الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم
العالي
والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
معهد الدعوة وأصول الدين

الموضوع

الكسب في العقيدة من خلال مباحث المتكلمين

بحث مقدم لنيل درجة
الماجستير في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب : مرزوق العمري

إشراف الدكتور : بشير بوجنانة

السنة الجامعية : 1998/1997

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى والدي كما ربياني صغيرا

وإلى معلمي وأساتذتي عرفانا بالجميل

وإلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد

إلى هؤلاء جميعا

أهدي هذا العمل المتواضع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمـــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. اللهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت، ونسألك اللهم سداد القول وقبول العمل.

وبعد:

فإن موضوع القدر وأفعال العباد من المواضيع التي تشكل أحد المباحث الكلامية الكبرى، وذلك لأهمية ومكانة عقيدة القضاء والقدر في ميزان العقيدة الإسلامية. فقد بين لنا القرآن الكريم أنه ما من شيء إلا ويكون بقضاء الله وقدره، كما هو وارد في قوله تعالى: " إِنَّا كُل شيء خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ " (القمر 49).

وكثيرة هي النصوص التي تناولت موضوع القضاء والقدر، والتي ظاهرها يوحي بأن الإنسان لا حرية له في فعله. مما أدى ببعض المسلمين إلى الاعتقاد بالجبر المطلق وصنف هؤلاء تحت اسم الجبرية عند علماء الفرق والمذاهب الاعتقادية، وكانت تسميهم مستمدة مما اعتقدوه؛ إذ اعتقدوا أن الإنسان مجبر فيما يفعل ولا حرية له تحت سلطان القدر. وهذا التفسير لفعل العبد أثار الكثير من التساؤلات المحيّرة، خاصة وأن الإسلام احتوى أوامر ونواهي هي تكاليف شرعية، فكيف تبرر التكاليف في إطار إثبات الجبر؟

من جهة أخرى ظهرت المعتزلة وخاضت في موضوع القدر وأفعال العباد، وانتهت إلى إثبات الحرية الكاملة للعبد في أفعاله، إلى درجة القول بأن العبد يخلق أفعاله. وقد عبر عن ذلك القاضي عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل بقوله : " اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا داعي لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه ".

واعتبر المعتزلة هذا الفهم هو الكفيل بتفسير مسألة التكليف تفسيرا سليما يتلاءم مع النص والعقل، واستندوا في ذلك إلى أصل من أصولهم العقيدية وهو " العدل".

ونتيجة تطرف الجبرية في موقفها، وغلو المعتزلة في القول بأن العبد خالق لأفعاله، ظهرت نظرية الكسب التي تعتبر وسطا بين الجبر والاختيار، التي قال بها الأشاعرة على وجه الخصوص.

فما حقيقة هذا الكسب ؟ وهل هو الكفيل بتفسير سلوك الإنسان في ضوء عقيدة القضاء والقدر ؟ وما علاقته بسائر مباحث العقيدة الإسلامية ؟ وماهي أهم الآثار المترتبة على القول به ؟ هذا ما سأحاول الإجابة عنه من خلال هذا البحث.

أما الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع فمنها :

أولا : لأن نظرية الكسب على صلة كبيرة بموضوع الإنسان الذي هوأحد مباحث العقيدة الإسلامية، كما أن طرحه يتجدد على كل مستوى دورة حضارية، وحينما يطرح موضوع الإنسان نجد مبحث الحرية حاضرا باستمرار.

ثانيا : لأننا على ضوء نظرية الكسب يمكن تفسير النشاط الإنساني الشامل لجميع مناحي الحياة؛ لأن فعل العبد له أبعاد مختلفة منها : البعد الاجتماعي، والأخلاقي، والاقتصادي وغيرها. فكانت نظرية الكسب تسعى لتفسير النشاط الإنساني مراعية أبعاده هذه.

ثالثا : لأن نظرية الكسب على صلة بالفقه والتشريع؛ لأنه من أغراض القول بالكسب تبرير التكاليف، وبيان الحكمة من هذا التشريع الإلهي الذي هو أوامر ونواهي تعتريها الأحكام الفقهية المختلفة.

رابعا : لأننا في ظرف نسعى فيه إلى بيان كمال المنظومة الإسلامية التي يشكل الجانب العقدي محورها الأساسي ومن ثم القضاء على عدة أمور منها :

أ- الثنائية القاصمة التي يعاني منها الفرد المسلم، فهو يعيش شروخا ثقافية عظيمة، وذلك بسبب معالجته لقضايا الأنا بمنهج وثقافة الآخر، والتعلل بعدم وجود ما هو أصيل.

ب - العجز الذي أصبح صبغة حياة المسلم المعاصر، وهو من الرواسب التي نتجت عن الفهم السيء لعقيدة القضاء والقدر.

خامسا : لأن الكسب أصبح في مفهوم بعض المفكرين مرادفا للتعقيد والغموض، وغير ذلك من المعاني المبهمة، فلا يورد إلا في الكلام المشكل الغامض حتى صار مضرب مثل فيردد عن سماع العبارات الغامضة ويقال عنها " أخفى من كسب الأشعري".

لهذه الأسباب وغيرها اخترت هذا الموضوع ليكون رسالتي في الماجستير.

وقد جابهت خلال هذه الدراسة بعض الصعوبات، من أهمها : طبيعة الموضوع؛ فموضوع الكسب من أصعب المواضيع العقدية، فما كتب عنه كثير ولكنه لا يزال لم يدرس من نواحي عديدة، ومازاد في هذه الصعوبة أنه لم يفرد بأبحاث مستقلة عند المحدثين، وإنما عولج في إطار الدراسات التي كانت حول

القدر وأفعال العباد بشكل عام. كما فعل عبد العزيز المجدوب في كتابه " أفعال العباد في القرآن الكريم" وكما فعل محمد جلال موسى في " نشأة الأشعرية وتطورها". وهذا ماجعلني أعمد إلى كتب الأشاعرة بالدرجة الأولى كي أستقي منها مادة الدراسة، وفي صدراتها مولفات الأشعري مثل : " الإبانة" و " اللمع" و"مقالات الإسلاميين" كما اعتمدت كتب تلاميذته مثل : " الإرشاد"للجويني و " تمهيد الأوائل"للباقلاني و"الاقتصاد في الاعتقاد"للغزالي وغيرها. ولما كانت نظرية الكسب محل جدل ودراسة عند سائر المذاهب الكلامية كالمعتزلة رجعت إلى أهم مصادرهم مثل : " المغني"للقاضي عبد الجبار .

أما المنهج الذي اتبعته في هذا البحث فهو المنهج التحليلي المقارن؛ فأوردت أراء المتكلمين من زاوية مذاهب أصحابها، وحللت مواقفهم هذه، وعلقت عليها، ثم قارنتها ببعضها البعض، من أجل الاستنتاج في أية قضية عرضتها.

وقد قسمت هذه الدراسة إلى مقدمة وفصل تمهيدي وأربعة فصول وخاتمة.
أما الفصل التمهيدي فقد تناولت فيه موضوع أفعال العباد، وأراء المتكلمين فيها قبل ظهور نظرية الكسب، حيث وقفت عند معنى الفعل وعند معتقد السلف في أفعال العبد، وعن معتقد المتكلمين في أفعال العباد قبل ظهور نظرية الكسب.

أما الفصل الأول فقد تناولت فيه ظهور نظرية الكسب، وكيف أنها ترتبت على الجدال الاعتزالي الجهمي، والوقوف عند ظهور هذه النظرية يستدعي التعريف بالكسب وكذلك نشأته وتطوره، وعلاقته بغيره من أوصاف الفعل الإنساني، فوقفت عند هذه الجوانب.

وفي الفصل الثاني تطرقت إلى علاقة الكسب بسائر المباحث الكلامية والعقدية؛ لأن القول بالكسب ليس هدفا في حد ذاته، إنما هو أداة تفسر بها المباحث العقدية الأخرى كالهدى والظلال، والأجل والرزق وغيرها.

أما الفصل الثالث فيتعلق بالنتائج الكلامية التي ترتبت على القول بالكسب؛ لأن القول به أدى إلى طرح تساؤلات كثيرة من طرف القائلين به، ومن طرف معارضيه، وأدى إلى الخوض في مواضيع أخرى كالحسن والقبح، والتولد، وغير ذلك.

أما الفصل الرابع فيتعلق بأهم الانتقادات الموجهة لنظرية الكسب، وتناولت في ذلك نماذج مختلفة من هذه الانتقادات مثل : انتقادات المعتزلة، و انتقادات بعض أهل السنة.

أما الخاتمة فقد احتوت على أهم النتائج المتوصل إليها في هذه الدراسة، والمتعلقة بمختلف المباحث التي احتوتها هذه الرسالة.

ولست أدعي أنني أحطت بهذا الموضوع من جميع جوانبه، رغم مابذلته من جهد. وحسبي أني قدمت بهذه الدراسة مبحثا من أهم مباحث العقيدة الإسلامية.

وأوجه شكري لكل من ساعدني، كما أوجه شكري إلى الدكتور بشير بوجنانة الذي قبل الإشراف على هذا البحث، والذي منحني الكثير من علمه ووقته، وتوجيهاته العلمية، التي استعنت بها في بحثي هذا.

والله أسأل سداد القول وقبول العمل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي

آراء المتكلمين في أفعال العباد قبل ظهور نظرية الكسب

المبحث الأول : معنى الفعل

المبحث الثاني : وجوه أفعال العباد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول
معنى الفعل

المطلب الأول : معنى الفعل في اللغة

الفعل في اللغة مصدر فعل ، يفعل ، فعلا ، وهو تسمية لما يقوم به الإنسان من تصرفات ، ولما يصدر عنه من أعمال وحركات . يقول ابن منظور :" الفعل كناية عن كل عمل متعد أو غير متعد"[1] وكلمة فعل في العربية لايوجد مايقابلها من جهة الوزن عدا كلمة سحر لهذا يقول ابن منظور : " ولا نظير له إلا سحره ، يسحره سحرا " [2].

وترد كلمة فعل أيضا في العربية مفتوحة الفاء كما وردت مكسورة الفاء ، وفي الحالتين المعنى واحد ، ذكر ذلك ابن منظور فقال :" والفعل بالفتح مصدر فعل ، يفعل ، وقد قرأ بعضهم : " وأوحينا إليهم فَعْلَ الْخَيْرَاتِ "(الأنبياء 73)، وقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام :"وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فعلْتَ " (الشعراء 19)"[3] . ومن الجهة اللغوية أيضا تطلق كلمة فعل على مايعمله الإنسان ، وبذلك تكون كلمة فعل مرادفة لكلمة عمل . وقد عبر القرآن الكريم عن أفعال العباد مرة بالعمل وأخرى بالفعل ، كما هو وارد في قوله تعالى :" والَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ "(المؤمنون 4)، وقوله تعالى : " فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ومن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ " (الزلزلة 7 ، 8). من هنا يتبين لنا أن معنى الفعل هو عينه معنى العمل . قال ابن منظور :" العمل المهنة و الفعل " [4].

ولما كان الفعل كناية عن كل عمل ، فالإنسان لاتصدر عنه فقط أعمال الجوارح ، بل أفعال القلوب ، والأقوال أيضا . فهل هذه الأخيرة تعتبر أعمالا أم لا؟

ورد في شرح حديث :" إنما الأعمال بالنيات " [5]، في فتح الباري: " ثم لفظ العمل يتناول فعل الجوارح حتى اللسان ، فتدخل الأقوال قال ابن دقيق العيد : وأخرج بعضهم الأقوال وهو بعيد ،

---

1) إبن منظور الإفريقي: لسان العرب المحيط ، تحقيق : عبد الله علي الكبير ، محمد أحمد حسب الله ، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف بلا تاريخ ،ج5 ،ص3438.
2) نفس المصدر والصفحة .
3) نفس المصدر والصفحة
4) نفس المصدر ، ج4 ، ص 3107
5) أخرجه البخاري في باب بدء الوحي ، ج1 ، ص2 . وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب قوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنية، ج6 ، ص48 وأخرجه أبو داود في كتاب النكاح باب في ماعني به الطلاق ، ج2 ، ص262 . أنظر صحيح البخاري طبعة (1401 - 1981) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، وانظر الجامع الصحيح للإمام مسلم طبعة دار الكتاب العربي بيروت لبنان بلا تاريخ ، وانظر : سنن أبي داود . طبعة دار الفكر العربي بيروت . وكلهم عن يحي بن سعيد بلفظ مختلف .

ولاتردد عندي أن الحديث يتناولها "[1] ، وما يدل على ذلك أيضا أن النبي صلي الله عليه وسلم سئل عن عمل يدخل الجنة فأمر بالإيمان وفسره بالشهادة وما ذكر معها[2] .

وقد اعترض على هذا الرأي القائل بأن الأقوال أعمال بأنه من حلف أن لايعمل عملا ، فقال قولا لايحنث . ورد هذا الاعتراض بأن : " مرجع اليمين إلى العرف ، والقول لايسمى عملا في العرف ، ولهذا يعطف عليه ، و التحقيق أن القول لا يدخل في العمل حقيقة ويدخل مجازا " [3]

أما أفعال القلوب . وإن كان هناك من لم يعتبرها أعمالا كما ذهب إلى ذلك النظام[4] من المعتزله ، إلا أنها عند التحقيق يثبت أنها أفعال . وقد جاءت النصوص مبينة أن أفعال القلوب يحاسب عليها الإنسان ويجازى بالإحسان ، أو بالعقاب .قال تعالى : " لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ " (البقرة 225) . فقد أسند الكسب في هذه الآية للقلب ، وهو فعل . قال البيضاوي في تفسير هذه الآية . " و المعنى لايؤاخذكم الله بعقوبة و لاكفارة بما لا قصد معه ، ولكن يؤاخذكم بهما أو بأحدهما بما قصدتم من الأيمان وواطأت فيه قلوبكم ألسنتكم "[5] وبذلك يكون عمل القلب هو العزم و القصد ، وهو داخل في مسمى العمل . ومما تجدر الإشارة إليه أيضا بعد الوقوف على معنى الفعل ، الترك هل هو فعل أم لا ؟

ذكر في فتح الباري لابن حجر . " وأما التروك فهي وإن كانت فعل كف لا يطلق عليها لفظ العمل"[6] . وهذا الكلام بعيد ، ويصح عند النحويين الذين يجعلون الفعل إسما لحدث مقترن بالزمان ، أما عند غيرهم فلا يمكن ؛ فالعاصي بمثلا لايسمى عاصيا إلا إذا فعل المعصية . وإن العاصي ترك الواجبات ، فبالرغم من أنها ترك تعتبر أعمالا يحاسب عليها الإنسان . ومن هنا فالترك يكون عملا أيضا وهذا ما ذهب إليه ابن حزم معللا ذلك بأن :" من ترك معنى ما وفعلا ما ، فلابدله ضرورة من فعل آخر ومعنى آخر " [7].

---

1) إبن حجر العسقلاني : فتح الباري ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، ومحب الدين الخطيب ، إشراف عبد العزيز بن باز ، دار المعرفة بيروت لبنان، ج1، ص13

2) نفس المصدر ج13 . ص528

3) إبن حجر العسقلاني : فتح الباري ، ج1 ، ص13

4) إبراهيم بن سيار بن هانىء أبو إسحاق النظام إليه تنسب النظامية.. أنظر تاريخ بغداد ،المكتبة السلفية المدينة المنورة،بلا تاريخ، ج6 ،ص97.

5) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، دا ر الجيل ، ج2 ، ص49 .

6) إبن حجر العسقلاني : فتح الباري ، ج1 . ص13

7) إبن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمان عميرة ، دار المعرفة بيروت لبنان، الطبعة الثانية (1403هـ - 1983م) ، ج5 ،ص56

هذه أهم معاني كلمة فعل فترد مرادفة لكلمة عمل ، وترد مرادفة لكلمة تصرف وحركة ، وغير ذلك كما أن مسمى الفعل قد يكون التصرف الصادر عن الجوارح ، وقد يكون القول ، وقد يكون عمل القلب من عزم و قصد . بالإضافة إلى هذا فكلمة ترك و إن كانت ضد كلمة عمل في اللغة إلا أنها اعتبرت عملا .

المطلب الثاني : الفعل في اصطلاح المتكلمين

الفعل في اصطلاح المتكلمين يطلق على مختلف تصرفات العبد التي تصدر عنه من حركات وسكنات ، وأضاف بعضهم الأقوال ، وبذلك فمصطلح فعل العبد يطلق على مختلف مايقوم به العبد سواء كان ذلك من أفعال الجوارح أو من أفعال القلب .

و الفعل عند المتلكمين :" هو مايحصل من قادر من الحوادث "[1] . وهذا تعريف جامع لجميع الحوادث التي تصدر أو تحصل من قادر ، ويدخل تحته فعل العبد و فعل الله عزوجل ، وهذا لا يتفق ومذهب المعتزلة في المتولد خاصة ، لهذا يستدرك القاضي عبد الجبار[2] فيقول :" وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادرا حال وقوع الفعل لاستحالة وليس كذلك ، فإن الرامي ربما يرمي ويموت قبل الإصابة ، فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل :" هو ما وجد وكان الغير قادرا عليه "[3] . وهذا تعريف بعيد لإلحاق الفعل بالغير مع عدم قيامه به . وما نفهمه من تعريف القاضي عبد الجبار أن الفعل مايحدثه العبد ويكون ذلك بقدرة محدثة ، وبذلك يمكن معرفة حقيقته بأنه حادث ، وإن لم نعرف بأنه صدر عن قادر ، وهذا هو مراد القاضي إذ أنه يسعى إلى البرهنة على حدوث الفعل فيقول : إذا عرف حدوثه ولم يعلمه فقد عرفه حادثا ، ولم يعرفه فعلا ، لأن العلم بكونه فعلا علم بحدوثه عن قادر "[4] .

وتبعا لتعريف القاضي عبد الجبار يكون الفعل هو مايحصل من قادر من الحوادث ، أو مايحصل ويكون الغير قادرا عليه ، فعلى مستوى العبد مايحصل منه من الحوادث هو مجموعة حركاته وسكناته، سواء كانت على مستوى الجوارح ، أو على مستوى الفكر و الوجدان ، ولهذا اعتبرت أفعال العبد هي حركاته وسكناته . يقول الماتريدي[5] " إن أفعال العباد إذ أفعالهم في الحقيقة حركات وسكون في

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، موفم للنشر (1990م) ، ج2 ، ص22.

2) هو عبد الجبار بن أحمد الأسد ابادي المتوفى سنة 415هـ ، من مؤلفاته: المحيط بالتكليف ،أنظر تاريخ بغداد ،ج11 ،ص114، 115.

3) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ،ج2 ، ص22

4) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، تحقيق : عمر السيد عزمي ، الدار المصرية للتأليف بلا تاريخ ، ص 230 ، 231 .

5) هو محمد بن محمد بن محمود ، أبو منصور الماتريدي المتوفى سنة 333هـ من مؤلفاته :كتاب التوحيد . أنظر الأعلام للزركلي ، ج7 ، ص19

الظاهر والله قادر عليها لو لا ذلك ما أقدرهم عليها "[1] فما يكون من إنسان من حركة وسكون هو فعل له ، ولايدل ذلك على أن الحركة هي عين السكون . يقول ابن حزم :" السكون إنما هو إقامة في المكان ، وأن الحركة نقلة عن ذلك المكان ، وزوال عنه ، ولاشك في أن الزوال عن الشيء هو غير الإقامة فيه ، فإذا الأمركذلك فواجب أن يكون لهذين المعنيين المتغايرين لكل واحد منهما اسم غيراسم الآخر"[2]

وشبيه بتعريف القاضي عبد الجبار ، تعريف آخر ورد في رسائل العدل والتوحيد هو : " الفعل هو ما يحدث من القادر ، فكل مايحدث من جهة القادر يقال هو فعله وهذا معقول في الشاهد ؛ لأنا نجد الكتابة تحدث من الكاتب فيقال إنها فعله ، ولايقال في الأشخاص إنها فعل الكاتب لما لم تحدث من جهته ، فإذا علمنا أن الأجسام محدثة ، من قبل الله تعالى ، قلنا إنها فعله ، وكذلك يقال في سائر الأعراض التي يخلقها الله تعالى " [3]. وهذا تعريف على شكل تعريف القاضي عبد الجبار لكنه لا استثناء فيه ؛ ربما لأن أصحابه رغم اعتزالهم لم يذكروا الاستثناء المتعلق بالمتولد كما فعل عبد الجبار ؛ لأنه من المتفق عليه عندهم ، وحتى وقوع المتولد فإنه ينسجم مع مذهبهم في القدرة وأنها متقدمة على الفعل دائما .

والأفعال مادامت متعلقة بالعباد فهي : أوصافهم وأعراضهم ، يقول ابن حزم :" وأما فعل عباده لما فعلوا فإنما معناه :أنه ظهر منهم ذلك الفعل عرضا محمولا في فاعله ؛ لأن ذلك إما حركة في متحرك، وإما سكونا في ساكن ، أو اعتقادا في معتقد ، أو فكرا في متفكر ، أو إرادة من مريد ، ولامزيد . فبين الأمرين فرق بائن لاخفاء به على من له أقل فهم " [4] .

بناء على هذا التعريف تتفرع مسألة أخرى فمادام الفعل هو ماظهر من العبد سواء كان حركة أو سكونا ، ومادامت المسألة هذه يتأسس عليها التكليف ومن ثم الثواب والعقاب ، تفرع عنها البحث في الترك هل هو فعل أم لا ؟ بحث هذا عند علماء الأصول خاصة و قد تطرق إليها ابن حزم بقوله : " إن ترك معنى ما وفعلا ما فلا بد له ضرورة من فعل آخر ومعنى آخر ، هذا أمر يوجد بالمشاهدة والحس لايمكن غير ذلك ، فصح أن ترك من دون الله لفعل ما أيضا هو فعل صحيح بوجوده منه سمي تاركا لما ترك " [5] . وهذا موقف صواب ؛ لأنه على مستوى العبادات التارك للواجب يعتبر عاصيا ويعاقب

---

1) أبو منصور الماتريدي : كتاب التوحيد ، تحقيق : فتح الله خليف ، دار المشرق بيروت،بلا تاريخ ، ص231 .
2) إبن حزم : الفصل ، ج5 ، ص57
3) الحسين البصري ، القاضي عبد الجبار ، القاسم الرسي ، الشريف المرتضي ، الإمام يحي بن الحسين : رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق : محمد عمارة ، دار الشروق ، الطبعة الثانية (1407هـ - 1987م) ، ج1 ، ص233.
4) إبن حزم : الفصل ، ج3 ، ص190 .
5) نفس المصدر ، ج5 ، ص 57

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني
وجوه أفعال العباد

المطلب الأول : أفعال العبد عند السلف من أهل السنة

طرحت مسألة القدر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكان يسأل عن العمل مع سبق الأقدار ووردت أحاديث عديدة في ذلك ، كما طرحت في عهد الصحابة والتابعين وكانوا يستدلون في ذلك استدلالا خاصا غالبا مايكون استدلالا بالأثر ، ومذهب السلف في مسألة أفعال العباد مخالف لمذهب المتكلمين من حيث حقيقته ، ومن حيث الحجج التي يستعملونها ؛ إذ كانت حججا نقلية في معظمها إن لم تكن كلها .

عالج السلف مسألة الأفعال انطلاقا من الإيمان بالقدر على أنه ركن من أركان الإيمان وعلى أن منكره يكون كافرا ، للحديث الصحيح الذي رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه والذي سئل فيه النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فقال للسائل :" أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، واليوم الآخر والقدر خيره وشره "[1] .فكان السلف يجمعون على أن الايمان بالقدر ركن من أركان الإيمان لايصح إلا بها ، وهذا لم يجعلهم يقولون بالجبر كما قالت الجبرية ، فخالفوا بذلك الجبرية نفاة الأعمال ، وخالفوا المعتزلة القائلين بخلق العبد لفعله .

يقول ابن حجر في شرحه على صحيح البخاري :" ومذهب السلف قاطبة أن الأمور كلها بتقدير الله تعالى :" **وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَانُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ** "[2]. وقد سئل الإمام ابن تيمية عن حقيقة أفعال العباد فأجاب : " أفعال العباد مخلوقة باتفاق سلف الأمة وأئمتها ، كما نص على ذلك سائر أئمة الإسلام " [3]. وبهذا فالسلف حسب ابن تيمية وغيره يجمعون على أن أفعال العباد بقدر الله عزوجل ومماسبق به الكتاب ، وحتى يتم توضيح مذهبهم الذي يقولون فيه بالقدر يحددون معنى القضاء القدر . ورد في فتح الباري أن :" القدر بوضعه يدل على القدرة والمقدور الكائن بالعلم ، ويتضمن الإرادة عقلا والقول نقلا ، وحاصله وجود شيء في وقت وعلى حال يوافق العلم والإرادة والقول "[4]

---

1) أخرجه البخاري في كتاب التفسير ج6 ، ص30 ، وفي كتاب الإيمان ، ج1، ص18، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان ، ج1 ، ص25 وأبو داود في كتاب السنة باب القدر ، ج2 ، ص271. كلهم عن كهمس عدا البخاري فمن طريق آخر ،وبلفظ مختلف .

2) إبن حجر العسقلاني : فتح الباري ، ج11 ، ص478.

3) إبن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان محمد بن قاسم بمساعدة إبنه محمد ، مكتبت المعارف الرباط المغرب ، بلا تاريخ ج8،ص406

4) إبن حجر : فتح الباري ، ج11 ، ص477.

وذكر ابن حجر أيضا :" أن المراد بالقدر حكم الله ، وقالوا - أي العلماء - القضاء هو الحكم الكلي الإجمالي في الأزل ، والقدر جزئيات ذلك الحكم وتفاصيله " [1].

إذا فالسلف حسب ما تقدم آمنوا بالقدر خيره وشره كما ذكر ذلك ابن تيمية ، كما أن ما ميز مذهبهم هو اقتصار حجتهم على النقل دون العقل ، ورد في فتح الباري أن :" سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس والعقل ، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في بحار الحيرة ولم يبلغ شفاء العين ولا ما يطمئن به القلب ؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى اختص العليم الخبير به ، وضرب دونه الأستار وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم لما علمه من الحكمة ، فلم يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب " [2] . بالإضافة إلى جعل السلف القضية سمعية غير عقلية ، ذهبوا إلى أكثر من ذلك ، إلى الإمساك عن الخوض فيها .

إذا فرغم تمسك السلف رضي الله عنهم بالنصوص إلى حد كبير ، ورغم أكثر من ذلك نهيهم عن الخوض في مسألة القدر وأفعال العباد إلا أنها مسألة ظهرت وفرضت نفسهاعليهم فعالجوها معالجة متميزة على نحو ما تقدم من فهمهم للقدر ، وإيمانهم به ، وفهمهم للإنسان ، وإدراكهم لحقيقة الأمر والنهي وكذا عقيدة الربوبية ، وأقاموا على ذلك أدلة سمعية ، ولا يتجلى الدليل العقلي عندهم إلا من خلال ما عرف عند الفلاسفة بالبرهان بالخلف ، أو بتوضيح ما يترتب من مفاسد عقدية أو سلوكية كآثار عند تحليلهم لحقيقة فعل العبد في ضوء عقيدة القضاء والقدر .

إن فعل العبد لا يعدو أن يكون سمة من صفاته ، ولهذا فمن ذهب إلى الوقوف على ماهية الإنسان ابتداء حتى يمكن تحديد حقيقة جزئية من كل ، وكان هذا مذهب ابن القيم ؛ إذ أراد البرهنة على خلق الله لفعل الإنسان فانطلق من تعريف العبد قائلا :" العبد في جملته مخلوق لله جسمه وروحه وصفاته وأفعاله ، فهو مخلوق من جميع الوجوه " [3] .

وما دام العبد مخلوقا من جميع الوجوه فأفعاله مخلوقة ، بحكم أنها عرض من أعراضه ووجه من وجوهه . وهذا ماذهب إليه الكثير من العلماء [4] .

---

1) إبن حجر : فتح الباري ، ج11 ، ص477.
2) نفس المصدر والصفحة .
3) إبن القيم : شفاء العليل ، تصحيح السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي ، دار الفكر (1978م) ، ص137 .
4) مثل:الإمام أحمد ، وأبو حنيفة ، وابن تيمية ، والبيهقي ، والأشعري في الإبانة .

وقد لخص الإمام ابن تيمية مجمل اعتقاد السلف في أفعال العباد فقال :" فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة ، مفعولة لله كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعولة لله ، وليس ذلك نفس خلقه وفعله ، بل هي مخلوقة ومفعولة ، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به ليست قائمة بالله ولايتصف بها ، فإنه لايتصف بمخلوقاته ومفعولاته ، وإنما يتصف بخلقه وفعله ، كما يتصف بسائر مايقوم بذاته . والعبد فاعل لهذه الأفعال ، وهو المتصف بها ، وله عليها قدرة ، وهو فاعلها وله عليها قدرة ، وهو فاعلها باختياره ومشيئته وذلك كله مخلوق لله ، فهي فعل العبد ، وهي مفعولة للرب "[1]. فهنا ابن تيمية يلخص معتقد السلف في مسألة أفعال العبد ، ويبدو أنه وسع من دائرة هذا المعتقد،وربما مرجع ذلك إحاطته بالمذاهب الكلامية لتأخره عنها ، فقد سبق أن السلف يمسكون في المسألة ، وأحسب أنهم لم يتطرقوا لمسألة القدرة وإنما هي من نتاج الجدال الاعتزالي الأشعري ، وكذا التمييز بين الخلق والمخلوق والفعل والمفعول ، فهو مما استنتجه ابن تيمية في تحقيقاته على مذاهب المتكلمين في المسألة . مهما يكن فاعتقاد السلف حسب تصوير ابن القيم، و ابن تيمية في أفعال العبد هو أنها مخلوقة لله عزوجل .

ومايوضح أيضا مذهب السلف في أفعال العبد ماذكره الأشعري في الإبانة ، خاصة وقد صرح في ذلك بأنه يتبع الإمام أحمد إمام السلف ، يقول الأشعري :" أعمال العباد مخلوقة لله مقدورة له كما قال سبحانه :" **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** "(الصافات 96) ، وأن العباد لايقدرون أن يخلقوا شيئا وهم يخلقون ، كما قال :" **هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ** "(فاطر 3) "[2] . أما ابن تيمية في تدوينه لعقيدة السلف فقد زاد المسألة توضيحا ، على النحو الذي ذكره في الفتاوى أو في منهاج السنة إذ قال : وأما جمهور أهل السنة ، فيقولون إن فعل العبد فعل له حقيقة ، ولكنه مخلوق لله ، وهم يقولون لله ، لايقولون هو نفس فعل الله ويفرقون بين الخلق والمخلوق والفعل والمفعول" [3].

وهذا الفهم للمسألة ذهب إليه من الفقهاء الإمام أبي حنيفة في كتابة الفقه الأكبر ؛ إذ يقطع بأن أفعال العبد مما خلقه الله عزوجل ، ومما سبقت به الأقدار مع عدم نفي مسؤولية الإنسان ، وإثبات نسبة الفعل إلى العبد وسمى ذلك كسبا ، يقول شارح الفقه الأكبر على عبارة الإمام "والله تعالى خالقها " أي موجد أفعال العباد وفق ما أراد لقوله تعالى :" **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** " (الرعد 16) ، أي ممكن بدلالة العقل ، وفعل العبد شيء" [4].

---

1) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج2 ، ص119 ، 120

2) الأشعري : الإبانة في أصول الديانة ، دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ، الطبعة الأولى(1412هـ - 1991م)، ص26

3) إبن تيمية : منهاج السنة ، دار الكتب العلمية بيروت،بلا تاريخ ، ج1 ، ص214

4) ملا علي القاري : شرح الفقه الاكبر ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية بيروت ، (1404هـ 1984م) ، ص79.

ويتجلى مذهب السلف أكثر عند إمام السنة أحمد بن حنبل رضي الله عنه إذ يقول :" القدر خيره وشره ، وقليله وكثيره ، وظاهره وباطنه ، وحلوه ومره ، ومحبوبه ومكروهه ، حسنه وسيئه ، وأوله وآخره من الله قضاء قضاه ، وقدر قدره عليهم ، بل هم كلهم صائرون إلى ماخلقهم له ، واقفون فيما قدر عليهم لأفعاله ، وهو عدل منه عز ربنا وجل.والزنا والسرقة وشرب الخمر ، وقتل النفس وأكل المال الحرام والشرك بالله والمعاصي كلها بقضاء وقدر ، من غير أن يكون لأحد من الخلق على الله حجة ، بل لله الحجة البالغة على خلقه ، لايسأل عما يفعل وهم يسألون " [1] .

أما استدلال السلف على إثبات خلق الله لفعل العبد وأنه مما سبق به الكتاب . ماورد في القرآن الكريم من نصوص تثبت شمولية القدر لكل شيء بما في ذلك أفعال العباد. من ذلك قول الله عز وجل : " **ذلكم اللهُ ربُّكمْ خالقُ كل شيْءٍ** "(غافر 62)، فدخل فيه الأعيان والأفعال من الخير والشر، وقال :" **أمْ جعلوا لِلّه شركاءَ خلقُوا كخلْقِه فتشابه الْخلْقُ عليْهِمْ قُل الله خالق كلِ شيْءٍ** " (الرعد 16). فنفى أن يكون خالقا غيره ، ونفى أن يكون شيء سواه غير مخلوق ، فلو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله سبحانه خالق بعض الأشياء لاجميعها ، وهذا خلاف الآية . ومعلوم أن الأفعال أكثر من الأعيان ، فلوكان الله خالق الأعيان والناس خالقي الأفعال ، لكان خلق الناس أكثر من خلقه ولكانوا أتم قوة منه [2].

مما احتجوا به أيضا الحديث الذي أخرجه البيهقي في الاعتقاد . قوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" إن الله عزوجل يقول :" **أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخير وقدرته فطوبى لمن خلقته للخير وخلقت الخير له و أجريت الخير على يديه ، أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الشر وقدرته ، فويل ، لمن خلقت الشرله وخلقته للشر وأجريت الشر على يديه** "[3].

ومن السنة ماروي عن علي رضي الله عنه . قال :" **كنا في جنازة في بقيع الغرقد ، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقعد وقعدنا حوله ، وبيده مخصرة ، فجعل ينكت بها الأرض ، ثم قال : "مامنكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ، ومقعده من الجنة ، فقالوا : يارسول الله ، أفلا نتكل على كتابنا ؟ فقال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له : أما من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة ، وأما من كان من أهل**

---

1) مصطفى الشكعة : المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب اللبناني (1403هـ - 1983م) ، ص146.

2) البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، دراسة وتحقيق: السيد الجميلي، دار الكتاب العربي بيروت لبنان ، الطبعة الأولى، (1408هـ - 1988م) ، ص113

3) نفس المصدر ، ص115 ، 116

الشقاء فسيصير إلى عمل أهل الشقاء ، ثم قرأ :" فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى " (الليل 6) [1].

فهذه الأدلة وغيرها من الآيات والأحاديث الكثيرة هي حجة السلف في إثبات القدر ، وعلى أن أفعال العبد قدر مقدر . إذا فقد أجمعوا على أن الأعمال مخلوقة لله عزوجل ، وأنها مما سبقت به الأقدار، لكن هذا عند السلف لايعني الجبر أبدا ، بل هم يرفضون الجبر ويثبتون التكاليف ، ووجوب العمل بما أمر الله . وهذا ماذهب إليهالكثير منهم [2].

وقد سئل الإمام أحمد بن حنبل عن القول بالجبر، وعن نفي الجبر ، فأنكر على الذي قال جبر، وعلى الذي قال لم يجبر ، حتى تاب وأمر أن يقال :" يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء " (المدثر 31)[3] .

من خلال هذا يبدو أن السلف كانوا لايقولون بالجبر ، ويثبتون القدر ، والأعمال . ولهذا أنكر بعضهم " لفظ جبر" أصلا كما ذهب إلى ذلك سفيان الثوري الذي رفض هذا اللفظ "جبر" وقال : إن الله جبل العباد ، وفسر بأنه أراد قول النبي صلى الله عليه وسلم : " إن فيك لخلقين يحبهما الله : الحلم والأناءة ، فقال أخلقين تخلقت بهما أم خلقين جبلت عليهما " ؟ فقال : بل خلقين جبلت عليهما " فقال : الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما . وقال الأوزاعي ماأعرف للجبر أصلا في القرآن والسنة ، فأهاب أن أقول ذلك ، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل ، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [4] .

من هنا يتبين لنا أن السلف كانوا يسلكون في موضوع القدر وأفعال العباد المسلك الذي جاءت به النصوص ولهذا تقيدوا بتوظيف المصطلحات كما وردت في النصوص ، وإن كانت موافقة لبعض آراء المتكلمين لكنهم يرفضون استعمال مفردة لم يردبها نص في مسألة دينية ، فمثلا قوله تعالى :" يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء "(المدثر 31)، هو من الأدلة السمعية المعتمدة عند الجبرية كدليل على الجبر، لكن السلف يؤمنون بها ولا يؤمنون بالجبر ؛ لأن الآية لم تحتو على مصطلح الجبر حتى وإن احتوت على مايدل عليه . بالإضافة إلى هذا فالسلف لم يقولوا بالاختيار كما قال بذلك المتكلمون من المعتزلة خاصة القائلين بخلق العبد لأفعاله .

---

1) عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ، دار الكتاب اللبناني (1985م) ، ص131

2) مثل عبد الرحمان بن مهدي ، وسفيان الثوري ، والأوزاعي ، والزبيدي وغيرهم .

3) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص103

4) نفس المصدر ، ج8 ، ص104 ، 105

وبنفيهم للجبر توصل السلف الصالح إلى إثبات الأمر والنهي وتبريرهما ، ومن ثم القول بجدوى التكاليف لكون العبد متمكنا من الفعل والترك بماله من المشيئة والقدرة اللتين امتازبهما . يقول ابن القيم في شأن العبد :" بل خالقه وباريه جعله محدثا لإرادته ، وأفعاله ، وبذلك أمره ونهاه ، وأقام عليه حجته ، وعرضه للثواب والعقاب ، فأمره بماهو متمكن من إحداثه ، ونهاه عما هو متمكن من تركه ، وركب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال والتروك التي مكنه منها وأقدره عليها وناطهابه " (1).

ومادام الإنسان متمكنا من الفعل والترك وكانت أفعاله خلقا لله ومما سبقت به المقادير ، ولما تقدم من رفض السلف للجبر، يتبين أن التكليف مع سبق القدر لايحتوي على ظلم في مذهب السلف ، ومايدل على ذلك ما أورده ابن حجر في فتح الباري أن السلف كانوا يسألون عما يعمل الناس أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم ؟ فيجيبون: بأنه مما قضي عليهم ومضى فيهم ، وتصديق ذلك في كتاب الله عزوجل" **ونفسٍ وماسواها فألهمها فُجُورها وتقواها** "(الشمس 8،7).ويسألون أيكون ذلك ظلما ؟ فيقولون : لا كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل (2).

هذه خلاصة ماكان يعتقده السلف في موضوع القدر وأفعال العباد ، فمن جهة إثبات للقدر والجزم بأن أفعال العبد خلق لله عزوجل ، وهذا لانفراد الله تبارك وتعالى بالخلق ، كمانفوا الجبر وأثبتوا للإنسان إرادة ومشيئة وتمكنا من الفعل والترك ، وبذلك وجدوا مايبرر ورود التكاليف وإثبات المسؤولية، وكل ذلك في إطار تصور معين لمفهوم الإنسان ، ومع فهم خاص للألوهية التي سيطرت عليهم كلية ، ولذلك وقفوا عند النصوص ولم يزيدوا ، اللهم من عاش في عهد الفرق الكلامية وكان على مذهب السلف فإنه اعتمد العقل كما فعل ابن تيمية ، وإن كان استنتاج يتفق والنص وكذا عقيدة الألوهية فهو مقبول أيضا .

وما يمكن استنتاجه بعد هذا أن السلف في مسألة القدر وأفعال العباد لم يكن لهم مذهب ، وإنما كانوا ينهون عن الاشتغال بهذا الموضوع وأمثاله . وقد صور الشيخ عبد الحليم محمود مذهب السلف في هذه المسألة بأنهم :" ملأت فكرة الألوهية قلوبهم ، وسيطرت على نفوسهم ، فاستسلموا لله خاضعين مؤمنين بأن ماشاء الله كان ومالم يشألم يكن "(3) .

---

1) إبن القيم : شفاء العليل ، ص137

2) إبن حجر العسقلاني : فتح الباري ، ج11 ، ص493

3) عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلا ، ص130

إذا فمذهبهم مذهب استسلام لم يعثر فيه على فلسفة لفعل العبد ، ولا لعقيدة القدر كما هو الحال عند المتكلمين بعدهم ، وإن أمكن وصف مذهبهم بتعبيرات المتكلمين فإنهم ذهبو إلى أن لاجبر ولاتفويض، فمن جهة أثبتوا أن فعل العبد خلق لله وليس فيه تفويض للعبد ، ومن جهة أثبتوا تمكن العبد من الفعل والترك بمشيئة وقدرة ، وبذلك يكون غير مجبر . وهذا الاعتقاد الذي فيه استسلام : "لم يجعلهم يتواكلون ويتوانون في الأعمال ، بل استسلامهم هذا لله هو نفسه الذي دعاهم إلى أن يعملوا وأن يجتهدوا في أعمالهم ، وأن يعدوا لكل أمر عدته ، وأن يتخذوا الأسباب "[1].

المطلب الثاني : مذهب الجبرية

الجبرية مذهب مشهور من المذاهب الإسلامية في أفعال العبد ، وقد عرف توجه الجبر في بداية العهد الأموي ولم يظهر كمذهب عقدي ناضج إلا مع جهم بن صفوان[2] ، بحكم أنه أشهر رجال هذا المذهب ، وإن كان هذا المذهب لم يلق قبولا عند المسلمين ، إلا أنه يعتبر أحد المذاهب البارزة في موضوع القدر وأفعال العباد . يقول الشيخ مصطفى صبري :" في أفعال الإنسان الاختيارية مذاهب ثلاثة رئيسية : مذهب الجبرية ، ومذهب المعتزلة ، ومذهب الأشاعرة "[3] . وحتى مؤرخو الفرق ذكروا مذهب الجبر على أنه مذهب رئيس في موضوع أفعال العباد . ذهب إلى ذلك الشهرستاني ، والبغدادي ، والرازي ، والاسفراييني وغيرهم . وليس الغرض هنا إثبات مكانة هذا المذهب بين المذاهب الأخرى ، إنما الغرض هو معرفة حقيقة فعل العبد عند أصحاب هذا المذهب ومبررات ذلك .

قبل الوقوف على ذلك لابد من الإشارة إلى أن الجبرية ليست الجهمية فقط بل هي فرق عدة تتفق في الجبر وتختلف في الاستدلال عليه ، فالشهرستاني في ذكر فرق الجبرية يلحق بالجهمية النجارية ، والضرارية [4] . ويجعل البغدادي الجهمية فرقة رئيسية في مسألة الجبر ، ويلحق بها البكرية وإن لم يذكر مذهبهم في أفعال العبد ، عدا التولد ويلحق بهم أيضا الضرارية [5]، أما النجارية فجعلهم من المرجئة القدرية ، وذكر أيضا أنهم ثلاث فرق هم البرغوثية ، والزعفرانية ، والمستدركة [6]. فهذه الفرق التي يندرج بعضها تحت البعض الآخر كلها تلتقي تحت اسم الجبرية ، والجبرية هم نفاة الحرية الإنسانية

---

1 : عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ، ص130

2 : أبو محرز الراسبي مولاهم السمرقندي ، رأس الجهمية ، أنظر سير أعلام النبلاء للذهبي ، الطبعة الأولى (1401هـ - 1981م) مؤسسة الرسالة ج6 ، ص26 ، 27

3 : مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، الطبعة الأولى القاهرة (1352م) ، ص48

4 : الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص85 ومابعدها

5 : البغدادي : الفرق بين الفرق ، تحقيق : محي الدين عبد الحميد ، دار المعرفة بيروت، بلا تاريخ ، ص211 ومابعدها .

6 : نفس المصدر ، ص 207 ومابعدها

والمعتقدة أن الإنسان ريشة في مهب الريح ، وحصول الأفعال المذكورة على مذهب الجبرية بقدرة الله فقط ولاقدرة للإنسان [1] . وفي ذكر موقف الجهمية من أفعال العبد يقول الشهرستاني :" يقول جهم بن صفوان :"إن الإنسان لايقدر على شيء ، ولايوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لاقدرة له ولاإرادة ، ولااختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب مايخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت وتغمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر . قال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا " [2].

من هنا فما ذهب إليه جهم بن صفوان جبر بحت ولاحرية للإنسان في فعله ، إنما الفاعل الحقيقي هو الله عزوجل . وهذا ماذكره البغدادي أيضا من أن جهما قال :" لافعل ولاعمل لأحد غير الله تعالى ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به " [3] .

وبهذا فالجبرية تشبه الجانب الطبيعي الفزيولوجي في الإنسان الذي لااختيار له فيه بجانبه السلوكي الذي يتعلق بأمور أخرى غير الجسم كالإرادة والقدرة . ولذلك يعتبر الجبرية مطالبة الإنسان ومحاسبته على أفعاله كمطالبته بطول قامته وقصرها ، ولون بشرته ، ونسبه وغير ذلك مما لادخل له فيه. ومن ثم فالجبرية تثبت للإنسان مايكون به الفعل من قوة ، وإرادة ، واختيار . لكن هذه العناصر لامفعول لها ولذلك اعتبرت كالعناصر الأخرى الخارجة عن الإرادة الإنسانية ، يقول الأشعري عن الجهمية أنها كانت تقول : إن الله خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة الفعل واختياره له منفردا بذلك ، كما خلق له طولا كان به طويلا ، ولونا كان به متلونا "[4]. أما غير الجهمية من النجارية والضرارية فقد تجاوزوا الجهمية في قولها بالجبر المطلق ، وقالوا بقدرة الإنسان على فعله ، وإن فعل العبد هو خلق لله وكسب للعبد ، ولايمكن نفي قدرة الإنسان مطلقا ففي النجارية يقول البغدادي :" فالذي وافقوا فيه أصحابنا قولهم معنا بأن الله تعالى خالق أكساب العباد ، وأن الاستطاعة مع الفعل " [5]. وبذلك فالنجارية كانت تقول بالكسب كما قال به الأشاعرة إلا أن برغوث من النجارية كان يرفض تسمية المكتسب فاعلا [6]. وهذا الموقف أيضا تبنته الضرارية التي تقول : " أفعال العباد مخلوقة للباري حقيقة

---

1) مصطفى صبري ، موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص48

2) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص87

3) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص211

4) الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، عن التفكير الفلسفي في الإسلام لعبد الحليم محمود ، ص214.

5) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص208

6) نفس المصدر ، ص209

والعبد مكتسبها حقيقة ، وجواز حصول فعل بين فاعلين " [1] .

هذه هي أهم توجهات الجبر ، التي تم حصرها في نزعتين اثنتين إحداهما ترى الجبر مطلقا ، والأخرى قالت بالكسب ، كحرية محدودة ، أما مبررات القول بالجبر فمنها الفهم الخاص لعقيدة الربوبية، والألوهية عند الجهمية ، فقد نفت صفات الباري عزوجل ، خاصة الصفات التي تطلق على العباد ، كالعلم والحياة، وربما مقصدهم في ذلك التنزية ونفي الشبيه بالله عزوجل ، مصداق قوله تعالى :" لَيْس كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهُو السَّمِيعُ الْبَصِيرُ " (الشورى 11) فإذا كان العبد يتصف بالحياة، والعلم ، فهما من صفات الحوادث ، وإذا أضفنا مثل هذه الصفات إلى الله تعالى فقد قمنا بالتشبيه وذلك يتنافى وصريح النصوص ، أما غير ذلك من الصفات لكون العبد غير متصف بها فقد أثبتتها الجهمية لله عزوجل من القدرة ، والفعل والخلق وغيرها .

ومن هنا يمكن القول أن مستند الجهمية في القول بالجبر أنه لايجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه .لأن : " ذلك يقتضي تشبيها ، فنفى كونه حيا عالما وأثبت كونه قادرا فاعلا ، خالقا لأنه لايوصف شيء من خلقه ، بالقدرة والفعل والخلق"[2] ، فهذه إحدى حجج جهم في القول بالجبر ، فما دام الإنسان غير فاعل فهو مجبور ، ولوكان فاعلا لكان شبيها بالإله وذلك مالايجوز اعتقاده ، وهذه الحجة بعيدة ؛ لأن ما اتصف به الله عزوجل لم ينفه عن عباده مطلقا ، فمن أسمائه سبحانه وتعالى الرؤوف وسمى بذلك نبيه صلى الله عليه وسلم رؤوفا في قوله تعالى :" لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ "(التوبة 128) . ولهذا وجهت انتقادات لحجة جهم هذه منها أن جهما:" لم يفرق بين الاشتراك في الاسم ، والاشتراك في المعنى والممنوع هو الثاني دون الأول ، بشرط كونه واردا في الشرع ؛ لأن العلم مثلا مما ورد وصف الخالق به والمخلوق مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى ، لأن علم الله حضوري ، وعلم المخلوق حصولي وكذلك بقية الصفات "[3].

وهذا لايعني أن الجبرية تنفي علم الله مطلقا بل أثبتوا لله علما حادثا ، أحدثه هو ، وجوزوا علم الله بالحوادث قبل حدوثها . يقول الأشعري عن جهم أنه قال : " إن علم الله حادث هو أحدثه فعلم به وأنه غير الله ، وقد يجوز عنده أن الله يكون عالما بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها"[4] .

---

1) الشهريستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص91

2) نفس المصدر ، ج1 ، ص86

3) إبن عساكر : تبيين كذب المفتري ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الثالثة (1404هـ - 1984م) ، ص12

4) الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، عن الملل والنحل للشهرستاني ، ج1 ، ص87.

ولذلك كان عند الكثير من المجبرة أن العلم الإلهي أجبر به الإنسان ، واستدلوا بذلك على كون الإنسان مجبورا ، يقول مصطفى صبرى :" من أدلة الجبر المشهورة علم الله الأزلي المحيط بكل مايقع من أفعال عباده فيما لايزال : أي في المستقبل فلا يمكنهم أن يخرجوا في أفعالهم عماسبق به علمه تعالى وإلا انقلب جهلا " [1] ، وهذا الاحتجاج الذي أوردته الجبرية يدل على عدم فهم معنى صفة العلم وحقيقته، ويتبين من موقفهم هذا أن العلم صفة مؤثرة ، ولذلك يترتب عليها الجبر ، ولهذا اعترض على هذه الحجة بكون :" العلم لاتأثير له في معلومه لا بالمنع ولا بالإلزام ؛ لأنه عبارة عن مجرد انكشافه عند العالم فلا يتقيد معلومه به ، ولايلزمه أن يتبعه بل اللازم عكس ذلك ، هو أن يتبع هو معلومه ليكون انكشافا مطابقا للواقع ، فالإنسان لايفعل ما يفعله لأن الله يعلمه فاعله ، بل الله يعلمه كذلك لكون الواقع أنه سيفعله ، وهو بالنظر إلى الواقع يفعله باختياره ، والله يعلم أنه يفعله ويعلم أنه يفعله باختياره ، فلا جبر "[2].

وفي احتجاج المجبرة بالعلم ما أسال الكثير من الحبر ؛ لأنها مسألة على قدر كبير من الغموض والإشكال والصعوبة ، لهذا يقول أبو حيان التوحيدي[3]. :" من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والأواتي من معدن الإلهيات أقر بالجبر ، وعرى نفسه من الفعل والاختيار و التصرف والتصريف ،لأن هذه كلها وإن كانت ناشئة من ناحية البشر فإن منشأها الأول إنما هو الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب إلى الله الحق ، فأما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين ، فإنه يعلقها بهم ، ويلصقها برقابهم ، ويرى أن أحدا ما أتى إلا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره ، وإيثار شقائه " [4].

ورغم وقوف أبي حيان التوحيدي في هذه المسألة في مفترق الطرق ، ورغم كونه لم يفصل أهو جبر أم اختيار فإن الشيخ مصطفى صبري كان له فيها تحقيقا ممتازا ، وإن اعتمد على قاعدة قياس الغائب على الشاهد ولله المثل الأعلى فيقول : " إن أفعال العباد وإن تأخرت عن علم الله الأزلي المتعلق بها في الوجود الخارجي إلا أنها متقدمة عليه طبعا تقدم المتبوع على التابع ، ومن هذا لا يمكن مخالفة علم الله لتلك الأفعال كما لا يمكن مخالفتها له ، فكل منهما مقيد بالآخر، بل تقيد العلم بالمعلوم أصل لوجوب كونه موافقا له حتى أنه إذا لم يوافقه لا يكون علما ، لو لم يكن كلامنا في علم الله لقلنا أنه صورة

---

1. مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص58 ، 59

2) نفس المصدر ، ص 59 .

3) علي بن محمد بن عباس التوحيدي أبو حيان : فيلسوف ، متصوف ، معتزلي،المتوفى نحو سنة 400هـ ، أنظر الأعلام للزركلي ، الطبعة السابعة (ماي 1986م) ، دار العلم للملايين ، ج4 ، ص326.

4) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، ضبط وتصحيح، أحمد أمين وأحمد الزين ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بلا تاريخ ج1 ، ص223

والمعلوم أصلها ، ولا شك في أن الصورة تتبع أصلها لأن أصلها يتبعها ويتقيد بها وهذا ظاهر وكاف في نفي الجبر "[1] . وبهذا ثبت اختيار العبد في فعله وانتفى الجبر كما أنه ثبت ارتباط أفعال العبد بالقدر ولا يمكن نفيه كما تقول المعتزلة وقد تنبهوا لهذه المسألة ، واعتبر الشيخ مصطفى صبري من تنبه منهم لعلاقة العلم الإلهي بفعل العبد أذكياء ، وأنهم قالوا :" لولا مسألة العلم ومسألة الداعية لما بقي مانع من أن نحج من حاجنا في أفعال العباد " [2].

ومن أدلة الجبر المشهورة أيضا عند الجبرية ما ورد من معاتبة موسى عليه السلام لآدم على معصيته التي كانت سبب خروجه من الجنة ، فيرون أن موسى عليه السلام عاتب آدم عليه السلام على ما وقع منه من المعصية التي بها أخرج من الجنة ، فقال له آدم :" أتلومني على أمر قدره الله تعالى علي قبل ذلك بألفي عام ، قالوا عن رسول الله فحج آدم موسى ." [3] .

المطلب الثالث : مذهب المعتزلة

المعتزلة في موضوع أفعال العباد كان لها موقفا متميزا ، وكانت لها مبررات خاصة بها ، وذهب المعتزلة إلى تأسيس فلسفة خاصة في موضوع القدر وأفعال العباد ، وإن كانوا يتفقون في المجمل من أفعال العباد ، ولكنهم يختلفون في بعض التفصيلات .

ينطلق المعتزلة من تقرير نسبة الفعل إلى العبد وجعل ذلك دلالة على تسميته مطيعا أو عاصيا ، ومن ثم يتقرر نفص الإنسان وتثبت بشريته ، فكل هذا الذي بحثوه في ضوء أصل عظيم من أصولهم الخمسة الشهيرة وهو " العدل " . إنطلق المعتزلة من هنا أي من عدم نفي أفعال الإنسان وإثبات صدورها عنه وفي ذلك يتفقون مع سائر الفرق الإسلامية ، يقول ابن الوزير:" واعلم أنه لا خلاف بين المسلمين أن للعباد أفعالا مضافة إليهم ، يسمون بها مطيعين وعصاة ويثابون على حسنها ويستحقون العقاب على قبيحها ، وأن الله تعالى قد أقام الحجة عليهم، وله الحجة البالغة لا عليه وأن عقابه لمن عاقبه منهم عدل منه لا جور فيه ولا ظلم ، وعلم الجميع بهذا ضرورة عن الدين " [4] .

---

1) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص61

2) نفس المرجع والصفحة

3) رواه البخاري في كتاب القدر ، باب تحاج آدم وموسى عند الله ج7،ص214 ، ورواه مسلم في كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى عليه السلام ج8،ص49، وكلاهما عن سفيان بن عيينة ،بلفظ مختلف ورواه أحمد في مسنده (طبعة شاكر) من طرق أخرى ، مكتبة التراث الإسلامي (ماي 1994 م ، 1414هـ)، ج14 ، ص23، 56 ، 245

4) إبن الوزير اليمني : العواصم والقواصم ، الطبعة الأولى(1412هـ، 1992م) ، مؤسسة الرسالة بيروت، تحقيق : شعيب الأرناؤوط ، ج7 ، ص5 ، 6

ما ذكره ابن الوزير في نصه هذا محق فيه ويتفق مع جميع أهل الفرق ، إلا أن موطن الخلاف ليس هنا : فالمعتزلة الذين يعتبرون الفرقة الأولى المثبتة لفعل العبد أثبتته للعبد بصورة خاصة وخاضت في الموضوع بصفة خاصة ولما قيل لهم :" إن هذا مما يفوق العقول ، ومما نهى الشرع عنه في قوله صلى الله عليه وسلم إن القدر سر من أسرار الله فأمسكوا عنه وإنه بحر عميق فاجتنبوه ، قالوا المراد بذلك لا يصح أن يكون ما ذكروه ، لما تضمنه من النهي عن بيان الحق من الباطل وقالوا إن الخبر ، المراد به الكف عن الكلام فيما لا دليل لنا عليه مفصلا " [1] .

ومن هنا يمكن القول أن المعتزلة خاضوا في موضوع القدر وأفعال العباد وهم على جانب كبير من ثقتهم بما ذهبوا إليه، ولهذا امتازت وجهتهم بخصائص كثيرة ،فألحقوا جميع الأفعال بالعبد وأن العبد يخلق أفعاله حسنها وقبيحها، حتى تعقل التكاليف ونفوا أن يكون الله فاعلا لأفعال الشر ، وأن تكون الاستطاعة حال الفعل ، وأن لا يعذب العصاة ، وأن لا يجازى المطيعون ، وأن المتولد من الأفعال فعل للعبد ويحاسب عليه ، و كانت لهم أدلة من العقل والنقل ، وقد حاجوا الكثير من الفرق الأخرى .

هذا الوصف الإجمالي هو ما يقرره القاضي عبد الجبار حينما قال :" اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم ، وقيامهم وقعودهم ، حادثة من جهتهم ، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه " [2] .

هذا معتقد المعتزلة يلخصه أحد شيوخهم ، ويتبين من كلامه هذا أن اصطلاح خلق الفعل ليس المراد به ما عابه عليهم مخالفوهم واعتبروهم لأجل ذلك أثبتوا شركاء لله إذ كانوا يخلقون أفعالهم ، فخلق الفعل أو إحداثه يتم بقدرة أوجدها الله في العبد ، ولقدرتهم على ذلك فهم مستقلون في الفعل ، والقول بوجود الفعل بقدرة حادثة ليس مذهب المعتزلة لوحدهم . ويلخص الدكتور محمد عمارة مذهبهم في قوله : " لقد رأى جمهور المعتزلة أن الإنسان يفعل ما هو أكثر من الإرادة ، وأن العبد يفعل الإرادة و المراد و سائر ما يحل في جوارحه من الأكوان و الاعتمادات و غيرها ، و أن المتولد هو من فعل الإنسان حل في بعضه أو في غيره . كما رأوا أن أفعال الجوارح من الحركات و الاعتمادات و التآليف و الآلام و الأصوات، و ما شابهها جميعاداخلة في نطاق ما يقدر عليه الإنسان و يفعله تماماكما يقدر على أفعال القلوب كالفكر والإرادة و الاعتقاد "[3] .

---

1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تأليف القاضي عبد الجبار ، أبي القاسم البلخي ، الحاكم الجشمي ، تحقيق : فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ، الطبعة الثانية ، (1046هـ - 1986م) ، ص168.

2) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق : بإشراف طه حسين ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، والطباعة والنشر بلا تاريخ ، ج8 ، ص3

3) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، الطبعة الثانية ، دار الشروق ، (1408هـ - 1988م) ، ص71

هذا وصف لمذهب المعتزلة في مسألة الأفعال ، وهي مسألة على صلة كبيرة بموضوع القدر والمشيئة والإرادة الإلهية ، وإرادة العبد ، والخير والشر، أو ما اصطلح عليه المعتزلة بالعدل . وطبقا لأصل العدل هذا وتصور المعتزلة له ، ودفاعها عنه تقيم حججها على خلق العبد لفعله وإثبات وجهتهم فيما يتصل بذلك من مسائل أخرى ، وقد سلكوا في ذلك أساليب متعددة فأحيانا يسلكون طريقة السبر و التقسيم ، وأحيانا يذكرون شبهة مخالفيهم ويردون عليها بما يبين صحة مذهبهم في ذلك ، ويدعمون موقفهم بالنصوص من الآيات والأحاديث ولهذا يمكن القول بأن حجتهم متنوعة ، ومن هذه الأدلة : ماذهب إليه القاضي عبد الجبار حينما وقف على الجانب الطبيعي والسلوكي لدى الإنسان وكيفية وجوب التفريق بينهما ومعقولية مطالبة العبد بسلوكه ، وانتفاء ذلك عن جانبه الطبيعي ، ومراد القاضي في ذلك إثبات معقولية التكليف ومن ثم البرهنة على صحته ، وبالتالي إثبات مسؤولية الإنسان .

وإذا ثبتت مسؤوليته صح الثواب والعقاب . فإذا ماكان الإنسان لايفعل شيئا فمن أين يحكم عليه بأنه مسؤول ، وألا نعد ساعتها إن طالبناه بأفعاله كأنما طالبناه بنسبه ، ولون بشرته . وقصر قامته وطولها ...؟ والواقع أن الناس في دنياهم يثبتون مسؤولية الأفراد على سلوكاتهم وما قاموا به من أفعال لا على ما اتصفوا به من أو صاف جسمانية ، و في الإسلام التكاليف الشرعية واردة على هذه الشاكلة . يقول القاضي عبد الجبار مبينا هذه الحقيقة ، ومن ثم إضافة الفعل للعبد ونفي القبح عن الله عزوجل :" والذي يدل على ذلك ، أن نفصل بين المحسن والمسيء ، وبين حسن الوجه وقبيحه فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته ، ولاتجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ، ولا في طول القامة وقصرها ، حتى لايحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ؟ ولاللقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت ؟ فلولا ان احدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عرف فساده " (1).

وهذا كلام على قدر كبير من المعقولية، لأن المسؤوليات المختلفة تتعلق بما للإنسان دخل فيه ومايدل على ذلك من جهة الشرع قول النبي صلى الله عليه وسلم :" **إن الله لاينظر إلى صوركم وأجسامكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم** "(2) فما طالب الله عزوجل العباد بأجسامهم وأوصافها، وإنما ينظر إلى أعمالهم ويحاسبهم عليها . واستند المعتزلة إلى هذه الحجة لتبرير مسؤولية الإنسان على فعله من جهة ، ولتنزيه الله عزوجل من جهة أخرى ؛ لأنه سبحانه منزه عن الظلم ولايفعل القبيح ، ولذلك يرون أن العبد يوجد فعله باختياره :" لأنه لولم يكن مختارا لقبح تكليفه ولامحت

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ج2 ، ص28 ، 29.

2) رواه ابن ماجة ، في كتاب الزهد باب القناعة ، ج2، ص1388، أنظر سنن ابن ماجة ، طبعة دار الفكر ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

مسؤوليته ، بما أن القرآن صريح في إضافة الأفعال إلى العباد ، ولقد اعترف الأنبياء بذنوبهم ، مما يدل على أنهم أصحاب أفعالهم ، وأفعال الله منزهة عن الظلم " [1] .

وبذلك نقف عند حجة أخرى يمكن اعتبارها غاية الحجة الأولى ، فإذا كان القاضي عبد الجبار فرق بين الجانبين الطبيعي والسلوكي لإثبات التكليف ، وكذا خلق الفاعل لفعله ، فإنه أراد أيضا نفي فعل القبيح عن الله عزوجل ، وهذا طبقا لأصل العدل عند المعتزلة ، فذهبوا في محاجة غيرهم أنه إذا كان فعلكم خلقا لله عزوجل وعذبكم على فعلكم فقد عذبكم على ماخلق [2] ، وهذا يبين أن المعتزلة كانت ترجوا التنزيه المطلق لله عزوجل ؛ فإنه حسبهم إن عذب على ماخلق فهذا قبيح لايصدر من الله عزوجل وهو محال ، ولذلك فاحتواء أفعال العبد على الحسن والقبيح دليل على خلق أصحابها لها بقدرة أوجدها الله فيهم . ورد في رسائل العدل والتوحيد :" أفعال العبد فيها الحسن وفيها القبيح ، والله تعالى منزه عن فعل القبائح ، ومما يدل على ذلك أن الله جل ذكره عالم بقبح كل قبيح ، وعالم أنه لاحاجة به إلى فعل القبائح ، بل هو في غنى عنها ، ومن هذه صفته لايختار القبيح " [3] .

وهذه حجة مؤسسة على فهم خاص للربوبية . وكأنهم بذلك أرادوا أن يثبتوا أن كل شيء يخلقه الله عزوجل لغاية . ومادام الله تبارك وتعالى لايحتاج القبيح فإنه لايفعله ، وقد خالفهم أهل السنة في نفي العلة الغائية عن أفعال الله عزوجل . بالإضافة إلى ذلك يؤكد المعتزلة على عدم خلق الله أفعال العبد لكونها تحتوي القبيح ولكون الله عزوجل لا يفعل القبيح ، وإذا جوّز فعل الله للقبيح فتترتب حسب المعتزلة أخطار كبيرة تضرب العقيدة في الصميم . فاعتبروا :" أن من جوز أن يفعل الله القبائح جوز أن يفعل الكذب ويبعث الكذابين للإظلال ، ويأمر بالقبيح وهذه تؤدي إلى الشك في القرآن ، وإلى أن يجوز في محمد صلوات الله عليه أنه كذاب ، فإن كان تعالى أظهر عليه الأعلام لأنه إذا جاز أن يضل فما الذي يمنع أن يرسل من يدعو إلى الضلال ، وتؤدي إلى أن يجوز أن يكون الله قد أمر بكفر نعمه وعبادة غيره كثيرا ممن تقدم من الأمم وكل "قول" أدى إلى هذا فهو كفر لايصح معه إيمان ودين "[4] .

من هنا كان مراد المعتزلة بنفي القبيح عن الله عزوجل لما يترتب عن ذلك من شبهات تطعن في النبوة ، وقد التفتوا قبل ذلك إلى أن القول بأن الله يفعل القبيح يترتب عليه أخطارا في عقيده الألوهية يصبح معتقدوها كفرة خارجين عن الدين. فمما يدل على أنه تعالى لايجوز أنه خالق أفعال العباد .

---

1) حسن حنفي : موسوعة الحضارة الإسلامية . الطبعة ألأولى ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر (1986م) ، ج2 ،ص28

2) إبن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج3 ، ص92

3) رسائل العدل والتوحيد ، ج1 ، ص235

4) نفس المصدر ، ص236.

أن كل من فعل شيئا فهو مسمى به ومنسوب إليه ، لايعقل غير ذلك ، فلو خلق الله تعالى الخطأ والكذب والكفر والظلم لنسب كل ذلك إليه تعالى الله عن ذلك [1] .

لأجل هذه الأخطار المترتبة في عقيدة الألوهية ، والنبوة ، عن القول بخلق الله لأفعال العباد . نفى المعتزلة ذلك وقالوا : أفعال العبد يخلقها هو إذا تبين من جهة العقل أن التكليف لايصح في غياب حرية الاختيار ، الذي تقصد به المعتزلة خلق العبد لأفعاله ، وكذا نفي أن يفعل الله القبيح . فإن الجانب النفسي أيضا عند المعتزلة يشهد على خلق الإنسان لفعله ، فمن حججم على حدوث الأفعال من جهة البشر أنها تقع بحسب قصدهم وعلومهم وقدرهم ، فلوأراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة،ولوجهل الكتابة لم يصح أن تقع ، ولو أراد حمل الجبال لم يقع،ولوكان من فعل غيره فيه لكان جهله وعلمه وقلة قدرته وكثرتها بمنزلة واحدة ، وهذا يدل على أن أفعالهم حادثة من قبلهم [2] .

فهذه حجة تثبت أن أفعال العبد حادثة من جهته ، وإلاسيبطل كل تعلق للفعل بفاعله ، وتصبح التكاليف لامعنى لها ، لهذا يعضد القاضي عبد الجبار هذه الحجة في شرح الأصول الخمسة ، بقوله : "فما حدث من تصرفات الإنسان بحسب قصده ودواعيه يجب أن يكون فعلا له وحادثا من جهته ، ومما يدل على ذلك أنه لولم يكن حادثا من جهته لآل الأمر إلى أنه لاتعلق له به ، وذلك يتضمن علمنا بوجوب وقوع تصرفه بحسب قصده ضرورة ، ويوجب أن حال تصرفه معه ، حال تصرف غيره معه وحال مايحصل في جسمه من مرض وصحة "[3] .

وبهذا فقد ثبت عند المعتزلة أن صدور الأفعال حسب الدواعي والصوارف شهادة نفسية تثبت نسبة الفعل لفاعله ، وحاجة الفعل للفاعل حسب اصطلاح المتكلمين هي حجة لها وزنها وتبناها غيرهم ، ففي كتاب اليواقيت والجواهر ورد أنه يمكن اعتبار الدليل النفسي شاهدا على الاختيار وإتيان الأفعال يقول الشعراني :" من زعم أن لاعمل للعبد أصلا فقد عاند وجحد ، ومن زعم أنه مستبد بالعمل أشرك وابتدع ، ومابقي مورد التكليف إلا ما يجده العبد في نفسه من الاختيار للفعل وعدمه" [4] . وذهبت إلى مثل هذا مدارس في علم النفس والفلسفة الحديثة .

---

1) إبن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج3 ، ص92

2) رسائل العدل والتوحيد ، ج1 ، ص238

3) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج8 ، ص13

4) عبد الوهاب الشعراني : اليواقيت والجواهر في عقيدة الأكابر ، بلا تاريخ ودون رقم الطبعة ، ج1 ، ص173

والاعتماد على الجانب النفسي الذي يعرف به الإنسان حدوث أفعاله حسب الدواعي والصوارف كان ممهدا أيضا لقيام حجة أخرى وهي حكم البداهة ؛ إذ العبد يعرف بداهة الفرق بين أنواع حركاته وسكناته،فلا يخلط حال من يسقط بحال من يتسلق ويصعد ، ويجعلهما سواء في الاختيار ، ولهذا قالت المعتزلة :" إن الإنسان يدرك الفرق بالبداهة بين حركتي الصعود بصرف قوته إلى العلو ، وحركة السقوط منه بدون اختيار ، وكذا بين حركة يده في حالة البطش وحركتها في حالة الارتعاش ، ولايمكن إيضاح هذه الفروق إلا بكون تلك الحركات مستندة إلى قدرة الإنسان وموجودة بإيجاده وحصول البعض الآخر بالمجبورية من غير اختيار منه "[1] . وهذه حجة لها اعتبارها أيضا ، ويبدو من خلالها أن المعتزلة قد عرفوا بحق مواطن المسؤولية ، ومواطن انتفائها ، وذلك بتحديد طبيعة الفكر هل كان صاحبه مختارا فيه أو مجبرا ، بالإضافة إلى هذه الحجج يورد المعتزلة حججا أخرى . منها تصورهم للفعل والفاعل ، فقالوا باستحالة حدوث فعل من فاعلين ، خاصة بعدما قدموا من شهادة النفس والإدراك البديهي لصدور الفعل عن العبد ، واتصاف فعل العبد بالقبح .كل هذا جعلهم يقولون إذا لم يكن فعل العبد حادثا من جهته فهو من جهة الله وهذا باطل ، أو أن يكون حادثا بين الله والعبد وهذا غير صحيح لإلحاقه بالوجه الأول ، فمابقي إلا أن يكون الإنسان مستقلا في أفعاله الاختيارية .

يقول القاضي عبد الجبار :" ونحن نبين من بعد أن الفعل الواحد لايجوز أن يكون من فاعلين ، يبين ذلك أنا متى علمنا أن المحل تحرك بحركة ، وحدث بحسب قصد زيد فقول القائل جوزوا أن يكون متحركا بحركة فعلها غيره يفسد ؛ لأن تلك إن ثبتت أو جبت أنه متحرك على الوجه الذي أوجب هذه ، وهي مجوزة ، وهذه مقطوع بها ، فلا يجوز أن نصرف كونه متحركا على المعنى المتيقن إلى معنى متوهم " [2] .

ومادام يستحيل فعل من فاعلين ، فإن كان خلقا لله وحده فهو الجبر ، وإن كان من جهة لله ومن جهة للعبد حسب مايقول الأشاعرة و غيرهم فهو عند القاضي غير معقول ، وحري أن يؤخذ بماهو معقول متيقن ويبتعد عن غير ذلك ، وهذه حجة حاج بها المعتزلة الأشاعرة . فقد قالوا : " لايعقل فعل من فاعلين هذا فعله كله ، وهذا فعله كله ، وقالوا أيضا أنتم تقولون : إن الله عزوجل خلق الفعل وأن العبد اكتسبه فأخبرونا هل هذا الاكتساب الذي انفرد به العبد أهو خلق الله تعالى أم هو غيره ، فإن قلتم : إنه خلق الله تعالى لزمكم أنكم خالقون له ، وأنه تعالى اكتسبه إذ الخلق هو الكسب والكسب هو الخلق ، وإن قلتم : إن الكسب غير الخلق ، وليس خلقا لله تركتم قولكم ورجعتم إلى قولنا "[3] .

---

1) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص53 ، 54

2) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج8 ، ص18

3) إبن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج3 ، ص92

وحتى يزال هذا اللبس لجأ المعتزلة إلى التفريق بين فعل الله عزوجل وفعل العبد ، لأنه حسب ماتقدم مما وقفوا عليه من كلام القائلين بالكسب أنه لايمكن التمييز بين فعل الله وفعل العبد ، فاعتمدوا التمييز بينهما وذلك بالوقوف على خصائص فعل العبد ومافيها من نقص لايليق بمقام الله جل جلاله . فأشاروا مثلا إلى :" أن أفعال الله سبحانه ، إنما تتصف بالاتصال والدوام والاستمرار ، وأن بعضها يأخذ بزمام البعض الآخر دون فتور أو انقطاع ، وهو مايمكن أن نعبر عنه بالخلق المستمر والتحول المستمر في العالم ، وأنها كذلك لايلحقها الزوال أو الكون أو العدم ، وأنها تحدث بلا تخـــيل . ولاتأليف شـــيء إلى شيء ، وبلا حركات ... وعلى العكس من ذلك كله أفعال الإنسان ؛ ذلك أن بين أفعال الله وأفعال خلقه فرقا بينا ... فأفعال الله متتابعات متلاحقات في كل شأن ، وأفعال المخلوقين ... غير متلاحقات ، بل هن عن التلاحق عاجزات وآخر أفعال الله بأولهن لاحق ، و أولهن لآخرهن سابق . فأفعال الخلق موجودات معلومات ثابتات متجسمات ، وأفعال الخلق زائلات غير موجودات ، بل هن في كل الحالات معدومات "[1] .

وبهذه التفرقة بين خصائص فعل العبد وفعل الله يتبين حسب المعتزلة أن فعل العبد ليس هو فعل الله عزوجل ، ويثبت بذلك أن العبد مستقل في أفعاله .فقالوا : " العبد يحتاج في فعله إلى أدوات وارتفاع الحواجز،والله تعالى لايحتاج لشيء تعالى عن ذلك"[2] . من خلال ماتقدم ، وبما أن الأمر يتعلق بالأفعال الإنسانية الاختيارية ، يبدو أن المعتزلة كان لهم فهم خاص للإرادة الإلهية التي عولجت الإرادة الإنسانية في نطاقها . هذا الفهم الوارد عن المعتزلة والذي يقضي بأنه تعالى لايأمر إلا بما هو خير ، ولاينهى إلا عما هو شر ، فيجب أن يكون من المتفق عليه كذلك أنه تعالى لايريد الشر أبدا ، ومن أدلة ذلك عندهم قوله تعالى :" وَما الله يريد ظلما للعباد"(غافر31) [3].

يعني هذا في عقيدة المعتزلة أن الإرادة الإلهية لاتتعلق بالشرور ، ولذلك اعتبروا الإرادة متصلة بالأمر ،خلاف الأشاعرة الذين اعتبروها متصلة بالعلم . اعتبر المعتزلة الإرادة من صفات الأفعال فحكموا بحدوثها ، ومادامت أفعال الله تتصل بمخلوقاته ، والمخلوقات حادثة ، لزم أن تكون الإرادة حادثة بحدوثها ، ومايقارن الحوادث فهو حادث بحدوثها[4] . وقد خالفهم أهل السنة في ذلك وذهبوا إلى إبطال ماذهب إليه المعتزلة في مسألة الإرادة والتي اعتبروها دليلا على خلق العبد لأفعاله . ونفي أن يكون الله مريدا للشرور والقبح يعتمده المعتزلة من جهة أخرى لإثبات أن الإرادة تتعلق بالأمر، فحددوا معنى الطاعة وبالتالي المعصية ، وكيفية إتيان الواجبات هو الطاعة لأنه مراد الله عزوجل ، وأن

---

1) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص97

2) رسائل العدل والتوحيد ، ج1 .ص235

3) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، الدار العربية للكتاب (1985م) ، ص 111

4) نفس المرجع ، ص 112

إتيان المعاصي معصية ؛ لأنه غير مراد لله عزوجل :" فالمعتزلة لماذهبوا إلى أن الإنسان يعد مطيعا لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل وجب أن يكون الله تعالى مريدا لها ، لأن المطيع هو من فعل ماأراده المطاع بدليل قوله تعالى :" مَاللظَّالمين منْ حَميمٍ ولاشفيع يُطاعُ "(غافر 18) أي لايفعل ماأراده "[1]

هذه جملة من الحجج العقلية التي جاء بها المعتزلة لإثبات أن العبد يخلق أفعاله ، وهي حجج تبين أن المعتزلة لهم اعتقاد خاصا في الألوهية ، وأحكام الأفعال ، وقضايا أخرى عقدية وسلوكية ، ولذلك اعتمدوا على الإيمان بخلق العبد لفعله لدفع شبهة تتعلق بالألوهية ، وكذا بالنبوة... وبالإضافة إلى هذه الحجج العقلية يلجأ المعتزلة إلى حجج شرعية من القرآن والسنة ، وهي كثيرة ، فمن القرآن الكريم قول الله عزوجل :" مَاتَرَىٰ فى خَلْقِ الرَّحمٰنِ مِن تفٰوُتٍ " (الملك 3) . يستدل بهذه الآية القاضي عبد الجبار على أن الله :" نفى التفاوت عن خلقه ، فلا يخلو ، إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة ، لايجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة ؛ لأن في خلقة المخلوقات من التفاوت مالايخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ماقلناه، إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره" [2] . ومن بين الآيات التي احتج بها المعتزلة قوله تعالى :" الّذى أحسن كل شيئ خلقه " (السجدة 7).

ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه لايخلو :" إما أن يكون المراد منها أن جميع مافعله الله تعالى هو إحسان ، أو المراد به أن جميعه حسن ، لايجوز أن يكون المراد به الإحسان ؛ لأن في أفعاله تعالى مالايكون إحسانا كالعقاب ، فليس إلا أن المراد به الحسن على مانقوله " [3] .

ومنها قوله تعالى :" صُنْعَ اللّٰه الّذى أتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ "(النمل 88) . يبين الله تعالى أن أفعاله كلها متقنه ، و الاتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعا ... إذا ثبت هذا ومعلوم أن في أفعال العباد مايشتمل على التهود ، والتنصر ، والتمجس ، وليس شيء من ذلك متقنا فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقا لها[4]. وقد فوض القرآن أمورا كثيرة في ذلك إلى اختيارنا ، مثل : الكفر والإيمان ، فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا ، وإلا كان لامعنى لهذا الكلام ولتنزل منزلة قوله :من شاء فليسود ومن شاء فليبيض ، فكما أن ذلك سخف لأن الاسوداد والإبياض غير متعلقين بنا كذلك في مسألتنا [5] .

---

1) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص 113 .
2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص 47 ، 48.
3) نفس المصدر ، ج1 ، ص49
4) نفس المصدر ، ج1 ، ص50
5) نفس المصدر ، ص 53

بالإضافة إلى هذه الآيات هناك آيات أخرى كثيرة استند إليها المعتزلة في تبيان كيفية إثبات النص والعقل حدوث أفعال العبد ، وليست خلقا لله عزوجل كما قال الأشاعرة وغيرهم .

ويرى المعتزلة أن مثبتي القدر في تعاملهم مع النصوص التي توجب الإيمان بالقدر سيقولون أن : الواجب أن نرضوا بقضاء الله الذي هو كفر وفاحشة ، أو لايقولون بذلك .فإن لم يقولوا به ، أخرجوه من أن يكون داخلا فيما قضاه الله ، وصار قولهم كقول الثنوية والمجوس ، وإن لم يرضوا بالآلام والأمراض، وإن قالوا نرضى به . فهو كفر ؛ لأنه لاخلاف أن من رضي بالكفر فهو كافر ، وهذا يوجب عليهم أن لايقولوا في الكفر والفواحش أنها بقضاء الله لما يلزمهم على ذلك فصار القضاء بمعنى الخلق ، لايصح في أفعال العباد ، وبمعنى الإلزام لايصح إلا في العبادات الواجبة ، وبمعنى الإخبار يصح في الكل ، فيجب أن يقيد القول فيه على ماقد بينا "[1] .

1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص 170

الفصـــل الأول

ظهـور نظريـــة الكسـب

المبحـــث الأول : معنى الكسب

المبحـــث الثاني : نشأة الكسب ومبررات القول به

المبحـــث الثالث : تطور مفهوم الكسب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول
معنى الكسب

المطلب الأول : الكسب في اللغة .

الكسب في اللغة هو : الجمع وزنا ومعنى ، ومن معانيه أيضا الطلب ، والسعي قصد تحصيل الرزق . يقول ابن منظور:" الكسب طلب الرزق ، وأصله الجمع "[1].وفي تاج العروس :" وأصل الكسب: الطلب والسعي في طلب الرزق والمعشية "[2] وقد وردت كلمة كسب في العربية بعدة صور منها :

- الكسب : بفتح الكاف ، والسين الساكنة ، ومعناها ماتقدم أي الجمع والسعي في طلب الرزق والتحصيل ، ومنه كسب ، ويكسب كسبا ، ومن ذلك ما في الحديث :" **أطيب ما أكل الرجل من كسبه وولده من كسبه**"[3] ، وقيل إنما جعل الولد كسبا ، لأن الولد طلبه ، وسعى في تحصيله .[4]

وقد ترد كلمة كسب بهذا المعنى للدلالة على الخير وحده، أو الشر وحده، أو هما معا. ترد في الخير وحده كما في قوله تعالى :" **يَاأَيها الذين امَنوا أنفقُوا من طيبات ماكسبتم** " (البقرة 267)، وتكون في الشر وحده كما ورد في قوله تعالى :" **بلى من كسب سيئة وأحاطتْ بِهِ خطيئتُهُ فَأُولَئك أَصْحَابُ النَّارِ** "(البقرة 81).وترد دالة على الخير والشر معا كما في قوله تعالى : " **كل امْرىء بما كسب رهينٌ** " (الطور 21).

ومنه أيضا اكتسب بمعنى تصرف واجتهد ، وفي معجم ألفاظ القرآن الكريم ورد أن اكتسب الشيء بمعنى :" حصله بشيء من العناء والمشقة ، يقال :" اكتسب المال، واكتسب العلم، واكتسب الذنب" [5] ولفظ الكسب لم يرد كفعل مزيد في القرآن الكريم إلا الماضي منه ، وفي خمسة مواضع فقط منها قوله تعالى :" **لكل امْرىء منهم ما اكْتسب من الإثْم** " (النور 11) ، ومنها قوله تعالى : " **لَهَا ماكسبت وعليْها مااكتسبت** " (البقرة 286).

---

1) إبن منظور الإفريقي : لسان العرب المحيط ، ج5 ، ص3870.
2) الزبيدي : تاج العروس ، تحقيق : عبد العليم الطحاوي ، مطبعة حكومة الكويت ،(1327 هـ - 1968م) ، ج4 ، ص145
3) رواه النسائي في كتاب البيوع ، باب الحث على الكسب ، ج3 ، ص928 ، وابن ماجة ، كتاب التجارات ، باب الحث على الكسب ، ج2 ، ص723.
4) إبن منظور : لسان العرب ، ج5 ، ص 3870.
5) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القران الكريم ، الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر (1390هـ-1970م)، ج2 ،ص496.

بالإضافة إلى هذا ترد كلمة كسب بصيغ ومعاني أخرى ، منها تكسّب ومعناها تكلف الكسب ، وترد كصفة فيقال رجل كسوب ،كصبور وكسّاب كشدّاد كثير الكسب [1] .

المطلب الثاني : الكسب في اصطلاح المتكلمين

أما في الاصطلاح فقد عرف الكسب من طرف القائلين به، ومن طرف من يرفضونه ، من ذلك قول الباقلاني :" إنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله ، فتجعله بخلاف صورة الضرورة ، من حركة الفالج وغيرها ، وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار ، وبين حركة الارتعاش" [2] .

من هذا التعريف يفهم بأن الكسب هو وجه من وجوه فعل العبد ، أو صورة من الصور التي يكون عليها فعل العبد : فالإنسان يعرف حالات الضرورة ، وهي الحالات التي يكون فيها الإنسان مجبورا ، ويعرف غير حالات الجبر والتي يكون فيها مختارا ، بمشيئة الله وبقدرة خلقها الله فيه ، وبذلك يكون صفة للعبد لا يتصف بها الله عزوجل . يقول ابن حزم :" الكسب إنما هو استضافة الشيء إلى حامله أو إلى جامعه بمشيئة الله تعالى ، وليس يوصف الله تعالى بهذا في أفعالنا ، فلا يجوز أن يقال هي كسب لله عزوجل " [3] .

من هنا يمكن القول أن مدار الكلام حول الكسب إنما هو عين الكلام عن الاستطاعة البشرية ، وكيفية تعلقها بمقدورها ،لهذا عرف بأنه:" قدرة للعبد تتعلق بأفعاله الاختيارية لا على وجه التأثير" [4].

وهذا ما ذهب إليه الأشعري في " الإبانة " والجويني في " الإرشاد" وغيرهما وهو خلاف ما ذكره الباقلاني وكذا النسفي الذي يعرفه بأنه يطلق على:" كل مقدور وقع في محل قدرته ، فهو كسب ، وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق ، واسم الفعل يشملهما ، وقيل ما وقع بآلة فهو كسب ، ما وقع لا بآلة فهو خلق" [5]. وإلى هذا المعنى يذهب الماتريدية ، وإن كانوا قد قسموا الإرادة إلى جزئية وكلية ، واعتبروا الجزئية صارفة للكلية وذلك هو معنى الكسب عندهم .

---

1) الزبيدي : تاج العروس ، ج4 ، ص145.

2) الباقلاني : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق :عماد أحمد حيدر ، الطبعة الأولى (1987) مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ص 347

3) إبن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج3 ، ص117.

4) عن أفعال العباد في القرآن الكريم ، لعبد العزيز المجدوب ، الدار العربية للكتاب (1985م)، ص 358 .

5) أبو المعين النسفي : التمهيد في أصول الدين ، تحقيق: عبد الحي قابيل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع (1407هـ - 1987م) ،ص 71

ومن التعريفات أيضا تعريف المعتزلة :" هو كل شيء من المنافع والمضار ، اجتلب بغيره فلذلك يسمى الربح كسبا للتاجر ، وسمى الله تعالى مااجتلبوا به عقاب النار كسبا فقال :" ذلك بماقدمت يداك " (الحج 10) والفعل إذا وقع على هذا الوجه يسمى كسبا ، ويسمى المجتلب أيضا كسبا" (1).

و ما يفهم من هذا التعريف أن الكسب يترتب عليه أثرا معينا ، إما يكون نفعا ، وإما ضررا وهذا يصلح أن يلحق بفعل العبد ؛ إذ القائلون بالكسب اعتبروا الإنسان متحملا نتيجة فعله من جهة كونه كاسبا ، أي من جهة تعلق قدرته والتي يترتب على فعلها أثرما ، وبذلك يمكن اعتبار الكسب دليل الثواب والعقاب . لأن الكسب :" هو متعلق التكليف الشرعي ، وأمارة على الثواب والعقاب " (2) .

ومثل هذه التعريفات القديمة مازالت عند الباحثين المعاصرين ، فأحمد الحوفي يعرفه بأنه : " الاقتران العادي بين القدرة المحدثة أي قدرة الإنسان ، والفعل ، فالله سبحانه وتعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته ، لا بقدرة العبد ومشيئته ، وهذا الاقتران هو الكسب" (3) ويلاحظ على هذا التعريف أنه على نمط ما أورده الأشعري في الإبانة من نفي لتأثير القدرة الحادثة ، وكذا ما ذكره الجوني في الإرشاد من اعتبار مقارنة القدرة للفعل اقترانا عاديا لا مؤثرا. وهذا فيه نفي للسبب بشكل كامل ، وقد انتقد ابن تيمية قديما مثل هذا الفهم لمسألة الكسب فقال : " الكسب هو الفعل الذي يعود على فاعله بنفع أو ضرر كما قال تعالى: " لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت " (البقرة 286) . فيبين 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 خلقوا ناقصين صح إثبات السبب،إذ كمالهم وصلاحهم عن أفعالهم " (4).

و بعد فخلاصة ما يقال في الكسب أنه وجه من الوجوه التي فهم عليها فعل العبد ، فلا هو خلق لله وكفى ، ولا هو إحداث من العبد وكفى ،وإنما هو من جهة لله وهو من تلك الجهة مخلوق ، ومن جهة أخرى للعبد وهو من هذه الجهة مكسوب .

---

1) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج8 ، ص 163.
2) عبد الفتاح عبد الله بركة : شرح السنوسية الكبرى ، ص 290.
3) أحمد الحوفي : حرية العباد بين المعتزلة وأهل السنة ، مجلة منبر الإسلام ، العدد2 ماي 1966.
4) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص387.

المطلب الثالث : الكسب والخلق والجبر

وتبعا لهذه التعريفات التي وضعت للكسب خاصة عند القائلين به ، يتضح أنه حالة وسط بين الجبر والاختيار ، ولهذا سمي الأشاعرة بالجبرية المتوسطين ، أو أهل الجبر المتوسط ، وهو جبر يختلف عن الجبر المطلق الذي قالت به الجهمية وغيرها ، ولا هو الاختيار الذي قالت به المعتزلة ، ولأجل هذه المنزلة نبحث معنى الجبر والخلق .

فالجبر لغة يعني الإكراه ومنه جبر، يجبر ، جبرا. وترد كلمة جبر بمعاني أخرى كالغنى والإصلاح وغيرهما ، يقال :" جبر فلانا أكرهه ، وجبره أغناه ، وجبر العظم جبرا أصلحه بنفسه " [1].

أما في اصطلاح المتكلمين فيراد بالجبر إجبار الله تعالى عباده على ما يقومون به من أعمال ، وذلك لسبق القضاء والقدر. والجبر بهذا المعنى هو ما اعتقدته الجبرية في مسألة أفعال العباد .وعرف أيضا بأنه :" نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى "[2] . إذا فالمراد بالجبر نفي الفعل عن الإنسان كلية ، واعتقاد أن الفاعل الوحيد هو الله عزوجل ، وعلى هذا يصبح معنى الجبر أنه :" خلق ما في النفوس من الاعتقادات والإرادات " [3] .

إذا كان الجبر بهذا المعنى فهو سهل الفهم ، ولكن يصعب إثباته ونفيه ، ويصعب كذلك تحديد مجاله ، وقد تمكن ابن تيمية من الوصول للبت فى هذه القضية فقال :" إعلم أن الاضطرار إنما يكون فى بدنه دون قلبه ، إما بفعل الله تعالى كالأمراض والأسقام ، وإما بفعل العباد كالقيد والحبس ، وإما أفعال روحه المنفوخة فيه إذا حركت يديه فهي كلها اختيارية "[4]. وتفسير ابن تيمية هذا يستفاد منه أن الحجة النفسية لها وزنها في إثبات الاختيار كما فعلت المعتزلة .

هذا بالنسبة للجبر ، فإذا تبين هذا : من أن الجبر هو نفي إضافة الفعل إلى العبد ، وأن الفاعل هو الله أو هو الذي اضطر الإنسان بأن يفعل ، يعلم بأنه غير الكسب : فالقائلون بالكسب يضيفون الفعل للفاعل ويثبتون تأثير القدرة الحادثة في مقدورها اللهم المتقدمين من الأشاعرة ، فقد نفوا هذا التأثير

---

1) فريد وجدي : دائرة معارف القرن العشرين ، الطبعة الثالثة (1971م) دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان ، ج3 ، ص24.
2) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص85 .
3) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص 132.
4) نفس المصدر ، ص 405.

فالكسب كما عرفه الباقلاني [1] :" تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة " [2]. إذا ففيه حرية العبد في أفعاله ، و الباقلاني هنا اعتبر الكسب أداة بها يميز الجبر في الأفعال عن غيره ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فالقول بالكسب على حد استعمال الأشاعرة وغيرهم من القائلين به لا يصل إلى القول بالاختيار المطلق الذي يؤدي إلى الاعتقاد بأن العبد يخلق أفعاله ، وبذلك فهو غير الخلق أيضا وهذا يدفعنا لتحديد مفهوم الخلق .

فالخلق في اللغة مصدر خلق يخلق خلقا ، وترد كلمة خلق بعدة معان منها :" ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه ، كما ترد كلمة خلق بمعنى التقدير، يقال : خلق الأديم يخلقه خلقا ، قدره لما يريد ومنه قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري .

وترد أيضا كلمة خلق بمعنى الكذب والإفك والافتراء ، ومنه قوله تعالى :" وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا" (العنكبوت 17) ، ويقال خلق الشيء واخلولق :بلي
قال الشاعر :

مضوا وكأن لم تغن بالأمس أهلهم وكل جديد صائر لخلوق " [3] .

أما في اصطلاح المتكلمين فهو عند المعتزلة :" ليس بأكثر من التقدير" [4] وعند الأشاعرة هو جعل أفعالنا أشياء وأعراضا من قبل الله [5] ، و عند جمهور أهل السنة والجماعة : الخلق عبارة عن الإيجاد والإنشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين : لا خالق إلا الله [6] .

---

1) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد المعروف بالباقلاني البصري ، من مؤلفاته تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل .أنظر تبيين كذب المفتري ، ص217 وما بعدها ، وانظر وفيات الأعيان ج3 ص400.
2) الباقلاني : تمهيد الأوئل وتلخيص الدلائل ، ص 347.
3) إبن منظور : لسان العرب ، ج2 ، ص1245، 1246 .
4) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص68.
5) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، الطبعة الثالثة (1401هـ - 1981م) ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ص133 .
6) الرازي : التفسير الكبير ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية طهران ، بلا تاريخ ، ج2 ، ص97 .

هذه بعض معاني الجبر والخلق في اصطلاح المتكلمين ، والتي تعتمد على اللغة إلى حد بعيد . والفرق بين الكسب والخلق أن الكسب هو عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، في حين أن الخلق هو المقدور بالقدرة القديمة[1] .وهذا المعنى يطابق قول القاضي عبد الجبار مع اختلاف في العبارة وهو يريد أن يفرق بين خلق العبد وخلق الرب ، فقال :" المراد أن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى ، فإن خلقه جل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض ، وليس كذلك خلقنا ، فإنا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التي هي القيام والقعود وما جرى مجراها " [2] .

ويمكن أيضا التمييز بين الخلق والكسب من حيث ما يتصف به الكاسب والخالق ، فالخلق لا يستلزم صفة جديدة في الخالق في حين يستلزم الثاني ذلك في الكاسب [3] ، وقيل ما حدث بآلة فهو كسب وماحدث بغير آلة فهو خلق .

كما يميز بينهما من جهة كون الخلق يستلزم إحاطة الخالق بالمخلوق من كل وجه ، في حين أن الكسب لا يستلزم ذلك [4].

هذه بعض وجوه الفرق بين الكسب والجبر من جهة ، وبين الكسب والخلق من جهة أخرى ، وبهذا يتضح أن الكسب مفهوم قائم بذاته لا هو جبر ، ولا هو اختيار ، وإنما هو وسط بين ذلك .

---

1) جلال العشري : حقيقة الفلسفات الإسلامية ، الطبعة الأولى ، الدار المصرية اللبنانية (1412هـ - 1991م)، ص236.
2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص69 .
3) جلال العشري : حقيقة الفلسفات الإسلامية ، ص237.
4) نفس المرجع والصفحة .

المبحث الثاني

نشأة الكسب و مبررات القول به

المطلب الأول :نشأته

نظرية الكسب هي إحدى النظريات الشهيرة في مسألة أفعال العباد عند المتكلمين ، وهي نظرية لا تذكر إلا ويذكر معها الأشاعرة ، فهم الذين قالوا بها ، ونصبوا الأدلة للبرهنة على صحتها ، وقاموا بتطويرها ، وكتب لها النجاح والانتشار والقبول لدى المسلمين أكثر مما كتب لنظريتي الجبر والاختيار ؛ وذلك لتطرف القائلين بالجبر في القول به ، ولغلو أهل الاختيار فيما ذهبوا إليه ، وكلا المذهبين من الصعب أن يفهم في ظل عقيدة القضاء والقدر: فالجبر حال دون تبرير التكاليف ، والاختيار كأنه يتنافى مع القدر ، أما الكسب ففيه إثبات للقدر وللاختيار أيضا ، وما يدل على ذلك النقل والعقل على السواء.

و مهما يكن من أمر فإن نظرية الكسب كانت إحدى المسائل الهامة التي ميزت العقيدة الأشعرية ، و التحقيق في هذه المسألة يجرنا أولا أن نقف على أول من قال بالكسب أهو الإمام الأشعري أم غيره ؟

إذا عدنا إلى عصر ما قبل الأشعري ، نجد أن علم الكلام لم يكن ناضجا ، وأن مناقشة موضوع أفعال العبد لم تبلغ السعة التي عرفت في عهد المعتزلة والأشاعرة ، وهذا لايعني النفي النهائي للخوض في هذا الموضوع ، بل كانت هناك تفسيرات لفعل العبد منها مايقول بأن فعل العبد هو كسب له وخلق لله ، ومن الذين قالوا بذلك الإمام أبي حنيفة في كتابة الفقه الأكبر .[1] وقد ورد في مذهبه في أفعال العباد :"وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله تعالى خالقها "[2]. وبهذا يمكن القول بأن الإمام الأشعري ليس هو أول من استعمل لفظ الكسب ، بل الإمام أبي حنيفة [3].

ومن الذين سبقوا الأشعري أيضا في القول بالكسب ضرار بن عمرو وقد عاش أيام واصل بن عطاء وكان يقول بأن أفعال العبد مخلوقة للباري حقيقة والعبد مكتسبها حقيقة [4]. ومن المتكلمين القائلين بالكسب أيضا الحسين بن محمد النجار[5] المتوفي سنة 230هـ الذي ذهب إلى أن الله عزوجل هو خالق أعمال العباد خيرها وشرها ، حسنها وقبيحها ، والعبد مكتسب لها [6].

---

1) لقد ولد الإمام أبي حنيفة سنة 80 هـ وبالتالي فهو متقدم على الأشعري قرابة قرنين من الزمان فكان سابقا بالقول بالكسب .
2) أبو حنيفة : الفقه الأكبر ، تحقيق : ملا علي القاري، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية (1404هـ - 1984م)، بيروت ، ص78.
3) علي سامي النشار : مقدمة الشامل في أصول الدين للجويني ، منشأة المعارف بالإسكندرية (1969م) ، ص 29 .
4) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص91 .
5) أبو عبد الله الحسين بن محمد النجار من متكلمي المجبرة من كتبه "البدل " أنظر : الأعلام للزركلي ،ج2 ، ص253.
6) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص 89.

وماذهب إليه ضرار بن عمرو والنجار يوافق ماقاله الأشاعرة فيما بعد خاصة المتأخرين منهم . فقد أثبتا تأثيرا للقدرة الحادثة في الفعل ، وسميا ذلك كسبا على النحو الذي يقول به الأشاعرة ، وأضاف البغدادي أنهم وافقوا الأشاعرة كذلك في أنه لايحدث في العالم إلا مايريده الله تعالى[1] . وكان ضرار بن عمرو يقول بإبطال التولد ، وهذا من مقتضيات الكسب ، لكنه يوافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل [2].

ورغم موقف النجارية والضرارية هذا وموافقتهم الكبيرة لمذهب الأشاعرة إلا أن الشهرستاني وهو أشعري عدهم من المجبرة في كتابه " الملل والنحل " ، كما أن البغدادي وهو أشعري كذلك صنف النجارية ضمن فرق المرجئة واعتبر الضرارية ضمن فرق المجبرة .

ومن المتكلمين القائلين بالكسب أيضا الجاحظ [3] من المعتزلة وبذلك خالف ماكان يذهب إليه أصحابه ، وقد توفي الجاحظ سنة 250هـ وقيل سنة 255، وبذلك فهو سابق للأشعري ، لكن خالف فيما هو مكتسب ، فليس الفعل عنده هو الذي كسب للعبد وإنما الإرادة ، أما أفعال العبد فتحصل منه طباعا[4] . ومن القائلين بالكسب أيضا أتباع هشام بن الحكم من الروافض ، وقد ذكر مقالتهم هذه الإمام الأشعري فقال عن هشام بن الحكم أنه كان يقول :" إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه ، واضطرار له من وجه آخر. اختيار له من جهة أنه أرادها واكتسبها ، واضطرار من جهة أنها لاتكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج عليها" [5].

من هنا يمكن القول أن الكسب لم تكن بدايته مع الأشعري ، وإنما كان عند من سبقه من العقائديين سواء كانوا من الجبرية كالنجار ، أو المعتزلة كالجاحظ ، أو الفقهاء كأبي حنيفة ، وعند التحقيق يمكن القول بأن هؤلاء رغم قولهم بالكسب إلا أن الأشاعرة هم الذين أسسوا نظرية الكسب في أفعال العباد ؛ ذلك لتحليلهم للقدرة الإنسانية ، ومقدوراتها ، وطبيعة العلاقة بين القدرة والفعل ، وفتحوا بذلك أبوابا أخرى في علم الكلام كالتولد وأحكام الفعل وغيرها ، ولهذا فهم الذين بينوا ماهية الكسب ودللوا عليه من العقل والنقل ، ودافعوا عنه ولهذا اشتهر مذهبهم بهذه النظرية واقترنت نظرية الكسب بالمذهب الأشعري .

---

1) هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ البصري المتوفى سنة 255هـ إليه تنسب الجاحظية من المعتزلة من مؤلفاته:البيان والتبيين أنظر:فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة(الطبقة السابعة)،ص275 ، وانظر اللباب في تهذيب الأنساب،دار صادر (1980م)، ج1 ،ص248.

2) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص214 .

3) نفس المصدر والصفحة.

4) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص75.

5) أبو الحسن الأشعري مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق : محي الدين عبد الحميد ، دار الحداثة بيروت لبنان ، الطبعة الثانية (1405هـ - 1985م) ، ج1 ، ص110.

المطلب الثاني : مبررات القول بالكسب

إن مبررات القول بالكسب على تنوعها يمكن إرجاعها إلى مبررات واقعية ، هي ظهور نظريتي الجبر والاختيار ؛ إذ أن كل واحدة منهما غير وافية بالمقصود حسب أصحاب نظرية الكسب .فمن هنا انطلق القائلون بالكسب ، وجاؤوا بمبررات نقلية وعقلية كي يبرروا القول بالكسب ، وإن كانوا لم يبرهنوا على صحة النظرية صراحة إلا أنهم سلكوا طريقة السبر والتقسيم ، فتحدثوا عن نظريتي الجبر والاختيار وأبطلوهما ، مستندين في ذلك إلى النقل والعقل على السواء .

أولا : المبررات النقلية .

إن التبرير النقلي لنظرية الكسب يبدأ باستعمال اللفظ في حد ذاته ، فقد ذهب القائلون بالكسب إلى القول بأن فعل العبد في حقيقته كسب ، لا هو خلق ولا هو جبر ؛ لأن القرآن الكريم وظف هذه الكلمة (الكسب) في معرض الحديث عن أفعال العباد مثل قوله تعالى :" **تِلْكَ أُمَّةٌ قدخلت لها ماكسبتْ ولكم مَّاكَسَبْتُمْ** " (البقرة 134) ، وورد في معجم ألفاظ القرآن الكريم أن كلمة كسب وردت في القرآن الكريم 67 مرة [1].

إذن فأحد المبررات النقلية للقول بالكسب كونه لفظا قرآنيا استعمله القرآن الكريم ، دون سواه من مصطلحات الجبر ، والاختيار . وهذا في مجال الحديث عن أفعال العباد ، فقد كانت انطلاقة أصحاب نظرية الكسب في تبرير نظريتهم النص القرآني ، وهذا مانهجه الباقلاني في كتابه الإنصاف فيقول : " ويجب أن يعلم : أن العبد له كسب ، وليس مجبورا ، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية ؛ لأنه تعالى قال : "**لَهَا ماكسَبتْ** "(البقرة 286) . يعني من ثواب طاعة . " **وعليْها مااكتسبت** " (البقرة 286) يعني من عقاب معصية، وقوله :" **بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى النَّاسِ** "(الروم 41) وقوله : "**ومأأصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم** "(الشورى 30) ، " **وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ الناس بما كَسَبُواْ ماترك عَلَىٰ ظَهْرِهَا من دابة ولكن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُم فإنَ اللَّهَ كَانَ بعباده بصيراً**"(فاطر 45)" [2].

---

1) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، ج2 ، ص496.

2) الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق : زاهد الكوثري ، الطبعة الثالثة (1993م) مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ص45 .

فهذا الأسلوب النقلي في الاستدلال كان من أهم مبررات القول بالكسب ، ووصف فعل العبد بأنه كسب هوماأشار إليه البيضاوي في تفسيره فوقف عند الآية التي استدل بها الباقلاني وهي قوله تعالى : " لَهَا مَاكَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَااكْتَسَبَتْ " (البقرة 286) . قال :" لها ماكسبت من خير، وعليها مااكتسبت من شر، لاينتفع بطاعتها ولايتضرر بمعاصيها غيرها" [1]، فقد بين البيضاوي هنا أن القرآن الكريم وظف مصطلح الكسب لوصف حقيقة فعل العبد ، وبيان حكمه أشر هو أم خير ؟ أو بعبارة بعض المتكلمين حسن أم قبيح ؟

أما المبرر الثاني فهو عدم صحة نظرية الجبر التي قالت بها الجهمية . وهذا ماورد في الكثير من الآيات القرآنية . منها قوله تعالى :" فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ " (البقرة 23) نقل الرازي في تفسيره لهذه الآية أن هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه:

" **أحدها** : أنه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل من ينفي كون العبد فاعلا لم يمكنه إثبات التحدي أصلا . وفي هذا إبطال الاستدلال بالمعجز .

وثانيها : أن تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ، ويستوي في ذلك مايكون معجزا ومالايكون،فلا يصح معنى التحدي على قولهم .

وثالثها : أن مايضاف إلى العبد فالله تعالى هو الخالق له ، فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق إلى أنه متحد لنفسه ، وهو قادر على مثله من غير شك . فيجب أن لايثبت الإعجاز في هذا القول .

ورابعها : أن المعجز إنما يدل بما فيه من نقض العادة فإذا كان قولهم : إن المعتاد أيضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز .

وخامسها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقاله فيما ادعاه ولولم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا في الإعجاز " [2].

فحسب ماذكره الإمام الرازي أنه لاحجة للقول بالجبر، وعدم إسناد الفعل إلى العبد على النحو الذي قالت به الجهمية ، وهو في هذا الموقف مثل سائر الأشاعرة الذين يثبتون صدور الفعل عن العبد حقيقة . يقول الجويني :" فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهي، وفعله تقدير لله ،مراد له ،وخلق مقضي" [3].

---

1) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، ج2 ، ص28.

2) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص119.

3) الجويني : العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، تحقيق : أحمد حجازي السقا. (1399هـ-1979م) مطبعة دار الشباب بالعباسية ، ص50.

فهنا يقدر الإمام الجويني إثبات إسناد الفعل للعبد خلاف ما اعتقدته الجبرية ، ومما يدل على بطلان الجبر أيضا من جهة النقل قوله تعالى :" **تِلْكَ أمة قدخلتْ لها ماكسبت ولكم ماكسبْتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون** " (البقرة 134) . وقد فسرت هذه الآية بأنها : " دليل على أن العبد يضاف إليه أعمال وأكساب ، وإن كان الله تعالى أقدره على ذلك ، إن كان خيرا فبفضله ، وإن كان شرا فبعدله ، وهذا مذهب أهل السنة . والآي في القرآن الكريم بهذا المعنى كثيرة ، فالعبد مكتسب لأفعاله ؛ على معنى أنها خلقت له قدرة مقارنة للفعل يدرك بها الفرق بين حركة الاختيار وحركة الرعشة مثلا ، وذلك التمكن هو مناط التكليف " [1] .

ففي هذا الموقف يثبت الإمام القرطبي صدور الفعل عن العبد أصالة استنادا إلى الآية الكريمة السابقة التي نسبت فعل العبد إليه ، كما أنه بيّن أن هذا الاكتساب هو مبرر التكاليف ، وهذا ماورد في قوله تعالى :" **لايكلِّفُ اللهُ نفْسًا إلّا وُسْعها** " (البقرة 286). فإن كان الإنسان مجبرا فالتكاليف تصبح ضربا من المحال ، وبالتالي فالقول بالجبر مناف لهذه الآية الكريمة ، وهذا ما يدل على عدم وقوع التكليف بالمحال ولايدل على امتناعه [2] ، وبذلك تصح مسؤولية الإنسان عن فعله ، ويبرر الأمر والنهي برفع الجبر .

وقد استند الإمام الماتريدي إلى آيات كثيرة كلها تبطل الجبر من خلال ما احتوته من أمر ونهي ، ووعد ووعيد . يقول في معرض الرد على الجبرية :" وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم بالسمع والعقل والضرورة التي يصير دافع ذلك مكابرا ، فأما السمع فله وجهان : الأمر به والنهي عنه ، والثاني الوعيد فيه والوعد له على تسمية ذلك في كل هذا فعلا ، ومن نحو قوله :" **اعملوا ماشئتمَ** " (فصلت 41) وقوله : " **وافْعلوا الخيْرَ**" (الحج 22) ، وفي الجزاء "**يُريهِمُ اللهُ أعمالهمْ حسراتٍ** " (البقرة 167) وقوله :" **جَزاءً بِما كانُوا يعْملُونَ** "(الواقعة 56)، وقوله :" **فمَن يعْمل مِثقال ذرّةٍ** " (الزلزلة 99) وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال ، ولفعلهم أسماء الفعل ، بالأمر و النهي والوعد والوعيد " [3].

فهذه الآيات وغيرها حسب أبي منصور الماتريدي تثبت الفعل للإنسان وتدحض الجبر الذي قالت الجهمية ، ومن النصوص التي تنفي الجبر أيضا قوله تعالى :"**واللهُ خلقكمْ وماتعْملُونَ** " (الصافات 96). أورد البغدادي أن الله أثبت في هذه الآية أن للعباد أعمالا ، خلاف قول الجهمية :

---

1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، الطبعة الثالثة ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر (1387هـ - 1967م) ، ج2 ، ص139.
2) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، ج3 ، ص66.
3) أبو منصور الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص225.

"أن العبد ليس له عمل "[1] وقال ابن حجر في قوله تعالى " واللّه خلقكُم وماتعملون " (الصافات 96) : " فهو ظاهر في إثبات نسبة العمل إلى العباد " [2] . وقد سلك هذه الطريقة الإمام ابن تيمية فمن خلال وقوفه على الآيات التي تتحدث عن فعل العبد ، أثبت أن للعبد فعلا على الحقيقة ، فالقرآن الكريم نطق بإثبات فعله (العبد) في عامة آياته موضفا المصطلحات الدالة على ذلك[3].

ومما اعتمد عليه القائلون بالكسب في رفضهم للجبر، النصوص التي تتحدث عن مشيئة العبد وكيف أنه يفعل بإرادة واختيار . فيبدأون بإثبات الإرادة الإنسانية ، يقول الجويني :" والإرادة صفة حقيقية للعبد صالحة للفعل والترك في جميع الأفعال الاختيارية للعبد"[4] . ومما يدل على ذلك قوله تعالى :" فَمن شاء اتّخذ إلَى ربه سبيلا "(المزمل 19). هذا نص في أن اتخاذ السبيل إلى مشيئة العبد ، وكذلك قوله تعالى :" لمَن شاء منكمْ أن يستقيم " (التكوير 28) محمول على ذلك النص في أن الاستقامة إلى مشيئة العبد أيضا، تفسيرا للقرآن بالقرآن " [5] . وإلى هذا ذهب الكثير من علماء الإسلام كابن تيمية فباعتماده على هذه الآيات أثبت أن للعبد فعلا ، وأن الجبر لايتفق وهذه النصوص فيقول :" إعلم أن العبد فاعل على الحقيقة وله مشيئة ثابتة ، وله إرادة جازمة ، وقوة صالحة ، وقد نطق القرآن الكريم بإثبات مشيئة العباد في غيرما آية كقوله تعالى :" لمن شاء منكم أن يستقيم وماتشاءُون إلا أن يشاء الله رب العالمين " (التكوير28 . 29) وقوله تعالى :" فَمَن شاءَ ذكرهُ ومايذْكرُون إلا أن يشاء اللهُ هو أهلُ التقوى وَأهلُ المغفرة " (المدثر 55 . 56)" [6] .

وقد تنبه المحتجون بهذه الآيات إلى إمكانية اللبس في فهم هذه النصوص ؛ فقد يقال إذا كان الله منح العبد الحرية و الاختيار فمامعنى قوله :" لِمن شاء منكم أن يستقيم وماتشاءون إلا أن يشاءَ اللّهُ ربُّ العالمين " (التكوير 28 ، 29) [7] . فقد ذهبوا إلى أن ذلك مظنة اغترار العبد واعتزازه بعلمه ، وهذا مايغار عليه الله سبحانه مولى الفضل كله ، فأدب عبده عن ذلك بقوله : " وَماتشاءُونَ إلا أن يشاءَ اللهُ "(التكوير 29) يعني أنه لولا أن الله خلقكم شائين مختارين ، ماكان لكم قصد يترتب عليه اتخاذ السبيل، والاستقامة ، ولا كنتم تشاؤون هذا ولا ذاك ، فإذن الفضل كله لله جل شأنه فتكون الآية من قبيل :" لاتمنوا عَليّ إسْلامكم بلِ اللهُ يمن عليكمَ أن

---

1) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، ص135.
2) إبن حجر العسقلاني : فتح الباري ، ج13 ، ص28.
3) مثل : يعملون ، يفعلون ، يؤمنون ، يكفرون ، يتفكرون ، يحافظون ، يتقون ، أنظر ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص393
4) الجويني : العقيدة النظامية ، ص45
5) نفس المصدر ، ص54.
6) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص393 .
7) السيد سابق : العقائد الإسلامية ، دار الكتاب العربي بيروت لبنان ،بلا تاريخ ، ص105.

هداكم " (الحجرات 17) فلا تكون لآية المشيئة أيضا صلة بالجبر أصلا " [1].

ومن المبررات التي اعتمدها القائلون بالكسب أيضا مذهب السلف وجمهور المسلمين في هذه المسألة ، وقد صرح الإمام الأشعري في كتابة الإبانة بأنه ينهج منهج السلف في موضوع القدر وأفعال العباد ، وقد سبقت الإشارة إلى أن السلف رضي الله عنهم لم يكن لهم كبير اهتمام بمسألة القدر على النحو الذي عرف عند المتكلمين ، و رغم ذلك فقد كانوا يؤمنون بالقدر وينفون الجبر . نقل ابن تيمية أن السلف يؤمنون بالقدر فيرفضون الجبر من جهة ، ويؤمنون بوجوب العمل من جهة أخرى وحجتهم في ذلك أن البني صلى الله عليه وسلم سئل عن هذا فقال :" **مامنكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار** " ، فقيل : **يارسول الله أفلا ندع العمل ونتكل على الكتاب ؟ قال : لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له** " [2]

فاستدلال السلف بهذا النص إثبات للإيمان بالقدر، كما رفض فيه الجبر ، وهذا خلاف ماتعتقد الجبرية ، وقد كان معتقد السلف حجة عند الكثير من العلماء ، كما كان فعلهم مصدرا للتشريع عند الكثير من علماء أصول الفقه .

وقد مضى السلف رضي الله عنهم إلى أبعد من ذلك إلى درجة أنهم كانوا يتحاشون استعمال لفظ الجبر ، ويوظفون المصطلحات التي وردت في القرآن الكريم مثل : الخلق والجبل وغيرها [3] وقد كان هذا مذهب الكثير من علماء السلف [4].

هذه بعض مواقف السلف ، فمنهم من كان يرفض القول بالجبر لكنهم لم يقولوا بنفي القدر ، وإنما عالجوا القضية في إطار النص وتمسكوا بالمفاهيم التي وظفتها النصوص .

فموقف السلف هذا في تورعهم في إطلاق لفظ الجبر على فعل العبد دليل على أنهم كانوا يؤمنون بنسبة الفعل للعبد حقيقة ، وأن الإيمان بالقدر ، وسبق مايحدث في علم الله عزوجل لايبطل الأسباب ، ولايجعل العبد في غنى عمابه يكون من الفاعل الذي يفعله ، ومن يؤمن بخلاف ذلك فهو جاهل ضال ضلالا مبينا [5].

---

1) الجويني : العقيدة النظامية ، ص55.

2) رواه البخاري في كتاب التفسير ، ومسلم في كتاب القدر ، باب كيفية خلق الله الآدمي،ج4 ،ص2039 ، والترمذي كتاب القدر باب ماجاء في الشقاء والسعادة ، ج8 ، ص300، وقال هذا حديث حسن صحيح وكلهم عن سعد بن عبيدة بلفظ مختلف .

3) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ص105.

4) مثل : سفيان الثوري، وعبد الرحمان بن مهدي ، أنظر : نفس المصدر ، ص104.

5) نفس المصدر ، ص265.

بعدما أبطل أصحاب نظرية الكسب الجبر من جهة السمع ، وردوا بذلك على الجهمية ، انتقلوا إلى إثبات القدر ، وإثبات خلق الله تعالى لأفعال العبد ، كي يردوا بذلك على المعتزلة القائلين بأن العبد هو الخالق لأفعاله . وقد استند القائلون بالكسب إلى الآيات التي تحدثت عن موضوع الألوهية والربوبية ، وكذلك النصوص التي تحدثت عن أصول الأشياء ، وعن حاجة الإنسان لله و إلى إعانته له .

فمن النصوص التي وردت في مبحث الألوهية النصوص التي تكلمت عن الإرادة الإلهية ، وكيف أنها إرادة شاملة لجميع المحدثات ، وأيضا فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث ولايجوز أن يخلق مالا يريده . وقد قال تعالى :" **فعال لما يريد** " (البروج 16) [1] . فهذا نص يدل على أنه لايمتنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره [2]، وقال تعالى :" **وإذا أراد الله بقوم سوء فلا مرد له ومالهم من دونه من وال** " (الرعد 11) فقد دلت هذه الآية على أن خلاف مراده تعالى محال [3]. ومادامت أفعال العبد من المحدثات فهي مرادة لله عزوجل وبالتالي فهي خلق له سبحانه واقعة تحت بإرادته ، ولم تستقل بها إرادة العبد .

ومن الآيات التي تكلمت عن عموم الإرادة الإلهية ، وأن الله تعالى مريد لكل شيء يجوز أن يراد قول الله تعالى :" **وماتشاؤون إلا أن يشاء الله** " (التكوير 29) فأخبرنا أنا لانشاء إلا ما شاء أن نشاءه ، وقال تعالى :"**ولوشاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا** " (يونس 99)، وقال : " **لوشئنا لآتينا كل نفس هداها** " (السجدة 13) ، وقال تعالى :" **ولو شاء ربك مافعلوه** " (الأنعام 112) وقال : ولوشاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد ، فأخبر أنه لو لم يرد القتال لم يكن وأن ماأراد من ذلك فقد فعله [4].

ومن الآيات الدالة كذلك على عموم المشيئة الإلهية ، قوله تعالى :" **ستجدني إن شاء الله صابرا ولا أعصي لك أمرا**" (الكهف 69). ورد في تفسير هذه الآية :" أن تعليق الوعد بالمشيئة إماللتيمن ، أو لعلمه بصعوبة الأمر ، فإن مشاهدة الفساد والصبر على خلاف المعتاد شديد بلا خلف ، وفيه دليل على أن أفعال العباد واقعة بمشيئة الله تعالى" [5]، وكان اجتهاد المسلمين في فهم آيات المشيئة والإرادة اجتهادا واسعا ، لأن الإرادة من المسائل الهامة في مبحث الألوهية ، ولهذا كان إيمانهم بالإرادة الإلهية إيمانا مطلقا وشاملا ، عدا بعض الفرق الكلامية التي ذهبت إلى القول بأن إرادة الله

---

1) الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ؛ تحقيق : حمودة غرابة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، بلا تاريخ، ص48 .
2) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، ج30 ، ص793.
3) نفس المصدر ، ج13 ، ص328
4) الأشعري : اللمع ، ص59 .
5) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، ج15 ، ص397.

عزو جل لا تتعلق بكل شيء ، لهذا وقفوا عند النصوص التي تحدثت عن الإرادة الإلهية وقفة خاصة ، لهذا قيل : "ينتهي القرآن كله إلى أن ربك **(فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ)** "(هود107)[1].و فسر الإمام القرطبي هذه الآية :" أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ، ولاراد لقضائه ، ومعنى الآية : لا يمتنع عليه شيء " [2].

هذه بعض الآيات التي استند إليها القائلون بالكسب في إثبات عدم استقلالية العبد في فعله ، بل هذه الأفعال مرادة لله عزوجل وهو خالقها ، وهذا خلاف معتقد المعتزلة في هذه المسألة .

أما من جهة السنة فقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :" **لا يقولن أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت اللهم ارحمني إن شئت ليعزم المسألة فإنه لا مكره له** " [3] .

وفي هذا :" إثبات المشيئة له تعالى عز وجل وأنه يفعل ما يشاء " [4] ، و الحديث النبوي السابق يثبت شمولية الإرادة الإلهية وإحاطتها بجميع المحدثات ، ولما كانت أفعال العبد حادثة برر القائلون بالكسب بطلان خلق العبد لفعله ؛ لأن هذه الأفعال واقعة بمشيئة الله وإرادته ، وبذلك فلا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ، ولا ينتفي ما يريده الله أن لا ينتفي ، وهذا معنى قول المسلمين :" ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن" .

كما احتج أصحاب نظرية الكسب بشمول الإرادة الإلهية ، احتجوا كذلك على بطلان القول بخلق العبد لفعله بالقدرة الإلهية وشمولها لجميع الممكنات ، بما فيها أفعال العبد ، فأما شمول القدرة الإلهية فيعني عدم إيجاد شيء من العدم إلا بها جسما كان أم عرضا وفعلا [5]، ومن الآيات التي وردت وتثبت القدرة المطلقة لله عز وجل قوله تعالى : "**إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** " (البقرة 20) ، فهذه إحدى الآيات التي اعتمد عليها الأشاعرة في إثبات خلق الله لفعل العبد ، وقد احتجوا أيضا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لأبي علي وأبي هاشم[6]،

---

1) البيهقي : الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، ص65.
2) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج19 ، ص295.
3) رواه البخاري في كتاب الدعوات، باب ليعزم المسألة فانه لامكره له ، ج7 ، 152 .
4) البيهقي : الاعتقاد ، ص65.
5) فاروق أحمد الدسوقي : القضاء والقدر في الإسلام ، الطبعة الثانية (1986م) ، مكتبة الخانجي الرياض ، ج2 ، ص336..
6) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجباني ، المتوفى سنة 303هـ ، أنظر الأعلام للزركلي ، ج6 ، ص656 ، وأبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة 321هـ ، أنظر تاريخ بغداد ، ج11 ، ص55 ، 56.

ووجه الاستدلال أن مقدور العبد شيء، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية، فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى [1].

وشمول القدرة الإلهية لكل شيء هو مما تمدح به الله عز وجل ، كما ورد ذلك في القرآن الكريم ، وقد أجمع المسلمون على ذلك ، فإن لم تكن القدرة القديمة محيطة كما قال بعض المتكلمين ، فهذا يكون خلاف ما نطقت به الآيات الكريمة، ولهذا يرد الجويني على المعتزلة التي تنفي خلق الله لفعل العبد بقوله: " ونستدل بكل آية في كتاب الله دالة على تمدح الباري تعالى بكونه قادرا على كل شيء ، ولا معنى لذلك عند المعتزلة . فإن معنى قوله تعالى "واللهُ على كُلِّ شيءٍ قديرٌ" (البقرة 284) أنه قادر على أفعال نفسه ، وليس بمقتدر على أفعال غيره ، وإذا كان الأمر كذلك فالعبد أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل ، ويبطل تمدح الباري تعالى عند التحصيل" [2].

من هنا يتبين لنا أن الأشاعرة والقائلين بالكسب عموما من ماتريدية وغيرهم ، كانوا على اتفاق مع السلف في إثبات القدر، فقد أثر عن الإمام أحمد "القدرة قدرة الله " وقيل : إنكار القدر إنكار لقدرة الرب على خلق أعمال العباد وكتابها وتقديرها ، كما أثر عن ابن عباس في قوله تعالى "إنَّما يخشى اللهَ منْ عِبادِه العُلماءُ" (فاطر 28) قال :" الذين يقولون إن الله على كل شيء قدير" [3]. بالإضافة إلى هذا هناك آيات كثيرة تثبت القدر مثل قوله تعالى " إنَّا كُلَّ شيءٍ خلقناهُ بقدرٍ " (القمر 49)، أي أن كل شيء خلق مقدرا مرتبا على مقتضى الحكمة ،أو مقدرا مكتوبا في اللوح المحفوظ [4] .

ومن مبررات إثبات القدر أيضا توحيد الربوبية التي من معانيها الإيمان بأن لا خالق إلا الله ، لهذا يقيم الأشعري نظرية الكسب على أساس التمسك الشديد بمبدأ إفراد الله سبحانه بالخلق لكل شيء ، حتى أفعال العباد الحسنة منها والقبيحة على حد سواء [5]، فتفرد الله عز وجل بالخلق دليل على أنه الخالق لكل شيء ومن أسمائه الحسنى سبحانه وتعالى الخالق ،أي المبدع المخترع للخلق على غير مثال سبق [6] والنصوص من الكتاب والسنة الواردة في هذا المجال كثيرة ، منها قوله تعالى: " واللهُ خلقكُمْ وما تعْملُونَ " (الصافات 96). كانت هذه الآية من أهم الآيات التي احتج بها

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص81.
2) الجويني : الإرشاد ، تحقيق : محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر (1950م)، ص200 .
3) إبن القيم: شفاء العليل ، ص28 ، 29
4) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، ج27 ، ص704.
5) فاروق أحمد الدسوقي : القضاء والقدر في الإسلام ، ج2 ، ص335 .
6) البيهقي : الاعتقاد ، ص38 .

القائلون بالكسب على أن العبد كاسب لفعله غير خالق له ، وقد ذهب إلى ذلك الباقلاني فقال :" فأخبر أنه خالق لنفس عملنا كما قال :" جزاء بما كانوا يعملون "(الأحقاف 14) ، فأوقع الجزاء على نفس أعمالهم" [1]. وقد احتج بهذه الآية على المعتزلة قبل الباقلاني الإمام الأشعري ، فعند بيانه لإثبات القدر وأن أكساب العباد مخلوقة لله يقول ذلك لأن الله تعالى قال :" وَاللّهُ خلقكُم وَماتعْملون " (الصافات 96) [2] . وقد رد الأشعري على تأويل المعتزلة لكلمة "تعملون" الواردة في الآية بأنها المعمولات من الأصنام ، وكان على هذا النهج جميع أهل السنة ، ووجه احتجاجهم في ذلك . إعرابهم لـ :ما ، على أنها مصدرية فيصبح المعنى ، والله خلقكم وخلق عملكم [3].

والاستدلال بهذه الآية الكريمة على إثبات خلق الله لفعل العبد عرف لدى جميع المسلمين ، المتكلمين منهم وغير المتكلمين . ففي صحيح البخاري ورد موضوع أفعال العباد تحت باب قول الله تعالى : " وَاللّهُ خلقكمَ وماتعْملونَ" (الصافات 96) وذكر في فتح الباري أن غرض البخاري بهذه الترجمة إثبات أن أفعال العباد وأقوالهم مخلوقة لله تعالى [4] .

وقد وقف ابن حجر في تفسير هذه الآية وقفة أيد بها إلى حد بعيد نظرية الكسب ، على النحو الذي قال به أصحابها. يقول :" وأما قوله تعالى " وَاللّهُ خلقكُمْ وَما تعْملون "(الصافات 96) . فهو ظاهر في إثبات نسبة العمل إلى العباد ، فقد يشكل على الأول ، والجواب أن العمل هنا غير الخلق وهو الكسب ، الذي يكون مسندا إلى العبد حيث أثبت له فيه صنعا ويسند إلى الله تعالى من حيث أن وجوده إنما هو بتأثير قدرته ، وله وجهتان : جهة تنفي القدر ، وجهة تنفي الجبر ، فهو مسند إلى الله حقيقة ، وإلى العباد عادة "[5] .

واستدل بهذه الآية أيضا البغدادي في مجال الرد على المعتزلة ، فذهب إلى أن الدليل على جميع القدرية من القرآن قوله عزوجل :" وَاللّهُ خَلقكُمْ وَماتَعْمَلُونَ " (الصافات 96) فأثبت في هذه الآية للعباد أعمالا ، خلاف قول الجهمية الذي فحواه :" أن العبد ليس له عمل ، وأخبر عن نفسه بأنه خالق أعمال العباد ، خلاف قول القدرية : أن العباد خالقون لأعمالهم ، فدلت الآية على بطلان قول الجهمية والقدرية " [6].

---

1) الباقلاني : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، ص343.
2) الأشعري : اللمع ، ص69.
3) إبن حجر العسقلاني : فتح الباري ، ج13 ، ص28.
4) نفس المصدر والصفحة .
5) نفس المصدر ،والصفحة.
6) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، ص135 .

فهذه الآية كانت إحدى الحجج النقلية القوية ، التي اعتمد عليها الأشاعرة في البرهنة على خلق الله لأفعال العبد ، وهذا اعتقاد جازم عندهم ، المراد منه تنزيه الله عزوجل ؛ لأن إثبات الخلق للعبد فيه تشبيه للعبد بالله ، وهذا حسبهم من ضروب الشرك ، لأنه من الصفات الإلهية المخالفة للحوادث . فإن كان العبد يخلق فقد اتصف بصفة من صفات الله وهذا بين البطلان ، لهذا كان الاحتجاج بهذه الآية أحد الأدلة على خلق الله لفعل العبد ، والهدف هو تنزيه الله عزوجل . يقول ابن الوزير اليمني مبينا الدافع الذي دفع بأهل السنة إلى نفي القول بخلق العبد لفعله :"إعلم أن مراد أهل السنة بخلق الأفعال ، المبالغة في تنزيه الرب سبحانه من الشرك في الخلق لقوله تعالى :" **هل من خالق غير الله** " (فاطر 31) "[1] .

ولهذا ذهب البعض منهم إلى تكفير من يثبت خلق العبد لفعله ، كما فعل البغدادي في كتاب "الفرق بين الفرق" إذ يقول :" فمن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم فهو قدري مشرك بربه ، لدعواه أن العباد يخلقون مثل ماخلق الله من الأعراض ، التي هي الحركات والسكون في العلوم والإرادات ، والأقوال والأصوات ، وقد قال الله عزوجل في ذم أصحاب هذا القول :" **أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار** " (الرعد 16)" [2] . ومادام هذا الاعتقاد يؤدي إلى الشرك فهو باطل عند الأشاعرة ويثبت ضده .

والاستدلال بهذه الآية على خلق الله لفعل العبد كان استدلالا واسعا ، فلم يكن لدى متكلمي الأشاعرة فحسب ، بل كان عند غيرهم من المتكلمين ، والفقهاء وحتى المتصوفة . فقد ورد في شرح كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة قوله في أفعال العبد :" والله تعالى خالقها " بمعنى أنه موجد أفعال العباد وفق ماأراد ، وذكر أن هذا ورد في مقام التمدح بالخالقية ، وكونها سببا لاستحقاق العبادة ، و لقوله تعالى : " **والله خلقكم وماتعملون** " (الصافات 96) ، أي وعملكم أو معمولكم [3].

هذه إحدى المحطات التي تثبت أن المذهب الأشعري لم يكن بعيدا عن مذهب السلف . وذهب نفس المذهب ابن عربي في الفتوحات المكية ، ففي ذكر قوله تعالى :" **والله خلقكم وماتعملون** " (الصافات 96) قال :" أي وخلق ماتعملون ، ويزيد ذلك توضيحا بأن أهل الإشارة جعلوا "ما" هنا نافية .فالعمل للعبد ، والخلق لله تعالى " [4] .

---

1) إبن الوزير اليمني : العواصم و القواصم ، ج7 ،ص7

2) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص339.

3) أنظر ملا علي القاري في شرحه على الفقه الأكبر لأبي حنيفة ، ص79.

4) إبن عربي : الفتوحات المكية ، عن البراقبت والجواهر في عقيدة الأكابر للشعراني ، ج1 ، ص175.

بالإضافة إلى هذه الآية الكريمة الدالة على خلق الله لفعل العبد ، هناك آيات كثيرة استدل بها أصحاب نظرية الكسب ، منها قوله تعالى :"**هل من خالق غيرالله يرزقكم من السماء والأرض** " (فاطر 31) . فنفى أن يكون خالقا غيره كما نفى إلها غيره في قوله :" **من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه** " (القصص 72)[1] . ومنها قوله تعالى :" **ذلكم الله ربكم لاإله إلا هو خالق كل شيء** " (الأنعام 102)، ووجه استدلالهم بهذه الآية أن قوله تعالى :" **كل شيء** " ، يدخل فيه الأفعال والأعيان ، كما نفى أن يوجد خالق غيره ، وفي قوله تعالى :" **أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء** " (الرعد 16) ، فنفى أن يكون خالقا غيره ، ونفى أن يكون شيء سواه غير مخلوق . فلو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان سبحانه خالق بعض الأشياء لاجميعها ، وهذا خلاف الآية [2] . وبهذا فتفرد الله عزوجل بالخلق هو أحد أسس إثبات القدر وخلق الله لأفعال العباد عند القائلين بالكسب ، وأهل السنة عموما ، ولهذا قال الاسفراييني في مذهب أهل السنة في هذه القضية هو :" أن تعلم أن العالم بجميع أركانه ، وأجسامه ، ومايشتمل عليه من أنواع النبات والحيوانات ، وجميع الأفعال ، والأقوال والاعتقادات ، كلها مخلوق ، كائن ، عن أول ، حادث بعد أن لم يكن شيئا "[3].

و من مبررات القول بعدم خلق العبد لفعله كذلك ، حاجة الإنسان إلى الله ، وشعوره بالضعف وإدراكه بأنه غير مستقل ، ومايدل على ذلك قوله تعالى :" **إياك نعبد وإياك نستعين** " (الفاتحة 4) ، " **فطلب الإعانة والهداية أوضح دليل على عدم الاستقلال والكفاية ، وعلى أن العبد فعلا يستعين بالله عليه ، ويحتاج في تمامه إليه** "[4].

---

1) الباقلاني : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، ص344.

2) البيهقي : الإعتقاد ، ص113.

3) أبو المظفر الاسفراييني : التبصير في الدين ، تعليق : زاهد الكوثري ، ونشر السيد عزت العطار ، الطبعة الأولى ، مطبعة الأنوار (1940م)، ص91

4) إبن الوزير اليمني : العواصم والقواصم ، ج7 ، ص7.

ثانيا : المبررات العقلية

لقد اعتمد القائلون بالكسب في حججهم العقلية طريقة السبر والتقسيم ، كما فعلوا في المبررات النقلية ، فيحللون فعل العبد ويثبتون بأنه مخلوق لله عزوجل ، فيبطلون بذلك قول المعتزلة ، ثم يلجأون إلى إثبات صدور الفعل عن العبد ، وأنه فعله على الحقيقة ، ويبطلون بذلك قول الجبرية ، ويبقى الاحتمال الوحيد بعد ذلك وهو هدفهم الذي يدل على أن فعل العبد من جهة خلق لله ، ومن جهة تتعلق به القدرة الحادثة ، وذلك هو الكسب . واستعان الأشاعرة في ذلك ببعض القواعد الكلامية ، كما استندوا إلى بعض المسائل العقدية كي يثبتوا الكسب من جهة العقل .

فمن المسائل العقدية التي استند إليها أهل الكسب كي يبرروه عقلا ، مبحث الصفات الإلهية خاصة صفتي : القدرة والإرادة ، فصفة القدرة من الصفات القائمة بذات الله عزوجل ، يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه وتكييفه ، وأفعال العبد من الممكنات ، إذا فهي واقعة تحت قدرة الله تعالى وبالتالي هي مخلوقة له . يقول الباقلاني بأن الله تعالى : " قادر على جميع الأجناس التي يكتسبها العباد ، فإذا ثبت من قولنا جميعاأنه قادر على فعل مثل مايكتسبه العباد على الوجه الذي يوجد عليه كسبهم ، وجب أنه قادر على نفس كسبهم ؛ لأنه لولم يقدر عليه مع قدرته على مثله لوجب عجزه عنه واستحالة قدرته على مثله ، فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له ، فإذا وجدت كانت أفعالا له ، لأن القادر على الفعل إنما يكون فاعلا له إذا حصل مقدوره موجودا ، وليس يحصل المقدور مفعولا ، إلا لخروجه إلى الوجود فقط ، فدل ماقلناه على خلق الأفعال " [1].

فهنا يبين الباقلاني عموم قدرته تعالى لجميع الممكنات ، بما في ذلك أكساب العباد ، وبالتالي ففعل العبد مخلوق لله . ولا يتوقف القائلون بالكسب في البرهنة عند هذا الحد ؛ لأنهم إن فعلوا أثبتوا قول الجبرية لا الكسب بمفهومه المتميز عن الجبر ، فلا بد من تفويض كي يعرف بأن فعل العبد يصدر عنه وباختياره ، فتكون حقيقة الفعل جبرا وتفويضا معا ، وهذا ماأشار إليه عبد الله بن عباس بقوله: " أقول جبر وتفويض معا ، جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور ، وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ماأراده المفوض ، فالإنسان يفعل مايشاء الله ويشاء هو نفسه معا ، فهنالك تفويض لأنه يفعل مايشاء أو مايشبهه لأنه لايفعل غير مايشاء الله ، وهذا - أي جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير - من خواص قدرة الله تعالى لايقدر عليه جبار غيره تعالى "[2] .

---

1) الباقلاني : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، ص342.

2) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص47.

ومن خلال موقف ابن عباس يتبين أن فعل العبد صادر عنه بإرادته ، وبدون خروجه عن إرادة الله تعالى . ثم ذهب المتكلمون من بعده إلى إثبات صدور الفعل حقيقة عن الإنسان ، بعدما ثبت أنه مخلوق لله تعالى ، وأنه مما تعلقت به القدرة القديمة . يقول الماتريدي :" إن الله تعالى إنما وعد الثواب لمن أطاعه في الدنيا ، والعقاب لمن عصاه . فإذا كان الأمران فعله فإذا هو المجزي بما ذكر ، وإن كان الثواب و العقاب حقيقة فالائتمار و الانتهاء كذلك . وكذلك في أنه محال أن يأمر أحد نفسه أو يطيعها أو يعصيها ، ومحال تسمية الله عبدا ذليلا مطيعا عاصيا سفيها جائرا ، وقد سمى الله تعالى بهذا كله أولئك الذين أمرهم ونهاهم فإذا صارت هذه الأسماء في التحقيق له ، فيكون هو الرب وهو العبد وهو الخالق والمخلوق ، ولاغير ثمة " [1] .

إن الماتريدي في قوله هذا أثبت الفعل للعبد حقيقة ، وتقدم قول الباقلاني بأن فعل العبد خلق لله حقيقة ، وبين ابن عباس كيف أنه جبر وتفويض معا ، و أن ذلك من خواص القدرة القديمة ، فكان الاستناد إلى صفة القدرة ، وتفسير هذه الصفة ، وكيفية الاعتقاد بها ، أحد المبررات التي جعلت من قال بالكسب يقول به .

وقد عالج الإمام ابن تيمية هذه القضية وأثبت بدوره أن العبد فاعل على الحقيقة . فيقول :" إعلم أن العبد فاعل على الحقيقة وله مشيئة ثابتة ، وله إرادة جازمة وقوة صالحة ، وقد نطق القرآن بإثبات مشيئة العباد في غير ماآية كقوله تعالى :" لمن شاء منكم أن يستقيم وماتشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين "(التكوير 28 - 29)" [2].

من هنا يتبين لنا أن المتكلمين أرادوا أولا إثبات عموم قدرة الله تعالى لجميع الممكنات ، بما في ذلك أفعال العبد ، فكان فعل العبد مخلوقا لله ، ومن جهة أخرى فعل له حقيقة ، وقع نتيجة تعلق قدرته بهذا الفعل ، وهذا هو الكسب .

وبناء على الإيمان بعموم قدرة الله عزوجل يترتب دليل آخر لدى المتكلمين ، فحواه أن الاعتقاد بخلق العبد لأفعاله فيه شرك . وقد عبر الباقلاني عن هذا بقوله :" إن قلتم إن الواحد منا يخلق أفعاله من طاعة أو معصية ، أو إيمان أوكفر فقد أشركتم بيننا وبين الله تعالى في الخلق ، وأنه لايتم خلقه إلا بخلقنا ، وذلك أن الجسم لايخلو عن حركة أو سكون ، أو كفر ، أو إيمان ، أو طاعة ، أو معصية ، فصح

---

1) أبو منصور الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص226.
2) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص393.

أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد وبين الرب ، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر ، وهذا شرك ظاهر " [1] .

وبهذا ثبت أن فعل العبد خلق لله وصادر عن العبد ، وهذا من دلالة عموم القدرة . كما أنهم رأوا أن من شروط عموم القدرة أن يكون القادر قادرا على الشيء وعلى ضده ، واعتبر هذا من المبررات العقلية للكسب ؛ لأنه فيه رفض للجبر وإثبات لفعل للعبد . يقول الباقلاني :" من شرط الخالق للشيء أن يكون قادرا على خلق الشيء وضده ، فإن من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها وهو الموت، وكذلك من يقدر على خلق التفريق في الجسم يقدر على خلق الاجتماع له ، حتى يعود كما كان جسما مؤلفا ، ولما وجدنا أحدنا لايقدر على ذلك صح أنه غير خالق ، ولما وجدنا الخالق تعالى يقدر على خلق الشيء وضده دل على أنه هو الخالق لاخالق سواه "[2] .

وقد استند متكلمو الأشاعرة إلى صفة الإرادة ، كما استندوا إلى صفة القدرة ليكون تمام استدلالهم على إثبات خلق الله تعالى لأفعال العباد . فأثبتوا أن إرادة الله عز وجل موافقة لعلمه : " فما علم أنه يكون فسيكون ، وما علم أنه لا يكون لن يكون ، وإرادته تعالى شاملة لجميع الكائنات بما في ذلك أفعال العبد . فالله تعالى مريد بإرادة قديمة غير محدثة موافقة لعلمه بما سيكون وإرادته له ، وعلمه بما لن يكون ، وكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس مرادا له،كعلمه تعالى من الكافر مثلا أن لا يؤمن ، فكان الإيمان منه محالا لامتناع أن ينقلب العلم جهلا ، والله تعالى عالم باستحالته ، والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة " [3] . ويثبت بهذا أن الله خالق لأفعال العباد الصادرة عنهم ، فيبطل بذلك الجبر والخلق ويثبت الكسب .

الطريق الثاني : وهو عبارة عن حجة نفسية ذكرها المتكلمون في عداد الحجج العقلية ، وأرادوا بها نفي الجبر و الاختيار ، أو إثباتهما ، وبذلك إثبات الكسب . وتتجلى هذه الحجة في شهادة الإنسان على نفسه في عدم إدراكه لتفاصيل أفعاله رغم صدورها عنه . يقول الرازي :" لو كان العبد موجبا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها ؛ إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم بطل إثبات عالمية الله تعالى ، لأن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي ؛ لأن نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات على السواء ، فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي فثبت أنه لو كان موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها "[4]

---

1) الباقلاني : الإنصاف ، ص147.
2) نفس المصدر ، ص148.
3) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص113.
4) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية. بلا تاريخ ، ص194.

واعتبر مثبتوا الكسب هذه الحجة قوية ، فترددت في الكثير من كتبهم ، وكان هدفهم دائما إثبات خلق الله لأفعال العبد وبالتالي إبطال قول المعتزلة ، وإثبات صدورها عن الإنسان لإبطال قول الجبرية . ذكر هذا الجويني في " الإرشاد" فقال : " مما تمسك به أئمتنا أن قالوا : الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله ، وهي على الاتساق والانتظام وصفة الاتقان والإحكام ، والعبد غير عالم بما يصدر منه ، فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعه . وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى وهو عالم بحقائقها"[1] .

وقد ربطت هذه الحجة بالواقع : إذ أفعال الإنسان أحيانا تحدث محكمة ومتقنة ، والإنسان لم يكن عالما بحقيقة هذا الإحكام والاتقان ، مما يدل على أن : " العبد الذي صدرت عنه هذه الأفعال ليس هو بموجدها ؛ لأنه لو كان العبد موجدا لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، واللازم باطل " [2] .

وهذا النوع من الدليل استعمله الإمام البيهقي أيضا إذ يقول: " وقوع هذه الأفعال أو بعضها على وجوه تخالف قصد مكتسبها يدل على موقع أوقعها على ما أراد غير مكتسبها ، وهو الله ربنا خلقنا وخلق أفعالنا لا شريك له في شيء " [3] . وبذلك عد عدم إدراك العبد لتفاصيل فعله أحد الطرق المؤدية إلى القول بالكسب ، وعاد البعض من الأشاعرة بهذه الحجة إلى النصوص ، إذ استندوا إلى آيات قرآنية حتى يزيدوا حجتهم قوة كما فعل البغدادي ،إذ انطلق من قوله تعالى :"وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُواْ بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" (الملك13/14) فقال :" وفي هذا دليل على أنه خالق سرائر الصدور وعالم بها ، وفيه أيضا دليل على أن الخالق للشيء يجب أن يكون عالما به وبتفاصيله ، وقد علمنا أن العباد لا يعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبية في عضو واحد ، في زمان متناه " [4] .

وفي هذا الإطار أيضا يذكر القائلون بالكسب حالة أخرى ، يبطل من خلالها مذهب الجبر والاعتزال، وهذه الحالة تتمثل في شهادة الشعور الإنساني على ما يصدر من الإنسان من حركات وسكنات وأفعال، وتفريق الإنسان بين حالة الاضطرار وحالة الاختيار . يقول الباقلاني :" إن العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبرا وسائر بدنه عند وقوع الحمى به ، أو الارتعاش ، وبين أن يحرك هو عضوا من أعضائه قاصدا إلى ذلك باختياره ، فأفعال العباد كسب لهم ، وهي خلق لله تعالى ، فما يتصف به الحق

---

1) الجويني : الإرشاد ، ص190.
2) العضد الإيجي : المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب، بلا تاريخ ، ص312.
3) البيهقي : الاعتقاد ، ص115.
4) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، ص136.

لا يتصف به الخلق ، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق ، وكما لا يقال لله تعالى إنه مكتسب ، كذلك لا يقال للعبد إنه خالق " [1] .

واستند القائلون بالكسب إلى هذه الحجة ليبرروا حقيقة مذهبهم و يبينوا الذي اعتقدوه . يقول الأشعري :" ألا ترى أن حركة الاضطرار تدل على أن الله هو الفاعل لها على حقيقتها"[2] وبهذا يبطل خلق العبد لفعله ، ثم يثبت كسب العبد له فيقول :" ولا تدل على أن المتحرك بها في الحقيقة هو الله تعالى إذ كانت حركة كما كان هو الفاعل لها في الحقيقة ، ولا يجب أن يكون المتحرك المضطر إليها فاعلا لها على الحقيقة ، إذ كان متحركا بها على الحقيقة إن كان معنى المتحرك أن الحركة خلقه ، ولم يكن ذلك جائزا على ربنا تعالى" [3] ، وبهذا يثبت صدور الفعل عن الإنسان و يتبين بطلان القول بخلق العبد لأفعاله ، وبهذا يبرر الكسب أيضا . وقد أشار الغزالي إلى مثل هذا عندما قال :" لما بطل الجبر المحض بالضرورة ، فإن بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار ، وبطل كون العبد خالقا لأفعاله بالأدلة السمعية التي ذكرناها ، والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية ، وجب أن يعتقد أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق ، يعبر عنه بالاكتساب "[4] .

مبرر آخر من مبررات القول بالكسب يتمثل في قاعدة كلامية شهيرة عند المتكلمين ، وهي القاعدة القائلة :" جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى بلاواسطة " وأفعال العبد من الممكنات ، وبالتالي تكون من الأمور التي تنطبق عليها هذه القاعدة ؛ فإذا أسندت أفعال العبد إليه يكون التناقض مع هذه القاعدة المقررة عند المتكلمين ، وإن لم تنسب أفعال الإنسان إليه تبطل التكاليف ، وهذا خلاف ماجاء به الدين ، فلم يبق إلا القول بكسب العبد لأفعاله استنادا إلى هذه القاعدة لأن اعتبار :" جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى بلا واسطة قاعدة مقررة في علم الكلام ويدخل فيها أفعال العباد طبعا ، قال الله تعالى : " **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** " (الرعد 16) ، وقوله :" **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَاتَعْمَلُونَ** " (الصافات 96) يدل دلالة صريحة على أنه خالقهم وخالق أفعالهم"[5] .

---

1) الباقلاني : الإنصاف ، ص46.
2) الأشعري : اللمع ، ص73.
3) نفس المصدر و الصفحة .
4) سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى (1377هـ - 1958م) القسم الأول ص261، 262 .
5) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص 51.

فبحكم استناد الممكنات إلى الله عزوجل يبطل التفويض كما قالت المعتزلة ، وهذا لايعني الجبر المحض ، بل أفعال العبد صادرة عنه وهو مسؤول عنها لما يجد في نفسه من إرادة الاختيار ، وبذلك يثبت الكسب على ضوء هذه القاعدة .

وهذه القاعدة أوردها عضد الدين الإيجي[1] مبررا من خلالها عقيدة الكسب ، فيقول :" إن فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مر من شمول قدرته ولاشيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ؛ لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد " [2] ، والقول باستحالة اجتماع قدرتين مؤثرتين اشتهر عند الأشاعرة خاصة ، ولهذا في إثباتهم الكسب الذي هو تعلق القدرة الحادثة بمقدورها ينفون تأثير القدرة الحادثة .

من المبررات أيضا أن عدم القول بالكسب والقول بخلق العبد لأفعاله فيه إمكان تغيير حقيقة الفعل ، وجعله كما يريد العبد الفاعل وهذا محال ، ولهذا نجد أن ماهو قبيح لايمكن إرجاعه حسنا ، وما هو حسن لايمكن إرجاعه قبيحا ، فلوكان العبد خالقا لأفعاله فما يمنعه من جعله الأمور كما يريدها هو ، وقد أشار الإمام الأشعري إلى ذلك في قوله :" إنا وجدنا الكفر قبيحا فاسدا ، باطلا ، متناقضا خلافا لمن خالف ، ووجدنا الإيمان حسنا متعبا ، مؤلما ، ووجدنا الكافر يقصد ويجهد نفسه إلى أن يكون الكفر حسنا حقا فيكون بخلاف قصده ، ووجدنا الإيمان لوشاء المؤمن أن لايكون متعبا مؤلما ولا مرمضا لم يكن ذلك كائنا ، على حسب مشيئته وإرادته "[3] .

وبهذا فالإنسان عاجز على تغيير حقيقة الفعل وعن تكوينها ، فما دام عاجزا فإنه ليس بخالق ، ومادام الفعل موجودا وله حقيقة فله موجد أوجده،لبطلان صدور الحوادث من غير موجد . يقول الأشعري : " وقد علمنا أن الفعل لايحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها ؛ لأنه لوجاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ماهو عليها ، لجاز أن يحدث الشيء فعلا لامن محدث أحدثه فعلا ، فلما لم يجز ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه على ماهو عليه وهو قاصد إلى ذلك " [4].

---

1) عبد الرحمان بن أحمد المتوفى سنة 756هـ ، من مؤلفاته : المواقف في علم الكلام ، أنظر : الأعلام للزركلي ، ج2 ، ص34.
2) عضد الدين الإيجي : المواقف في علم الكلام ، ص312.
3) الأشعري : اللمع ، ص71.
4) نفس المصدر والصفحة.

ويترتب على قول الأشعري هذا مبرر آخر لرفض خلق الأفعال وإثبات الكسب ، وهو عدم استناد المحدثات إلى محدث بل إلى قديم ، ومادامت أفعال العبد حادثه فهي لاتستند إلى العبد : لأنه هو نفسه من المحدثات،وإن اعتقد ذلك وقعنا في الدور وهو باطل . يقول الباقلاني :" لايجوز أن يكون فاعل المحدثات محدثا ، بل يجب أن يكون قديما ، والدليل على ذلك أنه لوكان محدثا لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثا ، وكذلك القول في محدثه ، إن كان محدثا في وجوب حاجته إلى محدث آخر وذلك محال " [1] .

وهذا أحد المبررات العقلية المنطقية وهو بطلان الدور والتسلسل المؤدي إلى إثبات عدم خلق العبد لفعله ، وبالتالي تبرير الكسب . ومما يزيد هذا المبرر (بطلان التسلسل) قوة لجوء القائلين بالكسب إلى قضية الرجحان بدون مرجح وكيف أن ذلك من المحال . فالإنسان كما أنه يفعل كذلك في مقدوره الترك ، وفعله أو تركه كلاهما يتوقف على مرجح معين ويجب أن لايكون هذا المرجح منه ، فإن كان كذلك ثبت التسلسل وهو باطل لأن :" العبد لوكان موجدا لفعله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه، ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، وذلك المرجح لايكون منه ، وإلا لزم التسلسل "[2] .

ويعالج الرازي هذه المسألة بتفصيل أكثر ، فيقول :" إن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أولا يمكنه ، فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة ، وإن أمكنه فإما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل ، لأنه تجويز لأحد طرفي الممكن على الآخر لامرجح ، أو يفتقر ذلك إلى المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم ، وإلا يتسلسل ، بل ينتهي لامحالة إلى مرجح لايكون من فعله ، ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن أن لايحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك ، وحينئذ يحصل الفعل تارة ولايحصل أخرى ، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء ، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهومحال ، وإن امتنع أن لايحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية ، لأنه متى حصل المرجح ، وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع ، فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار "[3] .

و طبقا لقاعدة بطلان التسلسل بطل القول بخلق العبد لأفعاله ، وبهذا يصل القائلون بالكسب إلى إبطال نظريني الجبر والاختيار من جهة النقل والعقل على حد سواء ، فالجبر يتعارض وحجة الله البالغة على الناس ، وخلق العبد لفعله يتعارض مع ماجاء في القرآن من آيات تفرد الله عزوجل بالخلق

---

1) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبط وتقديم وتعليق: محمود محمد الخضيري ، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي، بلا تاريخ ، ص45.

2) عضد الدين الإيجي : المواقف في علم الكلام ، ص312.

3) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص194 ، 195.

وبناء على ذلك يكون فعل العبد لله خلقا وإبداعا ، وللعبد كسبا من جهة تعلق قدرته به ، وهذا هو الكسب في اصطلاح جمهور المتكلمين . فلم يثبت استقلال العبد بفعله ، ولم تلغ قدرته وإرادته تماما.

و خلاصة ماتوصل إليه أصحاب نظرية الكسب أن الجبر باطل بدليل العقل والشرع ، والاختيار بالمفهوم الاعتزالي باطل أيضا من جهة العقل والشرع ، فما بقي إلا أن يعتقد في أفعال العبد أنها واقعة بقدرة الله تعالى إبداعا ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالكسب .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث
تطور مفهوم الكسب

تمهيد

بعدما عرف الكسب في اصطلاح المتكلمين على أنه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها ، أدى هذا التعريف إلى استفهامات متعددة خاصة من طرف معارضي نظرية الكسب ، فإذا كانت قدرة العبد تتعلق بمقدورها فما حقيقة هذا التعلق؟ هل هو تعلق فيه تأثير في المقدور ؟ أم أنه مجرد من أي تأثير ؟

هنا نجد خلافا بين القائلين بنظرية الكسب ، إذ هناك من ذهب إلى نفي التأثير إطلاقا كما فعل الإمام الأشعري في " الإبانة " ، والجويني في " الإرشاد"، وفي هذه الحالة يصعب إدراك حقيقة الكسب ، وتمييزه عن الجبر، ويصعب تفسير التكاليف ، وهناك من أثبت تأثير القدرة الحادثة في مقدورها كما فعل الباقلاني في " التمهيد " والرازي في " المعالم " والماتريدي في كتابه " التوحيد ".

فبالنظر إلى الكسب من هذه الزاوية يمكن تقسيم مراحل تطور الكسب إلى مرحلتين أساسيتين ، وهذا ماأشار إليه الإمام الرازي بشيء من الاختلاف وذلك في تفسير قوله تعالى :" **تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَاكَسَبَتْ وَلَكُم مَّاكَسَبْتُمْ وَلاتُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ** "(البقرة 134) ، يقول الرازي : " الآية دالة على أن العبد مكتسب وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب ، أما أهل السنة فقد اتفقوا على أنه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شيء من الأعراض بقدرته من العدم إلى الوجود ، ثم بعد اتفاقهم على هذا الأصل ، ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات :

أحدها : وهو قول الأشعري رضي الله عنه : أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير القدرة في المقدور ، بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى ، كما أن العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى، لكن الشيء الذي حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب .

وثانيها : أن ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ، ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية ، وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة ، وهو قول أبي بكر الباقلاني .

وثالثها : أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة ، إذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما ، وكأنه فعل العبد وقع بإعانة الله ، فهذا هو الكسب ، وهذا يعزى إلى أبي إسحاق الاسفراييني"[1] .

---

(1) الرازي : التفسير الكبير ، ج4 ، ص78 ، 79.

ومايلاحظ على كلام الرازي أن مذهب الباقلاني والاسفراييني يصبان في مصب واحد هو: إثبات تأثير القدرة الحادثة في مقدورها ؛ لأن الباقلاني في قوله بتأثير القدرة الحادثة في مقدورها لم ينف أن يكون ذلك بقدرة الله أيضا ، وبإذنه سبحانه ، وعند التحقيق نجد أن هذا عين كلام الاسفراييني ، مع الاختلاف في الشواهد ، و المنهج المتبع في إثبات تأثير قدرة العبد في فعله ، وبذلك يمكن القول أن مفهوم الكسب مر بمرحلتين متمايزتين .

المطلب الأول : المرحلة الأولى

من أبرز رجال هذه المرحلة الإمام أبي الحسن الأشعري الذي يرى بأن أفعال العبد خلق لله وكسب للعبد . هي كسب العبد من جهة تعلق قدرته بها ، لكن هذا التعلق لايترتب عليه أي تأثير في المقدور حسب الإمام الأشعري ، وهذا بين عنده خاصة في كتابه " الإبانة "، وهذا مادفع بالكثير من العلماء إلى تصنيف الأشاعرة على أنهم من أهل السنة . وذلك لوقوفه على تصريح الأشعري نفسه في كتابه "الإبانة" بأنه اعتزل الاعتزال وعاد إلى مذهب أهل السنة . وموقف الأشعري هذا وفهمه لحقيقة القدرة الحادثة وعلاقتها بمقدورها ، وصفه الشهرستاني بقوله :" ولم يثبت شيخنا أبو الحسن رحمه الله للقدرة الحادثة صلاحية أصلا ، لالجهة الوجود ، ولالصفة من صفات الوجود "[1] .

وبهذا فالأشعري ينفي أن تكون القدرة الحادثة مؤثرة مهما كان وجه تأثيرها ، وقد سبق بيان إثبات الخالقية لله وحده عند أهل السنة . وكلام الرازي الذي سبق ينطبق على كلام شيخه الأشعري حينما قال :" أعمال العباد مخلوقة لله ، مقدورة له كما قال سبحانه :" **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَاتَعْمَلُونَ** " (الصافات 96)، وأن العباد لايقدرون أن يخلقوا شيئا وهم يخلقون ، كما قال :"**هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُاللَّهِ** " (فاطر 3)" [2] . وهذا موقف تميزبه الإمام الأشعري عن المعتزلة وغيرهم ، ومرد هذا دائما فهمه لحقيقة الاستطاعة الإنسانية ؛ ذلك لأنها ليست هي جهة إحداث الكسب وسببه ، وليس بينها وبين الكسب علاقة تلازم وضرورة ، كالتي يقول بها الذين يثبتون العلة والتلازم بين الأسباب والمسببات . فما بين القدرة الإنسانية الحادثة والفعل الإنساني - الكسب - هو عند الأشعري علاقة الاقتران وعادة التساوق ، أما الفاعل والموجد والمحدث لهذا الكسب فهو الله سبحانه[3].

---

1) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، تصحيح وتحرير : ألفرد جيوم ، مكتبة المثنى،بغداد، بلا تاريخ ، ص73.
2) الأشعري : الإبانة في أصول الديانة ، ص26.
3) محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامي ، ص184.

و رغم إقرار الإمام الأشعري بوجود قدرة لدى الإنسان ، لكنه نفى تأثيرها في المقدورات . وهذا مانقله عنه تلميذه الشهرستاني في كتابه " الملل والنحل" حيث قال :" ثم على أصل أبي الحسن لاتأثير للقدرة الحادثة في الإحداث" [1] . ومايبدو في الشاهد من اقتران للقدرة بمقدوراتها وضرورة حضورها لحصول تلك المقدورات ، يرى الإمام الأشعري أن ذلك الاقتران لايزيد عن كونه عادة تساوق ، أو سنة إلهية أوجدها الله في كونه .

وقد سلك الكثير من تلاميذة المذهب الأشعري مسلك شيخهم هذا ، من بنيهم الإمام الجويني في كتابه " الإرشاد" ، الذي ترسم فيه خطى أبي الحسن الأشعري ، ولم يزد على ماقال شيخه ، إلا من الجهة السلبية؛إذ يقرر بأن الوجه القطع بأن القدرة الحادثة لاتؤثر في مقدورها أصلا [2] . وهذا النفي الكلي أدى إلى صعوبة فهم حقيقة الكسب ، وعدم إمكانية التمييز بينه وبين الجبر ، والخلق . ولهذا أرجع المذهب الأشعري إلى الجبر عند البعض . والجويني هنا ينتهي إلى ذلك بعد تحليله لحقيقة الاستطاعة وكيفية تعلقها بالمقدورات فيقول :" مع قطعنا بأن الحركة الكسبية مماثلة للضرورية "[3] . كما كان هذا التفسير لمفهوم الكسب سببا في تسمية الأشاعرة بالجبرية المتوسطين ، ووصف نظرية الكسب بالغموض، حتى صارت مثلا يورد في الكلام المشكل الغامض . فيقال :" أخفى من كسب الأشعري " وهذا لأن القول بوجود القدرة وعدم تأثيرها ، أو نفيها تماما أمران يصعب التفريق بينهما ؛ لأجل هذا أصبح المتكلمون يضربون المثل في الأمور التي لا أثر لوجودها بأنها أخفى من كسب الأشعري ، أي أخفى مما ينسب إلى الإنسان في أفعاله ويعبر عنه بالكسب .

وتفسير الكسب بهذه الكيفية أدى إلى طرح تساؤلات عديدة منها: مادام الفعل الإنساني يخلقه الله عزوجل ، والله هو الذي أقدر العبد وجعله صاحب قدرة ثم هذه القدرة لاتأثيرلها في مقدورها ، فما نصيب الإنسان في فعله ؟ وكيف تنسب الأفعال للعباد في ضوء هذا التفسير البعيد ؟ عن هذا التساؤل يجيب الأشاعرة بأن نسبة الإنسان وعلاقته بأفعاله تتمثل في كونه محلا لها لا أكثر، فيقولون : "وعلاقته بأفعاله عبارة عن كونه محلالها ، وعن مقارنة قدرته التي لاتأثيرلها فيها بقدرة الله المؤثرة "[4]

---

1) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص97.
2) الجويني : الإرشاد ، ص209.
3) نفس المصدر والصفحة
4) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص48.

وقد عالج هذه القضية الشيخ مصطفى صبري ومثل لها من الشاهد فقال :" فإذا فرضنا باخرة كبيرة تنقل عشرات آلاف طن من الأحمال ، أو قطارا كبيرا من قطر السكة الحديدية ، ثم فرضنا طفلا صغيرا يسوق الباخرة أو القطار ويحفزهما عن حركتهما ، وشبهنا اشتراك قدرة الإنسان في أفعاله مع قدرة الله باشتراك قوة هذا الطفل في تحريك تلك الباخرة أو ذلك القطار ، أفهمنا حصة اشتراك قدرة الإنسان في أفعاله تقريبا ، وإنما قلنا تقريبا لأن لقوة الطفل تأثيراما واشتراكا ولو أقل قليل،كنسبة الواحد إلى المليون أو المليار في تحريك تلك الوسائط الناقلة الكبيرة ، ولاتأثير لقدرة الإنسان أصلا في أفعاله"[1] . ومن هنا نفهم بأن علاقة الإنسان بفعله لاتزيد عن كونه محلا لهذه الأفعال . أما تأثير قدرته فيها فلا تأثير له أصلا ، حسب هذا المثال .

إلى غاية هذا المقام . فإن الأشعري ومن وافقه من تلاميذته في نفي تأثير القدرة الحادثة في مقدورها كان منسجما مع السلف ، إذ كانوا بدورهم ينفون تأثير القدرة الحادثة في مقدورها.

وبناء مفهوم الكسب بهذا الشكل في نظر القائلين به واجب : لاتصاله بقضايا عقدية أخرى ، يصعب توضيحها في غياب مفهوم الكسب على هذا النحو الذي تقدم ، ومن بين هذه المسائل العقدية الثواب والعقاب ، الإرادة الإنسانية ، الترجيح والمرجح . وهي عبارة عن مباحث عقدية وكلامية فتحت ، جراء تفسير الكسب بهذا الشكل . فمسألة الثواب والعقاب وإثبات مسؤولية الإنسان على فعله يصعب فهمها طالما العبد لايملك من فعله إلا كونه محلا له ، وبهذا المفهوم ليس هو الذي اختار أن يكون محلا لهذه الأفعال ، فكيف يفسر الثواب والعقاب وكيف تبرر التكاليف ؟.

يجيب الأشاعرة أيضا عن ذلك بما ينسجم ومذهبهم :" أما الثواب والعقاب وترتبهما على أفعال البشر فلم يكن باستلزامهما أيا منهما ، بل بمحض جريان عادة الله بترتبهما عليها فكما أن وقوع الاحتراق عند مماسة النار لاينشأ من ذات النار وطبيعتها ، بل بمحض جريان سنة الله على خلق الاحتراق عند ذلك ، ولايقال لماذا يقع الاحتراق بمماسة النار ؟ فكذلك يثيب الله عباده أو يعاقبهم بمقتضى سنته الجارية على كونهم محالّ أفعال ومظاهرها ، ولايقال لماذا يقع هذا الثواب أو ذاك العقاب لأنه تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولامعقب لحكمه "[2] .

وبهذا يفهم أنه لاتوجد مناسبة في ترتب العقاب أو الثواب على الفعل ، وهذا صعب الإدراك إلى حد بعيد ، ولهذا وصف الكسب الأشعري باللغز ، وبالغموض ، والخفاء وغيرها من الأوصاف ؛ لأن

---

1) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص48.
2) نفس المرجع ، ص50.

مايفهم من النصوص التي تكلمت عن الثواب والعقاب أنهما يكونان بسبب الأعمال التي قام بها العبد ، ويكون الثواب والعقاب وعلاقتهما بأفعال العبد علاقة السبب بالمسبب ، عن هذه العلاقة يقول الأشاعرة : " حسبهم مناسبة المحلية للخير والشر "[1] .

ومما يتعلق بهذه المسألة أيضا تعلق المدح والذم بأفعال العبد وهذا في الشاهد ، فإذا لم يكن شيء من أثر العبد فماسر تعلق المدح والذم به ؟

فسر الأشاعرة ذلك أيضا على المنهج الذي سبق ذكره ، فالإنسان يمدح أو يذم على أفعاله :" لكونه محلا ومظهرا لتلك الأفعال لالكونه فاعلا لها ، كما أن الإنسان يمدح لحسنه ويذم لقبحه مع أن شيئا منهما لم يكن أثر صنعته ، وإنما مناسبتهما مناسبة الحال مع المحل "[2] .

ومايلاحظ على هذه المواقف أنها لم تبرر حقيقة تعلق المدح والذم ، ولاترتب الثواب والعقاب على أفعال العبد ، لهذا نجد أحيانا الأشاعرة يميزون بين نوعين من الأفعال ، هناك أفعال بالإضافة إلى أن العبد محل لها يقترن بها اختياره وإرادته ، وهناك نوع آخر لاتقترن به إرادة العبد ولا اختياره ، كالمرض الصحة ، الحسن . والنوع الأول يعد فعلا للإنسان ، أما النوع الثاني فلايعتبر فعله ، وفي هذه الحال يوظف الأشاعرة مصطلح " العلامة " عوض " العلة " ، أو إثبات تأثير القدرة الحادثة في مجال توضيح ترتب الثواب والعقاب ، والمدح والذم على أفعال العبد مع تمييز في ذلك . وقد وضح هذه المسألة الشيخ مصطفى صبري فقال :" فالحاصل أن مايتعلق به الثواب والعقاب من الأفعال أخص مما يتعلق به من المدح والذم وأكثر علاقة بالإنسان وهو الذي يصح أن يقال عنه أنه فعله أو عمله أو كسبه لوقوعه باختياره وإرادته ، ومع هذا فلم يكن اختياره وإرادته علة مؤثرة لوقوع الفعل ، ولا وقوع الفعل علة مؤثرة للثواب والعقاب ، بل علامة لهما "[3] .

ففي هذا الموضع بعدما كان نصيب الإنسان من فعله كونه محلا له فقط ، أصبح كذلك له اقتران باختياره وإرادته ، وبعدما كان الثواب والعقاب يقعان لأن :" الله يفعل مايشاء ويحكم مايريد "، أصبحا يقعان لأن الاختيار الإنساني علامة لهما. وهنا نلمس نزوع الأشاعرة نحو إثبات تأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، كما سيتضح في المرحلة الثانية من مراحل تطور مفهوم الكسب .

---

1) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص50.
2) نفس المرجع ، ص49.
3) نفس المرجع ، ص50 ، 51

كما أنه من الاعتراضات التي وردت على الأشاعرة إما أن توجد القدرة مؤثرة وإما أن لاتوجد . وهذا اعتراض فيه محاولة للجزم في مفهوم الكسب ومعرفة حقيقته بين الجبر والاختيار ، فإن كانت القدرة غير موجودة فهذا عين مذهب الجبرية ، وإن وجدت مؤثرة فهذا عين مذهب المعتزلة ، وبالتالي فالكسب إما مطابق للجبر كما قالت الجهمية ، وإما مطابق للخلق كما قالت المعتزلة ، أما أن يكون مفهوما مستقلا فهذا بعيد .

يرد الأشاعرة على هذا الاعتراض :" بأنا نختلف عن الجبرية النافين للقدرة الحادثة البشرية بتاتا ، ونعترف بأن الإنسان يجد في نفسه قدرة على بعض الأفعال ، وهذا أمر بديهي لايمكننا إنكاره ، لكنا رأينا وجدانه القدرة في نفسه بديهيا ، فقلنا بوجودها ، ولم نر وجدانه تأثيرها بديهيا ، فلم نقل بوجوده ، واختلفنا فيه عن المعتزلة وبنينا مذهبنا في كل ناحية مما قلنا به أولم نقل على أمتن أساس" [1] . لكن رغم هذا لايزال مفهوم الكسب غامضا إلى حد بعيد ، فلم يتصور تعلق القدرة الحادثة بمقدورها من دون تأثير ، ولم يتصور سر نفي هذا التأثير .

يبين القائلون بالكسب ذلك من عدة وجوه منها :

أولا : مفهوم القدرة في حد ذاتها ، فالقدرة هي صفة من صفات العبد ، والصفات لم يعرف لها أي تأثير ، وقد ورد هذا الفهم للاستطاعة عند الأشاعرة ، فالقدرة تفسر عندهم بأنها:" صفة من شأنها التأثير،ولايلزم لها أن تكون مؤثرة فعلا "[2] . وقد استندوا في ذلك إلى قياس الصفات بعضها على بعض . يقول الجويني في هذا :" وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لايؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لاتؤثر في متعلقها"[3]. فكان أحد مبررات نفي تأثير القدرة في مقدورها طبيعتها ؛ إذ أنها صفة ، وليس من خصائص الصفات التأثير .

ثانيا : المحدثات متساوية في معنى الحدوث وحقيقته ، فلو افترض تأثير القدرة الحادثة في الأفعال وهي حادثات ، لجاز أن تؤثر في حدوث كل محدث وإن عظم ، وهذا ماجاء به الإمام الأشعري ونقله عنه الشهرستاني قائلا : " جهة الحدوث قضية واحدة لاتختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت في قضية الحدوث، لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان ، والطعوم و الروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة "[4] . وطبعا هذا محـــال .

---

1) مصطفى صبري : موقف البشر ، ص54

2) نفس المرجع ، ص55 .

3) الجويني: الإرشاد ، ص210.

4) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص97.

إن هذا الأسلوب القياسي كان سندا للأشاعرة في حكمهم بنفي تأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، فإن قدرة العبد إذا كانت خالقة لأفعاله الاختيارية فلا بد أن يكون في استطاعتها أن تخلق غير أفعالها؛ لأن قضية الإيجاد واحدة [1] .

ثالثا : مما أجمع عليه المسلمون أن الله على كل شيء قدير ، والقول بتأثير القدرة الحادثة في مقدورها فيه تصور لاستقلال الإنسان بالفعل ، وهذا يخالف الاعتقاد بعموم القدرة الإلهية . لهذا اعتبر الإمام الجويني إثبات تأثير القدرة الحادثة في مقدورها مما يؤدي إلى فتح باب من أبواب الفساد العقدي . فحسب الإمام الجويني أن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الله تعالى ، فإن فرضنا للقدرة الحادثة أثرا ، وحكمنا بثبوته للعبد ، فهذا يخالف اعتقاد وجوب كون الله قادرا على كل شيء مقدور [2] .

رابعا : إنفراد الله عزوجل بالخالقية ، هو أحد مبادىءالعقيدة الإسلامية . وإذا أثبتنا تأثير العبد في فعله فهذا يؤدي إلى القول بخلق بين خالقين ، وذلك مستحيل حسب أهل السنة . وقد خالف أبو إسحاق الاسفراييني في هذا وذهب إلى القول بحصول أفعال العباد بمجموع القدرتين ، يعني قدرة الله وقدرة العبد [3] .

وبهذا ففي هذه المرحلة كان يعتقد بأن القدرة الحادثة لاتأثيرلها في مقدورها أصلا ، وذلك للاعتبارات المذكورة .

---

1) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري ، منشورات المكتبة العصرية صيدا بيروت ، (1973م) ، ص112 .
2) الجويني : الإرشاد ، ص209.
3) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص63.

المطلب الثاني : المرحلة الثانية

وهي المرحلة التي أصبح مفهوم الكسب فيها خلاف ماكان عليه في بداية نشأة هذه النظرية ؛ إذ أصبح يعتقد القائلون بالكسب أن القدرة الحادثة لها تأثير في مقدورها ، و هذا لايعني أن الفهم السابق لحقيقة الكسب قد ألغي بل صحح . وإذا كانت المرحلة الثانية هذه أصبح يثبت فيها تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لكنه بكيفيات مختلفة ، إلى درجة أن عد بعض المفكرين هذه الكيفيات نفسها مراحل مر بها تكوين مفهوم الكسب . وقد تشكلت هذه المرحلة من آراء الباقلاني والاسفراييني والغزالي ، والشهرستاني ، والرازي . وحتى الأشعري في " اللمع " ، والجويني في " العقيدة النظامية " رغم أنهما كانا على غير ذلك كما سبق تبيانه .

ويتجلى القول بتأثير القدرة الحادثة في مقدورها مع الأشعري ، حينما يتحدث عن حقيقة اكتساب الإنسان للأشياء ، فيقول :" فإن قال : فهل اكتسب الإنسان الشيء على حقيقته كفرا باطلا وإيمانا حسنا ؟ : قيل له : هذا خطأ ، وإنما معنى "اكتسب الكفر" أنه كفر بقوة محدثة . وكذلك قولنا " اكتسب الإيمان " معناه أنه إيمان بقوة محدثة"[1] . فهذا التعبير الذي وظفه الأشعري هنا يوحي بإثبات التأثير للقدرة الحادثة ، وإن كان يعقب على ذلك بأن هذا الاكتساب لايكون على الحقيقة ؛ لأن الفاعل على الحقيقة هو الله ، لكنه لايوجد في هذا القول النفي الكلي لتأثير القدرة الحادثة . ولهذا فيمكن القول أن تطور مفهوم الكسب بدأ مع أول القائلين به وهو الإمام الأشعري .

وهذا التغير في موقف الأشعري جعل بعض المفكرين يصنفون الأشعري في " الإبانة " بأنه سلفي ، وأنه متكلم بعيد عن منهج السلف في " اللمع " . لكن القول بالتأثير ليس على النحو الذي تقول به المعتزلة من خلق العبد لأفعاله ، بل تبقى حقيقة الفعل دائما خلق لله وكسب للعبد ، أما وجه التأثير فهو التجرد للفعل ، وعدم الاشتغال بغيره ، وقد تحدث الأستاذ جلال موسى عن هذه القضية عند الأشعري فقال : " ووجه تأثيرها (أي القدرة الحادثة) أن العبد إذا أراد الفعل وتجرد له ، أي لم يشغل نفسه بغيره ، خلق الله في هذه اللحظة قدرة على هذا الفعل تكتسبه ، ولا تخلقه ، فيكون الفعل خلقا وإبداعا وإحداثا من الله ، وكسبا من العبد بقدرته التي خلقها الله له لوقت الفعل "[2] .

فلم يبق بهذا المفهوم اعتبار وجود القدرة أو عدم وجودها سواء ، بل أصبح وجودها عاملا مرجحا لوقوع الأفعال ، لكن كل ذلك في إطار القدرة والإرادة القديمتين ، وما على العبد إلا أن يخلي نفسه

---

1) الأشعري : اللمع ، ص 74.

2) محمد جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، (1982م) ، ص 234

لاكتساب الفعل ، وفي نفس الوقت يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لاخلق الفعل [1] .

وقد حلل حمودة غرابة كيفية إفاضة الله القدرة على العبد ، فقد ذكر أن قدرة العبد هنا شرط أساسي لابد منه لبروز هذه الأفعال على يد العباد ، ويصبح معنى هذا أن الأشعري قد وضع كسب الإنسان لأفعاله مكان خلقه لها كنصيب مصحح للثواب والعقاب [2] .

وإذا ثبت ماقاله الدكتور غرابة يصبح الخلاف بين الكسب والخلق ، وبين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة القدر وأفعال العباد خلافا لفظيا لا أكثر . ويتأكد هذا من خلال إفاضة الدكتور غرابة في توضح الخواص المكونة للكسب عند الأشعري ، وقد ذكر منها القصد والإرادة ، والإرادة هي خاصية فعل العبد عند المعتزلة ، فبعد وقوفه فيما سبق على أن الأشعري ذكر أن من شروط صدور الأفعال عن العبد تخلية العبد نفسه للفعل مع عدم الانشغال بغيره . يقول :" وهذا معناه أو على الأقل يستلزم أن تتوجه إرادته إليه ، وإذن فإرادة العبد جزء من الكسب في مذهب الأشعري نفسه "[3] .

وهذا التطور في موقف الأشعري لايتعلق بمسألة القدر وأفعال العباد لوحدها ، بل في مجمل المباحث التي احتواها كتاباه " الإبانة " و " اللمع " ، وقد أشار الأستاذ حمودة غرابة إلى هذا التغير وهو يقارن كتاب الإبانة باللمع . فقال عن الأشعري في اللمع :" أنه يبدو أعمق تفكيرا وأسلم منهجا وأشد عناية بالأدلة العقلية إلى درجة التعقيد أحيانا ، والأشعري في " كتاب اللمع" . لايذكر الإمام أحمد رضي الله عنه ولايشيد بمنهجه ، بل هوعلى العكس من ذلك يهاجم في قسوة أولئك الذين يضيقون بالنظر والاستدلال وهم "الحنابلة " " [4] .

ورغم هذا الفرق الذي يلمس بين الإبانة واللمع ، فإن الشهرستاني وهو أحد تلاميذة المدرسة الأشعرية ، ينفي اعتراف الإمام الأشعري بتأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، واعتبر الإمام الأشعري قد نجا حيث لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا أصلا ، غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات ، وحدوث الاستطاعة والقدرة ، والكل من الله تعالى [5] .ثم طرح مفهوم الكسب بشكل أوضح وأكثر

---

1) حمودة غرابة : أبو الحسن الأشعري ، ص113.
2) نفس المرجع والصفحة .
3) نفس المرجع والصفحة .
4) أنظر : حمودة غرابة ، مقدمة كتاب اللمع للأشعري ، ص5.
5) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص78.

استصاغة عما كان عليه عند الأشعري ، مع الجويني ، والباقلاني ، والاسفراييني ، والغزالي وغيرهم ، أمثال الماتريدية .

فالإمام الجويني عرض نظرية الكسب وبين مفهومه في كتابه " العقيدة النظامية " على غير ما كان يقول به في " الإرشاد" . فراح يثبت تأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، وقد بدأ بانتقاد مفهوم الكسب كما ورد عند الأشعري ، وكيف أن نوع التأثير الذي قال به الإمام الأشعري غير معقول ؛ لأنه يؤدي إلى ورود اعتراضات يصعب الرد عليها . ولهذا يقول :" أن قائلا لوقال : العبد مكتسب وأثر قدرته الاكتساب ، والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب ، قيل له فما الكسب ؟ ومامعناه ؟ وأديرت هذه الأقسام المقدرة على هذا القائل فلا يجد عنها مهربا"[1] . وبهذا الرفض لمفهوم الكسب عند الأشعري يثبت الجويني مفهوما آخر للكسب ، يتضمن الإيمان بتأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، ثم قال باستناد "وجود" الفعل إلى القدرة الحادثة [2] .

وهذا المفهوم الذي تبناه الجويني مخالف لما كان عليه الأشعري من جهة ، ومخالف لما تقول به المعتزلة من جهة أخرى . خالف المعتزلة في اعتقادهم استقلال العبد بأفعاله ، فلم يجعل هذه القدرة سببا مستقلا،بل جعلها هي الأخرى مستندة إلى سبب ثان ، وهذا الثاني مستند إلى ثالث ، حتى تصل سلسلة الأسباب بالخالق للأسباب ومسبباتها سبحانه وتعالى . فهو قد أعطى "السبب" تأثيرا في "الإيجاد" لكن ليس على سبيل الاستقلال [3] .

وهذا الطريق الذي سلكه الإمام الجويني قد اعتمد فيه مبادئ منطقية هامة كالسببية ، فاعتبر القدرة الحادثة سببا مؤثرا في الفعل ، ويستند إلى سبب آخر لكن من دون تسلسل ؛ لأن التسلسل مرفوض ، وبقي الجويني رغم إثباته تأثير القدرة الحادثة في مقدورها ينفي حدوث الفعل بين قدرتين ، وهذا الموقف يستند إلى فهم الجويني لحقيقة الفعل على أنه واحد لايتجزأ ولابعض له ، كما أنه يبدو حتى هذه المرحلة لايزال أشعريا ؛ لأن نفي مقدور بين قادرين من قواعد المذهب الأشعري ، لأنه :" لاسبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة، والقدرة القديمة ، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ، إذ الواحد لاينقسم ، فإن وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها وسقط أثر القدرة الحادثة ، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله جل وعز فإن الفعل الواحد لابعض له "[4] .

---

1) الجويني : العقيدة النظامية ، ص46.
2) محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامي ، ص185.
3) نفس المرجع والصفحة.
4) الجويني : العقيدة النظامية ، ص46.

ومايدل على تأثير القدرة الحادثة في مقدورها حسب الإمام الجويني أمور عديدة منها :

أولا : استحالة إدراك وفهم القدرة وتعلقها بمقدورها من غير تأثير في مقدوراتها، وهذا مخالف للحس والبداهة . يقول الجويني :" أما نفي القدرة والاستطاعة ، فمما يأباه العقل والحس ، وأما إثبات قدرة لاأثرلها بوجه فهو كنفي القدرة أصلا "[1] . ويضيف أن حقيقة هذا التعلق وهذا التأثير، لا تعني الخلق والإيجاد ، ولايمكن نفي تأثير القدرة الحادثة ، فلا بد إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لاعلى وجه الإحداث والخلق . فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال[2] . وبهذا يثبت الكيفية التي بها تتعلق القدرة الحادثة بمقدورها وهي استناد الأمور إلى بعضها البعض . فالفعل يستند وجودا إلى القدرة ، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب ، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها والمستغني على الإطلاق فإن كل سبب مستغن من وجه ، محتاج من وجه ، والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لاحاجة له ولافقر [3] .

ثانيا : تبرير صحة التكاليف ، فإذا لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة فإنه يتعذر تبرير التكاليف، ويستحيل فهم ورود الأمر والنهي . وقد بين الإمام الجويني هذا في العقيدة النظامية فقال :" 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]. ويفهم من هذا أن الجويني يعتبر عدم تأثير القدرة الحادثة في مقدورها جبرا خالصا ، يتعذر معه تبرير التكليف ولهذا ذهب إلى القول بتأثيرها ، و بكيفية معينة عرفت عند الفلاسفة وهي الاعتمادعلى تسلسل الأسباب .و الذي حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركاكة الجبر[5].

وعلى العموم فمفهوم الكسب عند الجويني تطور فكان بصورة في " الإرشاد "، ثم أصبح على صورة أخرى في " العقيدة النظامية "، ولهذا صنف الجويني من طرف مؤرخي الفكر بأنه صار إلى الاعتزال أقرب منه إلى السنة في كتابه " العقيدة النظامية "، وذلك بسبب إثباته تأثير القدرة الحادثة في مقدورها . يقول عنه النشار :" إن الجويني اقترب في هذه الناحية من المعتزلة إلى حد ما ، حيث قرر أن القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي ، لكنها ليست بمستقلة ابتداء ، أعني من جهة وجودها ، فهي معلولة

---

1) عبد الرحمان بدوي : مذاهب الإسلاميين ، الطبعة الأولى ، دار العلم للملايين ، (1971م) ، ج1 ، ص558.
2) نفس المرجع الصفحة.
3) نفس المرجع الصفحة.
4) الجويني : العقيدة النظامية ، ص46.
5) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص78.

ومتأثرة بغيرها ، لكن سلسلة العلل والمعلولات تنتهي إلى مسبب الأسباب "[1] . وبهذا فالجويني هو أحد الذين ساهموا في تطوير مفهوم الكسب في إطار المذهب الأشعري .

وإلى جانب الجويني هناك الإمام الباقلاني الذي ذهب بدوره إلى إثبات تأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، وهذا خلاف المفهوم الذي كان قد وضعه شيخ الأشعرية الإمام أبي الحسن الأشعري ، فعن مفهوم الكسب يقول الباقلاني :" فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها ، نسبة خاصة يسمى ذلك كسبا وذلك هو أثر القدرة الحادثة " [2] . فبهذا يثبت أثر القدرة الحادثة في مقدورها .

وقام الشهرستاني بتوضيح تطور مفهوم الكسب عند الباقلاني ، فقال : " وأما القاضي أبوبكر فقد أثبت لها أثرا "[3] . ويقصد بذلك القدرة الحادثة ، وهذا التأثير الذي يثبته الباقلاني لايتعلق بذات المقدور -الفعل- بل بصفة زائدة عنه وهو ماعرف عند المتكلمين بكونه حسنا أو قبيحا ، أو بالمصطلحات الشرعية طاعة أو معصية . يقول الباقلاني :" الإنسان يحس من نفسه تفرقة ضرورية بين حركتي الضرورية والاختيارية كحركة المرتعش وحركة المختار ، والتفرقة لم ترجع إلى نفس الحركتين من حيث الحركة لأنهما حركتان متماثلتان ، بل إلى زايد على كونهما حركة ، وهو كون احدهما مقدورة مرادة وكون الثانية غير مقدورة ولامرادة ، ثم لم يخل الأمر من أحد حالين : إما أن يقال تعلقت القدرة بأحديهما تعلق العلم من غير تأثير أصلا فيؤدي ذلك إلى نفي التفرقة ، فإن نفي التأثير كنفي التعلق فيما يرجع إلى ذاتي الحركتين ، والإنسان لايجد التفرقة فيهما وبينهما ، إلا في أمر زايد على وجودهما وأحوال وجودهما ، وأما أن يقال تعلقت القدرة بأحديهما تعلق تأثير ، لم يخل الحال من أحد أمرين : إما أن يرجع التأثير إلى الوجود والحدوث ، وإما أن يرجع إلى صفة من صفات الوجود ، والأول باطل بما ذكرناه ؛ لأنه لو أثر في الوجود لأثر في كل موجود ، فتعين أنه يرجع التأثير إلى صفة أخرى وهي حال زايدة على الوجود "[4] .

ويبدو من خلال كلام الباقلاني هذا أنه يتفق مع الجويني في إثبات تأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، وأن هذا التأثير لايتعلق بالفعل من جهة الوجود ، وإنما من جهة صفاته التي تقوم به ، أي من جهة كونه طاعة أو معصية ، وإن لم يذكر استناد القدرة الحادثة في تأثيرها إلى سبب آخر ، ثم يسلسل الأمر كما فعل الجويني ، وقد استدل الباقلاني على رأيه هذا ، بشهادة البداهة وإدراك الإنسان لحقيقة

---

1) أنظر : علي سامي النشار ، في تحقيقه على الشامل في أصول الدين للجويني ، ص78 ، 79.
2) عبد الرحمان بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ج1 ، ص558.
3) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص 73.
4) نفس المصدر والصفحة.

الفرق بين الحركة الإرادية المقدورة ، والحركة غير المقدورة ، وكيف أن الإنسان يحس من نفسه في الأول بأنه فعل وكان لفعله أثرا ، ولايحس بذلك في الثانية .

من جهة أخرى يستند الباقلاني إلى القياس للبرهنة على أن هذا التأثير يتعلق بصفات الفعل، لابذات الفعل ، ويخالف بذلك المعتزلة التي قالت بخلق العبد لأفعاله ، فما دامت القدرة الحادثة مؤثرة في ذات الفعل على مذهب المعتزلة ، فإن تأثيرها في صفة من صفاته يكون أكثر تأكيدا ، وأكثر وضوحا. يقول الباقلاني :" فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة ، أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود أو في وجه من وجوه الفعل ، فلم لايجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للحادث ، أو في وجه من وجوه الفعل ، وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة ؟ " [1] .

وقد عرضت نظرية الكسب بهذه الكيفية مع الرازي إذ يرى أن : الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بمقدورها على وجه التأثير، وقد نقل الشيخ المقبلي اليمني[2] في كتابه " العلم الشامخ " أن الرازي صرح في شرح المعالم باتحاد مذهبه بمذهب الإمام الجويني ، فقال أن للعبد قدرة مؤثرة في الإيجاد على حدما قالت المعتزلة[3] . فهذا المفهوم الذي نقله الشيخ المقبلي اليمني عن الرازي يتجلى من خلال تعبيراته عن كيفية صدور الفعل عن الإنسان . ومما يدل على أن الرازي كان متفقا مع الجويني في مذهبه معتقده في فعل العبد الذي عرض في كتابه المعالم ، والذي قال فيه :" للعبد قدرة مؤثرة في الإيجاد على حد ما قالت المعتزلة ، لكن شرط الفعل الداعية ، والله خالق للقدرة والداعية . والعبد موجد لفعله على وجه الاختيار ، وإن قلنا بوجوب الفعل عند اجتماع القدرة والداعية لتمام شرطه، فهو وجوب لاينافي الاختيار كما في حق الباري تعالى وتقدس ، فإن أطلقنا أن فعل العبد بقضاء الله تعالى فلا يريد به غير خلق القدرة والداعية ، لا لأنهما يوجبان الفعل ، بل لأنهما مقدمة له بعيدة "[4] .

ويفهم من هذا أن الرازي كان يسند حدوث الأفعال إلى أسباب معينة ، وهي الكيفية التي عرض بها الجويني مفهوم الكسب .كما أنه أقر بعدم استقلال العبد في أفعاله وإنما تقع بقضاء الله وقدره ، وقد صرح الرازي بذلك في كتابه " معالم أصول الدين " فقال :" المختار عندنا أن حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل ، وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره "[5] .

1) عبد الرحمان بدوي : مذاهب الإسلاميين . ج1 ، ص558.
2) صالح بن مهدي بن علي المقبلي ، المتوفى سنة 1108هـ ، كان زيديا من مؤلفاته كتاب العلم الشامخ ، أنظر : الأعلام للزركلي ج3 ، ص197.
3) الشيخ المقبلي اليمني : كتاب العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ . الطبعة الأولى (1328هـ)، ص263.
4) نفس المصدر ، ص263.
5) الرازي : أصول الدين ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ص78.

إن مفهوم الكسب عند الرازي يقوم على القدرة والداعية ، وفي ذلك اتفاق مع الجويني الذي يقيمه على القدرة و السببية . فيقول : " ثم في الكسب قولان :

" **أحدهما** : أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى ضم عزمه على الطاعة فإنه تعالى يخلقها ، ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها ، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد ، وإن لم يكن موجدا فلم يكن هذا القدر في الأمر والنهي .

وثانيهما : أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ، ولكن كونهما طاعة ومعصية صفات تحصل لها ، وهي واقعة بقدرة العبد "[1] .

والإمام الرازي بحديثه عن الداعية والقدرة فتح بذلك مسألة كلامية هامة هي : الترجيح ، وكأنه يرى أن حصول القدرة والداعية المخصوصة يشكلان مرجحا يؤدي إلى وقوع الفعل ، ويكون الكل بقدرة الله طبعا، وفي ظل القضاء والقدر ، وإلا وقع التسلسل وهو من الأمور الباطلة :" لأن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أولا يمكنه ، فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة ، وإن أمكنه فإما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل ، لأنه تجويز لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، أو يفتقر ذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم وإلا يسلسل ، بل ينتهي لامحالة إلى مرجح لايكون من فعله "[2] .

وقد اتفق الغزالي والاسفراييني في مفهوم الكسب ، وكانا يقولان بما يشبه قول الباقلاني والرازي والجويني في " النظامية ". إلا أن مايتميزان به إثباتهما لمقدور بين قدرتين ، مع مراعاة جانب تعلق كل منهما . فالجهة التي تعلقت بها القدرة القديمة ، ليست هي الجهة التي تتعلق بها القدرة الحادثة ، وهذا حتى يميز بين فعل الله وفعل العبد ، ويتم إثبات إنسانية الإنسان ، ومن ثم البرهنة على أنه مامن شيء إلا بقضاء من الله وقدر، وقد لخص مفهوم الكسب عند الغزالي والاسفراييني الأستاذ محمد عمارة فقال: " إنهما قالا بأن الفعل واقع لابقدرة الله وحدها ، ولابقدرة الإنسان وحده ، وإنما بالقدرتين معا ، لكن مع مراعاة اختلاف وجه تعلق كل واحدة منهما "[3] .

وإثبات القدرتين معا نفي للجبر الذي قالت به الجبرية ، ونفي للاختيار على النحو الذي قالت به المعتزلة ، وقد لجأ الغزالي إلى شرح الجبر و الاختيار، وحدد على ضوء ذلك مفهوم الكسب فيقول:

---

1) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص198.
2) نفس المصدر ، ص 194.
3) محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامي ، ص185.

ففعل النار مثلا جبر محض ، وفعل الله تعالى اختيار محض ، وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين ، فإنه جبر على الاختيار ، فطلب أهل الحق ، لهذا عبارة ثالثة ؛ لأنه لما كان فنا ثالثا وأثنوا فيه بكتاب الله تعالى فسموه كسبا ، وليس مناقضا للجبر ولا للاختيار،بل هو جامع بينهما عند من فهمه "[1] .

فالغزالي هنا صنف الفعل الإنساني لاعلى أنه جبر؛ لأنه إن كان كذلك يعني أنه حصل فيه من غيره لامنه ، ولاعلى أنه اختيار أيضا ، بل هو في منزلة بين المنزلتين . ويفرق الغزالي في ذلك بين ثلاثة أنواع من الأفعال : الفعل الاختياري ويمثل له بأفعال الله عزوجل ، والفعل الذي لااختيار فيه كالأفعال الطبيعية العامة مثل : فعل النار ، والفعل الذي لاهو جبر ولا هو اختيار وهو الفعل الإنساني ، وهو كسب . وعرض مفهوم الكسب بهذا الشكل صعب الإدراك ولهذا قال الغزالي "عند من فهمه ".وعدم إثبات استقلالية العبد فيه إثبات للقضاء والقدر، وإثبات عموم تعلق القدرة و الإرادة القديمتين، وإثبات تأثير القدرة الحادثة في الفعل تبرير للتكليف ، ووقوف على صفات العبد ، كاتصافه بقدرة حادثة ، وبأنه فاعل .

أما الاسفراييني فقد ذهب مذهب الغزالي في إثبات الكسب والفعل بين قدرتين ، فعنده حقيقة الكسب من المكتسب و وقوعه بقدرته مع انفراده به ، ويختص القديم تعالى بالخلق ، ويشترك القديم والمحدث في الفعل ، ويختص المحدث بالكسب [2]، وفي هذا إثبات صدور الفعل عن الإنسان حقيقة، ووقوعه تحت قدرته على جهة الاكتساب ، ويستند الاسفراييني إلى قوله تعالى :" **وَمارميت إذرميت ولكن اللّه رمىٰ** "(الأنفال 17). يقول :" ومارميت من حيث الخلق إذ رميت من حيث الكسب، ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب، خلقه خلقا لنفسه ، كسبا لغيره فهو مخلوق لله بعانى من وجهين "[3] .

وبهذا فقد أثبت الاسفراييني حقيقة الكسب التي أثارت الكثير من التساؤلات ، وهي أن الكسب نفسه خلق لله ، وبالتالي يتعذر التمييز بينه وبين مصطلح الخلق كما وظفته الجبرية . و يفهم من هذا أيضا أن الاسفراييني يثبت هذا الكسب مع إثبات القضاء والقدر كما فعل الغزالي ، وكما ذهب إلى ذلك أهل السنة .

---

1) الغزالي : إحياء علوم الدين ، طبعة مصورة ، دار الفكر (1356هـ) ، ج13 ، ص175.
2) إبن القيم : شفاء العليل ، ص121 ، 122.
3) الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص63 ، 46.

لكن عند التحقيق نجد أن الاسفراييني يبتعد عن الجبر ، ويسعى إلى تبرير صحة التكاليف ، وذلك بإثباته أن الفعل الإنساني يقع بتأثير من القدرة الحادثة ، وهذا مانقله عنه الشهرستاني :" أن كل فعل وقع على التعاون كان كسبا للمستعين ، وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته مع تعذر انفراده به "[1] .

وبهذا فمفهوم الكسب بدأ يبتعد عن المرحلة الأولى التي كان عليها في عهد الأشعري، وتتجلى صورته الثانية هذه بشكل أوضح عند الماتريدية ، إذ يعرضونها بمفهوم بسيط بعيد عن الغموض الذي طرحها به الإمام الأشعري . فالكسب عند الماتريدي بمعنى الخلق ، ولكنه ليس خلقا من العدم ، بل من مادة سابقة ، وعلى هذا فخالقية الإنسان تختلف من هذه الناحية عن خالقية الله الذي يخلق من العدم [2] .

وقد عالج التفتازاني هذه المسألة أيضا فنراه يثبت الكسب ، لكن بمعنى توجيه الإنسان لقدرته التي هي علة للفعل [3] . وهذا التوجيه للقدرة الحادثة وكيفيته تعرض له بالتوضيح الشيخ مصطفى صبري . فالماتريدية اعتمدوا في فهمهم هذا للكسب على فهمهم للإرادة الإنسانية ، فهي بالنسبة لهم لها معنيان :" إرادة كلية وهي خلق من الله ، وإرادة جزئية وأمرها بيد العبد ، وهي مايملكه العبد من فعله الذي ينسب إليه . فالإرادة الكلية إسم لصفة الإرادة التي من شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل والترك والتعلق ، والإرادة الجزئية فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين "[4] .

ويزيد الشيخ مصطفى صبري مفهوم الإرادة الجزئية ، وضوحا فيقول :" وربما جعلوا الإرادة الجزئية عبارة عن صرف الإرادة الكلية ، واستعمالها في جانب معين "[5] . وعرض الكسب بهذا الشكل يوحي بوجود نصيب الإنسان في فعله ، وبأنه يمكن أن يبرر الأمر و النهي ، لأنه تم عرض مفهوم الكسب بشكل واضح ميسور الفهم . ولهذا لما كان مذهب الماتريدية بهذا الشكل ، فإنه لايكاد يختلف عن مفهوم الكسب كما طرحه الباقلاني ، والجويني في " العقيدة النظامية " ، لهذا اعتبر الباقلاني بأنه إلى المذهب الماتريدي أميل .

---

1) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص78.
2) سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، مطبعة وزارة الثقافة،دمشق ،(1974م)، ص17.
3) نفس المصدر والصفحة .
4) مصطفى صبري : موقف البشر تحت سلطان القدر ، ص57.
5) نفس المرجع والصفحة .

من جهة أخرى فقد عرضت نظرية الكسب في صبغة فلسفية ظهرت مع الفارابي[1] وغيره ، وإن كان فيما ذهب إليه يتفق مع الماتريدية ، والباقلاني ، وغيره من الأشاعرة وبعض المعتزلة ، إلا أن مفهوم الكسب عند الفارابي عولج من زاوية فلسفية ، بالاعتماد على عدة عناصر مشكلة لكيان الإنسان ، كالنفس ، والعقل ، والتمييز بين العاقل وغير العاقل وغير ذلك . يقول الفارابي : "وللنفس بطبيعتها نزوع ، أي رغبة وإرادة تنزع بالإنسان إلى العمل ، ولما كانت النفس تحس وتتخيل ، فلها إرادة كسائر الحيوان ، غير أن الاختيار للإنسان فقط دون الحيوان ؛ لأن الاختيار يقوم على الروية ، وميدانها ميدان العقل الخالص . فالاختيار متوقف على أسباب الفكر . فكان الاختيار والاضطراب في وقت واحد . لأنه - أي العقل - . بحسب أصله الأول ، مقدر في علم الله" [2] .

فالناظر إلى تحليل الفارابي هذا يجد أنه فيه نفي للجبر ، ودليله في ذلك مايمتلكه الإنسان من ملكات كالنفس والعقل ، ومن صفات مناقضة للجبر كالإرادة والاختيار ، والرويه ، وهذه العناصر سر إسناد الفعل إلى العبد ودليل على حريته ، كما أن هذا كله مقدر من الله حسب الفارابي .

كما نجد ابن رشد أيضا قد عرض مفهوم الكسب بما يوافق مذهب الاعتزال ، واعتمد على إثبات القدرة للإنسان حتى ينفي الجبر ، ولم يهمل الظروف الخارجية التي تساعد أو تعرقل القيام بالفعل ، وبذلك فهو ينظر إلى الفعل الإنساني من زاوية واقعية بحتة ، و من زاوية إيمانية مجردة . فبالنسبة إليه وقوع الفعل يتوقف على وجود إرادة العبد وقدرته ، وكذلك مواتاة الأسباب الخارجية ، وكل ذلك في ظل عقيدة القضاء والقدر ، وقد عبر ابن رشد عن فهمه هذا بقوله :" يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكسب أشياء هي اضداد ، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم 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 " [3] .

وهكذا نجد مفهوم الكسب قد عرض بوجوه مختلفة فمن مفهوم يقف عند ظاهر النص دون تحليل كلامي ، إلى مفهوم آخر عرض كلاميا ، إلى طرح ثالث كان بشكل فلسفي ، اعتمد فيه على شهادة البداهة ، ومبدأ السببية وغير ذلك من الأمور التي تدرك عقلا ، وتوجد في الواقع .

---

1) أبو النصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي التركي، المتوفى سنة 339هـ ، من مؤلفاته إحصاء العلوم ، أنظر : وفيات الأعيان ج4 ، ص242.

2) عبد الكريم الخطيب : مشيئة الله ومشيئة العباد ، دار الفكر العربي ، ص47.

3) إبن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق : محمود قاسم الطبعة الثالثة (1969م) ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ص227 .

الفصل الثاني

علاقة الكسب بالمباحث العقدية

المبحث الأول : علاقة الكسب بالقدرة والاستطاعة

المبحث الثاني : علاقة الكسب بالقضاء والقدر

المبحث الثالث : علاقة الكسب بمشيئة الله ومشيئة العبد

المبحث الرابع : علاقة الكسب بالهدى والضلال

المبحث الخامس : علاقة الكسب بالأجل والرزق

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول
علاقة الكسب بالقدرة

المطلب الأول : معنى القدرة و إثباتها

لتحديد طبيعة العلاقة بين القدرة والكسب ينبغي الوقوف أولا على معنى القدرة في اللغة والاصطلاح .

القدرة في اللغة ترد مرادفة للاستطاعة ، والقوة ، والطاقة ، وغيرها من الكلمات .وفي لسان العرب :" القدرة مصدر قولك قدر على الشيء قدرة أي ملكه " [1] .

أما تعريف القدرة في اصطلاح المتكلمين فقد كانت لها تعريفات عديدة ، منها ماذكره الإيجي في المواقف :" هي صفة تؤثر وفق الإرادة ، فخرج مالا يؤثر كالعلم ، ومايؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة "[2] . وتعريف الإيجي هذا يبدو أنه وضع بعد تطور مفهوم الكسب ؛ لأن القول بتأثير القدرة لم يكن معهودا عند متقدمي الأشاعرة .

ومن التعريفات الاصطلاحية التعريف الذي يعتبر القدرة سلامة الأسباب ، وارتفاع الموانع . وإن اختلفت عبارات هؤلاء المتكلمين لكنها تؤدي نفس المعنى . ذهب إلى هذا المعتزلة فقد كان ضرار بن عمرو يقول :" القدرة الحادثة بعض القادر ، فالقدرة على الأخذ عبارة عن اليد السليمة ، والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة "[3] .

فحسب هذا التعريف القدرة هي سلامة الأسباب والجوارح ، فإن لم تكن اليد سليمة فلا قدرة على الأخذ ، وإن لم تكن الرجل سليمة فلا قدرة على المشي ، واليد والرجل جارحتان ولهذا عدت القدرة بعض المقدور ، وإلى هذا التعريف أيضا ذهب من المعتزلة بشر بن المعتمر حيث يقول :" القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات ، فمن أثبت صفة زائدة فعليه البرهان "[4] .

---

1) إبن منظور : لسان العرب ، ج5 ، ص3546 .
2) عضد الدين الإيجي : المواقف في علم الكلام ، ص150.
3) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص228.
4) الإيجي : المواقف ، ص150.

وهذا التعريف ظهر كذلك مع غير المعتزلة ، فقد أورد مثله الإمام ابن حزم ، والماتريدي من أهل السنة ، وابن تيمية ، والألوسي ، والرازي ، وغيرهم . ذلك لأن الحديث عن سلامة الأسباب ، وارتفاع الموانع ، حديث عما يكون الفعل عند وجوده ، من إرادة وتصور للفعل ، ومادة يمكن التأثير فيها ، وآلة إن كان الفعل يقتضي ذلك ، وهذا مايعرف عند المناطقة بمبدأ السبب الكافي ، ومن المتأخرين من وقف عند هذا التعريف فحلله إلى عناصره التي يتركب منها . كما فعل محمد راغب باشا[1] إذ يقول : "هي أربعة أشياء - أي القدرة - نية مخصوصة للفاعل ، وتصور للفعل ، ومادة قابلة للتأثير ، وآلة إذا كان الفعل آليا كالكتابة ، ويضاده العجز وهو أن لايجد أحد هذه الأربعة "[2] .

أما إثبات القدرة فقد اختلف المتكلمون فيه ، فمنهم من أثبتها ومنهم من نفاها ، ومنهم من تحدث عنها بشكل لافرق فيه بين النفي والإثبات . لقد أثبتها السلف من أهل السنة والأشاعرة والماتريدية و الزيدية والرافضة . أما الفرقة التي تحدثت في هذا الموضوع بشكل واضح ومتميز هي المعتزلة ، فهم الذين قاموا بنصب الأدلة للبرهنة على وجود القدرة ، وغالبا ماكانت هذه الأدلة عقلية ، من ذلك ماذكره القاضي عبد الجبار في كتابه " شرح الأصول الخمسة " إذ يقول :" فالطريق إلى إثبات القدرة طرق :

أحدها : إن الواحد منا حصل قادرا مع جواز أن لايحصل قادرا ، والحال واحدة والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه ، وليس ذلك إلا وجود معنى هذه القدرة .

والثاني : هو أن نقول ههنا عضوين يصح الفعل بأحدهما ابتداء ، ولايصح بالآخر،فلولا أن لأحدهما مزية على الآخر بأمر من الأمور وإلا لم يكن هو بصحة الفعل أولى من صاحبه ، وليس ذلك الأمر إلا القدرة .

والثالث : هو أن نقول : ههنا قادرين يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر ، مع استوائهما في كونهما قادرين ، فلولا أنه مختص بأمر زائد على مايختص به الآخر وإلا لم يكن هو بهذه المزية أولى من صاحبه ، وليس في ذلك الأمر إلا زيادة القدرة على مانقوله "[3] .

---

1) محمد راغب باشا ،ولد ومات بالأستانة، أقام بمصر وعين واليا بها ، من كتبه "سفينة الراغب"، أنظر : الأعلام للزركلي ،ج6 ،ص123.
2) محمد راغب باشا : سفينة الراغب ودفينة المطالب،بلا تاريخ ، ص463.
3) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص77

من خلال هذه الأدلة نجد أن القاضي عبد الجبار استند في الدليل الأول إلى حكم البداهة : إذ الإنسان يعرف من نفسه أنه يقدر ، كما اعتمد السبر والتقسيم في الثاني والثالث ، فالمقارنة بين عضوين يتفاوتان في تأدية وظيفتهما . أو بين شخصين بينهما فوارق في القيام بالأعمال مما يدل على أن هذا العضو الذي يؤدي وظيفته أحسن ، وأن هذا الشخص الذي يعمل أعمالا يعجز عنها الآخر يتوفر على خاصية القدرة .

أما الأشاعرة فأثبتوا بدورهم وجود الاستطاعة ، بالاعتماد على البداهة وعلى شهادة الضمير وحكمه بوجود قدرة لدى العبد بها تتأتى الأفعال . وهذا ماذهب إليه الأشعري نفسه عند إثبات الفرق بين القدرة والقادر . إذ القدرة ليست القادر ، لأنه : لوكان مستطيعا بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقته له ، لم يوجد إلا وهو مستطيع ، فلما وجد مرة مستطيعا ومرة غير مستطيع صح وثبت أن استطاعته غيره "[1] .

ويبدو أن الأشعري في موقفه هذا أثبت القدرة بالوقوف على ضدها (العجز) وكيف أن الإنسان يقدر حينا ويعجز حينا آخر . فبرفع العجز تثبت القدرة ، وإذا ثبت العجز ترفع القدرة . وإلى مثل هذا ذهب تلاميذة الأشعري في البرهنة على وجود القدرة كالباقلاني والشهرستاني وغيرهما . فالباقلاني كان يرى أن الإنسان يعرف من نفسه فرقا ضروريا بين قيامه وقعوده وكلامه ، إذا كان واقعا بحسب اختياره وقصده ، وبين مايضطر إليه مالا قدرة له عليه من الزمانة والمرض ، والحركة من الفالج وغير ذلك[2] . كما أن الشهرستاني في مجال حديثه عن أسبقية القدرة للفعل وظف العبارة التي تثبت وجود صفة القدرة التي بها تكون أفعال العبد فيقول :" الاستطاعة وإن كانت مع الفعل وجودا إلا أنها قبل الفعل ذاتا واستحقاق وجود ، ولهذا أمكنك أن تقول حصل الفعل بالاستطاعة ، ولايمكنك أن تقول حصلت الاستطاعة بالفعل " [3] .

فحسب عبارة الأشعري هذه هناك قدرة تكون بها الأفعال ، وأنها توجد مع الفعل كما هو متعارف عليه عند الأشاعرة . وقد تم تبرير وجود القدرة كذلك وإثباتها مع الماتريدية ، فيعتبرون الأفعال الإنسانية تؤتى بقدرة ، ولذلك قالوا بأن للعبد أفعالا على الحقيقة لاكما قالت الجبرية . يقول الماتريدي : " تقع أفعال الإنسان الاختيارية بقدرة أو استطاعة يخلقها الله في الإنسان عند قصد اكتساب الفعل بعد

---

1) الأشعري : اللمع ، ص92.
2) الباقلاني : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، ص324.
3) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص187

سلامة الأسباب والآلات ، فعند قصد فعل من الأفعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل" [1] .

وبهذا يبين الإمام الماتريدي أن فعل العبد لا يمكن أن يكون في غياب القدرة ، وفي ذلك إثبات لوجودها . ويفهم من كلامه أيضا أنه يقول بأسبقية القدرة للفعل خلاف الأشاعرة ، وإن كان الماتريدي يعتبر القدرة نوعين : أحدهما يسبق الفعل وهو سلامة الأسباب وصحة الآلات، ومايدل عليه قوله تعالى : " فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا " (المجادلة 4)، أما النوع الثاني منها فهو مقترن بالفعل دائما .

وقد عالج المسألة ابن تيمية ، وأنكر على الذين يعتبرون وجود القدرة وعدم وجودها سيان ، بل ذهب إلى القول بتأثيرها في مقدوراتها فيقول :" ومن قال أن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالى بها المخلوقات ليست أسبابا ، أو أن وجودها كعدمها ، وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول ، فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب ، والحكم والعلل "[2] .

إن ابن تيمية في هذا النص اعتمد مبدأ السببية وبرهن من خلاله على وجود القدرة ، فطالما هناك آثار ترتبت على هذه القدرة ، فهي إذن موجودة وكاملة ، بالإضافة إلى هذا ذهب الكثير من المتكلمين إلى إثبات وجود القدرة على نحو يتفق مع ماذهب إليه أهل السنة أمثال الزيدية والروافض .فمن الزيدية من كان يقول بكلام يتفق ومذهب الاعتزال إذ يثبتون الاستطاعة قبل الفعل ، وأن الإنسان يوصف بأنه مستطيع قادر على فعله ، ووصف الإنسان بالمستطيع إثبات للقدرة . ومن الروافض أيضا من كان يقول بنحو هذا الكلام ، من أسبقيتها للفعل وغير ذلك ، وفي ذلك دليل وجودها [3] .

هذا بعض ما قاله المتكلمون - على اختلاف مذاهبهم - في إثبات وجود القدرة . وباثبات وجودها يمكننا تحديد طبيعة علاقتها بالفعل .

---

1) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص42.
2) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص136 ، 137.
3) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص149 ، 116 ، 117

المطلب الثاني : أسبقيتها للفعل وعدم أسبقيتها .

أسبقية القدرة وعدم أسبقيتها للفعل هو أحد الوجوه التي بحثت منها علاقة القدرة بالفعل ، وقد عالجها الأشاعرة من هذه الزاوية معالجة مستفيضة ، وانتهوا إلى أنها مقترنة بالفعل غير سابقة له . وأقاموا الحجة على ذلك من النقل والعقل معا ، وقد كان هذا مذهب الإمام الأشعري نفسه كما كان مذهب تلاميذته من بعده ، فلم يخالفوه في ذلك عدا الإمام الرازي ، فقد زاد التفسير الأشعري توضيحا وأضاف إضافات، وقد سلك في ذلك مسلك التوفيق بين الأشاعرة والمعتزلة وسيأتي بيان ذلك .

يقول الإمام الأشعري مبرهنا على عدم تقدم القدرة للفعل :" إن الفعل لايخلو أن يكون حادثا مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها ، فإن كان حادثا معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل ، وإن كان حادثا بعدها - وقد دلت الدلالة على أنها لاتبقى - وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة ، ولوجاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة، وإن كان عاجزا في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة وهذا فاسد "[1]

فالإمام الأشعري في حجته هذه اعتمد طريقة السبر والتقسيم ، فإن ثبت أنها مع الفعل فذلك مذهبه ، وإن كان احتمال وجودها قبل الفعل ، فيصبح وقوع الفعل يتم بدون قدرة أصلا وهذا باطل . وقد قال هذا لأنه يرى أن القدرة لاتبقى ، فإذا وجدت قبل الفعل ، لتنعدم حال الفعل وهذا باطل ، والحكم بأن القدرة لاتبقى حسب الأشعري ؛ لأنها عرض ، والأعراض تكون حينا وتنعدم حينا آخر، وهذا ما احتج به الباقلاني أيضا حينما قال :" القدرة على الكسب عرض لايصح أن يبقى ، فلو وجد الفعل في ثاني حال حدوثها ، وهي معدومة في تلك الحال لكان قد وجد بقدرة معدومة قد كانت وفنيت ، ولوجاز ذلك لجاز وقوع الإحراق بحرارة معدومة قد كانت وفنيت ،والبطش بيد معدومة، وذلك أجمع محال باتفاق "[2]

ويفهم من هذا أن مستند الإمام الباقلاني وشيخه الأشعري هو كون القدرة عرض والأعراض لاتبقى، وهذا واضح في عبارة الباقلاني ، ونجد التوسيع في البرهنة عند إمام الحرمين إذ يقول :" القدرة الحادثة عرض من الأعراض عندنا ، وهي غير باقية ، وهذا حكم جميع الأعراض عندنا "[3] . ومن هذا الفهم لحقيقة القدرة يبرهن الجويني على اقترانها بالفعل ، وعدم أسبقيتها له بطريقة اعتمد فيها أسلوب المقارنة فيقول : " إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فإنها تفارق حدوث المقدور بها ولاتتقدم عليه

---

1) الأشعري : اللمع ، ص92 ، 93.
2) الباقلاني : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، ص325.
3) الجويني : الإرشاد ، ص217.

ولو قدرنا سبق الاعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة ، لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها ، ولذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها ، فلما ثبت أن القدرة الحادثة لاتبقى ترتب على ذلك استحالة تقدمها على المقدور ، فإنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة وذلك مستحيل "[1] .

مما تقدم نجد أن الدليل نفسه تكرر عند الأشعري ، والباقلاني ، والجويني ، وهو كون القدرة عرض والأعراض لايتصور لها وجود في غياب متعلقها .لهذا يرى الجويني أن القدرة من الصفات المتعلقة التي لا يتصور لها وجود دون متعلقها[2] . لأجل هذا ذهب الأشاعرة إلى القول بأن القدرة الحادثة غير سابقة للفعل .

من جهة أخرى نجد الباقلاني يبرهن على صحة مذهبه بالضعف البشري وحاجة الإنسان إلى الإعانة الربانية : لأن الإنسان لوكان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان في حال اكتسابه له مستغنيا عن ربه ، وغير محتاج إليه في أن يعينه على الفعل ، ولوجاز أن يستغني عن معونة الله في حال الفعل لكان بالاستغناء عنه إذا لم يكن فاعلا أولى ، وذلك محال باتفاق [3] .

وبالإضافة إلى هذا ، نجد الأشاعرة قد استعملوا الحجة النقلية كذلك ، وهذا ماأورده الباقلاني في كتابه الإنصاف إذ يقول :" ويجب أن يعلم أن الاستطاعة للعبد تكون مع الفعل لايجوز تقديمها عليه ولاتأخيرها عنه ، كعلم الخلق وإدراكهم لايجوز تقديم العلم على المعلوم، ولا الإدراك على المدرك ، والدليل على ذلك قوله تعالى :" **وكانوا لا يستطيعون سمعا** "(الكهف 101) يعني قبولا عند الدعوة يعني : انه لم يكن لهم استطاعة عند مفارقة الدعوة فيحصل معها القبول ، وأيضا قوله تعالى : " **إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا** " (الكهف 67) ، وقول إبراهيم عليه السلام :" **رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ** " (إبراهيم 40) . فلوكانت الاستطاعة قبل الفعل لكان يقول قد جعلتك مقيما ، ولم يكن لسؤاله معنى ؛ لأنه سئل في شيء قد أعطيه وهو قادر عليه . وأيضا قوله تعالى :" **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** " (الفاتحة 5) ، فلو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يكن للسؤال معنى " [4] .

وهنا أيضا نجد الباقلاني قد فسر هذه النصوص تفسيرا منطقيا ؛ إذ اعتمد على بطلان تحصيل الحاصل وهو متفق عليه عند المناطقة ، فإذا كانت القدرة موجودة قبل الفعل فلم يكن للسؤال الوارد في هذه النصوص معنى لأنه تحصيل حاصل . ومادام الدعاء قد ورد بأن يرزق إبراهيم عليه السلام

---

1) الجويني : الإرشاد ، ص218 ، 219.
2) نفس المصدر ، ص 219.
3) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص325.
4) الباقلاني : الإنصاف ، ص46 ، 47.

إقامة الصلاة ومن ذريته . فهذا دليل على أن قدرة القيام لاتتحقق إلا حال القيام وهو الفعل . وتقاس على هذا سائر الأفعال ويبطل بذلك تقدم القدرة على الفعل .

وقد يطرح سؤال آخر عقب حجة الأشاعرة هذه ، وهو لماذا لاتبقى القدرة إن افترض وجودها قبل الفعل حتى وقت الفعل ؟

يجيب الأشاعرة عن ذلك بما يتفق وحقيقة القدرة عندهم على أنها عرض . والأعراض تتجدد ومادامت متجددة فلا تبقى زمانين ، كما أن القول ببقاء القدرة يتنافى وطبيعتها كصفة وعرض ، هذا مايتجلى من كلام الباقلاني إذ يرى أنه :" لوجاز بقاؤها لكانت إنما تبقى لنفسها أولعلة ، ولوبقيت لنفسها لبقيت في حال حدوثها وذلك محال ، ولوبقيت لعلة لوجب أن تقوم بها العلل ، وذلك يوجب أن تكون جسما أو جوهرا ليس بعرض ، وذلك فاسد "[1] .

فكون القدرة عرض هو مستند الأشاعرة ، كما أنها صفة يخلقها الله في العبد ، وأن 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] .

لكن في هذا اهتمام بوجود القدرة فقط ، ولم يتطرق إلى صرفها وعدم صرفها .أي دون مراعاة اتصالها بالإرادة والاختيار ، ولهذا أوخذ الأشاعرة في فهمهم هذا من طرف غيرهم كما أن هناك من ساند مذهبهم هذا ، كبعض الروافض الذين رأوا أن الإنسان مستطيع للفعل في حال الفعل [3] .

ويتفق مع الأشاعرة كذلك في هذا الرأي بعض الزيدية ، إلا أنهم يخالفونهم في تعلقها بالأضداد ، فيرى الأشاعرة أنها لاتتعلق بالمتضاد من الأفعال ، ويرى الزيدية خلاف ذلك [4] . ومنهم أيضا النجارية فقد ذهبوا إلى أن الاستطاعة لاتتقدم الفعل [5] .

أما الموقف الآخر فهو موقف المعتزلة ، والذي يعتبر في صدارة المواقف الرافضة لما قاله الأشاعرة من أن القدرة لاتتقدم على الفعل . فقد ذهب المعتزلة إلى أن القدرة سابقة للمقدور وهذا واضح في عبارة

---

1) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص325.
2) الأشعري : اللمع ، ص96.
3) مثل أصحاب أبي مالك بن الحضرمي ، أنظر : الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص116 ، 117.طبعة (1990م)
4) نفس المصدر ، ص148 ، 149.
5) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص48.

القاضي عبد الجبار إذ يقول : "من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها "[1] .

ومنطلق المعتزلة في تبرير موقفهم هذا أصلهم العقدي الشهير (العدل) ووجه اتصال موضوع القدرة بالعدل :" أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف مالا يطاق ، وذلك قبيح ، ومن العدل أن لايفعل القبيح "[2] .

ومن هنا يبدو أن الحجة المنطقية العقلية عند المعتزلة هي المعتمدة . وأنهم عرضوا القضية عرضا يناسب أصولهم، كما فعل الأشاعرة حتى يكون هناك تناسق منطقي، ويتجلى التكليف بما لايطاق كنتجة تترتب على إثبات مقارنة القدرة لمقدورها في عدة مسائل منها: مخاطبة الكافر بالإيمان مثلا، ومايترتب من استحالة حسب المعتزلة : لأنه لوكانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بما لايطاق ، إذ لو طاقه لوقع منه . فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف مالا يطاق قبيح والله تعالى لايقبل القبيح [3] . ويفهم من هذا أنه من شروط التكليف وجود القدرة ، فإن لم تكن القدرة موجودة فبما يتعلق الخطاب الشرعي ، وكيف تصح التكاليف في غياب القدرة عليها ؟

ومن حجج المعتزلة أيضا قاعدة قياس الغائب على الشاهد ولله المثل الأعلى، فقالوا :" إنه لو وجب ذلك -أي عدم تقدم القدرة على المقدور - في الشاهد لوجب في الغائب أيضا ، وذلك يقتضي إما قدم العالم ، أو أن يكون القديم قادرا بقدرة محدثة ، وأي ذلك كان فهو فاسد " [4] .

ومن أدلتهم كذلك وجه الحاجة لهذه القدرة ، ومتى تكون هذه الحاجة ، فإن كانت قبل الفعل فهو مرادهم ، وإن كانت مع الفعل فالفعل موجود لم تعد هناك حاجة لهذه القدرة . يقول العلاف :"الاستطاعة يحتاج إليها قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه " [5] . وقد مثل القاضي عبد الجبار لهذه الحجة بمثال زادها وضوحا فيقول :" من قدر على إلقاء العصا من يده فلا يخلو إما أن يقدر عليه قبل وقوع الإلقاء ، أوحالة الوقوع ، فإن قدر قبل الإلقاء فهو الذي نقوله ، وإن قدر عليه حال الإلقاء فالعصا ملقاة فلا يحتاج إلى القدرة " [6] .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص81.
2) نفس المصدر ص76.
3) نفس المصدر ص81.
4) نفس المصدر ص97.
5) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص276.
6) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص96.

هذا موقف المعتزلة ، وهذه بعض حججهم المثبتة لأسبقية القدرة الحادثة لمقدورها ، وليس المعتزلة وحدهم من قال بذلك بل هناك فرق كلامية أخرى شاطرتهم هذا المذهب ، أمثال بعض الزيدية الذين يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل وأن الأمر قبل الفعل ، وأنه لايوصف الإنسان بأنه مستطيع للشيء قادر عليه في حال كونه[1]. وهذا الموقف كأنه أحد فروع الاعتزال وليس من الزيدية ، لمطابقته التامة مذهب المعتزلة .

كما أنه من الروافض من يتبنى هذا الرأي أيضا ، و يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل [2] . وإن كانت لهم استثناءات أخرى يخالفون فيها المعتزلة .

وقد كان لهذا الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في القول بأسبقية القدرة للفعل وعدم أسبقيتها أثره على مستوى علم الكلام والعقيدة ، و على مستوى الفقه أيضا. وهنا تبرز صلة العقيدة بالفقه ، ونقف أيضا على ضرورة التأطير العقدي للقضايا الفقهية .

من القضايا الكلامية المترتبة عن ذلك ظهور موقف ثالث اعتمد فيه أصحابه على تحليل معنى القدرة والوقوف على عناصرها المكونة لها ، ولذلك قالوا بأنه من الاستطاعة مايكون قبل الفعل ، ومنها مايكون مع الفعل ، وسنجد كما سيتجلى من خلال عباراتهم، أنهم يقصدون شرائط القدرة التي باستكمالها تسمى قدرة . وقد كان هذا مذهب بعض الأشاعرة ، فالشهرستاني مثلا كان يقول : "الاستطاعة وإن كانت مع الفعل وجودا ، إلا أنها قبل الفعل ذاتا واستحقاق وجود ، ولهذا أمكنك أن تقول : حصل الفعل بالاستطاعة ، ولايمكنك أن تقول حصلت الاستطاعة بالفعل"[3] . فموقف الشهرستاني هذا إذا ماقورن بسائر المواقف الأشعرية التي سبقت نجده يخالفها ، خاصة من حيث إمكانية تقدم القدرة على الفعل، وهذا مايبدو من خلال كلام الشهرستاني أن القدرة قبل الفعل ذاتا واستحقاق وجود .

وبذلك نجد أن الحكم باستحالة تقدمها أصبح حكما باستحقاق وجود متقدم . وهذا الكلام إن لم يكن مطابقا لكلام المعتزلة ، فلا يتعارض مع مذهبهم ، ولكنه ليس مذهبهم لأن الشهرستاني لايعتبر هذا تمام القدرة ، بل يرى أن وجودها يكتمل ويتحقق مع الفعل لهذا قال بأنها مع الفعل وجودا .

---

1) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص148 ، 149.
2) وهم الفرقة الثانية من الروافض حسب تصنيف الأشعري ، أنظر : الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص116 ، 117.
3) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص187.

كما أن الرازي من الأشاعرة يقول بمثل هذا ، وإن كان قد زاد المسألة توضيحا ؛ إذ يقسم القدرة قسمين ويحدد مسمى كل منهما ، وأن أحد القسمين سابق للفعل ، والآخر يتحقق حال الفعل . يقول : " والمختار عندنا أن القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل فإنها حاصلة قبل حصول الفعل ، إلا أن هذه القدرة لاتكفي 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 لايتخلف عن الأثر البتة "[1] .

فمن خلال ضبط مفهوم القدرة بين لنا الرازي علاقتها بالفعل ؛ إذ أنها سابقة له من جهة سلامة الأعضاء والمزاج ، وهي عناصر لايستغنى عنها في القيام بأي فعل ، ومن جهة أخرى ضرورة حضور الداعية الجازمة أي الإرادة ، واتحاد الجهتين يشكل سببا كافيا يؤدي وجوده إلى حدوث الفعل ، فتكون القدرة قبل الفعل من وجه ، ومعه من وجه آخر . ونجد هذا بشكل صريح في تعريف الرازي للقدرة في كتابه " نهاية العقول " حيث يعرفها بأنها معنيين :" أحدهما : مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة ، والثاني : القوة المستجمعة لشرائط التأثير ، والأولى قبل الفعل ، وتتعلق بالضدين ، وهي مدار التكليف والثانية مع الفعل "[2] .

وكلام الرازي هذا يهدف من جهة إلى التوفيق بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة ، فهي إذن محاولة توفيقية [3] . ومن جهة أخرى أراد الوصول إلى إثبات القدرة ، وفسر كلام الرازي هذا بأنه اعتبر القوة العضلية سابقة ، والقدرة المستجمعة لشرائط التأثير مع الفعل ، فلا ينافي أحدهما الآخر في نظره ، لأن مجرد القوة العضلية غير كاف في صدور الفعل مالم يرده سبحانه اتفاقا . وإرادته تعالى هي تركه العبد يمضي فيما اختاره [4].

فما دام الفعل لايقع إلا إذا أرادله الله ذلك ، فهنا يتحقق معتقد المسلمين :" ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن" ، وهو معتقدهم في القدر ، وهذا خلاف المعتزلة . ومن جانب آخر فإرادته تعالى في هذا النص هي تركه العبد يمضي فيما اختاره أي إثبات الاختيار ، وإثبات الاختيار دفع للجبر ، وهو الهدف الثالث الذي أراد الرازي الوصول إليه كما ذكر ذلك عبد القاهر البغدادي [5] . وإثبات القدر مع إثبات الاختيار ، هو عين ما اصطلح عليه الأشاعرة بالكسب .

---

1) الرازي : أصول الدين ، ص83.
2) الجويني : العقيدة النظامية ، ص51.
3) الباقلاني : الإنصاف ، ص46.
4) نفس المصدر والصفحة.
5) الباقلاني : الإنصاف ، ص46.

و الرازي بهذا زاد الموقف الأشعري وضوحا ، ونجده يلتمس العذر لشيخه أبي الحسن الأشعري فيما قال من أن القدرة مع الفعل ولاتتقدمه بأي حال من الأحوال ، فيقول : " ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل"[1] . وقد أكد هذا المحقق الدجاني[2] . إذ قال بأن الأشعري لاينكر أن للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل [3] .

بالإضافة إلى الشهرستاني والرازي ، فالإمام الماتريدي ، كأحد أعلام أهل السنة ، بدوره يسلك هذا المسلك التوفيقي من خلال تقسيمه القدرة إلى نوعين أو قسمين : أحدهما سابق للفعل ، والآخر مع الفعل. ويتفق مع الرازي في أن النوع الذي يتقدم الفعل هو سلامة الأسباب والآلات ، ويعتبر الثاني المقارن للفعل من الصعب أن يضبط تصوره . وهذا مايتجلى من خلال كلامه :" الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين :أحدهما سلامة الأسباب ، وصحة الآلات ، وهي تتقدم الأفعال ، وحقيقتها لسيت بمجعولة للأفعال ، وإن كانت الأفعال لاتقوم إلا بها ، لكنها نعم من الله أكرم بها من شاء . والثاني معنى لايقدر على تبيين حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل ، لايجوز وجوده بحال إلا وقع به الفعل عندما يقع معه ، وعند قوم قبله أعنى قبل الاختيار الذي بمثله يكون الثواب والعقاب وبه يسهل الفعل ويخف "[4] .

إلى جانب الماتريدي نجد الإمام ابن حزم يذهب نفس المذهب إذ يميز بين نوعين من الاستطاعة : "استطاعة قبل الفعل وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع ، أما النوع الثاني لايكون إلا مع الفعل ، وهو القوة الواردة من الله عزوجل بالعون أو الخذلان" [5] . وهذا يتفق تماما مع ماذهب إليه الرازي والماتريدي كما سبق بيانه . فالنوع الأول السابق للفعل حكم بأسبقيته لأنه مناط التكليف ، وهذا ماذهب إليه الرازي ، أما النوع الثاني ، فهو ماعبر عنه الرازي بالإرادة الإلهية ، وهو مايشير إليه ابن حزم بالتوفيق والخذلان ، ومردهما الإرادة الإلهية كذلك .

كما نجد هذا الرأي عند متكلم أهل الآثار الإمام ابن تيمية ، إذ يتكلم عن علاقة القدرة بمقدورها من جهة أسبقيتها له وعدم أسبقيتها ، فيعتبر تلك العلاقة كعلاقة السبب والمسبب ، والشرط والمشروط .

---

1) الجويني : العقيدة النظامية ، ص51.

2) أحمد بن محمد بن يونس صفي الدين الدجاني، المتوفى سنة (1071ه - 1661م) من مؤلفاته شرح الحكم العطائية . أنظر : الأعلام للزركلي ج [illegible] 2

3) الجويني : العقيدة النظامية ، ص48.

4) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص256.

5) إبن حزم : الفصل ، ج5 ،ص45.

وهذا التشبيه يفيد الحكم بأسبقيتها للفعل ، لكنه يذكر تفصيلا لكلامه حيث يرى أنه من القدرة مايسبق الفعل وهذا النوع شرط للفعل ، ومن القدرة مايكون مع الفعل وهذا النوع سبب تام . يقول ابن تيمية : "القدرة مع مقدورها كالسبب مع المسبب ، والعلة مع المعلول ، والشرط مع المشروط ، فإن أريد بالقدرة القدرة الشرعية المصححة للفعل المتقدمة عليه فتلك شرط للفعل وسبب من أسبابه ، وعلة ناقصة له ، وإن أريد بالقدرة ، القدرة المقارنة للفعل المستلزمة له فتلك علة للفعل ، وسبب تام ، ومعلوم أنه ليس في المخلوقات شيء هو وحده علة تامة وسبب تام للحوادث بمعنى أن وجوده مستلزم لوجود الحوادث ، بل ليس هذا إلا مشيئة الله تعالى ، فما شاء الله كان وماشاء لم يكن "[1] .

ويوظف ابن تيمية مصطلحي القدرة الشرعية ، والقدرة الكونية ، فيقول :" فالأولى هي الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب ، وعليها يتكلم الفقهاء ، وهي الغالبة في عرف الناس ، والثانية هي الكونية التي هي مناط القضاء والقدر ، وبها تحقيق وجود الفعل "[2] .

ويمضي ابن تيمية في الاستدلال على وجود هذين النوعين من القدرة حتى يبين مرجعية كلامه هذا. فعن القدرة المقارنة للفعل يقول :" ذكرها الله تعالى في قوله :"مَاكَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ" (هود 20) ، وفي قوله :" وكانوا لايَستطيعُون سمعا " (الكهف 101). وأما الاستطاعة التي يتعلق بها الأمر والنهي فتلك قد يقترن بها الفعل وقد لايقترن ، كما في قوله تعالى :" وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " (آل عمران 97) وقول النبي صلى الله عليه وسلم : "صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب " [3] .

وعن الأمر بالحج الوارد في الآية ، والأمر بالصلاة الوارد في الحديث يبين ابن تيمية من جهة العقل بأنهما تعلقا بقدرة سابقة للفعل، ويرى أنها لوكانت هي المقارنة للفعل لم يجب حج البيت إلا على من حج فلا يكون من لم يحج عاصيا بترك الحج، سواء كان له زاد و راحلة وهو قادر على الحج أو لم يكن[4] .

فحتى يمكن التمييز بين المعاصي والطاعات والحكم على الأفعال بها،لابد من توفر استطاعة سابقة للفعل وأخرى مقترنة به . هذه أهم المواقف في موضوع القول بأسبقية القدرة الحادثة للفعل وعدم أسبقيتها ، أي في مجال بيان علاقة القدرة بالفعل الذي هو معنى الكسب . وقد كان مرد هذا الاختلاف

---

1) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص133.
2) نفس المصدر ص373.
3) إبن تيمية : التحفة العراقية،تحقيق : حماد سلامة، شركة الشهاب للنشر والتوزيع،الجزائربلا تاريخ ، ص46. والحديث رواه البخاري في كتاب التقصير باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب ، ج2 ،ص41 ، ورواه ابن ماجة في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ، باب ماجاء في صلاة المريض ، ج1 ،ص386.
4) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص129 .

عدة أمور على ضوئها صنف ابن تيمية أقسام الناس في معتقدهم في هذه المسألة ، فيقول : فهذا الموضع قد انقسم الناس فيه إلى أربعة أقسام :

أولا : قوم ينظرون إلى جانب الأمر والنهي والعبادة والطاعة شاهدين لإلهية الرب سبحانه الذي أمروا أن يعبدوه ، ولا ينظرون إلى جانب القضاء والقدر والتوكل والاستعانة ، وهو حال كثير من المتفقهة والمتعبدة ، ولهذا قال بعض السلف من سره أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله ، ولهذا روي أن حملة العرش إنما أطاقوا حمل العرش بقولهم لاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم .

ثانيا : وقسم يشهدون ربوبية الحق وافتقارهم ، إليه ويستعينون به لكن على أهوائهم ، وأذواقهم غير ناظرين إلى حقيقة أمره ونهيه ورضاه وغضبه ، ومحبته . وهذا حال كثير من المتفقرة والمتصوفة .

ثالثا : وهو من أعرض عن عبادة الله واستعانته به فهؤلاء شر الأقسام .

رابعا : هو القسم المحمود وهو حال الذين حققوا :" **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** " (الفاتحة 5) وقوله "**فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ** " (هود 123) فاستعانوا به على طاعته [1] .

ومن الآثار الكلامية التي ترتبت على هذا الموضوع إمكانية التكليف بمالايطاق أم استحالة ذلك ؟ وهو أمر يحتاج إليه الفقهاء وعلماء العقيدة على السواء . فقد بحث علماء العقيدة ذلك من زاوية عقدية كلامية مثل بحثهم في مخاطبة الكافر بالإيمان وهل يقدر على ذلك أم لا ؟ وبحثها الفقهاء على مستوى الأمور العملية كالطلاق في الأحوال الشخصية ، والعتق في الكفارات .

وقد كان الخلاف أيضا بين الأشاعرة والمعتزلة واحتج كل منهما بحجج تتلاءم وطبيعة مذهب كل منهما ، وقد قام الفخر الرازي بذكر حجج أهل السنة معتمدا في ذلك على الحصر. فأهل السنة ومنهم الأشاعرة يقولون التكليف بما لايطاق ممكن . وقد ذكر الرازي حججهم وهو يفسر قوله تعالى :" **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** " (البقرة 6) ، يقول :" احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما شابهها من قوله :" **لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** " (يس 7) وقوله:" **ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا** "(المدثر 11) إلى قوله :" **سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا** " (المدثر 17) وقوله : " **تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ** "(المسد 1) على تكليف مالا يطاق"[2] . ويوضح الرازي موقف أهل السنة وكيف أن هذه النصوص تفيد إمكانية التكليف بمالا يطاق وذلك من وجوه :

---

1) إبن تيمية : التحفة العراقية ، ص46 ، ومابعدها.

2) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص42.

أولا : أنه تعالى إذا أخبر عن شخص معين أنه لايؤمن قط لا يؤمن ، فلوصدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا ، والكذب قبيح ، وفعل القبيح يستلزم إما الجهل وإما الحاجة ، وهما محالان على الله ، والمفضي إلى المحال محال .

ثانيا : وقد يستند في هذا إلى العلم ، فمن علم به الله تعالى أنه لايؤمن ، لايؤمن ويكون صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ، وذلك محال مع أنه مأمور بالإيمان .

ثالثا : العلم بإيمان امرىء لايكون مع العلم بعدم إيمانه ؛ لأن ذلك جمع بين الضدين ، وجمع بين العدم والوجود وكل ذلك محال .

رابعا : أنه تعالى كلف الذين علم بأنهم لايؤمنون بالإيمان البتة ، والإيمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ماأخبر عنه ، ومما أخبر أنهم لا يؤمنون قط ، فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لايؤمنون قط ، وهذا تكليف بالجمع بين النفي والإثبات ، وهو تكليف بما لايطاق .

خامسا : لقد عاب على الكفار حينما حاولوا فعل شيء على خلاف ماأخبر الله عنه في قوله : " **يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلاَمَ اللّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللّهُ مِن قَبْلُ** " (الفتح 15) فثبت أن القصد إلى تكوين ، ماأخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى ، وذلك منهي عنه . ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لايؤمنون البتة فمحاولة الإيمان منهم ، تكون قصدا إلى تبديل كلام الله ، وذلك منهي عنه ، فترك محاولة الإيمان يكون أيضا مخالفة لأمر الله تعالى فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل [1] .

هذه حجج أهل السنة في البرهنة على التكليف بما لايطاق ، ويبدو أنها جميعا حجج منطقية ، وقد استمدت من الآيات القرآنية . ومما يجدر بالذكر أن الأشاعرة لديهم استثناء في الموضوع ؛ إذ لايقولون بأن الفعل الذي لايطاق يطالب به الإنسان دائما ، بل هناك حالات وأفعال لايطيقها الإنسان ، لا يكلفه الله بها ، وهذا ماورد عن الإمام الأشعري نفسه في تقسيمه للفعل الذي لايطاق فيقول :" مالايطاق على نوعين : الأول هو مالا تستطيعه لأنك اخترت ضده ، وصرفت جهدك إليه ، وهذا النوع من الجائز أن يكلفك الله به ؛ لأن عجزك عنه نشأ عن اختيارك ضده ، فهو جبر على الضد مبني على الاختيار له، وهذا الجبر لايسلب الإرادة أو المسؤولية ..والنوع الثاني من الأفعال التي لاتطاق هذا النوع الذي تعجز

---

1) الرازي : التفسير الكبير . ج2 ، ص 43.

عنه لعدم القدرة أصلا عليه ، وهذا النوع لايكلف الله به أحدا من بني الإنسان"[1] . ويوضح الأشعري فكرته هذه بمثال هو مطالبة الكافر بالإيمان ، فيقول :" فإن قال قائل أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان ؟ قلنا له نعم ، فإن قال أفيستطيع الإيمان ؟ قيل له لو استطاعه لآمن ، فإن قال أفكلفه مالا يستطيع؟قيل له هذا الكلام على أمرين : إن أردت بقوله أنه لايستطيع الإيمان لعجزه عنه -أي عجزا كليا - فلا ، وإن أردت أنه لايستطيعه لتركه واشتغاله بضده فنعم "[2] .

وبهذا نجد الأشاعرة يقولون بأن التكليف بما لايطاق حكمه هو الإمكان . والمتأمل في عباراتهم هذه ، وحججهم التي أوردوها يجدها تتناسب إلى حد بعيد مع قضايا العقيدة الإسلامية ومباحثها كمبحث الألوهية ، الذي يعتقد فيه المسلم أن الله فعال لمايريد ، وكمبحث الإنسان الذي وجوده مستمد من الله .

ومايلاحظ على النص الأشعري السابق أنه يؤدي إلى اتساع دائرة الكسب ومفهومه ؛ لأنه يذكر بأن للإنسان أن يصرف اختياره وجهده إلى فعل معين ، ومعنى هذا أن نصيب الإنسان في فعله ليس مجرد كونه محلا لهذا الفعل ، بل له أيضا صرف الجهد والإرادة . وهذا يتفق مع بعض المذاهب الأخرى كالمذهب الماتريدي . وعند التحقيق الدقيق نجده لايختلف مع المذهب الاعتزالي . وإذاثبت هذا يصبح مفهوم الكسب على أنه نتيجة لتوجيه العبد إرادته شطر العمل[3] . وتصبح بهذا الإرادة عنصرا أساسيا في بناء مفهوم الكسب عند الأشاعرة .

أما المعتزلة فقد ذهبوا مذهبا آخر ، فقالوا إن حكم التكليف بما لا يطاق هو الاستحالة ، وهذا انطلاقا من أصل " العدل " الذي هو أحد أصول المعتزلة الخمسة، و بميزان العدل التكليف بما لايطاق قبيح، والله لايفعل القبيح ، ولذلك فالتكليف بما لايطاق مستحيل .

وقد أورد القاضي عبد الجبار أدلة اعتمد فيها على العقل والشرع و اللغة ، وعلى ضوء ذلك ناقش حجة الأشاعرة من خلال المثال الذي قدمه الأشعري (مخاطبة الكافر بالإيمان) فمن جهة العقل يقول القاضي عبد الجبار :" كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشي ، وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب ، والدافع له مكابر جاحد للضروريات "[4] . هذه إحدى حجج المعتزلة ويبدو فيها توظيف القياس ، استنادا إلى قاعدة قياس الغائب على الشاهد ، كما أنها ترتكز على الواقع

---

1) حمودة غرابة : أبو الحسن الأشعري ، ص111.
2) نفس المرجع والصفحة .
3) حنا الفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، منشورات دار الجيل ببيروت لبنان ، ج1 ، ص180.
4) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص84.

خلاف حجة الأشاعرة التي كانت تجريدية إلى حد بعيد على النحو الذي ذكره الرازي كما سبق .

ومن جهة الشرع يورد القاضي قول الله عزوجل " لَايُكَلِّفُ اللَّهُ نفْسا إِلَّا وُسْعهَا " (البقرة 286) وذلك على سبيل الاستئناس كما يرى بعض محققيه [1] .

ثم يعود القاضي إلى ميزان الحسن والقبح ، ليبين أن التكليف بما لايطاق قبيح ومن ثم هو باطل . فيقول :" إن تكليف الكافر بالإيمان تكليف مالا يطاق ، لأن الطاقة والقدرة سواء وهو لايقدر إلا على الكفر لأنه لم يقع منه إلا الكفر ، فليس فيه إلا قدرة الكفر ، فيلزم أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفا لما لايطاق ، وذلك قبيح والله لايفعل القبيح"[2] . ثم يناقش الأشاعرة في المثال الذي قدموه وقد ضربه الأشعري نفسه ، من أن تكليف الكافر بالإيمان قد يكون تكليفا بمالا يطاق ، وكيف أنهم قالوا الكافر لايقدر على الإيمان لاشتغاله بضده ، ويكون حسب كلام الأشعري أن الكافر لو شاء لآمن ، فيرد القاضي على ذلك بأن الإيمان لايفعل بالمشيئة وإنما يفعل بالقدرة ، والكافر لم يعط القدرة كالعاجز سواء[3] . ويفهم من هذا بأنه قد تتوفر الإرادة والمشيئة ولايكون تكليف طالما القدرة مفقودة ، كما أنه يعيب على الأشاعرة تجويزهم أن يخلق في الكافر قدرة ومشيئة الإيمان ، ولايخلق فيه قدرة الإيمان ، فلا يمكن أن يقال لوشاء لآمن [4] .

من جهة أخرى يحاكم القاضي الأشاعرة محاكمة لغوية ، قصد محاجتهم فيما ذهبوا إليه . فيرد عليهم حينما قالوا : الكافر تارك للإيمان مشغول بضده ، بأن التارك يستعمل فى من لم يفعل مايقدر عليه في الحال التي يقدر عليه . ولهذا لايقال في الزمن : إنه تارك للعدو ، ولا للمقصوص الجناح : إنه تارك للطيران ، لما لم يقدرا عليه ، وأيضا فلا يقال لأحدنا تارك لخلق الأجسام والألوان لما لم يقدر عليها ، إذا ثبت هذا وعندهم أن الكافر غير قادر على الإيمان أصلا ولا يمكنه الانفكاك من الكفر فكيف يوصف بأنه تارك له ؟ كما ناقشهم أيضا في مصطلح الشغل ،وانتهى إلى أن هذه العبارة لاتجري إلا على القادر ، وعند الأشاعرة أن الكافر غير قادر على الإيمان ، فكيف يصح وصفه بذلك ؟[5] .

هذه بعض حجج المعتزلة في نفي التكليف بما لايطاق . وهي إحدى المسائل التي ترتبت عن الخوض في موضوع أسبقية القدرة للفعل وعدم أسبقيتها . ومن جهة أخرى طرحت مسائل شرعية فقهية ذكروها

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص85.
2) نفس المصدر والصفحة .
3) نفس المصدر ص88.
4) نفس المصدر ص89.
5) نفس المصدر ، ص89 ، 90.

في شكل أمثلة كالطلاق والعتق ، فالطلاق هو أحد صور محاجة المعتزلة للأشاعرة ، فقالوا :" من قدر على أن يطلق امرأته لايخلو : إما أن يكون قادرا على ذلك قبل وقوع الطلاق ، أوحال وقوع الطلاق ، فإن قدر على ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذي نقوله ، وإن قدر عليه حال الوقوع فالطلاق واقع ولايحتاج إلى القدرة "[1] . وقد طرحت المسألة على مستوى العتق كذلك ، متى قدر المعتق على فعل العتق أقبل الفعل أم حاله ؟ والنتيجة هي نفسها .

ويرد الأشاعرة بأنه تمكن واستطاع العتق والطلاق حال القيام بهما وليست له قدرة متقدمة ، وهذا مذهب الباقلاني إذ يقول :" المطلق والمعتق يستطيع الطلاق والعتاق في حال وجودهما ، وقدر في تلك الحال على طلاق من ليست بزوجة له في حال الطلاق ، وقد كانت زوجة له قبل ذلك . كما أنّا وأنتم نقول: إنما يطلق المطلق في حال وجودالطلاق من ليست زوجة له في تلك الحال،وقد كانت زوجة له قبل ذلك "[2]. والأمر نفسه في حالة العتق . وأعتقد أن هذا الفهم بعيد خاصة في حالة الطلاق الرجعي ؛ إذ قد يطلق المطلق زوجته وهي زوجته ، ويجوز له شرعا أن يراجعها وتستمر العلاقة الزوجية .

ومن بين الآثار المترتبة على هذه المسألة أنها أدت إلى اضطرابات عند بعض الفقهاء ، وربما هذا أحد أسباب الاختلاف الفقهي حول القضية الواحدة ، وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك ويرى أن الفقهاء تناقضوا ؛ فإذا خاضوا مع المتكلمين أثبتوها مع الفعل ، وإذا خاضوا في الفقه أثبتوها قبل الفعل [3] . وحسب رأي ابن تيمية هذا الذي هو قراءة في مواقف الفقهاء والمتكلمين أن القدرة قدرتان :" فالأولى شرعية هي مناط الأمر والنهي ، والثواب والعقاب وعليها يتكلم الفقهاء وهي الغالبة في عرف الناس . والثانية كونية هي مناط القضاء والقدر وبها تحقيق وجود الفعل "[4] .

وهذا التفسير التوفيقي الذي ذكره ابن تيمية يبدو أنه مستمد من إحاطة بحال الفقهاء وعلماء الكلام على السواء . إذبين فيه مرجعية الفعل العقدية ، وكذا مرجعيته الفقهية ، وبالأمرين معا تبنى فلسفة الفعل إسلاميا . وتتجلى بذلك حقيقة التعلق - تعلق القدرة بمقدورها - المسمى بالكسب . فمن القدرة ماهو سابق للفعل ، ومنها ماهو مقارن للفعل . وهناك من يرى أن الإمام الأشعري نفسه كان يميل إلى هذا الرأي ومنهم المحقق الدجاني إذ يقول :" والحق أن القدرة المستجمعة لشرائط التأثير التي أثبتها

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص96.
2) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص328
3) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص130.
4) نفس المصدر ، ص373.

الأشعري ، وقال إنها مع الفعل لا تتحقق إلا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل ، وهو لاينكر أن للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل "[1] .

هذا عن الأشاعرة . أما عن المعتزلة ، فقد نقل الإمام الأشعري نفسه أن بعض المتأخرين ممن كان ينتحل الاعتزال يقول : " القدرة مع الفعل وأنها تصلح للشيء وتركه في حال حدوثه" [2] . ويبدو من خلال ماتقدم أن الخلاف بين المذاهب الكلامية ليس بالحجم الذي أخذ تاريخيا عن هذه المذاهب ، بل هي متقاربة فيما بينها ، وقد تبين أنهم تكاد تكون لهم وجهة نظر واحدة في مسألة تعلق القدرة بمقدورها من جهة تقدمها على الفعل و عدم تقدمها .

المطلب الثالث : المقدورات

بعدما تم التعرض إلى أسبقية القدرة للفعل وعدم أسبقيتها له ، لابد من الوقوف على المقدورات وطبيعة علاقتها بالقدرة . وهل القدرة تتعلق بمقدور واحد أم بمقدورات متعددة ؟ وإن كانت متعددة هل يمكن أن تكون متماثلة فقط ؟ أم حتى المتضادات والمختلفات تتعلق بها ؟

تطرق المتكلمون إلى هذه الحالات على اختلافها ، فعالجوا علاقة القدرة بالأفعال المتضادة والمتماثلة والمختلفة ، وهذا يعني هل المقدور واحد أم متعدد ؟

فذهب الأشاعرة إلى أن القدرة الحادثة لايمكن أن تتعلق إلا بمقدور واحد ، وذلك لاعتقادهم بأن القدرة لاتوجد سابقة للفعل بل حال الفعل . وبهذا تكون القدرة عند الأشعري : " قدرة على مايوجد معها في محلها . فلوكانت قدرة واحدة على حركتين لم يخل أن تكون قدرة على حركتين أن يوجدا معا في حال حدوثها ، أوعلى حركتين أن تكون واحدة بعد أخرى ، فإن كانت قدرة على حركتين أن يكونا معا فقد وجبت حركتان في موضع واحد في وقت واحد ، ولوجاز هذا لجاز ارتفاع إحدى الحركتين إلى ضدها من السكون ، فيكون الجوهر متحركا عن المكان ساكنا فيه في وقت واحد،وهذا المحال " [3] .

وهذا يعني أن سر بطلان تعدد المقدورات هو عدم أسبقية القدرة للفعل ، فلو سلم بوجود سابق لها على الفعل لأمكن الحكم بتعدد المقدورات كما قالت بذلك المعتزلة ، ويفهم أيضا أن مفهوم القدرة

---

1) الجويني : العقيدة النظامية ، ص48.
2) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص275 ، طبعة (1985م).
3) الأشعري : اللمع ، ص95.

لايكتمل إلا مع الفعل ولهذا اعتبرها ماهي بقدرة إلا على مايوجد معها في محلها . أما الحجة على ذلك فتتمثل في كون تعلق القدرة الحادثة بمقدورين مؤديا إلى لقاء المتناقضات وهذا مخالف لأحد مبادىء العقل .

ومن جهة أخرى استعمل القياس من طرف الأشاعرة وبطريقة كلامية ؛ إذ قاسوا إمكانية تعلق القدرة بمقدور متعدد ، بإمكانية عدم القدرة على الترك ، ودائما مرد ذلك استحالة أسبقية القدرة للفعل. يقول الباقلاني :" لايصح أن يقدر القادر بها على مقدورين لامثلين، ولامختلفين غيرين ولاضدين ، ولاخلافين ليسا بضدين ، فلوصح أن يقدر القادر منا على الفعل قبل حال حدوثه لم يجب أيضا أن يكون قادرا على تركه " [1] . وبذلك فالمقدور المتعدد إما أن يكون متماثلا أو مختلفا أومتضادا .

فبالنسبة لبطلان تعلقها بالمتضادات يقول الإمام الأشعري :" لأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها ؛ لأن ذلك لولم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولامقدور لجاز وجودها وقتين وأكثر من ذلك ، إذلا فرق بين وقت ووقتين وأكثر ، ولوكان هذا هكذا لجاز وجودها الأبد وهو فاعل غير فاعل على وجه من الوجوه " [2] .

ورفض الأشعري هنا تعلق القدرة بالمتضادات يبدو أنه اعتمد فيه على طبيعة القدرة ؛ إذ أنها عرض والأعراض لاتبقى . فإن رفع شرط مقارنتها لمقدورها في الوجود أصبحت ممكنة الوجود الأبدي ، وهذا يخرجها عن طبيعتها العرضية ، وحسب هذه الحجة الأشعرية فالقول بعدم تعلق القدرة بالمتضادات يعود إلى عدة امور :

أحدهما : أن في القول بتعلقها بالمتضاد حكم بلقاء المتناقضات وهو باطل ، وهذا معنى قول الأشعري :" مادامت القدرة في وجودها وجود مقدورها استحال أن يقدر الإنسان على الشيء وضده ؛ لأنه لوقدر عليهما لوجب وجودهما ، وذلك محال " [3] .

وثانيهما : قول الأشاعرة بعدم تقدم القدرة على الفعل .

أما الثالث : فهو الإبقاء على الطبيعة العرضية للقدرة ، فالقول بتعلقها بالمتضادات يخرجها عن طبيعتها ، وهو باطل وقد سبقت الإشارة إلى هذا .

وهذا كله يتلخص في قول الأشعري عن الاستطاعة : **"أنها مع الفعل للفعل"** [4] . وعند سائر

---

1) الباقلاني : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، ص326.
2) الأشعري : اللمع ، ص94.
3) نفس المصدر ، ص95.
4) الأشعري : اللمع ، ص96.

الأشاعرة كانت هذه الأسباب محاور كلامهم ، فقد رفضوا تعلقها بالمتضادات لاستحالة لقاء المتناقضات وهذا مسلك الجويني في " الإرشاد " خاصة إذ يرى أن تعلقها بهما - أي المتضادين - مقارنتها لهما وهو باطل على الضرورة ؛ لأن استحالة اجتماع الضدين مدرك بالبداهة[1] . ويزيد الجويني كلامه إيضاحا بأسئلته التي أوردها على المعتزلة ، فيقول لهم :" إذاحكمتم بأن القدرة الواحدة تتعلق بالضدين فلم لم يختص أحد الضدين بالوقوع بالقدرة بدلا عن الثاني ؟ فإن قالوا : إنما يقع من الضدين ماتجرد القصد إليه ، ولذلك يختص بالوقوع فهذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن الغافل والنائم قد يقع منهما أحد الضدين من غير إرادة ، وصلاح القدرة للواقع كصلاحها للذي لم يقع .

والوجه الثاني : أن نقول : إذا وقعت الإرادة مقدورة والكراهية التي ضدلها مقدورة أيضا ، فما بال الإرادة اختصت بالوقوع ، والإرادة لاتراد عندكم " [2]

فالجويني هنا بصدد إبطال القول بأن الإرادة هي التي تصرف بها القدرة إلى فعل معين دون آخر، وحسبه مادام الفعلان المتضادان سواء في تعلقهما بالقدرة ، فلا مبرر لوقوع أحدهما دون الآخر ومثّل لذلك بحالة النائم والغافل وهما حالتان لاتعرفان الإرادة ، رغم ذلك كل منهما يقوم بأفعال في حالتي النوم والغفلة .

ومايلاحظ على هذا الكلام أن الجويني لم يفرق فيه بين الأفعال الإرادية والأفعال اللاإرادية ، رغم أن مجال البحث هو الأفعال الإرادية ؛ لأن ما لا إرادة للإنسان فيه لا تكليف به .وحينما نتتبع كلام الجويني نجده غير هذا في " العقيدة النظامية " ؛ إذ يثبت أن الاختيار الإنساني به تصرف القدرة فيقول : " و قد ملّك الله العبد اختيارا يصرف القدرة "[3] .

و يستفاد من هذا الحديث عن المرجح و الترجيح ، فلما كانت الإرادة هي الصارفة للقدرة فهي المرجحة لتعلقها بفعل دون فعل . وهذا ما أشار إليه الرازي من الأشاعرة؛إذ كان يرى أن نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدرا للأثر إلا عند مرجح فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع ، فلا يكون الذي افترض قدرة مصدر الأثر ، فلا يكون قدرة . و إن لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة إلا على الراجح [4] .

---

1) الجويني : الإرشاد ، ص223.
2) نفس المصدر ، ص224.
3) الجويني : العقيدة النظامية ، ص49.
4) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص224.

و موقف الرازي هذا لا يطابق سائر الأشاعرة فيه ، بل راح يفصل القضية بالوقوف على عناصر العملية (التعلق) من : القدرة ، و فعلين متضادين ، و الترجيح . و هذا يتفق مع ما ذكره في أسبقية القدرة للفعل و عدم أسبقيتها ، فكان يراها سابقة من جهة و معه من جهة أخرى . ويرى بأنه إذ كان فعلين و تم وقوع أحدهما بعدما تعلقت القدرة به و يكون ذلك راجحا حسب الرازي . و يعتبر هذا الموقف نقلة نوعية في المذهب الأشعري . فلم نجد فيه الجزم المطلق بتقدم إمكانية تعلق القدرة بالمتضادات ، و قد جزم بعض الأشاعرة بذلك من قبل ، وقد أورد بعض المحققين أن الرازي في كتابه "نهاية العقول" يرى أن القدرة معنيين أحدهما : مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة ، و الثاني : القوة المستجمعة لشرائط التأثير ، و الأولى قبل الفعل و تتعلق بالضدين و هي مدار التكليف . والثانية مع الفعل ولاتتعلق بالضدين [1] .و هذا التقسيم فصل في مسألة القدرة في المذهب الأشعري،إذ أكد أنه منها ما يتعلق بالمتضاد ، و منها ما لا يتعلق به .

و قد عولجت هذه القضية في مجال التمييز بين القدرة و القوة ، وكيف أن أهم فرق بينهما كون القدرة لا تتعلق بالضدين ، و القوة تتعلق بهما [2] .

ومن جهة أخرى هناك من خالف الأشاعرة فيما ذهبوا إليه ، و هذا الموقف مثلته المعتزلة . فقد ذهبوا إلى القول بإمكانية تعلق القدرة الحادثة بالمتضاد من الأفعال . يقول القاضي عبد الجبار : " و أما المتضادات فإن القدرة متعلقة بها "[3] . و الحكم بتعلق القدرة بالمتضادات لا يؤدي إلى لقاء المتناقضات حسب المعتزلة . و اعتبروا محاجة الأشاعرة لهم في ذلك أنها أخذت على القول بتعلق القدرة بفعلين متضادين دونها ضوابط و شروط . فمن شروط هذا التعلق أن لا يتم في محل واحد و إنما يوجد أحدهما بدلا من الآخر [4] .

و من الحجج العقلية التي استند إليها المعتزلة كون عدم تعلق القدرة بالضدين يؤدي إلى أن يحصل الإنسان على صفتين متضادتين . فلو لم تتعلق القدرة الحادثة بالضدين لوجب في الواحد منا إذا قدر على الضدين أن يكون اتصف بصفتين متضادتين .كما استندوا من جهة أخرى إلى قاعدة قياس الغائب على الشاهد ، معتبرين أن مذهب الأشعري في هذه القضية يؤدي إلى أنه يجب في القديم تعالى وهو قادر على الضدين أن يكون حاصلا على صفتين ضدين ومتى قالوا : " إنما وجب

---

1) الجويني : العقيدة النظامية ، ص51.
2) الراغب الأصفهاني : الاعتقادات ، ص279 ، 280
3) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق : عبد الكريم عثمان ، الطبعة الثانية ، ص415 ، 416 ، 417.
4) نفس المصدر والصفحات .

ذلك في الشاهد لأن إحدى القدرتين تضاد القدرة الثانية و ليس كذلك في القديم تعالى، لأنه قادر لذاته قيل لهم : إن الصفتين إذا تضادتا لم يفترق الحال بين أن تكونا مستحقتين للنفس ، و بين أن تكونا مستحقتين لمعنى" [1] .

و الاعتراض الاعتزالي هذا يشير إلى الشك في هذه القاعدة الكلامية ، و لهذا تعرضت إلى انتقادات كثيرة،و اعتبرها الكثير من العلماء سبب الخلاف بين المتكلمين في مسائل كثيرة ، فقد اعتبر ابن حزم أن جوهر المشكلة ، اعتماد الفرق المتخاصمة منهجا فاسدا هو القياس " قياس الغائب على الشاهد " [2] . و قد كان موقف الإمام أبا حنيفة عين موقف المعتزلة ؛ إذ أثبت صلاحيتها للضدين [3] .

كما أن ابن رشد و هو يعرض القضية من زاوية فلسفية يقول :" يظهر أن الله تبارك و تعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد"[4] . وابن رشد يشير هنا إلى الملكات التي يتوقف عليها إتيان الفعل من طرف العبد كالإرادة و القدرة ، فهذه القدرة خلقها الله للإنسان بها يتمكن من الفعل . و في هذا اتفاق مع الماتريدية الذين يعتبرون صرف القدرة يتوقف على الإرادة فالإنسان هو الذي يريد هذا الفعل أو ذاك ، و على قدر إرادته و عزمه تتعلق تلك القدرة بالفعل فيكون ، و هذا يعني أنه لا مانع من تعلق القدرة بفعلين ضدين ، إذا ما كان كل منهما في زمن خاص .

ومما سبق في موضوع تعلق القدرة بالضدين و عدم تعلقها ، وجدنا أن الأمر مختلف فيه بين المذاهب الكلامية ، وعرف سبب هذا الاختلاف في المبحث السابق - أي أسبقية القدرة للفعل و عدم اسبقيتها- . و قد انتهينا في ذلك إلى أن الخلاف في الكثير من الحالات كان لفظيا . كذلك ههنا فمادامت هذه الخلافات أفضت إلى مذهب توفيقي كالذي قال به الرازي و ابن تيمية و الماتريدي و غيرهم، من أن القدرة منها ما يسبق الفعل و منها مالا يسبقه بل يكون مقارنا له ، نجد أنه إذا توفرت شروط معينة كالتباين الزمني فلا مانع من تعلق القدرة الحادثة بفعلين ضدين . و حتى بالاستناد إلى قاعدة قياس الغائب على الشاهد لدى الأشاعرة و غيرهم يمكن إدراك هذا ، خاصة وهم قد اعتمدوا على العقل في تقسيم القدرة القديمة إلى صلوحية وتنجيزية . و لهذا كانت بعض الإشارات التي تومىء إلى تقارب المذاهب المختلفة في هذه القضية خاصة الأشاعرة و المعتزلة ، فكان لتطور المذاهب أثره، و كان أن اتفق

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص417.
2) سالم يفوت : مجلة دراسات عربية ، ص56.
3) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص263.
4) إبن رشد : مناهج الأدلة ، ص 235.

الأشاعرة و معضم المعتزلة وغيرهم على أن :" القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك ، و الترك بدلا عن الفعل " [1] .

هذا أحد أنواع المقدورات التي تتعلق بها القدرة . أما النوع الآخر من المقدورات ، هو المقدورات المختلفة . و السؤال هنا هل يمكن أن تتعلق القدرة الحادثة بالمختلف من الأفعال ؟ وهل يكسب العبد أفعالا مختلفة ؟

فبناء على ماسبق عند الأشاعرة الذين حكموا بمقارنة القدرة للفعل قالوا بعدم جواز تعلق القدرة الحادثة بالمختلفات التي لا تضاد فيها . و استدل الإمام الجويني على ذلك بأنه لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون مقدورا للعبد لوجب أن تكون القدرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع العلوم و الإرادات و نحوها من المقدورات ، و هذا مما يعلم بطلانه [2] . ففي هذا حكم باستحالة اقتران القدرة بالمختلف من الأفعال ، و هذا المثال صواب من الناحية النفسية ، فعلم النفس الحديث أثبت أن الأذكياء لا يقدرون على حل المسائل البسيطة . ولا يعني ذلك عجزهم بل إن الأمر يعود إلى المران و التمرس.

و يستفاد مثل هذا الكلام من موقف النجارية ؛ إذ ذهبوا إلى أن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان [3] . لقد نفت هذه العبارة تعلق القدرة بفعلين مهما كانت حقيقتهما و العلاقة بينهما ، و هذا عين كلام الباقلاني كما سبق والذي قال فيه : " إن القدرة الواحدة المحدثة لا يصح أن يقدر القادر بها على مقدورين لامثلين ، و لا مختلفين غيرين و لا ضدين،و لا خلافين ليسا بضدين " [4] .

وقد خالف المعتزلة في القول بتعلق القدرة بالمختلف من الأفعال . خالفوا الأشاعرة و أثبتوا إمكانية ذلك وهذا بناء على مواقفهم السابقة كالقول بأسبقيتها للفعل ، و تعلقها بالمتضادات ، والأمر هنا اطرد عما سبق . وأشار إلى ذلك القاضي عبد الجبار بقوله :" يصح أن يفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات في المحل الواحد ، و في وقت واحد . ألا ترى أنه يقدر على أن يريد قدوم زيد و عمرو وبكر و خالد ، مع أن هذه الإدراكات كلها مختلفة لتغاير متعلقاتها "[5] .

---

1) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم، ص228.
2) الجويني : الإرشاد ، ص224.
3) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص48.
4) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص326.
5) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص415.

ففي المختلفات لا يشترط التباين الزمني كما في المتضادات . فحسب هذا الموقف الاعتزالي إن المجال الذي يصلح لأن تتعلق فيه القدرة بالمختلفات هو أفعال القلب ، و كذا الكلام من أنواع المقدورات أيضا المتماثلات . فإن لم تكن الأفعال متضادة أو مختلفة وكانت متماثلة، هل يمكن أن تتعلق بها القدرة أم لا ؟

هذه القضية أيضا نتجت عن سابقاتها ، ولهذا كانت محل خلاف بين المتكلمين ؛ إذ حكم الأشاعرة باستحالة ذلك ، ومبرر ذلك أن القدرة لا تكون قدرة إلا على ما يوجد معها في محلها . فلو كانت قدرة واحدة على حركتين لم يخل أن تكون قدرة على حركتين أن توجدا معا في حال حدوثهما ، أو على حركتين أن تكون واحدة بعد الأخرى ، فإن كانت قدرة على الحركتين إن تكونا معا فقد وجبت حركتان في موضع واحد في وقت واحد ، ولو جاز هذا لجاز ارتفاع إحدى الحركتين إلى ضدها من السكون ، فيكون الجوهر متحركا عن المكان ساكنا فيه في وقت واحد ، وهذا محال . وإن كانت قدرة على حركتين توجد إحداهما بعد الأخرى فقد قام الدليل و البرهان على أن القدرة لا تبقى ، وهذا يوجب جواز وجود الفعل بقدرة معدومة [1] .

وهذا يعني أن الأشاعرة رفضوا تعلق القدرة بالمتماثلات لأمرين :

أحدهما : إمكانية التناقض إن تم ذلك التعلق . والتناقض باطل لأن القدرة عندهم ليست قدرة إلا على مقدور واحد في محل واحد . فإن قيل تتعلق بمقدور واحد و بمقدورات ، فهذا تناقض وهو محال .

وثانيهما : الطبيعة العرضية للقدرة ، إذ أنها عرض و الأعراض لا تبقي ، فلو قيل بأنها تتعلق بمقدورات متعددة فذلك يخرجها عن طبيعتها العرضية .

أما المعتزلة فقد قالوا بجواز ذلك لكن بتوفر شروط أشار إليها القاضي عبد الجبار بقوله : " فالقدرة إنما تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من المتماثل ، ولاتتعلق بأزيد من ذلك ، إذ لو تعددت في التعلق عنه إلى مازاد عليه ولاحاصر لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد،وذلك يوجب صحة أن يمانع أحدنا القديم جل وعز ، وأن يرتفع التفاضل بين القادرين وقد عرفت فساده ، فأما وقد اختلفت هذه الشرائط فإنه يصح أن يتعلق بأزيد من جزء واحد من المتماثل ، وعلى هذا يصح أن يؤلف بين أجزاء كثيرة دفعة واحدة على أن مافيها من التأليف متماثل " [2] .

---

1) الأشعري : اللمع ، ص95.

2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص415.

ومن هنا يفهم أن تعلق القدرة بالمتماثل من الأفعال ممكن ، ويكون تبعا للشروط السابقة له . فقد تتعلق بجزء واحد ، وقد تتعلق بأكثر من ذلك إذا ماتغيرت الشروط . أما القول بتأثير القدرة في المقدور وعدم تأثيرها فقد مر بيانه في مبحث تطور مفهوم الكسب .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

علاقة الكسب بالقضاء والقدر

المطلب الأول : معنى القضاء والقدر

نظرية الكسب في حقيقتها لاتعدو أن تكون تفسيرا لفعل العبد وحريته في ضوء عقيدة القضاء والقدر . وهذه النظرية ترفض الجبر الذي قالت به الجبرية ، وترفض القول بخلق العبد لأفعاله كما قالت المعتزلة ، ولهذا نعت القائلون بالكسب بأهل الجبر المتوسط .

وللوقوف على طبيعة العلاقة بين عقيدة القضاء والقدر من جهة ، ونظرية الكسب من جهة أخرى، لابد من التحقيق في ماهية الموضوعين أعني معنى القضاء والقدر ، ومعنى الكسب ، وأعتقد أن هذا مما يزيد مفهوم الكسب وضوحا .

أما تحديد معنى الكسب فقد سبق ، وأما القضاء والقدر فينبغي التعريف بهما من جهة اللغة والاصطلاح معا ، وتوظيفهما في العقيدة الإسلامية يتم دائما بشكل يتلازمان فيه ، فهما أمران متلازمان لاينفك أحدهما عن الآخر [1] .

وقد عرف القضاء من جهة اللغة بأنه الحكم ، والإخبار والأمر. وعرف القدر بأنه التقدير ، وفي لسان العرب :" المراد بالقدر التقدير ، و بالقضاء الخلق " [2] .

أما في اصطلاح المتكلمين فقد وردت تعريفات عديدة للقضاء والقدر ، منها :" القضاء هو علم الله السابق بما توجبه أحكام النجوم" [3] . وإلى مثل هذا التعريف ذهب ابن عربي في فصوص الحكم حيث عرف القضاء والقدر بقوله :" أما القضاء فهو حكم الله في الأشياء أن تكون على ماهي عليه في ذاتها كماعلمها أزلا . ويعرف القدر بأنه : توقيت حصول الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه" [4] . فحسب هذين التعريفين . مبحث القضاء والقدر على صلة كبيرة بمبحث الألوهية ، وبالتحديد موضوع الصفات . فإذا كان القضاء علم الله الأزلي ، فالأمر يتعلق بصفة العلم كإحدى الصفات الإلهية ،

---

1) محمد راغب باشا : سفينة الراغب ، ص14.

2) إبن منظور : لسان العرب ، ج5 ، ص3665.

3) إخوان الصفاء : الرسائل ، ج4 ، ص73.

4) إبن عربي: نصوص الحكم ، تحقيق : أبو العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان ، الطبعة الثانية (1980م). ج1 ، ص40.

أما القدر فهو حدوث تلك المعلومات على نحو يوافق العلم الأزلي ، أي يوافق القضاء وهذا معنى : لا راد لقضاء الله . فإذا علم الله شيئا بأنه سيكون فسيكون حتما . ويكون الإنسان بذلك يتحرك في دائرة العلم الإلهي ، وماذكره ابن عربي يوافق سائر تعريفات المسلمين ، منها :" القدر معناه أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في القدم، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى ، وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ماقدرها سبحانه وتعالى" [1] .

وإلى هذا ذهب بعض الأشاعرة إلى أن قضاء الله تعالى هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهي عليه فيما لايزال، وقدره إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها ، وأحوالها[2]

ووردت تعريفات عديدة مثل هذا منها تعريف الشيخ المقبلي اليمني حيث يعرفهما بقوله :" القدر يراد به تقدير الله سبحانه للأشياء على ماسيفعله هو وماسيفعله المخلوقون ، على مقتضى علمه تعالى بتلك الواقعات "[3] .

ويبدو أن هذا التعريف وإن كان على صلة بصفة العلم الإلهي، إلا أن مصطلح القدر فيه وظف في موضع القضاء عند أهل السنة الذين يعتبرون القدر إيجاد ماقضي به . وتعريف المقبلي هذا يطابق تعريف الماتريدية ، فعندهم :" القدر هو تحديد الله أزلا كل شيء بحدد الذي سيوجد به من نفع ، ومايحيط به من زمان ومكان ، والقضاء الفعل عند التنفيذ" [4] .

هذه تعريفات مختلفة للقضاء والقدر ، وعلى اختلافها فإنها قسمان : قسم ذهب أصحابه إلى أن القضاء هو العلم الأزلي ، والقدر الفعل عند التنفيذ . والموقف الآخر يرى أصحابه عكس ذلك . ومن جهة أخرى فإن المسألة على صلة بالإرادة الإلهية والعلم الإلهي . ومادامت أكساب العباد مما تعلق بها القضاء والقدر ، ينبغي التحقيق في ذلك ، ومدى كون العلم الإلهي أو الإرادة الإلهية من القيود التي تبرر نفي الفعل عن العبد .

---

1) النووي : شرحه على صحيح المسلم ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (1401هـ - 1981م) ، ج1 ، ص154.
2) محمد راغب باشا : سفينة الراغب ، ص14.
3) الشيخ المقبلي اليمني : كتاب العلم الشامخ ، ص275.
4) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، الطبعة الخامسة ، دار الكتاب العربي بيروت ، ج4 ، ص92.

المطلب الثاني : إثبات القضاء والقدر .

وقبل التطرق إلى ذلك يجدر التطرق إلى عقيدة القضاء والقدر وكيف أثبتت في الإسلام . وكيف تمت كتابة المقادير ، ومايوهم من ذلك بأنه لافعل للعبد من جهة ، ومايثبت القدر من جهة أخرى . وبالأمرين معا يتحقق مفهوم الكسب .

أما إثبات القدر فقد مر الحديث عنه في مجال الحديث عن تطور مفهوم الكسب ، وذهب أهل السنة كلهم إلى ذلك واستدلوا بآيات قرآنية مثل قوله تعالى :" إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خلقْنَاهُ بِقدر " (القمر 49) . وأحاديث نبوية مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم :" **إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى مايكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى مايكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها** "[1] .

وغير النصوص الكثير من أقوال العلماء والصحابة . وقد خالفت المعتزلة في هذا أهل السنة خاصة في القبائح وأفعال الشر ، ومن حججهم في ذلك إجماع الأمة على وجوب الرضى بقضاء الله .

ولهذا خاطب المعتزلة الأشاعرة إذ كان كل شيء بقضاء الله فالواجب أن ترضوا بقضاء الله الذي هو كفر و فاحشة أو لا تقولوا بذلك . فإن لم يقولوا به أخرجوه من أن يكون داخلا فيما قضاه الله ، و صار قولهم كقول الثنوية و المجوس ، إذ لم يرضوا بالآلام و الأمراض و إن قالوا نرضى به فهو كفر لأنه لا خلاف أنه من رضي بالكفر فهو كافر [2] .

---

1) رواه مسلم : في كتاب ا لقدر ، باب كيفية خلق الله الآدمي ، ج8 ، ص44 ،ورواه البخاري في كتاب بدء الخلق ، باب قوله تعالى : " إنا أرسلنا نوحا إلى قومه" ، ج4 ، ص103 ، والترمذي في كتاب القدر ، باب ماجاء أن الأعمال بالخواتيم ، الطبعة الثانية (1403، 1983) ج3 ، ص302 ،وكلهم عن الأعمش ، بألفاظ مختلفة ، قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح .
2) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص170.

فهذا أحد الأسباب التي لأجلها قالت المعتزلة بأن أفعال الشر يخلقها العبد ؛ لأنه إما أن يؤمن الإنسان بأنها ليست من القضاء الإلهي و هذا مذهب المعتزلة ، أو يثبت أنها قضاء وقدر . فيكون راضيا بالكفر و ذلك ليس من الإسلام . و تمت محاجة المعتزلة بتحديد معنى القضاء و القدر و معنى الرضى و معنى الأمر و سيأتي بيان ذلك ، لأن مذهب المعتزلة كثيرا ما أدى إلى العجز عن تفسيره وفهم عقيدة القضاء و القدر، خاصة لما وردت النصوص حاكمة بإطلاقها. من ذلك ما حكي عن عمرو بن عبيد[1]. أنه قال :" ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له : لما لاتسلم ؟ فقال لأن الله تعالى لم يرد إسلامي . فإذا أراد إسلامي أسلمت فقلت للمجوسي :إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لايتركونك ، فقال المجوسي : فأنا مع الشريك الأغلب"[2] . فهذا الإلزام الذي تعرض له عمرو بن عبيد ترتب عن القول بأن الله لم يقدر الشرور و القبائح من الأفعال، و لأجل ذلك كان أهل السنة يحددون مفاهيم متعددة ذات صلة فيما بينها مثل القضاء و الرضى والأمر ، و الإرادة .

إذا تبين هذا أي أن القضاء و القدر حقيقة يكون منكرها كافرا ، فإن أفعال العبد تدخل في إطار القضاء و القدر الإلهي ، و هذا مذهب أهل السنة حتى أفعال الشر فإنها تدخل في ذلك ، و الاستدلال على هذا بمحاجة آدم لموسى كما ورد في الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال :" **إحتج آدم و موسى عليهما السلام فقال موسى : أنت أبونا خيبتنا و أخرجتنا من الجنة فقال له آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه و خط لك التوراة أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني قال : فحج آدم موسى**"[3] .

---

1) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب المتوفى سنة 143هـ ، وهو أحد رؤوس الاعتزال بالبصرة ، أنظر : طبقات المعتزلة ، ص90

2) سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص83.

3) الحديث سبق تخريجه أنظر : ص20

المطلب الثالث : شمولية العلم الإلهي والجبر .

و ما دام القضاء الإلهي حقيقة عقدية ، و هو علم الله في الأزل بما سيكون ، والعلم صفة من صفات الله عزوجل ، وهي صفة شاملة ،فهل شمولية العلم الإلهي تفضي إلى القول بالجبر؟ أم غير ذلك؟ وإذا كانت تؤدي إلى الجبر فما حقيقة الكسب الذي تكلم عنه الكثير من المتكلمين كمجال للاختيار الإنساني؟ وماهي حدود هذا الاختبار وماعلاقته بالقضاء الذي هو سبق العلم بكسوب الناس ؟

والتطرق إلى هذه الجوانب المختلفة أمر لابد منه ؛ لأنه من أدلة الجبر المشهورة علم الله الأزلي ، المحيط بكل مايقع من أفعال عباده فيما لايزال . وبذلك فليس في مقدور العباد الخروج ومخالفة علم الله عزوجل ، ويكون بذلك العباد مجبورون ، وقد احتج مثبتو القدر بأن العباد لايمكنهم أن يخرجوا في أفعالهم عما سبق به علمه تعالى ، وإلا انقلب جهلا فكل إنسان يرى ويظن أنه حر مختار فهو مقيد بعلم الله السابق مجبور على أن تكون أفعاله وفق ماعلمه الله واقعا أو غير واقع [1] .

ومعنى هذا أن علاقة الكسب بالقضاء والقدر ، علاقة الجزء بالكل إذ يصبح كسب العبد قضاء وقدرا ، ويترتب على ذلك أنه لافعل للإنسان ، وينتهي الأمر إلى الجبر الخالص ، ويبطل بذلك مفهوم الكسب كما عرفه أهل السنة ، وقد أورد الشيخ مصطفى صبري مثل هذا الاعتراض الذي ورد على مثبتي الاختيار مع القدر . والذي قال به من يرون أن العلم الإلهي من أدلة الجبر . فقالوا : " وكون اختيار العباد داخلا في علم الله، أي كونه يعلم أنهم يفعلون مايفعلون باختيارهم لايدفع الجبر؛ لأن مايفعله العباد لما تقرر وتعين في علم الله السابق على أي وجه كان ، فهل يقدر الإنسان إذا جاء وقته على أن يغير هذا المقرر المقدر ، فلا يفعل ما في علم الله أن يفعله ، ويفعل ما في علم الله أنه لايفعله ؟ فإن لم يفعل فالجبر محقق" [2] .

والطرح هذا يفيد أن العلم الأزلي صفة مؤثرة ، وحتى إن لم تكن كذلك فإنها تستدعي نظرا دقيقا. وقد وقف عندها بعض المعتزلة فقال :" لولا مسألة العلم ومسألة الداعية لمابقي مانع من أن نحج من حاجتا في أفعال العباد"[3] . وبمثل هذه الحجج التي أثبتت أن العلم يؤدي إلى الجبر .خلص المعتزلة إلى القول بأن القضاء محيط بكسب العبد ، ويبدو أنه من الصعب التوفيق بين هذا الكسب والقدر لأن العلاقة بينهما تؤول إلى التناقض . وقد رد أصحاب نظرية الكسب بأنه لاجبر كما فهمت الجبرية

---

1) مصطفى صبري : موقف البشر ، ص59.
2) نفس المرجع والصفحة.
3) نفس المرجع ، ص60.

ولاتناقض أيضا ، بعد بيان حقيقة العلم وعلاقتها بالمعلوم .

فقد ذهبوا إلى أن العلم صفة كاشفة وليست مؤثرة ، فإن ثبت ذلك فيرفع التناقض . ويمكن الوقوف على طبيعة العلاقة بين العلم الأزلي الذي هوالقضاء ، والكسب الذي هومجال حرية العبد في فعله . وكانت هناك ردود تؤكد رفع هذا التناقض منها أن العلم لاتأثيرله في معلومه لا بالمنع ولا بالإلزام؛ لأنه عبارة عن مجرد اكتشافه عند العالم فلا يتقيد معلومه به ، ولا يلزمه أن يتبعه بل اللازم عكس ذلك [1] .

وهذا رد على الذين يعتبرون العلم الأزلي مقيد للإنسان . وهو أيضا بيان لحقيقة العلم على أنه صفة كاشفة غير مؤثرة ، وحتى يزال الغموض تم اللجوء إلى تحديد علاقة العلم بالمعلوم ، بهدف بيان بطلان الجبر . فإذا كان العلم صفة مؤثرة ، فإنه ليس إلا علما بأمرما . فتكون بذلك أفعال العباد وإن تأخرت عن علم الله الأزلي المتعلق بها في الوجود الخارجي إلا أنها متقدمة عليه طبعا تقدم المتبوع على التابع[2] . وهذا التفسير لهذه العلاقة اعتمد فيه على قاعدة قياس الغائب على الشاهد ، ولهذا يوردون أمثلة توضيحية من الشاهد فمثلوا العلم بالمصباح الذي يبرز صورة الشيء الذي أمامه طبقا لما هو عليه دون أن يتدخل بأي تحوير أو تبديل فيه . وهذا معنى قولهم :" العلم تابع للمعلوم " [3] .

ومن جهة أخرى احتج القائلون بالكسب على من رأى بأن العلم الأزلي من أدلة الجبر القوية، ومن قال بأن معلومات الله وفق علمه واستحالة مخالفتها له ، فوجوب بالغير ، واستحاله كذلك أي بالغير بسبب استحالة الخطأ في علم الله ، وهي في الحقيقة عبارة عن استحالة مخالفة العلم لمعلومه أكثر من استحالة مخالفة معلومات الله لعلمه ، وكناية عن شدة متابعته لمعلومه، ومن جملة المعلوم وقوع تلك الأفعال باختيار العباد فيجب كون العلم التابع تابعا في أمر الاختيار أيضا[4] .

إذا تبين هذا فإن كسب العبد هو اختياره ، وهو معلوم لدى الله عزوجل ومقضي به ، فيكون بذلك تعلق القدرة الحادثة بمقدورها (الكسب) مجال لحرية العبد وذلك لايناقض إثبات القضاء والقدر ، وتكون بذلك علاقة الكسب بالقضاء و القدر علاقة علم بمعلوم ، والعلم لايناقض معلومه .

---

1) مصطفى صبري : موقف البشر ، ص59.
2) نفس المرجع ، ص61.
3) محمد سعيد رمضان البوطي: حرية الإنسان في ظل عبوديته لله ، الطبعة الأولى (1412هـ - 1991م) دار الفكر المعاصر بيروت ، دار الفكر دمشق ، ص45.
4) مصطفى صبري : موقف البشر ، ص61.

وعلى ضوء العلاقة بين الكسب و القضاء والقدر برر علماء الإسلام وجوب العمل مع القدر ، وأن مايعتقده بعض المسلمين من التواكل ، والاستسلام فهم خاطىء لعقيدة القضاء والقدر . وقد وردت نصوص كثيرة تبين أن العمل واجب ، منها قوله تعالى :" وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عملكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ " (التوبة 105) ، ومن السنة ماروى عن علي بن أبي طالب قال :" كنا في جنازة في بقيع الغرقد فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه مخصرة فنكس فجعل ينكث بمخصرته ثم قال مامنكم من أحد ، مامنكم من نفس منفوسة إلا كتب الله مكانها من الجنة والنار ، و إلا قد كتبت شقية أو سعيدة . فقال رجل يارسول الله أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل فمن كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة ، ومن كان منا من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة ، فقال :" إعملوا فكل ميسر لما خلق له " [1] .

فهذا النص النبوي رغم أنه أثبت القدر ، إلا أنه حث على العمل كذلك ، وهذا مما يدل على أنه لاتعارض بين القضاء و القدر ، وبين العمل والسعي . ومايوجد في ذهنية الإنسان المسلم اليوم من تواكل وتقاعس عن السعي هو من الراوسب السلبية الناتجة عن الفهم السيء لهذا الموضوع العقدي . فعلى المسلم الأخذ بالأسباب ، وأن يقدم على الأعمال بواقعية خالصة ، في غير انفصال عن الغيب ، وقد أشار الإمام ابن القيم إلى ذلك بقوله :" العبد ينال ماقدر له بالسبب الذي أقدر عليه ومكن منه وهيء له ، فإذا أتى بالسبب أوصله إلى القدر الذي سبق له في أم الكتاب ، وكلما زاد اجتهادا في تحصيل السبب كان حصول المقدور أدنى إليه ، وهذا كما إذا قدر له أن يكون من أعلم أهل زمانه فإنه لاينال ذلك إلا بالاجتهاد والحرص على التعلم وأسبابه" [2] .

فإن لم تتوفر الأسباب الكافية ، ورام الإنسان فعل فعل معين فإنه يتحدى بذلك المنطق ، ويخالف السنن الكونية التي تقتضي أفعال العباد مطابقتها ، وأي الأمرين كان فهو محال . وهذا ماأشار إليه ابن رشد عندما قال :" الأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله "[3] . ويعني هذا أن أفعال العبد تنسب إليه من جهة كونه مريدا لها ، لكنها لايمكن أن تخالف القدر بنسبتها للإرادة الإنسانية ، بل هي مطابقة للسنن ونواميس الكون والكل من الله .

---

1) الحديث سبق تخريجه أنظر : ص42.
2) إبن القيم : شفاء العليل ، ص25.
3) إبن رشد : مناهج الأدلة ، ص 235

وهكذا نجد أن مفهوم الكسب يتحقق في ضوء إثبات القدر ، وأن الاعتذار بالأقدار وتبرير التقاعس والتخلي عن السعي بالقدر لا أساس له من الصحة ، ويتجلى ذلك من خلال ماأثر عن السلف رضي الله عنهم ، فرغم تمسكهم وإيمانهم العميق بعقيدة القضاء والقدر إلا أنهم لم يتوانوا في الأخذ بالأسباب ولم يفرطوا في الأعمال ، بل كانوا أشد اندفاعا إلى العمل بعد فهمهم للقدر . وقد وردت أحاديث كثيرة تحث على العمل رغم سبق الأقدار كقوله صلى الله عليه وسلم :" **إعملوا فكل ميسر لما خلق له** " . فلما سمع بعض الصحابة ذلك قال ماكنت أشد اجتهادا مني الآن [1] .

أي أن اجتهادهم وحرصهم على العمل ازداد بعدما وردت النصوص التي تثبت القدر ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على فهم صحيح لعقيدة القضاء والقدر مثلما أثر عن عمر بن الخطاب لما سمع بمكان تفشى فيه داء الطاعون، فغير طريقه التي كان يسلكها ، فقيل له :أتفر من قدر الله ياعمر ، قال : أفر من قدر الله إلى قدر الله .

وقد ذكر ابن القيم أن هذه وظيفة من يخوض في بحار القدر إذ قال :" وظيفته مصادمة أمواج القدر ومعارضتها بعضها ببعض ، وإلا هلك فيرد القدر بالقدر "[2] .وهو موقف الشيخ العارف عبد القادر الكيلاني[3] الذي قال :" نازعت أقدار الحق بالحق للحق ، والرجل من يكون منازعا للقدر لامن يكون مستسلما مع القدر "[4] . فهؤلاء فهموا حقيقة القضاء والقدر وآمنوابها ولم يفرطوا في الأخذ بالأسباب ولا في العمل .

وبذلك يكون مفهوم الكسب بعيدا عن الجبر المبطل للأعمال ، وتتحقق مسؤولية الإنسان في ظل القضاء والقدر . وقد شبهت علاقة القدر وأسبقيته للعمل بالعلم وأسبقيته للمعلوم ، أو بعلاقة النظرية بالتطبيق،فتكون الفائدة في العمل مع القدر مثل الفائدة في العمل مع سبق العلم ، إذ كل منهما غير مزيل للقدرة ولا مؤثر فيها [5] .

وبهذا يتبين أن الكسب لاينافي القدر من جهة ، ولايقتضي ترك الأعمال من جهة أخرى ، وذلك يبطل الكثير من الدعاوى التي راجت حول عقيدة القضاء والقدر ، والتي أرجع إليها سر تأخر المسلمين .

---

1) إبن القيم : شفاء العليل ، ص25

2) إبن القيم : مدارج السالكين ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، (طبعة 1972م) ، دا الكتاب العربي بيروت ، ج1 ، ص199

3) أبو محمد محي الدين الجيلاني أو الكيلاني ، مؤسس الطريقة القادرية ، وهو من كبار الزهاد والمتصوفة ، توفي ببغداد وله كتب منها الفيوظات الربانية ، أنظر الأعلام للزركلي ، ج4 ، ص47 .

4) إبن القيم : مدارج السالكين ، ج1 ، ص199

5) إبن الوزير اليمني : إيثار الحق على الخلق ، الطبعة الأولى (1983م) دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ص 256

وبناء على هذا نجد أن بعض النظريات النفسية الحديثة قد أخطأت ؛ لأنها أدت إلى القضاء على الاختيار الإنساني بحكمها على الإنسان بأنه مسير وليس بمخير على النحو الذي تقول به النظرية الميكانيكية[1] .

إن هذه النظرية قد حكمت نهائيا على انعدام الإرادة الإنسانية وإن كانت قد جعلت الظروف المقيدة لها هي الظروف الواقعية ، وليس الغيب . وقد تجلى تأثير مثل هذه النظرية على مستويات أخرى كالتشريع لأنها اعتمدت في سن القوانين ، واعتمدت كأساس لتحديد المسؤوليات المختلفة .

والتهمة هذه تبطل أيضا بالاستناد إلى واقع الحياة الأروبية ؛ إذ الكثير من علمائها ومفكريها سواء أكانوا علماء النفس والسلوك ، أو علماء الأديان ذهبوا إلى القول بالجبر[2] . فرغم كون إديولوجياتهم تقضي بالجبر لكن ذلك لم يمنعهم من العمل .

---

1) هذه النظرية التي تعتبر الإنسان مجرد جرثومة حية تحمل أثناء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الأجيال الماضية مابين صفات طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية منها الغنى ، والفقر ، والجهل ، والعلم والحالة الأدبية والمدنية . مصطفى صبري : موقف البشر ، ص18 - 19

2) أمثال : سانت أو غستين ، سبينوزا ، ليبنتز وغيرهم .

المبحث الثالث

علاقة الكسب بمشيئة الله ومشيئة العبد .

المطلب الأول : معنى الإرادة الأزلية وإثباتها وشموليتها لجميع المحدثات

سبق بيان علاقة الكسب بالقضاء والقدر ، ومن ثم بيان طبيعة فعل العبد في ظل هذه الحقيقة العقدية من جهة كون القضاء هو العلم الأزلي . لكن هناك من يرى أن القضاء هو الإرادة الأزلية، واعتبر أهل السنة أن العلم والإرادة من الصفات ذات الصلة بأفعال العباد ، وقالوا بأن من أحكام الإرادة أن تتبع العلم [1] .

وقد أردت إفراد الإرادة بمبحث مستقل أبين فيه علاقة الكسب كمجال لحرية العبد بالإرادة الأزلية، وإلى أي مدى تحقق مفهوم الكسب بالكيفية التي عرض بها في ضوء ذلك كله .

والأمر يقتضي بادىء ذي بدء تحديد مفهوم الإرادة من جهة اللغة ، فالإرادة لغة معناها المشيئة ، يقال : أراد الشيء إذا شاءه .

وعند المتكلمين تستعمل الإرادة كصفة من صفات الله عزوجل وتعرف بالإرادة الأزلية،وتستعمل كصفه من صفات العبد وتعرف بالإرادة الحادثة .

فالإرادة الأزلية هي الإرادة الإلهية ، وهي إحدى صفات الله عزوجل، وتدرس في علم العقيدة ضمن صفات المعاني ، وعرفت عند أهل السنة بأنها صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص الممكنات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت [2].وقد لخص البغدادي مذهب أهل السنة والأشاعرة على وجه الخصوص فقال :" أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره ، وعلى أن إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء ، كما قالوا أن أمره بالشيء نهي عن ضده ، وقالوا أيضا إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته،وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها "[3] .

---

1) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص270 ، 271.
2) سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص69.
3) البغدادي : أصول الدين ، ص102

هذا مذهب الأشاعرة كما وصفه أحد أبناء مدرستهم ، لكن هناك استثناءات لم يشر إليها البغدادي سيأتي ذكرها .

أما المعتزلة فقد خالفوا أهل السنة ، فذهبوا إلى أن الله مريد بإرادة حادثة وليست أزلية ، كماهو مذهب أهل السنة . وقد ذهب بعضهم كالجاحظ مذهبا قريبا من أهل السنة ، إذ يرى أن إرادته تعالى شأنه علمه بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل ، وبكيفية صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوقي ويسمون هذا العلم عناية [1] . فوافقوا بذلك أهل السنة في اعتبارهم الإرادة تابعة للمعلوم كما تقدم .

أما إثبات الإرادة الأزلية فما يدل عليه النقل والعقل على السواء ، فمن جهة النقل آيات كثيرة منها قوله تعالى :" **وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا** " (المائدة 41) وقوله تعالى : " **ولَوشَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ** " (الأنعام 35) وقوله :" **فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ** " (الأنعام 125). هذه بعض النصوص الدالة على ثبوت المشيئة لله عزوجل وعلى نفوذ مشيئته تعالى .

أما العقل فيدل كذلك على ثبوت الإرادة الأزلية لله تعالى : إذ لو لم تكن موجودة وأزلية للزم عليه نقيضها وهو الإكراه ، وهو يستلزم مكرها وذلك ينافي واجب الوجود [2] . فهذه حجة عقلية تثبت أن ارتفاع النقيض إثبات لنقيضه ، فإن رفعت الإرادة ثبت الإكراه وهو محال في حق الله عزوجل . ومما استدلوا به كذلك الممكن كأحد الأحكام العقدية العقلية ، فأفعال الله عز وجل تختص بضروب من الجواز تتساوى فيها مع بعضها البعض ، فماخلقه الله يجوّز العقل إمكانية عدم خلقه ، ومن بسط له في الرزق يمكن أن يجعله على خلاف ذلك . و إلى هذا أشار الإمام الغزالي بقوله :" الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح ، و لا تكفي ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة فما الذي خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال ؟ " [3]

---

1) الألوسي : روح المعاني ، دار الفكر بيروت (1983م) ، ج1 ، ص209.
2) محمد سعيد رمضان البوطي : كبرى اليقينيات الكونية ، الطبعة الثامنة ، دار الفكر ، ص122 .
3) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، الطبعة الأولى (1403هـ - 1983م) دار الكتب العلمية ، ص65.

وللإجابة على هذا التساؤل نقول : إنها الإرادة ؛ لأنها صفة أزلية من شأنها تخصيص الممكن وهي ما أشار إليه الغزالي في هذا النص " بالمرجح ".

و ما ينبغي الوقوف عنده في هذا المبحث بعض أحكام الإرادة الأزلية و متعلقاتها. فذهب الأشاعرة إلى أنها شاملة لجميع المحدثات متعلقة بها . حجتهم في ذلك القرآن الكريم فقد قال تعالى :" **فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ** "(البروج 16) وأيضا فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده ؛ لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمران :" إما إثبات سهو و غفلة ، أو إثبات ضعف و عجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده .فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه مالا يريده" [1] .

وحسب هذا النص فإن إنكار تعلق الإرادة بجميع المحدثات تترتب عنه مفاسد عقدية تخالف حقيقة الألوهية ، وفي ذلك دليل على عموم الإرادة الأزلية ، حتى و إن كانت هذه الأفعال الإنسانية معاصي و أفعال شر فإنها مرادة لله عز وجل لدى الأشاعرة ، و قد قام الغزالي بعملية قياس يبرهن فيها على ذلك فقال :" فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث أنه ظهر أن كل حادث مخترع بمقدرته ، و كل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به ، فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد ، و الشر والكفر والمعصية حوادث ،إذا لا محالة مرادة "[2].

وإثبات إحاطة الإرادة بهذه الكيفية هو معنى قول المسلمين :"ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن". فتكون شمولية الإرادة بذلك مقتضى من مقتضيات الألوهية ، و على هذا كان السلف . فقد أورد ابن القيم أنها تتعلق بما يحب و بما يكرهه كله داخل تحت مشيئته كما خلق إبليس و هو يبغضه ، وخلق الشياطين والكفار والأعيان و الأفعال المسخوطة له و هو يبغضها ، فمشيئته سبحانه شاملة لذلك كله[3].

إن هذه المواقف تبين لنا عقيدة أهل السنة ومنهم الأشاعرة في الإرادة الأزلية ، و كيف أنها شاملة و تتعلق بالخير و الشر ، و يؤكد ذلك قوله تعالى في شأن النفس الإنسانية :" **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**" (الشمس8). و قد خالف المعتزلة الأشاعرة في ذلك ، فقالوا بأن الإرادة الإلهية لا تتعلق بالشرور والقبائح ، و إنما تتعلق بمحاسن الأشياء و الأفعال . و هذا معنى قول القاضي عبد الجبار : "فأما المعاصي فلا يريدها تعالى بل يكرهها ، أما كراهته لها فلما ثبت من النهي والزجر والتهديد وغير

---

1) الأشعري : اللمع ، ص48.
2) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص70.
3) إبن القيم : شفاء العليل ، ص48.

ذلك، وعلى هذا نفاه عن نفسه بقوله : "وَاللَّهُ لايُحب الْفَسَادَ" (البقرة 205)" وَلايَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ " (الزمر 7) " وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ "(غافر 31)و" لِلْعَالَمِينَ "(آل عمران 108) إلى غير ذلك "[1]

هذا معتقد المعتزلة في الإرادة الإلهية ، وقد قالوا بعدم تعلقها بالشرور والمعاصي استنادا إلى أصلهم العقدي (العدل).

وأدى الخلاف بين الطائفتين إلى ظهور مجادلات بينهما في هذا ، من ذلك ماحدث بين القاضي عبد الجبار ، وأبي إسحاق الاسفراييني :" فقد دخل أبو إسحاق مجلسا كان فيه القاضي عبد الجبار فبمجرد أن وقعت عين القاضي على أبي إسحاق صاح مناديا : سبحان من تنزه عن الفحشاء " ، فكان رد أبي إسحاق : سبحان من لايجري في ملكه إلا مايشاء " ومثل ذلك ماحدث مع ربيعة الرأي إذ قال له غيلان الدمشقي:" أنت الذي يزعم أن الله يحب أن يعصى فكان رد ربيعة : أنت الذي يزعم أن الله يعصى قهرا " [2] . وهذا أحد أوجه الخلاف بين المذاهب الاعتقادية .

المطلب الثاني : معنى الإرادة الحادثة وإثباتها .

الإرادة أو المشيئة الحادثة ، هي إرادة العبد لأفعاله وتصرفاته ، وحريته في التنفيذ أو الترك . واعتبرت عند المتكلمين بأنها :" صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر ، لا في الوقوع بل في الإيقاع "[3] .

ومن هذا التعريف يتبين أن الإرادة صفة يتأتى بها تخصيص المقدورات بالنسبة للعبد ، وذلك على مستوى الوجوه المختلفة التي تتساوى فيها الممكنات ، وتختلف الأسماء عليها فتنعت بالميل ، والقصد والرغبة . فيكون بذلك معنى إثبات إرادة للإنسان مستقلة عن إرادة الخالق ، هو أن يكون لهذا الإنسان ميل ورغبة في الفعل[4] .

أما مايدل على إثبات الإرادة الحادثة ، فالبداهة والضرورة ، وهذه حجة الأشاعرة والمعتزلة معا . أي أنهم اعتبروها قضية بديهية ، والبديهيات واضحة بنفسها لايطلب عليها دليل . وهذا معنى قول

---

1) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص48.
2) مرتضى المطهري : كتاب العدل الإلهي ، مطبعة الخيام ، قم،(1401هـ) ص30.
3) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص137.
4) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص80.

المعتزلة : " إنا علمنا بأنا نشاء ما نأتيه ونفعله في حالة الفعل ، وقبل حاله ضروري ؛ لأنه لا يمكن دفعه وأنا قد نشاء الفعل فنفعل ، وقد نشاء فلا نفعل ، وأن ذلك صحيح فينا ومانعلم باضطرار"[1] .

وبرهان المعتزلة هذا هو مايعرف بشهادة الشعور في الاستعمالات النفسية الحديثة . وهو حجة موضحة لحقيقة الإرادة عند المعتزلة . فمن جهة طبيعتها فإنها بديهية ، ومن جهة معناها هي حرية . فتكون بذلك مشيئة العبد هي حرية الفعل في تنفيذه أو العدول عنه ، وحتى يتحقق الفعل الحر أو الفعل الإرادي لابد من شروط تتوفر فيه ، فإن توفرت هذه الشروط ثبتت مشيئة العبد ، فتكون شروط الفعل الإرادي نفسها دليل على إرادة العبد لفعله ، وعلى أنه يتصف بالإرادة . وهذه الشروط هي :

أولا : الوعي الإرادي : ويعني أن يكون الإنسان عالما بما يفعله ، وإلا كان غير مريد للفعل حتى ولو وقع منه .

ثانيا : لابد أن يكون له غرض مايفعله ، وأن يكون هذا الفعل (مقصودا) بذاته .

ثالثا : استقلالية الفعل :ويعني أن يكون هذا الفعل مستقلا ، غير تابع لغيره في حدوثه ؛ إذ بغير هذه الاستقلالية ، وتحقق عدم تبعيته لغيره ، تتعين احتمالية أن يقع مثل هذا الفعل ولاإرادة للفاعل فيه .

رابعا : ارتفاع الموانع : ويعد هذا الشرط لازما (وبغيره) أي إذا كان ثمة مانع نتحقيق الفعل وانتفت الإرادة ، أي : يكون الفعل لاإراديا[2] .

هذه شروط الفعل الإرادي ، وهي ممكنة ؛ فإن تحققت كان الفعل إراديا ، وإن غابت كان غير ذلك . وحجة المعتزلة هذه تتفق وحجة الأشاعرة ، إذهم كذلك اعتمدوا البداهة في البرهنة على كون الإنسان مريدا . يقول الباقلاني :" العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبرا ، وسائر بدنه عند وقوع الحمى به أو الارتعاش ، وبين أن يحرك هو عضوا من أعضائه قاصدا إلى ذلك باختياره "[3] .

فهنا أيضا قوام إثبات الإرادة هو البداهة ، وهذه إحدى نقاط الالتقاء بين الأشاعرة والمعتزلة ، وبهذا فقد تم الوقوف على مفهوم الإرادة الأزلية ، والإرادة الحادثة وإثبات كل منهما . فلما تبين ذلك وجب تحديد علاقة الإرادة الحادثة بالكسب الذي هو تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، فكيف تحتاج هذه العملية إلى الإرادة ؟

---

1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص173.

2) عبد الستار الراوي: العقل والحرية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى(1400-1980م) ، ص368 ومابعدها.

3) الباقلاني : الإنصاف ، ص46.

المطلب الثالث : علاقة الإرادة الحادثة بالكسب .

إن القدرة، كصفة ، تتساوى أمامها المقدورات ، خاصة المتماثل منها ، ولايمكن القيام بأحد تلك المقدورات إلا إذا توفرت الإرادة ، فتكون الإرادة بذلك ضرورية لتعلق القدرة بالفعل ، وتكون علاقتها بذلك علاقة شرط بمشروط أو سبب بمسبب ، فإن توفرت الإرادة تم الترجيح والاختيار ، وإن غابت لم يتحقق شيء من ذلك ، فدور الإرادة إذا هو تخصيص تعلق القدرة . وبذلك توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع[1] .

هذه هي طبيعة العلاقة بين الإرادة وتعلق القدرة (الكسب) وقد بين أصحاب نظرية الكسب كيفية كون الإرادة مخصصة لتعلق القدرة ، كما فعل الغزالي إذ يقول :" فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت القدرة لامحالة ، ولم يكن لها سبيل إلى المخالفة ، فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة ، والقدرة متحركة ضرورة عند انجزام المشيئة "[2] .

وحسب هذه الترتيبات التي وضعها الغزالي يتبين أن مبدأ الفعل هو الإرادة ، التي تقوم عليها القدرة . وبالقدرة تتأتى الحركة التي هي الفعل ، وهذا ماجزء به الغزالي في " معارج القدس" فيقول : "إعلم أن مبدأ فعل الآدمي إرادة يظهر أثرها أولا في القلب ، فيسري منه أثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب إلى الدماغ ، ثم يسري منه أثرإلى الأعصاب الخارجية من الدماغ ومن الأعصاب إلى الأوتار والرباطات المتعلقة بالعظل ، فينجذب به الأوتار ، فيتحرك به الأصبع ، فيتحرك بالأصابع القلم وبالقلم المداد مثلا ، ويحدث منه صورة مايريد كتابته على وجه القرطاس"[3] .

فقد بين الغزالي هنا موقع الإرادة بالنسبة لفعل العبد وعلى أنها المبدأ . وهذا التفسير يتفق إلى حد بعيد مع ماذهبت إليه المذاهب البيولوجية والنفسية الحديثة ، ويفهم من هذا النص أيضا أن الإرادة عنصر أساسي في حدوث الفعل ويتوقف على وجودها الكسب ، فإن توفرت الإرادة تم صرف القدرة إلى مقدورها ، وإن لم تتوفر لايكون هناك فعل وبالتالي لاكسب ، وهنا تتجلى العلاقة السببية بين الإرادة والكسب الذي هو حقيقة فعل العبد .

---

1) سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، القسم الثاني ، ص479.

2) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج13 ، ص173.

3) الغزالي : معارج القدس ، الطبعة الرابعة (1980م) منشورات الآفاق الجديدة بيروت ، ص171.

ولم يخالف المعتزلة في كون الإرادة عنصرا مخصصا للقدرة ، فقد ذكر القاضي عبد الجبار أن ماتؤثر الإرادة فيه من الأفعال هو مايصح وقوعه على وجهين كالعطية التي تصلح أن تكون ردا للدين، وتصلح أن تكون هبة ، وتصلح أن تكون غير ذلك . فلا يتخصص ببعض الوجوه إلا بالقصد والإرادة [1] . وبهذا فقد ثبت أن العبد مريد بإرادة ، وأنه مختار في فعله مادامت عناصر الاختيار موجودة من قدرة وإرادة ، وغير ذلك . هذا عن تعلق الإرادة الحادثة بكسب العبد كما أوضح ذلك القائلون بالكسب ، فهم على هذا المستوى أثبتوا الاختيار الإنساني و أوضحوا مفهوم الكسب .

المطلب الرابع : مصير ذلك كله أمام إرادة الله

إن السؤال الذي طرح على القائلين بالكسب هو أنه إذا كان الأمر كما قالوا فما مصير ذلك كله أمام الإرادة الأزلية ؟ و ما علاقة الكسب بإرادة الله عز وجل الشاملة و المتعلقة بجميع المحدثات ؟

فإذا كان الكسب خلقا لله عز وجل كما سبق ، و الإرادة الحادثة خلقا لله ، و كل منهما ينطوي تحت الإرادة الأزلية ؛ لأنه على أصل القائلين بالكسب أن الإرادة القديمة شاملة لجميع المحدثات بما في ذلك أفعال العبد . فحسب هذه المقدمات فإن النتيجة جبر محض ، لكن الأشاعرة وغيرهم من أصحاب نظرية الكسب أجابوا إجابة فيها تحليل لحقيقة الاختيار الإنساني في ضوء الإرادة الأزلية ، فالإرادة القديمة مادامت قد تعلقت بجميع المحدثات ، فقد تعلقت بالإرادة الحادثة ، أي أن الله أراد أن يجعل الإنسان يتصف بصفة الإرادة فتكون أفعاله اختيارية لأنه يأتيها بإرادة ، ولكن الاختيار و الإرادة من الله ولا دخل له في إيجادهما ، و هذا معنى قول الأشاعرة : " العبد مختار في فعله مجبر في اختياره "[2].

و هذه العبارة تثبت حرية الإنسان في إطار جبر أو قيود معينة و ذلك هو معنى الكسب ؛ إذ هو عبارة عن وسط بين الجبر والاختيار ، فمفهوم الكسب هنا متحقق على النحو الذي عرض به من طرف القائلين به ، ويكون هذا الكسب متعلق الإرادة الإلهية كما سائر المحدثات ؛ لأن الإنسان ليس هو الذي جعل نفسه كاسبا ، بل الله هو الذي أراد له ذلك ، و يكسب الإنسان أفعاله من دون إكراه ؛ لأن الإكراه يتعارض مع إرادة المكره و يرهقه على ما يريد ، و سلطان الله على أفعال عباده لا يتعارض مع إرادتهم أصلا فهو يحدوهم دائما إلى ما يريدونه [3] . فلا جبر إذا لأن الإنسان و هو يقوم بفعله لا يعرف قيدا ، ولا يجد من نفسه ضرورة تدفع به إلى الفعل أو الترك.

---

1) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص296.
2) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج13 ، ص174.
3) مصطفى صبري : موقف البشر ، ص 152.

و على ضوء هذا الفهم لعلاقة فعل العبد بالإرادة الأزلية ، فسر الأشاعرة آيات المشيئة مثل قول تعالى :" **لمن شاء منكم أن يستقيم و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين** " (التكوير 28 ، 29). فسرت هذه الآية بأن :" الإنسان لا يشاء شيئا إلا في حدود مشيئة الله و إرادته، فمشيئة البشر مستقلة عن مشيئة الله ، و الله قد شاء للإنسان أن يختار أحد الطريقين : طريق الهداية أو طريق الضلالة ، فإذا اختار الأول ففي نطاق المشيئة الإلهية ، وإذا اختار الطريق الثاني ففي نطاقها أيضا"[1] و قيل أن هذا النص أثبت أن الاستقامة لمشيئة العبد و لكنه تأديبا للعبد حتى لا يغتر بنفسه. قال الله : " **و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله** "(التكوير 29) يعني : " أنه لولا أن الله خلقكم شائين مختارين ما كان لكم قصد يترتب عليه اتخاذ السبيل و الاستقامة "[2] .

و هذا التفسير يتعلق بقوله تعالى :" **لمن شاء منكم أن يستقيم** " و بقوله تعالى : " **فمن شَاء اتخذ إلى ربه سبيلا** "(المزمل 19) و هو تفسير يتفق و حقيقة الإنسان ، لأن الإنسان محدود الوجود و محدود الملكات ، و بذلك فإرادته محدودة ،فلا يتحقق له ما يريد إن لم يرد الله له ذلك.

و بهذا فكسب الإنسان لفعله مراد لله عز وجل ؛ لأنه عملية تتم بعناصر كالقدرة و الإرادة و سلامة الأسباب ، و كل ذلك إن لم يرد الله و قوعه لايكون . فالكسب إذا كمجال إرادي في فعل العبد مراد لله عز وجل ، و حسب ما تقدم لا تعارض بين إرادة الله و إرادة العبد ، فيبقى مفهوم الكسب قائما .

---

1) السيد سابق : العقائد الإسلامية ، ص105 ، 106.
2) الجويني : العقيدة النظامية ، ص54 ، 55

المطلب الخامس : الإرادة والرضا والأمر

لقد كان التفسير الذي جاء به الأشاعرة للإرادة الحادثة و للكسب مثار أسئلة أخرى ذات صلة بموضوع الإرادة . من ذلك ما أثاره المعتزلة إذ خاطبوا الأشاعرة بأنهم يثبتون تعلق الإرادة الأزلية بجميع الممكنات ، وهذا يناقض بعض النصوص القرآنية مثل قوله تعالى :" **وما الله يريد ظلما للعباد** " (غافر 31) ، وقوله تعالى :" **ولا يرضى لعباده الكفر** " (الزمر 7)، وغيرها من النصوص ، فحسب المعتزلة إذا كان الله يريد من العبد المعصية ثم يعاقبه على ارتكابها فهذا ظلم - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- ولهذا قالوا بأن الله لايريد المعاصي ودليلهم في ذلك قاعدة قياس الغائب على الشاهد فإرادة القبح قبيحة منا ، والعلم بذلك ضروري كما قال القاضي عبد الجبار[1] .

وبذلك يؤول مفهوم الكسب إلى أحد أمرين : ففي ظل إثبات شمولية الإرادة الأزلية يؤول إلى الجبر المحض ، وفي ظل تعلقها ببعض الأفعال دون البعض يؤول إلى المفهوم الاعتزالي . فلا تتحقق بذلك نظرية الكسب بالكيفية التي عرضت بها .

ويأتي رد أصحاب نظرية الكسب بعد استقراء للمواضيع ذات الصلة بالإرادة ، وبالاعتماد على اللغة ، وعلى الواقع أيضا ، فحددوا عدة مصطلحات هي مدار هذا الاعتراض وهي : الإرادة ، والرضى والأمر؛ لأن الاعتراض كان يتضمن هل يريد الله مالا يرضى ؟ وهل يأمر بما لايريد ؟ وتحليلات المعتزلة تنتهي إما للجبر وهو باطل ، وإما للاختيار الذي هو مذهبهم و بالتالي لا كسب .

فقام الأشاعرة وغيرهم من مثبتي الكسب بتحديد مفهوم الإرادة الأزلية ، وأثبتوا أنها تنقسم إلى قسمين : إرادة كونية ، وإرادة شرعية ، فالإرادة الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضى ، والكونية : هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث ، وهذا كقوله تعالى :" **فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء**" (الأنعام 125) وأما الإرادة الشرعية الأمرية فكقوله تعالى :" **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** " (البقرة 185)[2] .

---

1) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص287.

2) إبن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية ، ج1 ، ص79. 80.

إذا فالمشيئة الأزلية قسمان : قسم يتعلق بالتكوين ويدخل في ذلك الجوانب التي يكون الإنسان مجبرا فيها ككونه من سلالة معينة ، وككونه يولد في زمن معين ، وكتمايز ملامحه . فهذه الجوانب الإنسان مجبر فيها وهي تتعلق بالإرادة الكونية . أما القسم الثاني فيتعلق بالتكليف أي بالأمر والنهي وهو المجال الذي فيه اختيار للإنسان ؛ لأن العبد قد يطيع هذا الأمر، وقد يعصي ويخالف ، ولولا أنه يملك اختيارا لما تمكن من اختيار أحد الأمرين الطاعة أو المعصية . ومعنى هذا أن شمول الإرادة الأزلية أجبر الإنسان من جهة ، وترك له الاختيار من جهة أخرى ، وهذا لايتعارض ومفهوم الكسب ، لأن الكسب جبر من جهة ، واختيار من جهة أخرى .

ويترتب على تقسيم الإرادة تقسيم الأمر كذلك، لأن الإرادة الشرعية تتعلق بالتكليف الذي هو الأمر والنهي . فذهب أهل الكسب إلى أن الأمر كذلك ينقسم إلى قسمين :

أحدهما : أمر تكوين يلزم منه وقوع المأموربه ، وهو يعم سائر الممكنات .

وثانيهما : أمر تشريعي وتدويني ، وعليه مدار الثواب والعقاب [1] .

وحسب هذا التعريف فالأمر التكويني لايمكن مخالفته ؛ لأنه يتعلق بما يفوق الإرادة البشرية ، والأمر التشريعي يمكن مخالفته ، وهذا ماذهب إليه ابن القيم إذ يقول : " لفظ الأمر فإنه نوعان أمر تكوين وأمر تشريع ، والثاني قد يعصى ويخالف بخلاف الأول ، فقوله تعالى :" **وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها**"(الإسراء 16) لايناقض قوله :"**إن الله لايأمر بالفحشاء** " (الأعراف 28)" [2] . وفي مجال صلة الإرادة بالأمر بحث المتكلمون هل يأمر الله بما لايريد، أو لايأمر إلا بما يريد ؟

وقد ذهب أهل السنة خلاف المعتزلة إلى أن الله قد يأمر بما لايريد ، واعتمدوا في ذلك على نصوص مثل قوله تعالى :" **فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء** " (الأنعام 125) وقول نوح عليه السلام : " **ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم** " (هود 34) يقول ابن تيمية بعد إيراده هذه النصوص :" ولا ريب أن الله يأمر العباد بما لايريده بهذا التفسير، والمعنى كما قال تعالى :" **ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها** " (السجدة 13) فدل على أنه لم يأت كل نفس هداها مع أنه قد أمر كل نفس بهداها "[3] .

---

1) سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، القسم الثاني ، ص495 ، 496.

2) إبن القيم : شفاء العليل ، ص48.

3) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص131.

ولكن المعتزلة خالفت في ذلك وربطت الأمر بالإرادة ، وقالوا الله لايأمر إلا بما يريد ، ولهذا حكموا بأن الله لايريد القبائح . وكذلك بناء على فهمهم لعلاقة الأمر بالإرادة ، قالوا بأن الله لايأمر إلا بماهو خير ولاينهى إلا عما هو شر . وترتب عن ذلك مبحث كلامي آخر هو الصلاح والأصلح وسيأتي بيانه .

من جهة أخرى ميز المتكلمون بين مفهوم الإرادة ومفهوم الرضى ، فالإرادة صفة شاملة متعلقة بخلقه وأمره الكوني ، وكذلك تتعلق بما يحب وبما يكرهه كله داخل تحت مشيئته . وأما محبته ورضاه فمتعلقة بأمره الديني الشرعي الذي شرعه على ألسنة رسله ، فما وجد منه تعلقت به المحبة والمشيئة جميعا فهو محبوب للرب واقع بمشيته ، وما وجد من الكفرو الفسوق والمعاصي تعلقت به مشيئته ولم تتعلق به محبته ولارضاه [1] .

ومعنى هذا أن الإرادة تتعلق بالقبيح وبالحسن على السواء ، فإن أوتي الحسن فذلك موافق للإرادة وللرضى ، وإن أوتي القبيح فذلك موافق للإرادة لا للرضى . ودوما الحجة هي شمولية الإرادة الأزلية بدليل قوله تعالى :" **وماتشاؤن إلا أن يشاء الله** " (الإنسان 30) .

وقد خالف الباقلاني سائر الأشاعرة في التمييز بين الإرادة والأمر ، والرضى ، والمحبة . ورأى أن العبرة بالمآل ، فقال :" إعلم أنه لافرق بين الإرادة والمشيئة ، والاختيار ، والرضى، والمحبة "، ثم يقول : " إعلم أن الاعتبار في ذلك كله بالمآل لابالحال ، فمن رضي سبحانه عنه لم يزل راضيا عنه لايسخط عليه أبدا ، وإن كان في الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه لايرضى عنه أبدا وإن كان في الحال مطيعا "[2] .

فالباقلاني هنا أراد إثبات المعتقد الإسلامي الذي هو قيمة فعل العبد فيما تكمن؟ وقد نطقت بذلك النصوص الصريحة بأن الأعمال بخواتيمها ، وهذا مصداق الحديث الشريف الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم :" **إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى مايكون بينه وبينها إلاذراع فسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى مايكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها** "[3] .

---

1) إبن القيم : شفاء العليل ، ص48.
2) الباقلاني : الإنصاف ، ص44
3) سبق تخريج الحديث . أنظر : ص101

فالعناية الإلهية إن رعت عبدا فإنه يفوز وإن كان عاصيا في الحال . واستدل الباقلاني بتفسير الجنيد[1] . لقوله تعالى :" إن الذين سبقت لهم منا الحسنى "(الأنبياء 101) إذ قال :" هم قوم سبقت لهم العناية في البداية فظهرت لهم الولاية في النهاية " [2] .

ورغم تحديد هذه المفاهيم وتوضيح صلتها ببعضها البعض ، وإثبات شمولية الإرادة الإلهية ، إلا أن نصيب الإنسان من فعله لم يتضح بعد ، و مفهوم الكسب لايزال غامضا ، في ظل قول المسلمين : "ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن" . ولأجل هذا راح الماتريدية من أهل السنة إلى بيان مايملكه الإنسان من فعله ، وسموا ذلك بالإرادة الجزئية . أي أنهم قاموا بتقسيم الإرادة الحادثة إلى إرادة كلية ، وأخرى جزئية . فالإرادة الكلية مخلوقة لله تعالى ، أما إرادتهم الجزئية فغير مخلوقة ، وأمرها بأيديهم وهي مايملكونه من أفعالهم المنسوبة إليهم . ومدار تكليفهم بها ومسؤوليتهم عنها [3] .

وبهذا فالماتريدية يثبتون أن الإرادة الكلية من الله عزوجل ، وأما صرف تلك الإرادة وتخصيصها لتعلق القدرة فهو للعبد ، وهذا موقف بين الأشاعرة والمعتزلة .

وعلى العموم فمدار الخلاف في موضوع الإرادة هو متعلق الإرادة ، فعند الأشاعرة وغيرهم الإرادة تابعة للعلم ، ولذلك فما علم الله وقوعه تعلقت به الإرادة ، ومن ثم قالوا بشموليتها ، وقد تعلقت بجعل الإنسان مريدا ، فهو ذو إرادة فصح بذلك تكليفه . أما عند المعتزلة فالإرادة متصلة بالأمر . وحسب مبادىء الاعتزال فإنه ماداء الله لايأمر إلا بما هوخير ولاينهى إلا عماهو شر ، فكذلك الله لايريد الشر .

فموضع النزاع بين الفريقين هو أن الإرادة متصلة بالأمر في نظر المعتزلة ، أما في نظر الأشاعرة فهي متصلة بالعلم [4] . وإذا تبين الفرق بين الإرادة والرضى والأمر ، فإن الإرادة التي هي مناط الاختيار هي أحد العناصر المكونة لنظرية الكسب ، فهي المخصصة لتعلق القدرة بمقدورها ، وهذا التعلق وهذا التخصص تعلقت بهما الإرادة القديمة ، فيكون بذلك حال العبد : أن الله أراده أن يكون ذو إرادة، فإن توفرت الإرادة في ظل شمولية الإرادة القديمة يستقيم مفهوم الكسب .

---

1) أبو القاسم الجنيد بن محمد ، أصله من نهاوند ومولده ومنشأه بالعراق ، الزاهد المشهور . أنظر وفيات الأعيان ، ج1 ص323.
2) الباقلاني : الإنصاف ، ص 44 ، 45
3) مصطفى صبري : موقف البشر ، ص 56 ، 57
4) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص112.

وتبعا للتفريق بين المفاهيم السابقة حدد معنى الطاعة والمعصية ، فالمعتزلة لماذهبوا إلى أن الإنسان يعد مطيعا لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل ، وجب أن يكون الله تعالى مريدالها ؛ لأن المطيع هو من فعل ماأراده المطاع بدليل قوله تعالى :" **ماللظالمين من حميم ولاشفيع يُطاع** "(غافر 18) أي لايفعل ماأراده ، والأشاعرة يرون الطاعة موافقة للأمر ، والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها [1] .

فعند المعتزلة الطاعة هي الإتيان بالواجبات ، وذلك أمر أراده الله ، وخلاف ذلك يدل على المعصية أي التخلي عن الواجبات وعدم تأديتها . ويفهم هنا أن المعتزلة قد بنوا الإرادة على الأمر لأن الواجبات الشرعية هي أوامر الله سبحانه وتعالى . أما الأشاعرة فقالوا بأن الطاعة هي موافقة الأمر ، والأمر الشرعي بالتحديد . وقد سبق تمييزهم بين الأمر والإرادة ، والمعصية مخالفة الأمر الشرعي ، ومادام ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، يكون على أصل الأشاعرة حتى المعصية بإرادة الله .

وإذا تأملنا في تحديد الفريقين لمفهوم الطاعة والمعصية نجدهما يتقاربان ، فالمعتزلة ترى أن الطاعة هي الإتيان بالواجبات ، والواجبات : أوامر بالفعل ، والأشاعرة يرون أن الطاعة موافقة الأمر ، وبتحديد مفهوم الطاعة يتجلى مفهوم المعصية بأنه مضاد له ، وهذا مجال من المجالات التي يتقارب فيها المذهبان .

وانطاعة والمعصية كل منهما وصف لفعل العبد ، ويثبت هذا الوصف بعد تنفيذ الحكم الشرعي أو عدم تنفيذه . هذا من زاوية شرعية فقهية وسلوكية ، أما من الجانب العقدي فهذا الموضوع يدرج في باب الهدى والضلال ، وهو عنوان المبحث الموالي .

---

1) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص113.

المبحث الرابع

علاقة الكسب بالهدى والضلال .

بعد تحديد طبيعة العلاقة بين إرادة العبد و كسبه ، وإرادة الله بكسب العبد .نتناول في هذا لمبحث علاقة الكسب بالهدى والضلال . فمادام العبد له إرادة وله قدرة على الفعل ، فهل هذا يعني أن العبد يهتدي إن شاء هو ، ويبتعد عن الهدى إن أراد ؟ فيكون بذلك كاسبا للهدي والضلال . فإن كان ذلك كذلك أفلا يتعارض مع قوله تعالى :" **إن تحرص على هداهم فإن الله لايهدى من يُضل** " (النحل 37) ؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال نتناول أولا مفهوم الهدى والضلال .

المطلب الأول : معنى الهدى والضلال

لفظ الهدى يرد في اللغة بمعنى الدلالة ، والدعوة ، والعلم وغيرها من المعاني . وقد ذكر الإمام الرازي مجملا لمعاني الهدى فقال :" الهدى عبارة عن الدلالة ، وقال صاحب الكشاف : الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية ، وقال آخرون : الهدى هو الاهتداء والعلم " [1] .

وقد اهتم علماء الكلام بموضوع الهدى وانتهوا إلى أنه مراتب ، ومن خلال ذكر هذه المراتب تتجلى المعاني اللغوية لكلمة هدى . يقول ابن القيم :" فأما مراتب الهدى فأربعة :

إحداها : الهدى العام وهو هداية كل نفس إلى مصالح معاشها ومايقيمها وهذا أعم مراتبه .

والمرتبة الثانية : الهدى بمعنى البيان والدلالة والتعليم والدعوة إلى مصالح العبد في معاده ، وهذا خاص بالمكلفين ، وهذه المرتبة أخص من المرتبة الأولى وأعم من الثالثة .

المرتبة الثالثة : الهداية المستلزمة للاهتداء ، وهي هداية التوفيق ومشيئة الله لعبده الهداية وخلقه دواعي الهدى وإرادته ، والقدرة عليه للعبد ، وهذه الهداية لايقدر عليها إلا الله عزوجل .

المرتبة الرابعة : الهداية يوم المعاد إلى طريق الجنة أو النار " [2] .

والهدى الذي هو مدار الدراسة هنا هو ما ذكر في المرتبة الثالثة ؛ لأن المرتبة الأولى يشترك فيها الناس جميعا ويهتدون طبيعيا إلى مصالحهم ، ولأن المرتبة الثانية تتعلق بالبيان و الدلالة والدعوة . وأما المرتبة الرابعة فهي من قضايا الحياة الأخرى . إذا فالهدى المراد هو المذكور في المرتبة الثالثة ؛ ذلك

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص19

2) ابن القيم : شفاء العليل ، ص65.

لأنه يتعلق بفعل العبد وبذلك يمكن الوقوف على علاقته بالكسب الذي هو حقيقة فعل العبد عند الأشاعرة ، ولأن الكسب موقوف على إرادة الله ، وقدرة العبد وإرادته .أي أنه متعلق بأفعال الله عزوجل، وبأفعال العبد . وهذا ماذكره ابن القيم في تفصيله لهذه المرتبة حيث قال :" وهذه المرتبة تستلزم أمرين : أحدهما فعل الرب تعالى وهو الهدى ، والثاني فعل العبد وهو الاهتداء ، وهو أثر فعله سبحانه ، فهو الهادي والعبد المهتدي .قال تعالى :" **مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ** " (الإسراء 97)"[1] .

وأما الضلال فهوما يقابل الهدى . قال الرازي :" والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء" [2] . وموضوع الهدى والضلال من المواضيع الصعبة والبالغة الأهمية بالنسبة للبحث في موضوع القدر وأفعال العباد . فالضلال مثلا قد يكون التخلي عن الدين ، ويدخل العبد بذلك في دائرة الكفر . وقد بين علماء الإسلام أهمية هذا أمر عقديا كما فعل الإمام ابن القيم ، الذي اعتبر موضوع الهدى والضلال :" قلب أبواب القدر ومسائله ، فإن أفضل مايقدر الله لعبده وأجل مايقسمه له الهدى ، وأعظم مايبتليه به ويقدره عليه الضلال ، وكل نعمة دون نعمة الهدى ، وكل مصيبة دون مصيبة الضلال "[3] .

وقد أشار البيضاوي في تفسيره أيضا إلى الأهمية العقدية لهذا المبحث . عندما فسر قوله تعالى : " **مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ** " (الأعراف 178) فقال : " في هذه الآية تعظيم لشأن الاهتداء وتنبيه على أنه نفسه كمال جسيم ، ونفع عظيم ، لولم يحصل له غيره لكفاه ، وإنه المستلزم للفوز بالنعم الآجلة والعنوان لها "[4] .

وبهذا فالاهتداء درجة عليا في سلم الكمال ؛ لأنه عنوان للكثير من الأعمال الصالحة ، ولهذا كان هو الطلب الذي يطلبه المسلم من ربه باستمرار وفي أخص الأوقات كالصلاة ، والتي تقرأ فيها الفاتحة ، وهي السورة التي احتوت على الآية المتضمنة لطلب الاهتداء "**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** " (الفاتحة 6) فيردد المسلم في كل ركعة من ركعات صلاته هذا الدعاء . وهذا إن دل على شيء إنما يدل على جلال هذا الأمر وأهميته .

---

1) إبن القيم : شفاء العليل ، ص80.
2) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص72.
3) إبن القيم : شفاء العليل ، ص65.
4) البيضاوي : أنوار التنزيل ، ج9 ، ص229.

المطلب الثاني : وقوعهما بمشيئة الله .

ماسبق كان حول مفهوم الهدى والضلال وعن مكانتهما العقدية ، وحتى يتسنى لنا تحديد طبيعة العلاقة بين الكسب والهدى والضلال ، ينبغي أن نبين صلتهما بالإرادة الأزلية ، والإرادة الحادثة ، وبالتالي معرفة مدى كون الإنسان يهتدي ويضل بنفسه ، أم الله هو الذي يجعله على هدى أو ضلال ؟

إن منطلق أصحاب نظرية الكسب في هذا هو مذهبهم في الإرادة كما بينا ، فقد أثبتوا أن الإرادة الأزلية شاملة لكل شيء " فما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن" . فإن وقع اهتداء امرىء فذلك بمشيئة الله ، وإن ضل فبمشيئة الله كذلك . وهذا ماأثبته الأشاعرة في كتبهم كالجويني الذي يرى أن كتاب الله العزيز اشتمل على آي دالة على تفرد الله تعالى بهداية الخلق وإضلالهم " ثم يورد قوله تعالى :" **وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** " (يونس 25) [1] .

وهذا الحكم فيه انسجام كلي مع طبيعة نظرية الكسب ؛ إذ القول بالكسب يقتضي إثبات شمولية المشيئة الإلهية . ومادام كسب العبد هو تعلق قدرته بفعله ، فالتعلق يكون بالنسبة للفعل الحسن الذي يسمى صاحبه طائعا مهتديا موفقا ، وكذلك بالنسبة للفعل القبيح الذي يسمى صاحبه عاصيا ضالا مخذولا . وهذا مصداق قوله تعالى :" **كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ** " (الطور 21) .

وعلى هذا سائر علماء المذهب الأشعري ، فالبيضاوي فسر قوله تعالى :" **مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ** " (الأعراف 178) بأن الهدى والضلال من الله ، وأن هداية الله تختص ببعض دون بعض [2] . وهنا نجد القول بخلق أفعال العباد الذي يثبته الأشاعرة والسلف . وهذا نابع من عقيدتهم في الألوهية ، والتي تقتضي الإيمان " بأن ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن " .

وحتى المحدثين كانوا على هذا ، فقد أورد الإمام البيهقي أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " **مامن قلب إلا بين أصبعين من أصابع الرحمان إن شاء أقامه وإن شاء أزاغه** "[3] . قال بأن في هذا دلالة على أن الله تعالى إن شاء هداهم وثبتهم ، وإن شاء أزاغ قلوبهم ، وأضلهم[4] .

---

1) الجويني : الإرشاد ، ص210.
2) البيضاوي : أنوار التنزيل ، ج9 ، ص229.
3) أخرجه الترمذي في كتاب القدر ، باب ماجاء أن القلوب بين أصبعي الرحمان ، ج3 ، ص430 ، وقال هذا حديث حسن .
4) البيهقي : الاعتقاد ، ص122.

ووجود آراء توافق القائلين بالكسب انتصار كبير لهم فيما ذهبوا إليه ، ولاغرو في ذلك لأن الإمام الأشعري نفسه يصرح في كتابه " الإبانة " بأنه على مذهب السلف .

هذا في الهدى ، أما في الإضلال فكان لهم نفس الموقف في الهدى ، فالبغدادي يرى بأن : "الإضلال من الله عزوجل لأهل الضلال على معنى خلق الضلالة عن الحق في قلوبهم ، وعلى ذلك يحمل قوله تعالى : " وَمن يُرِدْ أن يُضِلَّهُ يجعل صَدْرَهُ ضَيِّقا حرجا " (الأنعام 125)وقوله : " يُضِلُّ من يشاءُ ويهدي من يشاءُ " (المدثر 31) فمن أضله فبعدله ، ومن هداه فبفضله" [1] .لكن الأشاعرة لم يقفوا عند هذا الحد ؛ لأنه إلى هنا لامجال لكسب العبد ، بل الكل بإرادة الله ، وفي هذا مطابقة لقول الجبرية الذين يعتقدون أنه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الإيمان وحال بينهم وبينه [2] .

فدفعا للجبر ذهبوا إلى إثبات دور الإرادة الحادثة في الهدى والإضلال ، و الطاعات والمعاصي ، وذلك لأن الإرادة الحادثة أحد العناصر الأساسية في بناء نظرية الكسب ، وتوفر الإرادة إنما هو لتخصيص تعلق القدرة كمامر ذلك ، وتعلق القدرة بمقدورها هو الكسب . وقد يكون هذا المقدور حسنا فيكون كاسبه مهتديا ، وقد يكون قبيحا فيكون كاسبه ضالا . واستمدوا حجتهم من النقل مثل قوله تعالى :" مثلا يُضِلُّ به كثيرا ويهدي به كثيرا " (البقرة 26) ، وقد فسر الإمام الرازي هذه الآية تفسيرا انتهى فيه إلى أن الإضلال قد يكون من جهة المخلوقين ، وذلك بتحليله لكلمة ضلال يقول : " أضله الله لايمكن حمله إلا على وجهين : أحدهما أنه صيره ضالا ، والثاني أنه وجده ضالا ، أما التقدير الأول وهو أنه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على أنه تعالى صيره ضالا عماذا ، وفيه وجهان :

أحدهما : أنه صيره ضالا عن الدين ، والثاني أنه صيره ضالا عن الجنة ، أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالا عن الدين ، فاعلم أن معنى الإضلال عن الدين في اللغة الدعاء إلى ترك الدين وتقبيحه في عينه،وهذا هو الإضلال الذي أضافه الله تعالى إلى إبليس فقال :" إنه عدو مضل مبين " [3] وانتهى الرازي إلى أن الأمة مجمعة على أن الإضلال بهذا المعنى لايجوز على الله تعالى" [4] . فإذا كان الأمر كذلك ، فيكون الإضلال من فعل العبد .

---

1) البغدادي : أصول الدين ، ص141.
2) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص138.
3) نفس المصدر والصفحة
4) نفس المصدر والصفحة

بالإضافة إلى هذا اعتمد أهل السنة على أن الإضلال أو الهدى يترتب على مبادرة العبد وعزمه وإرادته ، فإن أراد الهدى واستعدله هداه الله .قال تعالى، :" **واللهُ أعلمُ بالمهتدينَ** " (القصص 56) أي بالمستعدين لذلك[1] .

فقد وردت نصوص تعلق الهداية على الاستهداء وهو طلب الهداية وإرادتها ، فيخلق الله سبحانه إذا طلبها العبد وأرادها على مقتضى وعده الكريم ، وهو لا يخلف الميعاد . ويرى الإمام الجويني أن الله عزوجل جعل أفعال العبد مبنية على إرادة العبد نفسه [2] .

ومما يدل على أن الهدى والضلال أيضا بإرادة العبد قوله تعالى :" **وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى** " (فصلت 17) قال ابن حزم :" فرد تعالى الضمير في :" فاستحبوا العمى على الهدى " إلى المهديين أنفسهم ، فصح أن الذين هدوا لم يهتدوا " [3]. ومادام هدوا ولم يهتدوا دليل على أن لهم اختيار في الفعل ، وأن اختيارهم العمى كان بإرادة بعدما عرفوا طريق الهدى ففعلهم من أنفسهم ، إذ أنهم ابتعدوا عن الهدى ، وكان في مقدورهم الالتزام به ، والابتعاد عن العمى ، فيكون بذلك الفعل منهم ، وهذا يدل على وجود إرادة للعباد . كما أنه في إطار المشيئة الإلهية ، أي أن الفعل من جهة بإرادة الله ، ومن جهة لقدرة وإرادة العبد دخل فيه ، وهذا هو الكسب .

وفسر القرطبي هذه الآية بأنهم اختاروا الكفر على الإيمان [4] ، وهذا يدل على أن الأمر للاختيار الإنساني ، وعلى أن هذا الاختيار الذى قوامه الإرادة موجود

---

1) البيضاوي : أنوار التنزيل ، ج20 ، ص519.
2) الجويني : العقيدة النظامية ، ص44 ، 45.
3) إبن حزم : الفصل ، ج3 ، ص66
4) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج15 ، ص349.

المطلب الثالث : علاقتهما بكسب العبد .

أما علاقة الكسب بالهدى والضلال فتبقى دائما علاقة قدرة بمقدور ، ومادام للعبد إرادة و قدرة فإن العبد يكسب الهدى والضلال ؛ لأن حقيقة الفعل في ضوء نظرية الكسب أن جهة خلقه وتكوينه لله عزوجل ، وجهة كونه طاعة أو معصية للعبد ، فإن اقترف الإنسان معصية يكون في ضلال ، والمعاصي درجات قد تصل به إلى الكفر وتلك قمة الضلال ، وإن أحسن الإنسان وأطاع يكون على هدى ، والأفعال الحسنة درجات قد تصل به إلى نيل رضوان الله عزوجل والفوز بالجنة .

وإذا ثبت أن الإنسان ينسب إليه الهدى والضلال وأنه كاسب لهما ، صحت مسؤوليته رغم كون وقوع هذه الأفعال بإرادة الله وبقضائه وقدره . وقد أورد المهتمون بالقدر وأفعال العباد معاتبة موسى لآدم عليهما السلام واعتبروا قول آدم له :" أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن أخلق " ، قدرا محضا ، ولايؤاخذ بالقدر المحض أحد ، وآدم عليه السلام رغم إثباته القدر لم يدفع المسؤولية عن نفسه . فالقرآن حكى عنه وعن حواء قولهما :" ربنا **ظلمنا أنفسنا وإن لَمْ تغفر لنا وترحمنا لنكونن مِنَ الخاسرين** " (الأعراف 23) وقال :" **فتلقى آدمُ من ربه كلمات فتاب عليه** "(البقرة 37)، فبعد أن تاب عليه لاتتوجه إليه المؤاخذه ولايصح قول القائل :" ولو أن موسى لام آدم على أكله من الشجرة لكان واضعا الملامة موضعها ، ولكان آدم محجوجا . يذكر الشيخ مصطفى صبري أن في حادثة آدم هذه اجتمعت أمور ثلاثة : الكسب ، التوبة ، والقدر . فبعد أن امحى الكسب بالتوبة وتقاصا ، بقي القدر المحض المتعلق بإخراج الناس من الجنة [1] .

هذه فلسفة فعل العبد كما تصورها نظرية الكسب ، فالقدر متحقق ، والكسب متحقق في واقع العبد ، وإن كسب العبد معصية ، شرعت له التوبة حتى يكفر عنها ، ويبقى ملتزما طريق الهدى ، ولاتبطل مسؤولية الإنسان بأية حال من الأحوال ، فالهداية والإضلال فعله سبحانه وقدره ، والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه [2] .

وهذا يفتح علينا موضوعا آخر هو كيفية الاهتداء والضلال ، فمادام كون الفعل طاعة أو معصية يكون من هذه الجهة كسبا للعبد وهي عملية تتوقف على الإرادة والقدرة ، و كيفية الانحراف والضلال أو الاهتداء بينها القائلون بالكسب ، والهدف من وراء ذلك إثبات الحرية الإنسانية ومن ثم مسؤولية العبد على أفعاله . وقد بين الشهرستاني هذه الكيفية بيانا حسنا يدل على فهم للإنسان في العقيدة

---

1) مصطفى صبري : موقف البشر ، ص115.
2) إبن القيم : شفاء العليل ، ص65.

الإسلامية ، فذكر أن الإنسان يهتدي إذا توفرت أمورا كثيرة بدايتها كمال الاعتدال في المزاج . و هذا ما يعرف بالطبع في البحوث النفسية الحديثة . لكن الشهرستاني بين ذلك من زاوية عقدية ولهذا يقول بأن كمال الاعتدال في المزاج يكون من جهة الطبيعة طينا ، ومن جهة الشريعة خلالا .

أما العامل الثاني فهو عامل التربية ، وهو عامل له أهمية كبيرة لأن به يصير التغير من النقص إلى الكمال ، و من الكمال إلى النقص ، ودليله في هذا قول النبي صلي الله عليه وسلم : **كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه**"[1] . فهذا الحديث يؤكد على أن دور الأسرة التي هي المكلف بالتربية هام جدا في هداية العبد أو إضلاله . وهذا العامل يعرف بالعادة في علم النفس الحديث.

و العاملان السابقان لا يكاد يكون للإنسان دخل فيهما ، فالسلالة والطينة التي تكون منها لا دخل له فيها ، والتربية التي تلقاها لا دور له فيها كذلك ، ولهذا كانت العبرة بالبلوغ و النضج والرشد. ولهذا يرى الشهرستاني أن الاستقلال بحالة البلوغ وكمال العقل عامل آخر من عوامل الاهتداء والضلال ؛ لأنه بكمال العقل يعرف الإنسان نفسه ، وبذلك أيضا يعرف ربه ، فيصبح على علم بأنه يحتاج إلى استمداد التوفيق من الله عزوجل ، ودليله في هذا تبري المسلمين من الحول والقوة بقولهم : " لاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم "[2] .

وفي مرحلة البلوغ هذه يحتاج العبد إلى استمداد التوفيق والهداية من الله ؛ لأنها مثار القوى الغضبية والشهوية ، ودليل الشهرستاني في ذلك قوله تعالى :" **وَمَا أُبَرِّئُ نفسي إِنَّ النفس لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إلا مارحم ربّي** " (يوسف 53)[3] .

هذه عوامل أساسية في اهتداء الإنسان وضلاله كما بينها الشهرستاني ، فمنها ما هو قدر محض مثل الطينة التي خلق منها الإنسان . ومنها مايعود إلى اختيار العبد وذلك بكمال عقله إذ يغدو قادرا على التمييز . وهكذا يكون الفعل من جهة خلق من قبل الله ، والاهتداء والضلال من العبد ، وبهذا يتحقق مفهوم الكسب على مستوى مبحث الهدى والضلال . وماقام به الشهرستاني هنا عبارة عن تشريح وتوضيح لملكات الإنسان وقواه وأبعاده ومالها من وظائف ، وهذا ماشاطره فيه ابن حزم إذ يرى أن الله خلق في النفس الإنسانية قوتين متعاديتين متضادتين في التأثير ، وهما : التمييز والهوى ، كل

---

1) رواه مسلم في كتاب البر ج8،ص52 بغير هذ اللفظ ،ورواه الترمذي في كتاب القدر ، باب ماجاء كل مولود يولد على الفطرة ، ج8 ، ص303، وقال حديث حسن صحيح ، بلفظ آخر ومن طريق آخر.

2) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص212 ، 213 ، 214.

3) نفس المصدر والصفحات

وأحدة منهما تريد الغلبة على آفاق النفس :" فإذا عصم الله تعالى العبد غلب التمييز بقوة من عنده هي له مدد وعون ، فجرت أفعال النفس على مارتب الله تعالى فيها تمييزها من فعل الطاعات ، وهذا الذي هو يسمى العقل . وإذا خذل الله تعالى النفس أمد الهوى بقوة هي الإضلال ، فجرت أفعال النفس على مارتب الله تعالى في هواها من الشهوات وحب الغلبة ...." [1] .

ومن هنا نفهم أن الإنسان رزقه الله الملكات التي يقدر بها على أن يهتدي أو أن يضل ، ويبقى على الإنسان أن يعلم بأنه محدود الوجود ، و محدود المعرفة ، ومن ثم لايستغني عن استمداد التوفيق من الله عزوجل .

وخالف المعتزلة أهل السنة في هذا وذهبوا إلى القول بأن العبد يضل من نفسه ويهتدي من نفسه ، وهذا استنادا إلى قولهم بخلق العبد لأفعاله ، واحتجوا بحجج ذات اعتبار ، وذلك من جهة اللغة ومن جهة العقل ، بهدف الرد على مثبتي تعلق الإرادة الأزلية بالهدى والإضلال ، والتي ترتب عنها القول بأن الله هو الذي هدى فلان وهو الذي أضله . فمن جهة اللغة لايصح أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا أنه أضله ، بل يقال منعه وصرفه عنه [2] .

ومن جهة العقل لاتصح أيضا : لأنه تعالى لو خلق الإضلال في العبد ثم كلفه بالإيمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم ، قال تعالى :" وَمَارَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ " (فصلت 46) [3]. ولهم في هذا أدلة كثيرة ذكرها الرازي في تفسيره [4] . أما الهدى فقالوا إن كان من الله عزوجل فيكون الإنسان مجبرا على ذلك ، وهذا لايصح من جهة اللغة ومن جهة العقل أيضا . فمن جهة اللغة قالوا : "لايصح أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا أنه هداه إليه ، وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره إليه ، فأما أن يقال هداه إليه فلا ، ومن جهة العقل لوحصل ذلك - أي أن يكون الهدى بخلق الله تعالى - لبطل الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب " [5] .

---

1) إبن حزم : الفصل ، ج3 ، ص 74.
2) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص138.
3) نفس المصدر ،ص139.
4) أنظر : الرازي : تفسير الكبير ، ج2 ، ص139 ، 140.

وبهذا فالمعتزلة لم يقولوا بكسب العبد للاهتداء والضلال ، وإنما اعتبروهما من العبد ، وهذا انسجاما مع مبادىء مذهبهم ، خاصة أصل العدل الذي بالاعتماد عليه قالوا بأن الله لايخلق الشر ، وأن إرادته تعالى لاتتعلق بالقبيح من الأفعال .

وتبعا لهذا قال المعتزلة بأن حقيقة الهدى والإضلال حكم وتسمية ، فالضالون سماهم الله ضالين والمهتدون ، سماهم مهتدين ، وحكم بأن هؤلاء ضالون ، وهؤلاء مهتدون . وعلى هذا النحو فسروا آياتا كثيرة مثل قوله تعالى :" **مَن يَهدِ اللّهُ فهو المهتدى وَمَن يُضلِلْ فأولئك هُم الخاسِرُونَ** " (الأعراف 178) .

وهدف المعتزلة من وراء هذا ، التنزيه المطلق لله عزوجل ، وإثبات صحة الثواب والعقاب ، ورأوا أن نظرية الكسب غير وافية ببيان هذه الحقائق العقدية ، لكن مهما يكن فالقضاء والقدر حقيقة عقدية نطق بها الكتاب ، وتحدثت عنها الرسل ، والقول بالكسب لايعني نفي المسؤولية بحال .

المطلب الرابع : الختم والطبع .

وألحق بالمبحث السابق البحث في الختم والطبع والغشاوة . هذه المباحث التي وردت في آيات عديدة مثل قوله تعالى : " **ختم الله على قُلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم** " (البقرة 7).

والختم عرف بأنه كالكتم ، ويستعمل للاستيثاق من الشيء ، وقيل بأن :" الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأواني ، لإحداث هيئة في القلب والسمع مانعة من نفوذ الحق إليهما ، كما يمنع نفس الخاتم تلك الظروف ، من نفوذ ماهو بصدد الانصباب فيها ، فيكون استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي ، وهو الاشتمال على منع القابل عما مامن شأنه أن يقبله "[1] .

وذهبت المعتزلة إلى أن معنى الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لايؤمنون ، وعلى قلوبهم بأنها لاتعي الذكر ولاتقبل الحق، وعلى أسماعهم بأنها لاتصغى إلى الحق[2] .

---

1) الألوسي : روح المعاني ، ج1 ، ص132.
2) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص50.

هذا عن معنى الختم ، أما عن حقيقته ومايترتب عنه فقد اختلف فيه المتكلمون ، فالذين قالوا بأن الله خالق أفعال العباد حكموا بأن الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ، ومنهم من قال :" هو خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر " [1] .

والذين قالوا بهذا هم أصحاب نظرية الكسب ، فالباقلاني حينما يتكلم عن حقيقة الإضلال يقول : " ومعنى إضلاله الكافرين بأن يخلق ضلالهم قبيحا فاسدا"[2] . وهذا استنادا إلى عقيدتهم في الإرادة وشمولها لجميع المحدثات .

وإذا كان الأشاعرة ، في إطار نظرية الكسب ، يثبتون بأن للعبد قدرة وبأن له إرادة تكون مرجحا للمقدورات ، فإنهم أشاروا إلى دور القدرة في ذلك كما فعل الرازي الذي أوضح كيفية عدم الاهتداء بسبب الختم ، وإن آل الأمر إلى الجبر وإلى مايفوق إرادة العبد ، فلا تناقض في بناء الكسب ؛ لأنه سبق الحديث على أنهم يثبتون جواز التكليف بما لايطاق . بدأ الرازي بنفي الترجيح بلا مرجح ، فيكون بذلك تعلق القدرة بفعل الكفر وبتركه ليس سواء ؛ لأنه هناك مرجح يجعلها تتعلق بالكفر أو بغيره ، وسلك طريقة السبر والتقسيم التي بين من خلالها أن كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على أن ينضم إليها مرجح هو من فعل الله تعالى ، ثم سلك طريقة السبر والتقسيم أيضا في تأثير القدرة في المقدور ، وانتهى إلى أن يكون واجبا ، لاجائزا ولا ممتنعا ، وإلا كان مرجح الوجود مرجحا للعدم ، وهو محال ، فعند حصول المرجح يكون حصول الفعل واجبا ، وبهذا يرى الرازي أن خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول الإيمان [3] .

وإذا كان الرازي هنا يشير إلى القدرة ، وإلى المرجح ، وكيفية ختم الله على قلب العبد ، فإن الجويني استند إلى النصوص ولم يزد على ذلك مثبتا أن الكل من الله عزوجل ، ومن الآيات التي استند إليها قوله تعالى :" **وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا** " (الأنعام 25) وقوله تعالى :"**وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً** "(المائدة 13). وقال بأن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبأبها عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وسرائرهم، وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء [4].

ويعضد هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحث على قول :" **لاحول ولاقوة إلا بالله** " . يقول ابن حجر شارحا ذلك ، معنى لاحول لاتحويل للعبد عن معصية الله إلا بعصمة الله ، ولاقوة له

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص49

2) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص377.

3) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص49 ، 50

4) الجويني : الإرشاد ، ص213.

على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، وقيل :معنى لاحول لاحيلة ، وقيل : هي كلمة استسلام وتفويض ، وأن العبد لايملك من أمره شيئا ، وليس له حيلة في دفع شر ولاقوة في جلب خير إلا بإرادة الله تعالى [1] .

وفي مقابلة الختم والطبع يكون الشرح ، وهو على أصل الأشاعرة وغيرهم من مثبتي القدر لقوله تعالى : " فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أن يهديه يشرح صدره للإسْلَامِ ومن يُرِدْ أن يُضِلَّهُ يجعل صدرهُ ضَيِّقا حرجا كأنَّمَا يصَّعَّدُ فى السماء " (الأنعام 125)، وقد فسر الشرح هنا بأن يجعل الله لنفس الإنسان وعقله استعدادا وقبولا لتحصيل الإسلام ، ويوطنه لذلك حتى يسكن إليه ويرضى به [2] .

أما المعتزلة فقد خالفوا أهل السنة والأشاعرة في هذه المسألة أيضا ، وقالوا في قوله تعالى :" ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم"(البقرة 7) قالوا : هنا لايجوز إجراء هذه الآية على المنع من الإيمان ، وأوردوا آيات مساندة لمذهبهم مثل قوله تعالى : " وقالوا قلوبنا غُلفٌ بل طبع عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا " (النساء 155) وقوله : " فأعرض أكثرهم فهم لايسمعون وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه " (فصلت 4 ، 5) قالوا بأن هذه النصوص اشتملت على تكذيب الله للكفار الذين قالوا إن على قلوبهم كنا وغطاء يمنعهم من الإيمان ، وقالوا في إضافة الختم والطبع لله عزوجل بأن هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ، ولهم غير هذا تأويلات كثيرة للنصوص التي تكلمت عن الختم والطبع ، منها قولهم إن إعراضهم عن الذكر كان عند إيراد الله عليهم الدلائل ، لهذا أضيف مافعلوا إلى الله تعالى ؛ لأن حدوثه إنما اتفق عند إيراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة براءة :"فزادتهم رجسا إلى رجسهم " (التوبة 125) أي ازدادو بها كفرا إلى كفرهم [3] .

وقالوا بأنه إذا طبع الله على قلوبهم لايعني أنهم لايقدرون على الفهم وكذلك في السمع والبصر[4].ورغم هذا الخلاف هناك مجال تقاطع بين الفريقين ، يمكن اعتباره أنه إحدى نقاط الالتقاء بين المذهبين . فالمعتزلة رغم حكمهم ونفيهم للتكليف بما لايطاق ، ونفي تعلق الإرادة الأزلية بالشرور إلا أنهم قالوا لاننكر أن يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار، إذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي أبصارهم ولكن لايكونون في هذه الحال مكلفين [5]. وهذا قريب من مذهب الأشاعرة ؛ إذ أنهم يجوزون كل ذلك ويضيفون إمكانية التكليف الذي أنكرته المعتزلة .

---

1) إبن حجر : فتح الباري ، ج11 ، ص424.
2) محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر(1984م)، ج8 ، ص58.
3) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص50.
4) رسائل العدل والتوحيد ، ج2 ، ص176.
5) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص50 .

المطلب الخامس : هل يقدر الكافر على إرادة الإيمان ؟

وهنا يصير الخلاف أكثر اعتبارا في حاله : العبد الكافر الذي ختم على قلبه ، هل يدعى إلى الإيمان ويخاطب به ؟ وإن خوطب بالإيمان مع سبق الختم فما قيمة هذا الخطاب ؟

إن الخصائص العامة للإسلام ، وعلى الخصوص كونه دعوة عالمية جعلت المتكلمين على اختلافاتهم يجمعون على أن الكافر مخاطب بالإيمان . حتى وإن علم الله أنه لايؤمن يكون مخاطبا بالإيمان ، ومايدل على ذلك حالة أبي طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم إذ دعي إلى الإيمان ، وقد علم الله أنه لن ينطق بالشهادتين . فالله عزوجل ، جعل هدى السبيل قسمين أحدهما حسن مؤدي إلى الشكر ، والآخر قبيح مؤدي إلى الكفر . والإنسان هدي السبيل الذي انقسم هذين القسمين كما في قوله تعالى :" **إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** " (الإنسان 3) . هذا ماذهب إليه ابن حزم الذي أضاف أنه صح أن الكفور أيضا هدي السبيل [1] .

وفي هذا إشارة إلى الفطرة السليمة التي يعرف بها صاحبها الخير من الشر ، وهذا إذ أخذنا الهدى على أنه البيان ، فكل الناس بين الله لهم الحق بإرسال الرسل ، وبما جبلهم عليه من الحق والهدى. وتوظيف الهدى بهذا المفهوم له اعتباره ؛ لأنه من العلماء من يرى أن مراتب الهدى السالفة الذكر يترتب بعضها على البعض الآخر ، فمن لم تحصل له الأولى لاتحصل له سائر أنواع الهدى [2] .

وإذا كان الكافر مخاطبا بالإيمان رغم كونه لايؤمن فهذا لايتناقض مع الكسب ؛ لأنه من مستلزمات الكسب إمكانية التكليف بما لايطاق من جهة ، ومن جهة أخرى سبق التمييز بين الأمر والإرادة وإمكانية أن يأمر الله بما لايريد . وهذا لايدفع المسؤولية لأن الله له على عباده الحجة البالغة ، كما أن هذا الكافر أو العاصي يقدر الله على هدايته ، قال تعالى :" **يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب** " (الرعد 39) . فاستند أهل السنة إلى هذه الآية وفسروها على أنه يوجد تارة ويعدم أخرى ويحي تارة ويميت أخرى ، ويغني تارة ويفقر أخرى ، فكذلك لايبعد أن يشرع الحكم تارة ثم ينسخه أخرى بحسب مااقتضته المشيئة الإلهية [3] .

إذن حجة أهل السنة في هذا المشيئة الإلهية المطلقة لقوله تعالى :" **فعال لما يريد** " (البروج 16) وهذا ماكان عليه السلف ، فقد أثر عن عمر بن الخطاب أنه كان يطوف بالبيت وهو يبكي ويقول :

---

1) إبن حزم : الفصل ، ج3 ، ص67.
2) إبن حجر : فتح الباري ، ج11 ، ص436.
3) الرازي : التفسير الكبير ، ج19 ، ص63.

" اللهم إن كنت كتبتني في أهل السعادة فأثبتني فيها ، وإن كنت كتبتني في أهل الشقاوة والذنب فامحني وأثبتني في أهل السعادة والمغفرة ، فإنك تمحو ماتشاء وتثبت وعندك أم الكتاب" [1] .

وأورد الإمام الرازي في تفسير هذه الآية ، أنها عامة في كل شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ وقيل في تفسيرها :" إن الله يمحو من الرزق ويزيد فيه ، وكذا القول في الأجل والسعادة والشقاوة والإيمان والكفر" [2] .

وفي هذا سند قوي للقائلين بالكسب المثبتين للجبر ، والاختيار معا. فإذا كانت الإرادة الأزلية شاملة ، فإنها تشمل حتى هداية العصاة . فإن اهتدى عاص أو آمن كافر ، فذلك بمشيئة الله وقدرته ؛ لأنه على أصل القائلين بالكسب هو الذي هداهم ومعنى هدايته لهم بأن يخلق هداهم [3] ، لقوله تعالى : " **يمنون عليك أن أسلموا قل لاتمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين** " (الحجرات 17) .

ويضيف أصحاب نظرية الكسب ومن أجل سلامة بناء نظريتهم أن تفسيرهم لقوله تعالى :" **يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب** " (الرعد 39) لايتنافى مع إثبات القدر ، وقد سبق القول بأن مايحدث للبشر مماجفت به الأقلام فقالوا :" المحو والإثبات أيضا مما جف به القلم فلا يمحو إلا ماسبق في علمه وقضائه محوه "[4]. وعلم الله عزوجل رغم تغير الموجودات والمعدومات ، علم الله بها باق ومنزه عن التغير وفسر بأنه المراد بأم الكتاب [5] .

أما المعتزلة فبناء على أصل العدل ، يعتبرون الكافر مكلف بالإيمان طالما له عقل ، ولأن الله كلف العبد الفعل بعد الإيجاد والإحياء والإقدار والتمكين وإزاحة العلة [6] . فإن توفرت هذه الشروط فإن الكافر يكون مخاطبا بالإيمان مهما يكن ، ولهذا قالوا في تفسيرهم لقوله تعالى :" **ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم** " (البقرة 7) قالوا :" يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم ، وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الإيمان، بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها في قلبه والقذى في عينيه والطنين في أذنه ، فيفعل الله كل ذلك

---

1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج9 ، ص330.
2) الرازي : التفسير الكبير ، ج19 ، ص65.
3) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص377.
4) الرازي : التفسير الكبير ، ج19 ، ص66.
5) نفس المصدر والصفحة.
6) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص92.

بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم [1] .

كما قال المعتزلة بجواز الإكراه والإلجاء في تفسير آيات المشيئة ، مثل قوله تعالى :" **أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** " (يونس 99) وقوله :" **ولو شاء الله ما اقتتلوا** " (البقرة 253) . يقول القاضي عبد الجبار :" إن المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه ، وقال بأن الله عزوجل بين أنه لوشاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه ، غير أنه أمهلهم ووكلهم إلى اختيارهم حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة ، وإن أساؤوا الاختيار استحقوا الإهانة ، فيبقى التكليف ، ولايبطل الاستحقاق أصلا ورأسا "[2] .

فحسب المعتزلة ، من ختم الله على قلبه مطالب بالإيمان والاهتداء ، فالختم لايمنع من الإيمان ، والله يقدر على إلجاء العباد على طاعته ، ومن الطرق التي دعي بها العبد المختوم على قلبه ، التوبة . وفسر قوله تعالى :" **يمحوا الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب** " (الرعد 39) . بأنه :" يمحو كفر التائبين ومعاصيهم بالتوبة ، ويثبت إيمانهم وطاعاتهم"(3) . وهذا المحو والإثبات حسب ما اقتضته رعاية المصالح [4] . وبذلك تكون أمام العبد طرقا كثيرة للاهتداء وتبقى المسؤولية متحققة ، والثواب والعقاب في الآخرة من الحقائق العقدية .

وقالت الرافضة الآية السابقة تدل على البداء ، وترتب عن البحث في الختم والطبع كيفية هداية العصاة أو من ختم الله على قلوبهم وعلى أسماعهم وأبصارهم ، فقالوا باللطف ، وقال به أصحاب نظرية الكسب كذلك .

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص51.
2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص149.
3) الزمخشري : الكشاف ، عن حقائق التنزيل ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ج2 ، ص363.
4) الرازي : التفسير الكبير ، ج19 ، ص64.

المبحث الخامس
علاقة الكسب بالأجل والرزق .

المطلب الأول : معنى الرزق .

يعتبر مبحث الرزق والأجل من المباحث الرئيسة ذات الصلة بموضوع القضاء والقدر ، ولما كان الأشاعرة قد قالوا بكسب العبد لفعله فسعيه من أجل الرزق كسب ، وإن تسبب في قتل شخص فهذا القتل كسب أيضا طالما تعلقت قدرته بفعل القتل ، وحتى يتأتى لنا كيفية كسب الإنسان في هذا المبحث ومدى حريته في ذلك ، ينبغي أولا التعريف بالرزق والأجل .

فالرزق من جهة اللغة يطلق على الحظ ، وهذا اختيار الرازي إذ يقول :" الرزق في كلام العرب هو الحظ ، قال تعالى :" وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون " (الواقعة 82) أي حظكم من هذا الأمر ، والحظ هو نصيب الرجل وماهو خاص له دون غيره"[1] . أما في اصطلاح أهل السنة فالرزق ماصح الانتفاع به حلالا كان أو حراما[2].وهذا التعريف هو اختيار الجويني في " الإرشاد" و" العقيدة النظامية " واختيار غيره من الأشاعرة .

وقد بين الإمام القرطبي طبيعة هذا الانتفاع ونوعيته ، فقال :" والرزق حقيقته مايتغذى به الحي ، ويكون فيه بقاء روحه وقوة جسده"[3] . وهذا الانتفاع أساسي وغير عملية بيولوجية بحتة . ومن التعريفات التي عددت أوجه الانتفاع ماذكره ابن عاشور إذ قال :" والرزق هو ماينالة الإنسان من موجودات هذا العالم التي يسدبها ضروراته وحاجاته ، وينال بها ملائمه ، فيطلق على كل مايحصل به سد الحاجة في الحياة من الأطعمة ، والأنعام ، والحيوان والشجر المثمر ، والثياب ، ومايقتنى به ذلك من النقدين" [4] .

هذه التعريفات صرفت الرزق إلى محض الانتفاع ، لكن قد لاينتفع الإنسان بما رزقه الله من أموال وغيرها ، فيستدرك الأشاعرة هنا ويقال لمن هذه حاله :" لم يجعل الله ماخوله رزقاله" [5] .

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص30 .
2) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج1 ، ص77
3) نفس المصدر ، ج9 ، ص 6
4) محمد الطاهر بن عشور : تفسير التحرير والتنوير ، ج1 ، ص234.
5) الجويني : الإرشاد ، ص365 ، 366

وإذا كان الرزق هو ماينتفع به ، فقد ذهب أهل السنة كما تقدم ، إلى أن الانتفاع بالشيء يتحقق سواء كان ذلك الشيء حلالا أم حراما ، فهو رزقه على أية حال وحجتهم في ذلك - أي على كون الرزق يطلق على الحلال والحرام - متنوعة وقد أوجزها الرازي في وجهين :

" الأول : أن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على مابيناه ، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا فوجب أن يكون رزقا له .

الثاني : أنه تعالى قال :"وَمَامِن دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا "(هود 6) وقد يعيش الرجل طول عمره لايأكل إلا من السرقة ، فوجب أن يقال :إنه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا " [1].

وهذا ماذهب إليه الإمام البيهقي في " الاعتقاد" وابن تيمية ، وهذه محطة أخرى يلتقي فيها الأشعرة مع السلف . وهو مذهب التفتازاني أيضا . أما معنى كونه يرزق الحرام عند الأشاعرة قالوا : "تأويل ذلك أن يجعله غذاء للأبدان وقواما للأجسام،لا على معنى التمليك والإباحة لتناوله ، لأن ذلك مما قد أجمع المسلمون على خلافه "[2] .

فكون الإنسان يرزق الحرام أي ينتفع به جسميا لا أن يصير ملكاله . لأنه لدى الأشاعرة ، فرق بين الرزق والتمليك . لأن الله يرزق البهيمة ولا ملك لها [3] .

المطلب الثاني : صلته بالقدر .

ومما جزم به الأشاعرة أن الرزق من الله عزوجل ، وأنه مماجرت به الأقدار ، يقول الباقلاني :" ويجب أن يعلم أن أرزاق العباد وجميع الحيوان من الله تعالى فلا رازق إلا الله ، حلالا كان أم حراما ، والدليل على ذلك قوله تعالى أنه:يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ " (الشورى 12)، وقوله تعالى : "مَامِن دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا " (هود 6)، وقوله تعالى :" اللَّهُ الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ " (الروم 40) . وبالإضافة إلى هذه النصوص استدل الباقلاني بإجماع المسلمين على إطلاقهم القول :" لارازق إلا الله "[4] .

---

1) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص30.
2) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص371.
3) الأشعري : الإبانة ، ص90.
4) الباقلاني : الإنصاف ، ص50.

فهذه النصوص القطعية دلت على أن الرزق من الله عزوجل ، وأنه قدر سابق . ومن السنة مايدل على أن رزق الإنسان قدر مقدر ، للحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم من أن الإنسان بعد أن يصير مضغة يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد "[1] . ويذكر ابن تيمية أن الله ضمن لمن يتقي الرزق من حيث لايحتسب ، وضمن لمن عصى ماينا سبه ، يقول : وأما الرزق الذي ضمنه الله لعباده فهو قد ضمن لمن يتقيه أن يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب . وأما من ليس من المتقين فضمن له ماينا سبه بأن يمنحه مايعيش به في الدنيا ، ثم يعاقبه عليه في الآخرة . ويذكر ابن تيمية أن الله أباح الرزق لمن يستعين به على الطاعة لا على المعصية، وهذا سر جعل أموال الكفار حلالا للمسلمين [2] .

ومما يدل على أن رزق الإنسان من الله فهم المسلمين كذلك ، فقد قيل لحاتم الأصم[3] : من أين تأكل ؟ فقال من عند الله ، فقيل له : الله ينزل عليك دنانير ودراهم من السماء ؟ فقال : كأن ماله إلا السماء ، ياهذا الأرض له والسماء له ، فإن لم يؤتني رزقي من السماء ، ساقه إلي من الأرض وأنشد :

وكيف أخاف الفقر والله رازقي ورازق هذا الخلق في العسر واليسر
تكفل بالأرزاق للخلق كلهم وللضب في البيداء والحوت في البحر [4] .

هذه عقيدة الأشاعرة في حقيقة الرزق ، فقالوا بأنه على الله . ولايعني ذلك الوجوب كما قالت المعتزلة ، بل يعني أنه من الله عزوجل ، قال الإمام القرطبي في تفسير "على " في قوله تعالى : "**ومامن دابة في الأرض إلا على الله رزقها** " (هود 6) قال : "على " بمعنى "من" أي من الله رزقها "[5] .

هذه النصوص تثبت أن الرزق من الله عزوجل ، ومادام كذلك فما قيمة السعي في الأرض والاجتهاد البشري في تحصيل الرزق ؟ وهل الإيمان بكون الرزق من الله يستدعي التخلي عن السعي ؟ وإذا كانت حقيقة فعل العبد الكسب ، فما علاقة الكسب بالرزق ؟

---

1) الحديث سبق تخريجه ، أنظر : ص 101.
2) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص، 543 .
3) حاتم بن عنوان أبو عبد الرحمان و هو أحد شيوخ الاعتزال ، أنظر تاريخ بغداد ، ج8 . ص241.
4) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج9 ، ص7.
5) نفس المصدر ، ص6.

المطلب الثالث : وجوب السعي مع سبق القدر .

يجيب أصحاب نظرية الكسب على الأسئلة السابقة بأنه لاوجود للتناقض في حالة إثبات كون الرزق من الله ، وكونه يتحقق باجتهاد العبد ، وقد سبق بيان علاقة القضاء والقدر بالكسب ، ففي هذا المبحث أيضا يقولون بأن كون الرزق قدر ، ولن تموت نفس حتى تستكمل رزقها ، وهذا لايعنى ترك العمل والسعي والاجتهاد ، بل المسلم مطالب بالعمل دوما .

وحتى يتضح الأمر أكثر يذكر القائلون بالكسب أن الرزق ينقسم إلى قسمين : أحدهما لادخل للإنسان فيه ، والآخر يتوقف على اجتهاد العباد ، يقول الإمام الجويني :" يجب أن يفرق بين الرزق العام والرزق الخاص ، فإن الله تكفل بالأرزاق ، فأودع في الأرض مايكفي للناس ، وهذا هو الرزق العام . وأمر الناس بالبحث والسعي والعمل ، وعلى قدر الجهد يكون الرزق ، وهذا هو الرزق الخاص . وعن الرزق العام يقول تعالى :" **هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه** " (الملك 15) وعن الرزق الخاص يقول تعالى عقب القول السابق :" **فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه** " (الملك 15) "[1] .

ومايفهم من هذا النص أن من الرزق ماهو قدر خالص لادخل لقدرة وإرادة العبد فيه ، ومنه ماهو في مقدور العبد ، فأمر العبد بالسعي في تحصيله .

وإلى مثل قول الجويني ذهب ابن تيمية ، أيضا إذ يرى أن الرزق نوعان :

أحدهما : ماعلمه الله أنه يرزقه فهذا لايتغير.

الثاني : ماكتبه وأعلم به الملائكة ، فهذا يزيد وينقص بحسب الأسباب . فإن العبد يأمر الله الملائكة أن تكتب له رزقا [2] .

ومن النوع الثاني يتبين لنا أن الإنسان مطالب بالسعي،و قد جعلت أمامه سبل الرزق بما يملك هو من عمل يعتبر من الأسباب المحققة للرزق ، و هذا يتلاءم والكسب ؛ إذ الكسب هو توجيه القدرة بالإرادة نحو أعمال معينة ، فإذا كان العبد موجها لقدرته صوب الرزق ، يكون بذلك الرزق من مكسوبات العبد ، وقد قدره الله تعالى . وبذلك يتحقق مفهوم الكسب في هذا الإطار العقدي ، إذ الكسب لاجبر ولاتفويض .

---

1) الجويني : العقيدة النظامية . ص121.

2) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 . ص540.

فالسعي هو أحد طرق اكتساب الرزق ، كما أن تقوى الله عزوجل سبيل من سبل الرزق ، فالطاعات سبب زيادة الرزق والبركة فيه ، والمعاصي سبب نقص الرزق ونزع البركة منه . قال الجويني : "والله تعالى وعد الأمة البارة بزيادة الأرزاق والبركة فيها ، وأوعد الأمة الفاجرة بنقص الأرزاق ونزع البركة منها ، في أكثر من آية من آي القرآن منها قوله تعالى :"**ولو أن أهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون** " (الأعراف 96) "[1]

ومن تقوى الله عزوجل التوكل عليه سبحانه . فالتوكل سبيل من سبل الاسترزاق وقيل :" بأن الاكتساب لاينافي التوكل"[2] . ويبقى العبد دوما مأمورا بالعمل والجد في طلب الرزق مع سبق الأقدار بذلك ، وفي هذه الحال يدفع القدر بالقدر كما قال عبد القادر الكيلاني أو كما أثر عن عمر بن الخطاب : " أفر من قد الله إلى قدر الله " . وقد سئل الحسن البصرى رضي الله تعالى عنه عن شخص يريد أن يجلس في بيته تاركا للحرفة ولايخرج ، ويقول أنا متوكل على الله تعالى ، فقال :" إن كان له يقين كيقين إبراهيم عليه الصلاة والسلام فليفعل وإلا فليخرج إلى الحرفة ، لئلا يصير يأكل بدينه وزهده ويصطاد بهما الدنيا" [3] . فهنا نجد الجمع بين الأمرين بين إثبات القدر ، وإثبات العمل ، وإثباتهما من صميم الكسب .

وقد خالف المعتزلة أهل السنة في هذه المسألة من عدة أوجه ، منها أنهم نفوا أن يكون الحرام رزقا للعبد ، وأقاموا على ذلك أدلة من الكتاب والسنة . فمن الكتاب قوله تعالى :" **ومما رزقناهم ينفقون** " (البقرة 3) ، فقد مدحوا على الإنفاق مما رزقهم الله تعالى ، فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح إذا انفقوا من حرام . وذلك باطل بالاتفاق ، وكذلك لو كان الحرام رزقا جاز أن ينفق الغاصب منه ، لقوله تعالى : **وأنفقوا مما رزقناكم** " (المنافقون 11) وأجمع المسلمون على أنه لايجوز للغاصب أن ينفق مما أخذه . بل يجب عليه رده فدل على أن الحرام لايكون رزقا[4] . ويذكر الشهرستاني أن العلاف قال بأن الحرام ليس برزق للعبد[5] .

و كان ابن تيمية قد ركب بينهما ، فبين أن الرزق منه ماهو حلال خالص ، ومنه مايدخل فيه الحرام لأنه قد يراد بلفظ الرزق ما أباحه أو ملكه فلا يدخل الحرام في مسمى هذا الرزق كما في قوله تعالى :

---

1) الجويني : العقيدة النظامية ، ص121.
2) الشعراني : اليواقيت والجواهر ، ج1 ، ص192.
3) نفس المصدر والصفحة .
4) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص30.
5) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص53.

"**ومما رزقناهم ينفقون** " (البقرة 3) ، ويقول :" قد يراد بالرزق ماينتفع به الحيوان وإن لم يكن هناك إباحة ولاتمليك ، فيدخل فيه الحرام، كما في قوله تعالى : "**ومامن دابة فى الأرض إلا على الله رزقها** " (هود 6)"[1] . والخلاصة أن المذاهب متقاربة في هذه المسألة ولانجد بينها أي فارق كبير .

المطلب الرابع : معنى الأجل وحقيقته

من المباحث العقدية ذات العلاقة بالكسب مبحث الأجل ، وذلك في حالة القتل ، فهذا الموضوع يتعلق بالإنسان الذي ارتكب فعل القتل ووضع بذلك حدا لحياة شخص آخر . فهل هذا المقتول مات بأجله، وإن كان الأمر كذلك ، فكيف يحاسب القاتل ، الذي كان ينبغي أن يوافق بفعله القتل الذي هو قضاء إلهي ؟ وحتى يمكن بيان ذلك لابد أولا من تبيان مفهوم الأجل .

الأجل في اللغة هو الوقت، وأما في العرف فيستعمل في أوقات مخصوصة نحو : أجل الحياة ، وأجل الموت ، وأجل الدين [2] . وهذا اختيار الجويني والبيهقي وغيرهما . يقول الإمام البيهقي : "والأجل عبارة عن الوقت الذي ينقطع فيه فعل الحياة ، كما أن أجل الدين عبارة عن الوقت الذي يحل فيه الدين ، والمقتول والميت أجلهما عند خروج روحهما " [3] .

فأجل العبد إذا هو وقت وفاته ، وحسب الإمام البيهقي سواء كان ميت أو مقتولا . فوقت مفارقة الروح للجسد هو الأجل . وورد في تعريف الجويني :" الآجال يعبر بها عن الأوقات ، فأجل كل شيء وقته وأجل الحياة وقتها المقارن لها وكذلك أجل الوفاة " [4] .

والأجل أحد المباحث العقدية التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده ، فلا أحد من العباد يعلم متى أجله لقوله تعالى :" **وماتدرى نفس بأي أرض تموت** " (لقمان 34). فالله أعلم بآجال العباد فمن علم الله بأنه يموت في وقت معين وفي زمان معين وبكيفية معينة ، فإنه سيموت حتما ، لأنه لاراد لقضاء الله ، ولهذا استدل القائلون بالكسب بنصوص كثيرة تثبت أن آجال العباد من الله عزوجل وعلى أنها محددة لن تتأخر ، من ذلك قوله تعالى :" **فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون** " (الأعراف 34) ، وقوله تعالى :" **ومايعمر من معمر ولاينقص من عمره إلا فى**

---

1) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص138.
2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص406.
3) البيهقي : الاعتقاد ، ص137.
4) الجويني : الإرشاد ، ص361.

كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ"(فاطر 11)، ومنها قوله تعالى :" إِنَ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَايُؤَخَرْ" (نوح 4) .

وفسر قوله تعالى :"وَمَايُعَمَّرْ مِن مُّعَمَّرٍ " (فاطر 11)، أي ما من الإنسان إلا كتب عمره كم هو سنة ، كم هو شهرا ، كم هو يوما ، كم هو ساعة ثم يكتب في كتاب آخر : نقص من عمره يوم ، نقص شهر ، نقص سنة حتى يستوفي أجله [1] .

ولهذا كان الأجل هو وقت نهاية حياة الإنسان ، ويكون في وقت معين لايعلمه إلا الله ، فإذا جاء فإنه يكون في الوقت الذي علم الله أنه يكون فيه ، لايتقدم ولايتأخر ، يقول الرازي في تفسير قوله تعالى :" لَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ولايستَقْدِمُونَ " (الأعراف 34) :" المراد أنه لايتأخر عن ذلك الأجل المعني لابساعة ولابما هو أقل من ساعة " [2] . وهذا لايتناقض مع قوله تعالى :" وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى "(نوح 4) ؛ لأن معنى هذه الآية حسب ما فسرت :" أي ينسىء لكم في أعماركم ومعناه أن الله تعالى، كان قد قضى قبل خلقهم أنهم إن آمنوا بارك في أعمارهم ، وإن لم يؤمنوا عجلوا بالعذاب "[3] . لكن هذا لايعني أن الموت إذا جاءهم يؤخر لأن تكملة الآية :" إِنَ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَايُؤَخَرْ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ " (نوح 4) ، وفي هذا دليل على أن الأجل من الله .

هذا ماأكده القائلون بالكسب ، وهذا حسب عقيدتهم في القضاء والقدر فقد سبقت الإشارة إلى إثباتهم أن كل شيء بقدر مصداقا للقرآن الكريم " إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ " (القمر 49)

1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج14 ، ص333.
2) الرازي : التفسير الكبير ، ج14 ، ص68.
3) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج18 ، ص299.

المطلب الخامس : صلته بكسب العبد .

والحديث عن كسب العبد في مبحث الأجل يكون في حالة القتل ، إذ الإنسان القاتل لم يفعل مافعل ولم يقدم على ارتكاب فعل القتل لولم يكن ذلك قضاء وقدرا علم الله تحققه ، لكن هذا حسب القائلين بالكسب لايلغي مسؤولية الإنسان عن فعله ، وقد مر بيان معنى القضاء والقدر عندهم ، على أن القضاء علم الله الأزلي ، والعلم صفة كاشفة وليس بصفة مؤثرة .

ومن جهة أخرى فإن القاتل يكون مسؤولا لأنه الفاعل وذلك لتعلق قدرته بالفعل ، أي كسب الخطيئة .(خطيئة القتل) ، فلما كان قادرا مريدا ، واعيا يكون مسؤولا ، وهذه شروط المسؤولية كما تأخذ بها القوانين الحديثة .

كما أن نفي المسؤولية بحجة إثبات القدر ، فيه دعوى لتفشي الإجرام في المجتمع ، وهو من الفهم السيء لعقيدة القضاء والقدر ، ولذلك فمسؤولية الإنسان متحققة طالما توفرت فيه شروط المسؤولية. ومما يدل على أن القاتل مسؤول عن فعله نصوص كثيرة ، منها قوله تعالى :" **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى** " (البقرة 178)، فهذا النص فيه مشروعية القصاص ، فما دام القصاص قد شرع فهو دليل على أن العبد كان في مقدوره أن لا يفعل ، ولا يعني ذلك تأخيرا لأجل المقتول في منظور نظرية الكسب .

ولكون القتل كبيرة من الكبائر، يصور القرآن الكريم القاتل للنفس كالقاتل لكل الناس . قال تعالى :" **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**" (المائدة 32).

فهذه النصوص تؤكد مسؤولية القاتل على فعله ، وأن الاعتذار بالقدر هنا مردود ، بعد بيان حقيقة القضاء والقدر . وإثبات الفعل للعبد مع إثبات القدر ، من صميم نظرية الكسب .

وثبوت المسؤولية يترتب عليه ثبوت الجزاء الذي هو القصاص ، وليس ذلك ظلما للفاعل بل هو جزاء وفاقا للجريمة ، فالجريمة اعتداء معتمد على النفس ، فتكون العدالة أن يؤخذ بمثل فعله [1] .

---

1) محمد أبو زهرة ، العقوبة ، دار الفكر العربي بلا تاريخ ، ص336.

ومن جهة أخرى طرحت مسألة القتل بحكم كسب الإنسان لفعل القتل ، هل يعتبر القاتل قاطعا لأجل المقتول ؟

بداية مما حصل الاتفاق حوله أن من مات حتف أنفه مات بأجله ، والدليل عليه ، أن الأجل ليس المراد به هنا إلا وقت الموت ، وهو قد مات في وقت موته . هذا متفق عليه لدى المتكلمين . أما المختلف فيه فهو أجل المقتول ، هل قطع أجله بقتله ؟ وإن ترك ولم يقتل أكان يعيش بعد ذلك ؟

ذهب الأشاعرة إلى القول بأن المقتول ميت بأجله ، ولايجوز القول والاعتقاد أنه لولم يقتل لمامات؛ لأنه يترتب على ذلك القول بأن الإنسان يقدر أن يقدم آجال العباد ويؤخرها ، ويقدر أن يبقي العباد ويخرج أرواحهم وهذا إلحاد في الدين[1] . وتقديم وتأخير أجل ليس للعبد بل لله عزوجل ، أي أن الله قادر على إبقائه ، وعلى أن يزيد في عمره ، يقول البغدادي :" القاتل لايعتبر قاطعا لأجل المقتول فحسبه : لوجاز ذلك لجاز أن يزيدوا في أجل من قضى الله له أجلا محدودا ، وإن لم يقدروا على الزيادة في أجل آخر لم يقدروا على النقصان منه "[2] .

ومن حججهم على ذلك أيضا بيان حقيقة الموت ، إذ هي ليست القتل وهذا معنى قول الباقلاني : " المقتول لم يمت من أجل قتل غيره له ، بل من أجل مافعله الله سبحانه من الموت الذي وجد به ، وليس يجوز أن يقال فيما لم يمت الإنسان من أجله :" لولم يمت لحيي " ؛ لأن القتل ليس بضد للحياة ، ولابدل منها " [3] .

وكما اعتمد أصحاب نظرية الكسب على هذه الحجج العقلية ، اعتمدوا أيضا على النصوص كقوله تعالى :" **فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَايَسْتَقْدِمُونَ** " (الأعراف 34) وبين القرآن الكريم أن من علم الله أنه يقتل سيقتل لامحالة ، قال تعالى :" **قُلْ لَوْكُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ** " (آل عمران 154)، فهذه الآية تثبت أن قتل المقتول هو أجله ؛ لأن الله قدر القتل وكتب في اللوح المحفوظ مصارعهم ، ولم ينفعهم الإقامة بالمدينة ولم ينج منه أحد ، فإنه قدر الأمر ودبره في سابق قضائه لامعقب لحكمه [4] .

---

1) الأشعري : الإبانة ، ص89.
2) البغدادي : أصول الدين ، ص143.
3) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص374، 375.
4) البيضاوي : أنوار التنزيل ، ج4 ، ص93.

وقد وافق أبو الهذيل الأشاعرة في ذلك ، فقال :" المقتول لولم يقتل لكان يموت قطعا لولاه ، وإلا يكون القاتل قاطعا لأجله وذلك غير ممكن" [1]. وحكم الأشاعرة بأن القتل هو أجل المقتول لايعني أنهم ينفون إمكانية بقائه حيا لولم يقتل ، بل يجوزون بقاءه حيا ، ولكن الله لايبقيه لما سبق في علمه أنه يقتل . يقول الباقلاني مجيبا عمن يتساءل أكان جائزا في قدرة الله تعالى أن يبقي من أماته ابن عشرين سنة إلى ثلاثين سنة أو ماهو أكثر منها ؟ بأنه يقال له :" أجل لوبقاه لبقي ، وإن كان لايفعل ذلك كان المعلوم عن حاله أنه يميته ابن عشرين سنة ولن يجوز ترك فعل ما في المعلوم أنه يفعل "[2] .

وبهذا فمن منظور عقيدة الكسب أن القتل وإن كان أجلا للمقتول إلا أن القاتل مسؤول ؛ وذلك لأنه هو الذي فعل القتل ، وإن كان هذا القتل قدر سابق إلا أنه لايعني رفع المسؤولية ، لأن الفعل عند الأشاعرة هو خلق لله وكسب للعبد ، فقتل امرىء بأجله أي قدره الله له ، وهو فعل العبد بمعنى أن قدرته تعلقت به وهذا هو الكسب ، وهذا اختيار سائر علماء العقيدة كالإمام الطحاوي والبيهقي والتفتازاني . وقد خالف المعتزلة الأشاعرة في ذلك خاصة البغداديون منهم إذ قالوا في المقتول لولم يقتل لكان يعيش قطعا . وحجتهم في ذلك أنه لولم يعش لكان لايكون القاتل ظالما له [3] .

ويرى القاضي عبد الجبار أنه يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت [4] . وكان الجبائي يرى أن من علم الله منه أنه يقتل لعشرين سنة أن الوقت الذي يقتل فيه أجل له وهو أجل موته[5] . وهذا يوافق ماذهب إليه الأشاعرة لكن جل المعتزلة على أن المقتول مقطوع عليه أجله ، واحتجوا بقوله تعالى :" وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ " (فاطر 11) . ومذهب المعتزلة هذا بني على عقيدتهم في " العدل " ، ورد عليهم الأشاعرة ردودا كثيرة احتوتها كتب علم الكلام .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص407.
2) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص375.
3) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص408.
4) نفس المصدر ، ص 407 ، 408 .
5) البغدادي : أصول الدين ، ص143.

الفصل الثالث

آثار عقيدة الكسب على مباحث المتكلمين

المبحث الأول : التولد

المبحث الثاني : الحسن والقبح

المبحث الثالث : الصلاح والأصلاح

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

كان لعقيدة الكسب كمرحلة من مراحل البحث في عقيدة القضاء والقدر، لاكبداية بحث في هذا المبحث ، كان لها أن فتحت أبواب بحث جديدة في علم الكلام ، كما ساهمت في تطوير مباحث أخرى كان الاهتمام بها من قبل لكنها لم تنضج ؛ لأن عقيدة القضاء والقدر تجادل فيها المسلمون قبل عهد الإمام الأشعري .

ومن أهم الآثار التي تركتها عقيدة الكسب على علم الكلام : أقسام الفعل ، وأحكامه ، وكذا موضوع الصلاح والأصلح .

أما تقسيم الفعل ، فقد تم إلى قسمين : أحدهما الفعل المباشر ، والآخر الفعل المتولد . وقبل الحديث عن التولد لابد من الوقوف على الفعل المباشر حتى يتمايز عن المتولد ، وبذلك يمكننا معرفة المتولد من الأفعال ، وماهو التولد .

فالأفعال المباشرة هي الأفعال المبتدأة كما يقول القاضي عبد الجبار[1] ، أو هي التصرفات التي تصدر عن الإنسان ابتداء ومباشرة ، وليست هي نتيجة لفعله . فالفعل المباشر هو مايقوم به الإنسان كفعل أولي كالكتابة ، والرمي وغير ذ لك . والذي يمكن اعتباره مسلكا قصد الوصول إلى هدف معين ، فإذا كان الضرب الذي يقوم به إنسان ما هو الفعل المباشر ، فإن الألم المترتب عنه هو المتولد ، والهدف هو الإيلام ، والضرب وسيلته ، وبحكم هذه الصلة بين الفعل المباشر والمتولد كان من الضروري الاهتمام بالمتولد .

وإن كان المتكلمون قد اهتموا بالفعل المباشر ، وبيان حقيقته ، وبإبراز الوجوه التي يقع عليها من جبر واختيار ، أو وسط بين ذلك على اختلاف بين الفرق . وقد مر الحديث عن ذلك ، فقد كان لهم اهتماما واسعا بالتولد وبحقيقة الفعل المتولد ، ومبررات القول بهذ التولد .

ودائما الهدف تبرير التكليف ، ومحاولة ضبط مجال مسؤولية العبد عن أفعاله بدقة . فإذا كانت الأفعال مباشرة ، فالأمر هنا واضح ، أما إذا كانت متولدة عن المباشر ، فهنا لابد من تدقيق نظر .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص74.

ومن جهة أخرى حتى يزداد مفهوم الكسب وضوحا ؛ لأنه بالبحث في المتولدات يمكن التعرف أكثر على شمولية الكسب لفعل العبد أم لايمكن ذلك ، و بالتالي توضيح مفهوم الكسب وكذا الكيفيات المختلفة التي يفسر بها الفعل في ضوء نظرية الكسب .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

التولد

المطلب الأول : معنى التولد وإثباته .

سبق توضيح مفهوم وحقيقة الفعل المباشر ، وهو القسم الأول من أقسام الأفعال . أما القسم الثاني فهو الأفعال المتولدة ، ومبحث التولد هو مبحث السببية عند المتكلمين ؛ لأن هذا الفعل وقع بواسطة أو سبب ، بينما الفعل المباشر هو مايصدر عن العبد مباشرة بدون واسطة . وقد عرف التولد بأنه : " العلية أو السببية أي : من هو الفاعل لما يقع من أفعال " ؟[1] . ولذلك فالبحث في التولد هو البحث في الأسباب والمسببات ؛ ذلك لأن القيام بأي فعل معين يخضع لدوافع وأسباب ، هذه الدوافع والأسباب تؤخذ بعين الاعتبار في إقامة الحدود والمسؤوليات .

وفي مجال التولد يعتبر الفعل المباشر هو الواسطة التي فعل بها الفاعل ماتولد عن فعله المباشر ، ولهذا عرف التولد أيضا بأنه :" أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر : كحركة المفتاح بحركة اليد ، وحدوث جرح بسبب الإصابة بحجر أو بسهم أطلقه إنسان " [2] .

إذا كان هذا هو معنى التولد ، فإن تعريفات الفعل المتولد ، كانت على ارتباط بمفهوم التولد والعلية ، من ذلك تعريفات المعتزلة له . فعرفه بعض المعتزلة بأنه الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري ، وقال بعضهم : هو الفعل الذي أو جبت سببه فخرج من أن يمكنني تركه ، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري . وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي ، مثل الألم الذي يلي الضربة ، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة .

وقال الإسكافي[3] :" كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه ، والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل لايتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن حد التولد ، داخل في حد المباشر"[4] . هذه التعريفات المختلفة للمتولد اعتزالية ، وقد اعتمدت فيها العلية كعنصر أساسي ، وسبب المتولد ، المباشر ، وسبب المباشر الإرادة ، وهذه الإرادة من مريد وهو الفاعل

---

1) عبد الرحمان بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ج1 ، ص192.

2) نفس المصدر والصفحة .

3) أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي : أحد معتزلة بغداد المتوفى سنة 240هـ ، إليه تنسب الإسكافية وله مؤلف بعنوان : نقض العثمانية ، أنظر الأنساب للسمعاني ، ج1 ، ص 150 ، والأعلام للزركلي ج6 ، ص221.

4) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج2 ، ص92 ، 93.

الذي هو العبد . وبذلك تكون الصلة بين الفعل المباشر والمتولد جد وثيقة .

ويفهم المباشر يمكن فهم المتولد . ومن هنا يتبين لنا أن التولد هو ميدان مباحث العلية ، أو تلازم الأسباب والمسببات[1] . وإذا كان كذلك فإن مبحث السببية أو التولد كان قد ظهر مع المتكلمين قبل أن يبرز المذهب الأشعري ، الذي ظهرت معه نظرية الكسب . فقد قال المعتزلة بالتولد ، ويذكر الشهرستاني أن بشر بن المعتمر[2] هو الذي أحدث القول بالتولد ، وقد توفي بشر سنة 210هـ [3] . ويذكر البغدادي أن بشرا أفرط في القول بالتولد ، حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح ، والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد .

فإذا نظرنا إلى التولد من هذه الجهة فلا يمكن القول بأنه من آثار عقيدة الكسب ؛ لأنه سابق للكسب في الظهور كمبحث كلامي . بل ينظر إلى كون التولد من آثار الكسب بحكم أنه ازداد اتساعا كأحد المباحث الكلامية . أي أن القول بالكسب جعل المتكلمين يطرحون مسألة التولد من جديد ، ويبحثون عن حقيقة الفعل المتولد ، كما بحثوا عن حقيقة الفعل المباشر ، وإضافته إلى الله ، أم إلى العبد ، ومدى مسؤولية الإنسان على المتولد من أفعاله . ومايدل على ذلك اهتمام الأشاعرة في كتبهم بذلك . كما فعل الجويني في " الإرشاد ". والباقلاني في " التمهيد " ، والغزالي في " تهافت الفلاسفة " وغيرهم .

من جهة أخرى ، إن القول بالكسب لم يكن مع الإمام الأشعري حينما رجع عن الاعتزال ، بل أول من قال بالكسب من علماء الاسلام الإمام أبي حنيفة النعمان وهو سابق لبشر بن المعتمر . فيكون بذلك القول بالكسب سابق للقول بالتولد.

مهما يكن فإن نظرية الكسب إن لم تكن فتحت على المتكلمين البحث في باب التولد ، فإنها جعلتهم يهتمون به أكثر ، ذلك لأن القول بالكسب الهدف منه تحديد مسؤولية الإنسان عن فعله بدقة ، ومادام المتولد هو مايترتب عن المباشر من الأفعال ، فلابد من تبيان حقيقته بما يتلاءم ونظرية الكسب ، وليس بيان ذلك من زاوية فقهية بل من الجانب الأنطولوجي أيضا.

---

1) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص439.

2) أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي : فقيه معتزلي من أهل الكوفة ومات ببغداد سنة 210هـ ، إليه تنسب البشرية ، أنظر: الأعلام للزركلي ، ج2 ، ص 55

3) عبد الرحمان بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ج1 ، ص196.

ويذكر الشهرستاني أن بشر بن المعتمر ، قد أخذ القول بالتولد عن الطبيعين[1] . ثم قال به شيوخ الاعتزال فيما بعد ، إذ أثبتوا أن للعبد أفعالا متولدة عن أفعاله المباشرة .

وعن إثبات التولد يقول الخياط[2] :" إن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم ، إن كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه ، وذلك كرجل أرسل حجرا من رأس جبل فهوى إلى الأرض ، ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض فنقول : إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره " [3] .

إن موقف الخياط هذا احتوى على ترتيب منطقي للعلة وعلاقتها بالمعلول ، فتحريك الإنسان الحجر ودفعه وسقوطه ناتج عن حركة الإنسان الأولى التي هي الدفع ، وهذا بيّن بالبداهة . وافتراض الخياط موت المرسل ربما هو نتيجة الخلاف المحتدم بين الأشاعرة والمعتزلة ، لأن الإنسان الميت انتهت مسؤولينه في الدنيا .

ويتجلى إثبات كون المتولد فعل للعبد عند القاضي عبد الجبار كذلك حيث يقول :" والذي عندنا أن كل ماكان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه . واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة ، فهو فعل العبد ، ومالبس هذا حاله فليس بمتولد عنه " [4] .

فحسب القاضي عبد الجبار يحكم بالمتولد بأنه فعل العبد ؛ لأنه حدث بسبب منه ، فإن لم يكن يربطه به سبب فلا مجال للحكم بأنه فعله ، ومادام السبب هو مناط إضافة المتولد إلى العبد أو عدم إضافته إليه ، فهناك حالات معينة ، قد يكون السبب فيها بعيدا ، وقد لايكون الفاعل قام بممارسة الفعل ، فكيف يكون المتولد في مثل هذه الحالات ؟

أما المماسة في الفعل فقد اختلف فيها المعتزلة فهناك من قال :" قد يجوز أن يفعل الإنسان فعلا متولد في جسم من الأجسام من غير أن يماسه ، ومنهم من قال : لايجوز أن يفعل الإنسان في شيء إلا بأن يماسه أو يماس مايماسه" [5] . وأما بعد السبب فلا ينفي التولد، بل هو ثابت .

---

1) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1 ، ص64.

2) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين بن الخياط المتوفى سنة 300هـ ، إليه تنسب الخياطية من كتبه : الانتصار . أنظر: تاريخ بغداد ، ج11 ، ص87 .

3) الخياط : الانتصار ، عن أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص445.

4) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص380.

5) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج2 ، ص95.

إن ماأجمعت عليه المعتزلة هو وقوع أفعال متولدة تنسب إلى العبد ، لكنهم اختلفوا في طبيعة المتولد ، وذلك من جهة كونه فعلا اختياريا أم لا ؟ ومن جهة قدرة العبد عليه أو عدم قدرته ؟ ومن جهة أخرى ، ما الشيء المولد للفعل ؟

اختلف المعتزلة ، فمنهم من علقها بالطبع على ماقاله الجاحظ في أفعال الجوارح والمعرفة . ومنهم من قال : إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنها تحصل بطبع المحل ، وهو النظام [1] .

وإلحاق الفعل بالطبع يؤدي إلى اعتبارها حركة آلية لادخل للاختيار فيها . ولهذا يرى القاضي عبد الجبار ذلك من الخطأ ، ويقول :" ولو أنهم أمعنوا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه ، ولايقع أخرى بأن لايختار ماهو كالواسطة فيه"[2]. أي أن مايختاره العبد يقع ، ومالا يختاره لايقع ، فيتصف فعل العبد بالاختيار دوما .

كما تطرق المعتزلة في مجال طبيعة المتولد إلى القدرة عليه أو عدم القدرة . فقال أكثر أهل النظر : "هو مقدور عليه مالم يقع سببه ، فإذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدورا ، وقال قائلون : مقدور مع وجود سببه "[3].

وإذا ثبت هذا عن المعتزلة ، فإنهم يصبحون على اتفاق مع الأشاعرة في قولهم القدرة لاتسبق الفعل بل معه . وربط الفعل المتولد بالسبب على ماتقدم أدى إلى الاستفهام حول الشيء المحدث للتولد؛ لأن الاهتمام بالسبب كعنصر طبيعي ، يؤدي إلى الاعتقاد بأنه الفاعل للتولد ، وهذا ماكان يرفضه أهل السنة ؛ لأن الطبيعة لاتفعل بل الله خالق كل شيء . ويذكر الإمام الأشعري أنهم كانوا على خلاف في ذلك فمنهم من قال :" المولد للفعل المتولد هو الفاعل للسبب . وقال قائلون : المولد للفعل المتولد ، هو السبب دون الفاعل "[4] .

وأدى هذا إلى البحث في إضافة الفعل المتولد إلى الفاعل وعدم إضافته ، واختلف المعتزلة والأشاعرة في ذلك ، بناء على اعتقاد المعتزلة في قدرة العبد ، وخلقه لأفعاله . وخالفهم الأشاعرة على أساس عقيدتهم في الكسب . أما المعتزلة فقد حكموا بأن المتولد من الأفعال . هو فعل للعبد مثل

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص74.
2) نفس المصدر والصفحة .
3) الأشعري : المقالات ، ج2 ، ص99.
4) نفس المصدر والصفحة .

المباشر وقد مر بيان ذلك مع الخياط والقاضي عبد الجبار ، لكن هذا لايعني الإجماع فمنهم من اعتبر المتولدات حوادث لامحدث لها . وهذا مذهب ثمامة بن الأشرس [1] .

ونفى النظام اعتبار المتولد فعلا للعبد . فعنده الإنسان لايفعل إلا الحركة ، فما ليس بحركة ، فليس من صنعه ، ولايفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه ، فأما في غيره فلا [2] .

أما أبو الهذيل العلاف فقد فرق بين المتولدات ، فقال :" إن كل ماتولد من فعله مما يعلم كيفيته فهو من فعله ، ومالا فلا "[3] .

هذه بعض اختلافات المعتزلة في إضافة المتولد إلى العبد ، لكن ماتميز به المذهب الاعتزالي ، هو إثبات أن التولد من العبد وأنه مسؤول عنه ، وهذا كما سبق ماذهب إليه الخياط والقاضي عبد الجبار ، وبشر بن المعتمر وغيرهم ، وشاطرهم بعض الروافض إذ قالوا بأن المتولد فعل لمن تولد ذلك عن فعله[4] . وقد أورد هؤلاء حججا قصد البرهنة على كون المتولد فعل للعبد في جميع الحالات ، وهذا الاحتجاج لهم فيه وجوه :

الأول : ورود الأمر والنهي بها كما بالأفعال المباشرة ، وذلك كحمل الأثقال في الحروب والمعارف والآلام .

الثاني : المدح والذم .

الثالث : نسبة الفعل إلى العبد دون الله [5] .

وقد استند المعتزلة في إثبات إضافة المتولد إلى العبد على مبدأ السببية : لأن الفعل المتولد يقع بحسب مايتقدمه من الأسباب ، وهذه الأسباب تكون من جهة العبد فيكون هو الفاعل له .

يقول القاضي عبد الجبار :" المتولدات أجمع تقع بحسب مايفعله الفاعل من الأسباب ، فلولا أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله ، ألا ترى أن فعل الغير لما لم يحدث من جهته لم يقع بحسب فعله؟"[6] .ففي هذا موازنة بين فعل العبد وفعل غيره من الناس ، وكيف أن فعل الغير لايضاف إليه

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص74 وثمامة هو أبي معن ثمامة بن أشرس النميري ، أحد المعتزلة البصريين كان معاصرا لهارون الرشيد ، أنظر الأنساب للسمعاني ، ج1 ، ص514.

2) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي بيروت ، الطبعة العاشرة ، بلا تاريخ ، ج3 ، ص59، 60

3) نفس المرجع ، ص 59.

4) الأشعري : المقالات ، ج1 ، ص119.

5) الإيجي : المواقف ، ص316 .

6) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص382.

لأنه لم يكن له دخل فيه ، فالحكم بالتولد أنه فعل العبد لأنه حدث بسببه .

وحصول السبب كماهو في المنطق مع زوال الموانع ، يؤدي حتما إلى النتيجة . فمتى حصل التوليد عند حصول السبب و زوال الموانع ، فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي فإنه يحصل لا محالة [1] .و هنا نجد إثبات عدم الفرق بين الفعل المباشر الذي هو المبتدأ ، و الفعل المتولد ، و ذلك لأن كلا منهما يكون إن توفرت أسبابه ، و هذا يعني أن المعتزلة يوظفون نفس أدلة خلق العبد لأفعاله المباشرة في مجال المتولدات اعتمادا على مبدأ السببية الذي يكون من منظوره الفعل المتولد مسبب ، والمسبب ذات منفصلة عن السبب حادثة كهو، فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل ، فكذلك المسبب ، فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل [2] .

و هذا ترتيب منطقي ، و لهذا القوانين الحديثة تعتبر الإنسان مسؤول عما يتولد عن فعله طالما مقدمات التولد (المباشر) كانت من طرفه هو . هذا أحد الوجوه التي برهن من خلالها المعتزلة على كون الفعل المتولد فعل للعبد ، و من جهة ثانية اعتمدوا المدح و الذم كدليل مثبت لفعل العبد المتولد و هذا قياسا على المباشر؛ إذ سر إضافة المباشر إلى العبد كونه يمدح عليه إن أحسن و يذم إن أخطأ ، و إلا لما كان هناك مبررا للمدح و الذم .

يقول القاضي عبد الجبار :"إن الذم يتوجه على المتولد من الأفعال ، كما يتوجه على المبتدأ، و ذلك لأن أحدنا يذم على الكذب ، و الظلم ، و القتل ، و غيرها ، و كل هذه الأفعال تقع متولدة ، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها "[3] .

و يرد القاضي عبد الجبار على غيره من المعتزلة الذين قالوا بأن المتولدات تقع بالطبع مثل الجاحظ، فقال بأن ذلك يؤدي إلى أن لا تقع لهم الثقة في النبوات لتجويزهم حصول المعجزات بطبع المحل[4] . و هذا ما يرفضه أهل السنة أيضا ؛ لأنهم يعتقدون بأن تلازم الظواهر لا ينتج عنها شيء إن لم يشأ الله . كما رد القاضي على ثمامة بن الأشرس الذي قال بأن المتولد حدث لا محدث له ، مستعملا للقياس ، و قال بأن من قال بذلك يلزمه القول به في جميع الحوادث ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتجاج إلى محدث و فاعل[5]. فاستدلوا بكون المتولدات تشتمل على القبائح ، و القبائح لا تضاف إلى الله[6] .

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص74.
2) نفس المصدر ، ص76.
3) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص383.
4) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص75.
5) نفس المصدر والصفحة .
6) نفس المصدر والصفحة.

فمادام القول بذلك باطل ، و ما دام المدح و الذم متحققان على المتولد كما في المباشر، و ما دام المتولد يحدث بسبب من الفاعل إذن فهو فعل للعبد ، واقع تحت قدرته .

المطلب الثاني : التولد عند الأشاعرة

أما الأشاعرة وإن كانوا قد اتفقوا على أن فعل العبد المباشر ، خلقه الله عزوجل ، والعبد كاسب له، فإنهم في الفعل المتولد ينفون كسب العبد ويجعلون المتولد من الأفعال خلقا لله عزوجل ولا دخل للعبد فيه . يقول الباقلاني :" فإن قال قائل : خبرونا عن الألم الموجود عند الضرب ، والكسر الحادث عند الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة ، والألم واللذة الحادثين عند الحكة ، وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخر، هل هي عندكم كسب للضارب الدافع على سبيل التولد، أم مخترعة لله وغير كسب لأحد من الخلق ؟ قيل له : بل هي عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها، وليست بكسب للعباد"[1] .

وهذا ماأثبته البغدادي أيضا ، إذ يتكلم عن معتقد الأشاعرة في التولد فيقول :" وقال أصحابنا أن جميع ماسمته القدرية متولدا من فعل الله عزوجل لايصح أن يكون الإنسان فاعلا في غير محل قدرته"[2] . وذهب إلى ذلك أيضا ابن حزم . وبعض الروافض ، و بعض المعتزلة كالنظام ، وبعض أهل السنة .

و من الحجج التي جاء بها الأشاعرة ، إثبات أن لاخالق إلا الله . فالله عزوجل تفرد بخلق كل حادث وفي ذلك رد على من يزعم أن المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب[3] . وهذا مستمد من نصوص مثل قوله تعالى :" **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** " (الرعد 16) وقد سبق توضيح هذا في المباشر .

من حججهم أيضا القاعدة الكلامية التي تقول " جميع الممكنات تستند إلى الله عزوجل " ، والفعل المتولد ممكن فهو من الله عزوجل . وليس فعلا للعبد ، وفي إسنادها إلى الإنسان يؤول الأمر إلى الترجيح بلا مرجح وهو باطل[4] . وهذه الحجة أيضا فسروا بها خلق الله للمباشر من أفعال العباد . من حججهم كذلك محدودية القدرة الحادثة ؛ إذ لاتتعلق إلا بقائم محلها ومايقع مباينا لمحل القدرة

---

1) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص334 ، 335.
2) البغدادي : أصول الدين ، ص138.
3) الجويني : الإرشاد ، ص233.
4) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص 446

فلا يكون مقدورا بها ، بل يقع فعلا للباري من غير اقتدار العبد عليه[1] . ومعنى هذا أن القدرة الحادثة لاتتعلق بما في غير محلها . فإن وقع التولد يكون بغير قدرة العبد ، ومادام لاقدرة له عليه لايكون فعلا له ، ففي فعل القتل مثلا جوز الأشاعرة أن يمد الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله في السهم ذهابا [2] .

وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن قدرة الإنسان محدودة وموقوفة على الفعل المباشر لاتتعداه. وهو مذهب ابن حزم أيضا ، إذ قال بأن الإنسان لايفعل إلا الحركة ، والشيء المتولد عن الحركة واقع بخلاف إرادة الإنسان الفاعل لتحرك الحركة ، فلو كان الشيء المتولد من تلك الحركة فعل الإنسان لوقع على حسب اختياره ، والعيان توجب خلاف ذلك ، فنجد الإنسان يضرب فيكون من ذلك الضرب الموت وهو لم يرده ولايقع منه الموت [3] .ومادام الفعل المتولد يقع غير مقدور، وغير مراد للعبد فليس من فعله .

وفيما يتعلق بالقدرة كذلك على أصول القائلين بالكسب ، أنها تقارن الفعل ولاتتقدمه ، وأنها لاتتعلق بمقدورين مثلين أو مختلفين أو ضدين . يقول الباقلاني في رفضه لإضافة المتولد إلى العبد : " أنكرنا ذلك لأجل أنه لوكانت هذه الحوادث اكتسابا للعبد لم تخل ، من أن يكون فاعلها من الخلق قادرا عليها أو غير قادر عليها ، فإن كان غير قادر عليها ، صح وقوع جميع أفعاله منه ، وهو غير قادر عليها ؛ لأنه ليس بعض الأفعال بالغنى عن كون فاعلها قادرا عليه بأولى من غنى سائرها عن ذلك" [4]. وهذا باطل ؛ لأن ماأثبته المتكلمون على اختلافهم وقوع الأفعال بقدرة العبد ، عدا الجبرية .

والاحتمال الآخر الذي يورده الباقلاني : وإن كان الفاعل لها - أي المتولدات - قادرا عليها ، فلا يخلو أن يكون قدر عليها في حال وجودها ، أو في حال وجود أسبابها التي تقدمتها ، فإن كان قادرا عليها في حال وجودها ، فلا يخلو أن يكون قدر عليها بالقدرة على سببها المتقدم على وجود المسبب، أو بقدرة توجد معها في حالها ، فإن كان قادرا عليها بالقدرة على سببها ، وقد تكون مخالفة لأسبابها فسد ذلك من وجهين :

أحدهما : يذكر الباقلاني أن استحالة تقدم القدرة على الفعل ووجودها مع عدمه وكونها قدرة على مايوجد بعد وجودها .

---

1) الجويني : الإرشاد ، ص230.
2) البغدادي : أصول الدين ، ص138.
3) إبن حزم : الأصول والفروع ، تحقيق : محمد عاطف العراقي ، سهير فضل الله ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى (1978م) ، ج2 ، ص310.
4) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص335.

والوجه الآخر : ماذكرنا أيضا سالفا من استحالة تعلق القدرة الحادثة بمقدورين مثلين أو ضدين أو خلافين ليس بضدين [1] .

فالتولد باطل إذا بالكيفية التي عرضتها المعتزلة ؛ لأنه يقع بقدرة سابقة له ، وعلى أصل القائلين بالكسب ، القدرة عرض ، والعرض لايبقى زمانين ، فالقدرة على المباشر لاتبقى حتى وقت المتولد فيكون العبد بذلك غير فاعل للمتولد ، لأنه لم تكن لديه قدرة عليه .

ولما قالت المعتزلة بأن المتولد فعل العبد بناء على مبدأ السببية ، ينتقدهم الباقلاني في ذلك وينتهي إلى أنها تخرج عن كونها متولدات . فيرى أنه :" لوصح أن يقدر القادر منا على هذه الحوادث بقدرة توجد معها لم يحتج مع وجود تلك القدرة عليها إلى وجود سبب لها تتولد عنه ، ولوصح أن يفعلها بالقدرة مع عدم الأسباب كما لا يحتاج في كونه مكتسبا للمقدورات المباشرات ، من مقدوراته في نفسه إلى وجود أسباب لها تتولد عنها ، لأنه لادليل يلجيء إلى ذلك ويوجبه مع وجود القدرة عليها ، كما أنه لا دليل يوجب أن لايفعل العبد المباشرات من مقدوراته في نفسه إلا بأسباب تتولد عنها ، وكما أنه لادليل أيضا يوجب أن لايفعل القديم ماقدر عليه إلا بأسباب تولده ، وتوجبه ، وهذا يبطل كونها متولدة ، ويدخلها في معنى المباشر من الأفعال "[2] .

وفي هذا انتهاء إلى إبطال القول بالأسباب ، والذي حمل لواءه الإمام الغزالي كأحد أعلام المذهب الأشعري . وفي مجال القدرة كذلك مما احتج به الأشاعرة قياس الأسباب على القدرة ، فلما كان المتولد لايحتاج إلى قدرة حال التولد ، قياسا على ذلك قالوا لاتحتاج إلى أسباب أيضا ، يقول الباقلاني : "وكما أنه لاتحتاج عندهم في حال وجودها إلى قدرة عليها فكذلك لاتحتاج إلى سبب يولدها" [3] . وهنا لاتبدو هذه حجة قوية ؛ لأن القدرة نفسها أحد الأسباب القوية المؤدية إلى إنجاز الفعل .

من جهة أخرى كان احتجاج من نفى المتولد عن العبد بالنصوص مثل قوله تعالى :" **فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**" (الأنفال 17) . وقال تعالى :" **أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ** " (الواقعة 63،64) استنادا إلى هذين النصين قال ابن حزم :" فما تولد عن فعل فاعل فهو فعل الله تعالى بمعنى أنه خلقه ، وهو فعل ماظهر منه بمعنى أنه ظهر منه" [4] . وإسناد الفعل إلى الله من جهة خلقة ، وإلى العبد من جهة كونه ظهر منه هو تمام القول

---

1) الباقلاني : تمهيد الأوائل ، ص336.
2) نفس المصدر ، ص336 ، 337.
3) نفس المصدر ، ص338.
4) إبن حزم : الفصل ، ج5 ، ص182.

بالكسب ، وفي هذا يتفق ابن حزم مع الأشاعرة في هذا المقام .

هذا مجمل فهم المتولد من منظور نظرية الكسب ، وإن كان أصحابها تطرفوا في الرد على المعتزلة المثبتين للأسباب كما هو مذهب الإمام الغزالي في ذلك .

المطلب الثالث : نفي السببية .

مما ترتب عن الخوض في التولد البحث في الأسباب وعلاقتها بالمسببات ، وذهب الأشاعرة إلى القول بنفي السببية كما فعل الغزالي حينما رد على الفلاسفة الطبيعين ، الذين يعتقدون الظواهر الطبيعية تفعل ، فنفى الغزالي كون الاقتران بين ظاهرتين يعني أن إحداهما مؤثرة في الأخرى ، بل هو مجرد اقتران عادي ، وعبر عن هذه العلاقة بين ظاهرتين تتقدم إحداهما الأخرى ." بأن الوجود عند الشيء لايدل على الوجود به" [1]. وبذلك تنتفي الضرورة التي كانت تقول بها المعتزلة في المتولدات ؛ لأنه إذا توفرت الأسباب وارتفعت الموانع ، يحدث التولد. وهذا يطابق مبدأ الحتمية كأحد مبادىء العقل في المنطق الأرسطي .

كل ذلك مرفوض لدى أبي حامد الغزالي الذي يعبر عن فهمه للاقتران بين الأسباب والمسببات بقوله : " الاقتران بين مايعتقد في العادة سببا ومايعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيء ليس هذا ذاك ولاذاك هذا ، ولاإثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولانفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من الضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل : الري ، والشبع ، والأكل والاحتراق ، ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت ، وجز الرقبة ، والشفاء ، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات ، والحرف ، وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق ، لالكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق "[2] .

ويفهم من هذا أن الغزالي ينفي مايسمى بالاقتران السببي الذي يدل على أن وجود السبب يلزم منه وجود المسبب كما هو في بعض المذاهب الفلسفية ، وإن كان مذهب الغزالي هذا قد أثار ردود أفعال كثيرة كالتي كانت من ابن رشد ، إلا أنه في العلوم الحديثة ظهرت مذاهب تؤيد ماذهب إليه الغزالي ولوجزئيا[3] .

---

1) أحمد شمس الدين : الغزالي ،دار الكتاب العلمية ،بيروت ، الطبعة الأولى (1411هـ - 1990م)، ص90.

2) نفس المرجع ، ص169.

3) مثل نظرية النسبية التي جاءت بها الفيزياء الحديثة ، ومثل ماذهب إليه الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم وذلك في رفضه للقوانين الإستقرائية والتي حكم بأنها لايمكن تبريرها ؛ لأنها تعتمد على مبدأ السببية ، وهذا المبدأ في حقيقته لايزيد عن كونه نتيجة للملاحظة المتكررة للواقع .

وهذا الطرح الذي قدمه أهل السنة أدى إلى الاستفسار عن مسؤولية الإنسان عن فعله ، فكيف يكون مسؤولا ، ولادخل له في هذا الفعل ؟

يجيب ابن حزم عن ذلك بقوله :" أنه إنما يؤاخذ بفعله الذي حدث منه هذا الشيء ، فيقتص منه بمثله مما يتولد عنه مثلما تولد عن فعله ، وقد نص الله عزوجل على أنه هو يحي ويميت لاشريك له ، فلا سبيل أن ينسب هذا الفعل إلى أحد غيره "[1]. أي أن مسؤولية الإنسان تتوقف على قدر مافعل من المباشر، أما المتولدات فيحاسب عليها العبد بحجم فعله المباشر . وكأن في هذا موافقة للمعتزلة ، وإنه لمن الصعب حقا على مذهب الأشاعرة ؛ إذ ينفون نسبة المتولد للعبد ويثبتون مسؤوليته عنه ، من الصعب التوفيق بين النفي والإثبات في مثل هذه المباحث .

ومايلاحظ على اختلاف المتكلمين في هذا المبحث هو القسمة التي قسموابها أفعال العبد؛ إذ قالوا بأنها تنقسم إلى مباشرة ومتولدة ، وهذا التقسيم وإن كان شائعا لدى المتكلمين إلا أنه بعيد ؛ لأن المتولد هو جزء من الفعل المباشر نفسه وبعد نتيجة من نتائجه ، والنتيجة هي قوام المسؤولية . ويترجح تقسيم الأفعال إلى إرادية ولا إرادية ، كما هو الأمر في علم النفس الحديث ، فالفعل الإرادي هو الذي يكون فاعله يشعر بما يفعل ، ويعي مايقول ، ويدرك في الوقت نفسه غاية فعله [2] . والفعل اللاإرادي يكون نقيض ذلك . والمسؤولية تتحق على مستوى الفعل الإرادي ، لاعلى مستوى الفعل اللاإرادي .

وإلى مثل هذا أشار القاضي عبد الجبار قديما ، إذ قسم الفعل إلى : ماله صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، وإلى ماليس له صفة زائدة على ذلك . مالا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه فهو كالحركة اليسيرة ، والكلام اليسير وذلك إنما يقع من الساهي ولامدح فيه . وهذا مايقابل الفعل اللاإرادي . والنوع الثاني كما يذكر القاضي ماله صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، فهو فعل العالم بما يفعله [3] . وهو مايطابق الفعل الإرادي .

إن هذا التقسيم يبدو أولى من تقسيم الفعل إلى مباشر ومتولد ، وحتى في الأحكام الشرعية فإنها تتعلق بالأفعال التي يعيها صاحبها ، والتي تقع منه لاعلى سهو ، ولهذا يعتبر القاضي عبد الجبار أن تقسيم المتكلمين هذا هو تقسيم المتأخرين من المجبرة [4] .

---

1) إبن حزم : الأصول والفروع ، ج2 ، ص310.
2) جميل صليبا : علم النفس ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثالثة بلا تاريخ ، ص719.
3) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص23.
4) نفس المصدر ، ص54

ومايلاحظ أيضا في هذا المبحث أنه رغم الاختلاف إلا أنه هناك تقارب بين المذاهب ، فقد وجدنا مثلا ابن حزم يشاطر الأشاعرة في نفي التولد عن العبد وإضافته إلى الله عزوجل . ويستدل في ذلك بقول الله عزوجل :" وَمَارَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ " (الأنفال 17) .في تفسير هذه الآية يقول الزمخشري وهو أحد علماء المعتزلة بعد أن ذكر أن الله يخاطب النبي محمد صلى الله عليه وسلم قال :" يعني أن الرمية التي رميتها لم ترمها أنت على الحقيقة ؛ لأنك لورميتها لما بلغ أثرها إلا ما يبلغه رمي البشر ، ولكنها كانت رمية الله حيث أثرت ذلك الأثر العظيم ، فأثبت الرمية لرسول الله صلى الله عليه وسلم لأن صورتها وجدت منه ، ونفاها عنه لأن أثرها الذي لايطيقه البشر فعل الله عزوجل ، فكان الله هو فاعل الرمية على الحقيقة ، وكأنها لم توجد من الرسول عليه الصلاة والسلام أصلا "[1] .

وهذا التفسير يتفق والكسب ، وينتهي إلى إثبات فاعلين لفعل واحد وذلك من أصول المذهب الأشعري . ومما يدل على التقاء المذاهب ، إثبات مسؤولية العبد عن فعله ، سواء من طرف المعتزلة ، أو من طرف الأشاعرة ، وهذه محطة أخرى تتقاطع فيها المذاهب الكلامية وتقترب .

1) الزمخشري : الكشاف ، ج2 ، ص150.

المبحث الثاني
الحسن والقبح .

المطلب الأول : تعريفهما وهل هما ذاتيان أم إضافيان .

من المباحث التي فتحت جراء البحث في موضوع القدر وأفعال العباد ، البحث في أحكام الفعل وهو جانب بحثه الفقهاء من جهة تحت مبحث الحكم الشرعي ، ووقفوا على أن فعل العبد لايعدو أن يكون: واجبا،أو حراما ، أو مندوبا،أو مكروها،أو مباحا .

أما المتكلمون فقد بحثوها (أحكام الفعل) من زاوية أخرى ، هي زاوية أخلاقية إلى حد بعيد، وانتهوا إلى أن الفعل إما أن يحكم عليه بالحسن أو بالقبح ، وتجاوز الجدل أقسام الحكم إلى حقيقته ومرجعيته . وقد كان لنظرية الكسب تأثيرها في ذلك : لأنها لدى أصحابها عقيدة منها ينظرون إلى سائر القضايا ، وعلى ضوئها يعالجون علاقتها بغيرها من المباحث الكلامية .

ولهذا كانت مخالفة أصحاب نظرية الكسب في هذا المبحث جلية ، لأنهم ذهبوا مذهبا انسجموا فيه مع مدلولات نظرية الكسب ، وقبل تحديد اتجاهات المتكلمين في هذا المبحث واختلافهم فيه ، والنتائج المتوصل إليها،ينبغي أولا تحديد معنى الحسن والقبح .

فمعنى الحسن ماورد الشرع بالثناء على فاعله ، ومعنى القبيح ماورد الشرع بذم فاعله [1]. وهذا تعريف وضع بناء على مقاييس شرعية ، كما هو مذهب الأشاعرة في هذا ، و أورد الرازي تعريفا على أساس الطبع؛فالحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته ، وكون الشيء صفة كمال أو نقصان [2] .

وزاد الإمام الغزالي تعريف الحسن إيضاحا فقال :" وأما الحسن فحظ المعنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن توافقه أي تلائم غرضه ، والثاني : أن ينافر غرضه ، والثالث : أن لايكون له في فعله ولافي تركه غرض"[3]. وبهذا التقسيم للأفعال يحدد الغزالي معنى الحسن والقبح ، فالذي يوافق

---

1) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص370.
2) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص202.
3) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص103 ، 104.

الفاعل يسمى حسنا في حقه ولامعنى لحسنه إلا موافقته لغرضه ، والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا ، ولامعنى لقبحه إلا منافاته لغرضه ، والذي لاينافي ولايوافق يسمى عبثا أي لافائدة فيه أصلا [1] .

وتم تعريف الحسن والقبح عند الماتريدية بناء على الأمر والنهي ، فالحسن والقبح عندهم بمعنى: "صلاحية الفعل لأن يؤمربه ويجعل مناطا للثواب ، أو ينهى عنه ويكون مناطا للعقاب "(2) .

وبناء على هذه التعريفات نجد أن للحسن والقبح ثلاثة معان :

أحدها : مالاءم الطبع فحسن،ومانافره فقبيح،كالحلاوة والمرارة .

ثانيها : ماكان صفة كمال فحسن ، وماكان صفة نقص فقبيح .

والثالث : استحقاق المدح والذم عاجلا والثواب آجلا ، واستحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا . هذا ملخص للاختلافات الواردة في تعريف الحسن والقبح . ويذكر أن محل النزاع هو الثالث منها وهو حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب آجلا[3] . وهذا هو الجانب الذي على اتصال بمسؤولية العبد عن أفعاله .

واختلف المتكلمون في حقيقه الحسن والقبح في الأفعال ، من جهة كونهما اعتباريان في الفعل ، أم أنهما من صفات الفعل الذاتية ، وقبل ذلك هل يوصف فعل العبد بالحسن والقبح أم لا ؟ وإن وصف فما السبيل إلى إدراك هاتين الصفتين أهو العقل أم الشرع ؟

ذهب الأشاعرة ومن منظور عقيدة الكسب إلى أن الحسن والقبح شرعيان ، وأنهما من الأمور الاعتبارية في الأفعال والأشياء ، وليس من صفات الفعل الذاتية . أي أن حسن فعل أو قبحه لايدرك إلا ببيان شرعي . يقول الشهرستاني :" أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا ، بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا أو عقابا . وقد يحسن الشيء شرعا ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية ، فمعنى الحسن ماورد الشرع بالثناء على فاعله ، ومعنى القبيح ماورد الشرع بذم فاعله [4] .

هذا موقف بين فيه الشهرستاني مذهب الأشاعرة في مسألة الحسن والقبح ، وكيف أنهم جعلوها موقوفة على الشرع وليست صفة ذاتية في الأفعال .

---

1) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص103 ، 104.

2) الأسنوي : نهاية السول في شرح منهاج الأصول ، عالم الكتب بيروت (1982م) ، ج1 ، ص82.

3) نفس المصدر ، ص83.

4) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص370.

ومذهب الأشاعرة هذا لايعني أنهم حكموا بأن الحسن والقبح زائدان على الشرع يقول الجويني : " ليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به ، إنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذلك القول في القبيح"[1] .

إن اختلاف المتكلمين في هذا المبحث يمكن أن يقسم إلى قسمين :

أحدهما : طبيعة الحسن والقبح هل هما من الصفات الذاتية أم لا ؟ والآخر : سبيل إدراك حسن فعل أو قبحه ، أهو الشرع أم العقل ؟

فبالنسبة لذاتية الحسن والقبح وإضافتهما ، ذهب الأشاعرة إلى أنهما أمران إضافيان ، فليس في ذوات الأفعال ولا في صفاتها ولا في جهاتها مابه يكون استحقاق المدح والذم عاجلا أو الثواب آجلا ، بل كل ذلك بجعل الشارع وخطابه أمرا ونهيا ، فالله تعالى هو الذي جعل الصلاة والصوم مثلا مناطا للثواب ، والأفعال القبيحة مناطا للعقاب [2] .

هذا وصف لمعتقد الأشاعرة في ذاتية الحسن والقبح ، وهذا ماقرره شيوخهم . يقول الغزالي عن الحسن والقبح :" هما أمران إضافيان مختلفان بالأشخاص ، ويختلف في حق شخص واحد بالأحوال ، ويختلف في حال واحد بالأعراض" [3] . وأقام الأشاعرة الكثير من الأدلة على ذلك منها ماذكره الجويني باعتماده على السبر والتقسيم حينا ، والقياس حينا آخر . فإذا وصف الشيء بكونه قبيحا لم يخل من أمرين :" إما أن يقال : كونه قبيحا يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه ، وإما أن يقال ، إنه لايرجع إلى نفسه ولا إلى صفة نفسه ، فإن قيل ، إنه يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه كان ذلك باطلا من أوجه أقربها أن القتل ظلما يماثل القتل حدا واقتصاصا ، ومن أنكر تساوي الفعلين ومماثلة القتلين فقد جحد مالا يجحد "[4] .

فهذا أحد الأدلة على نفي ذاتية الحسن والقبح ، ففي هذا المثال ، الفعل واحد ، وهو القتل ، لكنه يقع حسنا في القصاص ، ويقع قبيحا في حالة الظلم ، فإن دل هذا على شيء إنما يدل على أنهما غير ذاتيين .

---

1) الجويني : الإرشاد ، ص259.
2) الأسنوي : نهاية السول ، ج1 ، ص83.
3) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص104.
4) الجويني : الإرشاد ، ص 266 ، 267.

من أدلتهم كذلك أن القول بذاتية الحسن والقبح يؤدي إلى التناقض ، والتناقض باطل عقلا ؛ فإذا كان الصدق مثلا حسن لذاته والكذب قبيح لذاته ، فيمكن أن يكون الإنسان صادقا كاذبا في آن واحد وهذا باطل ، وافترضوا لذلك قول من يقول :" لأكذبن غدا ، فإنه لايخلو إما أن يكذب في الغد أو يصدق ، فإن كذب لزم قبحه لكونه كذبا ، وحسنه لاستلزامه صدق الخبر الأول ، والمستلزم للحسن حسن ، فيجتمع في الخبر الثاني الحسن والقبح وهما نقيضان ، وإن صدق لزم حسن الخبر الثاني من حيث أنه في نفسه وقبحه من حيث أنه مستلزم لكذب الخبر الأول ، فلزم النقيضان "[1] .

ودفعا لهذا التناقض قال الأشاعرة بإضافية الحسن والقبح ، وعدم ذاتيتهما . ومما تمسكوا به كحجة أيضا اختلاف الحكم على الفعل بتغير الأحوال والأزمان والمتعلقات . فقد يكون شيء مباح في زمن دون زمن ، وفي حال دون أخرى . ويترتب على هذا أن الحسن والقبح لوكانا ذاتيين لما اختلفا باختلاف الأحوال والمتعلقات والأزمان ، ولاستحال ورود النسخ على الفعل ؛ لأن ماثبت للذات فهو باق ببقائها لايزول ، وهي باقية[2] .

ومما سبق بيانه في عقيدة الأشاعرة في القدر وأفعال العباد أن لله الخالقية المطلقة ، فهو خالق الأفعال ، وبالتالي هو خالق أوصافها ، وهذه إحدى حجج الأشاعرة أيضا ، فإذا ثبت أن لا واسطة بين الله وخلق أي شيء مما تعلقت إرادته بخلقه ، وأن كل الموجودات بما فيها من تكيف لاتنطوي انطواء ذاتيا على شيء من الحسن والقبح ، أي لايمكن أن تكون متسمة بحسن أو قبح متأصلين فيها بالطبع لابالخلق .

فخالقية الله لجميع الأشياء بجميع صفاتها ، تقتضي أن يكون هو الخالق للشيء وهو الخالق لمعنى الحسن ، ولمعنى القبح ثم هو الرابط والجامع بين ذلك الشيء وهذا المعنى ، ويحكم بهذا أن الحسن والقبح ليس لهما جذور ذاتية مرتبطة بذات الشيء وبذلك فهما اعتباريان .

هذه بعض حجج الأشاعرة المعتمدة لديهم في رفض ذاتية الحسن والقبح ، ويلخص الغزالي سبب القول بذاتية الحسن والقبح بوقوفه على هذا السبب ، و يعتبر إدراك لأهم حجج مذهبه ، ويرى أن مرد ذلك عدة غلطات هي :

" الغلطة الأولى : أن الإنسان قد يطلق إسم القبيح على ما يخالف غرضه ، وإن كان يوافق غرض غيره وهذا حسب الغزالي منشأه غفلته عن الالتفات إلى غيره، بل عن الالتفات إلى بعض أحوال نفسه .

---

1) إبن القيم : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار نجد للنشر والتوزيع (1982م) ، ج2 ، ص415.
2) نفس المصدر ، ص414.

الغلطة الثانية : يحكم الإنسان بالقبح مطلقا لذهوله عن حالات نادرة هي حسنة ، فيقضي مثلا على الكذب بأنه قبيح مطلقا في كل حال ، وأن قبحه لأنه كذب لذاته فقط لالمعنى زائد ، وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال .

الغلطة الثالثة : سبق الوهم إلى العكس ، فإن مارؤي مقرونا بالشيء يظن أن الشيء أيضا لامحالة يكون مقرونا به مطلقا" [1] .

فهذه حسب الإمام الغزالي أهم الأسباب التي أدت ببعض المتكلمين إلى القول بذاتية الحسن والقبح ، ومادامت أخطاء فماينبني عليها يكون خطأ بالضرورة .

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بإضافية الحسن والقبح ، فإن المعتزلة خالفوا في ذلك وقالوا بل هما ذاتيان في الأفعال ، ووافقهم في ذلك بعض الأحناف . والقول بذاتية الحسن والقبح يعني : أنه قد يكون لذات الفعل ، أو لصفة من صفاتها ، أو لجهة من جهاتها ، أو لأنه لما لم يكن بجعل الشارع وخطابه نسب إلى الذات [2]. وهذا لايعني أن الفعل لايتبدل فيكتسب صفة الحسن بعد القبح أو العكس ، بل قد يتبدل بأن يعترض على الحسن مايجعله قبيحا وبالعكس [3] .

ويزيد ابن القيم هذا الأمر توضيحا فيقول : إن كون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته أو لصفة لم يعن به أن ذلك يقوم بحقيقة لاينفك عنها بحال ، ومثل كونه عرضا وكونه مفتقرا إلى محل يقوم به وكون الحركة حركة ، والسواد لونا. ثم يبين ابن القيم أن المراد بكونه حسنا أو قبيحا لذاته أنه في نفسه منشأ المصلحة والمفسدة ، وترتبهما عليه كترتيب المسببات على أسبابها المقتضية لها [4] . وقد وافق المعتزلة على نسخ الأحكام ، واعتمدوا على مجموعة من الحجج منها :

الاعتماد على الضرورة والبداهة : إذ قالوا بأنه من الأفعال مايدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهة [5] . فما دام الإنسان يدرك بحكم معرفته المجردة قبح فعل أو حسنه ، هذا يدل على أن هذا الفعل قبيح أو حسن لذاته لا لاعتبار آخر ، وإلا لما أمكن إدراك حسنه أو قبحه .

---

1) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص105 ، 106.
2) الأسنوي : نهاية السول ، ج1 ، ص83 ، 84.
3) نفس المصدر والصفحة .
4) إبن القيم : مفتاح دار السعادة ، ج2 ، ص415.
5) الجويني : الإرشاد ، ص259.

كما أن الفعل عندهم عبارة عن عرض ، والحسن والقبح كل منهما عرض كذلك ، فإن اعتبرا إضافيان فهذا يؤدي إلى القول بقيام العرض بالعرض وهو باطل . هذه حجة أوردها الآمدي ، في موافقته للمعتزلة إذ يقول :" إن حسن الفعل لوكان أمرا زائدا على ذاته لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال ؛ لأن العرض لايقوم بالعرض " [1] .

والقول بذاتية الحسن والقبح فيه نفي لتساوي الأفعال التي يقرها الأشاعرة قبل ورود الشرائع . فعلى أصل المعتزلة تمييز الحسن من القبيح بيّن حتى وإن لم يرد بذلك الشرع ، ومايدل على ذلك الواقع والبداهة أيضا ، فلو أن أحدنا خير بين الصدق و الكذب ، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فإنه يختار الصدق على الكذب لاذلك إلا لحسنه وكونه إحسانا وإلا فالنفع فيهما سواء [2] . فكانت صفة الحسن كصفة ذاتية هي التي رجحت فعل الصدق على الكذب .

وبالإضافة إلى هذين الموقفين الشهيرين عند المتكلمين ، هناك موقف آخر ذهب أصحابه إلى القول بأن الفعل الإنساني لايوصف بحسن ولاقبح ، وحجتهم في ذلك ، أن فعل العبد غير اختياري وماليس بفعل اختياري لايكون حسنا ولاقبيحا عقلا بالاتفاق ؛ لأن القائلين بالحسن والقبح العقليين يعترفون بأنه إنما يكون كذلك إذا كان اختياريا [3] . فحجة أصحاب هذا الموقف الجبر ، والحكم بعدم وجود حرية للعبد في أفعاله ، فيكون بناء على ذلك العبد لافعل للعبد ، وليس مكلفا بترك القبيح وفعل الحسن مالم يرد الأمر الشرعي ، وهذا الموقف مردود لما سبق من بيان بطلان الجبر .

---

1) إبن القيم : مفتاح دار السعادة ، ج2 ، ص413.
2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص8.
3) إبن القيم : مفتاح دار السعادة ، ج2 ، ص410.

المطلب الثاني : سبيل إدراكهما العقل أم الشرع ؟

بحث المتكلمون في الحسن والقبح من جهة سبيل إدراكهما ، أيدركان بالعقل أم بالشرع ؟ فذهب الأشاعرة إلى أن العقل لايمكنه أن يدل على حسن شيء أو قبحه ، بل كل ذلك يتوقف على الشرع . يقول الجويني :" العقل لايدل على حسن الشيء ولاقبحه في حكم التكليف ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع " [1] . ويكون بذلك الحسن ماحسنه الشرع ، والقبيح ماقبحه الشرع .

ومن أدلتهم أن هذه المسألة يترتب عليها تحديد الواجب والمحظور ، فالحسن فعله واجب ، وفعل القبيح محظور ، وهذه أحكام فقهية متعلقة بالفعل ولاسبيل إلى إدراكها إلا بالشرع . وقد بحثا عند الأصوليين في مبحث الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، وعلى ضوء هذا حددوا معنى الواجب . فهو الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابا ، والمراد بالمحظور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه خطرا وتحريما [2] .

ومذهب الأشاعرة هذا يؤدي إلى القول بأنه لايجب على العباد شيئا قبل ورود الشرع ، وأن الإنسان مالم تأته الرسالات لايعذب في الآخرة ، وهذا مصداق قوله تعالى :" وَمَاكُنا مُعذبين حتىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً " (الإسراء 15) كما أن إثبات إدراك العقل للحسن والقبح يؤدي إلى القول بالاستغناء عن الشرع خاصة في الأمور الدنيوية ؛ لأن كل شيء أدرك عقلا ، فإن كان الأمر كما قالت المعتزلة لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة وذلك لم يكن ، وإنما جاء بمايقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا [3] .

ومما احتج به الأشاعرة كذلك إبطال القول بالضرورة ، وهذا في معرض الرد على المعتزلة الذين استندوا إلى الضرورات ، والتي هي باطلة في نظر الأشاعرة ، بدليل الواقع الذي نجد فيه اختلاف الأحكام حول القضية الواحدة . وذهب الأشاعرة إلى القول بإمكانية تحول الحسن قبيحا ، والقبيح حسنا وهذا مترتب على ماوضعوه من مقدمات لأن الواجب ماورد الأمر به شرعا ، والقبيح ماورد النهي عنه شرعا ، فإن كان النسخ ، يمكن أن ينقلب القبيح حسنا ، والحسن قبيحا وذلك موقوف دائما على الشرع. وبناء على هذا جوزوا معاقبة المطيع وإثابة العاصي ، وهذا من صميم عقيدة أهل السنة التي فحواها " إن عاقب فبمحض عدله سبحانه ، وإن أثاب فبمحض فضله " ، وكل هذا يعود إلى عقيدتهم

---

1) الجويني : الإرشاد ، ص258.
2) نفس المصدر ، ص259.
3) الشاطبي : الموافقات ، دار المعرفة بيروت لبنان بلا تاريخ ، ج2 ، ص48.

في الإرادة الإلهية فالله عزوجل قال :" لَايُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ"(الأنبياء23)وقال تعالى :"فَعَّالٌ لِّمَايُرِيدُ " (البروج 16)

أما المعتزلة فقد خالفوا أهل السنة في ذلك وقالوا ، بأن الحسن والقبح في الأشياء ذاتيان وأنهما يدركان عن طريق العقل ، وأن الإنسان بعقله يستحسن الصدق والعدل ، ويستقبح الكذب والظلم [1] . و وافقهم على ذلك بعض الأحناف ، والإمامية من الشيعة ، وأسس المعتزلة حججا منها :

- البداهة التي تشهد تمييز الناس بين الخير والشر حتى قبل ورود الشرع . فالناس يميزون بين الحسن والقبيح ، ويجزمون بقبح الظلم والكذب الضار ، وفضاعة قتل الأنبياء ، كما أنهم يوقنون بحسن العدل والصدق النافع والإيمان وعصمة الأنبياء من إذاية البشر ، وهذا كله حسب المعتزلة ليس ناشئا من الشرع لأنه يقول به حتى غير المتدين أصلا [2] .

فهنا إشارة إلى الجانب الفطري من المعرفة البشرية ، أي أن معرفة الحسن والقبيح من الأمور المركوزة في الفطرة البشرية ، ويمكن للإنسان معرفة هذه الأحكام في غياب ورود الشرع .

- من حججهم أيضا وذلك في ردهم على الأشاعرة :" لوحسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفي ذلك إبطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية ؛ لأنه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا ولايمكن حينئذ تمييز النبي عن المتنبي ، وأنه باطل إجماعا ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة [3] .

وهنا تتجلى الأهمية العقدية لهذا المبحث ؛ إذ هو على اتصال بغيره من المباحث العقدية . ويبدو اتصاله حتى بالمباحث الأصولية كالقياس ، الذي أثبتوا من خلاله كون العقل هو سبيل إدراك الحسن والقبح ، لأنه حصل الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ، وفي منع ذلك سد لباب القياس ، وتعطيل لكثرة الوقائع من الأحكام [4] .

ولم يتوقف المعتزلة عند هذا الحد ، بل قالوا بوجود النظر العقلي . ولوقيل بأنه غير واجب بالعقل بل بالشرع ، فذلك يؤدي إلى هدم حقائق عقدية ، وافترضوا الكلام في النبوة ، فقالوا : إذا لم يكن

1) عبد العزيز المجدوب : أفعال العباد في القرآن الكريم ، ص510.
2) نفس المرجع ، ص525 .
3) نفس المرجع ، ص528.
4) نفس المرجع ، ص529.

إدراك هذه الحقائق قبل ورود الشرع فذلك يؤدي إلى سقوط حجج الأنبياء ، واستعلاء كلمة الجاحدين .

وذلك أن الرسول إذا ظهر وادعى النبوة وأظهر المعجزة وتحدى الخلائق ودعاهم إلى النظر في حاله والاستدلال بمعجزته على صدقه فلو أبوا وقالوا :" لم تسبق لنا دلالة على وجوب النظر ، وإن لم يتقرر شرع من قبل ، ولا يوجب العقل علينا النظر ، ولا يجب علينا النظر إلا بعد المعرفة بثبوت نبوتك واستقرار شريعتك ، ولو عرفنا ذلك لم نحتج إلى النظر ، فوجوب النظر موقوف على ثبوت مالو ثبت ليستغنى عن النظر ، وهذا تصريح بوجوب النظر ، وهذا لو ثبت لبطلت دعوة الأنبياء "[1] .

وهذه حجة قوية جاء بها المعتزلة ، وإلزام للأشاعرة . واعترف الجويني بقوتها إذ قال :" إنهم ألزموا الأشاعرة بها"[2] . وقال فيها الطاهر بن عاشور :" وقد ضايق المعتزلة الأشاعرة في هذه المسألة بخصوص وجوب المعرفة فقالوا : لولم تجب المعرفة إلا بالشرع للزم إفحام الرسل ، فلم تكن للبعثة فائدة. ووجه اللزوم أن الرسول إذا قال لأحد : أنظر في معجزتي حتى يظهر صدقي لديك ، فله أن يقول : لا أنظر مالم يجب علي ، لأن ترك غير الواجب جائز ، ولا يجب علي حتى يثبت عندي الوجوب بالشرع ، ولا يثبت الشرع مادمت لم أنظر ، لأن ثبوت الشرع نظري لاضروري "[3] .

هذه بعض حجج المعتزلة ، في إثبات كون العقل هو الوسيلة التي يدرك بها حسن الأشياء وقبحها. فالعقل إذا يثبت به وجوب كثير من الأحكام وحرمة كثير ، لاسيما معرفة الله تعالى ؛ لأن المعرفة دافعة للضر المضنون وهو الضر الأخروي من لحاق العذاب في الآخرة [4] .

- ومن حججهم أيضا والتي وافقتهم فيها الشيعة الإمامية نفي تساوي الأفعال ، وإن أبعد العقل فإنها تصبح متساوية لهذا قالوا :" إذا عزلنا العقل عن إدراك الحسن والقبح للزم أن الأشياء كلها في نظره على نسق واحد فلا حق ولاباطل ، ولاخير ولاشر ، ولاصواب ولاخطأ " [5] .

وهذا الجدل بين المتكلمين وانقسامهم إلى قسمين أحدهما يثبت ذاتية الحسن والقبح وبالتالي يمكن إدراكهما عقلا ، والآخر يرى بأنهما إضافيان ولايدركان إلا بالشرع . نتج عن هذا الجدل موقف آخر هو موقف توفيقي تبناه الماتريدية خاصة ؛ إذ قالوا بأن الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليات لكنهم قائلون

---

1) الجويني : الشامل ، ص116.
2) نفس المصدر والصفحة .
3) محمد الطاهر بن عاشور : تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر ، المؤسسة الوطنية للكتاب (1984م) ، ج6 ، ص41.
4) نفس المصدر ، ص40
5) محمد جواد مغنية : الإسلام والعقل، دار ومكتبة الهلال ، دار الجواد بيروت (1991م) ، ص78.

أنهما لايستلزمان حكما في فعل العبد ، بل يجعلان الفعل صالحا لاستحقاق الأمر والنهي من الحكيم الذي لايأمر بنقيض ماأدرك العقل حسنه ، أو ينهى عن نقيض ماأدرك العقل قبحه . وانتهوا في ذلك إلى أن بنوا على الحسن والقبح في الأفعال الأمر والنهي ، بمعنى أن صفة الحسن في الفعل ترجح جانب الأمر به على جانب الأمر بنقيضه القبيح ، وصفة القبح في الفعل ترجح جانب النهي عنه على جانب النهي عن نقيضه الحسن [1] .

فهذا الموقف يبدو متميزا عن غيره ، فمن جهة فيه إثبات كون العقل مدرك للحسن والقبح ، ومن جهة أخرى يجعلون العمل موقوفا على ورود الشرع فلا تكليف بالتالي مالم يكن هناك شرع . فهم يوافقون الأشاعرة في أنه لاحكم قبل البعثة لأحد من الرسل ، ويخالفونهم في وجود صفتي حسن وقبح تابعتين[2] . وهذا موقف وسط قال فيه الأسنوي يشهد له الكتاب والسنة ، قال تعالى :" **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ** " (النحل 90) وقال تعالى في وصفه صلى الله عليه وسلم :"**يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ** " (الأعراف 175) ثم يضيف الأسنوي أن اتصاف المأمور به بما ذكر من الأوصاف في هذه الآيات هو الباعث على الأمر والنهي ، وثابت قبل ورود الأمر والنهي ، وأنه لولم يكن قبل ورود الخطاب بالأمر والنهي بهذه الأوصاف لم يكن لهذه الأحكام واقع يطابقها ، ومطابق يصدقها ومنشأ يصححها[3] .

وهذا الذي ذهب إليه ابن القيم ؛ إذ قرر أن الحسن والقبح يدركان بالعقل ، ولكن لامسؤولية للإنسان قبل ورود الشرع . يقول :" فالصواب في المسألة إثبات الحسن والقبح عقلا ، ونفي التعذيب على ذلك إلا بعد بعثة الرسل .فالحسن والقبح العقلي لايستلزم التعذيب وإنما يستلزمه مخالفة المرسلين . ويستند ابن القيم في ذلك إلى قوله تعالى :" **رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** " (النساء 165) "[4] .

وعالج هذا المبحث ابن رشد أيضا ، وكان له هذا الموقف الوسط ، فخالف الأشاعرة من جهة ، فخالف المعتزلة من جهة أخرى . انتقد الأشاعرة وقال فيهم بأنهم خالفوا العقل والشرع ، فكان يرى أن الحسن والقبح حقيقيان وليس اعتباريان [5] .

---

1) الأسنوي : نهاية السول ، ج1 ، ص84.
2) نفس المصدر والصفحة .
3) نفس المصدر ، ص86.
4) إبن القيم : مفتاح دار السعادة ، ج2 ، ص429.
5) إبن رشد : مناهج الأدلة ، ص102.

كما أنه يخالف المعتزلة في مسألة خلق الشر وإرادته ، فهو يصرح بأن الله يخلق الشر كما يخلق الخير سواء بسواء [1] . هذه بعض المواقف التي تشكل مذهبا وسطا يعتمد فيه على الشرع والعقل معا. بعدما ذهب المعتزلة إلى الاعتماد على العقل وحده ، والأشاعرة إلى الاعتماد على الشرع وحده .

المطلب الثالث : صلتهما بالكسب

من خلال عرضنا لمسألة الحسن والقبح ، وهذه الخلافات التي كانت حولها تتجلى أهميتهما العقدية، وصلتهما بمسؤولية العبد عن أفعاله ، وبالتالي صلتهما بكسب العبد على مذهب الأشاعرة .

ومادامت نظرية الكسب عند الأشاعرة وغيرهم من القائلين بها ، هي النظرية التي فسرت مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، فإنه مما يستلزمه القول بالكسب أن إدراك الحسن والقبح في غياب ورود الشرع لايلزم على الإنسان الأخذ بالحسن وترك القبيح . ويترتب على ذلك أن كسب العبد للشر لايعاقب عليه قبل مجيء الشرع ، وأساس هذا الاعتقاد ، قوله تعالى :" **وَمَاكُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا** " (الإسراء 15)، وكان على هذا الماتريدية و السلف كما سبق ذكر ذلك مع ابن القيم . ويكون أيضا فاعل القبيح في الدنيا قبل ورود الشرع غير مسؤول ؛ لأن القبيح الذي كسبه لم يتعلق به أي حكم شرعي فلا يلام في الدنيا ، ولايعذب في الآخرة . لأن التعذيب لاينبني على إدراك الحسن والقبح ، وإنما يستلزمه مخالفة المرسلين [2] . فمادام الرسول لم يبعث ، لايؤاخذ الإنسان عما كسب .

ويختلف الأمر في حال من آمن قبل البعثة . فإنه مؤمن ، وهو ناج يوم القيامة . ومما ترتب لدى القائلين بالكسب أيضا على هذا المبحث نفي العلة الغائية عن أفعال الله عزوجل ، لأنه مما يعتقده أهل الكسب الإرادة المطلقة لله عزوجل ، وسبق بيان ذلك في مبحث المشيئة ، فالله عزوجل :" **فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ** " (البروج 16) ، فإن قيل بأنه فعل لغاية ، فهذا يؤدي إلى القول بأن الإرادة الإلهية مقيدة وذلك باطل . ولايستقيم مفهوم الكسب ، لأن ماتدل عليه نظرية الكسب أن فعل العبد خلق لله ويقع بإرادته ، فإن كانت الإرادة الإلهية تتعلق بخلق بعض الأفعال ، كما تقول المعتزلة بالأفعال الحسنة فقط ، فهذا يعني أن أفعال الشر لم يخلقها الله ، وليس هذا من نظرية الكسب .

---

1) إبن رشد : مناهج الأدلة ، ص103.

2) إبن القيم ، مفتاح دار السعادة ، ج2 ، ص429.

ومايمكن قوله في هذا المبحث ، وإن كان قد شغل اهتمام الكثير من الفلاسفة ، والمتكلمين قبل ظهور نظرية الكسب ، أن القول بالكسب كان له أثرا في إثراء هذا المبحث ، ومناقشته بما يتفق ومفهوم الكسب . فكان لنظرية الكسب أن بينت حقيقة الحسن والقبح ، رغم معارضة بعض المتكلمين لما قاله أهل الكسب ، وكان لها أن حددت من زاوية خاصة مسؤولية الإنسان وعدم مسؤولية عن الأخذ بالحسن والقبح ، خاصة بالكيفية التي قال بها الماتريدية . وكان لها أن نفت العلة الغائية عن أفعال الله عزوجل ، لأنه سبحانه يتصف بالإرادة المطلقة ، وكذا بالقدرة المطلقة ، وبهذا فنظرية الكسب كان لها أثرا على مباحث المتكلمين كهذا المبحث .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث
الصلاح والأصلح

المطلب الأول : تعريف الصلاح والأصلح وحكمهما.

عرف الصلاح بأنه النفع ، ويقول القاضي عبد الجبار عن الصلاح والأصلح :" هما عبارتان عن معنى واحد ، يبين ذلك أن كل ماعلم نفعا علم صلاحا ، ومالم يعلم نفعا لم يعلم صلاحا" [1] . هذا معنى الصلاح ، أما الأصلح فيقول فيه :" نعني به الفعل الذي لاشيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه ، فوضعنا قولنا (أصلح) موضع قولنا أولى الأشياء بأن يختار المكلف ماكلف عنده" [2] .

وهذا التعريف ، يفيد الحديث عن الواجب ، لأن الأولى هو الواجب ، ولهذا كان من أهم المسائل التي عولجت في إطار الصلاح مسألة الواجب . وقد بحثها المتكلمون من جهة كون الصلاح واجب فعله على الله عقلا أم لا ، وكان المعتزلة أن أثبتوا ذلك عقلا ، كما هو مذهب جمهورهم ، ودائما مبنى هذا الاعتقاد هو أصل العدل عندهم .

أما الأشاعرة فمن منظور عقيدة الكسب ، لم يوجبوا ذلك ، حتى يستقيم . مفهوم الكسب بموجب علاقته بسائر المباحث العقدية التي تم بيانها .

يبدأ الأشاعرة بتقرير أنه لاواجب على الله عقلا ، وليس بواجب عليه رعاية الأصلح لعباده ، بل له أن يفعل مايشاء ويحكم بمايريد [3] . وذهب إلى ذلك أيضا الماتريدية حيث يقولون بأن ماهو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى [4] .

هذا منطلق الأشاعرة في نفي الوجوب عن الله تعالى ، ثم يقيمون على ذلك أدلة مختلفة مستوحاة من عقيدتهم في القدر . يبدأ الأشاعرة بتحديد مفهوم الواجب تحديدا لغويا ، وينتهون إلى أن الواجب على الله يؤدي إلى تناقض مع حقيقة الألوهية ، فقاموا بتحديد المعاني المختلفة التي يحتمل أن تطلق عليها كلمة واجب ، ثم يبطلونها كما فعل الجويني في "الإرشاد"، إذ يقول :" نقول لمن اعتقد

---

1) القاضي عبد الجبار : المغني ، تحقيق : بإشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة (1965م) ، ج14 ، ص35.
2) نفس المصدر ، ص37.
3) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص115.
4) سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص102.

وجوب شيء على الله تعالى ما الذي عنيته بوجوبه ؟ فإن قال : أردت توجه أمر عليه كان ذلك محالا إجماعا ؛ لأنه الآمر ولا يتعلق به أمر غيره . وإن قال المعني بوجوبه أنه يرتقب ضررا لو ترك ماوجب عليه ، فذلك محال أيضا فإن الرب تعالى ، يتقدس عن الانتفاع والتضرر" [1] .

هذا هو معنى الواجب ، إذ هو مايترتب على تركه ضرر ، والضرر في حق الله محال ، بل هو سبحانه الضار والنافع ، لأجل هذا قال الأشاعرة لايستقيم عقلا إطلاق لفظ الواجب على الله عزوجل .

والمعتزلة حينما قالوا بالواجب العقلي ، حددوا هذه الواجبات منها : خلق الخلق وتكليفهم ، وذهب الأشاعرة إلى كون ذلك لايفيد الوجوب ، فمثلا في خلق الخلق كان المعتزلة يقولون بأنه فيه فائدة للخلق ، ومافيه فائدة للخلق واجب على الله . وهذا معنى قولهم يجب على الله رعاية الأصلح . يبطل الأشاعرة ذلك بقولهم ، أن مافيه فائدة لم يجب عليه إذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره[2] . وهذا يؤدي إلى القول بالعلة الغائية وقد قالوا من قبل ببطلانها .

وذهبوا إلى أبعد من ذلك ، إذ قالوا بأن العقلاء كلهم تمنوا العدم ، وقال بعضهم ليتني كنت نسيا منسيا ، وقال آخر ليتني لم أك شيئا ، وقال آخر ليتني كنت تبنة رفعها من الأرض ... وهذا قول الأنبياء والأولياء وهم العقلاء [3] . ولهذا حكموا بأن الواجب في حق الله غير معقول على الإطلاق .

من أدلتهم كذلك على انتفاء الواجب على الله عزوجل ، أنه لو وجب عليه تعالى عقلا فعل شيء من الممكنات أو استحال عقلا تركه ، لصار الممكن واجبا أو مستحيلا ، وذلك من قلب الحقائق وهو مستحيل . وقد شاطر ابن حزم الأشاعرة في رفض القول بوجوب الأصلح على الله تعالى ، ويرى أن هذا إيجاب من المعتزلة لتناهي قدرة الله عزوجل وتعجيز له تعالى ، وإيجاب لحدوثه وإبطال إلهيته ، إذ التناهي في القوة صفة المحدث المخلوق ، لاصفة الخالق الذي لم يزل [4] .

هذه بعض أدلة الأشاعرة على نفي الوجوب العقلي على الله عزوجل ، ولكن هذا لايعني عندهم أن أفعال الله لاتحتوي على الخير ولاتستهدف الصلاح ، بل تحتوي الخير وتستهدفه ، لكنهم ينكرون أن يكون هناك حاملا يحمله على القيام بفعله ، ولهذا يميزون بين لزوم الخير والصلاح ، وبين الحمل على

---

1) الجويني : الإرشاد ، ص271.
2) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص111.
3) نفس المصدر والصفحة.
4) إبن حزم : الفصل ، ج3 ، ص205.

فعل الخير والصلاح . ومعتقد الأشاعرة هذا مستمد من صميم عقيدتهم في الألوهية . لأنه سبحانه قال : " لايسئل عما يفعل وهم يسئلون " (الأنبياء 23) .

ومن صميم عقيدتهم في القدر كذلك ، لأنه ماعلم الله أنه سيكون ، سيكون حتما ، شرا كان أم خيرا . وأفعاله عزوجل موافقة لعلمه ، وهذا ماعرف لديهم بالحكمة الإلهية . وهذه من الإضافات في هذا المبحث التي ترتبت عن إثبات القدر كما قال بذلك أصحاب نظرية الكسب ، لأن غيرهم من المعتزلة وبناء على عقيدتهم في الألوهية كذلك ، وعقيدتهم في القدر ، قالوا بوجوب الأصلح عقلا على الله تعالى .

يتجلى ذلك من كلام القاضي عبد الجبار في حديثه عن اللطف والمصلحة ، بأنه مايكون من فعل القديم جل وعز ولابد من أن يفعله الله تعالى ليكون مزيحا لعلة المكلف ولكي لاينتقض غرضه بمقدمات التكليف [1] . فهذا الموقف الاعتزالي مباين لما سبق في مذهب الأشاعرة . وهذا من مقتضيات العدل . كما اعتقدوا ذالك لأنه إن أثبت العدل وأثبت خلق الله للشر ، فهذا تناقض حسبهم . ويلاحظ أن موقفهم هذا أسس على قاعدة قياس الغائب على الشاهد ، وهي قاعدة قدح فيها الكثير من علماء الكلام .

المطلب الثاني : الآلام

ومما يتصل بمبحث الصلاح والأصلح البحث في الآلام ، أو ماعرف لدى فلاسفة الأخلاق بمشكلة الشر والخير . وهو مبحث على صلة كبيرة بالقضاء والقدر ، والعدل الإلهي ، وهذا المبحث يبدو على قدر كبير من الصعوبة ، لذا وقف المتكلمون عنده مختلفين في إضافة الآلام والشرور للقضاء الإلهي ، أو تنزيه القضاء الإلهي عن الشر ، فكان المعتزلة وبناء على عقيدتهم في الأصلح ، - أي لما قالوا ، يجب على الله رعاية الأصلح - أن نفوا إضافة الشر إلى القضاء الإلهي ؛ لأنه قبيح والله عزوجل لايفعل القبيح .

لكن مايجابهه المعتزلة هو الواقع ، إذ أن الوجود يحتوي على الكثير من الآلام والشرور ، ويتعرض لهذه الآلام حتى البريء كالطفل الذي لم يخاطب شرعا ، وكالحيوان الذي لايعقل . يجيب المعتزلة في مثل هذه الحالات بأن هناك تعويض من الله عزوجل لهؤلاء الأطفال الأبرياء ، ولهذا فالألم عندهم يعتريه الحسن والقبح على السواء ، فإذا حسن فإنما يحسن لوجه ، ما وقع على ذلك الوجه حسن من أي

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص405.

فاعل كان ، وهكذا في القبيح . ثم يحددون الوجه الذي يكون منه الألم حسنا وهو إذا كان فيه نفع ، أو دفع ضرر أعظم منه ، واستحقاق [1] .

وهذا الكلام يؤول إلى القول بوجوب الأصلح كماهو مذهبهم ، لأنهم يوجبون التعويض عن الألم وهو الأصلح للعبد ، وهذا حتى يستقيم مفهوم العدل الإلهي كأصل عقدي عندهم . ومن تعليلاتهم لوجود الآلام في الوجود ارتباطها بهدفين : أما الأول فهو التعويض كماسبق ، وأما الثاني، فهو العبرة . ذلك لأن الألم إما أن يتعرض له من هو غير مكلف كالطفل فهنا لابد أن يكون في مقابله من الأعواض مايوفي عليه ، ليخرج بذلك عن كونه ظلما ، وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ، وإما أن يتعرض له المكلف فيكون فيه عبرة للمكلفين ، ويكون فيه العوض كذلك ، وبذلك يخرج عن كونه عبثا[2] . وهذا هو القول بالعلة الغائية الذي يعد أساس نظرية الصلاح والأصلح .

أما الأشاعرة فقد ذهبوا مذهبا آخر طبقا لعقيدتهم في القدر ، إذ أثبتوا أن الله هو فاعل الخير وهو الذي يخلق الشر والآلام ، وليس ذلك بنقيض للعدل ، حتى وإن كان المتعرض للألم طفل بريء . هذا ماكان يقول به الإمام الأشعري :" فلله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة، وهو عادل إن فعله ، وكذلك كل مايفعله ، على جرم متناه بعقاب لايتناهى ، وتسخير الحيوان بعضهم لبعض ، والأنعام على بعضهم دون بعض، وخلقه إياهم مع علمه بأنهم يكفرون . كل ذلك عدل منه ولايقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وإدامته ، ولايقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان "[3] .

من هنا يتجلى أن الأشاعرة يجوزون كل ماكان ينكره المعتزلة ، من إيلام الأطفال ، والحيوان ومعاقبة المطيع ، وخلقه-تعالى للكافرين ، وتعذيبه للمؤمنين ، وهي آلام مختلفة تتعرض لها هذه الأصناف ، وهذا لا ينافي العدل الإلهي أبدا . كل هذا عند الأشاعرة يجوز عقلا ، لكنهم يقولون بأن الله لايفعل ذلك معتمدين على النص ، فالله عزوجل أخبرأنه يعاقب الكافرين وهو لايجوز عليه الكذب في خبره [4] . وبهذا لايجب على الله رعاية الأصلح .

ومن خلال هذا يبدو أن الإنسان ككائن يتلقى الرسالات من الله مختلف في حقيقته بين المتكلمين . فعند المعتزلة بحكم أنه كائن عاقل أدرك بعقله الحكمة الإلهية ، فقالوا بأنه يجب على الله مراعاة ماهو

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص156.
2) نفس المصدر ، ص 157
3) الأشعري : اللمع ، ص115 ، 116.
4) نفس المصدر ، ص 116.

أصلح لهذا الإنسان ، حتى يكون للوعد والوعيد معنى ، وحتى يستقيم مفهوم العدل الإلهي . أما الأشاعرة فالإنسان عندهم ، أمام حقيقة الألوهية ليس شيئا ، ورغم كونه كائنا عاقلا إلا أنه عاجز عن إدراك الحكمة من الآلام والشرور التي يتعرض لها ، ومادام عاجزا عن إدراك الحكمة منها فليس هو فاعلها ، بل فاعلها هو الله عزوجل . وقد أضاف الأشاعرة بهذا الشرور إلى القضاء الإلهي .

ثم يدلل الأشاعرة على أن الآلام التي يتعرض لها العباد قد تكون متضمنة لمصالح غاب إدراكها عن عقول العبيد ، فيقولون وانطلاقا من عقيدة الألوهية وإثبات العدل الإلهي ، أن مافعله الله فله فعله لأنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ، ولافوقه مبيح ولا آمر ولازاجر ولاحاظر ، ولامن رسم له الرسوم وحد له الحدود ، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء [1] . والذي جعلهم يعتقدون هذا الاعتقاد قوله تعالى :" **لايسأل عما يفعل وهم يسألون** " (الأنبياء 23). هذا أساس عقيدة الأشاعرة في هذا المبحث .

من جهة أخرى إن الآلام والمحن قد تحتوي على مصالح عظيمة ، تعذر على العباد إدراكها ، وقد عبر الغزالي عن ذلك بقوله :" إن خطر لك نوع من الشر لاترى تحته خيرا ، أو خطرلك أنه كان تحصيل ذلك الخير ممكنا لافي ضمن الشر. فاتهم عقلك في هذين الطرفين ، ولاتتكن أصلا في أنه أرحم الراحمين ، وأنه سبقت رحمته غضبه ، ولاتستريب في أن مريد الشر للشر لا للخير غير مستحق لاسم الرحمة" [2] . فحسب هذا النص أن الحكم بعدم احتواء الشر للخير خطأ عقلي ، يعود إلى قصور العقل عن إدراك ذلك الخير ، كما أن إثبات كون الله خالق للشر لايوجب اتصافه به . وفي هذا رد من الأشاعرة على المعتزلة الذين يقولون بأن الفاعل للشيء متصف به .

ومما يدل على أن الآلام ليست شرورا كلها بل فيها من الخير مافيها ، سعي الإنسان واجتهاده في تحمل الكثير من الآلام ، فكم من الآلام ، يفرضها العبد على نفسه ، ويتحملها وهو سعيد ، كالاعتراف بالخطأ الذي يكلفه أشد العقوبات ، وكَلَوْمِ الإنسان نفسه على عدم الحزن في مشاهد ومواقف معينة ، وكسعيه في أن يموت شهيدا .

ومما يدل على ذلك أيضا قوله تعالى :" **وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ** " (الأنبياء 35). وقوله :" **وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا** " (الفرقان 20) . وقوله تعالى :" **إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا** " (الشرح 6) ، وكان الشيعة في هذا المبحث

---

1) الأشعري : اللمع ، ص116.

2) الغزالي : المقصد الأسنى . عن ابن الوزير ومنهجه الكلامي ، ص323. ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

إلى جانب الأشاعرة ، حيث أثبتوا أن الآلام والمصائب التي يصاب بها الإنسان قد تحتوي على النعم بكيفية لاترقى إليها مدارك العقول ، معتمدين في ذلك على النظام الكوني العام . ففي أعماق الشدائد والمصائب تكمن السعادة والرفاه ، وأحيانا تكمن المصائب في أعماق السعادة [1] . وهذا نظام كوني نطق به القرآن الكريم في قوله تعالى :" **يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ، وَيُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ**" (الحج 61). الليل والنهار كل منهما مضاد للآخر ، وكل منهما ضروري لمعرفة الآخر . فلولا الليل لما عرف النهار وفوائده ، ولولا النهار لما عرف الليل وفوائده وكذلك الآلام . فلولاها لما عرفت حالات الرخاء وقيمتها ولما عرفت النعم ولما التفت الناس إلى أداء واجب الشكر لله ، فتكون الآلام ليست ضرورتها كامنة في كونها بعض الكون ، بل لأنها أيضا سبب إظهار الأشياء الجميلة [2] .

وظهرت مسألة ضرورة الأضداد لبعضها البعض عند الفلاسفة ، وبصورة خاصة في العصر الحديث ، بما يعرف بالديالكتيك [3] ، والذي اعتبر قانونا للتقدم والتطور في جميع المجالات .

ومايفهم من كلام الأشاعرة الذي سبق أنهم يثبتون كمون الخير في الشر والمحنة ، وإن كان الأمر كذلك فالشر ليس بشر ، بل هو خير ، ومايبدو من طابع الشر فلا يشكل حقيقة الحدث بل هو أمر صوري فقط ، ويستمر الأشاعرة في فلسفتهم للخير والشر إلى أن يصلوا إلى إثبات أن الشر عدم محض أو هو أمر لنبي . مهما يكن لايصل وجوده في حياة الإنسان إلى حجم وجود الخير . ولهذا في تفسير قوله تعالى :" **فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا** " (الشرح 5 ، 6) يقول ابن عباس :" قال الله تعالى ، خلقت عسرا واحدا بين يسرين ، فلن يغلب عسر يسرين " [4] .

وبكيفية منطقية يثبت الرازي أن الشر غير موجود ، فيقول :" الموجود إما أن يكون خيرا من كل الوجوه ، أو شرا من كل الوجوه ، أو خيرا من وجه وشرا من وجه ، وهذا الأخير على ثلاثة أقسام :

فإنه إما أن يكون خيره غالبا على شره ، أو يكون شره غالبا على خيره ، أو يتساوى شره وخيره .

أما الذي يكون خيرا من كل الوجوه فهو الموجود . وأما الذي يكون كذلك لذاته فهو الله تعالى .

وأما الذي يكون لغيره فهو العقول والأفلاك ؛ لأن هذه الأمور مافاتها شيء من ضروريات ذواتها ولا من كمالاتها .

---

1) المرتضى المطهري : العدل الإلهي ، ص181.

2) نفس المرجع و الصفحة.

3) كما يقول الفيلسوف الألماني هيجل والذي أخذ عنه كارل ماركس هذا الفكر الجدلي .

4) الرازي : التفسير الكبير ، ج32 ، ص6.

وأما الذي يكون كله شرا أو الغالب عليه الشر أو المتساوي فهو غير موجود ؛ لأن كلامنا في الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لابمعنى عدم الكمالات الزائدة ، وإذ عنينا بالشر ذلك فلاشك أن الشر مغلوب والخير غالب ، لأن الأمراض وإن كثرت إلا أن الصحة أكثر منها ، والحرق والغرق والخسف ، وإن كانت قد تكثر إلا أن السلامة أكثر منها" (1) .

هذه إحدى النتائج التي توصل إليها الأشاعرة ، وهي نفي وجود الشر لكونه عدم الضروريات ، أو لكونه قليل مقارنة بالخير ، ويمكن أن يحكم عليه بأن الأصل هو الخير ، والشر عارض .

لكن هذا لايعني نفي وجود آلام في الحياة ، فالمرض ألم ، والحرائق آلام ، والفقر ألم ، وغيرها ، وهي آلام يتعرض لها الناس مؤمنهم وكافرهم على السواء ، وفي عقيدة أهل السنة أن هذه آلام دنيوية والعبرة ليست بالحياة الدنيا ، فإيمان العبد وصلته بالله يجعلانه لايبالي بهذه المصائب والآلام ، فتكون هذه المصائب الدنيوية بذلك ليست هي المقياس الذي تقاس به سعادة فرد وشقاوته . وبالمقابل ليست السعادة في عدم تعرض العبد لهذه الآلام الدنيوية ، بدليل قوله تعالى :" **لايغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد** " (آل عمران 196-19) و قال : " **لايحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين** " (آل عمران 178) ، وقال :" **ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمان لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون** " (الزخرف 33).

ومن كل هذا وجدنا الأشاعرة يثبتون المصلحة ، ولكنهم لايقولون بوجوبها على الله عزوجل كما قالت المعتزلة ، ويقرون بوجود مشقات تترتب على التكاليف الشرعية . وهما أمران يبدو التوفيق بينهما صعب ، لكنهم لايرون تناقضا بين إثبات المشقة والمصلحة معا ، لمامر من بيان كمون الخير في الشر ، وهذا يطابق بعض القواعد ، كالقاعدة الأصولية : " المشقة تجلب التيسير ".

إن منتهى ماوصل إليه المتكلمون الأشاعرة هنا هو إثبات المصلحة ، ولكنهم لم يقولوا بوجوبها كما قالت المعتزلة ، وهذا أحد آثار عقيدتهم في القدر ، كما أنهم أثبتوا الآلام ، ولم يقولوا بوجوب التعويض كما قالت المعتزلة ، وبهذا أفردوا الحديث عن الأعراض بشكل مستقل .

---

1) الرازي : المباحث المشرقية . ص511.

المطلب الثالث : الأعواض

العوض هو كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاجلال[1] . هذا مفهوم العوض وهومبحث على اتصال بمبحث الآلام ، لأنه مما استقر عليه المعتزلة أن الآلام تحسن لوجه وتقبح لآخر ، ومن الوجوه التي تحسن منها الآلام كونها تترتب عليها أعواض .

وقد اختلف المعتزلة فيما بينهم ، فمنهم من يقول بحسن الألم ، لأنه يترتب عليه العوض فقط. وصاحب هذا الرأي أبي علي الجبائي ، ومنهم من يقول بحسن الألم لمجرد الاعتبار دون الألم كماهو مذهب عباد . ومنهم قال بأن الألم يحسن للأمرين معا كماهو عند القاضي عبد الجبار وأبي هاشم .

مهما يكن فإن جمهور المعتزلة أثبتوا عوضا عن الآلام التي يتعرض لها العباد ، فلا يجوز أن يمكن أحد من إيصال الألم إلى غيره ، إلا إذا كان في المعلوم عوض يستحقه ، إما على الله تعالى أو غيره[2] ويبدو أن هذا المعتقد يتماشى مع مذهبهم في إثبات العلة الغائية .

وتبرير ذلك عند المعتزلة مقتضيات العدل الإلهي : لأن إيصال الألم إلى العبد إما أن يكون العبد مكلفا أو غير مكلف ، فإن كان غير مكلف كان ظلما لأنه لايعتبر ، وإن أوصله إلى المكلف فإنه لايخرج أيضا عن كونه ظلما ، لأنه وإن كان يجوز أن يعتبر به ، إلا أن النفع الذي يصل إليه هو في مقابلة ماأتى به من الواجبات واجتنابه من المقبحات فيقع حسبه الألم خلوا عما يقابله فيكون ظلما قبيحا تعالى الله عن ذلك [3] .

ويوظف المعتزلة أسلوب البرهان بالخلف للبرهنة على وجوب الأعواض ، فيثبتون أن ما بالإنسان من النعم إنما هي هبات وعوار مستردة ، وإن أخذها الله من العبد فلا عوض للعبد ،لأنه لم يسلب منه شيء هو ملك له ، بل الله هو الذي أنعم عليه ، وهو الذي أخذ ما أنعم به عليه .

يقول المعتزلة في هذا ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق ، بل لابد من أن يكون مشروطا بأن لايتضمن ضرر المنعم عليه ضررا يجحف بحاله . وقاسوا نعم الله بالأمانات في عالم الشهادة ، وقالوا

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص165.
2) نفس المصدر ، ص174.
3) نفس المصدر ، ص161.

بأن الشرع أباح استردادها وإن اغتم المستعير بردها ، وضمن له في مقابلة مايلحقه من النعم أعواضا موفية عليه [1] .

ومن الصور السلوكية التي يثبت فيها العوض يذكر المعتزلة التوبة ، فالتائب إذا أقيم عليه الحد فإنما يستحق العوض على الله تعالى لاعلى الإمام ، مع أنه هو الذي آلمه [2] . والكلام في صورة التائب هذه يشبه الكلام في السبيبة : إذ أن العوض لايكون دائما من فاعل الألم ، بل قد يتعدى الفاعل للألم في عدة حالات يحصرها القاضي عبد الجبار في أربع حالات :" فقد يكون من المباح ، ويمثل لذلك بذبح البهائم ، إنها تستحق العوض على الله لأنه المبيح لذلك ، أو يكون من النادب كالأضاحي فإنها تعوض من قبل الله أيضا لأنه هو الذي ندب إلى ذبحها ، والعوض قد يكون من الموجب مثل الهدايا . وكذلك للملجأ ، فإن العوض يكون على الملجىء "[3] .

ولايعني هذا عند المعتزلة أن كل ألم يستحق التعويض ، بل هناك آلام لاتعويض فيها ، فما يفعله العبد في نفسه من آلام كقتله نفسه ، أو تشويه جسده وغير ذلك فإنه لاتعويض في هذه الآلام ، لامن الله ، ولا من غيره ، لأن فاعل الألم هو المتألم نفسه .

هذا مجمل ماكان يقوله المعتزلة في الأعواض ، وهدفهم في ذلك بيان العدل الإلهي . أما الأشاعرة وإن كانوا يقرون ويثبتون الأجر على الألم وهو تعويض ، فقد قالوا بأن الموت غرقا ، أو حرقا أو تحت الأنقاض وغيرها شهادة ، لكنهم لم يقولوا بالوجوب على الله تعالى ، وذلك انطلاقا من عقيدتهم حيث يثبتون القدرة المطلقة لله عزوجل ، والتي تتعلق بفعل الخير والشر معا ، ويثبتون الإرادة المطلقة إذ كل ما يقع في الوجود مراد لله تعالى وخلق له سبحانه ، وإن سئلوا ما أساس الوعد والوعيد يقولون : بماكسبت أيدي الناس ، فإن قيل أفلا يكون ذلك ظلما ؟ يقولون : إن الله إن عذب فبمحض عدله وإن عفى فبمحض فضله .

وبهذا فأثر عقيدة الكسب يتجلى في نفي الوجوب على الله عزوجل كما كانت تعتقد المعتزلة ، ومن هنا رفض أصحاب نظرية الكسب القول بالأعواض لمبررات شتى منها :

- قدرة الله المطلقة : إذ يقدر على أن لايؤلم العباد أصلا ، بل يقدر على أن يتفضل بما يصدر عوضا فلا غرض في تقديم ألم وتعويض عليه مع القدرة على التفضل بمثله .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص160.
2) نفس المصدر ، ص172.
3) نفس المصدر والصفحة.

- ومنها الاستناد إلى قاعدة قياس الغائب على الشاهد ، فلو كان يجب على الله فعل الأصلح لكان إذا جنى العبد على غيره وآلمه بقطع أو جرح أو غيرهما ، والتزم على الألم عوضا وافيا من غير استئمار أو استئذان من المؤلم ، فينبغي أن يحسن ذلك منا حسب حسنه من الله تعالى . وهذه الحجة مكملة للأولى لأنه ، يفهم منها أنه لامعنى للإيلام من أجل التعويض .

- ومنها أن الآلام ليس فيها غرضا ولاعلة ؛ لأن أفعال الله لاتعلل ، فإن قيل يدفع بالألم ضرر أعظم منه فذلك باطل ، لأنه حسب الجويني مامن ضرر يقدر اندفاعه بالألم إلا والرب تعالى مقتدر على دفعه دون ذلك الألم [1] .

- ومنها أيضا أن العوض المحض الذي كان الهدف من القول به نفي الظلم إذا لم يخرج الألم عن كونه ظلما ، فوجوده كعدمه [2] .

وهكذا كان لعقيدة الكسب إثراء لبعض المباحث الكلامية ، إما بالتوسع فيها ، وإما بإبطال بعض عناصرها ، وإما بتصويبها ، وفق مقتضيات إثبات القدر ، وإثبات كسب العبد الذي كان مثار هذه المباحث ، لأنه صعب تفسيرها في ظل نظرية الكسب ، فكان القائلون بالكسب أن بينوا حقيقة هذه المباحث بما يلائم مفهوم الكسب كما عرضوه .

---

1) الجويني : الإرشاد ، ص283 ، 284 ، 285.
2) نفس المصدر ، ص 286.

الفصل الرابع
نظرية الكسب في ميزان النقد

المبحث الأول : إنتقادات المعتزلة

المبحث الثاني : إنتقادات بعض أهل السنة

المبحث الثالث : إنتقادات أخرى

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول
إنتقادات المعتزلة

المطلب الأول : غياب مبررات القول بالكسب وعدم معقوليته

يمكن القول أن المعتزلة في انتقادهم لنظرية الكسب أنهم عادوا إلى سبب القول بالكسب حتى يتسنى لهم بناء حجة قوية . ففي نظرهم كان قول الأشاعرة بالكسب لمبرر أساسي هو العجز عن إثبات الجبر ، خاصة وأن المعتزلة قد نقضوا الجبر وأدلته دليلا دليلا . فبعد بطلان الجبر ، ورفضهم القول بخلق العبد لأفعاله لجأ الأشاعرة إلى القول بالكسب . حسب مايرى المعتزلة .

هكذا يبين المعتزلة لجوء أو اختيار الأشاعرة للكسب . ولهذا فهم عند المعتزلة في عداد المجبرة . يقول القاضي عبد الجبار : " لما رأت المجبرة تهافت هذا القول - القول بالجبر - من جميع الجهات ، جعلوا هذا التصرف معلقا بنا من جهة ، ومن عند الله من جهة أخرى" [1] . وتعلق الفعل بالله من جهة وبالعبد من جهة ثانية هو معنى الكسب كما يعرضه الأشاعرة .

ويفهم من هذا أن القائلين بالكسب أرغموا على القول به ، ولم يعتقدونه عن بينة ، وينبني على هذا المغالطة لأجل المغالطة لا لأجل إظهار الحق . وهذا إحدى مشكلات الفكر الكلامي الإسلامي . وقد صرح أبو هاشم بذلك متهما صاحب نظرية الكسب بأنه لم يرد الله من وراء عقيدته هذه ، إنما أراد إيهام العامة بمخالفة الجبر . هذا صريح كلام أبي هاشم حيث يقول : " القائل بالكسب أبدع هذه اللفظة أنه ما أراد الله بإطلاقها ، وإنما لبس على قوم من العامة فأوهمهم أنه مخالف لهم ، وإنما اجترأ بهذه اللفظة فقط " [2] . وفي هذا موافقة القاضي عبد الجبار . ويرى أبو هاشم أنه في التحقيق يعود المذهبان إلى شيء واحد ، وهذه تهمة خطيرة وجهت إلى الأشاعرة .

---

1) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص 408.

2) نفس المصدر ، ص409.

بعد ذكر الغرض من القول بالكسب يطالب المعتزلة أصحاب هذه النظرية ببيان معنى الكسب، ثم يعرفونه بأنه :" وقوع الفعل على وجه يجلب به نفع أو يدفع به ضرر ، ويذكرون أن هذا ليس هو مراد أصحابه "[1] .

هذه إحدى الانتقادات التي يوجهها المعتزلة إلى الأشاعرة ، وهو انتقاد أساسه اللغة ، فالكسب من جهة اللغة هذا هو معناه ، فإن وظف وأريد به معنى آخر ، فهذا لا أساس له في اللغة وهو باطل . ومتى بطل معناه اللغوي ، يبطل المعنى الاصطلاحي الذي تعارف عليه المتكلمون ، وحجة المعتزلة في ذلك أن الشيء يعقل معناه أولا ، فإن لم يعقل فلاوجه للاصطلاح عليه [2] .

من هنا يتبين لنا أن بداية المعتزلة في انتقاد الكسب مع تعريفه ، وكيف أنه غير معقول ، فنجد التركيز على معقولية الكسب أولا ، وهنا تبدو خصوصية المذهب الاعتزالي في الاعتماد على العقل ، ثم يعرضون ما يحمل إيراده من التعريفات التي يمكن أن يقدمها الأشاعرة وينقضونها ، بهدف بيان عدم معقولية الكسب ، من ذلك :

تفسير الكسب بالإضافة ، وليس يصير الشيء معقولا بالإضافة ، بل ينبغي أن يكون في نفسه معقولا ، ثم يكسب بالإضافة التخصيص [3] . وهذا الانتقاد وارد على أصحاب نظرية الكسب ، الذين يفسرون كسب العبد عن طريق إضافته للعبد .

ولما عرّف الأشاعرة الكسب بأنه :" ماحلّه مع القدرة عليه " . هذا التعريف أيضا لايصح في نظر المعتزلة ؛ لأن الفعل لايحل نفس الفاعل ، وإنما يحل بعضه ، كما أن إثبات القدرة فرع على أن أحدنا قادر ، وعلى أنه قدر مع جواز أن لايقدر ، وذلك أيضا فرع على كونه فاعلا لتصرفه ، فكيف تفسر الفعلية بالقدرة التي يتأخر العلم بها عن العلم بالفعلية ؟ [4] .

وانتقاد هذا التعريف يكون في محله إذا كان موجها لمتقدمي الأشاعرة ، ولأن أبا هاشم أخرجه عن المفهوم الأشعري ، حيث أثبت بناء على إثبات القدرة كون الإنسان فاعلا مؤثرا ، ويؤول الأمر بذلك إلى الفهم الاعتزالي ويضيق الفهم الأشعري لحقيقة الفعل .

---

1) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص408. .

2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص55.

3) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص408.

4) نفس المصدر ، ص410.

هذه بعض الانتقادات التي وجهها المعتزلة لتعريفات الأشاعرة للكسب ، و كيفية رفضها. وقبل تحديد مفهوم الكسب يطالب المعتزلة بأن يعقّلوا الكسب من طرف القائلين به ، فإن اشتغلوا بتحديده ، يقال لهم :" الشيء يعقل أولا ثم يحد ؛ لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح ، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد" [1] . وهكذا نجد الاعتراض على الكسب من بداية القول به إذ حكم بعدم معقوليته .

ويستدل المعتزلة على عدم معقوليته بأدلة مختلفة منها :

أولا : عدم فهم الفرق الأخرى له ممن خالفوا الأشاعرة ، كالزيدية ، والخوارج ، والإمامية وغيرهم . فمادام هؤلاء لم يعقلوه دليل على أنه غير معقول في نفسه .

ثانيا : عدم فهم أرباب اللغات له ، ولوفهموه لوضعوا له عبارة تنبيء عن معناه ؛ لأنه لايجوز في معنى عقلوه أن يخلوه عن لفظة تنبيء عنه ، ومادام لايوجد في سائر اللغات الأخرى مايدل عليه، دليل على أنه غير معقول [2] .

والتذرع بعدم وجود نظير هذه الكلمة في اللغات الأخرى يعود إلى المجال الذي توظف فيه هذه الكلمة . إنه مجال التكليف والمسؤولية ، والتكليف عام في جميع المكلفين ، فلوكان للكسب حقيقة تعقل لكان مايدل عليه في سائر اللغات غير العربية .

ثالثا : القول بالكسب يؤدي إلى تناقض مقتضياته بعضها مع البعض الآخر، وتتبدل الكثير من المفاهيم التي أسستها نظرية الكسب ، كالقدرة ، و التولد ، والاختيار وغيرها .

فمعنى الكسب هو ماوقع بقدرة محدثة . وهذا التعبير بالنسبة للمعتزلة يفيد تأثير القدرة الحادثة في مقدورها ، ويترتب على ذلك كون الإنسان فاعل ، وأصحاب نظرية الكسب ذهبوا إلى أن الفاعل هو الله وليس العبد . وبهذا يخالفون مذهبهم ويصبح معنى الكسب غير معقول .

أما إذا كان الكسب يعني الاختيار ويكون هو ما يقع باختيار الفاعل ، فإن هذا يبطل المتولد كما تمت معالجته من منظور الكسب ، فيصبح كسبا لنا كالمباشر ؛ لأنه يقع باختيار الفاعل ، كما أن السهي لايكون كاسبا وهم يثبتون خلاف ذلك [3] .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ج2 ، ص56.

2) نفس المصدر والصفحة .

3) نفس المصدر ، ص57.

المطلب الثاني : بطلان أدلة القائلين بالكسب

سبق بيان المعتزلة لعدم معقولية الكسب،و هذا أحد أوجه بطلان هذه النظرية كما ترى المعتزلة ، أما الوجه الآخر فراموا فيه فساد الكسب وبطلانه بالأدلة . أي عرض أدلة القائلين به ثم نقدها سواء أكانت استدلالاتا فبينوا عدم صحتها ، أو أدلة سمعية فبينوا أن وجه الاستدلال بها ليس الذي ذهب إليه القائلون بالكسب .

فمن أدلتهم العقلية ، على عدم خلق العبد لفعله ، أنه لوقدر على ذلك لقدر على إعادتها ، بدليل أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة . هذه حجة جاء بها الأشاعرة تمهيدا لتبرير الكسب ، لكن المعتزلة يرون فيها دعوى مجردة ؛ لأنهم لايرون دليلا أثبت أنه تعالى قدر على الإعادة لقدرته على الإيجاد ، ويذهبون إلى أكثر من ذلك حيث يقولون في مقدور القديم تعالى مالا يصح إعادته أيضا ، وهو المفعول بسبب . والأجناس لاتبقى كالصوت وغيره [1] .

فهذا رد من ردود المعتزلة على الأشاعرة في نفي خلق الأفعال من العبد . ومما يتعلق به الأشاعرة كذلك إثبات القدرة المطلقة لله عزوجل ، وأنه قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات ، ومن جملة المقدورات أفعال العباد . فيجب أن يكون قادرا عليها .

لكن رد المعتزلة هنا هو المطالبة بالدليل على وجوب القدرة ، ومن أين ثبتت ؟ فلما وجدوا الأشاعرة قاسوا القدرة على العلم ، أي أنه تعالى لما كان عالما لذاته كان عالما بجميع المعلومات ، فكذلك في القدرة . وهذا الاحتجاج لدى المعتزلة لايصح ؛ لأن في ذلك جمع بين أمرين من دون علة تربط بينهما [2] . ومادامت العلة غائبة فهذا القياس باطل ، والحجة مردودة .

ودائما وبناء على إثبات القدرة القديمة عند الأشاعرة ، فالله تعالى قادر على أن يقدر العباد على التصرفات التي هي أفعالهم ، فلما كان سبحانه هو الذي أقدرنا عليها ، فيجب أن يكون عليها أقدر .

ينقض المعتزلة هذه الحجة حسب عقيدتهم في القدرة ، فيقولون : ليس إذا قدر القادر على مقدور أن يكون قادرا على غيره من المقدورات . ويجعلون قدرة الله على أفعال العبد موقوفة على خلق القدرة في العبد على هذه التصرفات ، ثم يجعلون الأشاعرة أمام استفهام يرون أنه لايمكن الإجابة عنه وهو :

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص63.

2) نفس المصدر ، ص64.

من أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادرا على تصرفاتنا ؟ هذا ماينفيه المعتزلة فقالوا : هذاما لايجب [1] .

وحجة المعتزلة هذه تتضمن القول بأن القدرة القديمة ليست شاملة ، وهذا كلام خطير بالنسبة لأهل السنة . ويمثل المعتزلة لذلك بإيمان الكافر أيقدر الله على خلق إرادة الإيمان فيه ؟ يقولون لم يقدر على أن يريد منه الإيمان .ومادام لايجوز هنا لايجوز كذلك في خلق الأفعال ، وإنما الله يخلق للعبد القدرة فقط .

و مما سعى الأشاعرة إليه قصد تبرير الكسب ، عدم علم العبد بتفاصيل أفعاله ، فلما لم يكن العبد عالما بتفاصيل أفعاله ، دل على أنه ليس هو المحدث لها ، بل هي خلق لله عزوجل .

يرد المعتزلة على ذلك من عدة أوجه : فمن جهة اعتمدوا على عقيدتهم في الصفات ، وقالوا : "لايمكن القول أن العبد لوخلق أفعاله ، لعلم تفاصيلها كالقديم تعالى ، فإنه لما كان محدثا لأفعاله كان عالما بتفاصيلها ، لايقال ذلك ؛ لأنه لاشبه بين الموضعين ، فالله تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها ، وليس كذلك الواحد منا لأنه عالم بعلم "[2].

ويبدو هنا أن مرجع الخلاف هو مبحث الصفات ، فالأشاعرة يقولون الله عالم بعلم ، والمعتزلة يقولون عالم بذاته ، وهكذا في سائر صفات المعاني . كما أن هذه الحجة فيها قياس لعلم العبد على العلم الإلهي ، واستدلوا بمثل هذا القياس في عملية الاحداث نفسها ، فقالوا :" لوكان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل في الثاني مثل ما أحدثه في الأول ، ومعلوم خلافه . ويقيسون ذلك على الاحداث الذي يكون من الله عزوجل ، فإنه سبحانه لما كان محدثا صح منه أن يحدث في الثاني مثل ما أحدثه في الأول . والانتقاد الذي يوجهه المعتزلة عليهم هنا . ماسر الجمع بين العبد والله تعالى ؟ [3] .

ويفهم من هذا أن الاحداث أو الخلق الذي تقول به المعتزلة ليس هو الإيجاد من العدم ؛ لأن ذلك لايقدر عليه إلا الله عزوجل ، وهنا يمكن القول أن الخلق الاعتزالي والكسب الأشعري يتقاربان إن لم يكونا إسمين لمسمى واحد .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص65.

2) نفس المصدر ، ص 66.

3) نفس المصدر ، ص 66 ، 67

هذه بعض المبررات العقلية التي اعتمدها الأشاعرة في مجال إثبات نظرية الكسب ، وقد انتقدها المعتزلة باعتبارها أساس القول بالكسب ، حتى يأتون على البنيان من قواعده ، لأنه في إبطال المبررات إبطال للمبرر .

من مبررات الكسب أيضا ، مبررات نصية ، تشكلها الكثير من النصوص الشرعية . فرأى المعتزلة أن القائلين بالكسب ، ما أدركوا وجه الاستدلال بتلك النصوص ، فوضفوها في غير موضع الاستدلال بها . ومن هذه النصوص مايدل على نفي الخالقية عن غير الله عزوجل ، فلو كان العبد محدثا لأفعاله لكان خالقا لها ، وذلك باطل بدليل قوله تعالى :" **هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ** " (فاطر 3) ، وقوله : " **أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ** " (الرعد 16) .

إن هذين النصين كل منهما دليل قوي عند الأشاعرة على عدم خلق الإنسان لفعله ، وإن بطل الخلق تحقق الكسب ، هكذا أرادوا البرهنة على صحة الكسب ، لكن المعتزلة واعتمادا على اللغة يقولون الاستدلال بهذه الكيفية لايصح . ويعتبرون الأشاعرة لم يدركوا فحوى الآيتين .

إن دليل المعتزلة في إبطال الفهم الأشعري للآيتين ، استعمال وتوظيف كلمة " الخالق " ، فيرون أنها تجرى على العباد كما تجرى على الله تعالى ، وحجتهم في ذلك اللغة ، فكلمة " خلق " ليست بأكثر من التقدير ، وقد قال زهير :"

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لايفري

ولا يقف المعتزلة عند المعنى اللغوي لكلمة خلق في العربية ، بل ذهبوا إلى أنها مصطلح قرآني؛إذ نسب القرآن الكريم الخلق لعيسى عليه السلام في قوله تعالى :"**وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي** "(المائدة 110) وقال تعالى :" **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** " (المؤمنون 14) ، بهذا يستدل المعتزلة على أن كلمة خلق يجوز أن تطلق على غير الله ، وأنها لاتفيد الشرك كما قال بذلك غيرهم .

ومادام هذا هو معنى الخلق ، فماهو الخلق الذي أثبته الله عزوجل في الآتيين السابقتين ، والذي نفاه عن غيره ؟

يقول المعتزلة هذه الآيات من قبيل المجمل ، وماهو مجمل من النصوص لايصح التعلق بظاهرها[1] .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص68.

ويفهم من هذا أن المعتزلة يرومون التأويل في التعامل مع المجمل من القرآن الكريم ، وأن قوله تعالى :" أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ " (الرعد 16) هذا النص ينفي التساوي ، فلا يصح التعلق به (1) .

فالخلق عند المعتزلة إذا لايعني الإيجاد من العدم ، وهو المعنى الذي هوجموا لأجله كثيرا . بل قد يدل على التقدير ، وإن كانوا على مذهبين في معنى الخلق ، فمنهم من قال أن معنى كون الله خالقا : أنه فعل الأشياء مقدرة ، وأن الإنسان إذا فعل أفعالا مقدرة فهو خالق ، وهذا قول الجبائي وأصحابه .

ومنهم من قال أن معنى القول في الله سبحانه (أنه خالق) أنه فعل لا بآلة ولابقوة مخترعة ، فمن فعل لابآلة ، ولابقوة مخترعة فهو خالق لفعله ، ومن فعل بقوة مخترعة فليس بخالق لفعله (2) .

والمتأمل في معنى الخلق هنا ، ومعنى الكسب كما عرضه أهل السنة ، فإنه لايجد خلافا على غير المستوى اللفظي .

واحتج الأشاعرة على عدم خلق العبد لأفعاله بقوله تعالى :" وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ " (الصافات 96) أي خلقكم وخلق عملكم .

وللمعتزلة استدلالا آخر غير هذا ، فيعتبرون هذا النص يخدم مذهبهم لامذهب المجبرة ؛ لأن الله في هذه الآية أضاف إلى العباد العبادة والنحت فقال :" أَتَعْبُدُونَ مَاتَنْحِتُونَ "(الصافات 95) . وذمهم على ذلك ، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم وذمهم على ذلك (3) .

وهذا من صميم عقيدتهم في العدل الإلهي . فلولم يكن العبد فاعلا على الحقيقة لتعذر تبرير الوعد والوعيد ، وكذا الأمر والنهي . وهذا عندهم ينافي الحكمة الإلهية . ويكون معنى (تعلمون) الواردة في الآية ليس هو المعمولات التي اعتبرها البعض الأصنام التي ينحتها الناس ، إنما معناها ما تعملون فيه ، واعتبروا نظير ذلك قوله تعالى :" يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ" (سبأ 13) فإنه لاتتعلق بهم المحاريب لكونها أجساما ، والمراد به العمل في المحاريب (4) .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص68.
2) الأشعري : المقالات ، ج1 ، ص248.
3) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص69.
4) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص70.

ومن مبررات القول بالكسب النقلية . قوله تعالى :" اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ "(الزمر 62) واعتبر من النصوص الصريحة الدالة على خلق الله لكل شيء بما في ذلك أفعال العباد .

ينتقد المعتزلة استدلال الأشاعرة هذا بأنه ليس الاستدلال الصحيح المستفاد من الآية ؛ لأن هذه الآية واردة في مقام التمدح ، ولامدح بأن يكون الله تعالى خالقا لأفعال العباد ، وفيها الكفر والإلحاد والظلم. ويكون بذلك المراد من قوله تعالى :" اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ " (الزمر 62) أي معظم الأشياء ونظير ذلك قوله تعالى :"وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ " (النمل 23)في قصة بلقيس مع أنها لم توت كثيرا من الأشياء[1] .

هذه بعض الاستدلالات السمعية التي جاء بها القائلون بالكسب ، وكيف أن المعتزلة بينوا أن وجه الاستدلال بها ليس الذي بينه أصحاب نظرية الكسب .

المطلب الثالث : غموض ماهية الكسب

مما انتقد به المعتزلة نظرية الكسب أيضا . مناقشتهم لحقيقة الكسب ، والمقتضيات العقدية لهذه النظرية ، وكيف أنها يصعب تفسيرها . وسبب ذلك حسب المعتزلة مفهوم الكسب كما عرضه الأشاعرة ، حيث عرّفوه بأنه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها . مورفولوجية هذا التعريف لايرفضها المعتزلة ، إنما يوردون أسئلة كأنها للاستيضاح فيبرز الخلاف .

فيسألون عن تعلق القدرة هذا ، هل هو تعلق فيه تأثير أم هو مجرد عن كل التأثيرات ؟

وإذا أضيف الفعل إلى العبد وإلى الله ، فهذا يعني القول بمقدور من قادرين بقدرتين من جهتين وهل ذلك يصح ؟

إن مبحث القدرة أحد المباحث الهامة التي تقوم عليها نظرية الكسب ، وقد اهتم بها المعتزلة اهتماما خاصا مكنهم من انتقاد الكسب ، خاصة بالمفهوم الذي كان عند متقدمي الأشاعرة ، فقالوا : "مكتسب العبد إن وقع بقدرة الله ، لم يكن العبد فيه مؤثرا ، فكيف يكون مكتسبا له ؟ وإن وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب "[2]. أي الرجوع إلى مذهب المعتزلة الذي يثبت تأثير القدرة في الأفعال .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص70.

2) الرازي : التفسير الكبير ، ج4 ، ص79.

وجواب الأشاعرة على هذا الإلزام أن قدرة العبد تتعلق بكسب الفعل فقط ، وقدرة الله تتعلق بخلقه ، وهذا الجواب لايصح عند المعتزلة ؛ لأن هذا يؤدي إلى القول بمقدور بين قدرتين وهذا ما يرفضه المعتزلة . لأن القادر هو من يصح منه إيجاد ماقدر عليه وأن يوجد لامحالة عند دواعيه ، ومتى قلنا أنه لايوجد إلا عندما يكون غيره بهذه الصفة ، فقد أخرجناه عن كونه قادرا [1] .

ولهذا يرى المعتزلة أن القادر إما أن يكون قادرا أو لا يكون ، فإذا خالط قدرته العجز ، فلم يعد قادرا ؛ لأن العجز إذا كان مع القدرة أصبح الكل عجزا ، كما أن السالب إذا كان مع الموجب يصير الكل سالبا . ومن جهة أخرى يمثلون لاستحالة مقدور بين قادرين ، بفعل الكلام وغيره ، فلو جاز مقدور بين قادرين لجاز كلام لمتكلمين ، وقول لقائلين ، وكذب من كاذبين وظلم من ظالمين . وحجتهم في هذا التمثيل بطريقة الإضافة إذ أنها واحدة [2] . لأن الأفعال هي هي ، فصعوبة إثبات الكلام مثلا بين متكلمين شبيه باستحالة إثبات سائر الأفعال بين قادرين.

ومضى القاضي عبد الجبار في إبطاله لمقدور بين قادرين إلى أن استنتج أن ذلك يؤدي إما إلى التناقض في نسبة الأفعال إلى العباد ، أو يؤدي إلى إلغاء وجود الفعل أصلا ، وكلا الأمرين باطل . وذلك بافتراض اختلاف القادرين على المقدور الواحد ، كأن يريد أحدهما إيجاد الفعل ويكره الآخر إيجاده ، فالأمر هنا لم يخل من وجهين :

إما أن يوجد أو لايوجد ، فإن وجد ، وجب أن يضاف إلى من له الداعي وإلى من له الصارف على سواء لوجود ماهو مقدور لهما ، وإن كنا نعرف أن مايوجد ونحن كارهون له ، ولنا عنه صارف لا نصح نسبته إلينا فتقتضي إضافته إليه ، فتقع بين طرفي نقيض .

هذا في حالة وقوعه عند الاختلاف ، أما إذا لم يوجد عند مخالفة أحدهما الآخر في الداعي انتقض ماعرفناه من حقيقة كون هذا القادر قادرا ، ووجب استمرار عدم هذا الفعل ، وانتفاؤه عند حصول الوجه الذي يوجب وقوعه ، وهو قصد القادر إلى إيجاد ماقدر عليه مع سلامة الأحوال [3] .

هذه بعض حجج المعتزلة في نفي مقدور بين قادرين ، وفي رفضهم هذا يلتقون مع توضيح أشعري مفاده أن إثبات مقدور بين قادرين بأن تتعلق قدرة أحدهما من وجه ، وقدرة الآخر من وجه آخر. وبالنسبة للفعل من جهة خلقه فهو بقدرة الله ، ومن جهة كونه طاعة أو معصية فهو بقدرة العبد وهذا هو الكسب .

1) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص359.
2) نفس المصدر ، ص364.
3) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص360.

وهذا التوضيح أيضا غير مستساغ بموازين المعتزلة ؛ لأن في ذلك إثبات لحدوث الفعل الواحد من جهتين وبقدرتين . فما يدل على عدم صحة حدوث الفعل من جهتين أن الحدوث لوكان له وجهات لصح حصوله على أحدهما دون الآخر ، سواء جعل الحدوث بالفاعل أو بالمعنى ، ومتى كان كذلك أدى إلى أن يكون موجودا من جهة ، معدوما من جهة أخرى وهذا محال [1] .

فالحدوث إذا له جهة واحدة ، وفي موضوع الأفعال أرجعها المعتزلة إلى العباد ، وأرجعها الجهمية إلى الله وحده .وكلامهم هذا معقول في نظر المعتزلة ، وهو أكثر وضوحا من كلام الأشاعرة في الكسب .

أما إثبات القدرتين معا كما قال الأشاعرة على أن تكون القديمة متعلقة بجهة الخلق ، والحادثة متعلقة بجهة الكسب فلا يصح أيضا عند المعتزلة ؛ ذلك لأن القدرة عنصر يختص بالتأثير والإيجاد ، فإما أن تكون كل واحدة منهما لو انفردت لأثرت في وقوع المقدور فليس للأخرى حظ ، وإن لم تؤثر إلا مع الأخرى إنتقض كونها قدرة [2] .

وهكذا ينتقد المعتزلة نظرية الكسب في أحد جوانبها الأساسية وهو القدرة الحادثة ، من جهة تعلقها ودورها إلى جانب القدرة القديمة . وأهم ماكان عليه تركيز المعتزلة هو تأثير القدرة الحادثة في المقدور و عدم تأثيرها ، فإن كانت مؤثرة ، فهذا هو الخلق الذي يقولون به ، وإن لم تكن مؤثرة فوجودها كعدمها. ومن ثم يتساءلون عن كيفية إضافة المقدورات إلى القدرة الحادثة، ولم يكن هناك تعلقا أصلا .

إن سبب نفي مقدور بين قدرتين ، كون القدرة القديمة مطلقة ، ومادامت كذلك فهي مستقلة بالإيقاع ، فإن تعلقت بالفعل ، فلا يبقى لتعلق القدرة الحادثة معنى بتعلقه .

وكما انتقد المعتزلة فهم الأشاعرة للقدرة ، انتقدوا مسمى الكسب في حد ذاته من جهة كونه خلق للعبد أم لله ، فإن كان خلقا للعبد ، فالأمر يصير إلى مذهب المعتزلة ، وإن كان خلقا لله فلم يقوموا بشيء . وإذا كان كسب العبد مقدورا لله ، فذلك يوجب كونه مكتسبا . وهذا ماينفيه القائلون بالكسب. فالله عزوجل خالق ، وليس كاسبا ؛ لأن الكسب هو الفعل بآلة والله عزوجل لايفعل بآلة .

ويرد المعتزلة بأن مجرد الكسب لايحتاج إلى آلة ، وأكثر مافيه أنه لايوجد إلا في محل القدرة، وليس إذا لم يوجد إلا في محل القدرة مما يجب أن يكون واقعا بآلة [3] .

---

1) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص356.

2) نفس المصدر ، ص362.

3) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص65.

كما أن تفسير الكسب بأنه تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، وأنه بخلق الله جعل تفسير المدح والذم والوعد والوعيد أمرا مستحيلا ، وتفسير الكسب بالكيفية التي كانت من أصحابه يجعل انفكاك أحدنا عنه بأي وجه غير ممكن ، وماهذه سبيله لايجوز أن يكون جهة ينصرف إليها المدح والذم[1] . لأن قوام المدح والذم الفعل باختيار ، وهنا لا اختيار للفاعل ، فكيف يعاقب على فعل لم يفعله هو ؟

والحديث عن الثواب والعقاب أمر أساسي ؛ لأن الهدف والغاية من وراء بحث المسلمين في عقيدة القضاء والقدرة تبرير التكاليف، وإثبات مسؤولية الإنسان على أفعاله ، فإن لم يكن هو فاعلها ، فليس بمسؤول عنها ، ومن ثم إن عوقب يكون غير مستحق للعقاب ، وإن مدح يكون غير مستحق للمدح أيضا ، وهذا ماتراه المعتزلة منافيا للعدل الإلهي ، وقد نطقت النصوص صراحة بأن الله يعاقب المسيء وتوعده ، ويثيب الطائع ووعده .

وإذا كان القول بإضافة الكسب واعتباره خلق لله أدى إلى صعوبة توضيح الثواب والعقاب ، فلم يبق حسب المعتزلة إلا الحكم بأن أفعال العباد مخلوقة من جهتهم ، وأن الكسب الذي تمسك به الأشاعرة ما أتى بشيء .

من الجوانب التي انتقد فيها المعتزلة نظرية الكسب ، مقتضيات هذه النظرية . فنظرية الكسب تثبت أن فعل العبد تم بخلق الله له ، وأن العبد كاسب له فقط ، وحتى كسب العبد خلق لله ، وبالتالي لاحرية للعبد في فعله ، فإن سئل أيثبت هذا كله ويكون العبد مكلفا ؟ الجواب عند القائلين بالكسب بالإيجاب ، فإن قيل لهم أيجوز أن يكلف العبد بما لايطاق ؟ يقولون ذلك ممكن ، وهذا مايراه المعتزلة مستحيلا ، فالتكليف بما لايطاق يفيد الظلم والله عزوجل منزه عن الظلم .

ويرى المعتزلة أن حجج الأشاعرة على إمكانية التكليف بما لايطاق ، حجج لاترقى إلى إثبات معتقدهم هذا . فإن كانت عقلية فهي ضعيفة ، وإن كانت سمعية فليس وجه الاستدلال بها الذي تحدثوا عنه ، ومن النصوص الدالة على التكليف بما لايطاق قوله تعالى :" **أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ** " (البقرة 31) . فقد خاطبهم بالإنباء مع أنهم عاجزين عنه ، وقد كان رد المعتزلة على أن هذا الفهم للآية الكريمة ليس هو وجه الصواب ، ولهذا لجأوا إلى التأويل ، فأولوا النص بأنه كان تعريفا لهم بالعجز عن الإنباء لا أن ذلك تكليفا ، وعلى هذا لوكان تكليفا لكان تكليف بما لا يعلم[2] . وهو باطل عند مثبتي الكسب ونفاته معا .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص60.

2) نفس المصدر ، ج2 ، 85.

ومن جهة العقل يستحيل تكليف مالايطاق ، فلو افترض أن الكافر لايقدر على الإيمان ، وأمر بالإيمان ، فهذا الأمر لايعقل لأنه تعلق بما يفوق قدرة العبد . ورفض المعتزلة لذلك استنادا إلى عقيدتهم في الحسن والقبح ، فتكليف مالا يطاق قبيح والله لايفعل القبيح . إذن فالله لايكلف عباده مالا يطيقون ، كما يترتب على القول بتكليف مالا يطاق الجبر المحض ، فلا نصيب للإنسان في فعله وينعدم بذلك مفهوم الكسب .

ومما احتج به المعتزلة أيضا البداهة ، إذ العاقل ، بكمال عقله يعلم ضرورة أن التكليف بمالا يطاق قبيح ، فقبح تكليف الزمن بالمشي ، وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب ، كل ذلك معلوم قبحه على وجه الضرورة ، ولايمكن إنكاره [1] .

فإذا كان القول بتكليف مالا يطاق مستحيل وهو من مقتضيات الكسب ، فالقول بالكسب أيضا غير معقول ، ومن ثم لايصح .

و من المباحث العقدية ذات الصلة بمبحث الكسب " الهدى والضلال ". وقد اقتضت عقيدة الكسب القول بأن الله هو الذي يهدي ، وهو الذي يضل ، وليس العبد هو الذي يهتدي ، ويضل . وفسروا هداية الله تعالى لعباده بأنها خلقه في قلوبهم الاهتداء [2] .

يرى المعتزلة من جهتهم أن هذا غير معقول ، وإن كان الكسب هو الذي أدى بهم إلى هذا الاعتقاد فلا فرق بين الكسب والجبر ، فهم إذا يتحدثون عن الجبر .فماهو الكسب الذي يتحدثون عنه ؟

ولهذا فسروا حقيقة الاهتداء والضلال بكيفية لفعل العبد فيها دورا كبيرا ، إن لم يكن كليا . فالهدى عندهم ليس إلا إنارة الطريق أمام العبد ، وليس من مستلزمات إنارة الطريق ، أن يسير الإنسان فيه ، فقد يستنير الطريق أمامه لكنه يمشي في الظلام . وهذا الفهم للهدى فسروا به الآيات التي تكلمت عن اهتداء العبد الذي يتم باختياره ، ولاجبر في ذلك . مثل قوله تعالى :" **وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّواْ الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ** " (فصلت 17) [3] .

---

1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص84.

2) البغدادي : أصول الدين ، ص140.

3) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي بيروت ، الطبعة الخامسة ، بلا تاريخ ، ج4 ، 18.

وأما الضلال الذي هو عند القائلين بالكسب خلق الضلالة عن الحق في قلوبهم [1] . فهو تفسير يتناقض مع العدل الإلهي عند المعتزلة ، وهو حكم بالجبر الخالص ، فلا يبقى للكسب معنى . ولهذا فالضلال عندهم ليس ضلالا عن الحق ، بل هو عقوبة للضال على ضلاله الذي كان منه [2] . وإضلال الله للعباد كما ورد في بعض النصوص ، والذي احتج به القائلون بالكسب ، لايكون عند المعتزلة إلا بعد إقامة الحجة عليه، فإذا ضل عن الحق بعد البيان والهدى والدلالة أضله حينئذ بأن أهلكه وعاقبه[3]

وهكذا يرفض المعتزلة الكسب ، لأنه معتقد سلب الاختيار من العبد في أن يسلك طريق الهدى أو طريق الضلال، وفي هذه الحال يتعذر إثبات مسؤولية العبد عن أفعاله، والتي هي سر القول بالكسب.

هذا على مستوى الفعل المباشر ، أما في مجال المتولد ، يرى المعتزلة أن نظرية الكسب لم تفسر الفعل المتولد تفسيرا صحيحا ؛ ذلك لأنها تنفي أن يكون المتولد كسبا للعبد ، ورغم ذلك فهو مسؤول عنه ، فلا أحد من القائلين بالكسب ، ينفي عقوبة القاتل مثلا لأنه قتل ، والقتل فعل متولد . وسبب ذلك إثباتهم للقدرة مقارنة للفعل ، ومادامت القدرة قارنت المباشر ، فلما انقضى انقضت فلا قدرة للعبد على المتولد ، وبذلك فليس بكسب له .

أما المعتزلة فيعتبرون الفعل المتولد فعل للعبد كالمباشر تماما ؛ ذلك لأنهم يقولون بتقدم القدرة على الفعل ، فقدرة المباشر تقدمته ، والمباشر كان سببا في المتولد . فلما ثبتت السببية ثبت أن الفعل المتولد فعل العبد فيكون مسؤولا عنه .

إن علاقة المتولد بالمباشر عند المعتزلة علاقة سبب بمسبب ، والمسبب عندهم ذات منفصلة عن السبب حادثة مثله ، فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب [4]

وهكذا نجد المعتزلة قد انتقدوا نظرية الكسب من جميع جوانبها ، فمن تعريف الكسب ومعقوليته ، إلى مبرراته ، إلى حقيقته ومقتضياته العقدية .

---

1) البغدادي : أصو الدين ، ص141.

2) رسائل العدل والتوحيد ، ج1 ، ص325.

3) نفس المصدر والصفحة.

4) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ج2 ، ص76.

المبحث الثاني
إنتقادات بعض أهل السنة

المطلب الأول : إنتقادات ابن تيمية

إذا كانت انتقادات المعتزلة من أبرز الانتقادات التي وجهت إلى نظرية الكسب ، فإن تلك الانتقادات تبدو عادية إذا مانظر إلى أصول وقواعد المذهب الاعتزالي . لكن هذه الانتقادات الاعتزالية ليست هي الانتقادات الوحيدة التي جوبهت بها نظرية الكسب ، بل هناك من انتقد هذه النظرية كأهل السنة .

وانتقادات أهل السنة لنظرية الكسب لاترقى إلى انتقادات المعتزلة في حدتها ؛ لأن أهل السنة على مابينهم من خلاف يقولون بالكسب . مثل الأشاعرة ، الماتريدية ، والطحاوية وحتى بعض السلف كابن تيمية . ولهذا فالانتقادات التي وجدت كانت موجهة على الكسب بمفهومه الأشعري ، خاصة لاعتبارات كثيرة . ومن أهم انتقادات أهل السنة لنظرية الكسب ، انتقادات الإمام ابن تيمية .

إن ابن تيمية في موضوع أفعال العبد ينهج منهج السلف ، وإن كان يعرضه بطريقة المتكلمين فمن جهة يثبت القدر ، ومن جهة أخرى يثبت أن أفعال العبد له عليها قدرة وإرادة ، وهي صادرة عنه وتنسب إليه حقيقة . وهذا الذي يذكره ابن تيمية هو مذهب جمهور أهل السنة إذ يقولون : " إن فعل العبد فعل له حقيقة ولكنه مخلوق لله ، ومفعول لله ، لايقولون هو نفسه فعل الله "[1] .

وهذا المعتقد السلفي في القدر وأفعال العباد لايختلف عن معتقد الأشاعرة ، فهنا إثبات للقدر وإثبات للاختيار ، وكذلك الأشاعرة بمقتضى عقيدة الكسب يقولون بالقدر ، ويقولون بالاختيار ، ولذلك يمكن القول أنه ليس هناك فرقا بينا حول مسمى الكسب بين ابن تيمية والأشاعرة وغيرهم من القائلين بالكسب .

ولهذا فانتقاد ابن تيمية لنظرية الكسب لم يتعلق بحقيقة فعل العبد من منظور هذه النظرية، وإنما تعلق ببعض العناصر التي تقوم عليها نظرية الكسب، كالقدرة مثلا، وكذا بيان ماغفل عنه القائلون بالكسب .

---

1) إبن تيمية : منهاج السنة ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، بلا تاريخ ، ج1 ، ص214

إن ابن تيمية لاينكر الكسب كوصف لفعل العبد ، وإنما ينتقد الفهم الأشعري للكسب . فنجده يوظف مصطلح الكسب كما وظفه الأشاعرة ، فحينما يتكلم عن أفعال العبد يقول :" هذه المخلوقات تكون فعلا للعبد وكسبا له "[1] .

وهذا يبين أن ابن تيمية لايرفض توظيف المصطلح ، وإنما كانت له وقفات مع الطرح الأشعري لنظرية الكسب .من انتقادات ابن تيمية لنظرية الكسب الأشعرية، انتقاده لحقيقة الكسب عندهم حيث يرى أنهم أثبتوا كسبا لاحقيقة له [2] .ويفهم من هذا أن الكسب يطابق الجبر ؛ لأن الأشاعرة خالفوا المعتزلة في القول باستقلال العبد في أفعاله ، وأثبتوا خلق الله لفعل العبد ، وتعلق القدرة الحادثة بالفعل لكن دون تأثير ، فنفي التأثير أشكل الفهم على الكثير من علماء الإسلام ، ولهذا حكموا على هذا الكسب بشدة الغموض حتى صار مضرب مثل .

ومايدل على أنه لا حقيقة له لأنه عرفوه بأنه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها ، وتعلق القدرة بالمقدور هو نقطة الغموض في مفهوم الكسب ؛ لأنه حسب ابن تيمية لايعقل الفرق بين الكسب والفعل من حيث تعلق القدرة بالمقدور [3] .

وهنا إشارة إلى أمر جد مهم ، وهو مكسوب العبد ، أيكون هو نفس الفعل ؟ أم أنه أمر آخر يتعلق بالفعل ؟ .

فإن كان هو نفس الفعل فيصبح العبد يكسب كسبه أو يكسب شيئا آخر لايعقل ؟ وهذا أمر هام ينبغي على نظرية الكسب أن توضحه ، ولأهميته أشار بعض العلماء إلى أن معرفة ماهو مكسوب العبد لايمكن للباحث في موضوع القدر ، أن يكون في غنى عنه [4] . وهذا الانتقاد أي عدم معقولية الفرق بين الفعل والكسب ، وإن كان قد لوحظ على نظرية الكسب ، إلا أنه يوجد ماهو أخطر منه .

إن ابن تيمية يعتبر أن الأشاعرة اضطروا إلى القول بالكسب ، وليس ذلك مبني على اعتقاد جازم ، وذلك بسبب مضايقة المعتزلة واستطالتهم على الأشاعرة [5] .

---

1) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص124.
2) نفس المصدر ، ص128.
3) نفس المصدر والصفحة
4) مصطفى صبري : موقف البشر ، ص63.
5) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص128.

وهذا حكم في غاية الخطورة : لأن القول بالكسب برر الأشاعرة من خلاله العديد من مباحث العقيدة الإسلامية كالهدى والضلال ، والمشيئة الإنسانية وغيرها ، فإن بطل معتقدهم في الكسب تتهدم الكثير من عقائدهم وهذا خطر كبير .

انتقد ابن تيمية نظرية الكسب أيضا من جهة معالجتها للقدرة الحادثة ، فالكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، وهذا التعلق لاتأثير فيه ، والقول بمقدور بين قادرين وارد ، وتكليف مالا يطاق ممكن . كل هذا يثبته القائلون بالكسب .

يثبت ابن تيمية قدرة للعبد على أفعاله الاختيارية لكنه يرفض اقترانها العادي لمقدورها كما قال بذلك الأشاعرة . ينكر ابن تيمية ذلك : لأنه ليس جعل هذا مؤثرا في هذا بأولى من العكس ، فإذا كان الاقتران عاد يتساوى إثبات تأثير القدرة في المقدور ، أو المقدور في القدرة ولا مانع من ذلك عقلا .

كما أن الأشاعرة يثبتون أن القدرة الحادثة لاتتجاوز محلها ، وأن اقترانها بالمقدورات عاد ، وأن هذه المقدورات توجد بها ، يعتبر ابن تيمية ذلك تناقضا ، تسبب في اختلاف رجال المذهب الأشعري فقد أخذ القاضي أبوبكر بقول ، والاسفراييني بقول ، والجويني بقول [1]. ويتجلى موقف ابن تيمية من خلال رفضه الصريح لتفسير الأشاعرة . تعلق القدرة بالمقدور ، فيعتبر أن من قال وجود القدرة كعدمها وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول ، فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب ، والحكم والعلل [2] .

فابن تيمية هنا يثبت تأثير القدرة الحادثة في الفعل ، ولكن مفهوم التأثير الذي يثبته ، لايعني الانفراد بالإيجاد ، بل بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة ، كما خلق النبات بالماء ، وخلق الغيث بالسحاب ، وكما خلق جميع المسببات ، والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق [3] .

وهذا موقف متميز لاهو بالأشعري الذي ينفي التأثير تماما ، ولاهو بالاعتزالي الذي يثبت الاستقلال بالتأثير ، ولهذا يزيد ابن تيمية موقفه إيضاحا فيقول :" التأثير إذا فسر بوجود شرط الحادث أو سبب يتوقف حدوث الحادث على سبب آخر وانتفاء موانع - وكل ذلك بخلق الله تعالى - فهذا حق

---

1) إبن تيمية : مجموع الفتاى ، ج8 ، ص129.
2) نفس المصدر ، ص137.
3) نفس المصدر ، ص389.

وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار ، وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولامعاوق ، فليس شيء من المخلوقات مؤثرا ، بل الله وحده خالق كل شيء "[1] .

والمتأمل في هذا يجده يتفق مع بعض ماقاله الأشاعرة ، خاصة في المرحلة الثانية من تطور مفهوم الكسب كما سبق ذكره .

وبهذا يتجلى دور القدرة ، وكذلك الإرادة الحادثتين في الفعل الإنساني الاختياري . وهو دور الوسيط ، فهذه الأفعال خلقها الله بتوسط خلقه لمشيئة العبد وقدرته ، كما خلق غير ذلك من المسببات بواسطة أسباب أخرى [2] .

وإذا كانت القدرة الحادثة تؤدي مهمة الوساطة بين القدرة القديمة وإحداث الفعل ، فهذا يدل على عدم استقلالية العبد في فعله ، وفي الوقت ذاته لها تأثير في الفعل به تصح مسؤولية العبد عن أفعاله الاختيارية ، وهذا يشبه كلام الماتريدية في القدرة إذ يقولون يخلقها الله في العبد ، وحرية العبد تكمن في صرفها إلى هذا الفعل أو ذاك . وعلى أساس امتلاك حرية توجيه القدرة يحاسب الإنسان ، ويترتب المدح والذم ، والثواب والعقاب .

وفي مجال انتقاد الفهم الأشعري للقدرة ، يرى ابن تيمية أن الأشاعرة و المعتزلة لم يفرقوا بين الفعل والمفعول ، والخلق والمخلوق ، واعتبر عدم التفريق هذا هو سر الغموض فى موضوع أفعال العباد ، وسبب اختلافات المتكلمين في هذا المبحث .

يؤاخذ ابن تيمية الأشاعرة في عدم تمييزهم بين الخلق والمخلوق ، والفعل والمفعول ؛ لأن التمييز بين هذه الأمور هو الذي يبين لنا حقيقة أفعال العباد ، أهي خلق لله كما قال البعض ؟ أم خلق للعبد كما قال البعض الآخر ؟ ويبين مايترتب على عدم التفريق هذا من أخطاء .

فمن قال إن الفعل هو المفعول يقول إن أفعال العباد هي فعل الله ، وهذا عين كلام الجبرية ، فإن قال : وهو أيضا فعل لهم لزمه أن يكون الفعل الواحد لفاعلين ، وهذا كالذي يقوله الأشاعرة ، وابن تيمية يرفض أن يكون الفعل الواحد لفاعلين .

---

1) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج8 ، ص134.

2) نفس المصدر ، ج2 ، ص120.

أما إن لم يقل هي فعل لهم لزمه أن تكون أفعال العباد فعلا لله ، لا لعباده كما يقول الأشعري ومن وافقه من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، الذين يقولون إن الخلق هو المخلوق ، وأن أفعال العباد هي خلق الله ، فتكون هي لله ، وهي مفعول لله كما أنها خلقه ومخلوقه . وهذا الذي ينكره جمهور العقلاء ويقولون إنه مكابرة للحس ، ومخالفة للشرع [1]. وعدم التمييز بين الخلق والمخلوق ، من الأمور التي جعلت تفسير الكسب في غاية الصعوبة ؛ لأن القائلين بالكسب ، يقولون فعل العبد ، خلق لله كسب للعبد وكسب العبد أيضا خلق لله ، فلا يكون بذلك للعبد فعلا .

و بتحديد ماهو الفعل ، وماهو المفعول يرى ابن تيمية في ذلك الفصل ، لأن الخلق هو الإيجاد من العدم ، والمخلوق ماوجد بعد أن كان معدوما ، وعلى هذا يصبح فعل العبد مخلوقا لله ومفعول له . وفعل للعبد ، فيكون فعل العبد شبيه بالعبد نفسه إذ أنه مخلوق ، مفعول لله عزوجل ، وهكذا يرى ابن تيمية في هذا تحاشي إطلاق بعض الصفات على الله عزوجل ، كصفة الاكتساب ، وبعض الصفات القبيحة التي كان المعتزلة يلزمون أهل السنة بها . بحجة أن الفاعل للشيء يوصف به .

ولهذا يرى ابن تيمية أنه بتحديد الفرق بين الفعل والمفعول ، والخلق والمخلوق يتبين أن هذه الأفعال هي فعل العبد القائم به ، وليست قائمة بالله ، ولايتصف بها ، فإنه لايتصف بمخلوقاته ، ومفعولاته وإنما يتصف بخلقه وفعله [2] . وهذا التمييز يرى فيه ابن تيمية أنه الكفيل ببيان نسبة فعل العبد إلى العبد حقيقة ، كما أنه يبطل القول بمقدور بين قادرين كالذي أدت إليه نظرية الكسب ؛ لأن أصحابها كانوا يقولون فعل العبد من جهة خلقه هو لله ، ومن جهة كونه طاعة أو معصية هو كسب للعبد. وهنا إثبات لمفعول من فاعلين ، فإذا عرف ماهو الفعل وماهو المفعول يتبين فعل الله ماهو ، وفعل العبد ماهو ، ومنكر ذلك يكون مكابرا للحس كما يرى ابن تيمية .

و من الأوجه التي انتقد منها ابن تيمية نظرية الكسب إثباتها مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها ، وعدم تقدمها عليه بأية حال . وإن كان كلامه فيه رفض كذلك لموقف المعتزلة الذين يثبتونها قبل الفعل مطلقا ، إلا أنه في جانب ينتقد أصحاب نظرية الكسب في القول بمقارنتها لمقدورها ، ويعتبر أن ذلك يؤدي إلى القول بأن كل عبد لم يفعل ما أمر به قد كلف مالا يطيقه[3] .فإذا سئل مامقام القدرة إلى جانب الفعل ؟ يجيب ابن تيمية بأن في ذلك تفصيل ، فالقدرة قدرتان : إحداهما سابقة للفعل ،

---

1) إبن تيمية : منهاج السنة ، ج1 ، ص213 ، 214.

2) إبن تيمية : مجموع الفتاوى ، ج2 ، ص119.

3) إبن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، الطبعة الأولى(1405هـ - 1985م) دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ج1 ، ص65.

والأخرى مقارنة للفعل ، فالأولى هي مناط الأمر والنهي ، وهي المصححة للفعل ، لايجب أن تقارن الفعل ، وأما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل فهي مقارنة له [1] .

إن تبرير الأشاعرة لمقارنة القدرة بمقدورها وهو كونها عرضا والأعراض لاتبقى زمانين أدى إلى القول بتكليف ما لايطاق ، وهو مسألة كلامية طالما اختلفوا فيها ، وقد انتقدهم ابن تيمية في ذلك معتبرا القول بتكليف مالا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام [2] . ودليل نفي تكليف مالا يطاق هو وجود قدرة سابقة للفعل تسمى بالقدرة الشرعية التي بها تعلق الأمر والنهي .

وعلى هذا الأساس ما أورده القائلون بالكسب كحجج على تكليف مالا يطاق ، مثل أمر أبي لهب بالإيمان ، لا يستدل به عند عامة أهل القبلة ، فإنه لم يقل أحد إن أبا لهب أسمع هذا الخطاب ، المتضمن أنه لايؤمن ، وأنه أمر مع ذلك بالإيمان ، كما أن قوم نوح كما أخبر نوح :" أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن " لم يكن بعد هذا يؤمر بالإيمان بهذا الخطاب ، ففي هذه الحال انقطع تكليفه ، ولم ينفعه إيمانه حينئذ [3] .

وينتهي ابن تيمية إلى تقرير فتوى في ذلك مستمدة من إجماع السلف على إنكار التكليف بما لايطاق وذم من يطلقه [4] .

---

1) إبن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ج1 ، ص65.
2) نفس المصدر ، ص68.
3) نفس المصدر ، ص67
4) نفس المصدر ، ص68

المطلب الثاني : انتقادات ابن القيم

ومن انتقادات أهل السنة كذلك الموجهة على نظرية الكسب ، انتقادات الإمام ابن القيم .لقد اهتم ابن القيم بدراسة موضوع القدر وأفعال العباد دراسة وافية ، وكتب في ذلك مؤلفه الشهير :" شفاء العليل " الذي عرض فيه عقيدة القدر عند المتكلمين ، وعرض فيما عرض نظرية الكسب .

وكان منهجية في نقد نظرية الكسب شبيه إلى حد بعيد بمنهج شيخه ابن تيمية ؛ إذ نجده لا ينكر توظيف مصطلح " الكسب " كمفهوم يعبر به عن حقيقة فعل العبد ، و لكن بالكيفيات التي كان يورده بها المتكلمون يرفضه ابن القيم ، خاصة وهو يرى أن المذاهب المشهورة في أفعال العباد كلها تطلق لفظ " الكسب " على فعل العبد .لكن كل مذهب يطلقه بمعنى معين ، فالقدرية تطلقه بمعنى ، و الجبرية تطلقه بمعنى ، و أهل السنة والحديث بمعنى . فكسب القدرية هو وقوع الفعل عندهم بإيجاد العبد وإحداثه و مشيئته من غير أن يكون الله شاءه أو أوجده ، و كسب الجبرية لفظ لا معنى له ولا حاصل تحته[1] .

إذا فمن أهم انتقادات ابن القيم لنظرية الكسب مسمى الكسب ، إذ هو لا شيء ولا حقيقة يعبر عنها ، و نفي مسمى الكسب سببه حقيقة فعل العبد كما هي في نظرية الكسب ، حيث فسر فعل العبد بأنه ليس بفعل للعبد على الحقيقة ، بل الله خالق فعل العبد ، ولا تزيد علاقة العبد بفعله عن كونه محلا لهذه الأفعال ، و تكون بقدرته من غير تأثير هذه القدرة ، و هذا يعني أن العبد ليس بفاعل أصلا ، و لكنها قائمة به غير قائمة بالله بالرغم من أنه فاعلها . وإزاء هذا التفسير يوجه ابن القيم عليهم أسئلة ينتهي فيها إلى المستحيل من الأحكام .

فإذا لم يكن الإنسان هو الفاعل مع قيام هذه الأفعال به ، فكيف يكون سبحانه هو فاعلها ، ولو كان فاعلها لعادت أحكامها عليه ، واشتقت له منها أسماء وذلك مستحيل [2] .

إن الأشاعرة يقولون بأن أفعال العبد ليس هو فاعلها ، ومع ذلك يثبتون أنه هو الذي تعود عليه أحكام هذه الأفعال . فهو المطيع وهو العاصي وهو المكتسب . ولايجوزون إطلاق ذلك على الله عزوجل ، ولهذا يعتبر ابن القيم أن في ذلك استحالة ؛ لأنه لوكان الله هو فاعلها لعادت أحكامها عليه، ولاشتقت له منها أسماء ، ومادام العبد هو الذي تقع عليه أحكام الأفعال ، وهو الذي تشتق له منها أسماء ، دليل على أنه هو فاعلها ، ويكون بذلك فاعلا على الحقيقة، وليس على المجاز كما يرى القائلون بالكسب .

---

1) إبن القيم : شفاء العليل ، ص121.

2) نفس المصدر ، ص131.

وحسب ابن القيم إن لم يكن العبد فاعلا على الحقيقة ، فإن ذلك يؤدي إلى القول بأن أفعال العبد لافاعل لها[1] . لأنهم من جهة يثبتون أن العبد ليس هو الفاعل لها ، ويقولون هي فعل الله ، ولكن لاتعود أحكامها عليه ولاتشق له منها أسماء ، والفاعل للشيء ينبغي أن تعود أحكامه عليه . فإن لم تعد ، فليس هو بفاعل ، وليس العبد بفاعل ، إذن فأفعال العبد لافاعل لها ، وهذا باطل .

وحتى يمكن إثبات الفاعل للفعل ، لابد من إثبات صدور الأفعال عن العبد حقيقة ، وهذا يقتضي إثبات مفهوم آخر لعلاقة القدرة بالفعل ، فليست علاقة مجردة عن أي تأثير ، بل هي علاقة مصحوبة بتأثير ، وهذا حتى تتمايز الأعراض عن بعضها البعض ، فالقدرة صفة ليست كصفة العلم ، كما أن نفي تأثير القدرة الحادثة في الفعل يؤدي إلى القول بالمستحيل ، ويصبح وجه مطالبة العبد بأفعاله كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات ، وهذا مما لايصح حسب ابن القيم [2] .

وهذا الموضع يتفق فيه ابن القيم مع شيخه ابن تيمية في انتقاد نظرية الكسب ، ومع المعتزلة التي اعتبرت نفي تأثير القدرة الحادثة في الفعل هو سر الغموض الذي انطوت عليه هذه النظرية . ولهذا يرى أن القدرة الحادثة مؤثرة في مقدورها ، ولاينبغي القول بأن أثر القدرة هو الاكتساب ؛ لأن الأشاعرة يقولون بخلق الله لكسب العبد ، وإن قيل بذلك فلا يتحقق مفهوما واضحا للكسب ، ولايثبت لقدرة العبد أثرا ، لأن نصيب الإنسان من فعله لم يحدد ، وفي هذا يرى ابن القيم مضايقة للقائلين بالكسب ؛ لأنهم يقولون العبد يكتسب وأثر قدرته الاكتساب ، والرب سبحانه خالق لما العبد مكتسب له ، فإن قيل فما الكسب ، ومامعناه وأديرت هذه الأقسام المتقدمة على هذا القائل فلا يجد عنها مهربا [3] . ويمثل هذا عاتب الجويني متقدمي الأشاعرة ، وقد خالفهم فيما بعد في " العقيدة النظامية " ، وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة في مقدورها .

ولهذا يعتبر ابن القيم بأن الصواب هو مذهب الجويني في " النظامية " ، وأنه أقرب إلى الحق مما قاله الأشعري ، وابن الباقلاني ، ومن تابعهما [4] ، لأن إثبات تأثير القدرة الحادثة هو الفصل بين الجبر والاختيار ، فإن لم يكن هناك تأثير ، فالجبر متحقق ولايكون للكسب معنى .

---

1) إن القيم : شفاء العليل ، ص131.
2) نفس المصدر ، ص123.
3) نفس المصدر والصفحة.
4) نفس المصدر ، ص122.

ويري ابن القيم في إثبات تأثير القدرة الحادثة أنه أساس إثبات مسؤولية العبد عن فعله ، وكذا تبرير الوعد والوعيد ؛ لأنه إن لم يكن الإنسان فاعلا فعلى ماذا يوعد ؟ وعلى ماذا يتوعد ؟ وفي استفساره هذا يلتقي بجواب أصحاب نظرية الكسب ، وهو إثبات المشيئة المطلقة لله عزوجل ، إنه قال : " لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ " (الأنبياء 23). ويرد عليهم بأن هذه كلمة حق أريد بها باطل وأنه :" نعم يفعل الله مايشاء ، ويحكم مايريد ، ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق ، وقد فهمنا بضرورات المعقول من الشرع المنقول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم ممكنون من الوفاء به"[1] .

فحسب ابن القيم الإرادة الأزلية المطلقة لاتفيد الجبر ، وحجته في ذلك النص ، فقد أخبر الله بأنه يثيب المحسنين ، ويعاقب العصاة . والله عزوجل لن يخلف وعده . فإن لم تكن قدرة العبد مؤثرة في الفعل ، أو يكون العبد فاعلا على غير الحقيقة فما معنى معاقبة العاصي ، ومكافأة المطيع ؟ إذا فللعبد قدرة بها يفعل ، وقد تعلقت بها الإرادة الأزلية ، فالله هو الذي أراد أن يكون العبد له قدرة مؤثرة في أفعاله ، وبهذا يكون العبد إن فعل قبيحا ينسب إليه ، وإن فعل حسنا ينسب إليه ، وعلى هذا يقوم الوعد والوعيد .

ومن الأوجه التي انتقد منها ابن القيم نظرية الكسب إثباتها مقدورا بين قادرين ؛ لأن فعل العبد من منظور عقيدة الكسب هو خلق لله وكسب للعبد ، وبذلك يكون بين قادرين ، فنجد ابن القيم يحكم باستحالة حدوث الفعل الواحد من قادرين ؛ لأن الواحد لاينقسم ، فإن وقع بقدرة الله استقل بها وأسقط أثر القدرة الحادثة ، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى ، فإن الواحد لابعض له [2] .

وفي هذا أيضا يتفق ابن القيم مع ابن تيمية ومع المعتزلة الذين يقولون بأن الفعل إما أن يقع بالقدرة القديمة ، وإما بالحادثة فقط ؛ لأن إيجاده يحتاج إلى قدرة واحدة ، وهي قدرة العبد عندهم ، ويبدو من خلال رفض ابن القيم لمقدور بين قادرين ، أنه يقول بتقدم القدرة على الفعل . لاكما يقول الأشاعرة بمقارنتها للفعل ، والقدرة المتقدمة للفعل هي القدرة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي .

وبإثبات ابن القيم تأثير القدرة الحادثة في الفعل ، يبين حقيقة الأمر والنهي ، ومتعلق كل منهما . فقد أمر العبد بما هو متمكن من إحداثه ونهي عماهو متمكن من تركه ، وتم ترتب الثواب والعقاب على هذه الأفعال والتروك التي مكنه منها وأقدره عليها [3] .

---

1) إبن القيم : شفاء العليل ، ص123.

2) نفس المصدر والصفحة .

3) إبن القيم : شفاء العليل ، ص137.

وهكذا يبين ابن القيم قيمة الأمر والنهي طالما العبد له قدرة مؤثرة في مقدورها ، وله إرادة بها يخصص تعلق هذه القدرة ، وبهذا يتحاشى القول بتكليف مالا يطاق الذي تثبت نظرية الكسب إمكانه. فما دام العبد له قدرة سابقة للفعل ، وله إرادة، ويؤمر بما هو متمكن منه ، وينهى عما يقدر على تركه . فلا مجال للقول بتكليف مالا يطاق .

ويجد ابن القيم في هذا أيضا بيانا لحقائق عقدية أخرى كالهدى والضلال ، وكيف أن كلا منهما منوط بإرادة الإنسان ، واختياره . يثبت ابن القيم أن الله عزوجل بين للإنسان طريق الهدى والضلال، وأمره بأن يسلك الطريق الذي فيه ماينفعه وهو طريق الهدى ، وإلى هنا مسؤولية العبد قائمة طالما أعطي أدوات الهداية ، وتم بيانها له .

فإن قيل أهذا الذي يفعل العبد قضاء وقدر ؟

يجيب ابن القيم بأن الإنسان وضع أمام طريقين : أحدهما طريق الهدى والآخر طريق الضلال ، ومادام أمام طريقين فله اختيار سلوك إحداهما ، ويشبه حاله بحال :" من يعطي عبده فرسا يركبها ويوقفه على طريق نجاة وهلكة ، وقال أجرها في هذه الطريق ، فعدل بها إلى الطريق الأخرى ، فغلبته بقوة رأسها وشدة سيرها ، وعز عليه ردها عن جهة جريها وحيل بينه وبين إرادتها ، إلى ورائها مع اختيارها وإرادتها . فلو قلت كان ردها عن طريقها ممكنا له مقدورا أصبت ، وإن قلت لم يبق في هذه الحال بيده من أمرها شيء ولاهو متمكن أصبت ، بل قد حال بينه وبين ردها من يحول بين المرء وقلبه "[1] .

ويفهم من هذا إثبات سبق الاقدار ، وعدم إلغاء إرادة الإنسان وقدرته على فعله ، وهذا يعني محدودية الحرية الإنسانية . ويعتبر ابن القيم أن موطن الإشكال في موضوع أفعال العباد هو عدم التمييز بين الفعل والمفعول ، والخلق والمخلوق . فأفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له سبحانه ، وليست هي خلقه وفعله ، بل هي فعل العباد ولهذا نفى كونها من فاعلين ، وإثبات صدورها عن العبد حقيقة . فهي مفعولات الله عزوجل وليست أفعاله ، وأفعال للعباد على الحقيقة ، وهنا يميز ابن القيم بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي ، الذين كانا قياسهما على بعضهما من أهم أسباب الخلاف بين المتكلمين في هذا الموضع ، فيقول :" إعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل ، والعبد فاعل منفعل ، وفي فاعليته منفعل للفاعل الذي لاينفعل بوجه "[2] .

---

1) إبن القيم : شفاء العليل ، ص138.

2) نفس المصدر ، ص134.

وهذا ما غاب عن نظرية الكسب : إذ أثبتت أن العبد فاعل ، والله فاعل ، وما أضافه العبد إلى فعل الله هو الكسب ، ومن هنا كان غموض الكسب إذ لم يعرف مكسوب العبد ماهو .

وفي تمييزه بين الفعل والمفعول يستدل ابن القيم بالنصوص مثل قوله تعالى :" فَلَمَّا زَاغُواْ أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ "(الصف 5) فالإزاغة فعله والزيغ فعلهم، وقوله :" وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ " (الطور 20) فهو المزوج وهو المتزوجون ، وهكذا حسب ابن القيم وبتبيان الفرق بين فَعَلَ وأَفْعَلَ يتضح الحال ، فالله سبحانه أَفْعَلَ ، والعبد فَعَلَ [1] . فيكون بذلك فِعْلُ العبد فِعْلٌ له حقيقة ، ومفعول لله لافِعْلَهُ عزوجل، وهذا مايؤاخذ عليه أصحاب نظرية الكسب إذ لم يبينوه .

المطلب الثالث : إنتقادات الألوسي .

ومن الانتقادات الواردة على نظرية الكسب انتقادات الإمام الألوسي الذي ينتقد هذه النظرية من جوانب مختلفة منها: مفهوم الكسب كما عرضه الأشاعرة الذي هو مقارنة القدرة لفعل العبد من غير تأثير لها فيه . يبدأ بالحكم على هذا التعريف الاصطلاحي بأنه مخالف لمعنى الكسب وأنه لاحقيقة له، واعتبره بأنه " كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا "(النور 39)، وحكم الإمام الألوسي هذا على الكسب الأشعري ، لأنه رأى فيه بأنه لايشفي عليلا ، ولايروي غليلا [2] وذلك لأنه لاحقيقة له .

من جهة أخرى يرى الألوسي ، أن الكسب بالمفهوم الأشعري ، أدى إلى طرح تساؤلات على أصحابه ، من ذلك مسألة المدح والذم وكيف يتم إثباتها في غياب تأثير القدرة في مقدورها ، لأنه يمكن أن يقال :" أي معنى لذم العبد بشيء لامدخل لقدرته فيه ، إلا كمدخل اليد الشلاء فيما فعلته الأيدي السليمة " [3] . فيصبح بناء على معنى الكسب المعروف عند الأشاعرة لامعنى للمدح والذم على الأفعال ؛ لأن العبد ليس هو الفاعل الحقيقي ، وهذا ماكانت تراه المعتزلة منافيا للعدل الإلهي .

ويستدل الإمام الألوسي على ذلك بقول الصاحب بن عباد حيث يقول :" كيف يأمر الله تعالى العبد بالإيمان وقد منعه منه ، وينهاه عن الكفر ، وقد حمله عليه ، وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول : " أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ " (غافر 69) ويخلق فيهم الإفك ثم يقول :" أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ" (المنافقون 4)

---

1) إبن القيم : شفاء العليل ، ص134 ، 135

2) الألوسي : روح المعاني ، ج1 ، ص133.

3) نفس المصدر والصفحة.

وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول :" لم تكفرون " (آل عمران 70) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول : " لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ " (آل عمران 71) وصدهم عن السبيل ثم يقول :" لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ " (آل عمران 99) ، وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال : " وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا " (النساء 39) [1] . وكثيرة هي الآيات التي الأمر فيها صريح ، والتي تدل على أن العبد مأمور بما هو في نطاق قدرته ، ولما كان الكسب الأشعري . ينفي تأثير القدرة الحادثة فحكمه كحكم الجبر ، وفي هذه الحال يتعذر فهم هذه النصوص .

ولما كان جواب أصحاب نظرية الكسب بعموم الإرادة الأزلية ، وأن الله يفعل مايشاء . يجيب الألوسي بأن هذا حق أريد به باطل ، وعلى هذا يفسر معنى قوله تعالى :" لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ " (الأنبياء 23) بأنه تعالى حكيم لايفعل ماعنه يسأل[2] . وبذلك لايبقى لهم وجه للاستدلال بهذه الآية . .

وهكذا يرى في مفهوم الكسب مايؤدي إلى هدم الكثير من قضايا العقيدة وحقائقها ؛ لأنهم قاسوا القدرة على العلم في نفي التأثير بحجة أن كلامنهما صفة ، ومادام العلم غير مؤثر فكذلك القدرة .

إن هذا الفهم حسب الألوسي يؤدي إلى القول بالمستحيل ، فلا فرق يكون بين مطالبة العبد بأفعاله ومطالبته بأن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات وهذا محال ، ويؤدي إلى إبطال الشرائع العظام وما ورد عن النبيين عليهم الصلاة والسلام [3] .

ويعد هذا الانتقاد يرى الإمام الألوسي أن مفهوم الكسب يستقيم إذا كان يعني تحصيل العبد بقدرته الحادثة المؤثرة، حسب استعداده ، لامستقلا بل بإذن الله تعالى ، ماتعلقت به من الأفعال الاختيارية مشيئته التابعة لمشيئة الله تعالى [4] .

---

1) الألوسي : روح المعاني ، ج1 ، ص133.
2) نفس المصدر ، ص134.
3) نفس المصدر والصفحة.
4) نفس المصدر والصفحة .

المبحث الثالث
إنتقادات أخرى

المطلب الأول : انتقادات ابن رشد[1].

بالإضافة إلى انتقادات المعتزلة لنظرية الكسب التي تعتبر من أهم الانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية ، وانتقادات بعض أهل السنة ، هناك انتقادات أخرى ، كالتي كانت من قبل بعض المتكلمين كالشيعة مثلا ، وبعض الفلاسفة مثل ابن رشد ، بالإضافة إلى بعض المتصوفة .

ينتقد ابن رشد الكسب من جوانب مختلفة ، ويبدأ بذكر سبب القول به وهو طلب الوسطية بين مذهبي الجبر والاختيار . يقف ابن رشد عند قول الأشاعرة :"إن للإنسان كسبا ، وإن المكتسب والكسب مخلوقات لله"[2]. يقف هنا ناقدا لنظرية الكسب بالمفهوم الأشعري ، مبينا غموض معناها بل نفي مسمى الكسب أصلا ؛ لأنه في نظر ابن رشد لم تجعل نظرية الكسب للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عند الرعشة ، وتحريك يده باختياره ، وهذا التفريق لامعنى له لاعتراف الأشاعرة به عند ابن رشد [3] .

وبطلان هذا التمييز بين حركتي الرعشة والاختيار ، يعود إلى سبب أساسي تقوم عليه حقيقة الفعل عند الأشاعرة ، لأنهم يقولون بخلق الله لأفعال العبد جميعها ، إرادية أو غير ذلك ، قبيحة أم حسنة ، مصداقا لقوله تعالى :" **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** " (الرعد 16). فمادامت هذه الحركات ليست من قبلنا فهي سواء ، وليس لدينا القدرة على الامتناع عنها فنحن مضطرون . وهذا جبر خالص ، ويكون بعد ذلك الفرق بين الجبر والكسب على مستوى اللفظ فقط . وهذا النوع من الاختلاف ليس يوجب حكما في الذوات [4] .

ويفهم من هذا أن ابن رشد يرفض عدم تأثير القدرة الحادثة في الفعل الذي كان الأشاعرة يقولون به ، ويذهب إلى إثبات صدور الفعل عن العبد حقيقة ، حتى تصح نسبة الفعل إلى فاعله ، ولهذا يستدل على بطلان الكسب بمفهومه الأشعري ، لأن الأشعري نفسه لم يستشهد لا بالأدلة الشرعية ، ولا العقلية

---

1) أبو الوليد محمد ابن أحمد ابن محمد ابن رشد الفيلسوف المشهور أنظر : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، دار الثقافة بيروت ، الطبعة الثالثة (1981م) ، ج3 ، ص122

2) إبن رشد : مناهج الأدلة ، ص225.

3) نفس المصدر ، ص234.

4) نفس المصدر والصفحة.

على وجود الكسب للإنسان . بل صرف جهده للعثور على أدلة تنفي قدرة الإنسان على خلق أفعاله. وإثبات عدم القدرة مذهب الجبرية ، ولهذا يقول :" وهذه حجج لاتختلف كثيرا عما ارتضاه أهل الجبر "[1] .

وبناء على هذا يحكم ابن رشد بعودة الكسب إلى الجبر البحت : إذ لافرق بينهما عنده ، سواء من جهة معنى الكسب ، إذ ليس له معنى يختلف عن الجبر ، أو من جهة تفسيره لعلاقة قدرة العبد بالفعل، وكيف أن في اقترانها به أو عدم اقترانها الأمر واحد . أو من جهة نصب الأدلة ، فما أتى به القائلون بالكسب من حجج ، ليست حججا مثبتة للكسب بقدر ماهي حجج تنفي القدرة الإنسانية عن الإتيان بالفعل ، وفي هذا عودة إلى الجبر .

ويقف ابن رشد عند وصف الأشاعرة بالوسطية بين الجبر والاختيار منكرا هذا الوصف ، معتبرا المذهب الأشعري مذهب جبر مطلق ، لأن الأشعري وإن اعترف بقدرة العبد وإرادته فإنه لايلبث أن يجردهما من كل تأثير ، بحيث يستوي عندئذ نفيهما وإثباتهما [2]. وهذا جانب آخر يؤاخذ فيه ابن رشد الأشاعرة . وهو نفي تأثير القدرة الحادثة في الفعل ، ووجود الفعل دون كونه نتيجة طبيعية لقدرة العبد وإرادته . فيخاطبهم منكرا عليهم ذلك ، متسائلا عن معنى هذا التفسير، وفيم هذا العناء والجهد؟ وينتهي إلى إجابة هي إثبات الجبر لا الكسب الذي قالوا به [3]. وهكذا يرى ابن رشد أنه لافرق بين الجبر والكسب كما يثبته الأشاعرة .

فما حقيقة فعل العبد عند ابن رشد بعد رفضه لنظرية الكسب ؟ وهل القدر من القيود التي لايمكن للعبد أن يتحرر منها ؟

يرى ابن رشد بأن فعل العبد كسب له ، لكنه كسبا يختلف عن الكسب الأشعري ، وذلك بإثباته قدرة للعبد ، وإثبات تأثيرها في الأفعال ، وهذا لايعني إثبات مذهب المعتزلة . بل يرفض ابن رشد مذهب المعتزلة في القول بخلق أفعال العباد. ومن هنا يتميز مذهب ابن رشد في القدر وأفعال العباد . فقوام الأفعال عنده هوماخلقه الله للعبادمن قوى ،هذه القوى نقدر أن نكتسب بها أشياء هي أضداد[4].

---

1) إبن رشد : مناهج الأدلة ، ص111.

2) نفس المصدر والصفحة.

3) نفس المصدر والصفحة .

4) نفس المصدر ، ص235.

إن ابن رشد يتفق مع الأشاعرة في إثبات القدرة الحادثة ، لكنهم ينكرون تأثيرها في الأفعال وهو يقول بتأثيرها ، وإلا لايمكن اكتساب الأفعال ، ويخالفهم كذلك في تعلق هذه القدرة ، إذ يقولون بأنها لاتتعلق بالمتضاد من الأفعال وهو يثبت ذلك . وهنا نجد ابن رشد مع تبرير حرية العبد في ضوء القدر .

فالقدر عنده هو السنن الكونية ، والنظام الذي أو دعه الله في الكون . ولا يمكن للعبد مخالفة هذا النظام في أفعاله ، ولهذا يقول بأن اكتساب العبد لأفعاله و إن كان يتأتى بالقوى التي خلقت فيه ، لكنه لايهمل السنن الخارجية المنبثة في الوجود ، فلا يتم اكتساب الأفعال إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج . وزوال العوائق عنها [1] . فإن كانت قدرة العبد لوحدها لن يكون الفعل طالما الأسباب الخارجية غير مواتية وهي مايراد بالقدر .

وهكذا يثبت ابن رشد للعبد قدرة بها ينجز أفعاله ، ولكن في حدود القضاء والقدر ، وبالتالي فحرية العبد عنده حرية محدودة ، ويبين لنا أن الأسباب الخارجية ليست متممة فقط أو عائقا ، بل هي أسباب في أن يريد العبد أحد المتقابلين [2] . ويفهم من هذا أن ملكات العبد نفسها من قدرة وإرادة هي من قدر الله .

كما يقف ابن رشد بناء على فهمه لعقيدة القدر ، عند مبحث الصلاح والأصلح ليعالج موضوع الشر والخير . ويخالف في ذلك الأشاعرة الذين ينفون العلة الغائية ، فنجده يعلل خلق الله للشر ، وإرادته له ، فالله لايريد الشر لذاته بل لما يترتب عليه من خير هو صلاح العالم ، وفي هذا اثبات العلة الغائية [3] . وهكذا نجده يخالف الأشاعرة في مفهوم القدر ، وفي مفهوم الكسب ، وفي علاقة القدرة بالفعل ، وفي تعلقها بالضدين ، وفي حرية الإرادة .

فالقدر عنده هو السنن الكونية ، والقوانين التي بثها الله في الكون وهذا خلاف ما أثبته الأشاعرة من أنه علم الله في الأزل بما سيقع ، والكسب عنده بالإضافة إلى كونه تعلق القدرة بالفعل ، هو كذلك ارتباط بالنظام الكوني وترتيب العالم ، وانسجامه وارتباط أسبابه ومسبباته ، وهذا التعلق للقدرة يصحبه تأثير ، وإلا استوى وجودها وعدمها . وكذلك يجوز أن تتعلق بفعلين ضدين .

---

1) إبن رشد : مناهج الأدلة . ص235.

2) نفس المصدر والصفحة.

3) نفس المصدر . ص103.

وحتى حرية الإرادة عنده منوطة بهذا الارتباط السببي الذي يوجد على مستوى الموضوع ، وهكذا نجده قد أعطى نقلة نوعية للكسب ، فبعدما عولج على مستوى الفعل عند المتكلمين . أصبح يراعى في دراسته الفاعل ، والأسباب الخارجية المحيطة به ، أي على مستوى الذات و الموضوع، بعدما كان يدرس على مستوى الذات فقط .

المطلب الثاني : انتقادات الشيخ المقبلي اليمني .

ليست انتقادات الشيخ المقبلي اليمني ببعيدة عن غيرها من الانتقادات التي وجهت إلى نظرية الكسب سواء أكانت من طرف المعتزلة ، أو من أهل السنة .

فهو في كتابه " العلم الشامخ" ، ينتقد نظرية الكسب من نفس الجوانب التي انتقدها المعتزلة منها . كمفهوم الكسب وغموض معناه ، وكإثبات الجبر وكذا عدم تأثير القدرة الحادثة في الفعل ، مع أنها تقترن به .

فعن مفهوم الكسب ومعناه يقول الشيخ اليمني ، أنه ليس لديه حقيقة لغوية إنما هو اصطلاح لهم . أي إلى الأشاعرة [1] . وحسب هذا الكلام كأن الأشاعرة هم أول من استعمل كلمة كسب في العربية ، ومجال استعمالها عندهم هو حقيقة فعل العبد،حيث اصطلحوا عليه أنه كسب للعبد حتى يتم إبعاد مفهومي الجبر والاختيار .

ويرى الشيخ اليمني أن الاصطلاح لاضير فيه ، إنما الشأن في إثبات مفهوم للكسب الذي هو الأساس ؛ لأنه منط تعلق الأمر والنهي والمدح والذم [2]. وفي هذا انتقاد لنظرية الكسب من جهة المهمة المنوطة بها ، إذ القول بالكسب ، كان لأجل تبرير مسؤولية العباد في ضوء القضاء والقدر . فما دام ليس هناك مفهوم للكسب ، فكيف يكون الأمر والنهي والثواب والعقاب يترتبان على اكتساب العبد لأفعاله ؟

ولما كان لفظ الكسب يرد في العربية بمعنى التحصيل ، يثبت الشيخ اليمني ذلك ويقول :" إنما نفهم من الكسب التحصيل ، وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود وهو إيجاده"[3].

---

1) المقبلي اليمني : كتاب العلم الشامخ ، ص247.

2) نفس المصدر ، ص248.

3) نفس المصدر ،ص 290.

فإذا كان هذا هو معنى الكسب في اللغة حسب الشيخ اليمني فإنه لايؤدي المعنى الذي يثبته الأشاعرة ؛ لأنه يتضمن إخراج الفعل من العدم إلى الوجود ، وهذا خلق وليس بكسب ، ويبقى السؤال مطروحا ماهو هذا الكسب ؟ وإن كان خلقا فهذا مذهب المعتزلة ، والقائلون بالكسب يرفضون القول بخلق العبد لأفعاله إنما هو كاسب لها فقط .

ومما تضمنته نظرية الكسب الجبر والاختيار . لقد أثبت للإنسان اختيارا في الفعل لكنه لايخرج عن الإرادة الأزلية ، وفي هذا إثبات للنقيضين ؛ إذ يصبح العبد مجبرا مختارا ، وهذا خطل مستبين ومخالفة للمعقول [1]. وأكثر من هذا ينتقدهم في استدلالهم على إثبات الجبر ، وإثبات الاختيار ، وحكمهم بأن أدلة الجبر قطعية ، وأدلة الاختيار قطعية،وفي هذا حكم على القطعيات بالتعارض [2]. وهذا عظيم في الدين حسب الشيخ المقبلي اليمني .

كما ينتقدهم في الكيفية التي أثبتوها لتعلق القدرة بالفعل ؛ إذ أنه تعلق من دون تأثير . فيستفهم صاحب"العلم الشامخ"عن ذلك ، هل أخرج العبد بقدرته شيئا بهذا الكسب من العدم إلى الوجود ؟ ثم يضع الإجابات المحتملة وينتهي إلى القول بأن الكسب لفظ لا معنى له ؛ لأن الإجابة إما أن تكون بنعم :" أي العبد أخرج الفعل بقدرته فهذا مذهب الخصم الذي هو المعتزلة ، لأنهم القائلون بخلق العبد لأفعاله ، ومن نفى ذلك وقال بأن الله هو المؤثر في عين أثر العبد ، فليس هذا محل النزاع ، وإن كان باطلا ، وهذا مذهب الجبرية ، وإن قيل لم يخرج العبد بقدرته شيئا من العدم إلى الوجود فمعنى هذا أنه لا أثر لقدرة العبد البتة ، وهو الجبر المحض . وهذا يعني أن الكسب لفظ لامعنى له "[3].

وهكذا نجد كل الانتقادات الموجهة لنظرية الكسب ، تنصب أساسا على تأثير القدرة في الفعل أو عدم تأثيرها ، لأن ذلك هو الأداة المميزة بين الجبر والاختيار . ولما كان أصحاب نظرية الكسب يستدلون على عدم تأثير القدرة في الفعل بكون القدرة صفة ، ومن خصائص الصفات أن لاتكون مؤثرة في موصوفاتها . كالعلم ، فإنه صفة غير مؤثرة في الموصوف الذي هو المعلوم . لما كانوا يستدلون بهذا ينتقدهم الشيخ المقبلي في ذلك طالبا منهم بأن يعلقوا المدح والذم بالعلم وسائر الصفات، ويستريحوا من الكسب الذي أشقاهم بلا محصول [4].

---

1) المقبلي اليمني : كتاب العلم الشامخ ، ص248.
2) نفس المصدر والصفحة.
3) نفس المصدر ، ص249.
4) نفس المصدر ، ص261.

وهكذا يرى الشيخ المقبلي اليمني أن نظرية الكسب غير وافية بالمقصود من جوانب متعددة ، فمن جهة المفهوم ، فالكسب لامعنى له . ومن جهة تفسيرها لعلاقة الفاعل بالفعل لم تأت هذه النظرية بجديد، واقتصرت على إثبات الجبر ونفي الأفعال عن العبد . وبذلك فهي لم تؤد مهمتها الأساسية وهي تبرير التكاليف ، وبيان حقيقة حرية العبد في ظل عبوديته لله .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمـــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

هذا ما أردت بيانه من خلال دراستي لموضوع الكسب كموضوع عقدي ميز المذهب الأشعري على وجه الخصوص.

ولقد خلصت في هذه الدراسة إلى النتائج الآتية :

أولا : إن موضوع أفعال العباد أحد محاور علم الكلام الأساسية فقد كان الاهتمام به قبل ظهور نظرية الكسب. لقد اهتم به السلف لكنه اهتمام لا يرقى إلى الطرح الكلامي، وإنما كانوا تفويضيين في غالب الأحيان.

كما اهتم به الاتجاه الجبري، وحكم على فعل العبد بأنه جبر بحت، ولا حرية للعبد فيه محاولين إثبات ذلك بالاستناد إلى النصوص القرآنية، وبالاستناد إلى تحليل مفهوم الإنسان.

ومن جهة أخرى يعتبر موقف المعتزلة في موضوع القدر وأفعال العباد من أهم المواقف التي برزت في هذا المجال، ولما ظهرت نظرية الكسب كان المعتزلة من خصومها الأوائل. وقد كان لتطور هذه التيارات أثره في ظهور نظرية الكسب، فنتيجة للخلاف الذي برز بين الاتجاهين الاعتزالي والجهمي برز القول بالكسب كموقف وسط.

ثانيا : لقد كان القول بالكسب أهم مميز المذهب الأشعري، لكن هذا لا يعني أن الإمام الأشعري هو أول من وظف مصطلح الكسب على فعل العبد. بل كان أبو حنيفة النعمان أول القائلين به، لكن بلورة مفهوم الكسب وتوضيح عناصره، والاستدلال على صحته عرف مع الأشعرية.

ومصطلح الكسب الذي شاع في بيئة كلامية احتوت غيره من المصطلحات مثل :الجبر والاختيار الذي جعلني أقف على علاقته بهذين المصطلحين، وحتى يمكن ذلك لجأت إلى تعريف هذه المصطلحات وتبين لي أنها متقاربة على مستوى مسمياتها، والخلاف الذي شاع تاريخيا على هذه المذاهب في هذا الموضوع أو في غيره، إنما مرده التعصب المذهبي أو المنهج المتبع من طرف أي مذهب، أوالغاية المرجوة من تلك المناقشات.

وما يدل على تقارب المذاهب في هذه المسألة التعاريف المختلفة؛ فتعريف المعتزلة للخلق، وتعريف الجهمية للجبر، وتعريف الأشاعرة للكسب، حينما نوازن بينها نجد أن الخلاف على مستوى اللفظ وليس على مستوى المدلول. ولهذا نجد في التطور التاريخي للكسب. نجده يقترب من مفهوم الاختيار، ويصبح أكثر وضوحا مما كان عليه في العهد الأشعري.

ثالثا : أما علاقة الكسب بغيره من المسائل العقدية والكلامية، فقد كان الغرض منها بيان مدى إمكانية الاعتماد على الكسب في توضيح المسائل العقدية المرتبطة به، وتبين لي أن القائلين بالكسب وفقوا في ذلك، فتمكنوا من توضيح مسألة الهدى والضلال، وتوضيح مسألة القدرة والاستطاعة، والأجل والرزق. وغيرها، فلما كان الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بمقدورها بينوا كيفية هذا التعلق بالوقوف على عناصر الفعل النفسية والفزيولوجية وكيف أنه لايمكن حدوث الفعل في غياب عنصر من هذه العناصر وفي ذلك انسجام مع السنن والقوانين الطبيعية، كما أن الفعل إذا وقع فقد سبق ذلك في علم الله عز وجل وإن لم يقع أيضا، وفي ذلك إثبات للقضاء والقدر .وتبعا لطبيعة الفعل يمكن معالجة المباحث العقدية المختلفة التي ينتسب إليها، فإن كان حسنا أو قبيحا تعالج منه مسألة الهدى والضلال، وإن كان على ارتباط بالاقتصاد تعالج منه مسألة الرزق، وهكذا سائر المباحث.

رابعا : كان لعقيدة الكسب أثارا مختلفة على الفكر الكلامي الإسلامي، فمن جهة أسهمت في تطور مباحث كلامية كانت محل اهتمام المتكلمين قبل ظهور نظرية الكسب، كمبحث التولد الذي تعالج فيه مسؤولية العبد على أفعاله المتولدة، ودرجة المسؤولية فيها مقارنة بالأفعال المباشرة.
كما فتحت نظرية الكسب أبواب كلامية أخرى أخذت قسطا وافرا من اهتمامات المتكلمين، ومن ساحة الفكر الكلامي. مثل مبحث الحسن والقبح ومثل الصلاح والأصلح، وهما من المباحث الأساسية؛ فمبحث الصلاح والأصلح يعالج فيه موضوع الأفعال الاإرادية التي يصاب بها الإنسان، وفتح جراء هذا باب الألام والأعواض. أما موضوع الحسن والقبح قد عالج لنا مسؤولية العبد قبل ورود الشرع، وهل يمكن للعبد ان يكسب افعالا حسنة او قبيحة وهو يدرك حسنها وقبحها، وإن ادرك ان يكون مسؤولا ام لا. إن المرجعية القرآنية كانت سند القائلين بالكسب فقد قال الله عز وجل << وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا>>. وبذلك فالإدراك العقلي للحسن والقبح، لايلزم العبد بشيء.

خامسا : كل هذا لايعني أن نظرية الكسب حضيت بإجماع المسلمين، أو على الأقل المدارس الكلامية، فقد جوبهت بانتقادات مختلفة، ومن زوايا متعددة؛ فقد انتقدت من زاوية نصية كما فعل ابن تيمية وابن القيم، كما انتقدت من زاوية كلامية كما فعلت المعتزلة، وانتقدت من زاوية فلسفية مثل الانتقادات التي كانت من طرف ابن رشد.

ولقد كان اختلاف المتكلمين حول هذا الموضوع يعود إلى عدة أمور منها :

أ : اعتمادهم على قاعدة قياس الغائب على الشاهد، مع تفاوت بينهم في توظيف هذه القاعدة، فقد جعلت هذه القاعدة بعضهم يثبت هذه النظرية بقوة كالأشاعرة، وبعضهم يرفضها مطلقا كالمعتزلة. وهذا التباين في نتيجة الموقفين جعل بعض العلماء يقدح في هذه القاعدة لاستحالة قياس الغيب على الشهادة.

ب : اختلاف المذاهب غذى كثيرا رفض الآخر ودون مبرر في بعض الأحيان، إلى درجة أن بعضهم إن لم يكتب لإظهار الحق بل للإطاحة بالخصم، وهذا الإنتماء المذهبي جعل الكثير من التكلمين يضخمون القضايا الصغيرة ويهملون القضايا المهمة.

ومهما يكن فإنني احسب أن اصطلاح الكسب على فعل العبد لا يزال الأنسب دون الجبر والاختيار؛ لأن الجبر مخالف لكل شيء، ولأن الاختيار لا يستقيم في ظل تحديد مفهوم الإنسان كما هو في العقيدة الإسلامية. وإنه لمن الصعوبة بمكان أن يتم الخوض في موضوع عقدي غاية في الصعوبة والخطورة كموضوع القدر.

لكن البحث في هذا الميدان لابد منه : لأنه يتعلق بمسألة من أهم مسائل العباد في دنياهم وهي الحرية، وهي أمر يتجدد طرحه باستمرار تبعا للتطورات التي يعرفها الإنسان. ومن أهم مسائل أخراهم [illegible]

وأخيرا فإنني لاأدعي أنني ألممت بهذا الموضوع من جميع جوانبه، وإنما هو جهد متواضع سعيت فيه إلى بيان نظرية الكسب وصلتها بأهم مباحث العقيدة الإسلامية، وأهم الآثار الكلامية لهذه النظرية. ويبقى موضوع كهذا جديرا بأن يدرس من زوايا أخرى كالأبعاد الحضارية لهذه النظرية، وكالآثار السلبية والإجابية لها.

وأسأل الله أن أكون مخلصا في عملي هذا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس الآيات

" إياك نعبد وإياك نستعين " (الفاتحة 5) 86,79,48
" إهدنا الصراط المستقيم" (الفاتحة 6) 122
" ومما رزقناهم ينفقون ..." (البقرة 3) ..... 142، 141
" إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لا تنذرهم لا يؤمنون " (البقرة 6) 86
" ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة" (البقرة 7) ..... 133،131،129
" إن الله على كل شيء قدير." (البقرة 20) 44
" فأتوا بسورة من مثله ..." (البقرة 23) 39
" مثلاً يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا " (البقرة 26) 124
" أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين " (البقرة 31) 193
" فتلقى آدم من ربه كلمات.... " (البقرة 37) 126
" بلى من كسب سيئة و أحاطت به خطيئته " (البقرة 81) 29
" تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم " (البقرة 134) ..... 57،40،38
" يريهم الله أعمالهم حسرات ..." (البقرة 167) 40
" يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر." البقرة 185) 116
" والله لا يحب الفساد . " (البقرة 205) 111
" ولو شاء الله ما اقتتلوا ..." (البقرة 253) ..... 134 ، 43
" يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ..." (البقرة 267) 29
" والله على كل شيء قدير .." (البقرة 284) 45
" لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ..." (البقرة 286) ..... 89 ،40
" لم تكفرون ..." (آل عمران 70) 207
" لم تلبسون الحق بالباطل ..." (آل عمران 71) 207
" ولله على الناس حج البيت ..." (آل عمران 97) 85
" لم تصدون عن سبيل الله ..." (آل عمران 99) 207
" للعالمين ..." (آل عمران 108) 111

" قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل..."(آل عمران 154) 145
" لا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ..." (آل عمران 178) 179
" لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد ..." (آل عمران 196 ، 197)..... 179
" وقالوا قلوبنا غلف ... " (النساء 155)..... 131
" وجعلنا قلوبهم قاسية ..." (المائدة 13) 130
" من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل ..." (المائدة 32) 144
" ومن يرد الله فتنته ..." (المائدة 41)..... 109
" وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير ...." (المائدة 110) 188
" وجعلنا على قلوبهم أكنة ..." (الأنعام 25)..... 130
" ذلكم الله ربكم ..." (الأنعام 102) ..... 13، 48
" ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم ... " (الأنعام 112) 43
" ولو شاء ربك ما فعلوه "(الأنعام 112) 43
" فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره..." (الأنعام 125)..... 109...116، 117، 124، 131
" من جاء بالحسنة فله عشرأمثالها .." (الأنعام 160) 30
" ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا ...." (الأعراف 23) 126
" إن الله لا يأمر بالفحشاء" (الأعراف 28) 117
" فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون...." (الأعراف 34)..... 142..143
" ولو أن أهل القرى آمنوا ...." (الأعراف 96)..... 141
" يأمرهم بالمعروف ..." (الأعراف 175)..... 170
" من يهدي الله فهو المهتدي ..." (الأعراف178) ..... 12، 122
" وما رميت إذ رميت..." (الأنفال 17)..... 71، 157، 160
" وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ..." (التوبة 105)..... 105
" زادتهم رجسا إلى رجسهم..." (التوبة 125)..... 131
" لقد جاءكم رسول من أنفسكم....." (التوبة 128)..... 18
" والله يدعو إلى دار السلام " (يونس 25)..... 123
" أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين " (يونس 99)..... 134

" وما من دابة في الأرض" (هود 6) ..... 138 ، 139 ، 142
" ولا ينفعكم نصحي ..." (هود 34) 117
" فاعبده وتوكل عليه" (هود 123) 86
" وما أبرىء نفسي ..." (يوسف 53) 127
" وإذا أرادالله بقوم سود" (الرعد 11) 43
" الله خالق كل شيء..." (الرعد 16) 190,155,53,12
" أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقة ..." (الرعد 16) 189,188,48,47,13
" يمحو الله ما يشاء ..." (الرعد 39) ..... 134،132
" رب اجعلني مقيم الصلاة ." (ابراهيم 40) 97
" إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل " (النحل 37) 121
" إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربي " (النحل 90) 170
" وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (الإسراء 15) ..... 167 ، 171
" وإذا أردنا أن نهلك قرية ..."(الإسراء 16) 117
" من يهد الله فهو المهند ..." (الإسراء 97) 122
" إنك لن تستطيع معي صبرا " (الكهف 67) 79
" ستجدني إن شاء الله صابرا" (الكهف 69) 43
" وكانوا لا يستطيعون سمعا " (الكهف 101) ..... 85 ، 79
" لا يسأل عما يفعل ..." (الأنبياء 23) ..... 207،204،177،174،168
" ونبلوكم بالشر والخير فتنة ..." (الأنبياء 35) 177
" إن الذين سبقت لهم منا الحسنى" (الأنبياء 101) 119
" ذلك بما قدمت يداك " (الحج 10) 32
" وافعلوا الخير ..."(الحج 22) 40
" يولج الليل في النهار ...." (الحج 61) 178
" فتبارك الله أحسن الخالقين " (المؤمنون 14) 188
" لكل امرىء منهم ما اكتسب من الإثم ..." (النور 11) 29
" وجعلنا بعضكم لبعض فتنة ..." (الفرقان 20) 177

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

" صنع الله الذي أتقن كل شيء" (النمل 88) ..... 27.
" وأوتيت من كل شيء ..." . (النمل 23) 190
" إنه عدو مضل مبين " (القصص 15) 124
" والله أعلم بالمهتدين " (القصص 56) 125
" من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه ..." (القصص 72) 48
" وتخلقون إفكا " (العنكبوت 17) 34
" بما كسبت أيدي الناس " (الروم 41) 38
" وما تدرى نفس بأي أرض تموت ..." (لقمان 34) 142
" ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها ..." (السجدة 13) ..... 117 ، 43
" يعملون له ما يشاء من محاريب " (سبأ 13) 189
" ما من خالق غير الله ..." (فاطر 3) ..... 188،4858،47،12
" وما يعمر من معمر ..." (فاطر 11) ..... 146،143
" إنما يخشي الله من عباده العلماء " (فاطر 28) 45
" لو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ..." (فاطر 45) 38
" لقد حق القول على أكثرهم " (يس 7) 86
" أتعبدون ما تنحتون ..." (الصافات 95) 189
" والله خلقكم وما تعملون." (الصافات 96) ..... 189،58،53،47،46،45،41،40،12
ولا يرضي لعباده الكفر " (الزمر 7) ..... 116 ، 111
120 ، 27
" وما الله يريد ظلما للعباد..." (غافر 31) ..... 116 ، 111 ، 26
" فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون " (فصلت 4 ، 5) 131
" وأما ثمود فهديناهم..." (فصلت 17) ..... 194 ، 125
" إعملوا ما شئتم " (فصلت 41) 40
" وما ربك بظلام للعبيد " (فصلت 46) 128
" ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ..." (الشورى 11) 18
" وما أصابكم من مصيبة ..."(الشورى 30) 38
" ولولا أن يكون الناس أمة واحدة ..." (الزخرف 33) 179

" يريدون أن يبدلواكلام الله ..." (الفتح 15)..... 87
" لا تمنواعلي إسلامكم ..." (الحجرات 17) 41
" يمنون عليك أن أسلموا ..." (الحجرات 17)..... 133
" وزوجناهم بحور عين .." (الطور 20)..... 206
" كل امرىء بما كسب رهين ..." (الطور 21)..... 123،29
" إنا كل شيء خلقناه بقدر " (القمر 49) ..... 143،101،45،01
" جزاء بما كانوا يعملون " (الواقعة 24)..... 45،40
" أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون " (الواقعة 63 ، 64) 157
" وتجعلون رزقكم ..." (الواقعة 82)..... 137
" فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا.. " (المجادلة 4) 77
" فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم" (الصف 5) 206
" وأنفقوا مما رزقناكم ..." (المنافقون 10)..... 141
" ما ترى في خلق الرحمان من تفاوت ..." (الملك 3) 27
" وأسروا قولكم ..." (الملك 14)..... 52
" هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا.." (الملك 15) 140
" إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر " (نوح 4)..... 143
" يؤخركم إلى أجل مسمى ... " (نوح 4) 143
" فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا" (المزمل 19) ..... 115.. 41
" ذرني ومن خلقت وحيدا" (المدثر 11)..... 86
" سأرهقه صعودا " (المدثر 17)..... 86
" يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء ... " (المدثر 31)..... 124 ، 14
" فمن شاء ذكره وما تذكرون إلا أن يشاء الله.." (المدثر 55 ، 56)..... 41
" إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا " (الإنسان 3) 132
" وما تشاؤون إلا أن يشاء الله " (الإنسان 30) 118
"لمن شاء منكم أن يستقيم ..." (التكوير 28 ، 29)..... 115،50،43،41
" فعال لما يريد ..." (البروج 16)..... 171،168،132،110،44،43

الآيــة	الصفحة

" ونفس وما سواها..." (الشمس7) ..... 38 ، 15

" فألهمها فجورها وتقواها.." (الشمس 8) 110

" فأما من أعطى و اتقى وصدق بالحسنى...."(الليل 5 ، 6)..... 14

" إن مع ا لعسر يسرا " (الشرح 6) ..... 178،1177

" فمن يعمل مثقال ذرة ..." (الزلزلة 7) 40

" تبت يدا أ بي لهب " (المسد 1) 86

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

(أ)

" إحتج آدم وموسى " ..... 102،20

" أطيب ما أكل الرجل من كسبه وولده من كسبه " 29

" إعملوا فكل ميسر لما خلق الله "..... 106،105،42،14

" أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخير " 31

" إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه " ..... 139،118،101

" إن الله لا ينظر إلى صوركم وأجسامكم 22

(ص)

" صل قائما فإن لم تستطع " 85

(ك)

" كل مولود يولد على الفطرة " 127

(ل)

" لا يقولن أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت " 44

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

(أ)

إبراهيم عليه السلام : ..... 9،77،141
أحمد بن حنبل : ..... 31،14، 45، 65
أحمد الحوفي : 32
آدم عليه السلام : ..... 20،126
الإسفرايني : ..... 48،57،63،64،66،70،71،72،111،198
الإسكافي : 149
الأسنوي : 170
الأشعري (أبو الحسن): ..... 2، 3، 12، 17، 18، 31، 32، 36، 42، 45، 46، 53، 54، 57، 58، 59، 60، 62، 64، 65، 66، 68، 72، 76، 78، 79، 84، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 94، 124، 147، 150، 152، 176، 200، 203، 208، 209.
الألوسي : ..... 5،206،207
الآمدي : 166
الأوزاعي: 14
الإيجي : ..... 53،74

(ب)

البخاري : 46
برغوث : 17
بشر بن المعتمر : ..... 74،135،150،151،153
البغدادي : ..... 16،17،37،40،46،47،83،108،109،124،145،150،155
أبو بكر الباقلاني: ..... 3،31،34،39،45،49،50،51،52،55،57،58،64،66،68،69،70،72،73،76، 78، 79،80،90،92،96،112،118،119،130،135،138،145،146،150،155،156،157، 198،203
بلقيس : 190
البيضاوي : ..... 6،39،122،123
البيهقي : ..... 13،52،123،138،142،146

(ت)

التفتازاني : ..... 72،138،146
ابن تيمية :.....10، 11،12، 15 ،32،33،41،42،50،75،77،84،85،86،90،95،117، 138، 139، 140، 141، 196،197،198،199،200،201.

(ث)

ثمامة بن الأشرس: ..... 153،154

(ج)

الجاحظ: ..... 37،109،154
الجبائي : ..... 44،146،180،189
الجنيد: 119
جهم بن صفوان : ..... 16،17،18
الجويني: 3،31،32،39،40،41،45،52،57،59،62،63،64،66،67،68،69،70،72،78،79،93، 96،123،125،130،137،140،141،142،150،163،167،169،173،182،198،203

(ح)

ابن حجر: ..... 10،11،15،41،46،130
ابن حزم : .....6، 8، 9 ،31،74،84،95، 125، 128، 132،155،156،157،158،159،160،174
الحسن البصري : 141
حمودة غرابة : 65
أبو حنيفة : ..... 12،36،37،95،136،150
أبو حيان التوحيدي : 19

(خ)

الخياط: ..... 151،153

(د)

الدجاني : 84
ابن دقيق العيد : 5

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ر)

الرازي:..... 16،39،51،55،57،58،64،69،70،75،78،83،84،86،89،93،94،95،121،122،
124،128،130،133،137،143،161
ربيعة الرأي:.....111
إبن رشد : .....73،95،105،158،170،208،209،210

(ز)

الزمخشري: 160
زهير بن أبي سلمى : 188

(ط)

أبو طالب : 132
الطحاوي: 146

(س)

سفيان الثوري: 14

(ش)

الشعراني : 24
الشهرستاني:9،16،17،37،59،62،64،65،68،71،76،81،84،126،127،141،150،151،162

(ص)

الصاحب بن عباد : 206

(ض)

ضرار بن عمرو: .....36،37،74

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ع)

عباد : 180
ابن عباس : ..... 178،50،49،45
عبد الجبار (قاضي المعتزلة) : .....3،7،21،24،25،27،35،75،76،81،88،89،94،96،97،110،
111،114،116،137،146،151،152،153،154،159،173،175،180،181،183،191
عبد الحليم محمود: 15
عبد العزيز مجدوب: 3
عبد القادر الجيلاني: ..... 106،141
ابن عربي: ..... 47،99،100
العلاف : ..... 9،81،141،146،153
علي سامي النشار: 67
علي بن أبي طالب : ..... 13،105
عمر بن الخطاب: ..... 10،106،132،141
عمرو بن عبيد : 102
عيسى عليه السلام : 188

(غ)

الغزالي: ..... 3،64،66،70،71،109،110،113،150،157،158،161،163، 165،177،215
غيلان الدمشقي : 111

(ف)

الفارابي: 73

(ق)

القرطبي : ..... 41،44،125،137،139
ابن القيم: 11،12،15،105،106،110،117،121،122،165،170،171،202،203،204،205،206

(ل)

أبو لهب: 201

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(م)

الماتريدي: ..... 95،84،77،76،75،72،57،50،40،7
محمد جلال موسى: ..... 64،3
محمد راغب باشا : 75
محمد الطاهر بن عاشور: ..... 169،137
محمد عمارة : ..... 70،21
مصطفى صبري : ..... 126،103،72،61،60،23،22،20،19،16
المقبلي اليمني : ..... 213،212،211،100،9،6
إبن منظور : ..... 29،5
موسى عليه السلام : ..... 126،20،5

(ن)

النجار : ..... 37،36
النظام : ..... 155،153،152،9،5،3
النسفي : 31
نوح عليه السلام : ..... 201،117

(هـ)

أبو هاشم : ..... 184،183،180،44،3
هشام بن الحكم : 37

(و)

واصل بن العطاء: 36
إبن الوزير اليمني : ..... 46،21،20

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المصادر والمراجع

القرآن الكـــــريم (برواية حفص)

(أ)

ابن الأثير (علي بن محمد بن عبد الكريم) :

-اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر(1400، 1980)

الإمام أحمد (أحمد بن حنبل) :

- المسند، طبعة شاكر، مكتبة التراث الإسلامي، (ماي 1414،1994)

أحمد الدسوقي (فاروق) :

- القضاء والقدر في الإسلام، مكتبة الخانجي بالرياض، الطبعة الثانية (1986)

إخوان الصفاء :

- رسائل إخوان الصفاء، دار بيروت للطباعة والنشر (1403،1983)

الإسفراييني (أبو المظفر) :

- التبصير في الدين، تعليق:زاهد الكوثري، نشر السيد عزت العطار، مطبعة الأنوار (1352هـ)

الأسنوي (جمال الدين عبد الرحيم) :

- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت(1982)

الأشعري (أبو حسن علي بن اسماعيل) :

- الإبانة في أصول الديانة، دار القادري للطباعة والنشروالتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى (1412،1991).

- مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، تحقيق : محي الدين عبد الحميد، المكتة العصرية، صيدا بيروت (1411،1990) وطبعة (1985) للمحقق نفسه أيضا.

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتعليق : حمودة غرابة المكتبة الأزهرية للتراث، بلا تاريخ.

الأصفهاني (الراغب) :

- الاعتقادات، تحقيق: شمران العجلي، دار الأشرف، الطبعة الأولى(1988)

الألوسي (شهاب الدين السيد محمود البغدادي) :

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، طبعة (1383)، دار الفكر بيروت.

أميـــن (أحمد) :

- ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، الطبعة العاشرة، بلا تاريخ.
- ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، الطبعة الخامسة، بلا تاريخ.

الإيجي (عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد) :

- المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بلا تاريخ.

(ب)

باشا(محمد راغب) :

- سفينة الراغب ودفينة المطالب، بلا تاريخ.

الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) :

- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق : عماد أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى (1987)
- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبط وتقديم وتعليق محمود محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، بلا تاريخ.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة (1993).

البخاري (محمد بن إسماعيل) :

- الجامع الصحيح، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (1401، 1981).

بدوي (عبد الرحمان) :

- مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى (1971)

بركة (عبد الفتاح عبد الله) :

- شرح السنوسية الكبرى.

البغدادي (الخطيب أبو بكر أحمد بن ع ي ،

- تاريخ بغداد، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، بلا تاريخ.

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر) :

- أصول الدين ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة (1401، 1981).
- الفرق بين الفرق، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة بيروت، بلا تاريخ.

البوطي (محمد سعيد رمضان) :

- كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر ، الطبعة الثامنة (1402).
- حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، دار الفكر المعاصر (الجزائر)، دار الفكر (دمشق) الطبعة الأولى (1412، 1991).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البيضاوي (ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر) :
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الجيل، بلا تاريخ.
البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين) :
- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشادعلى مذهب السلف و أصحاب الحديث، دراسة وتحقيق : السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (1408، 1988).

(ت)

الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى) :
- السنن : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية (1403، 1983).
التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر) :
- شرح العقائد النسفية، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق (1974).
التوحيدي (أبو حيان علي بن محمد) :
- الإمتاع و المؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت بلا تاريخ.
إبن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم) :
- مجموعة الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان محمد بن القاسم، بمساعدة إبنه محمد، مكتب المعارف الرباط، المغرب، بلا تاريخ.
- منهاج السنة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، بلا تاريخ.
- التحفة العراقية في الأعمال القلبية، تحقيق: حماد سلامة، شركة الشهاب الجزائر.
- موافقة الصحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1405هـ، 1985).

(ج)

جلال موسى (محمد) :
- نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني (1982).
الجويني (أبو المعالي عبد الملك إمام الحرمين) :
- الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار، منشأة المعارف بالأسكندرية (1969).
- الإرشاد، تحقيق : محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر (1950).
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق : أحمد حجازي السقا، مطبعة دار الشباب بالعباسية (1399،1979).

(ح)

ابن الحجر (أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني) :

- فتح الباري، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، إشراف عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.

الحجر (رزق) :

- إبن الوزير ومنهجه الكلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر بلا تاريخ.

الحنبلي (إبن العماد) :

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ.

إبن الحزم (أبو محمد علي بن أحمد) :

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمان عميرة، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الثالثة (1403، 1983).

حنفي (حسن) :

- موسوعة الحضارة الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى (1986).

أبو حنيفة (النعمان) :

- الفقه الأكبروشرحه لملا علي القاري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر (1404،1984).

(خ)

الخطيب (عبد الكريم) :

- مشيئة الله ومشيئة العباد، دار الفكر العربي.

إبن خلكان :

-وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى (1948).

(د)

أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني) :

- السنن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بلا تاريخ.

الدمشقي (إبن عساكر) :

- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة (1404،1984).

دنيا (سليمان) :

- محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، دار إحياء الكتب العربية.

(ذ)

الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد) :

- سير أعلام النبلاء، تحقيق : شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى (1401، 1981).

(ر)

الرازي (محمد فخر الدين أبو عبد الله) :

- التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية، بلا تاريخ.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بلا تاريخ.
- معالم أصول الدين، مراجعة : طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

الراوي (عبد الستار) :

- العقل والحرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد) :

- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية الطبعة الثالثة (1969).

(ز)

الزبيدي (عثمان بن أبي بكر الناشري اليمني) :

- تاج العروس، تحقيق : عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت (1327، 1968).

الزركلي (خير الدين) :

- الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، مايو (1986).

الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر) :

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (1399، 1979).

أبو زهرة (محمد) :

- العقوبة، دار الفكر العربي، بلا تاريخ.

(س)

سابق (السيد) :

- العقائد الإسلامية، بيروت لبنان، بلا تاريخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السمعاني (أبو سعد عبد الكريم بن محمد) :
- الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية دار الجنان (1988،1408).

(ش)

الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى) :
- الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بلا تاريخ.
الشعراني (عبد الوهاب) :
- اليواقيت والجواهر في عقيدة الأكابر، بلا تاريخ.
الشكعة (مصطفى) :
- المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية (1403،1983).
شمس الدين (أحمد) :
- الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1411،1990).
الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) :
- الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت لبنان، بلا تاريخ.
- نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح وتحرير: ألفرد جيوم، مكتبة المثنى بغداد، بلا تاريخ.

(ص)

صبري (مصطفى) :
- موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة الطبعة الأولى (1325هـ).
صليبا (جميل) :
- علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، بلا تاريخ.

(ع)

بن عاشور (محمد الطاهر) :
- تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر(تونس) المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر) (1984).
عبد الجبار (أبو الحسن القاضي المعتزلي) :
- فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر(تونس) المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، الطبعة الثانية، بلا تاريخ.
- رسائل العدل والتوحيد، تحقيق : محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية (1407،1987).

- شرح الأصول الخمسة، موفم للنشر (1990)، والطبعة المحققة من طرف عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة الطبعة الثالثة (1988).
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق : إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ج8 وج14 تحقيق : مصطفى السقا إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة (1385، 1965).

ابن عربي (محي الدين) :

- فصوص الحكم، تحقيق : أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان الطبعة الثانية (1400،1980).

ابن أبي العز (علي بن محمد الحنفي) :

- شرح العقيدة الطحوية.

العشري (جلال) :

- حقيقة الفلسفات الإسلامية، الدر المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى (1412،1991).

عمارة (محمد) :

- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، الطبعة الثانية (1408،1988).
- تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق (1411،1991).

(غ)

غرابة (حمودة) :

- أبو الحسن الأشعري ، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت(1973).

الغزالي (محمد بن محمد أبي حامد) :

- إحياء علوم الدين، دار الفكر، طبعة مصورة (1356هـ).
- الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1403، 1983).
- معارج القدس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة(1980).

(ف)

الفاخوري (حنا) :

- تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل بيروت لبنان.

(ق)

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد) :

- الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر(1387، 1967).

إبن القيم (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر) :

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تصحيح السيد محمد بدر الدين أبوفراس النعساني الحلبي، دار الفكر (1398،1978).
- مدارج السالكين، تحقيق : أحمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة (1972).
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار النجد للنشر والتوزيع (1402،1982).

(م)

الماتريدي (محمد بن محمد أبو منصور) :
-كتاب التوحيد، تحقيق : فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت الطبعة الثانية بلا تاريخ.
إبن ماجة (محمد بن يزيد القزويني) :
- السنن، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بلا تاريخ.
المجذوب (عبد العزيز) :
- أفعال العباد في القرآن الكريم، الدار العربية للكتاب (1985).
مجمع اللغة العربية :
- معجم الألفاظ القرآن الكريم، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، الطبعة الثانية (1970).
محمود (عبد الحليم) :
- التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان (1985).
المطهري (مرتضي) :
- كتاب العدل الإلهي، مطبعة الخيام، قم (1401هـ).

مسلم (أبو الحسن مسلم بن الحجاج) :
- الجامع الصحيح، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ.
مغنية (محمد جواد) :
_ الإسلام والعقل، دار مكتبة الهلال، دار الجواد (1991).
المقبلي اليمني (صالح بن المهدي بن علي المقبلي) :
- العلم الشامخ في إيثار الحق على الأباء والمشايخ، الطبعة الأولى (1382).
إبن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم) :
- لسان العرب المحيط، تحقيق : عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، بلا تاريخ.

(ن)

النسفي (أبو المعين ميمون) :
-التمهيد في أصول الدين، تحقيق:عبد الحي قابيل، دار الثقافة للنشروالتوزيع(1407،1987).

النووي (يحي بن شرف الدين) :

- شرح صحيح مسلم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (1401،1981).

(و)

وجدي (فريد) :

- دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة (1971).

ابن الوزير اليمني (محمد بن إبراهيم بن علي) :

- العواصم والقواسم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق : شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى (1412، 1992).
- إيثار الحق على الخلق، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1983).

الدوريات :

1- مجلة منبر الإسلام، العدد 2 ماي (1966).

2- مجلة دراسات عربية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الإهداء
المقدمة: 01

الفصل التمهيدي
آراء المتكلمين في أفعال العباد
قبل ظهور نظرية الكسب

المبحث الأول : معنى الفعل 05
المطلب الأول : معنى الفعل في اللغة 05
المطلب الثاني : الفعل في اصطلاح المتكلمين 07
المبحث الثاني : وجوه أفعال العباد 10
المطلب الأول : أفعال العبد عند السلف من أهل السنة 10
المطلب الثاني : مذهب الجبرية 16
المطلب الثالث : مذهب المعتزلة 20

الفصل الأول
ظهور نظرية الكسب

المبحث الأول : معنى الكسب 29
المطلب الأول : الكسب في اللغة 29
المطلب الثاني :الكسب في اصطلاح المتكلمين 31
المطلب الثالث :الكسب والخلق والجبر 33
المبحث الثاني : نشأة الكسب و مبررات القول به 36
المطلب الأول : نشأته 36
المطلب الثاني : مبررات القول به 38
أولا : المبررات النقلية 38
ثانيا : المبررات العقلية 49
المبحث الثالث: تطور مفهوم الكسب 57
تمهيد : 57
المطلب الأول : المرحلة الأولى 58
المطلب الثاني : المرحلة الثانية 64

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني
علاقة الكسب بالمباحث العقدية

المبحث الأول : علاقة الكسب بالقدرة 74
المطلب الأول : معنى االقدرة وإثباتها 74
المطلب الثاني : أسبقيتها للفعل وعدم أسبقيتها 78
المطلب الثالث : المقدورات 91
المبحث الثاني : علاقة الكسب بالقضاء والقدر 99
المطلب الأول : معنى القضاء والقدر 99
المطلب الثاني : إثبات القضاء والقدر 101
المطلب الثالث : شمولية العلم الإلهي والجبر 103
المطلب الرابع : وجوب العمل مع القدر 105
المبحث الثالث : علاقة الكسب بمشيئة الله ومشيئة العبد 108
المطلب الأول : معنى الإرادة الأزلية وإثباتها و شموليتها لجميع المحدثات 108
المطلب الثاني : معنى الإرادة الحادثة وإثباتها 111
المطلب الثالث : علاقة الإرادة الحادثة بالكسب 113
المطلب الرابع : مصير ذلك كله أمام إرادة الله 114
المطلب لخامس : الإرادة والرضا و الأمر 116
المبحث الرابع : علاقة الكسب بالهدى والضلال 121
المطلب الأول : معنى الهدى والضلال 121
المطلب الثاني : وقوعهما بمشيئة الله 123
المطلب الثالث : علاقتهما بكسب العبد 126
المطلب الرابع : الختم والطبع 129
المطلب الخامس : هل يقدر الكافر على إرادة الإيمان 132
المطلب السادس : اللطف 135
المبحث الخامس : علاقة الكسب بالأجل والرزق 137
المطلب الأول : معنى الرزق 137
المطلب الثاني : صلته بالقدر 138
المطلب الثالث : وجوب المعنى مع سبق القدر 140
المطلب الرابع : معنى الأجل وحقيقته 142
المطلب الخامس : صلته بكسب العبد 144

الفصل الثالث

آثار عقيدة الكسب على مباحث المتكلمين

تمهيد : 147
المبحث الأول : التولد 149
المطلب الأول : معنى التولد وإثباته 149
المطلب الثاني : التولد عند الأشاعرة 155
المطلب الثالث : نفي السببية 158
المبحث الثاني : الحسن والقبح 161
المطلب الأول : تعريفها وهل هما ذاتيان أم إضافيان 161
المطلب الثاني :سبيل إدراكهما العقل أم الشرع 167
المطلب الثالث : صلتها بالكسب 171
المبحث الثالث : الصلاح والأصلح 173
المطلب الأول : تعريف الصلاح والأصلح وحكمها 173
المطلب الثاني : الآلام 175
المطلب الثالث : الأعواض 180

الفصل الرابع

نظرية الكسب في ميزان النقد

المبحث الأول : إنتقادات المعتزلة 183
المطلب الأول:غياب مبررات القول بالكسب وعدم معقوليته 183
المطلب الثاني : بطلان أدلة القائلين بالكسب 186
المطلب الثالث: غموض ماهية الكسب 190
المبحث الثاني : إنتقادات بعض أهل السنة 196
المطلب الأول :إنتقادات ابن تيمية 196
المطلب الثاني : إنتقادات ابن القيم 202
المطلب الثالث: إنتقادات الألوسي 206
المبحث الثالث : إنتقادات أخرى 208
المطلب الأول : إنتقادات ابن رشد 208
المطلب الثاني : إنتقادات الشيخ المقبلي اليمني 211
الخـــاتمة 214

الموضوع	الصفحة

فهرس الآيات : 216
فهرس الأحاديث : 222
فهرس الأعلام : 223
المصادر والمراجع : 228
فهرس الموضوعات : 238

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية