إلى الشر ، ومن النفع إلى الضر ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

كما يذكرون أنه وقع في أيام شيخ الإسلام عزالدين بن عبد السلام استفتاء في هذه المسألة ، فأفتى فيها الشيخ عزالدين والشيخ أبو عمرو بن الحاجب ومن كلام الشيخ عزالدين في الجواب : ما أجهل من يزعم أن الله عز وجل لا يجوز أن يخلق شيئا إلا أن يكون فيه جلب نفع أو دفع ضرر ؟! تالله لقد تيمموا شاسعا ولقد تحجروا واسعا !؟ ومن جواب ابن الحاجب : أي صلاح من خلق ما هو السبب المؤدي إلى الكفر !؟ ". [5]

وما يذهب إليه الأشاعرة بهذا الصدد من عدم تعليل أفعاله تعالى وأحكامه يستقيم مع مقتضيات التوحيد وما يجب علينا نحو ذاته العلية عز وجل من التعظيم والتقديس ، ونحو أفعاله وأحكامه من التنزيه ، وليس يعني ذلك أن الأشاعرة ينكرون أن ما يفعله الله وما يشرعه هو الخير بعينه ، ولكنهم ينكرون أنه يجب عليه سبحانه شيء ، وأن هناك حاملا يحمله على الفعل تعالى عما يقول الزائغون .

---

(1) الذاريات : 56 .

(2) القصص : 08 .

(3) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 342 .

(4) المناظرة ذكرناها في الترجمة لأبي الحسن الأشعري ، فلا نرى ضرورة لإعادتها .

(5) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ص 500 .

وقد اعتبر الأشاعرة القول بالعلة الغائية في أفعاله عز وجل انتقاصا من جلاله وقدرته وهو الله عز وجل المتصف بكل صفات الكمال ومنزه عن كل صفات النقص ، ومن ثمة فإننا لو قلنا : " أن أفعال الله عز وجل تنطوي على العلة الغائية كما هو الشأن بالنسبة لنا ، لاستلزم ذلك القول بأن الله عز وجل متصف ببعض النقائص ، وأنه يستكمل هذه النقائص بغيره ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، لأن من يحتاج إلى أمر ثم لا يستطيع بلوغ هذا الأمر إلا بواسطة معينة يستعملها فإنما هو ناقص من جهتين ، الأولى : من حيث أنه يحتاج إلى ذلك الأمر ، والحاجة فرع عن النقص ، والثانية : من حيث أنه لم يقدر أن يصل إليه إلا مستعينا بغيره ، فهذا شأن كل من تقوم أعماله على أساس العلة الغائية . فكيف يصح أن تسند هذه العلة إلى شيء من أفعال الخالق جل جلاله ".[1]

أما الآيات والأحايث الموهمة لثبوت العلل والأغراض لله تعالى بسبب استعمال لام التعليل وغيرها من الأساليب التي يستفاد منها ذلك ، كقوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »[2] وقوله : « وأنزلنا من السماء ماء طهورا لنحي به بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا أنعاما وأناسي كثيرا »[3] فهي كما يرى البوطي : " ليست على ظاهرها الذي نتصوره من التعليل الحقيقي ، إذ لو كانت كذلك لاقتضى الأمر أن يكون الله جل جلاله مستكملا ألوهيته بعبادة الناس له ، ولذلك احتاج إليها فخلق الناس من أجلها ، ولاقتضى الأمر أنه احتاج إلى إحياء البلاد بالنبات وسقي الناس ، فلم يكن بد لتحقيق ذلك من إنزال المطر "[4] ، ونحن نعلم بالبداهة أن هذا التصور على الله محال ، لأنه مشعر باحتياجه تعالى إلى غيره ، والله تعالى هو الصمد المقصود ولا حاجة به إلى شيء أو أحد لأنه الخالق للعلة والمعلول .

ويفرق الأشاعرة في هذا الموضوع بين العلة " الجعلية " والعلة " الحقيقية " فالأولى موجودة ، وهي أن يكون " الأول علة للثاني برابط من محض مشيئته وقدرته "[5] ، وهم بالإضافة إلى ذلك لا يستنكرون " أن تستعمل في كلامك أيضا عن خلق الله وتركيبه للأشياء على بعضها لام التعليل ، ولكن أن تفهم من لام التعليل الدلالة على ثبوت العلة الباعثة أو الغائية في حقه عز وجل "[6] ، فذلك هو المستنكر .

---

(1) شرح المواقف العضدية مع حاشية عبد الحكيم ، ج 02 ، ص 331 ، وشرح جلال الدين الدواني للعقائد العضدية ، ج 02 ، ص 206 ، نقلا عن كبرى اليقينيات الكونية للبوطي ، ص 145 .

(2) الذاريات : 56 .

(3) الفرقان : 48 ، 49 .

(4) البوطي : كبرى اليقينيات الكونية ، ص 146 147 .

(5) ، (6) المرجع السابق : ص 147 .

والفرق بين العلة الجعلية والعلة الحقيقية : أن الأولى أمارة على قدرته وحكمته عز وجل ولا إلزام فيها ، فإنه لو شاء لخرق ذلك النظام ولم يجعل هذا سببا لذاك ، ولكن الثانية " الحقيقية " فهي إلزامية والله تعالى لا يلزمه شيء ولا يبعثه شيء على فعل شيء آخر .

ويعلل الأشاعرة نفيهم لتعليل أفعاله عز وجل بأن معناه أنه عز وجل لا يبني أفعاله على العلة والمعلول " لأن ذلك شأن المفكرين في عواقب الأمور ، وهو الأمر الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه ، وذلك ما أكده الأشاعرة من أن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها ، لكنها لا يعبر عنها بالعلل الغائية " [1] لأن الحكمة في نظرهم تتبع أفعاله وليس العكس .

والأشاعرة هنا كما في مختلف قضايا الإعتقاد إنما يصدرون عن روح صوفية لا ترى أن هناك فاعلا أو مؤثرا إلا الله عز وجل ، فلا تأثير للحكمة ولا للعلة ولا لغيرها ، بل ليس هناك إلا الله .

إن هذا التصور الذي يقدمه بعض متأخري الأشعرية حول نفي التعليل - كما فعل البوطي - لم يقصد إليه متقدموها البتة .

2- تعليل الثواب والعقاب بالأعمال :

ومثلما رد الأشاعرة تعليل أفعاله وأحكامه عز وجل ردوا كذلك تعليل أفعال العباد وربطها بالثواب والعقاب ، فالثواب والعقاب في نظر الأشاعرة لا علاقة لهما بالأعمال ولا للأعمال بهما ، وإنما جعلهما الله عز وجل أمارة على الأعمال .

وفي نظرنا أن الذي قاد الأشاعرة إلى القول بعدم تعليل أفعال العباد بالثواب والعقاب ، إنما هو تبريرهم لنظرية الكسب وانسياقا وراء المبادىء التي وضعوها والنتائج التي خلصوا إليها ، ذلك أن نظرية الكسب في عمقها نوع من الجبر ، وأن القول بأن الله تعالى يخلق للإنسان القدرة لحظة تجرده للقيام بالفعل ، وأن القدرة لا تصلح للضدين ، وأنها إذا وجدت لزم عنها مقدورها وكل ذلك يصطدم رأسا مع قاعدة الثواب والعقاب ، وكذلك لم يمتنع الأشاعرة أن يصرحوا بأن الثواب والعقاب غير معللين بالأعمال وأن لا علاقة لهذه بتلك على الإطلاق ، وفي ذلك يقول جلال الدين الدواني : " وعدم استحقاق الثواب والعقاب لا يقدح في أصول الأشعري المبنية على أن الله تعالى متصرف مطلق يفعل ما يريد ، يمنع المستحق ويعطي غير المستحق ، فانه قد ثبت أنه سبحانه لا يفعل فعلا إلا لحكمة لا

---

(1) مصطفى صبري : موقف العقل والعلم من رب العالمين ، ج 03 ، ص 17 ، نقلا عن كبرى اليقينيات الكونية للبوطي ، ص 149 .

تعود عليه سبحانه ، بل تعود إلى ما دونه من الخلق ، فان منع أحد الحكمة ، لم يكن مستحقا ، فان وجود الحكمة المنع ، هو بعينه عدم الاستحقاق وكذا إن أعطى أحد الحكمة فالحكمة استحقاقه ". [1]

وإلى قريب من ذلك ذهب صاحب السنوسية الكبرى إلى اعتبار الثواب والعقاب غير معللين بالأعمال قال الشارح تعليقا على قول السنوسي : " فأكرم سبحانه من شاء " ، قال : " يشير إلى أن الأعمال ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب ولا عقاب ، لما عرفت من وجوب استواء الأفعال كلها بالنسبة إليه تعالى ، وما أثيب عليه منها أو عوقب ، فهو بمحض فضله تعالى أو عدله ، وإنما الأفعال علامات مخلوقة لله تعالى ، بين الشرع ما اختار سبحانه أن تدل عليه من غير أن يكون بينهما ربط عقلي ، وتسمية الثواب والعقاب جزاء لأنهما في صورة الجزاء ، لسبق ما يدل عليهما شرعا ، وقد ورد أنه سبحانه يخلق لفضلة النار قوما يعذبهم بها ، ولفضلة الجنة قوما ينعمهم بها من غير أن يسبق عمل للفريقين " [2] [3] .

والحقيقة أن موقف الأشاعرة هنا - إن كان من باب الدفاع عن طلاقة المشيئة الإلهية - فهو صحيح وتؤيده آيات من كتاب الله عز وجل منها قوله تعالى : « فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض ، إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد ، وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ » [4] ، وإن كان في عدم ربط الثواب والعقاب بالأعمال أو العكس أصلا لا على وجه الوجوب العقلي ولا الوجوب الجعلي فهو مبطل للتكليف أصلا ولمعنى الاستخلاف والعبادة والابتلاء والسعي ، ونحن ننزه الله عن ذلك وقد قال : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا » [5] ، وسيأتي بيان هذه المسألة مفصلا عند عرض رأي ابن تيمية وموقفه منها .

---

(1) سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، ص 275 .

(2) الحديث باللفظ الذي ذكره صاحب السنوسية أعلاه لم أعثر له على أثر ، ولكن ما يؤيد معناه ثابت في أحاديث كثيرة صحيحة ، منها : قوله صلى الله عليه وسلم : خلق ربكم من العباد ، فريق في الجنة وفريق في السعير " (رواه الترمذي في كتاب القدر باب " ما جا ، أن الله كتب كتابا لأهل الجنة وأهل النار " ج 04 ، ص 391 ، رقمه 2141 ، وقال عنه الترمذي حديث حسن غريب صحيح) ، وما رواه مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت : " توفي صبي ، فقلت طوبى له عصفور من عصافير الجنة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أولا تدرين أن الله خلق الجنة وخلق النار ، فخلق لهذه أهلا ، ولهذه أهلا " (رواه مسلم في كتاب " القدر " ، باب " حكم أطفال الكفار وأطفال المسلمين " ج 04 ، ص 2050 رقمه 2662) ، وفي رواية عنه أيضا عن عائشة رضي الله عنها قالت : " دعي رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنازة صبي من الأنصار ، فقلت يا رسول الله : طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة ، لم يعمل السوء ولم يدركه ، قال : أوغير ذلك يا عائشة ، إن الله خلق للجنة أهلا ، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم ، وخلق للنار أهلا ، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم " (صحيح مسلم نفس الجزء والكتاب والباب والرقم والصفحة للحديث الذي سبقه) .

وقد علق الدكتور سليمان الأشقر على هذه الأحاديث بأنها تتحدث عن علم الله فيمن مات صغيرا ، لا أن هؤلاء يدخلهم بعلمه فيهم من غير أن يعملوا (القضاء والقدر ، ص 31) ، وهذا التفسير الذي قدمه الأشقر غير مقنع ، لأنه يتعارض مع آيات قرآنية كثيرة محكمة منها قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (الإسراء : 15) ، والصبيان لم يبعثوا ولم تبلغهم رسالة فكيف يعذبون وما الحكمة في تعذيبهم ، وما يفعل الله بعذابهم ؟ .

(3) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 339 . (4) هود 106 108 . (5) المؤمنون 115 .

المبحث الرابع : التكليف بما لا يطاق

لما كان القول بالكسب شبيها بالجبر ، فإن كل تكليف هو من باب ما لا يطاق ، وقد صرح الأشاعرة بجواز التكليف بما لا يطاق ، لأن القول به يسوغ مذهبهم الكسبي ، كما أنه يتسق مع القاعدة الإيمانية الكبرى التي بنوا عليها مذهبهم في الكسب وهي : " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " كما أنه ينسجم مع موقفهم الدفاعي ضد المعتزلة الذين قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين .

ولما كان رفض المعتزلة لقبول التكليف بما لا يطاق مبنيا على كونه قبيحا في العقل كان موقف الأشاعرة مناقضا لهم ، فجعلوا التحسين والتقبيح مناطهما النقل ، وعندهم ليس هناك شيء قبيح في نفسه ولا شيء حسنا في نفسه ، بل القبيح ما قبحه الشرع والحسن ما حسنه الشرع ، وسنعرض لآراء أقطاب المدرسة الأشعرية في الموضوع فيما يلي :

أ - الأشعري :

لقد بذل الأشعري مجهودا كبيرا من أجل تجويز التكليف بما لا يطاق ، انطلاقا من مبدئه المعروف في الاستطاعة " أنها مع الفعل للفعل " ، وقد كان ذلك المبدأ هو عصب البرهان عند الأشعري على جواز التكليف بما لا يطاق ، ومن أجل ذلك عمد إلى تأويل نصوص من القرآن يبدو من ظاهرها عدم جواز التكليف بما لا يطاق كآية الصيام في البقرة : « وعلى الذين يطيقونه فدية »[1] ، حيث يقول في تأويلها : " يحتمل أن يكون الله تعالى أراد الذين يطيقون الإطعام ويعجزون عن الصيام ، عليهم الفدية إذا أفطروا ، ويحتمل أن يكون أراد الذين يطيقون الصيام أن تكلفوه وأرادوه على قول من رجع " بالهاء " إلى مذكور تقدم وهو الصيام ، قيل لهم : التأويل الذي تأولناه هو تأويل بعض المتقدمين ، وليس النحويون حجة على الصحابة والتابعين ، على أن كثيرا من النحويين قد أجاز ألا يرجع بالهاء إلى مذكور تقدم "[2] ، والآية صريحة في عدم التكليف بما لا يطاق ، ومعناها : من لم يطق الصوم ولم يقدر عليه لمشقة كبيرة يجدها في نفسه بسبب المرض أو الكبر أو السفر فقد رخص الله له بالإفطار ، وأن يقدم عن ذلك فدية وقدرها مدين بمدي الرسول صلى الله عليه وسلم كما هو رأي جمهور الفقهاء .

---

(1) البقرة : 184 .

(2) الأشعري : اللمع ، ص 103 .

أما الضمير في الآية وهو " الهاء " فواضح عوده على الصيام لأنه أقرب مذكور في السياق كما تقضي بذلك قواعد اللغة ، أما القول بأن كثيرا من النحويين قد أجازوا ألا يرجع بالهاء إلى مذكور تقدم فهو قول غريب ، بل الذي عليه جمهور النحاة وعلماء البلاغة أن الأفصح والأصح أن يرجع بالضمير إلى مذكور تقدم ، لأن الضمير في اللغة هو بمثابة الرمز المختصر للإسم الظاهر الذي سبق ذكره في السياق ، فتجنبا لتكراره - لأن ذلك يحدث ثقلا ومللا في النطق - من أجل ذلك استعيض عنه بالضمير ، وذلك ما يقتضيه منطق النقل والعقل والذوق اللغوي السليم ، أما عود الضمير على متأخر لفظا فهو ضعيف ولم يرد إلا شاذا في كلام العرب ، وقد عد من عيوب الفصاحة ، وأوردوا له مثالا شاذا وهو قول حسان رضي الله عنه يمدح المطعم بن عدي :

ولو أن مجدا أخلد الدهر واحدا من الناس لأبقى مجده الدهر مطعما .[1]

ومع أن الكلام في اللغة لا يصار فيه إلى التقدير الإعرابي ما دام إعرابه دون تقدير قائما ، إلا أن الأشعري يأبى إلا أن يسلك هذا المسلك جاعلا إياه - على ضعفه وشذوذه - حجة له وعلى غيره ، أما قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا »[2] ، فقد قال فيه : " فالجواب أن الله تعالى أراد المال ، وهو الزاد والراحلة ولم يرد استطاعة البدن التي في كونها كون مقدورها ، وقيام الدلالة من القياس على أن الاستطاعة مع الفعل يصح تأويلنا ، ويبطل تأويل مخالفينا ".[3]

وأول ما يسأل عنه الأشعري بخصوص هذه الآية هو : إن لفظ الاستطاعة في الآية عام فبم خصصه فجعله مقصورا على الراحلة والمال ، ومنع شموله لاستطاعة البدن ؟ والمعروف في مذاهب الفقهاء الأربعة أن الاستطاعة عامة تشمل القدرة البدنية وغيرها ، أما قوله بأن الدلالة من القياس قد قامت على أن الاستطاعة مع الفعل فقد مرت مناقشته .

وعلى هذا النسق من التأويل التعسفي سار الأشعري في تأويل قوله تعالى : « وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم »[4] على أن مقصودهم بالاستطاعة الجدة والمال ، وكذلك قوله تعالى : « فاتقوا الله ما استطعتم »[5] ، على أنه يحتمل أن يكون الله تعالى أراد اتقوا الله ما كنتم

---

(1) انظر : البلاغة الواضحة لعلي الجارم ومصطفى أمين ، ص 06 ، وأيضا قطر الندى لابن هشام الأنصاري ، ص 06 .
(2) آل عمران : 97 .
(3) الأشعري : اللمع ، ص 104 .
(4) التوبة : 42 .
(5) التغابن : 16 .

مستطيعين ، وقد يحتمل : اتقوا الله فيما استطعتم ، وكذلك تأول قوله تعالى : « فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا » [1] ، على أن المراد بعدم الاستطاعة هو العجز . [2]

ومن أدلته كذلك على جواز التكليف بما لا يطاق : " أن الله تعالى قد كلف الكافرين أن يسمعوا الحق ويقبلوه ويؤمنوا به ، وقد قال الله : « ما كانوا يستطيعون السمع » [3] ، وقال أيضا : « وكانوا لا يستطيعون سمعا » [4] ، وقد كلفهم استماع الحق " [5] ، ثم يسوق دليلا آخر وهو قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » [6] قال : " أليس قد أمرهم الله تعالى بالسجود في الآخرة " [7] ، ثم قدم دليلا آخر ، وهو قوله تعالى : « تبت يدا أبي لهب وتب ، ما أغنى عنه ماله وما كسب ، سيصلى نارا ذات لهب » [8] ، " فقد أمر الله سبحانه وتعالى أبا لهب بما لا يقدر عليه ، لأنه أمره أن يؤمن وأن يعلم أنه لا يؤمن " [9] ، كما إستشهد بقوله تعالى : « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » . [10]

ففي نظره : " لو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزا لما دعوا الله ألا يحملهم إياه " [11] متجاهلا صدر الآية الذي هو صريح في عدم التكليف بما لا يطاق وهو قوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » [12] ، ثم استدل بآيات أخرى ، كقوله تعالى للملائكة : « أنبئوني بأسماء هؤلاء » [13] ، يعني أسماء الخلق وهم في نظر الأشعري : " لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه ، وقوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » [14] رغم أنه قد أمر بالعدل " [15] ، هذه الآيات في نظر الأشعري ناطقة بجواز التكليف بما لا يطاق ، ولم يلتفت الأشعري إلى أنواع التأويل التي قد تخرج هذه الآيات من باب التكليف أصلا ، فآية : « أنبئوني بأسماء هؤلاء » لا علاقة لها بالتكليف ، لأن الله لم يأمر الملائكة أمر تكليف ، ولو كان أمرهم أمر تكليف لكان يلحقهم العقاب والعذاب على الجهل أو العجز ، ولكنه تعالى قد أمرهم أمر بيان ليبين لهم فضل آدم عليهم في هذا المجال ، وهو المعرفة بأسماء الخلائق ، كما أن آية النساء السابقة فيها رفع للحرج عند عدم الاستطاعة فلا تكليف إذن ، وإذا كان الله قد أمر بالعدل في آيات أخرى فإن التكليف فيها واضح على الجملة والتفصيل .

---

(1) المجادلة : 04 .
(2) الأشعري : اللمع ، ص 106 .
(3) هود : 20 .
(4) الكهف : 101 .
(5) الأشعري : الإبانة ، ص 192 .
(6) القلم : 42 .
(7) الأشعري : الإبانة ، ص 193 .
(8) المسد : 01 02 03 .
(9) الأشعري : الإبانة ، ص 195 .
(10) البقرة : 286 .
(11) الأشعري : اللمع ، ص 100 وما بعدها .
(12) البقرة : 286 .
(13) البقرة : 31 .
(14) النساء : 129 .
(15) الأشعري : اللمع ، ص 112 113 .

على أن الأشعري وإن قال بجواز التكليف بما لا يطاق فلم يقل بجواز تكليف العاجز كفاقد الجوارح ، لأنه لا قدرة له أصلا ، أما المكلف بما لا يطيق فهو في نظره قادر وإن كانت قدرته تلك لم ترق به إلى مستوى امتثال الأمر المطلوب لانشغاله بضده وليس لعدم وجود القدرة لديه أصلا ، ويبين ذلك فيقول : " فإن قال قائل : أليس قد كلف الله تعالى الكافر بالإيمان ؟ قلنا له نعم ، فإن قال : أفيستطيع الإيمان ؟ قيل له : لو استطاعه لآمن ، فإن قال : أفكُلِّف ما لا يستطيع ؟ قيل له : هذا الكلام على أمرين ؛ إن أردت بقولك إنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا ، وإن أردت أنه لا يستطيع لتركه واشتغاله بضده فنعم ، فإن قال ما أنكرتم أن يكون الله تعالى كلف الكافر ما يعجز عنه لتركه له ، قيل له : العجز عن الشيء أنه يخرج عنه وعن ضده ، فلذلك استحال أن يعجز العاجز عن الشيء لتركه له (...) فكل عاجز فهو غير قادر على الشيء وعلى ضده ، وهكذا كل مسألة شبيهة بالعجز كالزكاة مع عدم المال فهي تدخل في هذا الباب ".[1]

ب- الباقلاني :

وإلى نفس المعنى الذي دافع عنه الأشعري ذهب الباقلاني عندما قال : " إن أردت بعدم الطاقة عدم القدرة على الفعل فذلك جائز ، وإن أردت بعدم الطاقة وجود ضدها من العجز ، فلا يجوز ذلك لأن العجز يخرج عن الشيء وضده ، ولا وجه لتكليف من هذا سبيله ، وعدم القدرة على الشيء لا يوجب ذلك ".[2]

جـ- الجويني :

أما إمام الحرمين فله في الموضوع رأيان ؛ رأي قال به في "الإرشاد إلى قواطع لأدلة " وقد وافق فيه شيخه أبا الحسن ، حيث قال : " فإن قيل قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف ما لا يطاق فأوضحوا ما ترضونه منه ، وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا : تكليف ما لا يطاق تكثر صوره ، فمن صوره تكليف جمع الضدين ، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات ، والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلا غير مستحيل ، واختلف جواب شيخنا في تكليف جواز من لا يعلم كالمغشي عليه والميت ".[3]

---

(1) الأشعري : اللمع ، ص 98 - 101 .
(2) الباقلاني : التمهيد ، ص 294 .
(3) الجويني : الإرشاد ، ص 226 .

ويبدو أن الجويني في مرحلة شبابه قد تشبع بمفاهيم الكسب ومفرداته ، كالقدرة لا تصلح للضدين وأنها إذا وجدت لزم عنها مقدورها وغيرها من المقالات التي لم يسلم لهم بها خصومهم وجماهير العلماء،إلا أن الجويني لا يرى مانعا في الارتكاز عليها لإثبات مذهبه في الكسب وكذا في جواز التكليف بما لا يطاق ، فما هو الدليل الذي أقامه الجويني على ذلك ؟ يقول في الإرشاد : " والدليل على جواز تكليف المحال ، الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدا حالة توجه الأمر إليه ، وقد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام " [1] ، ثم يأتي بأدلة نصية على جواز التكليف بما لا يطاق منها قوله : " وقد نطقت آي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به ، فقال تعالى : « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » [2] ، فلو لم يكن ذلك ممكنا لما ساغت الاستعاذة منه " [3] ، فأي دليل قاطع أقامه على أن القاعد غير قادر على القيام ؟ لعله دليل القدرة لا تصلح للضدين ، لأنه بموجب ذلك يكون القاعد بقدرة منحها الله له بها قدر على القعود ، فلا يقدر بها على القيام لأنها بموجب ذلك المبدأ الأشعري لا تصلح للضدين ، والحقيقة أن مثل هذا الكلام أبعد ما يكون عن العلم ، ولذلك لم يرتضه الجويني نفسه فقال بنقيضه في العقيدة النظامية .

لقد كان رأي الجويني في العقيدة النظامية أوضح من رأيه الذي قال به في الإرشاد وأشد جرأة ، لأنه خالف به جمهور الأشاعرة بدءًا بشيخهم أبي الحسن فهو يقول : " وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول : أنه عزت قدرته ، طالب عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به ، ولم يكلفهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع " [4] ، وواضح التطور الذي حصل لإمام الحرمين من خلال ما ذكره في الإرشاد وما ذكره في " النظامية " وهو تطور يمثل خط الانتقال من التقليد إلى الاستقلالية والاجتهاد .

(1) الجويني : الإرشاد ، ص 226 .
(2) البقرة : 286 .
(3) الجويني : الإرشاد ، ص 228 .
(4) الجويني : العقيدة النظامية ، ص 45 .

د - الغزالي :

أما أبو حامد الغزالي ، فقد سار على درب شيخه الأشعري في هذه المسألة فقال بصريح العبارة : " إن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه " [1] ، ثم ذكر كلاما طويلا حاول أن يناقش فيه الخصوم ليقدم الدليل على صحة دعواه ، وهو كلام على طوله لم نرد سرده لأنه لا طائل تحته ، أما في كتابه " الإحياء " فقد حاول أن يقدم بعض الأدلة النقلية على صحة ما ذهب إليه ، وهي نفس الأدلة التي ساقها الأشعري والباقلاني والجويني في كتابه " الإرشاد " ونص ما قاله كما يلي : " الأصل الخامس : أنه يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة ، ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه ، وقد سألوا ذلك فقالوا : « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » [2] ولأن الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدقه ، ثم أمره بأن يأمره بأن يصدقه في جميع أقواله ، وكان من جملة أقواله : إنه لا يصدقه ، فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه ؟ وهل هذا إلا محال وجوده " [3].

وعلى الجملة ، فقد جوز الأشاعرة التكليف بما لا يطاق ، وقد لخص عضد الدين الإيجي [*] مواقفهم تلك في قوله : " تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا ، من أنه تعالى لا يجب عليه شيء ، ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه " [4] ، إلى هنا تنكشف العلة التي من أجلها جوز الأشاعرة وقوع التكليف بما لا يطاق وهي أنه تعالى لا يجب عليه شيء وأنه تعالى « فعال لما يريد » .

---

(1) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص 112 .

(2) البقرة : 286 .

(3) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 01 ، ص 102 ، وانظر أيضا : قواعد العقائد ، ص 86 ، تحقيق وتقديم سعيد زايد .

(*) توفي سنة 756 هـ / 1355م ، وهو فقيه شافعي ، إمام في علمي الكلام والأصول ، مات سجينا في كرمان . من كتبه : المواقف في علم الكلام ، والعقائد العضدية ، والرسالة العضدية في علم الوضع ، وشرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه . [المنجد في اللغة والأعلام ، ج 02 ، ص 91 - 92] .

(4) عضد الدين الإيجي : المواقف ، ص 330 .

المبحث الخامس : الآجال والأرزاق والأسعار

من المباحث التي تلحق بأفعال العباد مسائل الآجال والأرزاق والأسعار .

ا - الآجال :

هل يموت المقتول بأجله المكتوب له عند الله في الأزل ؟ أم أن القاتل قد قطع أجله وقصر في عمره ؟ فإذا كان المقتول قد مات في أجله الذي قضاه الله تعالى له في كتابه فعلام يعاقب القاتل ويلحقه الوزر والإثم بل التخليد في النار ؟!

وهي مسألة متفرعة عن أفعال العباد والجبر والاختيار متصلة بالمسؤولية والجزاء ، ورأي الأشاعرة هنا متسق مع مذهبهم في الكسب ، وأن المقتول إذا مات فقد مات في أجله المحدد له سلفا لا يتقدم عنه ولا يتأخر ، وأن كل ذلك قد علمه الله تعالى في الأزل كما يقرر ذلك إمام الحرمين : " من يقتل فقد مات بأجله ، والمعنى بذلك أن الذي قتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره ، وما علم أنه كائن فلابد أن يكون ".[1]

ولكن لو قدر عدم القتل فيه ، فهل يبقى إلى وقت لاحق ؟ وهل إذا قتله القاتل يكون قاطعا لأجله . يجيب الجويني على ذلك بأن : " الوجه القطع بأنه متى علم الله تعالى أنه يقتل ، فإنه يقتل لا محالة ، وقد شهدت آي في كتاب الله تعالى على أن كل هالك مستوف أجله ، منها قوله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »[2] ، فإن قال قائل فما معنى قوله تعالى : « وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلى في كتاب »[3] ، فالمراد بهذه الآية عند الجويني وجهان من التأويل :

أحدهما : أن يكون المراد بها ، وما ينقضي من عمر شخص من أعمار أضرابه ومبالغ مدة أمثاله ، وليس المراد ينقضي من عمره الواقع في معلوم الله تعالى ، والوجه الثاني : أن تحمل الزيادة والنقصان على المحو والإثبات المعتورين على صحف الملائكة ، وقد يثبت شيء في صحيفتهم مطلقا ، وهو مقيد في معلوم الله تعالى وعلى ذلك حمل المحققون قوله تعالى : « يمحوا الله ما يشاء ويثبت »[4] ".[5]

---

(1) الجويني : الإرشاد ، ص 362 .
(2) النحل : 61 .
(3) فاطر : 11 .
(4) الرعد : 39 .
(5) الجويني : الإرشاد ، ص 363 .

والواقع أننا لا نعرف أي الوجهين من التأويل اعتمده الجويني من الآية السابقة ، إذ هما وجهان متناقضان تماما ، فالأول يقضي بثبات الأجل منذ الأزل فلا محو ولا تغيير ولا تقدير ، بينما الثاني يحتمل أم يلحق أجل الإنسان التغيير والتبديل والمحو والإثبات .

وهذا الرأي الثاني لا يتسق مع أصول الأشاعرة التي بنوا عليها نظريتهم في الكسب ، ولا مع ما ذهب إليه مؤسس المذهب الأشعري من أن المقتول إذا قتل فقد مات بأجله ، وأن من يرى غير ذلك فهو قائل بالقدر مستشهدا بالآية : « فإذا جاء أجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون » [1] ، وبقوله تعالى : « ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها » [2] " [3] ، بينما نجد هذا الرأي الثاني في تأويل الآية يتسق مع ما ذهب إليه الجويني في " النظامية " في أفعال العباد وإن لم يتعرض له صراحة لكنه يستشف من مجموع ما ذهب إليه لقوله بفعل الأسباب وتأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، بينما نجد أشعريا آخر كالباقلاني صريحا في القول بأن أجل الإنسان مكتوب منذ الأزل لا يتقدم ولا يتأخر لحظة ، وأن ذلك هو معلوم الله في الأزل ، ولا علاقة لكل ذلك بسلوك الإنسان في الحياة . [4]

فالإنسان كما يؤكد الباقلاني - إذا مات مقتولا - فإنه : " يموت بأجله المقدور ، قال تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » [5] ، وأجل الموت هو وقت الموت الذي يعلم الله وقدر أنه يموت فيه لا محالة " [6] ، ومن ثمة فلا يصح أن يقال عن المقتول أنه لو لم يقتل من قِبَل ذلك القاتل لكان يعيش إلى أجل آخر .

2- الأرزاق :

تمشيا مع الأصل العام الذي قرره الأشاعرة في أفعال العباد وقدراتهم ، وأنها لا تأثير لها في مقدورها ، فإنهم يرون : أن الله تعالى هو الذي يتولى الأرزاق حلالها وحرامها ، فلو كان الله تعالى يرزق الحلال دون الحرام لكان من نبت لحمه من حرام - كالسارق مثلا - كأن الله تعالى لم يرزقه قط ، ويؤكد الأشعري نسبة رزق الحرام إلى الله تعالى معتبرا من يقول بغير ذلك مثبتا رازقين في الكون

---

(1) النحل : 61 .
(2) المنافقون : 11 .
(3) الأشعري : الإبانة ، ص 203 - 204 .
(4) الباقلاني : التمهيد ، ص 333 - 334 .
(5) الأعراف : 34 .
(6) محمد صبحي : في علم الكلام ، ج 02 ، ص 106 - 107 .

أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام فيقول : " وفي هذا إقرار منهم بأن للخلق رازقين ، أحدهما يرزق الحلال ، والآخر يرزق الحرام ، وأن الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم ، والله غير رازق لهم ماغتذوا به " [1] ، ويفرق الأشاعرة بين رزق الله تعالى للناس وتغذيته إياهم بالحرام وبين ملكه له ، فالله في نظرهم يرزق الحرام ولكن لا يملكه ، يقول الباقلاني : " والله يرزق الحلال والحرام ، ومعنى كونه يرزق الحرام أنه يجعله غذاء للأبدان وقواما للأجسام لا على معنى التمليك والإباحة لتناوله لأن ذلك مما قد أجمع المسلمون على خلافه ، وهو تعالى رازق الحلال على الوجهين جميعا " [2] ، يعني الرزق والتمليك ، ويذهب الجويني مذهب الشيخين الأشعري والباقلاني مشنعا على القائلين بأن الرزق الحرام ليس من جهة الله تعالى ويلزمهم بأن ذلك يتعارض مع المالكية المطلقة لله في الكون وبأن ذلك نقص في الدين فيقول : " ثم الذي التزموه يجر إلى شناعة لا يبوء بها ذو دين ، وذلك أن من اغتذى بالحرام طول عمره وانصرفت انتفاعاته إلى الجهات المحظورة من كل وجه فيلزم أن يقال : لم يدر من الله رزق ، وما رزقه الله قط ، وذلك عظيمة لا ينتحلها متدين " [3] .

والحديث عن الأرزاق نجده أكثر وضوحا عند الإمام الغزالي في " منهاج العابدين " ، حيث ينص صراحة على أن : " الرزق مضمون ولا يمكن طلبه ، إذ هو شيء من فعل الله تعالى بالعبد ، كالحياة والموت ، لا يقدر العبد على تحصيله ، ولا دفعه ، وما المقسوم من الأسباب فلا يلزم العبد طلبه ، إذ لا حاجة للعبد إلى ذلك ، إنما حاجته إلى المضمون ، وهو من الله ، وفي ضمان الله " [4] ، والخلفية الفلسفية التي أصدر عنها الغزالي هنا هي نفس الخلفية التي بها عمل على نفي الأسباب وإلغائها ، لأن ذلك في نظره ينافي التوكل والاعتماد على الله وأنه طريق إلى إثبات الشركاء مع الله تعالى وإذا قيل له فما معنى قوله تعالى : « وابتغوا من فضل الله » [5] قال : " المراد به العلم والثواب ، وقيل : بل هو رخصة إذ هو وارد بعد الحظر ، فيكون بمعنى الإباحة لا بمعنى الإيجاب والإلزام " [6] ، ومن ثمة فإن الغزالي لا يرى أي وجه لطلب الأسباب في تحصيل الرزق لأن ذلك لا حاجة بالعبد إليه ، إذ الله

(1) الأشعري : الإبانة ، ص 205 .
(2) الباقلاني : التمهيد ، ص 328 .
(3) الجويني : الإرشاد ، ص 365 .
(4) الغزالي : منهاج العابدين ، ص 103 .
(5) الجمعة : 10 .
(6) الغزالي : منهاج العابدين ، ص 103 .

سبحانه وتعالى يفعل بالسبب وبغير السبب ، " ثم أن الله تعالى ضمن ضمانا مطلقا من غير شرط الطلب والكسب ، قال تعالى : « وما من دآبة في الأرض إلا على الله رزقها » [1] " [2] ، ثم يذهب الغزالي إلى مذهب غريب وهو أن الأنبياء والمرسلين لم يكونوا يطلبون الرزق في الغالب الأعم فيقول : " ثم حسبك أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم والأولياء المتوكلين لم يطلبوا الرزق في الأكثر الأعم ، وتجردوا للعبادة ، وبالإجماع فإنهم لم يكونوا تاركين لأمر الله تعالى ، ولا عاصين له في ذلك ، فليس طلب الرزق وأسبابه بأمر لازم للعبد ". [3]

ولسنا ندري ما يفعل الغزالي بقول الرسول صلى الله عليه وسلم عن داود عليه السلام أنه كان يأكل من كسب يده [4] ، وفي أكله صلى الله عليه وسلم نفسه من كسب يده يوم كان يرعى الأغنام لقريش ، ويوم تاجر في مال خديجة طلبا للرزق .

3- الأسعار :

مذهب الأشاعرة في الأسعار والتسعير تبع لمذهبهم في الكسب ، وهي في نظرهم مما لا تتعلق به قدرة العباد وأن المسعر إنما هو الله تعالى ، وإذا نسب للإنسان شيء من ذلك فإنما هو على سبيل المجاز ، وأن الاحتياج إلى الأغذية وزيادة قيمتها وارتفاع أسعارها إنما تكون بالرغبة التي يخلقها الله تعالى لدى المشتري ، فيرى الباقلاني : " أن غلاء الأسعار ورخصها هو من فعل الله الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره لا لقلة ولا لكثرة ، ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية التي لو لا حاجتهم إليها لم يكترث بها ولا فكر فيها " [5] ، فلا عرض ولا طلب ولا ندرة ولا وفرة هي التي تؤثر في رخص الأسعار أو غلائها لأن القول بذلك قول بالفاعل مع الله سبحانه ، وهو الأوضاع الإقتصادية وقوانين العرض والطلب ، والأشاعرة قد فرغوا من هذا الأمر عند إنكارهم لفاعلية القدرة الإنسانية وفاعلية الأسباب ، ولو شاء الله لأبطل هذه الحاجات وقطع عن البشر الرغبات فتتوافر البضائع فيقل سعرها ، ولو شاء زاد من الرغبات والحاجات فترتفع الأسعار .

---

(1) هود : 06 .

(2) ، (3) الغزالي : منهاج العابدين ، ص 103 .

(4) نص الحديث بالتمام : " ما أكل أحد طعاما قط ، خيرا من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده " . ا رواه البخاري في كتاب " البيوع " ، باب " كسب الرجل وعمله بيده " ، ج 03 ، ص 09 ا .

(5) الباقلاني : التمهيد ، ص 330 .

وإلى نفس المعنى يذهب الجويني الذي يرى : " أن الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى وهي إثبات أقدار أبدال الأشياء ، إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخاء ، وصدق الهمم وتكثير الرغبات وتقليلها ، وما يتعلق فيها باختيار العباد فهو أيضا فعل الله تعالى إذ لا مخترع سواه "[1] ، ويربط الجويني بين خلق أفعال العباد ومسألة التسعير ، وأنهما شيء واحد ولا فرق ، ويرى بأن الرد على القائلين بأن السعر من أفعال العباد متحصل في الرد عليهم من خلق الأعمال ، وهو كاف وشاف يقول : " وأطلقت المعتزلة القول بأن السعر من أفعال العباد وفيما قدمناه في خلق الأعمال مقنع في الرد عليهم ".[2]

وهكذا يتضح بأن موقف الأشاعرة من مختلف القضايا الاعتقادية في المسائل الفرعية ، كالتعليل والتولد والتكليف والآجال والأرزاق وغيرها جاء منسجما ومتسقا مع أصولهم الأولى التي بنوا عليها مذهبهم في الكسب ، كالقول بطلاقة المشيئة الإلهية ، وأنه لا يكون شيء في الكون إلا والله خالقه متناسين الجانب البشري من المسألة وهو ما تعلقت به قضية الثواب والعقاب والمسؤولية والجزاء ، فجاءت آراؤهم ومواقفهم كلها أحادية جزئية لأنها تلمست فهم المسألة من جانب واحد فقط .

---

(1) ، (2) الجويني : الإرشاد ، ص 367 .

الفصل الرابع

مفهوم الكسب عند ابن تيمية

المبحث الأول : التعريف بابن تيمية

المبحث الثاني : الإطار التاريخي لظهور الكسب الأشعري

المبحث الثالث : مفهوم الكسب عند ابن تيمية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : التعريف بابن تيمية

ابن تيمية (661 - 728 هـ / 1263 - 1328)

هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي ، أبو العباس ، تقي الدين ابن تيمية الإمام ، شيخ الإسلام .

ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر ، وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها ، فقصدها ، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة ، ونقل إلى الإسكندرية ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة 712 هـ ، واعتقل بها سنة 720 هـ وأطلق ، ثم أعيد . ومات معتقلا بقلعة دمشق ، فخرجت دمشق كلها في جنازته .

كان كثير البحث في فنون الحكمة ، داعية إصلاح في الدين ، آية في التفسير والأصول ، فصيح اللسان ، ناظر العلماء واستدل وبرع في العلم والتفسير ، وأفتى ودرس وهو دون العشرين .[1]

قوة حفظه وشدة ذكائه :

قال عنه الحافظ البزار في كتابه : " الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية " : " إنه لما أخذ وسجن في مصر ، وحيل بينه وبين كتبه صنف عدة كتب صغارا وكبارا ، وذكر فيها ما احتاج إلى ذكره من الأحاديث والآثار وأقوال العلماء وأسماء المحدثين والمؤلفين ومؤلفاتهم وعزا كل شيء من ذلك إلى ناقليه وقائليه بأسمائهم وذكر أسماء الكتب التي ذلك فيها ، وفي أي موضع هو منها كل ذلك بديهة من حفظه ".[2]

صبره :

قال عنه تلميذه ابن القيم : سمعت ابن تيمية قدس الله روحه ونور ضريحه ، يقول في الحبس : إن في الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة ، قال : وقال مرة : ما يصنع أعدائي بي ؟ أنا جنتي في قلبي ، وبستاني في صدري أين رحت فهي معي لا تفارقني . أنا حبسي خلوة ، وقتلي شهادة وإخراجي من بلدي سياحة ، ولما دخل القلعة (الحبس) وصار داخل سورها نظر إليه وقال : « فضرب بينهم بسور له باب ، باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب »[3][4] .

---

(1) الزركلي : الأعلام ، ج 01 ، ص 144 .

(2) عبد الله بن محمد بن حميد : مقدمة مجموع الفتاوي : ج 01 ، ص " أ " .

(3) الحديد : 13 .

(4) عبد الله بن محمد بن حميد : مقدمة مجموع الفتاوي : ج 01 ، ص " ج " .

شجاعته وحلمه :

يعتبر ابن تيمية من الرجال الأفذاذ في التراث الإسلامي الذين صوروا العقلية الإسلامية والشخصية الإسلامية أصدق تصوير ؛ فتذكر الروايات أن التتار لما قربوا من دمشق وأرجف الناس ، وبدأ الناس يفكرون في الرحيل ، رفض ابن تيمية هذه العقلية المتخاذلة وطلب منهم البقاء وشجعهم وقال لأمراء الجيش : " إن الله سينصرنا ، فيقولون له : إن شاء الله ، فيقول : تحقيقا لا تعليقا ، وشارك في الجهاد ضد التتار في وقعة (شقحب) بعد أن أصدر فتواه المشهورة أنهم كفار بسبب امتناعهم عن بعض شعائر الإسلام ولو تكلموا بالشهادتين .

ويسجن أحد العلماء ، ولما بلغ ابن تيمية ذلك ذهب بنفسه وأخرجه من السجن ، وأثنى عليه أمام أمير دمشق .

ولما قربه السلطان " محمد بن قلاوون " وصار ابن تيمية مقربا لديه بعد أن أحضره إلى القاهرة ، جلس السلطان وعنده العلماء والأمراء ، ودخل ابن تيمية فقام السلطان من مجلسه وسعى إلى الشيخ وسلم عليه ، وذهب به إلى مكان بعيد عن المجلس وقال له : إن الحاضرين - يعني العلماء - بايعوا الجاشنكير ، وسعوا فيك ، واستفتاه في قتلهم ، فرفض الشيخ ذلك وقال له : إن هؤلاء لو ذهبوا لم تجد مثلهم في دولتك ، أما أنا فهم في حل من حقي ".[1]

زهده[2] :

لماتوجه الشيخ إلى مصر احتشد الناس لوداعه وهم بين باك وحزين أو متعجب ، فلما وصلها وعقد له مجلس ، وكان القاضي ابن مخلوف المالكي ، وشعر ابن تيمية أن الحكم هو الخصم ، فرفض الجواب وقرروا سجنه في قلعة الجبل بالقاهرة ، ودخل معه السجن أخواه عبد الله وعبد الرحمن ، أرسل رسالة إلى أحد أقربائه يذكر فيها أنه لم يقبل شيئا من الكسوة السلطانية ولا تدنس بشيء من ذلك ، وبقي في هذا السجن سنة ونصف السنة ، وقد حاولوا إخراجه قبل هذه المدة فرفض لأنه علم أنهم ليسوا طلاب حق ويريدون أن يلزموه بأشياء لا يرضاها .

---

(1) العقود الدرية : ص 280 - 282 ، نقلا عن محمد العبده ، رسائل من السجن لابن تيمية ، ص 07 - 15 بتصرف .

(2) المرجع السابق : ص 249 ، نقلا عن محمد العبده ، رسائل من السجن لابن تيمية ، ص 12 - 13 بتصرف .

أسرة ابن تيمية :

" اختلف العلماء في علة تسمية الأسرة بابن تيمية ، فقيل إن جده محمد بن الخضر حج على درب تيماء فرأى هناك طفلة اسمها تيمية ، ثم رجع فوجد امرأته ولدت بنتا فسماها تيمية . وقيل إن جده محمدا كانت أمه واعظة وكان اسمها تيمية فنسبت الأسرة إليها وعرفت بها ".[1]

يقول أبو زهرة عن نسب أسرته : " لم يذكر المؤرخون الذين قرأت لهم القبيل الذي تنتمي إليه أسرة ابن تيمية ، فلم يذكروا له نسبة إلا أنه الحراني ، فنسبوه إلى بلده حران موطن أسرته الأول ، ولم ينسبوه إلى قبيلة من قبائل العرب ، وإن هذا يشير إلى أنه لم يكن عربيا ، أو لم يعرف أنه عربي منسوب إلى قبيلة من القبائل العربية ، ولذلك نستطيع أن نفهم أو أن نعلم علما ظنيا أنه لم يكن عربيا ، ولعله كان كرديا ، وهم قوم (يعني الأكراد) ذوو همة ونجدة وبأس شديد ، وفي أخلاقهم قوة وحدة ، وإن تلك الصفات كانت واضحة جلية فيه ، مع أنه نشأ في دعة العلماء واطمئنان المفكرين وهدوء المحققين ، وإن الأكراد كانت لهم في القرن السادس والسابع المواقف الرائعة في الدفاع عن الإسلام والمسلمين ، فوقفوا في صدر الجهة الأولى للإسلام ضد الصليبيين ، وتلقوا الصدمة الأولى ، ثم الصدمات التي تلتها حتى أيأسوا الصليبيين من التحكم في الإسلام ، أو على الأقل فلوا من حدتهم وخضدوا من شوكتهم ، حتى أعادوهم هم والمصريون من بعد ذلك إلى بلادهم محطومين ".[2]

ثناء العلماء عليه :

قال ابن كثير في "البداية والنهاية " : " أثنى عليه وعلى علومه وفضائله جماعة من علماء عصره ، مثل القاضي الخوبي وابن دقيق العيد ، وابن النحاس ، والقاضي الحنفي قاضي قضاة مصر ابن الحريري ، وابن الزملكاني ، وغيرهم . ووجدت بخط الزملكاني أنه قال : اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها ، وأن له اليد الطولى في التصنيف وجودة العبارة ، والترتيب والتقسيم والتدين ، وكتب على تصنيف له هذه الأبيات :

ماذا يقول الواصفون له ... وصفاته جلت عن الحصر

هو حجة لله قاهرة ... هو بيننا أعجوبة الدهر

هو آية في الخلق ظاهرة ... أنوارها أربت على الفجر

وهذا الثناء عليه كان وعمره يومئذ نحو ثلاثين سنة ".[3]

---

(1) أبو زهرة : ابن تيمية ، ص 17 (هامش) .

(2) المرجع السابق : ص 17 - 18 .

(3) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج 14 ، ص 137 .

عصر ابن تيمية :

كان العصر الذي عاش فيه ابن تيمية عصر قلاقل سياسية واجتماعية خطيرة ولا يخفى على عاقل ما يكون لهذين العاملين من انعكاسات سلبية على مختلف ميادين الحياة العلمية والثقافية والاقتصادية وغيرها .

وقد ولد ابن تيمية بعد تدمير بغداد بخمس سنوات فقط ودخول التتار حلب ودمشق بثلاث سنوات فقط ، وكانت الأحوال السياسية في منتهى التدهور والضعف ، وكانت البلاد الإسلامية يحكمها أمراء العجم الذين لم يكونوا خاضعين لسلطان الخلافة ، وقد كان لابن تيمية مشاركات جدية في حرب التتار وكان يحض الناس على الجهاد والتفقه .

أما الأحوال الإجتماعية في عصره فلم تكن بأقل سوءا من السياسية ، فقد ساد الاضطراب حبال الأمن ونقصت الأموال والثروات بسبب أعمال التخريب وكثرة اللصوص وقطاع الطرق ، وامتزج التتار بالعالم الإسلامي ونشأت عادات وتقاليد جديدة ، ووقعت فتن وازداد التعصب المذهبي وانتشر التصوف المنحرف وسيطر التقليد والجمود وغاب الابتكار والتجديد ".[1]

تصانيف وكتب ابن تيمية :

قال الذهبي في الدرر : " قرأ القرآن والفقه ، وناظر واستدل وهو دون البلوغ ، وبرع في العلم والتفسير وأفتى ودرس وهو دون العشرين ، وصنف التصانيف وصار من كبار العلماء في حياة شيوخه ، وتصانيفه نحو أربعة آلاف كراسة (4000) أو أكثر ".[2]

ويقول أبو زهرة : " خلف ابن تيمية طائفة من الكتب والرسائل في عدة أبواب من العلم ، بعضها في التفسير وبعضها في الفقه والأصول ، وبعضها في الكلام وبعضها كان جدلا بينه وبين خصومه ؛ فقد كتب في التفسير رسائل وكتب منها : رسالة في منهاج التفسير ، وتفسير سورة الصمد (الإخلاص) ، وتفسير المعوذتين ، و تفسير سورة النور . ومن كتبه في القرآن : فضائل القرآن ، وأقسام القرآن ، وأمثال القرآن .

أما كتبه في العقائد فمنها : كتاب الإيمان ، وكتاب الاستقامة ، وكتاب اقتضاء السراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم ، وكتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ،

---

(1) محمد خليل هراس : ابن تيمية السلفي ، ص 13 - 21 بتصرف .

(2) مقدمة الفتاوي : ج 01 ، ص ب .

وشرح الأصبهانية ، ورسائله : الحموية ، والتدمرية ، والواسطية ، والكيلانية ، والبغدادية ، والبعلبكية ، والأزهرية ، والإكليل ، ورسالة مراتب الإرادة ، ورسالة : القضاء والقدر ، وبيان الهدى من الضلال ، ومعتقدات أهل الضلال ، ومعارج الوصول ، والسؤال عن العرش ، وبيان الفرقة الناجية وغيرها .

وله في مناهج الاستدلال كتاب : نقض المنطق ، والرد على المنطق ، وله في الرد على الفلاسفة مجلدات ، وقد أخذت بعض كتاباته في العقائد مظهرا جدليا ككتاب : منهاج السنة ، وكتاب : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، وله كتاب يختص بموضوع الجدل في الدين والعقائد والحلال والحرام سماه : تنبيه الرجل العاقل على عقوبة الجدل الباطل ، وله كتاب ضخم آخر يقع في أربعة مجلدات ضخام سماه : الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح .

أما كتبه في الفقه فمنها : مجموع فتاويه ، وله مجموعة قواعد في الوقف والوصايا والاجتهاد والتقليد ، وتفضيل مذهب أهل المدينة ، والقياس والسفر ، وأحكام الكنائس ، والضمان والجهاد ، هذا وقد امتازت كتب ابن تيمية عامة بالوضوح والإكثار من الشواهد النبوية والآثار السلفية .

أما تلاميذ ابن تيمية فقد كان له تلاميذ ومعجبون كثيرون ، غير أن أبرز هؤلاء وأظهرهم تلميذه الوفي ابن القيم الجوزية الذي تلقى علومه وعمل على نشرها والدعوة إليها ".[1]

وأبرز ما يميز شخصية ابن تيمية أنه حارب الضعف الفكري والديني والاجتماعي والسياسي لدى المسلمين حتى أصبح بذلك مشعلا ينير درب السائرين ، ويبدد ظلمات الفهم الخاطىء للدين ، فقد حارب بذلك " الخوارج ، والمرجئة ، والرافضة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والكرامية ، والأشعرية من مذاهب المتكلمين ، والفقهاء والمتصوفة في شخص الغزالي ، ومحي الدين بن عربي ، وعمر بن الفارض ، والفلسفة الإغريقية في شخص ابن سينا ، وابن سبعين ، واليهودية والمسيحية .[2]

---

(1) أبو زهرة : ابن تيمية ، ص 509 - 526 بتصرف .

(2) محمد البهي : الفكر الإسلامي في تطوره ، ص 38 .

المبحث الثاني : الإطار التاريخي لظهور الكسب الأشعري

قبل الحديث عن الكسب نشير أولا إلى أن ابن تيمية يحدد الإطار التاريخي الذي ظهر فيه الأشعري معلنا انتسابه إلى أهل السنة و الجماعة ، فهو - أي الأشعري - : " لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ، ومال إلى أهل السنة والحديث وانتسب إلى الإمام أحمد ، وقد كان الأشعري وأئمة أصحابه أتبع لأصول الإمام أحمد من أئمة السنة مثل ابن عقيل وأبي الفرج ابن الجوزي .

وقد كان القدماء من أصحاب أحمد يذكرون الأشعري - في كتبهم - على طريق الموافق للسنة في الجملة ، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة .

وكان بين التميميين من أهل السنة وبين القاضي أبي بكر (وهو من أتباع الأشعري) من الائتلاف والتواصل ما هو معروف ، وكان القاضي أبو بكر يكتب في أجوبته على المسائل : محمد ابن الطيب الحنبلي ".[1]

هذا التلاحم الكبير الذي حصل بين الأشاعرة والحنابلة ردحا من الزمن وصل إلى درجة الود والائتلاف بين المذهبين ، ولم لا الأخذ والعطاء ، إذا أضيف إليه تلك الفترة الزمنية الطويلة التي قضاها الأشعري في كنف الاعتزال متكلما ومنافحا عن الدين بمبادىء وقواعد علم الكلام ، كل ذلك يؤكد أن الأشعرية قد تناوبها المنهجان الكلامي والسني ، وإذا علمنا أن المنهج الكلامي يقوم أساسا على المحاكمات العقلية الصرفة ، وأن المنهج السني نصي في أصوله ، يقوم أساسا على تغليب النص وتسبيقه على العقل ، كل ذلك يجعلنا نجزم أن هذا التقلب بين المنهجين لم يرض الأشعري على الجملة ، فلربما خطر له أن المنهج العقلي مغال في تحكيم العقل وأن المنهج النصي السلفي مغال في تحكيم النص ، ولما كان الأشعري شافعي المذهب ، وأن الشافعي رضي الله عنه عندما ظهر اختط لنفسه منهجا وسطا بين مدرسة الحديث المالكية ، ومدرسة الرأي الحنفية ، ووفق في ذلك أيما توفيق ، فلربما خطر للأشعري أن يحذو حذو شيخه الشافعي ولكن في مجال العقائد لا مجال الأحكام العملية .

والحقيقة أن المذهب الأشعري تميزه هذه السمة ، ولذلك لم يكن منسوبا اليوم ، لا إلى أهل الاعتزال ، ولا إلى أهل السنة النصيين .

---

(1) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (بهامش منهاج السنة) ج 02 ، ص 09 .

ثم يكشف ابن تيمية عن الخلفية التاريخية التي آلت بالأشاعرة إلى القول بنظرية " الكسب " ، وهي على الجملة خلفية الصراع الدائر بينهم وبين المعتزلة الذين كانوا يستطيلون عليهم في مسائل كثيرة منها " القدر " فيقول : " والمعتزلة استطالوا على " الأشعرية " في " مسألة القدر " واضطروهم إلى أن جعلوا (أي الأشاعرة) نفس ما يفعله العبد من القبيح فعلا لله رب العالمين دون العبد ، ثم اثبتوا كسبا لا حقيقة له ؛ فإنه لا يعقل من حيث تعلق القدرة بالمقدور فرق بين الكسب والفعل ، ولهذا صار الناس يسخرون بمن قال هذا ويقولون : ثلاثة أشياء لا حقيقة لها : طفرة النظام ، وأحوال أبي هاشم ، وكسب الأشعري "[1] ، وما يفهم مما ذكره ابن تيمية أن موقف الأشاعرة في مسألة الكسب - على الخصوص - لم يكن موقفا تأسيسيا نابعا من نظرة علمية متفحصة ، ولكنه كان موقفا دفاعيا جدليا ضد خصومهم المعتزلة ، ومن طبيعة الردود والمواقف الدفاعية الاندفاعية والتشنج لأنها تكون قائمة على الارتجالية ومن ثمة تنعدم فيها العلمية وتغلب عليها الروح العاطفية .

ومما يؤكد ما ذكرنا ما يقوله ابن تيمية فيما يلي : " واضطروهم إلى أن فسروا (أي الأشاعرة) تأثير القدرة في المقدور بمجرد الاقتران العادي ، والاقتران العادي يقع بين كل ملزوم ولازمه ، ويقع بين المقدور والقدرة ، فليس جعل هذا مؤثرا في هذا بأولى من العكس ، ويقع بين المعلول وعلته المنفصلة عنه ، مع أن قدرة العباد عنده لا تتجاوز محلها "[2].

ولما كان القول بالكسب المبني على مجرد الاقتران بين القدرة ومقدورها ، غير مؤسس تأسيسا علميا واضحا ، فلذلك لم يستطع أتباع الأشعري أنفسهم أن يقفوا فيه على معنى واحد واضطربوا اضطرابا كبيرا في شرحه حتى صار لكل واحد منهم مذهب كما يقول ابن تيمية : " ولهذا فر القاضي أبو بكر إلى قول ، وأبو اسحاق الإسفرائيني إلى قول ، وأبو المعالي الجويني إلى قول ، لما رأوا ما في هذا القول من التناقض "[3].

ومن ثمة فقد تشعبت السبل بالأشاعرة حول مفهوم الكسب وهو الموضوع الذي مر علاجه ، ولم يستطيعوا أن يقفوا فيه على معنى واحد ، وقليل منهم من تجرأ على انتقاده وبيان خطله وتناقضه ، كما فعل الجويني وكثير منهم ظل متابعا شيخه مدافعا عما قاله بمختلف الصيغ والأساليب وإن كان أحيانا كثيرة بطريقة فجة أبعد ما تكون عن البرهان والعلم كما رأينا ذلك عند الإمام الغزالي .

---

(1) ، (2) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 128 .
(3) المصدر السابق : ج 08 ، ص 129 .

ومهما يكن من أمر فإنه رغم هذه السنين المتطاولة إلا أن الحديث عن نظرية الكسب مازال قائما رغم ضعفها وهزالها وعدم قيامها على أي معطى علمي ، سوى ما تمسك به أصحابها من الدفاع عن المبادىء العامة في العقيدة ، كشمولية المشيئة والقدرة الإلهية لكل شيء ، هروبا من الشرك المتوقع عند القول بخلق الإنسان لأفعاله ، ولكن هذه الدعوة في ذاتها لا مبرر لها لـ" أن الاعتقاد بكسب (بخلق) العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله ، وهو الظلم العظيم ، دعوى من يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة ، فالإشراك : اعتقاد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وأن لشيء من الأشياء سلطانا على ما خرج عن قدرة المخلوقين ، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعينا به فيما لا يقدر العبد عليه ".[1]

وفي الحالة التي نحن بصددها ، فإن الأفعال التي يقوم بها العباد هي من جملة ما أقدرهم الله عليه ، ولا علاقة لموضوع الشرك بأفعال العباد التي أقدرهم الله عليها ، ولكن الظروف التي نشأت فيها الأشعرية ، في جو كانت السيطرة فيه والغلبة للفكر الاعتزالي المتطرف ، كل ذلك دفعهم إلى هذه التصورات الوهمية وهي في الحقيقة وعلى الجملة تصورات لا تقوم على أساس .

ولكي تتضح هذه الفكرة أكثر ؛ وهي أن الفكر الأشعري كان في جملته فكرا دفاعيا وليس تأسيسيا ، يجمل بنا أن نورد المثال الآتي الذي يحاول من خلاله أبو المظفر الإسفرائيني [*] – وهو أحد أقطاب المذهب الأشعري – أن يشنع على المعتزلة في قولهم بخلق العباد لأفعالهم ، وليثبت خلق الأفعال من قبل الله تعالى كما ذهب إلى ذلك الأشعرية فيقول : " وقد خالفوا بهذه المقالة لسان الأمة ؛ فإن الأمة قبلهم كانوا يقولون : لا خالق إلا الله ، كما يقولون لا إله إلا الله ، وخالفوا أيضا قوله سبحانه : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ؛ قل الله خالق كل شيء »[2]".[3]

إن كلام الإسفرائيني السابق واضح في كونه يضع الأشاعرة في موقع الدفاع لا الهجوم ، وهو الموقف الذي أراد ابن تيمية أن يؤكد عليه ليبين الخلفية الفلسفية والتاريخية التي أصدر عنها الأشاعرة ، والتي جعلتهم على الأعم في موقع ضعيف .

---

(1) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص 47 .

(*) أبو المظفر الإسفرائيني (ت : 471 هـ) : هو طاهر بن محمد الشهير بشهفور ، وكنيته أبو المظفر ، قضى شبابه في التحصيل وسمع الحديث من أصحاب أبي العباس الأصم ، وأبي علي حامد بن محمد ، وهما من كبار المحدثين وأتقن علوم القرآن وكان شغوفا بالحديث .
ولقد كان لبعض ظروف حياته الخاصة أثرها في إنتاجه الفكري ، فعلاقة المصاهرة التي كانت بينه وبين أبي منصور البغدادي الأصولي الكبير قد جعلته يتصل عن قرب باهتماماته وآرائه الكلامية الأمر الذي جعله يقبل على علم الفرق بوعي عميق وفهم دقيق ؛ له مصنفات كثيرة منها : التبصير في الدين ، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة . وقد كان شافعي المذهب (معجم أعلام الفكر الإنساني ، ج 01 ، ص 561 – 562 .

(2) الرعد : 16 .

(3) أبو المظفر الإسفرائيني : التبصير في الدين ، ص 38 .

المبحث الثالث : مفهوم الكسب عند ابن تيمية

لا خلاف بين ابن تيمية والأشاعرة من حيث المنطلقات الفكرية والقواعد الكلية في هذه المسألة - أي أفعال العباد - وإذا كان الأشاعرة قد انطلقوا في التأسيس لنظرية الكسب من مقولة أهل السنة : " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " فإن هذه المقولة نفسها هي منطلق ومعتمد ابن تيمية في تفسيره لأفعال العباد وعلاقتها بالمشيئة والفاعلية الإلهية ، إذ يقول في ذلك : " ومما ينبغي أن تعلم أن مذهب سلف الأمة مع قولهم : الله خالق كل شيء وربه ومليكه ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه على كل شيء قدير ، وأنه هو الذي خلق العبد هلوعا ، إذا مسه الخير منوعا ، وإذا مسه الشر جزوعا ونحو ذلك ، إن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة ، قال تعالى : « لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » [1] ، « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله » [2] ، وقال تعالى : « كلا إنه تذكرة ، فمن شاء ذكره وما تذكرون إلا أن يشاء الله ، هو أهل التقوى وأهل المغفرة » [3] ". [4]

فلا خلاف إذن بين الأشعري وابن تيمية من حيث الأصول العامة والمبادىء العقيدية الكبرى ، ولكن بذور الخلاف إنما تكمن في " العلاقة " بين القدرة والمقدور ، هل هي علاقة إيجاد وتأثير ، أم أنها مجرد علاقة اقتران لا تأثير فيه ؟ فبينما لجأ الأشاعرة إلى العبارات المنمقة [5] ، لجأ ابن تيمية - كما سنبين - إلى عبارات السلف ، وإلى أسلوبه الواضح يبين به المسألة ويشرحها بطريقة غاية في الوضوح والبيان ، حيث " أخذ ابن تيمية على الأشاعرة تفريقهم بين الفعل في ذاته والكسب فاعتبروا الفعل مخلوقا لله تعالى ، واعتبروا الكسب للعبد ، ويقرر أن الكسب إن كان مجرد اقتران فهو لا يصلح مناطا لتحمل المسؤولية واستحقاق العقاب والثواب ، وإن كان فعلا له تأثير وتوجيه وإيجاد وإحداث وصنع وعمل فهو مقدور للعبد وفعل له ". [6]

فابن تيمية يواجه الموضوع بصراحة معتبرا العبد فاعلا على الحقيقة وله مشيئة وقدرة ، ثم يسوق الأدلة من القرآن لإثبات ذلك ، وهي كلها أدلة صريحة في نسبة الأفعال إلى فاعليها .

---

(1) التكوير : 29 .
(2) الإنسان : 29 - 30 .
(3) المدثر : 56 .
(4) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 118 .
(5) انظر في ذلك : فصل مفهوم الكسب عند الأشاعرة ، الفصل الأول ، المبحث الثاني والثالث .
(6) أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص 198 .

ورغم ذلك فإن ابن تيمية يقرر أولا بأن الأمر هنا ليس سهلا ، فقد " ضلت فيه أفهام وزلت فيه أقدام ، واضطرب فيه الخائضون في القدر ، فقالت المعتزلة ونحوهم من النفاة : الكفر والفسوق والعصيان أفعال قبيحة والله منزه عن فعل القبيح فلا تكون فعلا له وقال من رد عليهم من أهل الجبر بل هي فعله وليست أفعالا للعباد بل هي كسب لهم وأن قدرة العبد لا تأثير لها في حصول مقدورها ".[1]

وبعد أن لخص ابن تيمية مقالة أهل الكسب مبينا عدم اعترافهم بأنهم من أهل الجبر ، لأن الجبري المحض - في نظرهم - هو الذي لا يثبت للعبد قدرة ، ومبينا كذلك تفريقهم بين الخلق والكسب على اعتبار " الأول مقدورا بالقدرة القديمة والثاني مقدورا بالقدرة الحادثة وأن الخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه ، بينما الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه ".[2]

وانطلاقا من تعريفات الكسب وعناصره التي وصفها الكسبيون أخذ ابن تيمية ينقضها واحدة واحدة في شكل إلزامات لمذهبهم الكسبي :

الإلزام الأول :

إن الكسب إذا كان من أوصافه أنه مقدور بالقدرة الحادثة فإن ذلك لا يلزم عنه أي فرق بين الكسب وغيره من الأعمال مثل : " صنع " و" عمل " وغيرها ، لأنها هي أيضا مقدورة بالقدرة الحادثة ، فلماذا خص الكسب من دونها بهذه الأهمية وبتلك التسمية ؟ فيقول : " هذا لا يوجب فرقا بين كون العبد " كسب " وبين كونه " فعل " و " أوجد " و " أحدث " و " صنع " و " عمل " ونحو ذلك "[3] ، لأن إحداثه وفعله وعمله وصنعه هي أيضا مقدورة بالقدرة الحادثة وقائمة في محلها ، فما ضرورة اختراع المباني دون وجود المعاني المختلفة .

الإلزام الثاني :

وهو مبني على أن التفريق بين الكسب والخلق لا حقيقة له أصلا ، ذلك أن كون المقدور في محل القدرة أو خارجا عن محلها ، لا يعود إلى نفس تأثير القدرة فيه كما يقول ابن تيمية ، بل إننا إذا سرنا مع الأشاعرة في تفريقهم بين الخلق والكسب فإننا نصل إلى نتائج لا تقرها العقول السليمة ، وفي ذلك يقول ابن تيمية : " إن كون المقدور في محل القدرة أو خارجا عن محلها لا يعود إلى نفس تأثير القدرة فيه ، وهو (أي هذا القول) مبني على أصلين : (الأول) أن الله لا يقدر على فعل يقوم بنفسه ،

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 118 .
(2) ، (3) المصدر السابق : ج 08 ، ص 119 .

(الثاني) أن خلقه للعالم هو نفس العالم ، وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم على خلاف ذلك " [1] فهذه الأصول التي بنى عليها الأشاعرة تفريقهم بين الخلق والكسب هي أصول فاسدة ، بل هي محالات لا تقرها العقول السليمة .

الإلزام الثالث :

هو أنه : " إذا فسر التأثير بمجرد الاقتران فلا فرق بين أن يكون الفارق في المحل أو خارجا عن المحل " [2] ، إذ أن مجرد الاقتران ليس بفعل ولا تأثير له ، فلا ضرورة هنا أن يكون ذلك الاقتران في المحل أو في غيره ، فهذا كلام لا طائل تحته ولا فائدة منه ، إلا أن يكون مرادا لذاته .

الإلزام الرابع :

هو أن من فعل شيئا كان متصفا به ، وإذا أسندت الأفعال إلى الله على جهة المباشرة والحقيقة صارت أوصافا له ، وإن ذلك يقتضي أن يكون الله - تعالى الله عن ذلك - كاذبا وغيرها من الأوصاف القبيحة التي لا تليق بجلاله ، يقول ابن تيمية في ذلك : " من المستقر في فطر الناس أن من فعل العدل فهو عادل ، ومن فعل الظلم فهو ظالم ، ومن فعل الكذب فهو كاذب ، فإذا لم يكن العبد فاعلا لكذبه وظلمه وعدله ، بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم ؟! وهذا كما قلتم أنتم (يعني الأشاعرة) وسائر الصفاتية : من المستقر في فطر الناس أن من قام به العلم فهو عالم ، ومن قامت به القدرة فهو قادر ، ومن قامت به الحركة فهو متحرك ، ومن قام به التكلم فهو متكلم ، ومن قامت به الإرادة فهو مريد ، وقلتم إذا كان الكلام مخلوقا كان كلاما للمحل الذي خلقه فيه كسائر الصفات ، فهذه القاعدة المطردة فيمن قامت به الصفات نظيرها أيضا من فعل الأفعال " [3] ، وهذه النتائج لاتقرها العقول السليمة وهي أن ينسب إلى الله الظلم والكذب والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، ولكن مع استحالة هذه النتائج وعدم معقوليتها فإن ذلك هو لازم مذهب الكسبيين .

---

(1) ، (2) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 119 .

(3) المصدر السابق : ج 08 ، ص 120 .

الإلزام الخامس :

هو أن " القرآن مملوء بذكر إضافة هذه الأفعال إلى العباد كقوله تعالى : « جزاء بما كنتم تعملون » [*] وقوله : « اعملوا ما شئتم » [1] وقوله : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » [2] ، وقوله : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات » [3] وأمثال ذلك " [4] ، فهذه الآيات كلها صريحة في نسبة أفعال العباد إليهم على وجه الحقيقة ولا تبديل في ذلك ولا تأويل .

الإلزام السادس :

وهو " إن الشرع والعقل متفقان على أن العبد يحمد ويذم على فعله ويكون حسنة له أو سيئة ، فلو لم يكن إلا فعل غيره لكان ذلك الغير هو المحمود المذموم عليها " [5] ، فبموجب هذا الإلزام يكون الفعل خيرا أم شرا منسوبا إلى فاعله ومباشره وهو الإنسان ، والقول بخلاف ذلك حمل للفعل ونسبة له إلى غير فاعله ، وكل ذلك مبطل لقاعدة الثواب والعقاب والمسؤولية والجزاء .

وعلى الجملة فإن ابن تيمية لا يرى في الكسب إلا ما تحمله الدلالة اللغوية لهذه الكلمة ، وهي معروفة لدى العام والخاص ، أما ما ذكره الأشاعرة من معاني وتفسيرات ، فهو مخالف للمتفق عليه بين الناس ، وذلك بالنظر إلى الدلالة اللغوية لهذه الكلمة عند جمهور أهل العلم ، وقد لخص الدلالة المعروفة بما يلي : " الكسب هو الفعل الذي يعود على فاعله بنفع أو ضر ، كما قال تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » [6] ، فبين سبحانه أن كسب النفس لها أو عليها ، والناس يقولون : فلان كسب مالا أو حمدا أو شرفا كما أنه ينتفع بذلك ، ولما كان العباد يكملون بأفعالهم ويصلحون بها ، إذ كانوا في أول الخلق ناقصين صح إثبات السبب ، إذ كمالهم وصلاحهم عن أفعالهم ، والله سبحانه وتعالى فعله وصنعه عن كماله وجلاله ، فأفعاله عن أسمائه وصفاته ومشتقة منها كما قال

(*) لا توجد آية في القرآن الكريم بهذا اللفظ « جزاء بما كنتم تعملون » ، ولكن توجد بصيغة « جزاء بما كانوا يعملون » في مواطن عدة منها : [السجدة : 17 ، الأحقاف : 14 ، الواقعة : 14] أما بصيغة « كنتم » : جمع المخاطبين ، فقد ارتبطت بصيغ أخرى للجزاء غير « جزاء » وهي كما يلي : « أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون » [النحل : 32] « هل تجزون إلا ما كنتم تعملون » [النمل : 90] « وما تجزون إلا ما كنتم تعملون » [الصافات : 39] « إنما تجزون ما كنتم تعملون » [الطور : 16 ، التحريم : 07] .

وقد راجعت نص العبارة السابقة في كتاب : "مجموع الفتاوي " لابن تيمية مع " مجموع الرسائل والمسائل " الذي حققه السيد رشيد رضا ، فوجدت الخطأ نفسه ، فاستعظمته .

(1) فلت : 40 .

(2) التوبة : 105 .

(3) الكهف : 107 .

(4) ، (5) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 120 .

(6) البقرة : 286 .

سبحانه وتعالى : " أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من إسمي " [1]، والعبد أسماؤه وصفاته عن أفعاله فيحدث له اسم العالم والكامل بعد حدوث العلم والكمال فيه " [2] ، وعلى هذا المعنى لا يكون الإنسان كاسبا على النحو الذي أرادته الأشعرية ، لأن نسبة الفعل إلى العبد - بموجب نظرية الكسب - نسبة غامضة ليس فيها ما يسند الفعل إلى صاحبه على سبيل الجزم ، وذلك هو موضع الخلاف وموطن الشك ، ولإزالة اللبس حول هذه المسألة ، فإن ابن تيمية يجيب عن سؤال هو : هل قدرة العبد المخلوقة مؤثرة في وجود فعله ؟ فيقول : " التأثير اسم مشترك قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع ، فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة فحاشا لله لم يقله سني ، إنما هو المعزو إلى أهل الضلال ، وإن أريد بالتأثير نوع معاونة ، إما في صفة من صفات الفعل ، أو في وجه من وجوهه ، كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات (يعني بهم الأشاعرة) فهو أيضا باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل : إذ لا فرق بين إضافة الإنفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل ، وهل هو إلا شرك دون شرك ، وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق ".[3]

فابن تيمية يقرر هنا المقاصد الحسنة لأهل هذه المقالة من أهل الإثبات وأنهم ما نحوا (ما قصدوا) إلا وجه الحق ، ومع ذلك فهو لا يقرهم على مذهبهم ، ويعتبره من مقالات أهل الشرك وإن كان شرك دون شرك ، والوجه الحق في المسألة كما يراه ابن تيمية كما يلي : " وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة ، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى للفعل بهذه القدرة ، كما خلق النبات بالماء ، وكما خلق الغيث بالسحاب ، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق ، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات ، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركا ، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركا ، وقد قال الحكيم الخبير : « فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات »[4] ، « انبتنا به حدائق ذات بهجة »[5] وقال تعالى : « قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم »[6] فبين أنه المعذب ، وأن أيدينا أسباب وآلات وأوساط

---

(1) رواه أبو داود في كتاب " الزكاة " ، باب " في صلة الرحم " ، ج 01 ، ص 530 ، ورقمه 1694 ، والترمذي في كتاب " البر والصلة " ، باب " قطيعة الرحم " ، ج 04 ، ص 278 ورقمه 1907 ، وقال حديث صحيح .

(2) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 387 .

(3) المصدر السابق : ج 08 ، ص 389 .

(4) الأعراف : 57 .

(5) النمل : 60 .

(6) التوبة : 14 .

وأدوات في وصول العذاب إليهم " [1]، والحقيقة أن كلا النوعين من التأثير سواء " الانفراد بالابتداع " أو " التوسط " لم يرده الأشاعرة ولم يقصدوا إليه البتة ، وإنما كانت آراؤهم قد توزعت بين الأمرين كما مر معنا في " الكسب الأشعري " ، إذ ذهب الباقلاني وأبو اسحاق الإسفرائيني إلى القول بالتأثير في صفة من صفات الفعل أو في وجه من وجوهه ، وأما أبو المعالي الجويني فهو الذي يقترب رأيه كثيرا من رأي ابن تيمية ، وهو الموقف الذي أعرب عنه الجويني في " النظامية " وقد صار ذلك الرأي محل نقد من الأشاعرة أنفسهم .

وإذن فإن القدرة التي تكون سببا وواسطة لحدوث الفعل هي القدرة المطلوبة هنا والتي تمثل التفسير المقبول لمعنى التأثير ولمعنى العلاقة بين قدرة الله ومشيئته وقدرة العبد ، ولا يمكن أن يعد هذا من الشرك – في رأي ابن تيمية – لأنه لو كان الأمر كذلك لعدت كل الأسباب شركا .

وهذا الرأي الذي صار إليه ابن تيمية حول الكسب تؤيده النصوص القرآنية والحديثية ، بل إن ابن تيمية يذهب في المسألة إلى أبعد وأعمق مما ذهب إليه الأشاعرة ، وذلك عندما يربط بين " الكسب القلبي " و " الكسب العملي الظاهري " ، فهو في هذه الحالة يجاوز حدود الفعل الفيزيائية أو الميكانكية إلى باطن الفعل وإلى حقيقته قبل صدوره وظهوره للعيان ، وذلك هو معنى الكسب في حقيقته كما يراه ابن تيمية ، وهو بهذا الاعتبار يرى ضرورة أن تكون القدرة مقارنة للفعل وأن يمتنع تقدمها عليه فيقول : " خلق الله سبحانه أعمال الأبدان بأعمال القلوب ، ويكون لأحد الكسبين تأثير في الكسب الآخر بهذا الاعتبار ، ويكون ذلك الكسب من جملة القدرة المعتبرة في الكسب الثاني ؛ فإن القدرة هنا ليست إلا عبارة عما يكون الفعل به لا محالة : من قصد وإرادة وسلامة الأعضاء ، والقوى المخلوقة في الجوارح وغير ذلك ، ولهذا وجب أن تكون مقارنة للفعل ، وامتنع تقديمها على الفعل بزمان " [2]، هذه القدرة التي يتحدث عنها ابن تيمية هي غير القدرة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي ، ولكنها القدرة المصاحبة للفعل الموجبة له ، ويشبه ابن تيمية هذا التوسط الذي للقدرة بتوسط الآلية التي لا يضاف إليها في كل حال شيء من نفس الفعل أو صفته ويضرب لذلك مثلا : " أنت إذا كتبت بالقلم وضربت بالعصا ونجرت بالقدوم ، هل يكون القلم شريكك أو يضاف إليه شيء من نفس

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 390 .
(2) المصدر السابق : ج 08 ، ص 391 .

الفعل وصفاته ؟ أم هل يصلح أن تلغي أثره وتقطع خبره وتجعل وجوده كعدمه ؟ أم يقال : به فعل أو به صنع (ولله المثل الأعلى) فإن الأسباب بيد العبد ليست من فعله وهو محتاج إليها لا يتمكن إلا بها ، والله سبحانه خلق الأسباب ومسبباتها ، وجعل خلق البعض شرطا وسببا في خلق غيره ، وهو مع ذلك غني عن الاشتراط والتسبب ".[1]

يبدو ابن تيمية هنا - في الظاهر - قريبا جدا مما ذهب إليه الجويني وما ذهب إليه الباقلاني عندما فسر التعلق بين القدرة والفعل بأنه تعلق صفة ، ويعني به تعلق القصد ، وهو الذي عليه السادة الماتريدية ، وذلك هو المطلوب بالنسبة للإنسان لأنه محل لتعلق الثواب والعقاب ، وما بينهما من فرق هو أن الباقلاني والماتريدية تحاشوا التصريح بتأثير الإنسان في فعله مظنة الوقوع في الشرك ، بينما لا يرى ابن تيمية بأسا في نسبة أفعال الإنسان إليه حقيقة .

ثم يستطرد ابن تيمية في تتبع آثار المسألة وذلك أنه إذا نفينا التأثير لزم انفراد الله سبحانه بالفعل ولزم الجبر ، فما هو الحل الذي يقدمه ابن تيمية لهذه الإشكالية ؟ يقول ابن تيمية : " إذا أردت بالتأثير المنفي ، التأثير على سبيل الانفراد في نفس الفعل أو في شيء من صفاته ؛ فلقد قلت الحق ، وإن كان بعض أهل الاستنان يخالفك في القسم الثاني . وإن أردت به أن القدرة وجودها كعدمها ، وأن الفعل لم يكن بها ، ولم يصنع بها فهذا باطل كما تقدم بيانه ، وحينئذ لا يلزم الجبر "[2]، وإذن فلابد - في رأي ابن تيمية - من التفصيل ، لأن أكثر اختلاف الفقهاء من جهة اشتراك الأسماء ، ومن ثمة : " فإن ارتباط الفعل المخلوق بالقدرة المخلوقة ، ارتباط الأسباب بمسبباتها ، ويدخل في عموم ذلك جميع ما خلقه الله تعالى في السموات والأرض والدنيا والآخرة ، فإن اعتقاد تأثير الأسباب على الاستقلال ، دخول في الضلال ، واعتقاد نفي تأثيرها وإلغاؤه ركوب المحال "[3]، غير أن ابن تيمية يقرر أن شأن قدرة الإنسان شأن آخر ، فهي وإن كانت تشبه الأسباب المبثوثة في الكون ، إلا أن لها خصوصية معينة تفترق بها عن جميع الأسباب ، هذه الخصوصية التي يشير إليها ابن تيمية هي خصوصية القوانين التي تحكم العلاقة بين المشيئة الإلهية والمشيئة الإنسانية والتي سنعرض لها لاحقا بالتفصيل .

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 391 .
(2) ، (3) المصدر السابق : ج 08 ، ص 392 .

غير أن ابن تيمية لا يمانع في إطلاق كلمة " الجبر " على أفعال الإنسان ، ولكن على نحو من التفصيل ، فهناك جبر بلا توسط الإرادة ؛ وهو الجبر المباشر الذي يعني وقوع الفعل الإنساني بقدرة الله مباشرة ، وهذا النوع من الجبر لا يقول به ابن تيمية ؛ أما الجبر الذي يقع فيه الفعل الإنساني بتوسط إرادته بين قدرة الله وإرادته وحدوث الفعل فذلك جبر ، ولكنه يستنكف عن تسميته بالجبر مخافة وقوع الالتباس ، فإذا أمن الالتباس فلا بأس من تسميته جبرا ، ولكنه غير الجبر الذي يكون بلا واسطة ، وتفصيل ذلك كما يراه ابن تيمية : " فإن قيل : هب أن فعلي الذي أردته واخترته هو واقع بمشيئتي وإرادتي ، أليست تلك الإرادة ، وتلك المشيئة من خلق الله تعالى ؟ وإذا خلق الأمر الموجب للفعل ، فهل يتأتى ترك الفعل معه ؟ أقصى ما في الباب أن الأول جبر بغير توسط الإرادة من العبد ، وهذا جبر بتوسطالإرادة فنقول : الجبر المنفي هو الأول (بلا توسط الإرادة) : كما فسرناه ، وأما إثبات القسم الثاني فلا ريب عند أهل الاستنان والآثار وأولي الألباب والأبصار ، لكن لا يطلق عليه اسم الجبر خشية الالتباس بالقسم الأول ، وفرارا من تبادر الأفهام إليه ، وربما سمي (جبرا) إذا أمن من اللبس وعلم القصد ".[1]

وهنا نجد أن هناك التقاء واضحا بين ابن تيمية والباقلاني في تفسيرهما للكسب ، وكذلك فيما ذكره الجويني حول اعتبار الإرادة الإنسانية والقدرة الإنسانية شبيهة بالأسباب التي في الكون ، فقد نظر الباقلاني إلى المسألة من جهة علاقتها بالثواب والعقاب ، فقال بنظرية القصد ، وهو الذي سماه ابن تيمية " الكسب القلبي " ، ونظر الجويني إليها من حيث الوصف والشكل الظاهري فسماه سببا ، فجمع ابن تيمية بين هذا وذاك،وزاد عليه عندما بحث المسألة من جهة تعلق الفعل الإنساني والإرادة الإنسانية بالمشيئة الإلهية وذلك في حبكة فلسفية راقية لم نجد مثيلا لها إلا عند ابن رشد في كتابه " مناهج الأدلة في عقائد الملة " .

انطلاقا من هذا الاشتراك في النظرة بين ابن رشد [*] وابن تيمية إلى الفعل الإنساني وعلاقته بالمشيئة الإلهية ، يمكن الجزم بأن ابن تيمية قد أخذ فهمه لكثير من القضايا الاعتقادية ذات الطابع الفلسفي من ابن رشد ، مثل نقده للكسب وفاعلية الأسباب ، وللوقوف على هذه الحقيقة ، وتكملة

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 395 .

(*) ابن رشد (ت : 595 هـ) : هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الفيلسوف وقاضي قرطبة ، ولد سنة (520 هـ / 1126م) وينتمي إلى أسرة عربية عريقة في بلاد الأندلس ، وكان جده وأبوه قاضيين لقرطبة .
درس ابن رشد علم الكلام والفقه وروى الحديث ، وألف كتبا منها : تهافت الفلاسفة ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . (معجم أعلام الفكر الإنساني ، ج 01 ، ص 139 - 141) .

للفائدة ، لا بأس أن نورد موقف ابن رشد من هذه المسائل وذلك لتقارب الطرح بين الرجلين ، فلعل ذلك أن يكون عونا لنا في تحديد دور كل منهما في الاكتشاف أو التطوير ، وإنا لنحسب ابن رشد - في هذا المقام - مكتشفا ، وابن تيمية شارحا ومطورا ومبرهنا بالنصوص على الموضوع الذي نحن بصدده ، ويتمثل الحل الذي يقدمه ابن رشد للمشكلة في الربط المحكم والمنسجم بين الفعل الإنساني والمشيئة الإلهية ، وأنه ليس هناك صراع أو تنازع بينهما ، فهو يرى أن إرادة الإنسان وإن كانت حرة ، إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون ، وقد عبر عن ذلك بما يلي : " وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكسب أشياء - هي أضداد - لكن لما كان اكتساب تلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا ، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله ".[1]

ويمتاز هذا الحل " الرشدي " بأنه يقرر حقيقة علمية وهي فكرة السنن والقوانين ، كما أنه يبين لنا أن الجبر لا يمكن أن يكون محضا ، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقا : " بل نستطيع القول على نحو ما ، بأن الإنسان مجبر في اختياره في أكثر الأحيان ، لأنه يستخدم قدرته في حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقا معينا في حياته أصبح مجبرا إلى حد كبير على اختيار الطرق المستقبلية التي تتناسب مع هذا الطريق "[2] ، وإذن فلا جبر مطلق ولا اختيار مطلق عند ابن رشد .

ويقول في موضع آخر : " ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك ، بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود ، وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر ، وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا ".[3]

---

(1) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص 123 .
(2) محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ص 151 .
(3) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص 123 .

تلك هي نظرة ابن رشد إلى أفعال العباد وعلاقتها بالمشيئة الإلهية والفاعلية الإلهية ، وقد استطاع بهذه النظرة - الجديدة - أن يجمع بين المتعارضين على نحو يزيل الشك ويذهب اللبس ، تلك النظرة التي جمع فيها بين إرادة الله وبين حرية الإنسان وقدرته على الكسب الحقيقي لأفعاله ، فلم يلغ الحكمة والإرادة الإلهيتين ، كما أنه لم يلغ الفاعلية الإنسانية ، ومن ثمة المسؤولية وذلك في نسق فلسفي رائع .

ويظهر لنا أن السيد الجليند في كتابه " ابن تيمية وقضية التأويل " لم يطالع هذه النصوص التي أوردناها لابن رشد ، فلذلك نسبه إلى أهل الاعتزال أو المائلين إليهم ، والغريب في الأمر أن يقرر في ثقة كاملة أنه لم يجد - فيما قرأ - من صور المسألة على النحو الذي ذكره ابن تيمية ثم يذكر : " أن كل من تعرض لها ، إما يميل إلى القول بالجبر المطلق كالجبرية والأشاعرة ، أو إلى القول بالحرية المطلقة كالمعتزلة ، ومال إليهم ابن رشد ".[1]

والحقيقة التي لا مرية فيها أن ابن رشد لم يكن لا معتزليا ولا أشعريا ولا مائلا إلى الجبر ولا إلى الاعتزال ، وإنما مثل نمطا وسطيا متميزا ، وقد كان ابن تيمية فيما ذكره بخصوص هذه المسألة مقتفيا آثار ابن رشد ، غير أنه زاد عليه بأن أخرج المسألة من طابعها الفلسفي بأن أعطاها بعدا دينيا بحتا وذلك عندما تعرض لشرحها بالشواهد من القرآن والسنة .

لكن كل ما قدمه ابن تيمية إلى الآن لا يحل الإشكال نهائيا ، ولا يقدم حلا كافيا ، إذ يبقى هناك سؤال جدير بالطرح وهو : إذا كان الإنسان هو مكتسب أفعاله على الحقيقة وأن لا أحد يحول بينه وبين مباشرتها ، فما مصير الإرادة والمشيئة الإلهية ؟ وما هو السبيل إلى الجمع بين طلاقة المشيئة الإلهية والفاعلية الإنسانية ؟ هذا ما يبحثه ابن تيمية فيما يلي :

يرى ابن تيمية أن الله قد جعل في هذا الكون أسبابا مفضية إلى آثار معينة ، وأن هذه الأسباب أو القوانين إنما هي مشيئة الله وقدره فيقول : " اعلم أن الله تعالى خلق فعل العبد سببا مقتضيا لآثار محمودة أو مذمومة ، والعمل الصالح مثل صلاة أقبل عليها بقلبه ووجهه ، وأخلص فيها وراقب وفق ما بنيت عليه من الكلمات الطيبات والأعمال الصالحات ، يعقبه في عاجل الأمر نور في قلبه ،

---

(1) السيد الجليند : ابن تيمية وقضية التأويل ، ص 353 .

وانشراح في صدره ، وطمأنينة في نفسه ومزيد في عمله ، وتثبيت في يقينه وقوة في عقله إلى غير ذلك من قوة بدنه وبهاء وجهه وانتهائه عن الفحشاء والمنكر ، وإلقاء المحبة له في قلوب الخلق ، ودفع البلاء عنه ، وغير ذلك مما يعلمه ولا نعلمه .

ثم هذه الآثار التي حصلت من النور والعلم واليقين وغير ذلك أسباب مفضية إلى آثار أخرى من جنسها ومن غير جنسها أرفع منها وهلم جرا ، ولهذ قيل : إن من ثواب الحسنة الحسنة بعدها وإن من عقوبة السيئة السيئة بعدها ، وكذلك العمل السيء مثل الكذب يعاقب صاحبه في الحال بظلمة في القلب وقسوة وضيق في صدره ونفاق واضطراب ونسيان ما تعلمه وانسداد باب علم كان يطلبه ، ونقص في يقينه وعقله واسوداد وجهه وبغضه في قلوب الخلق واجترائه على ذنب آخر من جنسه أو غير جنسه وهلم جرا ، إلا أن يتداركه الله برحمته ، فهذه الآثار التي تورثها الأعمال هي الثواب والعقاب وإفضاء العمل إليها واقتضاؤه إياها كإفضاء جميع الأسباب التي جعلها الله سبحانه وتعالى أسبابا إلى مسبباتها ، والإنسان إذا أكل أو شرب حصل له الري والشبع ، وقد ربط الله سبحانه وتعالى الري والشبع بالشرب والأكل ربطا محكما ، ولو شاء ألا يشبعه ويرويه مع وجود الشراب والأكل فعل : إما أن لا يجعل في الطعام قوة ، أو يجعل في المحل قوة مانعة ، أو بما يشاء سبحانه وتعالى ، ولو شاء أن يشبعه ويرويه بلا أكل ولا شرب أو بأكل شيء غير معتاد فعل " [1] ، ثم يبين ابن تيمية أن هذا القانون الذي يحكم أفعال الطبيعة وصيرورتها هو الذي يحكم أعمال الإنسان وعلاقتها بالمشيئة الإلهية التي هي تلك الأسباب عينها ، ولكن ليس على نحو من الصرامة التي لا تتخلف كما ذهب إلى ذلك ابن رشد . [*]

ولقياس هذا على ذاك يقول ابن تيمية : " كذلك في الأعمال : المثوبات والعقوبات حذو القذة بالقذة ، فإنه إنما سمي الثواب ثوابا لأنه يثوب إلى العامل من عمله : أي يرجع ، والعقاب عقابا لأنه يعقب العمل ، أي يكون بعده ، ولو شاء ألا يثيبه على ذلك العمل ، إما بأن لا يجعل في العمل خاصة تفضي إلى الثواب أو لوجود أسباب تنفي ذلك الثواب ، أو غير ذلك لفعل سبحانه وتعالى ، وكذلك في العقوبات .

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 396 - 397 .

(*) نظام الأسباب والمسببات عند ابن رشد صارم لا يتخلف ، حيث يقول : " ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها وهو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما " [انظر : مناهج الأدلة ، ص 124] .

وبيان ذلك أن نفس الأكل والشرب باختيار العبد ومشيئته ، التي هي من فعل الله سبحانه وتعالى أيضا ، وحصول الشبع عقب الأكل ليس للعبد فيه صنع البتة حتى لو أراد دفع الشبع بعد تعاطي الأسباب الموجبة له لم يطق ، وكذلك نفس العمل هو بإرادته واختياره ، فلو شاء أن يدفع أثر ذلك العمل وثوابه بعد وجود موجبه لم يقدر ".[1]

وهذه الإشارات التي ساقها ابن تيمية تنبىء عن وجود قانون عادل وحكيم ، ولكنها تشير إلى وجوده وتصفه على الجملة لا على التفصيل ، لأن ذلك التفصيل لقوانين القدر هو مما : " احترز الله به دون جميع خلقه ، واستأثر به على جميع بريته ، وإنما يصل به أهل العلم وأرباب ولايته إلى جمل من ذلك ، وقد لا يؤذن لهم في ذكرها وربما علم الناس في ذلك على قدر عقولهم ".[2]

ويختم ابن تيمية كلامه في هذا المقام بقوله : " وأما كون قدرة العبد وكسبه له شأن من بين سائر الأسباب ، فإن الله عز وجل خص الإنسان بأن علمه يورثه في الدين أخلاقا وأحوالا وآثارا ، وفي الآخرة أمورا أخرى لم يحصل هذا لغيره من مخلوقاته ، والوجوه التي خص بها الإنسان في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله شخصا ونوعا أكثر من أن تحصى ، وما من عاقل إلا وعنده منها طرف ، ولهذا حسن توجيه الأمر والنهي إليه ، وصح إضافة الفعل إليه حقيقة وكسبا ، مع أنه خلق الله تعالى ، فإن الله تعالى خلق العبد وعمله وجعل هذا العمل له عملا قام به وصدر عنه وحدث بقدرته الحادثة ".[3]

وهذا الذي ذكره ابن تيمية هو الجامع - في نظرنا - بين مشيئة الرب وقدرة العبد على الفعل باختياره ومشيئته ، وذلك وحده هو الذي يبرر قاعدة الثواب والعقاب والمسؤولية والجزاء ، فضلا عن كونه يقدم حلا مقنعا من جهة العقل ومرتضيا من جهة الشرع ، ولأنه بغير هذا الفهم الجامع لا يستقيم دين ولا تقوم حياة .

ويصدق ما قاله ابن تيمية هنا نصوص كثيرة من الكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى : « ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »[4] وقوله تعالى: « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »[5].

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 397 .
(2) المصدر السابق : ج 08 ، ص 399 .
(3) المصدر السابق : ج 08 ، ص 401 - 402 .
(4) الأنفال : 53 .
(5) الرعد : 11 .

وقد تضمنت الآية الأولى الحديث عن التغيير من الحسن إلى السيء ، وتضمنت الثانية الحديث عن التغيير من السيء إلى الحسن ، وأن سلب النعمة منهم أو إيصالها إليهم لا يكون إلا من أنفسهم وبما كسبت أيديهم في كل حال . فالتغيير هو من الإنسان ابتداء ضمن قوانين وسنن الله في الأنفس والآفاق على مستوى الأفراد والجماعات ، وأن في الآيتين التزام - إن صح التعبير - من قبل الله بأن يكل أمور التغيير في الأحوال إلى أفعال العباد ، ذلك الإلتزام هو القانون الذي نعنيه ، فتغير أحوال الناس الفردية والجماعية مرتبط ارتباطا وثيقا بما يأتون من أعمال تكسبهم في عاجل أمرهم أوضاعا وأحوالا جديدة وفق الناموس الإلهي العام ، وفي هذه الأوضاع والأحوال الجديدة ستكون لهم أعمال أخرى تدفع بهم إلى أحوال وأوضاع وهلم جرا ، كما يشهد له أيضا قوله تعالى في بني إسرائيل : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » [1] ، وقوله تعالى : « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » [2] ، ومعنى ذلك أن الله تعالى قد وفر لهم أسباب الهداية،من كمال في عقولهم وبعث للأنبياء فيهم ، فجعلهم بذلك في ظروف مواتية لتقبل الإيمان والسير في طريق الصلاح ، ولكنهم أبوا إلا أن يسلكوا الطريق الآخر ، وكذلك يدل على صحة ما ذهب إليه ابن تيمية قوله تعالى : « وما أصابكم من مصيبة بما كسبت أيديكم » [3] وقوله تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم ، إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ، إن ذلك على الله يسير » [4] ، فما هو الكتاب في الآية إذا لم يكن هو تلك القوانين والنواميس التي جعلها الله واختص بعلمها . وإذا كنا لا نستطيع أن نصل إلى كنهها بحكم طبيعتنا البشرية القاصرة ، ولكننا يكفي أن نعلم - على الجملة - أن هذه القوانين هي من الرحمة والعدالة ، بحيث تعمل لصالح الإنسان ، وأنها لا تظلمه حبة خردل لأن رحمة الله سبقت غضبه .[5]

أما الأحاديث التي تؤكد ما ذهب إليه ابن تيمية فهي كثيرة ومنها ، قوله صلى الله عليه وسلم : « عليكم بالصدق ، فإن الصدق يهدي إلى البر ، وإن البر يهدي إلى الجنة ، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا ، وإياكم والكذب ، فإن الكذب يهدي إلى

---

(1) الصف : 05 .
(2) فصلت : 17 .
(3) الشورى : 30 .
(4) الحديد : 22 .
(5) نص الحديث : " إن رحمتي سبقت غضبي " رواه مسلم في كتاب " التوبة " ، باب " سعة رحمة الله " ، ج 04 ، ص 2108 ، ورقمه 2751 .

الفجور ، وإن الفجور يهدي إلى النار ، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا »[1] ، فكلمة يهدي في الحديث بمعنى يقود ويؤدي بصاحبه إلى أوضاع وأحوال تكون خادمة له وفي صالحه إن كان عمله صدقا وخيرا ، وتكون ضده إن كان من أهل الكذب والزور ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نكتة سوداء ، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه »[2] ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم - إذا هو نام - ثلاث عقد ، يضرب بكل عقدة : عليك ليل طويل ، فإذا استيقظ العبد وذكر الله انحلت عقدة ، وإذا توضأ انحلت عنه عقدتان ، فإذا صلى انحلت العقد ، فأصبح نشيطا طيب النفس ، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان »[3] ، كما يشهد له أيضا قول عمر رضي الله عنه : « أفر من قدر الله إلى قدر الله »[4] وذلك أن الإنسان مهما عمل من عمل فهو ليس خارجا بذلك العمل - مهما يكن خيرا أم شرا - عن مشيئة الله وقدره السابق الممثل في الناموس العام الذي خطه الله في الأزل ، وبهذه النظرة التيمية إلى المشيئة الإلهية والفعل الإنساني تنحل العقدة ويزال الإشكال .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) متفق عليه ، رواه البخاري في كتاب " الأدب " ، باب قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين » ، وما ينهى عن الكذب ، ج 07 ، ص 95 ، ومسلم في كتاب " البر والصلة والاداب " باب " في قبح الكذب وحسن الصدق وفضله " ، ج 04 ، ص 2012 ورقمه 2607 .

(2) رواه الترمذي في سننه وقال حديث حسن صحيح ، في كتاب " التفسير " باب " وفي سورة ويل للمطففين " ، ج 05 ، ص 404 ، ورقمه 3334 . وابن ماجه في سننه كتاب " الزهد " باب " ذكر الذنوب " ، ج 02 ، ص 1418 ، ورقمه 4244 .

(3) رواه مسلم في كتاب " صلاة المسافرين وقصرها " ، باب " ما روي في من نام الليل أجمع حتى أصبح " ، ج 01 ، ص 538 ، ورقمه 776 .

(4) رواه البخاري في كتاب " الطب " ، باب " ما يذكر من الطاعون " ، ج 07 ، ص 168 - 169 ، وفي كتاب " الحيل " ، باب " ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون " ، ج 08 ، ص 34 مختصرا ، ومسلم في كتاب : السلام " ، باب " الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها " ، ج 04 ، ص 1740 - 1741 ورقمه 2219 ، وأبو داود في كتاب " الجنائز " ، باب " الخروج من الطاعون " ، ج 03 ، ص 183 ورقمه 3103 ، ومالك في " الموطأ " ، ج 02 ، ص 894 - 896 .

الفصل الخامس

نقد أدلة الكسب

المبحث الأول : نقد الأدلة النقلية للكسب

المبحث الثاني : نقد الأدلة العقلية للكسب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : نقد أدلة الكسب النقلية

أشرنا عند تناولنا للأدلة النقلية عند الأشاعرة إلى أنهم لم يعتمدوا على الأدلة النقلية كثيرا ، وذلك لأن الأدلة النقلية في جملتها تصلح سندا لهم كما تصلح سندا لغيرهم عن طريق التأويل وتوجيه النصوص وجهة تخدم الهدف والمقصد المراد .

كما أشرنا إلى أن الدليل - من قرآن أو سنة - ينبغي أن يكون قطعيا في دلالته حتى لا يتطرق إليه احتمال ، لأن الدليل - كما يقال - إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال في الأحكام العملية ناهيك عن المسائل الاعتقادية !!.

وقد كان للأشاعرة أدلتهم التي اعتمدوها تأييدا لمذهبهم الكسبي ، ولم يكن للمؤسس الأول - أبي الحسن الأشعري - غير آية واحدة جعلها حجر الزاوية في أدلته النقلية على الكسب ، وهي آية الصافات : « والله خلقكم وما تعملون »[1] ولم تكن هذه الآية في حقيقة الأمر تحمل أي دليل على صحة دعواه كما مر بيانه في الكسب الأشعري .

ومن المسائل الدينية الاعتقادية التي اهتم بها ابن تيمية وناقشها مناقشة علمية واضحة هذه المسألة ، ألا وهي " الأدلة النقلية للكسب الأشعري " .

يرى ابن تيمية بأن فعل العبد حتى وإن ادعى من ادعى أنه فعل لله فإنه من الناحية الواقعية لا يمكن أن ينكر مشاهداته ، وهو أنه يرى العبد وهو يفعل ويعمل ويتحرك ويأتي ويروح وأن تلك الأفعال من الناحية الواقعية قائمة بالإنسان ، وأنها كذلك ناشئة عنه ، وإن كان الله عز وجل هو الذي خلقها في الجملة لأنه تعالى خالق كل شيء .

وهذه التوطئة يسوقها ابن تيمية مخاطبا بها أهل الإثبات (يعني الأشاعرة) فهل ينكرون ما يقول،أم ينكرون ما تشاهده أعينهم فيقول : " وأيضا فإن نفس فعل العبد ، وإن قال أهل الإثبات : إن الله خلقه ، وهو مخلوق له ، ومفعوله له ؛ فإنهم لا ينكرون أن العبد هو المتحرك بالأفعال ، وبه قامت ، ومنه نشأت ، وإن كان الله خلقها "[2]، ومن ثمة فإنه يمكننا أن نجعل هذه الآية منطلقا نناقش في ضوئها أدلة الأشاعرة النقلية .

---

(1) الصافات : 96 .

(2) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 117 .

فآية الصافات : « والله خلقكم وما تعملون »[1] والذي عملوه إنما هي الأصنام ، عملوها هم بأيديهم وذلك مشاهد فعلى أي وجه من وجوه اللغة أو المنطق أسند الأشاعرة فعل الأصنام وعملها لله عز وجل ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، ثم ما هي الحكمة الدينية التي تسيغ هذا الإسناد ؟ .

إن الله عز وجل ينهى عن عبادة الأصنام ويتوعد فاعل ذلك بالنكال الشديد والعذاب الأليم كما قال تعالى : « وقال إنما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم في الحياة الدنيا ، ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا ومأواكم النار وما لكم من ناصرين »[2] .

أما عن الآية التي استدل بها الأشعري وهي قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » فلم يتطرق إليها إلا بعد أن مهد لذلك بمناقشات لغوية شيقة تناول فيها الحديث عن الفعل : " فعل " وعن مسمى المصدر " فعل " فيقول : " قول القائل : هذا فعل هذا : لفظ فيه إجمال ؛ فإنه تارة يراد بالفعل نفس الفعل ، وتارة يراد به مسمى المصدر ، فيقول : فعلت هذا أفعله فعلا ، وعملت هذا أعمله عملا ، فإذا أريد بالعمل نفس الفعل الذي هو مسمى المصدر كصلاة الإنسان وصيامه ونحو ذلك ، فالعمل هنا هو المعمول ، وقد اتحد هنا مسمى المصدر والفعل ؛ وإذا أريد بذلك ما يحصل بعمله كنساجة الثوب وبناء الدار ونحو ذلك ، فالعمل هنا غير المعمول ، قال تعالى : « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات »[3] ، فجعل هذه المصنوعات معمولة للجن "[4] ، وذلك ما يقتضيه الإسناد اللغوي الصحيح ، فالجن هم الذين عملوا لسليمان المحاريب والتماثيل والجفان ، ولا يمكن بأي حال أن ينسب ذلك العمل إلى الله إلا من باب التسخير ؛ فقد سخر الله الجن لسليمان ليعملوا له هذه المعمولات ويؤدوا له أعمالا أخرى ، ولكن من حيث المباشرة فإن الجن هم الذين صنعوا ذلك ، وأن العمل هنا غير المعمول والصنعة غير المصنوع .

ويؤكد ابن تيمية أن من لم يلحظ هذا الملمح غاب عنه أن يفرق بين فعل الرب ومفعوله ، ويعتبر ابن تيمية ذلك من الشناعات التي لزمت هؤلاء فيقول : " ولكن هذه الشناعات إنما لزمت من لا يفرق بين فعل الرب ومفعوله ، ويقول مع ذلك إن أفعال العباد فعل الله ، كما يقول ذلك الجهم بن صفوان

---

(1) الصافات : 96 .
(2) العنكبوت : 25 .
(3) سبأ : 13 .
(4) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 121 .

وأتباعه والأشعري وموافقوه ، ومن وافقهم من أتباع الأئمة "[1] ، ففعل الله أو فعل العبد قائم بذاته ، أما مفعوله فهو مفارق له ، ولكن هؤلاء لا يفرقون بين الفعل الذي هو مسمى المصدر والمعمول الذي هو اسم المفعول .

وبعد هذه التوطئة يورد ابن تيمية الآية محل الحديث ويقيسها على ما سبق ذكره ويحاكم المخالفين على ضوء القواعد اللغوية التي سبق ذكرها فيقول : " ومن هذا الباب قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »[2] ،فإنه في أصح القولين " ما " بمعنى الذي والمراد به : ما تنحتون من الأصنام كما قال تعالى : « أتعبدون ما تنحتون ، والله خلقكم وما تعملون »[3] أي والله خلقكم وخلق الأصنام التي تنحتونها (...) لكن قد يستدل بالآية على أن الله خلق أفعال العباد من وجه آخر ، فيقال : إذا كان خالقا لما يعملونه من المنحوتات لزم أن يكون هو الخالق للتأليف الذي أحدثوه فيها ، فإنها إنما صارت أوثانا بذلك التأليف ، وإلا فهي بدون ذلك ليست معمولة لهم ، وإذا كان خالقا للتأليف كان خالقا لأفعالهم "[4] ،والقول بأن الله خالق للتأليف الذي عليه الأصنام قول مرفوض من وجهين :

الوجه الأول : إن المشاهد المحسوس أنهم هم الذين خلقوا الأصنام وصنعوها بأيديهم ، ولم يخلقها الله لهم .

الوجه الثاني : نسبة التأليف إلى الله عز وجل بالإسناد اللغوي على حقيقته مع عدم الضرورة إلى المجاز غير متأتٍ ، ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذر فهم النص مع الإسناد الحقيقي ، وذلك غير حاصل البتة ، فالآية مفهومة وواضحة لا تحتاج إلى تأويل ولا إلى تبديل .

غير أن ابن تيمية يتابع الموضوع ليزيد المسألة وضوحا فيقول : " والمقصود : أن لفظ " الفعل " و " العمل " و " الصنع " أنواع ، وذلك كلفظ البناء والخياطة والنجارة ؛ تقع على نفس مسمى المصدر ، وعلى المفعول ، وكذلك لفظ " التلاوة " و " القراءة " و " الكلام " و " القول " يقع على نفس مسمى المصدر ، وعلى ما يحصل بذلك من نفس القول والكلام ، فيراد بالتلاوة والقراءة نفس القرآن

---

(1) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، ج 02 ، ص 17 .
(2) الصافات : 96 .
(3) الصافات : 95 - 96 .
(4) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 121 .

المقروء المتلو ، كما يراد به مسمى المصدر " [1] ، وينبغي في هذا المقام التفريق بين الخلق العام الذي يشمل كل الخلائق ، وبين الخلق العيني الذي هو إحداث شيء على ما هو عليه من التأليف والصنع ، فالمعنى الأول يشمل هذا وذاك،والمعنى الثاني لا يصح في الموضوع الذي نحن بصدده ، وهو صنع المنحوتات من الأحجار .

وعلى أساس ذلك يرى ابن تيمية أن تلك الأفعال بالنسبة للعبد " هي فعله القائم به ، وهي أيضا مفعولة له ، إذا أريد بالفعل المفعول " [2] ، فمن لم يفرق بين الفعل والمفعول على هذه الصورة جعل تلك الأفعال فعلا لله ولم يجعلها مفعولة كسائر المفعولات ، وليس لمسمى فعل الله عنده مسميان ، بل مسمى واحد .

ومن بدائه العقل أن خلق الله تعالى لمخلوقاته ليس هو نفس مخلوقاته ، وأن من قال بذلك كما يرى ابن تيمية لزم عنه : " أن أفعال العباد مخلوقة كسائر المخلوقات ومفعولة للرب كسائر المفعولات ولم يقل : إنها نفس فعل الرب وخلقه ، بل قال إنها نفس فعل العبد ، وعلى هذا تزول الشبهة ؛ فإنه يقال : الكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح يتصف بها من كانت فعلا له ، كما يفعلها العبد ، وتقوم به ، ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغيره " [3] ، ومعلوم أن جميع ما في الكون مخلوق لله تعالى كالطعوم والروائح والألوان وجميع الأخلاق والطبائع السليمة منها وغير السليمة ، ولكن لا ينبغي بحال أن يقال أن هذه الأشياء تقوم به عز وجل أو أنه يفعلها ، تعالى الله عن ذلك .

ومثال ذلك كما يراه ابن تيمية ما خلق الله " في غيره في الطعوم والألوان والروائح والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك ، فإذا كان قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به ، وإذا خلق رائحة منتنة ، أو طعما مرا أو صورة قبيحة ونحو ذلك مما هو مكروه مذموم مستقبح ، لم يكن هو متصفا بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة المكروهة والأفعال القبيحة ؛ ومعنى قبحها كونها ضارة لفاعلها ، وسببا لذمه وعقابه ، وجالبة لألمه وعذابه ، وهذا أمر يعود على الفاعل الذي قامت به ، لا على الخالق الذي خلقها فعلا لغيره " [4] ، وإذا كان الأمر كذلك فإن نحت الأصنام لعبادتها لم يكن من فعل الله

---

(1) ، (2) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 08 ، ص 122 .
(3) ، (4) المصدر السابق : ج 08 ، ص 123 .

ولا يكون لأن الله خلق الأصنام وخلق الإنسان حقيقة ، ولكنه لم يخلق الأوثان والأصنام في شكلها وصورتها التي جعلوها عليها فذلك من فعل الإنسان ، ولذلك توجه باللوم والتأنيب لهم : « أتعبدون ما تنحتون ؟! » ولو كان الله خلقها لهم وألفها على الشكل الذي هي عليه لفرض عبادتها،ولما كان يتوجه إليهم باللوم والعتاب على لسان نبيه عليه الصلاة والسلام ، بل كان قد أمرهم بعبادتها .

وإذا فهم الأشاعرة من قوله تعالى : « قل الله خالق كل شيء » [1] ، أن أفعال العباد داخلة في هذا العموم لأنها شيء كبقية الأشياء فإن لابن تيمية فهما آخر للمسألة ؛ وذلك أننا إذا اعتبرنا أفعال العباد هي من جملة ما خلقه الله على ما هو عليه حسنا كان أم قبيحا ، فإن ذلك يؤدي لا محالة إلى خرق قوانين الكون ونواميس الحياة فيستوي حينها المصلح والمفسد والمحسن والمسيء لأن الله - حسبهم - هو الذي خلقه على ما هو عليه !! .

ومن ثمة فإن ابن تيمية يوضح مقالة أهل السنة الصحيحة - كما يراها - ناقلا ذلك عنهم فيقول : " وقالوا : مع أنه خالق كل شيء وربه ومليكه فقد فرق بين المخلوقات أعيانها وأفعالها ، كما قال تعالى : « أفنجعل المسلمين كالمجرمين » [2] وكما قال : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ؟! ساء ما يحكمون » [3] وقال تعالى : « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ؟ أم نجعل المتقين كالفجار » [4] ونظائر هذا في القرآن كثيرة " [5] .

لقد كان لزاما على الأشاعرة أن ينتبهوا إلى هذه المسألة وأن ينظروا إلى ما تؤدي إليه في واقع الحال ، لأن فهم الآية على النحو الذي أرادته الأشعرية يؤدي - حاشا لله - إلى تحميل أخطاء البشر وذنوبهم لله عز وجل ، ولا يكون حينها هناك معنى للتكليف ولا للابتلاء ولا للافتراق بين المصلح والمفسد ولا بين الجنة والنار .

لم ينكر أحد من علماء الإسلام هذه القاعدة الكلية وهي ربوبية الله وقيوميته على كل شيء ، ولكن كيف يستساغ أن يقال إن أفعالنا التي نفعلها بأيدينا حسنة كانت أم قبيحة إنما هي من فعل الله ؟ هكذا على الإطلاق .

---

(1) الرعد : 16 .
(2) القلم : 35 .
(3) الجاثية : 21 .
(4) ص : 28 .
(5) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 18 ، ص 98 ، 99 .

ويذهب ابن تيمية في تكييف مقالات الأشاعرة وإلزامها ما يلزم عنها إلى أبعد الحدود ، وذلك عندما يجعلهم شرا من المعتزلة فيقول : " والمقصود هنا أن من أثبت القدر واحتج به على إبطال الأمر والنهي فهو شر ممن أثبت الأمر والنهي ولم يثبت القدر ، وهذا متفق عليه بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل ؛ بل بين جميع الخلق ، فإن من احتج بالقدر وشهود الربوبية العامة بجميع المخلوقات ولم يفرق بين المأمور والمحظور ، والمؤمنين والكفار ، وأهل الطاعة وأهل المعصية لم يؤمن بأحد من الرسل ولا بشيء من الكتب ".[1]

ومن المعروف تاريخيا أن الأشاعرة لم يصلوا إلى هذا المستوى من الانحراف العقدي ، ولكن الفكر الذي أسسوه على هذا النمط تطور على أيدي الصوفية وصار حقا يشكل خطرا على الأمة الإسلامية بما أشاعه فيها من روح التواكل وترك العمل والإخلاد إلى ما تجود به الأقدار أو يجيء به القضاء ، وذلك فكر لا علاقة له بالفهم الصحيح للدين .

أما إذا تمسك الأشاعرة بقول الله تعالى : « قل كل من عند الله »[2] فإن ابن تيمية يرى ذلك خطأ ، وأن الآية لم ترد لتقرر أمرا كهذا ، بل سبب ورودها أمر آخر حيث يقول : " وكذلك من احتج من مثبتة القدر (يعني الأشاعرة) بالآية على إثباته إذا احتج بقوله تعالى : « قل كل من عند الله » كان مخطئا ، فإن الله ذكر هذه الآية ردا على من يقول : " الحسنة من الله والسيئة من العبد ولم يقل أحد من طوائف الناس ؛ أن الحسنة المفعولة من الله ، والسيئة المفعولة من العبد "[3] ، ولكن المراد بالحسنة في الآية إنما هو النعمة والخير ، وأن السيئة إنما المراد بها القحط والجذب كما قال تعالى : « فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه ، وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه »[4] وكذلك الآية : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك »[5] لا يمكن تفسير الحسنة بالطاعة والسيئة بالمعصية كما يقرر ذلك ابن تيمية فيقول : " وأيضا فإن قوله بعد هذا : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » يمتنع أن يفسر بالطاعة والمعصية ؛

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 100 .
(2) النساء : 78 .
(3) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 117 .
(4) الأعراف : 131 .
(5) النساء : 79 .

فإن أهل الإثبات لا يقولون : إن الله خالق إحداهما دون الأخرى ؛ بل يقولون : إن الله خالق لجميع الأفعال وكل الحوادث " [1]، ومن ثمة فلا مجال للاستدلال بالآيتين السابقتين من سورة النساء على أي وجه كان الاستدلال لأن موضوعهما جميعا لا علاقة له بأفعال العباد .

ومن الأدلة التي يعارض بها ابن تيمية القائلين بنسبة أفعال الإنسان إلى الله آيات كثيرة في كتاب الله عز وجل منها : « اعملوا ما شئتم » [2] وقوله تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم » [3] وقوله : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات » [4] فهذه الآيات صريحة في نسبة أعمال العباد إليهم على الحقيقة وعلى المشاهد كذلك فتسقط حجج الخصم .

وأما عن تعلق الأشاعرة بآيات المشيئة العامة كقوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » [5] ومثيلاتها في القرآن ، باعتبار أنها المشيئة النافذة ولا مشيئة ولا اختيار للعبد معها ، فلابن تيمية في المسألة نظرة أخرى ، تقوم على اعتبار مثل هذه الفهوم تنبني على مغالطات وعلى تصور الأمر في صورة نزاع بين الله والعبد ، وعلى سوء فهم للآيات القرآنية ودلالاتها الحقيقية .

ومن ثمة فإن ابن تيمية يرى أن قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » " لا يدل على أن العبد ليس بفاعل لفعله الاختياري ، ولا أنه ليس بقادر عليه ، ولا أنه ليس بمريد ؛ بل يدل على أنه لا يشاؤه إلا أن يشاء الله ، وهذه الآية رد على الطائفتين : المجبرة الجهمية ، والمعتزلة القدرية [*] ،

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 117 .
(2) فصلت : 40 .
(3) التوبة : 105 .
(4) الكهف : 107 .
(5) الإنسان : 30 .

(*) للمعتزلة تأويلات خاصة لآيات المشيئة والطبع والختم ، والهدى والضلال ، ويمكن أن ننقل بعضا منها كما وردت في كتاب " الانتصار " للخياط المعتزلي حيث يقول : " فأما تأويل المعتزلة لما تلا من الآيات فسهل قريب : أما قوله : « وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله » [البقرة : 102] أي بعلم الله وتخليته ، وأما قوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » [السجدة : 13] فإن هذا خبر عن قدرته ، وأن الذين كفروا به لم يقبلوه وأنه لو شاء لأدخلهم في الإيمان كرها ، وأجبرهم عليه جبرا ، وأما قوله : « ختم الله على قلوبهم » [البقرة : 07] و « بل طبع الله عليها بكفرهم » [النساء : 155] فليس ذلك على أنه منعهم مما أمرهم به تعالى عن ذلك ، ولكنه على الإسم والحكم والشهادة ؛ ألا تراه يقول : « بكفرهم » وإنما ختم على قلوبهم مما فيها من الكفر . وأما قوله : « ومن يرد الله أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء » [الأنعام : 125] فإن الله جل ذكره يريد أن يضل الكافر وإضلاله إياه تسميته أياه ضالا وحكمه عليه بما كان منه من الضلال " [الخياط المعتزلي ، كتاب الانتصار ، ص 189] .

فإنه تعالى قال : « لمن شاء منكم أن يستقيم »[1] فأثبت للعبد مشيئة وفعلا ، ثم قال : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين »[2] ، فبين أن مشيئة العبد معلقة بمشيئة الله ، والأولى (أي الاية الأولى « لمن شاء منكم أن يستقيم ») رد على الجبرية وهذه (الأخيرة) رد على القدرية الذين يقولون : قد يشاء العبد ما لا يشاؤه الله ، كما يقولون : إن الله يشاء ما لا يشاؤون ".[3]

وبهذا التفصيل والشرح يتبين غلط الأشاعرة في فهم الآية المذكورة « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » على النحو الذي أرادوه من مصادرة الحرية الإنسانية وتجريدها من كل إرادة أو قدرة على الفعل ؛ وأيضا : فإنه يضاف إلى كل ما سبق أن قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » إنما " سيق لبيان مدح الرب والثناء عليه ببيان قدرته ، وبيان حاجة العباد إليه "[4] ، وهكذا تبدو فهوم الأشاعرة متهافتة أمام النظرة النقدية الفاحصة لابن تيمية ، تلك النظرة الواسعة التي لا تنظر إلى الله فحسب ولا إلى الإنسان فحسب ، بل إليهما جميعا ، كل في موقعه ، وتلك هي النظرة الصحيحة في نظرنا .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) التكوير : 28 .
(2) التكوير : 29 .
(3) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 488 .
(4) المصدر السابق : ج 08 ، ص 489 .

المبحث الثاني : نقد الأدلة العقلية للكسب

أولا : نقد دليل الاستطاعة .

هل الاستطاعة مع الفعل أم قبله ؟ وهل هي صالحة للضدين أم لا ؟ وهل أنها إذا وجدت لزم عنها مقدورها ؟ هذه الأسئلة هي مثار الجدل وموضع الخلاف بين الأشاعرة وخصومهم من معتزلة وابن تيمية وغيرهم .

وإذا علمنا أن الأشاعرة قد أقاموا مذهبهم في " الكسب " على مناقضة المعتزلة ، وأن المعتزلة قد جعلوا العبد فاعلا على الحقيقة ، ولم يجعلوا الاستطاعة مع الفعل للفعل ، فقد هب الأشاعرة - دفاعا عن طلاقة المشيئة الإلهية - فجعلوا القدرة مع الفعل للفعل كما سر بيانه [1] ، وإذا كان غرض الأشاعرة من جعل الاستطاعة مع الفعل هو الدفاع عن طلاقة المشيئة الإلهية ، فإن غرض المعتزلة هو الدفاع عن الحرية الإنسانية وكذا العدل الإلهي ، وكل فريق - في نظرنا - اشتط فيما ذهب إليه لأنه جعل من نفسه مدافعا عن قضية ما ، وتصور أن هناك نزاعا بين حقين ، حق الإنسان في الحرية عند المعتزلة،وحق الله في الأمر والإرادة عند الأشاعرة ، ومن طبيعة الردود الدفاعية الاشتطاط والتطرف ، فكان أن تطرف المعتزلة في دفاعهم عن الإنسان ، وتطرف الأشاعرة في دفاعهم عن الله ، فهؤلاء - أي المعتزلة - سلبوا عن الله طلاقة مشيئته وقيوميته الأبدية ، وأولئك - أي الأشاعرة - سلبوا عن الإنسان اختياره ومسؤوليته على أفعاله .

وقد فطن ابن تيمية لطبيعة هذا الصراع وما انجر عنه من منزلقات عقدية وفكرية ، فعالجه معالجة الحكم العدل والقاضي المحنك ، ولم يكن قصده أن ينتصر لهذا الفريق أو ذاك ، ولكن كان همه أن يصور الحقيقة وأن يضع الأشياء في نصابها ، ولذلك لم تكن مواقفه في النهاية تمثل انحيازا لهذا الطرف أو ذاك . ولم يفته - في كل مرة - أن يبين خلفيات تلك المواقف وأن يكشف عن قصورها وعجزها في تمثيل الصورة الحقيقية التي كان ينبغي أن تكون . فهو هنا في موضوع الاستطاعة يقول : " قد تكلم الناس من أصحابنا وغيرهم في " استطاعة العبد " هل هي مع فعله أم قبله ؟ وجعلوها قولين متناقضين ، فقوم جعلوا الاستطاعة مع الفعل فقط ، وهذا هو الغالب على مثبتة القدر المتكلمين من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من أصحابنا وغيرهم .

---

(1) انظر : المبحث الثاني من الفصل الثاني في هذا البحث .

وقوم جعلوا الاستطاعة قبل الفعل ، وهو الغالب على النفاة من المعتزلة والشيعة ، وجعل الأولون القدرة لا تصلح إلا لفعل واحد ، إذ هي مقارنة له لا تنفك عنه ، وجعل الآخرون الاستطاعة لا تكون إلا صالحة للضدين ، ولا تقارن الفعل أبدا " [1] ، وقد تناول ابن تيمية ذلك على التفصيل فيما يلي :

1 - هل القدرة عرض لا يبقى زمانين :

غير أن ابن تيمية لا يرى في ربط المسألة بكون الاستطاعة عرضا أو ليست كذلك ، أو أنها تبقى زمانين أو لا تبقى ؟ لا يرى في ذلك أي صواب ، لأنه حتى مع تسليمنا بأن القدرة عرض ، فإن الزعم بأنها لا تبقى زمانين غير مسلم به من جهة ، ومن جهة ثانية فإن القدرة إن لم تتجدد هي بذاتها تجدد أمثالها ، وبذلك تكون صالحة للضدين على الصورتين جميعا ، وعلى الوجهين سواء ، ومن ثمة يرى ابن تيمية أن " الصواب الذي عليه أئمة الفقه والسنة أن القدرة نوعان : نوع مصحح للفعل يمكن معه الفعل والترك وهذه هي التي يتعلق بها الأمر والنهي؛فهذه تصلح للمطيع والعاصي وتكون قبل الفعل وقد تبقى إلى حين الفعل؛إما بنفسها - عند من يقول ببقاء الأعراض - وإما بتجدد أمثالها - عند من يقول أن الأعراض لا تبقى - وهذا قد يصلح للضدين " . [2]

وما ذكره ابن تيمية هنا بخصوص الاستطاعة ، وأنها إذا كانت عرضا إما أن تتجدد هي بنفسها أو يتجدد أمثالها بعدما تعدم ، ذكره بعض أتباع الأشعري [3] ، وضرب له مثلا بالطعوم والروائح والألوان وأنها ترى باقية زمنين وأزمان ، وإن لم تتجدد هي بنفسها تجدد أمثالها ، ومثل ذلك القدرة .

وبموجب قول من قال إن القدرة لا تكون إلا مع الفعل يكون : " كل كافر وفاسق قد كلف ما لا يطيق ، وليس هذا الإطلاق قول جمهور أهل السنة وأئمتهم بل يقولون : إن الله قد أوجب الحج على المستطيع (الاستطاعة الشرعية) حج أو لم يحجج ، وكذلك أوجب صيام الشهرين في الكفارة على المستطيع ، كفر أو لم يكفر ، وأوجب العبادات على القادرين دون العاجزين فعلوا أو لم يفعلوا ، وما لا يطاق يفسر بشيئين : ما لا يطاق للعجز عنه فهذا لم يكلفه الله أحدا ، وما لا يطاق للاشتغال بضده ، فهذا هو الذي وقع فيه التكليف " . [4]

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 371 .
(2) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 274 .
(3) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص 286 .
(4) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 276 .

2- هل الإ ستطاعة مع الفعل أم قبله :

بعد أن صور ابن تيمية مذهب كل فريق في المسألة بدأ في معالجة هذه الآراء والمواقف وإصدار الأحكام المناسبة لها ؛ فالمعتزلة (القدرية) هم أكثر الفرق بعدا عن الحق لأنهم يمنعون أن تكون قدرة مع الفعل بأي حال " فإن عندهم أن المؤثر لابد أن يتقدم على الأثر لا يقارنه بحال ، سواء في ذلك القدرة والإرادة والأمر " [1] ، والرأي الصواب الذي يراه ابن تيمية كما دل عليه الكتاب والسنة أن كلا الفريقين مخطىء من جهة ومصيب من جهة ، " إذ أن الاستطاعة متقدمة على الفعل ومقارنة له أيضا ، وتقارنه أيضا استطاعة أخرى لا تصلح لغيره " [2] ، وعلى أساس ذلك تكون الاستطاعة على نوعين : الأولى : " متقدمة صالحة للضدين ، ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له ، و (الثانية) هي الموجبة للفعل المحققة له ". [3]

فهناك في نظر ابن تيمية استطاعتان : استطاعة مصححة ومجوزة واستطاعة موجبة ومحققة ؛ فالأولى تسبق الفعل ويمكن أن يقع بها ويمكن أن لا يقع بها ، أما الثانية وهي الموجبة فان الفعل لابد أن يقع بها وهي المقارنة .

هذا التقسيم الذي ذكره ابن تيمية للاستطاعة قال به بعض الأشاعرة مقسما إياها إلى قدرة صلوحية وقدرة تنجيزية ، ويقصد بالصلوحية أي التي تصلح أن يقع بها الفعل وهي لابد أن تكون سابقة عنه ، وبالتنجيزية التي يقع بها الفعل وهي مقارنة له . [4]

وعند ابن تيمية فإن الأولى - أي التي تسبق الفعل - " هي الشرعية ، وهي مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب وعليها يتكلم الفقهاء وهي الغالبة في عرف الناس (أي عند إطلاق لفظ الاستطاعة) والثانية (المقارنة) هي الكونية التي هي مناط القضاء والقدر ، وبها يتحقق وجود الفعل ". [5]

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 371 .
(2) ، (3) المصدر السابق : ج 08 ، ص 372 .
(4) انظر : السنوسية الكبرى وشرحها ، ص 286 .
(5) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 373 .

هذا وقد ضلت كل من المجبرة والقدرية على حد سواء في فهم هذه المسألة ، سواء منهم من اعتقد أن الأولى (الشرعية) كافية وأن العبد حين الفعل مستغن عن الله ، أو من اعتقد أن الثانية وحدها موجبة ؛ فجعل العبد بذلك مجبورا ، وكلا الفهمين خطأ صريح : " ولهذا افترق الجبرية والقدرية على طرفي نقيض ، وكلاهما مصيب فيما اثبته دون ما نفاه ، فأبو الحسن البصري ومن وافقه من القدرية (المعتزلة) يزعمون أن العلم بأن العبد يحدث أفعاله وتصرفاته علم ضروري وأن جحد ذلك سفسطة .

وابن الخطيب [*] ونحوه من الجبرية يزعمون أن العلم بافتقار رجحان فعل العبد على تركه إلى مرجح من غير العبد ضروري ؛ لأن الممكن المتساوي الطرفين لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح " [1] ، ولما كان هذا المرجح خارجا عن الإنسان فبه إذن تتعلق المسؤولية والجزاء والثواب والعقاب ، وهذا مما لا يقوله عاقل ! ومقتضى ذلك أيضا أن الله إذا لم يخلق للعبد أو فيه القدرة على الإيمان لم يكن مؤمنا ، وإذا لم يخلق فيه القدرة على الفعل لم يكن مستطيعا أن يفعل أي شيء ، لأن ما يتحدث عنه الأشاعرة - هنا - ليس هو الخلق " الفطري " ولكن يتحدثون عن الخلق " الظرفي " [**] المستمر الذي يكون مع الفعل لحظة القيام به ، وإذا كانت القدرة - حسب هذا الفهم - لا تكون إلا مع الفعل للفعل فان : " كل من لم يفعل شيئا لم يكن قادرا عليه ، ولكن لا يكون عاجزا عنه ، وهؤلاء (يعني الأشاعرة) يقولون لا يكلف ما يعجز عنه ولكن يكلف ما يقدر عليه بناء على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل " [2] ، والكلام السابق الذي يقوله الأشاعرة يؤدي - في نظر ابن تيمية - إلى محالات في الدين ، وإلى إبطال الواجب الديني عموما ، ولذلك كان تعليقه عليه بما يلي : " وحقيقة قولهم أن كل من ترك واجبا لم يكن قادرا عليه ، وليس هذا قول جمهور أهل السنة ، فإن أهل السنة يثبتون للعبد قدرة هي مناط الأمر والنهي ، وهذه قد تكون قبله ولا يجب أن تكون معه ، ويقولون أيضا إن القدرة التي يكون بها الفعل لابد أن تكون مع الفعل ، ولا يجوز أن يوجد الفعل بقدرة معدومة ولا بإرادة معدومة ، كما لا يوجد بفاعل معدوم " [3].

(*) هو الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد (1002 هـ / 1072 هـ) مؤرخ ومحدث ، كان شافعيا أشعريا ، عارض مذهب ابن حنبل . [المنجد في اللغة والأعلام ، ج 02 ، ص 232] .

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 375 .

(**) لم يقل الأشاعرة بالخلق " الفطري " للاستطاعة في العبد ، ولكنهم قالوا بالخلق " الظرفي " أي لحظة القيام بالفعل ، وهم بذلك يهدمون الحرية والاختيار الإنساني من الأساس ، وفي ذلك يقول الدكتور محمد علي أبو ريان : " ولكن الأشاعرة بهذا يهدمون هذه الحرية بقولهم : أن الله تعالى يتدخل باستمرار في كل فعل من أفعال العباد وفي كل حركة من حركاتهم تدخلا مباشرا ، بحيث لا يمكن أن يوجد أي سند ميتافيزيقي أو طبيعي للحرية الإنسانية ، وتبقى على ما يلوح شهادة الوجدان ؛ وهم لا يعولون عليها كثيرا في تبرير حرية الاختيار " [محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 203] .

(2) ، (3) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 273 .

لو اطلع الأشاعرة على هذه النتائج التي ألزمهم بها ابن تيمية لم يقبلوها ولم يرتضوها ، ولكنها على أية حال لازمة عن مذهبهم في القدرة التى جعلوها مع الفعل لا تتقدم عنه ولا تتأخر ، ولم يزد ابن تيمية عما قالوه شيئا ، بل لم يقوّلهم ما لم يقولوا ، ولكن الفهم المنطقي للقواعد التي وضعوها يؤدي إلى ما ذكره ابن تيمية من محالات في الدين وإبطال للواجبات .

ويظهر أن هناك شبهة لدى الأشاعرة هي التي جعلتهم يصيرون إلى الفهم الذي صاروا إليه في مسألة الاستطاعة وهي كيفية ترجيح الفعل على الترك ، أو ترجيح فعل على آخر ، وهل يكون هناك ترجيح بلا مرجح ؟ ذلك – في نظرنا – ما حدا بهم إلى إدخال عنصر آخر خارج عن الإنسان ، وهو الله الذي يخلق للإنسان القدرة على الفعل إذا أراده العبد وتجرد له ! .

ولكن هل إرادة الإنسان الفعلَ وتجرده له لا تكفيان في الترجيح ؟ ذلك هو السؤال الذي عالجه ابن تيمية فيما يلي : " فإذا قدر أن جميع الأسباب الموجبة للفعل من الفاعل كما هي من التارك كان اختصاص الفاعل بالفعل ترجيح أحد المثلين على الآخر بلا مرجح ، وذلك معلوم الفساد بالضرورة ، وهو الأصل الذي بنوا عليه إثبات الصانع ، فإن قدحوا في ذلك انسد عليهم طريق إثبات الصانع "[1] ، فموضوع أفعال العباد هنا – إذا عولج كموضوع الخلق الأول – فإنه يزيد على الخلق الأول بأن هنالك إرادة مطلقة وخلق ابتدائي ولا مسؤولية ولا جزاء « وربك يخلق ما يشاء ويختار »[2] ولما كان الخلق الأول – عند وجوده – له مرجح أخرجه من العدم إلى الوجود ، كذلك الأمر في الأفعال ، فإن استواء الأسباب بالنسبة للفعل والترك يجعل من اللازم وجود مرجح لأحدهما عن الآخر به تتعلق المسؤولية والجزاء وهو الإنسان ، لأن القول بوجود الرجحان بلا مرجح مكابرة للعقل ومصادمة للمنطق.

على أن الترجيح الذي يتكلم عنه ابن تيمية ليس ترجيحا إنسانيا بحتا بل لله دخل في ذلك ، وذلك بطريق الإعانة والتوفيق بالنسبة للمؤمن والخذلان بالنسبة للكافر ، خلافا لما ذهبت إليه القدرية من أن فاعل الطاعات وتاركها كلاهما في الإعانة سواء وكذا الإقدار ، ومن ثمة امتنع على أصلهم أن تكون القدرة مع الفعل ، لأن القدرة التي تخص الفعل لا تكون للتارك ، وإنما تكون للفاعل فقط ، ولأن القدرة لا تكون إلا من الله تعالى،وليست تختص بفعل دون سواه ، بل هي قدرة عامة شأنها شأن الخصائص الطبيعية للأشياء ، وقد بنوا ذلك على مبدإ العدل والمساواة ، وقد تعرض ابن تيمية لذلك فيما يلي : " وما قالته القدرية فهو بناء على أصلهم الفاسد ، وهو أن إقدار الله المؤمن والكافر والبر

---

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 274 .
(2) القصص : 68 .

والفاجر سواء ، فلا يقولون إن الله خص المؤمن المطيع بإعانة حصل بها الإيمان ، بل يقولون إن إعانة المطيع والعاصي سواء ، ولكن هذا بنفسه رجح الطاعة ، وهذا بنفسه رجح المعصية ، كالوالد الذي يعطي كل واحد من بنيه سيفا ، فهذا جاهد به في سبيل الله ، وهذا قطع به الطريق ، أو أعطاهما مالا ، فهذا أنفقه في سبيل الله ، وهذا أنفقه في سبيل الشيطان ، وهذا القول فاسد باتفاق أهل السنة والجماعة المثبتين للقدر ".[1]

وإذا كانت مقالة " أهل القدر " السابقة فاسدة - في نظر ابن تيمية - على الرغم مما يبدو عليها من منطقية ومعقولية ، فأي موقف يؤيده ابن تيمية ويذهب إليه ؟

الحقيقة أن رأي ابن تيمية في المسألة هو جماع الرأيين السابقين معا ؛ رأي المجبرة ورأي القدرية ، ولذلك قال عنهما : " فكلاهما مصيب فيما أثبته مخطيء فيما نفاه"، فالجبرية (يعني بهم الأشاعرة) أثبتوا المقارِنة ونفوا المتقدمة ، والقدرية (المعتزلة) عكسوا المسألة ، فأثبتوا الاستطاعة المتقدمة ونفوا المقارِنة ، ولكن ابن تيمية لا يرى في هذا التقسيم وهذه التفرقة كبير جدوى ؛ فالقدرتان جميعا لازمتان وتختص كل منهما بمجال لا تختص به الأخرى ، فالأولى وهي المتقدمة هي الاستطاعة " الشرعية " وهي المصححة للفعل فلا يصح فعل عند عدمها ، لأنها تتعلق بسلامة الجوارح وهي مناط التكليف والأمر والنهي ، وأما الثانية وهي المقارنة فهي لازمة كذلك؛إذ هي الموجبة للفعل ، ولا يكفي فيها سلامة الآلات بل يجب أن تنضم إليها الرغبة والإرادة والداعية الجازمة ، هذا الجمع بين الإرادتين على النحو الذي صوره ابن تيمية قد قال به الرازي من الأشاعرة ، وقد نقلنا رأيه بتمامه عند الحديث عن الأدلة العقلية عند الأشاعرة .[2]

ويلتقي ابن تيمية هنا التقاء كاملا مع ما ذكره الرازي وتفصيل قوله كما يلي : " الاستطاعة الشرعية هي التي قبل الفعل مع بقائها إلى حين الفعل ، وهي لا تكفي في وجود الفعل ، ولو كانت كافية لكان الفاعل كالتارك ، بل لابد من إحداث إعانة أخرى تقارن هذا مثل جعل الفاعل مريدا ، فإن الفعل لا يتم إلا بقدرة وإرادة ، والاستطاعة المقارنة للفعل تدخل فيها الإرادة الجازمة بخلاف المشروطة في التكليف ، فإنه لا يشترط فيها الإرادة ، فالله تعالى يأمر بالفعل من لا يريده ، لكن لا يأمر به من أراده فعجز عنه ، وهذا الفرقان هو فصل الخطاب ".[3]

---

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 273 .

(2) انظر : الفقرة "ج" الاستطاعة إذا وجدت لزم عنها مقدورها .

(3) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 275 .

ونقف في كلام ابن تيمية السابق على عبارات هي غاية في الأهمية مثل قوله : " بل لابد من إحداث إعانة أخرى تقارن هذا مثل : جعل الفاعل مريدا " فما المقصود بهذه الإعانة ومن أية جهة تكون ؟ يجيب ابن تيمية بأنها - أي الإعانة - من الله للمؤمن نعمة اختصه بها فوفقه إلى الفعل الحسن ، وهي من الله خذلان للكافر ، حيث سلبه إياها فلم يعنه ، فسار باختياره في طريق الشر والشيطان ، وذلك ما أكده ابن تيمية ناسبا إياه إلى أهل السنة والجماعة ، فإنهم حسب ابن تيمية " متفقون على أن لله على عبده المطيع المؤمن نعمة دينية خصه بها دون الكافر ، وأنه أعانه على الطاعة إعانة لم يعن بها الكافر كما قال تعالى : « ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم ، وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون » [1] ، فبين أنه حبب إليهم الإيمان وزينه في قلوبهم ".[2]

غير أن القدرية (المعتزلة) يردون هذا الفهم المبني على الخصوصية الانتقائية ويقولون إن التحبيب والتزيين على كل الخلق وهو بمعنى البيان وإظهار دلائل الحق [3] ، وتبقى مسألة الترجيح لم يحسم فيها ابن تيمية إلى الآن ، وهل مردها إلى الله أم إلى العبد أم إليهما معا ؟ وحينها يكون السؤال ماهي نوعية مشاركة كل طرف ؟ .

إن ابن تيمية لا يقف مع القائلين بالاختيار المطلق ، ولا مع المائلين إلى الجبر كما يسميهم ، لأن القائلين بالاختيار المطلق جعلوا تلك القدرة وتلك الإرادة التي أحدثت الفعل هي من الإنسان وحده ، والمائلون إلى الجبر جعلوها لله وحده ، وليس الأمر كذلك كما يراه ابن تيمية ، فهو له تصور خاص للمسألة ، حيث يرى : " أن العبد له مشيئة ، وهي تابعة لمشيئة الله كما ذكر الله ذلك في عدة مواضع من كتابه : « فمن شاء ذكره ، وما تذكرون إلا أن يشاء الله » [4] « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله » [5] « لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » [6] ، فإذا كان الله قد جعل العبد مريدا مختارا شائيا امتنع أن يقال هو مجبور مقهور مع كونه قد جعل مريدا ، وامتنع أن يكون هو الذي ابتدع لنفسه المشيئة . فإذا قيل هو مجبور على أن

---

(1) الحجرات : 07 .
(2) ، (3) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 273 .
(4) المدثر : 55 ، 56 .
(5) الإنسان : 29 ، 30 .
(6) التكوير : 29 .

يختار مضطر إلى أن يشاء فهذا لا نظير له ، وليس هو المفهوم من الجبر بالاضطرار ولا يقدر على ذلك إلا الله "[1] ، وهكذا - حسب رأي ابن تيمية - صار أهل الإثبات حزبين : " حزبا قالوا : لا تكون القدرة إلا مع الفعل ، ظنا منهم أن القدرة نوع واحد لا تصلح للضدين ، وظنا من بعضهم أن القدرة عرض فلا تبقى زمانين ، فيمتنع وجودها قبل الفعل "[2] .

الاستطاعة نوعان :

يقسم ابن تيمية الاستطاعة إلى نوعين : متقدمة ومقارنة .

أ - المتقدمة :

وهي المصححة والمجوزة للفعل وهي التي تكون صالحة للضدين وعليها مدار التكليف ، والأمر والنهي الشرعيين وأمثلتها في القرآن الكريم كثيرة ، منها قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا »[3] ، ولو كانت هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل لما وجب الحج إلا على من حج ، ولما عصى أحد بترك الحج ، ولما كان الحج واجبا على أحد قبل الإحرام به ، بل قبل فراغه ، وقال الله تعالى : « فاتقوا الله ما استطعتم »[4] ، فأمر بالتقوى بمقدار الاستطاعة ، ولو أراد الاستطاعة المقارِنة لما وجب على أحد من التقوى إلا ما فعل فقط ، إذ هو الذي قارنته تلك الاستطاعة ، وقال تعالى : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها »[5] و " الوسع " الموسوع ، وهو الذي تسعه وتطيقه ، فلو أريد به المقارِنة لما كلف أحد إلا الفعل الذي أتى به فقط ، دون ما تركه من الواجبات ، وقال تعالى : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا »[6] ، والمراد به الاستطاعة المتقدمة ؛ وإلا كان المعنى : فمن لم يفعل الصيام فإطعام ستين ، فيجوز حينئذ الإطعام لكل من لم يصم ، ولا يكون الصوم واجبا على أحد حتى يفعله (...) ونظائر هذا متعددة ، فإن كل أمر علق في الكتاب والسنة وجوبه بالاستطاعة ، وعدمه بعدمها لم يرد به " المقارنة " ، وإلا لما كان الله أوجب الواجبات إلا على من فعلها ، وقد اسقطها عمن لم يفعلها ، فلا يأثم أحد بترك الواجب المذكور "[7] .

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 374 375 .
(2) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 274 .
(3) آل عمران : 97 .
(4) التغابن : 16 .
(5) البقرة : 286 .
(6) المجادلة : 04 . في الأصل عند ابن تيمية ، حسب النسخة التي أخذنا منها من مجموع الفتاوي ، سقطت عبارة " من قبل أن يتماسا " .
(7) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 372 373 .

ب- المقارنة :

أما مثال الاستطاعة " المقارنة " الموجبة المحققة للفعل " فمثل قوله تعالى : « ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون »[1] وقوله : « الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري ، وكانوا لا يستطيعون سمعا »[2] ، فهذه الاستطاعة هي المقارنة الموجبة ، إذ الأخرى لابد منها في التكليف ".[3]

وهكذا أخطأ الأشاعرة عندما اعتقدوا أن الاستطاعة نوع واحد ، وأن ليس للعبد أي دور فيها فجعلوه بذلك مجبورا ، وفاتهم أن للعبد مشيئة ، ولكنها تابعة لمشيئة الله ، وقدرة هي من خلق الله ، كما ذكر الله ذلك في مواضع عدة من كتابه ، يقول ابن تيمية : " فإذا كان الله قد جعل العبد مريدا مختارا شائيا ، امتنع أن يقال هو مجبور مقهور ، مع كونه قد جعل مريدا ، وامتنع أن يكون هو الذي ابتدع لنفسه المشيئة ".[4]

ذلك هو موقف ابن تيمية من الأشاعرة في فهمهم للاستطاعة ، وأنهم لما قصروها على " المقارنة " عطلوا الشرائع وأبطلوا التكليف ، والأمر والنهي ، وجعلوا الإنسان في منطقة الجبر ، على خلاف ما أراده الله له أن يكون مختارا مريدا ، وقادرا ومسؤولا عن أفعاله فمثاب عليها ومعاقب .

ثانيا : نقد دليل الاشتهاء والقصد .

لقد اشترط الأشعري أنه لكي تكون أفعالنا الاختيارية صادرة عنا ومنسوبة إلينا ، فينبغي أن تكون على نحو ما نشتهي ونقصد ،فينبغي - حسبه - ألا يكون صاحب الإيمان في إيمانه مجهدا ، وألا يكون صاحب الكفر في كفره كذلك متعبا .

والسؤال الذي نطرحه هو : هل أفعالنا لا تأتي بحسب ما نشتهي ونقصد ؟ الحقيقة أنها تأتي كذلك ، أي على نحو ما نشتهي ونقصد ، فالمؤمن رغم ما يلحقه من أذى في الحياة ومن إكراه وتعب، ولكنه يشتهي ذلك ويلتذ به ، ويقصده منذ البداية ، وكذلك الحال بالنسبة للكافر فهو الآخر يشتهي ما أراد وقصد إليه وهو يراه حسنا صوابا لا يبغي عنه حولا .

---

(1) هود : 20 .
(2) الكهف : 101 .
(3) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 373 .
(4) المصدر السابق : ج 08 ، ص 374 .

فما دام الفعل الذي يأتيه الإنسان إنما يأتيه بمشيئته ورضاه ، فهو ليس مكرها عليه،وما دام ليس مكرها عليه ، فهو مختار له ، ولما كان مختارا له كان يجب أن يتحمل جميع العواقب والنتائج ، وتلك النتائج غالبا ما تأتي على ما يشتهي العبد ويقصد في العاجل ، وقد تخطىء أحيانا فتأتي بنتائج عكسية ، ولكن هل يقال في هذه الحالة إن ما جاء على ما نشتهي ونقصد فهو صادر عنا ومنسوب إلينا ، وماكان عكس ذلك فهو صدر من غيرنا ؟! تلك مقالة ينزه عنها العقلاء .

وثمة فرق أساسي بين من أكره على شيء لم تتجه إليه مشيئته وبين من أكره على شيء تتجه إليه مشيئته ويحبه ويلتذ به ، هذا إذا اعتبرنا الإنسان في حال فعله مكرها ، وفي ذلك يقول ابن تيمية : " من يفعل بمشيئته لا يكون مكرها ، والمكره يفعل بمشيئة غيره ؛ وهو المكره له ، فإنه وإن كان قاصدا لما يفعله ليس هو (أي المكره له) بمنزلة المفعول به الذي لا قدرة له ولاإرادة له في الفعل بحال ، فإن مقصوده بالقصد الأول دفع الشيء لا نفس الفعل " [1] ، ولكن المفعول له كان قصده منذ البداية فعل ذلك الفعل ، وكل ما قصد إليه الإنسان في غالب الأحيان فهو يشتهيه ، ولكن هناك أمور قد يفعلها بعض الناس وهم لا يشتهونها ولكن ذلك قليل .

ثالثا : نقد دليل العلم .

كما اشترط الأشاعرة الاشتهاء والقصد في الأفعال - لكي تصح نسبتها إلينا - كذلك اشترطوا العلم بتفاصيلها وحجتهم في ذلك أن النائم والغافل قد يفعل الفعل ولا يعلم أو يشعر بكيفيته ، وكذلك المتحرك يقطع المسافة ولا شعور له بتفاصيل الحركة ولا أجزاء المسافة التي قطعها .

والحقيقة أن من هذه حاله لا يعد فاعلا إطلاقا باتفاق العقلاء وليس مكلفا شرعا ولا عرفا ، ولذلك رفع الشارع عنه القلم إذا كان ناسيا أو مكرها أو نائما ، ولم يقل أحد من العقلاء أن الفعل لكي تصح نسبته إلى فاعله فليزم عن ذلك أن يكون عالما بتفاصيله وأجزائه لأن في ذلك تكليف بما لا يطاق ، وهي مسألة سنعرض إلى مناقشتها لاحقا في باب " التكليف بما لا يطاق " ولذلك قال ابن القيم : " وبالجملة فالفعل الاختياري يستلزم الشعور بالفعل في الجملة وأما الشعور به على التفصيل فلا يستلزمه ". [2]

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج 08 ، ص 502 .

(2) ابن القيم : شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، ص 149 .

ويظهر أن اشتراط الأشاعرة هذين الشرطين : الاشتهاء والعلم نابع من قولهم بجواز التكليف بما لا يطاق ، لأن كلا الشرطين هو من باب التكليف بما لا يطاق .

رابعا : نقد دليل التفريق بين حركتي الاضطرار والاختيار .

انتقد ابن تيمية دليل الأشاعرة القائم على التفريق بين حركتي الاضطرار والاختيار ، لا من جهة أصل التفرقة لأن ذلك أمر مشاهد محسوس تتفق عليه جميع العقول ، لأن الجميع يدرك أن هناك فرقا بين أفعالنا الاختيارية الواقعة بحسب قصودنا ودواعينا ، وبين الأفعال الاضطرارية مثل حركة النبض وحركة الواقع من شاهق بإيقاع غيره ، ذلك أمر مسلم ، لكن نقد ابن تيمية للأشاعرة في هذه المسألة جاء من زاوية اعتمادهم هذا التفريق بين الحركتين دليلا على عدم صدور أفعالنا عنا ، ومن ثمة عدم مسؤوليتنا عنها .

لقد علق ابن تيمية على كلام الأشاعرة في الموضوع بقوله : " إن هذا حق (أي الفرق بين الحركتين) يقوله جميع أهل السنة وجماعة أتباعهم لم ينازع في ذلك أحد من أئمة المسلمين الذين لهم في الأمة لسان صدق من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، كالفقهاء المشهورين كمالك وأبي حنيفة والثوري والأوزاعي والليث بن سعد والشافعي وأحمد واسحاق ومثل هؤلاء الذين لهم اجتهاد في الدين وخلف للمرسلين ، وإذا كان في المثبتين للقدر من يلزمه بطلاق الفرق كان قوله باطلا ".[1]

فإذا كانت الحركتان الاضطرارية والاختيارية متشابهتين تماما فبم يناط التكليف ، ومالفرق حينها بين من له قدرة ومن لا قدرة له ، ولذلك فإن ابن تيمية يضع المسألة على المحك ويطرح سؤالاً : " ولما قيل لهؤلاء : مالكسب ؟ قالوا : ما وجد بالفاعل وله عليه قدرة محدثة ، أو ما يوجد في محل القدرة المحدثة ، فإذا قيل لهم : مالقدرة ؟ قالوا : ما يحصل به الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار "[2] ، وإذا كانت هذه إجابتهم على السؤال فإن ذلك يعني أن المرتعش لا قدرة له،ومن ثمة فلا كسب له أصلا ! فأين الدليل الذي أقاموه من التفريق بين الحركتين على كسب الإنسان ؟ والواقع أن حركة المرتعش تختلف عن حركة المختار بانعدام الإرادة فيها ووجودها في الثانية ، وهذا أمر مسلم به بين العقلاء ، ولذلك قال ابن تيمية : " فقال لهم جمهور العقلاء : حركة المختار حاصلة بإرادته دون

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 02 ، ص 18 .
(2) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 467 .

حركة المرتعش ، وهي حاصلة بقدرته أيضا ، فإن جعلتم الفرق مجرد الإرادة ، فالإنسان قد يريد فعل غيره ولا يكون فاعلا له ، وإن أردتم أنه قادر عليه فقد عاد الأمر إلى معنى القدرة ، والمعقول من القدرة معنى به يفعل الفاعل ، ولا تثبت قدرة لغير فاعل ، ولا قدرة يكون وجودها وعدمها بالنسبة إلى الفاعل سواء "[1]، وإذن فلا دليل يستشف من خلال التفريق بين الحركتين ، لأن تلك القدرة التي فرقوا بها بين المختار والمرتعش لا تأثير لها مطلقا في حدوث الفعل،ومن ثمة يكون وجودها وعدمها سواء .

والحقيقة أن هذا الدليل الذي أورده الأشاعرة لتأييد مذهبهم الكسبي هو من أغرب الأدلة بل من أكثرها تهافتا وضعفا أمام النقد البسيط .

ثم يقال لهم : إن كان المعنى الحاصل من الحركتين واحد وأنهما تستويان في باب الضرورة والكسب ، فما علة تسمية إحداهما اختيارية والأخرى اضطرارية ؟ لا علة إذن،وينبغي حينها أن يتحدا في مسمى واحد ، لأن الأسامي إنما وضعت أصلا للتفريق بين الأمور والأشياء المختلفة شكلا ومضمونا ، أما التفريق على النحو الذي يريده الأشاعرة شكلا واتحادهما مضمونا فهو - والحق يقال - أمر لا يعقل .

والواقع أن هذه التفرقة بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية هي حجة ضد الأشاعرة ، وليست لهم بأي وجه ، إذ لا يمكن أن تجعل الأفعال الاختيارية والاضطرارية قسما واحدا والدليل على ذلك " أن كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قيام الإنسان وقعوده ، وصلاته وجهاده ، وزناه وسرقته ، وبين انتعاش المفلوج وانتفاض المحموم ، ونعلم أن الأول قادر على الفعل مريد له مختار ، وأن الثاني غير قادر عليه ، ولا مريد له ولا مختار "[2].

فكيف سوى الأشاعرة بين الحركة الاضطرارية التي لا روح فيها من إرادة وقدرة وقصد ، وبين الحركة الاختيارية التي تنبعث أساسا من إرادة قاصدة وقدرة قادرة ، كيف جعلوهما صنفا واحدا وقسما متحدا مع أن الاختلاف بينهما واضح ، ومن ثمة فإن هذا الذي سماه الأشاعرة دليلا ، فإنه إن كان كذلك فهو حجة عليهم وليس لهم بأي حال وأي وجه .

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي . ج 08 ، ص 467 .
(2) المصدر السابق : ج 08 ، ص 394 .

الفصل السادس

نقد المسائل المتعلقة بالكسب

المبحث الأول : نقد " المقدور بين قادرين "

المبحث الثاني : نقد " فاعلية الأسباب "

المبحث الثالث : نقد " تعليل أفعال الله "

المبحث الرابع : نقد " التكليف بما لا يطاق "

المبحث الخامس : نقد " الآجال والأرزاق والأسعار "

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : نقد المقدور بين قادرين

هل الفعل الذي يأتيه الواحد منا يقع بقدرة الله ؟ أم بقدرتنا نحن ؟ أم هو واقع بالقدرتين معا ؟ وإذا كان يقع بالقدرتين جميعا ، فما نوع المشاركة أو الاشتراك بين القدرتين ؟ .

إذا كان الأشاعرة – كما مر بيانه – قد صاروا إلى القول " بالمقدور بين قادرين " وذلك على نحو خاص بهم مع اختلاف العبارات بينهم ، فإن ابن تيمية في إطار متابعته لأفكار الكلاميين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم ، قد تعرض لهذه المسألة وأبان فيها عن الحق الذي يعتقده ، وهو في البداية يذكر أن بحث هذه المسألة متفرع وناشيء عن فهم الآية : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » [1] فيقول : " ولهذا أمثلة منها ما يذكره القدرية والجبرية في أفعال العباد، هل هي مقدورة للرب والعبد أم لا ؟ فقال جمهور المعتزلة أن الرب لا يقدر على عين مقدور العبد ، واختلفوا هل يقدر على مثل مقدوره (أي العبد) فأثبته البصريون كأبي علي وأبي هاشم ، ونفاه الكعبي وأتباعه البغداديون ، وقال جهم وأتباعه الجبرية : أن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد ، وكذلك قال الأشعري وأتباعه ، أن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد ". [2]

ويبدو التناقض واضحا في موقف الأشاعرة من " المقدور بين قادرين " إذ أنه على أي نحو فهموه ، فهو إقحام لهم فيما منه هربوا وهو الشرك ، وقد أورد ابن تيمية اعتراضه على هذه المسألة على لسان المعتزلة الذين لم يروا فيها إلا التناقض وعدم المعقولية ، ذلك أن الفعل لو قدرنا عدم إرادة الله له ، مع توفر الدواعي إليه لدى الإنسان ، فيكون الفعل بذلك لازم الوجود لتوفر الدواعي إليه من جهة العبد ، وغير لازم لتوفر الصوارف عنه من جهة الله تعالى ، فهو بهذه الصورة لازم الوجود من جهة ، ولازم العدم من جهة ، وذلك محال لا تقبله العقول وفي ذلك يقول : " واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدورا لهما للزم إذا أراده أحدهما وكرهه الآخر ، مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد أن يكون موجودا معدوما لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر ، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه ، فلو كان مقدور العبد مقدور الله ، لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعي ، ولا يوجد لتحقق الصارف وهو محال ". [3]

---

(1) الأنبياء : 22 .

(2) ، (3) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (بهامش منهاج السنة) ج 01 ، ص 43 .

وما ذكره ابن تيمية نقلا عن المعتزلة بخصوص هذه المسألة هو التصور الطبيعي لها . لأن ما ذكروه هو لازم القول بالمقدور بين قادرين على النحو الذي أرادته الأشعرية ، وقد حاول الأشاعرة أن يجيبوا على ذلك بما نقله ابن تيمية عن الرازي : " وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازي : وهو أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا ، بل يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل " [1] ، فما هو السبب الآخر المستقل ؟ .

إن ابن تيمية لا يرفض هذا القول ويعلق عليه ، بأنه لا يرى فيه أي سند لدعوى المدعي من الجبرية ، وفي رأيه فإن هذا الجواب ضعيف لا يرقى إلى مستوى الموضوع الذي نحن بصدده،وفي ذلك يقول : " وهذا أول المسألة ، وهو جواب ضعيف : فإن الكلام في فعل العبد القائم به ، إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعي إليه ، وهذا يمتنع وجوده من العبد في هذه الحال ؛ وما قدر وجوده بدون إرادة لا يكون فعلا اختياريا ، بل يكون بمنزلة حركة المرتعش ، والكلام إنما هو في الاختياري " [2] ، ولذلك يرى ابن تيمية أن صاحب الجواب (الرازي) قد غفل عن هذا المعنى وفاته أن " ما لم يرده العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريدا لوقوعه ، إذ لو شاء لجعل العبد مريدا له ، فإذا لم يجعله مريدا له علم أنه لم يشأه ". [3]

فعند الحديث عن تنازع الإرادتين والقدرتين يكون واضحا أن إرادة الله وقدرته هما الغالبتان النافذتان ، لأن الفعل إذا امتنع وقوعه امتنع أن يكون الله مريدا لوقوعه ، ويزيد ابن تيمية هذا المعنى وضوحا بقوله : " اتفق علماء المسلمين على أن الإنسان لو قال : والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله ، ثم لم يفعله أنه لا يحنث ، لأنه لما لم يفعله علم أن الله لم يشأه " [4] ، ثم يورد ابن تيمية مرة أخرى حجج الجبرية على لسان الرازي فيقول : " واحتج الجبرية بما ذكره الرازي وغيره بقولهم : إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه ؛ فإما أن يمتنعا معا وهو محال ، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر ، فلو امتنعا معا لوجدا معا وهو محال ، أو يقعا وهو محال ، أو يقع أحدهما وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد ، والشيء الواحد حقيقة لا يقبل التفاوت ، فإذاً القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية ، وإنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح " [5] ، ولم يبين الرازي هذه الأمور الخارجة عن هذا المعنى ، وإذا امتنع الترجيح امتنع القول بـ" المقدور بين قادرين " .

---

(1) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (بهامش منهاج السنة) ج 01 ، ص 43 .
(2) ، (3) ، (4) ، (5) المصدر السابق : ص 44 .

ويرى ابن تيمية بأن التقدير بتنازع الإرادتين فاسد وممتنع لأنهم نقلوه من تقدير بين إلهين وهو قياس باطل ، لأن العبد مخلوق الله هو وجميع مفعولاته ، وليس هو ندا له ، أما ما ذكره أبو اسحاق الإسفرائيني من القول بـ" المقدور بين قادرين " فيقول عنه ابن تيمية بأنه : " لم يرد به بين قادرين مستقلين ، بل قدرة العبد مخلوقة لله وإرادته مخلوقة لله ، فالله قادر مستقل ، والعبد قادر بجعل الله له قادرا ، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله ".[1]

هذا المعنى الذي أراده ابن تيمية بالمقدور بين قادرين يتفق فيه مع الجويني فيما ذكره في " العقيدة النظامية " ووافقه عليه ابن القيم [*] وأثنى عليه ونقل كلامه بطوله في " شفاء العليل ".[2]

هذا ويمكن أن نتبين رأي ابن تيمية وموقفه من هذه المسألة بصورة أوضح فيما يقرره تلميذه ابن القيم الجوزية الذي يرى بأن الحق والصواب - في هذه المسألة - ليس مع المعتزلة ولا مع الأشاعرة ، وقبل أن يخلص إلى تقرير الوجه الحق في المسألة - كما يراه - يمهد لذلك بمسلمات ينطلق منها ليجعلها قاعدة لما يريد أن يقرر فيقول : " قد دل الدليل على شمول قدرة الرب سبحانه لكل ممكن من الذوات والصفات والأفعال ، وأنه لا يخرج من مقدوره البتة . ودل الدليل أيضا على أن العبد فاعل لفعله بقدرته وإرادته ، وأنه فعل له حقيقة يمدح ويذم به عقلا وعرفا وشرعا وفطرة فطر الله عليها العباد حتى الحيوان البهيم . ودل الدليل على استحالة مفعول واحد بالعين (بالتعيين) بين فاعلين مستقلين ، وأثر واحد بين مؤثرين فيه على سبيل الاستقلال ، ودل الدليل أيضا على استحالة وقوع حادث لا محدث له ، ورجحان راجح لا مرجح له "[3] ، فهذه المسلمات والقواعد الأربعة هي منطلق ابن القيم في معالجة موضوع المقدور بين قادرين ويمكن تلخيصها فيما يلي :

---

(1) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (بهامش من منهاج السنة) ج 01 ، ص 45 .

(*) ابن القيم (ت : 751) هو الإمام السلفي الكبير محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي أبو عبد الله شمس الدين . وقد عرف بابن قيم الجوزية ، لأن أباه كان قيما في المدرسة الجوزية التي بناها محي الدين بن الحافظ بن الجوزي في مدينة دمشق . كان ابن القيم فقيها حنبليا متكلما وكان له آراء في التصوف على الطريقة السلفية التي تقر فكرة التصوف في اعتدال دون مغالاة أو ابتداع . كان ابن تيمية الشيخ الأكبر لابن القيم ، وقد ترك فيه أبلغ الأثر . وظل ابن القيم تلميذا وفيا أمينا له . وكان ابن القيم مجتهدا مصلحا لا يتردد في نقد آراء أهل عصره بنظر العقل الذي لا يخالف الشرع ؛ أما في مجال علم الكلام فانه يعتمد على النصوص الدينية متمثلا المنهج القرآني في اثبات وجود الخالق عن طريق دليل العناية والغاية ، ومذهب ابن القيم في جملته يساير المذهب الحنبلي الذي يعتمد على قبول النصوص كما وردت دون تأويل [معجم أعلام الفكر الإنساني ، ج 01 ، ص 247 - 253] .

(2) انظر : شفاء العليل ، ص 122 وما بعدها ؛ أما رأي الجويني مفصلا فقد أوردناه في " المقدور بين قادرين " عند الأشاعرة فلم نرجع هناك.

(3) ابن القيم : شفاء العليل ، ص 140 .

1- شمول قدرة الرب .

2- وقوع الفعل من العبد حقيقة .

3- استحالة وقوع مفعول واحد معين بين فاعلين مستقلين .

4- استحالة وقوع حادث بلا محدث .

ومن ثمة لم يبق إلا كيفية الجمع بين إرادة الله وإرادة العبد ، وقدرة الله وقدرة العبد في الفعل الواحد ولكن على نحو خاص ، فكيف يفسر ابن القيم هذه الخصوصية وما هو الوجه الصواب الذي يراه في المسألة ؟ يقول : " والصواب أن يقال : تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه ، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله ، فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه ، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق ، فلا يمتنع مقدور بين قادرين ، قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر ، وهي جزء سبب ، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير . والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد وتلبيس ، فإنه يوهم أنهما متكافئتان في القدرة كما تقول : هذا الثوب بين هذين الرجلين ، وهذه الدار بين هذين الشريكين ، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه ، أو المسبب والفاعل والآلة كله أثر القدرة القديمة ، ولا نعطل قدرة الرب سبحانه عن شمولها وكمالها وتناولها لكل ممكن ، ولا نعطل قدرة الرب التي هي سبب عن جعله سببا له ومؤثرة فيه ، وليس في الوجود شيء مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته وكل ما سواه مخلوق له ، وهو أثر قدرته ومشيئته ، ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله القول بوجود مخلوق لا خالق له ، فإن فعل العبد إن لم يكن مخلوقا لله كان مخلوقا لغيره استقلالا وإما على سبيل الشركة ، وإما أن يقع بغير خالق . ولا مخلص عن هذه الأقسام إلا بدخول الأفعال تحت قدرة الرب ومشيئته وخلقه ، وإذا عرف هذا فنقول : الفعل وقع بقدرة الرب جملة ، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه ، وبقدرة العبد سببا ومباشرة ، والله خلق الفعل بمباشره والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته ".[1]

(1) ابن القيم : شفاء العليل ، ص 146 - 147 .

ذلك هو الرأي الصواب ، وتلك هي النظرة الوسطية - في المسألة - كما يقررها ابن القيم ، وهي نظرة لا تغفل في الفعل جانب الله ولا جانب الإنسان ، ولكن لكل واحد منهما تأثيره الخاص في مجال لا يؤثر فيه الآخر ، فهناك اختصاص في التأثير ، وهي نظرة لا تقوم على الأحادية ولا على التنازع ولا على الشراكة المتشابهة ، ذلك أن الله هو الله ، وأن العبد هو العبد وكفى ، ولكن ابن القيم لا يقف عند هذه النظرة العامة إلى المسألة ، بل إنه يمضي في تحريرها وتصويرها بدقة في حبكة فلسفية راقية إلى الحد الذي لا يدع مجالا للظنون والأوهام فيقول : " إحداث الله لها (أي الأفعال) بمعنى أنه خلقها منفصلة عنه قائمة بمحلها وهو العبد ، فجعل العبد فاعلا لها بما أحدث فيه من القدرة والمشيئة ، وإحداث العبد لها بمعنى أنها قامت به وحدثت بإرادته وقدرته ، وكل من الإحداثين مستلزم للآخر ، ولكن جهة الإضافة مختلفة ، فما أحدثه الرب سبحانه من ذلك فهو مباين له قائم بالمخلوق مفعول له لا فعل ، وما أحدثه العبد فهو فعل له قائم به يعود إليه حكمه ويشتق له منه اسمه ، وقد أضاف الله سبحانه كثيرا من الحوادث إليه وأضافها إلى بعض مخلوقاته كقوله : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها » [1] وقال : « قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم » [2] وقال : « توفته رسلنا » [3] وقال : « إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا ، سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب » [4] وقال : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة » [5] وهذا كثير ، فأضاف هذه الأفعال إلى نفسه إذ هي واقعة بخلقه ومشيئته وقضائه ، وأضافها إلى أسبابها ، إذ هو الذي جعلها أسبابا لحصولها بين الإضافتين ، ولا تناقض بين السببين ، وإذا كان كذلك تبين أن إضافة الفعل الاختياري إلى الحيوان بطريقة التسبب وقيامه به ووقوعه بإرادته لا ينافي إضافته إلى الرب سبحانه خلقا ومشيئة وقدرا ، ونظيره قوله تعالى : « إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية » [6] وقال لنوح : « احمل فيها من كل زوجين اثنين » [7] ، فالرب سبحانه هو الذي حملهم فيها بإذنه وأمره ومشيئته ، ونوح حملهم بفعله ومباشرته ". [8]

---

(1) الزمر : 42 .
(2) السجدة : 11 .
(3) الأنعام : 61 .
(4) الأنفال : 12 .
(5) ابراهيم : 27 .
(6) الحاقة : 11 .
(7) هود : 40 .
(8) ابن القيم ، شفاء العليل ، ص 176 .

وبهذا التوضيح يفترق مذهب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم عن مذهب الأشاعرة في "المقدور بين قادرين"، والأمر عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم واضح كل الوضوح ويمكن للعقل البشري أن يستوعبه ، بينما هو عند الأشاعرة فيه ما فيه من التمحل والاضطراب والتعسف الذي يتعب العقل ويعييه .

والملاحظ أن مذهب ابن تيمية وابن القيم قريب جدا من مذهب الجويني الذي قال به في النظامية ، أو هو عينه، مع نوع من التفصيل والتدليل بالآيات القرآنية كما فعل ابن القيم ، ويكاد هذا الفهم يقترب كذلك من فهم المعتزلة له ، لولا إغفالهم لجانب المشيئة الإلهية وعلاقتها بفعل العبد ، ولو لا أن جهودهم اتجهت فقط إلى إثبات نسبة الفعل إلى العبد حقيقة لتقرير جانب المسؤولية والجزاء والثواب والعقاب .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : نقد " فاعلية الأسباب "

لقد ربط ابن تيمية فاعلية الأسباب الطبيعية بفاعلية الإنسان وقدرته على فعله وأن من أنكر هذه أنكر تلك إذ لا فرق بين الأمرين ، وليس يعني قوله بالأسباب وتأثيرها في مسبباتها قوله باستقلالها عن خالقها ؛ بل إن الله هو الذي أجراها على ذلك النحو،ولو شاء تعطيلها فعل ، ويذكر ابن تيمية أن هذا هو قول جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف فهم يقولون : " إن العبد فاعل حقيقة وأن له قدرة حقيقية واستطاعة حقيقية ، وهم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية ، بل يقرون بما دل عليه العقل من أن الله تعالى يخلق السحاب بالرياح ، وينزل الماء بالسحاب وينبت النبات بالماء ، ولا يقولون إن قوى الطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها ، بل يقرون أن لها تأثيرا لفظا ومعنى ، ويقولون : هذا التأثير هو تأثير الأسباب في مسبباتها ، والله تعالى خلق السبب والمسبب ، ومع أنه خالق السبب فلابد له من سبب آخر يشاركه ، ولابد له من معارض يمانعه فلا يتم أثره إلا مع خلق الله له ، لا به ؛ بأن يخلق الله تعالى السبب الآخر ويزيل الموانع ".[1]

وليس يعني كلام ابن تيمية المنقول عنه بأنه يقول بالتصور الآلي لفاعلية الأسباب ، أو بالحتمية الصارمة لها ، التي لا تدع مجال للمعجزة ، فإن ذلك مما يعد مساسا صريحا بمفهوم الوحدانية .

فخلافا للأشاعرة ومن سار على دربهم يؤكد ابن تيمية فاعلية الأسباب وارتباطها المحكم بمسبباتها ، كما يؤكد أن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة إيجاد وتأثير وليست علاقة اقتران وتتابع كما زعم ذلك الأشعري .

فعلى رأي ابن تيمية : " فالإنسان إذا أكل أو شرب حصل له الري والشبع ، وقد ربط الله سبحانه وتعالى الري والشبع بالشرب والأكل ربطا محكما ، ولو شاء ألا يشبعه ويرويه مع وجود الأكل والشرب فعل ، إما أن لا يجعل في الطعام قوة ، أو يجعل في المحل قوة مانعة ، أو بما يشاء سبحانه وتعالى ، ولو شاء أن يشبعه ويرويه بلا أكل ولا شرب أو بأكل شيء غير معتاد فعل ".[2]

وإذن وكما يقول العقاد " فالحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل سر من أسرار الطبيعة ، وكل حركة من حركات الأجسام ، ولا تزال تعمل حيث تعمل ومعها متسع كبير للاختيار في أصغر الذرات فضلا عن أعظم الأجرام ، وهي لا تمنع المؤمن أن يقول مع العلم كما يقول

---

(1) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، ج 01 ، ص 265 - 266 .

(2) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 397 .

مع الدين : « عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين » [1] وليس معنى هذا أن الكون يجري على غير نظام ، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ، ولا يغلق الباب على الإيمان " [2] ، ومن ثمة فلا تناقض بين القول بعمل الأسباب وبفاعليتها في مسبباتها وبين الإيمان كما ظن ذلك الأشاعرة وتوهموه ، بل إن القول بعمل الأسباب هو عين التوحيد والإيمان ولذلك قال ابن القيم تلميذ ابن تيمية : " ليس إسقاط الأسباب من التوحيد ، بل القيام بها واعتبارها وإنزالها منازلها التي أنزلها الله فيها هو محض التوحيد والعبودية ". [3]

ولئن كان القائلون بالحتمية الطبيعية من فلاسفة الغرب ، قالوا بإنكار الخالق فإن إثبات العكس لا يؤدي إلى العكس كما تصوره الأشاعرة ، أي أن إسقاط الأسباب لا يمكن أن يؤدي إلى التوحيد الخالص والإيمان الصحيح ، وذلك من أعظم الأخطاء التي وقع فيها الأشاعرة ، بل على العكس من ذلك فإن الوصول إلى إثبات وجود الخالق الحكيم المدبر العليم عن طريق وجود قوانين صارمة في الكون لا تتخلف أيسر منه عند إنكار تلك القوانين .

إن القوانين الآلية في الكون لا تبطل بأي حال القول بالعناية الإلهية أو التقدير الإلهي بل تدعمها وتسندها ، ولئن كان القائلون بالحتمية يقولون بها لأنهم يؤمنون بالنظم الآلية (الميكانيكية) وحدها ، ولا يؤمنون بإرادة إلهية تتعرض لتلك النظم بالتبديل والتحويل فإن القول : " بالجبرية في كلام علماء الأديان مناقض للقول بالحتمية لأن الجبرية تحصر الإرادة كلها في الإله المعبود ، أما الحتمية فهي على الأقل لا تستلزم وجود إله إلى جانب القوانين التي يفسرون بها حركة الوجود ". [4]

فإذا كان الإتجاه الأشعري في إسقاط الأسباب قد مهد الطريق إلى ما يردده بعض المتصوفة من عبارات الفناء الكلي ، وأدى إلى تعريف غريب للتوحيد بأنه " إسقاط الأسباب الظاهرة " كما يقول بذلك أحد كبار الفقه الحنبلي وهو الشيخ الهروي [*] ، الذي رفع الأسباب كلية ودعا إلى تحطيم النظام الكوني القائم على أساسها اعتقادا منه أن ذلك هو عين التوحيد ، وذلك عندما يؤكد بأنه : " ليس في الوجود شيء يكون سببا لشيء أصلا ، ولا شيء جعل لأجل شيء ، ولا يكون شيء بشيء ، فلا سببية

---

(1) سبأ : 03 .

(2) العقاد : الفلسفة القرآنية ، ص 148 .

(3) ابن القيم : مدارج السالكين ، ج 03 ، ص 459 .

(4) العقاد : الفلسفة القرآنية ، ص 146 .

(*) هو أبو اسماعيل عبد الله توفي سنة 481 هـ ، صوفي حنبلي كبير شيخ خراسان في عصره (منجد اللغة والأعلام ، ج 02 ، ص 595). وانظر أيضا : سامي النشار ، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج 01 ، ص 411 - 414 ، وأيضا : مدارج السالكين (تهذيب عبد المنعم صالح العلي العزي ، ص 08 - 09 المقدمة) .

ولا علية ، إذ الشبع لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل في القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلا لا في نفسه ولا في نفس الآخر "[1] ، وإذا كان ابن تيمية وسليل مدرسته ابن القيم يريان بأن إعمال الأسباب هو عين التوحيد فإن الشيخ الهروي يقف على النقيض من ذلك . وإذا نحن تأملنا النص الآتي لابن القيم عرفنا إلى أي مدى هوى نفاة الأسباب بالمسلم إلى حضيض الجهالة ودرك العماية والتخاذل المقيت فيقول : " ونحن نقول إن الدين هو إثبات الأسباب ، والوقوف معها والنظر إليها وأنه لا دين إلا بذلك كما لا حقيقة إلا به ، فالحقيقة والشريعة مبناهما على إثباتها " أي الأسباب " لا على محوها ، فإن الوقوف معها فرض على كل مسلم لا يتم إسلامه وإيمانه إلا بذلك ، والله تعالى أمرنا بالوقوف معها بمعنى أن نثبت الحكم إذا وجدت وننفيه إذا انعدمت ونستدل بها على حكمة القوي ، وبالأسباب عرف الله ، وبها عبد ، وبها أطيع الله ، وبها تقرب إليه المتقربون ، وبها نال أولياؤه رضاه وجواره في جنته ، وبها نصر حزبه ودينه ، وأقام دعوته وبها أرسل رسله وشرع شرائعه (...) فلا تكن ممن غلظ حجابه وكثف طبعه ، فيقول لا نقف معها وقوف من يعتقد أنها مستقلة بالإحداث والتأثير وأنها أرباب من دون الله ".[2]

حقا إن القول بإسقاط الأسباب يعتبر جناية على الدين أعظم جناية ، وذلك بالنظر إلى ما ينجر عن مثل هذه الاعتقادات من انحرافات في السلوكات البشرية ، كما يؤدي بالضرورة إلى انعدام الفاعلية والإيجابية للإنسان في هذه الحياة ، فضلا عن تعطليه للعلوم والصناعات .

لقد كان ابن تيمية واضحا في موقفه في مسألة الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات وتبعه في ذلك تلميذه ابن القيم معتبرين التوحيد الصحيح والخالص لا يقوم على إهدار نظام الأسباب وعدم إعماله ، بل التوحيد الخالص يقوم أساسا على إعمال الأسباب واعتبارها ، وأن تلك الأسباب هي سنن الله في خلقه ، والواجب على المؤمن أن يتعرف على تلك الأسباب ، وأن يقف معها ، لأنه عن طريق معرفتها سوف يصل إلى معرفة خالقه كما يصل إلى تحقيق معنى العبودية الكاملة .

ومن ظن بأن الوقوف مع الأسباب ينافي التوكل فقد أخطأ وزل وظل ، لأن التوكل معنى قلبي لا علاقة له بظواهر الأشياء . نعم فإن من يقف مع الأسباب وحدها معتقدا أن بها النفع والضر فهو غير

---

(1) سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج 01 ، ص 413 .
(2) ابن القيم : مدارج السالكين ، ج 03 ، ص 377 .

متوكل على الله فضلا عن كونه يعد مشركا ، وكذلك من اعتقد أن توكله على الله يعني عدم التفاته إلى الأسباب وعدم الأخذ بها فهو كذلك كاذب على الله ، ولو كان أحد من الناس مستغنيا عن معرفة الأسباب لكان ذلك هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكنه لم يكن يترك العمل ولا الأخذ بالأسباب وحياته كلها مليئة بذلك ، فعندما أراد الهجرة هيأ الأسباب لذلك ، وعندما أراد الغزو فعل مثل ذلك وهكذا ، فلا تنافي بين التوكل والأخذ بالأسباب وأن الاعتماد على أحدهما دون الآخر هو عين الخطأ والضلال ، كما ينقل ذلك ابن تيمية عن طائفة من العلماء فيقول : " ولهذا قال طائفة من العلماء : الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد ، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل ، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع " [1] ، لأن الدليل قد قام على أن الكون وما فيه قائم على نظام الأسباب والمسببات ، وأن هذا النظام نفسه هو من قدر الله ، فالله عز وجل قد جعل لكل شيء سببا ؛ فإذا كان المرض قدرا أو مسببا عن شيء ما فإن التداوي وطلب العلاج هو الآخر قدر ، لقوله صلى الله عليه وسلم كما جاء في المسند والسنن عن أبي خزامة قال : " قلت يا رسول الله أرأيت رقى نسترقيها ، ودواء نتداوى به ، وتقاة نتقيها ، هل ترد من قدر الله شيئا ، فقال : هي من قدر الله " [2] ، قال ابن القيم تعليقا على هذه الأحاديث : " قد تضمنت هذه الأحاديث إثبات الأسباب والمسببات وإبطال قول من أنكرها ".[3]

وبهذا المعنى فإن اتخاذ الأسباب يعد واجبا ، لأن أقدار الله متعددة ، ويدفع بعضها ببعض ؛ فإذا كان المرض قدرا فإن قدره المزيل له هو الدواء ، وإذا كان البرد قدرا فإن قدره المقاوم له استعمال المسخنات ولبس الصوف ، وإذا كان الحر قدرا فإن القدر المقابل له والمقاوم له هو استعمال المكيفات ووسائل التبريد ، وقس على ذلك .

لكن الذي يجب التنبيه إليه أنه لا يجب التعويل على الأسباب وحدها أو الأقدار المضادة ، لأن ذلك يوقع في الشرك ، بل ينبغي اتخاذ الأسباب وكفى وبذلك يبطل ما تقول به الأشعرية من نفيها الأسباب ، ولله الأمر من قبل ومن بعد .

---

(1) ابن تيمية : التحفة العراقية في الأعمال القلبية ، ص 49 .

(2) رواه ابن ماجه في كتاب " الطب " ، باب " ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء " ج 02 ، ص 1137 ورقمه 3437 ، والترمذي في سننه في كتاب " الطب " ، باب " ما جاء في الرقى والأدوية " ج 04 ، ص 349 ورقمه 2065 ، وذكره كذلك في كتاب " القدر " ، باب " لا ترد الرقى ولا الدواء من قدر الله شيئا " ج 04 ، ص 395 ورقمه 2148 .

(3) ابن القيم الجوزية : زاد المعاد ، ج 03 ، ص 66 .

المبحث الثالث : نقد " تعليل أفعال الله "

1- تعليل أفعال الله :

لقد خلق الله سبحانه الخلق بارادته ومحض اختياره ، ولا سلطان لأحد معه أو عليه « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم »[1] ، وكل أفعاله سبحانه هي محض الصلاح والخير والنفع للإنسان والحيوان وكل ما خلق من شيء ، ولكن هل هذه الخيرية وهذا الصلاح تقيد أفعاله وتصبح عللا لها ؟ أي أنه سبحانه يلزم أن يخلق لأجل ذلك . ذلك ما خاض فيه علماء الكلام ، وقد ذهب الأشاعرة - كما مر - إلى عدم تعليلهم لأفعاله سبحانه وإلى نفي الغرض عن أفعاله عز وجل ، وإن كانوا لم ينفوا عن أفعاله القصد والحكمة .

لقد خاض ابن تيمية هذا الأمر خوض العالم المتبصر فتصدى للرد على الأشاعرة ، ولقد كان وجه نقض المسألة كما يراه ابن تيمية ممثلا في الرد الآتي :

1- " إن قولهم لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصا بدونها مستكملا بها منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات ، فإنه يمكن أن يقال فيها أيضا : إما أن يكون وجودها وعدمه بالنسبة إليه سواء أو لا يكون . فإن كان الأول امتنع صدورها عنه ، وإن كان الثاني كان مستكملا بها ، كما كان جوابا في المفعولات كان جوابا في هذا ، ونحن لا نعرف في الشاهد فاعلا إلا مستكملا بفعله .

2- إن مقتضى الكمال أن يكون الباري لا يزال قادرا على الفعل لحكمة ، فلو قدر كونه غير قادر على ذلك كان ناقصا .

3- قول القائل إنه مستكمل بغيره باطل ، فإن ذلك إنما حصل بقدرته ومشيئته لا شريك له في ذلك ، فلم يكن في ذلك محتاجا إلى غيره ، وإذا قيل كمل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره ، كان كما لو قيل كمل بذاته أو صفاته ، فهو مثلا إذا فرح بتوبة عبده التائب وأحب من تقرب إليه بالنوافل ، ورضي عن السابقين الأولين ونحو ذلك لم يجز أن يقال إنه مفتقر في ذلك إلى غيره أو مستكمل بسواه ، فإنه هو الذي خلق هؤلاء وهداهم وأقدرهم حتى فعلوا ما يحبه ويرضاه ويفرح به .

4- قول القائل : كان قبل ذلك ناقصا ، إن أراد به عدم ما تجدد فلا نسلم أن عدمه قبل ذلك الوقت الذي اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون ناقصا ، وان أراد بكونه ناقصا معنى غير ذلك فهو ممنوع ؛ بل يقال عدم الشيء في الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجوده فيه كمال ، كما أن وجوده في

---

(1) الكهف : 51 .

وقت اقتضاء الحكمة وجوده كمال أيضا ، فليس عدم كل شيء نقصا ، بل عدم ما لا يصلح وجوده هو النقص ، كما أن وجود ما لا يصلح وجوده نقص ، فتبين أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص ، لا أن عدمها هو النقص ".[1]

ويذكر ابن تيمية أن هذا من المسائل التي اختلفت بسببها الفرق والمذاهب ، وأن أهل السنة أنفسهم لم يتفقوا فيه على قول واحد ، وذلك من حيث الموضوع ، فعند الكلام في الفقه وما يتعلق به من الأحكام العملية ، فالغالب قولهم بالتعليل ، أما في العقائد فقد اختلفوا في ذلك كما يقول ابن تيمية : " أما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة ففيه قولان مشهوران لأهل السنة والنزاع في كل مذهب من المذاهب الأربعة ، والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل ، وأما في الأصول " العقائد " فمنهم من يصرح بالتعليل ومنهم من يأباه وجمهور أهل السنة على إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله وأحكامه ".[2]

ولا يحبذ ابن تيمية أن يطلق لفظ الغرض على أفعاله وأحكامه عز وجل ، وينسب ذلك إلى المعتزلة ويقول : " أما الفقهاء فهذا اللفظ عندهم يشعر بنوع من النقص إما ظلم وإما حاجة ، فإن كثيرا من الناس إذا قال : فلان له غرض في هذا ، أو فعل هذا لغرضه ، أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم والله منزه عن ذلك ، فعبر أهل السنة بلفظ الحكمة والرحمة والإرادة ".[3]

كما يقرر ابن تيمية : " بأن القائلين بعدم التعليل إنما هو قول الأشعري وأصحابه ، وقول كثير من نفاة القياس في الفقه من الظاهرية كابن حزم وأمثاله ، وأن حجتهم في ذلك أنه لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصا بدونها مستكملا بها ، ومن حجتهم أن العلة إن كانت قديمة وجب قدم المعلول ، ولا ريب أنها متأخرة عنه في الوجود ، فمن فعل فعلا لمطلوب يطلبه بذلك الفعل كان حصول المطلوب بعد الفعل ، فإذا قدر أن ذلك المطلوب الذي هو العلة قديما كان الفعل قديما بطريق الأولى ".[4]

وقد بين ابن تيمية السبب الذي من أجله وقع الأشاعرة في القول بنفي التعليل والحكمة وهو مخالفتهم للمعتزلة في أشياء كثيرة ، هذه المخالفة أدت بهم إلى مبالغات كثيرة ، وأخطاء جسيمة فيقول : " فقد بالغوا في مخالفة المعتزلة في مسائل القدر حتى نسبوا إلى الجبر وأنكروا الطبائع

---

(1) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، ج 05 ، ص 162 - 163 .
(2) ، (3) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 126 .
(4) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 83 - 84 .

والقوى التي في الحيوان أن يكون لها تأثير أو سبب في الحوادث ، أو يقال فعل بها أو أن يكون للمخلوقات حكمة ولهذا قيل أنهم أنكروا أن يكون الله تعالى يفعل لجلب منفعة لعباده أو دفع مضرة ، وهم لا يقولون أنه لا يفعل مصلحة فإن هذا مكابرة ".[1]

ويذهب ابن تيمية إلى أن القائلين بنفي التعليل إنما هو الأشعري ومن وافقه " وقالوا ليس في القرآن لام تعليل في فعل الله وأمره ، ولا يأمر الله بشيء لحصول مصلحة ، ولا دفع مفسدة ، بل ما يحصل من مصالح العباد ومفاسدهم بسبب من الأسباب ، فإنما خلق ذلك عندها ، لا أنه يخلق هذا لهذا ، ولا هذا لهذا ، واعتقدوا أن التعليل يستلزم الحاجة والاستكمال بالغير ، وأنه يفضي إلى التسلسل ".[2]

ثم بعد أن حكى مقالات أهل الاعتزال وقولهم بالتعليل على أصول فاسدة ، كما حكى أقوال نفاة التعليل من الجهمية وغيرهم قال : " لكن قول الجمهور الذي يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول الصريح، وبه يثبت أن الله حكيم ، فإنه من لم يفعل شيئا لحكمة لم يكن حكيما ".[3]

فعلى رأي ابن تيمية فإن كل من لا يفعل لغاية ولا لحكمة كان فاعلا للعبث والله تعالى منزه عن العبث كما أنه منزه عن فعل الباطل : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا »[4]، وقد تصدى لإثبات هذه الحقيقة وبيان قدرها التلميذ الوفي لابن تيمية ابن القيم الجوزية في كتابه " شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل " ، فقال : " الأصل الخامس:أنه سبحانه حكيم لا يفعل شيئا عبثا ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل ، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل ، وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا ، وهذا في مواضع لا تحصى وهي أنواع :

النوع الأول :

التصريح بلفظ الحكمة وما تصرف منه كقوله تعالى : « حكمة بالغة »[5] وقوله : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا »[6].

---

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 128 .
(2) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 377 .
(3) المصدر السابق : ج 08 ، ص 378 .
(4) ص : 27 .
(5) القمر : 05 .
(6) البقرة : 269 .

النوع الثاني :

إخباره أنه فعل كذا لكذا ، وأنه أمر بكذا لكذا ، كقوله : « ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض »[1] وقوله : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »[2] وقوله : « لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شيء من فضل الله »[3] وقوله : « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ، وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام »[4] وقوله : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس »[5] وقوله : « والخيل والبغال والحمير لتركبوها »[6] وقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا »[7] فاللام الواردة في الآيات السابقة هي لام التعليل أو لام العاقبة .

النوع الثالث :

الإتيان بكي الصريحة في التعليل كقوله تعالى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم »[8] .

النوع الرابع :

ذكر المفعول له : وهو علة للفعل المعلل به كقوله : « وأنزلنا إليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة »[9] .

النوع الخامس :

الإتيان بأن والفعل المستقبل بعدها تعليلا لما قبله كقوله : « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا »[10] .

النوع السادس :

ذكر ما هو من صرائح التعليل كقوله : « من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا »[11] .

---

(1) المائدة : 97 .
(2) النساء : 165 .
(3) الحديد : 29 .
(4) الأنفال : 11 .
(5) البقرة : 143 .
(6) النحل : 08 .
(7) القصص : 08 .
(8) الحشر : 07 .
(9) النحل : 89 .
(10) الأنعام : 156 .
(11) المائدة : 32 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النوع السابع :

إخباره تعالى عن الحكم والغايات التي جعلها في خلقه وأمره كقوله : « الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء » [1] ثم ذكر اثنين وعشرين نوعا من القرآن الكريم ". [2]

وسواء علم الإنسان الحكمة والعلة والغاية التي من أجلها حكم وخلق أو أمر ، سواء علم ذلك أم لم يعلم فإنه لا يخلو شيء من فعله وحكمه وأمره تعالى من حكمة بل حكم ، وعلى الجملة فليس هناك شيء خلق عبثا وباطلا ذلك ظن الذين كفروا ، وفي ذلك يقول ابن القيم : " فالحق أن جميع أفعاله وشرعه لها حكم وغايات لأجلها شرع وفعل،وإن لم يعلمها الخلق على التفصيل ، فلا يلزم من عدم علمهم بها انتفاؤها في نفسها ". [3]

ويمكن أن نخلص إلى أن ابن تيمية يقرر ثلاثة مسائل في التعليل :

1- أن الله سبحانه خلق الخلق لحكمة يعلمها ، وليست هذه الحكمة علة مقيدة لإرادته ، بل إرادته سبحانه مطلقة لا يقيدها شيء ، ولما كان الله سبحانه منزه عن العبث كان لابد أن تكون كل أفعاله سبحانه لحكمة وغاية محمودة علم ذلك من علمه وجهله من جهله .

2- إن الأشياء ليست لها حسن ذاتي أو قبح ذاتي حتى يجب عليه سبحانه أن يفعل الصالح منها بل الأصلح ؛ بل هي أمور نسبية إضافية وإنما يكون الحسن والقبح في أفعال العباد لا في أفعاله سبحانه .

3- أن كل ما خلقه الله من شيء فإنما لنفع الناس ودفع الضرر عنهم ، وإن حصل غير ذلك لآحاد الأفراد ، فإنما هو لجلب النفع للصالح العام أو لدفع ضرر أعظم كان يمكن أن يحيق بالكل فلحق بالبعض فقط ، ذلك هو رأي ابن تيمية في مسألة التعليل ، فهو يرى حكمته تعالى في الخير كما يراها في الشر ، كما أنه يرى أن قصور إدراكات الخلق عن معرفة هذه الحكمة لا ينفي وجودها لأن ذلك مرتبط بمحدودية العلم الذي عند الإنسان .

---

(1) البقرة : 22 .

(2) ، (3) ابن القيم الجوزية : شفاء العليل ، ص 190 204 .

2- تعليل الثواب والعقاب بالأعمال :

ويلحق بمسألة تعليل أفعال الباري عز وجل مسألة تعليل الثواب والعقاب بالأعمال ، فإن الأشاعرة كما مر لا يرون أي ارتباط بين الثواب والعقاب والعمل ، وإنما جعلوا ذلك أمارة فقط وليس سببا مقتضيا أو علة موجبة ، وفي البداية يؤكد ابن تيمية أن مثل هذا القول لا ينسب إلى أهل السنة ، لأنه لم يوجد فيهم من يقول بذلك وقد أوضح ذلك كما يلي : " وأما قوله : إنهم يقولون إن المطيع لا يستحق ثوابا والعاصي لا يستحق عقابا ، بل قد يعذب المطيع طول عمره المبالغ في امتثال أوامره كالنبي،ويثيب العاصي طول عمره بأنواع المعاصي ،أبلغها كإبليس وفرعون ، فهذه فرية على أهل السنة ليس فيهم من يقول إن الله يعذب نبيا ولا مطيعا ، ولا من يقول إن الله يثيب إبليس وفرعون ، بل ولا يثيب عاصيا على معصيته لكن يقولون أنه يجوز أن يعفو عن المذنب من المؤمنين ، وأن يخرج أهل الكبائر من النار فلا يخلد فيها أحد من أهل التوحيد " [1]، وابن تيمية لا يقول بصرامة الاستحقاق كما تذهب إلى ذلك المعتزلة [*] كما لم يقل من قبل بصرامة الأسباب ، فإن الله تعالى متى شاء خرقها ، فكذلك الأمر في المثوبات والعقوبات ، فطلاقة المشيئة الإلهية لا تمنع من أن يعاقب الله المحسن وأن يثيب العاصي كما قال الله تعالى : « قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا » [2] وعند ابن تيمية فإن : " الله تعالى بعد أن وعد بالثواب وأوجب مع ذلك على نفسه الثواب يمتنع منه خلاف خبره وخلاف حكمه الذي كتبه على نفسه " [3] ، فالأعمال في نظر ابن تيمية هي سبب الثواب والعقاب " فلو قال قائل إن الله أخرج آدم من الجنة بلا ذنب ، وأنه قدر ذلك أو قال : إنه غفر لآدم بلا توبة وأنه علم ذلك ، كان هذا كذبا وبهتانا بخلاف ما إذا قال : « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه » [4] فإنه يكون صادقا في ذلك ". [5]

---

(1) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 129 .

(*) رأي المعتزلة في الثواب والعقاب وعلاقتهما بالثواب والعقاب واضح تمام الوضوح حتى جعلوا ذلك أحد مبادئهم الخمسة ، وهو " الوعد والعيد " ، والذي يعني في نظرهم أنه يجب عليه تعالى مراعاة وعده للمحسنين ، ووعيده للمسيئين ، وأنه لا يجوز عليه تعالى في نظرهم الإخلاف والكذب ، كما ينقل ذلك عنهم أحد كبارهم وهو القاضي عبد الجبار في كتابه " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة " ، حيث يقول : " لا خلاف بينهم (يعني المعتزلة - أن وعيد الله بالعقاب حق لا يجوز عليه الإخلاف ولا الكذب ، كما أن وعده بالثواب حق " [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص 350] .

(2) المائدة : 17 .

(3) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 129 .

(4) البقرة : 37 .

(5) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 278 .

وأما أدلة ابن تيمية في تعليل الثواب والعقاب بالأعمال فمنها : كل ما أخبر به من قصص الأنبياء ، فإنه علم أنه أهلك قوم نوح وعاد وثمود وفرعون ولوط ومدين وغيرهم بذنوبهم ، وأنه نجى الأنبياء ومن تبعهم بإيمانهم وتقواهم ، وكما قال : « فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون » [1] وقال : « فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ، ومنهم من أخذته الصيحة ، ومنهم من خسفنا به الأرض ، ومنهم من أغرقنا » [2] وكذلك خبره عما يكون من السعادة والشقاوة بالأعمال كقوله : « كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية » [3] وقال تعالى : « وتلك الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون » [4] وقوله : « وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا » [5] فقد بين سبحانه فيما يذكره من سعادة الآخرة وشقاوتها ، أن ذلك كان بالأعمال المأمور بها ، والمنهي عنها ، كما يذكر نحو ذلك فيما يقضيه من العقوبات والمثوبات في الدنيا أيضا ". [6]

وعن احتجاج الأشاعرة بأحاديث القضاء والقدر التي توحي بأن الله قد فرغ من أمر العباد قبل أن يخلقهم ؛ « فريق في الجنة وفريق في السعير » [7] (*) ، هذه الأحاديث توهم بأن الثواب والعقاب لا علاقة لهما بالأعمال ، وأن هناك من خص منذ الأزل بالسعادة ، وأن هناك من خص بالشقاوة منذ الأزل ، عمل أم لم يعمل ؟! .

يجيب ابن تيمية على ذلك : " وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك لا ينافي وجود الأعمال ، التي تكون بها السعادة والشقاوة ، وأن من كان من أهل السعادة فإنه ييسر لعمل أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فإنه ييسر لعمل أهل الشقاوة ، وقد نهى أن يتكل الإنسان على القدر السابق ويدع العمل ؛ ولهذا كان من اتكل على القدر السابق وترك ما أمر به من الأعمال هو من

---

(1) الأعراف : 165 .
(2) العنكبوت : 40 .
(3) الحاقة : 24 .
(4) الزخرف : 72 .
(5) الإنسان : 12 .
(6) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 8() ، ص 278 - 279 .
(7) الشورى : 7() .
(*) انظر : مبحث تعليل الثواب والعقاب بالأعمال في الفصل الثالث (السنوسى) والأحاديث التي توهم ذلك كثيرة وقد أوردنا بعضها في الفصل والمبحث المشار إليهما فلا نرى ضرورة لاعادتها فلتراجع هناك .

« الأخسرين أعمالا : الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا »[1] ، وكان تركهم لما يجب عليهم من العمل من جملة المقدور الذي يسروا به لعمل أهل الشقاوة ، فإن أهل السعادة هم الذين يفعلون المأمور ويتركون المحظور ، فمن ترك العمل الواجب الذي أمر به وفعل المحظور متكلا على القدر كان من جملة أهل الشقاوة الميسرين لعمل أهل الشقاوة ".[2]

ويستدل ابن تيمية لما ذهب إليه بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي ورد في الصحيحين[3] عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال : " كنا في جنازة في بقيع الغرقد فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقعد وقعدنا حوله ، ومعه مخصرة فنكس ، فجعل ينكث بمخصرته ثم قال : ما منكم من أحد : ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها في الجنة والنار ؛ إلا وقد كتبت شقية أو سعيدة ، فقال رجل يا رسول الله : أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة ، فقال : اعملوا فكل ميسر ، أما أهل السعادة فسييسرون لعمل أهل السعادة ، وأما أهل الشقاوة فسييسرون إلى عمل أهل الشقاوة ، ثم قرأ : « فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى »[4][5].

ولكن ومع ذلك فإن ابن تيمية يرى بأن الله لو عذب أهل الأرض جميعا وأهل سمواته لعذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم ، ويستدل بالحديث الذي رواه أبو داود : " إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم لكانت رحمته لهم خيرا لهم من أعمالهم"[6] "[7] ، ولكن تلك سنة الله الخارقة ، أما سنته الجارية فإنه تعالى قد ربط الثواب والعقاب بالأعمال وذلك أمر مفروغ منه ، وأدلته في القرآن أكثر من أن تحصى أو تعد .

---

(1) الكهف : 104 .

(2) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 276 .

(3) رواه البخاري في كتاب " التفسير " ، باب " وما خلق الذكر والأنثى ، في سورة الليل " ج 02 ، ص 84 ، ومسلم في كتاب : " القدر " ، باب " كيفية الخلق الآدمي " ج 04 ، ص 2039 ورقمه 2647 ، والترمذي في كتاب " القدر " ، باب " ما جاء في الشقاء والسعادة " ج 04 ، ص 388 ورقمه 2136 ، وأبو داود في كتاب " السنة " ، باب " القدر " ج 02 ، ص 634 - 635 ورقمه 4694 .

(4) الليل : 05 - 10 .

(5) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 274 .

(6) رواه أبو داود في سننه في كتاب " السنة " ، باب " القدر " ج 02 ، ص 637 - 638 ورقمه 4699 ، وابن ماجه في سننه في " المقدمة " باب " القدر " ج 01 ، ص 30 ورقمه 77 .

(7) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج 01 ، ص 130 .

ولو سلمنا بأن الله قد يدخل أحدا الجنة بلا عمل فإن ذلك أمر كائن وممكن ، لأن الله تعالى : « يختص برحمته من يشاء »[1] ، ولكن أن يدخل الله أحدا النار بلا عمل فذلك أمر فيه نظر .

هذا التصور الذي يقدمه ابن تيمية عن تعليل أفعاله عز وجل ، وتعليل الثواب والعقاب بالأعمال هو التصور الذي قال به الشيخ محمد عبده من بعد : " حيث يثبت وجود العناية الإلهية التي تدخل فيها معرفة الله وإرادته الكاملتان ، ويرفض كل تصور لتكليف يفرض باسم خير أو علة غائية "[2] ، وهو تصور تتحد فيه العلل الجعلية التي قال بها بعض متأخري الأشعرية مع مفهوم العناية الإلهية .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) آل عمران : 74 .

(2) لويس غرديه : وجورج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ج 01 ، ص 316 .

المبحث الرابع : نقد " التكليف بما لا يطاق "

في البداية يعتبر ابن تيمية أن الحديث عن مسألة " التكليف بما لا يطاق " متفرع عن الحديث في " الاستطاعة " بنوعيها كما فصلها في موضعها وذلك لأن " الطاقة " هي " الاستطاعة " وهي لفظ مجمل ، فلذلك إذا فهمت الاستطاعة بالمعنى الأول وهي " الشرعية " فإنه يمتنع " التكليف بما لا يطاق " على أي وجه ، أما إذا كان المراد بالاستطاعة هو الثاني أي " المقارِنة " للفعل مثلما ذهبت إليه الأشعرية ، فإن التكليف بما لا يطاق حينها لا يصبح ممتنعا فحسب بل يكون واجبا على هذا النحو من الفهم، وفي ذلك يقول : " وعلى هذا (أي هذا التقسيم للاستطاعة إلى منقدمة ومقارنة) تتفرع " مسألة تكليف ما لا طاق " فإن الطاقة هي الاستطاعة ، وهي لفظ مجمل ، فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي لم يكلف الله أحدا شيئا بدونها ، فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير ، وأما الطاقة التي لا تكون مقارنة للفعل فجميع الأمر والنهي تكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار ، فإن هذه لسيت مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين ".[1]

فعلى رأي ابن تيمية فإن التنازع في التكليف بما لا يطاق وعدمه ناشيء أصلا من التنازع في مسمى الاستطاعة ، فمن ذهب إلى أنها - أي الاستطاعة - متقدمة على الفعل نفى التكليف بما لا يطاق ، ومن ذهب إلى أنها مقارنة للفعل قال بجواز التكليف بما لا يطاق ، ويترتب على القول بأن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ، أن التارك لا استطاعة له أصلا ، وأن كل من عصى الله فقد كلفه الله ما لا يطيقه ، وأن جميع العباد قد كلفوا ما لا يطيقون . وفي ذلك يقول ابن تيمية : " فإن من يقول : الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ، فالتارك لا استطاعة له بحال ، يقول : إن كل من عصى الله فقد كلفه الله ما لا يطيقه ، كما قد يقولون : إن جميع العباد كلفوا ما لا يطيقون ".[2]

وعلى العكس من ذلك يقول القائلون بأسبقية الاستطاعة على الفعل لأن الاستطاعة - حينها - استطاعة على الفعل وعلى الترك في الوقت ذاته ، وأن العباد جميعا لم يكلفوا إلا بما هم مستوون في طاقته وقدرته لا يختص الفاعل دون التارك بشيء ، لأن إطلاق القول بأن العبد كلف بما لا يطيقه كإطلاق القول بأنه مجبور على أفعاله ، وتفصيل ذلك كما يصوره ابن تيمية فيما يلي : " ومن يقول :

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 130 .
(2) المصدر السابق : ج 08 ، ص 293 .

إن استطاعة الفعل هي استطاعة الترك ، يقول : إن العباد لم يكلفوا إلا بما هم مستوون في طاقته وقدرته واستطاعته ؛ لا يختص الفاعل دون التارك باستطاعة خاصة ، فإطلاق القول بأن العبد كلف بما لا يطيقه كإطلاق القول بأنه مجبور على أفعاله " [1] ، وذلك على الجملة هو رأي الأشعري ومن تبعه من أصحابه ، وهو رأي وموقف لا يراه ابن تيمية موافقا للكتاب والسنة ولا لإجماع الصحابة ، ولذلك فإن الرأي الصواب الذي يراه ابن تيمية أن التكليف بما لا يطاق على ضربين :

" أحدهما : تكليف ما لا يطاق لوجود ضده من العجز ، وذلك مثل أن يكلف المقعد القيام ، والأعمى الخط ونقط الكتاب ، وأمثال ذلك ، فهذا مما لا يجوز تكليفه ، وهو مما انعقد الإجماع عليه ، وذلك لأن عدم الطاقة فيه ملحقة بالممتنع والمستحيل ، وذلك يوجب خروجه عن المقدور فامتنع تكليف مثله .

والثاني : تكليف ما لا يطاق لا لوجود ضده من العجز؛مثل أن يكلف الكافر الذي سبق في عمله (أي في علم الله) أنه لا يستجيب التكليف كفرعون وأبي جهل وأمثالهم ، فهذا جائز ". [2]

وعند ابن تيمية فإن إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق كإطلاق القول بالجبر سواء بسواء " وليس في السلف والأئمة من أطلق القول بتكليف ما لا يطاق ، كما أنه ليس فيهم من أطلق القول بالجبر ، وإطلاق القول بأنه يجبر العباد ، كإطلاق القول بأنه يكلفهم ما لا يطيقون " [3] ، وقد جعل ابن تيمية القول بتكليف ما لا يطاق شبيها بالجبر ، لأن القائل بتكليف ما لا يطاق قد سلب عن الإنسان القدرة على فعل ما أمره ، وأن القائل بالجبر قد سلب عنهم كونهم فاعلين قادرين أصلا ، ثم يذكر ابن تيمية " أن المقتصدين من هؤلاء (أي القائلين بتكليف ما لا يطاق) كالقاضي أبي بكر بن الباقلاني ، وأكثر أصحاب أبي الحسن وكالجمهور من أصحاب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل يفصلون في القول بتكلف ما لا يطاق فيقولون : " تكليف ما لا يطاق لعجز العبد عنه لا يجوز ، وأما ما يقال إنه لا يطاق للاشتغال بضده فيجوز تكليفه ، وهذا لأن الإنسان لا يمكنه في حال واحدة أن يكون قائما قاعدا ، ففي حال القيام لا يقدر أن يفعل معه القعود ، ويجوز أن يؤمر حال القعود بالقيام ". [4]

---

(1) ابن تيمية ،: مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 293 .
(2) المصدر الصابق : ج 08 ، ص 301 - 302 .
(3) ، (4) المصدر السابق : ج 08 ، ص 469 .

ثم يفصل ابن تيمية القول في هذه المسألة مبينا أن القول بتكليف ما لا يطاق مبني على أن العبد لا يكون قادرا إلا حين الفعل ، فإذا أمر بالقعود وهو قائم لم يكن قادرا على ذلك لأن القدرة إنما تحصل له حين القيام ، وهو مذهب الأشعري وكثير من أتباعه ، " فعلى قول هؤلاء كل مكلف فهو حين التكليف قد كلف ما لا يطيقه حينئذ ، وإن كان يطيقه حين الفعل بقدرة يخلقها الله له وقت الفعل ، ولكن هذا لا يطيقه (الذي هو ليس في حالة القيام بالفعل) لاشتغاله بضده ، وعدم القدرة المقارنة للفعل لا لكونه عاجزا عنه ، وأما العاجز عن الفعل كالزمن العاجز عن المشي، والأعمى العاجز عن النظر ونحو ذلك ؛ فهؤلاء لم يكلفوا بما يعجزون عنه ، ومثل هذا التكليف لم يكن واقعا في الشريعة باتفاق المسلمين ، إلا شرذمة قليلة من المتأخرين ادعوا وقوع مثل هذا التكليف في الشريعة ، ونقلوا ذلك عن الأشعري وأكثر أصحابه وهو خطأ عليهم ".[1]

وأما عن استدلال الأشاعرة بقصة أبي لهب في تجويز التكليف بما لا يطاق،لأن الله قد كلفه الإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن وإخباره بأنه لا يؤمن ؛ فلذلك كلفه بالجمع بين النقيضين فكان جواب ابن تيمية كما يلي : " لو قدر أن أبا لهب أُسمع هذه الآية وأُمر بالتصديق بها ، وليس الأمر (في نظر ابن تيمية) كذلك ، لكن لما أنزل الله : « سيصلى نارا ذات لهب »[2] لم يسلم لهم أن الله أمر نبيه بإسماع هذا الخطاب لأبي لهب ، وأمرِ أبا لهب بتصديقه ، بل لا يقدر أحد أن ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أبا لهب أن يصدق بنزول هذه السورة ، فقوله : إنه أُمر أن يصدق بأنه لا يؤمن ، قول باطل لم ينقله أحد من علماء المسلمين ؛ فنقله عن النبي صلى الله عليه وسلم قول بلا علم ، بل كذب عليه "[3]، ولذلك فإن ابن تيمية يرى بأن أمر الله لعباده مشروط بالطاقة ، فلا يكلف الله من ليست معه طاقة ، ومن ثمة فإن القول بالتكليف بما لا يطاق لا أساس له من النقل ولا من العقل ، كيف وقد قال الله تعالى : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها »[4].

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 470 .
(2) المسد : 03 .
(3) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 473 .
(4) البقرة : 286 .

المبحث الخامس : نقد " الآجال والأرزاق والأسعار "

أ - الآجال :

سئل ابن تيمية عن المقتول هل مات بأجله ؟ أم قطع القاتل أجله ؟ فأجاب : " المقتول كغيره من الموتى ، لا يموت أحد قبل أجله ، ولا يتأخر أحد عن أجله ، بل سائر الحيوان والأشجار لها آجال لا تتقدم ولا تتأخر فإن أجل الشيء هو نهاية عمره ، وعمره مدة بقائه ، فالعمر مدة البقاء ، والأجل نهاية العمر بالانقضاء ".[1]

ويرد ابن تيمية آجال الناس إلى علم الله تعالى وكتابته لذلك : " فهو يعلم أن هذا يموت بالبطن ، أو ذات الجنب ، أو الهدم ، أو الغرق ، أو غير ذلك من الأسباب ، وهذا يموت مقتولا إما بالسم وإما بالسيف وإما بالحجر ، وإما بغير ذلك من أسباب القتل ".[2]

ولكن القول بكتابة الله ذلك في الأزل ، وأن ما كتبه الله أزلا لابد أن يكون ، فكيف يكون التوفيق بين نفاذ الإرادة والعلم الإلهي واستحقاق الثواب والعقاب والمدح أو الذم من جهة العبد الفاعل للقتل ؟ يجيب ابن تيمية على هذا الإشكال : " بأن القاتل إذا قتل قتيلا أمر الله به ورسوله ، كالمجاهد في سبيل الله أثابه الله على ذلك،وإن قتل قتيلا حرمه الله ورسوله كقتل القطاع والمعتدين ، عاقبه الله على ذلك ، وإن قتل قتيلا مباحا كقتيل المقتص لم يثب ولم يعاقب ، إلا أن يكون له نية حسنة أو سيئة في أحدهما ".[3]

والأجل عند ابن تيمية أجلان : " أجل مطلق " و " أجل مقيد " ويستدل ابن تيمية للأجل المطلق الذي لا يعلمه إلا الله بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « من سره أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه »[4]، فإن الله أمر الملك أن يكتب له أجلا وقال : إن وصل رحمه زدته كذا وكذا ، والملك لا يعلم أيزداد أم لا ؟ لكن الله يعلم ما يستقر عليه الأمر فإذا جاء ذلك لا يتقدم ولا يتأخر ".[5]

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 516 .

(2) ، (3) المصدر السابق : ج 08 ، ص 517 .

(4) رواه البخاري في كتاب " البيوع " ، باب " البسط في الرزق " ج 03 ، ص 08 ، ومسلم في كتاب " البر والصلة والاداب " ، باب " صلة الرحم وتحريم قطيعتها " ج 04 ، ص 1982 ورقمه 2557 ، وفي رواية له " من أحب " بدلا عن " من سره " .

(5) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 517 .

ولكن لو يقتل المقتول هل كان يعيش إلى أجل آخر أم لا ؟ وإذا كان يعيش إلى الأجل الآخر فهل يعتبر القاتل قاطعا لأجله ؟ يبين ابن تيمية ذلك فيقول : " إن بعض القدرية قالوا إنه كان يعيش ، وقال بعض نفاة الأسباب (الأشعرية) إنه يموت ، وكلاهما خطأ ، فإن الله علم أنه يموت بالقتل ، فلو فرضنا أن الله علم أنه لا يقتل أمكن أن يكون قدر موته في هذا الوقت ، وأمكن أن يكون قدر حياته إلى وقت لاحق ، فالجزم بأحد هذين على التقدير الذي لا يكون جهل ".[1]

وهكذا نرى أن هناك تقاربا واضحا في الطرح بين رأي ابن تيمية وإمام الحرمين في مسألة الآجال ، فكلاهما قد علق المسألة على الجواز لا على الحتم والقطع ؛ ومعنى تعليقها على الجواز أي إحالتها على الغيب وعلى تقدير الله تعالى وعلمه ، فكما أنه اختص سبحانه بعلم الساعة الكبرى ، فقد اختص بعلم الساعة الصغرى لكل واحد منا : « وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير »[2] .

وعلى ذلك فإن الصواب في هذه المسألة : " أن هذا تقدير لأمر علم الله أن يكون ، فالله قدر موته بهذا السبب فلا يموت إلا به،كما قدر الله سعادة هذا في الدنيا والاخرة بعبادته ودعائه وتوكله وعمله الصالح وكسبه ، فلا يحصل إلا به ، وإذا قدر عدم هذا السبب لم يعلم ما يكون المقدر ، وبتقدير عدمه فقد يكون المقدر حينئذ أنه يموت،وقد يكون المقدر أنه يحيا ، والجزم بأحدهما خطأ ".[3]

2- الأرزاق :

سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عما قاله أبو حامد الغزالي في " منهاج العابدين " من أن الرزق المضمون هو الغذاء والقوام ، فلا يمكن طلبه إذ هو شيء من فعل الله بالعبد كالحياة والموت ، لا يقدر العبد على تحصيله ولا دفعه[4] ، فأجاب على ذلك بأن : " أئمة المسلمين وجمهورهم على خلاف هذا وأن الكسب يكون واجبا تارة ومكروها تارة ومباحا تارة ، محرما تارة ، فلا يجوز إطلاق القول بأنه لم يكن منه شيء واجب ، كما أنه لا يجوز إطلاق القول بأنه ليس منه شيء محرم ".[5]

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 517 - 518 .
(2) لقمان : 34 .
(3) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 531 .
(4) المصدر السابق : ج 08 ، ص 524 .
(5) المصدر السابق : ج 08 ، ص 526 .

وبعد ، فإن ابن تيمية يربط مسألة الأرزاق بقانون الأسباب والمسببات كما مر بيانه في موضعه سابقا ، وقد مهد للوصول إلى القاعدة الكلية في الأرزاق وعلاقتها بالأسباب بأن ساق جملة من الأحاديث الصحيحة التي تفيد هذا المعنى في علاقة الرزق والأعمال عموما بالأخذ بالأسباب فقال : " وهذه المسألة مما سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم قال : « ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة والنار ، فقيل يا رسول الله : أفلا ندع العمل ونتكل على الكتاب ؟ فقال : لا . اعملوا فكل ميسر لما خلق له »[1] وكذلك في الصحيحين عنه أنه قيل له : « أرأيت ما يعمل الناس فيه ويكدحون ، أفيما جفت الأقلام وطويت الصحف ، ولا قيل له : أفلا نتكل على الكتاب ؟ قال : لا . اعملوا فكل ميسر لما خلق له »[2] . كما بين صلى الله عليه وسلم أن الأسباب المخلوقة والمشروعة هي من القدر فقيل له : « أرأيت رقى نسترق بها ؟ وتقى نتقي بها ؟ وأدوية نتداوى بها ، هل ترد من قدر الله شيئا ؟ فقال : هي من قدر الله »[3] "[4] .

ويخلص ابن تيمية إلى أن من قال بترك الكسب والسعي معتقدا أن ذلك هو عين التوكل على الله ، فإن ذلك " من قلة العلم بسنة الله في خلقه وأمره ، فإن الله خلق المخلوقات بأسباب وشرع للعباد أسبابا ينالون بها مغفرته ورحمته وثوابه في الدنيا والآخرة ، من ظن بأنه بمجرد توكله مع تركه ما أمره الله به من الأسباب يحصل له مطلوبه ، وأن المطالب لاتتوقف على الأسباب التي جعلها الله أسبابا لها فهو غالط ، فالله سبحانه وإن كان قد ضمن للعبد رزقه وهو لابد أن يرزقه ما عمر ، فهذا لا يمنع أن يكون ذلك الرزق المضمون له أسباب تحصل من فعل العبد وغير فعله ؟ "[5] .

---

(1) رواه البخاري في كتاب " التفسير " ، باب " وما خلق الذكر والأنثى . في سورة الليل " ج 06 ، ص 84 ، ومسلم في كتاب " القدر " ، باب " كيفية الخلق الأدمي " ج 04 ، ص 2039 ورقمه 2647 ، والترمذي في كتاب " القدر " ، باب " ما جاء في الشقاء والسعادة " ج 04 ص 388 ورقمه 2136 ، وأبو داود في كتاب " السنة " ، باب " القدر " ج 02 ، ص 634 - 635 ورقمه 4694 ، وقد مر ذكره في المبحث الثالث من هذا الفصل .

(2) رواه مسلم في كتاب " القدر " ، باب " كيفية الخلق الأدمي " ج 04 ، ص 2041 - 2042 ورقمه 2650 .

(3) رواه ابن ماجه في كتاب " الطب " ، باب " ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء " ج 02 ، ص 1137 ، والترمذي في سننه في كتاب " الطب " ، باب " ما جاء في الرقى والأدوية " ج 04 ، ص 349 ورقمه 2065 ، وذكره كذلك في كتاب " القدر " ، باب " لا ترد الرقى ولا الدواء من قدر الله شيئا " ج 04 ، ص 395 ورقمه 2148 . كما ذكره ابن القيم في " زاد المعاد " ج 03 ، ص 66 ، ناقلا أياه من السنن والمسند .

(4) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 528 .

(5) المصدر السابق : ج 08 ، ص 530 .

وهذا الرزق الذي يرزقه الإنسان أنما يكون تبعا لأعماله وصلته بالله " فقد يرزقه حلالاوحراما ، فاذا فعل ما أمره به رزقه حلالا ، وإذا ترك ما أمره به فقد يرزقه من حرام " [1] ، ويزيد ابن تيمية المسألة توضيحا عندما يقرر أن الرزق نوعان :

" أحدهما : ما كتبه وأعلم به الملائكة فهذا يزيد وينقص بحسب الأسباب ، فإن العبد يأمرالله الملائكة أن تكتب له زرقا ، وإن وصل رحمه زاده الله على ذلك ، كما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من سره أن يبسط له في رزقه ، وينسأ له في أثره ، فليصل رحمه » [2] ، والثاني ما علمه الله أنه يرزقه فهذا لا يتغير " [3] ، والرزق عند ابن تيمية كذلك يراد به شيئان :

" أحدهما : ما ينتفع به العبد ، والثاني : ما يملكه العبد ، فهذا الثاني هو المذكور في قوله : « ومما رزقناهم ينفقون » [4] وقوله : « وأنفقوا مما رزقناكم » [5] وهذا هو الحلال الذي ملكه الله إياه وأما الأول فهو المذكور في قوله : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » [6] والعبد قد يأكل الحلال والحرام فهو رزق بهذا الاعتبار ، لا بالاعتبار الثاني ، وما أكتسبه ولم ينتفع به فهو رزق بالاعتبار الثاني دون الأول ". [7]

وعلى ذلك : " فالرزق الحرام مما قدره الله وكتبته الملائكة ، وهو مما دخل تحت مشيئة الله وخلقه ، وهو مع ذلك فقد حرمه ونهى عنه ، فلفاعله من غضبه وذمه وعقوبته ما هو أهله ". [8]

بهذه الطريقة الفذة استطاع ابن تيمية أن يختط طريقا وسطا بين المعتزلة [*] وبين الأشاعرة ، وأن يجمع بين عناية الله ورعايته وقدرته ومشيئته من جهة ، وبين كسب الإنسان وعمله وحريته واختياره ، مثلما فعل من قبل في مسألة أفعال العباد ونسبتها من جهة إلى مشيئة الله وقدرته الفاعلة ، ونسبتها من جهة أخرى إلى قدرة العبد ومشيئته بلا إفراط ولا تفريط ، وأن الأمر لا يطرح على صيغة التنازع أو التقابل بين الأمرين ؛ فإما نسبتها إلى الله وإما نسبتها إلى العبد ، ولكن ثمة إمكانية للجمع وطريقة للالتقاء على نحو لا يدع مجالا للشك أو التردد ولا التحيف والزيغ .

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 530 .

(2) رواه البخاري في كتاب " البيوع " ، باب " البسط في الرزق " ج 03 ، ص 08 ، ومسلم في كتاب " البر والصلة والاداب " ، باب " صلة الرحم وتحريم قطيعتها " ج 04 ، ص 1982 ورقمه 2557 ، وفي رواية له " من أحب " بدلا عن " من سره " ، وقد مر ذكره في " مطلب الآجال " في هذا الفصل .

(3) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 540 .

(4) البقرة : 03 .

(5) المنافقون : 10 .

(6) هود : 11 .

(7) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 541 .

(8) المصدر السابق : ج 08 ، ص 546 .

(*) رأي المعتزلة في الرزق كما بسطه القاضي عبد الجبار في " طبقات المعتزلة " هو كما يلي : " فان قيل : وليس يقال في الغني إنه من الله ، وإن لم يقع بالأمر والنهي ؛ قيل له : يقال ذلك ، لأن إضافته إلى الله تعالى أقوى ، لأن نفس ما صار به غنيا من فعله وأسبابه أيضا من قبله ، ولذلك لا نقول الرزق الحرام أنه من الله تعالى [فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة ، ص 175] .

3- الأسعار :

وعن الغلاء والرخص وهل هما من الله تعالى أم لا ؟ أجاب شيخ الإسلام : " جميع ما سوى الله من الأعيان وصفاتها وأحوالها مخلوقة لله مملوكة لله ؛ هو ربها وخالقها ومليكها ومدبرها ، لا رب لها غيره ولا إله سواه ، له الخلق والأمر "[1]، يدخل في الحوادث التي لا خالق لها إلا الله ولا محدث لها سواه مسألة ارتفاع الأسعار وانخفاضها ، وفي معالجة ابن تيمية لهذه المسألة يربطها أولا بالأصل الكبير وهو مشيئة الله من جهة ، ولكنه لا يفوت عليه الجانب البشري وذلك تحت المشيئة الإلهية والسنن الربانية فـ : " هو سبحانه قد جعل بعض أفعال العباد سببا في بعض الحوادث كما جعل قتل القاتل سببا في موت المقتول ، وجعل ارتفاع الأسعار قد يكون بسبب ظلم العباد ، وانخفاضها قد يكون بسبب إحسان بعض الناس ، غير أن الغلاء والرخص لا تنحصر أسبابه في ظلم بعض ، بل قد يكون سببه قلة ما يخلق أو يجلب من ذلك المال المطلوب ، فإذا كثرت الرغبات في الشيء وقل المرغوب فيه ارتفع سعره ، فإذا كثر وقلت الرغبات فيه انخفض سعره ، والقلة والكثرة قد لا تكون بسبب من العباد وقد تكون بسبب لا ظلم فيه،وقد تكون بسبب فيه ظلم ، والله تعالى يجعل الرغبات في القلوب "[2].

ويفهم من كلام ابن تيمية في الأسعار بأن غلاءها وانخفاضها يتراوح بين إرادة الله وإرادة العباد ، وما كان بإرادة العباد فلا يكون مستقلا تمام الاستقلال ، بل إن ذلك إنما يتم في إطار السنن الإلهية ، ووفق قانون الأسباب ؛ فما كان منها ظلم فهو ظلم يلحق صاحبه ما يلحقه من العقاب ، وما كان منها غير ذلك فهو غير ذلك .

وما يلاحظ على النظرة التيمية في موضوع "الأسعار" أنها تعطي للجانب الاجتماعي ، وللسلوك البشري حظه في الغلاء والرخص ، كما أنها تعطي لمبدأي الوفرة والندرة ، وقانوني العرض والطلب حظهما كذلك ، وهو الأمر الذي أنكره الأشاعرة وألغوه من حسابهم ، باعتبار أن ذلك يمس بطلاقة المشيئة الإلهية ويجعل لله شركاء في تنظيم حياة الناس ، والتي منها الأسعار ، والغلاء والرخص .

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 08 ، ص 519 .
(2) المصدر السابق : ج 08 ، ص 523 .

الخاتمة

وبعد ، فلقد أشاد القرآن الكريم بالعقل وجعله مناط التكليف والتكريم ناعيا على الذين عطلوا عقولهم فقال : « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها »[1] كل ذلك يجعل التفكير في نظر القرآن فريضة وليس نافلة ، لأن قوام الوجود الإنساني به ، حيث أنه كما يقول العقاد : " فريضة التفكير في القرآن الكريم تشمل العقل الإنساني بكل ماحتواه من وظائف "[2] ، ونحسب أن مسألة " أفعال العباد " هي من المسائل والقضايا المهمة بالنسبة للإنسان ، فلذلك وجب التفكير فيها لوضع الضوابط والقواعد الأساسية في فهم هذه المسألة .

وقد كانت " نظرية الكسب الأشعري " هي إحدى المحاولات الفكرية في سبيل الإجابة عن أسئلة فطرية خالدة تتصل بعلاقة الإنسان بالله في جانب الأفعال ، ولقد كان القصد لدى أصحابها واضحا منذ البداية في وضع نظرية متكاملة تستجيب لمطالب الوحي في تنزيه الله عز وجل بإثبات قادريته ومشيئته المطلقة ، تلك المشيئة التي حاول التيار الاعتزالي أن يحجمها وأن يحد من فاعليتها ، فجاء رد الأشاعرة معاكسا له مثبتا طلاقة تلك المشيئة وعدم محدودية تلك القدرة .

غير أن ما جاء به الأشاعرة لم يسلم هو الآخر من المغالاة والتطرف في فهم القاعدة الإيمانية الكبرى " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " ، فجعلوا منها قاعدة ميتافيزقية بحتة ، وذلك بإسقاطهم للجانب الأخلاقي العملي ، الذي يتصل بالإنسان ومسؤوليته على أعماله وثوابه وعقابه ، الأمر الذي جعل " كثيرا من العلماء والباحثين يعدون قول الأشعري بالكسب لغزا تندروا به ووضعوه موضع العقد التي لا يعرف لها حل ، والأمور التي لا يستبين لها وجه "[3] وكان من أولئك العلماء ابن تيمية .

وبعد دراستنا لنظرية الكسب الأشعري ونقد ابن تيمية لها أمكننا أن نسجل النتائج والملاحظات الأساسية الآتية :

1- إن الموقف الأشعري في جملته كان موقفا دفاعيا ضد آراء المعتزلة ، ولم يكن في أي صورة من صوره موقفا تأسيسيا ، ولذلك كان جنوحهم واضحا في تغليب الجانب الإلهي على الجانب الإنساني في المسألة عكس ما فعله المعتزلة .

---

(1) الأعراف : 179 .

(2) العقاد : التفكير فريضة إسلامية ، ص 9() .

(3) عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، ص 184 .

ولقد كان من الطبيعي أن تؤدي ردودهم الدفاعية إلى نوع من الشطط والجنوح ، حيث تجلى ذلك واضحا في أدلتهم العقلية والنقلية التي أوردوها تأييدا لمذهبهم الكسبي ، فغاب فيها الإقناع العقلي وحل محله الإقناع العاطفي ، كما يقول الدكتور عبد الله دراز : " من أجل مقاومة ذلك الاغترار الشاطح وتلك الثقة المتضخمة بالعقل الإنساني ، هب الأشاعرة يناهضون أفكار المعتزلة فكرة فكرة ، حتى وجدنا أن روح المراء قد أدت بهم أحيانا إلى أن ارتكبوا تطرفا مضادا ، وقصروا عن أن تكون لهم أرضية فلسفية ثابتة ، فبدلا من أن يؤكدوا القدرة الإلهية الكاملة التي غاب عن المعتزلة تأكيدها ؛ وبدلا من أن يجعلوها في مقابل الحكمة التي حاول المعتزلة إبرازها ، نجدهم بدافع الحمية وقلة الحنكة النظرية قد ألفوا تقريبا الحكمة من أجل القدرة ، بحيث لم يحتفظوا منها إلا بالاسم فحسب "[1] . وذلك ما عرض نظرية الكسب إلى صعوبات وإلى نوع من الاهتزاز ، بحيث لم يستطع أصحاب المذهب الكسبي أن يجيبوا على الجانب المتعلق بالمسؤولية والجزاء والثواب والعقاب ، وكان إخفاقهم واضحا في الجمع بين القدرة الإنسانية والقدرة الإلهية ، ولحق حججهم ما لحقها من الاضطراب وعدم الانسجام .

2- إن الخط العام الذي سار فيه الأشاعرة - بعد شيخهم الأشعري - هو خط تقليدي بحت ؛ بحيث امتزج لديهم واختلط عليهم الأمر بين الدفاع عن مطلقية الإرادة والقدرة الإلهيتين،وبين الدفاع عن شيخهم ونظريته؛وتحول الموقف من الدفاع عن حقيقة دينية إلى الدفاع عن " نظرية " وعن مؤسسها،وخاصة بعدما لحقتها تهمة الجبر ، ولذلك فإن جل ما فعله الأشاعرة من بعد الأشعري لم يكن من باب التأسيس لنظرية تحاول تفسير العلاقة بين الله والإنسان في مجال الأفعال ، كما أنه لم يكن من باب محاولة التطوير في النظرية أو المذهب ، وإنما كان هناك إصرار منذ البداية على ما هو موجود ، ثم السعي في تطوير طرق الاستدلال على صحته ، وكانت محاولاتهم كلها عبارة عن اجتهادات تقريرية لتدعيم صحة النظرية .

وإذا كان هناك من رجالات الفكر الأشعري من تحرر من أسر المذهب وتخلص بالكلية عن أصل النظرية ، وراح يمارس تفكيره بعيدا عن أقوال من سبقه من الأشاعرة أصحاب المذهب الكسبي ،

(1) عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ، ص 67 .

فإنما هو " الجويني " الذي اختط لنفسه في كتابه " العقيدة النظامية " منهجا جديدا في البحث أوصله إلى نتائج مغايرة تماما لـ" نظرية الكسب " ، ولذلك كان ما قاله في الكتاب المذكور مثار سخط واستنكار من قبل طائفة من مقلدي الفكر الأشعري .

3- إن قيام نظرية الكسب الأشعري على نكران قانون السببية والتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات ، وإن كان بدافع " الدفاع عن حرية الإرادة الإلهية ، وإبعادا لفكرة تعدد الآلهة ، وإفساحا للمجال أمام المعجزات " [1] ، تنزيها لله وتحقيقا لمعنى التوحيد الكامل ، إلا أنه لا يعفيهم من أنهم عملوا على إلغاء التوحيد ذاته ، وكذا إبطال الفاعلية والإيجابية الإنسانية في الحياة - وهم بذلك وإن كان قصدهم حسنا - إلا أن لازم مذهبهم كان غير ذلك . لأن إنكار الأسباب معناه غياب الضوابط القانونية في نظام الكون والحياة ، ومعناه القول بفوضى العالم والأشياء ، وأن القول بالتلازم الضروري هو الحياة ، وهو النشاط والفاعلية الإيجابية للإنسان في الحياة وعمارة الأرض .

4- إن الأدلة التي تمسك بها ابن تيمية - على كثرتها - قوية في دلالتها واضحة في مفهومها ، وعلى العكس من ذلك لا يجد الأشاعرة في القرآن أو السنة إلا نصوصا محدودة يرددونها كابرا عن كابر على أساس فهم خاص ونظرة مسبقة .

لقد كانت النظرة التي كرسها ابن تيمية في الموضوع ، هي النظرة الوسطية الحقة بين ما أرادته المعتزلة من الدفاع عن الإنسان ، وما أردته الأشعرية من الدفاع عن الله ، فجاء موقفه مدافعا عنهما جميعا ، وذلك بوضع الأمور في نصابها ؛ فالله هو الله جل في علاه،خالقا آمرا عدلا حكما ، والإنسان هو الإنسان،الضعيف المكلف المبتلى من قبل الله .

لقد مثل ابن تيمية بنظرته تلك الحكم العدل الموفق في حكمه ، لأنها نظرة تقوم أساسا على ربط مسألة " أفعال العباد " بالسنن والقوانين الكلية للكون ، وهو يلتقي بذلك مع علماء آخرين كابن رشد والجويني ، هذا الالتقاء يمثل في رأينا دلالة خاصة لها قيمتها العلمية والدينية ، وذلك بالنظر إلى تعدد مشارب هؤلاء الأقطاب الثلاثة .

5- إن نظرية " الكسب " الأشعري هي خلاصة القول بالجبر ، كما يقول الدكتور محمد علي أبو ريان : " وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توسطا بين الطرفين (الجبرية والقدرية) ولكن الواقع أن مذهب الأشاعرة في الكسب يرتد في النهاية إلى مذهب القائلين بخلق الله لأفعال العباد " . [2]

---

(1) الغنوشي : القدر عند ابن تيمية ، ص 38 .

(2) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 203 .

لقد حاول الأشاعرة التوسط بين الجبرية والقدرية " فقالوا بالكسب : وهو حل أقيم على التوفيق بين النظرة الخلقية للمشكلة ، واعتماد التوحيد الذي يفضي إلى الإقرار بسلطة الله المطلقة ، ومع هذا لم يحسم الحل الأشعري المشكلة،نظرا للغموض الذي يكتنف تحديد الصلة بين قدرة الإنسان وقدرة الله ، فظلت هذه الصلة غير بينة بالرغم من شروح الأشاعرة العديدة التي تناولت هذه الصلة " [1] ، لهذا اعتبر العلماء المتكلمون كالمعتزلة وابن تيمية وغيرهم ، الكسب الأشعري ضربا من الجبر ، لأنه لا فائدة من اقتران قدرة الإنسان التي خلقها الله فيه أثناء اكتساب الفعل بخلق الفعل ، ما دامت ليست سببا فيه .

خلاصة رأينا في " أفعال العباد " :

وخلاصة رأينا في أفعال العباد أنها واقعة بإرادتهم وبمقدرتهم على الحقيقة لا على المجاز ، ولكن ما يقع منهم من فعل ، إنما يقع في إطار تصميم إلهي سابق محكم ، وفي إطار قوانين عادلة اختص الله تعالى بعلمها وتلك هي قدر الله ، وبذلك تكون مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله المطلقة ، لأن الإنسان يعمل في دائرة صغرى في حرية واختيار كاملين ، لكن هذه الدائرة الصغرى تقع ضمن دائرة كبرى هي نطاق النظام الكوني العام ، وأنه لا تعارض مطلقا بين طلاقة المشيئة الإلهية والفاعلية الإلهية ، وبين المشيئة والفاعلية الإنسانية القائمة أساسا على الاختيار ، وأجمع عبارة تحقق هذا المعنى الذي نريده ونذهب إليه،ما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه : " كتب الله كل شيء بالوصف لا بالحكم " [2] ، فقد وصف الله عز وجل الأشياء بمقاديرها في الأزل وفق ناموس عادل وصارم لا يظلم الله فيه الناس شيئا ، ولكنه سبحانه لم يحكم بوجودها في نفسها على ما وقعت عليه من أصحابها بصورة متفردة على وجه الإلزام والجبر ، ولكن العباد يختارون ما يشاءون غير مكرهين وغير خارجين بذلك الاختيار عن حدود المشيئة الإلهية والقانون العام الذي وصفه الله في الأزل .

(1) عبد المجيد النجار بالإشتراك مع علي الشابي وأبي لبابة حسن : المعتزلة بين الفكر والعمل ، ص 70 .
(2) أبو حنيفة : الفقه الأكبر ، ص 231 .

إن الله تعالى قد كتب في الأزل في لوحه المحفوظ ماهيات الأشياء في الذوات البشرية وخارجها ومقتضياتها ولوازمها في إطار من السنن والقوانين الموصوفة وصفا عاما نظريا مجردا ، وإنما تكون تنزلات تلك الأوصاف وإسقاطاتها المختلفة بحسب الأعمال التي يقوم بها الإنسان ، وبحسب الإستعدادات البشرية القائمة على الاختيار الحر لا على الإجبار والإلزام من قبل الله تعالى ، وبذلك يسبق علمه تعالى لكل ما يقع إلى يوم القيامة .

إن الإنسان لا يستطيع أن يدرك كنه وماهية هذه القوانين لأنها قدر الله المغيب عنا ، ولكن يكفيه أن يعلم ويستدل على وجودها ، لأن الله وحده هو العالم بحقائق الأشياء : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو،ويعلم ما في البر والبحر،وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين »[1] .

بهذه الطريقة من الفهم يحل الإشكال ، وفي ظلها يمكن أن تفسر جميع النصوص التي تبدو في ظاهرها متعارضة ، كما يمكن الجمع بين ما يقتضيه الفعل الإنساني من حرية تبرر الجزاء ، وبين مقتضيات النصوص الدينية المقررة لطلاقة المشيئة الإلهية والله تعالى أعلم وأحكم .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) الأنعام : 59 .

الفهارس

1- فهرس المصادر والمراجع
2- فهرس مصادر الحديث النبوي
3- فهرس الآيات القرآنية
4- فهرس الأحاديث النبوية
5- فهرس الأعلام
6- فهرس البلدان والأماكن
7- فهرس الأديان
8- فهرس الفرق والجماعات
9- فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع

1 - القرآن الكريم .

- ابن تيمية ، تقي الدين أحمد .

2- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، دار الكتب العلمية - بيروت .

3- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، دار الكتب العلمية - بيروت .

4- مجموع الفتاوي المجلد الثامن [القدر] جمع وترتيب المرحوم عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مكتبة المعارف ، الرباط - المغرب ، تقديم عبد الله بن محمد بن حميد . ب. ت .

5- مجموعة الرسائل والمسائل ، تحقيق رشيد رضا ، دار الباز للنشر والتوزيع - مكة المكرمة .

6- التحفة العراقية في الأعمال القلبية ، تحقيق حماد سلامة وإشراف الدكتور محمد عويضة ، ديوان المطبوعات الجامعية .

7- رسائل من السجن ، جمع وتقديم محمد العبدة شركة الشهاب - الجزائر . ب. ت.

- ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين .

8- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، دار صادر - بيروت .

- ابن رشد ، أبو الوليد .

9- مناهج الأدلة ، ضمنه كتاب يضم ثلاثة رسائل : فصل المقال ، الضميمة ، مناهج الأدلة ، تحت عنوان : فلسفة ابن رشد ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى 1402هـ / 1982م .

- ابن عساكر ، أبو القاسم بن الحسن .

10- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان 1399هـ / 1979م .

- ابن العماد الحنبلي ، أبي الفلاح عبد الحي .

11- شذرات الذهب ، دار الآفاق الجديدة - بيروت .

- ابن القيم ، الجوزية .

12- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، دار المعرفة - بيروت - لبنان ، بدون طبعة وبدون تاريخ .

13- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي ، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1410هـ / 1990م .

14- زاد المعاد في هدي خير العباد ، دار الكتاب العربي -بيروت - لبنان . ب . ت .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ابن كثير ، أبو الفداء اسماعيل الحافظ .
15- البداية والنهاية ، دار الفكر العربي للطبع والنشر طبعة 1933م .
- ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري .
16- لسان العرب ، دار الجيل - بيروت ، طبعة 1988م .
- ابن هشام (الأنصاري) أبي محمد عبد الله جمال الدين يوسف .
17- قطر الندى وبل الصدى (المختار من شرح القطر) ، طبع على نفقة الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية 1397هـ / 1977م .
- أبو حنيفة ، النعمان بن ثابت .
18- الفقه الأكبر ، شرح محي الدين محمد بهاء الدين ، مكتبة الحقيقة ، استنبول - تركيا 1985م.
- أبو ريان ، محمد علي .
19- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية - بيروت ، لبنان ، ط02 ، 1973م .
- أبو زهرة ، محمد .
20- ابن تيمية ، دار الفكر العربي ، دار الثقافة العربية للطباعة .
21- تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي بدون تاريخ وبدون طبعة .
- الإسفرائيني ، أبو المظفر .
22- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، تعريف وتخريج وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري 1940م .
- الأشعري ، أبو الحسن بن اسماعيل .
22- الإبانة عن أصول الديانة ، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حسين محمود ، مطابع الدجوي ، توزيع دار الأسفار ، جمهورية مصر العربية ، الطبعة الأولى 1977م .
23- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور حمودة غرابة ، المكتبة الأزهرية للتراث . ب . ت .
24- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، دار الحداثة ، الطبعة الثانية 1985م .
- الأشقر ، سليمان .
25- القضاء والقدر ، الطبعة الأولى 1410هـ / 1990م .
- الإيجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد .
26- المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب - بيروت . ب . ت .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الباقلاني ، أبو بكر محمد بن الطيب .
27- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تصحيح ونشر الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية - بيروت 1957م .
28- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق وتقديم الشيخ محمد زاهد الكوثري ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية - مصر 1369هـ / 1950م .
- بدوي ، عبد الرحمن .
29- مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة) ، الطبعة الثانية 1979م ، دار العلم للملايين - بيروت .
- البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر .
30- أصول الدين ، الطبعة الأولى ، مطبعة الدولة - استنبول 1346هـ / 1928م .
- البهي ، محمد .
31- الفكر الإسلامي في تطوره ، الطبعة الأولى ، دار الفكر 1971م .
- البوطي ، محمد سعيد رمضان .
32- كبرى اليقينيات الكونية ، الطبعة الثانية ، دار الفكر - دمشق - سورية 1402هـ .
- التفتازاني ، سعد الدين .
33- شرح العقائد النسفية ، طبعة محمود شاكر - القاهرة سنة 1331هـ ، وطبعة أخرى دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه .
- الجارم ، علي .
34- البلاغة الواضحة ، علي الجارم ومصطفى أمين ، دار المعارف الطبعة العاشرة 1977م .
- الجليند ، سيد .
35- ابن تيمية وقضية التأويل ، شركة مكتبة عكاظ ، جدة - الرياض ، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة .
- الجويني ، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك .
36- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد ، تحقيق محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي - مصر 1950م .
37- الشامل في أصول الدين ، حققه وقدم له علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسمير محمد مختار ، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر 1969م .
38- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور أحمد حجازي السقا - القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية 1979م .

- الخطيب ، عبد الكريم .
39- القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، دار الفكر العربي .
- الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان .
40- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تقديم الدكتور نيبر ج ، المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1957م .
- دراز ، عبد الله .
41- دستور الأخلاق في القرآن ، تعريب وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الوكالة ، دار البحث العلمية ، الطبعة السادسة - بيروت 1405هـ / 1985م .
- الدسوقي ، فاروق .
42- القضاء والقدر في الإسلام بين السلف والمتكلمين ، ط02 - بيروت ، المكتب الإسلامي 1986م
- دنيا ، سليمان .
43- محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى ، 1377هـ / 1958م .
- دي بور .
44- تاريخ الفلسفة في الإسلام ، نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة الخامسة 1981م ، دار النهضة الرعبية - بيروت .
- الرازي ، فخر الدين .
45- مفاتح الغيب (التفسير الكبير) ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية -طهران ، المطبعة البهية المصرية .
46- أصول الدين ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتب العربي - بيروت 1404هـ / 1984م .
47- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، الطبعة الأولى ، المطبعة الحسنية - القاهرة بدون تاريخ .
- رفعت ، فاطمة أحمد .
48- أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ، تقديم الأستاذ محمد علي أبو ريان ، ومراجعة الأستاذ محمد جلال شرف ، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ، الطبعة الأولى 1989م .
- الزركلي ، خير الدين .
49- الأعلام ، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان ، الطبعة التاسعة 1990م .

- السنوسي ، أبو عبد الله محمد .
50- شرح السنوسية الكبرى المسماة : عمدة أهل التوفيق والتسديد ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة أستاذ العقيدة بجامعة قطر ، الطبعة الأولى 1402هـ / 1982م دار العلم - الكويت شارع السور عمارة السور .
- الشهرستاني ، أبو الفتح محمد .
51- الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة - بيروت - لبنان . ب . ت .
- صبحي ، أحمد محمود .
52- في علم الكلام ، دراسة فلسفية في أصول الدين ، دار النهضة العربية ، الطبعة الخامسة 1405هـ / 1985م .
- صبري ، مصطفى .
53- موقف البشر تحت سلطان القدر ، الطبعة الأولى 1352هـ ، المطبعة السلفية - القاهرة .
- عبد الجبار ، القاضي .
54- شرح الأصول الخمسة ، موفم للنشر 1990م الأنيس .
55- طبقات المعتزلة ، اكتشفها وحققها فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، طبعة 1393هـ/ 1974م
- عبده ، محمد .
56- رسالة التوحيد ، موفم للنشر 1989 الأنيس .
- العقاد ، عباس محمود .
57- الفلسفة القرآنية ، المكتبة العصرية ، صبرا - بيروت .
58- التفكير فريضة إسلامية ، المكتبة العصرية ، صبرا - بيروت .
- غرديه ، لويس .
59- فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية بالإشتراك مع ج / قنواتي ، نقله إلى العربية الدكتور صبحي الصالح والأب فريد جبر ، دار العلم للملايين - بيروت الطبعة الثانية 1978م .
- الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد .
60- الإقتصاد في الإعتقاد ، دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى 1983م .
61- تهافت الفلاسفة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1321هـ .
62- منهاج العابدين ، تحقيق محمد مصطفى بن العلا .
63- إحياء علوم الدين ، دار القلم - بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، بدون تاريخ .
64- قواعد العقائد ، تحقيق وتقديم سعيد زايد .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الغنوشي ، راشد .
65- القدر عند ابن تيمية ، شركة الطباعة والنشر والإشهار ، طبعة 1409هـ / 1989م .
- الكتبي ، شاكر .
66 - فوات الوفيات ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، دار الثقافة - بيروت - لبنان 1974م .
- قاسم ، محمود .
67- دراسات في الفلسفة الإسلامية ، الطبعة الخامسة 1973م ، دار المعارف - مصر .
68- مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ، طبعة القاهرة 1955م .
- كوربان ، هنري .
69- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويدات - بيروت ، الطبعة الثانية 1983م .
- المجذوب ، عبد العزيز .
70- أفعال العباد في القرآن الكريم ، الدار العربية للكتاب 1985م .
- محمود ، عبد الحليم .
71- التفكير الفلسفي في الإسلام ، دار الكتاب اللبناني - بيروت .
72- معجم ، أعلام الفكر الإنساني ، تصدير الدكتور ابراهيم مذكور ، المجلد الأول ، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين .
73- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر 1406هـ / 1986م .
- منيمنة ، جميل .
74- مشكلة الحرية في الإسلام ، تقديم وإشراف الدكتور فريد جبر ، دار الكتاب اللبناني - بيروت ، الطبعة الأولى 1974م .
- موسى ، جلال .
75- نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني - بيروت 1975م .
- موسى ، محمد يوسف .
76- القرآن والفلسفة ، دار المعارف بمصر 1966م .
- الميداني ، عبد الرحمن حبنكة .
77- العقيدة الإسلامية وأسسها ، دار القلم - دمشق ، الطبعة الخامسة 1408هـ / 1988م .
78- منجد اللغة والأعلام ، الطبعة الحادية والثلاثون ، دار المشرق بيروت 1991م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- النجار ، عبد المجيد .
79- المعتزلة بين الفكر والعمل بالإشتراك مع علي الشابي وأبي لبابة حسن ، الشركة التونسية للتوزيع ، جانفي 1986م .
- النشار ، علي سامي .
80- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة 1966م .
- هراس ، خليل .
81- ابن تيمية السلفي ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1404هـ / 1984م .

فهرس مصادر الحديث النبوي

- ابن أنس (الإمام مالك) .
82- الموطأ ، تحقيق وترقيم وتعليق وتبويب محمد فؤاد عبد الباقي ، مطبعة دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .
- ابن الحجاج (مسلم أبو الحسين القشيري) .
83- صحيح مسلم ، طبع وتحقيق وترقيم وتبويب وتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي ، مطبعة دار احياء الكتب العربية ، فيصل عيسى البابي الحلبي ، بدون تاريخ .
- ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد) .
84- سنن ابن ماجه ، تحقيق وترقيم وتبويب وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار احياء التراث العربي 1395هـ / 1975م .
- أبو داود (سليمان بن الأشعث) .
85- سنن أبي داود ، دراسة وفهرست كمال يوسف الحوت ، دار الجنان للطباعة والنشر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الأولى 1409 هـ / 1988م .
- البخاري (محمد بن اسماعيل) .
86- صحيح البخاري ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، وحدة الرغاية ، الجزائر 1990م .
- الترمذي (أبو عيسى محمد) .
87- سنن الترمذي ،تحقيق كمال يوسف الحوت ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1408هـ / 1987م .
- النسائي (أحمد بن علي) .
88- سنن النسائي ، الدر المصرية اللبنانية - القاهرة 1407هـ / 1987م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
الفاتحة		
« اهدنا الصراط المستقيم ... »	06	28
البقرة		
« ومما رزقناهم ينفقون ... »	03	168
« ختم الله على قلوبهم ... »	07	128 ، 46
« الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ... »	22	157
« فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ... »	31	89
« فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ... »	37	158
« وما هم بضآرين به من أحد إلا بإذن الله ... »	102	128
« ربنا واجعلنا مسلمين لك ... »	128	44
« وكذلك جعلناكم أمة وسطا ... »	143	156
« وعلى الذين يطيقونه فدية ... »	184	87
« لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ... »	225	13
« الله لا إله إلا هو الحي القيوم ... »	255	54
« يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ... »	267	13
« ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ... »	269	155
« لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ... »	286	164،137،89،14
« لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ... »	286	110،16،14،13
« ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ... »	286	92،91،89
آل عمران		
« يختص برحمته من يشاء ... »	74	161
« ولله على الناس حج البيت ... »	97	137،88
النساء		
« قل كل من عند الله ... »	78	127
« ما أصابك من حسنة فمن الله ... »	79	127
« ومن أحسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن ... »	125	28
« ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ... »	129	89
« بل طبع الله عليها بكفرهم ... »	155	128،46
« رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة ... »	165	156

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
المائدة		
« وجعلنا قلوبهم قاسية ... »	13	46
« قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ... »	17	158
« من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل ... »	32	156
« ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ... »	97	156
الأنعام		
« وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ... »	25	46
« وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ... »	59	174
« توفته رسلنا وهم لا يفرطون ... »	61	147
« وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ... »	70	14
« ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء ... »	102	47،44
« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ... »	125	46،45
« ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ... »	125	128،45
« أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين ... »	156	156
« قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ... »	162	02
الأعراف		
« إذا جاء أجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ... »	34	94
« بما كنتم تكسبون ... »	39	14
« فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات ... »	57	111
« فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه ... »	131	127
« فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء ... »	165	159
« من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون ... »	178	45
« لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ... »	179	170
الأنفال		
« وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ... »	11	156
« إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم ... »	12	147
« ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم ... »	53	118
التوبة		
« قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ... »	14	111
« وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم ... »	42	88
« وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ... »	105	128،110

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
يونس		
« والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء ... »	25	46،45
هود		
« وما من دآبة في الأرض إلا على الله رزقها ... »	06	168،96
« ما كانوا يستطيعون السمع ... »	20	138،89
« احمل فيها من كل زوجين اثنين ... »	40	147
« فأما الذين شقوا ففي النار ... »	106	86
« وأما الذين سعدوا ففي الجنة ... »	108	86
الرعد		
« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ... »	11	118
« قل الله خالق كل شيء ... »	16	126،106،47
« لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ... »	31	48
« يمحوا الله ما يشاء ويثبت ... »	39	93
ابراهيم		
« يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت ... »	27	147
« واجنبني وبني أن نعبد الأصنام ... »	35	44
النحل		
« والخيل والبغال والحمير لتركبوها ... »	08	156
« أفمن يخلق كمن لا يخلق ... »	17	42،35
« فإذا جاء أجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ... »	61	94،93
« وأنزلنا إليك الكتاب تبيانا لكل شيء ... »	89	156
الإسراء		
« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ... »	15	86
الكهف		
« فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر ... »	29	27
« ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ... »	51	153
« إنك لن تستطيع معي صبرا ... »	67	53
« فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا ... »	97	53
« وكانوا لا يستطيعون سمعا ... »	101	138،89
« الأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم ... »	104	160
« إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ... »	107	128،110

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
طه		
« الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ... »	50	81
الأنبياء		
« وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ... »	16	82
« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ... »	22	143
« لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ... »	23	82،48،29،21
« قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ... »	42	54
المؤمنون		
« إذا لذهب كل إله بما خلق ... »	91	44
« أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ... »	115	86،82
الفرقان		
« لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ... »	03	35
« وأنزلنا من السماء ماء طهورا ... »	48	84
« ونسقيه مما خلقنا أنعاما وأناسي كثيرا ... »	49	84
الشعراء		
« تلقف ما يافكون ... »	45	40
النمل		
« أنبتنا به حدائق ذات بهجة ... »	60	111
« صنع الله الذي أتقن كل شيء ... »	88	81
القصص		
« فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ... »	08	156،83
« إن خير من استأجرت القوي الأمين ... »	26	53
« إنك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ... »	56	45
« وربك يخلق ما يشاء ويختار ... »	68	134،82
العنكبوت		
« وقال إنما اتخذتم من دون الله أوثانا ... »	25	123
« فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ... »	40	159
لقمان		
« وما تدري نفس ماذا تكسب غدا ... »	34	166

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
السجدة		
« قل يتو فاكم ملك الموت الذي وكل بكم ... »	11	147
« ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ... »	13	128،48
« جزاءً بما كانوا يعملون ... »	17	40،39
سبأ		
« عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة ... »	03	150
« يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ... »	13	123
فاطر		
« هل من خالق غير الله يرزقكم ... »	03	35
« وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره ... »	11	93
« ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ... »	45	16
يس		
« واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون ... »	74	42
« لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون ... »	75	42
الصافات		
« فاهدوهم إلى صراط الجحيم ... »	23	46
« أتعبدون ما تنحتون ... »	95	124،40،39
« والله خلقكم وما تعملون ... »	96	،47،45،40،39 124،123،122
ص		
« وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ... »	27	155،82
« أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين ... »	28	126
الزمر		
« الله يتوفى الأنفس حين موتها ... »	42	147
« خالق كل شيء ... »	62	47
فصلت		
« وأما ثمود فهديناهم ... »	17	119،46
« اعملوا ما شئتم ... »	40	128،110

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
الشورى		
« فريق في الجنة وفريق في السعير ... »	07	159
« وما أصابكم من مصيبة بما كسبت أيديكم ... »	30	119،16
« وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ... »	52	46
الزخرف		
« وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون ... »	72	159
الجاثية		
« أم حسب الذين اجترحوا السيئات ... »	21	126
محمد		
« فلن يضل أعمالهم ... »	04	46
« سيهديهم ويصلح بالهم ... »	05	46
الحجرات		
« ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم ... »	07	136
الذاريات		
« وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ... »	56	84،83
الطور		
« أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ... »	35	35
القمر		
« حكمة بالغة ... »	05	155
الحديد		
« فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة ... »	13	99
« ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم ... »	22	119،48
« لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شيء من فضل الله ... »	29	156
المجادلة		
« فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا ... »	04	137،89
الصف		
« فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم ... »	05	119
الحشر		
« ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ... »	07	156

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
الجمعة		
« وابتغوا من فضل الله ... »	10	95
المنافقون		
« وأنفقوا مما رزقناكم ... »	10	168
« ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها ... »	11	94
التغابن		
« فاتقوا الله ما استطعتم ... »	16	137،88
الملك		
« الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ... »	02	02
« وأسروا قولكم أو اجهروا به ... »	13	47
« ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ... »	14	47
القلم		
« أفنجعل المسلمين كالمجرمين ... »	35	126
« يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود ... »	42	89
الحاقة		
« إنا لما طغا الماء حملناكم في الجارية ... »	11	147
« كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية ... »	24	159
المدثر		
« كلا إنه تذكرة ، فمن شاء ذكره ... »	55،54	107
« وما تذكرون إلا أن يشاء الله ... »	56	136،107
الإنسان		
« وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا ... »	12	159
« فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ... »	29	107،27
« وما تشاءون إلا أن يشاء الله ... »	30	136،128،107،27
التكوير		
« لمن شاء منكم أن يستقيم ... »	28	136،129،107
« وما تشاءون إلا أن يشاء الله ... »	29	136،129،108
الليل		
« فأما من أعطى واتقى ... للعسرى »	10-05	160
المسد		
« تبت يدا أبي لهب ... ذات لهب »	03-01	164،89

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الراوي	الصفحة
1- « أرأيت رقى نسترقيها ... »	- ابن ماجه في الطب ، والترمذي في الطب والقدر .	167،152
2- « أرأيت ما يعمل الناس فيه ويكدحون ... »	- مسلم في القدر .	167
3- « أطيب ما يأكل الرجل من كسبه ... »	- ابن ماجه في التجارات .	13
4- « أفر من قدر الله إلى قدر الله ... »	- البخاري في الطب ، والحيل ، ومسلم في السلام ، وأبو داود في الجنائز ، ومالك في الموطأ .	120
5- « أنا الرحمن خلقت الرحم ... »	- أبو داود في الزكاة ، والترمذي في البر والصلة .	111
6- « إن العبد إذا أخطأ خطيئة ... »	- الترمذي في كتاب التفسير ، وابن ماجه في الزهد .	120
7- « إن الله خلق للجنة أهلا ... »	- مسلم في كتاب القدر .	86
8- « إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه ... »	- أبو داود في السنة ، وابن ماجه في المقدمة .	160
9- « سبقت رحمتي غضبي ... »	- مسلم في التوبة .	119
10- « عليكم بالصدق ، فان الصدق يهدي ... »	- البخاري في كتاب الأدب ، ومسلم في البر والصلة والآداب .	120،119
11- « فرغ ربكم من العباد ... »	- الترمذي في القدر .	86
12- « ما أكل أحد طعاما قط ... »	- البخاري في البيوع .	96
13- « ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده ... »	- البخاري في التفسير ، ومسلم في القدر ، والترمذي في القدر ، وأبو داود في السنة .	167،160
14- « من سره أن يبسط له في رزقه ... »	- البخاري في البيوع ، ومسلم في البر والصلة والآداب .	168،165
15- يعقد الشيطان على قافية أحدكم ... »	- مسلم في كتاب صلاة المسافرين .	120

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

آدم (عليه السلام) : 89 ، 158 .
ابن الأثير (محمد محمود بن عبد الكريم) : 13.
ابن أنس (الإمام مالك) : 140 ، 163 .
ابن تومرت (المهدي) : 03 .
ابن تيمية (أحمد عبد الحليم) :03 ، 04 ، 05 ، 06 ، 29 ، 33 ، 34 ، 67 ، 86 ، 99 ، 100 ، 101 ، 102 ، 103 ، 104 ، 105 ، 106 ، 107 ، 108 ، 109 ، 110 ، 111 ، 112 ، 113 ، 114 ، 115 ، 116 ، 117 ، 118 ، 119 ، 122 ، 123 ، 124 ، 125 ، 126 ، 127 ، 128 ، 129 ، 130 ، 131 ، 132 ، 133 ، 134 ، 135 ، 136 ، 137 ، 138 ، 139 ، 140 ، 143 ، 144 ، 145 ، 148 ، 149 ، 150 ، 151 ، 152 ، 153 ، 154 ، 155 ، 157 ، 158 ، 159 ، 160 ، 161 ، 162 ، 163 ، 164 ، 165 ، 166 ، 167 ، 168 ، 169 ، 170 ، 172 ، 173 .
ابن الجوزي (أبو الفرج) : 104 .
ابن الحاجب (أبو عمرو) : 83 .
ابن الحريري (قاضي قضاة مصر) : 101 .
ابن حنبل (الإمام أحمد) : 104 ، 140 ، 163 .
ابن الخضر (محمد ؛ جد ابن تيمية) : 101 .
ابن الخطاب (عمر – ض –) : 120 .
ابن الخطيب (أبو بكر أحمد) : 133 .
ابن خلدون (عبد الرحمن أبو زيد) : 12 .
ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين) : 10، 83.
ابن الخياط (عبد الرحيم المعتزلي) : 128 .
ابن دقيق (العيد محمد) : 101 .
ابن راهويه (اسحاق) : 140 .
ابن رشد (أبو الوليد) :29 ، 34 ، 35 ، 114 ، 115 ، 116 ، 117 ، 172 .
ابن سبعين (عبد الحق) : 103 .
ابن سعد (الليث) : 140 .
ابن سينا (أبو علي) : 103 .
ابن عبد السلام (عز الدين) : 83 .
ابن عربي (محي الدين) : 103 .
ابن عساكر (أبو القاسم بن الحسن) : 06 ، 09 ، 10 ، 11 .
ابن عقيل (أبو الوفاء البغدادي علي) : 104.
ابن الفارض (عمر) : 103 .
ابن فورك (أبو بكر محمد) : 09 ، 11 .
ابن قلاوون (محمد السلطان) : 100 .
ابن القيم (الجوزية) : 06 ، 74 ، 99 ، 103 ، 139 ، 145 ، 146 ، 147 ، 148 ، 150 ، 151 ، 152 ، 155 ، 157 .
ابن كثير (أبو الفداء) : 101 .
ابن كلاب : 104 .
ابن مخلوف (القاضي المالكي) : 100 .
ابن منظور (جمال الدين محمد) : 13 .
ابن النحاس : 101 .
أبو جهل : 92 ، 163 .
أبو حنيفة (النعمان بن ثابت) : 140 ، 173.
أبو ريان (محمد علي) : 172 .
أبو زهرة (محمد) : 101 ، 102 .
أبو العباس (الأصم) : 106 .
أبو لهب : 89 ، 164 ، 120 .
الإسفرائيني (أبو اسحاق) : 17 ، 18 ، 25 ، 30 ، 70 ، 71 ، 73 ، 105 ، 112 ، 145 .
الإسفرائيني (أبو المظفر) : 05 ، 06 ، 106 .

الأشعري (أبو الحسن بن اسماعيل) : 03 ، 04 ، 05 ، 06 ، 08 ، 09 ، 10 ، 11 ، 12 ، 14 ، 15 ، 16 ، 17 ، 18 ، 20 ، 24 ، 30 ، 31 ، 34 ، 35 ، 36 ، 37 ، 39 ، 40 ، 41 ، 42 ، 50 ، 51 ، 52 ، 53 ، 54 ، 55 ، 56 ، 57 ، 58 ، 59 ، 60 ، 61 ، 62 ، 63 ، 64 ، 65 ، 66 ، 67 ، 69 ، 70 ، 74 ، 76 ، 83 ، 85 ، 87 ، 88 ، 89 ، 90 ، 91 ، 92 ، 94 ، 95 ، 104 ، 105 ، 107 ، 122 ، 123 ، 124 ، 130 ، 138 ، 143 ، 155 ، 163 ، 164 ، 170 ، 171 .
الأشعري (أبو موسى) : 08 ، 12 .
الأهوازي (أبو علي) : 08 .
الأوزاعي : 140 .
الإيجي (عضد الدين) : 19 ، 39 ، 92 .
الأيوبي (صلاح الدين) : 03 .
الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) : 05 ، 06 ، 16 ، 17 ، 18 ، 30 ، 60 ، 69 ، 70 ، 72 ، 73 ، 76 ، 77 ، 90 ، 92 ، 94 ، 95 ، 96 ، 104 ، 105 ، 112 ، 113 ، 114 ، 163 .
الباهلي (أبو الحسن) : 09 .
البزار (الحافظ) : 69 .
البصري (أبو الحسن) : 133 .
البغدادي (عبد القاهر بن طاهر) : 71 ، 106 .
البوطي (محمد سعيد رمضان) : 80 ، 85 .
الثوري (سفيان) : 140 .
الجاشنكير : 100 .
الجبائي (أبو علي) : 09 ، 10 ، 11 ، 53 ، 83 ، 143 .
الجبائي (أبو هاشم) : 105 ، 143 .
جلال (موسى) : 05 ، 35 ، 36 .
الجليند (سيد) : 116 .
الجهم (ابن صفوان) : 33 ، 123 ، 143 .
الجويني (عبد الملك) : 05 ، 06 ، 18 ، 19 ، 20 ، 21 ، 22 ، 23 ، 24 ، 28 ، 29 ، 30 ، 37 ، 39 ، 43 ، 44 ، 45 ، 46 ، 55 ، 60 ، 64 ، 72 ، 73 ، 77 ، 79 ، 90 ، 91 ، 92 ، 93 ، 94 ، 95 ، 97 ، 105 ، 112 ، 113 ، 114 ، 145 ، 148 ، 166 ، 172 .
خديجة (ض) : 96 .
الخضر (عليه السلام) : 53 .
الخوبي (القاضي) : 101 .
داود (عليه السلام) : 96 .
دراز (عبد الله) : 171 .
الدواني (جلال الدين) : 23 ، 69 ، 85 .
الذهبي (شمس الدين) : 102 .
الرازي (فخر الدين) : 05 ، 19 ، 27 ، 28 ، 29 ، 30 ، 58 ، 135 ، 144 .
رفعت (فاطمة أحمد) : 05 ، 36 .
الزملكاني : 101 .
الزنكي (نور الدين) : 03 .
السبكي (تاج الدين) : 10 ، 11 ، 83 .
سليمان (عليه السلام) : 123 .
السنوسي (أبو عبد الله محمد) : 05 ، 30 ، 31 ، 32 ، 33 ، 56 ، 60 ، 79 ، 80 ، 82 ، 86 .
سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان) : 13 .
الشافعي (أحمد بن ادريس) : 08 ، 104 ، 140 ، 163 .
شعيب (عليه السلام) : 53 .
الشهرستاني (أبو الفتح محمد) : 14 ، 19 ، 36 ، 37 ، 60 ، 61 ، 70 ، 77 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

صبري (مصطفى) : 23 .
عبده (محمد) : 74 ، 161 .
عبد الجبار (القاضي المعتزلي) : 33 ، 43 .
العقاد (عباس محمود) : 149 ، 170 .
علي ابن أبي طالب (ض) : 03 ، 08 .
غرابة (حمودة) : 36 .
الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) : 05 ، 06 ، 24 ، 25 ، 26 ، 27 ، 30 ، 39 ، 47 ، 48، 74 ، 75 ، 77 ، 79 ، 92 ، 95 ، 96 ، 103 ، 105 ، 166 .
قاسم (محمود) : 34 ، 35 .
الكعبي : 143 .
الكندي (المقنع) : 13 .
الكوثري (زاهد) : 09 .
محمود (عبد الحليم) : 03 .
المروزي (أبو اسحاق) : 09 .
المسيح (عليه السلام) : 103 .
معاوية (ابن أبي سفيان) : 03 .
موسى (عليه السلام) : 53 .
النشار (علي سامي) : 05 ، 33 ، 34 .
النظام : 105 .
هراس (محمد خليل) : 03 .
الهروي (أبو اسماعيل عبد الله) : 150 ، 151 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأماكن والبلدان

إسفراين : 17
الأسكندرية : 99
الأندلس : 144
البصرة : 09
بغداد : 09 ، 24 ، 71 ، 102
تلمسان : 31
تيماء : 101
الحجاز : 18
حران : 99 ، 101
حلب : 102
خراسان : 71 ، 150
دمشق : 99 ، 100 ، 102 ، 145
الري : 27
شقحب : 100
شيراز : 69
فارس : 69
القاهرة : 100
قرطبة : 144
كرمان : 92
المدينة (المنورة) : 18 ، 103
مصر : 99 ، 101
مكة (المكرمة) : 08 ، 18
نيسابور : 17 ، 71
هراه : 27

فهرس الأديان

المسيحية : 103
اليهودية : 103

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإسلاميون : 77 .
الأشاعرة (الأشعرية) : أصحاب المذهب الكسبي ، نفاة الأسباب ، أهل الإكتساب ، الكسبيون ، أهل الإثبات ، الصفاتية :
03 ، 04 ، 05 ، 06 ، 12 ، 17 ، 18 ، 21 ، 23 ، 25 ، 27 ، 28 ، 30 ، 32 ، 33 ، 34 ، 35 ، 37 ، 39 ، 49 ، 50 ، 51 ، 54 ، 55 ، 56 ، 57 ، 58 ، 60 ، 61 ، 62 ، 64 ، 69 ، 71 ، 73 ، 76 ، 77 ، 79 ، 80 ، 81 ، 82 ، 83 ، 84 ، 85 ، 86 ، 87 ، 91 ، 92 ، 93 ، 94 ، 95 ، 96 ، 103 ، 104 ، 105 ، 106 ، 107 ، 108 ، 109 ، 110 ، 111 ، 112 ، 116 ، 122 ، 123 ، 126 ، 127 ، 128 ، 129 ، 130 ، 131 ، 132 ، 133 ، 134 ، 135 ، 138 ، 139 ، 140 ، 141 ، 143 ، 144 ، 145 ، 148 ، 149 ، 150 ، 152 ، 154 ، 155 ، 158 ، 159 ، 161 ، 162 ، 163 ، 164 ، 166 ، 168 ، 169 ، 170 ، 171 ، 172 ، 173 .
الأكراد : 101 .
الأطباء : 80 .
الأنبياء : 96 ، 119 ، 159 .
أهل الرأي : 12 .
أهل السنة والجماعة 03 ، 04 ، 24 ، 31 ، 36 ، 60 ، 104 ، 107 ، 126 ، 131 ، 133 ، 135 ، 136 ، 140 ، 149 ، 154 ، 158 .
الأولياء : 96 .
البلاغيون (علماء البلاغة) : 88 .
بنو إسرائيل : 119 .
التابعون : 87 ، 140 .
التتار : 100 ، 102 .
الجبرية (المجبرة) ، أهل الجبر ، الجهمية : 14 ، 19 ، 21 ، 27 ، 31 ، 33 ، 35 ، 37 ، 58 ، 73 ، 103 ، 108 ، 116 ، 128 ، 129 ، 133 ، 135 ، 143 ، 144 ، 150 ، 155 ، 172 ، 173 .
الجن : 123 .
الحنابلة (أتباع الإمام أحمد) :03 ، 12 ، 104 ، 163 .
الخوارج : 03 ، 103 .
الرافضة (غلاة الشيعة) : 103 .
السلف (السلفية) :12 ، 48 ، 60 ، 103 ، 107 ، 163 .
الشافعية (أتباع الإمام الشافعي) : 09 ، 12 ، 163 .
الشيعة (أهل التشيع ، أنصار علي) : 03 ، 08 ، 131 .
الصحابة : 02 ، 03 ، 87 ، 140 ، 163 .
الصليبيون : 101 .
الصوفية (المتصوفة أو أهل التصوف) : 58 ، 103 ، 127 ، 150 .
الطبائعيون : 80 .
الظاهرية (نفاة القياس) : 154 .
الفقهاء (أئمة الفقه) : 82 ، 87 ، 88 ، 103 ، 113 ، 131 ، 132 ، 140 ، 154 ، 163 ، 166 .
الفلاسفة (الحكماء) :02 ، 18 ، 19 ، 20 ، 23 ، 29 ، 37 ، 77 ، 103 .
قريش : 96 .
قوم عاد : 159 .
قوم هود : 159 .
قوم فرعون : 159 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قوم لوط : 159 .
الكرامية : 103 .
الكلاميون (المتكلمون ، علماء الكلام) :
103 ، 143 ، 153 ، 173 .
الماتريدية : 70 ، 113 .
المؤرخون : 101 .
المالكية (أتباع الإمام مالك) : 163 .
المحدثون (أهل الحديث) : 99 ، 131 .
المرجئة (أهل الإرجاء) : 103 .
المرسلون : 96 ، 140 .
المصريون : 101 .
المعتزلة (أهل الاعتزال ، أهل القدر ، القدرية ،
الاختياريون) 03 ، 09 ، 10 ، 12 ، 14 ،
18 ، 19 ، 20 ، 21 ، 23 ، 24 ، 27 ، 31 ،
32 ، 33 ، 35 ، 37 ، 43 ، 44 ، 46 ، 50 ،
56 ، 60 ، 64 ، 70 ، 73 ، 82 ، 83 ، 87 ،
92 ، 97 ، 103 ، 104 ، 105 ، 106 ، 108 ،
116 ، 127 ، 128 ، 129 ، 130 ، 131 ،
132 ، 133 ، 134 ، 135 ، 136 ، 143 ،
144 ، 145 ، 148 ، 154 ، 155 ، 158 ،
166 ، 168 ، 170 ، 171 ، 172 ، 173 .
المفسرون : 42 .
النحويون : 87 ، 88 .
ياجوج وماجوج : 53 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

المقدمة	01
الفصل الأول : مفهوم الكسب عند الأشعري	07
المبحث الأول : التعريف بأبي الحسن الأشعري	08
المبحث الثاني : الكسب لغة واصطلاحا	13
المبحث الثالث : الكسب بعد الأشعري	16
1- الباقلاني	16
2- الإسفرائيني (أبو اسحاق)	17
3- الجويني	18
4- الغزالي	24
5- الرازي	27
المبحث الرابع : الكسب عند متأخري الأشعرية	31
1- السنوسي	31
2- النشار	33
3- جلال موسى	35
4- فاطمة أحمد رفعت	36
الفصل الثاني : أدلة الكسب	38
المبحث الأول : الأدلة النقلية للكسب	39
1- الأشعري	39
2- الجويني	43
3- الغزالي	47
المبحث الثاني : الأدلة العقلية للكسب	50
أولا : الاستطاعة (مفهومها)	50
أ - الاستطاعة غير الإنسان	51
ب - الاستطاعة مع الفعل للفعل	52

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جـ - الاستطاعة إذا وجدت لزم عنها مقدورها 57

د - الاستطاعة لا تصلح للضدين 59

ثانيا : دليل الاشتهاء والقصد 62

ثالثا : دليل العلم 63

رابعا : دليل التفريق بين حركتي الإضطرار والإختيار 65

الفصل الثالث : المسائل المتعلقة بالكسب 68

المبحث الأول : المقدور بين قادرين 69

أ- الأشعري 69

ب- الباقلاني 69

جـ- الإسفرائيني (أبو اسحاق) 71

د- البغدادي 71

هـ- الجويني 72

و- الغزالي 74

المبحث الثاني : فاعلية الأسباب 76

أ- الباقلاني 76

ب- الجويني 77

جـ- الغزالي 77

د- السنوسي 79

هـ- البوطي 80

المبحث الثالث : التعليل 82

1- تعليل أفعال الله عز وجل 82

2- تعليل الثواب والعقاب بالأعمال 85

المبحث الرابع : التكليف بما لا يطاق 87

أ- الأشعري 87

ب- الباقلاني 90

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جـ- الجويني	90
د- الغزالي	92
المبحث الخامس : الآجال والأرزاق والأسعار	93
1- الآجال	93
2- الأرزاق	94
3- الأسعار	96
الفصل الرابع : مفهوم الكسب عند ابن تيمية	98
المبحث الأول : التعريف بابن تيمية	99
المبحث الثاني : الإطار التاريخي لظهور الكسب الأشعري	104
المبحث الثالث : مفهوم الكسب عند ابن تيمية	107
الفصل الخامس : نقد " أدلة الكسب "	121
المبحث الأول : نقد " الأدلة النقلية للكسب "	122
المبحث الثاني : نقد " الأدلة العقلية للكسب "	130
أولا : نقد دليل الإستطاعة	130
1- هل القدرة عرض لا يبقى زمانين	131
2- هل الإستطاعة مع الفعل أم قبله	132
ثانيا : نقد دليل الإشتهاء والقصد	138
ثالثا : نقد دليل العلم	139
رابعا : نقد دليل التفريق بين حركتي الإضطرار والإختيار	140
الفصل السادس : نقد المسائل المتعلقة بالكسب	142
المبحث الأول : نقد المقدور بين قادرين	143
المبحث الثاني : نقد فاعلية الأسباب	149
المبحث الثالث : نقد تعليل أفعال الله	153
1- تعليل أفعال الله	153
2- تعليل الثواب والعقاب بالأعمال	158

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع : نقد التكليف بما لا يطاق 162
المبحث الخامس : نقد الآجال والأرزاق والأسعار 165
1- الآجال 165
2- الأرزاق 166
3- الأسعار 169
الخاتمة 170
الفهارس 175
1- فهرس المصادر والمراجع 176
2- فهرس مصادر الحديث النبوي 182
3- فهرس الآيات القرآنية 183
4- فهرس الأحاديث النبوية 190
5- فهرس الأعلام 191
6- فهرس البلدان والأماكن 194
7- فهرس الأديان 194
8- فهرس الفرق والجماعات 195
9- فهرس الموضوعات 197

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية