

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية
قسم العقيدة و مقارنة الأديان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة

عنوان البحث
الأراء التحليلية بين المعتزلة و الأشاعرة
دراسة تحليلية لأرائهم الأطلاقية

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه دولة

تحت إشراف الأستاذ الدكتور :
رابح دوب

إعداد الطالب :
منصور عفيفي

لجنة المناقشة :

د. محمد عبد اللاوي : رئيسا

د. رابح دوب : مقروا

د. إبراهيم التهامي : عضوا

د. سلمان ناصر : عضوا

السنة الجامعية: 2000/1999 م

1421/1420 هـ

قسم العقيدة
و مقارنة الأديان

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

الآراء العقائدية بين المعتزلة والأشاعرة
دراسة تحليلية لآرائهم الأخلاقية

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الآراء العقائدية بين المعتزلة والأشاعرة
دراسة تحليلية لآرائهم الأخلاقية

بحث من إعداد الطالب : منصور عفيف
تحت إشراف الأستاذ الدكتور رابع دوب
لنيل درجة دكتوراه دولة

جامعة الإمام
العلم الإسلامية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قال الله تعالى :

”وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ

فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا“

سورة النساء 113

وقال :

” وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ

وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا“

الإسراء 70

وقال مخاطبا الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم :

” وَ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ“

القلم 04

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد و على آله و صحبه أجمعين .

أتقدم بخالص الشكر و التقدير و العرفان بالجميل إلى أستاذي الأستاذ الدكتور رابح دوب مدير جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية سابقا، و الأستاذ بها حاليا، على ما شمل به هذا البحث من رعاية علمية دقيقة، واهتمام بالغ بما تضمنته من مباحث سواء في جانب المعلومات أو جانب الأسلوب، وهذا البحث مدين لسيادته منذ أن كان في الذهن.

لم تتميز بعد ملامحه و لا قسماته، إلى أن اكتمل في هذه الصورة التي أقدمها. وإن صاحب هذا البحث ليسأل الله سبحانه جل علاه أن يجزي أستاذه عنه خير الجزاء وأفضله على ما قدمه من رعاية علمية لا حدود لها.

كما أشكره أيضا على تفضله و تكرمه بالإشراف على هذا البحث، و إبداء الملاحظات العلمية التي أفدت منها كثيرا.

كما لا يفوتني أن أستغل هذه الفرصة لأوجه شكري إلى رجال أسهموا معي في هذا البحث بالتشجيع و بذل المساعدات والوقوف معي حينما تكاد أزمته تعصف بي، فقد تولوا الإمداد بالكتب كما فتحو بيوتهم لاستقبالي، حيث شجعوني على السير في هذا البحث قدما إلى الأمام، رغم ما كان يعترضني إذ ذاك من صعوبات جمة لا أقدر على وصفها.

كما أشكر المشرفين على مكتبة جامعة الأمير عبد القادر و الجامعة المركزية، فقد كانوا لي خير معين بمعرفتهم واطلاعهم وعلمهم و أخلاقهم وخلقهم كل ذلك كان بالنسبة لي الحافز الأكبر على محاولة فهم نصوص المعتزلة و الأشاعرة على السواء فلهم مني جزيل الشكر و التقدير و العرفان بالجميل. وبناءا عليه فلا يسعني إلا أن أنوه بفضل رجال آخرين أصحاب كرم و عطاء منهم العياشي هزيل الذي شغل عدة مناصب بجامعة الأمير وبشير كردوسي نائب المدير المكلف بالدراسات العليا سابقا وكمال معزي مدير معلم أصول الدين حاليا فمنهم من ساعد على الإتيان بالمخطوطات وفيهم من تولى مساعدتي ماديا على إخراج هذا البحث في هذه الصورة ومن بينهم من عاونني من حيث القيام بالدروس مراعيًا ظروفني وما كان يعترضني من مشكلات جمة كثيرا ما تؤدي بي إلى اليأس لولا أن هؤلاء وأولئك وقفوا معي بكل إمكاناتهم ومجهوداتهم فجزاهم الله عني أفضل الجزاء.

مقدمة:

يقول عبد الجواد فلاتوري :

يتجه العالم الإسلامي اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى الإعتراف بترائه الحضاري والعلمي والديني. وهذا أمر يتطلب من الباحثين ضرورة التغلب على الأحكام السابقة التقليدية التي عمقت وتعمق باستمرار الكثير من الإنقسامات الجديدة و المتوارثة بين طوائف الأمة.

ولقد كان من بين أهم الظواهر الحضارية في التراث الإسلامي ذلك الاتجاه العقلي الذي أطلق عليه فيما بعد أسم الاعتزال أو المعتزلة.

ويدور الأمر هنا حول جماعة من مفكري المسلمين (من العرب والموالي) ممن تفهموا مشكلة العصر حينذاك ، وتوفروا على حلها بطريقة اتسمت في بعض جوانبها بالشدة. فبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم و انتشار الإسلام في مناطق الحضارات القديمة الفارسية و البيزنطية واجهت الإسلام و المسلمين سلسلة من القضايا و المسائل الجديدة التي كان بعضها ناشئا عن الظروف و الملابس الجديدة، وكان بعضها الآخر موجها عن عمد ضد القرآن الكريم و التعاليم الإسلامية.

وقد كانت مواجهة ذلك كله بالاعتماد فقط على القرآن الكريم و السنة النبوية. يعني تقديم إجابة من منطلق اعتقادي محض، وهذا وحده لم يكن كافيا لإقناع مسلم جديد أو إقناع الجهات المعارضة المناوئة للإسلام. وإذا لم يكن هناك لدى المسلم طريق مقنع للإجابة عن هذه القضايا العقدية والفكرية الجديدة فإن ذلك كان يعني أن الإسلام بوصفه اتجاها عقليا وروحيا جديدا لا يقوى على الوقوف أمام هذه الحضارات التي كانت قائمة حينذاك.

وعلى الرغم من أن العرب المسلمين قد استطاعوا بسط سيطرتهم على هذه الشعوب من أبناء الحضارات القديمة فإن الطريق الوحيد الممكن حينذاك لمواجهة المشكلات العقدية والفكرية الجديدة كان يتمثل في طريق البراهين العقلية و المقنعة التي تستطيع أن تزيل الشبهات و تبدد الاعتراضات من طريق الإسلام و المسلمين.

ومن هنا وجدنا الكثيرين من علماء المسلمين في ذلك العصر يعتمدون في حل المشكلات العقدية والفكرية الجديدة على مبادئ عقلية. وهم في ذلك لم يكونوا أبدا بعيدين عن القرآن الذي دعى

الإنسان أكثر من أي كتاب سماوي آخر إلى ضرورة استخدام العقل، وحثه على النظر والتفكير والتأمل والفهم والإدراك. (1)

وبعد فترة من الزمان ظهرت مدرسة الأشاعرة على أنقاض المدرسة الإعتزالية و كان لها إبان تلك الحقبة وما بعدها أبلغ الأثر في الأمة الإسلامية بحيث تكاثرت أنصارها ودعاتها فأصبحت تشمل مناطق شاسعة. من العالم الإسلامي ، بما لها من خصائص واتجاهات ظن الكثيرون من أنها قد اتبعت السنة النبوية المطهرة على حين أن المدرسة الإعتزالية قد قالت بأشياء اعتبروها في تلك الحقبة خارجة عن الإسلام، ومما زاد الأمر خطورة وتعقيدا أن هذه الفرقة قد أصابها ما أصابها من الأفول في تراثها ورجالاتها ، بينما إتسعت مدرسة خصومها إتساعا كبيرا حتى أنها قد أصبحت الوحيدة في عصرنا الحاضر بالنسبة لكثير من المثقفين إعتناقا ومن الكثيرين دراسة وبحثا.

ومن الواضح أن المرء لا يمكن أن يتفق مع المدرسة الإعتزالية أو الأشعرية في كل النتائج التي توصلتا إليها. ولكن هذا ليس هو الأمر المهم اليوم. فالأمر يدور بصفة أساسية حول المبدأ. وقد كان المبدأ يتمثل في الإعتماد على القرآن الكريم والسنة النبوية عن طريق العقل أو الشرع.

والعالم الإسلامي يجد نفسه اليوم في موقف مماثل للموقف الذي طرا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وانتشار الإسلام، حيث يجد العالم الإسلامي نفسه منذ زمن طويل في مواجهة حضارة كبيرة جديدة تواجه المسلمين باستمرار بقضايا ومسائل جديدة.

وفضلا عن ذلك فإن الكثيرين من أبناء المسلمين المتأثرين بالإتجاهات الفكرية في الحضارة الحديثة لا يكفون أيضا عن توجيه العديد من الأسئلة الجديدة لأنفسهم وللتعاليم الإسلامية. والطريق العملي الوحيد لمواجهة ذلك كله هو ذلك الطريق الذي يمكن أن يقنع غير المسلم أيضا بمنطق الموقف الإسلامي. وليس الإقناع المقصود هنا بمعنى التحويل العقدي بل الإقناع بالمعنى العقلاني.

وإذا تأمل المرء تطور عالم الحياة العقلية الإسلامية في القرن الماضي فإنه يتبين أنه منذ نهاية القرن التاسع عشر أتجه المصلحون في الأساس إلى ارتياد هذا الطريق القديم. وهذا ما نجده لدى كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم. ولكن هذا لا يعني أن هذه الشخصيات كانت مقلدة للمعتزلة أو الأشاعرة، بل يعني بالأحرى أن طريق الخلاص يكمن في طبيعة الإسلام

(1) أصول العقيدة بين المعتزلة و الشيعة الإمامية لعائشة يوسف الناهي ص 09-10.

ذاته ، وهو الطريق العقلي الذي يجد جذوره في الإسلام ، و الذي ينبغي على المسلم أن يعتمد عليه من أجل المصلحة الإسلامية .

وإذا نظرنا في أدبيات العقود الأخيرة فإننا ننتبين بشيء من البهجة أن العلماء المصريين كانت لهم الريادة في هذه الحركة ، وذلك من خلال اتجاهين :
أولاً : من خلال نشرهم دون أحكام سابقة لنصوص هذه المدرسة الإعتزالية الكبيرة نشرات نقدية .
وبذلك وفروا للعلم الإسلامي الطريق إليها .

ثاناً : من خلال الاهتمام بهذه النصوص بدأ عدد من العلماء المصريين - بوعي أو دون وعي - استخدام المبادئ القديمة ، وأعطوا للتراث التقليدي لعلم الكلام طابعا جديدا .

فعندما يقرأ المرء (رسالة التوحيد) لمحمد عبده فإنه يحصل على انطباع واضح بأنه قد كان يفكر من حيث المبدأ تفكيراً اعتزالياً في قضايا جوهرية أكثر مما فعل كل أولئك العلماء الذين كانوا يمثلون بمرور الوقت علم الكلام الإسلامي بالمعنى الأشعري .

وليس الأمر هو أن المدرسة الأشعرية كانت ترفض استخدام المبادئ العقلية ، بل الأمر يتعلق هنا بمعنى التحرر بصفة مستمرة من الصيغ التقليدية . إذا كان الأمر يتعلق بحل مشكلات جديدة .

ولتكن العودة إلى التفكير على نمط المبادئ المعتزلية الثابتة - في حقيقة الأمر - شيئاً جديداً حدث ابتداءً في القرون الأخيرة داخل الاتجاه السني في الإسلام . فالشاطبي (ت 790 هـ) (2) قد اختار أهم المبادئ الإعتزالية وجعلها أساساً لكتابه الرئيسي (الموافقات) . وفي ذلك يقول :

(ولتقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدمة كلامية) مسلمة في هذا الموضع : وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل و الآجل معا ، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا . وليس هذا موضع ذلك . وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الأشاعرة أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة

برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين) (3).

وغني عن البيان أن نقول إن واجب المسلمين اليوم يحتم عليهم أن يستخلصوا الفائدة من بحوثهم متحررين من الأحكام السابقة التقليدية.

وبالنظر إلى أن العالم الإسلامي يقف اليوم في مواجهة مع الحضارة الغربية فإنه ليس من المفيد ولا من الممكن إدانة أي اتجاه فكري أين كان نوعه سواء أكان معتزليا أو شيعيا أو أشعريا أو سلفيا إلى غير ذلك إدانة تامة أو تقليديه تقليدا أعمى. إن الأمر الهام هو مواجهة القضايا الراهنة على أساس من القرآن الكريم والسنة الصحيحة مع ضرورة الاستفادة في هذا الصدد من الإنجازات الإسلامية الفكرية في التاريخ الإسلامي.

(ب) أسباب اختيار البحث

وقد دفعني إلى اختيار هذا الموضوع الأخلاقي الممثل في الشر والخير عند هذين المدرستين سببان أساسيان :

السبب الأول : هو أن المعتزلة كفرقة كلامية درست دراسات عديدة و مسهبة وكذلك الأشعرية فقد درست كفرقة كلامية دراسات عديدة أيضا. فهناك الكثير من الأبحاث العلمية التي تناولت عرض القضايا الكلامية عند المعتزلة و الأشاعرة و سواء أكانت هذه الأبحاث رسائل علمية على المستوى الأكاديمي الجامعي، أو أبحاثا علمية في كتابات الأساتذة المتخصصين في هذا المجال. والحق ان هذه الأبحاث المتناولة لقضايا الأخلاق عند المعتزلة لا تقل كثرة ولا عددا عما كتب عن قضايا الأخلاق عند الأشاعرة.

وبرغم كثرة هذه الأبحاث التي تخصصت في دراسة كل فرقة على حده لا نجد فيما أعلم من الدراسات الكثيرة و الخاصة بالموازنة بين المعتزلة و الأشاعرة إلا قليلا و ذلك لقلّة عدد المنصفين في بحوثهم نتيجة العواطف و الأهواء و اعتقاد كل ذي مذهب تفضيل مذهبه على الآخر في تحيز واضح قد يصعب معه أي تمييز للحق وإصابة في الحكم بل الأغلب العام إن الكثيرين ممن كتبوا عن هاتين المدرستين هم من يوصفون بالسلفية فقلما تجد منهم من قال حقيقة عن هذين المذهبين ابتعادا عن العصبية في التمذهب.

وقد لجأنا إليها نتيجة لأهمية الدراسات الموازنة و ضرورتها للمساهمة في الإجابة عن السؤال الحيوي الذي لا يزال يتردد حول العلاقة بين المعتزلة و الأشاعرة. و أيهما المؤثر و أيهما المتأثر. ولا يزال الباحثون في علم الكلام المعتزلي و الأشعري يثيرون هذا التساؤل، و يزعم كل منهم زعما خاصا يذهب فيه إلى الادعاء بان هذه الفرقة أو تلك هي الأسبق و هي الأصل، و أن الفرقة الأخرى مقلدة أو تابعة .

و هكذا تظهر أهمية هذه الدراسة الموازنة لإلقاء الضوء على العلاقة المتشابكة في مسائل علم الأخلاق بين المعتزلة و الأشعرية، خصوصا إذا أخذنا في الاعتبار ان هذه العلاقة قد تبلغ من الغموض أحيانا درجة لا يستطيع معها الباحث أن يجزم بأصالة واحدة من الفرقتين و تبعية الأخرى لها .

السبب الثاني: فلا يقل أهمية عن الأول فهو راجع لدى الحيوية التي ظل مذهب الأشاعرة لعله ما يزال يتمتع بها إلى حد الآن في بعض المناطق من العالم الإسلامي، و أعني بذلك أن قضايا أخلاقية و كلامية عند الأشاعرة ما تزال تلقي بضوئها على البحوث عند مفكري المذهب و تلقي تقدا و اسعا من طرف المناقضين لهذا المذهب و بين زعم هذا و ذاك لم ينته النزاع الذي دام برهة طويلة من الزمان و الذي شغل المسلمين عن قضايا كان الأولى بهم أن يتدارسوها بينما تخلو عنها و اختاروا ردودا لا تخدم مصالح الإسلام و لا المسلمين .

و نفس الموضوع يمكن أن يطرح بالنسبة لعلم الكلام أو الأخلاق عند المعتزلة، ذلك أنهم و إن كانوا قد انقضوا فإن مقولاتهم الأخلاقية لا تزال تعيش و تحيي ضمن مقولات في الأخلاق عند الأشاعرة و من هنا كان الاهتمام بعلم الأخلاق عند الأشاعرة اهتماما في الوقت نفسه بعلم الأخلاق عند المعتزلة، و الواقع أن هذا الاهتمام ليس مقصودا لذاته بقدر ما هو مقصود أساسا لغرض موجه إلى الأخلاق، و من هذا المنطلق تصبح الدراسة الموازنة لعلم الأخلاق عند المعتزلة و الأشاعرة دراسة أخلاقية، تعتمد على كشف ما تتمتع به كل فرقة في قضايا الأخلاق و أساسها المبنية عليها، حيث الأخلاق هي حجر الزاوية في العقيدة الإسلامية، فقد مست اهتمامات معاصرة للمعتزلة بكل ما يمثلونه من ثقل و شأن في الأمة الإسلامية، و كذلك الأشاعرة و ما يمثله تراثهم من اهتمام لدى الباحثين و النقاد.

و هكذا وقع اختياري على هذه الدراسة الأخلاقية فجعلت عنوانها الآراء العقائدية بين المعتزلة و الأشاعرة دراسة تحليلية لآرائهم الأخلاقية، حيث أردت تناول العقيدة الإسلامية في إطار الفكر الأخلاقي، حتى أبتعد عن الدراسة الفلسفية للعقيدة الإسلامية، و تخليصها من أن تصبح فلسفة

يتحدث الناس حولها كما تحدثوا عن فلسفة اليونان وغيرهم كاليهود أو المسيحيين . وعندني أن العقيدة إذا لم تكن أخلاقاً فهي فلسفة، أو إطار لا يلتقي فيه إنسان مع آخر دراسة وتحليلاً وتعليلاً لقضايا المسلمين الحاضرة . وقد وقع كل من المعتزلة و الأشاعرة في انحرافات و أخطاء ومزالق تصل أحيانا إلى أن تصير مشكلة خطيرة و أحيانا يكون الخطأ بسيطا، ولعل ذلك يرجع إلى الاجتهاد أحيانا أو التعصب للمذهب تارة أخرى.

(ج) خطته :

ركزت على أعلام المعتزلة و الأشاعرة قصد تبيان الجوانب الأخلاقية، و اتبعت في ذلك لدراسة الأخلاق عند الفرقتين منهجا موازنا يعتمد على تصوير الآراء الأخلاقية كما تحدده كل فرقة ، ثم دراسة نفس هذه الآراء عند كل طائفة، مع بيان أوجه الافتراق والاختلاف، وقد كان من الضروري أن أبحث قضية الخير والشر عند كل فرقة ، حيث ارتأيت بادئ ذي بدء أن أضع ثلاثة أبواب تناول أولها الجانب التاريخي الممثل في نشأة المعتزلة و الأشاعرة متلواً بالأخلاق عند اليونانيين كمدخل رئيسي في فلسفتهم، كما جاء دور الفصل الرابع وقد عنونته بالفعل الخلقي لدى المعتزلة و الأشاعرة . أما الباب الثاني فقد احتوى على موقفهما من الأفعال الخلقية في ثلاثة فصول أولها الإرادة و ثانيها الحرية الإنسانية و ثالثها العدل والصلاح، أما الباب الثالث وهو حجر الزاوية بينهما، فقد وضعته لثلاثة فصول عنونتها بالقضاء والقدر وعلاقتها بأفعال العباد وفيه ذكرت أدلة المعتزلة و الأشاعرة وردود كل منهما على الآخر. وما شاكل ذلك من العناصر الداخلة تحت هذا الفصل. أما الثاني فكان الحديث فيه عن موقفهما من أفعال العباد وفيه تم ذكر آراء كل فريق ورده على الآخر، أما الثالث فقد تناول قضيتي الخير والشر عند الفريقين مع التطرق للفترة الإنسانية عندهما و عند السلف الصالح، مع ذكر لبعض أقوال الغربيين وخاتمة ضمنيتها الحديث عن التأثير و التأثر بينهما، ولا أستطيع أن أدعي أنني قد وصلت إلى اليقين و الله الهادي إلى سبيل الرشاد.

الباب الأول

الجانب التاريخي

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

ميلاد مذهب المعتزلة

جامعة الأمير
علي القادر للعلوم الإسلامية

١- نشأتهم :

إذا بحثنا أمر نشأة المعتزلة فإننا نجد من المهتمين بهم :

علي المغربي (١) الذي يذكر في مؤلفاته أن بداية الاعتزال قد انطلقت من البصرة

- منبر العلم و الأدب في ذلك العصر - في أيام الدولة العباسية (٢) مع بداية القرن الثاني للهجرة ، وفي نفس الاتجاه نجد المقرئ (٣) (ت ٧٣٢ هـ) يرى هذا الرأي مقرباً من رأي علي المغربي الذي يؤكد أن ميلاد مذهب الاعتزال أو المعتزلة ، قد ظهر في بداية القرن الثاني للهجرة .

وكذلك زهدي جار الله يؤكد كلا القولين السابقين : غير أنه يحدده في هذا الإطار ما بين (١٠٠ - ١١٠) للهجرة (٥) هكذا نرى أنه قد حصل شبه إجماع بين هؤلاء العلماء ، مما قد يجعلنا نتخذ الحقبة المذكورة كميلاً الانطلاق أو ميلاد المذهب الاعتزالي ، وكذلك في أيام الحسن البصري (ت ٥١١ هـ) (٦) والذي كان على صلة وثيقة بالمعتزلة .

أما أصحاب المذهب الاعتزالي ، فيرون أن الحقبة تمتد من ٩٨ هـ إلى ١١٠ هـ فقد أنزاحوا بسنتين إلى الوراء وذلك لتحديد فترة نشوء مذهبهم ويرى ابن الرضوي (ت ٨٤٠ هـ) (٧) أن ميلاد هذا المذهب يعود إلى فجر الإسلام أي منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ويستشهد على قوله بأن محمد بن حنفية (ت ٨١ أو ٨٢ هـ) دون ترجيح لأحد الأقوال (٨) ، وهو الذي روى وأصل بن عطاء (ت ١٨١ هـ) (٩) ، والذي تكفل برعايته ، ومنه أخذ بذور علم الكلام ومما لاشك فيه أن للمربي دوراً في ترك آثار أفكاره ومعتقداته وسلوكه في الذي تربى في أكنافه وهنا نلاحظ رجوع إلى الوراء لتحديد

(٩) وفيات الاعيان لابن خلكان ج ٤٥ - ص ٦٤ .

(١) الأعلام لمحيط الدين الزركلي ج ٦ - ص ٧٢ .

(٢) الفرق الكلامية الإسلامية لعلي المغربي ص ٢٠٣ .

(٣) الخطط للمقرئ ج ٤ - ص ١٨٣ .

(٤) شذرات الذهب في أعيان من الذهب ، لابن عماد الخنيلي ج ٦ - ص ١٠٢ .

(٥) المعتزلة لجهدي جار الله ص ١٢ .

(٦) الأعلام ج ٢ - ص ٢٢٦ .

(٧) الأعلام ج ١ - ص ١٦٩ .

(٨) شذرات الذهب ج ١ - ص ٢٦٩ .

تاريخ انطلاق هذا المذهب الفكري ، غير أنه رجوع بالتعدي إن صححت هذه العلاقة الرياضية - وعلاقة التعدي هذه تجعل من واصل بن عطاء (10) همزة وصل بين الفكر الاعتزالي الذي كان من رواه الأوائل راجعا به إلى محمد بن حنفية (11) الذي عاش تابعيا ، و لذا يمكن القول بأن للاعتزال جذورا تمتد إلى فجر الإسلام ثم نمت وترعرع حتى أصبح علما كاملا له مبادئه وأسس وأتباعه ويكاد القاضي عبد الجبار (12) (ت 415 هـ) (13) يذكر نفس الرأي و كأنه مساند لما جاء على لسان ابن المرتضى فهو يرجع فترة نشوء المعتزلة إلى أيام الخلفاء الراشدين الأربع ، غير أن طاش كبرى زاده (ت 968 هـ) (14) يقول إن مبدأ شيوع علم الكلام كان على أيدي المعتزلة و القدرية في حدود المائة للهجرة (15) ومرة أخرى ترى أن طاش كبرى زاده يبتعد عنهما و يسانده في هذا الرأي علي المغربي وغيره في أن ظهور المعتزلة كان بعد مضي قرن من الزمن عن الإسلام وأن هذا المذهب الذي أسس بصحبة القدرية .

- (10) واصل بن عطاء : هو أبو حديفة المعتزلي المعروف بالغزال مولى بني ضبة و قيل مولى بني مخزوم ، كان أحد الأئمة البلغاء للتكلمين في علوم الكلام وغيره ، وكان يلثع بالراء فيجعلها غيتا ، أنظر وفيات الأعيان ج 2 - ص 7 - 11 .
- (11) المنية و الأمل في شرح كتاب الملل لابن المرتضى ص 4-5-10 .
- (12) هو عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله القاضي ، أبو الحسين الهمداني الأسد أبادي(*) وهو الذي تلقبه المعتزلة بقاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب إلا على سواه ، ولا يمنوه به عند الإطلاق غيره (**) ولا نعرف من مصادرنا تاريخ مولده فقد توفي وقد جاوز 90 سنة إذ كان ميلاده ما بين سنة (320-324 هـ) (***) .
- (*) أصل المدل عند المعتزلة لهانم إبراهيم يوسف ص 134 .
- (**) مقدمة تنزيه القرآن عن المطاعن لعبد الجبار ص 2 .
- (***) الكامل لابن الأثير ج 9 ص 138 .
- (13) ففل الأعتزال و طبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي ص 126 .
- (14) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج 8 ص 352 .
- (15) مفتاح السعادة ومصباح السيادة لأحمد بن مصطفى ج 2 ص 148 .

و نجد أيضا حجة الإسلام (إبن تيمية) (ت 728 هـ) (16) يرى أن المعتزلة نشأوا على غرار الفلسفة اليونانية متأثرين بها. ومن خلال هذا الرأي الذي اعتبر أن مذهب الاعتزال قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، ومنها أخذ مبادئ فكره ، نجد فيه خلافا واضحا لكل ما ذكر عن أصل نشأة المعتزلة ، فإذا كان الاعتزال مذهباً إسلامياً نشأ وترعرع في أحضان الحضارة العربية الإسلامية حسب أقوال من سبق ذكرهم وهو المرجح نحو الصحة وصدق القول . وما دامت الآراء متضاربة حول تاريخ النشأة في إطارها الإسلامي فإن ابن تيمية قد أخرجها عن هذا الإطار ، و أصبحت غريبة عن الإسلام لذا فحسب رأبي أنه من واجب الباحثين المسلمين التفتيش و البحث لتصديق فكرة ابن تيمية أو تكذيبها.

لأن خروج الفكر الاعتزالي عن الإطار الأصيل إلى إطار غريب أمر ليس بالهين ، ويتحمل من أورد هذا الجزاء إيجاباً أو سلباً حسب التصديق و التكذيب .

لأن الاعتزال هو سليل أفكار إسلامية أصيلة أملت ظروف تناقض المذاهب من جهة ، ومن جهة أخرى ضرورة منطقية لما يدور في أذهان الناس ، لا سيما وأن الإسم يعبر عن نفسه ، في كونه مذهب إسلامي ابتعد عن كل المذاهب فسمي بالمعتزل ، وهو مرتبط أشد الارتباط بالأفكار الإسلامية البحتة .

وخير ما نستشهد به على معارضة ابن تيمية هو ما جاء على لسان ابن الوردي (ت 749 هـ) الذي يقول إنه بعد تولية (علي) (17) أنقسم الناس إلى ثلاث فرق

1- موالية (أو مناصريه)

2- محاربة وهم طلحة بن عبيد الله و الزبير بن العوام اللذان توفيا (ت 36 هـ) (18)

3- وفرقة قالت لا يحل قتال (علي) ولا القتال معه وهم سعد بن أبي وقاص (ت 55 هـ) (19)

(16) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج 6 ص 85.

(17) الضوء اللامع ج 5 ص 309.

(18) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج 6 ص 90.

(19) المصدر نفسه ج 1 ص 65.

ومحمد بن مسلمة (ت 62 هـ) (20) وعبد الله بن عمر (ت 74 هـ) (21) وسعد بن مالك (ت 74 هـ) (22) وأسامة بن زيد (ت 102 هـ) (23) .

وهذه الفرقة الأخيرة من المسلمين اعتزلت الناس وسميت معتزلة وفي هذا الرأي الخاص بإبن الوردى دليل على أن للمعتزلة مذهب أصيل لم يتصل بالفلسفة اليونانية ولم يأخذ عنها على عكس ما ذهب إليه ابن تيمية فقد تكونت الفرقة الثالثة و اعتقد أنها الأصل في ميلاد حركة الاعتزال (24) . حيث أنهم ظهروا في صدر الإسلام مع توسع رقعة الاعتزالهم الحرب - وعدم المشاركة فيها - وهي الواقعة بين أصحاب الجمل و علي من ناحية و الصفيين ومعاوية بن أبي سفيان (ت 60 هـ) من ناحية أخرى ، وهذا تجنباً للفتنة وجمع شمل المسلمين ، أما المستشرقون فقد ذهبوا مذاهب أخرى في تحديد تاريخ النشأة وسبب التسمية و أصل المذهب وكيف نشأت أفكاره ، فإن المستشرقة "سوسنة ديلفد" في المقدمة التي كتبها لكتاب طبقات المعتزلة تقول ما يلي : أما سبب تسمية المعتزلة اعتماداً على قضية مفارقة وأصل بن عطاء حلقة "الحسن البصري". ومن هنا نرى أن هذه المستشرقة قد أبرزت شكاً فيما أورده الكثير ، غير أن شك "ديلفد أخف بكثير من شك ابن تيمية فشكها لا يخرج الفكر عن محوره الأصلي ، وإنما يريد إثبات هذا حتى لا يقبل الشك . وهو أمر منطقي . على عكس ابن تيمية الذي يريد إثبات غرابة الفكر عن المسلمين بينما هو جزء من كياناتهم وحضارتهم .

و إذا انتقلنا إلى المستشرق ("هاملتون") فأننا نجده يقول : إن حركة الاعتزال بدأت في الواقع في نهاية القرن الأول الهجري كرد فعل على التطرف المذهبي نتيجة تعصب الخوارج من ناحية وبتراجي المرجئة من ناحية أخرى (25) .

ومن هذا الرأي يمكن الاعتقاد بأن سبب ميلاد المذهب يكون شيء أملت الظروف في تلك الحقبة من

(20) معجم الأنساب و الأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي للمستشرق زامباور ص 38.

(21) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج 6 ص 81.

(22) الفرق بين الفرق للبهغدي ص 89.

(23) تاريخ مختصر البشر لابن الوردى ص 38.

(24) تلمة المختصر في أخبار البشر ص 33

(25) Hamilton AR Mohammedanism P. 88

التاريخ فهو انبثاق و انفجار ضروري ، يحاول التخفيف بين المتناقضين بإيجاد صيغة فكرية تنقص من التطرف و تقف موقف الحكم ، وذلك بالتخلص من العواطف المذهبية و الاتجاه إلى العقل الذي لا يقبل المغالاة ولا التطرف المذهبي .

وفي الأخير نورد تعليقا على ما جاء من آراء متضاربة حول نشأت المعتزلة و تكوينهم ، أما بالنسبة للدين يرون أن الحركة قد تكون نشأة في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم يمكن الرد عليها بمايلي : " إن المذهب الاعتزالي مدرسة فكرية ذات خصائص ومبادئ معينة ولها الظرف التاريخي المناسب الذي ساعد على انبثاقها و ميلادها ، وهيا لها الإطار العام ، لتكون كنتيجة لتقلبات واختلافات دينية و اتجاهات فكرية و مذهبية.

كما لا يمكن ضمها أو حصرها في رجل واحد هو " واصل بن عطاء" اعتبارا على أنه هو الذي كان السبب في تكوينها ونشأتها.

لذا يقول عنه "ابن المرتضى" (26) فهو الذي وضع قواعد الدين و أصوله وفروعه كلا موحدا لا خلاف فيه ولا وجهات نظر ولا مذاهب ."

ومن خلال هذا القول نستنتج أنه من الصعب أن تظهر هذه المدرسة في فجر الإسلام ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ، جاء بدين موحد لا خلاف فيه ولا تضارب أفكار. والدين كل كامل لا يقبل الجزئيات.

وما يمكن قوله هو أن المعتزلة كانوا متحمسين لمذهبهم فأسرفوا في الدفاع عنه ، ولكي يردوا هجومات المعارضة لجئوا إلى جعله منبثق عن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأن المعارضين أو الخصوم قد اعتبروهم منحرفين عن العقيدة الإسلامية ومخطئين في الفهم على خلاف جل المسلمين ومنهم من ألصق بهم صفة الكفر بصريح العبارة، واتهموهم بتأثرهم بالأفكار اليهودية ، فقد ظنوا أنهم أخذوا عنها قراءة وتمحيصا وتحليلا ، كما ضموا إلى الفلسفة اليونانية رغم أنوفهم.

ويبقى دائما في الاعتبار أن المعتزلة قد أسهموا بقسط وافر في بناء الأفكار الإسلامية والعمل على ازدهارها ، تبعا لما اتصفوا به من سداد ، الرأي وقوة العقل والفتنة والذكاء .

فمن غير شك أن الدفاع عن مذهبهم دفع بهم إلى مزايدات ومبالغات ، القصد منها إعطاء المناعة للمذهب وتحصينه.

وبضيف ابن " المرتضى " قائلا: " إن بعض الشيعة دخل في مذهب المعتزلة في القرن الرابع الهجري فحملهم علي أن يردوا سند مذهبهم إلى علي بن أبي طالب " يمكن لهذا القول أن يحمل تصديقا، فالوفاة الجديد على المذهب، دون شك أنه مازال متشعبا بأفكاره ومعتقداته، ويحاول تكييف كلا المذهبين: المذهب القديم بالتقليل من الغلو والمبالغة والمذهب الجديد بالتكييف وذلك لجعله يتقبل بعضا من آراء المذهب القديم.

ورغم كل هذه الانتقادات فإن مذهب المعتزلة مذهب موجود بأصوله وكيفية ته وأفكاره، فإن حاول في الماضي طرح أفكاره على الساحة الفكرية وتثبيتها، فإنه اليوم مذهب قائم ولا يمكن زعزعته أو هدمه مادام أنه يفرض وجوب استعمال العقل في أمور الشرع ومادام أنه يبعد العواطف ولا يعترف إلا بقوة البرهان والحجة فالعصر ليس عصر العواطف، ولذا يمكننا أن نقول إنه من البديهي أن يتزعزع وينمو ويتسع أكثر.

2- الانفصال وأسبابه

لقد تضاربت الآراء حول أسباب الانفصال الاعتزالي وحول مسألة الحسن البصري (27) التي كانت كما يعتقد السبب المباشر في الانفصال وظهور المذهب .

وما يذكر حول حادث الانفصال الذي وقع بين الحسن البصري وواصل بن عطاء هو الخلاف حول مرتكب الكبيرة - أي كبريات المعاصي

- هل مؤمن أم كافر؟ فإن رده مختلف الفرق إما إلى الكفر الصريح وإما إلى الإيمان الصريح . فإن "واصل" قد وقف موقف الوسط وقال إنه : لا مؤمن ولا كافر، وإنه مؤمن عاص. فوقع الانفصال بينهما أو التحيز ومنه الاعتزال أي الانفراد.

و تشير بعض المراجع إلى أن الخلاف بين " واصل والحسن " في هذه المسألة لم يؤد إلى الخلاف في أصول المذهب بأكمله.

لذا يبقى النقاش في كون " الحسن " اعتزالي أم لا؟

وببقى السؤال مطروحا على من سينال الريادة في هذا المذهب؟

غير أن أكثر الآراء ترى في " واصل " على أنه المؤسس الأصلي لهذا المذهب أو هذه المدرسة. وخير دليل على ذلك هو قول " عمر بن عبيد " (ت 142 هـ) (28) وهو من أعضاء المذهب الأولين.. وقد جاء فيه قوله : " ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة، ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة ونسائر المخالفين في الرد عليهم منه " (29)

وفي هذه القول اعتراف بسيادة " واصل " على المدرسة وفضله عليها كما أنه يحمل أوصافا للمخالفين - المعارضين للمدرسة ومنه يستنتج أن واصل بن عطاء هو الرائد. وإن سبقه إلى هذا الأمر أناس ، فهو الذي بعث المذهب إلى الوجود ودافع عنه و أنشأه . فإن الإطلاع الشاسع والقدرة على الرد على مختلف المذاهب مكنته من اعتلاء عرش سيادة هذه المدرسة. ويضيف فؤاد سزكين(30) قائلا : " بأن الخلاف بين واصل بن عطاء والحسن البصري حول المنزلة بين المنزلتين. هو سبب الانفصال، وفي هذا القول تأكيد للقول السابق وهو الخلاف حول مرتكب الكبيرة من المعاصي .

وتتواصل الكتابات حول هذا المذهب الذي أثار ثائرة الناس في ذلك العصر - وكل جديد يلقي معارضة وإنكارا - مما دفع بأكثر الدين لم يعايشوا تلك الحقبة من الزمن إلى التطرق إلى هذه المسألة حيث يقول ابن المرتضى : " المجبرة تزعم أن المعتزلة لما خالفوا الإجماع في ذلك سموا معتزلة " وفي هذا القول فصل واضح حول سبب التسمية و الانفصال، وهذا رأي صادر عن المجبرة وهم من الخصوم الأشد معارضة لمذهب المعتزلة.

وفي هذا إنصاف منهم لأنهم كانوا يظنون أنهم يسيثون "إلى المعتزلة ولكنهم نزعوا كل التباس عن هذا المذهب في آراء الناس وأذهانهم .

ويؤكد ابن المرتضى ما ورد في الفقرة السابقة قائلا : " إن عمرو بن عبيد قد رجع إلى مذهب واصل بن عطاء. استشهدا بهذا القول : " فليشهد علي من حضر أنني تارك المذهب الذي كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة قائلا بقول " أبي حذيفة " وفي أنني اعتزلت مذهب "

(28) شذرات الذهب ج 1 ص 210

(29) النية و الأمل ص 18

(30) تاريخ التراث العربي في الفقه و العقائد إلى غاية 430 هـ لفؤاد سزكين ج 2 ص 359

الحسن " في هذا الباب " (31) ومن هذا نفهم أن متبعي المذهب كانوا بين أخذ ورد ، وهذا يعني أيضا أن المنتمى إلى المذهب ، لا ينتم إليه إلا بعد اقتناع ، وليس انضماما عفويا خال من التفكير والتعليل والفهم العميق ، فالانتماء خدم المذهب و أكثر من أتباعه نتيجة قوة التحليل والتعليل واستعمال العقل ، لأن العقل يفرض وجوده على ذوي العقول المفتوحة مما أدى إلى إثراء المدرسة برجال أثبتوا وجودها وبعثوا بها في التاريخ.

وما يبرز هذا القول أيضا هو قبول المعتزلة لهذا الاسم الذي لقبوا به ، دليل على فهم وضعهم في زحمة المعارضين والخصوم.

- ويبقى الخلاف قائما حول المؤسس الأول للاعتزال فيورد رأي آخر إلى كون العلاقة التي تربط واصل بن عطاء ، بـ " الحسن البصري " هي علاقة التلميذ بالأستاذ ، و الخلاف في مسألة لا يعني الخلاف في كل المسائل كالعدل و القول بنفي القدر من الأساسيات . وهي كما يظن أنها من وضع "الحسن" فالذي يصدق بأصل من أصول الاعتزال يجره ذلك إلى التصديق بالأصول كلها ، ومن هنا يمكن أن يرجح على أن " الحسن البصري " هو المؤسس الأول لهذه المدرسة .

لهذا نجد أن ابن المرتضي يقول كي يؤكد ما جاء في الفقرة السابقة بأن الحسن (32) قد بعث برسالة إلى الحجاج بن يوسف (ت 95 هـ) (33) تثبت أنه من الذين يقرون بالاختيار على عكس الجبرية التي تنسب كل الأعمال خيرا وشرها إلى مشيئة الله تعالى ، كما أن الحسن كان يثور في وجه كل من يقول بهذا القول ، و يقر بوجود حرية تخص حرية التصرف و السلوك ، وهذا ما لا يرفضه جل المسلمين إذ يرى و أن القدر مستلزم على إرادة الناس فلا خيرو لا شر إلا منه سبحانه و تعالى . وما يفيد أكثر في إثراء أسباب الانفصال هو "هانم إبراهيم يوسف" إذ ذكرت قائلة " إنما اختار المسلمون الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه بمعنى " المحايدين " أو الذين لا يناصرون أحد الفريقين المتنازعين - أهل السنة والخوارج - على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة الفاسق " وما حكمه؟ هل هو كافر مخلد في النار، كما يقول الخوارج ، أو هو مؤمن يعاقب

(31) الأمالي ج 1 ص 166-167

(32) المنها و الأمل ص 12-14

(33) معجم الأنساب و الأسرات الحاكمة ص 62

على الكبيرة بقدرها، أو هو في منزلة بين المنزلتين وهو ما سيقول به المعتزلة ؟ ” (34)

ولا يحتاج هذا النص إلى تعليق حول سبب الانفصال وتكوين المدرسة الاعتزالية فالمذهب الاعتزالي يتوسط مذهبين مختلفين وهما مذهب المحدثين و الأشاعرة، قصد محاولة التخفيف من حدة غلوهمما و الأمر منطقي في ظهور مثل هذا المذهب والذي لاشك لو فهم بالعقل لكان وسيط يربط بين الأطراف المتنازعة ولعل أبا القاسم البلخي (ت 317 هـ) (35)، يزيد في إثراء الموضوع. لذا أذكر ما قاله عن هذا الأمر ”على أنه من المشهور تاريخيا في تحديد نشأة المعتزلة وظهورها على يد ” واصل بن عطاء ” في قضيته المشهورة مع ” الحسن البصري ” في مجلسه. وذلك حين وقع اختلاف في مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج : إنهم كفار مشركون، وهم مع ذلك فساق، وقال بعض المرجئة : إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله ورسوله وبكتابه، وبما جاء به رسوله، وإن لم يعملوا به، فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء ” (36)

ويوضح هذا النص معنى الانفصال و أسبابه مع ذكر موقف مختلف الفرق من ظهور الاعتزال، واتخاذهم مسلكا جديدا لا يتفق مع جميعها، وفي هذا إثراء للفرق الكلامية أو إثراء لعلم الكلام، حتى يصل إلى ما يريد من دراسة العقيدة و تحليلها بغية تطبيقها على أكمل وجه، وهذا في صالح الإسلام الدين الحنيف، وليس كما ظنت الخوارج ذات الأفكار المتطرفة بأنهم كفار مشركون .

ولزيد من الإطلاع نورد سبب الانفصال على لسان البغدادي (ت 420 هـ) (37) فقد جاء عنه :

” فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة و الأهواز، و اختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق ... و زعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن و لا كافر، و جعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر و الإيمان، فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة، فانقم إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد ” (38) قال الناس يومئذ فيهما أنهما قد اعتزلا قول الأئمة و سمي أتباعهم من يومئذ معتزلة ” (39) و في هذا النص توضيح آخر لسبب الاعتزال، و ما يثير الانتباه هو أنه عند بروز فكرة جديدة،

(34) أصل المدل عند المعتزلة ص 17

(35) دائرة المعارف قاموس عام لكل فن و مطلب لبطرس البستاني ج 2 ص 314

(36) فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ص 115

(37) الأعلام ج 4 ص 48

تعتبر أنه بدعة - في حين أنه من اللازم فهمها و التعليق عليها (40) ثم الحكم عليها بعد الفهم والتحليل، وحسبما ورد فإن المفارقة قد حدثت فجأة وبصفة ارتجالية، مما يدل على سطحية أفكار المعارضة. ويبين كذلك مدى المواجهة التي كان يتلقاها كل من حاول تفسير شيء مبهم، أو على الأقل فتح النقاش فيه ومن ثمة فإن الباب مسدود في وجه الجديد من الأفكار - ومما لا شك فيه أن استقبال الآراء الجديدة لا تتحمله إلا العقول القوية، لأن الرأي وحسب اصطلاح كلمة رأي قابل للنقاش و الأخذ بالرد والحكم عليه يكون بعد التحليل والتعليل، أما الرأي في حد ذاته فإن طبقه صاحبه فالله سبحانه وتعالى يتولى أمر عقابه أو جزائه، وإن لم يطبقه فهو مجرد فكرة و رأي لاشيء آخر.

3 - الطبيعة الفكرية

إن المذهب الاعتزالي هو مدرسة كلامية (41) تدارست الدين الإسلامي وشؤون المسلمين، ويمتاز بنسق مؤلفاته الخاصة بهذا العلم، وهو من المدارس الأولى التي وضعت أسس علم الكلام. وعبارة علم الكلام اصطلاحاً تعني المناقشة والنظر في العقيدة، مع احترام قواعدها و أسسها، وهو على خلاف الفلسفة التي تدارس القضايا البشرية بصفة عامة دون إطار عقائدي. يقول الملطي (ت 377 هـ) (42) : " إنهم من أرساب الكلام و أصحاب الجدل و التمييز و النظر والاستنباط و الحجج على من خالفهم من أنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع و علم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم " (43) ومن قول الملطي نكتشف:

" أنهم امتازوا باستعمال العقل للحكم على الأمور والقضايا الإسلامية، والعقل هو الميزان الوحيد في القضايا الفكرية المجردة التي لا تخضع لوسائل القياس المادية، وإذن فاستعمالهم للعقل في تحليل قضايا الفكر أمر فيه حكمة وسداد الرأي .

(40) التراث في ضوء العقل لمحمد عمارة ص 27

(41) أصل العدل عند المعتزلة ص 16

(42) فصل الأعتزال وطبقات المعتزلة ص 12

(43) في علم الكلام (المعتزلة و الأشاعرة) لمحمود صبحي ج 1 ص 105

والملطي وهو من المعارضين لهم، رغم هذا يذكر خصال هذا المذهب الذي حاول بعث الفكر الإسلامي إلى الأمام، بغية تثبيت الحضارة الإسلامية العربية.

وقد نجح المذهب في الفصل بين القدر والقضاء وحرية الإنسان في التصرفات والسلوك، وبناء علم الأخلاق.

ومن بين المنصفين أيضا في حق المعتزلة الإسفرايني (ت 418هـ) (44) يقول: "إنهم أول فرقة أسست قواعد الأخلاق". وهذا اعتراف بالمعتزلة حيث يرجع لهم الفضل في وضع قواعد الأخلاق. والذين كما عرفنا في المقدمة، أنهم أبعدوا الأخلاق عن التفكير الميتافيزيقي، وأعطوها صبغة تطبيقية وهذا لكونهم قد اعتمدوا العقل في دراسة القضايا فهم يمتازون على غيرهم بقوة الذكاء ورجاحة العقل، وقوة الحجة في الجدل، وسرعة البديهة في البرهنة بالأدلة العقلية. ومن بين الذين كتبوا عن المعتزلة محمود قاسم. الذي أورد هذا القول: "إنهم أول من ظهر من الفرق الإسلامية في صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول، وأنهم من أعظم الفرق رجالا وأكثرهم أتباعا (45)". وفي النص تأكيد لما ورد من كلام حول المعتزلة فهو من أول الفرق الكلامية التي ظهرت في صدر الإسلام، حيث أبرزوا قواعد الأصول الفكرية الخاصة بعلم الكلام، كما أنهم وفقوا في التمييز بين المنقول وهو الشرع، والمعقول وهو وليد التفكير والتحليل والاستنباط فإن كانت الشريعة قد مدت المسلم بمادة خام، فعلى المسلم النظر فيها وتحليلها، بغية الوصول إلى فهم جيد لمحتوياتها ومغازيها، مما يسهل تطبيقها على أكمل وجه.

ولهم الفخر في كونهم من الفرق الإسلامية البارزة التي نالت التمجيد وهذا على لسان الكثير من العلماء ومما لا شك فيه أنهم اكتسبوا هذه الصفة لصحة آرائهم ودقتها فتمكنوا من بعث مذهب فكري تمتع بالاستمرارية والبقاء، رغم العوامل السيئة التي أحاطت به وطمرته لمدة طويلة من الزمن. وكذلك نجد الشهرستاني (ت 548 هـ) (46) يؤكد استقلالية المعتزلة فكريا، وسيادتهم على

كل الفرق الكلامية الموجودة آنذاك ويواصل الشهرستاني كلامه فيقول: "إن واصل بن عطاء قد

(44) وفيات الأمان ج 1 ص 9

(45) دراسات في الفلسفة الإسلامية لمحمود قاسم ص 25

(46) شذرات الذهب ج 4 ص 149

أخذ علم الكلام الخاص بالفكر الاعتزالي عن أبي هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية " (47) وفي قوله هذا تأكيد لما أورده " ابن المرتضى " إذ يقول في إحدى نصوصه إن أبا هاشم قد سئل عن مبلغ علم جده محمد بن الحنفية فقال : " إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء ."

ويواصل ابن المرتضى كلامه قائلا : " أعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام علي بن أبي طالب وخطبه و أنها تتضمن من ذلك ما لا مزيد عليه ولا غاية وراءه من تأمل المأثور في ذلك من كلامه ، وإعلم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه إنما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الفصول " (48).

وهكذا نجد أن " ابن المرتضى " ينسب الفكر الاعتزالي إلى علي بن أبي طالب ، فلمن أراد التعمق أو التدقيق في فهم الاعتزال وفكره ، عليه القيام بدراسة مستفيضة لعلي بن أبي طالب من خلال نصوصه - الخطب - ومن خلال مآثره في الأقوال و من خلال سيرته ، ثم يوازن بين الفكر الاعتزالي وغيره وأثنائها يحكم هل أن الفكر الاعتزالي قد اشتق فعلا من فكر " علي بن أبي طالب ؟ أم لا ؟

وقد جاء أيضا عن الخوارزمي أن المعتزلة كغيرهم من المذاهب الدينية يمجدون قائد المذهب ويعتزون بانتفاء إليه . وقد ذكر مايلي " أن المعتزلة يعتقدون بالحسن البصري اعتداد الحجازيين بالشافعي والزيدية والإمامية بالمهدي " (49)

وفي هذا القول تأكيد على قوة الانتماء المذهبي غير أنه يمكن طرح السؤال التالي : " هل مؤسس الفكر الاعتزالي هو " الحسن البصري " أم هو " واصل بن عطاء " ؟

لذا فلمن تكون السيادة والتجميد " لواصل " أم " للحسن " ؟ ونعود إلى سامي النشار لنطلع على رأيه فهو يرى " أن حركة الإعتزال قد ظهرت وتطورت كظاهرة تاريخية ذات أبعاد معينة وليدة البحث العلمي والنظر العقلي في النصوص الدينية " . (50)

و استنادا إلى ما ذكره سامي النشار ، فإنه يمكن الرد على ابن المرتضى الذي نسب الفكر الاعتزالي إلى علي بن أبي طالب بأن الفكر الاعتزالي يمثل ميلاد حركة فكرية أسهمت الظروف المختلفة في

(47) الملل والنحل للشهرستاني ج1 ص 62

(48) المنية والأمل ص11

(49) المهدي الموعود المنتظر لنجم الدين جعفر العسكري ص14

(50) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لعلي سامي النشار ص 421

تكوينها و نشأتها وعند الخوارزمي أنه مهما كانت درجة الانتماء المذهبي قوية فإن الفكر يبقى فكراً، ومستوى سلامته و صدقه يستنتج من خلال الموازنة مع الأفكار المعارضة ونورد جملة من المواقف والآراء حتى نستنتج طبيعة الفكر الاعتزالي:

- لقد سميت المعتزلة بهذا الاسم لاعتزالهم كل الأقوال، ويعني ذلك أنهم خالفوا كل الآراء، مما أدى إلى انفردهم أو انعزالهم، فقد انبثق عن فكرة مرتكب الكبيرة ميلاد مذهب جديد.

- ونجد أن المرجحة قد ذهبت إلى القول بأن ، مرتكب الكبير، مؤمن على عكس المعتزلة القائلة بأنه، لامؤمن ولا كافر. (51).

- والفرق الأخرى ترى في مرتكب الكبيرة، كافر بصريح العبارة أمثال الخوارج .

فإنه يبدو من خلال الأفكار الأساسية الثلاثة نجد أنها أدت إلى تولد المذهب الاعتزالي بفكر مناف لكل الفرق.

كما نرى أنه ضرورة أملت الظروف التاريخية الكائنة في تلك الحقبة.

وبغية تفصيل واضح بين الفلسفة وعلم الكلام الذي يخص هذا المذهب - أي الاعتزال نجد أن أحمد أمين (ت 1373 هـ) (52) يقول: " إن المتكلمين قد اعتقدوا قواعد الإيمان، و أقرروا بصحتها و آمنوا بها ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها ، فهم يبرهنون عقلياً، كما برهن القرآن عليها وجدانياً. أما الفلاسفة، فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً . ويفرضون أن عقولهم خالية من المؤثرات ومن العقائد ثم يبدهون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان. (53)

ويضيف أحمد أمين قائلاً: " إذا نحن استعرضنا ما بين أيدينا من المصادر التي تكلمت في سبب تلقيب المعتزلة بهذا اللقب وجدنا أنهم لقبوا بالمعتزلة لأن: " وأصلاً وعمرو " اعتزلاً حلقة "الحسن" واستقلاً بأنفسهما، على إثر تقريرهما أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، فسموا من أجل ذلك معتزلة " (54) ومن هذا النص ندرك أن أساس فكرهم يعتمد على إيجاد منزلة ثالثة بين المنزلتين، وهذا جهد منهم لإيجاد صفة للمؤمن العاصي، أي الذي

(51) تاريخ الفلسفة الإسلامية لزهدي جار الله ص 170

(52) الأعلام ج1 ص101

(53) فحوى الإسلام لأحمد أمين ج3 ص18

(54) فجر الإسلام لأحمد أمين ص288

يؤمن بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر ، ومع هذا يقوم بارتكاب الفسق ، أو بعبارة أخرى لا يقوم بالشعائر الدينية على أكمل وجه .

ولا يمكن حسب رأيهم، أن نصف الذي ورد ذكره بأنه كافر بصريح العبارة، لأن الكافر هو الذي لا يؤمن إطلاقاً بما جاء به الدين الحنيف، أو بالأحرى يتجاهله ولا يحب أن يعرفه.

لذا نستنتج أن التفريق بين المؤمن الكامل والمؤمن الناقص والكافر، أمر تؤكد الحياة اليومية.

وفي المجتمع أصناف من البشر لا يمكن حصرها ، والمنزلة الثالثة موجودة ولا شك في ذلك .

لذا يكاد الفكر الاعتزالي أن يقترب من الواقع، حيث أنه عند تناوله للقضايا، يأخذ عينات واقعية ويدرسها ، ويحللها، مستعملاً عقله للنظر فيها ، في حين أن بعض الفرق الأخرى تنظر إلى الأمور بشكل سطحي، ويضاف إلى ذلك أنها لا تستعمل عقلها، الأمر الذي يبعدها كثيراً عن الواقع.

ومن ابتعد عن الواقع المعيش، فإنه دون شك يبقى سابحاً في الخيال.

4 - دفاعهم عن الإسلام:

ترتبط نشأة المعتزلة بالإسلام ارتباطاً وثيقاً كما يقول محمود صبحي : " إن البحث المنهجي السليم ليس في التحري عن أخذ واصل أو عمرو بن عبيد مؤسساً المذهب وإنما فيما واجهه الفكر الإسلامي من مشكلات اقتضت ظهور المعتزلة، ومن ثم يتبين أن نشأة المعتزلة قد تحددت بعاملين رئيسيين :

1. الحاجة الفكرية للدفاع عن الإسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى.

2. حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين، وأن يتسنى لفريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل إذا تعارض مع ظاهر النص " (55) وتلك قضية لا ينبغي أن ينظر إليها كأساس عند المعتزلة بل يتعين النظر إليهم كفرقة ظهرت للدفاع عن الإسلام، كما يلاحظ محمود صبحي أن من سبقها من الفرق قام أصحابها على أساس من الخلافات السياسية ثم صبغوها بالصبغة الدينية قصد اكتساب الجمهور، وفي الوقت الذي لم يكن للإسلام رواده ولا ملاك ممن يدفعون عنه المهاجمين، نهضت طبقة مؤمنة قاصدة الدفاع عن الإسلام، وهؤلاء هم المعتزلة (56) الذين حرك شعورهم طوائف مختلفة

(55) في علم الكلام - دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ج1 المعتزلة ص 180

(56) المرجع نفسه ص 32

العقائد من فرس و مسيحيين ويهود وبوذيين وشعوبيين وزنادقة وصابئة ممن أقبلوا على الإسلام وفي رؤوسهم ديانتهم القديمة (57)

والواقع أن فرقة المعتزلة جعلت من أهم أغراضها الدعوة إلى الإسلام و الرد على المخالفين وما كان ليهتسنى لهم الرد إلا بعد الإطلاع على أقوالهم وأدلتهم، فدفعمهم ذلك إلى الإحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها، فأصبحت البلاد الإسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء وكل الديانات ويتجادل فيها، ولاشك أن الجدل يستدعي النظر والتفكير، ويثير مسائل تستدعي التأمل، وتحمل كل فريق على الأخذ بما صح عنده من قول مخالفه، وتسليح اليهود والمسيحيون وغيرهم بالفلسفة فحذقوها وأخذوا يردون بها على الإسلام، محتجين بأصولهم الفلسفية وخاصة أن عقائدهم الباطلة والمخلوطة بالفلسفات تحتاج إلى من يرد عليها ويحتج بالمثل فقد أدى هذا إلى أن يلجأ المعتزلة إلى مثل السلاح الذي لجأ إليه خصومهم، ومن هذا الاحتكاك بين المعتزلة وأمثالهم وبين الملل الأخرى نشأت بين المسلمين أقوال مختلفة، فمن الطبيعي أن ينهج علماء الملة هذا المنهج فيردوا على المخالفين، ويتوسعوا في الدفاع توسع المخالفين في الهجوم، ويجددوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون، الحجج في الطعن، يقول محمد حمزة " فقد تصد المعتزلة للرد على هؤلاء بقوة وفلسفة لا تجارى، وكان لهم الفضل الأول في الدفاع عن عقائد الإسلام بالحجة والبرهان القاطع، وكانوا يحكمون العقل في كل شيء، ولا يحد ثقتهم بالعقل إلا احترام أوامر الشرع، ومن هنا نجحوا في إقحام الملحددين الذين لا يؤمنون بالدليل النقلى من كتاب أو سنة (58) و الثابت أن جميع من خالف الإسلام لم يسلم من بطش المعتزلة والوقوف ضده بكل ما ثبت لديهم من حجة و ما استقر في عقولهم من برهان و في هذه الحقبة أنتشر الزنادقة في بلاد العراق أمثال بشار بن برد(ت 167هـ) (59) و الذي صوب رأي إبليس حيث اعتقد أن عنصر النار اكرم من عنصر التراب، وصوب بشار عبادة النار فقال:

والنار معبودة مذ كانت النار (60)

الأرض مظلمة و النار مشرقة

(57) ضحى الإسلام ج 3 ص 7

(58) اتآلف بين الفرق لمحمد حمزة ص 137

(59) شذرات الذهب ج 1 ص 264

(60) ديوان بشار بن برد ج 3 ص 130

وعلى ذلك الرأي نهج صالح بن عبد القدوس (ت 167 هـ) (61) فتصدي لهما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وقد حمل المعتزلة حملة لا هوادة فيها على كل مخالف لتعاليم الإسلام، وما دعا المعتزلة إلى وضع مبدأ العدل وما ترتب عليه من خلق الأفعال والحسن والقبح الذاتيين إلا نتيجة ما رأوا من مغالاة جهنم بن صفوان وأصحابه في جعل الإنسان كالجماد تجري على يديه الأعمال كما يجري الماء على الحجر الأصم (62)، وحاصل القول أن المعتزلة كانوا أهل حرب على أهل العقائد المخالفة يلزمونهم الحجة ويدعونهم إلى الحجة، وكانوا من سعة النظر ومعرفة الدين بحيث كانوا موضع الفتيا، وكانوا مؤمنين بدعوتهم إيماناً عميقاً جعلهم يركبون كل صعب في سبيل نشرها، سواء كان ذلك في معرفة الأفكار، أو السفر والحط والترحال، فلا يثنونهم بعد المسافات ولا الحر القاطن ولا البرد القارص.

ويروي المؤرخون أن دعواتهم بلغوا خلف الصين، وبلغوا المغرب الأقصى، فهم أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام في ذلك الزمان (63). إذ يقول حسن الشيخ حتى أن فكرة الإسلام لتعد أوضح نقطة في عقيدة المعتزلة، وقد امتازوا بهذا الأصل نتيجة تمسكهم بالدفاع المطلق عن الإسلام وتفانيهم في الوقوف ضد أعدائه، فدافعوا عنه دفاعاً مجيداً، وصدوا عنه غارة القائلين بالتعدد، من أصحاب الثقافات على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم، على أنه يلاحظ أن الإسلام على سهولته وبساطته قد أصبح عند المعتزلة متشعب الأطراف والنواحي، ذلك أن الإسلام قد أصبح عندهم مهدداً من طرف أناس عقدوا العزم على إفساد العقيدة الإسلامية، و ضربها من الداخل قصد تشتيت المسلمين المستولين على ما بأيدي هؤلاء الداخلين تحت حكمهم من سلطة أرادوا العودة إليها بطرق ووسائل لم ترضى المعتزلة الناهضين للجهاد من أجل تثبيت دعائم الإسلام. (64)

فازداد نشاطهم على نطاق واسع يقول عبد الله الأمين: "وقد انبرى للدفاع عن الإسلام أمام هؤلاء فرقة درست المعقول وفهمت المنقول فكانت المعتزلة وقد تجردوا للدفاع عن الدين، وما كانت الأصول الخمسة التي تظافروا على تأييدها وتآزروا على نصرها إلا وليدة المناقشات الحادة التي

(61) وفهات الامهان ج 2 ص 493

(62) التآلف بين الفرق ص 138

(63) تاريخ الفرق لمحمود محمد زهاد ص 34-35

(64) كبرى الفرق الفكرية والسياسية في الإسلام لحسن الشيخ الفاتح ص 29

كانت تقوم بينهم وبين مخالفهم ، و التوحيد الذي اعتقدوه كان للرد على المشبهة و المجسمة ،
والعدل كان للرد على الجهمية ، والوعد كان للرد على المرجئة ، و المنزلة بين المنزلتين ردوا به على
المرجئة و الخوارج (65)

5 - وسائل الدفاع :

ومن هنا مثل المعتزلة واقعية الإسلام ، فهم واقعيون لم يقصروا حوارهم مع المخالفين على ترك
ساحة الإسلام خالية لمن آمنوا بالإسلام ظاهرا وكفروا به باطنا ، ومن هؤلاء المانوية ، كما يقول محمد
حمزة " وهم أصحاب " ماني " الذين انتشرت ديانتهم في بلاد الفرس ، وكانوا يقولون : إن العالم
نشأ عن أصلين هما النور و الظلمة ، وعن النور يصدر كل خير ، وعن الظلمة يصدر كل شر (66)
يقول أبو الحسين الخياط (ت 436 هـ) (67) إن المعتزلة هم أرياب النظر دون غيرهم من الناس وهل
على الأرض أحد رد على (الدهرية) (68) إلا المعتزلة كإبراهيم النظام (ت 231 هـ) (69) و أبي
الهديل العلاف (ت 235 هـ) (70) كمجلس أبي الهديل مع هشام بن الحكم (ت 199 هـ) (71)
والنظام مع رافضة عصره وكان العصر الأموي بمثابة إعطاء دفع جديد لنشاط المعتزلة باعتبارهم حملة
لواء الإسلام و المدافعين عنه ، باستخدام براهين عقلية طبقوها على من لم يؤمن ببراهين النقل ، يقول
عبد الله الأمين : " ظهر المعتزلة في العصر الأموي ، فلم يجدوا من الأمويين معارضة لأنهم لم يثيروا
شغبا عليهم و لا حربا ، إذ أنهم كانوا فرقة لا عمل لها إلا الفكر و قرع الحجة ، ووزن الأمور
بمقاييسها الصحيحة ، ومع أن الأمويين لم يعارضوهم فهم أيضا لم يعاونوهم ، وجاءت دولة
العباسيين فذاقت ذرعا بالمخالفين وقد توسعوا في الأقطار الإسلامية ، وأخذوا يجوبون مناطق نفوذ
المسلمين مبشرين بدعاويهم الهدامة ، وبما عشتش في رؤوسهم مما ورثوه عن آباؤهم و أجدادهم ،

(65) دراسات في الفرق و المذاهب القديمة و المعاصرة لعبد الله الأمين ص 322-323

(66) التآلف بين الفرق ص 137

(67) وفيات الأيمان ج 3 ص 401

(68) وهم الذين ينكرون البعث أخذا من قوله تعالى : "وقالوا ما هي إلا جياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر"

الجائفة 24

(69) الأعلام ج 1 ص 43

(70) الأعلام ج 7 ص 131

(71) معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية لعمر رضا كحالة ج 13 ص 148

والسيف لا يقدر أن يقضي على المورثات، بل الحجة أقدر من السيف، وبرهان العقل أقوى من القتل، والدليل أنه لما جاءت الدولة العباسية وقد ضم سبيل الإلحاد و الزندقة كما أشرنا وجد خلفاؤها في المعتزلة سيفاً مسلولا على الزنادقة، لم يسقطوه بل شجعوهم على الاستمرار في نهجهم، ولما آك الأمر إلى المهدي (ت 169 هـ) (72) ظهر على عهده "المقنع الخراساني" (ت 163 هـ) (73) وقد كان يقول بتناسخ الأرواح واستغوى طائفة من الناس وسار إلى ما وراء النهر، فلاقى المهدي عناء في التغلب عليه، ولذا أغرى بالزندقة و الزنادقة، فكان يتعقبهم ليقضي عليهم بسيف السلطان، ولكن السيف لا يقضي بالحجة، وكشف شبهاتهم وفضح ضلالتهم، فمضوا في ذلك غير عابئين بحجج الأقوام (74) باعتبارها نابعة من مفكرين لا يقوى عقلهم على الوقوف ضد المعتزلة، وفي ذلك يقول أبو زهرة (ت 1394 هـ) (75): " حيث كثرت الزنادقة في آخر العهد الأموي و أوائل عهد بني العباس واندس بين المسلمين من كانوا يحملون في قلوبهم الديانات الفارسية وغيرها، ومعها أحقاد على المسلمين، وكانوا تارة يكشفون القناع و أحيانا كثيرة ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام، متسرلين بسريره ليدسون السم من غير أن يشعر بهم أحد، فلا يحترس منهم، وقد كان جلهم على ذلك النحو، فكانوا أشد نكاية و أعظم خطرا، لاغترار بعض الناس بهم فتصدى لهم المعتزلة وصارعوهم في كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه، ثم لاقوا الثنوية و الدهرية البارزين غير المستورين وجها لوجه، فقد فرق واصل أصحابه في الأمصار لمحاربة الزنادقة فيها، ودافع بنفسه عن الإسلام (76)، منطلقا كما يقول أحمد أمين " من خطباته، وقد أظهر فيها براعة قدرة الإسلام على إعجازه لكل العقائد المنحرفة، وقد اشتقت أهلها رغبة منهم في الرد عليه، ولكن المعتزلة كانوا بمثابة

(72) الأعلام ج 6 ص 221

(73) معجم الألقاب و الأسماء المستعمارة في التاريخ العربي و الإسلامي لفؤاد صالح السيد ص 308

(74) دراسات في الفرق و المذاهب القديمة و المعاصرة ص 323

(75) الأعلام ج 6 ص 25

(76) تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة ص 133

الحصن الثابت أمام جحافل أصحاب المعتقدات الباطلة، ولم يقتصر الأمر على واصل فكذلك فعل خلفاؤه من بعد " (77).

وكان جدلهم بقوة وحسن دليل، وفصاحة وبيان وقدرة على الاقناع اكتسبوها من علومهم وممارستهم الجدل حتى أن بعض خصومهم من غير المسلمين كانوا يسلمون بعد مناقشتهم (78) ولقد قال مؤرخو المعتزلة: إن أبا الهذيل العلاف قد أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل من المجوس لحذقه وبراعته في المناظرة وقوة ما يدعو إليه وضعف ما يدعون إليه، وقد حكى أبو الحسين الخياط راويا بعض هذه المناقشات، منها ما قيل من أن مناقشة حصلت بين " مانوي " و " معتزلي " هذا نصها : إن المانوية تزعم أن الحق والكذب متضادان وأن الصدق خير وهو من النور، والكذب شر وهو من الظلمة .

قال إبراهيم النظام " تلميذ أبي الهذيل " حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه ، من الكاذب ؟ قالوا : الظلمة قال إبراهيم النظام فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال : قد كذبت و أسأت من القائل قد كذبت ؟ فاختلطوا عند ذلك ، ولم يدروا ما يقولون ، فقال النظام : إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت و أسأت فقد كذب لأنه لم يقع الكذب منه ولا قاله ، والكذب شر ، فقد كان من النور شر ، وهذا هدم لقولكم و إن قلتم إن الظلمة قالت قد كذبت و أسأت فقد صدقت ، والصدق خير ، فقد كان من الظلمة صدق و كذب وهما مختلفان خيرا و شرا على حكمكم. (79)

ونرى من هذه المناقشة استقراء وتتبعاً ، وأخذ الطريق على المنافس حتى ينقطع ، ويحكي ابن نباتة (ت 768 هـ) (80) محادثة أخرى بين النظام وبين صالح بن عبد القدوس ، والذي كان سوفسطائيا يشك في كل شيء وينكر حقائق الأشياء ، فإن صالحا هذا قد مات له ولد ، فمضى إليه أبو الهذيل العلاف ، والنظام معلم وهو غلام حدث كالتبع له فرأى أبو الهذيل صديقه السوفسطائي محترقا فقال له أبو الهذيل : لا أدري لجزعك وجها إذا كان الناس عندك كالزراع (أي أن كليهما

(77) فجر الإسلام ص 120

(78) تاريخ المذاهب الإسلامية ص 133

(79) الإنصار ص 75

(80) مقدمة كتاب شرح العمون تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ص 17

يستمد أثره من عند الإنسان لا من حقيقته لأنه يشك في حقيقته (فقال صالح : يا أبا الهذيل إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، فقال أبو الهذيل : وما كتاب الشكوك ؟ قال : كتاب وضعته من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يتوهم أنه كان ، قال النظام : فشك أنت في موت ابنك ، واعمل على أنه لم يموت وإن مات ، وشك أيضا في أنه قرأ هذا الكتاب ، وإن لم يكن قد قرأه" (81) ويلاحظ أبو زهرة (82) إن هذه القصة الأخيرة و أشباهها تدل على أن أولئك المعتزلة كان لهم من سعة الأفق ورجاحة الصدر ما أمكنهم به أن يعقدوا مودة بينهم وبين غير المسلمين الذين يجادلونهم ، أو المنحرفين الذين أرادوا أن يوقفوا انحرافهم ، وتلك أخلاق العلماء تتسع صدورهم لمودة مخالفيهم في الاعتقاد- قصد تمكنهم من انتزاع الحق وجعل الخصم يعترف بفساد عقيدته و بطلان ما تصبب إليه نفسه ، باعتباره السبيل الوحيد و الطريق الأمثل لجر الخصم إلى الاقتناع بفساد ما يدعو إليه ، بينما كان المعتزلة متمكنين أشد التمكن بحيث لا يعترى عقيدتهم شك و لا يتطرق إليها بطلان من طرف المخاصمين (83) ويذهب محمد عمارة إلى أن المعتزلة منذ نشأتهم تمكنوا من قدرة الاستدلال على العقائد بما أوتوه من معارف وعلوم اكتسبوها بإطلاعهم الواسع على ثقافات الأقاليم من خصومهم إطلاعا واسعا لم يسبقهم إليه خصومهم. (84)

و الحاصل أن المعتزلة قد حاوروا جميع أصحاب الأهواء و الملل و النحل على اختلاف طبقاتهم واتجاهاتهم نتيجة إدراكهم لأبعاد أخطار هذه العقائد على عقيدة الإسلام إذ يقول محمد صالح : "...إن تاريخ الأديان و العقائد يدل على أن الديانات و العقائد المغلوبة على أمرها لا تختفي ، وإنما تبقى في عقول الناس ووجدانهم ، وقد تظل في بقائها تتشكل بصور و أشكال جديدة ، و هذا الأمر ينسحب على كل الأديان سماوية ووضعية إزاء موقفها من الإسلام ، و إن اختلفت في مناحيها عند الرد عليه فلقد بقي أغلبها في ألوان غنوصية يمثل تيارا باطنيا عنيفا (85)

(81) صرح الميوني لابن نباتة ص75

(82) تاريخ المذاهب الإسلامية ص 134

(83) المرجع نفسه ص 133-134

(84) التراث في ضوء العقل ص 29

(85) أصالة علم الكلام لمحمد صالح ص 143

وقد تناسى المسلمون ما للمعتزلة من فضل في دفاعهم عن الإسلام ووقوفهم من المخالفين له ومن المستولين على السلطة بطرق غير شرعية.

6- افتخارهم بأنسابهم وألقابهم :

يفخر المعتزلة بأنسابهم وألقابهم، إذ يرى حسن الشيخ أنه قد ظهر في التاريخ فرقة إسلامية جديدة سميت بأسماء مختلفة، من ذلك أهل العدل والتوحيد، وهو أحب الأسماء إليهم (86) وسموا بالقدرية، وهم يتبرءون منه ناسبينه لخصومهم، وبالجهمية لاتفاق بعض آرائهم مع آرائها، وبالمعتلة لاعتقاد خصومهم أنهم قالوا بنفي الصفات على الله، و بالوعيدية لقولهم إن وعيد الله للعصاة وأصحاب الكبائر لا يتخلف إن ماتوا دون توبة صادقة، و بالمفنية لقولهم بفناء حركات أهل الخالدين باللفظية لقولهم بخلق ألفاظ القرآن، و بالقبرية لإنكارهم عذاب القبر وهو باطل . و الواقع أن الكثير من هذه الأقاويل يرفضها أهل العدل بينما يفخرون بالكثير منها، إلا أن أشهر أسمائهم إطلاقا يعود إلى لفظ المعتزلة (87) ولئن اختلفت تسميات المعتزلة من حيث إطلاق الناس لها باعتبار أنها راجعة إلى فرق قبلها أو بعدها فليس بصحيح، و سبب هذه الألفاظ كلها قد يكون عائد إلى وحدة المواقف أو توارد الخواطر فليس اتفاق الناس في قضية يجعلهم مرتبطين ببعضهم بعضا، فلئن أطلق على فرقة إسم الجهمية و الأخرى الجبرية أو الخارجية، فالأمر لا يعود إلى اتفاقها في الآراء بقدر ما يرجع إلى مغالطات ، فقد يعترف اليهودي و المسيحي و البوذي و المسلم بالله، ولكن تصوراتهم من حيث الطرق و الاستدلالات مختلفة فلا المسلم يهودي، و لا اليهودي مسيحي، و لا البوذي مزدكي و هكذا دواليك بالنسبة لأهل العدل، الذين يسميهم محمد عمارة بالعدلية لقولهم بها و بالوحدة لإيمانهم بالتوحيد، و بالمنزهة حيث نزوه تعالى عن كل ما لا يليق بذاته المقدسة (88)، و يضيف محمد عمارة قائلا : "إن المعتزلة افتخروا بأصولهم الخمسة وقد عدوها من أسس آرائهم العقدية، لأنهم رأوا فيها جميع القضايا المثارة، التي دار من حولها الجدل و الصراع في الفكر العربي

(86) كبرى الفرق الفكرية و السياسية في الإسلام ص 21

(87) المرجع نفسه ص 22

(88) التراث في ضوء المقل ص 30

الإسلامي (89) ولذلك يجيب القاضي عبد الجبار عن سؤال السائل : " ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة ؟ فيقول : " ... لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف المعتلة و الملحدة و الدهرية و المشبهة قد دخل في التوحيد ؟؟ و خلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل ؟؟ و خلاف المرجئة دخل في باب الوعد و الوعيد؟ و خلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ؟؟ و خلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؟؟" (90) و يدور فخر المعتزلة أساسا على أصولهم الفكرية المؤمنين بها إيمانا مطلقا، وان اختلفوا في اجتهادهم حول تحليلها وتبسيطها إلى الناس.

والواقع أنه من بين نصوص كثيرة تحدث فيها أهل العدل والتوحيد عن تضمن أصل "العدل" لكثير من القضايا الهامة، و الأصول الأخرى ، نذكر في هذا الصدد آراء أحد تلامذة القاضي قوام الدين ما نكديم(ت 420هـ) (91) إذ يقول : " إن النبوات و الشرائع داخلان في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل ، وأن نتعبد بالشريعة، و يجب أن يبعث وأن نتعبد، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه، وكذلك يدخل الوعد و الوعيد في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب فلا بد أن يفعل، ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن لا يخلف و لا يكذب . و كذلك المنزلة بين المنزلتين داخل باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء و الأحكام على المكلفين، و يجب أن يتعبدنا به، ومن العدل ألا يخل بالواجب ، وكذلك الكلام في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر (92) و يذكر الزركلي ، كتابا في فضل المعتزلة، وافتخارهم بمبادئهم و أنسابهم و ألقابهم و آرائهم العقائدية، ورفض ما نسب إليهم خصومهم مما لا يتلاءم مع أصولهم و قواعدهم التي اختاروها لأنفسهم وقد نسبته إلى الجاحظ (ت 255 هـ) (93) و أعتقد أنه قد ضاع كما ضاع الكثير من مؤلفات المعتزلة، عن طريق الإحراق العمدي أو الإهمال أو الإتلاف أو النسيان عن طريق الخصوم أو

(89) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة ص 43

(90) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص 124

(91) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة ص 13

(92) مقدمة كتاب الأصول الخمسة بتحقيق عبد الكريم عثمان ص 25

(93) الأعلام ج 5 ص 74

الحروب، وما شاكل ذلك من الطوارئ و المحن التي ألمت بالمسلمين خلال قرون طوال ، إلى أن جاء أبو القاسم البلخي (ت 319 هـ) (94) فوضع كتابا حول فخر المعتزلة بما عندهم من أسماء و ألقاب، و حيث أن هذه الفرقة المعتزلية تتمتع بهذه التسمية، وترى فيها إثباتا قويا على الوصف بالخروج على الباطل و اعتزاله بالتوجه نحو الحق ، يقول عبد الجبار ، مدافعا عن التسمية بهذا المعنى، مقرا أن " كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال، فإن المراد منه اعتزال الباطل، إلا أن الرازي (ت 606 هـ) (95) يذهب إلى تفنيد هذا الرأي قائلا : "إن اسم الاعتزال مدح و هذا فاسد لقوله تعالى : "وَأَنْ لَّمْ تُوْمِنُوا لِي فَاَعْتَزَلُونِ" (96) إذ أن المراد بهذا الاعتزال يعد خروجا عن الأمة" (97) بينما يلاحظ أن الخياط يفخر بهذه التسمية ويدافع عنها، معتبرا إياها صفة مدح وكمال، وذلك في رده على ابن الراوندي (ت 298 هـ) (98) المنكر لنسبة ثمامة بن الأشرس (ت 213 هـ) (99) إلى طائفة المعتزلة. حيث يقول : "ولثمامة كان أشد فخرا باسم الاعتزال من أن يخل منه بحرف يزيل عنه اسمه" (100) ومن الباحثين المتأخرين ممن يقيم نفسه مقام المحلل النفسي ، الراصد لموقف المعتزلة ودفاعهم عن الوصف بالاعتزال، ويطرح تصوره لهذه المسألة بقوله : " يخيل إليهم كأنهم كانوا لا يرتاحون إليه ، و لا عجب فإنه يحتمل التأويل و يتعرض لسوء التفسير... ولكن المعتزلة قد رأوا أنه ألصق بهم ، وتأكدوا ألا سبيل لهم إلى التخلص منه، عمدوا إلى الدفاع عنه والبرهان على فضله... فواضح أن دفاع المعتزلة عن اسمهم هذا وسعيهم إلى البرهان على فضله... ليس سوى محاولة لتغطية النقص الذي كانوا يشعرون به من جرائمه ، ووسيلة يمنعون بها المضادين لهم من استغلاله في التحامل عليهم و النيل منهم، و لا سيما أن الاعتزال لم يكن الاسم المفضل عندهم المحيى إليهم (101).

(94) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص 12

(95) اعتقادات فرق المسلمين و المشركين للرازي ص 3

(96) الدخان 21

(97) اعتقادات فرق المسلمين و المشركين ص 28

(98) الأعلام ج 1 ص 267

(99) الأعلام ج 2 ص 100

(100) الإنتصار ص 127

(101) المعتزلة ص 4

الفصل الثاني

ميلاد مذهب الأشاعرة

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- لمحة تاريخية :

لكي يتسنى لنا أخذ فكرة واضحة عن المذهبين اللذين نحن بصدد دراستهما و الموازنة بينهما لا بد لنا من أخذ لمحة تاريخية عن المنطقة التي ولد فيها المذهبان، وهي حسب رأي أحمد أمين، العراق و جنوب فارس أو إيران حاليا .

و كما أن فترة وقوع هذه الأحداث ، هي الأخرى ذات أهمية معتبرة، لأن ما نحن بصدد دراسته وتحليله له طابع تاريخي، و إن ارتبط بمنطقة جغرافية معينة، و التي هي الأخرى يمكن أن تؤثر وفق ظروفها ، فالظرف الزمني الذي وقعت فيه هذه الأحداث هو ما بين القرن الأول و القرن الثالث الهجري.

ويضيف أحمد أمين أن البلاد كانت محكومة بالخلفاء اسما ، و نفوذ الأتراك هو السائد خفية. وذلك خلال حكم الخليفة العباسي المتوكل (ت 247 هـ) (1) و بعده جاءت الدولة البويهية و هي شيعية و حكامها من الفرس. و حكمت البلاد من 321 هـ إلى 447 هـ (2) و المهم أنه خلال حكم المتوكل كانت العراق منبر العلم و الأدب و الفلسفة، مما لا يستغرب ظهور التيارات الفكرية و الأدبية و الدينية على الخصوص، و يقال إن المتوكل بعد الضجة التي أثارها العامة حول مسألة خلق القرآن - الصادرة عن المعتزلة ، قد أمر بالابتعاد عن أهل الكلام، و من بينهم خصوصا أهل العدل المعتزلة، الذين تكاثرت حولهم الخصوم جارحة و العامة من الناس سائرة في فلكها، لأنها لا تميز بين الأمور الفكرية شيئا، و مالت الكفة إلى الحديث و المحدثين، و شجعهم "المتوكل" و كان لهذا التشجيع دور هام فيما أراده خصوم المعتزلة (3) مما أدى إلى ظهور فقهاء في المالكية و فقهاء في الشافعية. ففي المذهب الشافعي ظهر " أبو علي الكويسي " (ت 306 هـ) و " الزعفراني " (ت260هـ) (4) ،

(1) شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي ج2 ص116

(2) ظهر الإسلام لاحمد أمين ج1 ص 216

(3) المصدر نفسه ج1 ص223

(4) وفهات الأعيان ج1 ص357

وكذلك أحمد ابن عمر ابن سريح (ت306هـ) (5) .

وظهور فقهاء أمثال " ابن الأصفهاني (ت 310 هـ) (6) ومحمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ) (7) في العاصمة العراقية بغداد و الكثير من المحدثين مما لا يسع المجال لذكرهم.

و في المذهب المالكي ظهر " إسماعيل بن حماد " (ت 393 هـ) (8)

ومن خلال تواريخ وفياتهم نكتشف أنهم عاصروا بعضهم، وهذا ما يعبر على أن الساحة كانت تعج بالمفكرين والفقهاء، وكانت عاصمتهم وملتقاهم هي بغداد في عصرها الذهبي .

ولذا يعلق " أحمد أمين(9) " قائلا عن تلك الفترة من الزمن أن أبا إسحاق المروزي(ت 340 هـ)(10)

إمام عصره في العراق بعد "ابن سريح" أقام ردها طويلا ينشر المذهب الشافعي وكما ظهر الأئمة

اللامعون في المذهب "الحنبلي" أمثال عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت 290 هـ) (11) والحنابلة مثلوا

الحديث و الشافعية مثلوا الفقه و يقول أحمد أمين (12) في هذا الصدد : " اشتهر من الحنفية " أبو

منصور الماتريدي، و هو للحنفية في علم الكلام كالأشعري للشافعية فأبرز إمام للمذهب الحنفي هو "

أبو منصور الماتريدي " (ت 333 هـ)(13).

أما المتصوفون فظهروا هم أيضا في هذه الحقبة من الزمن على يد إمامهم " أبو سعيد أحمد بن عيسى

الخوَّاز (ت 286 هـ) (14) ثم واصل من بعده المهمة " الجنيد " (ت 297 هـ)(15) و من بعده حمل

(5) الأعلام ج1 ص185

(6) شذرات الذهب ج2 ص259

(7) المرجع السابق ص260

(8) الأعلام للزركلي ج1 ص313

(9) ظهر الإسلام ص255

(10) شذرات الذهب ج2 ص355

(11) ظهر الإسلام ص255

(12) المرجع نفسه ص227

(13) الأعلام ج7 ص19

(14) شذرات الذهب ج2 ص192

(15) الأعلام ج2 ص141

الراية تلميذه أبو منصور الحلاج (ت 309 هـ) (16) ويعلق أحمد أمين عن المتصوفة قائلا : عن الاصطدام الفكري الذي وقع بين الصوفية و الفقهاء " ولا عجب أن أكبر اصطدام لهما كان في العراق ، إذ كانت الموطن الأصلي للمتصوفة ، حيث كانت منزل الهنود القادمين إلى العراق و بغداد . إذ تلتقي الثقافات".

فمذهب الصوفية كان أعظم أتباعه هنودا ، و في الأمر إن ، ألا يمكن أن نقول إن البرهمية قد تسربت مع أولئك الهنود و لبست لباس الإسلام.

ومن خلال ما تم سرده فإن المذاهب الأربعة قد ظهرت في العراق في هذه الحقبة من الزمن.

و هم المالكية : ويمثلها "إسماعيل بن حماد" و الشافعية ويمثلها " أبو علي الكويسي" و أبا الحسن الأشعري كان من هذا المذهب - و الحنبلية يمثلها "عبد الله بن أحمد بن حنبل" و الحنفية يمثلها "أبو منصور الماتريدي" . وهذه المذاهب الأربعة هي التي تحمل راية السنة ، و الملاحظ هو أن مذهب المتصوفة لا ينتمي للسنة و هو خارج عنها.

فقد بنيت المذاهب الأربعة الشهيرة على أنقاض المعتزلة. و هنا يمكن تمجيد المذهب الاعتزالي ولو بعد انقراضه ، فهو الذي هيا الظروف الملائمة لقيام المذاهب الأربعة التي تدير الإسلام حاليا.

ويعلق ابن عساكر (17) (ت 571 هـ) (18) على مذهب الشافعية و هو الذي كما ذكر يضم أبي الحسن الأشعري - قائلا عن : " كراهية الشافعي لعلم الكلام ، فلم يكن ينصرف إليه كعلم ، و إنما ينصرف إلى القدرية و أهل الأهواء و البدع " .

أولا وقبل كل شيء ، فإن الكره شيء عاطفي ، و ما خضع للعاطفة ، عجز العقل عن تناوله ، و العواطف تمجد الأحاسيس و الشعور و تبعد العقل - الذي أودعه الله سبحانه و تعالى في البشر - و الذي به يكونون خلفاءه في الأرض.

ثانيا أن الشافعية كانت تميل إلى القدرية الجبرية - وتستلهم منها الآراء و التفاسير وهذا دليل على أنها تسلك و تختار البسيط من الأمور و تبعد عن استعمال العقل. الذي لا شك أنه سيكلفها أتعابا.

(16) وفیات الأعيان لابن خلكان ج1 ص407

(17) تبیین کذب المفترین لابن عساکر ص344

(18) الأعلام ج4 ص 273

ويواصل الكوثري (19) (ت 1371 هـ) (20) بأن الأشعري قد تتلمذ على الفقهاء و المحدثين والمعتزلة و الحنابلة و الحشوية ، و نرى أنه كان ذو إطلاع شاسع . و إن كان التعارض بين المعتزلة التي ترى العقل رائدا و الحنابلة و الحشوية تجعل النص رائدا. فإننا نرى أن الذي وفق بين المتعارضين لا شك أنه سيظفر بالمفيد ، و لكن حسب ما جاء به الأشاعرة من بعده فإن ذلك يترجم انزلاقا وهروبا عن الهوية الأصلية.

ولذا يقول الكوثري : " فسعى أولا للصلح بين الفريقين من الأمة بإرجاعهما عن تصرفهما إلى الوسط العدل".

إن هذا السعي المحمود لا أثر له في مذهب الأشاعرة التي انزاحت إلى النص وتركت العقل بشكل صريح ، فما يمكن قوله هو أن الأشاعرة من بعد الأشعري لم يوقفوا في إتباع مذهبه ، ومالوا كثيرا إلى القدرية أو إلى النص. مما أدى بهم إلى حفر هوة عميقة بين العقل و الشرع ، و المفروض أن يكونوا ملتزمين بهما فالعقل و الشرع يخدم كل منهما الآخر، فالشرع وارد من الله سبحانه وتعالى والعقل ضوء لفهم هذا الشرع فبدون ضوء كيف يمكن فهم شيء يبدو نوعا ما صعبا على البشر.

(19) مقدمة تبين كذب المفتريين للكوثري ص15

(20) الأعلام ج 6 ص129

إن مذهب الأشاعرة الذي أنشأه و تزعمه أبو الحسن الأشعري (21) دون منازع ، فإنه يرجع الفضل في تكوينه ، فهو الذي نشأ على أتقاض المعتزلة ، هذه الأخيرة التي اعتزلت الآراء العامة وخرجت بمذهب جديد على مر الزمن و عليها خرج " أبو الحسن الأشعري " مثلما خرج " واصل بن عطاء" . لكن سنة النشأة أو التكوين لم يتمكن المؤرخون بعد من تحديدها ، أو لم يتطرقوا إطلاقاً لهذه القضية ، أو أنهم لم يدرسوها بدقة. و الآراء الشخصية الخالية من البرهان التاريخي تحاول أن تعين سنة الميلاد ، ومن بين أصحاب الآراء نجد " أبا الزهراء " الذي يرى أنها نشأت أو تكونت في أواخر القرن الثالث الهجري . فيقول : إنه في نهاية هذا القرن ظهر رجل أمتاز بصدق البلاء وهو أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) (22) بمدينة البصرة العراقية ذاتها التي ظهر بها المعتزلة . وعلى الرغم من كون الأشعري أحد تلاميذ المعتزلة فإنه خرج عنهم ولم يتبع مذهبهم في التفكير والاعتقاد(23) ، وكون مذهباً جديداً هو المذهب الأشعري ، ومن بين الذين كتبوا عن نشأة الأشاعرة نجد أيضاً " محمد حمزة " الذي يعلق عن المذهب قائلاً : بأنه مذهب و عقيدة معتدلة في أغلب الأحيان و هو يؤكد أيضاً أن المؤسس الأول لهذا المذهب " هو أبو الحسن الأشعري " (24) أما فيما يخص العقيدة المعتدلة التي ذكرها الكاتب ، فربما كانت خاصة "بأبي الحسن " فقط دون غيره ، خصوصاً و أن المذهب قد قتل دور العقل و سار في منهج يكاد يكون منغلقة. وفي الأخير فلا "أبا زهرة " و لا " محمد حمزة" تمكنا من تحديد سنة ميلاد المذهب ، ولم يتمكنوا أيضاً من تحديد العشرية التي تكون فيها بالضبط . ويبقى أن المذهب الأشعري موجود و ذو طابع خاص و ذو عقيدة خاصة ، نشأ و ترعرع و ترك آثاراً . وهذه الآثار هي التي ستقابل آراء المعتزلة في الموازنة.

(21) أبو الحسن الأشعري : هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الذي ينتهي نسبه إلى أبي موسى الشعري الصحابي الجليل ، وقد اختلف حول كنيته "أبي بشر" أمي لأبيه أم لجدته (•) ، حيث أجمعت المصادر على أنه ولد بالبصرة و سكن بعد ذلك بغداد إلى أن توفي بها ، كما اختلفت المصادر في سنة وفاته أمي 320هـ أم 330هـ على خلاف واسع بين الرواة و المؤرخين(••)

(•) تبين كذب المفترين ص 34

(••) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج 11 ص 347 و مذاهب المسلمين لعبد الرحمان البدوي ص 487 - 490

(22) الأعلام ج 4 ص 263

(23) تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ص 151

(24) المؤلف بين الفرق الإسلامية لمحمد حمزة ص 195

3- أسباب النشأة:

نور الآراء:

إذا بحثنا في الأسباب التي أدت إلى نشوء أو ميلاد مذهب الأشاعرة فإننا نجد الآراء متضاربة وكثيرة ومتنوعة، ونجدها أحيانا مستساغة قريبة من الواقع، و أحيانا أخرى لا يتقبلها العقل ويرفضها المنطق السليم. وإن كثرت التحاليل و المحاولات فإنها كلها لم تصل إلى ما يرضي الجميع و يوقف الانتقادات.

ومن بين الذين حاولوا تحديد أسباب نشأة الاشاعرة وضبطها "عبد الله الأمين" (25) الذي يرجع سبب النشأة إلى المذهب الأصلي "أبو الحسن الأشعري" فهذا المذهب الأخير الذي هو مذهب المعتزلة، قد يكون قد دفعه الغرور إلى مهاجمة كل فقيه أو محدث، مما جعل الناس تكرهه، وتحاول خنقه و التخلص منه، كلما وجدوا الفرصة سانحة لذلك. و بطبيعة الحال الكره وهو شيء عاطفي -لا إقامة لميزان للعقل فيه - تتولد عنه الأحقاد وتعمى الأبصار، و تنسي الفضل الذي قدمه المذهب الاعتزالي.

ونمت العداوة وأستفحل الخصام. فأدى هذا الصراع إلى خروج " أبو الحسن الأشعري " عن مذهبه ليكون مذهباً جديداً. ذا آراء و أفكار تخالف المذهب الأول و يتبنى السنة دليلاً. وكما قلنا سابقاً فإن " أبا الحسن الأشعري" قد خرج عن مذهب المعتزلة الذي تعايش معه لمدة أربعين عاماً. فإن السؤال يبقى مطروحاً عن سبب انفصاله. وما سبب نفوره عن أفكاره القديمة.

ومن بين الذين حاولوا إيجاد تفسير للحدث "أبو زهرة" (26) الذي يفسر سبب وقوع الحدث بأمر سياسي قام به " المتوكل " الخليفة العباسي. عندما قام بتشجيع الفرق الأخرى على المعتزلة الذين أبعدهم عن الحضيرة، و أمر الناس بترك علم الكلام و معه المعتزلة و مذهبهم. و لذا يقول ((ولما جاء المتوكل و أبعدهم عن حضيرته، وأدنى خصومهم منه وفك قيود العلماء، تجرد لمنازلتهم جماعة من الفقهاء ومن نهجوا نهج السنة في دراسة العقائد؛ فبعض العلماء الذين أجادوا طريقة المعتزلة في المجادلة لم يأخذوا بآرائهم و جادلوهم بلسان عنيف ومن ورائهم العامة يؤيدونهم وبعض الخاصة يوافقونهم و الخلفاء يناصرونهم)).

(25) دراسات في الفرق و المذاهب القديمة و المعاصرة لعبد الله الأمين ص 327

(26) تاريخ المذاهب الإسلامية ص 151

ومن قراءة وتحليل نص " أبي زهرة " يستنتج أن سبب اضمحلال المذهب المعتزلي ليحل محله المذهب الأشعري يعود إلى عدة أسباب وهي :

أولا : إبعاد المعتزلة عن حضرة القصر، وهذا ما أدى إلى تهميشهم.

ثانيا : جلب الخصوم إلى الحضيرة، وهذا يعني إكتساب الامتياز الذي كان سابقا في حوزة المعتزلة .

ثالثا : قيام الفقهاء بمحاربتهم ، استعمالا لسلاح السنة - أو الأشياء المتوارثة - والتي لم تتعرض لميزان العقل وهي الأمور المحبذة من طرف العامة.

ويمكن القول أن الأسباب الثلاثة المذكورة تضافرت فيما بينها و أدت إلى بروز مذهب جديد هو المذهب الأشعري ولكن البعض يثيرون جدالا و نقاشا حول كيفية انفصال أبي الحسن الشعري عن معتقداته التي ظل يعتنقها لمدة تكاد تصل النصف قرن . بهذه السهولة ويصبح المؤسس الأول للمذهب الجديد.

وحسب رأيي ، فإنه وفي حالة انسداد كل منافذ النشاط و المتعود على النشاط لا يستطيع التوقف عنه . ولذا يمكن تفسير الانفصال المفاجئ بحيث عندما وجد الأشعري منفذا سار فيه مع ميلان الكفة إلى المنهج السني وهذا راجع إلى التشجيع السياسي تولدت في نفسية الأشعري موجة من النقد الذاتي فأبرز الأفكار الجديدة.

ومع أنه كان تلميذ للشيخ " أبي علي الجبائي(27) " (ت 303 هـ (28) والذي كان يكلفه بين الحين و الحين نيابة عنه ، وذلك راجع لفصاحة لسانه وقدرته على الإقناع و الأخذ والرد في الجدل ، مكنه من القيام بدور أستاذه ورغم هذا فإن التردد في وضع السؤال مازال يقلق البعض ويرون في الذي ربما عاش أطول مدة مع المعتزلة ، والذي كان من رموزه اللامعة. ينقلب فجأة ويصف المذهب الأصلي ، ثم ينعته بأسوأ النعوت و يفضح أسرار المذهب - إن صح هذا القول - أمام من كان بالأمس من أشد خصومه وكان يستعمل الجدل في وجه كل معارض على الطريقة الاعتزالية.

ولذا نورد قول "أبي الحسن الأشعري" ذاته هو: ((إن الكثير من أهل المعتزلة و أهل

(27) الخطط للمقرئ ج 2 ص 348

(28) وفيات الأهمان ج 3 ص 399

القدرية مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم . فتأولوا من القرآن الكريم على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ، ولا أوضح به برهانا ، ولا نقلوه عن رسول الله ، ولا عن السلف التابعين ، فخالفوا رواية الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم في رؤيته بالأبصار ، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة ، وتواترت الآثار وتتابعت الأخبار ، وأنكروا شفاعه الرسول صلى الله عليه وسلم وردوا الرواية في ذلك عن السلف المتقدمين ، وجحدوا عذاب القبر و أن الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد أجمع في ذلك الصحابة والتابعون ، ودانوا بخلق القرآن ، نظيرا لقول إخوانهم المشركين الذين قالوا ((إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ)) (29)

فالقارئ والمتعمن لهذا النص الطويل يرى أنه لم يبق أي شك في انفصال " أبي الحسن الأشعري " عن المذهب القديم الذي كان يذهب إليه ، فمن النص نكشف الأسباب التي أدت به إلى الخروج عن المعتزلة و تكوين المذهب الجديد .

أولا : يرى في أهل العدل -المعتزلة - أنهم تقيدوا كثيرا برؤسائهم السابقين ، وفي هذا قتل للمبادرة و حرية الاجتهاد .

ثانيا : الميل إلى أهوائهم ، و تأويل القرآن حسب الأهواء الخاصة وهذا يعني أنهم انحازوا إلى خدمة مصالحهم و تناسوا خدمة العلم و الدين الحنيف .

ثالثا : خالفوا الصحابة في الروايات ، ونفوا شفاعه الرسول صلى الله عليه وسلم في الخلق كما أنكروا عذاب القبر .

رابعا : اقتربوا كثيرا من آراء المشركين حتى كادوا أن يقولوا ، و إن لم يقولوا أن القرآن الكريم كلام بشر . ومن هذه الأسباب ترى أنه لم يعد هناك أي شك فالأمر واضح و بين ، و أسباب الانفصال واضحة ولا مجال لطرح التساؤلات و الإستفسارات حولها ، فالتقيد بالأسلاف يؤدي إلى قتل الاجتهاد ، و هذا يستلزم فناء الفكر وفناء المذهب ، و الميل لا إلى الأهواء يثير انتباه العامة والخاصة من الناس و يجلب الانتقادات و الكره و التآمر على المذهب ، وكثرة الخصام والجدال مع الفقهاء والمحدثين ، يوسع شقة النزاع ، ويسهل مروره إلى العامة من الناس ، التي لا تعي شيئا ،

وتنقاد انقياد أعمى . وبها تخدم الأغراض ، وهي لا تشعر ، ومخالفة الصحابة و التابعين ليس بالأمر الهين .

ولكن ما يمكن أن نذكره في هذا الصدد هو أن الفكر مثل الكائن الحي : يولد ويترععرع و ينمو وتصيبه الشيخوخة ويموت . فالفكر الاعتزالي قد بلغ مرحلة الشيخوخة ولا بد له من بعث جديد ، وكان من اللازم على " أبي الحسن الأشعري " أن ينفث روحا جديدة في المذهب حتى يساير الزمن و ليس النكران و إعطاءه الظهر ونسيان فضائله ثم حمل السيف - سيف الخطب و الكتابات - و تقطيعه إربا إربا و الانتقال إلى مذهب الخصوم بكل ثقل . وتناسي امتياز المذهب المتخلى عنه . هذا المذهب الاعتزالي الذي استخدم المنطق والعقل وحرر الإنسان من قيود الاستسلام والانصياع ، وجعله كما يريد الله سبحانه وتعالى الذي أودعه عقلا والذي به يميزه عن سائر المخلوقات ، فإن لم يستعمل الإنسان العقل فلا شك يصيبه الوهن و القصور .

أما من جهة المزايدات في إصاق التهم أيعقل أن يقول المسلم أن القران الكريم : هو كلام بشر؟ فإن قال هذا : فهو ليس بمسلم وكفى .

كما يجب التمييز بين ما هو حكم نهائي وما هو رأى قابل للنقاش والأخذ والرد ، فالأحكام وهي الواردة من الله سبحانه وتعالى ، وهي أمور ثابتة لا يدخلها الشك ، ولا يدخلها النقاش . أما الآراء فهي آراء تابعة للبشر العادي ، وهي فكر يثير النقاش قصد الوصول إلى غاية ، بعد طرح كل الآراء وتميرها على ميزان العقل من كل المذاهب الفكرية المعنية بذلك الرأي . لذا نرى أن التمييز بين الحكم و الرأي غير واضح ، مما أدى إلى إلحاق النعوت والصفات السيئة بمذهب حمل ضوء العقل ليستنير به ، ويفكك به الغامض من القضايا ويحاور المتخاصمين والمخالفين فما نسب من نقد المعتزلة يمكن إزاحة الكثير منه أو جلّه إن استخدم العقل ، والعقل ذاته لا يقول إن المعتزلة معصون عن الخطأ ، بل الخطأ موجود في كل نفس بشرية عدا الخالق العظيم ورسوله المصطفى .

4 - دور الروايات :

وما كتبه " ابن النديم " (ت 438 هـ) (30) . يشير إلى الحدث الأصلي الذي أدى إلى الانفصال وهو الذي جرى بمسجد البصرة في تلك الحقبة من الزمن إذ يقول : " كان الأشعري أولا

معتزليا ، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة حيث رقى المنبر وقال: "أيها الناس من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني ، فأنا اعرفه بنفسي ، أنا فلان بن فلان ، كنت أقول بخلق القرآن ، وإن الله تعالى لا يرى بالأبصار . وأن أفعال الشر أنا فاعلها وأنا تائب مقلع متصد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم (31) معاشر الناس ، إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأنني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي شيء على شيء . فأستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت اعتقد كما انخلعت من ثوبي هذا "

إن المتصن في نص "ابن النديم" يكتشف أن "الأشعري" استنكر ثلاثة أشياء في المعتزلة وهي القول بالعدل ، وخلق القرآن الكريم ، والنفي بأن الله تعالى لا يرى بالأبصار ، وهذه الاستنكارات الثلاثة هي التي جعلته يخرج عن مذهب المعتزلة لاتباع السنة ويصبح سنيا . ومن وجهة نظري فإن ما ذكره منسوبا إلى المعتزلة ، ما هي إلا مجرد آراء ، وهذه إن كانت لا تتفق مع رأيه ، فعليه بإبداء الرأي فيها ، وليس الاعتماد عنها وكفى ، لأن في ذلك قتل للاجتهاد ، والذي كان قد انعت به المعتزلة من قبل .

أما فيما يخص الشطر الثاني من النص ، يقول بأنه اهتدى وتاب ، وهنا يمكن طرح السؤال التالي : وهل كان في السنوات الماضية غير تائب ؟ إن أجاب بنعم فمنعناه أن المعتزلة غير تائبين ، وهذا ظلم وجور وإن أجاب بأنه كان تائبا لأنه كان يؤمن بالله والرسول وما أنزل سبحانه وتعالى من كتب وباليوم الآخر ، ويقوم بتأدية الشعائر الدينية قاصدا أن ينال الثواب منه عز وجل ، وتلك هي نيته الخالصة فما ذكره صحيح وهو تائب ، لأنه قام بما هو مطالب به على حسن نية . ولا يمكن تصنيفه من العصاة ولا من المشركين ولا من الكفرة وحتى لا يظلم المعتزلة ولا يجرحون بمثل هذا الكلام . فمن آمن بالأركان الخمسة : "الشهادتان - الصوم - الصلاة - الزكاة والحج من استطاع إليه سبيلا" و أقامها إيمانا واحتسابا ، و أقام الحراسة على نفسه بغية تطبيق أوامر الله فهو تائب ومسلم ومؤمن .

(31) الفهرست لابن النثير ص 271

أما فيما يخص رأيه في هذه القضية أو تلك فإن هذا مجرد رأي خاضع للدراسة والنقد ،
وخصوصا إذا ما طرح الرأي في المجلس ليناقد ، فلا يتحمل صاحبه المسؤولية ولا يسمى غير تائب ،
ولا هو من الشركين. وما هو ضروري في هذا الصدد هو التمييز بين الرأي العلمي والرأي العام
-الشعبي- والرأي العلمي يطرح وكأنه سؤال الغرض منه الإثارة قصد الفهم والتحليل بالبرهان و
الحجة أما الرأي الشعبي فهو القول غير الخاضع للنقاش ، لأنه لا يحمل في طياته التساؤل حسب
نية أصحابه .

فهناك فرق بين الرأي بالمفهوم العلمي و الرأي بالمفهوم الشعبي . إن الرأي بالمفهوم العلمي
هو أمر خاضع للدراسة و التحليل بغية فهمه و تقويمه و إصلاح الخطأ فيه ، و الرأي الشعبي
الخاضع للعامة من الناس ، هو رأي يرى فيه أصحابه و كأنه خالص من الخطأ وهو في قمة المعرفة و
لا يخضع للنقاش و التحليل ، ولا يتقبل النقد - هذا حسب اعتقاد صاحبه - فهل تناول " أبو
الحسن الأشعري " الرأي بالمفهوم الأول أم بالمفهوم الثاني ؟

و تتواصل الآراء حول كشف سبب انفصال الأشعري وتكاثر الآراء و الروايات حتى يستحيل
التمييز بين صحيحها و مخطئها . وقد روي عن " أحمد بن الحسين(ت 317 هـ) (32) " أنه قال "
سمعت بعض أصحابنا يقول : " إن أبا الحسن الأشعري لما تبهر في علم كلام الاعتزال ، وبلغ غايته
كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا ، فتحير في ذلك ، فحكى عنه أنه
قال : " وقع في صدري بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد ، فقممت و صليت ركعتين ، و
سألت الله أن يهديني الطريق المستقيم ونمت فرأيت الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام . فشكوت
إليه بعض ما بي من أمر . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
" عليك بسنتي ، فانتبهت ، وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن و الأخبار ، فأثبت ونبذت
ما سواه وراثي ظهريا (33) "

و القارئ و المحلل لما ورد في هذا النص يفهم أن التبهر في علم كلام المعتزلة هو الذي دفع "
الأشعري إلى الخروج عن المذهب الأصلي ، فأما التبهر في علم الكلام فهذا أمر عادي وغير مستحيل

(32) تاريخ مختصر البشر لابن الوردي ج2 ص87

(33) شذرات الذهب ج2 ص275

على من له الرغبة في ذلك أما وضع الأسئلة وعدم وجود جواب لها. فهذا يعني أن السائل قد تفوق عن المطالب بالإجابة، وبمعنى آخر أنه أصبح أكثر تبحرا من أستاذه. وفي هذه الحالة فما عليه إلا أن يجد الجواب هو بنفسه عن طريق الاجتهاد " ومن اجتهد وأصاب فله أجران ، ومن اجتهد ولم يصب فله أجر لأن باب الاجتهاد مفتوح . و ليس القيام بنفي الفضل الذي تلقاه على يد أستاذه و التنكر له بهذه الطريقة.

أما فيما يخص أنه يرى الإجابة في المنام، فهذا غير مستحيل، فالكثير من الناس يرون أشياء و أشياء في المنام. و البعض يرى آراء عجيبة في المنام، ولكن أن نعتمد الأشياء الواردة في المنام لبناء أشياء علمية أو فكرية دون عرضها أو تطبيقها على الواقع، أمر فيه شيء من المبالغة. زيادة على ذلك أن ما نراه هو أمر غيبي و لا سبيل للبرهنة عليه .

و أنه قام بعرض مسائل علم الكلام على القرآن الكريم و الأخبار الواردة عن طريق الرواة. والتي يعني بها انه وازن أو قارن ما ورد في علم الكلام الاعتزال مع القرآن و السنة شيء شديد الأهمية و مفيد جدا . ولكن لكي يصل إلى مبتغاه عليه أن يدون ذلك كتابيا، حتى يطلع الناس عليه و يتعرفوا على كيفية توصله إلى هذا الأمر، أما أن يقول بأنه قام بهذا الأمر فقط ، فهذا شيء لا يرضي الجميع، لأن الناس يهمهم كيف أقام الموازنة فيقنعهم البرهان. وليس الكلام.

ولكثرة الروايات الواردة عن قضية "الأشعري"، فسأطرق إلى رواية أخرى يقال إنها جاءت عن "أبي عبد الله الحمراني" وأنه قال: "لم نشعر يوم الجمعة، وإذا بالأشعري قد طلع على منبر الجامع بالبصرة بعد صلاة الجمعة ومعه شريط شده في وسطه ثم قطعه وقال: اشهدوا علي أنني كنت على غير دين الإسلام، وأني قد أسلمت الساعة، وأني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال".

ومن بين الذين علقوا على قول "الحمراني" ابن عساكر (34) ويقول بادئ ذي بدء أن "الحمراني مجهول" أي شخصية خيالية ولا وجود لها. فمن هذا المجهول إلى آخرين كثيرين ممن نسبوا الكفر إلى أهل الاعتزال، ولذا نرى أن هذا الإنساب يعد ظلما بصريح العبارة. فكيف لرجل عايش المعتزلة لمدة أربعين عاما يخرج عنهم. وإن كان الخروج عن المذهب شيء معقول، لكن الاتهام بالكفر لا يمكن أن يصدر عن رجل مثل "أبي الحسن الأشعري" لأن الكفر له أدلته الصحيحة شرعا

وعقلا، ومن غير المعقول أن ينسب لهم ببساطة وسهولة.

فالحكم على إنسان ما أنه كافر، ليس بالأمر الهين فلا تقال دون إثبات ودون دليل يؤكدها. زيادة على هذا أن إصاق التهمة بأناس إذا ما نظرنا إلى تاريخهم وجدناهم أنهم قدموا خدمات جليلة للإسلام.

وإذا استعملنا عقولنا في هذا الأمر، فإننا نجد أن الذي طبقت عليه المقاييس الشرعية فكان حسبها مؤمن فهو مؤمن.

ومن طبقت عليه المقاييس الشرعية فكان لا مؤمنا ولا كافرا، فهو لا مؤمن ولا كافر، وإذا استعملنا عقولنا أكثر من ذلك، فإننا نرى أنه من الصعب تقدير درجة الإيمان، ومن المستحيل ترتيب المؤمنين ومن المستحيل أيضا الحكم على أناس بأنهم مؤمنون حقا أم لا؟ ومن ثمة فالأمر يرجع لله سبحانه وتعالى، وهو أدرى بخلقه.

وهناك رواية أخرى عن "أبي عبد الله الحسين (35) والتي جاء فيها ما يلي: " أنه سمع غير واحد من الرواة يحكي كيف كان بدء رجوع "أبي الحسن الأشعري" عن مذهب الاعتزال حيث قال: " بينما أنا نائم في العشر الأوائل من شهر رمضان رأيت المصطفى صلى الله عليه وسلم. فقال " انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق " فلما استيقظت دخل علي أمر عظيم. ولم أزل مفكرا مهموما لرؤيات. ولما أنا عليه من إيضاح الأدلة في خلاف ذلك حتى العشر الأوسط، فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقال لي ما فعلت فيما أمرتك به؟ فقلت: يا رسول الله، وما عساني أن أفعل، وقد خرجت المذاهب المروية عنك وجوها يحتملها الكلام، واتبعت الأدلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عز وجل، فقال لي: انصر المذاهب المروية عني، فاستيقظت وأنا شديد الحزن والأسف. فأجمعت على ترك الكلام، واتبعت الحديث وتلاوة القرآن، فلما كانت ليلة سبع وعشرين، ومن عادتنا بالبصرة أن يجتمع القراء وأهل العلم والفضل فيختم القرآن في تلك الليلة، مكثت فيهم على ما جرت به العادة فأخذني من النعاس ما لم أتمالك نفسي معه فقممت ولما وصلت إلى البيت وبني من الأسف على ما فاتني من ختم تلك الليلة أمر عظيم، فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ما صنعت فيما أمرتك به؟ فقلت: قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله

(35) تبين كذب المغترين ص 40-41

وسنتك ما أمرتك بترك الكلام و إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني، فإنها الحق فقلت يا رسول الله، كيف أدع مذهباً تصورت مسائله و عرفت أدلته منذ ثلاثين سنة، فقال لي: لولا أنني أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده، لما قمت عنك حتى أبين لك وجوها، و كأنك تعد إتياني إليك هذا رؤية - أو رؤياي " جبريل " كانت رؤية. إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها. فجد فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده قال " الأشعري " ، فاستيقضت ، وقلت : "فَمَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالِ" (36) و أحدث في نصره الأحاديث في الرؤية و الشفاعة و النظر و غير ذلك. فكان يأتيني شيء و الله ما سمعته من خصم قط و لا رأيته في كتاب، فعلمت أن ذلك من مدد الله سبحانه و تعالى الذي بشرني به الرسول صلى الله عليه وسلم".

إن القارئ المتمعن في هذا النص الوارد عن "أبي عبد الله الحسين" يرى أنه بناه بطريقة أدبية مستحسنة لذلك فإن هذا النص يعبر أدبيا أكثر منه فكريا.

أما فيما يخص الرؤية فهذا ليس بالأمر المستحيل، إذ أن كل إنسان يرى في منامه أشياء عجيبة، و الأغرب من ذلك أنه في المنام تقدم النصائح لبعض الناس، وأحيانا أخرى يتحصلون على تفاسير لأمر غامضة أفلقت أفكارهم، لكن إذا كانت الرؤية تتحمل الصدق، فإن ما ورد في النص شيء مبالغ فيه، حتى وكان هذا الذي نام - أي رأى أثناء النوم - و هو "أبو الحسن الأشعري" أنه قد أصبح و هو ما لا يمكن ذكره من الناحية الدينية و ناحية الآداب العامة.

وما يقف شاهدا عن أن " الأشعري " بريء من كل هذه المبالغات و هذه المواصفات ، هو كتابه " استحسان الخوض في علم الكلام " و الذي فيه يرى وجوب النظر باستعمال العقل في أمور الحركة و السكون والأكوان و الألوان و هي أمور تدخل في إطار علم الكلام. وما جاء عنه أنه لا يوافق على تأويل الآيات القرآنية و هو بريء كل البراءة مما نسب إليه، فالغرور هو الذي دفع إلى المبالغة في الأقاويل ، من طرف مجهولين أمثال " الحمراني " .

5 - التعليق :

إن التضارب و المبالغات جمعت " عبد الرحمن بدوي" (37) يتدخل ليعلق عليها ، فقد

(36) يونس 32

(37) مذاهب الإسلاميين ج1 - المعتزلة و الأشاعرة - ص497

جاءت الروايات تباعا وبأشكال عديدة ومتنوعة تهدف إلى جعل " أبي الحسن الأشعري " يفوق ما يتصوره العقل ، ولذا نراه يذكر ثلاث ملاحظات أساسية :

أولا : الدفاع عن علم الكلام لا يتنافى مع السنة ، وعليه فلا يمكن القول بأن الذي يدافع عن علم الكلام ليس "أشعري" أو ليس سني.

ثانيا : إذا كان " الأشعري مطبقا لسنة النبي - صلى الله عليه وسلم - فإن هذا لا ينفي أخذه بعلم الكلام أو أنه متبحر فيه وله اجتهادات فيه.

ثالثا : البعض من هؤلاء الرواة يرمي إلى الطعن في مذهب المعتزلة وينعته بالكفر، استغلالا لحادثة "الأشعري" وفي هذا زور وظلم لا يتحملة العقل.

ويتدخل مرة أخرى " ابن النديم " بهذا النص القصير، وهو يقول فيه : " هو الذي ذلل الكلام وسهله ويسر ما صعب منه و إليه انتهت رئاسة البصريين في زمانه فلا مدافع في ذلك (38).

ومن قول " ابن النديم " فإن الأشعري هو الذي سهل ما هو صعب وفسر ما هو غامض، في أمور علم الكلام الاعتزالي وناب عن أستاذه في الدروس، وعاش المذهب الاعتزالي لفترة تفوق أو تقارب الأربعين عاما، فلا يمكن أن يتهم هؤلاء بما وصفه الرواة، بأن اتهموا المعتزلة بالكفر . كما أن خروج الأشعري عن مذهبه الأصلي قد يكون سببه مجرد مخالفة في الرأي حول بعض المسائل وليس جلها - كما حدث "لواصل" وهذا أمر طبيعي في البشر و خصلة من خصال العقل الحي الفعال ، وليس مستحيلا أن يكون له مذهب جديد ، ولما لا؟

ولكن ما يعاب على الرواة هو استغلال هذه الحادثة استغلالا فاق حدود المعقول، إلى اتهام الناس بالكفر، والله أعلم بما في القلوب . وما قاله " ابن النديم " في نصه يؤكد " البيرنادر " (39) في كتابه - فلسفة المعتزلة - .

وقد جاء عن " ابن عساكر " " أن الجبائي كان يقول للأشعري : إذا عرضت عليه مناظرة، نب عني " فالذي كان ينوب عن أستاذه في المناظرات و الدروس لا يمكن أن تدفعه أحقاداه أو كراهيته إلى مستوى هذه النعوت التي بلغها الرواة. فإن الخلاف في الرأي حول مسائل أو مسألة

(38) الفهرست لابن النديم ص6

(39) فلسفة المعتزلة لأبي نادر ج1 ص24

معينة لا يؤدي إلى تهديم مذهب بأكمله. لأن ذلك يعد جرما في حق المتهدم.

و هذا أحمد أمين (40) يورد رأي السبكي قائلا : " ونحن إذا أنصفنا قلنا إن مذهب هو مذهب المعتزلة معدلا في بعض مسائله ولكنه استطاع أن يحول الكثير من الناس من الاعتزال إلى مذهب الجديد ، و نجح في ذلك إلى حد كبير " .

إن أحمد أمين الذي قال : وإذا أنصفنا أي أقمنا العدل فالذي كان في أول أمره معتزليا ، وقام بتعديل البعض من مسائله ، وما الغريب في ذلك؟ و في الأخير كون مذهبا جديدا. و ما يمنعه أيضا من القيام بهذا ؟.

ولكن ما لا يقبله العقل هو اتهام أناس بالكفر في حين أنهم يقومون باجتهادات تخص الساحة الفكرية الإسلامية ، مما أدى إلى دفن مذهب بأكمله ، إذا اتهم أهل الإجرام . فلماذا لا يبين هذا الإجرام كتابيا.

وسواء أكانت مخالفة الأشعري للمعتزلة جزئية أم كلية ، فإن هذا أمر لا يستغرب فيه وإنما المستغرب فيه واضح.

ونعود مرة أخرى إلى عبد الرحمن بدوي (41) الذي علق قائلا على هذه المسألة : " لا يمكننا أن نحدد ، هل المناظرات الواردة في المصادر بين الجبائي و الأشعري سابقة أم لاحقة عن إعلان رفض مذهب المعتزلة و الروايات المتعلقة بهذا الإعلان كثيرة ومتنوعة و أحيانا مسرحية " .

فإن المناظرات المذكورة في المصادر و المنسوبة إلى كل من "الجبائي" - المعتزلي، و الأشعري - الخارج عن مذهب الاعتزال ليس لها ما يثبت أنها جرت بينهما قبل خروج الأشعري عن مذهب الاعتزال أو بعده. و ما دامت المناظرات المذكورة لا يمكن نسبتها إلى فترة قبلية أو بعدية لخروج الأشعري عن المذهب الأصلي ، إذن ليس لها زمن محدد ، و غير مربوطة بالزمان ، وإن افتقدت زمان وقوعها. فالشك يتسرب إليها. لأن القول الحق هو الذي يحمل دلائله الزمنية ، و لربما حتى المكانية. أما القول المزيف هو الذي يفقد دلائل زمن وقوعه وأشياء أخرى كثيرة.

وزيادة على ذلك فإن كثرة الروايات تؤدي إلى الشك فيها ، بحيث لا تصدق كلية ، لأنه وإن أمكن تصديق رواية واحدة ، فإن هذا لا يؤدي إلى تصديق كل الروايات. و تصديق واحدة منها لها ما

(40) ظهر الإسلام ج 4 ص 65

(41) مذاهب الإسلاميين ج 1 - المعتزلة و الأشاعرة - ص 492

يفسدها لأنها مرتبطة ببعضها البعض، وتتناول نفس الموضوع. فالتنوع لا يقوم ببناء الصدق بل يجعله هشاً وغير مقبول لدى جميع الناس.

وفي الختام ، فإن ما حدث هو انفصال " الأشعري " وهذا أمر لا شك فيه ، وأن خروجه عن مذهب المعتزلة أمر لا يمكن نفيه ، ولكن مالا يتقبله العقل هو اعتبار أناس كفار بدون أدلة شرعية أو عقلية شيئاً يعد جوراً وظلماً .

6- نظرة نقدية :

إن انفصال " الأشعري " عن مذهب الأصلي - المعتزلة- لينظم إليه أناس ويكون مذهباً جديداً، هو حادثة تاريخية، ويقع على المؤرخين تحمل المسؤولية في تحديد الحادثة من كل جوانبها : من أسباب وعوامل إلى ظروف العامة سياسياً ودينياً ، إلى سنة الوقوع ومكانه ، وإلى الأشخاص الفاعلة في الحادثة من بعيد أو قريب.

لأن التضارب في الروايات لا يفيد شيئاً، وتبقى الأمور غامضة ، والسؤال يبقى مطروحاً عن سبب اضمحلال المعتزلة وظهور الأشاعرة، ومع هذا وذلك ، فإن خيوط القضية موجودة، وإن عجز الباحثون في أمور العقيدة عن تحديد الخطأ والصواب ، لكثرة الروايات من جهة وللانحياز المذهبي من جهة أخرى.

وحسب اعتقادي ، فإن المؤرخ الذي يجب عليه حمل الرسالة بصدق وأمانة ، يتأثر بعاملين أساسيين يؤديان به إلى عن الوصول إلى الغرض.

أولاً : السياسة تؤثر في المؤرخ ، فهي تتحكم في أمور كثيرة ومنها توجيهه ومراقبته ، وتقف في وجهه من لا يسائر منهجها الفكري والعقائدي، و تعلي عليه أوامر خفية تجعله يسلك ما يريد.

و الفرد و المجتمع يحيدان ما ينفعهما و يكرهان ما يضرهما ، فهما يسيران وفق الإطار العام للسياسة و يحاولان قدر المستطاع أن لا يخرجوا عن هذا الإطار .

وإن التحمت السياسة مع الفرد والمجتمع خدمة للمصالح المشتركة ، فإن التحامهم يشبه إلى حد كبير التحام الحديد بالحديد ، ولا يجد الخارج عنهم منفذاً . فلا يتمكن من فعل أي شيء وينحاز

وينغلق على نفسه ، ويبقى منفرداً منزويًا.

والخارج عن الأفكار السياسية وكذا المجتمع هم المعتزلة الذين انسدت في وجوههم الأبواب ، ولم يجدوا مخرجا فأطمرت مؤلفاتهم وأفكارهم ، وأصبحوا غرباء في وطن هو وطنهم ، وغرباء على عقيدة هي عقيدتهم وهم الذين خدموها ، وأنقذوها في أحلك أيامها
ولذا يمكن القول بأن " الأشعري " قد سلك مسلكا جديدا يحبذه الناس وتحبذه السياسة ، وهذا تكيف منه للبقاء على وضعه ومنصبه مخافة الزوال والاضمحلال . والله سبحانه وتعالى هو الحكم الأعلى وهو أدرى بالمخطئ من الصائب ، وهو الفريد العالم بصدق ذا وكذب ذلك.
ثانيا : إنما يؤثر سلبا في التاريخ هي النزاعات الذاتية والعصبية والاتجاهات الفكرية ، فمن المتعارف عليه أن العلوم الإنسانية عموما لا تخلو من خلافات شخصية وجماعية ، فما من كاتب يكتب نصا إلا وبرزت هذه الأشياء سواء بشكل مباشر أو غير مباشر هذا إذا كان الكاتب يعترف بذلك - أي عدم تحرر النص من النزعة الشخصية والمذهبية - فما بالك إذا لم يعترف الكاتب بهذا أصلا ؟.

فالنزعة العصبية تدفع صاحبها إلى اصطناع أدلة وبراهين تجعل القارئ لا يشك فيما يقرأ .
زيادة عن ذلك أن البراهين والأدلة والحجج لا تخضع للقياس العلمي ، لأنها تنتمي للعلوم الإنسانية ، فالقراءة لفكر واحد فقط تغلق الباب أمام القارئ وتجعله غير قادر على التفكير النقدي أو البحث عن جادة الصواب و تسيطر أفكار المذهب المقروء عنه و يصبح أسيرا لها.
ومما لا شك فيه أن تآزر العاملين الأساسيين الواردين من محيط اجتماعي وسياسي إلى نزعة فكرية ومذهبية لا تريد للخصم وجود حتى تسيطر على الساحة.
والملاحظ على هذه الروايات المتنوعة والمختلفة باختلاف رواياتها ، عدم إيفائها بالأسباب المخرجة لمعتزلي عن صفهم وقد كان منهم يؤيدهم ويدود عن مذهبهم ، فهم أولياء نعمته تربي على أيديهم ، والحق أن المرء وهو يفحص ويستقرأ كل هذه الأسباب ، لا يجد منها ما يقنعه ، كما لا يجد منها ما يقربه إلى الحقيقة ، ذلك كما يلاحظ محمد حسين الطباطبائي ، أن التواريخ الناقله عن طريق المؤرخين لهذه الروايات ، وإنه على شرفه وكثرة منافعه ، لم يزل ولا يزال يعمل فيه عاملان بالفساد يوجبان انحرافه عن صحة الطبع و صدق البيان إلى الباطل والكذب ، أحدهما : أنه لا يزال في كل عصر محكوما للحكومة الحاضرة التي بيدها القوة والقدرة ، يميل إلى إظهار ما ينفعها ، ويغمض عما يضرها ويفسد الأمر عليها ، وليس ذلك ما نشك فيه ، أن الحكومات المتسدرة في كل

عصر تهتم بإفشاء ما تنتفع به من الحقائق و تستر ما تستضر به أو تلبسه بلباس تنتفع به ، أو تصوير الباطل و الكذب ، بصورة الحق و الصدق ، فإن الفرد من الإنسان و المجتمع منه مفطوران على جلب النفع و دفع الضرر بأي نحو أمكن (42) وهذا أمر لا يشك فيه من له أدنى شعور يشعر به في تحليل الأوضاع العامة الحاضرة في زمان حياته و يتأمل به في تاريخ الأمم الماضية و البعيدة.

ثانيهما : أن المتحلمين للأخبار و الناقلين لها و المؤلفين فيها جميعهم لا يخلون من أعمال الإحساسات الباطنية و العصبية القومية فيما يتحملون منها أو يقضون فيها ، فإن حملة الأخبار في الماضين ، و الحكومة في أعصارهم حكومة الذين ، كانوا منتحلين بنحلة و متدينين كل بدين ، وكانت الإحساسات المذهبية فيهم قوية ، و العصبية القومية شديدة فلا محالة كانت تداخل الأخبار التاريخية من حيث اشتغالها على أحكام و أقضية ، كما أن العصبية المادية و الإحساسات القوية اليوم ، للفرية على الدين و الهوى على العقل يوجب مداخلات من أهل الأخبار اليوم ، نظير مداخلات القدماء فيما ضبطوه أو نقلوه ، و من هنا إنك لا ترى أهل دين أو نحلة فيما ألف أو جمع من الأخبار أو دع شيئاً يخالف مذهبه ، فما ضبطه أهل كل مذهب موافق لأصول مذهب على أن هاهنا عوامل أخرى تستدعي فساد التاريخ و هو فقدان وسائل الضبط ، و الأخذ و التحمل و النقل و التأليف و الحفظ عن التغيير و فقدان سابقا ، و هذه النقيصة ، و إن ارتفعت اليوم بتقارب البلاد و تراكم وسائل الاتصال ، و سهولة نقل الأخبار و الانتقال و التحول ، لكن عمت البلية من جهة أخرى و هي : أن السياسة الفرية ، و بحسب تحولها تتحول الأخبار من حال إلى حال ، و هذا مما يوجب سوء الظن بالتاريخ حتى كاد أن يورده مورد السقوط ، و وجود هذه التواقص أو النواقص في التاريخ النقلي هو السبب أو عمدة السبب في العلماء اليوم عنه إلى تأسيس القضايا التاريخية على أساس الآثار الأرضية ، و هذا وإن سلمت من بعض الإشكالات المذكورة كالأول مثلا ، لكنها غير خالية عن الباقي و عمدته مداخلة المؤرخ بما عنده من الإحساس و العصبية في الأقضية ، و تصرف السياسة فيها إفشاء و كتماننا و تغييرا و تبديلا ، فهذا حال التاريخ و ما معه من جهات الفساد الذي لا يقبل الإصلاح أبدا.

الفصل الثالث

الأخلاق عند اليونان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن الأخلاق هي مظهر من مظاهر الأمة و تطورها و نكبة من النكبات حينما تتخلى الأمة عن أخلاقياتها، أليست الأخلاق أصل المعاملات بين الناس و مصدرا أساسيا يمكنهم من التعاون فيما بينهم و يكفل لهم النشاط و باسمها يسود التكافل و يزدهر العمران و هي بذلك تتسع باتساع الشعوب و تنتشر بانتشارها و إن تاريخ الفكر البشري ليدلنا بوضوح على أن الأمة الناجحة هي التي تتمتع بأخلاق فاضلة و أن الأمة المتخلفة هي التي أبعدت كل عمل خلقي من حساباتها فانهارت و تخلفت تخلفا لم تعد بعده قدرة على النهوض و مواجهة الشعوب الراقية في مجالات التقدم الحضاري. قال صليبة إن الأخلاق في اللغة تطلق و يراد بها مجموعة من الخلق و هو العادة و السجية و الطبع و المروءة و الدين، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم رؤية و فكر و تكلف. فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا، تغضب الحكيم، و كذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بعسر و تأمل، كالبخيل إذا حاول الكرم.

و قد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، فتقول فلان كريم الأخلاق، أو سيء الأخلاق. و إذا أطلق على الأفعال المحمودة فقط دل على الأدب، لأن الأدب لا يطلق إلا على المحمود من الخصال. فإذا قلت : أدب القاضي أردت به ما ينبغي للقاضي أن يفعله و كذلك إذا قلت : آداب الوزراء، و الكتاب، و المعلمين، و المتعلمين(1).

و الملاحظ في هذا المجال أن اليونانيين قد تناولوا القيمة الخلقية في إطار الخير و الشر والعدل و الظلم و السعادة و الشقاء و الصدق و الكذب و الحسن و القبيح و المتعلم و الجاهل و العاقل و غير العاقل إلى غير ذلك مما اهتموا به و أعطوه من وقتهم ما يستحق على اعتبار أن الإنسان كثيرا ما يبحث إشكاليات ظهرت في عصره، فاستحوذت على فكره فحاول أن يتعمق فيها عله يصل إلى نتيجة تقربه من الأعمال الصالحة و ينأ بذلك عن الأعمال الصالحة. فعلم الأخلاق عند اليونانيين يشتمل على كثير من العناصر و الإشكاليات الخيرية و الشرية و أيا كان الأمر فإن علم الأخلاق قد يطلق عليه أو يسمى علم السلوك، أو تهذيب الأخلاق، أو فلسفة الأخلاق، أو الحكمة العملية، أو الحكمة الخلقية.

و المقصود به معرفة الفضائل و كيفية اقتنائها، لتزكو بها النفس و معرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس(2). و لمعرفة ما يجب على الإنسان فعله لبلوغ السعادة تكلم الفلاسفة على طبيعة الوجدان، و الضمير، و طبيعة الخير و العدل و الواجب و المحبة، و بنوا جميع المفاهيم الخلقية التي تصورها على الأسس المستمدة من مبادئهم الفلسفية العامة.

و نحن نطلق اليوم لفظ الأخلاق على المعاني التالية :

(1) المعجم الفلسفي ج 1 ص 49.

(2) كتاب تهذيب الأخلاق لمسكوية ص 80.

1- الأخلاق النسبية و هي مجموع قواعد السلوك المقررة في زمان معين لمجتمع معين. تقول : أخلاق العرب، وأخلاق الغرب، و أخلاق الروم. فكل شعب أخلاقه المتفقة مع شروط وجوده، و لا يمكنك أن تجعله على أخلاق غير أخلاقه دون تعريض نظام حياته للإضطراب و الفساد.

2- الأخلاق المطلقة، و هي مجموع قواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل زمان و مكان. و يسمى العلم الذي يبحث في هذه الأخلاق بفلسفة الأخلاق، و هي الحكمة العملية التي تفسر معنى الخير و الشر، و تنقسم إلى قسمين: أحدهما عام مشتمل على مبادئ السلوك الكلية، و الآخر خاص مشتمل على تطبيق هذه المبادئ في مختلف نواحي الحياة الإنسانية. و جماع ذلك كله تحديد ما يجب أن يكون، لا وصف ما هو كائن في الواقع.

3- الأخلاق النهائية و الأخلاق المؤقتة : لقد فرق (ديكارت) في كتابه (مقالة الطريقة) بين الأخلاق النظرية أو النهائية المبنية على المبادئ الفلسفية، و بين الأخلاق المؤقتة المشتملة على بعض القواعد العملية التي تصلح للحياة في مجتمع معين. و قريب من ذلك أيضا قول (لفي بروهل) أن التقدم الأخلاقي لا يدل على تقدم النظريات الأخلاقية، بل يدل على مطابقة السلوك العملي لقواعد الأخلاق في حياة إنسانية أفضل(3).

و من ثمة يقال الحقيقة الأخلاقية و الواقع الأخلاقي و الحس الأخلاقي. و إذن فالأخلاقي هو المتعلق بالحكمة الخلقية، و الأخلاقي هو المقابل للأخلاقي، و يطلق على الأفعال الحميدة المطابقة للأخلاق أو لقواعد السلوك العملية. و من البديهي أنه إذا ما أضيف لفظ الأخلاق دل على مجموع قواعد السلوك المتعلقة بالشيء الذي يدل عليه ذلك اللفظ، تقول : أخلاق المنفعة، و أخلاق اللذة، و أخلاق الواجب، و كذلك إذا نسبته إلى جماعة معينة، دل على قواعد السلوك الخاصة بتلك الجماعة، تقول : الأخلاق اليونانية، الأخلاق الهندية، و الأخلاق اليهودية، و الأخلاق المسيحية، و الأخلاق الإسلامية.

و إن بحث المرء عن خيره الذاتي متقدم على بحثه عن الخير الموضوعي.

و كثيرا ما تؤدي المبالغة في المذهبية الأخلاقية إلى التشدد و التعصب على النحو الذي نجده عند زملاء المعلمين.

و المذهبية الأخلاقية ضد المذهبية اللاأخلاقية التي تنكر قيم الأخلاق، أو تغير ترتيبها الموضوعي، و المثال من هذه المذهبية اللاأخلاقية مذهب (نيتشه)، فإن هذا المذهب لا ينكر جميع قيم الخلاق، بل يستبدل بالأخلاق المسيحية القائمة على المحبة قيما أخلاقية جديدة تقوم على إرادة القوة و عبادة الإنسان الأعلى الذي يضرب بأخلاق المحبة عرض الحائط لأنها أخلاق الضعفاء.

و تطلق الأخلاقية من جهة ما هي صفة، على الأمر الذي يتضمن معنى الخير و الشر، بخلاف الأمر الذي هو بمنزلة عن الأخلاق. و هي إيجابية أو سلبية، فالإيجابية تتعلق بالأفعال الحميدة، و السلبية تتعلق بالأفعال المذمومة.

(3) المعجم الفلسفي للميل صلية ص50.

و إذا اطلقت لفظ الأخلاقية على مبادئ السلوك دل على القيم المطابقة للمثل الأعلى الأخلاقي. و إذا أطلقته على السلوك العملي دل على مطابقة هذا السلوك لمبادئ الأخلاق(4).

و من ثمة قال محمد الجليند : تعددت الآراء و اختلفت المذاهب قديما و حديثا حول تحديد مفهوم الخير والشر، و ما المدلول الأخلاقي لكل منهما، و لعل السبب الأساسي في نشأة هذا الاختلاف يرجع -في رأينا- إلى الاختلاف حول مصدر القيمة الخلقية التي يمثلها العمل الخلقى نفسه سواء كان هذا الفعل خيرا أو شرا، فما الجهة التي يمكن أن يستمد الفعل منها قيمته الخلقية، هل هي مجموعة الدوافع و البواعث التي تخلق في الإنسان الرغبة للقيام بالفعل المعين، أم هي النتائج والغايات التي يهدف إليها الإنسان من وراء فعله؟(5).

و قد اضطرب حينما أرجع القضايا الأخلاقية إلى القيمة المطلقة أو المقيدة أو الباعث الخلقى أو الدوافع الخلقى و عندي أن القضية قد تعود أساسا إلى ان أهل كل ملة يدرسون الأخلاق وفقا لما تمليه عليه عصورهم، فاليونان لم تكن قضاياهم نابعة من ذوات الفلاسفة و إنما كانوا يعتمدون في هذه الدراسة أساسا على ما انتجته أمتهم من هذه الأخلاقيات فهم قد ساروا في بحثهم لها انطلاقا من أوضاع أمتها عليهم ظروفهم فلولا رقي الأمة و حضارتها ما كانوا ليتحدثوا عن الظلم و العدل و عن اللذة و المنفعة و ما شاكل ذلك، كما قال جليند إنه يتعين علينا قبل عرضنا للحديث عن هذا المصطلح أو تلك لدى المتكلمين الإسلاميين اعتقد أنه بات من الضروري و من المفيد لنا الإشارة إلى أهم الاتجاهات التي سادت الفكر اليوناني حول مفهوم الخير و الشر، و حول القيمة الخلقية التي يستمد منها هذا المفهوم حكمه على الفعل بأنه خير أو شر، لأن الإشارة إلى الفلسفة اليونانية في هذه القضية توضح لنا ما قد يوجد من علاقات بينها و بين علماء الكلام حول مفهوم الخير و الشر، كما أن ذلك سيوضح الاتجاه الذي قد ينتمي إليه موقف « المعتزلة والأشاعرة"، لأن الفكر الإنساني سلسلة متصلة الحلقات تسلم إحداها إلى الأخرى. فما ظهر في عصر من قيم و مثل عليها يمكن أن يتكرر ظهوره في عصر آخر، و إذا كان هناك من اختلاف أو فروق فإن ذلك قد يرجع إلى الشكل و المظهر الذي يحمل طابع البيئة، و الثقافة و روح العصر أكثر مما يرجع إلى المضمون و الجوهر(6).

قال محمد الجليند :

تعددت الآراء و اختلفت المذاهب قديما و حديثا حول تحديد مفهوم الخير و الشر و ما المدلول الأخلاقي لكل منهما، و لعل السبب الأساسي في نشأة هذا الاختلاف يعود في اعتقادنا إلى الاختلاف حول مصدر القيمة

(4) دائرة المعارف المجلد 7 (أنظر مادة أخلاق لجمعيل صلية).

(5) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص13.

(6) المرجع نفسه ص13.

الخلقية التي يمثلها الفعل الخلقى نفسه سواء كان هذا الفعل خيرا أو شرا(7)، فما الجهة التي يمكن أن يستمد الفعل منها قيمته الخلقية، هل هي مجموعة الدوافع والبواعث التي تخلق في الإنسان الرغبة للقيام بالفعل المعين، أم هي النتائج و الغايات التي يهدف إليها الإنسان من وراء فعله؟

و قبل التعرض للحديث عن معنى هذين المصطلحين عند علماء الكلام في الإسلام أرى أنه من المفيد أن نشير إلى أهم الإتجاهات ذات السيادة في الفكر اليوناني القديم حول مفهوم الخير والشر، و تلك القيمة الخلقية التي يستمد منها هذا المفهوم حكمه على الفعل بأنه خير أو شر، لأن الإشارة إلى الفلسفة اليونانية في هذه القضية قد توضح لنا ما قد يوجد من علاقات بينها و بين علماء الكلام حول مفهوم الخير و الشر، كما أن ذلك ربما سيوضح الإتجاه الذي قد ينتمي إليه موقف المعتزلة و الأشاعرة حيث أن الفكر الإنساني سلسلة متصلة الحلقات تكمل إحداها الأخرى.

فما ظهر في عصر من قيم و مثل يمكن أن يتكرر ظهوره في عصر آخر(8)، و إذا كان هناك من اختلاف أو فروق فإن ذلك يمكن أن يرجع إلى الشكل و المظهر الذي يحمل طابع البيئة و الثقافة و روح العصر أكثر مما يرجع إلى المضمون و الجوهر.

و يمكن أن نفهم هذه القضية إذا نحن تأملنا تاريخ علم الأخلاق قديما و حديثا و قارنا بين ما قيل بالأمس و ما يقال اليوم حول الفعل الخلقى و القيمة الخلقية فإن الحقيقة تبدو واحدة و إن اختلفت وسائل التعبير عنها.

و عليه فرمما أمكن القول بأن المذاهب الخلقية في الفكر اليوناني تأخذ أحد اتجاهين متميزين :

الإتجاه الأول : و يسمى بإتجاه الدوافع و البواعث، حيث يستمد الفعل قيمته الخلقية من الباعث الداخلي الذي يدفع الإنسان إلى القيام بالفعل الخلقى، و لا عبرة في ذلك بنتائج الفعل و غاياته، فقيمة الفعل كامنة فيه و ليست خارجة عنه، باعثة إليه و ليست حاصلة عنه، و من أصحاب هذا الإتجاه سقراط و أفلاطون، و الرواقيون، و الكلبيون و أرسطو، على اختلاف بين هؤلاء جميعا حول تحديد طبيعة هذا الباعث الخلقى و توضيح معناه(9).

و يرى أحمد أمين أننا إذا أردنا أن نعرف وزن شيء أو كيله، متسائلا بقوله : فما المقياس الذي نعرف به الخير و الشر؟ إن الناس كثيرا ما يختلفون في نظرهم إلى الشيء فمنهم من يراه خيرا و منهم من يراه شرا، بل الشخص الواحد قد يرى الشيء خيرا في آن، ثم يراه شرا في آن آخر، فما هذا المقياس الذي بملاحظته تصدر حكما على الأشياء بالخيرية أو الشرية؟ للإجابة عن هذا السؤال نستعرض أشهر المقاييس(10).

(7) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامى ص5.

(8) المرجع نفسه ص6.

(9) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامى للسيد محمد الجلند.

(10) موسوعة أحمد أمين الأدبية : كتاب الأخلاق ص86.

العرف : الإنسان في كل زمان و مكان متأثر بعادات قومه لأنه ينشأ في أمته فيرى قومه يعملون بعض الأعمال ويتجنبون بعضا آخر و لم تكن تمت عنده قوة الحكم على الأشياء فيقلدهم في كثير مما يعملون أو يتجنبون. و لكل أمة عرف خاص تعد خيرها في إتباعه، و تؤدب الأطفال به، و تشعرهم بأن فيه شيء من التقديس، و إذا خرج أحد عليها استهجنتم عمله و عدته خروجا عليها. وهي تنفذ أوامر العرف و نواهيها من جملة طرق، أما: - الرأي العام فهو يمدح و يجذ متبعي العرف و يهزأ و يسخر من مخالفه، فعادات الأمة في طريقة اللبس و الأكل والحديث و الزيارات و جميع التقاليد محصنة قوية بما يديه الناس من استحسان لإتباعها و استهجان لمخالفتها، وذلك هو ما يجعل أفراد الأمة يسخرون من عادات الأمة المخالفة لعاداتهم(II).

و قد أتى على الناس زمان كانوا يرون فيه الخير ما وافق العرف و الشر ما خالفه، و ما لم يكن فيه عرف فالناس فيه أحرار يفعلون ما يشاؤون، بل كثير من العامة و أشباههم في زماننا هذا يرون ذلك، فيعملون ما يعملون لا لشيء إلا أنه يتفق مع عادات قومهم و يجتنبون ما يجتنبون لأن قومهم لا يعملون به، فمقياس الخير و الشر في نظرهم عرف قومهم، ترى كثير من العامة يمرض أحد أفراد أسرته فلا يستدعي له طبيبا لأن بيته لا تنتقد ذلك، ولكن إذا مات أنفق النفقات الكثيرة في عمل المأتم و نحوه لأنه إن لم يفعل غيرته بيته لمخالفته مألوفهم. و لكن بالبحث يتبين أن العرف لا يصح أن يتخذ مقياسا، فبعض أوامره غير معقول وبعضها ضار، و كثير من الأعمال التي يتضح لنا الآن خطأها وضوحا جليا كان بعض الأمم يبرر عملها و يأمر بها.

فلكل أمة عاداتها و خرافاتها و تقاليدها المتوارثة عن آباؤها و أجدادها. و عليه لا يمكن أن يكون العرف مقياسا يقاس به الخير و الشر، فما يكون خيرا عند أمة قد يكون شرا عند أخرى، وهكذا الأمر بالنسبة لكل أفراد البشر(12).

سقراط : حيث قال دفيد سانتيلانا(13) و يذهب سقراط (ت 401 ق م) (14) قائلا : لا ينبغي للإنسان أن يفسر أن روحه التي في جسمه يتصرف فيها كما يشاء و كيفما أراد. و المهم هنا هو تعاليمه الأخلاقية. فبرغم ما فيها من إجماعات فهي مليئة بالمغالطات حيث أن الناس لا يحكمهم سوى العقل، و من ثمة فإنها لم تمارس تأثير كبيرا في تاريخ الفكر(15)، إلا أنه حاول إدراك أن الحقيقة قد تكون كامنة في أعماق الإنسان نفسه فكان أن أسهم كثيرا في تحويل الفلسفة من الغيبيات إلى منطوق فكري يعتبر الإنسان مركز الوجود، كما اعتبر أن العقل هو طريق المعرفة و بشر بالاستقراء أو إدراك الجوهر عن طريق الجزئيات، و لعله يكون أول من شرع للقياس. و هو يعني الوصول إلى

(11) المرجع نفسه ص 87.

(12) موسوعة أحمد أمين الأدبية : كتاب الأخلاق ص 87-88.

(13) المذاهب اليونانية و الفلسفية في العالم الإسلامي ص 50-51.

(14) الأعلام لزركلي ج 9 ص 636.

(15) تاريخ الفلسفة اليونانية لـ لولز ستيس ص 130.

الحقيقة المجردة مع إيمانه بخلود النفس، و رفضه محاكمة الشرير الجاهل لأن العلم فضيلة و الرذيلة جهل. كما يمكن أن يكون أول من بنى منهجا لنفسه و حول الفلسفة من أفكار غيبية فوضوية إلى منهج يفسر الحياة بوحدة تماسك عضويا(16) و تضيف أميرة حلمي مطر قائلة : يترتب على قول سقراط : إن الفضيلة علم و أن يكون العكس صحيح أيضا و هو أن الرذيلة جهل، فجهل الإنسان بالخير وحده مصدر التورط في الشر. و إذا كان الخير يتحد بالسعادة عند سقراط فإن الشر سوف يتحد بالشقاء و لذلك يستحيل على الإنسان أن يتركب الشر و هو يعلم أنه شر إذ ليس من المعقول أن يتحلى الإنسان عن سعادته بإرادته(17).

و الحاصل أن المعرفة بالنفس هي السبيل الوحيد إلى تحقيق الفضيلة و لكن كثيرا ما تفسر هذه المعرفة عنده بأنها علم، و أن هذا العلم بالتالي قد يكون علما معينا أقرب ما يكون إلى أن يسمى حكمه.

و يحاول سقراط أن يجاور حول قضية الخير و الشر أو الفجور و التقوى فيسأل قائلا : يا لله يا أوطيفرون وهل بلغ علمك بالدين و التقوى و الفجور مبلغ الدقة العظيمة بحيث لو سلمنا أن الظروف كما تروى، فلا تخشى أنك أنت كذلك قد ترتكب شيئا من الفجور في إقامة الدعوى على أيك؟.

أوطيفرون : إن أفضل ما في أوطيفرون، و هو ما يميزه ياسقراط من سائر الناس، هو دقة علمه. تمثل هذه المسائل. سقراط : أيها الصديق النادر! أحسب أن خير ما أصنعه أن أكون تلميذا لك، على هذا النحو يبدأ سقراط بتصنع "الجهل" حتى يعلن أنه سوف يكون تلميذا لأوطيفرون "العالم" بطبيعة الخير والشر. ثم يسأل سقراط : و ما التقوى و الفجور؟

أوطيفرون : التقوى هي أن تفعل ما أنا فاعل، أعني أن تقيم الدعوى على كل من يقترف جريمة القتل و الزندقة، أو ما إلى ذلك من الجرائم(18). سواء أكان أباك أم أمك أم كائنا من كان.

سقراط : تذكر أنني لم أطلب إليك أن تضرب للتقوى مثلين أو ثلاثة، بل أن تشرح الفكرة العامة التي من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية... أنبئني ما حقيقة هذه الفكرة حتى يكون لدي معيار أنظر إليه، و أقيس به الأفعال سواء في ذلك أفعالك أو أفعال سواك، و حينئذ أستطيع أن أقول إن هذا العمل المعين تقى و إن ذلك فاجر.

و واضح أن سقراط يسعى إلى تعريف لمفهوم "فهو يطلب من أوطيفرون أن يطرح السلوك الجزئي الذي كان يمارسه ليرتد راجعا إلى المبدأ الذي على أساسه حكم بأن موقفه مثل للتقوى، و من هنا كانت طريقة سقراط في إلقاء الأسئلة على محاوره أن يستولد المبادئ العقلية الكامنة فيه والتي هي مصدر سلوكه... الخير و المعرفة.

و إذا فسقراط يحاول من خلال الحوار مناقشة المفاهيم الأخلاقية للوصول إلى تعريف محدود دقيق لها، فإنه

كان يرى من ناحية أخرى أن الفضيلة علم و الرذيلة جهل، فالفضيلة الأخلاقية، في رأيه صورة من صور المعرفة :

(16) الفلسفة العربية عبر التاريخ لرمزي النجار ص 21-22.

(17) الفلسفة عند اليونان أميرة حلمي مطر.

(18) فلسفة الأخلاق لإمام عبد الفتاح إمام ص 74.

فمن عرف الخير سيتجه يقينا إلى فعله، أما من يقترف الشر فإن ذلك يرجع إلى الجهل : فمثلا الرجل المدمن يفرط في الشراب من خلال جهله بالخير الحقيقي، ويمكن أن نقول إن سقراط كان على حق إلى حد ما لأن الفضيلة، بمقدار ما يعبر عنها الفعل المتعمد، مستحيلة بدون درجة من درجات المعرفة لخيره الغاية التي يسعى إليها، إذ ينبغي علينا بصفة عامة أن نعرف ما الخير؟ وكيف نحصله؟(19).

و ذلك قبل أن نسعى إليه عامدين و من ثم فإن القيمة الأخلاقية لكل صور المعرفة و التربية بصفة عامة، هي التي تساعد في تكوين الحكم الصحيح من غايات الفعل. غير أننا مع ذلك لابد أن نقول إن سقراط كان مخظنا بغير جدال، لو كان يقصد أن يقول إن معرفة الخير ليست جوهرية بحسب لكنها الشرط الكافي لفعل الخير و لعمل الصواب. فلا شك أن المعرفة تزودنا بالباعث -أو البواعث- للفعل بدرجات متفاوتة لكنها كما أشار لا يمكن أن تحل محل الإرادة، فالبصيرة الأخلاقية (و هي صورة من قوانين الطبيعة تصف لك الوسائل لتحقيق هذه الغاية لكنها لا يمكن بذاتها أن تزودنا بالطاقة الذهنية أو البدنية المطلوبة لإنجاز الأفعال المشار إليها على نحو صحيح وفعال)(20). فسقراط قد جعل السعادة على أساس من سيطرة العقل على دوافع الشهوة و نوازع الهوى أساسا لكل فعل خلقي، ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال التي أساسها معرفة الحق و الخير و الجمال، و جعل الفضيلة وليدة المعرفة فمن عرف الحق حرص على فعله و من أدرك الشر توخى الابتعاد عنه، لأنه لا يأتي الشر إلا من جهله، و رفض سقراط ان يرد أخلاقية الفعل إلى سلطة خارجية تتمثل في الآلهة أو العرف أو غيرهما، و إنما حرص على أن يجعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة، و أن يجعل مقياس الخير و الشر مطردا و موضوعيا لا يتوقف على مصالح الناس و أمانهم فلا يتغير بتغير الزمان و المكان(21).

أفلاطون : أما أفلاطون (ت348 ق م) فيرى متسائلا بقوله عن تصنيف الأشياء الخيرة، أليس منها ما يرغب البريئة، التي تضرب لها في وقتها، و لا ينجم عنها أية نتائج، فيقرر أنه لم يكن هناك وجوده لفئة كهذه.

ألا ترى بعد ذلك أن هناك فئة أخرى من الأشياء التي نعدّها خيرا كالمعرفة و الإبصار و الصحة، لا نرغب فيها لذاتها فحسب بل لما تستتبعه من نتائج أيضا؟

أليس هناك أيضا فئة ثالثة كالرياضة البدنية، و رعاية المرضى و ممارسة الطب، و فنون أخرى مرشحة كلها نافعة و إن تكن تجلب لنا الألم، و من المحال أن نختارها لذاتها، و إنما لما ينشأ عنها من نتائج فحسب؟.

- هناك حقا فئة ثالثة كهذه، و لكن ما الذي ترمي إليه من هذا؟

- أود أن أعلم في أي من هذه الفئات الثلاث تدرج العدالة؟

- في أرفعها، أي في تلك الأشياء الخيرة التي يطلبها المرء لذاتها و لنتائجها في نفس الآن، إن شاء أن يكون سعيدا.

(19) فلسفة الأخلاق لإمام عبد الفتاح إمام ص75-76.

(20) المرجع نفسه ص76.

(21) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي لمحمد السيد الجليند ص14.

- و لكن معظم الناس لا يدركون هذه الحقيقة، و إنما يتوهمون أن العدالة تدرج في باب الفئة الأليمة، أي ذلك النوع من الخير الذي نسعى إليه من أجل الكسب و الشهرة، و إن يكن في ذاته مقبلا يود المرء لو نُجبهه(22).
و من ثمة فغن أفلاطون قد رأى أن الخير يكون في تحقيق العدالة التي تتمثل في التحكم في قوى النفس الثلاثة: القوة الناطقة، القوة الشهوانية، القوة الغضبية. و تتحكم في هذه القوى الثلاثة ثلاث فضائل هي على التوالي: الحكمة، العفة، العدالة. فالحكيم هو الذي يلزم الاعتدال، و يتمسك بالعفة، و يزهد في اللذة و متى خضعت الشهوانية للغضبية و أذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالة. و السعادة عند أفلاطون تقترن بهذه العدالة، و العادل سعيد و إن أصابته الحزن و نزلت به الكوارث و خلت حياته من المتع و الملذات، و هذه السعادة عند أفلاطون هي الخير الأقصى(23) فالآلام عنده قد تطلب لذاتها ما دامت حسنة، و قد تتجنبها الذات ما دامت رديئة، و النافع منها يجلب الخير و الضار هو ما يجلب لنا الشرور، و ليس الأخير باللذة بل بالخير الذي تجلبه هذه اللذة و ليس الأشرار أشرارا بالآلم و إنما بالشر الذي يقترن به هذا الألم(24).

و من هناك كانت قيمة الفعل الخلقية نابعة من الفعل ذاته و ليس قائمة خارجه أو متمثلة في نتائجه و غاياته، و أكد أفلاطون القول بان الفعل الخلقى يتضمن جزاءه في باطنه، و يحمل في ذاته مبررات فعله، فقيمه ذاتية فيه، و معنى هذا أن الإنسان الفاضل لا يقدم على الفعل رغبة في تحقيق لذة أو الحصول على منفعة، و إنما يأتيه لذاته باعتباره غاية في نفسه(25) و عليه فقد نجد أن أفلاطون يقرر قائلا: إن العاقل لا يختار ما هو أضر و أدنى، و هو يعلم أن هناك ما هو أرفع و أصلح، فإذا وقع ذلك منه لا يكون إلا بالجهل بما صلح، أو عدم رسوخ العلم أو ضعف اليقين، فكل من ارتكب الذنب و الظلم و الشر، و من انهمك في الملذات الحيوانية، و من أفرغ عمره في طلب الدنيا، لا يطلق عليه إسم مذنب، و لا مجرم إذ لا ذنب إلا باختيار و علم، و الحق أنه لا يعلم إذ اختار ما هو أحسن رتبة، و أقل بقاء، و أضر عاقبة، و ترك ما هو أهم نفعاً، و أثبت بقاء، فهو إذا بالرحمة و العذر و التعليم أحق منه بالعقوبة(26) و حسب قول أفلاطون(27) فإن الرأي القائل بأن الفضيلة هي لذة الفرد إنما يدمر موضوعية الخير، فلا شيء خير في ذاته، و الأشياء لا تكون خيرة إلا بالنسبة لي أو بالنسبة لك، و ستترب على هذا نسبة أخلاقية مطلقة، فيها تختفي فكرة معيار موضوعي للحيرية اختفاء تاما.

هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير و الشر، فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد و لما كانت لذة الفرد هي عدم لذة الآخر فإن الشيء الواحد يكون خيرا و شريرا في الوقت نفسه، خيرا بالنسبة لشخص و شريرا بالنسبة

(22) دائرة المعارف لبطرس البستاني ج 4 ص 63.

(23) الجمهورية لأفلاطون الكتاب الثاني ص 53-54.

(24) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامى.

(25) الفلسفة الخلقية ص 56.

(26) المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامى لدانيد سانتيلانا ص 59.

(27) تاريخ الفلسفة اليونانية ص 186-187.

لشخص آخر. و على هذا لن يتميز الخير عن الشر و سيكون سواء. فاللذة هي إشباع لرغباتنا، و الرغبات هي مجرد مشاعر، و لهذا فإن هذه النظرية تؤسس الأخلاقيات على الشعور و الوجدان. غير أن الأخلاقيات الموضوعية لا يمكن أن تتأسس على ما هو جزئي بالنسبة للأفراد.

- فإن كان القانون الخلقى سيكون قانونا منطبقا على الجميع فإنه لا بد أن يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس أجمعين ألا و هو العقل الكلي.

- إن غاية النشاط الأخلاقي يجب أن تقع داخل الفعل الأخلاقي لا خارجه، و أن الأخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية. لا يجب أن نقوم بما هو صواب من أجل شيء آخر. يجب أن نقوم بما هو صواب لأنه صواب و من ثم نجعل الفضيلة غاية في ذاتها(28).

و يقرر أفلاطون(29) أن الفضيلة الإعتيادية هي الفعل الحق المنطلق من أي أسس أخرى مثل العادة و المألوف و التقاليد و الدوافع الخيرة و المشاعر الأريحية و الخيرية الغريزية. هنا نجد أن الناس يفعلون الصواب مجرد أن الآخريين يفعلونه، لأنه شيء معتاد و هم يفعلونه دون أن يفهموا أسبابه و هذه هي فضيلة المواطن الأمين العادي، فضيلة الشخص "المحترم" إنها فضيلة النحل و النمل الذي يسلك كما لو كان بشكل عقلائي لكن بدون فهم لما يفعله.

و لما كانت الفضيلة الحقة هي الفضيلة التي تعرف ما تستهدفه فإن معرفة طبيعة الهدف الأقصى يصبح المسألة الكبرى في فلسفة الأخلاق. ما هي غاية النشاط الخلقى؟ لقد تبين لنا الآن أن الغاية أن تقع في داخل الفعل الخلقى لا خارجه. و غاية الخير هي الخير. فما هو -إذن- الخير؟ و ما هو الخير الأقصى؟

إن اللذة هي إشباع رغبات الإنسان سواء كانت رغبات نبيلة أو رغبات خسيسة إذن ما هي السعادة؟ لا يمكن تحديدها إلا على أنها الرفاهية المتناغمة العامة للحياة، فلا يكون الإنسان سعيدا إلا ذلك الإنسان الذي تكون نفسه في الحالة التي يجب أن تكون عليها و هذا يعني الإنسان العادل و الخير و الأخلاقي، إن السعادة لا شأن لها باللذة، فإذا استطعت أن تتصور إنسانا عادلا و مستقيما و مع هذا مثقل بكل تعاسة و بؤس ممكن و حيث لا توجد أية لذة في حياته فإن مثل هذا الإنسان لا يزال سعيدا بالأخلاق، السعادة إذن عند أفلاطون هي مجرد إسم آخر للخير الأقصى، و عندما يقول أفلاطون إن الخير الأقصى هو السعادة فإنه لا يقول لنا شيئا عنها، أن كل ما هنالك هو مجرد إسم جديد، و لا يزال أمامنا أن نتساءل ما هو الخير الأقصى؟ و ما هي السعادة؟

و جواب أفلاطون -شأن كل فلسفته الأخلاقية في الحقيقة- ليس سوى تطبيق للنظرية المثل. حيث نجد أن المثال في فلسفة أفلاطون هو الحقيقة الوحيدة، و موضوع الحسن غير حقيقي و كل ما يفعله هو أن يحتم و يحدش رؤية النفس للمثل. إن المادة هي ذلك الذي يعترض النشاط الحس للمثال، و الموضوعات الحسية تخفي المثال عن أبصارنا، و لهذا فإن عالم الحس شرير كله، و الفضيلة الحق يجب أن تكون في الهرب من عالم الحس و الإبتعاد عن

(28) تاريخ الفلسفة اليونانية ص 187.

(29) المرجع نفسه ص 18.

شؤون العالم بل حتى عن جمال الحواس إلى هدوء التأمل الفلسفي فإن كان هذا هو كل شيء فإن الفلسفة التي هي معرفة المثل ستكون المكون الوحيد للخير الأقصى. و لكن من الممكن النظر إلى موضوعات الحس في ضوء جديد فهي بعد كل شيء نسخ للمثل، و أفلاطون مضطر إذن بسبب هذه الفكرة إلى السماح بقيمة معينة لعالم الحس وشؤون و جماله(30).

و نتيجة عدم التناسق هذا على أية حال أن ظل أفلاطون إنسانا واسع الأفق فهو لم يدع إلى التباعد الأناني المطلق و اللجوء إلى الفلسفة إلى مثال الزهد الضيق الأفق، هذا من جهة و من جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة و لا يسمح بالقيمة إلا لما هو عملي. لقد ظل مخلصا لمثال حياة اليوناني كلاعب متناغم بكل الملكات حيث لا يفتل جانب في الإنسان على حساب الجوانب الأخرى.

و النتيجة أن الخير الأقصى عند أفلاطون ليس غاية واحدة بل هو مركب مؤلف من أجزاء ثلاث :

أول هذه الأجزاء و أكبرها هو معرفة المثل كما توجد في ذاتها.

ثانيها : تأمل المثل كما تكشف نفسها في عالم الحس، و محب و تقدير كل ما هو جميل و مرتب و متناغم.

ثالثها : الإنغمار في اللذات النقية البريئة الخالصة للحواس و بطبيعة الحال مع استبعاد ما هو وضع و شرير(31).

أرسطو : بينما يذهب أرسطو (ت322 ق.م)(32) إلى أن كل صناعة و كل مذهب، و كذلك كل فعل و اختيار فقد يعلم أنه إنما تتشوق به خيرا ما. و لذلك أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوق الكل.

و قد يظهر أن بين الغايات المقصورة اختلافا، و ذلك أن منها ما هي الأفعال أنفسها ومنها ما هي المفعولات الحادثة عن تلك الأفعال، و الأشياء التي لها غايات سوى الأفعال، فالمفعولات هي أفضل من الأفعال وإذا كانت الأفعال و الصناعات و العلوم كثيرة، صارت الغايات كثيرة(33) و عليه فينبغي لنا أن نقول إن الخير الكلي يشبه أن يكون أجود إن بحث عنه و نظر كيف يقال، و إن كان البحث عن ذلك مما يصعب علينا، لأن قوما أصدقاء لنا أدخلوا الصور و اعتقدوها، إلا أنا نرى أن من الأجود أن نحتفظ بالحق و أن نبذل في نصرته خاص أشياءنا إذا احتجنا إلى ذلك - هذا لو لم نكن نميل إلى الفلسفة- فكيف و نحن نؤثرها و نقر بها. و ذلك أنا إذا كان لنا صديقان قد اختلفا أحدهما الحق، فالواجب إيثار الحق.

و الذين أتوا بهذا الرأي لم يجعلوا في الأمور التي قالوا إن منها المتقدم و المتأخر -صورا- و لذلك لم يجعلوا للأعداد صور(34) و الخير قد يقال على أنحاء : في الذات، و في الكيف، و في المضاف، و الذات و الجوهر أقدم بالطبع من المضاف، فإن المضاف يشبه الفرع و الشيء العارض للذات، فليس لهذه إذا صورة ما عامة. و أيضا لما

(30) تاريخ الفلسفة اليونانية ص188-189.

(31) المرجع نفسه ص190.

(32) دائرة المعارف الإسلامية لبطرس البستاني ج3 ص75.

(33) الأخلاق لأرسطو ترجمة إسحاق بن حنين ص53.

(34) المرجع نفسه ص61.

كان الخير يقال على حسب الأثناء التي يقال بها الموجود : و ذلك أنه قد يقال في الذات كما يقال : الله و العقل، و يقال في الكيف مثل الفضائل، و يقال في الكم مثل العدل، و يقال في المضاف مثل النافع، و يقال في الزمان مثل الوقت الموافق ويقال في المكان مثل الوطن و أشياء أخرى مماثلة، فبين أنها ليس لها خيرا واحدا مشتركا كلياً، لأنه لو كان واحدا لما كان يقال في جميع المقولات، لكن كان يقال في واحدة منها فقط.

و أيضا فإن علم ما في صورة واحدة علم واحد، فلو كانت الخيرات كلها لها صورة واحدة، لكان لجميع الخيرات علم واحد. و ليس الأمر كذلك بل إن تحت مقولة واحدة من الخيرات علوما كثيرة مثال ذلك الوقت الموافق العلم به في الحرب لتدبير الحرب و العلم به في المرض للطب، و العلم بالمعتدل أما للغذاء فللطلب، و أما للتعبد فللعلم الرياضة و لسائل أن يسأل فيقول : لما يقولون في الخير إنه جزئي؟ إذا كان حد صورة الإنسان وحد الإنسان الجزئي واحدا بعينه، لأنه لا فرق بينهما في أنهما إنسان، و إذا كان هذا كهذا فلا فرق بين خير و خير في أنهما خير، و لا يكون خير أكثر من خير من جهة ما هو أزلي، إذا كان البياض الطويل المدة ليس بأشد بياضا من القصير المدة. و يشبه أن يكون ما قاله "فوثاغورس" في هذا أكثر إقتناعا، لوضعهم الواحد في حيز الخيرات، و أن "أسفوسفس" قد اتبعهم في ذلك.

فأما ما ذكرناه فقد يخيل أن فيه شكاما، من قبل أن كلامنا كان في خير و أن الخيرات المطلوبة و المحبوبة لذاتها تقال تحت نوع واحد، و أن الفاعلة لهذه و الحافظة لها بضرب من الضروب أو الرافعة لأضرارها يقال لها خيرات من أجل هذه، و على جهة أخرى غيرها. فبين أن الخيرات تقال على ضربين : فمنها ما هي خيرات من أجل هذه، فإنه قد فصلنا الخيرات بذاتها من الخيرات النافعة. فنبحث عنها هل تقال في صورة واحدة، أم لا فتقول غنه ليس يعتقد احد أن خيرات هي بذاتها إلا التي تطلب على حدتها إذا انفردت، بمنزلة الفهم و البصر و بعض اللذات و الكرامات- و ذلك أن هذه الأشياء و إن كنا نطلبها لشيء آخر غيرها فإن الإنسان على حال قد يصفها على أنها من الخيرات التي هي خيرات بذاتها، أو لا يكون يضع شيئا آخر خيرا سوى الصور، فيصير النوع لذلك باطلا. فإن كانت هذه الخيرات هي الخيرات بذاتها، فيجب (35) أن نرى حد الخير فيها كلها واحدا بعينه، كحد البياض الذي هو واحد في الثلج و الإسفيداج. فأما الكرامة و الفهم و اللذة فحدودها متغايرة و هي متميزة من حيث هي خيرات. فليس إذا الخيرات شيئا مشتركا ذا صورة واحدة. فكيف نسميها مشتركة في الاسم، إذ ليست تشبه المشتركة في الاسم من جهة الإتفاق، لكن أخلق بها ان تكون من المشتركة في الاسم من طريق أنها من شيء واحد، أو من طريق أنها تأتي بكل ما تفعله إلى شيء واحد، و الأولى بها ان تكون على طريق المشاكلة بمنزلة أشياء آخر في أشياء غيرها، و لكنه ينبغي لنا أن لا نلقي ذكر هذه الأشياء في هذا الموضوع، فإن استقصاء البحث عنها بصنف آخر، غير هذا الصنف من الفلسفة، أخص و أولى، و كذلك الكلام في الصورة.

و ذلك أنه ليس شيئا يمكن أن يفعله أو يقتنيه إنسان من الناس. و نحن إنما نطلب في هذا الموضوع الخير الذي

بهذه الحال، أعني الذي يفعل و يقتني، و يكون بمنزلة المثال الذي إذا كان معنا كانت الخيرات التي لنا أكثر معرفة. وإذا علمناه أصبنا هذه الخيرات. فنقول يظهر أن في هذا الكلام بعض الإقناع، و لكن يشبه أن يكون بخلاف ما عليه العلوم، و ذلك أنها بأجمعها تشتاق و تقصد خير و تسعى إلى استتمام ما ينقصها، ثم يقع العلم به. هذا و لا عذر لجميع الصناع أن يجهلوا ما له من المعونة في صناعتهم هذا المقدار و لا يطلبونه. و لا يسلم أيضا بماذا ينتفع الحائك و النجار في صناعته إذا علم الخير نفسه، و لا كيف يكون الطبيب يطب و يدبر البشر اقوم تدبيرا إذا نظر إلى صورة الصناعة. و لكننا نعلم أن الطبيب ليس ينظر في الصحة من هذا الوجه لكنه ينظر في صحة الإنسان، بل إنما ينظر في صحة إنسان ما، لأنه إنما يعالج الأشخاص (36). و عن الأخلاق النيقوماخية يقول أرسطو إنها مبنية على الحاجة إلى السعادة (37) التي يطلبها المجتمع بأسره، فالأفعال و السلوكات الصادرة عن كل إنسان تهدف إلى تحقيق السعادة الجماعية (38). و السعادة الجماعية لها ارتباط مباشر بالسياسة (39) فكل الأفراد في المجتمع يكرهون الرذيلة لأنها ليست مضرّة بالفرد وحده بل تتعداه إلى إلحاق الضرر بكل الناس، و يتحدثون الفضيلة لأنها تجلب السعادة و الخير للجميع فردا و مجتمعا حتى صارت السلوكات مرتبطة بالمجتمع و صادرة عنه. فإن صدرت أفعال خيرية محمودة، و تحققت منها السعادة، فذلك أن المجتمع قد سعى نحو تحصيلها و نجح في ذلك. و إن صدرت أفعال شريرة، و نتج عنها البؤس و الشقاء فذلك يعني أن الناس الذين يعيشون في مجموعة معينة و الذين هم داخل هذه المجموعة تربطهم علاقات متعددة هم الذين برذائلهم تسببوا في إحداث البؤس و الشقاء. و هم المسؤولون عما آلت إليه تصرفاتهم. فالفضيلة هي أسمى (40) ما يسعى إليه الجميع رغبة في تحقيق السعادة.

و لكي يتحقق بناء هذه الأخلاق يرى أرسطو أنه لا بد من توفر شروط في الأفعال الخيرية، كي تظفر بما يرغب فيه الجميع و هو السعادة.

- أولا : أن يصدر الفعل عن شخص و هو يهدف إلى تحقيق غاية، دون اعتبار لما سيؤول إليه من نتائج.
- ثانيا : مراعاة شروط تحقيق السعادة، على اعتبار أنها أقصى شيء يسعى إليه الجميع، و في التمييز بين سعادة الفرد و سعادة الجميع. نرى أن شروط الفعل الأخلاقي لدى أرسطو، هو أن يكون مرغوبا فيه، دون النظر إلى نتائجه. أي التحرر من الأغراض القبلية النابعة من الدوافع الذاتية، و بذلك فإن هذه الأخلاق مبنية على قيم اجتماعية معنوية، لا على دوافع و رغبات مثلما هو الحال لأخلاق أفلاطون فالشخص لما يتصرف ينظر على أن هذا التصرف محبذ و مرغوب فيه من طرف الجميع، وليس لأن دافعه ألزمه و عقله تحكّم فيه، فيؤدي التصرف إلى الحصول على السعادة الجماعية وليس الفردية فقط، فأخلاق أرسطو أخلاق جماعية و أخلاق أفلاطون أخلاق فردية.

(36) الأخلاق لأرسطو ترجمة إسحاق بن حنين ص 64-65.

(37) الأخلاق النيقوماخية الترجمة العربية ص 168.

(38) المرجع نفسه ص 168.

(39) الأخلاق لأرسطو ترجمة إسحاق بن حنين ص 171.

(40) الفلسفة الخلقية ص 71.

و يرى أرسطو أنه لتحقيق السعادة الجماعية لا بد أن تتوفر في الشخص ثلاثة شروط وهي:

- أولاً : يجب أن تكون التصرفات واعية و مقصودة من طرف القائم بالفعل.

- ثانياً : الإبتعاد عن تحقيق الأغراض الشخصية، و التحرر من الأحقاد و النزوات الداخلية الذاتية.

- ثالثاً : أن يتأكد أن فعله جالب للخير و سعادة الجميع(41).

و بالتحام الشروط الموضوعية الخاصة بصفة و مميزات الفعل الخلقى، و الشروط الشخصية الصادرة عن الفرد القائم بالفعل تتحقق السعادة التي سعى إليها كل أفراد المجتمع.

إن أخلاق "أرسطو" لا تتبع من أعماق الشخص بل تملئ عليه من طرف مجتمعه : لأنها أخلاق إجتماعية وهي ما يعبر عنها بالآداب العامة. و هي في حاجة إلى مناهج تربوية فعالة و مستقيمة و مهما بلغت هذه المناهج من دقة فإن الطفرات لا يمنع حدوثها -أي صدور أفعال شريرة- فالأخلاق الواردة في فكر أرسطو أشبه ما يكون بأخلاق مجتمع النحل، و هذا شيء يقسده البشر.

الرواقيون : و يأتي الرواقيون فيقيمون أخلاقهم على متضادين و هما : الفضيلة و الرذيلة. فلتحقيق الفضيلة -الصفة الإنسانية المحمودة- ينبغي على الشخص أن يتخلى عما تملئ عليه الغرائز، و أن يكون سلطاناً على جسده و نفسه و أن يتصف بالقناعة و الحكمة و العفة. و أن يوافق متطلبات جسده و نفسه مع متطلبات و حاجيات المجموعة التي يعيش معها و بذلك يتولد في ذهنه الفاضل استقلالية ذاتية تجعله يتعد عن الملذات الضارة.

فالأخلاق عندهم قد احتلت أهمية كبرى، حيث تحول هؤلاء إلى أصحاب مذاهب في الأخلاق فهم يرون أن المنطق و الطبيعة لا قيمة لهما إلا بقدر ما يوضحان الأخلاق. و قد اتسعت أبحاثهم المرتبطة بالغرائز و الإنفعالات و الفضيلة و الواجب و الخير.

و على كل فقد ذهبوا إلى أن الطبيعة قد هدت الحيوان بالغريزة إلى ما يحفظ حياته و إلى اتباع السلوك المناسب له، أما الإنسان فقد أضافت له الطبيعة العقل، لذلك فقد دارت الأخلاق الرواقية حول هذه القضية الرئيسية في الأخلاق و هي الحياة وفقاً للطبيعة. فبالحياة وفقاً للطبيعة تتحقق الفضيلة و يتم الخضوع للقانون العام الذي يسري على كل شيء في الوجود.

و معنى الطبيعة هنا لا يقتصر على طبيعة الإنسان فقط، و لا تعني الرجوع إلى الحياة البسيطة و لا مجرد البحث عن تحقيق الذات لأنهم أعدوا اللذة صفة عارضة مضافة إلى الطبيعة و هاجموا أنصارها. و إنما تعني الحياة وفقاً للطبيعة عندهم الحياة وفقاً للعقل و القانون الذي يسري على الكون الطبيعي و الحياة الإنسانية على السواء و يقضي بترابط الموجودات ببعضها ارتباطاً ضرورياً بحيث يكون لأتفه الأشياء قيمة بالنسبة لكل(42).

و قد ترتب على هذه الفكرة شعور الرواقيين بارتباط الوجود كله. و القول بوحدة الجنس البشري و أخوة

(41) الأخلاق ص 85.

(42) الفلسفة عند اليونان ص 408.

الناس و ضرورة التعاطف بينهم حتى النجوم كانوا يقولون أعينها تتألاً بالدموع مشاركة منها لإحساسات البشر. وقد انتهت هذه الدعوة للأخوة العالمية عند سنيكا إلى الدعوى بحسن معاملة الرقيق و الرفق به و الحث (43) على عتقه، غير أنها لم تصل إلى حد الدعوى إلى إلغاء نظام الرق تماماً، و لعل موقف الرواقية عموماً الذي كان يدعوى إلى الخضوع للقدر و قبول سلبية قد ترتب عليه اعتبار الرق نظاماً طبيعياً أكثر مما ترتب عليه عندهم الدعوى للشورة عليه و قد كان للرواقية موقف آخر غريب لا يتفق و الدعوى إلى مشاركة الناس عواطفهم، و يتلخص هذا في قولهم بأنه يجب على الحكيم في الوقت الذي يأسى فيه لمصائب الناس و يشاركهم أحزانتهم في الظاهر أن يحتفظ في سريرة نفسه على اتزان و على استبعاد الإنفعالات أو الأبائيا و ذلك لاقتناعه بأنه على الرغم مما نحسه من حزن يجب أن نعلم أن هذه الكوارث ليست في ذاتها شراً، و إنما الشر في أحكامها عليها بأنها شر، أو أنه لا بد من الحزن لها، فموت الصديق مثلاً ليس في ذاته شراً و إنما حكمنا بأنه مصيبة تستلزم الحزن هو الخطأ لذلك كانت الأحكام الخاطئة هي المسؤولة عن الإنفعالات الخاطئة التي يجب على الحكيم الرواقي أن يتحرر منها، فالفضيلة، كما يقول سقراط، أساسها معرفة، و أساس العمل الخير، هو وعي بأهمية ما يعمل، فقد يحدث عمل من شخصين (44) لكنه يعتبر خيراً من أحدهما و غير خير من الآخر، لأن العبرة ليست بالنتيجة و لكن بمدى اتفاق إرادة الفاعل و الإرادة الكلية، فحتى أتفه الأعمال إذا صدر عن إرادة و وعي خير كان خيراً، فمثلاً الانتحار على الرغم مما يبدو عليه من منافاة للطبيعة إلا أنه يكون جائزاً إذا صدر عن حكيم يرى ان بقاءه قد صار منافياً للطبيعة. و على هذا فالإنسان إما ان يكون فاضلاً أو غير فاضل لأن الفضيلة كالعلم إما أن توجد، أو لا توجد، و هي إن وجدت لا تكون ناقصة و لا متغيرة، فأفعال الحكيم خيرة كلها، كذلك إرادة الإنسان كإرادة الآلهة لأن نفس الإنسان هي جزء من النفس الكلية و الإرادة الخيرة وحدها ما يمكن أن يسمى خيراً، أما باقي الأشياء الأخرى كالغنى و الصحة و المكانة فكلها أشياء خارجية و هي نسبية متغيرة، و هي أشياء لا حكم لنا عليها كما يقول إبيكتيوس، أما الأشياء التي لنا حكم عليها فهي إرادتنا و حكمنا على الأشياء، و عملنا وفقاً لهذا الحكم الصحيح. يقول طالما أرى بوضوح ما ينبغي علي اتباعه فغني أختاره دائماً، و هذا هو معنى الحياة وفقاً للطبيعة لأن الله نفسه قد جعلني أختار هذه الطريقة، و إذا علمت أنه من المقدر علي أن أكون الآن مريضاً فسوف أتجه بنفسني نحو المرض. كذلك يؤكد أنه ليس هناك شيء يملكه إلا إرادته.

فما أشبه الإنسان عند الرواقيين بممثل يؤدي الدور الذي حدده له القدر فقد يكون فيه عظيماً أو فقيراً مريضاً أو سليماً بائساً أو سعيداً فليؤدي لدنور و ليقبله أياً كانت الأحوال فعلياً أن نحسن أداء الدور. أما اختياره فليس من شأننا لذلك فقد انتهت إلى التسليم بالقدر و إلى السلبية المطلقة التي ضاقت معها دائرة حرية اختيار الإنسان و إيمانه بقدرته على اختيار مصيره أو تغييره و وقعت في خطأ البحث عن الخير لأسباب و علل الأمراض

(43) المرجع نفسه ص 409.

(44) الفلسفة عند اليونان ص 409.

تغييره(45).

و بشكل عام نلاحظ أن الأخلاق الرواقية تبعد كثيرا عن خصوصيات الإنسان و تريد منه أن يكون متصوفا، و هذا شيء عليه فئة قليلة من الناس. بينما أخلاق أرسطو تعتبر أخلاق إجتماعية أو أخلاق الحضارات وهي مبنية على مدى ارتباط الفرد بالجماعة و بالتالي فهي أخلاق صعبة المنال.

المجموعة الثانية : (أخلاق الغايات) و ينحصر في هذه المجموعة السفسطائيون و الأبيقوريون وهم الذين رأوا في الفعل الخلقى فعلا يحدث لغاية في حد ذاتها و بمعنى آخر أن كل فعل أو سلوك أخلاقي يرى فيه صاحبه لذة معينة فعليه أن يقوم بذلك، بعد أن يستخدم قدراته العقلية في الطريقة المؤدية إليها، و هذا لإرضاء رغباته الجسدية والنفسية، دون إلحاق الضرر بالذات أو بالغير، فهذه المجموعة تبني أخلاقها على ما يرغب فيه الإنسان، و عليه فقط أن يفكر كيف يتوصل إلى ذلك فعليه أن يفعل ما يريد دون إحراج أو إكراه، و لذا سميت هذه المجموعة بالغائية.

فقد رأى السفسطائيون أن الإنسان ينبع منه كل شيء و هو أدرى بما ينفعه و يضره و قياسه العقلي يمكنه من تجنب الكثير من التصرفات التي تجلب له اللذة و التي هي الغاية القصوى.

فما يضره شر هو الذي يعرف أنه شر، و لا يقوم به و ما ينفعه خير و هو الذي يعرف أنه خير، و لا يتزدد في القيام به. فالإنسان وحده هو الذي يقيس و يتعرف على ما يجب فعله، و ما يجب تركه. فأخلاقهم فردية أنانية و لا حارس و لا مراقب لها فهي تسعى فقط إلى إرضاء النزوات و الغرائز.

و قد جاء عن "ديمقريطس" أن السرور و المرح هو أسمى خير تسعى إليه الإنسانية جمعاء، وأن السلوك الإنساني كله يهدف إلى هذا الأمر، و هو بذلك يرفع من قيمة الإنسان و يحاول أن يرقى أخلاقه و يعدها عن الشهوات و الغرائز. فالإنسان بعيد عن عالم الحيوان(46).

غير أن هذه الأخلاق التي تريد أن ترقى الإنسان و تجعله يهدف إلى تحقيق المرح و السرور تكون قد تناست أمور كثيرة في الحياة العادية، التي لا تخلو من المصائب و المحن و الكوارث. والمصالح الذاتية للأفراد و هي كثيرا ما تتلاقى و تتصارع و تتضارب، و هذا من أجل الظهور بما هو مادي، أو بما هو معنوي قصد الحصول على سرور أكثر من غيره.

و قد جاء على لسان أحد الفلاسفة اليونانيين التابعين لهذه المجموعة، و هو "أرسطوس" ما يلي : "إن اللذة هي نداء الطبيعة التابع من داخل كل منا، فيجب علينا أن نلبي نداءها بلا خجل و لا استحياء و إن كان العرف الإجتماعي أو التقاليد المحلية قد تقف حائلا دون إرواء لذاتنا فما علينا إلا أن نعلن الثورة"(47). و من خلال هذا

(45) الفلسفة عند اليونان ص411.

(46) مشكلة الخير و الشر.

(47) الفلسفة الخلقية ترجمة توفيق الطويل ص107.

النص الوارد عن الفيلسوف اليوناني نرى أنه يجب علينا أن لا نوقف أي رغبة من رغباتنا و لا نزوة من نزواتنا، فعلياً أن نسعى إلى تحقيقها دون استثناء، و إن عارضنا العرف أو التقاليد قاومناها بكل ما أوتينا من قوة، لأن في ذلك إكباح لما هو طبيعي فينا فلا يجب أن نستسلم لمن يريد تهديم طبيعة أجسادنا و نفوسنا، و في ذلك قتل لنا. إن هذه الأخلاق مبنية على اللذة المطلقة و الهادفة إلى تحقيق الملذات بكل أنواعها، و بدون حدود. واللذة في حد ذاتها خير بالنسبة لصاحبها، فليسعى الجميع إلى تحقيق ملذاتهم، فالحياة كلها ملذات، و ليس للحياة معنى بدون ملذات(48).

لكن فتح الأبواب أمام اللذات، قد يسوقنا إلى ما لا نحمد عقباه فاللذة ذات خصائص غرائزية، و هي لا تعرف حدوداً. فإن اتساق الإنسان نحو لذاته دون وازع ينقص من غلوها صار أشبه ما يكون بالحيوان. لذا فلا بد لنا من كبح جماح اللذة. و يبقى السؤال كيف تكبح هذه اللذة؟ و ما هي وسيلة مراقبتها؟ فهي بدون مراقب تؤدي بالمجتمعات إلى فوضى تهدم النظام الاجتماعي العام و تعيد الإنسان و البشرية إلى حياة الغاب.

و يرى "أبيقور" الممثل للأبيقوريين : أن اللذة هي الخير الأقصى و أن الشر هو الألم الأقصى(49). إنه يربط الأخلاق باللذة الجسمية و الآلام الجسمية أيضاً.

فالخير -أو الجزء الإيجابي من الأخلاق- عنده هو ما يحقق اللذة في أقصى حد لها. و بتحليل أوسع نرى أن اللذة هي الخير الأقصى، لأن كل الناس يسعون إليها سواء بطريقة مباشرة لأن العمل الذي يقوم به الإنسان من أجل الحصول على المال هو وسيلة لإشباع اللذات : لذة الأكل، لذة اللباس، لذات كثيرة و كثيرة(50).

الإنسان العادي السليم العقل يسعى دائماً لتحقيق لذاته عن طريق تقديم الخدمات التي هي خير بالنسبة لغيره من الناس، و خيره الذي قدمه في شكل عمل مفيد يعود عليه بالخيرات و هكذا تصبح اللذة وسيلة لتحقيق الخير فهي الخير أو الجزء الإيجابي من الأخلاق.

غير أنه في بعض الحالات تنجر عن اللذات إنزلاقات خطيرة فكثير ما تحث اللذة أشخاصاً على القيام بمغامرات يتناسون أثناءها الفضيلة، و تسيطر على أذهانهم الرذيلة، و يقدمون على أفعال تحقق لهم لذاتهم و تضر بلذات الآخرين من الناس فينتج عنها آلام و بؤس و شقاء و تعود على الشخص الفاعل فقط، و قد تتعداه فتمس بمجموعة كبيرة من الناس و هنا ينتج الشر، الجزء السليبي من الأخلاق.

و هكذا نرى أن المجموعة الثانية تريد بناء الأخلاق على أساس اللذة و اللذة سلاح ذو حدين إما أن تجلب الخير و إما أن تجلب الشر. و لذا وجب عدم الغلو فيها، لأن الغلو يكون مجهول العواقب فهي تفتقد إلى من يراقبها و يحد من المبالغة فيها.

(48) تاريخ الفلسفة ليوسف كرم ص 217.

(49) المرجع نفسه ص 219.

(50) الفلسفة الخلقية ص 109.

و نحن كمسلمين نرى أنه للتحكم في هذا النوع من الأخلاق يجب الخضوع أي الانقياد إلى قواعد العقل، وإلا تغلبت اللذة على سلوك الإنسان و دمرت أخلاقه.

و خير شاهد على ذلك، إنحلال المجتمعات الغربية التي انقادت نحو لذاتها، لأن الشرع غائب عن أذهان أفرادها، فتحطمت العواطف النبيلة بين أفرادها، فالأب يمكن أن يتخلى عن أطفاله، إن لم يجد موردا ماديا كافيا، والزوجة يمكن أن تتخلى عن زوجها في حالة عدم تواجد الكفاية المادية لديه، أو في حالة المرض الخطير مثلا.

و هذا ما يفسر الإنسياق نحو الملذات، مع إهمال الجانب الإنساني. و ما قيل عن الفلسفة اليونانية بهذا الشكل فإن الهدف منه، الإطلاع على نوعية الأخلاق الموجودة قبل الإسلام، و المطبق جزء منها في عهد الإسلام عند المجتمعات الغربية أو غير إسلامية. و الحق أن الفكر اليوناني هو فكر خالي من العقيدة. و مع ما قلناه، فإنه قد يسر لنا محاولة إبراز ما لها من دور في تنظيم الأخلاق.

و لذلك بني اليونانيون أخلاقهم على الدوافع، أو على اللذة، دون الخوف من المبالغة في طلب اللذات، و في كلتا الحالتين، نرى أن العقيدة ضرورية لكبح جماح شراسة الإنسان، فهي سلاح أمين ينجي من الإنزلاق في مخاطر الرغبة المتوحشة في تحقيق اللذات.

الفصل الرابع

موقف المعتزلة و الأشاعرة من
الأفعال الأخلاقية

اختلف المعتزلة و الأشاعرة حول قضية الأفعال الأخلاقية و الواقع أن ذلك الإختلاف غير خاص بهما فإذا كانوا فجرة ظالين فإن الأمم السابقة عليهم قد اختلفت في كل صغيرة و كبيرة بحثتها و إذا كانوا مؤمنين بررة فإن الأمة الإسلامية اختلفت قبلهم في كل حقيقة من الحقائق التي تعاملت معها و إن كان ذلك الخلف لا يتركز إلا على قضايا فرعية قال الطباطبائي : فقد اختلفت المسلمون في مسالكهم بعدما عمل فيهم الإنشعاب في المذهب ما عمل، ولم يبق بينهم جامع في الرأي و النظر إلا لفظ لا إله إلا الله و محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم واختلفوا في معنى الأسماء و الصفات و الأفعال و السماوات و ما فيها و الأرض و ما عليها و القضاء و القدر و الجبر و التفويض و الثواب و العقاب و في الموت و في البرزخ و البعث و الجنة و النار، و بالجملة في جميع ما تمسه الحقائق و المعارف الدينية ولو بعض المس فتفرق المعتزلة و الأشاعرة في مشكلة البحث عن الحسن و القبيح و كل يتحفظ على ما يراه في رأيه أصلح للعباد و أفضل لهم(1).

و نحن بين مشكلتين عويصتين فقد قال المعتزلة بالعقل و قال الأشاعرة بالشرع و بين هذا و ذاك تشعبت القضية و اختلفت الطرق و تعددت المشاكل فلا العقل جملة و تفصيلا قالت عائشة : إن عبد الجبار يقول : "إن العقل هو التأمل و التفكير و التدبر في هذا الكون"(2).

و قال عبد الجبار : "إن المعتزلة عندما قالوا : إن الله يعرف بالعقل رأوا أننا بعقولنا نعبد الله و نحمده و نشكره و نيني عليه بما هو أهل له(3). و قال الأشاعرة : "إن الله يعترف بالشرع فلا شيء قبل وروده و لا عقل يحلل أو يحرم شيء"(4).

و قال الطباطبائي(5)، فإنني للمسلمين أن يتركوا هدى من هدى الله ثم يحتجون عليه بغيره و الحق أنهم وإن اختلفوا حول هذه الإشكالية إلا أن العقل نعمة ليست خاصة بهم و حدهم بل هي قضية مشتركة بين جميع المسلمين. فالعقل في اللغة هو الحجر و النهي، و قد سمي بذلك تشبيها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود. و المجهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه(6).

(1) الميزان في تفسير القرآن ص5.

(2) شرح الأصول الخمسة ص35.

(3) شرح الأصول الخمسة ص15.

(4) أنظر كتب الأشاعرة من أبي الحسن إلى السنوسي.

(5) تفسير الميزان ص10.

(6) معيار العلم للغزالي ص162.

- الأول : يرجع إلى وقار الإنسان و هيئته، و يكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه و اختياره و حركاته و سكناته.

- و الثاني : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض و المصالح.

- و الثالث : يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها و قبحها، و كمالها، و نقصانها.

• الحسن و القبيح :

- المعتزلة : فالخير إسم تفضيل كقولنا الحياة خير من الموت، و هو يدل على الحسن لذاته، و على ما فيه نفع أو لذة أو سعادة، و على المال الكثير الطيب، و على العافية و الإيمان و العفة. و هو بالجملة ضد الشر، لأن الخير هو وجدان كل شيء و كماله اللاتقة، أما الشر فهو ما به فقدان ذلك. فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل إنسان و يتم به وجوده و قد يقال أيضا خيرا لما كان نافعا و مفيدا لكمالات الأشياء و الخير المطلق هو أن يكون مرغوبا لكل إنسان، و النسبي، هو أن يكون خيرا لواحد و شرا لآخر. و على ذلك فالخير قسمان : خير بالذات، و خير بالعرض، و كذا الشر.

فالخيرات منها ما هي شريفة و منها ما هي محدودة، و منها ما هي بالقوة كذلك، و منها ما هي نافعة. و الخيرات منها ما هي غايات و منها ما هي ليست بغايات، و الغايات منها ما هي تامة، و منها ما هي غير تامة.

فالخيرات منها ما هي في النفس و منها ما هو في البدن، و منها ما هو خارج عنهما، و منها ما هو مؤثر لأجل ذاته، و منها ما هو مؤثر لأجل غيره، و منها ما يؤثر الأمرين جميعا، و منها ما هو خارج عنهما (7). و بعضهم يطلقون الخير على الوجود و الشر على عدم فيقولون إن الوجود خير محض، و عدم شر محض، و كذلك قالوا : إن الوجود خير محض و بالذات لكونه مستندا إلى المميز الحكيم و عدم شر محض و بالذات لعدم استناده إليه.

و ليس المهم ان نقول إن الوجود خير محض، و إن الخير هو الوجود، و إنما المهم أن نبين أن كلا من هذين المعنيين مضاف إلى الآخر. و العقليون يجعلون الوجود مبدأ الخير، أما جماعة القيم فيجعلون الخير مبدأ الوجود. و الخير المطلق عند معظمهم هو الوجود الذي ليس لذاته حد، و لا لكماله نهاية، لأنه خير لذاته و بذاته، وهو عند آخرين أعلى المثل، و يسمى بالخير الأعلى، و قد أطلق بعضهم هذا المعنى على غاية كل فعل، أطلقوه على كل الفعل الذي يلائم الإنسان بكيئته، لا من جهة ما هو عاقل فحسب، بل من جهة ما هو عاقل و حساس و فاعل.

(7) المعجم الفلسفي لجميل صليبا ص548.

و مفهوم الخير هو الأساس الذي تبنى عليه مفاهيم الأخلاق كلها، لأنه المقياس الذي نحكم به على قيمة أفعالنا في الماضي والحاضر والمستقبل.

وقد فرقوا بين الخير والواجب، فقالوا : إن مفهوم الواجب يتضمن معنى الطاعة، والإنقياد للسلطة، على حين مفهوم الخير لا يتضمن ذلك، بل يتضمن معنى الكمال، وقالوا : إن الفعل ليس خيرا من حيث أنه صادر عن إدارة الفاعل الطيبة، بل هو خير بذاته لا بنية فاعله(8).

ويرى المتفائلون أن خلق الخير عند الإنسان هو الغلب عليه في زمان صباه، لأنه مخلوق على الفطرة المقتضية للخيرات، وأن الخير في الوجود غالب على الشر، وأن منافع الأشياء أكثر من مضارها، فليس يناسب الحكمة أن يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل. فإن قال قائل أن الله كان قادرا على خلق الخير محض لا يشوبه شر، قلنا : إن ذلك لا يكون حينئذ مناسبا لهذا النمط من الوجود، ولا متفقا مع ما تقتضيه الحكمة الإلهية من حرية الإختيار الإنساني، ومع ذلك فنحن نستطيع أن نتصور موجودا كاملا ليس فيه شر أصلا، وهذا الوجود الكامل هو الله. وعليه فالشر السوء والفساد. يقال رجل شر، أي ذو شر، وهو شر الناس، أي أسوأهم وأكثرهم فسادا. والشر ضد الخير، لأن الخير يطلق على الوجود، أو على حصول كل شيء على كماله، على حين أن الشر يطلق على العدم، أو على نقصان كل شيء عن كماله.

والشر أنواع : فاعلم أن الشر على وجوده، فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، ويقال شر لما هو مثل الألم والغم، ويقال شر للأفعال المذمومة، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له. فالشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشر بالعرض هو القدم أو الحابس للكمال عن مستحقه، ولا خير عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشيء حاصل ولو كان له حصول، لكان الشر العام(9). ويتبين من ذلك أن للشر ثلاثة معان :

- 1- الشر الطبيعي : ويطلق على كل نقص، مثل الضعف والتشويه في الخلقة، والمرض، والآلام، وما يشبهها.
- 2- الشر الأخلاقي : ويطلق على الأفعال المذمومة، وعلى مبادئها من الأخلاق، وعلى الأفعال المذمومة، وعلى مبادئها من الأخلاق، وعلى كل ما يحق للإدارة الصالحة أن تقاومه. فالشر الأخلاقي إذن هو الرذيلة والخطيئة.
- 3- الشر الفلسفي (الميتافيزيقي) : ويطلق على نقصان كل شيء عن كماله، أو على الحابس للكمال عن مستحقه، وهو إما أن يكون بالذات أو بالعرض، والشر المطلق هو العدم المطلق. وعليه فإن مجال الأخلاق متسع، اتساع هذا الكون.

(8) المعجم الفلسفي لجميل صليبا ص549.

(9) المرجع نفسه ص695.

فما من حركة أو عمل يقوم بهما أي شخص على مستوى سطح الكرة الأرضية، إلا وله علاقة بالأخلاق. وإن اختلفت المناهج والمفاهيم والمقائد الدينية والمبادئ والقيم المعنوية الذاتية، وكذا الإعتبارات الشخصية، فكلها تسمى أخلاقاً ولا يمكن فصلها عنها. وإن تدخلت في مجالها الرحب علوم حديثة أمثال : علم النفس بكل فروعها، وعلم الاجتماع، فإنها تبقى قارضة نفسها، ولها كيان وجود، وهي تهتم بتصرفات الإنسان على مختلف أعمارها ومستوياته الثقافية والفكرية والعلمية، وكذلك على مختلف المستويات الاقتصادية غناء و فقرا، وبإستثناء المرضى عقليا فإن تصرفاتهم هي تصرفات لا أخلاقية فلا يمكن إقامة المعيار الأخلاقي على أعمالهم. ومن ثمة نجد أن المعتزلة لم يدرسوا الحسن والقبيح في إطار هذا عمل خير و ذاك عمل شرير بقدر ما درسوه على اعتبار أن القبيح في ذاته و لو أن فيه لصاحبه نفعاً وأن الحسن حسن في ذاته و لو أن صاحبه قد أصيب أثناء قيامه به جاءه منه ضرر.

قال سيد جليند : "...و لدقة الفروق بين هذه المصطلحات قد اختلط الأمر على بعض الدارسين فظن -خطأ- أن الخير والشر يعني الحسن والقبيح، وأن حديث المعتزلة عن الخير والشر يعني حديثهم عن الحسن والقبيح وليس الأمر كذلك(10).

و عليه فإن المعتزلة كما ذهب محمد عمارة : لم يقولوا بالحسن والقبيح الذاتيين هكذا على سبيل التمييز والإطلاق، وبالنسبة لكل القيم والمفاهيم والأشياء و لم يروا أن المرجع في التحسين والتقييح، و تمييز الخير من الشر والنافع من الضار هو العقل الإنساني وحده في كل الحالات فلقد ميزوا بين ما هو حسن في ذاته يدرك العقل حسنه و يحكم به، بصرف النظر عن التشريع والتكليف، و بين ما هو حسن للأمر به و الدعوة إليه. و أيضا ميزوا بين ما هو شر في ذاته، يدرك العقل وحده ذلك فيه، و بين ما هو شيء للنهي عنه و التنفير منه. و بمعنى آخر، نجدهم قد ميزوا بين ما هو "مطلق" من قيم الخير والشر يدركه العقل دون نصوص، لوضوح أوجه الحسن والضرر فيه، و بين ما هو "نسبي" يتغير حكمه و الموقف منه من عصر إلى عصر و من مكان إلى مكان، و من ثمة فإن الموقف منه، و الحكم له بالحسن أو عليه بالقبح، إنما يكون مرده النص و التشريع، إذا العقل لا يستقل وحده بالحكم فيه، أو لا دخل له في هذا الحكم أصلا، كمثل الحالات التي وردت فيها أوامر ونواهي شرعية في قضايا لا تتضح فيها أوجه الحسن والقبح و لا حكمة التشريع بالنسبة لعقل الإنسان(11).

و بناء عليه انتصر محمد عمارة و ذهب إلى أن المعتزلة هم أصحاب فكر يمتاز بالحيوية و النشاط و تحليل الأشياء و رد المعاني إلى أصولها في إطار تحليل دقيق ينم عن فروع و عمل جدي مثير يرى أن هناك نصوص كثيرة في آثار المعتزلة و عند الذين كتبوا عنهم، تتحدث عن هذا التمييز، و تنتصر لهذا الموقف الفكري الذي اتخذه في هذا المقام(12).

(10) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص27.

(11) المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة ص124-125.

(12) المرجع نفسه ص124-125.

وقد ذهب جليند محللا رأي أهل العدل قائلا : فلهذا و ذلك نجد أن تعريف المعتزلة للخير والشر يختلف عن تعريفهما للحسن والقبيح لأن غاية الفعل ونتيجته يجب اعتبارها في تعريف الخير والشر ولا عبارة لها في تعريف الحسن والقبيح بل قد تتعارض معه لأن الفعل قد يكون حسنا في نفسه ولا يجلب نفعا لصاحبه بل قد يعود عليه بالضرر(13).

و الواقع عبد الجبار في كل مؤلفاته أشار إلى هذه القضية و حللها تحليلا شاملا يدل بوضوح على أن المعتزلة لم يكونوا قد درسوا الحسن والقبيح إلا في إطار العقل حيث أنه أطلق عليهما تعريفا لا يمكن أن يدع مجالا لمن يكن أن يتطرق إليه شك في هذه القضية حيث يقول : "... فإن قال : فما الشر في الحقيقة و ما الخير؟ قيل له : الخير هو النفع الحسن... و الشر هو الضرر القبيح، و يتعالى الله عن فعله"(14).

و ذهب جليند إلى أن تعريف الحسن والقبيح لعبد الجبار يزيل من أمامنا مشكلة الخلط بين هاتين الكلمتين و بالأحرى أنه يبدد كل الشكوك القائمة على هذا الأساس و الجامعة بينهما فيقول : إن تعريف القاضي للخير بأنه النفع الحسن يضع أمامنا تفرقة حاسمة بين معنى الخير والشر و الحسن والقبيح فالحسن ليس مرادفا للخير كما أن القبيح ليس مرادفا للشر، لأن التعريف هنا مكون من جزأين :

1- الجنس : و عبر عنه القاضي بالنفع.

2- الخاصة : و عبر عنها بالحسن.

فلكي يكون الفعل حسنا لا بد فيه من شرطين أساسيين :

- الأول : أن يكون الفعل قد حصل منه نفع لصاحبه. و هذا معنى يرجع إلى غاية الفاعل من فعله و يعتبر النتيجة الحاصلة من الفعل.

- الثاني : أن يكون الفعل حسنا في نفسه و ليس قبيحا، و هذا المعنى يرجع إلى حكم العقل بأن الفعل حسن غير قبيح و يعتبر الشروط التي وضعها المعتزلة لكي يكون حسنا.

فإذا حقق الفعل نفعا لصاحبه و لم يكن حسنا في نفسه فلا يسمى خيرا، كما أن الفعل لو كان حسنا في نفسه و لم يحقق النفع لصاحبه فلا يعتبر خيرا(15).

و تدل التفرقة السابقة بين هاتين الجهتين في فعل الخير على وضوح الرؤية لدى المعتزلة للعناصر الضرورية في الفعل حتى يكون خيرا، كما تدل على تفرقتهم الحاسمة بين الجانب النسبي في الفعل الأخلاقي و الجانب المطلق، فالجانب النسبي الذي يعبر عنه بالخير والشر لا ينبغي أن تعلق به قيمة أخلاقية للفعل إلا إذا كان مشتملا على المعنى المطلق المعبر عنه بالحسن أو القبح. و من هنا فلقد فضل المعتزلة أن يعبروا عن مذهبهم الأخلاقي بالحسن والقبح

(13) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي لمحمد الجليند ص28.

(14) المختصر في أصول الدين لعبد الجبار 1/211.

(15) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص28.

بدلاً من التعبير عنه بالخير والشر إيماناً منهم بأن الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية للفعل النابعة منه والكامنة فيه بصرف النظر عن نتائجه وغاياته، وبصرف النظر أيضاً عن كونه ملائماً للطبع أو منافراً له، فالحكم الخلقى هنا ليس مستمداً من عوامل خارجية عن الفعل ذاته، أما لفظ الخير والشر فمن الأوصاف النسبية التي تختلف باختلاف الشخص والظرف والبيئة، فقد يكون الفعل خيراً لشخص شراً لغيره فرب مصاب قوم عند قوم فوائد، كما قد يكون الشيء خيراً لإنسان في وقت معين شراً له في وقت آخر، فالشيء قد يوافق الغرض الآن وقد ينافره بعد ذلك، لأن ملاءمة الطبع أو منافرتة من الأمور المتغيرة التي لا تخضع لمقياس ثابت أو مطلق بحيث يكون صالحاً لكل الأزمنة والأمكنة (16).

في تعريف الخير بأنه النافع فقط ولا بأنه الحسن فقط، وإنما جمعوا في تعريفه بين الوصفين النسبي والمطلق "النفع والحسن" تنبيهاً لنا إلى أن الحكم بالخيرية أو الشرية على فعل ما فلا بد فيه من مراعاة جانبين مهمين (17).

و بناء عليه فقد روى لنا الأشعري عن النظام قائلاً أنه كان يرى أن كل معصية كان يجوز أن يأمر الله - سبحانه - بها في : قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله - سبحانه - فهي قبيحة لنفسها، كالجهل به والإعتقاد بخلافه. وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله - سبحانه - به فهو حسن لأمر به. وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه (18). وهناك أمور حللها محمد عمارة في إطار الحسن والقبيح باعتبارهما حسنين لذاتهما فالصدق حسن في ذاته والقبيح كالكذب سيء في ذاته فقال إن المعصية :

- 1- فإنها قبيحة بسبب النهي عنها، ولولا هذا النهي لجاز أن تكون حسنة، وذلك مثلاً كبعض الأطعمة والأشربة التي حرمت في دين دون آخر، وعند قوم دون آخرين، مثلاً.
- 2- وقبيحة لنفسها، بصرف النظر عن النصوص، بل إنها قبيحة حتى لو أمرت بها ودعت إليها النصوص والتشريعات. والأمر على هذا النحو والنمط فيها يتعلق لما هو حسن وما هو قبيح من الأمور. والأمر الذي يكون التحسين والتقييح فيها بالمقل الإنساني وحده هي التي يتبين فيها هذا العقل وجوه الحسن والقبح والعلاقة بينها وبين النفع والضرر (19).

وعليه حاول الجلنيد أن يضع شروطاً للحسن والقبيح عند المعتزلة مبيناً لنا تلك القواعد المشتركة عندهما من أجل معرفة الحسن والسيء فقال :

أولاً : إن جانب الغاية من الفعل، فلا بد أن تكون نافعة.

(16) المرجع نفسه ص 29.

(17) المرجع نفسه ص 29.

(18) مقالات الإسلاميين للأشعري ص 97.

(19) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة ص 89.

ثانيا : أن تكون هذه المنفعة في إطارها الأخلاقي الصحيح حتى تكون لها قيمة أخلاقية و ذلك لا يتحقق إلا إذا كان الفعل حسنا في نفسه(20).

و يذهب عبد الجبار إلى الحديث عن هذه القضية الهامة و قد اعتمد فيها على العقل باعتبار الأساس الذي يمكن أن تبني عليه المشكلة الأخلاقية فقال : "إن الخير عندنا هو النفع الحسن و الشر هو الضرر القبيح، و أنه قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة(21) و لا ضرر عيه فيه، و انتفت وجوه القبح عنه ووجب القضاء بحسنه، فالسبيل إلى الحكم بالحسن و القبح هنا إذا هو الحكم بالحسن و القبح هنا إذا هو الحكم على العمل بمعيار المنفعة، مع انتفاء الضرر و القبح و هو سبيل العقل الإنساني، و المعيار الذي يميز به الإنسان النافع من الضار. و من ثم فليس الأمر والنهي هما معيار الحكم بالتحسين أو التقييح، إذ أن الله تعالى لو أذن لنا في الكذب لم يحسن، لأن لا يخرج منه من كونه كذبا، كما أن حكمنا على الفعل بأنه ظلم أو عدل لا يكون لجنس الفعل، هكذا بشكل مطلق، و إنما يكون بناء على تبين العقل الإنساني للنفع و الضر المترتب عليه، إذ أن الظلم لو قبح لجنسه، لوجب أن يقبح كل ضرر وألم، وفي علمنا بأن فيه ما يحسن دلالة على فساد هذا القول(22).

و حاصل الأمر أن نظرة المعتزلة للإنسان ترجع إلى قيم أخلاقية إنسانية ذات سلوكات تتفق مع الأفراد وتبعث بالمجتمعات إلى التقيد بالشروط الأخلاقية و من الهديهي أن نظرتهم إلى السلوك الإنساني بأنها أكثر شمولاً واتساعاً، فلقد راعت الجانب العملي من السلوك الإنساني الذي يهدف إلى الغاية و يسعى إلى النتيجة، كما راعت الجانب الأخلاقي أيضاً فاشتراطت أن تكون أنماط هذا السلوك الهادف حسنة في العقل بأن يكون لها قيمة خلقية ليتميز السلوك الفاضل عن السلوك الهابط، كما أن تعريف المعتزلة للخير و الشر أكثر شمولاً من التعريفات التي اصطلح عليها في الفلسفة اليونانية، و إن كان يقترب من مذهب السعادة عند أرسطو، ذلك أن كل مدرسة قد راعت في تعريفها جانباً معيناً من السلوك الإنساني و أهملت الجانب الآخر، فإن أصحاب الإتجاه الغائي قصروا بحثهم على الغاية من الفعل و أهملوا النظر في الوسائل التي تحقق هذه الغاية، هل هي مشروعة و فاضلة أم تتنافى مع قواعد السلوك الإنساني الفاضل، كما اهتم أصحاب الدوافع و البواعث بالفعل ذاته، هل هو فاضل أم لا. و أهملوا الجانب الغائي من السلوك و هو الجانب العملي في حياة الإنسان و عليه تقدم البشرية، فإهمال أحد الجانبين يخرج الفعل من دائرة الخير و الشر عند المعتزلة و إن كانت الفضيلة و المعرفة كلها أمور حسنة عند سقراط و أفلاطون فهي حسنة أيضاً عند المعتزلة، إلا أن هذه الفضيلة ما لم تحقق نفعاً للإنسان الفاضل عند المعتزلة فليست خيراً له، وأولى بها أن تبحث حينئذ في مبحث الحسن و القبيح بدلا من الخير و الشر، لأن الفعل لكي يكون خيراً الصاحبة فلا بد من أن

(20) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 29.

(21) المغني في أبواب التوحيد و العدل ج 8 ص 89.

(22) المغني ج 11 ص 43.

يحقق نفعا له (23).

والقيمة الخلقية للفعل لا ترجع إلى كون الفعل نافعا أو ضارا، بل كون الفعل الذي حقق النفع أو الضرر حسنا أو قبيحا في ذاته هو معنى كونه أخلاقيا وقد يحصل النفع من فعل غير أخلاقي بالألا يكون الفعل حسنا في نفسه، كما إذا حصل إنسان على مال بطريقة غير مشروع، فهذا النفع لا يسمى خيرا لأنه افتقد جانب الحسن في الفعل، وقد يحصل الضرر من فعل حسن كما إذا التزمت الصدق في الإعراف بقتل إنسان ما، فالصدق حسن في ذاته ومع كونه حسنا فلا يسمى خيرا هنا لأنه نتج عنه ضرر، فالأخلاق عند المعتزلة منوطة بكون الفعل حسنا أو قبيحا وليس بكونه نافعا أو ضارا ومن هنا كان اهتمامهم موجها إلى البحث في الحسن والقبيح أكثر منه إلى البحث عن المنفعة، فوضعوا للحسن تعريفات واشترطوا له شروطا، وبحثوا متى يستحق الفاعل المدح على الفعل الحسن والذم على الفعل القبيح (24).

و تتضح العلاقة حول الجانب الإنساني عند المعتزلة أكثر باعتبارها شاملة لهذه القيم الإنسانية حيث أنهم أقاموا أوثق علاقة بين الحسن والقبح والنفع والضرر قد تعديا عندهم بالفهوم الفردي المقصور على المصلحة الفردية للإنسان ذلك أنهم قد اعتبروا مصلحة الآخرين معيارا لتحديد المنفعة والمضرة، كما اعتمدوا المنفعة والمضرة معيارا لتحديد وتمييز الحسن من القبيح. فهم يرون أن الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة إذا تعلق بالآخرين، وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه، لمنفعته أو دفع مضرة، فإنه لا يوصف بذلك، وأنه إذ أجاز للإنسان أن يفعل الضرر تحت إكراه السلطة القاهرة، مثلا، فإن جواز ذلك مشروط بالألا يكون في ذلك ما يتعدى ضرره إلى الغير، وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإنما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه. بل يلزم المكروه أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكروه. فالحسن والقبح هنا صارت لهما أبعاد إجتماعية، لارتباطهما بالمنفعة والمضرة، وارتباط المنفعة والمضرة بالآخرين والغير أساسا وقبل كل شيء (25).

و عليه فليس الأمر والنهي عندهم في التحسين والقبيح، لأنهما لا يخرجان طريقا من طرف الدلالة على الشيء. هذا الشيء الذي هو حسن أو قبيح بصرف النظر عن هذه الدلالة، بل ومن قبل حدوث هذه الدلالة. إن الأمر والنهي مثلهما مثل العقل، هما وسائل الاستدلال أو الدلالة. وهما من ثمة لا تكييفان وضع الأشياء التي هي ظروف موضوعية قائمة خارج العقل وبمعزل استقلال عنه، وأيضا قائمة بنواتها وأوصافها بصرف النظر عن الأوامر والنواهي والتشريعات. والقاضي عبد الجبار يقول في ذلك نصا هاما وحاسم، عندما يذكر أن السمع (الأدلة) لا يوجب قبح شيء ولا حسنة وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة، كالعقل، وإنما كان كذلك، لأن

(23) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 29.

(24) المرجع نفسه ص 30.

(25) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة ص 126-127.

الدلالة على الشيء على ما هو به، لأنه يصير كذلك بالدلالة. وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالعلم وكذلك الخير والصدق، فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن، أو السمع لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبح.

فالعقل والسمع، والعلم، وكل ما يتعلق بأدوات الدلالة والإستدلال لا تحدد طبيعة الأشياء، ولا تجعلها حسنة أو قبيحة، إذ أن لهذه الأشياء قياما خاصا ومستقلا خارج مصدر هذه الأدوات، ولحسنها وقبحها مرجع غير هذه الأدوات.

ولقد ترتب على هذا الموقف الفكري الذي اتخذته المعتزلة العديد من النتائج والأحكام التي قدموها وقالوا بها، والتي ضربوا لها الأمثلة التطبيقية من الحياة الفكرية والعملية للناس(26).

الأشاعرة :

إن الأشاعرة ذهبوا إلى أنه لا قبيح إلا ما قبحه الشرع ولا حسن إلا ما قال الشرع بحسنه حيث أن الشرع قد يطلق في اللغة على ما يدل على بيان الشيء وإظهاره، يقال شرع الله كذا، أي جعله طريقا ومذهب(27) والشرع مرادف للشرعية، وهي ما شرع الله لعباده من الأحكام، وقيل هي السنة والطريق في الدين. ويطلق الشرع أيضا على الدين والملة، إلا أن الشرعية والملة تضافان إلى النبي والأمة فقط، على حين أن الدين يضاف إلى الله تعالى أيضا.

والشرعي هو المنسوب إلى الشرع، ويطلق على ما يوافق الشرع، أو على ما يتوقف على الشرع، ويقابله العقلي، والحسي، والطبيعي، تقول: الوارث الشرعي، والولد الشرعي، والدفاع الشرعي عن النفس.

وقد يطلق على القضاء، أو على حكم القاضي الموافق للشرع. وتسمى الأحكام الموافقة للشرع بالأحكام الشرعية، كما أن الرئيس الذي يتولى الحكم وفقا لقواعد الدستور يسمى بالرئيس الشرعي. والشرعية صفة الأفعال المطابقة للقانون، أو المقيدة بالقانون(28).

وعليه نرى أن الأشاعرة قد احتجوا بالشرع إلا أن الرازي قد فضل العقل على النقل متخذًا لذلك جملة من الشروط لو عملنا بها لبطل النقل وهذا دليل على أن الأشاعرة لم يستقروا كلهم على أتباع الشرع(29) مع أنهم يقررون أن الحسن هو ما سماه الله حسنا ودعا إليه، والقبيح هو ما سماه قبيحا ونهى عنه، كما يرونهما معا من خلق الله وصنعه(30) واقمين بإرادته ومشينته، لأنه لا يقع في ملكه -سبحانه- إلا ما يريد ويشاؤه، ولا دخل هنا للعقل

(26) المرجع نفسه ص127.

(27) تعريفات للجرجاني ص86.

(28) أساس التقييد للرازي ص89.

(29) المعجم الفلسفي لجميل ص699-700.

(30) المرجع نفسه ص123.

الإنساني في تحديد الحسن و تمييزه عن القبيح، إذ السماع و التشريع و الأمر و النهي الإلهي عندهم هو الذي يحدد ما هو الحسن النافع و ما هو القبيح الضار و يعلل الباقلاني (ت403هـ) (31) هذه القضية فيرى قائلاً إذا كنتم تقولون إن صانع العالم قد صنعه بعد أن لم يصنعه لداع دعاه إلى فعله، و محرك حركة و باعث بعثه و غرض أزعجه و خاطر اقتضى وجود الحوادث منه أم صنعه لا شيء مما سألت عنه، قيل له : إنه تعالى صنع العالم لا شيء مما سألت عنه فإن قيل و ما الدليل على ذلك؟ قيل : الدليل عليه أن الدواعي المزعجات و الخواطر و الأغراض إنما تكون و تجوز على ذي الحاجة الذي يصح منه احتلاب النافع و دفع المضار و ذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام و اللذات و ميل الطبع و النفور و كل ذلك دليل على حدث من وصف به و حاجته إليه و هو منتف عن القديم تعالى، و كذلك الأسباب المزعجة المحركة الباعثة على الأفعال إما تحرك العاقل و تنبه الجاهل و تخطر للخائف والراجي الذي يخاف الإستضرار بترك الأفعال و يرجوا بإقاعها الصلاح و الإنتفاع. و الله تعالى عن ذلك لأنه عالم بما يكون قبل أن يكون و بما تؤول إليه عواقب الأمور و يعلم السر و أخفى، و لا يجوز على من هذه صفاته خطور الأمر بباله كالذي لم يكن عالماً به و لا أن تبعث الدواعي و البواعث على أفعالها، و ذلك أنا إذا قلنا لفاعلها : ما الذي دعاك إلى الفعل و حركك على إيقاعه و ما الغرض فيه دون غيره و في فعله دون تركه و الإنصراف عنه؟ فإنما نأله ليخبرنا أقصد بذلك إجتلاب منفعة أو دفع مضرة أم لا؟ فإن قال : فعله لا لإجتلاب منفعة و لا لدفع مضرة مع علمه بوقوعه و جب القضاء على تسفيهه لأنه من يحتاج إلى جر النافع و دفع المضار وهو مأمور بذلك و إيقاعه الفعل عارياً من القصد إلى ذلك و التصدي له سفه و خلاف لما و جب عليه و القديم تعالى ليس بذي حاجة و لا ممن يلزمه الإنقياد و الطاعة، فلم يجز أن يقاس على فاعلنا (32) فلم نجد من الأشاعرة من يقول أن القبح و الحسن بأنواعهما قد خلقا من طرف إنسان بقدر ما هما مخلوقات من كل ما خلق الله من أشياء ثم هم يعملون ذلك قائلين إن هذه المخلوقات لم يخلقها الله لينتفع بها و لم يكن له غرض من خلقها متجاهلين أن المعتزلة عندما قالوا إن الإنسان خالق للحسن و القبيح فقد رتبوا على قولهم إن الواحد قد خلق فينا القدرة على خلق هذه الأشياء، و لم يقولوا إن الإنسان قد خلقها بقدرته وحده أو من تلقاء نفسه.

حتى إذا وصلنا إلى الجويني (ت478هـ) (33) رأيناه ينحو نحو أسلافه الأشاعرة فيقرر أن الباري جل و علا خالق لجميع أعمال العباد قبحها و حسنها يقول إن مذهب أهل الحق على أن أعمال العباد كلها مخلوقة لله لقوله : (و الله خلقكم و ما تعملون) (34) و عليه يجب الإعتقاد بأن العبد لا يخلق شيئاً من أعماله. أي لا يحدثها من العدم بل يكسبها، فأفعاله مخلوقة بمشيئته و علمه و تقديره، فلا يجري في الملك و الملكوت طرفة عين لا فلتة خاطر و لا

(31) وفيها الأعيان لابن خلكان ج 3 ص 400.

(32) الإنصاف للباقلاني ص 50-51.

(33) وفيها الأعيان ج 2 ص 343.

(34) الصافات 96.

لفتة ناظر إلا بقضاء الله وقدرته وإرادته ومشيبته، لا فرق بين ما كان حسنا أو قبيحا، نفعا أو ضرا، وإيماننا أو كفرا وفوزا أو خسرانا، أو غواية أو رشدا "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" (35) لأن الممكنات العقلية بما فيها من الأجسام والأعمال لا توجد إلا بفعل الصانع الكريم.

لا يصح عقلا أن يكون وجود قسم منها بفعل الله ووجود قسم آخر بفعل غيره وهذا مذهب الأشاعرة عموما فالعبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق، فإذا كان الفاعل مخلوقا فأعماله أولى أن تكون مخلوقة (36).

ويستدل الأشاعرة على أنه تعالى هو الخالق لهذا القبيح وذلك الحسن بقولهم فلو لم يكن مريدا لخلقها ولو لم يكن كذلك هو الخالق لما كان في هذا العالم من حسن أو قبيح فوجود الأفعال منه وتقدم بعضها على بعض في الوجود وتأخر بعضها عن بعض في الوجود فلو لا أنه قصد إلى إيجاد ما أوجد منها لما وجد ولا تقدم من ذلك ما تقدم ولا تأخر منه ما تأخر مع صحة تقدمه بدلا من تأخره وتأخره بدلا من تقدمه (37).

ويرى الأشاعرة أن كل ذلك يعد احتجاجا لهم ودليلا على صحة ما يذهبون إليه فيقولون إنه من الواجب أن يعلم أن كل ما يوجد في الكون من هذه الحوادث نفعا وضررا حبا وكراهة ظلما وعدلا مخلوقات لله فلا يمكن أن يخرج منها شيء عن خلقه تعالى فهو الخالق لكل شيء دون أن يكون لمخلوقاته شيئا من التدخل في هذه الحوادث خلقا فهذه الحوادث كلها وعلى جملتها لا تقع إلا وهي مرادة لله تعالى فلا يمكن بأي حال أن يتصور وجود شيء في الدنيا ولا في الآخرة لم يرده الله ويدخل في ذلك النفع والضرر والرزق والأجل والطاعة والمعصية إلى غير ذلك من سائر الموجودات (38).

وهذا دليل على أنه الخالق لها، وإذا صح ذلك ترتب عليه أنه مريد لما خلق، قاصد إلى إبداع ما اخترع، وبدل على ذلك قوله تعالى: "فعال لما يريد" (39) والواقع أن المتقضي لمذهبي أبي الحسن الأشعري وتلاميذه لا يجدهم خارجين على هذه الطريقة وهي أن القبيح والحسن مخلوق لله ومرادا له.

وأنه تعالى هو الخالق وحده لا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها خلق له تعالى لا خالق لها غيره، فهي منه خلق وللعباد كسب، فقد قال تعالى: "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" (40) وأمثال هذه الآية من الأدلة كثيرة على

(35) الأنبياء: 23.

(36) الإرشاد للجويني ص 341.

(37) التمهيد للبقلاني ص 47.

(38) الإنصاف للبقلاني ص 43.

(39) البروج: 16.

(40) البقرة: 285.

الفرق بين الخلق والإختراع والكسب، فالواحد منا إذا سمي فاعلا فإنما سمي فاعلا بمعنى أنه مكتسب، لا بمعنى أنه خالق الشيء^(٥).

المعتزلة : و على العكس مما ذهب إليه الأشاعرة قال المعتزلة : إن القبيح لا يجلب مضرة لصاحبه كما لا يعود عليه بمنفعه لأجل أنه فعله وبناء على ذلك قال جليند : "إن المعتزلة يذهبون إلى أن القبيح هو ما يستحق فاعله الذم بفعله إذا وقع على وجه مخصوص، وكان عالما به مخلى بينه وبين الفعل، كالظلم والكذب والخيانة : والمعتبر في قبح الفعل هو ثبوت معنى زائد على مجرد وجود الفعل يقبح الفعل لأجله، وليس يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه، فمتى عرف المرء أن الفعل الواقع منه ظلما وليس عدلا، عبثا وليس حكمة فإنه لا محالة يحكم بقبحه(41).

و يذهب محمد عمارة إلى أن المعتزلة قد اختلفوا حول تعريفاتهم للفعل القبيح إلا أنه قد يكون أميل للذي أخذه عبد الجبار حين قال : "إن تعريفه للفعل يختلف عن تعريف أبي هاشم الذي يقول : "إن القبيح هو ما يمكن أن يستحق به المرء الذم إذا انفرد، ولعل ما أشار إليه عبد الجبار أولى بأن يكون معتبرا حيث أنه أراد من خلاله تبيان أحوال الفاعل حتى يمكن للإنسان أن يستحق بفعله ذلك الذم على فعله(42). وقد أخطأ بعض الباحثين حين اعتقد أن تعريف القاضي و أبي هاشم هو تعريف للشر في مذهب المعتزلة وليس الأمر كذلك فإن القاضي و أبا هاشم قد ذكرا التعريفين السابقين للحسن الذي يتضمن قيمة خلقية و لم يقصد أحد منهما تعريف الشر بالمعنى السابق(43) وقد عرفه بعضهم بأنه ما ليس لفاعله أن يفعله إذا وقع على وجه مخصوص، وهذا التعريف لم يتحرر عن فعل المضطر و القبيح على أنواع(44) :

الأول : ما يقبح لسبب يرجع إلى ذات الفاعل كالعيب الذي يمكن أن يفعله الفاعل على وجه آخر فيكون حسنا، وذلك كالأمر بما لا يطاق، فإنه قبيح.

و إذا مكنه الأمر من القيام بالفعل فإنه يخرج عن كونه قبيحا.

الثاني : ما يقبح لسبب لا يعود إلى الفاعل كالجهد الذي لا يحدث من جهة الفاعل(45).

الثالث : ما يقبح لسبب يرجع إلى ذات الفعل، نحو كون الكلام كذبا و الفعل ظلما.

الرابع : أن يقبح الفعل لما فيه من الضرر، و يدخل في ذلك القبائح الشرعية لأنها كلها إما أن تقبح لأنها مفسدة، أو تؤدي إلى مفسدة.

(٥) الإنصاف ص144.

(41) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص36.

(42) المغني ج13 ص38.

(43) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص37.

(44) المغني ج6 ص26-27.

(45) المرجع نفسه ج8 ص171-172.

الخامس : أن يقبح الفعل لأنه ترك لواجب معين أو يؤدي إلى ترك واجب معين سواء كان واجبا بالفعل أم بالشرع. فكل فعل كان على أخذ هذه الأوصاف فإنه يقبح لا محالة(46). وقد يكون الفعل قبيحا و لا يستحق فاعله الذم بفعله، بأن يكون مضطرا إلى الفعل و مكرها عليه، فالحكم بقبح الفعل قد لا يؤثر في استحقاق فاعله الذم، وإنما يرجع استحقاق الذم إلى شروط أخرى و وضعها المعتزلة لتصل بالفاعل و أحواله التي يكون عليها حال الفعل(47) و بعد أن ذكر جليند جملة من الشروط التي وضعها المعتزلة لصالح فعل الفاعل من حيث حسنه و قبحه إتفق مع محمد عمارة على أن العدلية قالوا إنما يشترط في عامل الفعل حتى يكون مستحقا للذم على عمل فعله يتعين إدراكه أو علمه بأن الكذب الذي يقوم به أهو حسن أم قبيح و علما أيضا بكون أن الخيانة مثلا فإذا ما استنتج أو أدرك أن هذا العمل قد وقع على هذا الوجه المعين فإنه يكون بذلك خيانة أمكن له أن يحكم بقبح فعلها فيمتنع عنها كما يتعين ألا يكون مضطرا إلى ذلك الشيء الذي قام بفعله و لا ملجأ إليه حتف أنفه أو إكراهه عليه فينتهي عما قام به من أفعال شريطة أن يكون ذلك بإرادة حرة لا كإرادة الحيوانات حيث لا إرادة لها أو المعتوهين الذين لا يملكون إرادة تكون في مستوى إرادة العقلاء حيث أن يكون لذلك العمل قصدا ينبغي أن تتوافر فيه الداعية و القصد من نفسه دون أن يشعر أن ما وقع منه كان تحت ضغط أو سلب للحرية فإذا توافرت هذه الشروط في الفاعل فإنه يستحق الذم(48). و على ذلك فإن الضرر قد لا يقبح بأن يكون مفعولا لأجل النفع الخالص، أو دفعا لضرر أعظم منه(49).

قال صبري خدمتلي : و لعل المعتزلة هم الذين فرقوا بين المعاني الممكن أن تكون الأفعال لأجلها قبيحة و بين تلك المعاني الممكن أن تكون الأجسام قبيحة لها أو الصور القبيحة أيضا للأجسام حيث نلاحظ أن معنى الظلم أو العبث عندما يتحقق في أي فعل ما أثناء أي زمان و مكان و في أي شخص نجد أن العقل يمكنه أن يحكم بقبح ذلك الفعل إذا كانت تنشأ عنه أضرارا و السبب هاهنا أن معنى القبح كامن في الفعل نفسه فحيثما وجد ذلك الفعل على هاته الصورة أمكن الحكم بقبحه.

و لكن صاحب الوجه القبيح فإن وصف وجهه بالقبح يعود إلى أن هذه النفس بطبعها تنفر من أن تنظر إليه إذا لم يكن لها حاجة فيه، ذلك في الوقت الذي قد يستحسن النظر إلى هذا الوجه مخلوق آخر مغايرا لذلك الشخص الذي اعتقدنا قبح صورته، بل إن النفس التي تفزع منه الآن ربما تستلذ النظر إليه بعدئذ و ليس كذلك حال الظلم والعبث(50).

(46) المغني ج 11 ص 53، ج 14 ص 154.

(47) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 38.

(48) محمد عمارة المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية ص 89.

(49) مشكلة الخير و الشر ص 38.

(50) العقيدة و الفرق الإسلامية ص 204-205.

وعليه فحسن النظر أو قبحه راجع إلينا نحن و إلى ملاءمة الطبع أو منا فرتة، و ليس يرجع إلى الوجه القبيح أو الحسن(51).

من ثمة قال محمد عمارة : إن المعتزلة فرقوا كذلك بين المعاني التي يقبح لها الفعل، إذ ليس كون هذه المعاني ذاتية في الفعل إنها واحدة في كل الأفعال، فقد يقبح الكلام لأنه عبث، و يقبح لأنه كذب، أو أمر بقبيح أو نهى عن حسن أو لكونه استفساد في التكاليف الشرعية(52) و تقبح الإرادة لأنها عبث، و تقبح لأنها إرادة لقبيح، أو إرادة لما لا يطاق، أو إرادة الفعل ممن لم تكتمل فيه شروط التكاليف و قد تقبح إرادة الودائع إذا كانت على جهة الخديعة.

و قد يقبح الإعتقاد إذا كان جهلا، أو كان مبنيا على ظن أو تقيد، و يقبح النظر لكونه عبثا أو مفسدة، و يقبح الندم لأنه ندم على فعل حسن، و تقبح الآلام لأنها ظلم، و تقبح اللذات لأنها غير معقولة أو مفسدة أو كانت سببا في حصول ضرر يوفى عليها(53). فالمعاني التي قبحت لها هذه الأفعال تختلف من فعل لآخر، و إذا كانت ذاتية في الفعل نفسه. و كذلك المعاني التي يحسن لها الفعل، فإنها تختلف من فعل لآخر. فالكلام يحسن إذا كان صدقا، أو أمر بحسن، أو نهيا عن قبيح أو دفعا لضرر.

و الإرادة تحسن إذا تعلقت بفعل حسن، و الضرر يحسن إذا حصل به نفع يوفى عليه، أو كان دفعا لضرر أعظم منه، أو كان مستحقا، كما أن الألم يحسن إذا كان مستحقا. فالجهة التي حسن لها الفعل هنا و إن كانت ذاتية فيه إلا أنها تختلف من فعل لآخر. و كما قال المعتزلة بوجود استحقاق المدح على فعل الحسن و استحقاق الذم على فعل القبيح، فإنهم قالوا كذلك باستحقاق المدح على القبيح عند توافر شروط معينة في الفاعل و هي :

1- التخلية، بأن لا يكون ملجأ إلى ترك القبيح، فالملجأ إلى الترك لا يمدح بذلك.

2- أن يكون عالما بقبح الفعل في نفسه، و أن يكون قبحه هو الصارف عن فعله، فإن تركه لدفع ضرر أون لجلب نفع فإنه لا يمدح على ذلك(54).

و الواقع أنه يمكن القول من خلال ما ذكر اتضح كل تلك الشروط التي علق عليها المعتزلة استحقاق المدح أو الذم أنهم أقاموا مذهبهم في ذلك على النية و القصد من الفعل، فقد يكون الفعل حسنا في نفسه و لكن لا يقصد به حسنه، بل يقصد به تحصيل نفع أو دفع ضرر أو حسن ذكر و كسب و جاهة بين الناس، و عند ذلك فلا يكون الفاعل قد يقصد به حسنا و لكن أخطأته الوسيلة في الحصول على هذا الحسن أو معرفته لجهله يقبح الفعل أو جهله بجهة قبحه فإنه في ذلك لا يكون مستحقا للذم، بل قد يثاب على قصده الحسن، و هذا يبين الأهمية الكبرى التي

(51) المغني ج6 ص54-55.

(52) محمد عمارة المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية ص40.

(53) المغني ج6 ص70-76.

أولاًها المعتزلة للنية و القصد من الفعل(55). و ينبغي التفرقة هنا مسبقاً بين الفعل الإلهي و الفعل الإنساني، فإن الفعل الإلهي لا يكون إلا حسناً في نفسه و خيراً باعتبار غايته. و أما الفعل الإنساني فقد يكون حسناً أو قبيحاً على اعتباره منافراً للطبع أو مخالفاً للغرض أو مشتملاً على الفساد و النقص، و على اعتباره منافراً للطبع أو مشتملاً على الفساد و النقص، و هو مقابل للجميل و الحسن، و قيل كل ما يتعلق به المدح يسمى حسناً، و كل ما يتعلق به الذم يسمى قبيحاً.

و قيل أيضاً : الحسن هو الواجب و المندوب، و القبيح هو الحرام أما المباح و المكروه فهما واسطة بين الحسن و القبيح.

فالمعتزلة يقولون إن الحسن و القبيح ثابتان بالعقل قبل ورود الشرع، فالأمور به عندهم حسن بذاته، و المنهى عنه قبيح بذاته، و العقل يحكم بذلك في نفسه(56).
الأشاعرة :

فيذهبون إلى أن ما أمر الله به فهو حسن، و ما نهى عنه فهو قبيح. فالحسن و القبيح عندهم يتعلقان بالأمر الإلهي، و لا يدركان إلا بعد ورود الشرع(57).

و على هذا الأساس بنى الأشاعرة كلهم على وجه التقريب رأيهم في التحسين و التقييح اعتماداً على الشرع مع الرفض الكلي منهم لتدخل العقل في هذا المجال.

الحسن و القبيح :

المعتزلة :

استعملت "حسن" و "قبيح" في اللغة العربية لتدل على معنى جمالي في الأشياء المحسوسة فيقال هذا حسن المنظر و ذاك قبيح الصورة قال تعالى : "و يوم القيامة هم من المقبوحين"(58) كما استعملت اللفظتان أيضاً للدلالة على أحكام خلقية، فقيل هذا فعل حسن و ذاك عمل قبيح... و يرى بعض الباحثين أن استعمال اللفظتين أولاً كان يقصد به المعنى الجمالي الذي يستعمل في الأشياء المحسوسة ثم انتقل بعد ذلك إلى الصفات الأخلاقية مثل مشين و معيب. و يرى أن كلمة "قبيح" ربما استخدمت في الكتابات الإسلامية المبكرة على أنها ترجمة لكلمة إغريقية "اسخروسي"(59)... و ليس لهذا الظن ما يبرره، خاصة أن مادة "قبح"، قد وردت في القرآن الكريم، كما أن كلمة

(54) المغني ج 11 ص 515.

(55) مشكلة الخير و الشر ص 87.

(56) المرجع نفسه ص 88.

(57) المعجم الفلسفي ج 2 ص 185.

(58) القصص 42.

(59) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 40.

"قبيح" قد استعمل في الشعر العربي في عصره الجاهلي والإسلامي ويراد بها قبح الصورة.

قال الشاعر :

فلو كنت غيرا كنت عبر مذلة و لو كنت كسرا كنت قبيح(60).

و يرى القاضي عبد الجبار أن المعنى الأخلاقي ربما يكون هو المعنى الحقيقي للحسن و القبيح لأن الأغلب استعمالهما فيما يصح عقلا و هذا كثير فيهما. أما استعمالهما في المعنى الجمالي فعلى التشبه بما يصح في العقل فكان مجازا في الصور و المحسوسات حقيقة في الأحكام الخلقية(61).

و حديث المعتزلة عن الحسن و القبيح يقصد به المعنى الأخلاقي و ليس الجمالي. و لقد عرفوا الحسن بأنه الأمر الذي للفاعل أن يفعله و لا يستحق عليه ذما، فكل فعل يعتقد المرء أنه لا يلام على فعله يحسن منه أن يفعله. ويدخل في ذلك أنواع المباحات كالأكل و الشرب و التنفس في الهواء، فإن كان لهذا الفعل صفة زائدة على حسن استحق عليها المدح، كالواجب و النافلة. و العلم بأن فاعل هذه الأمور لا يستحق الذم على فعلها حاصل بالضرورة لدى ذوي العقول و الفطرة السليمة، و قد يوصف الفعل الحسن بأنه الحلال، على معنى أنه مباح و ليس محظورا. و قد يوصف بأنه صواب أو صحيح إذا كان فاعله أراده كذلك، و لهذا فإن أفعال النائم و السكران و الساهي لا توصف بهذه الأحكام الخلقية، لأنه لا قصد هناك من الفاعل و لا إرادة له.

و الحسن إنما يحس لذاته و ليس لجر منفعة أو دفع مضرة، فالغاية من الفعل ليست سببا في حسنه، و إنما معرفة العقل بأن هذا حسن في ذاته و لا يستحق فاعله الذم هو الأصل في كون الفعل حسنا، فلو خير إنسان بين الصدق و الكذب و كان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، فإنه يفضل الصدق على الكذب و ليس ذلك إلا لحسن الصدق في نفسه، و هذا ما ذهب إليه أبو هاشم. و عليه جميع المعتزلة. لأن أحدا لو لم يفعل الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة لوجب ألا يكون في الدنيا محسن أو منعم على غيره، لأن المنعم لا يكون منعمًا أو محسنا إلى الغير إلا إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، و لو لم يكن كذلك لم يكن محسنا(62) و كذلك كل عاقل يستحسن بعقله إرشاد الضال و هداية الحائر و أن يقول للأعمى و قد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه يعنة أو يسرى، و ليس ذلك إلا لأن الفعل حسن في نفسه.

و ينقسم الحسن العقلي إلى قسمين :

1- فمنه الحسن الذي لا صفة له زائدة على حسنه، فمتى عرف فاعله أنه لا حرج عليه إذا فعله أو تركه، كما لا يستحق به المدح فذلك هو الحسن الذي عبر عنه الشرع بالمباح و الحلال.

(60) أنظر مادة قبح، لسان العرب.

(61) المعنى ج 6 ص 25.

(62) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص 306-308.

2- ومنه الحسن الذي له صفة زائدة على كونه حسنا، وهو ضربان :

(أ) ما يكون حسنا لصفة تخصه هو، وذلك كرد الودائع، والإحسان إلى الغير، والواجب، فإن العقل إذا علم أن ذلك رد وديعة حكم بحسنة لذاته لا لأمر خارج عنه.

(ب) وما يكون حسنا لأنه يسهل فعل الواجبات، كالتواضع الشرعية فإنها طريق إلى فعل الواجبات(63) و اختلف المعتزلة في الوجه الذي من أجله نستطيع القول بحسن الفعل، هل يحسن الفعل لانتقاء وجه القبح عنه، أم يحسن لمعنى آخر زائد على ذلك؟ لقد ذكر القاضي عبد الجبار ثلاثة آراء حول هذه القضية :

الرأي الأول : إن الاعتبار في حسن الفعل هو انتقاء وجه القبح عنه و حسن الفعل يتضمن نفي وجه القبح عنه، وليس معنى زائدا على نفي وجه القبح عنه، بل عدم استحقاق الذم على الفعل هو معنى كونه حسنا(64).

وهذا هو القسم الأول من أقسام الحسن و أعني به ما ليس له صفة زائدة على حسنه.

الرأي الثاني : إن الحسن يحسن لوجه زائدة على نفي القبح عنه، و لا بد أن يحصل الفعل على هذه الوجوه التي لا يحسن إلا بها، و إذا اجتمع في الفعل وجه الحسن و القبح يكون القبح أولى به، لأن إثبات أحد وجوه القبح في الفعل يؤثر في كونه حسنا، و لا يكفي في حسن الفعل انتقاء وجه القبح عنه، لأنه لو صح ذلك في الفعل الحسن لجاز لنا القول بأن القبح إنما قبح لانتقاء وجه الحسن عنه. و ذكر القاضي أن هذا الرأي قال به الجبائيان، أبو علي وابنه أبو هاشم(65).

الرأي الثالث : أن الحسن إنما يحسن للأمرين جميعا. لثبوت معنى زائد على الفعل يحسن الفعل لأجله و لانتقاء وجه القبح عنه و المعنى الزائد هنا يتميز به الفعل عن حالة العدم و لأن مجرد النفي لا يتضمن إثباتا و هذا الرأي ذكره القاضي عن أبي هاشم.

و الذي يمكن أن يقبل من بين هذه الآراء في اعتقادي هو الرأي الأول، ذلك أن الفعل حسن في نفسه ما لم يكن مشتملا على وجه من وجوه القبح، و لا تنتفي صفة الحسن عن الفعل إلا لوجود ضده النافي له، فانتقاء وجه القبح عن الفعل حسنا، و هذا النوع من الحسن هو ما عبر عنه الشرع بالحلال و فاعله مأجور في حكم الشرع إذا توفرت عنده النية، قال صلى الله عليه و سلم : "إن في نظفة أحكم صدقة.. أرايتم لو وضعها في حرام أيوكن عليه بها و زر. كذلك لو وضعها في حلال فإن له بها أجرا". و الأجر هنا حاصل لأجل النية المقارنة للفعل و ليس على مجرد إتيانه. و النية هنا هي المعنى الزائد على مجرد الفعل الذي يستحق به المدح عند المعتزلة، فالفعل حسن في نفسه والمعنى الزائد هو سبب المدح في الدنيا و الثواب في الآخرة(66) أما الرأيان الثاني و الثالث فإنهما يعتبران معنى زائدا هو

(63) المغني ج 6 ص 57-58، ج 14 ص 171.

(64) المرجع نفسه ج 6 ص 70-73.

(65) المغني ج 13 ص 316.

(66) المرجع نفسه ص 316.

سبب في استحقاق المدح على الفعل الحسن وجهة استحقاق المدح غير جهة حسن الفعل و الفرق بين الجهتين هو ما غاب عن أصحاب الرأيين الثاني و الثالث.

الأشاعرة :

إلا أن الأشاعرة يذهبون إلى التأكيد على أن الحسن و القبيح أمران اعتباريان، فلا توصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة بل مرجع ذلك إلى الشرع، فما يصفه بأنه حسن أو قبيح فهو كذلك. فالحسن هو ما يثني الشرع على فاعله، و القبيح هو ما يذمه عليه و أن العقل لا دخل له في التمييز بين هذين الأمرين، فلو أمر الله بالكذب لانقلبت طبيعته فأصبح حسنا و خيرا، و لو نهى عن الصدق لأصبح قبيحا و شرا. فالواجبات كلها سمعية. و العقل لا يوجب شيئا و لا يقتضي تحسينا و لا تقبيحا. و يذهب الأشعري قائلا بأن الله لو فعل شيئا نحكم بعقولنا أنه قبيح لما كان قبيحا. فله أن يخلد الأنبياء في النار، و الكفار في الجنة، لأن إرادته مطلقة، و هو المالك في خلقه يفعل ما يشاء و يحكم بما يريد، و لو أدخلهم النار لم يكن حيفا(67). و يذهب الأشاعرة إلى القول بأنه تعالى الملك المتفضل و المتصرف كامل التصرف في ملكه. حيث الملك عندهم يفعل ما يشاء في ملكه، فهو فعال لما يريد فقد انطلقوا من إرادتهم تعظيما و تنزيها له في كماله، و في ذلك يعارض أبو الحسن الأشعري المعتزلة قائلا بعدم وجوب التفضل منه تعالى مطلقا حرية المشيئة الإلهية دون قيد أو شرط(68). فقال إن الله أن يؤلم الأطفال في الآخرة. و يعد ذلك منه فضلا إن فعله. و له أن يعاقب على الجرم الصغير بعقوبة لا تتناهى، و أن يسخر الحيوان بعضه لبعض. و أن ينقم على بعضه دون بعض و له أن يخلق من يعلم أنهم سيكفرون و له أن يطف بالكفار ليؤمنوا. و كل ذلك كرم منه، و لا يقبح من الله لو أبدأهم بالعذاب الأليم و أدامه، و لا يقبح منه أن يعذب المؤمنين و يدخل الكافرين الجنان. و إنما نقول إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبر أنه يعاقب الكافرين، و هو لا يجوز عليه الكذب في خبره. و الدليل على أن كل ما فعله فله فعله أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك و لا فوقه مبيح و لا أمر، و لا زاجر، و لاحاضر. و لا من رسم له الرسوم و حد له الحدود، فإذا كان هذا هكذا، لم يقبح منه شيء إذا كان الشيء إنما يقبح منا لأننا تجاوزنا ما حد و رسم لنا، و أتينا ما لم نملك إتيانه. فلما لم يكن الباري مملكا و لا تحت أمر، لم يقبح منه شيئا.

فإن قال قائل : فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه قيل له : أجل! و لو حسنه لكان حسنا، و لو أمر به لم يكن عليه اعتراض(69) فالتحسين و التقبيح ليسا عقليين، بل كلاهما من الله، و هو وحده مصدر التقويم. و لو شاء أن يجعل ما هو حرام حلالا و ما هو حلال حراما لفعل. لأنه لا سلطان لغير سلطانه، و لا مصدر للتشريع غيره، و لا تحسن الأفعال أو تقبح لذاتها، أو لأسباب توجب ذلك، بل الخير و الشر كلاهما من تقدير الله، لكن إذا كنا لا نجوز عليه الكذب فليس ذلك لقبح الكذب و إنما لأنه يستحيل عليه الكذب.

(67) مقدمة (مناهج الأدلة) لابن رشد تحقيق محمود قاسم ص 95-96.

(68) مذاهب الإسلاميين لمبد الرحمان بدوي ص 563.

(69) اللع لأبي الحسن الشمري ص 71.

و يذهب الباقلاني على وجه التقريب إلى ما يقول به الأشعري من حيث تفضل الله على عباده فيقول اتساقا مع رضاه بإطلاق إرادته تعالى و مشيئته معللا قوله، اعتمادا على أن الله جل شأنه يمكن له أن يؤلم الأطفال من غير عوض و أن يأمر بذبح الحيوان و إيلامه، لا لنفع يصل إليه، و أن يسخر بعض الحيوان لبعض، و أن يفعل العقاب الدائم على الجرائم المتقطعة، و أن يكلف عباده ما لا يطيقون، و أن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه. و غير ذلك من الأمور، و كل ذلك فضل من عنده، جائز مستحسن في حكمته(70).

و هو يفسر ذلك بأن القبيح ليس عقليا، بل الله هو الذي يبيح و يخطر، لا أمر و لا ناهي له. فلم يجب أن يقبح جميع ما ذكرناه من فعله قياسا على قبحه منا(71).

و لا يجب وجوبا عقليا، فالعقل لا يدل على حسن شيء و لا قبحه في حكم التكليف، و إنما يتلقى التحسين و التقبيح من موارد الشرع و موجب السمع. و أصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه و جنسه و صفة لازمة له، و كذلك القول فيما يقبح و قد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس.

فإذا ثبت أن الحسن و القبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس و صفة النفس. فالعني بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، و المراد بالقبيح ما ورد الشرع بدم فاعله(72) و يحلل محمود صبحي رأي الأشاعرة. فيلاحظ أن العدل الإلهي يكمن في أن الله حكيم في أفعاله، لا يقاس عدله بعدل العباد، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، و لا يتصور الظلم من الله تعالى، فإنه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما. فكل ما سواه حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا و أنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئا، أحدث الخلق إظهارا لقدرته و تحقيقا لما سبق من إرادته... متفضل بالخلق و الإختراع و التكليف لا عن وجوب، و متطول بالإنتام و الإصلاح لا عن لزوم. فله الفضل و الإحسان و النعمة و الإمتناع، و إذا كان قادرا على أن يصب على عباده أنواع العذاب و يبتليهم بضروب الآلام و الأوصاب، و لو فعل ذلك لكان منه فضلا و لم يكن منه قبيحا و لا ظلما، و أنه عز و جل يثبت عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم و الوعد لا بحكم الإستحقاق و اللزوم له، إذ لا يجب عليه لأحد فعل، و لا يتصور منه ظلم و لا يجب لأحد عليه حق و إن حقه في الطاعات واجب على الخلق بإيجابه على السنة أنبيائه لا بمجرد العقل(73).

و يتضح في هذا المجال أن مذهب الأشاعرة يقوم على أساس موقفهم من الإرادة الإلهية و القدرة المطلقة و موقفهم من الحسن و القبيح فهم يؤكدون أن الحسن و القبيح من الأمور الإعتبارية النسبية التي لا تعرف إلا من الوحي. فما وصفه الشرع بأنه كان حسنا فهو حسن و ما وصفه الشرع بأنه قبيح فهو قبيح، و لا مدخل للعقل في

(70) التمهيد ص 341.

(71) الإرشاد ص 228.

(72) الإرشاد ص 228.

(73) في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين لمحمود صبحي ج 2 الأشاعرة ص 184.

التوصل إلى شيء من ذلك، كما يقولون إن قدرة الله مطلقة ينبغي ألا تخضع لمفهوم إنساني كالعدل أو الحكمة أو الصلاح والأصلح.

و لو فعل الله شيئاً تحكّم عقولنا بقبحه لما كان قبيحاً، بل يحسن منه أن يخلد الأنبياء في نار جهنم و يثيب العصاة و الكفار في دار النعيم، لأن إرادته مطلقة و قدرته عامة، و يجوز منه تعالى أن يؤلم الأطفال و يعذبهم في الدنيا بأمراض العدم، الذي تقطع له أيديهم و أرجلهم كما يحسن منه أن يعذبهم في الآخرة بغير جرم و لا ذنب ارتكبه فيكون ذلك منه فضلاً و حكمة(74). فهو قد يخلق فريقاً للجنة بغير عمل و فريقاً للنار بغير ذنب.

و لما كانت إرادة الله مطلقة و قدرته عامة، فإنه لا يجب عليه شيء من الأفعال لخلقه، لأنه الذي يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد في ملكه، فلا يسأل عما يفعل و لا يجوز لأحد من خلقه أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح، لأن أفعاله لا تعلل بصلاح و لا أصلح و لا غاية لها كما يجب عليه فعل الثواب للطائع من عباده أو العقاب بالذنبين بل الثواب فضله و العقاب نعمه، و الفضل و العدل كلاهما غير واجبين عليه.

و كل ما وقع من الشرور و الآثام فالله غير مرید له و كل ما لم يقع من الطاعة و الإيمان به، فالله غير مرید له، لأنه مرید لكل ما حدث، و غير مرید لكل ما لم يحدث، فهو يريد كفر الكافر و يريد أن يعاقبه عليه في الآخرة، و يريد هداية المؤمن و يريد إثباته عليه في الآخرة، و ليس للعبد أثر في شيء من كفره أو إيمانه.

و انطلاقاً من هذا التصور لعموم القدرة و الإرادة استمد الأشاعرة موقفهم من مفهوم العدل الإلهي، فإرادته مطلقة في ملكه يتصرف فيه كيف يشاء و لا يتصور منه ظلم أو جور بل لا يتوقع منه فعل غير تفضل، و ليس ذلك كراهة من الله للظلم أو محبة في العدل، و إنما لأنه المالك الوحيد الذي يتصرف في ملكه كيف يشاء فليس لأحد أن يسأله: كيف و لماذا و لم لا يكون كذا بدلاً من كذا. لأن الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه.

و هو محال على الله تعالى، فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً(75). و لا يتصور أن يعدو تصرف في ملكه، لذلك فهو سبحانه لا يسأل عما يفعل، فهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم و لا ينسب إليه جور، فلو أدخل الخلائق كلهم الجنة لم يكن ذلك حيفاً منه و لو أدخلهم النار، ما كان ذلك جوراً منه(76). بل الله يحكم ما يريد.

(74) الإبانة للأشعري الفصل الخاص بآلام الأطفال ص 61.

(75) إحياء علوم الدين للغزالي ج 2 ص 195.

(76) الملل و النحل لشهرستاني ج 1 ص 139.

أما المعتزلة فيقولون أن الإنسان له استحقاق المدح على الفعل الحسن سواء أكانت جهة حسن الفعل هي انتفاء وجوه القبح عنه أم هي معنى زائد على ذلك أو هما معا، فإن المعتزلة قد وضعوا شروطا للفعل الحسن حتى يكون لصاحبه جهة حسنة بل قد يقصد به نفعاً أو دفع ضرر عنه فليس كل فاعل حسن ممدوح في العقل بل لا بد من توافر شروط معينة.

أولاً : يجب أن يكون الفعل حسناً في نفسه و له صفة زائدة على حسنه تجعله واجبا في العقل، مثل رد الوديعة، وانقاد الغريق و إرشاد الضال و الإحسان إلى الغير، فإن هذه الأمور لو تأملها العقل في ذاتها فإنه يحكم بوجوبها. ثانياً : يشترط في الفاعل أن يكون عالماً بوجوب هذه الأفعال عقلاً أو ندبها أو يظن ذلك فيه، و أن يكون عالماً بوجه وجوبه.

ثالثاً : أن يكون قاصداً بفعله كون الفعل حسناً، أي أن الجهة التي يفعل من أجلها الفعل هي كونه حسناً في عقله. فلا يفعله لأجل نفع يعود عليه أو دفع ضرر عنه، و أن يكون قاصداً هذه الجهة التي يجب لأجلها الفعل، لتمييز عن فعل الساهي أو المجنون أو النائم.

رابعاً : ألا يكون الفاعل ملجأً إلى الفعل، فيقع منه الفعل على سبيل الإضرار و الإلجاء، فمتى كان ملجأً أو مكرهاً على ذلك لم يستحق المدح على فعله.

و هذه العناصر الأربعة تعتبر خصائص الفعل الحسن الذي يمدح صاحبه عند المعتزلة، فمتى اكتملت في فعل ما فإن صاحبه يستحق المدح على ذلك.

و تعتبر هذه الخصائص أهم السمات البارزة في الفعل الخلقي لدى كل المذاهب الأخلاقية المعيارية، التي تهتم بالبحث فيما ينبهي أن يكون عليه السلوك الإنساني، و هي تقترب تماماً من الشروط التي وضعها أرسطو لكي يكون الفاعل فاضلاً حيث قال بضرورة :

(أ) أن يكون الفاعل عالماً بماذا يفعل، و هذا ما عبر عنه المعتزلة بقولهم لا بد أن يكون الفاعل عالماً بوجوب الفعل عارفاً جهة وجوبه.

(ب) كما اشترط أرسطو في الفاعل أن يكون مريداً للفعل حتى لا يكون ملجأً أو مضطراً في ذلك.

(ج) و أن لا يقصد من وراء فعله نفعاً، و هذان الشرطان واضحان لدى المعتزلة في قولهم بعدم الإلجاء، و أن تكون جهة حسن الفعل في نفسه هي الدافع و الباعث عليه، و ليس كونه يدفع ضرراً أو يجلب منفعة.

(د) كما اشترط أرسطو في الفاعل و هو مصمم أن لا يقع فعله خلاف مقصده، و هذا ما عبر عنه المعتزلة بالقصد(77).

كما اهتم سقراط و أفلاطون بضرورة أن يكون قصد الفاعل من فعله كونه فاضلا في نفسه و ليس لجلب نفع أو دفع ضرر بل يأتي الفعل باعتباره غاية في ذاته (78).

و في الفلسفة الحديثة ترى "كانت" يقيم فلسفته الأخلاقية على نفس المبادئ التي ذهب إليها المعتزلة، فلقد أنكر ربط الأخلاق بنتائج الأفعال تماما كما فعل المعتزلة فالحسن حسن لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من لذات أو آلام، أو منافع و مضار، و جعل قيمة الفعل كامنة في باطنه و ليس في الغايات التي تقع خارجه، و من أجل هذا كان مذهبه نظرية في الواجب لا في الخير كما أن مذهب المعتزلة نظرية في الحسن لا في الخير.

و كان الباعث "كانت" ليس غاية الفعل بل الإرادة الموجهة للفعل.

و الشروط التي وضعها المعتزلة ليكون الفعل حسنا نستطيع أن نلمح نظيرها لدى "كانت" الذي أقام مذهبه في الأخلاق على قضيتين اعتبرها ركائز الفعل الخلقي.

القضية الأولى : يجب لكي تكون للفعل قيمة خلقية، أن يكون الفعل قد تم أداءه بمقتضى الواجب، و ليس يكفي أن يجيء الفعل موافقا للواجب. و هذا ما عبر عنه المعتزلة سلفا، بأن الفعل الحسن يجب أن يفعل لحسنه لا لشيء آخر (79).

القضية الثانية : الواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون الخلقي (80).

ليس العسير إذن بالمقارنة بين هذه المبادئ أو القضايا التي وضعها "كانت" و بين شروط المعتزلة في الفعل الحسن أن ندرك أوجه الشبه القوية بين المذاهب الأخلاقية في الفلسفات المختلفة التي تصل أحيانا إلى درجة الإتحاد رغم اختلاف الثقافة و ظروف البيئة.

و حاصل الأمر أن عبد الجبار قد أشار إلى هذه القضية فقال : إن أفعال الله تعالى في دار التكليف لا تكون إلا حسنة و خيرا (81) فهذه الأحكام لا تصدق إلا على الفعل الإنساني فقط من وجهة نظر المعتزلة. أما الأشاعرة فإذا كانوا يجوزون لله أن يفعل الشر و القبيح فإنهم لا يسمون ذلك شرا بالنسبة لله تعالى بل كل ما يصدر عنه فهو خير و حسن و إن بدأ في نظر الفاعل شرا و قبحا فالطرفان يتفقان على أن جميع أفعاله تعالى حسنة و خيرا غير أن جهة حسن أفعاله تعالى عند المعتزلة ترجع إلى حكم العقل بحسن الفعل في نفسه أما عند الأشاعرة فترجع إلى معنى كونه ربا لا يخضع لشرعية من هو فوقه.

إلا أن المعتزلة يخرجون بقاعدة حول معرفة الله على أنها موجبة عقلا قبل ورود الشرع (82) فالنظر عندهم واجب

(78) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 45.

(79) المرجع نفسه.

(80) المرجع نفسه.

(81) المختصر في أصول الدين رسائل العدل و التوحيد ج 1 ص 211.

(82) الإتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة لمهري أبوسعد ص 165.

الأشاعرة :

و هنا يفترق عنهم الأشاعرة الذين أوجبوا هذا النظر بعد المعرفة السمعية، بمعنى أنه ليس على المكلف أي واجب لأداء النظر إلا بعد أن يبعث الله الرسول بمعجزته، فيجب على المكلف عندئذ النظر في هذه لمعجزة، ثم تحصل له المعرفة بالله بالضرورة و العادة.

و في هذا يقول الإيجي (ت700هـ)(84) "النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعا، و اختلف في طريق ثبوته : عند أصحابنا السمع و عند المعتزلة العقل"(85).

و في شرح الشهرستاني (ت548هـ)(86) لموقف الأشعري ما يوضح ذلك يقول : أنه فرق بين حصول معرفة الله تعالى وبين وجوبها بأن المعارف كلها تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع(87).

فالعقل عندهم لا يحسن و لا يقبح و لا يقتضي و لا يوجب و السمع لا يعرف أي يوجد المعرفة بل يوجب(88).

و يصرح البغدادي (ت420هـ)(89) قائلا : فلا ثواب و لا عقاب قبل ورود الشرع، حتى و لو استدل بعقله على حدوث العالم و توحيد صانعه و قدمه و صفاته و عدله و حكمه، فمرف ذلك و اعتقده كان موحدا مؤمنا. و لم يكن بذلك مستحقا من الله تعالى ثوابا عليه، فإن الله عليه بالجنة و نعيمها كان ذلك فضلا منه عليه"(90).

و إن كان هناك تكليف بالمعارف النظرية في العلوم العقلية و الأحكام الشرعية فهو بإيجاب الشرع(91) و يتجلى هذا المذهب في موقف الغزالي إذ يقول "ندعي انه لو لم يرد شرع لما كان على العباد معرفة الله تعالى و شكر نعمته، خلافا للمعتزلة حيث قالوا إن العقل بمجرد موجبه(92) و الحق أنه لا نزاع بين العقل و الشرع.

فإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحر أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، و المعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن.

(83) شرح الأصول الخمسة ص39.

(84) المواقف للإيجي ص28.

(85) الإعلام للزركلي ج1 ص29.

(86) وفيات الأعيان ج3 ص403.

(87) الملل و النحل ج1 ص108.

(88) المصدر نفسه ص50.

(89) فوات الوفيات لابن شاعر الكشي ج2 ص371.

(90) أصول الدين ص24.

(91) أصول الدين ص31.

(92) الإقتصاد في الاعتقاد ص85-86.

و ما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاوّل هذا المعنى و جربه، و قصد هذا المقصد من الجمع بين العقول و المنقول، بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع و تصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.

و لهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه لا يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، و لا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، و اختلفوا في المؤول منها من غير المؤول : فالأشعريون مثلا يتأولون آية الإستواء، و حديث النزول و الحنابلة تحمل ذلك على ظاهره.

و السبب في ورود الشرع فيه الظاهر و الباطن على اختلاف نظر الناس و تباين قرائحهم في التصديق، و السبب ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخيه في العلم على التأويل الجامع بينهما و إلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات" (93). إلى قوله : "و الراسخون في العلم" (94).

الثواب و العقاب :

المعتزلة :

إذا ثبت أن الأشاعرة لا يعللون الثواب و العقاب بل يعتبرونهما عدلا من الله و تفضلا منه على عباده فإن المعتزلة يذهبون إلى أن الثواب إذا كان مستحقا على الطاعة فإنه يسقط بأحد وجهين :

الوجه الأول : إذا ندم المكلف على ما فعله من الطاعات.

الوجه الثاني : إذا فعل معصية استحق عليها عقابا أعظم من الثواب الذي فعل^(*). فإن الثواب و الحالة هذه يسقط وكذلك العقاب المستحق من جهة الله تعالى يسقط بالندم على فعل المعصية، و يسقط كذلك بفعل طاعة يستحق عليها ثوابا أعظم من العقاب. فالعقاب و الحالة هذه لا بد و أن يسقط.

و المعتزلة و معهم الأشاعرة يستدلون على ذلك بمقياس الغائب على الشاهد، لأن الندم على الإساءة في الشاهد تسقط الذم، و كذلك الندم على فعل الخير يسقط ما كان يستحقه المرء من مدح.

و يضيف ششديو و هو الذي شرح الأصول الخمسة وجها آخر يؤثر في سقوط العقاب المستحق من جهة الله تعالى، هذا الوجه هو عفو الله تعالى عن المعاصي، و لكن هذا الوجه لا يمكن أن يسقط الثواب أبدا، و هو مسألة خلاف بين معتزلة البصرة و معتزلة بغداد.

فبينما يذهب البصريون إلى أنه يحسن من الله تعالى أن يعفو عن العصاة و المذنبين، و أنه إذا عاقبهم فلأنه أخبر أنه سيفعل بهم ما يستحقونه، يرى البغداديون أن العفو عن الذنب لا يحسن من الله تعالى، يقول القاضي : اعلم أن

(93) آل عمران 7.

(94) فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ابن رشد ص 35-36. أنظر رأي الرازي في تفضيله العقل على النقل لشروط و أساس التقديس.

(*) عائشة يوسف المناهي أصول العقيدة بين المعتزلة و الشيعة الإمامية ص 311.

البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، و قالت : لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالا في الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الوجوب. وليس هذا قولهم في العقاب فإنه يجب فعله بكل حال(95) أما وجهة نظر البصريين هي أن العقاب حق الله تعالى وله استفاؤه أو إسقاطه، وذلك مثل الدين فإنه حق لصاحب الدين فله أن يطلبه و له أن يسقطه.

إستحقاق الفاسق للعقاب :

يستحق الفاسق العقوبة فيما يرى المعتزلة بدليل قوله تعالى : (و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما)(96).

و قوله تعالى : (الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)(97).

و قوله تعالى : (إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا و الآخرة و لهم عذاب عظيم)(98) واللعن يعني البعد من الرحمة و الثواب، فالفاسق مستحق للعقوبة من الله تعالى بموجب ما يرتكبه من اقتراف الكبائر، و يقرر المعتزلة (أنه لا ينفعه ثواب إيمانه بالله تعالى و برسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا إذا تاب)(99).

و قد أورد شارح الأصول الخمسة بعد ذلك مذهب المعتزلة في تخليد الفاسق في النار، فقال (إن الفاسق يخلد في النار و يعذب فيها أبد الأبدين و دهر الدهرين... و أنه يستحق العقاب على طريق الدوام)(100).

ويستدل المعتزلة على هذا المذهب بعموم الألفاظ الواردة في الوعد والوعيد من قوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها)(101) وقوله تعالى : (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها)(102).

وقوله تعالى : (و من يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها)(103) إلى آيات أخرى كثيرة تدل على أن الفاسق يخلد في النار، لأن هذه الآيات ورد فيها ذكر الخلود والتأيد أو ما يجري مجراهما)(104) ويفهم المعتزلة من قوله (ومن يعص الله ورسوله) عموم هذا اللفظ للكافر والفاسق، ولا يرون أن المراد في الآية هو الكافر دون الفاسق كما يقول غيرهم. و قد اعتمد المعتزلة طريقاً آخر في الدلالة على خلود الفاسق في النار و هي أن العاصي لا بد له من أحد أمرين : إما أن يعفى عنه أو لا يعفى عنه. و الحالة الثانية معناها بقاؤه خالداً في النار، و هو ما يقول به المعتزلة.

(95) شرح الأصول الخمسة ص 644-645.

(96) المائدة 40.

(97) النور 2.

(98) النور 23.

(99) شرح الأصول الخمسة ص 649.

(100) المصدر نفسه ص 666.

(101) النساء 14.

(102) النساء 92.

(103) الجن 23.

(104) شرح الأصول الخمسة ص 666.

و أما الحالة الأولى فإما أن يدخل الجنة أو لا يدخلها، و لا يصح الإحتمال الثاني و هو عدم دخول الجنة لأنه ليس هناك إلا الجنة و النار، فإذا لم يكن في النار فلا بد أن يكون في الجنة لا محالة، و إذا دخل الجنة فإما أن يكون دخولها ثوابا مستحقا أو فضلا من الله تعالى. و لا يصح أن يكون دخولها فضلا، لأن الأمة أجمعت كما يقول المعتزلة (على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يكون حاله متميزة عن حال الوالدان المخليدين و عن حال الأطفال والمجانين، و لا يجوز أن يدخل الجنة مثابا لأنه غير مستحق، و إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، و الله تعالى لا يفعل القبيح(105) و قد اضطرت المعتزلة أن يؤولوا كل الأخبار الواردة في العذاب المؤقت للفاسق و العصاة مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه و سلم : "فخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا و صاروا فحما وحمما"(106).

و قالوا : إنها أخبار مروية بطريق الآحاد، و خبر الواحد لا يوجب العلم اليقين، بينما مذهبهم هذا مبني على الإستدلال بالبرهان كما يقولون. كما لجأ المعتزلة إلى معارضة مثل هذه الأخبار بأخبار أخرى منها قوله صلى الله عليه و سلم : "لا يدخل الجنة مدمن خمر و لا تمام و لا عاق"(107). و قوله صلى الله عليه و سلم : "من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجئ بها بطنه في نار جهنم خالدا أبدا"(108) أو قوله : "من يحتسي سما يحتسي سما في نار جهنم خالدا فيها"(109).

الأشاعرة : أما الأشاعرة في بحثهم للقضايا الأخلاقية يلاحظ أن لهم رأي آخر فيها إذ يرون حسب ما يذهب إليه الباقلاني من أن الطاعات ليست بعلة للثواب، و لا المعصية بعلة للعقاب، فلا يجب لأحد على الإله شيئا. بل الثواب و ما أنعم به على العبد الفضل منه، و العقاب عدل منه، و بالتالي يجب على العبد ما أوجبه الله تعالى عليه. فلا موجب، و لا واجب على الله. و الدليل على إثبات أنه لا واجب على مولانا لأحد من الخليفة. هو أن حقيقة الواجب ما استوجب من وجب عليه الذم بتركه و الرب تعالى عن الذم علوا كبيرا(110). و يدل على صحة ذلك قوله

(105) شرح الأصول الخمسة ص666-667.

(106) أخرجه البخاري أنظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري ج23 ص124 كتاب الرقاق حديث رقم144.

- و أخرجه مسلم في صحيحه ج1 ص117-118، باب إثبات الشفاعة و إخراج الموحدين من النار.

- و أخرجه الدارمي فس سننه ج2 ص427، كتاب الرقاق، حديث رقم 2817.

(107) أخرجه النسائي في سننه بلفظ (ثلاثة لا يدخلون الجنة، العاق لوالديه و مدمن الخمر و المنان بما أعطى) - أنظر ج5 ص80-81 كتاب

الزكاة - باب المنان بما أعطى، حديث رقم69، ضمن الكتب الستة. و ذكره ابن الجوزي لعدة روايات و قال ليس في هذه الأحاديث شيء، يصح. أنظر الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ج3 ص109.

(108) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قاتل النفس، ج8 ص190، حديث رقم118، و أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان، ج1 ص118.

(109) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب شرب السم و الدواء به، ج21 ص291، حديث رقم89، و أخرجه مسام في صحيحه، كتاب الإيمان ج1 ص118.

(110) الإنصاف ص48-49.

تعالى : (ليجزى الذين آمنوا و عملوا الصالحات من فضله)(111).

فالكل بأفضاله المنتعم بها على عباده لا بالعمل، و يشهد على هذا قوله تعالى : (و لولا فضل الله عليكم و رحمته ما زكى من أحد أبدا و لكن الله يزكى من يشاء)(112). و سئل النبي صلى الله عليه و سلم : "أيدخل أحد منا الجنة بعمله؟ فقال : لا، فقيل و لا أنت؟ فقال و لا أنا، إلا من يتعمدني الله برحمته، فقال له بعض الصحابة فقيم العمل؟ فقال : إعملوا فكل ميسر لما خلق له"(113). و إنما وعد الله سبحانه بالثواب و أوعده بالعقاب، و قوله الحق و وعده الصدق، فنصب الطاعات أمانة على الفوز بالدرجات، و المعاصي أمانة على التردى في الهلكات، و كل ذلك أمانة للخلق بعضهم على بعض، لا له سبحانه و تعالى، فإنه علم بالأشياء قبل كونها، كما قال بعضهم "تفرد الحق بعلم الغيوب فعلم ما كان و ما يكون، و ما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون".

و يرى الباقلاني أنه إذا ثبت في المعلوم أن الله سيعاقب العاصي فإن معناه أن الله معاد له و أنه أراد عقابه على ذنبه، و هو موال له على إيمانه لأنه يريد لإثباته، و ليس بمستحيل أن يريد الله عقاب الفاسق في وقت و إثباته في وقت آخر، كما أنه ليس بمحال أن يريد الإنسان عقاب ولده على ذنبه فيريد أيضا تبجيله و إثباته على عمله الجميل و حسن طاعته فيما فيه(114).

فالثواب عند الأشاعرة ليس بحق، و لا جزاء مجزوم، و إنما هو فضل من الله تعالى، و العقاب لا يجب أيضا، و الواقع منه هو عدل، و ما وعد الله تعالى من الثواب أو توعده به من العقاب.

و كل ما دللنا به على أنه لا واجب على الله، فإن المقصود منه أن الواحد لا تتعين في حقه إثابة و لا عقابا للعباد، فكما أن خلقه لهم ليس بشرط، فتعذيبه لهم أو إثابته لهم ليس بواجب عليه(115). و يحلل الجويني رأي الأشاعرة قائلا : إن السيد إذا كان يقوم بمؤن عبده و إزاحة عله، و العبد يخدمه غير مستفرغ جهده، بل كان مودعا معظم أفعاله فلا يستحق العبد على سيده شيئا على مقابل الخدمة المستحقة عليه و كذلك المعظم في عشيرته، إذا كان

(111) الروم45.

(112) النور1.

(113) حديث أخرجه البخاري، كتاب الرضى، باب تمنى المريض الموت(•).

و في كتاب الرقاق، باب : القصد و المداومة إلى العمل (••).

و أخرجه مسلم، كتاب المنافقين، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى(•••).

(•) أنظر ابن حجر فتح الباري (د.ط.ج.ت)، ج10 ص127.

(••) المصدر نفسه ج11 ص294.

(•••) صحيح ج4 ص2169.

(114) تمهيد الأرائل في تلخيص الدلائل ص39.

(115) الإرشاد ص321.

يكرم ولده و يقيم أوده، و الولد يكرمه، و يرعاه و يطلب مرضاته و يتوخاها، فلا يستوجب بإزاء خدمته مزيدا على ما يناله من الإحسان الدار عليه.

فإذا كان هذا السبيل من يخدم مثله، فالعبد الذي لو قوبلت عبادته بنعماء الله تعالى عليه في لحظة، لأبرت نعماء الله تعالى و أربت على جميع قربانه، و الرب تعالى يستحق لأن يعبد، و النعم منه على العباد تترى، و لو حاول العبد عدما لم يحصها. فكيف يستوجب العبد بالنزو اليسير من أعماله، و هو الغريق في أنعم الله تعالى. مزيد ثواب لولا فضله العظيم.

ثم إن عبادة العبد شكر للنعم، و ليس من حكم العقل في مستقر العوائد استجلاب عوض على بذل واجب هو عوض، و لو استحق العبد بشكره عوضا، لاستحق الرب تعالى على ما يوليه من الثواب عوضا، و لا محيص عن ذلك(116). ثم أن النعم التي يجب على العباد شكرها في دار الدنيا مشوبة بالمحن و الهموم، و هي على حقائق النعم مع استحقاق شكرها، فلا يبعد ذلك في الثواب أيضا، ثم الرب تعالى مقتدر على أن يلهي المشابين عن ذكر الزوال و التفكير في الإنتقال إلى أن يستوفوا مدتهم، فما المانع من ثبوت الثواب؟

ثم يقول و من حكم العقل فينا تأخير المستحق و حبسه عن مستحقه، مع التمكن من أدائه و إيفائه و نطل الغني ظلم على لسان صاحب الشرع.

و نؤكد أن العقاب قد ينجز منه شيء في دار الدنيا إذ الحدود المقامة على مستحقيها عقابا لهم إجماعا، فإذا لم يبعد تنجز شيء من العقاب، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب و إن تنجزت في الدنيا(117). إنما أراد الله من العباد، أن يطعموه مختارين، مستحقين الثواب غير مضطرين، و لو اضطروا لما كان البادر منهم طاعة، بل كان من أقبح القبائح(118).

و يقرر الغزالي (ت505هـ)(119) إنه جل شأنه متفضل بالخلق و الإختراع و التكليف لا عن وجوب، و متطول بالأنعام و الإصلاح لا عن لزوم، فله الفضل و الإحسان و النعمة و الإمتنان، إذ كان قادرا على أن يصب على عباده أنواع العذاب و يبتليهم بضروب الآلام و الأوصاب، و لو فعل ذلك لكان منه عدلا و لم يكن منه قبيحا ولا ظلما، و أنه يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم و العدل لا بحكم الإستحقاق و اللزوم، فلا يجب عليه فعل، ولا يتصور منه ظلم، و لا يجب لأحد عليه حق، و إن حقه في الطاعات واجب على الخلق إيجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل(120) و يذهب الأشاعرة إلى أن التكليف يترتب عليه الثواب فيبعد قيام الحجة على الإنسان بظهور المعجزات

(116) المرجع نفسه ص321-322.

(117) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص323-324.

(118) الشامل في أصول الدين للجويني ص377.

(119) وفيها الأعيان ج3 ص355.

(120) الأربعين في أصول الدين ص20.

القاطعة بصدق الأنبياء، يكون متحملا لتبعة أعماله بمتقاضى الإختيار الذي هو متمكن منه، يقول المهدي (على خلاف بين الباحثين حول تاريخ وفاته ت424هـ) (121). إذا ظهرت الدلالة على صدق الرسول فمن أعرض حينئذ فله العقاب، ومن أجاز و امتثل فله الثواب (122)، إلا أن ما يفاله الإنسان من ثواب ليس وليدا لما قام به من أفعال الطاعة، ولكنه وليد لمحض التفضل الإلهي، ويمكن للخالق تعالى أن يعاقب المطيع و العاصي على السواء، ويكون ذلك منه محض العدل "فكل نعمة منه فضل، و كل نعمة منه عدل"، "لايسأل عما يفعل و هم يسألون" (123).

إن هذا القول تأكيدا لما كان ذهب إليه المهدي من إطلاق المشيئة الإلهية و اعتبار أنها متعالية عن المقاييس الإنسانية في تقدير الحسن و القبيح، الخير و الشر. و قد كان هذا الرأي متقنيا أثر الأشاعرة، متأثرا بقول الغزالي: "إن الله تعالى إذا كلف العباد فأعطوه، لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم، و إن شاء عاقبهم، و إن شاء أعدمهم و لم يحشرهم و لا يبالي لو غفر لجميع الكافرين و عاب جميع المؤمنين". و أن العمل لا يمكن أن يكون علة واستحقاق لإيجاب الثواب عليه تعالى و يستدل الفخر على كل ذلك بعدة وجوه منها أنه لو وجب على الخالق تعالى إعطاء الثواب فإما أن يقدر على ترك :

أولا : يقدر على الترك فإن قدر على الترك و جب أن يصير مستحقا للذم موصوفا بالنقصان و هو عليه محال، و إن لم يقدر على ترك فذلك قاذح في كونه فاعلا، قادرا مختارا.

ثانيا : أن الله تعالى أصبغ على العبد نعمة عظيمة و تلك النعم توجب الشكر و الطاعة، و لما وقعت هذه الطاعات في مقابلة النعم السابقة امتنع كونها موجبة بعد ذلك للثواب، لأن أداء الواجب، لا يوجب شيئا آخر.

ثالثا : أن فعل العبد إنما وقع لأن مجموع القدرة مع الداعي يوجبه و هو فعل الله تعالى، و فاعل السبب فاعل للمسبب ففعل العبد يكون فعلا لله تعالى و فعله تعالى لا يوجب شيئا عليه.

و يستدل الرازي بقوله تعالى "و من عمل صالحا من ذكر أو أنثى و هو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة" (124). على أن المؤمن يستحق الثواب بإيمانه، فإذا فعل الكبيرة، فالإستحقاق الأول إما أن يبقى أولا، فإن بقي و جب اتصال الثواب و لا طريق إلا بنقله من النار إلى الجنة و إن لم يبق فهو محال لوجوه :

أحدهما : أنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي.

و الثاني : هو أنهما لو كانا ضدين كان طريان، فالإستحقاق الطارئ مشروطا بزوال الإستحقاق السابق، فلو كان زواله لأجل طريان هذا الحادث لزم الدور.

(121) المهدي بن تومرت لعبد المجهد نجار ص128.

(122) الإقتصاد في الإعتقاد ص182، أنظر رأيهم في القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص614 و ما بعدها، و انظر تفصيل المسألة في الإيجي : المواقف ص446.

(123) المعقبة لابن تومرت ص227.

(124) غافر 40.

الثالث : و هو أنه إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب و فعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب، فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى، لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضاً، فإما أن ينتفي مجموع العشرة فهو ظلم أو لا ينتفي شيء منها و هو المطلوب(125). و قوله تعالى : "إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء"(126) و كذا قوله تعالى : "و إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم"(127) و كلمة على الحال، يقال رأيت الأمير على أكله أي حال أكله، فالآية تقضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم، و هو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة.

و قد أجمع المسلمون على كونه تعالى عفواً، و العفو لا يتحقق إلا عند إسقاط العذاب المستحق(128). و يتبين أن موقف الأشاعرة بكشل عام من الفعل الإنساني غير واضح تمام الوضوح، بسبب الإهمال في بيان الوفاق بين القدر الإلهي المحتوم الذي يشمل الحوادث، و من بينها أفعال الإنسان، و بين التكليف الذي ينبني على قدرة إنسانية أحد عناصرها الإختيار، فما هو دور هذه القدرة الإنسانية في نطاق ذلك القدر، و ما هو مبرر التكليف بإزاء ثواب الله و عقابه المتعلقين بالمشيئة الإلهية دون طاعة العبد و عصيانه؟ ذلك هو ما لم يوجد عند الأشاعرة بدقة ووضوح. الشيء الذي أدى بالدارسين إلى اعتبارهم جبريين لأن الربط المقنع بين هذين الطرفين قد أعوز أغلب الأشاعرة، و معهم ابن حزم.

موازنة :

الأدلة الشرعية عند المعتزلة تستند أساساً على فكرة الثواب و العقاب لأنهم يرون أن العبد إما يثاب أو يعاقب على فعله من قبل الله تعالى، و هذا يثبت بلا شك أن أفعاله واقعة منه، أما ما لا يقع منه مثلاً لكونه أو طولته أو قصره فلا يؤخذ عليها، فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف و المدح و الذم و الثواب و العقاب(129). فالعبد عند المعتزلة مطالب من ربه تعالى بالطاعة و يستحيل أن يطالب العبد بما لا يقع منه(130). و احتجاج المعتزلة بفكرة الثواب و العقاب و هي الدليل الشرعي لإثبات أن الإنسان مسؤول عن أفعاله بفعله هو، و لذا فإن هذه الفكرة تثبت أن الإنسان ليس مؤاخذاً بما لا يقع منه كألوانه و أجسامه(131). أما الأشاعرة خصومهم فيذهبون إلى "أن الثواب و العقاب لا يوجبهما فعل المكلف، و لو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم لكان ذلك ممكناً غير مستحيل و إنما أفعال العباد في أحكام الشرائع أعلام و آيات لأحكام الله تعالى".

(125) محصل المتقدمين و المتأخرين للرازي ص 235-236.

(126) النساء 47.

(127) الرعد 7.

(128) محصل المتقدمين و المتأخرين للرازي ص 237.

(129) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص 344.

(130) الإرشاد للجويني ص 200-201.

(131) المرجع نفسه ص 208.

الواجب :

المعتزلة :

تعريف الواجب :

يقول الفيروز أبادي (ت 816هـ أو 817هـ على خلاف في ذكر وفاته)(132) معرفا الواجب على أنه : واجب يجب وجوبا وجبة لزم و أوجبه و وجبه و أوجب لك البيع مواجهة و وجابا و استوجبه استحقه و الوجيبة الوظيفة وأن توجب البيع ثم تأخذه أولا فأولا حتى تستوفي وجيبتك و الموجبة الكبيرة من الذنوب(133). و من السيئات الموجبة لإدخال الإنسان النار، و من الحسنات الموجبة لإدخاله الجنة. و أوجب أتى بها و وجب يجب وجبة سقط والشمس وجبا و وجوبا غابت، و العين غارت و عنه رده و القلب وجبا و وجيبا و وجبانا خفق و أوجب الله تعالى قلبه و أكل أكلة واحدة في النهار، كأوجب و وجب و مات و وجب عياله و قرسه عودهم أكلة واحدة(134). و من ثمة يمكن أن يقال إن الواجب قد يعني القيام بالفعل الذي يتطلبه الموقف، و ببساطة فإن الواجب في حالة الشعور بالبرد هو ارتداء الملابس، و الواجب عند الشعور بالجوع هو الأكل، و عند المرض هو العلاج وهكذا نرى أن الواجب هو تأدية عمل استجابة لمطالب معينة و عند القيام به يكافئ استحسانا و عند تركه يكافئ استقباحا، و لقد تطرق المعتزلة للواجب، و تدارسوه، و قالوا بأنه القيام بالفعل عند وجوبه، و أن التخلي عنه شيء قبيح. مما يجعله مستحبا و يكافئ بالمدح عليه عند القيام به. لذا قال القاضي عبد الجبار : هو الذي يستحق العالم به الذم بالأفعال، و المدح بأن يفعله(135).

و حسب ما جاء عنه أن من أدى الواجب -و كما ذكرنا و هو رد فعل عن موقف ما- نال المدح والإرتياح والرضا، و من لم يؤده نال الذم و السخط، و ربما حتى العقوبة. فهو من الأفعال المستحسنة عند القيام به، و من الأفعال المكروهة عند تركه أو التخلي عنه.

و عنه أيضا : هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحقيق الذم. أو ما للإخلال به تأثير في استحقاق الذم(136) وهنا وردت عبارة "القادر عليه" أي أنه مستحب للقيام به و لكن عند المقدرة، فإن كان من الواجب أخذ الأم إلى الطبيب للعلاج من طرف الإبن، فهو واجب و لا مفر منه، لكن لا بد على من سيقوم بالواجب أن يكون له رصيد من المال، يسد به ما يتطلبه الموقف، و في حالة عدم توفر المال لديه فإنه يتخلى اضطرار عنه، و في هذه الحالة لا يستحق على

(132) مقدمة القاموس المحيد ج 2 ص 4.

(133) القاموس المحيد ج 1 ص 36.

(134) المصدر نفسه الصفحة نفسها.

(135) مختصر أصول الدين رسائل المدل ج 1 ص 204.

(136) شرح الأصول الخمسة ص 29.

تركه للواجب ذمًا. كالجندي الذي من الواجب عليه الدفاع عن الوطن. ولكن في حالة وقوعه أسيرًا، ولا سلاح له، لا تلحق به صفة الذم.

فترك القيام بالواجب في حالة عدم توفر الوسيلة الخاصة بتنفيذه لا يسقط على المتخلى ذم. ولا يمكن استدراج الترك في الأفعال المستقبحة، فوسيلة تحقيق الواجب، شرط أساسي للقيام به.

ويواصل القاضي عبد الجبار قائلا : أو هو ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح(137). ومنه نكتشف أن طبيعة الواجب هي التي تنعكس عليه بالمدح والثناء والشكر. فالذي قام بإطفاء نار كان لها أن تحدث حريقا مهولا. ولو تركت و شأنها لكان هو ذاته -القائم بالفعل- يشعر بالإرتياح. وغيره من الناس يشكرونه ويدعون له بالخير ونيل رضا الله، لأنه قام بفعل خيري نافع ومستحسن.

فالمطبيعة الخاصة بالواجب هي التي تعكسه مدحا أو ذمًا، كما تعكس المرآة الأشياء(138). وقد جاء على لسان المعتزلة هذا القول : أنهم شاتقوا من تعريفاتهم للواجب أنه يجب على مولانا تعذيب العاصي وإثابة المطيع، وهذه الأفعال تجب على الله تعالى بناء على أصل الحسن والقبح(139). حيث أن الإخلال بها ترك للواجب. ومن القول المذكور نكتشف أن المعتزلة قد ساروا في تحليلاتهم، حتى استنبطوا أنه سيقع من الله سبحانه وتعالى على من لم يطع الأوامر الواردة في شرعه عقوبة، وعلى من أطاع هذه الأوامر إيمانا واحتسابا ثواب و غفران. وهذا أمر مؤكد الوقوع، لأن العقل لا يقبل ضده، وكونه أيضا أمر مستلزم شروق الشمس بعد غيابها، وهذا بعد مدة معينة من الزمن، و لو أخفتها بعد ظهورها غيوم، فالقيام بالواجب شيء حسن ويقابله إحسان من مولانا. وتركه شيء قبيح ويقابله استقباح من مولانا عز وجل.

كما جاء أيضا عن تلميذ القاضي عبد الجبار "ششديو" (ت420هـ)(140) قوله : فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب، فما معنى قوله ما أول ما أوجب الله عليه، قيل له : معناه ما عرفك وجوبه(141) وفي هذا القول نرى أن تلميذ القاضي عبد الجبار يناقش الذين هم ليسوا على مذهب المعتزلة، فيقول لهم بما أنكم، لا تقولون عن الواجب بأنه يستلزم إثر وجود المستلزم له، وبعبارة أخرى، فإنكم لا تقولون بوجود واجب يحدث بعد توفر شرط الموجب. ولكنكم في نفس الوقت تقولون : إنه بواسطة الواجب، لا بد من التعرف على الخالق العظيم. وبه فقط يعرف الله. فهذا اعتراف بالواجب وفي القول السابق نفي للواجب. وهذا تناقض واضح. وأردف "ششديو"

(137) المغني ج 14 ص 7.

(138) شرح الأصول الخمسة ص 150.

(139) أصول العقيدة لعائشة يوسف المناعي ص 287-288.

(140) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص 13.

(141) أصول العقيدة لعائشة يوسف المناعي ص 288-289.

قائلا: فالواجب العقلي ابتداء بلا احتياج إلى سبق نظر يسمى الضرورة كالتحيز مثلا للجرم، فإن العقل ابتداء لا يدل أن انفكاك الجرم عن التحيز، أي أخذه قدر ذاته من الفراغ(142).

و يشرح تلميذ القاضي عبد الجبار معنى الواجب في نظر أصحابه قائلا إن الواجب هو الإنطلاقة التلقائية للرد على موقف معين، دون النظر المسبق فيما سيحدث من جراء القيام به. وكأنه يقول : إنه في حالة اشتعال النار، فمن اللازم إطفائها حتى ولو كانت تدفع إلى تخريب منشآت العدو، و كان الزمان زمن حرب. فالواجب الخالي من النظر المسبق تنشأ عنه أحداث لا يمكن تصور نتائجها. و الواجب له استبصار و لو جزئي عما سيقع.

الأشاعرة :

تعريف الواجب :

يقول جميل صليبا : إن الوجوب هو مصدر وجب بحيث أن يكون أساسه راجع إلى اقتضاء الذات عينها مع تحققها في الخارج، كما يطلق على ما يجب فعله كالحسنات أو الأفعال الخيرية فبالنسبة للإنسان أو ما ينبغي له تركه كالرذائل و المنكرات و الموبقات التي تهوي بصاحبها إلى السقاة(143) أو على ما يكون فعله كإنقاذ من هو مستحق أولى من تركه حيث تتسبب عليه مضار كثيرة. و قيل إن الوجوب نوعان منها الوجوب العقلي و هو ما لزم صدور الفاعل بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا، و وجوب شرعي، و هو ما يكون تاركه مستحقا للذم و العقاب كالوضوء بالنسبة للصلاة و الصوم للصحيح القادر عليه. و قد يطلق الوجوب على شغل الذمة، كما يطلق وجوب الأداء على طلب تفرغ الذمة. و الواجب بشكل عام هو الإلزام الأخلاقي الذي يؤدي تركه إلى مفسدة، كما يعرف على أنه الأمر المطلق و هو الأمر الجاز الذي يتقيد به المرء لذاته، دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة(144). و الواجب بوجه خاص هو تلك القاعدة العملية المينة، أو ذلك الإلزام المحدد المتعلق بموقف إنساني معين، كواجب الموظف في أداء عمله، أو واجب العامل في ممارسة مهنته. و الواجب من هذه الوجهة هو ما يلزم به الشرع و يثيب المرء على فعله مع استلزامه العقاب على تركه. أو الواجب هو عبارة عما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم، كخبر الواحد، و هو ما يثاب بفعله، و يستحق بتركه عقوبة، لولا العذر، حتى يضل جاحده و لا يكفر به. أو الواجب هو ما ثبت بدليل ظني، و استحق الذم على ترك القيام به من غير عذر، أو هو ما يستحق تاركه الذم في العاجل و العقاب في الآجل.

و يذهب فخر الدين الرازي معرفا الواجب بجملة من التعريفات التي كثيرا ما يغلب عليها الطابع الفلسفي فيقرر أن الواجب لذاته له مجموعة من الخواص أولها أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجبا لذاته و لغيره معا، حيث أو

(142) شرح أم البراهين في علم الكلام للسوسي ص23.

(143) المعجم الفلسفي ج2 ص542.

(144) المرجع نفسه الصفحة نفسها.

الواجب لذاته هو الذي لا يتوقف على الغير، فكونه واجبا لذاته و لغيره معا يوجب الجمع بين النقيضين. أما الثاني فإن الواجب لذاته لا يكون مركبا، على اعتبار أن كل مركب يفتقر إلى جزئه، و جزؤه غيره، فكل مركب بهذه الصيغة مفتقر إلى غيره، و المفتقر إلى الغير كما يقرر الفخر لا يكون واجبا لذاته(145) أما التعريف الثالث عنده فقد أشار إليه بقوله إن الواجب بالذات لا يكون مفهوما ثبوتيا و إلا لكان إما تمام المهية أو جزءا منها أو خارجا عنها، والأول باطل لأن صريح العقل ناطق بالفرق بين الواجب لذاته، و بين نفس الوجوب بالذات، و أيضا فكونه حقيقة الله تعالى غير معلوم، و وجوبه بالذات معلوم، و الثاني باطل و إلا لزم كسوء الواجب لذاته مركبا. و الثالث أيضا باطل، لأن كل صفة خارجة عن الماهية لاحقة بها، فهي مفتقرة إليها، و كل مفتقر إلى الغير ممكن لذاته واجبا لغيره و هو محال(146) و يسوق أحمد أمين جملة من الأدلة المرتبطة بالواجب كقاعدة أخلاقية فيرى أن ما للإنسان فحق له و ما عليه فواجب يتمين تأديته، فكل حق يستلزم واجبا بل واجبين، واجب على الناس أن يحترموا حقه ولا يتعرضوا له أثناء فعله، و واجب على ذي الحق نفسه و هو أن يستعمل حقه في خيره و خير الناس. و قد خفي الواجب الثاني على كثيرين لأنهم قصرُوا نظرهم على الواجب القانوني و لم يعدوه إلى الواجب الأخلاقي(147).

و القانون ينفذ الواجب الأول غالبا و يلزم الناس باحترام حق ذي الحق و إلا فالعقوبة من ورائهم، و لا يتدخل في الواجب الثاني غالبا بل يترك تنفيذه إلى ذي الحق نفسه أو إلى الرأي العام، فمن يملك شيئا فواجب على الناس ألا يتعدوا على ملكه بسرقة أو غضب، فإن فعلوا فلقانون سلطة التدخل ورد العين إلى مالكها أو تعويضه عنها، و واجب على المالك أن يستعمل ملكه فيما ينفعه و ينفع الناس، و لكنه إن لم يفعل فتصرف فيه تصرفا سيئا لم يتدخل القانون و لكن تتدخل الأخلاق، فإن قال القانون : "لكل مالك أن يتصرف في ملكه كما يشاء" قالت الأخلاق : "ليس للمالك أن يتصرف إلا بما فيه الخير له و للناس".

و إنما وجب عليه أن ينظر لمصلحة الناس لأن هذه الحقوق التي ملكها إنما ملكها إياه المجتمع لما رأى المجتمع أن مصلحته في ذلك، و لو عاش الفرد وحده ما كان له حق من الحقوق، و إذا كان المجتمع هو مانحها و قد قيده أن يستعملها في خير الكافة تقبل بذلك، و كان هذا واجبا عليه(148). و يذهب الأشاعرة بشكل عام معرفين الواجب بتعريفات متعددة و الواقع أنها مرتبطة بواجب محدود و منحصر في موضوعات لا تعرف الشمولية و لا تنطبق على ميدان الأخلاق الواسع لذا نجد الجويني يقول إن أول واجب على المكلف هو إرادة النظر حيث أن الإرادة تتقدم على المراد(149).

(145) الشامل في أصول الدين للرازي ص28.

(146) المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

(147) كتاب الأخلاق لأرسطو ص159.

(148) كتاب الأخلاق لأرسطو ص160.

(149) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص120-121.

و من هنا نلاحظ أن الواجب عنده قبل أي واجب آخر هو النظر أي استعمال العقل فقبل القيام بإطفاء النار هو معرفة ما يتسبب عن عملية الإطفاء، و قبل توقيف القائم بعملية التحطيم لا بد من معرفة السبب الذي أدى به إلى القيام بعملية التحطيم و هذا واجب يرتكز على العقل، فقد ينجح في مواقف و لا ينجح في أخرى إلى أن ما يريده الجويني أن الواجب الأول و الضروري هو وجوب النظر في الخالق قبل غيره من الأشياء، قصد معرفته و معرفة سائر شرائعه.

و من ثمة فإن أول واجب دون غيره من الواجبات هو النظر و الإستدلال في خالق الكون و الرد على ذلك أن الطفل الذي لم يبلغ مرحلة الرشد، لا يمكنه أن ينظر في الخالق لصغر سنه من جهة، و لعدم نضج فكره من جهة أخرى. و مع هذا يضطر إلى استعمال الواجب منذ نعومة أظافره - و واجبه في هذه المرحلة من السن أنه يغلب عليه طابع التلقائية، فهو لا يفكر فيه و عليه ففكرة أول واجب لا يمكن إقامتها.

و كما جاء عن "أبي هاشم" (ت 321هـ) (150) إن الواجب على المكلف الشك في الله، إذ لا بد من أصله تقديم الشك على النظر، و عن هذا الضرب من الشك قال : "الشك في الله حسن". و من هنا نرى أنه ينظر في أن أول واجب هو الشك في الخالق، و القصد من هذا الشك، هو الوصول إلى حقيقة الخالق، و معرفته عن اقتناع، مما يؤدي إلى تقوية الإيمان و تثبيته، و يواصل قائلا إن الشك في الله سبحانه فعل مستحسن، فالذي لم يقم بعملية الشك يكون إيمانه هشاً، لأنه سطحي الفكر فكلما سمع فكرة صدقها. و هنا تكثر عليه الآراء فلا يستطيع التمييز بينهما، و عندها لا يكون فكره سليماً، و لا إيمانه مستقيماً فإبعاده عن الإيمان يبقى من الأمور السهلة فهو كمن لا عقل له و من ثمة فقد ينقاد لمن استطاع التأثير عليه بواسطة الكلام انقيادا سهلا يؤدي به إلى ارتكاب أخطاء دون شعور.

و أما من ناحية أخرى فإن فكرة أول واجب لا يمكن إقامتها بشكل قطعي، ورد الجويني على هذه الفكرة باعترافات قد تكون مقبولة إلى حد ما حيث نجد أن أول واجب يصطدم به الإنسان في الحياة و لا يمكن تحديده، فهل يكون في الثالثة أم في السابعة أو في الثانية عشر من عمره؟ و عليه يمكن القول بأن الأشاعرة قد نفوا وجودا للواجب بشكله المعروف، و حضوره في إطار ضيق، لا يشمل إلا جانباً معيناً من الحياة بينما نلاحظ أن الواجب على أمور كثيرة و معقدة.

موازنة :

إن المعتزلة كان رأيهم بالنسبة للواجب هو وجوب بالنظر قبل حدوث الفعل و في هذا استعمال للعقل، و مهما تكن الإنتقادات الموجهة لهذا الرأي فإنه يبقى له جانب من الإعتبار.

فقد جاء عن عائشة المناعي القول بإيجاب هذه الأمور على الله تعالى حيث كان ماثراً للإستنكار عليهم خصوصاً من

جانب خصومهم الأشاعرة (151) و القول المقصود هاهنا هو أن المعتزلة قالوا بأن الواجب و من قام به يستلزم مدحا من الله تعالى و من تخلى عنه يستلزم عقابا منه كاستلزام الجوع و الأكل. و خصومهم الأشاعرة يرون في هذا تجاوزا من المعتزلة في حقه تعالى. و يعد تدخلها في شؤونه، ثم إنهم يرون أن ما يرى فيه العقل واجبا قد يكون غير ذلك، و هذا راجع لقصور العقل، و عدم معرفته لأمر كثيرة لا يعلمها إلا الله و خير مثال على ذلك : أن الأسترالين رأوا في محاربة الأرانب واجبا، فقاموا باسترداد الثعالب بغية التقليل من عدد الأرانب، و لكن بعد انتشار الثعالب و كثرتها نتجت عنها مضار تفوق مضار الأرانب. مما دفع بالقاضي عبد الجبار إلى الرد على الخصوم بهذا القول : "ليس من الضروري أن يكون له موجب يوجبه خصوصا إذا استعمل في حق الله تعالى، بل حين يستعمل الواجب في حق المكلفين فإنه قدير دأبه العلم بالوجوب (152) و هكذا نجد أن عبد الجبار قد أبعد صفة الإلتزام للواجب من طرفه تعالى، فإنه قال : بأن الواجب لا يخصه و إنما يخص عباده. و يواصل شرح ذلك قائلا : إن الواجب على العباد يقصد به : أن الإنسان تكون له معرفة مسبقة بما سيؤول إليه الواجب بعد القيام به، و عليه لا يقع الأستراليون في مثل ما وقعوا فيه.

و يرى المعتزلة أنه من ناحية أخرى فإن علم الله تعالى بالواجب و التزامه به من غير موجب عليه، يعلم الإنسان بالواجب و التزامه به من غير موجب عليه أحد، و أن ذلك لا يعفيه من الإلتزام به. و رأيهم واضح حيث يقولون إن علمه أو معرفته للواجب ليست مستحيلة دون أن يكون هناك أي التزام منه، فيما يخص هذا الواجب ثوبا و عقابا. فهو يعرف الواجب الذي أقدم عليه الإنسان و لا دليلا و لا برهان يؤكد عدم اعترافه باستحسان هذا الواجب. فرأي المعتزلة ممكن الإثبات في إطاره المعقول. و لا أحد من المخلوقات يستطيع نفي عدم علمه بالواجب، و لا أحد أيضا يستطيع نفي استحقاق الإستحسان على واجب ما أقدم عليه الإنسان، و لماذا يقوم الإنسان بنفي الترابط بين القيام بالواجب و نبيل الإستحقاق عند الله تعالى و ترك الواجب و نبيله استقباحا من طرفه تعالى؟ لأن هذا الترابط هو ترابط مظهري أولى و قد يمتد إلى الآخرة و يكون مطابقا لما رآه العقل في الدنيا، فهذا ممكن الوقوع، و ليس من المستحيل وقوعه في الآخرة.

و قاد جاء عن الأشاعرة على لسان الرازي أنهم اختلفوا في أول الواجبين : أهو النظر المفيد للمعرفة فمنهم من قال : هو القصد إلى النظر، و هو اختلاف لفظي، لأنه إن كان المراد منه أول الواجبين المقصود بالقصد الأول (153). وهو هنا يقول بوجود واجبين إثنيين : واجب يقصد به النظر المؤدي إلى تحصيل المعرفة، و هو الواجب الذي اختص به الأشاعرة، و الذي به قد يتوصلون إلى إدراك معرفته سبحانه و من ثمة شرائعه، أما الواجب الثاني فهو الإستعداد لهذا النظر، أو التهيؤ له أو التمهيد للشروع فيه.

(151) أصول العتيدة بين المعتزلة و الشبهة الإمامية ص 287-288.

(152) المصدر نفسه و الصفحة نفسها.

(153) محصل المتقدمين ص 47.

فهو يكاد يلتحم بالواجب الأول، لأنه تمهيد واستعداد له، و عليه فهو جزء منه، و يستهدف إلى ما يستهدف إليه الأول و يعود الواجبان ليلتحما و يكونا واجبا واحدا و هو واجب الأشاعرة الذي يسعى إلى معرفته سبحانه و من ثمة يجب التعرف على شرائعه.

إن واجب الأشاعرة هو واجب يبدأ بعد مرحلة بلوغ سن الرشد، و لا يمكن أن يبدأ أثناء المراحل الأولى من العمر، فغير الراشد قد لا ينتبه إلى مثل هذا الواجب الخاص بمعرفته سبحانه، و هو من الأمور المجردة الصعبة على ذهن الصبي.

فواجب الأشاعرة يمتاز بشدة التقصص في الزمن و الموضوعات أيضا، لأنه واجب للنظر في الشرائع دون غيرها. أما واجب المعتزلة فيمتاز باتساعه، فهو واجب يخص حتى عالم الصبيان علاوة على الناس العاديين، الذين ليس لهم هم في النظر و التفكير، كما أنه لا يخص الشرائع فقط بل كل أمور الحياة. و من هنا يتضح أن الإختلاف في المذهبين ناتج عن فهم أنصار كل مذهب لمعنى الواجب.

و يعبر الغزالي عن وجهة نظر الأشاعرة في الواجب بقوله : المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر(154) و العقل عنده لا يوجب شيئا عبثا أو لا فائدة منه، و هو يتساءل عن الفائدة من النظر حيث انه يرفض توقع الثواب فهو عنده حماقة، فيقول : "و من أين علمتم أنه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله، فالحكم عليه بالثواب حماقة لا أصل لها(155). ثم أنه هنا يقع في تناقض عندما يرد ورود خاطر عند المعتزلة بأن هناك ربما يجب شكره على نعمه، و يجب التحرز من المضار و ترقب الثواب، فيقول : "نحن لا ننكر أن العاقل يستحسنته طبعه من الإحتراز(156) موهوما و معلوما فلا يمنع من إطلاق اسم الإيجاب على هذا الإستحقاق فهو كان قد أقر بأن الواجب هو في تركه ضرر ظاهر، و هنا يقول بإمكان الواجب في الظن أو الوهم ثم يشرع في تفنيد آراء المعتزلة بأن الله يثيب فاعل النظر في معرفته، و يقول ربما عاقبه على هذا النظر، و هنا طبعاً افتراق لنظرة كل من الأشاعرة و المعتزلة لنظرة كل منهما للإله فهل يعاقب الإله العادل من يشكر نعمه؟

فيقول الغزالي ربما غير مطلوب منه استقاله بالنظر لما فيه من تعب و مشقة، و يكون هذا الإله قاصدا لإراحتة و امتاعه بملذات و شهوات فقط(157) و هذا ما يرفضه المعتزلة من حيث أنهم يغلبون التضحية بمنفعة أو متعة قريبة في سبيل متعة و منعمة أعظم، قد تكون روحية، أو عقلية أو بشيء من التعب. ثم إن الغزالي بتجويزه أن الله يمكن ألا يطلب منا النظر ينقص إيجابه للنظر. كما أنه في محاولته البرهنة على أن الموجب للنظر هو الله تعالى لم يسبرهن عقليا على ذلك بل أنه رهن الإيجاب بالترجيح هو الله، فالله تعالى هو الموجب، فكان ذلك مصادرة على المطلوب، مع أنه

(154) الإقتصاد في الإعتقاد ص74.

(155) المصدر نفسه ص86.

(156) المصدر نفسه ص86.

(157) المصدر نفسه ص87.

يحاول أن يستدل على أن الله هو الموجب فيقول : " وقد بينا أن ترجيح جانب الفعل على الترك يدفع ضرر موهوم في الترك أو معلوم وإذا كان هذا هو الموجب فالموجب هو المرجح و هو الله تعالى(158).

ثم يقول الغزالي فمن أين عرف العبد أنه مستحق لهذا المنصب(159). النظر في معرفة الله تعالى. و يكون الضامن من عند المعتزلة هو بعثة الرسل المصححة للمسار الذي يسلكه المكلف، فإلى جانب الخاطر الذي يرد عليه كلطف من الله تعالى تكون بعثة الرسل التي تؤكد ما قد وصل إليه بعقله و هي واجبة على الله للمكلف من حيث كانت مصلحة له و لطفًا مثلها مثل كمال العقل تماما.

ربما يكون في ذلك مجال لاعتراض الكثيرين على إيجاب المعتزلة الواجب على الله تعالى في الواجبات والحقوق و سواها بين العبد و ربه حتى لم يعد هناك مجال لفضل و تفضيل بل هو حق يؤخذ و واجب يؤدي(160). هذا بالطبع غير صحيح في حق المعتزلة الذين قاموا على أساس من تنزيه الله تعالى "ليس كمثله شيء"(161) وكذلك دائما يفرق المعتزلة بين الله تعالى كواجب لذاته... و الإنسان كواجب بغيره. حتى في استدلالهم بالشاهد على الغائب فهم يفرقون بينهما دائما على أساس عقلي وضعوه مسبقا.

و لا ننسى أن الواجب عند المعتزلة لا يفرق من حيث كونه واجبا و ذلك لأن الواجب صفة عقلية لفعل معين سواء كان هذا الفعل إلهيا أو إنسانيا فهو واجب عند كل منهما إذا اتصف بالوجه المخصوص الذي يخصه بصفة الوجوب. فالحقائق لا تختلف في الشاهد و الغائب عند الدلالة على أن حقيقته لا تختلف و تلك الجملة تبين في حقيقة الواجب أنها لا تختلف(162) و لكن هناك اعتبار للفرق بين الواجب الإلهي و الواجب الإنساني، و في ذلك يقول القاضي : إن الوجه الذي له يجب الواجب غير الوجه الذي له يحسن من الموجب و قد بينا أن الإيجاب فعل الموجب و الواجب فعل المكلف الذي أوجب عليه و الزم، و أحدهما منفصل فلا يمنع اختلاف حكمهما بل الواجب في كل واحد أن يعتبر بنفسه(163).

و كذلك لا ننسى نظرة معظم المعتزلة تعالى المنزه عن فعل القبيح بالرغم من قدرته عليه، و هذا في رأيي قمة التقديس و التنزيه، فالواجب عنده منزه عن الأغراض منزهة عن النقص، فهو تعالى قادر "على سائر ضروب الأفعال من حسن و قبيح و واجب و ما هو في حكم المباح، و لولا ذلك لكان في ضروب الأفعال ما لا يقدر عليه و هذا يتقضى كونه قادرا، بل إذا كان قادرا فهذا الحكم فيه واجب...

(158) الإقتصاد في الإعتقاد ص87.

(159) المصدر نفسه ص86.

(160) النزعة العقلية لملي فهمي خشم ص68.

(161) الشورى9.

(162) المغني ج14 ص13.

(163) المغني ج14 ص29.

فالذي هو القبيح ينفي عنه بكل حال(164). و لكن كيف يكون الواجب عقليا بمعنى أنه ليس بإيجاب موجب ويكتسب وجوبه من ذاته، ثم يقولون بعد ذلك إن النظر هو أول ما أوجب الله تعالى على المكلف؟ و يرد القاضي عبد الجبار بقوله : الذي يخبره في هذا الباب أن يكون واجبا بإيجابه تعالى، من حيث أعلمنا وجوبه، أو نصب لنا الدلالة على ذلك من حالة و جعلنا بحيث يجب علينا الواجب و يقبح منا القبيح و نستحق فيها المدح و الذم و الثواب و العقاب و هذا معقول(165).

و يشرط القاضي شرطا مرتببا بإيجاب الله النظر علينا و هو أنه يريد ذلك النظر فالله تعالى لا بد من أن يريد منا النظر و المعرفة ليصح كونه موجبا لهما؟(166).

و نخلص من قول الواجب إلى أن المعتزلة قد ظلوا لفترة طويلة يواجهون نقدا لاذعا حول هذه القضية السبب الذي أدى بأحمد أمين أن يقول كان الأولى بهم أن يقولوا حكم الله أو سلطانه أو إرادته أو عمله(167). و قد تنبه المقبلي كما تقول عائشة إلى التفسير الصحيح الذي قدمه المعتزلة لمعنى الوجوب على الله تعالى، و انتقد خصومهم نقدا شديدا و أشار إلى أن هذا التفسير صريح في كتبهم شهير لمن له أدنى معرفة فيها، و إنما التجاسر على الرواية، و عدم المبالاة هو الذي كثر الشقاق و سلى عن الوفاق و لا يخلو مذهب من عدم إنصاف الخصم و إن اختلفوا قلة و كثرة(168).

و الذي نراه أن طائفة كالمعتزلة بهذا المستوى الدقيق من العلم و من الدفاع عن عقائد الإسلام، لا يعقل أن يتورطوا في مثل هذا القول الذي يرتفع عنه أقل الناس علما و معرفة بالله تعالى. و نرى أيضا أن ما يلصقه الأشاعرة على وجه الخصوص بالمعتزلة إنما يقصدون به التشنيع و التشهير بهم دون اعتقاده في قرارة أنفسهم(169). و الواقع أن في العالم قوة خفية تحركه و تدير شؤونه، هي له كإرادتنا فينا، و هي علة وجوده و بقاءه، و هي علة وجوده و بقاءه، و هي سر ما نشاهد من نظام دقيق، و قوانين لا تختلف و ظواهر تتتابع بانتظام، نجوم قد دق نظام سيرها "لآ الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر و لا الليل سابق النهار و كل في فلك يسحبون"(170) و فصول تتعاقب بدقة تستخرج العجب و نباتات و حيوانات جللت حباتها عن الوصف. هذه القوة هي الله رب العالمين.

(164) المحيط بالتكليف للقاضي ص243.

(165) المغني ج14 ص14.

(166) المصدر نفسه ج12 ص5.

(167) فحوى الإسلام ج3 ص290.

(168) العلم الشامخ ص142.

(169) أصول العقيدة بين المعتزلة و الشيعة الإمامية ص28-289.

(170) ص39.

لهذه القوة نحن مدينون بكل شيء لها : بحياتنا وبصحتنا و بحواسنا و بكل ملاذ الحياة و صنوف النعيم(171). فواجب علينا حبه و إجلاله و شكره. نحبه لأنه مصدر كل خيرا لنا، و هو الذي يمدنا من قدرته بكل ما لنا من وجود و قدرة، و نحبه لأنه الموجود الكامل الذي لا احد لكماله، و نحبه لأنه من طبيعتنا أن نحبه، فكل إنسان على الفطرة يشعر بحنين إلى إله يفزع إليه عند الشدائد، و يتضرع إليه في كشف سوء عنه و يجد في الإلتجاء إليه سلوة و أسي عند المصائب، و مشجعا على العمل و باعثا على النصيحة إذا دعت الحال. و من آثار سلوة و أسي عند المصائب، و مشجعا على العمل و باعثا على النصيحة إذا دعت الحال. و من آثار حبه التعبد بأشكال العبادات المختلفة، فإنها خير ما تكون إذا دعت إليها حرارة الحب و كانت مظهرا من مظاهر الإخلاص لله و الطاعة له، و إلا كانت مجرد حركات و صور و أشكال لا روح لها. و إن أحسن أنواع الشكر لله الخضوع لقوانين الأخلاق والعمل بما تقتضيه، ذلك لأن الله خلق هذا العالم و جعل سعادته مرتبطة بأشياء من صدق و عدل و أمانة و نحوها، و شقاءه و فناءه في أضدادها، ثم أمر بما يوصل إلى السعادة و سعادته خيرا، و نهى عما يجلب الشقاء و سعادته شرا. و تلك الأمور التي توصل إلى السعادة هي بعينها قوانين الأخلاق، فمخالفتها عاص لأمر الله جاحد لنعمته، و مطيعها مطيع لأمره مؤد لواجبه.

إذا امتلأت النفس عقيدة مرتبطة بقوانين الأخلاق هي أوامر الله صدرت الأعمال عنها ممزوجة بقوة تجعلها أقوى أثرا و أكثر نفعا، و لذا ترى أن أكثر من اندفعوا لنصرة الحق و تشددوا في التمسك به، أو قدموا أنفسهم فداء للفضيلة، كانوا ممثلين عقديا بالله و وجوب طاعته، ألهمتهم حماسة رغبة في رضاه و شوق إلى لقائه(172).

(171) الأخلاق لأحمد أمين ص185.

(172) الأخلاق ص186.

الباب الثاني

موقف المعتزلة والأشاعرة من

الإرادة الإلهية وحرية الإنسان

جامعة أم القرى
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

الأفعال الخلقية لدى المعتزلة و الأشاعرة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن الإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، وهي في الأصل طلب الشيء، أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كف الشوق، ، وحصل المراد(1). ويشترط في هذا الشوق إلى الفعل أن يشعر الفاعل بالغرض الذي يريد بلوغه، وأن يتوقف عن النزوع إليه توقفا مؤقتا، وأن يتصور الأسباب الداعية إليه، والأسباب الصادرة عنه، وأن يدرك قيمة هذه الأسباب، ويعتمد عليها في عزمه، وأن ينقد الفعل في النهاية أو يكف عنه(2).

فالإرادة بهذا المعنى العام هي صورة الفاعلية الشخصية، ولها عند الفلاسفة عدة معان :

1 - الإرادة هي نزوع النفس وملكها إلى الفعل، بحيث يحملها عليه. وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل، ثم جعلت إسمًا لنزوع النفس إلى شئ مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل والنزوع الاشتياق والميل والمحبة والقصد(3).

فإذا قلنا : هذا الرجل قوي الإرادة ، دلت الإرادة على اتصاف صاحبها بنزوع واع متمكن من نفسه، وهو نزوع يدفعه إلى الفعل بالرغم من مقاومة النزاعات الأخرى. فالإرادة بهذا المعنى صفة من صفات السجية. وهي تدل بالجملة على نزعة نهائية مستقرة، أو ميل قوي يحمل صاحبه على الفعل، ولا يشترط في هذا الميل أن يكون عقب اعتقاد النفع كما ذهب إليه المعتزلة، بل مجرد أن يكون حاملا على الفعل بحيث يستلزمه ويجامعه، وأن تقدم عليه بالذات.

2 - الإرادة هي القوة التي هي مبدأ النزوع، وتكون قبل الفعل.

3 - الإرادة هي اعتقاد النفع أو ظنه، وقيل ميل يتبع ذلك، فإذا اعتقدنا أن الفعل الفلاني فيه جلب، أو دفع ضرر، وجدنا من أنفسنا ميلا إليه(4). والقائل بذلك كثير من المعتزلة، قالوا: أن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السوية، فإذا حصل اعتقاد النفع، أو ظنه في أحد طرفيه، ترجع على الآخر عند القادر، وأثرت فيه قدرته.

4 - والإرادة صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه(5)، حتى لقد قال الأشاعرة : إنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين، وليست مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه، فإن

(1) تهافت التهافت لابن رشد ص4.

(2) Lalan de vocabulaire de la philosophie. Art. Volonté - نقلا عن المعجم الفلسفي لجميل صليبيا ص57.

(3) كشف اصطلاحات الفنون لتهانوي، مادة الإرادة.

(4) المواقف للإيجي وشرحها للجرجري ج2 ص215.

(5) التعريفات للجرجري ص85.

الهارب من السبع، إذا ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى النجاة، فإنه يختار أحدهما بإرادته، ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه، ولا على ميل يتبعه (6).

5 - والإرادة في علم الأخلاق هي الاستعداد الخلقي، وهو إما أن يكون عاما، وإما أن يكون خاصا. فالإرادة الصالحة هي العزم الصادق على فعل الخير، أو هي استعداد الشخص للقيام بالفعل على قدر طاقته. الإرادة السيئة هي الإرادة المتوجهة إلى الشر، أو هي على الأخص صفة رجل يحاول التملص من واجباته، فلا يقوم بها إلا إذا كان مجبرا عليها.

6 - ومن الإصلاحات المألوفة الإرادة العامة وهي صفة رجل يدرك، عند تجرده من الأهواء، ما يستطيع أن يطلبه من أبناء جنسه، وما يحق لأبناء جنسه أن يطلبوه منه. قال ديدرو : « الإرادة الجزئية ظنون، والإرادة العامة صالحة. ولكن قد تقول لي : أين مقر هذه الإرادة العامة، أين يمكنني أن أستشيرها ؟ (الجواب عن ذلك) أن هذه الإرادة العامة موجودة في مبادئ الحق المدونة عند جميع الأمم المتقدمة، وفي الأعمال الاجتماعية للبربر والمتوحشين، وفي اتفاق أعداد الجنس البشري على بعض الأمور اتفاقا ضمنيا، وفي السخط والألم الذين وهبتهما الطبيعة للحيوان، ليقوما عنده مقام القوانين الاجتماعية والانتقام العام (7).

وقال روسو " هناك في الأغلب فرق بين الإرادة العامة وإرادة الجميع، فالأولى لا تهتم إلا بالمصلحة المشتركة، أما الثانية فتهتم بالمصلحة الخاصة، لأنها ليست سوى مجموع من الإرشادات الجزئية (8).

إن هذه الإرادة العامة هي الأساس الشرعي لكل سيادة - ويشترط في شرعيتها :

(1) أن تختص بالمصلحة العامة.

(2) وأن تؤيدها أكثرية المواطنين بعد استشارتهم جميعا.

(3) وأن لا تتخذ قراراتها لمصلحة شخص دون آخر. أن كل فعل من أفعال السيادة، أعني كل فعل شرعي من أفعال الإرادة العامة، يجبر جميع المواطنين، أو يرفع حقوقهم على قدم المساواة، فلا يراعي الحاكم إلا الصالح العام، ولا يرجع مصلحة فردية على أخرى، إن الإرادة الجزئية تميل بطبيعتها إلى الترجيح، أما الإرادة العامة فلا تميل إلا إلى المساواة.

4 - ومن اصطلاحات علماء الاجتماع الإرادة المشتركة، أو الإرادة الجمعية وهي إرادة المجتمع من حيث هو كل واحد.

(6) كشاف اصطلاحات الفنون لتهانوي، مادة الإرادة.

(7) Diderot, article, droit naturel (morale de l'encyclopédie T.IV, p116)

(8) J.J. Rousseau; contrat social. Liv. II Ch. III

5 - ومن اصطلاحات (ويليم جيمس) إرادة الاعتقاد و هي التسليم باعتقادات لا يستطيع العقل أن يبرهن على صدقها، و لكنه يقبلها مع ذلك لعدم تناقضها، و للمنافع العملية التي تنشأ عنها. من هذه الاعتقادات الثقة بالنفس، فهي نافعة في الحياة، لأنها تزيد قوة الإنسان، و تعينه على النجاح في أعماله.

6 - و الإرادة عند بعضهم هي الفاعلية الدائمة المتجهة إلى جهة معينة، و إن كانت لا شعورية، أو هي النزعة الأساسية لكائن واحد أو لجميع الكائنات، كإرادة الحياة، أو إرادة القوة، أو إرادة الشعور. أما إرادة الحياة فهي عند (شوبنهاور) المبدأ الكلي للجهد الغريزي الذي يحقق به كل كائن مثال نوعه، و يناضل ضد الكائنات الأخرى لاستبقاء صورة الحياة الخاصة به.

و أما إرادة القوة فهي في نظر (نيتشة) مضادة لمعنى الحياة عند (سبنسر) و لنزوع الموجود إلى الثبات في الوجود. عند (سبينوزا)، و لإرادة الحياة عند (شوبنهاور). و هي مبدأ للوح قيم جديدة، إلا أن الضعفاء يعوقونها عن بلوغ غايتها بتأليبهم عليها، و بتمسكهم بالقيم الخلقية المألوفة.

و أما إرادة الشعور فهي عند فويه نزعة أساسية تؤثر في حياة الإنسان العقلية و الشعورية، كما تؤثر في تطور الكائنات الحية. إن أول مظهر لهذه النزعة الأساسية ميل الكائن الحي إلى إرجاع كل شيء إلى ذاته، و شعوره بأنه مركز الجاذبية، و أن جميع الموجودات الأخرى وسائط يعتمد عليها في فعله و زيادة قوته و وعيه.

و لكن هذا النزوع الأناني لا يخلو من الغيرية لأنه يستلزم التفكير في الآخرين، كما يقتضي الشعور نوات أخرى يثبت الإنسان نفسه أمامها. ففي كل نزوع أناني إذن نزعة غيرية(9).

و فرقوا بين الاختيار و الإرادة فقالوا الإرادة نزوع النفس و ميلها إلى الفعل، أما الاختيار فهو ميل مع تفضيل، كأن المختار ينظر إلى طرفي المقدور، و المرید لا ينظر إلا إلى الطرف الذي يريد. هذا و إن الإنسان قد يتقدم فيختار الأشياء الممكنة، و تقع إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل أن الإنسان يهوى أن لا يموت. و الإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة وليس كل إرادة اختيار(10).

و أصل الاختيار، ترجيح الشيء و تخصيصه و تقديمه على غيره، و هو أخص من الإرادة و المشيئة. نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الإرادة أيضا حيث يقولون : فاعل بالاختيار و فاعل مختار، و لكن الاختيار لم يرد بمعنى الإرادة في اللغة.

و فرقوا أيضا بين الإرادة و الشهوة، فقالوا إن الإنسان قد يريد شرب دواء كرهه، فيشربه و لا يشتهي، بل ينفر منه، و قد يشتهي ما لا يريد، بل يكرهه، ولهذا قالوا إرادة المعاصي مما يؤاخذ عليها، دون شهوتها.

(9) المعجم الفلسفي ص 60

(10) رسالة المعلم الثاني في جواب مسائل عنها للارابي ص 98

و فرقا بين الإرادة والمشية فقالوا : الإرادة طلب الشيء ، والمشية الإيجاد ، ولكن المشية في الأصل مأخوذة من الشيء و هو إسم للموجود ، و كذلك الإرادة فهي تقتضي الوجود لا محالة .

فلا فرق إذن بين الإرادة والمشية إلا بالنسبة للإنسان ، لأن إرادة الإنسان قد تحصل من غير أن تتقدمها إرادة الله ، و مشيئته لا تكون إلا بعد مشيئته . أما بالنسبة إلى الله فإن الإرادة و المشية بمعنى واحد(11).

و الإرادة إذا استعملت في الله دلت على معنى سلبي ، و هو أنه تعالى غير مغلوب و لا مستكره ، أو على معنى ثبوتي ، و هو العلم ، أو صفة زائدة على العلم . و الفلاسفة الذين يقولون إن إرادة الله ليست صفة زائدة على ذاته ، يقولون أن إرادته عين حكمته ، و حكمته عين علمه .

و الإرادة حقيقة واحدة قديمة بذاته تعالى ، إذ لو تعددت إرادة الفاعل المختار لم يكن واحدا من جميع الجهات . و قد قال الحكماء : إن إرادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، و بأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل ، و بكيفية صدره نه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم في أحسن نظام من غير قصد و لا شوق ، و يسمون هذا العلم عناية . و هذا كله يدل على أن الإرادة بمعنى الميل أو النزوع أو الشوق لا تستعمل في الله ، لأنه تعالى غني عن كل نزوع أو ميل ، فمتى قيل أراد فمعناه حكم أنه كذا و ليس بكذا .

و الإرادة عند المتصوفين هي ابتداء الكد و ترك الراحة ، حتى لقد قال (الجنيد) : الإرادة أن يعتقد الإنسان الشيء ثم يعزم عليه ، ثم يريد و لا تكون إلا بعد صدق النية .

و قيل : هي الإقبال بالكلية على الحق و الإعراض عن الخلق و ابتداء الحكمة . قال ابن سينا :

أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة ، و هو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني ، من الرغبة في اعتلاف العروة الوثقى ، فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه فهو مرید .(12)

(11) دائرة المعارف المجلد 8 مقال في الإرادة لجميل صليبة

(12) الإشارات و التنبيهات لابن سينا ص 202

اختلف المعتزلة و الأشاعرة حول مفهوم الإرادة الإلهية كما اختلف المعتزلة فيما بينهم حول هذه القضية و عندي أن هذا النزاع ربما يرجع إلى قضايا لغوية أو كلامية لسنا بحاجة إليها في بحثنا هذا بقدر ما يتعين علينا أن نبحث قضية الإرادة و دورها في هل أن الله يريد الشرور في هذا العالم أم لا يريد ذلك و الواقع أن هذه المنازعة لا تختص بالمعتزلة أو الأشاعرة وحدهم بل الخلاف هنا شامل لكل المسلمين و كلهم يرغب في تنزيه الواحد عز سلطانه عن القبائح و الموبقات و الرذائل و المنكرات و في هذا الفصل يتعين أن نتعرف على الفرقتين و بيان موقفهما الممثل في تحديد علاقة الله بالإنسان و تتصل أيضا بموضوع ما نحن بصدد بحثه هاهنا ، حيث نجد أن الجانب الإلهي في هذه القضية يتمثل في بيان الإرادة الإلهية و علاقتها بفعل الإنسان من جانب و بوقوع الشر في العالم من جانب آخر فهل الآلام و الأمراض التي يطفح بها الكون تقع مرادة لله .

و هل الشر و المعاصي التي هي فعل الإنسان تقع بإرادته أيضا؟ و إذا كانت الشرور و الآلام تقع بغير إرادته فهل يعني ذلك أنه يقع في ملكه الشر و الفساد بدون إرادته كما يقول البعض .

ثم ما الحكمة الإلهية في وجود الشر في العالم إذا صح أن هناك شرا حقيقيا و ما الحكمة من وجود المرضى و المعجزة الذين لا يرجى برؤهم و هل مثل هذه الظواهر يتعارض وجودها في الكون مع منطوق العدل الإلهي (13) . و الواقع أن هاته القضايا كلها منسبة في أساسها على الجملة من المعاني و الواقع على المرء أن يوضح موقفه و أن يبين رايه فيها و السبب أنه إذا ما حاولنا التعمق في بحثنا عن كل هذه الجوانب فسنرى كيف يمكن أن تتضح موافق الطرفين في هذا المجال من تلك الجوانب ذات العلاقة بهذه المعضلة المتعلقة أساسا بفعل هذا الكائن الحي و ما يوجد من شرور في هذا العالم الطافح بالمفاسد .

• المعتزلة : و سنحاول بعدئذ أن نتكلم عن رأي أهل العدل في الإرادة إذا يروي لنا الأشعري قائلا إن الإرادة هي صفة من الصفات الذاتية لله جل شأنه فهو يريد للشيء بذاته فيما لم يزل على اعتبار أنها عندهم صفة قديمة و لا هي بحادثة (14) و على النقيض من ذلك ذهب المعتزلة فقالوا : إن الله سبحانه يريد بإرادة ليست بقديمة كإرادة الأشاعرة و إنما هي حادثة مخلوقة له سبحانه و تعالى (15) .

(13) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي لمحمد الجلبيد ص41.

(14) الإبانة من أصول الديانة ص49-52.

(15) المرجع نفسه ص49-52.

قال الزمخشري : " إنه سبحانه لا يريد بالإنسان الشرور والموبقات ولا يجب له الفساد في الدين حيث أن القبائح لم يأمر بها ولا يريد بها " (16)(17).

قال الجليند : وإرادته عند المعتزلة ليست في محل للحوادث (18) ومن البديهي أن المعتزلة قد نظروا إلى الإرادة من وجهين :

الاتجاه الأول : وهو جهة تعلقها بالله الواحد في ذاته ، حيث أن كل أفعاله ينبغي ويتعين أن تكون له مرادة (19).

وأما الجهة الثانية فقد ذكر الجليند أنه من جهة تعلقها بفعل غيره من عبادة ، فإنها تتعلق ببعضها على سبيل الوجوب والفرض وضرب عبد الجبار لذلك مثلا إذ قال فإنها كالعبادة من صلاة وحسن معاملة . و تتعلق ببعضها الآخر على سبيل الإلهية ، لأنه لا يجوز أن يريد الله تعالى حيث لا غرض له في ذلك .

والمعاصي يكرهها جميعها فلا يجب أن تتعلق بها الإرادة أما ما يقع في الأرض من فعل غير المكلفين فلا يحبها الله ولا يكرهها ومن هنا فلا تتعلق بها الإرادة كذلك ، لأنه وإن وقع منهم القبيح فلا فائدة من كراهيته لها ، وذلك كفعل الساهي والبهيمية والصبي والمجنون ومن يجري مجراهم (20).

والله يريد أن يبين لكم ما هو خفي عنكم من مصالحكم وأفاضل أعمالكم وأن يهديكم مناهج من كان قبلكم من الأنبياء والصالحين والطرق التي سلوكها في دينهم لتقتدوا بهم (21) و يرشدكم إلى طاعات إن قمتهم بها كانت كفارات لسيئاتكم فيتوب عليكم ويكفر لكم (22) كي تفلحوا ما تستوجب به أن يتوب عليكم ويريد الفجرة (23) أن تميلوا عن القصد والحق ولا ميل أعظم منه بمساعدتهم وموافقهم على اتباع الشهوات وقبل هم اليهود وقبل المجوس كانوا يحلون نكاح الأخوات من الأب وبنات الأخ وبنات الأخت فلما حرمهن الله قالوا فإنكم تحلون بنت الخالة والعمة والخالة والعمة عليكم حرام فانكحوا بنات الأخ والأخت فنزلت يقول تعالى يريدون أن تكونوا زناة مثلهم (24) و يحب الله أن يبعد عنكم الشرور والآثام حيث أباح لكم إحلال نكاح

(16) الكشاف للزمخشري ص 114.

(17) البقرة 185.

(18) مشكلة الخير والشر ص 42.

(19) الإبانة ج 6 ص 216.

(20) أنظر المحيط بالتكليف ص 286-288.

(21) النساء 25.

(22) النساء 25.

(23) النساء 26.

(24) النساء 27.

و يذهب عبد الجبار قائلًا على أنه إذا كان لم يرد التشديد في الصوم مع السفر و المرض رحمة بالعبد فبأن لا يريد منه ما يؤديه إلى النار أولى. و المحبة و الرضى و الإختيار معان ترجع كلها إلى معنى الإرادة، فما ثبت أنه تعالى أرادَه فإنه يحبه و يرضاه و يختار إيجاده و يشاؤه و ما ثبت أنه لا يريدَه فإنه لا يحبه و لا يرضاه و لا يختاره، بل يكرهه و يسخطه و يغضب على فاعله (27).

و لقد سوى المعتزلة بين الإرادة و الأمر، فكل ما أرادَه الله لا بد أن يأمر به و يرغب فيه، كذلك كل ما أمر به فلا بد أن يكون مرادًا له و محبوبًا لديه.

و لما سوا بين معنى الإرادة و الأمر بنوا على ذلك رأيهم فيما وقع في الأرض من ألوان الكفر و المعاصي (28) فبين أنه يريد الهداية و البيان و القوية و العبادة دون اتباع الشهوات فأبطل بذلك قول من إنه تعالى كما يريد الحسن يراد القبيح تعالى الله عن قولهم، و ربما قيل كيف يصح أن يأكل مال نفسه بالباطل. و جوابنا أن الله تعالى ذكر الأكل و أراد سائر التصرف و يحرم على المرء في مال نفسه أن يتصرف فيه بالأمر المحرمة و أن يسرف في ماله و يبذر و أن يتجر فيه بالربا و غيره فهذا هو المراد فأما أكل مال الغير بالباطل فالأمر فيه ظاهر (29) و من ثمة لاحظوا بأن الله لم يكن يريد القبائح ولا يريد لها أصلا و عليه فلا يريد كل ما وقع في العالم من الكفر و الفسق و العصيان لأنه لم يأمر به كما قال جل شأنه إنه لم يكن ليأمر بالفحشاء (30) و العصيان و المنكرات و الرذائل و الموبقات فكل المفاسد واقعة من الإنسان و ذهب المعتزلة إلى أن فعل القبيح مستحيل عليه لعدم الداعي و وجود الصارف فكيف يأمر بفعله حيث لا يتم من ذلك غرض لأن المنكر عليهم دعواهم أن الله تعالى أمرهم بالفحشاء و هم كاذبون في هذه الدعوى ولا يلزم من سلب الأمر الإرادة لأن الله تعالى يأمر بما لا يريد و يريد ما لا يأمر به (31) لذا فإن القبائح و المعاصي الواقعة في العالم غير مرادة لله بل هي على خلاف مراده تعالى لأن إرادته ينبغي تنزيها عن تعلقها بأعمال القبائح فحيث أن إرادة القبيح كالأمر به، و الله عن كل الشرور منزّه تنزيها مطلقا. فكل ما وقع و يقع من ألوان الكفر و المعاصي هو من فعل الإنسان و صنع و إرادته فلا يفعل ذلك

(25) الكشاف ص 264.

(26) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 37.

(27) المغني لعبد الجبار ج 6 ص 216.

(28) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي لمحمد الجليلند ص 43.

(29) تنزيه القرآن عن المطاعن لعبد الجبار ص 84-85.

(30) الأعراف 28.

(31) الكشاف ج 2 ص 60.

إلا من سلب إرادته وتخلي عن مسؤولياته وليس هذا من صنع الله ولا وقع بإرادة منه، لذلك يعد الإنسان هو المسؤول عن أفعاله مسؤولية كاملة لا فكاك له عنها، وقد استدل المعتزلة على أن الأمر عين الإرادة وكذا الإرادة بالشيئان واحد وذلك بما هو واقع في العالم الحاضر بما يجسري حولنا(32)، فالواحد منا لا يمكنه أن يأمر بالشيء إلا وقد أراده، وإذا لم يكن ليريد به لم يأمر به ولم يكن القول الواقع من جهته أمر(33) قال الزمخشري: إنما شأنه إذا أراد شيئاً إذا دعاه داعي حكمة إلى تكوينه ولا صارف أن يقول له كن أن يكونه من غير توقف فيكون أي فهو كائن موجود لا محالة فما حقيقة قوله أن يقول له كن فيكون فهو مجاز في الكلام وتمثيل لأنه لا يمتنع عليه شيء من المكونات وأنه بمنزلة المأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الأمر المطاع فلا يجوز عليه شيء مما يجوز على الأجسام إذا فعلت شيئاً مما تقدر عليه من المباشرة بمحال القدرة واستعمال الآلات وما يتبع ذلك من المشقة والتعب واللغوب إنما أمره وهو القادر العالم لذاته أن يخلص داعية إلى الفعل فيتكون فمثله كيف يحجز عن مقدور حتى يعجز عن الإعادة (34).

لا بد من وقوعه و لو أن وقوعه تخلف لدل هذا كله على العجز وعدم قدرته كتعلق إرادته بفعله أو بفعل غيره على سبيل أن يكون و يوجد(35).

و أما النقطة الثانية فتتعلق بما يريده عزوجل من عباده على سبيل الطواعية و الإختيار لإرادته من المخلوقات المكلفين بجملة العبادات و ذلك النوع من الإرادات يمكن من العباد أن يأتوه ويمكن لهم أن يعرضوا عن ذلك و عدم وجود هذا النوع من المرادات لا يقتضي نقضا في القدرة الإلهية و لا يشير إلى نوع من العجز أو القهر، لأن الإرادة لم تتعلق به على سبيل الإلجاء و الإضرار و إنما تعلقت بد على سبيل الطوع و الإختيار، وكذلك لو وقع من العباد ما يكرهه الله تعالى فإنه لا يقضي النقص أو العجز(36).

و قال جليند : فالذي يجب وقوعه من المرادات هو ما تتعلق به الإرادة من فعله تعالى أو من فعل عباده على سبيل الإلجاء و الأضرار، أما ما تتعلق به الإرادة على سبيل الإختيار فلا يجب وقوعه بل قد يتخلف إيجاده لتعلق إرادة الإنسان به من جانب آخر(37) و لو شاء ربك مشيئة القسر والإلجاء لآمن من في الأرض

(32) المحيط بالتكليف ص 283-285.

(33) المغني ج 6 ص 224.

(34) يس 82 - الكشاف ج 3 ص 294.

(35) المغني ص 257.

(36) المحيط بالتكليف ص 90.

(37) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 44.

كلهم على وجه الإحاطة و الشمول مجتمعين على الإيمان مطبقين عليه لا يختلفون فيه ، أفأنت تكره الناس(38) يعني إنما يقدر على إكراههم و اضطرارهم إلى الإيمان هو لا أنت و ذلك للإعلام بأن الإكراه ممكن مقدور عليه وإنما الشأن في المكروه من هو و ما هو إلا هو وحده لا يشارك فيه لأنه هو القادر على أن يفعل في قلوبهم ما يضطرون عنده إلى الإيمان و ذلك غير مستطاع للبشر، و الله أعلم قوله مراده بمشيئة القسر و الإلجاء.

قال عبد الجبار : و في كل ذلك دلالة على أنه لم يشأ إيمانهم على وجه الإكراه مع قدرته على أن يكرههم عليه و إنما سأل ذلك على وجه التطوع و الإختيار لكي يفوزوا بما عرضوا له من ثواب(39) و منكم ومن مخالفكم في الدين فإن تعليقكم دينكم بمشيئة الله يقتضي أن تعلقوا دين من يخالفكم أيضا بمشيئته فتوالوهم و لا تعادوهم و توافقوهم و لا تخالفوهم لأن المشيئة تجمع بين ما أنتم عليه و بين ما هم عليه(40)، و بناء على ذلك أمكن القول بأن أئمة أهل العدل قد فسروا كل آيات المشيئة الواردة في آيات القرآن الكريم على أنها مشيئة القهر و الإضطرار و من ثمة حاولوا تأويل نظائر كل هذه الآيات مثل قوله تعالى "أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا"(41) ، "و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و لكن حقد القول مني"(42).

و يقول الزمخشري : و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها على طريق الإلجاء و القسر و الإضطرار، و لكننا بنينا الأمر على الإختيار دون الإضطرار، فاستحبوا المعصية على الهدى، فحقت عليهم كلمة العذاب بسبب سوء اختيارهم و لذلك قال سبحانه و تعالى بعد ذلك "فذوقوا بما نسيتم" فجعل ذوق العذاب نتيجة فعلهم و قلة التفكر فيها و ترك الإستعداد لها(43).

و على ذلك الإتجاه من التفسير للمشيئة الإلهية ذات العموم و الشمول التي لا يراد بها عندهم إلا مشيئة الإلجاء و الإضطرار دون مشيئة الإختيار(44) حيث أن هذه الدلالة قد دلت بوضوح حسب زعمهم على أن مولانا أراد الإيمان من جميع العباد على وجه الإختيار المطلق، و عندهم أن كل هذا لا يمكن أن يتنافى مع قوله و لو أردت أني أردت أو شئت الهداية لجميع المخلوقات كي يكونوا أمة واحدة على إيمان واحد لفعلت، لكنني ألم

(38) يونس 99 - الكشاف ج 2 ص 204.

(39) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 161.

(40) الأنعام 150 - الكشاف ج 2 ص 46.

(41) الرعد 32.

(42) السجدة 13.

(43) الكشاف للزمخشري ج 3 ص 220-221.

(44) المغني ج 6 ص 262-263.

أشأ ذلك و لا أريده(45) لما له فيه من الحكمة التامة التي اقتضت ذلك، و هذا لا يدل على ضعف فيه أو نقص في كمال قدرته، لأن منقعة الإيمان تعود إلى المؤمن نفسه و ليست تعود إلى الله.

قال جليند: وقد ترتب على توحيد المعتزلة بين الإرادة والأمر أن سوا كذلك بين معنى التمني والشهوة وبين معنى الإرادة(46)، وبناء على ذلك جاز عندهم أن يريد لهم الإيمان لفعل ولكنه لم يرد ذلك من العباد كلهم فلو أراد الله وقوع الفعل من العبد ولكنه لم يقع، كما جاز وقوع الفعل من العبد من غير إرادة الله له(47).

كما ترتب على ذلك أن ذهب المعتزلة إلى التسوية بين الأمر و الإرادة فكل ما أمر به فقد أراده و كل ما لم يأمر به لم يرده و كل ما نهى الله عنه من فحش و منكر لم يأمر الله به كما لم يرده أيضا. فالله أمر بالطاعة إذ ارادها و لم يرد الكفر و الموبق و العصيان و الفجور و أنواع الآثام كلها(48). و الله أمرنا أن نرضى بإرادته و لا نسخطها، كما أوجب علينا أن نكره الكفر و الفسوق و العصيان و لا نرضى به، فعلمنا أن الكفر ليس بأمر ربنا و لا أراده منا(49).

و لما كانت الإرادة صفة تخصيص و ليست صفة تأثير و إيجاد فإنها لا تؤثر في الشيء إيجادا و إعداما، فلا يمتنع أن يريد الله ما لا يفعله العقد لسوء اختياره كما لا يمتنع ألا يقع مرادف منهم لأن الإرادة ليست موجبة للفعل و ليس في ذلك تعجيز أو قهر له سبحانه(50).

قال و لما أخذ أهل العدل بهذه المعاني كالإرادة و الأمر حيث سوا بينهما ترتب عليه أن ردوا القاعدة المجمع عليها بين الغالبية العامة من المسلمين "ما شاء الله كان و ما لم يشأه لم يكن"(51) و بسبب هذا أنه قد ثبت لديهم أن الله شاء الإيمان و أمر به جميع المخلوقات إلا أنه لم يقع من الكافر بإرادته فحدث في الأرض الكثير من المعاصي و الفسوق و الفجور و هو سبحانه لم يشأ كل ذلك و يرده و لم يأمر به، و هذا يناقض القاعدة المجمع عليها من طرف الأمة فقد شاء أن لم يكن و كان ما لم يشأ(52) و صرح المعتزلة بأن ادعاء

(45) المحيط بالتكليف ص 299-300.

(46) مشكلة الخير و الشر ص 45.

(47) المحيط ص 273-283.

(48) إنقاد البشر من الجبر و القدر للشريف المرتضى رسائل العدل و التوحيد ج 1 ص 290.

(49) المرجع نفسه ص 291.

(50) المختصر في أصول الدين لعبد الجبار : رسائل العدل و التوحيد ج 1 ص 198.

(51) الكهف 23.

(52) المغني ج 6 ص 185.

الإجماع على ذلك لا أصل له و لا يجوز عندهم إطلاق هذا القول، كما لا يجوز القول بأن كل شيء بقضاء الله وقدره، لأنه لا يعرف إطلاق هذا القول عند المتقدمين، وإنما أطلقه من لا علم له من العامة، و لا فصل عندهم بين إطلاق هذا القول وبين إطلاق العامة القول بأن كل شيء بأمر الله تبريرا لما يأتونه من أفعال و قبائح، و لو صح إجماع الأمة على ذلك لوجب صرفه إلى معنى آخر و هو أن ما شاء الله من فعله هو فإنه كائن لا محالة و ما لم يشأه من ذلك لم يكن (53).

و الواقع أن المعتزلة قد ذهبوا في موقفهم من الإرادة إلى الأمور الآتية :

1- وحدوا بين الإرادة و الأمر فكل مأور به لا بد من إرادته و كذلك كل مراد لا بد أن يكون مأور به.

2- الإرادة عندهم تتضمن معنى المحبة و الرضى، فكل مراد لله لا بد أن يكون محبوبا له.

3- الأشياء التي لم يأمر الله بها ليست مرادة له كالكفر و المعاصي و إنما تقع بغير إرادته و لا محبته، و هذا عندهم لا يستلزم نقضا و لا عجزا لله.

4- تعلق الإرادة بفعل العبد يكون على سبيل الإختيار و ليس الإضطرار، و من هنا جاز أن يفعل العبد ما لم يأمر الله به، و جاز أن لا يفعل ما أراده الله منه (54).

• الأشاعرة :

و على العكس م كل ذلك الذي آمن به المعتزلة و قرروه ذهب الأشاعرة إلى أن الله سبحانه قد يأمر و لا

يريد و يريد و لا يأمر، فالإرادة عندهم غير مشاركة للأمر فقالوا عنه تعالى لا يزيد القبائح، لذلك نرى أهل الحق قد وحدوا بين الإرادة و الخلق على اعتبار أن الله هو الخالق لكل شيء في هذا العالم. فعندهم أن الإرادة هي صفة ذات بالنسبة لله تعالى، و من ثمة فهي قديمة غير محدثة و إذن فمولانا مرید بذاته (55).

و قد قال الجليند : فما دام الأمر كذلك فلا بد أن تتعلق إرادته بجميع الكائنات خيرا و شرها، فكل

مخلوق لا بد أن يكون مرادا لله و لا يصح القول بأن الإرادة تتعلق بصنف من الكائنات دون صنف، و هذا يعني أن ما وقع في الأرض من ألوان الكفر و الفسوق و صنوف الآلام و المرض لا بد أن يكون بإرادة الله لأنه خالق كل شيء، و يستحيل عندهم أن يخلق الله شيئا و هو لا يريد (56).

فالإرادة التي أثبتها الأشاعرة هي إرادة واحدة، و هي الإرادة القديمة و عليه فهم يثبتون إرادة واحدة،

(53) المحيط ص 303.

(54) مشكلة الخير و الشر ص 46.

(55) العقيدة النظامية للجويني ص 17.

(56) مشكلة الخير و الشر ص 46-47.

وهي الإرادة الكونية فقد أثبتوا إرادة واحدة قديمة، تعلقت في الأزل بكل المرادات(57).

وقد اضطرب محمد عمارة نتيجة قوله إن الأشاعرة يرون أن الله يريد القبائح و ذلك لكونهم يقولون إنه الخالق لكل شيء(58) و الحق أننا لم نجد من الأشاعرة المتقدمين أو المتأخرين قد قال بهذا الرأي، و ذهب الرازي إلى أن(59) هذه الآية يذل لفظها على الدليل العقلي القاطع و بيانه أن العبد قادر على الإيمان و قادر على الكفر، فقدرته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوية، فيمتنع صدور الإيمان عنه بدلا من الكفر أو الكفر بدلا من الإيمان، إلا إذا حصل في القلب داعية إليه، فتلك الداعية لا معنى لها إلى علمه أو اعتقاده أو ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة و منفعة راجحة، فإنه إذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك إلى فعل ذلك الشيء، و إن حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد و مفسدة راجحة دعاه ذلك إلى تركه، و أن حصول هذه الدواعي لا بد و أن تكون من الله تعالى، و أن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، فإذا ثبت ذلك فقد استحال أن يصدر الإيمان عن العبد إذا خلق الله في قلبه اعتقاد أن الإيمان راجح المنفعة زائد المصلحة، و إذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب، و حصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله، و هذا هو انشراح الصدر للإيمان، فأما إذا حصل في القلب اعتقاد أن الإيمان بمحمد مثلا سبب مفسدة عظيمة في الدين و الدنيا، و يوجب المضار الكثير، فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نظرة شديدة عن الإيمان بمحمد عليه الصلاة و السلام، وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل ضيقا حرجا، فصار تقدير الآية : "أن من أراد الله تعالى منه الإيمان قوى دواعيه إلى الإيمان، و من أراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الإيمان و قوى دواعيه إلى الكفر"(60).

و لقد ربط أبو الحسن الأشعري بين الإرادة و العلم فعا علم الله كونه أراد كونه و وجوده، وكذلك ما علم أنه لا يكون أراد عدم وجود(61)، و لا يصح إطلاق القول بأن الله لم يرد الكفر و الفسوق و العصيان لأنه لو كان كذلك لوجب أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، و أكثر ما شاء الله أن لا يكون كان، لأن الكفر الذي كان أكثر من الإيمان الذي كان، و أكثر ما شاء أن يكون لم يكن، و هذا حجم لما اجمع عليه المسلمون من أنه ما شاء الله كان، و مال مل يشأ لم يكن(62).

(57) المفرون بين التأويل و الإثبات في آيات الصفات لمحمد بن عبد الرحمان المغراوي ص374.

(58) المعتزلة و حرية الإرادة ص73.

(59) الأنعام 125.

(60) تفسير الفخر الرازي مجلد 7 ص187.

(61) الإهانة ص49.

(62) المصدر نفسه ص500.

و لو أننا حاولنا أن نتساءل عن المبدأ الأخلاقي الذي يمكن أن نعتبره بمثابة الدعامة الأساسية لكل سلوك أخلاقي، لوجدنا أن الإرادة الخيرة هي وحدها من بين جميع الأشياء التي يمكن تصورهما في هذا العالم أو حتى خارجه، الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيرا على الإطلاق و دون أدنى قيد أو شرط، فالإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا في ذاته أو خيرا بما هو كذلك، لا لما يترتب عليها من نتائج أو بما تحدثه من آثار، إنها خيرة لأنها تعمل بمقتضى الواجب و بصرف النظر عن النتائج فإذا قصد إنسان إلى أن يفعل فعلا خيرا كأنقاذ غيريق يوشك على الهلاك(63) أو إذا حاول طبيب أن ينقذ حياة مريض يعاني سكرات الموت، لكنه فشل، فهل تعتبر الإرادة لأنها فشلت في العمل الذي قصدت إليه إرادة غير خيرة...؟

كلا إنها دائما خيرة في حد ذاتها سواء أدت إلى النتيجة التي أرادت الوصول إليها أم فشلت في ذلك، طالما أنها قد استخدمت كل ما لديها من طاقة و شتى الوسائل التي كانت موجودة بين يديها، فالطبيب لم يتأخر و لم يتلصق، و بذل كل ما في وسعه لكي ينقذ حياة المريض : بذل جهده، و وقته، و علمه و أدواته... إلخ. باختصار أدى ما يجب أن يقوم به، أو قام بواجبه، و سياتي بعد ذلك أن يكون قد حصل على نتيجة أم لا، فسوف تظل إرادته خيرة رغم فشله، أعني أن النتيجة لا تغير من الأمر شيئا، و هي لا تجعلني أحكم على الإرادة بأنها شر، فالإرادة الخيرة خير في ذاتها بغض النظر عن نجاحها في أداء مهمتها أو إخفاقها في أداء هذه المهمة(64).

و الإرادة بهذا المعنى هي مناسبة تتقدم كل عمل قبل الشروع فيه و هي تنبعث عن الخاطر الذي يؤثر في القلب و يحرك الرغبة ثم تتكفل تلك الرغبة بتحريك العزم الذي يحرك بدوره الثبات و الثبات هو الذي يبعث الأعضاء على العمل و على الإستمرار في العمل فمبدأ الأفعال إذن خواطر لا تلبث بعد التأثير على القلب الذي هو مركز المعرفة أن تنقلب إلى إرادة و هنا يلتقي ابن الخطيب مع الغزالي الذي يرى أن الإرادة هي ما ينبعث عن المعرفة و يسخر القدرة و هذا النوع من الإرادة هو الذي يقصده علماء الأخلاق و يسميه الغزالي بالنية و القصد حيث يقول : "إن النية و الإرادة و القصد عبارات متواردة على معنى و هو حالة و صفة للقلب"(65)(66).

و الخواطر تنقسم إلى ما يدعو إلى الشر وهو ما اتصف به الطرفان الخارجان عن طبيعة الإعتدال و يسمى وسواسا لأن سببه شيطاني و إلى ما يدعو إلى الخير وهو يتصف به الوسط و يسمى سببه ملكيا. قال الحسن البصري: "إنما هما همان يحوكان في القلب هم خير وهم شر" و الإرادة تتبع الخاطر في وجهته نحو الخير أو الشر.

(63) فلسفة الأخلاق للإمام عبد الفتاح إمام ص177.

(64) الرجوع نفسه ص177-178.

(65) إحياء ج4 ص381.

(66) الفلسفة و الأخلاق عند ابن الخطيب لعبد العزيز بن عبد الله ص56.

أما النوع الآخر من الإرادة فهو الذي يقصد به نهوض القلب إلى طلب الحق و الذي عرفه القشيري بأنه مبدأ طريق السالكين و ابن سينا بأنه أول درجات العارفين و يسمى المالك في هذه الطريق بالمريد و هو في نظر كل من ابن الخطيب و ابن خلدون ما لا إرادة له لأن من كانت له إرادة فليس بمريد : يقول ابن الخطيب :

أمط ما استطعت كل إرادة و إلا فمعنى القوم عنك بعيد
تكون مريدا ثم منك إرادة إذا لم ترد شيئا فأنت مريد

و قد قال القشيري : سمعت الأستاذ أبا علي يقول : "الإرادة لوعة في الفؤاد و لدغة في القلب و غرام في الضمير و انزعاج في الباطن و نيران تتأجج في القلوب".

و هذا النوع من الإرادة يعبر عنه ابن الخطيب أحيانا بالمحبة و يتساءل هل يتأخر عن المعرفة أم يتقدمها(67).

و الإرادة إنما تتعلق بالأمر النافعة لأن حقيقتها إصابة الطريق الموصل للمكان المقصود و مفادها رشاد العقل فلذلك لم يحتج إلى ذكر ما يمكن أن يتعلق به لأنه الهداية للإسلام مع قرينة قوله "يشرح صدره للإسلام". و الضلال إنما يكون في أحوال مضرة لأن حقيقتها خطأ الطريق المطلوب، فلذلك كان مشعرا بالضر وإن لم يذكر متعلقه، فهو هنا الإتصاف بالكفر لأن فيه إضاعة خير الإسلام، فهو كالضلال عن المطلوب، و إن كان الضال غير طالب للإسلام، لكنه بحيث لو استقبل من أمره ما استدبر لطلبه. و المعنى أنه يجعل لنفسه و عقله استعدادا و قبولا لتحصيل الإسلام، و يوطنه لذلك حتى يسكن إليه و يرضى به، فلذلك يشبه بالشرع و الحاصل للنفس يسمى انشراحا، يقال : لم تنشرح نفس لكذا، و انشרכת لكذا. و إذا حل نور التوفيق في القلب كان القلب كالمتسع، لأن الأنوار توسع مناظر الأشياء، و عليه فمن يرد أن يضل أي دوام ضلاله بالكفر، أو من يرد أن يضل عن الإهداء إلى الإسلام، فالمراد ضلال مستقبل، إما بمعنى دوام الضلال الماضي و إما بمعنى ضلال عن قبول الإسلام، و ليس المراد أن يضل بكفره القديم، لأن ذلك قد مضى و تقرر. و ضيق الصدر هو الذي لا يستعد لقبول الإيمان و لا تسكن نفسه إليه، بحيث يكون مضطرب البال إذا عرض عليه الإسلام(68) و يذهب الأشعري إلى الربط بين الخلق و الإرادة لأن الحجة قد وضحت أن الله عزوجل خلق الكفر و المعاصي و إذا وجب أن الله سبحانه خالق ذلك فقد وجب أنه مريد له، لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد(69)، و إذا امتنع عقلا أن يكون في ملكه ما لا يريد من فعل نفسه فكذلك لا يجوز عقلا أن يقع في ملكه ما لا يريد من أفعال

(67) الفللسفة و الأخلاق عند ابن الخطيب ص 56-57.

(68) تفسير التحرير و التنوير لمحمد الطاهر بن عاشور ج 8-9 ص 57-58-59.

(69) الإهانة ص 52.

المخلوقين، لأن ذلك يوجب عليه السهو والغفلة أو النقص والضعف.

ولا يصح احتجاج المعتزلة في ذلك بأن الكفر والمعاصي سفه وإرادة ذلك قبيح يجب أن ينهى الله عنه، لأن حقيقة السفه إنما يكون عند مخالفة الأوامر والنواهي. والله لا أمر له ولا ناه. والسفيه منا إنما كان سفيها إما أراد السفه لأنه منهي عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم، فلما أتى ما نهى عنه كان سفيها، ورب العالمين جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ليس تحت شريعة، ولا فوقه ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم، ولا فوقه مبيح ولا حاذر ولا آخر ولا زاجر، فلم يجب إذا أراد ذلك (الكفر والفسوق) أن يكون قبيحا وأن ينسب إلى السفه سبحانه وتعالى(70). وكذلك سوى الأشاعرة بين الإرادة والمشيئة العامة، فلا يوجد شيء في كونه إلا وهو خاضع لسلطان مشيئته كما هو خاضع لسلطان إرادته وما ليس بكائن فليس بمراد ولم تتعلق به المشيئة(71). قال تعالى: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها، ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين"(72).

فإنه لم يؤت كل نفس هداها فقد شاء تعذيب الكافرين وأراد ضلالهم(73)(74)، فتضمنت الآيات الأمر والنهي. حيث أمر الله بما أمر ونهاك عما نهى لأنه أراد لكن تخليه عن النقائص والتحلية بالكمالات. وهذا التعليل وقع معترضا بين الأوامر والنواهي المتعاطفة، والتعريف في "البيت" تعريف العهد وهو بيت النبي(ص) وبيوت النبي(ص) كثيرة، فالمراد بالبيت هنا بيت كل واحدة من أزواج النبي(ص) وكل بيت من تلك البيوت أهله النبي(ص) وزوجه صاحبة ذلك(75).

وبفضل هذه الإرادة طوى العارفون المقامات والأحوال. وابن الخطيب يحشر النوعين من الإرادة فيما يسميه بالأصول (أصول الرياضة) غير أنه يعبر عن النوع الأول بالقصد ويعرفه بالإجماع بينما يعرف الثاني بالنهوض لطلب الحق أما العزم الذي هو بين هذين فالمراد به تحقيق القصد(76). ومن ثمة يمكن أن نلاحظ أن هناك خيارات متعددة نرغب في الحصول عليها وفي التمتع بها: كالفهم والذكاء والشجاعة، وضبط النفس ورباطة الجأش... إلخ. وهذه كلها صفات طيبة جدية بأن يطمح إليها الإنسان غير أن هذه الهبات الطبيعية

(70) المصدر نفسه ص54.

(71) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص48.

(72) السجدة ص13.

(73) الإبانة ص55.

(74) الأحزاب ص33.

(75) التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور ج22-23-24 ص14.

(76) الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب لعبد العزيز عبد الله ص57.

قد تكون سيئة بالغة السوء، إذا لم تكن الإرادة التي تستخدمها إرادة خيرة، ومعنى ذلك أنه إذا كانت هبات الطبيعة خيرة فإنها ليست خيرة في ذاتها، إذ يمكن أن تستخدمها إرادة شريرة، فالشجاعة ورباطة الجأش مثلا صفات خيرة لكنها لو توفرت لدى المجرم لجعلت منه مجرما خطيرا و لزادت قبحا في نظرنا، والذكاء صفة خيرة لكن لو استخدمه لص مثلا لتحويل إلى هبة شريرة و غاية سيئة بالغة السوء...

و هكذا لن تجد شيئا "خيرا في ذاته" إلا الإرادة الخيرة لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تقصدها، و لا من الغايات التي تحققها، بل تستمدها من باطن ذاتها، و هكذا تبدو الإرادة الخيرة هي الشرط الذي لا غنى عنه لكي يكون الإنسان فاضلا، حيث أن الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح و لا بصلاحياتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده(77)، أعني أنها خيرة في ذاتها... و إذا شئت نقمة الأقدار أو تقدير الطبيعة أن تسلب هذه الإرادة كل قدرة على تحقيق أهدافها، و إذا ما عجزت برغم أشق الجهود التي تبذلها عن إدراك أي شيء، و لم يبق إلا الإرادة الخيرة وحدها، فسوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة كشيء يحتفظ في نفسه بكل قيمته، فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئا، و لا العتم يمكن أن ينقص منها شيئا(78). قال الجليلند : و يتضح من ذلك أن الإرادة عن أبي الحسن الأشعري عامة و شاملة لكل الكائنات خيرا و شرها(79). و ربط أبو الحسن الإرادة بالخلق و المشيئة من جهة فكل مخلوق مراد و خاضع لمشيئته، و ترتبط عنده بصفة العلم من جهة ثانية فما علم الله كونه أراد وقوعه(80) و اتفق الأشاعرة على ما قرره إمامهم في هذا المجال(81) و قد ذهب الباقلاني إلى جعل المحبة و الرضى و الغضب و السخط كلها معاني ترجع إلى معنى الإرادة، فجعل كل مراد لله محبوبا له و مرضيا عنده، و ما دامت الإرادة شاملة للكون كله فلا بد أن يكون كل ذلك محبوبا لله.

أما معنى المحبة و الرضى و الغضب و السخط فلا يجوز إطلاقا على الله سبحانه، لأنها تتضمن معاني النقص التي يجب أن ينزه الله عنها، و رضاه و غضبه و سخطه إنما هي إرادته و قصده إلى نفوذ من في المعلوم أنه ينفعه و ضرر من سبق علمه و خبره ان يضره، لا غير ذلك(82).

و لا فرق عنده بين الإرادة و المشيئة و الإختبار و الرضى و المحبة و الإعتبار في ذلك كله بالمآل لا

(77) فلسفة الأخلاق للإمام عبد الفتاح إمام ص178.

(78) المرجع نفسه ص179.

(79) مشكلة الخير و الشر ص48.

(80) الإبانة ص56.

(81) الفرق بين الفرق للبهقادي ص336 أصول الدين ص145.

(82) التمهيد ص48.

بالحال، فمن رضى عنه لم يزل راضيا عنه سبحانه لا يسخط عليه أبدا وإن كان في المال مطيعا(*) و ذلك مثل سحرة فرعون فإن الله لم يزل راضيا عنهم وإن كانوا في حال طاعة فرعون على الكفر والضلال لكن لما آمنوا في المال ظهر أنه تعالى لم يزل راضيا عنهم وكذلك الصديق والفروق لم يزل الله راضيا عنهما في حال عبادة الأصنام لعلمه بمآل أمرهما وما يصير إليه من التوحيد ونصر الرسول والجهاد في سبيله، وكذلك لم يزل ساخطا على إبليس في حال عبادته لعلمه بمآل أمره و عاقبة مصيره(83). و يتضح من هذا أن الباقلاني ينظر إلى الإرادة باعتبار المآل و المصير وليس باعتبار المآل و الواقع وهذا يرتبط تماما بالعلم الإلهي بعواقب الأمور ومصائرهما(84) غير أننا لا نستطيع أن نقول بأن الإرادة هي بالضرورة إرادة ميزة عند الإنسان ذلك لأن الإنسان موجود مزدوج، له من ناحية طبيعة عاقلة، و له من ناحية أخرى طبيعة حيوانية، و لا شك أن هذا الجانب الحيواني يشتمل على كثير من الميول و الرغبات و الأهواء(85).

ولهذا يمكن أن ندرك أن الإرادة الخيرة قد تلاقي من جانب النزعات و الأهواء و الميول والدوافع الحسية و من هنا كانت الأخلاق تبدأ حين ينشأ صراع بين الواجب و الهوى و هي توجد إذا انتصرت الإرادة الخيرة حتى إذا لم تنجح في تحقيق ما تريد فالمهم هو "النية" الطيبة أو الخيرة التي لا يعد لها أي خير من الخيرات الموجودة في هذا العالم(86)(87)، و عليه ذهب الفخر إلى أن عبادة المؤمنين فحقيقية و معبودهم يعطيهم أعظم المنافع و هو الجنة، ثم بين كمال الجنة التي تجمع بين الزرع و الشجر و أن تجسري من تحتها الأنهار و بين تعالى أنه يفعل ما يريد بهم من أنواع الفضل و الإحسان زيادة على أجورهم كما قال تعالى "فيوفيهم أجورهم و يزيدهم من فضله" و احتج أصحابنا في خلق الأفعال بقوله سبحانه "إن الله يفعل ما يريد". قالوا : أجمعنا على أنه سبحانه يريد الإيمان و لفظه ما للعموم فوجب أن يكون فاعلا للإيمان لقوله : "إن الله يفعل ما يريد" أجاب الكعبي عنه بأن الله تعالى يفعل ما يريد أن يفعله لا ما يريد أن يفعله غيره و الجواب أن قوله ما أعم من قولنا ما يريد أن يفعله و من قولنا ما يريد أن يفعله غيره فالتقييد خلاف النص(88).

(*) الإنصاف للباقلاني ص 44-45.

(83) المصدر نفسه ص 44-45.

(84) مشكلة الخير و الشر ص 49.

(85) فلسفة الأخلاق ص 179.

(86) المرجع نفسه ص 179.

(87) الحجج 14.

(88) تفسير الفخر الرازي المجلد 12 ص 16.

و يتفق الجويني مع أسلافه الأشاعرة حيث يقول إن الإرادة شاملة لجميع الكائنات (89) ولكنه يفرق بين الإرادة والأمر، فليس كل مراد يجب أن يكون مأمورا به، وليس كل مأمور به يكون مراد الله، و دليل الجويني على ذلك أن الإنسان في عالم الشهادة قد يأمر بما لا يريد وقوعه، كمن يظلم عبده و يدعى أمام السلطان أنهم لا يطيعونه و لهذا عذبهم، فإنه قد يأمرهم أمام السلطان بأمر مالا يريد تنفيذه، بل يريد مخالفة أمره ليقبل عذره عند السلطان، و الله تعالى قد أمر إبراهيم بذبح ولده إسماعيل و هو لا يريد منه إتيان الذبح، و لا تناقض عند الجويني بين أن يأمر الله بالشيء مع إبداء كراهيته له، لأن أمر الله عام في تعلقه بالملكفين جميعهم (90)، و الواقع أن المرء لو حاول أن يتعمق أكثر لأمكنه أن يلاحظ في القرآن إتجاهين حيث أن هناك نصوصا كثيرة تدل بوضوح على أن الله لم يرد إيمان الكافر و ثمة نصوص أخرى تدل أيضا على أن الله أراد ضلال من ضل و هداية من اهتدى (91) و قد جعل الغزالي المعصية و الطاعة تشملها المشيئة و لكن لا تشملها المحبة و الكراهية، بل رب مراد محبوب و رب مراد مكروه (92). فالخير و الشر داخلان في المشيئة العامة و الإرادة الشاملة، لكن الشر مراد مكروه و الخير مراد مرضى به، فالإرادة هنا قد شملت المحبوب و المكروه.

و المرادات نفسها تنقسم عند الغزالي إلى قسمين :

- 1- فمنها المراد المكروه الذي لا بد من وقوعه رغم كراهيته، لتعلق إرادة الله به، و ذلك كالكفر و الشرور و الآلام.
 - 2- و منها المراد المحبوب كالطاعات، و كلا القسمين ضروري الوجود مادام قد تعلقت به الإرادة (93) و لكن ابن حزم قد حاول أن يضع تفرقة بين ما قد يحبه الله و ما قد يكرهه فقال :
- إن الله قد يريد الشيء و لا يحبه و لا يرضى به و رغم ذلك فإنه يوجد لإرادته، و إرادته الكفر و المعصية لا تستلزم محبته، لأن الإرادة قد تتعلق بالشيء لإيجاده فقط و ليس كل من فعل ما أراد الله يكون مثابا أو مطيعا أو محسنا، و إنما المحسن من فعل ما أمر الله به و رضي عنه (94) و فعل الله ما يريد هو إيجاد أسباب أفعال العباد في سنة نظام هذا العالم، و تبينه الخير و الشر، و ترتيبه الثواب و العقاب، و ذلك لا يحيط بتفاصيله إلا الله تعالى (95) و لما كان القرآن قد اشتمل على آيات منها ما يفيد أن ما وقع من الكفر و الشرور ليس إلا بإرادته

(89) أنظر اللمع ص 97.

(90) مشكلة الخير و الشر ص 50.

(91) الإرشاد للجويني ص 243-248.

(92) الإحياء ج 12 ص 2215.

(93) مشكلة الخير و الشر ص 50-51.

(94) أنظر الفصل ج 3 ص 142-143.

(95) تفسير التحرير و التنوير ص 217.

وقدرته ومنها ما يدل على أنه لا يجب من الإنسان أن يكفر أو يفسق أو يعطي. قال ابن حزم : فيلزم من ذلك أن يكون الذي أثبتته غير الذي نفاه من ذلك.

فالذي نفاه هو الرضى بالكفر والمعصية وليس إرادته لإيجاده، والذي أثبتته هو إرادة إيجاده و مشيئة وليس محبته و رضاه.

فهما معينان متغيران بنص القرآن و حكم الله(96) فعند ابن حزم أن الإرادة لا تستلزم محبة الشيء ولكن تستلزم إيجاده فقط، وإنما الأمر بالشيء فلا يستلزم إيجاده و لكن يستلزم محبته و رضاه(97)(98)، ويذكر الفخر جملة من خلافات العلماء حول هذه القضية فيرى أنهم اختلفوا حولها كثيرا فيقرر على أنه تعالى مرید، وهذا متفق عليه بينهم إلا أنهم اختلفوا في تفسير كونه مریدا فقالوا : إنه مرید بمعنى أنه غير مغلوب ولا مكره و على هذا التقدير فكونه تعالى "مریدا" صفة سلبية، و منهم من قال أنه صفة ثبوتية، ثم قال بعضهم معنى كونه مریدا لأفعال نفسه أنه دعاه الدواعي إلى إيجادها. و معنى كونه مریدا لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الأمر بها. و قال آخرون كونه مریدا صفة زائدة على العلم، و هو الذي سميناه بالداعي، ثم منهم من قال : أنه مرید لذاته، و ذهب آخرون إلى أنه مرید بإرادة، ثم قال أصحابنا مرید بإرادة قديمة. و قال معتزلة البصرة، مرید بإرادة محدثة لا في محله. و قالت الكرامية : مرید بإرادة محدثة قائمة بذاته(99)، حيث أن خصائص الإرادة الخيرة و الواجب و الطبيعة التي تعد خيرة، فإنها لا تكون خيرا أو شرا إلا بمقدار ارتباطها أو عدم ارتباطها بالإرادة الخيرة. كما أنها هي الإرادة التي اعتادت أن تفعل باستمرار الفعل الصواب أو الفعل الخير وهي كذلك ترادف "النية الطيبة" لكن علينا أن نلاحظ أن مجرد النية يخلو من أية قيمة أخلاقية، فلا بد لهذه النية لكي تكون خيرة من بذل أقصى الجهود الممكنة لتحقيقها عندئذ تكون خيرة مهما كانت نتائجها.

ويمكن إجمال هذه الخصائص في خاصية واحدة هي العمل بمقتضى الواجب(100)(101)، وإن لفظ الفتنة محتمل لجميع المفاصد و من يرد الله كفره و ضلالته فلن يقدر أحد على دفع ذلك عنه، قال أصحابنا : دللت هذه الآية على أن الله تعالى غير مرید إسلام الكافر، و أنه لم يظهر قلبه من الشك و الشرك، و لو فعل ذلك

(96) الفصل ج3 ص153.

(97) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص51.

(98) المادة 6.

(99) تفسير الفخر الرازي مجلد 6 ص180.

(100) فلسفة الأخلاق ص179-180.

(101) المادة 41.

لأمن(102)(103) وعند الفخر أن البطش هو الأخذ بالعنف فإذا وصف بالشدة فقد تضاعف وتفاقم، ثم إن هذا القادر لا يكون إمهاله لأجل الإهمال، لكن لأجل أنه حكيم إما بحكم المشيئة أو بحكم المصلحة. ومن ثمة قال الرازي : فقد احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأفعال فقالوا لا شك أنه تعالى يريد الإيمان فوجب أن يكون فاعلا للإيمان بمقتضى هذه الآية و إذا كان فاعلا للإيمان، وجب أن يكون فاعلا للكفر ضرورة أنه لا قائل بالفرق، قال القاضي ولا يمكن أن يستدل بذلك على أن ما يريده الله تعالى من طاعة الخلق لا بد من أن يقع لأن قوله تعالى (فعال لما يريد) لا يتنازل إلا ما إذا وقع كان فعله دون ما إذا وقع لم يكن فعلا له هذه ألفاظ القاضي.

كما احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى لا يجب لأحد من المكلفين عليه شيء البتة، وهو ضعيف لأن الآية دلالة على أنه يفعل ما يريد فلم قلت إنه يريد أن لا يعطي الثواب.

وقال القفال فعال لما يريد على ما يراه لا يعترض عليه معترض ولا يغلبه غالب، فهو يدخل أولياء الجنة لا يمنعه منه مانع، ويدخل أعداءه النار لا ينصرهم منه ناصر، ويمهل العصاة على ما يشاء إلى أن يجازيهم ويعاجل بعضهم بالعقوبة إذا شاء من شاء منهم في الدنيا وفي الآخرة يفعل من هذه الأشياء ومن غيرها ما يريد(104). وقد فسر الأشاعرة آيات المشيئة كلها على اعتبار أن الله هو الهادي إلى سواء الصراط فلا أحد يتصرف في قدرته ولا شريك له في ملكه فهو المعز لمن أراد العزة والمذل لمن أراد الإذلال والمانع والمعطي والذي لا سلطان عليه فلا يوجد من يحد له الحدود أو الجبروت فكل ما أمكن وكان من آيات شاء أو لم يشأ أو هدى وأظلم واقع تحت تصرفه ووفقا للملكه بتحرك هذا العالم وما يوجد فيه من تسيير دقيق ونظام محكم لا يستطيع البشر أن يتناولوا عليه فلا أحد يهدي نفسه أو يظلمها. وقد استدلت الأشاعرة على فكرتهم هذه بكثير من الآيات القرآنية التي تدل على كمال قدرته وعموم إرادته، مثل قوله تعالى : "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"(105) وقوله تعالى : "يفعل ما يشاء"(106)، "ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس"(107)، "والله على كل شيء قدير"(108) إلى غير ذلك من الآيات.

(102) تفسير الفخر الرازي مجلد 6 ص240.

(103) البروج 16.

(104) تفسير الفخر الرازي مجلد 16 ص123-124-125.

(105) الأنبياء 23.

(106) آل عمران 40.

(107) الأعراف 285.

(108) العنكبوت 6.

و يتضح لنا من أدلة الأشاعرة القرآنية أنها كلها آيات تتحدث عن المشيئة العامة أو الإرادة الكونية التي تبين أن قدرة الله لا يعجزها شيء في السماوات والأرض، وإن إرادته لا بد منها شيء (109) و مرد ذلك عائد إلى إيمان الأشاعرة المطبق بأن الله خالق لكل شيء، فما يطرأ في هذا العالم كله من ألوان الكفر والفساد والمعاصي راجعة إلى مشيئة فلا يخرج عن ملكه تعالى شيء مما خلق فالتعذيب من فضله والخير من فضله وكل ذلك بمحض إرادته سبحانه "لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين" (110).

موازنة:

بعد أن تعرفنا على آراء المعتزلة والأشاعرة، فيما يخص الإرادة الإلهية والفعل الأخلاقي. الآن يمكن إجراء موازنة بينهما في مختلف الموضوعات: من الإرادة إلى الحكمة الإلهية ومن العدل الإلهي إلى الجبر وحرية الاختيار.

حيث يرى الأشاعرة بأن الله قد أراد جميع الكائنات، طاعة كانت أم معصية فالإرادة عندهم تابعة للعلم، فما علم الله وقوعه، أراد وقوعه وما علم الله عدم وقوعه، لم يرد وقوعه، بل أراد عدم وقوعه من حيث إنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدر وتخصصها به فكل مقدر مراد وكل حادث مقدر، فكل حادث مراد، والشر والكفر والمعصية حوادث، فهي إذا محالة مراده (111).

وعلى هذا الأساس بنى الأشاعرة مذهبهم حيث قالوا فلا يختلف مراد الله، ولا يقع في ملكه إلا ما أراد.

بينما ذهب المعتزلة إلى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة لله تعالى حيث قالوا إن الله يريد الحسن لذاته ولا يريد الشر لذاته. أما الأشاعرة فيذهبون إلى أن الحسن هو ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع.

أما المباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين فتقع، وهو لا يريد لها ولا يكرهها.

فالإرادة توافق الأمر عند المعتزلة، فما أمر الله به أرادته، وما لم يأمر به - بل نهى عنه - لم يرده.

(109) مشكئة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 53.

(110) السبا 3.

(111) الإقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص 136.

أما الأشاعرة فيرون أن الإرادة غير الأمر، فلا تلازم بينهما لأن الإرادة صفة تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، و الأمر طلب الفعل، فهو يرجع إلى صفة الكلام، أي أنه من مداولاتها لأن صفة الكلام تدل على الأمر والنهي، والوعد والوعيد والإخبار، و أما أنه لا تلازم بينهما، فلأن الإرادة قد توجد دون الأمر، وقد يوجد الأمر دون الإرادة(112).

أما الأول : فإن بعض الناس قد يأمر عبده بشيء، و هو لا يريد أن يأتي به العبد ليظهر للناس عصيانه فيعذروه في إهانتة له.

واعتمد الأشاعرة على قول المسلمين ما شاء الله كان، وما لم يشاء لم يكن فيؤخذ من قوله (ما شاء الله كان) أن الطاعة من المعاصي غير مرادة لله - مع أنه أمر بها - لأنه لو أرادها لو جدت، ويؤخذ من قوله (وما لم يشأ لم يكن) أن المعاصي مرادة لله، مع أنه لم يأمر بها بل نهى عنها فلو لم يردها لما جدت. و يتفرع على مذهب الأشاعرة أنه قد يريد ويأمر، كإيمان من علم الله منهم الإيمان، فإنه تعالى أرادهم، و أمرهم به، و قد يريد و لا يأمر، كالكفر من هؤلاء، فإنه تعالى لم يرده منهم ولم يأمرهم به و قد يريد و لا يأمر، كالكفر الواقع معن علم الله عدم إيمانه. و كالمعاصي، فإنه أراد ذلك ولم يأمر به و قد يأمر و لا يريد، كإيمان هؤلاء فإنه أمرهم به و لم يرده منهم، و إنما أمرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى، لا يسأل عما يفعل.

وذهب المعتزلة إلى أن إرادة الشر شر، و إرادة القبيح قبيح، و الله تعالى منزه عن الشرور والقبايح(113). كما استدلوا بأن عقاب الخالق للعباد على ما أرادهم ظلم و الله تعالى منزه عن الظلم. ومنه قوله تعالى : "إن تكفروا فإن الله غني عنكم و لا يرضى لعباده الكفر"(114) فإنه يدل على أن الله تعالى لا يريد الكفر من العباد لأنه لا يرضاه لهم أما الأشاعرة فرأوا أنه لا يقبح منه تعالى شيء، فغاية الأمر أنه يخفي علينا حسنه. كما أنه أيضا تصرف في خالص ملكه وهو لا يعد ظلما، على أنه سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل. وقالوا حول الآية إن الاستدلال بها مبني على اتحاد الإرادة و الرضا و هو غير مقبول عندهم لأن الرضا من الله معناه قبول الفعل من العبد وإثابته عليه، وليس معناه إرادة نفس الفعل، فلا يلزم من عدم الرضا بالكفر عدم إرادة الكفر، بل قد يرده الله تعالى و لا يرضى به، أي لا يرضى للعباد أن يتصفوا به، و لا يقبله منهم بل يعاقبهم عليه.

(112) قسم الإلهيات لمحمد العيد قديدة ص84.

(113) المرجع نفسه ص85.

(114) الزمر 8.

و يرى الأشاعرة أنه من عادة القرآن الجري على تخصيص لفظ العباد بالمؤمنين، قال الله تعالى :
"وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا"(115) وقال سبحانه " عينا يشرب بها عباد الله"(116) وقال
أيضا : " إن عبادي ليس لك عليهم سلطان"(117) ، فعلى هذا التقدير يكون قوله (ولا يرضى لعباده الكفر)
معناه و لا يرضى للمؤمنين الكفر، ثم يرون أن لهم أن يقولوا : الكفر بإرادة الله تعالى و لا يقولون إنه يرضى
الله لأن الرضا عبارة عن المدح عليه و الثناء بفعله، قال الله تعالى : " لقد رضي الله عن المؤمنين"(118) أي
يمدحهم ويثني عليهم. بينما يرى المعتزلة أنه تعالى لا يريد لعباده الكفر لأنه لا يرضاه لهم.

ثم يستدل الأشاعرة بقوله تعالى : " فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة "(119). ومفادها عندهم
أنه تعالى و إن أمر الكل بالإيمان، ونهى الكل عن الكفر، إلا أنه تعالى هدى البعض و أضل البعض، و أنه يأمر
الكل بالإيمان وينهاهم عن الكفر، ثم يخلق الإيمان في البعض و الكفر في البعض(120). وقوله سبحانه : " ولو
شئنا لآتينا كل نفس هداها"(121).

قال الرازي حول هذه الآية أنها صريحة في أن مذهبنا صحيح، حيث نقول : إن الله ما أراد الإيمان
من الكافر وما شاء منه إلا الكفر(122) وقوله تعالى : "من يهد الله فهو المهتدي، ومن يضل فأولئك هم
الخاسرون"(123).

قال الرازي : واعلم أننا بينا أن الدلائل العقلية القاطعة قد دلت على أن الهداية و الإضلال لا يكونان
إلا من الله من وجوه.

أولا إن الفعل يتوقف على حصول الداعي، وحصول الداعي ليس إلا من الله، فالفعل ليس إلا من الله.
الثاني : أن خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع، فمن علم الله منه الإيمان لم يقدر على الكفر، وبالضد.

(115) الفرقان 63.

(116) الإنسان 6.

(117) الحجر 42.

(118) الفتح 18.

(119) النحل 36.

(120) تفسير الفخر الرازي ج 20 ص 28.

(121) السجدة 13.

(122) تفسير الفخر الرازي ج 25 ص 178.

(123) الأعراف 178.

الثالث : أن كل أحد يقصد حصول الإيمان و المعرفة ، فإذا حصل الكفر عقبه ، علم أنه ليس منه بل من

غيره (124).

إلا أن المعتزلة قد قاموا بتصنيف هام في موضوع الإرادة الإلهية ، بحيث فصلوا بين الإرادة الإلهية وإرادة الإنسان . فإرادته سبحانه وتعالى تخص عالم مخلوقاته ، ومن هذا الالتحام نكتشف طبيعة الإرادة الإلهية لدى المعتزلة . فالله عالم وعلمه شمل الكون بأجمعه ، وعلمه الكامل بالكون تنبع منه إرادة وهذه الإرادة تعني ماذا يحب أو يريد أن يحدث فيه ، فتكون الأمطار و الفيضانات والجفاف ، وتكون المخلوقات من عباده أعرج وأعمى وضعيف عقل ومجنون وسليم عقل ، فإرادته قد بنيت على علمه و على خلقه . أما الإرادة التي تنبع أو تنبثق عن تصرفات العباد فهي إرادة صادرة عنهم وتأثيراتها فيهم تعود بنتائجها وتستضاء خلال تطبيق هذه الإرادة بالأوامر الشرعية .

الفصل الثاني
الحرية الإنسانية

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

قد تفرغت عن الإرادة إشكاليات أدت إلى أسئلة عميقة حاول المسلمون إبان تلك الحقبة أن يجدوا لها حلا فقد ارتبطت هذه المشكلة بقضية الخير والشر من ناحية والحسن والقبيح والثواب والعقاب والواجب من ناحية أخرى وتساءلوا هل نحن نفعل ما نريد من أعمال بإرادتنا كأحرار نقول ما نشاء ونترك ما نشاء أم نحن مجبورين على أعمالنا فلا أحد يستطيع أن يقوم بأي عمل وأن المولى خلقنا هكذا دون أن يلزمنا بشيء من الأعمال فهل الإنسان حر يفعل ما يشاء وعليه الحساب أم لا حرية له وعليه فليس بمسؤول عما كان ويكون من أفعال. أما مشكلة المسؤولية والجزاء فقد أثارتهما الإنسانية قديما ولا تزال تشغل أذهان الفلاسفة والمفكرين حتى اليوم، وقد عرفت المشكلة في الإسلام منذ عهد مبكر قبل ظهور المعتزلة والأشاعرة وقضية الحرية الإنسانية هي المدخل الشرعي والعقلي حيث أنه لا حساب ولا مساءلة إذا لم تكن هناك حرية إختيار الفعل أو ضده(1) وقد ابتدؤوا يسألون عن مسؤولية الإنسان... وعن إرادة الله التي هي فوق كل شيء فجدت مسائل، وتكونت في العقيدة مشاكل، وحاولوا أن يوجدوا لها حلا، وربما لم تجد حلا للآن مجعما عليه من المسلمين.

وكلما تأخر الزمن بهم، واشتد إختلاطهم بغيرهم من أرباب الديانات والثقافات الأخرى... كما تعددت المشاكل الأولى التي نشأت في جماعتهم، وكلما ضموا إليها جديدا من مشاكل أو جدادا من آراء، وكلما زاد تشقق الأمة -من أجل التماس الحلول لها- إلى شيع وأحزاب(2). ولقد يساعد على شيوع الحديث في هذه القضية وإثارة الخلاف حولها ما جاء في القرآن الكريم من آيات يشعر ظاهرها بالجبر والإضطراب مثل قوله تعالى "فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة"(3) وجاء فيه ما يشعر بالحرية والإختيار "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"(4)(5)، وقد نجد الكثير من آي القرآن مما يوحي بالتعارض الظاهري أو من الإحتمال في الدلالة.

تلك الآي التي تعطي ظاهرها ختيار الإنسان في تصرفاته وأفعاله ويشعر بمسؤوليته الخاصة في هذه التصرفات والأفعال... من مثل قوله تعالى في سورة طه "وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم

(1) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 281.

(2) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي لمحمد البهي ص 29.

(3) النحل 36.

(4) الكهف 29.

(5) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 281.

اهتدى" (6)، و قوله في سورة البقرة : "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه، إنه هو التواب الرحيم" (7)، وقوله في سورة البقرة أيضا : "وما كان الله ليضيع إيمانكم، إن الله بالناس لرؤوف رحيم" (8).
 والأخرى التي يدل ظاهرها على نسبة أفعال الإنسان وتصرفاته إلى إرادة الله وقدرته، من مثل قوله :
 "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (9) وقوله : "ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون" (10) وقوله :
 "إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين" (11)، وقوله : "من يهد الله فهو المهتدي، ومن يضلل فأولئك هم
 الخاسرون" (12). وقوله في سورة آل عمران : "قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء
 وتمزق من تشاء وتذل من تشاء، بيدك الخير، إنك على كل شيء قدير" (13)(14).
 ذلك ان المسلمين قد انتهوا إلى اعتبار أن بعض آيات من القرآن تقرر أن الإنسان حر مختار وأنه مسؤول
 عن أفعاله. وعلى آيات أخرى تشعر بأن الله هو الذي يريد الهدى والضلال للناس وأن الإنسان مجبر في
 أفعاله (15).

فمن الآيات الأولى قوله تعالى : "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (16). وقوله : "قل اعملوا فسيرى
 الله عملكم ورسوله والمؤمنون" (17)، وقوله : "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
 قلوبكم" (18)، وقوله : "كل امرئ بما كسب رهين" (19)، وقوله : "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم
 يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا، فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون" (20)،

(6) طه 82.

(7) البقرة 37.

(8) البقرة 143.

(9) الذاريات 57.

(10) الذاريات 57.

(11) الذاريات 58.

(12) الأعراف 178.

(13) آل عمران 26.

(14) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص 35-36.

(15) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية لحيى هويدي ص 98.

(16) الكهف 29.

(17) التوبة 105.

(18) البقرة 225.

(19) الطور 21.

(20) البقرة 79.

وقوله : "وما تجزون إلا ما كنتم تعملون" (21)، وقوله : "ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى" (22). ومن الآيات التي تشعر بالجبر قوله تعالى : "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين" (23)، وقوله : "ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم، هو ربكم، وإليه ترجعون" (24)، وقوله : "والله خلقكم وما تعملون" (25)، وقوله : "من يشأ الله يضلله، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم" (26)، وقوله : "و نفس و ما سواها فألهمها فجورها و تقواها" (27)، وقوله : "ألا له الخلق و الأمر تبارك الله رب العالمين" (28)، وقوله : "هو الذي خلقكم فمنكم كافر و منكم مؤمن" (29)، وقوله : "و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها و لا حبة في ظلمات الأرض و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين" (30)، وقوله : "و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله" (31)،... إلخ.

و أمام هذه الآيات و ما رافقها من تأويل المتأولين، انقسم المسلمون إلى قريتين و قد قال الهويدي فريق الجبرية الذين يؤمنون بأن الإنسان مجبر و ليس حرا.

و قد مال بعض المسلمين إلى القول بالجبر لأنهم رأوه أكثر ملاءمة لإسكات صوت معارضيهم وقمعهم، محتجين بأن انتقال الخلافة عليهم كان قضاء و قدرا (32)، فأصبح مذهب الجبرية يضم غالبية عامة من الناس للذين رأوا أن كل شيء يحدث بأمر من الله و قدره. و ذهب الهويدي ناقلا عن الشهرستاني قائلا : عن الجهم أنه كان يقول : "إن الإنسان ليس يقدر على فعل، و لا يوصف بالإسطةاعة، و إنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له و لا إرادة و لا اختيار، و إنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، و ينسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة، و جرى الماء، و تحرك الحجر، و طلعت

(21) الصافات 39.

(22) النجم 31.

(23) التكويد 29.

(24) هود 34.

(25) الصافات 96.

(26) الأنعام 39.

(27) الشمس 8.

(28) الأعراف 54.

(29) التغابن 2.

(30) الأنعام 59.

(31) الإنسان 30.

(32) مباحث في علم الكلام و الفلسفة ص 99.

الشمس و غربت وتغيّمت السماء، و أمطرت و أزهرت الأرض و أنبتت، إلى غير ذلك، و الثواب و العقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، و إذا ثبت الجبر فالتكليف جبر". لكن يبدوا أن هذا الجبر المطبق الذي سوى فيه الجهم بين الإنسان و الجماد لم يقل به الجهم (33) ولكنه ذهب فيما يروي عنه الأشعري إلى قول آخر يختلف عن الجبر المطلق بعض الشيء (34). فهو يقول : "لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة... إلخ. وإنما فعل ذلك بالشجرة... الله سبحانه. ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف فقد خلق الله للإنسان قوة كان بها هذا الفعل، وخلق له إرادة للفعل و اختيارا له منفردا له" وإن صح هذا فإن الجهم ابن صفوان يكون قد قال بالكسب الذي تبنته الأشاعرة فيما بعد (35). وعلى العكس من ذلك ظهرت القدرية التي تطورت فأمنت بقدرية الإنسان وحرية، قال الهويدي : وقد أصبح فريق القدرية يضم أحرار المفكرين من المسلمين الذي وجدت فرقة المعتزلة في آرائهم المادة الأولى لمذهبهم (36) وقد مثل القدريين الأوائل شخصيات قلائل من أهمهم : معبد الجهني وغيلان الدمشقي، و يروي لنا الشهرستاني على أن واصل بن عطاء قال بالقدر وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي (37)، ويقال إن معبد الجهني و عطاء بن ياسر قد أتيا إلى الحسن البصري وقالوا له : "يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم"، ويقولون : إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى" (38). ثم قال الهويدي : ومن المرجح أن يكون قد وافقهما الحسن البصري على فكرتهما أي أنه كان قدريا مثلهما وقد نقض الحسن البصري القول بالجبر فقال إن الذين يقولون بالجبر يقولون إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، لكن الحق أن الله تعالى لا يضل إلا الظالمين الفاسقين، إذ يقول : "فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم" (39)، "وما يضل به إلا الفاسقين" (40). و يبدوا أن معبد قد ترك أثرا كبيرا في البصرة والشام والمدينة وخلف أتباعا كثيرين. وانطلق أيضا غيلان الدمشقي في بلاد الشام يبشر بمذهب القدرية ويعلم للناس أن الحسنات والخير من الله، أما الشر والسيئات فمن أنفسهم (41)، وهؤلاء القدريون الأوائل هم المبشرون الأول

(33) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1 لسامي النشار ص 92.

(34) مقالات الإسلاميين للأشعري ج 1 ص 37.

(35) دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية ص 101.

(36) المرجع نفسه ص 99.

(37) الملل و النحل ص 53.

(38) مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ص 43.

(39) الصف 5.

(40) البقرة 26.

(41) مباحث في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية ص 99-100.

بمذهب الإرادة الحرة الذي ستقول به المعتزلة. والواقع أنه بعد هذا النقاش الذي دار بين المسلمين إبان تلك الفترة لم يكن قد أثار قضايا ومشكلات عميقة إلا أنه قد مهد لظهور قرقر بدأت تنتظم في شكل جماعات إنحازت لحرية الإرادة أو عدمها وقد ظهر على إثر ذلك أناس تطرفوا في العقل وبالغوا فيه وهؤلاء هم المعتزلة إلى أن ظهر الأشعري الذي أخذ بنظرية وسطى جامعة بين العقل والشرع وخلاصة القول في هذا المجال أن بعض الناس قد أخذوا يقولون بحرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله وأن الإنسان يملك الإرادة الحرة التي توجهه نحو هذا الفعل أو ذاك. ولا سبيل لمسؤوليته إلا إذا تحققت حريته.

و آخرون يذهبون إلى أن الإنسان مضطر في أفعاله ولا اختيار له فيها وكانوا يشبهونه في ذلك بالريشة المعلقة في الهواء التي تصرفها الرياح كيف تشاء فالأعمال كلها مخلوقة لله ونسبتها إلى العبد ليست إلا على سبيل المجاز فقط، و بين هذين الإتجاهين نشأت مشكلة أفعال العباد أو خلق الأفعال التي كانت مثار خلاف كبير بين المعتزلة و الأشاعرة(42).

الأفعال المتولدة :

المعتزلة :

قد دافع المعتزلة عن الحرية الإنسانية و اعتبروها أساسا من الأسس التي تبنى عليها الأفعال و ثورة على القائلين بأن لا أفعال متولدة و لا إنسان حر يستطيع أن يفعل ما يشاء فالعبد لا قدرة له و لا يستطيع أن يفعل شيئا تقدر عليه المعاصي و الآثام و لا دخل له في دفعها بأي حال. و من هنا قرر المعتزلة حرية إرادة للإنسان و قدرته بأجل مظاهرها. قال أحمد أمين : و قد أثارَت مسألة خلق الأفعال عند المعتزلة و خصومهم مسائل كثيرة متفرعة عنها، فمن ذلك مسألة التولد :

فلما قرر المعتزلة أن أفعال الإنسان مخلوقة له استوجب ذلك التساؤل : ما الرأي في الأعمال التي تتولد عن عمله؟ أهي كذلك من خلقه؟ فإذا ضرب إنسان آخر فالضرب لا شك من خلق الضارب، ولكن ما القول في الأثم الذي يحسه المضروب و هو المتولد من الضرب؟ أهو كذلك من خلقه؟ و إذا رمى الإنسان سهما فقتل الرمي فما القول في القتل؟ أهو من خلق الرامي؟(43).

و يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الإسلامية حرصا على تأكيد حرية الإنسان في أفعاله و اختياره لها و عرف ذلك عنهم، حيث أثبتوا أن الإنسان حر في أفعاله و إنه قادر على الفعل و الترك بما وهبه الله من قدرة سالحة

(42) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 281.

(43) ضحى الإسلام ج 3 ص 59.

لفعل الضدين(44)، و ذهب عبد الجبار إلى اعتبار أن المعتزلة أصحاب العدل و الموحيدين لله قد أجمعوا على القول بحرية الإنسان و قدرته على أفعاله الإختيارية التي يصح و صفها بأنها خير أو شر و هي التي تأخذ صفة التكليف بالأمر أو النهي لجميع أفعالهم التكليفية إنما تحدث من جهتهم و من تصرفهم و قيامهم و قعودهم حادث بتصرفهم و أن الله عزوجل هو الذي اقدرهم على ذلك، و من قال إن الله هو الموجد لأفعال العباد فقد أعظم الخطأ، و قدرة الإنسان إنما تتعلق بفعله على جهة الإحداث و الإيجاد و ليس على جهة الكسب(45)، إذ قال سعد أومهرة : "إنما هذه الكلمة قد تعني الشيء الكثير في فكر المعتزلة و مجالات أبحاثهم المختلفة. فالتوليد عندهم المفتاح الذي فتحوا به مجالات الحرية الإنسانية، و كذلك أكدوا به النظام الذي أرساه الله تعالى في كونه من قوانين ثابتة واجبة الحدوث(46).

فالإنسان عند المعتزلة فاعل لأفعاله بحسب قصده و دواعيه(47) و من هذه الأفعال ما هو مباشر و ما هو غير مباشر(48).

فهناك من الأفعال ما يبتدأ و منها ما يكون بسبب فعل آخر فهي متعدية فيكون هذا الفعل الثاني متولدا عن الأول الذي يعتبر سببا له، و هذا هو الفعل المتولد و إن كان كل منهما ينسب إلى الفاعل(49) و هناك من يقول إن الفعل المتولد هو كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة فهو متولد، و كل فعل لا يتهيأ غلا بقصد و يحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم و قصد إليه و إرادة له فهو خارج عن حد المتولد داخل في حد المباشر(50)، و هو قول الإسكافي. و هكذا تساءل أهل العدل عن كل المتولدات.

فإذا أضفنا نشاء و سكرا و أنضاجناهما تولد من ذلك فالزوج. فهل طعم الفالزوج و لونه من خلقنا؟ و هل خروج الروح عند الذبح و ذهاب الحجر عند الدفعة، و الإدراك الحسي إذا فتحنا أبصارنا، و كسر الرجل عند السقوط، و صحتها إذا جبرت، و نحو ذلك، من خلقنا؟ هذه هي ما يسمونها بمسالة التولد(51). قال أبوهمري: و هذا بالطبع غير متسق مع مذهب المعتزلة لأن أساس الحرية الإنسانية هو الإرادة و بهذا يكون

(44) مشكلة الخير و الشر ص 283.

(45) المرجع نفسه ص 284

(46) الإتجاه العقلي في المعرفة عند المعتزلة ص 83.

(47) المحيط بالتكليف ص 381، ديوان الأصول للنيسابوري ص 297.

(48) المغني ج 9 التولد ص 124-138.

(49) المصدر نفسه ج 9، التولد ص 37.

(50) مقالات الإسلاميين للأشعري ج 2 ص 93.

(51) ضحى الإسلام ج 3 لأحمد أمين ص 59.

الإسكافي قد حصر الفعل المتولد فيما يقع عن غيره و هناك كثير من الأفعال يقع عن إرادة و مع ذلك يكون متولد عن المعتزلة (52) فلا يشترط أن يكون عن غير إرادة و ربما يكون ما قصده الإسكافي هو ما يحدث بإيجاب الخلقة في الأشياء. و هم في هذا يفرقون بين ما يقع في محل القدرة و بين ما لا يقع في محل القدرة (53) و لعل ما أدى بالمعتزلة إلى القول بتوالد الأفعال مفاده أنهم كما قال الجليلند يستعملون الخلق على أنه التقدير للأمور و حسن ترتيبها، و عملية التقدير هذه عملية عقلية سابقة على وجود الفعل في الخارج، لأن وجود الفعل خارجا يكون نتيجة لهذه العملية العقلية السابقة (54) و قد قال عبد الجبار إن الخلق ليس بأكثر من التقدير و استعمال الخلق بمعنى التقدير معروف و مشهور في اللغة، فقال : خلقت الأديم (55).

و لا يضر المعتزلة أن يستعملوا لفظ الخلق مضافا إلى العبد لأنهم قد ميزوا في الفعل الواحد بين ما هو لله و ما هو للإنسان و الفعل الواحد يتعلق بقدرة الله من جهة إبداعه من العدم و بقدرة العبد من جهة إحداثه و إيجاده على هيئة مخصوصة و بصفة معينة، و فعل الإنسان إنما يختص بالعرض دون الجوهر لأنه عبارة عن الحركة و الحركة ليست إلا عرضا قابلا للزوال و هي الجانب الذي يدخل في مقدور قدرة العبد من الفعل فليس هناك ممانعة بين القدرتين في الفعل الواحد لأن جهة التعلق مختلفة و ليس معنى ذلك أن الفعل يقع بالقدرتين معا فيكون مقدورا لهما. و إنما الله يقدر العبد على إحداثه و إيجاده بعد أن لم يكن، فماهية الفعل البشري كامنة في إحداث الفعل على تقدير سابق في العقل و ليس في إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم (56) و يذهب عبد الجبار إلى أنه لا يوجد شئ ما يمنع من إطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله سبحانه و تعالى لأنه ليس هناك ما يثبت أن لفظ المخترع أو الإختراع مما يختص بالله تعالى و لا يسرکه فيه غيره (57) لأن اللفظ العام إذا أضيف فغنه يكتسب نوعا من التخصيص المناسب كما يضاف إليه. و يذكر أحمد أمين أن المعتزلة لم يكونوا كلهم قد بنوا فكرة الأفعال المتولدة على قاعدة واحدة فقد ذهب بعضهم :

إن كل ما تولد من فعلنا مخلوق لنا، فإذا فتحت عين إنسان فأدرك الشيء، فأدركنا فعلي و إدراك جميع الحواس فعل الإنسان، و من فعله أيضا لون ما يصنع من المأكولات -مثلا- طعومها ورائحتها. و من فعله الأمل و اللذة و الصحة و الزمان و الشهوة... إلخ.

و فرق آخرون بين هذه الأفعال المتولدة فقال : إن كل ما تولد من فعله مما يعلم كيفيته فهو من فعله،

(52) الإتجاه العقلي في المعرفة عند المعتزلة ص 53.

(53) ديوان الأصول ص 390.

(54) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 284.

(55) شرح الأصول الخمسة ص 43.

(56) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي لمحمد الجليلند ص 284.

(57) انظر الغني لعبد الجبار ج 6 ص 298.

و ما لا فلا، فالألم الحادث عن الضرب، و ذهاب الحجر صعدا إذا رماه إلى أعلى، و سفلا إذا رماه إلى أسفل و نحو ذلك من فعله، أما الألوان و الطعوم و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الجبن و الشجاعة و الجسوع و الشبع فكلها من فعل الله.

و كان النظام يرى أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة، فما ليس بحركة فليس من صنعه، و لا يفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه، فأما في غيره فلا، فإذا حرك يده فذلك فعله، و أما إذا رمى حجرا فتتحرك الحجر إلى فوق أو إلى تحت، فتتحرك الحجر ليس من فعل الإنسان، و إنما من فعل الله بمعنى أن الله طبع الحجر أن يتحرك إذا دفعه دافع و هكذا، فصلاة الإنسان و صيامه، و حبه و كرهه و عمله و جهله، و صدقه و كذبه، كلها حركاته، فكلها أفعاله، بل سكوته كذلك فعله، لأن السكون حركة، فمعنى سكون الإنسان في المكان أنه كائن فيه وقتي، أي تحرك فيه وقتين، و على ذلك فالألوان و الطعوم و الأراييح و الآلام و اللذائذ ليست من فعله لأنها ليست حركات(58).

و قد اختلفوا كثيرا حول الأفعال المتولدة فهل يكون المتولد هو كل ما خرج عن محل القدرة أم أنه من الممكن أن يكون متولدا، و مع ذلك يكون محل القدرة، و قال بالقول الأول الجبائي و قال بالثاني القاضي عبد الجبار النيسابوري. و كذلك اختلفوا في كيفية إضافة الفعل إلى الفاعل، فهل هو بالطبع أم بإيجاب الخلقة أم بإيجاب السبب، القائلون بالطبع أمثال الجاحظ و ثمامة و يحكي عنهم البغدادي بقوله : " و وافق ثمامة الجاحظ في أن لا فعل للعباد إلا الإرادة و أن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعا و أنها وجبت بإرادتهم(59).

أما القائلون بإيجاب الخلقة مثل النظام فزعموا أن المتولدات كلها أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة(60). و يرفض القاضي هذه التفسيرات لإضافة الفعل المتولد إلى الفاعل و يقول "إنه لا فرق بين أن نجعل الإرادة واقعة بالطبع و بين أن نجعل المراد واقعا بالطبع إذ حال أحدهما حال للآخر، ألا ترى أن الذي أراه إلى ذلك أنه عن حصول الإرادة لا بد من وقوع ذلك و معلوم عند حصول الداعي لا بد من حصول الإرادة(61) وكذلك يرفض تفسير النظام لأنه يلزم عليه "أن لا يكون الله تعالى فاعلا لشيء من الأعراض أصلا أو على جهة يتعلق به الإختيار، و يستحق المدح عليه و هذا يخرج عن أن يكون منعما بالحياة و الشهوة و غيرها من أصول

(58) ضحى الإسلام ج 3 ص 60.

(59) الفرق بين الفرق للبغدادي ص 160.

(60) المصدر نفسه ص 139.

(61) المحيظ بالتكليف ص 385.

النعم، و يؤدي إلى تعذر التعلق بالمعجزات من القرآن وغيره(62) و لأبي مهري رأي آخر في قضية هذه الأفعال المتولدة عن بعضها بعضا إذ يقول إنه يرى في رأي النظام و الجاحظ بالرغم من رفض المعتزلة لرأيهما حول هذا القول أرى في كليهما روحا إعتزالية الغرض منها عند الجاحظ أن يكون الإنسان مريد للفعل و لكنه لم يجد للمشكلة حلا فهو يرى في الكون نظاما و قانونا عاما، و في الوقت نفسه أننا ننسب الأفعال إلينا فجمع بينهما بالإرادة منا و الطبع في الشيء.

أما النظام فنفس الشيء رآه في الكون، هذا النظام الذي لا يشذ إلا لحدوث معجزة يجب أن يكون قد خلق الله تعالى كل ما في الكون على طبيعة خاصة التي تميز بها خلقه دون غيره و يكون له قانونه الخاص به بما في ذلك الإنسان.

و بعد أن رفض القاضي قول القائلين بالطبع و القائلين بإيجاب الخلقة أورد رأيه الخاص الذي نعتبره حلا للعلاقة بين النظام الذي يسود الكون و الحرية الإنسانية بإثبات أن التولد من الأفعال للإنسان يتولد بإيجاب سببه، بمعنى أنه عندما يوجد السبب يوجب المسبب(63). الفعل المتولد فاعل هذا الموجب و هو ما يرفضه معظم المعتزلة و خاصة القاضي و الجبائي(64) الذين ردا الموجب إلى الفاعل الموجب و أنه متعلق به ويفق على أحواله و دواعيه فيكون الموجب هو السبب للفعل الآخر فإذا كان هذا الفعل الأول من فعل العبد ينسب الفعل الثاني إليه، فكل "ما كان من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده بحسبه و استمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل للعبد و ما ليس هذا حاله فليس متولد و لا يضاف إليه على طريق الفعلية(65). و من ثمة فإذا قيل إن هذا الفعل من اختراع الإنسان فإن الذهن يقف على حدود الفعل الإنساني و إمكاناته في الإختراع التي لا يتخطاها. و إذا قيل أن هذا اختراع الله أو خلق الله فإن الإضافة هنا تضع أمام العقل معنى كمال الفعل الإلهي و عدم تناهيه و عدم السبق. و يقف العقل على الفرق بين كيفية اختراع الإنسان و اختراع الرب، حيث يحتاج الأول إلى السبب الموصل و ارتفاع العوائق و تحقق الشروط اللازمة لذلك و انعقاد العزم و ترجيح الإرادة و وجوه الدواعي القوية المرجحة. أما في جانب الله تعالى فقد يخترع الفعل بلا سبب و بدون واسطة. كما قد يخترعه بالوسائط محافظة على قانون الأسباب و المسببات و هذا يدل على تناهي قدرة العبد و مقدورة و عدم تناهي قدرة الله تعالى و لا مقدورها. فاستعمال الألفاظ في مثل هذه الأمور لا يلغي الفوارق التي

(62) المصدر نفسه ص 386.

(63) مقالات الإسلاميين ج 2 ص 97، ديوان الأصول المتقدمة ص 3.

(64) مقالات الإسلاميين ج 2 ص 97.

(65) المحيط بالتكليف ص 380-381.

تحدها الإضافات إلى الفاعل لأن ذلك من بدهة العقول(66).

و يرجع حرص المعتزلة على تأكيد حرية الإنسان و إنه فاعل لأفعاله حقيقة إلى أن إثبات ذلك في الشاهد هو الطريق لإثبات وجود الله طريقة الجواهر والأعراض و استدلوا بملازمة الأعراض - وهي حادثة- للجواهر على حدوث العالم، و إن له محدثا هو الله. و هذه الطريقة لا تصح عندهم ما لم يثبت في الشاهد إن لكن حادث محدثا على الحقيقة حتى يصح لنا قياس الغائب على الشاهد في ذلك(67). و الدليل على صحة نسبة المتولد من الأفعال إلينا "أن الندم يتوجه على المتولد من الأفعال كما يتوجه على المبتدأ"(68) و يوجز القاضي علمية توليد هذه العبارة" الطريقة التي بها نعرف أن الشيء يولد أن يحصل غيره بحسبه، و أمانة تولده أن يحصل بسبب غيره فكل ما ثبت فيه هذا الوجه حكمنا بأنه متولد و ما ليس هذا حاله أخرجناه عن هذه الجملة و أمانة ما يتعذر فعله هنا إلا بسبب هو أن لا يتمكن من فعله إلا عند فعل آخر يوقعه بحسبه إذا زالت الموانع(69).

و من ثمة فلم يلجأ المعتزلة في الإستدلال بالسمع على خلق الأفعال و توالد بعضها من بعض لأنهم رأوا أن الإستدلال على ذلك بالسمع متعذر و ذلك محتاج إلى إثبات أن الله عدل لا يظلم، حكيم لا يعيب فلا يؤيد الكذاب بالمعجزة حتى نطمئن إلى صدق الرسول في دعوى الرسالة و صدق ما معه من السمع، و ما لم نعلم صحة هذه الأمور لا يمكننا الإستدلال بالقرآن على شيء من ذلك "وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة" إثبات الفاعل في الشاهد باعتبار طريقا إلى إثبات الفاعل في الغائب إذ قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا و متعلقة بنا، و إنما احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدوث و جب أن يشاركها في الإحتياج إلى محدث و فاعل، و هذه الأجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدث و هو الله(70). و إذا صح لنا إثبات كونه عدلا و حكيمًا. و ما لم نثبت وجوده أولا فكيف يصح لنا الحديث عن عدله و حكمته؟ فالحديث عنهما فرع، و إثبات كون الإنسان فاعلا هو الطريقة إلى إثبات ذلك. فكيف نرده إذن؟ و ليس معنى ذلك أن المعتزلة لم يستخدموا الآيات القرآنية في تأييد مذهبهم بل قد استدلوا بها لكن على طريق الإستثناس و إثبات أن ما معهم من قضية معقولة لم تناقضها الآيات المنقولة و هذا يؤكد صحة مذهبهم في هذه القضية التي بنى المعتزلة أقوالهم عليها في تقسيم المتولدات إلى أفعال من حيث كونها متولدة أو مباشرة إلى ثلاثة أقسام، و كان أساس التمييز هو

(66) مشكلة الخبر و الشر ص 285.

(67) المرجع نفسه ص 285.

(68) المحيط بالتكليف ص 385.

(69) المصدر نفسه 389.

(70) شرح الأصول الخمسة لمبد الجبار ص 355.

مدى ارتباط إيجاب السبب بالسبب (71) و ذلك لأن في أفعالنا عند المعتزلة "ما لا يصح منا أن نفعله إلا بسبب و في أفعالنا ما يصح أن نفعله ابتداء و بسبب و فيها ما لا يصح أن نفعله إلا مبتدأ دون أن يقع بسبب (72).
والعلم عند المعتزلة من النوع الثاني الذي هو ابتداء و بسبب (73) و لما كان النظر هو الإستدلال بالأدلة فإنه يكون مبتدأ إذا تذكر الإستدلال فيحصل العلم عنده ابتداء، و استدلوا على ذلك بأن "المتنبه من رقدته إذا تذكر الإستدلال صح أن يفعل العلم و يبتدئه من غير نظر (74) لأنه لو فعله عن نظر لوجب أن يجد ذلك من نفسه ولو وجب ألا يحصل له في تلك الحال العلوم أجمع إلا على الترتيب الذي حصل في الإبتداء و علمنا فساد ذلك" (75). فالقاعدة العامة في النظر عندهم أنه يولد العلم و ما هذه الحالة إلا استثناء فكيف يتولد العلم عن النظر؟ أو بمعنى آخر مدى انطباق نظرة المعتزلة لحصول العلم عن النظر مع نظريتهم في التوليد، و ذلك بعرض آرائهم و رده على آراء المخالفين في كيفية حدوث العلم عن النظر.

فالعمل المتولد عندهم هو "الذي يقع بحسب فعل آخر حتى أنه ربما تعذر إيجادنا له إلا كذلك، و ربما صح إذا وقع على هذا الحد، و ما تتعذر إليه الإشارة إلى شيء يقع هذا بحسبه نجعله واقعا ابتداء (76). و هذا هو ما يرونه في النظر و العلم فهناك فعلا ن فعل أول النظر، و فعل ثان العلم و الأول هو السبب الموجب لحصول الثاني، و يستدل المعتزلة على أن النظر مولد للعلم بأن النظر في الدليل يعقبه اعتقاد المدلول على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك منع و أنه لا يحصل اعتقاد غير المدلول و هو نفس ما يحدث لجميع المتولدات (77) و هم بذلك يقيسونه على وجوب وقوع التصرف بحسب القصد و الداعي بأنه فعل للفاعل (78).

و كانت هذه الطريقة التي ارتضاها القاضي في سبيل البرهنة على أن النظر مولد للعلم و لذلك فقد عارض أبا علي من أننا كما نزع "إلى الحواس في العلم بالمدرجات فكذلك نزع إلى النظر في العلم بما يعلم باكتساب". فيجب أن يدل ذلك على أن النظر إما طريق للعلم أو موجب له فإذا فسد كونه طريقا لم يبق إلا أنه موجب (79) لأن مجرد النزع إلى النظر لا يجعل ذلك موجبا لتوليد العلم، فربما يولد الظن.

(71) الإتجاه العقلي في المعرفة عند المعتزلة ص 70.

(72) المحيظ بالتكليف ص 391.

(73) المغني ج 9 ص 125.

(74) الإتجاه العقلي في المعرفة عند المعتزلة ص 31.

(75) المغني ج 89 ص 125.

(76) المحيظ بالتكليف ص 392.

(77) المغني ج 2 ص 77.

(78) الإتجاه العقلي في المعرفة عند المعتزلة ص 32.

(79) المغني، النظر و المعارف ج 12 ص 95.

و كذلك عارض دليله القائل لو لم يولد العلم لم يأمن من جميع ما يحصل عن النظر من الإعتقادات أنه جهل و ليس بعلم، و لم ينفصل حال النظر من حال المقلد و من يعتقد الشيء عند الشبه و فساد ذلك يقتضي كونه مولدا للعلم(80) و يرد القاضي على هذا الدليل لأن هناك ما لا يولد العلم و يكون علما مثل تذكر الدلالة و كذلك أن العلم يكثر بكثرة النظر في الأدلة. و ليس بكثرة العلم بالأدلة.

و يزيد القاضي في توضيح نظريته للنظر المولد للعلم بمقارنة حصول العلم عند الإدراك و عند سماع الأخبار بحصوله عن النظر حتى يفرق بين ما يحصل بالعادة -يجري مجرى الطريق- و ما يوجب عنده الإدراك، و بين ما يوجب بالتوليد فيقول "إن الأمل فيما قدمناه أن من حق المولد ألا يجوز حصوله على الوجه الذي يولد والمحل المحتمل و الموانع زائلة إلا و يجب أن يولد"(81). وفي هذه الحالة يكون المولد كالعلة في إيجاب المعلول و يكون الفرق بينهما أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول لا محالة فلا يكون علة إلا إذا وجد المعلول أما المولد فهو كالسبب من حيث أنه إذا وجد يمكن ألا يوجد المسبب(82).

و ذلك غير متوافر في العلة، فإذا وجدت و يجب عند ذلك المعلول و إلا انقضى كونها علة لهذا المعلول. فالفرق إذن أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول أما إذا وجد السبب فقد يوجد المسبب أو لا يوجد إذا كان هناك مانع(83).

و إذن فالنظر مولد للعلم بإيجاب السبب و هذا يختلف عن العلم عن طريق العادة -الأخبار- "لا يلزم عليه -الدليل- العلم بمخبر الأخبار عند سماع الخبر(84).

و هنا يفرق القاضي بين طريقة العادة، و التوليد فالعلم عن طريق الخبر لا يتولد عن العلم بالدليل و إلا لكان لا فرق بين أن يعلم الدليل أو لا يعلم قصد المخبر أو عن الإدراك له. و لأنه لو لم تحصل بعض هذه المعاني لما حصل العلم بالخبر عنه(85) و في هذه الحالة ينتفي شرط التوليد و هو النظر في الدليل على الوجه الذي يدل و أن يجري على طريقة واحدة، و بذلك لا تتعدد الأسباب و يكون السبب واحد، النظر في الدليل "إذا تقدم له العلم بأن المسبب الواحد لا يجوز أن يتولد عن أسباب

(80) المغني، النظر و المعارف ج 12 ص 93.

(81) المصدر نفسه ج 9 ص 134.

(82) المصدر نفسه ج 9 ص 135.

(83) المصدر نفسه ج 9 ص 161.

(84) المصدر نفسه ج 12 ص 84.

(85) المصدر نفسه ص 85.

كثيرة" (86) إذن "ما الطريقة العادة لا بد من أن ينفصل حالة من حال الموجب (87).

و كذلك الحال في العلم عن طريق الإدراك فهو يفترق عن العلم عن النظر ليس طريقا للعلم والإرادة طريق له "لأن من حق طريق العلم أن يتعلق بالشيء على الحد الذي يعلم عليه" (88) وهذا وارد في الإدراك غير وارد في النظر لأن النظر لا يتعلق بالمدلول و دليل في ذلك أنه "كان لا يمتنع -لو تعلق النظر بالمدلول- لا يبقى ناظرا مدة طويلة ينظر في الأدلة و لا يعتد المدلول كما قد يتذكر إلا محال و يتكرر ذلك منه و لا يذكره في الأغلب (89) كما أن الذي يدل على أن حصول العلم عن النظر يفترق عن الأخبار و الإدراك كطريقتين للعلم هو أن "العلوم تكثر بكثرة النظر في الأدلة و تقل بقلته و لا تكثر بكثرة العلم بالأدلة، فلولا أنه مولد للعلم لم يجب ذلك فيه" (90) و هذا غير متوافر في كل من الإدراك و الخبر.

هذا عن كيفية حصول العلم عن النظر، أي أنه مولد للعمل و بهذا نصل إلى الصفة التي يصح بها النظر -كونه مولدا- للعلم الذي تسكن إليه نفس العالم فيقول أبوهاشم "إن سكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده ومفارقته للجاهل و الشاك و الظان يقتضي سكون نفسه إلى الحق و من المخالفين من الإضطراب و المكابرة عند حاجتنا لهم ما يدل على زوال سكون للنفس عنهم" (91).

و هذا معناه أن هناك من ينظر و لا يولد عنده العلم و في هذه الحالة يكون النظر غير صحيح، فهناك نوعان من النظر ما يكون صحيحا و ما لا يكون صحيحا (92).

فإذا ولد العلم و سكنت نفس الناظر إلى ذلك الإعتقاد فإنه يعرف عند ذلك أن نظره صحيح، و ذلك باختبار حال نفسه و العلم بأن سكون نفسه يرجع إلى هذا الإعتقاد (93).

و قد أرجع أبو علي صحة النظر إلى السلامة من الإنتقاص كما سبق أن قال في العلم، و هي ما عرفت بنظرية الإتساق "إن الذي به نعلم صحة النظر المؤدي إلى العلم بسلامته و سلامة ما يؤدي إليه من الإنتقاص" (94).

(86) المغني، النظر و المعارف ج 12 ص 88.

(87) المصدر نفسه ص 92.

(88) المصدر نفسه ص 92.

(89) المصدر نفسه ص 92.

(90) المصدر نفسه ص 93.

(91) المصدر نفسه ص 69.

(92) المصدر نفسه ص 69.

(93) المغني، النظر و المعارف ج 12 ص 74-75.

(94) المصدر نفسه ص 75.

و قد سبق أن رفض القاضي و أبو هاشم هذه النظرية لعدم تمكين تحققها إلا في العلم النظري فقط، وعلى هذا فهي تنطبق على النظر دون العلوم الضرورية و إن كانت لا تدل في ذاتها على صحة النظر إنما يصح بكونه مولدا للعلوم. و لو أمعنوا النظر لعلموا أن المتولدات هي ليس للإختيار فيها مدخل فيقع مرة بأن يختار للفاعل ما هو كالكسب و الوسطة السبب فإنه يجب حصول مسببه، ومتى وجب حصوله عند حصول سببه وزوال مانعه يكون حاله حينئذ كحال المبتدئ عند تكامل الدواعي فإنه يحصل لا محالة لا فرق بينه و بين الفعل المباشر(95).

ثم إن الفعل المتولد لا يفترق عن الفعل المباشر من ناحية استحقاق المدح و الذم كما أن أحوال الفاعل تؤثر فيه كقوة الدواعي مثلا فإنها تتعلق بالفاعل و تؤثر في الفعل المتولد قد يكون على خلاف مقصود الفاعل، فقد يضرب الصياد بسهمه ليصطاد فريسته فإذا بها تصيب إنسانا فتقتله، و هنا نجد أن المسؤولية ذات شقين: الشق الأول يمثل الجانب الدنيوي أو القانوني من الفعل و هذا يتمثل في قيمة ما حل بمن أصيب بالسهم على سبيل الخطأ، و هذه القيمة المادية فصلتها كتب الفقه و مسائل الفروع و هي وجوب الدية مثلا على العاقلة، أما الشق الثاني من المسؤولية فيمثل في الجانب الخروي و الديني منها أو الجانب الأخلاقي، و هنا نجد أن المسؤولية تناط بالنية و القصد من الفاعل فلا يستحق الذم في الدنيا و لا العقاب في الآخرة لأن النية لم تتوفر لقتل المصاب و إنما هناك ثلاث حالات يجازى فيها المرء على عمل غيره من الأفعال المتولدة عن فعله هي :

- 1- ان يكون للإنسان تسبب مقصود في عمل الغير بالأمر به أو الإيحاء إليه فلا يكون مسؤولا عن الأمر و الإيحاء فقط بل يتحمل في ذلك شطرا من جزاء العمل، فالدال على الخير كفاعله، و الأمر بالسوء و الفحشاء كذلك.
- 2- أن يكون للعبد تسبب في الفعل لمجرد مكانته الإجتماعية أو قدرته السلوكية لغيره، فمن سن سنة حسنة قله أجراها و أجر من عمل بها إلى يوم القيامة و كذلك من سن سنة سيئة.
- 3- أن يكون هناك تسبب غير مباشر في فعل الغير كأن يكون سبب انتشار الشر و الفسق و سكوتنا عن محاربتة فيشيع ذلك في المجتمع، فإن السكوت على الباطل نوع من محاربة الحق. و الساكت عن الحق شيطان أخرس. و هذا يدل على اتساع مسؤولية الفرد تجاه المجتمع(96) لوجوب محاربتة الأمراض الإجتماعية التي قد تظهر و تشيع بين أفرادها.

(95) شرح الأصول الخمسة ص 388.

(96) المسؤولية في الإسلام لـ محمد عبد الله دراز ص 18-29.

سبق أن بينا أن المعتزلة قد قالوا بالتولد أي أن الأفعال يتوالد بعضها عن بعض لكن الأشاعرة ينفون ذلك متفقين على إبطال التوالد العقلي و غير مقرين بأن تكون أفعالنا متولدة بعضها عن بعض. حيث يذهب البقلاني إلى أن الألم الموجود عند الدفع، و الألم و اللذة عند الحكمة، و غير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى، هل هي كسب للضارب الدافع على سبيل التولد، أم مخترعة لله و غير كسب لأحد من الخلق؟(97).

قال الأشاعرة بل هي عندنا مما تنفرد الله تعالى بخلقها و ليست بكسب للعباد، و يحلل البقلاني قضية عدم إيمان الأشاعرة بالمتولدات العقلية منكرين أن تكون من أفعال العباد و واقعة منهم على سبيل التولد عن الأسباب التي يكتسبونها في أنفسهم عن الحركات و الإعتمادات، حيث أنكروا ذلك على اعتبار أنه لو كانت هذه الحوادث اكتساباً للعبد، لم تخل من أن يكون فاعلها من الخلق قادراً عليها أو غير قادر عليها. فإن كان قادر عليها، صح وقوع جميع أفعالها منه، و هو غير قادر عليها، لأنه ليس بعض الأفعال بالفنى عن كون فاعلها قادراً عليه بأولى من عنى سائرهما عن ذلك كما أنه لو جاز و أمكن وقوع بعض الأفعال لا من فاعل، لجاز ذلك في جميعها، و لم يكن بعضها بالفنى عن فاعل أولى من بعض. و إذا كان ذلك كذلك لم يجز أن يكون فاعل هذه الأمور من الخلق غير قادر عليها.

و إن كان الفاعل لها، قادراً عليها، فلا يخلو أن يكون قدر عليها في حال وجودها، أو في حال وجود أسبابها التي تقدمتها.

فإذا كان قادراً عليها في حال وجودها، فلا يخلو أن يكون قدر عليها بالقدرة على سببها المتقدم على وجود السبب، أو بقدرة توجد معها في حالها.

فإن كان قادراً عليها بالقدرة على سببها، و قد تكون مخالفة لأسبابها و وجودها مع عدمه و كونها قدرة على ما يوجد بعد وجودها.

و الوجه الآخر من استحالة تعلق القدرة المحدثة بمقدورين مثيلين أو ضديين أو خلافيين ليسا ضديين، و إذا فسد ذلك استحال أن تكون هذه الحوادث مقدورة للعبد بالقدرة على ما هو عند القوم سبب لهما(98).

و إن كان العبد قادراً على هذه الحوادث بقدرة تقارنها و توجد معها و تكون قدرة عليها كالقدرة على المباشر من الأفعال، بطل ذلك من وجوه على قولنا و قولكم.

97- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل لأبي بكر البقلاني ص 334-335.

98- الإرشاد اللجوي ص 75.

فأما وجه بطلانه على قولنا، فهو أنه لو صح أن يقدر منا على هذه الحوادث بقدره توجد معها، لم يحتاج مع وجود تلك القدرة عليها إلى وجود سبب لها تتولد عنه، و لصح أن يفعلها بالقدرة مع عدم الأسباب، كما لا يحتاج في كونه مكتسبا للمقدورات المباشرة من مقدراته في نفسه إلى وجود أسباب لها تتولد عنها. لأنه لا دليل يلجئ إلى ذلك و يوجبه مع وجود القدرة عليها، كما أنه لا دليل يوجب أن لا يفعل العبد المباشرات من مقدراته في نفسه إلا بأسباب تتولد عنها، و كما أنه لا دليل أيضا يوجب أن لا يفعل القديم ما قدر عليه إلا بأسباب تولده و توجبه، و هذا يبطل كونها متولدة و يدخلها في معنى المباشرة من الأفعال(99).

و الوجه الآخر أنه لو كان الفاعل لهذه الأسباب قادرا عليها بقدرة تقارنها لصح أيضا أن يقدر على أضدادها بدلا من القدرة عليها بقدرة تقارنها فكان يجب أن تصح قدرة العبد على تسكين الحجر و السهم و حبسهما متى لم يكن قادرا على تحريكها و أن لا يصح خلوه من فعل الحركة و السكون في جسم غيره، إذا لم يكن ميتا و لا عاجزا لأن من صحت قدرته على الشيء و قدرته على ضده، لم ينفك من القدرتين جميعا على الضدين إلا بالعجز عنهما أو بالموت المخرج للبيت عن صحة كونه قادرا على شيء أصلا، و في العلم بأن العبد قد يخلو من القدرة على تحريك جسم غيره و تسكينه، مع كونه حيا سليما غير عاجز و لا مؤوف دلالة على فساد رأيهم و على أنه لو صح أن يقدر العبد على ما قرب منه من الأجسام و على تسكينه بغير سبب لصح أن يقدر على تحريك الجسم و تسكينه بغير سبب، إذا كان هو بمدينة السلام و الجسم بتخوم خراسان، و لو صحت قدرته على ذلك لصحت قدرته على ذلك في سائر الأجسام، و لم يكن بعضها أولى من بعض، و في فساد ذلك دليل على سقوط هذا القول(100).

و أما ما يثبت فساد ذلك حسب رؤية البقلاني في التولد هو أنه إذا قدر على المتولد بقدرة توجد معه، صحت القدرة على الموجود في حال وجوده و ذلك باطل مع كونها خرجت هذه الحوادث أيضا عن أن تكون متولدة و لحقت بالمباشرة من الأفعال إذا لم يكن هاهنا دليل يلجئ إلى حاجتها إلى الأسباب مع وجود القدرة عليها. و كما أنه لا تحتاج في حال وجودها إلى قدرة عليها، فكذلك لا تحتاج إلى سبب يولدها.

و لو لم تحتاج إلى الأسباب لصح أن أحرك الجسم و إن لم أفعل سببا لتحريكه، و لوجب أن أسكنه إذا لم أحركه و ذلك باطل، و إذا كان ذلك كذلك، فقد فسد كون القادر من قادرا على هذه الحوادث بقدرة و توجد معها أو قبلها. فإذا فسد ذلك، بطل أن تكون أفعالا للعبد، إذا كان لا بد من كونه قادرا على ما هو فعل له.

(99) المصدر نفسه ص 77.

(100) تهديد الأوائل في تلخيص الدلائل ص 336-337.

و هذا ما جعل الأشاعرة يتساءلون بقولهم ما الدليل على أن هذه الحوادث أفعال للعباد؟ بينما يذهب المعتزلة إلى أن الدليل على قولهم أنهم يجدونها واقعة عند وجود هذه الأسباب، وبمقدرا قصد للعبد إليها، وبحسب قدرته عليها، و كونها تابعة في الوجود لأسبابها، لأن الإنسان إذا أراد اليسير من إيلاام غيره وحركته، دفعه دفعا يسيرا و ضربه ضربا رقيقا. و إذا أراد الكثير من إيلاامه وتحريكه ضربه الضرب الشديد، فكان عند ذلك الألم الكثير. و إذا قصد إلى ذهاب الحجر في جهة منه دفعه في تلك الجهة و لم يدفعه في غيرها. و كل هذا يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الأمور. يقول الأشاعرة يجب على تعلل الإنسان القائل بالتوالد كالمعتزلة المعتلين بالتوالد أنه لو أجرى الله العادة بفعل سكون الحبل و حبس الحجر في مكانهما عند مباينة يد الإنسان لهما و ترك اعتماده عليهما، و فعل تحريكهما و خروجهما عن المكان عند مماسة يد الإنسان لهما و اعتماده عليهما، حتى يحبس الحجر في مكانه و يسكنه كلما فارقه العبد و بيانه، و يخرجها عن المكان و يفعل ذهابه كلما ماسه و اعتمد عليه و قصد حبسه في المكان أن يكون ذهاب الحجر عن المكان و حركته متولدا عن مباينة يده له و ترك اعتماده عليه، و ذهابه و خروجها عن المكان و قصده إلى حبسه فيه، إذا فعل الله ذلك أبدا على وتيرة واحدة و أجرى به العادة لأن ذلك مقدور. و كذلك لو أجرى العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب، بل يفعل ما ينافيه من اللذات، لوجب أن يكون يسير الضرب مولدا لعظيم الألم و شديده مولدا ليسيره.

و لو أجرى العادة بأن يفعل اجتماع أجزاء الكون و مجاورتها عند الرجة و تفرق أبعاضه و مباينتها عند إمساكه الرفيق في اليد و حبسه لوجب أن يكون الكسر متولدا عن حبسه في اليد والصحة و الاجتماع و المجاورة متولدا عن دفعه و زجه، إذا أجرى العادة بأن يجعل ذلك على وتيرة واحدة. و يذهب الأشاعرة قائلين لو أنه أجرى العادة بفعل ذلك، لم تكن هذه الأسباب مولدة و إن قال الأشاعرة هذا مما لا يجوز أن يفعله الله، لأن فيه، لو فعله، إفسادا للأدلة محتجين على المعتزلة بقولهم : لو أن ما ذكرتموه دليلا عقلي صحيحا، لم يجز فساده بفعل من الأفعال يخرج إلى الوجود، كما أنه لا يجوز إفساد دلالة تعاقب الأعراض على الأجسام على حدوثها بفعل يخرج إلى الوجود. و كل ما جوزنا فساده يوما ما من الأدلة العقلية خرج عن أن يكون دليلا.

و يجب على هذا الأساس حدوث الموت عند ضرب العنق و اللون عند الضرب، و البياض و الصلابة في الدبوس عند سوطه و الصحة عند الشد و الجبر، و حدوث النعاه عند السقي و التسميد فعلا لضارب العنق و سائط الدبوس و مسقي الزرع و مسده. و كذلك الشبع و الري و الإسكار يجب أن يكون فعلا للأكل الشارب(101) و يرى الجوني أن القدرة الحادية لا تتعلق إلا بقائم محلها و ما يقع مباينا

(101) تمهيد الأرائل في تلخيص الدلائل ص 338-339.

لمحل القدرة فلا يكون مقدورا به، بل يقع فعلا للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه. فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه، فاندفاعه غير مقدور للعبد، ويذهب إلى أن ما يقع مابيننا لمحل القدرة، أو للجملة التي محل القدرة منها فلا يجوز وقوعه متولدا عن سبب مقدور مباشر بالقدرة، فإذا اندفع الحجر عند الإعتقاد عليه، فاندفاعه متولد عن الإعتقاد القائم بمحل القدرة.

و يستدل الأشاعرة على صحة ما صاروا إليه بأن الذي وصفوه بكونه متولدا لا يخلو، إما أن يكون مقدورا، أو غير مقدور، فإن كان مقدورا كان ذلك باطلا من وجهين: أحدهما أن السبب موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع فإذا كان المسبب واجبا عند وجود السبب أو بعده فينبغي أن يستقل بوجوبه ويستغني عن تأثير القدرة فيه، ولو تخيلنا اعتقاد مذهب المتولد وخطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع. واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلا، فيوجد المسبب لو كان مقدورا لتصور وقوعه دون توسط السبب والدليل عليه أنه لما وقع مقدورا للباري تعالى إذا لم يتسبب العبد إليه، فإنه يقع مقدور له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب(102).

و يرفض أن يكون الباري سبحانه وتعالى قادر بنفسه، والعبد قادر بالقدرة والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة، ولذلك يتصف بالإقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة باعتبار أن هذا لا تحصل له، فإن القدرة لا تؤثر في إيقاع المقدور شاهدا، وإنما الموقع للفعل كون القادر قادرا، ثم هذا الحكم شاهدا يعلل بالقدرة وهو غائب غير معلل لوجوبه وامتناع تعليل الواجب ولذلك رفض الجويني أن يكون أثر كون القادر قادرا شاهدا أو غائبا الإختراع، مع القضاء باختصاص العبد بمقدورات لا تنتهي، دون عناء بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد.

و يقرر الجويني أنه فيما إذا بطل ما قرره كون المتولد مقدورا للعبد فلا ينبغي إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور، فإن قضي بذلك قاض كان مصرجا ليس فعلا لفاعل السبب فإن شرط الفعل كونه مقدور للفاعل. وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضا المصير إلى أن نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلا لله ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداها، وذلك خروج عن الدين وانسلاخ عن مذهب المسلمين(103).

ثم المصير إلى التوليد، يجر على معتقده فضائح تأباها العقول، ويدرك فسادها بالبدهة، وذلك أن من رمى سهما، ثم اخذته المنية قبل اتصال السهم بالرمية، ثم اتصل بها وصادف حيا، ولم يزل الجرح ساريا إلى الإفضاء إلى زهوق الروح في سنين وأعوام، وكل ذلك بعد موت الرامي، فهذه السرايات والآلام أفعال للرامي وكل ذلك بعد موت الرامي وقد رمت عظامه، ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل الميت، وكل ما

102- الشامل في أصول الدين للرازي ص 65.

103- المصدر نفسه ص 66.

دلنا به على تفرد الباري سبحانه بخلق كل حادث، فهو جار رادا على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب.

فإن قالوا : وجدنا المسببات واقعة على حسب القصد و الدواعي و مبالغ الأسباب ، كما أن المقدورات المباشرة بالقدرة القائمة بمحالتها تقع على حسب الدواعي و القصد، ثم إن كون الفعل الغير متولد : كالشبع والري و السم و البرء و الموت و الحرارة عند احتكاك جسم بجسم مع تحامل و اعتماد، و سقط الزناد عند الإقتداح، و فهم المخاطب و خجله و وجله عند الإفهام و التخجيل و التخويف، فكل ذلك، و ما جرى مجراه يعتبر عند المعتزلة غير متولد، و إن كان ما طردوه عند الوقوع على حسب القصد، مطردا فيها و يذهب الأشاعرة قائلين لخصومهم إن ما استشهدتم به يختلف الأمر فيه و لا يطرد على وتيرة واحدة، أجبنا كذا سبيل الرمي و الجرح و رفع الثقل و شيله و كل ما يتنازع فيه (104). و يذهب الأشاعرة (105) قائلين أن التولد هو أن الله هو مخترع الألم عند الضرب.

و يقول الإيجي (106) الشرع قد أورد فيه الأمر و النهي بالأفعال المتولدة و الأفعال المباشرة، فإن الإيلام بالضرب و الطعن و القتل في الجهاد مع الكفار كلها أمور مأمور بها على جهة الندب أو الوجوب، و إيلام ما لا ينبغي إيلامه منهي عنه، فلو لا تعلق هذه الأفعال بالقدرة الحادثة لها حسن التكليف بها و الحث عليها، لما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر و الألوان التي ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة.

رد المعتزلة :

ورد المعتزلة على الأشاعرة (107) بأن الأفعال المتولدة تختلف باختلاف القدرات الثابتة للعباد فالأيدي القوية تقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف، و لو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف و عدم تحرك الخردلة بالإعتماد على الأيدي القوية، بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة.

و يقدم المعتزلة أدلة كثيرة و متنوعة عن صحة مذهبهم في أن الإنسان قادر على خلق أفعاله وانه حرا في اختيارها. و موقف المعتزلة تجاه إثبات صحة مذهبهم ذو شقين : الشق الأول يتمثل في البرهنة على صحة المذهب عقلا و شرعا، و أما الشق الثاني فيتمثل في نقض مذهب خصومهم من الأشاعرة و الجهمية الذين يرون

(104) الإرشاد للجويني ص 493-497.

(105) الفرق بين الفرق للبغدادي ص 129.

(106) المواقف للإيجي ج 8 ص 161.

(107) المصدر نفسه ص 160، و المهيد من 299-300.

أن أفعال العباد ليست من خلقهم بل هم مضطرون إليها أو كاسبون لها(108).

الأشاعرة :

• تقديم : ولما قال الأشاعرة بإبطال خلق الإنسان لفعله و لو بقدرة مكن الله الإنسان منها انجر عن ذلك أن قاموا بإبطال كل الأفعال المتولدة التي قال بها المعتزلة ثم ذهبوا إلى قضية الكسب و لعل الذي دعاهم إلى ذلك هو أنهم نظروا إلى الأمر نظرة وسطى بين المعتزلة الذين قد تطرفوا إلى حد أن جعلوا العقل هو سلطان المعرفة و بين أصحاب الحديث و أضرابهم القائلين أن الشرع وحده هو الفصل الحق في كل القضايا.

و هذا الموقف الوسط هو موقف الأشاعرة الذين يرون أن الإنسان مختار في قالب مجبور و أنه أشبه براكب سفينة تمخر عباب المحيط فهو حر مختار يسير كيف شاء و أين شاء داخل هذه السفينة و لكنه مجبور مسير هو و سفينة بعوامل خارجية و كذلك الإنسان في سفينة الوجود والأشاعرة قريبون في هذا من القائلين بالنظرية الإتفاقية أو نظرية الظروف و المناسبات و معناها أن كل فعل إنما هو في الحقيقة لله و لكنه يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة إنسانية أو غير إنسانية حتى كأنما يخيل للإنسان أن الظروف هي التي أوجدته(109).

نظرية الكسب عند الأشاعرة : (110) قال الرازي فإن حملت ما كسب على عمل العبد جعل في الكلام حذف، و التقدير : و وفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب و إن حملت ما كسبت على الثواب و العقاب استغنيت عن هذا الإضمار و قال تعالى : (و هم لا يظلمون) فلا ينقص من ثواب الطاعات، و لا يزداد على عقاب السيئات(111).

حيث نقول كسب الرجل علما أو مالا : طلبه و ربحه، و كسب الشيء : جمعه، و كسب الإثم : تحمله(112).

قال تعالى : "لكل امرء منهم ما اكتسب من الإثم"(113). و الكسب عند الأشاعرة "عبارة تعلق قدرة العبد و إرادته بالفعل المقدر، قالوا : أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، و ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة و اختيار، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر

(108) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 291.

(109) الفلسفة و الأخلاق عند ابن الخطيب ص 59-60.

(110) آل عمران 25.

(111) تفسر الرازي ج 4 ص 237.

(112) المعجم الفلسفي لجميل صليبة ج 2 ص 228.

(113) كشاف إطلاحات الفنون للتهانوي ص 40.

مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا وإحداثيا ومكسوبا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه "تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له" (114). قال تعالى : " ولا تكسب كل نفس إلا عليها" (115).

و أرجع السيد الجليند موقف المعتزلة و الأشاعرة حول قضية الخالق لأفعاله أو الكاسب لها حيث لاحظ قائل يختلف موقف الأشاعرة في هذه القضية عن موقف المعتزلة تبعا لاختلاف المبدأ الذي يصدر عنه كل منهما. رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة القائل بحرية الإنسان في أفعاله و قدرته عليها ومع أن الأشاعرة يجمعون على مخالفة المعتزلة في هذه القضية فإنهم لم يتفقوا فيما بينهم على رأي جامع في علاقة قدرة الإنسان بفعله و أثرها فيه (116).

حيث قال صبري خدمتلي : إن الفعل المكتسب هو ما يكتسب الإنسان بقدرته الحادثة فإذا أراد الإنسان الفعل و تجرد له خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من الإنسان مخلوقة من الرب، فيكون الفعل خلقا و إبداعا من الله تعالى و كسبا من الإنسان لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل، فالحركتان الإضطرارية و الإختيارية وقعتا من جهة الله خلقا و هما يفترقان في باب الضرورة و الكسب ولكنهما يستويان في باب الخلق و ذلك كله يدل على أن الله هو الفاعل الحقيقي لأفعال العباد و أن الإنسان هو مكتسب هذه الأفعال المخلوقة (117). قال تعالى : "كل نفس بما كسبت رهينة" (118)، حيث نجد أن الأشعري قد ذهب في تحديد علاقة الإنسان بفعله و أثرها فيه، إذ يرى أن قدرة الإنسان لا أثر لها في خلق الفعل أو إحداثه و لا في صفة من صفات الفعل وإنما تتعلق على وجه آخر يسمى كسبا فالفعل مخلوق لله مكسوب للعبد في وقت واحد، و إن الله تعالى يحاسب العبد في الآخرة ليس لكونه خالقا للفعل أو فاعلا له و إنما لكونه محلا للفعل و كسبا له، و الواحد هنا إنما سمي فاعلا بمعنى أنه مكتسب لفعله و ليس بمعنى أنه خالق له أو مخترع، والشيء إذا وقع بقدرة محدثة يكون كسبا لمن وقع بقدرته و وصفا له (119) و الفعل يجمع صفاته مخلوق بالقدرة القديمة و لا أثر للقدرة الحادثة في شيء منه. حيث قال خدمتلي : ذلك هو ما سمي بقضية

(114) النور 11.

(115) الأنعام 158.

(116) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 307.

(117) العقيدة و الفرق الإسلامية ص 109.

(118) المدثر 38.

(119) مقالات الإسلاميين ج 2 ص 205، الإبانة للأشعري ص 50-54.

الكسب عند الأشعري أو الكسب الأشعري اعتبارا لمن خلفوه في هذه القضية(120).

و أكد الجليند هذا الرأي فقال : هذا هو رأي أبي الحسن الأشعري كما جاء في الإبانة والمقالات و كما نقله عنه أتباعه من بعده(121). و ينبغي أن ننبه هنا سلفا إلى أن الأشعري لم يصرح في كتبه بأن الإنسان مجبور في فعله أو ملجأ إلى فعل المعصية و لكنه صرح في جميعها بأن الله يخلق في العبد الإيمان و الكفر، الطاعة والمعصية، الخير و الشر، و صرح في الوقت نفسه بأن قدرة المرء لا أثر لها في مقورها و لا في صفاتها و إنما يكتسب العبد صفة فعله بمقارنة قدرته لحدوث ذلك الفعل و إيجاده(122)، و عليه لاحظ عبد العزيز بن عبد الله أن ابن الخطيب يرى أن الكسب فعل يخلقه الله في العبد كما يخلق القدرة و الإرادة و العلم فيضاف الفعل إلى الله خلق لأنه خالقه و إلى العبد كسبا لأنه محله الذي قام به. و إذا كانت العرب تقول : "حركت القضيب فتحرك" فتجعل الحركة بين فاعلين : فحركة للمتحرك و فعلا للمحرك فذلك أقرب، كما يقول ابن الخطيب لمكان القصد و العلم و القدرة ثم الطاعة و المعصية للعبد من حيث الكسب و لا طاعة و لا معصية من حيب الخلق و الخلق لا يصح أن يضاف إلى العبد لأنه إيجاد من عدم و الفعل موجود بالقدرة القديمة لمعوم تعلقها بالقدرة الحادثة "فالحادثة تتعلق و لا تؤثر و هي تصلح للتأثير لولا المانع و هي بالمانع أحق بالقدرة القديمة عند التوارد"(123)، و لقد قصد الأشعري من نفي تأثير القدرة الإنسانية في مفعولها إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير و عدم مشاركة القدرة المحدثة لها في شيء من ذلك فهو لم يقصد أساسا أن الإنسان مجبر في فعله و أن الله جعله على المعصية قهرا بقدر ما كان يهدف إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير(124)، و يرى الأشاعرة أن كل أفعال الإنسان جميعا مكسوبة لهم فمن الله الخلق و من العباد الكسب فهم الكاسيون لأفعالهم و أعمالهم بأيديهم، فلا شيء منها اختياريا و كلها واقعة بقدر من الله و أن العبد لا اختيار له إلا من ناحية كسبه لأفعاله، فلا يصدر عنه فعل، بل و لا حق له فيه إلا لكونه مكتسبا له(125). و ذهب صليبة إلى اعتبار أن المكتسب هو المضاف على طبيعة الفرد بطريق النشاط التلقائي أو التجريبية و التدريب. يقال : الإدراك المكتسب، وهو الإدراك المتولد من مباشرة الأسباب بطريق النظر و الاستدلال، لا بطريق الإحساس المباشر، و هو مقابل بهذا المعنى للإدراك الطبيعي، و يقال أيضا : الصفات المكتسبة و هي الصفات التي تضاف على القدرات

(120) العقيدة و الفرق الإسلامية ص 109.

(121) أنظر الأريمن للرازي ص 228.

(122) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 314.

(123) الفلسفة و الأخلاق عند ابن الخطيب ص 57-58.

(124) العقيدة و الفرق الإسلامية ص 11.

(125) قسم الإلهيات لمحمد العيد قديدة ص 118.

الغظرية للفرد و من علماء التطور من يقول أن هذه الصفات المكتسبة تنتقل بالوراثة، ومنهم من ينكر ذلك وينبغي لنا على كل حال "ألا نبالغ في التقابل بين المكتسب و الفطري، إذ أن كل صورة من صور السلوك نتيجة تفاعل الوراثة و عوامل الإكتساب بعضها مع بعض(126).

و لقد عرف الباقلاني الكسب بأنه تصرف في الفعل مع مقارنة قدرة العبد له و هذا التصرف بكسب الفعل صفة زائدة على مجرد وجوده و هذه الصفة الزائدة هي معنى كونه كسبا. فالفعل يكتسب بعض الصفات الخارجية التي تعود عليه من نظرة المجتمع له و هذه الصفات سواء كانت سيئة أو حميدة هي أثر اقتران القدرة الحادثة بالفعل(127). و قال الجليلند بأن الكسب على هذه المعاني يعتبر نظرة أخلاقية تعود إلى الفعل من تقييم المجتمع له فيكون الفعل خيرا أو شرا حسب نظرة المجتمع إليه، و معلوم أن وصف الفعل بصفة خلقية لا ترجع إلى الفاعل في شيء حسب موقف الأشاعرة و إلى الفعل نفسه، بل ترجع إلى الشرع و موقفه من الفعل أمرا و نهيا، و هنا لا نجد أثرا للإنسان الفاعل أيضا في وصف الفعل بل يرجع الأثر إلى شيء خارج عنه سواء كان الباقلاني قد قصد إلى إثبات أثر القدرة الإنسانية في صفات الفعل فإن صفات الفعل عندهم ليست مكتوبة من الإنسان الفاعل و لا هي أثر لقدرة بل ترجع هذه الصفة إلى الشرع فموقفه في الكسب يجب أن يرتبط بموقفه العام من القضية كلها أعني الحسن و القبيح(128)(129). قال الرازي : إن الآية ها هنا دالة على أن كسب كل أحد يختص به و لا ينتفع به غيره، و لو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع، فكأنه قال : إنني ما ذكرت حكاية أحوالهم طلبا منكم أن تقلدوهم، ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا و تعلموا أن ما كانوا عليه من الملة هو الحق(130). فكل إنسان مكتسب لعمله و عليه فالعباد كاسبون لأعمالهم فلا عذر لهم في ترك الحق بأن توهموا أنه متمسك بطريقة من تقدم لأنهم أصابوا أم أخطأوا لا ينفع هؤلاء و لا يضرهم لثلا يتوهم أن طريقة الدين التقليد(131). و قوله إن الإنسان لأعماله مكتسب، قال ابن عاشور إن "لها ما كسبت" تمهيد لقوله "ولكم ما كسبتم" فهو المقصود من الكلام المراد بما كسبت و بما كسبتم ثواب الأعمال بدليل التعبير فيه بلها و لكم و التقرير فإن لها ما كسبت و عليكم ما كسبتم من إثم. و من هذه الآية و نظائرها انتزع الأشعري التعبير عن فعل العبد بالكسب، حيث أن ما كسبت الأمة لا يتجاوزها إلى غيرها و ما كسبتم لا

(126) المعجم الفلسفي ص 229 ج 2.

(127) الملل و النحل للشهرستاني ج 1 ص 132.

(128) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 305.

(129) البقرة 134-141.

(130) تفسير الفخر الرازي ج 2 ص 86.

(131) المصدر نفسه ص 99.

يتجاوزكم، حيث أن اعتقاد العباد نتيجة لغرورهم جعلهم يزعمون أن ما كان لأسلافهم من الفضائل يزيل ما ارتكبه هم من المعاصي أو يحمله عنهم أسلافهم(132)(133) قال ابن عاشور فسيما للتي كسبها القلب، و للتي عقد عليها الحالف اليمين حيث هو مؤاخذ بما كسبته قلوبهم وجوارحهم من أعمال(134) و الرازي هنا يذهب إلى أن ما يدل على لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل من كسب القلب، إلا أن ما يستفاد من قوله جل و علا (بما كسبت قلوبكم) هو الذي يقصده الإنسان على جد و يربط قلبه به، و إذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالمقابل له أن يكون معناه ما لا يقصده الإنسان بالجد، و لا يربط قلبه به(135)، حيث أن العباد هم الكاسبون لأعمالهم خيرها و شرها لا هم خالقون لها. حيث ذهب الشهرستاني إلى أن الله تعالى أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد الإنسان و تجرد له و سمي هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا و إحداثا و كسبا من العبد مجعولا تحت قدرته(136). غير أن تحقق الفعل في الخارج ليس أثرا للعبد و لا لقدرته بل يخلفه الله عند إرادة العبد له في العادة(137).

و قد قال الجليند : إلا أنه يتعين أن يتفطن إلى أن الإرادة التي أثبتتها الشهرستاني ليس من خصائصها التأثير في الفعل إيجابا أو إعداما، و إنما هي تخصص و ترجع جانب الفعل أو الترك أما التأثير فيه إيجابا أو إعداما فهو من خصائص القدرة و ليس الإرادة.

و قال بعضهم : إن الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالفعل على غير جهة الحدوث أي أنها تتعلق بصفات الفعل و ليس بإحداثه(138)(139) حيث أن الإنسان عند الأشاعرة يكسب أعماله و لا يمكن بأي حال أن يتدفع على أن النار لن تمسه بهذا الإكتساب و حيث أن السيئات تتناول جميع المعاصي قال تعالى (و جزاء سيئة سيئة مثلها، من يعمل سوءا يجز به) ولما كان من الجائز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فحالتها سواء في أن فاعلها يخلد في النار لا جرم بين تعالى ان الذي يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطة به، و معلوم أن لفظ الإحاطة حقيقة في إحاطة جسم بجسم آخر كإحاطة السور بالبلد و الكوز بالماء و ذلك ها هنا

(132) التحرير و التنوير ج 1 ص 735.

(133) البقرة 225.

(134) التحرير و التنوير ج 2 ص 382.

(135) تفسير الفخر الرازي مجلد 3 ص 83.

(136) أنظر الملل و النحل للشهرستاني ج 1 ص 132.

(137) نفس المصدر ص 132.

(138) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 305-306.

(139) البقرة 81.

ممتنع فنحمله على ما إذا كانت السيئة كبيرة لوجهين. أحدهما : أن المحيط يستمر المحاط به و الكبيرة لكونها محيطة لثواب الطاعات كالسائرة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة(140) فكانه تعالى قال : بلى من كسب كبيرة و أحاطت كبيرته بطاعته و اللفظ هنا عند الرازي عام لا يشمل خصوص حتى لا يمكن أن يتدبر أناس بخصوص الآية على أنها نزلت في حق آخرين فيرتكب أو يكسب ما لذ له وما طاب من المعاصي و الفواحش و المنكرات(141).

فقوله "بلى" إبطال لقولهم إن النار لا يمكن مسها لنا إلا أياما محسوبة و مقررة و معنى بلى أنتم تمسكم النار مدة طويلة و من كسب سيئة أساسا لما تضمنته لفظة بلى من إبطال قولهم أي ما أنتم إلا ممن كسب سيئة و من كسب سيئة فقد أحاطت به الخطيئة فأنتم منهم لا محالة. و المراد هاهنا بالسيئة هي تلك المعاصي العظيمة حيث أن الخطيئة إسم لما يقترفه الإنسان من الجرائم و هي فعلية بمعنى مفعوله من خطى إذا أساء(142)(143).

هذه الأحكام و عمل على عدم تنفيذها و المجاسرة عليها بارتكاب ما لم يحق له أن يرتكبه من هذه الأحكام لأنه صالح للترهيب من ارتكاب ما نهى عنه و الترغيب في فعل ما أمر به أو ندب إليه، لأن في ترك المنهيات سلامة من أثمها، و في فعل المطلوبات استكثارا من ثوابها، و الكل يرجع إلى اتقاء ذلك اليوم الذي تطلب فيه السلامة و كثرة أسباب النجاح(144)(145). فلا يتدبر الإنسان على رأي المفسر بقوله لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت يبعد هذا إذ لا قبل لهم بإثبات ذلك، فعلى إنه من قول الله فهو ناسخ للقول السابق(146) و الوسع هو الطاقة و الإستطاعة، و المراد به هنا ما يطاق و يستطاع، فهو من إطلاق المصدر و إرادة المفعول. و المستطاع هو ما اعتاد الناس قدرتهم على أن يفعلوه إن توجهت إرادتهم لفعله مع السلامة و انتقاء الموانع(147)، حيث قال ابن عاشور إن التحقيق الذي جر إلى الخوض في المسألة هو المناظرة في خلق أفعال العباد، فإن الأشعري قد قال بنفي قدرة العبد و قال بالكسب ألزمه أن يفسر ذلك بقدرة العبد لحصول المقدور

(140) تفسير الفخر الرازي مجلد 2 ص 155.

(141) المصدر نفسه ص 155.

(142) التحرير و التنوير لمحمد الطاهر بن عاشور ج 1 ص 580-581.

(143) البقرة 281.

(144) التحرير و التنوير ج 3 ص 97.

(145) البقرة 286.

(146) تفسير التحرير و التنوير ص 134.

(147) المرجع نفسه ص 135.

دون أن تكون قدرته مؤثرة فيه(148)، وهو حال في النفس لبيان كيفية الوسع الذي كلفت به النفس : وهو أنه إن جاءت بخير كان نفعه لها وإن جاءت بشر كان ضره ليها.

وأما كسبت و اكتسبت فبمعنى واحد في كلام العرب، لأن المطاوعة في اكتسب ليست على بابها، وإنما عبر هنا مرة بكسبت و أخرى باكتسبت تفننا و كراهية إعادة الكلمة بعينها(149). و ابتدئ أولا بالمشهور الكثير، ثم أعيد بمطاوعه، و قد تكون و في اختيار الفعل الذي أصله دال على المطاوعة، إشارة إلى الشرور يأمر بها الشيطان، فتأتمر النفس و تطاوعه و ذلك تبغيض من الله للناس في الذنوب. و اختيار الفعل الدال على اختيار النفس للحسنات، إشارة إلى أن الله يسوق إليها الناس بالفطرة، و وقع في الكشف أن فعل المطاوعة لدلالة على الإعتمال، و كان الشر مشتبه للنفس(150).

فهي تجد في تحصيله، فمير عن فعلها ذلك بالإكتساب، و المراد بما اكتسبت الشرور، فمن أجل ذلك ظن بعض المفسرين أن الكسب هو اجتناء الخير، و الإكتساب هو اجتناء الشر. و هو خلاف التحقيق، ففي القرآن "ولا تكسب كل نفس إلا عليها(151) ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذا بالخلد هي تجزون إلا بما كنتم تكسبون" و قد قيل إن اكتسب إذا اجتمع مع كسب خص بالعمل الذي فيه تكلف. لكن لم يرد التعبير باكتسبت في جانب فعل الخير(152). و في هذه الآية مأخذ حسن لأبي الحسن الأشعري في تسميته استطاعة العبد كسبا و اكتسابا، فإن الله وصف نفسه بالقدرة، و لم يصف العباد بالقدرة. و لا أسند إليهم فعل قدر وإنما أسند إليهم الكسب، وهو قول يجمع بين المتعارضات و يفي بتحقيق إضافة الأفعال إلى العباد، مع الأدب في عدم إثبات صفة القدرة للعباد، و قد قيل : إن أول من استعمل كلمة الكسب هو الحسين بن محمد النجار، رأس الفرقة النجارية من الجبرية، كان معاصرا للنظام في القرن الثالث، و لكن اشتهر بها أبو الحسن الأشعري حتى قال الطلبة في وصف الأمر الخفي "أدق من كسب الأشعري"(153).

و تعريف الكسب، عند الأشعري : هو حالة للعبد يقارنها خلق الله فعلا متعلقا بها، و عرفه الإمام الرازي بأنه صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله، و للكسب تعاريف أخرى(154).

(148) المرجع نفسه ص 136.

(149) المرجع نفسه ص 137.

(150) المرجع نفسه ص 137-138.

(151) المرجع نفسه ص 138.

(152) المرجع نفسه ص 138.

(153) المرجع نفسه ص 138.

(154) المرجع نفسه ص 138.

و حاصل معنى الكسب، و ما دعا إلى إثباته : هو أنه لما تقرر أن الله قادر على جميع الكائنات الخارجة عن اختيار العبد، و جب أن يقرر عموم قدرته على كل شيء لئلا تكون قدرة الله غير مسلطة على بعض الكائنات، إعمالا للأدلة الدالة على أن الله على كل شيء قدير، و أنه خالق كل شيء، و ليس لعموم هذه الأدلة دليل يخصصه فوجب إعمال هذا العموم، ثم إنه لما لم يجز أن يدعى كون العبد مجبورا على أفعاله، للفرق الضروري بين الأفعال الإضطرارية، كحركة المرتعش، و الأفعال الإختيارية (155) كحركة الماشي و القاتل، و رعيا لحقبة التكليف الشرعية للعباد لئلا يكون التكليف عبثا، و لحقبة الوعد و الوعيد لئلا يكون باطلا، تعيين أن تكون للعبد حالة تمكنه من فعل ما يريد فعله و ترك ما يريد تركه، و هي ميله إلى الفعل أو الترك، فهذه الحالة سماها الأشعري الإستطاعة، و سماها كسبا، و قال : إنها تتعلق بالفعل فإذا تعلقت به خلق الله الفعل الذي مال إليه على الصورة التي استحضرها و مال إليها (156). و هذا الرأي يعود إلى الباقلاني من حيث الكسب و قد قال الإسفراييني : إن حقيقة الكسب من المكتسب وقوع الفعل بالقدرة الحادثة مع انفرادها به (157). و قد قال الجليند : و هذا الرأي يقترب من رأي المعتزلة حيث يثبت الفعل واقعا بالقدرة منفردة، أما تسمية هذا الإحداث كسبا فهو تعصب للمذهب و تقليد له و لا مشاحاة في الألفاظ ما دام يثبت أثرا للقدرة في مقدورها سواء سمي هذا الأثر كسب أو إحداثا أو فعلا. و قال بعضهم : إن قدرة العبد تتعلق بالفعل على وجه واحد فقط أما قدرة الله فتتعلق به من جميع الوجوه، و ليس معنى كون الفعل كسبا من حقائقه التي تخصه بل هو معنى طارئ على مجرد وجود الفعل، فكون الفعل كسبا وصف للوجود بمثابة كونه معلوما و ليس من ماهية الوجود (158).

و يقسم الفخر بعض آيات الكسب إلى وجوه فيذهب إلى تأويل قوله (ما كسبت) و يرى فيه وجهين أولاهما أن فيه حذفاً و التقدير جزاء ما كسب و ثانيهما أن المكتسب هو ذلك الجزاء، لأن ما يحصله الرجل بتجارته من المال فإنه يوصف في اللغة بأنه مكتسبه، فقوله (إن كل نفس توفى مكتسبها) حيث يقول عنه مهما أمكن من تفسير كلام لا يحتاج فيه إلى الإضمار فأولى، لأنه لما آمن فلا بد أن يصل ثواب الإيمان إليه. و جوابه أنه كان ذلك دليلا على إيصال العذاب إلى الفساق و الكفار، فهو أنه سبحانه مالك الخلق و المالك إذا تصرف في ملكه كيف شاء و أراد لم يكن ظلما (159)، فإن حملت ما كسبت على عمل العبد جعل في الكلام حذف،

(155) المرجع نفسه ص 138.

(156) المرجع نفسه ص 139.

(157) التبصير في الدين للإسفراييني ص 85.

(158) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 306.

(159) تفسير الفخر الرازي ج 4 ص 114.

والتقدير : ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب. وإن حملت ما كسبت على الثواب والعقاب ستغنيت عن هذا الإضرار(160) بل الله تعالى خلق القدرة والمقدرة جميعا و خلق الإختيار والمختار جميعا فأما القدرة فوصف للعبد و خلق للرب و أما الحركة فخلق للرب وصف للعبد و كسب له فإنه خلقت مقدورة بقدرة هي كسب وصفة(161).

و يستدل ابن الخطيب على هذه الوجهة التي يصفها بالسنية بالأدلة السمعية كقوله تعالى : (إنما كل شيء خلقناه بقدر) (الله خلقكم و ما تعملون).

و قد أثبت الله الكسب و الفعل للعباد لأنه يخاطبهم في عدة آيات بـ (تعملون) - (تعقلون) - (تكسبون) - (تصنعون)(162). ثم إن كل نفس لا بد أن تجد ما كسبته و ذلك تنبيه على العقوبة بعد التفضيح ، حيث أن الكلام هاهنا كلام نهى ليدل على طول مدة التفضيح ، و من جملة النفوس المتوفاة لما اكتسبته من شرور وخيرات قد تعود عليها بما توفته من فضائل محمودة و رذائل مذمومة و هذا تفرغ على أن لكسب نفس ما تكتسبه من أعمال كيفما كان نوعها و أيا كان مصدرها الذي اكتسبته منه فهو بيان لتوفية كل نفس من الأنفس البشرية ما اكتسبته حيث أن كاسب الخير و كاسب الشر لا يستويان فالآخر متوخي بطلبه رضى الله أما من اكتسب الآثام فقد طلب أن يحل به غضب الله خلاقا لشبه حال المتطلب لطلبه فهو يتبعها حل ليقتنصها ، و ذلك على أن التحصيل على رضوان الله تعالى محتاج إلى فرط الإهتمام(163).

و لكن الرازي يذكر مسألة هاهنا فهلا قيل ثم يوفى ما كسب ليقص بما قبله.

والجواب : أن الفائدة في ذكر هذا العموم أن صاحب الغلول إذا علم أن هاهنا مجازيا يجازي كل أحد على عمله سواء كان خيرا أو شرا ، علم أنه غير متخلص من بينهم من عظم ما اكتسب(164)(165) حيث قال الزمخشري في الكشاف كما يذكر الرازي : أصل الإيسال المنع ومنه ، وهذا عليك بسل أي حرام محظور ، و البسل الشجاع الممتنع من خصمه ، أو لأنه شديد البسور ، يقال بسر الرجل إذا اشتد عبوسه ، وإذا زاد قالوا بسلا و العابس منقبض الوجه ، ثم يستشهد بقول ابن عباس والذي مفاده أن تبسل نفس بما كسبت أي ترتعن في جهنم بما كسبته في الدنيا ، من شر أو ترتعن في الجنة بما كسبته في الدنيا ، من شر أو ترتعن في

(160) المصدر نفسه ص 237.

(161) الفلسفة و الأخلاق لابن الخطيب ص 58.

(162) آل عمران 161.

(163) التحرير و التنوير ج 3 ص 157.

(164) تفسير الفخر الرازي ج 5 ص 75.

(165) الأنعام 70.

الجنة بما سبته في الدنيا، من شر أو ترتين في الجنة بما كسبته في الدنيا من خير و قالوا تسلم من المهلكات أي تمنع عن مرادها و تخذل أو تحبس في جهنم و المعنى أنها تبسل أي تفضح و أهبسوا فضحوا و المعنى هنا ذكرهم بالقرآن و مقتضى الدين مخافة احتباسهم في نار جهنم بسبب جنائيتهم لعلمهم يخافون فيبتقون و المقصود إذن هو بيان أن وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة، فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور، و لا شفيع يشفع فيها، لا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها حتى لو جعلت الدنيا بأسرها فدية من عذاب الله لم تنفع. فإذا كانت وجوه الخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا، و ثبت أنها لا تفيد في الآخرة البتة و ظهر أنه ليس هناك إلا الإبسال الذي هو الإرتهاب، و الإنغلاق الإستسلام، فليس لها البتة دافع من عذاب الله تعالى، و إذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يردد إذا أقدم على معاصي الله تعالى(166). قال محمد الطاهر و ذكر الحياة هنا له موقع عظيم و هو أن مهم من هذه الدنيا هو الحياة فيها لا ما يكتسب فيها من الخيرات التي تكون بها سعادة الحياة في الآخرة و ذكرهم به إبسال نفس بما كسبت و أن تبسل نفس من بين الأحداث المذكر بها إشارة إلى ما في ذلك من التهويل العظيم. و معنى بما كسبت أي بما جنت. فهو كسب الشر بقربنه "تبسل" و الولي هو الناصر و الشفيع الطالب للعفو عن الجاني لمكانة له عند من بيده العقاب لمن لم يكتسب الإثم و السوء(167).

أما أولئك الذين يكتسبون الجرائم والفواحش و الموبقات و ارتكاب المعاصي فهم من يتحمل المسؤولية كاملة على ما قد يكون ارتكبه من آثام في هذه الدنيا و هكذا يمكن أن يكتسب الإنسان أعماله خيرا و شرها. و عندي أن ما فوق الأرض من صدق أو كذب أو حلال أو حرام كله، فالإكتساب مرادف للكسب فقد يكتسب الإنسان مالا أو علما : طلبه و ربحه، و كسب الشيء : جمعه، و كسب الإثم : تحمله. قال تعالى : "و من يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه"(168). قال صاحب المعجم : و من فرق بين الكسب و الإكتساب، قال : الكسب ينقسم إلى كسب الإنسان لنفسه، و إلى كسبه لغيره، و لهذا قد يتعدى إلى مفعولين، فيقال / كسب فلانا علما أي أناله إياه.

أما اكتساب الإنسان فلا يكون إلا لنفسه، فكل اكتساب كسب، و لا عكس. و فرقوا أيضا بين الإكتساب و الكسب من ناحية أخرى، فقالوا : إن الإكتساب يستدعي التحمل، و المحاولة و المعاناة، أما الكسب فيحصل بأدنى ملابسة، و لذلك خص الشر بالإكتساب، و الخير بالكسب.

(166) تفسير الفخر الرازي ج 7 ص 29-30.

(167) التحرير و التنوير ج 6-7 ص 296-297-298.

(168) النساء 111.

و يطلق الكسب أيضا على تحصيل المجهول من المعلوم (169)، كما في قول (ابن سينا) : "إن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب المجهول من المعلوم والإستكمال بالفعل" (170).

واختلفوا في جواز الكسب بغير النظر، فمن جوزه جعل الكسبي أعم من النظري، و من لم يجوزه قال : النظري و الكسبي مثلا زمان. و الإكتسابي علم يحصل بالكسب.

و هو مباشرة الأسباب بالإختيار، كصرف العقل و النظر في الإستدلالات، و الإصغاء، و نحو ذلك في الحسيات. فالإكتسابي أعم من الإستدلالي، لأن الإستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلال كسبي، و لا عكس.

و أما الضروري فإنه دل على ما ليس تحصيله مقدورا لمخلوق كان مقابلا للإكتسابي، وإذا دل على ما يحصل دون نظر و فكر في دليل، كان مقابلا للإستدلالي.

و لذلك جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلًا بمباشرة الأسباب بالإختيار، و بعضهم جعله ضروريا أي حاصلًا بغير استدلال.

و فرقوا بين الكسب و الخلق فقالوا أن الكسب مختص بالإنسان و الخلق مختص بالله، هذا إذا كان الخلق بمعنى الإيجاد. فالأفعال منسوبة إلى الله تعالى خلقا، و إلى الإنسان كسبا. لذلك قال الأشاعرة : إن الكسب عبارة عن تغلق قدرة الإنسان و إرادته بالفعل المقدور. قالوا : إن أفعال الإنسان واقعة بقدرة الله وحدها، و ليس للإنسان تأثير في خلقها، بل الله أوجد في الإنسان قدرة و اختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد الفعل المقدور للإنسان مقارنا لقدرتة و اختياره، فيكون الفعل مخلوقا لله إحداثا و إبداعا و مكسوبا للإنسان (171) و من ثمة نظر الأشاعرة إلى القضية كلها على اعتبار أنها راجعة إلى نظرتة الكلية من حيث التكليف الشرعية فلا يمكن أن يصح تكليف الله عبده بما لا يقدر على القيام به، فلا يمكن أن يأمر بفعل ما وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه، كما لا يصح كذلك أن يمد الإله هذا المخلوق قدرة ليس لها أي تأثير في أفعاله فنفي التأثير عليها كنفيتها تماما، كما لا ينبغي أن يكون للقدرة أيضا تأثير في أحوال العباد أو صفاتهم وذلك لأن التأثير في أوضاع الفعل كلا تأثير (172)، حيث العبد هو ذلك الفاعل و المختار و هو مطالب بالشرائع و الأمر هكذا كالعبد الذي يأذن له صاحبه في بيع شيء معين فإذا باعه العبد بدون إذن سيده بطل التصرف

(169) المعجم الفلسفي ج 1 ص 114.

(170) النجاة ص 482.

(171) المعجم الفلسفي ج 1 ص 114-115.

(172) المعتمدة النظامية للجويني ص 30-36.

وإذا باعه بعد إذنه صح تصرفه فيه، و البيع في الحقيقة ينسب إلى السيد و ليس إلى العبد لأنه لو لم يأذن السيد لما صح البيع فالعبد مؤمر بالتصرف و يوبخ و يعاقب على عدم التصرف(173).

و يرى الجويني أن كل من يريد أن ينفي أثر تلك القدرة الحادثة في أفعاله يكونون مكذبين للرسول قاطعين لكل الشرائع كلية فقد تقرر عند أهل العقول أنه جل شأنه أمر و نهى كما مكن من الفعل و القيام بالترك و عندها يمكن أن نقول إنه تعالى توعد بالثواب و العقاب في الآخرة، و أن النصوص القاطعة تبين أنه لأقدرهم على الوفاء بمطالبهم به و مكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر و الإنكفاف عن واقع الزجر، و من نظري في كليات الشرائع و ما فيها من الإستحاثات على المكروهات و الزواج و عن الفواحش و الموبقات، و ما يتعلق بها من الحدود و العقوبات ثم تلفت إلى الوعد و الوعيد و ما يجب عقده من تصديق الرسول ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيتارهم و اختيارهم و اقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستمر على التقليد مصمم على جهله، و في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع و التكذيب بما جاء به المرسلون(174). و ذهب الجويني في الوقت نفسه إلى حقيقة "أن الله يفعل ما يشاء"(175) و لا يسأل عما يفعل(176) و لكن إثبات هذه الأدلة لا ينفي أن يكون الإنسان قادرا على فعله كما أن الرب تعالى يتقدس عن الكذب. و ذهب الجليند إلى أن الجويني رغم كونه ينسب الفعل إلى قدرة العبد على سبيل الحقيقة فإنه لا يقول بأن العبد خالق أفعاله لأن هذا الإطلاق يشعر باستقلال العبد في إيجاد الفعل من العدم، و الإنسان كما يحس من نفسه شيئا من الإستقلال فإنه في نفس الوقت يحس بشيء من عدم الإستقلال، فالفعل يستند وجودا إلى القدرة، و القدرة تستند إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة. و هكذا بقية الأسباب حتى ينتهي مسبب الأسباب المستغني بذاته على الإطلاق، و هكذا فإن قدرة العبد للسبب في فعله لكنها غير مستقلة بالتأثير لأن كل سبب مستغني من وجه و مقتدر من وجه آخر.

و القول بنفس آثارها يبطل الحسيات و المعقولات معا، كما أن القول باستغلالها وانفرادها يلغي أثر السبب و هو خالق القدرة المحدثة القديمة من وجه الخلق و القدرة الحديثة على جهة الكسب(177).

و الجويني يقترب من موقفه هذا من رأي المعتزلة فهو يثبت للإنسان قدرة مؤثرة في أفعاله لكي تصح قضية التكاليف الشرعية و هذا ما حرص عليه المعتزلة و خاصة القاضي عبد الجبار، و لكن يبقى الخلاف

(173) المصدر نفسه ص 30-36.

(174) المصدر نفسه ص 30-36.

(175) الحج 18.

(176) الأنبياء 23.

(177) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 309.

بينهما في اللفظ دون المعنى و المضمون، لأن كلا الطرفين يؤكد أثر قدرة الإنسان في فعله و تسمية هذا الأثر خلقاً أو كسباً ليس بذي شأن لأن كل منهما يستعمل اللفظ في غير ما يستعمله الآخر(178).

موازنة :

و بناء على رأيهم (179) فرقوا بين الفعل الإلهي و الفعل الإنساني و نفي كون مقدرات العباد مقدورة لله، لأنه من المستحيل إثبات مقدر بين مقدرين أو قادرين و بذلك ألزموا الأشاعرة بنفس إلزام الأشاعرة لهم، و قد رد القاضي عبد الجبار(180) على ذلك قائلاً : "القدرة عندنا هي قدرة على الضدين، فالمكلف لا بد من أن يتمكن منهما، و مع ذلك فلم يرد القديم تعالى منه كلا الأمرين و لم يجب من حيث لم يرد أحدهما أن يكون مانعاً منه و هذا دليل على الإختيار و ليس الإلجاء من الله فيما كلفنا به لأنه لو أجبنا فيما كلفنا فيه فمعنى هذا أخرج جميع المكلفين من التكليف".

كما أن القاضي رد على الأشعري حين قال(181) "و أحد ما يتعلقون به قولهم : لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة بل كان يجوز في حالة العجز، و معلوم خلافه".

فقال القاضي : إن أردتم بقدرة لم تكن موجودة قط فإن ذلك لا يجب و إن أردتم بقدرة كانت موجودة ثم عدت فلا مانع لهذا الإلزام و هذا ظاهر في أفعالنا المباشر منها و المتولد.

أما في المباشر : فلأن الفعل يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدمه و وجدت في حالة وقوع الفعل فإنه لا يحتاج إليها بل يستغني عنها.

و أما في المتولدات فقد أوضح قائلاً ألا ترى أن الرامي ربما يرمي و يخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة بل عن كونه حياً؟ و أما قولهم "بل كان يصح في حالة العجز". فإن أرادوا و لم تتقدمه القدرة فإن ذلك مما لا يجب، و إن أرادوا و قد تقدمته قدرة فإننا تجوزه : ألا ترى أن الرامي قد يرمي و يعجز قبل مصادفة السهم رميته؟ فبطل كلامهم و على النقيض من ذلك يذهب الأشاعرة فيرون أن إرادة الله خلاف أمره، و عليه قالوا(182). إن الكمال الإلهي يتحقق في القدرة الإلهية المطلقة و أن نسبة الأفعال للعباد يعني انتقاص مفهوم القدرة الإلهية المطلقة، لذلك ذهبوا إلى أن الدليل على أن الله خالق لأفعال عباده أننا لو قلنا إن العبد يخلق أفعاله من طاعة و معصية أو إيمان أو كفر فقد أشركنا في الخلق بيننا و بين الله تعالى، و أن خلقه لا يتم إلا

(178) الإرشاد ص 189-209، اللمع للجويني ص 106-107.

(179) أصل العدل عند المعتزلة للسيدة هانم إبراهيم يوسف ص 75.

(180) المغني، كتاب الإرادة ج 6 ص 289.

(181) شرح الأصول الخمسة ص 54-56.

(182) الإنصاف ص 147.

بخلقنا، و ذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو إيمان أو طاعة أو معصية فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد و الرب و انه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر و هذا شرك ظاهر. كما استدل الرازي(183) بدليل التمانع ليثبت به عدم نسبة خلق الأفعال للعباد فقال : إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه فإما أن لا يقعا معا و هو محال لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر، فلو امتنعا معا لوقعا معا و هو محال أو يقع أحدهما دون الآخر و هو باطل.

و يرد المعتزلة على الأشاعرة قائلين إن تصرفاتنا ترجع أساسا لإمكاناتنا و قدراتنا يقول القاضي(184) إن تصرفاتنا و دواعينا يجب انتفاؤها بحسب كراهتنا و صارفنا مع سلامة الأحوال إما محققا و إما مقدرًا، فلولا أنها محتاجة إلينا و متعلقة بنا لما وجب ذلك فيها، لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره كما يعلم احتياج المتحرك إلى الحركة، و الساكن إلى السكون، و تصرفات الساهي و إن لم تقع بحسب قصده محققا، فقد وقع بحسب قصده مقدرًا، لأننا لو قدرنا أن للساهي قصدا كان لا بد في تصرفه من أن يكون واقعا بحسب قصده و الدليل على ذلك ان الكد و السعي مطلوبان في الدنيا(185) لأنها دار تكليف و ليس الأمر كذلك في الآخرة، فالله تعالى ينبت الزرع و ينميه عند أفعالنا و لا يخلق خلقا كاملا بدون كد و تعب.

و رد الأشاعرة على المعتزلة فقالوا(186) إن الإنسان لا تصرف له و لا إرادة و لا اختيار وأن الحركات ليست مخلوقة للعباد بوقوع أكثرها على خلاف الدواعي و القصود، فإن الإنسان إذا أراد تحريك يده في جهة مخصوصة على حد مضبوطة مثل تحريك أصبعه على خط مستقيم لم يتصور ذلك من غير انحراف عن الجهة المخصوصة، أو أراد أن يرمي سهما فأخطأ فأراد أن يعاود الرمي ليصيب الهدف فلم ينجح و هكذا الحال في جميع الأحوال المبنية على الأسباب. و من هنا علمنا أنه لا بد من مصدر آخر غير دواعي الإنسان و صوارفه وهو الله.

و على لسان عبد الجبار يرد المعتزلة على الأشاعرة فيقولون لهم(187) :

إن علة ذلك هو الحدوث و هو تجدد الوجود، و أن هذه التصرفات في حاجة دائما إلينا لأنها لا تخلو إما أن تكون لاستمرار القدم أو لاستمرار الوجود أو لتجدد الوجود.

(183) محصل أفكار المتقدمين للرازي ص 141.

(184) شرح الأصول الخمسة ص 342.

(185) المغني (الطف) ج 13 ص 107.

(186) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص 82.

(187) شرح الأصول الخمسة ص 343.

ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار القدم، لأنها كانت مستمرة القدم وإن لم تكن، ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود لأنها تخرج عن كوننا قادرين وهي مستمرة الوجود، فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد الوجود.

و السبب في ذلك أن المعتزلة يرون بجواز تأخر العلة عن المعلول، معناها تقدم القدرة بدون وجود الفعل. لكن الأشاعرة يذهبون على العكس من المعتزلة قائلين باقتران العلة بالمعلول، فإذا وجدت العلة وجد المعلول، ومعنى ذلك مقارنة القدرة للفعل، و لكنهم بالرغم من ذلك ينكرون التلازم الضروري بين العلة والمعلول في الطبيعة أي بين الأسباب و مسبباتها.

و أن الفعل كان مقدورا لله قبل تعلق القدرة الحادثة (188) و عليه فلم يجعلوا للعبد إرادة ذاتية و إنما سلبوه حرية الإرادة و سبب ذلك أنهم ميزوا بين الخلق و الكسب فقالوا إن :
الخلق : هو الموجود بإيجاد الموعود و له حكم و شرط فحكمه أن الموجد (189) لا يتغير بالإيجاد فلا يكسبه صفة و لا يكتسب عنه صفة و الشرط أن يكون عالما به من كل وجه.

أما الكسب فهو المقدر بالقدرة الحادثة، و له حكم و شرط فحكمه أن المكتسب يتغير بالكسب فيكسبه صفة و يكتسب عنه صفة، و الشرط أن يكون عالما ببعض وجوه الفعل و ليس بكل وجوه الفعل أي كل ما يهم هو أن يحدث التغيير.

فالكسب عندهم يسمونه استعانة و ينسب إلى العبد فعلا و اكتسابا و ليس ذلك مخلوقا بين خالقين بل مقدورا بين قادرين من جهتين مختلفتين أو مقدورين متميزين لا يضاف إلى أحد القادرين ما يضاف إلى الثاني، لأن نسبة القدرة إلى العبد تتعارض مع قدرة الله.

و ذهب المعتزلة إلى نقيض ما ذهب إليه خصومهم فقالوا إن الله قادر بنفسه و العبد قادر بالقدرة (190) و القادر بالنفس غير القادر بالقدرة فهو يتصف بالإقتدار فالعبد مستقل بالإيجاد والإختراع و ليس للبارئ سبحانه وتعالى (191) من هذه الأفعال إلا خلق القدرة فحسب فهي مشابهة في القادرين أي الله و العبد.

بينما يذهب الأشاعرة قائلين إن العبد كما يحس من نفسه التمكين (192) و القدرة من الفعل يحس من

> (188) نهاية الإقدام في علم الكلام ص 80.

> (189) المصدر نفسه ص 77.

> (190) مقالات الإسلاميين ج 2 ص 88.

> (191) نهاية الإقدام في علم الكلام ص 89.

> (192) المصدر نفسه ص 88-89.

نفسه الإحتياج إلى معين في كل ما يتصرف، فمثلا إذا أحسن الإقتدار على النظر لا يحس الإقتدار على العليم بعد حصول النظر.

و استحالة كون القدرة الحادثة سالحة للإيجاد لأنها لو كانت كذلك لصلحت لإيجاد(193) كل موجود من الجواهر والأعراض، وذلك "لأن الوجود قضية واحدة تشمل الموجودات سواء كانت جواهر أو أعراضا، لأن صلاحية القدرة إما أن تثبت عموما بالنسبة للموجودات جميعا وهذا محال لم فيها من الإختلاف، أو تثبت بالتخصيص لبعض الموجودات ولا دليل على التخصيص فلا يصلح هذا دليلا لحصر صلاحية القدرة تجويزا وإمكانا ولأن في القدرة جهة واحدة فلو صلحت لإيجاد موجود ما صلحت لإيجاد كل موجود.

بينما يرى المعتزلة أن البشر متساوون في القدرة العقلية التي خلقها الله فيهم ومن ثمة تتساوى صلاحيتهم في أفعالهم، حيث قال الجبائي(194) إن القادر منا لا يخلو من أن يفعل الشيء أو ضده إذا حصلت شروط :

- أن يكون ذلك مبتدأ أو مباشر.

- أن يكون القادر مع كونه قادرا في الحال قادرا.

- ألا يحصل في الثاني منع أو ما يجري مجراه.

و على هذا كان المخالف لمذهب المعتزلة أن يبقى ساكنا أوقاتا كثيرة مع كونه قادرا على الحركة.

كما قال عبد الجبار إن صحة الفعل أو وجوبه يرجع إلى القادر دون القدرة وإنما تأثير القدرة هي أن يصير بها القادر قادرا و بها يصير المقدور أي الفعل.

لكن الأشاعرة هنا يذهبون إلى أن أحدنا حتى إذا كان قادرا بقدرة فإنه لا يستطيع أن يتمكن من تحريك جسم أو إسكانه، كذلك القدرة تمكن كل قادر من الأخذ والترك.

و المعتزلة(195) قالوا : إن العاقل يميز بين مقدوره و بين ما ليس بمقدوره، و يدرك التفرقة بين حركاته الإدارية و بين الألوان التي لا يستطيع أن يتحكم فيها و لا اقتدار له عليها. كما أنهم يستدلون على ذلك بأن الفرد منا هو الذي يحدث تصرفه كالبناء و الكتابة و غيرهما، فليس من المعقول أن يجمع الفرد آلات الكتابة أو آلات البناء و ينتظر أن تصير دارا مشيدة أو قصيدة مكتوبة، و من ينتظر أن يحدث ذلك من الله فهذا يعد نوعا من الجهل.

(193) المصدر نفسه ص 70.

(194) المعنى (الأصلح) ج 4 ص 210.

(195) تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية لعاطف العراقي ص 161.

قال الأشاعرة (196) : إنه سبحانه وتعالى خالق لأفعال العباد أجمع والدليل أن المحدث للشيء إذا كان عالما به فيجب أن يريد به وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يريد أعمال العباد وهو ما يتفرد به تعالى. بينما يقول عبد الجبار : إن الدلالة قد دلت على أنه لا يصح أن يكون خالقا لأعمال العباد لأن مقدرهم يستحيل كونه مقدورا لله تعالى.

وقد بينا أن المحدث لا يجب أن يريد ما يحدثه من حيث كان محدثا له لأننا قد دلنا على أن الواحد منا يحدث الإرادة ولا يريد بها. كذلك القديم سبحانه لا يريد إرادته. وقال فإن قال الأشاعرة أن أعمال العباد بمنزلة مرادات الله فهذا باطل لأنهم يفصلون بين إرادات العباد ومراداتهم، ولأنهم يوجبون كونه مريدا لكل ما يعلم كونه سواء أفعال العباد أم غير أفعال العباد وهذا باطل، فكيف ينهى عن القبيح في أفعال العباد ويأمر بالحسن، فهل يمكن مع خلقه لأفعال العباد أن يكرهها ولا يريد بها وهذا غير جائز. وقال الأشاعرة إننا وجدنا تفرقة بين الحركة الإختيارية والحركة الإضطرابية، و علمنا تعلق إحداها بنا دون الثانية فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة.

حيث "أن هذه التفرقة تثبت على مذهبنا إذ جعلنا إحدى الحركتين متعلقة بنا عن طريق الحدوث دون الطرق الأخرى".

إلا أن عبد الجبار نقد فكرة الأشعريين في الكسب وقال عنها إنها قدرة دون تأثير فهي مجرد إسم لا معنى له. حيث "أن هذه التفرقة تثبت على مذهبنا إذا جعلنا إحدى الحركتين متعلقة بنا عن طريق الحدوث دون الطرق الأخرى".

"كما أنه كيف يمكنكم ذلك مع أن الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى".

"إن هذه التفرقة ثابتة في المتولدات ثباتها في المباشر فكان الأولى أن نجعل المتولدات كسبا لنا والمعلوم خلافه".

وقد أورد القاضي (197) دليلا على استحالة الكسب بأن الأشعرية قالوا : يصح النهي عن القبيح من أفعال العباد وإن كانت من خلقه لأنها كسب لهم ومتعلقة بهم.

فرد القاضي قائلا : كيف يكرهها وهو خالقها وإن كانت كسبا لهم. وكيف يذم العبد على القبيح ويمدحه على الحسن ويثيبه ويعاقبه، لأن من حق الفاعل أن لا يذم غيره على فعله، كما أن كلامهم هذا يوجب عليهم القول بأنه تعالى يريد خلق الكفر ولا يريد اكتساب الكافر له، وكذلك القول في الإيمان فإذا أجازوا ذلك فإن معنى هذا أنه سبحانه يخلق الأفعال ولا يريد بها وهذا يهدم أكثر أدلتهم في الإرادة ويبطل

(196) المغني (كتاب الإرادة) ج 6 ص 307-311.

(197) المغني كتاب الإرادة ج 6 ص 307-311.

أصلهم في المخلوق لأنهم يعتمدون على أن لا صفة من صفات الفعل إلا و إنما يحصل عليها بالله عزوجل. كما يلزمهم أيضا أن يحسن من العبد أن يريد اكتساب الكافر الكفر أيضا. و أن يحسن منه تعالى أن يتعبد الأنبياء بأن يريدوا من أممهم اكتساب الكفر و في هذا خروج من الدين.

كما أن الدليل على استحالة الكسب(198) هو استحالة مقدور واحد لقادرين أو لقدرتين، و ذلك لا مكان لاختلاف دواعيهما أحدها الداعي إلى فعل شيء و يدعوا الآخر الداعي إلى الإنصراف عنه، و أيضا إمكان اختلاف إرادتهما، و اختلاف علمهما. و هذا كله يؤدي إلى استحالة مقدور واحد لقادرين.

قال الأشاعرة(199) إذا كانت المعتزلة تستدل على أن الله ليس خالقا لأفعال العباد لأن فيها التفاوت وقد نفي التفاوت عن خلقه، و بذلك يمكننا أن نستدل من ذلك على أن الطاعات من العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفاوت فيها.

و رد المعتزلة على الأشاعرة إذ قالوا : فقد قامت الدلالة على أن هذه التصرفات من الطاعات و غيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا و داعينا، فيجب أن تكون فعلا لنا واقعا من جهتنا.

و قال الأشاعرة(200) إن الدليل على أن الله خالق أفعال العباد أنكم تحمدون الله تعالى على الإيمان و إن كان الإيمان من فعلكم و متعلق بكم، و كذلك فإنكم تذمون أحدنا على الإماتة و الغرق و الحرق و غير ذلك مع أن شيئا من ذلك لا يتعلق به.

و رد القاضي قائلا :

إننا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه و نحمده على مقدماته من الأقدار و التمكين و إزاحة العلل بأنواع الألفاظ، و قال : لهذا قال بعض أصحابنا حين أورد بعضهم هذا السؤال عليه بحضرة بعض الأكابر فقال : إننا لا نحمد الله تعالى على ذلك و إنما الله يخدمنا عليه، فانقطع السائل، فقال المسؤول "شئنت المسألة قسهلت".

ثم أكمل كلامه : "إننا لا نذم أحدنا على الإماتة و الغرق و الحرق و إنما ذممناه على مقدمات ذلك".

كما قال : و الدليل على أن أفعال العباد محدثة منهم أننا نفصل بين المحسن و المسيء فنحمد المحسن على إحسانه و نذم المسيء على إساءته. و لا تجوز هذه الطريق في حسن الوجه و قبيحه و لا في طول القامة و قصرها فلا يحسن منا أن نقول للتويل لما طالت قامتك و لا للقصير لم قصرت؟ معنى هذا أن المعتزلة(201) تؤمن

> (198) المغني ج 8 ص 110-114.

> (199) شرح الأصول الخمسة ص 356.

> (200) المصدر نفسه ص 332-333.

> (201) فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية لجارودية و الأب قنواطي ج 1 ص 61.

بأن العبد مسؤول عن أفعاله لأنها من خلقه، ولذا قرر الإسلام مبدأ المسؤولية الفردية و هذه هي العدالة الإلهية و ليس كما هو عند الأشاعرة فهم يسمونه العمل الإنساني المقترن بالإرادة الإلهية.

كما أن الإسلام قد دعا إلى الحرية الفردية و لم يدع إلى الجبر كما قالت المسيحية فقد قال يوحنا البمشقي : إن مذهب الجبر هو عقيدة الإسلام بينما مذهب الحرية هو مذهب المسيحية فكيف هذا و هم يقولون بالمسؤولية الجماعية و تحمل الخطيئة الأولى؟. فلا يوجد في الإسلام ما يسمى بخلاص الفداء العام أو التضحية الكلية، ففكرة الصلب و الفداء هذه موجودة في الديانة المسيحية فقط و هي تؤدي إلى انفكاك المسؤولية الفردية و هي التي حرص عليها الإسلام كل الحرص.

و العبد عند المعتزلة(202) هو الذي يخلق قدرته و ليس كما قالت الأشاعرة من أنه ليس له قدرة مستقلة، و دليلها على ذلك لقوله تعالى "اهدنا الصراط المستقيم" و لقوله تعالى : "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا" فلو كان للعبد قدرة مستقلة لما طلب هذه الاستعانة بل استغنى عنها، وأنه سبحانه يمن على من يشاء من عباده بأن هداهم للإيمان.

و لكن عند المعتزلة أن هذه الهداية لمن يشاء من العباد، أي بمعنى لمن يريد أن يهديه الله أو بمعنى أصح، من طلبها من الله فإن الله يهديه. فقدرة العبد عند المعتزلة صالحة للضدين جميعا على السواء لقوله تعالى : "و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها"(203). و لقوله تعالى : "و لو شاء لهداكم أجمعين"(204). و لقوله تعالى : "و لو شاء الله لجمعهم على الهدى"(205). و لقوله تعالى : "و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة"(206). و لقوله تعالى : "و لو شاء ربك ما فعلوه"(207). و لقوله تعالى : "أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا"(208).

(202) المغني (كتاب الإرادة) ج 6 ص 315-320.

(203) السجدة 13.

(204) النحل 9.

(205) الأنعام 36.

(206) الشورى 6.

(207) الأنعام 113.

(208) الرعد 32.

و معنى هذه الآيات جميعها أنه سبحانه و تعالى قد أراد من الناس جميعا الإيمان على طريق الإختيار ليستحقوا به الثواب و لم يشأ منهم ذلك على جهة القسر و الإلجاء أو القهر، فسبحانه أراد بهذه الآيات نفي الإلجاء و الإكراه.

و حتى الآيات التي يحتمل معناها الإلجاء من الجائز تسميتها إيماناً و هدى لقوله تعالى :
"فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا" (209) و هذا في الدار الآخرة إنهم آمنوا و لكن بعد زوال التكليف فالإلجاء بالإيمان هنا كان لايد من وقوعه كذلك لقوله تعالى : "و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها" فالمراد به ما تطلبه النفس من النجاة بالرجوع إلى دار الدنيا و التكليف لأنهم طلبوا ذلك و سألوه بقولهم : "ربنا أبصرنا و سمعنا فأرجعنا نعمل صالحا إنا موقنون" (210).

و مما يؤكد ذلك قوله تعالى : "و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه" (211)(212).

معنى ذلك كونه سبحانه شائيا للإيمان من جميعهم اختياراً لأن الذي نفاه هو مشيئة الإلجاء.

(209) غافر 84.

(210) السجدة 12.

(211) الأنعام 29.

(212) الصواعق المرسله لابن قيم الجوزية ج 1 ص 225.

جامعة الأميرة
القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث
موقف المعتزلة و الأشاعرة
من العدل و الصلاح

تقديم :

التعريف اللغوي :

العدل ضد الجور وما قام في النفوس أنه مستقيم كالعدالة والعدولة والمعدلة والمعدلة عدلٌ بعدل فهو عادل من عدول و عدل بلفظ الواحد وهذا اسم للجمع رجل عدل و امرأة عدل و عدلة و عدل الحكم تعديلا أقامه وفلانا زكاه و الميزان سواه و العدالة محركة و كهزمة المذكون أو كهزمة للواحد بالتحريك للجمع و عدله و عدلاء و الكبل و الجزاء و الفريضة و النافلة و الفداء و السوية و الإستقامة و بلا لام ولي شرطة تبع فإذا أريد قبل رجل دفع إليه فليل لكل ما يئس منه وضع على يدي عدل و بالكسر نصف الحمل ج أعدل و عدول و عدليك معا ذلك و شرب حتى عدل صار بطنه كالعدل و الإعتدال توسط حال بين حالين في كم أو كيف وكل ما تناسب فقد اعتدل و كل ما أقمته فقد عدلته و عدلته و عدل عنه يعدل عدلا و عدولا حاد و إليه عدولا رجوع والطريق مال والفحل ترك الضراب و الجمال الفحل نحاه و فلانا بفلان سوى بينهما و ماله معدل و لا معدول مصرف وانعدل عنه و عادل أعود و العدالة ككتاب أن يعرض أمران فلا تدري لأيهما تصير فانت تروى في ذلك وعدولي بالبحرين والشجرة القديمة الطويلة والعدولية سفن منسوبة إليها أوالي عدول رجل كان يتخذ السفن أوالي قوم كانوا ينزلون نجر و العدولي جمعها و الملاح و العديل كزبير بن الفرخ شاعر ومعدل بن أحمد كمجلس محدث والمعدلات كمعظمات زوايا البيت وهو يعادل هذا الأمر إذا ارتبك فيه ولم يعضه و العدل محركة تسوية العدلين(1).

فالعدالة عند أهل اللغة هي الإستقامة، و في الشريعة الإستقامة على طريق الحق، و البعد عما هو محذور، و رجحان العقل على الهوى.

و في اصطلاح الفقهاء اجتناب الكبائر، و عدم الإصرار على الصغائر، و استعمال الصدق، و اجتناب الكذب، و ملازمة التقوى، و البعد عن الأفعال الخسيسة.

و العدالة مرادفة للعدل باعتباره مصدرا. و هو الإعتدال، و الإستقامة، و الميل إلى الحق، و هو الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط و التفريط(2).

و العدالة عند الفلاسفة هي المبدأ المثالي، أو الطبيعي، أو الوضعي الذي يحدد معنى الحق، و يوجب احترامه و تطبيقه.

فإذا كانت العدالة متعلقة بالشيء المطابق للحق دلست على المساواة و الإستقامة، و إذا كانت متعلقة بالتفاعل دلست على إحدى الفضائل الأصلية، و هي الحكمة، الشجاعة، العفة و العدالة.

(1) القاموس المحيط للفيروز أباي ج 4 أنظر مادة عدل.

(2) التعريفات للجرجاني أنظر مادة عدل.

”وليس العادلة جزءاً من الفضيلة وإنما هي الفضيلة كلها“ (3).

والعدالة باعتبارها فضيلة جانبان : أحدهما فردي، والآخر اجتماعي. فإذا نظرت عليها من جانبها الفردي دلت على هيئة راسخة في النفوس تصدر عنها الأفعال المطابقة للحق. وجوهرها الاعتدال، التوازن، الإمتناع عن القبيح والبعد عن الإخلال بالواجب. وإذا نظرت إليها من جانبها الاجتماعي دلت على احترام حقوق الآخرين، وعلى إعطاء كل ذي حق حقه.

وقد بين الفلاسفة أن أساس العدالة المساواة، وأن مبدأها هو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. والعدالة عندهم عدالتان : عدالة المعاوضة و عدالة التوزيع أو القسمة. الأولى تتعلق بتبادل المنافع بين الأفراد على أساس المساواة، كما في عقود البيع والشراء، وسائر المعاملات.

والثانية تتعلق بقسمة الأموال والكرامات على الأفراد بحسب ما يستحقه كل واحد منهم، بحيث يمكن القول أن نسبة هذا الإنسان إلى هذا المال كنسبة كل من كان في مثل مرتبته إلى قسطه.

ومعنى ذلك أن عدالة المعاوضة تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض، على حين أن عدالة التوزيع تنظم علاقات الأفراد بالدولة، وفي كلا هذين النوعين من التنظيم نسبة، إلا أن نسبة عدالة المعاوضة عددية، و نسبة عدالة التوزيع هندسية.

والفرق بين العدالة والمحبة أن العدالة توجب على المرء التقييد بالحق، أي أخذ ما له وإعطاء ما لغيره، على حين أن المحبة توجب عليه أن يريد يغيره أكثر ما يريد لنفسه. والإنسان لا يحتاج إلى العدالة إلا إذا فاته شرف المحبة. ”ولو كان الناس جميعاً متحابين لتناصفوا ولم يقع بينهم الخلاف“ (4).

ويذهب جميل صليبا قائلاً لذلك قيل فإن واجبات العدالة أضيق من واجبات المحبة، لأن الأولى توجب على المرء الإمتناع عن الشر واجتناب الإعتداء على حقوق الآخرين، على حين أن الثانية توجب عليه الجود بنفسه في سبيل غيره. وإذا اعتبرنا المحبة مبدءاً خلقياً عاماً ملازماً للذات الإنسانية، و العدالة قاعدة علمية موضوعية ضرورية لضبط علاقات الناس، لم يكن بين هاتين الفضيلتين تعارض. لأن مبدأ المحبة يصبح في هذه الحالة أساس الأفعال العادية، ولأن قاعدة العدالة يمكن أن تمتد إلى جميع الواجبات، حتى تشمل

(3) تهذيب الأخلاق لمسكويه ص 117.

(4) تهذيب الأخلاق لمسكويه ص 133.

تحديد علاقات المحبة، و تحديد صورها القابلة للتنفيذ و لا معنى لقول بعضهم إن فضيلة العدالة سلبية، وفضيلة المحبة إيجابية، لأن من شرط كل فضيلة أن تكون إيجابية.

و العدالة الإجتماعية هي احترام حقوق المجتمع و التقيد بالصالح العام، أو هي احترام الحقوق الطبيعية و الوضعية التي يعترف بها المجتمع لجميع أفرادها، كتنظيم العمل، و منح العمال أجورا متناسبة مع كفايتهم، و توفر الخدمات و التأمينات الإجتماعية التي يحق للأفراد أن يحصلوا عليها في سبيل حفظ بقائهم، و تيسير تقدمهم و تحقيق سعادتهم(5) التي لا تتم إلا إذا كانت الأمم عادلة و سرى فيها هذا العدل على أساس عدم هضم حقوق الأفراد.

العدل :

المعتزلة :

و من ثمة قال أصحاب العدل أو العدليين : إننا بالعدل يمكن أن نتوصل إلى كونه واحدا باعتبار أن ذلك عنده مطلق أما عند البشرية فهو نسبي. قال مطهري : إن بحث "الجبر و الإختيار" يؤدي بذاته إلى البحث في "العدل" فهناك رابطة مباشرة بين الإختيار و العدل من جهة، و الجبر ونفي العدل من جهة أخرى، أي عندما يكون الإنسان مختارا فإنه يصبح للجزاء و المكافأة العادلة مفهوم و معنى. أما الإنسان المسلوب الإرادة و المحروم من الحرية أو الذي يقابل الإرادة الإلهية أو العوامل الطبيعية مغلول اليدين مغمض العينين فإنه لا معنى للتكليف و لا للجزاء بالنسبة إليه(6). و من هنالك يمكن أن نقول إن المسلمين قد اختلفوا حول قضية العدل الإلهي إلى فئتين :

الأولى : و تسمى المعتزلة و هم يناصرون العدل و الإختيار.

أما الثانية : و تسمى الأشاعرة و هم يناصرون فكرة الوسيطة بين العقل و النقل. و لا بد من التنبيه على أن منكري العدل لم ينكروه صراحة لأن القرآن الكريم الذي يعتمد عليه كلا الطرفين قاوم الظلم و نفاه عن ذات الله سبحانه و دعا إلى العدل و أثبتته لذات الله سبحانه(7) و عليه ذهب الجليند إلى أن المعتزلة هم أول من اهتم بالعدل فأنحازوا إليه و نصروه و انتصروا له حيث مجتمعت دون عدل يسري في كيانه فيبتعد عن الخسائس والرذائل و يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الإسلامية اهتماما بمبحث العدل في الأفعال الإلهية و ما يتصل بها من

(5) المعجم الفلسفي ج 2 ص 59-60.

(6) العدل الإلهي ص 20.

(7) المرجع نفسه ص 20.

قضايا فرعية و مشكلات جزئية (8) و سبب هاته الإشكالية أن المعتزلة الذين سمو أنفسهم أو سموا من طرف غيرهم بالعدلية فقد حاولوا تناول هذه المسألة بالبحث حول مستويات عدة كالمستوى الإلهي أو الإنساني على السواء ثم تمكنوا بعدئذ من معالجة آثارها على أساس القيم الأخلاقية بالنسبة لأفراد المجتمع و جماعاته فهو إذا يرتبط عندهم بقضايا أخرى كثيرة التوارد مثل فكرة الخير و الشر و التعديل و التجوير و الآلام (9).

و قد قال الجليند: إن كل هذه المصطلحات تستمد معناها و مفهومها الكلامي من عند المعتزلة من مفهوم العدل الإلهي (10) الذي قيل إن المعتزلة قد جعلوه من أمهات القضايا بالنسبة لهم حيث ذهب مطهري إلى القول: بأن المعتزلة ناصروا العدل و قالوا: إن العدل له حقيقة مستقلة و لما كان الله سبحانه حكيمًا و عادلاً فهو ينجز أفعاله حسب معيار العدل. فلو نظرنا إلى ذات الأفعال بغض النظر عن أنها قد تعلقت بها إرادة الله التكوينية أو التشريعية لوجدنا بعض الأفعال بذاتها تختلف عن بعضها الآخر، بعض الأفعال بذاتها تتصف بالعدل مثل مكافأة عاملي الخير، و بعضها بذاتها تتصف بالظلم مثل معاقبة فاعلي الشر، و لما كانت الأفعال بذاتها تختلف مع بعضها و كان الله جل و علا خيراً مطلقاً و كاملاً مطلقاً و حكمة مطلقاً و عدلاً مطلقاً فإنه يجعل أفعاله حسب معيار العدل، و يضبطها في قالبه (11).

و لقد عرف القاضي عبد الجبار العدل بأنه "كل فعل فعله لينتفع المفعول به يحسن أو يضر به (12). معنى هذا أن الفعل الذي يمكن وصفه بالعدل لا بد أن يكون فيه وجه يحسن لأجله النفع أو الضرر. وعليه بنى الجليند مجموعة من الشروط المرتبطة بالعدل الإلهي ارتباطاً وثيقاً بحيث أن أفعال مولانا كلها عدل لا يخرج منها شيء عن حكمته جل و علا فقال إننا بالتأمل في هذا التعريف يتبين لنا أن العدل لا بد فيه من شروط ضرورية:

1- فلا بد أن يكون هذا الفعل موجهاً إلى الغير.

2- أن يكون فيه وجه يحسن لأجله النفع أو الضرر اللاحق بالمفعول به.

و انطلاقاً من الشرط الثاني فإن أفعال الله تعالى كلها توصف بأنها عدل لأنها مشتملة على وجود حسن لأجلها الفعل و الترك، ثم هو موجه إلى الغير بقصد نفعه، و قد تختلف صور النفع الذي تشتمل عليه أفعال الله الموجهة إلى العبد.

(8) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 214.

(9) شرح الأصول الخمسة ص 133، المختصر في أصول الدين - عبد الجبار - ج 1 ص 202 رسائل العدل.

(10) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 214.

(11) العدل الإلهي ص 21.

(12) المغني، التعديل و التجوير ج 6 ص 48.

و قد تكون في صورة أشياء محبوبة للعبد كالمال و الصحة و الولد، و قد تكون في صورة غير محببة إليه . كالفقر و المرض و الآلام. لكن ينبغي أن نعلم أن محبة الإنسان و كراهيته لما يحل به ليست مقياسا للعدل الإلهي في أفعاله ، لأن أفعال الله كلها عدل و حكمة.

و عدم محبة الإنسان لبعضها لا ينفي ما فيها من عدل و حكمة أو يبطل ما فيها من مصلحة له ولغيره(13). و لا يشد من أفعاله تعالى شيء عن مفهوم العدل إلا ما يفعله تعالى ابتداء بالمكلف من الخلق والإحياء و التكليف ، لأن هذه الأمور لا يصح وصفها بأن الله خلقها أو فعلها بالمكلف لينتفع به الحي أو يضره بها بل هي ذاتها "ما به يصح النفع أو الضرر، فيعذر أن يقال فيه أنه عدل و إن كان من حيث التعارف يوصف بذلك، لأنه لا خلاف أن جميع أفعاله تعالى عدل و حكمة(14) جعلت المعتزلة ينظرون إلى طبيعة العدل في الإسلام و ذلك قصد إدراكنا لمجمل التصورات الإسلامية عن الألوهية و الكون و الحياة و الإنسان.

و ليس العدل بهذه المعاني إلا فرعا من ذلك الأصل الكبير الذي ترجع إليه كل تعاليم الإسلام.

إن الإسلام و هو يتولى تنظيم الحياة الإنسانية جميعا لم يعالج نواحيها المختلفة جزافا، و لم يتناولها أجزاء و تفاريق. ذلك أن له تصورا كليا متكاملا عن الألوهية و الكون و الحياة و الإنسان، يرد إليه كافة الفروع و التفصيلات، و يربط إليه نظريات جميعا و تشريعاته و حدوده، و عباداته و معاملاته، فيصدر فيها كلها عن هذا التصور الشامل المتكامل، و لا يرتجل الرأي لكل حالة، و لا يعالج كل مشكلة وحدها في عزلة عن سائر المشكلات(15). بينما نجد عبد الجبار يذكر تعريفا آخر للعدل يمنع من أن يدخل التكليف في حده و كذلك الخلق و الإحياء ابتداء، حيث يعرفه على أنه إذا كان وصفا للفعل قائلا : "إنه توفير حق الغير و استيفاء الحق منه"(16).

حيث ذكر الجليند قائلا ذلك أن هذا التعريف الأخير للعدل يخرج من دائرته خلق العالم ابتداء، لأن خلق العالم ليس عدلا من الله و إنما هو فضل منه و إحسان إلى المكلف، و لو اقتصر على تعريف العدل بالمعنى الأولي لكان يوجب أن يكون خلق العالم داخلا في حد العدل، لأنه فعل موجه إلى الغير بقصد النفع أو الضرر على وجه يحسن(17)، فهذه الشروط هي المأخوذة في حد العدل. و لكن إذا قيل عند المعتزلة أنه تعالى عدل بالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، و أنه لا يفعل القبيح و لا يبخل بما هو واجب عليه، و أنه العدل في قضائه

(13) مشكلة الخير و الشر ص 215.

(14) المغني (التعديل و التجوير) ج 6 ص 48.

(15) العدالة الإجتماعية في الإسلام لسيد قطب ص 20.

(16) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص 132.

(17) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 215.

و المقصود عندهم من وصف الله تعالى بالعدل أن المراد به (19) أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يبخل بما هو واجب عليه، و أنه تعالى أفعاله كلها حسنة، و أنها كلها لا تكون إلا حكمة وصوابا و تنزيه الفعل الإلهي عن كل قبيح (20) و قد عرف أبو علي الجبائي العدل بأنه كل فعل حسن، غير أن هذا التعريف ليس مقبولا لأنه يدخل في حده الخلق و التكليف. و كل ما يفعله الإنسان لنفسه من نفع و دفع ضرر. و لذلك فقد رفضه القاضي عبد الجبار لأنه غير مألوف في الإستعمال (21) و المعنى الذي يقصده المعتزلة من مفهوم العدل هو نقيض الظلم الذي يجب أن ينزه الله عنه، و هم قد عرفوا الظلم بأنه "كل ضرر لا نفع فيه بوجه من الوجوه لا دفع ضرر أعظم منه ولا مستحقا و لا الظن للوجهين المتقدمين (22).

قال الجليلند : و لو تأملنا التعاريف التي وضعها المعتزلة للعدل و نظرنا في مقياس القبول والرفض الذي أخذ به القاضي عبد الجبار لوجدنا أن التعريف الذي يأخذ به في حد العدل ينتهي في التحليل الأخير إلى القول بأن العدل هو وضع كل شيء في موضعه اللائق به. ذلك أنه قد ارتضى تعريف العدل بأنه توفير حق الغير واستيفاء الحق منه، و هذا يعني أن يوضع الحق في نصابه و أن يعطي لصاحبه و يؤخذ من غاصبه و معنى هذا أن وضع الحق في غير موضعه ليس عدلا و سلب الحق من صاحبه غير مقبول (23). و الحقوق مختلفة و متنوعة فمنها ما يتعلق بالله، و منها ما يتعلق بالإنسان، و منها ما يتعلق بغيره و مراعاة العدل في إيصال الحقوق إلى أصحابها و أخذها من غير صاحبها يعني "وضع كل شيء في موضعه اللائق به" (24). و من ثمة وجدنا أن الإسلام يقيم العدالة الإجتماعية تقييما يمتاز بالدقة و العمق على أسس ثابتة، و يحدد لبلوغ أهدافها وسائل معينة، فلا يدعها قضية غامضة. و لا دعوة مجملة، فهو بطبيعته دين تنفيذ و عمل في واقع الحياة، لا دين دعوة و إرشاد مجردين في عالم المثال (25).

(18) أصل العدل عند المعتزلة ص 41.

(19) القاضي : شرح الأصول الخمسة ص 301.

(20) أصل العدل عند المعتزلة ص 41.

(21) المغني (التعديل و التجوير) ج 6 ص 49-50.

(22) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص 345.

(23) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 216.

(24) المرجع نفسه ص 216.

(25) العدالة الإجتماعية في الإسلام لسيد قطب ص 31.

حيث أن قاعدة العدالة الإجتماعية متأثرة بذلك التصور الأساسي، داخله في إطاره العام، وأن طبيعة نظرة الإسلام إلى الحياة الإنسانية، تجعل العدالة الإجتماعية عدالة إنسانية شاملة لكل مقومات الحياة الإنسانية، ولا تقف عند الماديات و الإقتصاديات، وأن القيم في هذه الحياة مادية معنوية في الوقت ذاته، لا يمكن الفصل بين صفتها المتحدثين، وأن الإنسانية وحده متكافلة متناسقة، لا جماعات متعارضة متنافرة(26) وعندما ذهب المعتزلة إلى العدل حاولوا أن ينفوا المحاباة عن الله وأنه تعالى سوى بين العقلاء في التعاليم الدينية، ولم يخص الملائكة ولا الأنبياء بشيء من التوفيق والعصمة ولا شيء من نعم الدين دون سائر المكلفين(27). و يذهب المعتزلة إلى أن العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة، و العدل أهم صفة للفعل الإلهي، و اختار المعتزلة هذه الصفة بالذات لأن العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير ولا سيما في علاقة الله بالإنسان(28).

فمن ابتعد عن عدالة الله لم يستطع على أي حال أن يقيم عدالة بين الناس حتى ولو كانت نسبية وغير مطلقة و عليه فالأمر قد يقع أحيانا خلافا للعدل. و من ثمة نجد أنه في أكثر الأحيان قد توضع الكفاءات البشرية في غير مواضعها التي تستطيع فيها أن تنتج و تنتثر فهذا يعد إهانة و احتقار للمجتمع.

حيث حرم مجتمعنا من الإفادة منها وكذلك وضع المحرومين من الكفاءة و الموهبة في موضع ليسوا أهلا له يعد ظلما للمجتمع ولأصحاب الكفاءات الممتازة(29).

وصفة العدل ربما أطلقت و يراد بها الفعل الإلهي و يراد بها وصف الذات الإلهية لنفسها، فيقال الله عدل، و فعله عدل. فإذا أريد بها وصف الذات نفسها كان ذلك على طريق المبالغة والتجاوز، كما يقال له سبحانه السلام المؤمن.

فكذلك يقال الله عدل و يكون المراد أن جميع أفعاله تعالى حسنة و أنه لا يفعل القبيح و لا يخل بما هو واجب، و إذا أريد بها وصف الفعل نفسه فيكون معناه أن أفعاله الحسنة قد قصد بها نفع الغير أو ضده على وجه حسن(30) و لقد بنى المعتزلة على موقفهم من قضية العدل الإلهي مواقف أخرى تتصل بالفعل الإلهي و علاقته بالإنسان، كما حرصوا على توضيح المفاهيم التي تتعلق بقضية العدل و تفصيل ما فيها من الجمال

(26) المرجع نفسه ص 31.

(27) أصل العدل عند المعتزلة ص 42.

(28) الشهرستاني : الملل و النحل ج 1 ص 52.

(29) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 217.

(30) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص 132.

حتى أنه ليصح القول بأن للمعتزلة نظرية متكاملة في العناية الإلهية بالكون(31).

فأفعال الله يجب أن تكون حسنة لأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب فلا يكذب في خبره ولا يخلف وعده أو وعده، ولا يجوز في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بجرم آبائهم، ولا يظهر المعجزة على يد الكذاب، ولا يكلف العباد العباد فوق طاقتهم، بل يقدرتهم على ما كلفهم به ويعلمهم صفة ما كلفهم به ويدلهم على ذلك بالعقل تارة وبالرسل تارة، وإنه إذا كلف العبد و أتى المكلف بما كلف به على الوجه المطلوب منه فيجب عليه أن يثيبه على ذلك لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم أو أسقم و أمرض فإن ذلك لصالح العبد و منافعه لما يدخره له من الأعراض في الآخرة. و إلا كان مخلا بواجبه تعالى عن ذلك(32) و هذه القضايا تسمى عند المعتزلة بعلوم العدل لأنها كلها مبنية على فهمهم لمعنى العدل الإلهي على النحو السابق، و كلها تتصل بنفع العباد الذي هو الحكمة و العلة الغائبة للخلق عند المعتزلة. فكل ما يفعله الله تعالى بالمكلف إنما هو إصلاحه دينا و دنيا، و من هنا حرص المعتزلة على توضيح أن الله أعلم بمصالح العباد منهم بأنفسهم. لذلك كان كل ما يريد به هو صلاح لهم كما جعلوا من علوم العدل كذلك أن يعلم العبد أن ما به من نعمة فمن الله سواء كانت هذه النعمة من جهة الله أو من جهة غيره، و ذلك لأن الله قد كلفنا الشكر على ما بنا من النعم، فلو لم تكن من جهته تعالى لما كان الشكر عليها لأن ذلك يكون قبيحا منه(33) و لما كان الله عالما بقبح القبيح "مستغنيا عنه و عالما باستغناؤه عنه فإنه لا يختاره ولا يفعله بوجه من الوجوه(34) و مهما يكن من شيء فإن المعتزلة قد بنوا مواقفهم من العدل الإلهي على أساس القياس على ما في عالم الشهادة، فما كان عدلا من الإنسان فإنه يصح كونه عدلا، لأن العدل لا بد أن تبني مسأله على ما نجده في الشاهد من قبح الفعل وحسنه(35) فإن الواحد منا إذا ... كان عالما بقبح القبيح و مستغنيا عنه عالما باستغناؤه عنه فإنه لا يختار القبيح"(36). و إذا كان المعتزلة قد حاولوا الإنفراد بآراء خاصة بالعدل قصد التخلص من لفظة ما ألصق بهم من جهمية.

الأشاعرة :

أما الأشاعرة فقد رأوا أن عدل الله شامل لكل شيء فهو المحيط علمه بكل هذه الكائنات على اختلاف

(31) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 217.

(32) المرجع السابق 217-218.

(33) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص 133-135.

(34) المصدر نفسه ص 302.

(35) المغني ج 11 ص 60.

(36) شرح الأصول الخمسة ص 302.

أمور المخلوقات و تحت قضائه يقع كلما في الكون من شرور و معاصي و منكرات خلقها لكنه لم يرد لها و لا يريد لها على الإطلاق فالعباد هم الكاسبون لها. و من ثمة نراهم يفسرون العدل على اعتبار ما يفعله العباد لا على مقياس ما يفعله أو يقوم به تعالى تجاه عباده فكل شيء منه عدل و ليس كل عمل من العباد هو بالضرورة عدل و عليه قال مطهري إنهم فسروا العدل تفسيراً خاصاً فقالوا أن العدل ليست له حقيقة ثابتة من قبل بحيث نستطيع تحديدها و جعلها معياراً و مقياساً لأفعال البارئ جل و علا. فإذا جعلنا مقياساً و معياراً لأفعال الله سبحانه فإن ذلك يعتبر تحديداً و تقييداً لإرادة الله و لمشيتته، و لا يمكننا أن نفرض قانوناً ثم نجعل هذا القانون حاكماً حتى على أفعال الله سبحانه، كل القوانين جزء من مخلوقاته و محكومة له سبحانه و هو حاكمها المطلق، و كل فرض يتضمن تبعية الإرادة الإلهية فإنه مخالف لصفات الله تعالى من علو و قدرة مطلقة. و ليس معنى كونه عادلاً أنه يتبع قوانين سابقة هي قوانين العدل، و لكن معنى ذلك أنه سر منشأ العدل، فكل ما يفعله فهو عدل، و ليس كل ما هو عدل فهو يفعله، فالعدل و الظلم متأخران و منتزعان من فعل الله سبحانه. فالعدل ليس مقياساً لفعل الله، و لكن فعل الله هو مقياس العدل "كل ما يفعله فسرو فهو حلو" (37) فأنى للعباد أن يضعوا قوانين لخالقهم فيصفونه بالعدل و عليه قال الأشاعرة: خلق الله العالم حيث صنعه وأبدعه و هو التقدير أيضاً بمعنى المساواة بين شئين و هو إيجاد شيء على مقدار شيء لم يسبق له وجود، و الخلق هنا المخلوق، و يطلق على الجمع، و منه الخليفة، و هي الطبيعة أو ما خلقه الله، فالإنسان سيد الخليفة، و الخلق هو الإيجاد، فيكون مجرد إيجاد من غير نظر إلى وجه الإشتقاق. و ليس الخلق الذي هو إيجاد الشيء من لا شيء إلا لله تعالى. و يطلق عليه اسم الإبداع (38).

و ذهب الغزالي إلى أن الخلق هو اسم مشترك، فقد يقال خلق لإفادة وجود كيف كان، و قد يقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة و صورة كيف كان، و قد يقال خلق لهذا المعنى الثاني لكن بطريق الإختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده و إمكانه" (39).

فالخلق المطلق هو صفة لله تعالى، لأنه جل جلاله موجد مبدئ، و إبقاؤه مساو لإيجاده. يحدث العالم بإرادته و يبقيه بإرادته، و لو لم يرد بقاءه لبطل وجوده. فإذا كان العالم باقياً فمرد ذلك إلى أن الله يديم وجوده. و هذا ما يسمى بالخلق الدائم (40)، فالعباد له مخلوقون و قدرته فيهم نافذة و عدله سائر، فكيف يقول

(37) العدل الإلهي ص 20-21.

(38) المعجم الفلسفي لجميل صليبة ج 1 ص 541.

(39) معيار العلم ص 189، من الطبعة 2 ص 189.

(40) المعجم الفلسفي ج 1 ص 541-542.

المخلوق لخالقه لا بد أن تكون عادلا معي في أفعالك أليس ذلك تحديدا لسلطة الخالق من طرف المخلوقين فهم عبيد له و هو مالكمهم يتصرف فيهم بقدرته كيفما شاء و حيثما أراد فهو ولي نعمتهم و سيدهم و هم له عبيد فكيف يقول العبد بسيد له لا بد من إدرار نعمتك علي و لا بد أن أحصل منك على كل ما أريد أولا يكون قول العبد لسيد طلبا للمحال أليس من حق السيد أن يعاقب عبده حتى و لو لم يخطئ، حيث أن العدل الإلهي عندهم هو ممثل في مشيئة الله المطلقة و إرادته التي لا تتخلف حيث خلق الكون و لا أحق لأحد أن يعترض عليه فقدرته الإلهية نافذة في العباد و حكمته فيهم لا توصف بغرض من أغراضهم فالعباد لا يمكنهم قياس عدلهم بعدله و على ذلك بنوا موقفهم على أن الحسن و القبيح يعدان من الأمور الإعتبارية النسبية التي لا تفهم إلا من الوحي فما وصفه الشرع بأنه كان حسنا فهو حسن، و ما وصفه الشرع بأنه قبيح فهو قبيح، فلا مدخل للعقل في التوصل إلى شيء من ذلك، و هذا مما جعلهم يذهبون إلى أن قدرة الله مطلقة لا يمكن بأي حال إخضاعها لمفاهيم الإنسانية كالعدل الشامل أو الحكمة فلا غرض له سبحانه و تعالى من خلق هذه المخلوقات التي تريد تحديد نفوذ مشيئته و إرادته فلا صلاح و لا أصلح.

و لو فعل الله شيئا تحكم عقولنا بقبحه لما كان قبيحا بل يحسن منه أن يخلد الأنبياء في نار جهنم و يثيب العصاة و الكفار في دار النعيم لأن إرادته مطلقة و قدرته عامة، و يجوز منه تعالى أن يؤلم الأطفال و يعذبهم في الدنيا بأمراض الجذام، الذي تقطع له أيديهم و أرجلهم كما يحسن منهم أن يعذبهم في الآخرة بغير جرم و لا ذنب و يكون ذلك منه عدلا و حكمة(41). فقد يجتهد الإنسان في أعمال كثيرة يعتقد أنها له نافعة و يبذل فيها كل ما استطاع من البذل و العطاء و يجهد نفسه إجهادا كبيرا قصد الحصول على غايات و منافع يريدونها لنفسه و لكن الله سبحانه يعلم يقينا أن هذه الأعمال التي تلعب لأجلها قد تكون له فيها أضرارا لا يعلمها إلا الذي خلقه فهو الأعلم بما يصلح و ما لا يصلح لمخلوقاته و الدليل على ذلك أن فريقان من الناس يجتهد أحدهما في الدراسة و يتعب كثيرا قصد الحصول على شهادة تمكنه من الإرتقاء في منصب بينما نرى أحدهما ينام و يتكاسل قاضيا وقته في الراحة و الإستجمام غير عابئ بالذاكرة و لا بما يسدى إليه من نصائح و في نهاية المطاف ينجح الكسول و يخفق المجتهد أولا تكون هذه من حكمة الله تعالى وعدله فما صدر من الإنسان ينبغي أن يعرف أذلك عدل أم ظلم أما ما يصدر عن خالقه فلا يتعين عليه أن يسأل حوله هكذا شاءت مشيئته سبحانه و هكذا أراد أن تكون مخلوقاته.

قال السنوسي : إننا عبيد له تعالى وعدله فينا مطلق و إرادته فينا نافذة فنحن لا نسأله تعالى عن عدله وإنما نحن الذين نسأل من طرفه أعدلنا أم ظلمنا فلا ثواب ولا عقاب بالأعمال ولا حسن ولا سيء يمكن

للإنسان أن يحصل عليها من خلال ما يقوم به من عبادات فالكل برحمته إن شاء عذب المحسن وأثاب العاصي فلا يجب عليه أن يدخل المحسن الجنة والعاصي النار فكل ذلك من فضله وتكرمه على عباده المخلوقين له فلم يخلقهم لغاية ولا لهدف فكثير من الناس يعملون أعمالا حسنة و يواصلون اجتهادهم في الأعمال الطيبة رغبة منهم في الدخول إلى الجنة ولكن قدرته تعالى شاءت أن يدخلوا النار(42) وكثيرا من المخلوقات تعصيه بالليل والنهار وترتكب الجرائم والفواحش والموبقات وتفعل كل الأخلاق السيئة التي نعتقد نحن أنها توجب دخوله إلى النار ولكنه سبحانه يدخله الجنة وهكذا شاء الله فلا حق لهذه المخلوقات على اختلاف أنواعها أن تدعي أن الله يدخلها الجنة أو يدخل غيرها جهنم، فالكل من فضله و برحمته لا يستطيع أحدنا أن يضمن لنفسه مكانا مرموقا في الدنيا، فبالأولى إذن فلا يستطيع أن يضمن لنفسه مكانا مرموقا في الأخرى ولو كان ذلك لتناول الناس بعضهم على بعض فهذا حاج و ذاك لم يحجج و هذا صوام قوام وذاك لم يصم إلا فريضته وهكذا دواليك، نجد هذه الفوارق بين الناس و الكل راجع إلى رحمته تعالى فهو الذي يثيب عباده وهو الذي يعاقبهم كما يشاء و حيثما يريد(43).

ولما كانت إرادة الله مطلقة و قدرته عامة، فإنه لا يجب عليه شيء من الأفعال لخلقه، لأنه الذي يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد في ملكه "فلا يسأل عما يفعل و هم يسألون"(44). فلا يجوز لأحد من خلقه أن يأمره بفعل غرض من الأغراض أو تركه لأمر من الأمور فالكل عبيد له و كل شيء في حقه جائز إن شاء سبحانه فعل و إن لم يشأ لم يفعل لأن أفعاله لا يمكن أن تعلق بفعل ولا ندعي أن لها غاية من الغايات كما لا يمكننا أن نوجب في حقه فعل الثواب لعباده الطائعين و لا نوجب في الوقت نفسه فعل العقاب لعباده العاصين فهو سيد الكون و خالقه فالخالق لا يمكن أن يقع تحت سلطة من خلق فيقول له لماذا هذا و لماذا ذاك فكل شيء يعود إلى ما أراد أن ينعم به على عباده و من هنا فلا يجب عليه فعل الثواب للطائع من عباده أو العقاب بالمذنبين بل الثواب فضله و العقاب عدله، و الفضل و العدل كلاهما غير واجبين عليه.

و كل ما وقع من الشرور و الآثام فالله غير مرید له، و كل ما لم يقع من الطاعة و الإيمان به فالله غير مرید له، لأنه مرید لكل ما حدث و غير مرید لكل ما لم يحدث، فهو يرید كفر الكافر و يرید أن يعاقبه عليه في الآخرة، و يرید هداية المؤمن و يرید إثباته عليه في الآخرة، و ليس للعبد أثر في شيء من كفره أو إيمانه(45).

(42) شرح أم البراهين على العقيدة الكبرى ص 95.

(43) المرجع السابق ص 97.

(44) الأنبياء 23.

(45) شرح أم البراهين على العقيدة الكبرى ص 130.

فقد يؤمن الإنسان و يقدم على أعماله دلائل و ثوابت يكون اعتقاده فيها أملا لدخول الجنة و لا يدخلها و قد يعمل الإنسان أعمال كفر و فساد في الأرض و جرائم مع مخلوقاته يعتقد بواسطتها أنه يدخل النار و لكن رحمة الله مطلقة فلا أحد يمكنه أن يحددها و لا مخلوق يمكنه أن يتصرف فيما لم يخاق و ما لا يملك لا حق له في الحديث عما لا يملك فهل نحن نملك أن نتصرف مع خالقنا و هل نحن من العارفين لما يخبئه لنا و هل نحن قادرين على أن نثبت أن زيدا قدا دخل الجنة و أن عمرا قد دخل النار فلا يمكن لأحد أن يدعي هذا أو ذاك و من ثمة انطلق الأشاعرة في تصورهم لقضية العدل الإلهي تصورا يليق بجلاله و عظمته و قدرته فكل شيء لا يخرج عن كونه تعالى فهو المالك و هو الخالق و المهيمن و المسيطر له العزة و الجبروت و بقدرته الملك و الملكوت. فتصورهم لعموم القدرة و الإرادة جعلهم يستمدون موقفهم من فكرة عدل الله في عبادة حيث إرادته مطلقة في ملكه يتصرف فيه كيف يشاء و لا يتصور منه ظلم أو جور، بل لا يتوقع منه فعل غير عدل، و ليس ذلك كراهة من الله للظلم أو محبة في العدل، و إنما لأنه المالك الوحيد الذي يتصرف في ملكه كيف يشاء فليس لأحد أن يسأله : كيف و لماذا و لم لا يكون كذا بدلا من كذا(46)، لأن "...الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه، و هو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما"(47)، و لا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه، لذلك فهو سبحانه لا يسأل عما يفعل، فهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم و لا ينسب إليه جور، فلو أدخل الخلائق كلهم الجنة لم يكن ذلك حيفا منه، و لو أدخلهم النار ما كان ذلك جورا منه(48)، بل الله يحكم ما يريد.

وذهب الجليلند إلى أن الأشاعرة يتصورون قضية العدل و الظلم تصورا خاصا(49) فهذا البغدادي يذهب مذهبا آخر و يحاول أن يضع للعدل تعريفا خاصا من حيث المعنى قائلا أنه ما للفاعل أن يفعله. وإذا تساءلنا وقلنا : إن هذه المعاني التي وضعها الأشاعرة للعدل تسوغ أن تكون الجرائم و الموبقات و المعاصي عدل من المالك العلام على اعتبار أنها لا تخرج عن أفعاله جل و علا على رأيهم حيث نجدهم يقولون أنه لا أثر لقدرة الإنسان فيها و الحق أنه مكتسبها فكيف يمكن ألا تكون لقدرة فيها أثر. يقول البغدادي في ذلك بأن الكفر و المعصية و الشرور كلها عدل من الله سبحانه و إنما هي جور و ظلم من مكتسبها، و العدل من أفعالنا ما وافق أوامر الله و الظلم ما وافق نهيه(50) وهذا الظلم الذي تحدث عنه الأشاعرة لا يمكن أن نتصور وقوعه من الله فلا أحد

(46) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 225.

(47) إحياء علوم الدين للغزالي 195/20.

(48) الملل و النحل للشهرستاني : 139/1.

(49) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 225.

(50) أصول الدين 131-132.

يستطيع أن يغالبه في ملكه فهو القاهر الذي لا ترسم له رسوم ولا تحد له الحدود ولا يقدر من يدعي القدرة أو يدعي النفوذ والسلطان على أنه أقدر على مغالبته في ملكه حتى يصح تصرفه في ملك غيره وليس هناك من يضع له الشرائع والقوانين حتى يقال أنه ظلم بخروجه على شريعة من هو فوقه أو خرج عن حكمه(51).

وما يجمع الأشاعرة على تأكيده حول العدل الإلهي قد نشأ أصلا على الإعتراف بأن قدرته شاملة ومشيتته نافذة في هذه المخلوقات فلا يمكن أن نتصور في أفعاله تعالى ظلما أو عدلا وإنما ينبغي أن نعترف ونتصور أن ذلك موجود في أفعالنا من حيث ظلمنا وعدلنا ولكن الجليند يذهب إلى أن ما يحرص عليه الأشاعرة مؤكدين عليه من وراء فكرتهم عن العدل الإلهي هو إطلاق القدرة الإلهية في الخلق وعموم الإرادة وشمولها لكل ما هو كائن، خيرا كان أو شرا، حسنا أو قبيحا، لأنهم ظنوا أن القول بوجوب مراعاة العدل والحكمة يحد من إطلاق القدرة ويضيق من عموم الإرادة، فالعدل يجب أن يعرف في فعله تعالى لا من جهة أنه حكيم لا يعيبث و عادل لا يظلم، وإنما من جهة أنه المالك الوحيد الذي يفعل في ملكه ما يشاء ولا يسأل عما يفعل، والعدل والظلم وغير ذلك من المعاني يجب أن تؤخذ من أمره ونهيه لا من خارج ذلك(52) وعلى هذا الأساس ذهب كل الأشاعرة في تحليلهم لقضية العدل والتجويز فالله عادل في إرادته ومشيتته وأمره ونهيه وتعذيبه المؤمن وإدخاله النار وعفوه عن العصاة وإدخالهم الجنة فمن يمكن أن يسأله عن ذلك ومن الخليقة يستطيع أن يقول له أنا عابد ومخلص لك نيتي فيها فكيف تعذبني وترحم هذا العاصي الذي طغى وتجبر وأعلن تمرده عليك. فهو الخالق وهم المخلوقون يفعل فيهم وبهم ما يشاء لا ما يشاؤون. ومن ثمة ذهب ابن حزم إلى أن كل ما خلقه الله من تكليف ما لا يطاق وتعذيبه عليها، و خلقه الكفر والظلم في الكافر والظالم وإقرارهما عليه ثم تعذيبهما، و خلقه الكفر وغضبه منه وسخطه إياه. كل ذلك منه عدل وحكمة وحق لا يسأل عما يفعل(53). و ذهب الغزالي إلى أن عدل الله في الكائنات شامل و عام فالإنسان بإمكانه أن يعرف عدله و ظلمه و ليس بإمكانه أن يعرف عدل الله سبحانه في عبادته إذ يقول فمن أسماء الله الحسنى أن معناه العادل وهو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم، ولا يستطيع أحد أن يفهم معنى العدل إذا لم يكن قد عرف عدله، و معرفة الإنسان بعدل الله لا تتأتى له إلا بعد أن يكون قد عرف أفعاله تعالى و ما فيها من مظاهر العدل والحكمة و ذلك لا يكون إلا بعد الإحاطة بأفعال الله تعالى وكيف رتب الأسباب و وضح الوسائل و ربط بين ذلك و بين الغايات و المسببات(54). و هذا كله جعل من علماء الأشاعرة يتصورون أن عدل الله

(51) غاية المرام للآمدي ص 245.

(52) شكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 225-226.

(53) الفصل في الملل والنحل ج 3 ص 71

(54) المقصد الأسنى ص 59.

لا يمكن ربطه بعدل العباد فأفعالنا و أعمالنا تختلف عن أفعاله تعالى كل الإختلاف حيث أن البشر قاصر العقل في الحكم على أفعاله و أحكامه التي تصدر عنه فهو المخلوق الضعيف المتأثر بما حوله أما خالق هذه المخلوقات على ما هي عليه من الضعف فلا يمكنها أن تستطيع إدراك ما في عدل الله و حكمته في خلقه من فوائد عاجلة أو آجلة فقد يمرض الإنسان و هو يرى أن في مرضه ظلم له نتيجة قصور عقله و هو لا يعلم أن مولانا عادل فيما فعل به فالأمراض و الأسقام و العلل كلها من صنع الله و المخلوق لا يعلم و لا يفهم عن ذلك شيئاً. قال الجليند و يرى الغزالي أن معرفة الإنسان بالعدل الإلهي تطلب منه أن ينظر في العالم ليتأمل كيف وضع الله كل جزء من أجزاء العالم في موضعه اللائق به (55)، "ما ترى في خلق الرحمان من تفاوت" (56) و لا قصور، بل قد يبهر الناظر كمال الصنعة، و كمال اعتدالها و انتظامها حيث أعطى الله كل شيء خلقه ثم هداه إلى ما أراد له وهو بذلك جواد ثم رتبته في وضعه اللائق به، و هو بذلك عدل (57).

و إذا نظر الإنسان في الأرض و الماء و الهواء و الكواكب و السماء كيف خلقها و رتبها فوضع الأرض في أسفل السافلين، و جعل الماء فوقها، و جعل الهواء فوق الماء، و هذا هو العدل. حيث وضع كل شيء في موضعه، و لو عكس الوضع لاختل نظام الكون و تعطل انتظام سير العالم، و كذلك خلق الإنسان و كيف وضع الرأس أعلى البدن و جعل فيها العينين و الأنف و الفم و جعل القدم حاملة للجسم و ملامسة للأرض. و لو عكس الوضع لبطل نظام خلق الإنسان و اختل انتظام حياته، فالله لم يضع شيئاً في موضع إلا لأنه متعين لذلك الموضع دون غيره، و لو ذهب يمينه أو يسره أو أعلى أو أسفل عن هذا الموضع لبطلت فائدته التي خلق لها و لكان ناقصاً و عدل الله و حكمته تتضحان للناظر في وضع هذه الأشياء في موضعها اللائق بها، و من هذا المعنى يستمد عدل الإنسان في نفسه و في معاملته لغيره بحيث يستعمل أعضائه و جوارحه في الوظائف التي حددها الشرع و لا يخرج في ذلك عن حد الاعتدال و القصد. و كذلك معاملة الناس بعضهم لبعض فلو ألم الطبيب المرضى بالحقن و شرب الدواء أو الحجامة و القصد و أجبرهم على ذلك لكان ذلك عدلاً و حكماً، و لو أذى القاضي الجناة بالقتل أو السجن أو العزير بالضرب لكان ذلك منه عدلاً و حكمة لأن ذلك كله وضع للأشياء في مواضعها و هذا هو العدل (58) و الملاحظ أن الأشاعرة قد فهموا العدل على طريقة خاصة تبيح و خارجاً عن حد التناسب كريبها في المنظر مشوها للخلة المتقنة.

للقدرة الشاملة والإرادة المطلقة أن تباشر فعلهما في إطار الحكمة و الغاية اللذين يراهما الأشاعرة و ذلك نفياً منهم

(55) مشكلة الخير و الشر ص 51.

(56) الملك 3.

(57) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 51.

(58) أنظر المقصد الأسنى 60-62.

للتشبيه بين أفعاله تعالى و أفعال مخلوقاته التي ينبغي أن تكون معللة بعلّة تهدف إلى القيام بالمصلحة حيث رأوا أن مراعاة العدل أو الحكمة يخضع الفعل الإلهي لمعان مفروضة عليه من الخارج، فالحكمة صفته و العدل صفته و ليس هناك من فرضهما عليه أو ألزمهما إياه، بل أن أثرهما يتجلى في صنعته حيث رتب الأسباب والمسببات و الوسائل و الغايات على سنن محددة بحيث يؤدي ذلك إلى تحقيق الهدف المقصود له (59).

التكليف :

المعتزلة :

إن قضية التكليف عند المعتزلة كثيرة و متشعبة فلو أن المرء حاول أن يدرك كل ما قالوه لما استطاع أن يتوصل إلى الكثير منها و من ثمة فلا ينبغي أن تعتقد أحاديث مفصلة حول هذه القضية و إنما سأحاول أن يكون حديثي مختصرا عن كون أن التكليف حسنا و صلاحا للمكلف من وجهة و من وجهة أخرى يمكننا إبراز ظاهرة إهتمام المعتزلة كونهم يرون أن خالق هذه المخلوقات يجب منه الإهتمام بعنايتها و رعايتها من حيث إيجاب التكليف عليه. و الواحد جل و علا لا يمكن عند المعتزلة أن يكلف عبده ما لا يطاق.

قال الرازي إنهم ذهبوا في قوله تعالى إلى أن الله لا يكلف عبده المشاق و الأتعاب و هو ذلك المخلوق الضعيف غير القادر على الإيفاء بكل إلتزاماته فإذا ما كلف هذا العبد فوق طاقته فقد أزيحت عنه المسؤولية ولم يعد بعدئذ مسؤولا عما ليس في حوزته أو تحت ما يستطيع القيام به (60)(61). و قال عبد الجبار : ربما قيل إن دعوى الإنسان لله سبحانه و تعالى كي يرحمه و يعفو عنه دون أن يحمله المشاق و الأتعاب قد يدل على جواز تكليف العبد ما لا طاقة له به و إلا لم يكن لهذه المسألة معنى و جوابنا أن مسألة الشيء لا تدل على أن خلافه يحسن أن يفعل يبين ذلك قوله تعالى (قل رب احكم بالحق) (62) و لا يجوز أن يحكم بغيره و قول إبراهيم عليه السلام (ولا تخزني يوم يبعثون) (63) و لا يجوز أن يخزي الله تعالى الأنبياء فبطل ما ذكرتموه و بعد فيجوز أن يكون المراد بذلك و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) من العذاب في الآخرة و الطف بنا حتى ننصرف عما يؤدي إلى ذلك (64).

و الدلالة تؤكد على أن مولانا لا يكلف مخلوقاته بما لا يمكنها أن تقوم به فذلك يعد زيادة على

(59) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 226.

(60) تفسير الرازي ج 5 ص 370.

(61) البقرة 286.

(62) الأنبياء 112.

(63) الشعراء 87.

(64) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 50.

و ذهب المعتزلة إلى تعريف التكليف بجملة من التعاريف المتعددة في إطلاق معناها و هي تختلف فيما بينها و ذلك حسب اهتمام صاحبها بجهات معينة في هذه التكاليف فهو عند الجبائي يفيد معنى أنه إرادة فعل ما يكون على المكلف ما فيه كلفة و مشقة، أو هو ذلك الأمر أو الشيء على سبيل المأمورية(65).

قال الجليند : و يبدو من هذا التعريف أن أبهاشم جعله مقصورا على التكاليف الشرعية فقط. ولذلك فإن القاضي عبد الجبار قد وجه اعتراضا عليه بأنه لا يشمل التكاليف العقلية مع أن جمهور المعتزلة يقولون بها(66). و لكن بعض المعتزلة يعرفون التكليف على اعتبار أنه إعلام المكلف بفعل شاق تكون فيه مشقة و تعب و طلبه منه بإرادته أن يفعل ما فيه كلفة و لكن عبد الجبار يرفض هذا التعريف، و يعتبره غير مؤسس على قاعدة ثابتة حيث أن هذا التكليف قد يمكن له أن يتناول ما لا يمكن أن تكون له علاقة بإرادته أي القيام به ولا علاقة بعدئذ بين ما هو مطلوب من الإنسان و ما الإرادة التي يمكن أن تقوم بتأدية هذا الواجب، ثم إن الإعلام قد يتضمن معنى الضغط أو الإلجاء و مع الضغط و الإلجاء لا يمكن بعدئذ أن يكون هذا التكليف صحيحا، حيث أن الشيء الذي يطلق من تعاريف على معنى من المعاني لا بد أن يكون صحيحا و إلا لحقه البطلان و عليه لاحظ القاضي أنه إعلام الغير في أن له أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه في ذلك على شكل لا يبلغ به حد الإلجاء(67) و قال الزمخشري عن أن الله لا يكلف الأنفس إلا ما فيه وسعها و انتفاء ما يمكن أن تتحملة من مشقة فالوسع ما يسع الإنسان و لا يضيق عليه و لا يخرج فيه أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوته و يتيسر عليه دون مدى الطاقة والمجهود و هذا إخبار عن عدله و رحمته كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر لأنه كان في إمكان الإنسان و طاقته أن يصلي أكثر من الخمس و بصوم أكثر من الشهر و يحج أكثر من حجة أو وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت من شر لا يؤاخذ بذنبيها غيرها و لا يثاب غيرها بطاعتها. فإن قلت لم خص الخير بالكسب و الشر بالإكتساب، قلت في الإكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهي النفس و هي منجذبة إليه و أمارة به كانت في تحصيله أعمل وأجد فجعلت لذلك مكتسبة فيه و لما لم تكن كذلك في باب الخير و صفت بما لا دلالة فيه على الإعتمال(68)، و عليه يمكن أن نقول بإعلام الغير أو إخباره و امتناع المشتقات و الأتعاب فكل هذه قضايا يمكن أن تعد أو تعتبر أساسا للتكليف عند عبد الجبار. و من هنالك نستطيع أن نؤكد على أن هذه التعريفات المذكورة كلها و رغم ذلك الإختلاف الموجود فيما بينها

(65) المعنى : 292/11.

(66) مشكلة الخير و الشر ص 150.

(67) المحيط بالتكليف : 1/2 ج 1 ، نظرية التكليف 38.

(68) الكشاف ج 1 ص 172.

غير أن يمكن أنها تجمع على أن المشقة لا بد منها وهي ضرورية في التكليف. فإذا كان هذا التكليف لا مشقة فيه فما الفائدة الممكن أن يحصلها المرء منه وبديهي أن خالقنا عندما لم يكلفنا ما لا نستطيع أن نقوم به، فذلك راجع إلى ضعفنا وعجزنا فلو كلفنا بالأنا ننام إلى ساعة واحدة، ونبقى واقفين أكثر من اللازم أوجالسين أكثر من ذلك ما استطعنا أن نؤدي ما كلفنا به.

قال الجليلند : فالمشقة عند المعتزلة لا تعني المشقة الجسمانية أو العضوية فقط، وإنما تعني بالإضافة إلى هذا المعنى فعل ما تنفر منه النفس أو ترك ما تشتهيبه. وقد تكون المشقة في الفعل التكليفي نفسه وقد تكون من سببه المؤدي إليه. ويؤكد المعتزلة على أهمية حصول المشقة في التكليف حتى يتم للمكلف الإختيار بالترجيح بين دواعي الفعل أو الترك. فإن الإختيار بالترجيح بين دواعي الفعل أو الترك، فإن دواعي الفعل أو الترك تتردد في النفس في أن يفعل المكلف الفعل أو لا يفعله، و هل سيخضع لدواعي الفعل التكليفي أو سيقترص على دواعي الترك(69).

وقد قال الرازي : إن المعتزلة قالوا دلت الآيات على أن تكليف ما لا يطاق لا يوجد لأنه تعالى أخبر أنه ما جعل عليكم في الدين من حرج، ومعلوم أن تكليف ما لا يطاق أشد أنواع الحرج(70) و ابن عاشور يوافق رأي المعتزلة في قضية عدم الحرج في الدين على اعتبار أنه تعالى لا يكلف الإنسان ما فيه مشقة فقد أعلمهم الله بأنه لم يجعل عليهم في هذا الدين التكليف بما فيه مشقة، وهو مع ذلك تبشير باستجابة دعوتهم الملقنة. أو التي ألهموها : وهي "ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا -إلى قوله- ما لا طاقة لنا به" قبل أن يحكي دعواتهم تلك. والوسع وهو الطاقة والإستطاعة، والمراد به هنا ما يطاق ويستطاع، والمستطاع هو ما اعتاد الناس قدرتهم على أن يفعلوه إن توجهت إرادتهم لفعله مع السلامة وانتفاء الموانع. وهذا دليل على عدم وقوع التكليف بما فوق الطاقة في أديان الله تعالى لعموم (نفسا) في سياق النفي، لأن الله تعالى ما شرع التكليف إلا للعمل واستقامة أحوال الخلق، فلا يكلفهم ما لا يطيقون فعله، وما ورد من ذلك فهو في سياق العقوبات. هذا حكم عام في الشرائع كلها.

و امتازت شريعة الإسلام بالسير والرفق، بشهادة قوله تعالى "وما جعل عليكم في الدين من حرج" وقوله : "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"، ولذلك كان من قواعد الفقه العامة "المشقة تجلب التيسير". وكانت المشقة مضنة الرخصة، وضبط المشاق المسقطة للعبادة المذكور في الأصول(71) و نتساءل

(69) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 151.

(70) تفسير الفخر الرازي ج 6 ص 180.

(71) تفسير التحرير والنور ج 3-4-5 ص 134.

الآن على ما إذا كان التكليف لا بد فيه من المشقة فما هو الصلاح من كل ذلك للمكلف و هل هناك من عناية بهذا الإنسان الذي قد يكلف بعض الأمور ذات المشقة بالنسبة له فما الفائدة منها و ماذا ينجس عليها إذن من نفع يمكن أن يرجوه. قال الجليند : إذا كان التكليف لا بد فيه من المشقة فما الصلاح في ذلك للمكلف و أي عناية به في تكليفه بأمر يلزم عنه مشقة و عناء؟ أليس التكليف بهذا المعنى يخلق الضرر بالمكلف؟

إن الإجابة على هذا السؤال تضعنا مباشرة أمام جهة العناية بالإنسان و مصيره، كما توضح لنا في الوقت نفسه جهة الصلاح و النفع في التكليف.

و ينبغي أن يعلم هنا أن تعريف المكلف للمنفعة يجري في حسنه و صلاحه فجرى إيصال المنفعة نفسها إلى المنتفع بها فيحسن منا أن نعرض شخصا لقليل من المشقة لكي يتبوأ بها مكانة لولاها لما حصلت له تلك المكانة، و الأمر في ذلك كالتطالب الذي يتحمل بعض المشقة بعض الوقت في المذاكرة و التحصيل ليتبوأ بذلك مكانة عالية في الوظيفة، و المريض الذي يتحمل ألم بتر أحد أعضائه ليعيش صحيحا. و هذه القضية ترتبط بقضية ربط الأسباب بالمسببات و الوسائل بالغايات فإنها أساس هام في انتظام أمور الحياة، و سنة الله لا تختلف في ذلك(72) و ما ورد من التكاليف الشاقة فأمر نادر، في أوقات الضرورة كتكليف الواحد من المسلمين بالثبات للعشرة من المشركين في أول الإسلام و قلة المسلمين.

و إن مسألة التكليف بما لا يطاق، و التكليف بالمحال هي التي اختلف فيها الفريقين اختلافا كبيرا، قال الطاهر : فقد أرنت بها كتب المعتزلة و الأشاعرة، و اختلفوا في ذلك اختلافا واسعا(73)، و إذا كانت في التكاليف بعض من المشقات فإن ذلك سهل جدا و بسيط للغاية إذا ما قارناه بنعيم الآخرة و ما فيها، فالله قد كلف عبده ليتوصل بكل هذه التكاليف إلى ما لولاها لما حصل له تلك المكانة المرموقة في الجنة و الدرجات العالية في التمتع بنعيمها و عليه فالمصلحة له و الأصلح له أن يتعب قليلا لينال في في أخراه الكثير من هذه النعم التي وعده الله بها، و عليه بالمشقة بالتكاليف ليست بالمقصودة هاهنا لذاتها بل المقصود هو تنعم الإنسان بثوابها في الآخرة وهذا هو وجه العناية بالإنسان في التكاليف فضلا عما فيها من صلاح له في دينه و دنياه معا لأن الله لا يأمر إلا بما فيه صلاح العبد و لا ينهي إلا عما فيه ضرر فالعناية موجودة في التكاليف أمرا و نهيا، فالله خلق العبد لينفعه و لا يصل النفع كاملا إلى الإنسان في عرف الشرع إلا بالتكاليف(74). و عليه فلا يمكن أن يكلف الله عبده في الدنيا بمحال تكون مشقة ليست في قدرته و حتى الأعمال التي يعملها الإنسان في الدنيا و هو

(72) مشكلة الخير و الشر 151.

(73) تفسير التحرير و التنوير للطاهر بن عاشور ج 3-4-5 ص 135.

(74) المغني : 11/139.

يريد بها أن تكون ثمرة متعته في الآخرة غير مقبول و لا معقول أن تكون فوق طاقته ، فالإنسان يعمل و لكن إذا زاد في العمل عن حده كل و مل و ضاقت به السبل فيتحلى عندئذ عن كل ما أمر به من تكاليف. و من هنا جعل المعتزلة علة الخلق كامنة في التكاليف و الثواب المستحق أفضل و أكثر سرورا في النفس من الثواب المتفضل به ، و التكاليف هي السبيل الوحيد لاستحقاق الثواب.

و عناية الله بالإنسان لم تظهر في خلقه و تكليفه فقط و إنما بدت أيضا في إعانتة على فعل ما كلف به من التمكين و خلق الأداة و إزاحة العلل و الوعد بالثواب على الفعل الحسن، و ليست التكاليف عندهم تجب على إطلاقها على جميع الناس بلا استثناءات لهم، فإن هناك ظروفًا قد تمنع الإنسان من فعل ما كلف به. و من هنا وضع المعتزلة شروطا للمكلف كما وضعوا شروطا للفعل التكليفي نفسه فلا يكلف الله إلا بالفعل الحسن(75).

قال الرازي قال صاحب الكشاف : لا تكلف بالجزم على النهي و لا نكلف نحن إلا نفسك وحدها. وأنه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة، و معناه لا تؤاخذة إلا بفعلك دون فعل غيرك، فإذا أدبت فعلك لا تكلف بفرض غيرك(76). و بناء على ذلك فلا نجد اختلافا للشروط التي قام المعتزلة بوضعها للمكلف عن ما هو موجود لدى الفقهاء فهي مضبوطة عند الجميع و ذلك حتى تصح الأحكام التي يمكن أن تطبق أو تطلب من المكلف عندما يراد منه القيام بالأحكام الشرعية، و من ثمة حاول المعتزلة وضع شروط كي يثبتوا من خلالها صحة التكليف الذي يطالب الإنسان القيام به، و قد قال عبد الجبار : إن القدرة على الفعل و الترك لا بد منهما فلا يمكن أن يكلف العاجز و بناء عليه فإذا زالت القدرة سقط التكليف. و هذا الشرط يتضمن شرط الإختيار و زوال الإكراه و الإلجاء فلا تكليف على المكره و المضطر، و الإرادة تعتبر هنا ضرورة من ضرورات إختيار الفعل أو تركه لأن ذلك الإختيار يعتمد على قوة الدواعي و الصوارف و ترجيح أحد الجانبين هو حظ الإرادة من الفعل، و لكي يتعرض المكلف للثواب أو العقاب فلا بد من وجود النفرة من الحسن و شهوة القبيح حتى يثبت معنى المشقة في الفعل ليثاب على ذلك فلا بد مع شرط القدرة من الإرادة و الإختيار و المشقة، و كل هذا يتضمن العلم بالفعل و كفيته(77) و التمكين من وجود الآلات التي لا بد منها في إتيان الفعل كالعقل و سلامة الأعضاء لتصح الصلاة قياما و الإستطاعة في الحج و النصاب في الزكاة. و هذا الشرط يعد من كمال القدرة إذا عبرنا عنها بالإستطاعة كما يعد بوجه ما من باب إزاحة العلل. و إذا كان الفعل

(75) مشكلة الخير و الشر ص 152.

(76) تفسير الرازي : التفسير الكبير ج 5 ص 210.

(77) المغني : 59/11.

التكليفى معلقا بشرط الآية فلا يجب الفعل على فاقدها لأن ذلك يكون من باب تكليف ما لا يطاق و لا يكلف الله نفسا إلا وسعها(78)(79) و أما التخلية بين المكلف و فعل ما كلف به ، فلا يجوز أن يكلفه الله بأمر ما ويحول بينه و بين الفعل ، و متى وجد مانع زالت التخلية و تعذر الفعل فيقبح التكليف(80) و لا يشترط في صحة التكليف قبول المكلف بها ، فسواء قبلها الإنسان أو رفضها فإن ذلك لا يؤثر في وجوبها لأن الغرض منها إيصال و سيلة النفع إلى المكلف أو إعلامه لأن الغرض منها إيصال وسيلة النفع إلى المكلف أو إعلامه بأن له أن يفعل هذا النفع أو لا يفعل ، فالمهمة هنا هي إقامة الحجة عليه لتصبح مساءلته بعد ذلك عن التقصير فيها(81) حتى إذا تمكن المعتزلة من وضع كل ما اشترطوه في المكلف قالوا إن التكليف قد وجبت على العبد كما تفضل مولانا بها عليه ، و أن الله لا يمكن أن يكلف عبد إلا إذا كان مستجمعا لآلات التكليف ومؤهلاته ، و ليس معنى ذلك أن من لم تكن لديه الأهلية لإتمام الشروط يعتبر أو يعد مقصرا فيحاسب على الترك بل على قدر استطاعة الإنسان يكون تكليفه و مساءلته(82).

الأشاعة :

و يتسق رأي الأشعري في التكليف مع ما رآه سابقا في العدل، فإن كان الله قد أراد الشر و الشرك ووجودهما فإنه لا يقبح منه شيء البتة و مشيئة الله مطلقة و لا يسأل عما يفعل ، فجائز منه أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير و أن يعذب المؤمنين و أن يثيب الكافرين و أن يؤلم الأطفال في الآخرة و لا توصف هذه الأفعال منه -إن وقعت- بأنها ظلم ، و الله لا يفعل ذلك لأنه صادق في خبره بثواب المؤمنين وعقاب الكافرين ، و قوله يدخل في باب الإخبار والتقرير و من ثم الإمكان و الجواز لا الوجوب و الضرورة. يريد الأشعري أن يهدم مبدأ المعتزلة في الوجوب على الله إذ لا يجب على الله شيء و لا يستحيل عليه شيء(83) ويعتبر رأي الأشعري واهيا من هذه الناحية حيث أن المرء يجد أن ما رفضه و أراد به تهديم أقوال غيره فقد فتح بواسطته على نفسه و على الأشاعة ككل جملة من المعضلات ، و الواقع أنه إذا ما أراد أن يهدم مبدأ الوجوب على الله فقد فتح باب التشكك فيما أخبر الله عنه بثواب الطائعين و عقاب العاصين ، لم يرد الأشعري أن يخضع الفعل الإلهي لتقييمات الأخلاق إذ لا يوصف الفعل الإلهي بالظلم في حالة افتراض تعذيب

(78) البقرة 285.

(79) المغني 309/11.

(80) المغني 309/11.

(81) مشكلة الخير و الشر ص 153.

(82) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 153.

(83) اللمع للأشعري ص 70.

الأطفال و عقاب الأنبياء و لكنه تجاهل أن الفعل الإلهي وصف بالعدل و بالحكمة و هما من المعايير الأخلاقية(84) و جائز عند الأشعري أن يكلف الله الناس ما لا يطيقون غير أنه يفرق بين نوعين من التكليف: ما يعجز عنه العبد لعدم القدرة أصلا عليه لأنه كتكليف الكفيف أن يبصر و هذا ما لا يكلف الله به، أما ما لا يستطيع العبد فعله لأنه اختار هذه و صرف الجهد عنه فجائز التكليف به و ذلك يتسق مع رأيه في العدل أنه قدرة على الفعل دون ضده، إذ العبد عنده مجبور على ما اختاره و ذلك هو الجبر الإختياري، ويستشهد الأشعري بقوله تعالى: "ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به"(85) فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزا لما دعوا الله ألا يحملهم إياه. مرة أخرى تجاهل الأشعري صدر الآية، فأولها وفقا لرأيه مع أنه عارض المعتزلة على انتهاجهم منهج التأويل.

و إذا جاز أن يكلف الله ما لا يطيقون فقد أجاز أن يؤلم في الآخرة إن ذلك واقع فعلا لأطفال الكافرين يوم القيامة إغاظه لأبائهم متجاهلا قوله تعالى "و لا تزر وازرة وزر أخرى" فذلك منه عدل لأن مفهوم العدل عنده هو التصرف في الملك كما يشاء، و لأنه مالك فليس فوقه من يرسم الرسوم و يحد له الحدود و لا يبيح له شيء أو يخطر عليه شيء، فإذا كان هذا هكذا لي يقبح منه شيء(86). و قد تجاهل الأشعري أن أول الآية صريحة في عدم التكليف "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"(87).

و تجاهل مبدأه الذي أعلنه في خصومته للمعتزلة أن يكون كلام الله على ظاهرة لا يخرج من العموم أما القصد من الدعاء حسب ما يذهب إليه المفسرون و في قولهم: ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا من العذاب عاجلا أو آجلا، أو ربنا و لا تحملنا من العبادات -كالصلاة خمسين صلاة في اليوم و الليلة كما كانت ستفرض على المسلمين- و إن كان الله لا يكلف أحدا ما لا يطيقه، أو ربنا و لا تشدد علينا إن ضيقنا على أنفسنا كما ضيق بنو إسرائيل على أنفسهم في طلب أوصاف البقرة فشدد الله عليهم جزاء عنادهم(88).

و اتساقا مع مذهب الأشاعرة في إطلاق المشيئة الإلهية يجوز الباقلائي أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير عوض، و أن يأمر بذبح الحيوان و إيلامه لا لنفع يصل إليهم، و أن يسخر بعض الحيوان لبعض. و أن يفعل العقاب الدائم على الذنب الصغير، و أن يكلف عباده ما لا يطيقون، و أن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه. و كل ذلك عدل منه جائز في حكمته، إذا الحسن ما حسنه الله والقبيح ما قبحه الله، و لا يجوز في أفعال الله

(84) في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين لمحمود صبحي ج 2 ص 83.

(85) البقرة 285.

(86) النعم للأشعري ص 71 و ما بعدها.

(87) البقرة أنظر بحثنا السابق حول الآية.

(88) مجمع البيان للطبرسي ج 2 ص 391.

قياس الغائب على الشاهد إذ ما يقبح صدوره منا لا يقبح إن صدر عنه أو أمر به سبحانه(89).

والبغدادي في التكليف بتفق أحيانا مع المعتزلة و يختلف أحيانا مع أصحاب مذهبه الأشاعرة باعتباره أشعريا و يناقض رأيهم حيث يذهب إلى أن العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال، و على حدوث العالم و تناهيه، و جواز الفناء عليه جملة و تفصيلا، و على إثبات الصانع و توحيدده و عدله، و على جواز بعثة الرسل و على جواز تكليف العباد لا يختلف الأشاعرة في ذلك كله مع المعتزلة، غير أنهم يفترون عند :

1- إنه لا يجب على الله شيء، فبعثه الرسل و تكليف العباد يندرجان تحت الجواز لا الوجوب.

2- إنه لا يجب على أحد شيء قبل ورود الشرع، و أن الثواب و العقاب منوطان بالأمر و النهي الإلهيين، ذلك رأي الأشاعرة، على أنه من ناحية أخرى وافق الأشاعرة رأي المعتزلة في أن معرفة الله و صدق الرسول منوطان بالعقل أي أننا نعرف الله بالإستدلال العقلي كما أننا نعرف الرسول -أنه مرسل من ربه- بمقتضى العقل.

حيث أن البغدادي يتبنى موقف خصومه المعتزلة دون إشارة إليهم، أو الواجبات على المكلف بالنظر والإستدلال المؤديان إلى معرفة الله و توحيدده و صفاته و عدله و حكمته ثم النظر و الإستدلال المؤديان إلى جواز إرسال الرسل و تكليف العباد ما شاء(90).

أما الأحكام الشرعية في الوجوب و الحظر و الإباحة فطريقة معرفته و ورود الخبر و الأمر من الله تعالى فيه، فأسماء الله طريقها الشرع دون العقل، وكذلك خلود نعيم أهل الجنة و خلود عذاب أهل النار. و يضع البغدادي معيارا للتمييز بين أحكام العقل و أحكام الشرع، فما لم يجز فيه النسخ و التبدل فهو من أحكام الشرع.

و مع هذا التمييز فأحكام العقل غير واجبة لديه، إذا الوجوب و التحريم منوطان بالأمر و النهي الإلهيين، فلا يجب بأمر غيره شيء و لا يحرم بنهي غيره شيء، و يشترط البغدادي في ذلك إلى أنه يعلق طاعة الوالدين على الأمر الإلهي و لولا ذلك ما وجبت.

فمعلوم أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق و أن الوالدين إذا جاهدوا الإنسان على أن يكفر بالله فلا تجب طاعتهم و إن وجب أن يصاحبهما في الدنيا معروفا و لكن موقف البغدادي يجعل الأخلاق تتبع الدين لا العكس و يجعل الحسن و القبح شرعيين لا عقليين و يذكر أمثلة كثيرة للدلالة على نسبة الأحكام الأخلاقية وارتباطها بالأوامر الإلهية(91).

(89) التمهيد للبقلائي ص 342.

(90) أصول الدين للبغدادي ص 210.

(91) المصدر نفسه ص 207-214.

إذن فالوجوب والحظر والإباحة كل ذلك مستفاد يجوز فيه النسخ والتبديل و ما جاز فيه النسخ والتبديل فهو إحكام الشرع.

ويذهب الجويني مؤيدا رأي الأشاعرة مدافعا و ما يعتقدونه في هذه الإتجاهات من تكليف العباد بما لا يطاق معللا رأي الخصوم معارضا لهم قائلا : فإن لاحظتم علينا أنه قد جاء و شاع في مذاهب و أقوال شيخكم تجويز ما لا يطاق، فأوضحوا ما ترتضونه، و أيده بالدليل بعد تصوير المسألة. قلنا تكليف ما لا يطاق تكثر صورته، فمن صورته جمع الضدين، و إيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات. و الصحيح عندنا أن ذلك جائزا عقلا غير مستحيل، و اختلفت أجوبة شيخنا في تجويز تكليف من لا يعلم، كالمغشي و الميت.

و الدليل على جواز تكليف المحال، الإتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدا حالة توجب الأمر عليه و قد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام. فإذا جاز كون القيام مأمورا به قبل القدرة عليه، و إن كان ذلك غير ممكن، فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه.

فإن قيل : القيام منهي عن تركه، فلئن كان القاعد في حال قعوده، غير قادر على القيام المأمور به، فهو قادر على القعود المنهي عنه، و هو متعلق التكليف. و هذا أقرب وجه ذك في ذلك، و هو على التحصيل باطل من وجهين : أحدهما أن الأمر بالترقي في السماء من تكليف المحال عند نفاثته، و إن كان الإستقرار على الأرض مقدورا ممكنا، و هو ضد للترقي و التحليق في جو السماء، و الوجه الآخر أن القعود وإن كان منهيًا عنه، فليس المقصود القعود، بل المقصود ما لا قدرة عليه و هو التحلق في جو السماء.

فإن قالوا : الأمر بالضدين ينبئ عن طلب جمعهما، و طلب الجمع يتطلب إرادة جمع الضدين مستحيلة، قلنا هذا مبني على أن المأمور به يجب أن يكون مرادا للأمر و ليس الأمر كذلك عندنا. فإن الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان، و إذا كان شقيا في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان. فإن قيل : ما جوزتموه عقلا، هل اتفق وقوعه شرعا؟ قلنا : قال شيخنا ذلك واقع شرعا، فإن الله تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبره، و مما أخبر به لا يؤمن به، فقد أمره بأن يصدقه بأنه لا يصدق، و ذلك جمع النقيضين، قد نطقت آية من كتاب الله تعالى بالإستعادة من تكليف ما لا طاقة به، فقال تعالى : "ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به" فلم يكن ذلك ممكنا، لما ساغت الإستعادة منه(92)، حيث دافع الجويني عن الأشاعرة إلا أن كثيرا من النقاد قد ألزموهم أن يكونوا جبرين في أقوالهم. و يذهب ابن تومرت في مذهبه إلى الجبر، الأمر الذي يقتضي القول على أنه يجوز تكليف العباد ما لا يطاق في نطاق إطلاق مشيئة الله. فقد ذهب بن تومرت مخالفا

(92) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين للجويني ص 203-204.

الأشاعرة مرة أخرى في عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وإنما التكليف في نطاق ما يحتمله المكلف(93). "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"(94).

لأن ما يحتمله المكلف إما أن يكون راجعا إلى الجمع بين الأضداد أو خلق الجبال و الإرتقاء إلى السماء والحياة بلا طعام ولا شراب مما يستحيل أن يأتي به المخلوق، أو أن يكون راجعا إلى الطبع كحسب البغيض وبغض المحبوب و ذلك كله لا يصح بها تكليف "و ما جعل عليكم في الدين من حرج"(95) فلا يجب عند الأشاعرة على الله تعالى شيء من فعل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع، ومذهبهم يستلزم بأن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف من الله شرعا على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا أو قبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو حجم عنها محجم استوجب من الله ثوابا أو عقابا، فقد يحسن الشيء شرعا و يقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله و إذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل.

و لو قدرنا إنسانا قد خلق تمام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدب بآداب الأبوين ولا تزيا بزى الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران : أحدهما أن الإثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوما عليه فلا شك أنه لا يتوقف في الأول بينما يتوقف في الثاني.

إن الصدق إخبار عن أمر ما هو به، و الكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به، إن من أدرك هذه الحقيقة لم يخطر بباله كون الصدق حسنا أو الكذب قبيحا، فلا يدخل الحسن و القبح في صفاتهما الذاتية، ومن الأخبار التي هي كاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة عليه، فلم يدخل كون الكذب قبيحا في حد الكذب و لا لزمه في الوجود، فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجودا أو عدما ولا يعقل بالبدئية و لا بالنظر، لأن النظري لا يؤدي أن يرد إلى الضروري البديهي، فلا مرد لهم -أي المعتزلة- إلا الإسترواح إلى عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبحا و ما ينفعهم حسنا(96).

و يتبنى الشهرستاني في النظرية الإجتماعية في القيم أن رد الحكم على الأفعال بأنها خير أو شر إلى العادات الإجتماعية.

(93) في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية ج 2 ص 233.

(94) البقرة 285.

(95) الحج 76.

(96) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص 353.

و لو كان الحسن و القبح، الحلال و الحرام، الوجوب و الكذب، الإباحة و الحظر، الكراهة و الإستحباب، و الطهارة و النجاسة راجعة إلى صفات نفسية الأعيان أو الأفعال لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء و آخر بتقبيحه، و لما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة و حرام بحلال و تغيير بوجوب، و لما اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحريما و تحليلا... إن الحسن و القبح في الصدق و الكذب كالحلال و الحرام في النكاح و الزنا و كالجواز في البيع و الربا.

و لو كان الحسن و القبح يردان إلى العقل فما وجه الحسن في أصل التكليف إذا كان لا يرجع إلى المكلف خير و شر، نفع و ضرر، ويل و شين، حمد و ذم، جمال و نكال، و المكلف قادر على إسباغ النعم عليهم من غير سبق تكليف فقد تعارض الأمران : أحدهما أن يكلفهم بأمر و نهى إذا لا يتزين بطاعة و لا يتشين منهم بمعصية و لا يثبت ثوابا على فعل و لا يعاقب عقابا على فعل، بل ينعم دواما كما أنعم ابتداء، أليس العقل الصريح يتحيز في هذين التعارضين و لا يهتدي إلى اختيار حقا و قطعا(97).

هكذا يلزم الشهرستاني المعتزلة بمقتضى مذهبهم في حسن الأفعال أو قبحها لذاتها أن يسبغ الله النعم على العباد دوما دون تكليف فربما كان ذلك بمقتضى العقل أفضل و أحسن من أن يكلفهم ثم يثيبهم أو يعاقبهم بينما لا يناله من طاعتهم أو معصيتهم نفع أو ضرر.

أما وقد كلفهم فلا معول على حسن الأفعال لذاتها في أصل التكليف، و إنما رد الأمر كله إلى الله. "لا يسأل عما يفعل".

كما لا يجب على الله شيء من قبل العقل : و لا يمكن أن تقاس أفعال الله بأفعال العباد. فإننا نرى كثيرا من الأفعال تقبح منا و لا تقبح منه كإيلاف البريء، و إهلاك الحرث و النسل و غير ذلك، و عليه يقاس إنقاذ الغرقى و الهلكى، فإن نفس الإغراق و الإهلاك يحسن منه تعالى و لا يقبح بينما ذلك منا قبيح، فإن قيل في إهلاكه سر لم نطلع عليه أو غرض لم نتوصل إليه فإن فعل الإهلاك من الله و الإنسان واحد، فلم حسن من فاعل و قبح من فاعل؟ و لا يقال ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة عندنا وقوع الفعل على حسب العلم سواء أكان للمبدع مصلحة و غرض أم لم يكن، بل لا حامل للمبدع الأول على ما يفعله و إلا لكان الحامل فوقه و الداعي أعلى منه، برفعه و صنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون حامل من خارج و غرض وداع من الغير، و الحكيم من فعل فعلا على مقتضى علمه، و الحسن و الأحكام في الفعل من آثار العلم.

و لا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع : إن صاحب الحق له أن يطلب و له أن لا يطلب إذا

كان مستغنيا على مطالبة العبد بحقه، فإنه ربما يطالب وربما يتفضل بالإسقاط، فيتوقف العقل في ذلك. ويشير الشهرستاني إلى رأي أبي إسحاق الأسفراييني في صحة كون الضدين، وجوب معرفة الله وشكره قبل ورود الشرع أو أن ذلك لا يجب مرادا على البديل يوجب التوقف، مثال ذلك من خالف التلف من شيئين على البديل و لم يكن له دليل يدل على أحدهما بالتعيين، فذلك يوجب التوقف في الأمرين(98).

و يرد المعتزلة على ذلك بأن أحد الطريقتين، معرفة الله قبل ورود السمع آمن على الحقيقة بينما الثاني -عدم معرفته و شكره- إذ قد يطالبه الله بحقه و الأخذ بالأمن أولى.

و لكن الأسفرييني يرد على ذلك، و يشايعه في ذلك الشهرستاني بأن لا سبيل إلى معرفة رضى الله وإذنه إلا بالسمع، فلا يحسن الشكر إلا بالشرع.

و المشهور عند الرازي أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصبح انفكاك أحدهما عن الآخر ولكن محال لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئا البتة أو عالم بجميع الأشياء و لا يكون عاقلا، وليس هو علما بالمحسوسات لحصوله في البهائم و المجانين فهو إذا علم بالأمور الكلية و ليس ذلك من العلوم النظرية لأنها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال فهو إذا عبارة عن علوم كلية بديهية و هو المطلوب.

ف قيل : لم قلت إن التغاير يقتضي جواز الإنفكاك، فإن الجوهر و العرض متلازمان و كذا العلة و المعلول سلمناه لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم أو اليقضان الذي لا يكون مستحضرا لشيء من وجوب الواجبات و استحالة المستحيلات، و عند هذا ظهر أن العقل غريزة تلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة صحة الحواس(99). قال أبو الحسن الأشعري العقل علوم خاصة، و زادت المعتزلة في العلوم التي يشتغل عليها العقل للعلم بحسن و قبح القبيح، لأنهم يعدونه في البديهييات، و قال القاضي أبوبكر هو العلم بوجوب الواجبات و استحالة المستحيلات و مجاري العادات، و قال المحاسبي من أهل السنة هو غريزة يتوصل بها إلى المعرفة.

أما الرازي فيرى أن صور النزاع بين الأشاعرة و المعتزلة -قولهم- بقبح تكليفنا ما لا يطاق، فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى ولكنه فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وأن الإيمان محال، ولقد كلف أبا لهب بالإيمان، و من الإيمان محال، و لقد كلف أبا لهب بالإيمان، و من الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، مما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن و هو

(98) نهاية الإقدام في علم الكلام ص 402.

(99) محصل المتقدمين و المتأخرين للرازي ص 104.

و ما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الإضطرار لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل منه إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل، و متى كان كذلك كان الفعل واجبا، فالقدرة على الكفر و الدواعي إليه من خلق الله تعالى، و مجموعهما يوجب الكفر فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق، و لا يقبح من الله شيء (100).

هكذا تتلاوم هذه القضايا الثلاث : الله يريد لكل الكائنات خالق لكل الأفعال، و أنه تعالى لا يقبح منه شيء إذ لا مجال للحكم بالتحسين و التقبيح على أفعاله، و أنه تعالى يكلف الكافرين ما لا يطيقون إذ يكلفهم الإيمان و يعلم بل يريد أن لا يؤمنون، و أنه إذ أمرهم بالإيمان فقد أمرهم بالمحال الذي عليه يحاسبون و به يعاقبون و يعتبر هذا المنطق غني عن التعليق بحيث أن الرازي صريحا في عرضه فلم يتهرب من نتائج القول بالجبر.

و على أساس العدل و التكليف عند الفريقين اختلفوا حول قضية الصلاح و الأصلح فقال المعتزلة بالواجب و قال الأنساعرة بالجواز و عندي أن الصلاح يتعلق بأخلاق الأمم في عملها على أساس تثبيت الخير الذي لا تسود أخلاق الأمم إلا به فهو الأصل و هو الذي فطر الله عليه بني الإنسانية جمعاء و محاربة الشر الناشئ أساسا عن الأطماع فيضطر الإنسان من خلال ذلك إلى الكذب و التمادي في الفواحش و الجرائم و من ثمة يتعين مقاومة هذه الأخلاق المعوجة و العمل على نشر الأخلاق الحميدة و من هنالك تصير الأمة عارفة بالأصلح لها و أن تقرر الأخلاق الحسنة و تبتعد عن القبائح و الآثام، فالحسنة صدق و السيئة شر وهكذا دواليك. و قد اختلفت آراء الباحثين القدماء منهم و المحدثون حول فكرة الصلاح و الأصلح، فهل نستطيع أن نقول بأنها نظرية تابعة من القرآن أم نقول عنها إنها وافدة على الفكر الإسلامي من تيارات و ثقافات أجنبية معينة؟ قال عبد القاهر : إن النظام قد استقى هذه النظرية من الثنوية القائلين بإلهين للخير والشر، و أن إله الخير لا يمكنه أن يفعل الشر (101) و ذهب بعض آخر من الباحثين إلى أن النظام و معه كل المعتزلة قد تأثروا في فكرتهم حول الصلاح و الأصلح برأي أرسطو القائل بأن الله يدير شؤون العالم وفق خطة لا يحيد عنها و أنه ليس مطلق التصرف في فعله (102)، كما ذهب الشهرستاني إلى أن النظام قد أخذ هذه النظرية من قدماء الفلاسفة الذين يرون أن الجواد لا يصح أن يدخر شيئا من فضله عن عباده و لو كان في علمه و مقدوره ما هو أحسن و أكمل

(100) معالم أصول الدين للرازي ص 83.

(101) أنظر البغدادي 131.

(102) نظرية التكليف عند القاضي عبد الجبار 401.

مما أبدعه نظاما و ترتيبا لفعل(103).

كما أن هناك لغير من الباحثين يرون أن النظام قد أخذ هذه النظرية عن اللاهوت المسيحي، فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح وخاصة يحيى الدمشقي(104) وقد قال الجليلند قولاً حاسماً حول هذه المشكلة إذ رأى أنه مما لا شك فيه أن النظام قد أفاد من الثقافات المختلفة المعاصرة له سواء في ذلك الثقافة اليونانية أو المسيحية ولكن الذي أشك فيه أن تكون نظرية الأصلح و الأصلح بأكملها غريبة عن الفكر الإسلامي أو ترجع إلى ثقافة بعينها أو مذهب فلسفي بالذات. و الذين يرون تأثير المعتزلة بأرسطو في هذه النظرية فإنهم يرون أن مضمون قول أرسطو يعني الحتمية و الإضطرار في القوانين التي يحكم الكون، و هذا ما أنكره معظم المعتزلة الذين يؤكدون حرية الله و اختياره المطلق لأفعاله.

أما ما ذكره الشهرستاني و البغدادي من أن هذه النظرية قد أخذها النظام عن الثنوية أو عن قدماء الفلاسفة فلقد فاتهم أيضاً أن التراث الإسلامي و خاصة الكتاب و السنة ينطقان بأن الخير بيد الله و أن الشر ليس إليه، و المسلمون يجمعون على أن الله منزّه عن فعل القبيح و الظلم.

و ليس صحيحاً ما يذكره البغدادي عن تأثير النظام بالثنوية في هذه النظرية، فإن النظام فضلاً عن معظم المعتزلة قد أبلوا البلاء الحسن في الرد على الثنوية و أصحاب الملل المخالفة(105).

و كما فات هؤلاء و أولئك أن رأي المعتزلة في الأصلح إنما هو تطور طبيعي لاتجاههم العام في قضايا الألوهية كلها(106)، و لقد ذهب النشار إلى أنه حاول أن يتقصى ظاهرة تأثير المسلمين بغيرهم من الأقسام فلم يجد لهؤلاء على أولئك أيما تأثير يذكر(107).

و عندي أن كل الحضارات قد أخذت عن بعضها و عليه فلا يكون على المسلمين ظير إذا ما كانوا قد أخذوا من الأقسام السابقة عليهم و نحن نرى أنهم لم يخرجوا عن القرآن و السنة و إنما هم ذهبوا ضحية اقتراءات و أكاذيب عليهم من طرف المتسللين إلى الإسلام رغبة منهم في الإنتقاص من حق ما قدمه المسلمون لهذه الحضارات المتلاحقة.

المعتزلة :

لقد ذهب المعتزلة إلى وجوب الأصلح و الأصلح على الخالق عزوجل، فذهب معتزلة بغداد، إلى أنه

(103) الملل و النحل : 72/1-73.

(104) المعتزلة لزهدى جار الله : 103-105.

(105) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 143-144.

(106) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص 317-398.

(107) مناهج البحث عند المسلمين ص 25.

يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح، لعباده في الدين والدنيا(108).

وقد قالوا إنه يجب على الله فعل الأصلح لعبده في دينه ودنياه فلا يدخر الله عن المكلف شيئا يعلم انه أصلح له إلا وفعله، كما يجب عليه أن يفعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عبده وإلا كان بخيلا(109) فقالوا إن الأوفق في الحكمة والتدبير وإلا فلم يكن مولانا معطاء جوادا وهذا يستحيل منه سبحانه، حيث أرادوا تطبيق نظريتهم في الأصلح على أفعال الخالق للمكلفين فذهبوا إلى أن كل أفعاله في الأصلح حيث قالوا بوجود خلق العالم على الله لأن ذلك صلاح له ليتوصل الإنسان بذلك إلى معرفته تعالى ووجدانيته فيعبده ليستحق الثواب في الآخرة ولا يعطي عباده إلا ما هو أصلح، ولا يمنعمهم شيئا إلا إذا كان المنع أصلح من العطاء، فإذا خلق بعض الناس فقيرا أو دميما أو أعمى، فإن ذلك الفعل في ذاته ليس حسنا إلا أنه بالإضافة إلى ذلك الشخص بعينه وفي هذا الظرف بعينه هو أصلح شيء له وأنسب الدواء لعلاجه. فليس الأصلح هو الشيء الأذى أو الأكثر قبولا في النفس وإنما هو الأجود في الحكمة والأصوب في العاقبة كالحجامة والقصد وشرب الدواء الكريه فهذه أمور ربما تكون مؤلمة إلا أنها أصوب في العاقبة وأجود في باب الحكمة(110) كما أوجبوا التكليف على الله على اعتبار أنه السبيل الوحيد المثبت لتعريض المكلف للثواب ولو أن الله قد خلق عباده عن التكليف لكان ذلك منه إغراء لهم كي يقوموا بالأفعال القبيحة وقد خلق فيهم الرغبة والشهوة، كما ذهبوا إلى أن أوجبوا عليه بعثة الرسل حيث هم واسطة بين الخالق والمخلوقين بالتكليف، وأن التكليف فوق الطاقة غير مقبول فالقصد به ومنه نفع العباد لا تعجزهم. كما ذهبوا في أمور المعاد من بعث وحساب وثواب وعقاب كلها واجبة عليه تعالى لأنه لما كان حسن التكليف منوطا بالثواب والعقاب كان البعث والحساب واجبا عليه من طريق العقل للترقية بين المحسن والسوء لكي تتم الغاية التي من أجلها خلق الله الإنسان(111). ولهذا كان الحساب واجب كذلك اليوم تجزى كل نفس بما كسبت(112).

ومن هنالك فإن كل ما ينال العبد عندهم عاجلا أو آجلا فهو له صلاح، حتى تخليد الكافر في النار لأنه لو خرج منها لعاد إلى ما كان عليه من الكفر والمعصية. وقد قال البغداديون بوجود الأصلح على الله تعالى على أساس أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادا.

وإذا لم يكن جوادا وجب كونه بخيلا وذلك ذم لا مدح فيه. يقول القاضي عبد الجبار: إنهم

(108) قسم الإلهيات لمحمد العيد قديدة ص 104.

(109) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 145.

(110) أنظر المعتزلة لزهدي جار الله 103-104.

(111) مشكلة الخير والشر ص 145.

(112) غافر 17.

توصلوا بهذه الطريقة إلى القول بوجوب الأصلح(113).

فيجب إذن عندهم على الله تعالى فعل الأصلح لعباده في دينهم و دنياهم ، و لا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل و الآجل ، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده. فإن ابتداء الخلق حتم على الله عزوجل و واجب و جوب الحكمة ، و إذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب إكمال عقولهم و أقدارهم و إزاحة عللهم. و كل ما ينال العبد في الحال و المآل ، فهو الأصلح لهم. فخلود أهل النار في الأغلال و الأنكال أصلح لهم من الخروج من النار ، و كذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله ، و يحيط أعمالهم ، و يحيط ثواب قرياتهم إذا اخترموا قبل التوبة(114).

البصريون :

و أما معتزلة البصرة فقد ذهبوا إلى أنه يجب على الله مراعاة الصلاح و الأصلح للعباد في دينهم دون آخرتهم و عندهم أن ذلك أنفع لهم. حيث يرون أنه إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح ، و الآخر فساد ، و جب على الله أن يفعل الصلاح منهما دون الفساد ، كما إذا دار الأمر بين خلق العبد مؤمنا و خلقه كافرا ، و جب خلقه مؤمنا ، و إذا دار الأمر بين جعل العبد صحيحا و جعله مريضا ، و جب على الله جعله صحيحا ، و إذا كان هناك أمران : أحدهما صلاح و الآخر أصلح منه و جب على الله أن يفعل الأصلح منهما دون الصلاح ، كما إذا دار الأمر بين جعل العبد عنيا فقط ، أو صحيحا فقط ، و جعله غنيا صحيحا ، و جب جعله عنيا صحيحا(115) ، لاعتقادهم أن ترك ما هو أصلح للعباد واجب على مولانا عدم تركه لأن في ذلك إخلال منه سبحانه و محال أن يفعل ذلك و حيث لم يكن الترك فإن الفعل قد صار واجبا. و ذهب البصريون بما فيهم القاضي عبد الجبار إلى مخالفة غيرهم فقالوا بوجوب الأصلح على الله في أمور الدين فقط.

أما أمور الدنيا فلا يجب عليه الأصلح فيها ، و من هنا فلم يوجبوا عليه خلق العالم و لا تكليف العباد و اعتبروا أن ذلك تفضل منه سبحانه على المكلفين كما تفضل بإكمال العقل ابتداء دون تكليف(116) ، و الواقع أن المعتزلة بصريين و بغداديين قد اضطربوا اضطرابا كبيرا و اختلفت آراءهم في كل قضية من هذه القضايا و عليه رد بعضهم على بعض و ناقش بعضهم بعضا فحاول كل واحد منهم أن يرد ما قال به صاحبه فمن قال بالصلاح رد نظرية الأصلح و من قال بالأصلح رد نظرية الصلاح و هكذا وجدنا خلافا واسعا يصعب معه الجمع بين

(113) المغني : 474/14.

(114) الإتجاه العقلي في المعرفة عند المعتزلة لسعد أبو مهري ص 247.

(115) قسم الإلهيات ص 105.

(116) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 146.

المتخاضمين و المهم هاهنا أنهم حاولوا تفسير ذلك كله بالمنفعة العامة التي تلحق الإنسان آجلا أو عاجلا و عليه قال الجليلند : إن المعتزلة بعدما اختلفوا كل هذه الإختلافات و اشتط بهم الرأي فجانبوا الصواب كان عليهم إذن أن يفسروا كل أنواع البلايا النازلة بالعباد فيسألوا أنفسهم تلك الأسئلة العديسة التي يظنون أنها تنقض رأيهم في القول بالأصلح و أن يجدوا لها حلولا تتمشى مع نظريتهم إذ من حق أي عاقل أن يسأل نفسه : ما هو معنى الأصلح في البلاء و الفقر و المرض؟ و ما هو الأصلح في خلق الحشرات و الحيوانات المؤذية؟

و كان على المعتزلة أن يجدوا تفسيرا لكل هذا في ضوء القول بالأصلح ، و من خلال إجابتهم على كل هذه التساؤلات كانوا يشيعون التفسير الذي يظنونه صحيحا لكل أفعال الله الكونية.

فالمريض و البلاء غير المستحق يعد لظفا و صلاحا لما فيهما من حسن العوض و ما ينزل بالمكلف من أنواع الغوم و المصائب فإن كانت من فعله تعالى ، و بأمره فهي لطف لهم إن لم تكن عقوبة و إن لم تكن بأمره فلا بد منها من العوض.

و كذلك موت الصديق و الأفات النازلة على الأموال من جهته تعالى ، فهي لطف وصلاح يجب الصبر عليها و كذلك ذبح البهائم حسن لما فيه من العوض لهم و كذلك إتعاب النفس ابتغاء الأفعال الحسنة(117). و الدعاء على الفاسق و الكافر لطف للداعي ، و خلق الحيوان المؤذي لأبد فيه من الألفاف من حيث تعيده التحرز منه.

و كذلك أمور الآخرة فإن قانون الصلاح و الأصلح يسري عليها ، و النصر و الخذلان ثواب و عقاب و لطف و صلاح لأن الخذلان لا يكون إلا عقوبة نازلة بمن فسق من الأمم و عصى و استخف أو ترك المعونة في باب الدين(118)، و عليه فيمكن أن يقال في بعثة الرسل إلى الكافر على أنها فساد و استفساد له حيث أنه لولا أن بعث الله إليه نبيا لما أمكنه أن يعرف أنه كافر به و يكتبه و لكن يتعين أن يفهم أن بعثة الرسول إلى الكافر تمكنه من الإيمان مع الأخذ بالأسباب المؤدية إلى الصلاح على اعتبار أن المبعوث إليه يدعو إلى الشريعة مع ما بين يديه من المعجزات الدالة على صدق ذلك النبي و كل ذلك يعد تمكيننا له(119)، و أمور الفقر و المرض و البلاء ، و إن كانت تنزل بالعبد فإنها ليست داعية له إلى "ما لولاها كان لا يفعلها من المعاصي" لأن العلم بوقوع المعصية عندها لا يعني ضرورة وقوعها من أجل هذه الأمور و إنما تكون الشبهة لو علمنا المعصية لأجلها ضرورة، و لولا هذه الأمور لما وقعت المعصية و لا اختارها العبد و هذا لا يعلم إلا بالسمع فلا شبهة فيه(120).

(117) مشكلة الخير و الشر ص 148.

(118) الغني لعبد الجبار : 95/13-112.

(119) المصدر نفسه 222/13.

(120) المصدر نفسه 220/13.

و من هنا فلا يمكن أن يصح على أن تلك الأمور قد تكون داعية الإنسان إلى أن يرتكب المعصية لأن الغرض الذي يجعل الإنسان يرتكبها أو الداعية إليها منه فلا يمكن أن تحمل هاهنا معنى الإكراه على أن يفعل هذا أو يترك ذلك و إذا ما أمكن أن يقترن الغرض أو الداعية بالإعتقاد الجازم فإن بعد ذلك يعتبر الأصلح هو ترك ذلك الفعل الذي تدعو إليه لما كان لذلك أثر في نفسية المكلف حيث تظهر آثارها في النفس الخالية من الإعتقاد أيا كان نوعه جازما أو راجحا(121).

و قد يجول بخاطر المرء أن الأصلح للعبد أن يرعاه الله و يحمله على الإيمان و الطاعة قهرا كما رزقه بغير اختياره و واجده بغير اختياره و كلفه بغير اختياره، و لكن ينبغي أن يعلم أن هناك فرقا كبيرا بين الأمرين، فإن الصلاح في باب الدنيا يرجع إلى فعله تعالى فقط نحو الخلق و الرزق و الشهوة و اللذة و ما أدى إليها، و كل ما هذا شأنه فلا قدر منه إلا و هو تعالى موصوف بالقدرة عليه و على أكثر منه. أما الصلاح في باب الدين فلا يكفي فيه ما يفعله تعالى بالمكلف دون فعل المكلف نفسه و اختياره للطاعة و الصلاح و لو انفراد فعله تعالى عن اختيار العبد لم يكن ذلك صلاحا له و إنما هو استصلاح، و لو فعل ذلك به فلا يكون هناك للتكليف معنى و لا للثواب و العقاب فائدة(122).

و قد قال الجليلند فإن هناك سؤالا يرد على الذهن و هو : إذا كان كل ما يفعله الله تعالى هو الأصلح للمكلف فما فائدة الدعاء إذن؟ يرى عبد الجبار أن المكلف ينبغي أن يرغب إلى الله تعالى بالدعاء بما فيه صلاح أمره. فالمرضى كما ينبغي عليه أن يذهب إلى الطبيب ليسأله الشفاء فينبغي أيضا أن يتوجه إلى الله بالدعاء ليكشف عنه ما نزل به من ضرر(123).

و الله يفعل ما فيه صلاحه، كما قال تعالى "و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة"(124). فاشتراط تعالى في اختيار ما يختاره من أمرهم أن يكون فيه الخير لهم بالصلاح، و لهذا يجب على العبد أن يسأله ما فيه صلاحه مما هو أعلم به منه(125).

و لقد التزم المعتزلة و خاصة البغداديين منهم أمورا ما كان لهم أن يقولوها لولا تمسكهم بفكرة الوجوب للصلاح و الأصلح منها أن تكون النوافل كالفرائض من حيث الوجوب ما دامت تؤدي إلى الثواب، و منها أن يكون العقاب أصلح من العفو و منها أن يكون التكليف واجبا لأنه هو الأصلح، و إذا قيل أن التكليف يكون

(121) المغني 13/211.

(122) المغني 13/216.

(123) مشكلة الخير و الشر ص 149.

(124) القصص 86.

(125) المغني 13/214.

أصلح للمؤمن فكيف يكون أصلح لمن علم أنه سيكفر. قيل بأن ذلك صلاح لغيره، وهذا كلام غير مقنع لأن الله لا يضر أحدا من عباده لكي ينفع به الآخرين. ولقد حاول البصريون من المعتزلة، وخاصة القاضي عبد الجبار أن يتخلصوا من كثير من تلك الإلزامات التي التزم بها البغداديون ذلك لأن القاضي يفرض في مذهبه تفرقه حاسمة بين ما هو واجب على الله تعالى وما هو تفضل منه (126).

الأشاعرة :

وعلى النقيض من كل ذلك رفض الأشاعرة نظرية الصلاح والأصلح من أساسها ورأوا أن مولانا لا يجب منه أو عليه أن يرحم أو يعذب أو يدخل هذا جنته وذاك نارَه فكل شيء من فضله والناس كلهم له عبيد فهو المتصرف في ملكه يعاقب من شاء وبثيب من شاء فلا طاعة تستوجب دخول الجنة ولا معصية تستوجب خلاف ذلك، قال محمد العيد: إن الله هو الحكيم والكريم على الإطلاق، المتفضل على عباده بنعمه الظاهرة والباطنة، فلا بخل، وجميع أفعاله مشتملة على حكمة، وإن خفيت علينا في بعض الأفعال فلا عبث.

و أيضا لو وجب على الله تعالى الصلاح والأصلح لعباده، لما خلق الكافر الفقير، المعذب في الدنيا بالفقر، وفي الآخرة بالعذاب الأليم المخلد، لأن الأصلح له عدم خلقه، وإن خلقه فالأصلح له إمامته صغيرا، أو سلب عقله قبل التكليف (127). وقد اضطرب قديدا عندما ربط فكرة الصلاح أو الأصلح بالتكليف فهل إذا ما نحن قد ألغينا هذه النظرية من أساسها ألغى كل شيء ونحن نفهم أن المعتزلة والأشاعرة قد أجمعوا على ألا تكليف إلا بالعقل. ويذهب الشهرستاني إلى أن فكرة الصلاح الذي هو عمله فعلة تعالى عند المعتزلة غير مستقرة ولا مطردة على منهج واحد، وذلك لاختلاف الصلاح من فرد لآخر، وربما يكون صلاحا لشخص هو فساد لشخص آخر.

و يمثل لذلك بالسّم في الحيوانات السامة تكون صلاحا لها وفسادا في غيرها وعلى ذلك رفض الأشاعرة أن يصفوا شيئا من أفعاله تعالى بالوجوب (128)، وإن كانوا لم ينكروا أن أفعاله تعالى كلها حسنة، ولكن ذلك ليس بإيجاب علة هي الصلاح كما يزعم المعتزلة ولكنها من كماله تعالى اللازم لوجوده (129)، فقدره الله المطلقة قدرة منزّهة عن الخضوع لقوانين ولا تقيدها اعتبارات وأصول (130).

(126) أنظر في ذلك نظرية التكليف عند القاضي عبد الجبار.

(127) قسم الإلهيات ص 105.

(128) الإقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص 73.

(129) نهاية الإقدام ص 400.

(130) مشكلة العنية بين الغزالي وابن رشد رسالة دكتوراه لمصطفى لبيب ص 188.

و من ثمة رأى الأشاعرة أنه تعالى عنده الطاف لو فعلها بمن لا يؤمن لآمن(131)، و الحق ما رواه الأشعري عن بشر هو أن ما يقدر الله عليه من اللطف ما هو أصلح مما فعل و لم يفعله و لو فعله بالخلق لآمنوا طوعا لا كرها، و قد فعل بهم لطفًا يقدرون على ما كلفهم(132) و مما يؤكد هذا أن كلا من المعتزلة و الأشاعرة قد وقفوا من لفظة الخلق مواقف متباعدة، حيث فرق الخياط بينهما بأن الأشاعرة يرون أن الله تعالى خلق الخلق لينفع أوليائه و يضر أعداءه، أما العدلي فيرى أنه تعالى خلق الخلق أجمعين لصالحهم و نفعهم(133). فكان ذلك بتكليفهم و تعريضهم من بعض الثواب و العقاب.

و لكن الأشاعرة رفضوا كل ما قالوه المعتزلة من أساسه باعتباره خروجًا عن أن الله هو الذي بيديه مصائر العباد حيث قال الأشاعرة على أن من أساس ما ذهب إليه المعتزلة أن يكون الله تعالى مجبورًا على أفعاله، و أرجع الشهرستاني مقولته هذه إلى الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئًا لا يفعله فما أبدعه و أوجده هو المقدر و لو كان في علمه و مقدوره ما هو أحسن و أكمل مما أبدعه نظامًا و ترتيبًا و صلاحًا لفعل(134)، و قد رد الخياط هذا الإلزام عن النظام بقوله إن الله تعالى عند إبراهيم لم يفعل فعلا إلا وهو قادر على تركه و فعل غيره بدلا منه إلا أن ذلك الفعل و تركه صلاح لخلقه و نفع لهم(135).

و ذهب الأشاعرة إلى التنصل نهائيا من فكرة الصلاح و الأصلح و رفضوها رفضا باتا فراوا أن فكرة الصلاح و الأصلح غير مقبولة البتة لأنها توجب على الله الواجبات فلا شيء يجب عليه تعالى من جهة العقل لأنه تعالى يفعل ما يشاء و إنه لم يخلق العالم لغاية نفع المكلف بتعويضه للثواب كما يقول المعتزلة بل خلقهم لا لعله(136).

و قد قام كل من الأشاعرة و معتزلة البصرة بالإعتراض على نظرية معتزلة بغداد في الأصلح لما وجدوه فيها من تشدد في إيجاب الأسباب للمسببات، مما يؤدي إلى الحتمية الصرفة في أفعاله تعالى، و إذا وجدنا أن المعتزلة قد قدسوا العقل و اعترفوا بأن المعارف كلها عقلية فإن الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة بالإعتراف بالعقل طريقًا للمعارف جميعًا و أنها دالة على الله(137)، فالمعرفة عند كل من الأشاعرة و المعتزلة حاصلة بالعقل.

(131) مقالات الإسلاميين ج 2 ص 247.

(132) المصدر نفسه و الصفحة نفسها.

(133) الإنتصار للخياط ص 61.

(134) الملل و النحل ج 1 ص 61-62.

(135) الإنتصار ص 60.

(136) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ص 113.

(137) أصول الدين للبغدادي ص 24، الملل و النحل ص 50.

ولكنهم اختلفوا في كونها واجبة شرعا أو عقلا، و كان هذا هو أساس الخلاف الدائم بين المعتزلة والأشاعرة. فقد اعتمد المعتزلة على العقل كموصل للمعرفة حتى قبل ورود الشرع مستحقا على ذلك الثواب (138) على عكس الأشاعرة التي ربطت المعرفة العقلية بالمعرفة السمعية (139).
الصلاح والواجب :

و لكن هل إيجاب معتزلة البصرة الأنطاف و الثواب و العقاب و ما إلى ذلك مما أسموه الأصلح في الدين أي بعد التكليف - معناه إلزام الله تعالى من العقل بالواجب؟
أعتقد أن رفض البصريين لفكرة الإلزام والتخفيف من حدتها في مجال الإعتزال حتى يكونوا بذلك في موقف وسط بين تشدد معتزلة بغداد القائلين بالإيجاب الأصلح عليه تعالى، والأشاعرة القائلين بأنه يفعل ما يشاء لقدرته المطلقة في ملكه دون مبرر أو غاية لأفعاله وكل قول ورأي من هذه الآراء نابع من فكرة القائل به عن العلية.

فالأشاعرة يرون أن اعتقاد الناس في الأسباب العادية أي ثبوت التلازم بين أمر و أمر وجودا و عدما بواسطة التكرار على أربعة أوجه (140) :

1- الإعتقاد بقدمها واستقلالها بالتأثير في طباعها، أي حقائقها من غير تدخل من الله، وهذا فيما يزعمون مذهب كثير من الفلاسفة الطبائعيين.
2- الإعتقاد بحدوثها وتأثيرها فيما قارنها، و لكن ليس في طباعها وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة وهؤلاء مبتدعة.

3- الإعتقاد بحدوثها و عدم تأثيرها فيما قارنها لا بطبعها و لا بقوة جعلت فيها بل بملازمتها فيما قارنها و عدم تخلفها، و هذا الإعتقاد فيما يرون يؤدي بصاحبه إلى الكفر لأنه يستلزم إنكار معجزات الأنبياء و إنكار ما أخبروا به من أحوال الميت و الغيب و الآخرة لأن ذلك من باب خوارق العادات التي تختلف فيها الأسباب العادية لما يقارنها.

4- الإعتقاد بحدوث الأسباب العادية و عدم تأثرها فيما قارنها لا بطبعها و لا بقوة عقلية بينه وبين ما جعلت دليلا عليه.

و لهذا صح أن يخرق الله العادة فيها لمن شاء و في أي وقت شاء، و هذا الإعتقاد فيما يقولون هو الحق

(138) أصول الدين ص 25-26.

(139) الملل و النحل ص 50، و أصول الدين للبيهقي ص 24.

(140) تجديد المذاهب الفلسفية و الكلامية لـ د : عاطف العراقي ص 61.

و القائلون به هم المؤمنون و أهل السنة.

و رأي المعتزلة ينحصر إذن في القسمين الثاني و الثالث من هذه الأقسام.

فالمعتزلة جميعا يدافعون عن ثبات طبائع الماهيات التي تميز الجواهر و تخصصها بخصائص معينة من شأنها تحقيق ثبات الأنواع و الأجناس في الطبيعة، حتى لا يختلط أي شيء بأي شيء.

فقام المعتزلة البصريون و على رأسهم الجبائي بالقول بأن المسبب لا يجب بإيجاب السبب ولكن بإيجاب فاعل السبب(141) ليخفف من حدة الحتمية، و بالتالي يعطي حرية أكثر للفاعل في الجواز و الإمكان.

و هذا يجعلنا نبحث في أحكام الأفعال عند المعتزلة و مدى إيجاب الموجب للفعل عندهم، ولمعرفة أن الفرق بين معتزلة البصرة و معتزلة بغداد في نظرية الصلاح و الأصلح كان نتيجة للتفرقة بين حكم الواجب و حكم التنضّل. و قد أجمل القاضي عبد الجبار اعتراضات معتزلة البصرة على البغداديين في(142) :

1- أنه لو وجب عليه تعالى الصلاح و الأصلح و هو تعالى يقدر من ذلك على ما لا يتناهي لوجب عليه ما لا نهاية له لأن لا أصلح إلا و فوقه أصلح منه.

2- من حق الواجب ألا يستحق به الشكر، و إنما يستحق به الشكر ذلك التفضل الذي يفعله القادر مع جواز الأفعال، و ألزمهم على ذلك ألا يستحق تعالى العبادة متى لم يستحق الشكر على الواجب.

3- التفضل مثله مثل الواجب و باقي الأفعال يعلم باضطرار، و بذلك أصبح معقولا فيثبت له تعالى كما ثبت له الواجب.

4- إن وجب عليه تعالى الأصلح أوجب ذلك على الواحد منا لأنه قادر عليه و لما لم يكن هناك علة لأجلها يجب ذلك على القديم إلا كونه تفضلا و إحسانا فوجب على ذلك وجوبه على الواحد منا ما هو ما لا يجب.

5- لو وجب الصلاح و الأصلح عليه تعالى لوجب ذلك في الشاهد مما يلزم الإنسان النافلة كما تلزمه الواجبات.

6- لقد استدل أبو عبد الله بنفس الطريقة بوجه آخر، فقال كان يجب أن يلزم أحدنا تعظيم من لا يستحق ذلك شكره و مدحه، لأن ذلك صلاح له و هذا يوجب كون القبيح واجبا.

7- لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح لوجب عليه الثواب لأنه صلاح و أصلح للمفعول به و بالتالي يقبح منه تعالى التكليف.

8- لو وجب الصلاح و الأصلح من حيث اعتبار حال من كان ذلك صلاحا و أصلح له، لأنه يعتبر في ذلك حال الفاعل للزم على ذلك اعتبار جميع المنتفعين و تقديم فعل الأصلح لهم.

(141) مقالات الإسلاميين ج 2 ص 97.

(142) المغني (الأصلح) ج 14 ص 56-110.

9- وجوب الأصل يلزم أن يراعي الأصلح لكان من المنتفعين و إلا كان ظلما.

10- لو وجب الأصلح لوجب في الشاهد و لو وجب فيمن تركه و أخل به أن يستحق الذم والعقاب على أنهم يقولون إنه لا يستحق على الإخلال به الذم أو العقاب و إنما يوصف بالبخل والتقصير، و لو كان واجبا على الحقيقة لحل محل سائر الواجبات في أنه كان يجب فيمن لا يفعله أن يستحق الذم والعقاب، و أن يتفضل عليه بالنعيم، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم و قد ثبت أنه تعالى يعاقب الكفار والفساق و لا يغفر لهم.

موزانة :

كانت الحربة الإنسانية مثار خلاف بين المعتزلة و الأشاعرة حيث انطلق كل منهما من فكرة خاصة بنى عليها رأيه فعبّر الأشاعرة عن خلق الأفعال بالكسب و قال المعتزلة إن الإنسان يخلق فعله و كل هذا في إطار الخير و الشر و ماذا يكسب الإنسان و ماذا يفعل كما انطلقوا توالد الأفعال من آراء اختلفت وفقا لكل ما يصدر منهم عن الآخر فقال المعتزلة إن الأفعال تتوالد كما تتوالد الحيوانات و كذا الأجناس البشرية و نفى الأشاعرة فكرة التوالد و اعتبروها باطلة و قد جرهم ذلك إلى الحديث عن أفعال العباد هل هي واقعة من الله و الإنسان لها مكتسب أم هي من الإنسان و هو لها خالق بقدره أودعها الله فيه حيث جرهم ذلك إلى الحديث عن العدل و التكليف و الصلاح و الأصلح، فقال المعتزلة بالواجب و قال الأشاعرة بالجائز و الكل من الفريقين أراد تنزيه الواحد في تصرفه، قال الطاهر و قد امتازت شريعة الإسلام باليسر و الرفق، بشهادة قوله تعالى : "و ما جعل عليكم في الدين من حرج" (143)، و قوله : "يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر" و لذلك كان من قواعد الفقه العامة أن المشتقة تجلب التيسير، و كل هذه القضايا المذكورة سلفا أرنت بها كتب المعتزلة و الأشاعرة، و قد اختلفوا فيها اختلافا شهرا، دعا إليه إليه التزام الفريقين للسوازم أصولهم و قواعدهم، فقالت الأشاعرة : يجوز على الله تكليف ما لا يطاق بناء على قاعدتهم في نفي وجوب الصلاح على الله، و أن ما يصدر منه تعالى كله عدل لأنه مالك العباد، و قاعدتهم في أنه تعالى يخلق ما يشاء، و على قاعدتهم في أن ثمرة التكليف لا تختص بقصد الإمتثال بل قد تكون لقصد التعجيز و الإبتلاء و جعل الإمتثال علامة على السعادة، و انتقائه علامة على الشقاوة، و ترتب الإثم لأن الله تعالى إثابة العاصي و تعذيب المطيع، فبالأولى تعذيب من يأمره بفعل مستحيل، أو متعذر، و استدلوا على ذلك بحديث تكليف المصور بنفخ الروح في الصورة و ما هو بنافخ و تكليف الكاذب في الرؤيا بالعقد بين شعيرتين و ما هو بفاعل(144). و قالت المعتزلة : يمتنع التكليف بما لا يطاق بناء

(143) الحج 78.

(144) التحرير و التنوير ج 3 -4- 5 ص 136.

على قاعدتهم في أنه يجب لله فعل الصلاح ونفي الظلم عنه، وقاعدتهم في أنه تعالى لا يخلق المنكرات من الأفعال، وقاعدتهم في أن ثمرة التكليف هو الإمتثال وإلا لصار عبثا وهو مستحيل على الله، وأن الله يستحيل عليه تعذيب المطيع وإثابة العاصي. واستدلوا بهذه الآية، وبالآيات الدالة على أصولها : مثل "ولا يظلم ربك أحدا"، "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" (145)، "قل إن الله لا يأمر بالفحشاء".

والتحقيق الذي جر إلى الخوض في المسألة هو المناظرة في خلق أفعال العباد، فإن الأشعري لما نفى قدرة العبد، وقال بالكسب، وفسره بمقارنة قدرة العبد لحصول المقدور دون أن تكون قدرته مؤثرة فيه، ألزمهم المعتزلة القول بأن الله كلف العباد بما ليس في مقدورهم، وذلك تكليف بما لا يطاق، فالتزم الأشعري ذلك، وخالف إمام الحرمين والغزالي الأشعري في جواز تكليف ما لا يطاق والآية لا تنهض حجة على كلا الفريقين في حكم إمكان ذلك (146). وتوضح هنا أن كلا الفريقين قالا بما لم يقل به الآخر وعندي أنه كان ذلك في حقبة صار فيها باب الإجتهد مفتوحا، فتناقش الناس واختلفوا في آرائهم وأفكارهم ولا نبالغ إذا قلنا إن كل المسلمين بما فيهم من معتزلة وأشاعرة على اختلاف اتجاهاتهم كانوا ينظرون إلى الصالح العام فحاولوا بناء الأخلاق الإسلامية وإنشاء مجتمع يسوده الخير كما يبتعد عن الشر والخلاصة هنا أنهم أخطأوا في مواضع وأصابوا في أخرى.

(145) الإسراء، 15.

(146) المرجع نفسه ص 136.

الباب الثالث

القضاء و القدر

و علاقتهما بالفعل الإنساني

الفصل الأول

موقف العتزلة و الأشاعرة من

القضاء و القدر

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

يرى اللغويين أن القدر في اللغة هو القضاء والحكم ومبلغ الشيء والطاقة والقوة، كما يطلق على ما يحكم به الله من القضاء على عباده، كما فرقوا بين القضاء والقدر حيث قالوا : إن القدر هو خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدا بعد واحد خروجا مطابقا للقضاء، وعلى هذا الأساس فالقضاء يعتبر وجود الممكنات في العقل الإلهي مجتمعة، أما القدر فيعتبر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها(1)، ومعنى ذلك أن القضاء هو الحكم الكلي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد، مثل الحكم بأن "كل نفس ذائقة الموت"(2) والقدر هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب، وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب قابليتها واستعدادها المقتضية للوقوع منها وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص مثل الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني بالمرض الفلاني(3) ولذلك قال الأشاعرة : إن قضاء الله هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاد الأشياء على قدر مخصوص، وتقدير معين في دواتها، وأحوالها. أما المعتزلة فيذهبون إلى أن القدر يطلق على إسناد أفعال العباد إلى قدرتهم، ولذا لقبوا بالقدرية(4) على أساس أنهم يقولون بأن كل عبد خالق لأفعاله. وقد يطلق القدر أيضا كما يقول جميل صليبا على القدرة الخفية التي تسيّر موجودات هذا العالم وفق نظام محتوم يتعذر على إنسان صاحب الفكر والإرادة، أن يخالف أسبابه بتجنب نتائجه(5) وقد يطلق القدر كذلك على مصير الإنسان وهو مجموع الأحداث الضرورية والجائزة التي تتألف منها حياة الفرد من جهة ما هي ناشئة عن قوى خارجية مستقلة عن إرادته تقود مصير الإنسان أي تنتهي حياته وعاقيبتها، والمصير بهذا المعنى يتضمن معنى الغائية، وهي الفرض الذي من أجله وجد الشيء - وإذا أضفته إلى الإنسان دل على ما أعده الله له من الأحوال بقدر سابق. ويطلق مصير الإنسان اصطلاحا على ما أعده الله للإنسان في الآخرة من العقاب والثواب المتناسبين مع معصيته وطاعته، والقدر محرّك القضاء والحكم ومبلغ الشيء وبضم كالمقدار والطاقة كالمقدر فيهما جمع أقدار والقدرية جاحدوا القدر، وقدّر الله تعالى ذلك عليه يقدره ويقدره قدرا وقدرا وقدره عليه وله واستقدر الله خيرا سأله أن يقدر له به وقدّر الرزق قسمه(6).

(1) التعريفات للجرجاني، أنظر مادتي قضاء وقدر.

(2) آل عمران 185.

(3) انكليات لأبي البقاء أنظر مادتي قضاء وقدر.

(4) ومع ذلك فهم لا ينكرون الإيمان بالقضاء والقدر رغم حديثهم عنه.

(5) المعجم الفلسفي ص 187.

(6) قاموس المحيط للفيروز آبادي ص 114.

و القضاء هو الحكم و القطع و الفصل و سمي القاضي بذلك لأنه يفصل بين المتحاكمين، وقد استعمل القرآن الكريم هذه اللفظة ناسبا إياها إلى الله تارة و إلى الإنسان أخرى في مجال الفصل اللفظي كأن يوجب كلاما ما فصلا بين أمرين و في مجال الفصل التكويني العملي. و القدر هو المقدار و التعيين، و هذه الكلمة استعملت أيضا في القرآن الكريم بهذا المعنى.

و الحوادث الكونية من زاوية كونها تحت علم الله و مشيئته الحتمية تندرج تحت القضاء الإلهي، من زاوية كونها محددة بمقدار معين من حيث الموقع الزمني و المكاني تندرج في التقدير الإلهي.

نشأة القول بالقضاء و القدر في الإسلام :

تمهيد :

إن قضية القضاء و القدر قد شغلت الناس على اختلاف أشكالهم منذ فترة طويلة كما يقول أحمد أمين حيث يلاحظ أن التاريخ البشري يدلنا على أن من أولى المسائل التي تعرض للعقل عندما يبدأ التعمق في البحث هي مسألة الجبر و الإختيار : هل إرادتنا حرة تعمل ما تشاء و تترك ما تشاء. و تشكل عملها كما تشاء، أو إننا مجبرون على عمل ما نعمل فلا نستطيع أن نعمل غيره، و أن إرادتنا معلولة بعقل، فإذا حصلت العلة حصل المعلول لا محالة؟ و هي مسألة شغلت الفلاسفة و رجال الدين جميعا في العصور المختلفة، تعترضك في الأخلاق و في القانون، و في فلسفة التاريخ، و في علم الكلام، و في الفلسفة على العموم، و قد نشأت الأبحاث الدينية في هذا الموضوع لما نظر الإنسان فرأى أنه -من ناحية- يشعر بأنه حر الإرادة يعمل ما يشاء، و أنه مسؤول عن عمله، و هذه المسؤولية تقتضي الحرية، فلا معنى لأن يعذب و يثاب إذا كان كريمة في مهب الريح لا بد أن تتحرك بحركته و تسكن بسكونه و من ناحية أخرى رأى أن الله عالم بكل شيء، أحاط علمه بما كان و ما سيكون، فعلم ما سيصدر عن كل فرد من خير أو شر، و ظن أن هذا يستلزم حتما أنه لا يستطيع أن يعمل إلا وفق ما علم الله، فحار في ذلك بين الجبر و الإختيار، و أخذ يفكر هل هو مجبر أو مختار(7).

و ظل الأمر على ذلك بين علماء اللاهوت من أصحاب الأديان من ناحية و فلاسفة اليونان و غيرهم من أرباب الفلاسفة من ناحية أخرى، و لما جاء الإسلام نزلت على رسول الله صلى الله عليه و سلم آيات متعارضة كقوله تعالى : "ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوة و لهم عذاب عظيم"(8) و لا ينفعكم نصحي إن أردت. أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم و إليه ترجعون"(9)، "أفمن حق

(7) فجر الإسلام ص 283

(8) البقرة 6.

(9) هود 34.

عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار" (10)، "و لقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضلالة" (11) كما أن هناك آيات أخرى تشعر بالإختيار و أن الإنسان مسؤول عن عمله : "إنا هديناه السبيل إما شاكرا و إما كفوورا" (12)، "و أن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون" (13).

"فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر" (14)، "و من يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيفا. و من يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه و كان الله عليما حكيما" (15) إلى كثير من أمثال هذه الآيات و الواقع أن الصحابة لم يكونوا مهتمين بهذه القضايا على اعتبار أنهم مشغولون بالغزو الذي يوسع الرقعة الإسلامية من ناحية و يدخل الناس في هذا الدين الجديد الداعي إلى توحيد الله من ناحية أخرى أو أنهم فهموا أن الجبر و الإختيار ليسا من مسؤولياتهم حتى يخوضوا في ذلك و النبي بين ضهرانيهم يبين لهم الحلال و الحرام. و ما يذهب إليه الباحثون من هذه الوجهة باعتبار ما تعارض من آيات مبني على خطأ فلا الإنسان مجبور و لا هو مخير على الإطلاق، فهو مخير في قالب مجبور و مجبور في قالب مختار فلا جبر و لا اختيار. فقد تطرأ على الإنسان طوارئ كالمرض و الموت أو كل ما يقع في الكون على وجه القسر و الحتمية، كحركة الأفلاك و الفصول و نمو الأشجار و النباتات، و الإنسان، و كثير من وظائف الإنسان و حركاته، كالنوم و اليقظة، و حركة الإرتعاش و ما أشبه ذلك كما تطرأ عليه طوارئ أخرى كالقتل و السرقة و هو فيها مخير حيث يتصف الإنسان بسعيه الإختياري، كإقباله على الطعام و الشراب و الدراسة، و كمختلف ما يختاره لنفسه، من السلوك و الأعمال.

و قد وردت أحاديث كثيرة إن صحت تدل على تعرضه عليه السلام لمسألة القدر تصريحاً أو تلميحاً، فعن جابر قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : "لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره و شره، و حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه و ما أخطأه لم يكن ليصيبه" (16)، و عن علي قال : "كنا في جنازة ببقيع الغرقد

(10) الزمر 18.

(11) النحل 36.

(12) الإنسان 3.

(13) الأنعام 154.

(14) الكهف 29.

(15) النساء 109-110.

(16) رواه الترمذي في كتاب القدر قم 2070.

فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتقدم وقعدنا حوله وبيده مخضرة فجعل ينكت بها الأرض ثم قال : ما منكم من أحد إلا وكتب مقبده من النار ومقبده من الجنة فقالوا : يا رسول الله افلا نتكل على كتابنا؟ فقال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل، السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء(17) ثم قرأ : "فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى، فسنيسره لليسرى"(18).

فلما انتهى المسلمون من الفتح وهدءوا أخذوا يفكرون طهرت هذه المسألة في الإسلام على يد قوم يقولون كما ذهب إلى ذلك أحمد أمين(19) بحرية الإرادة معارضين في ذلك الفكرة الشائعة بأن الإنسان مسير لا مخير، روي عن نافع قال : جاء رجل إلى ابن عمر، فقال : إن فلانا يقرأ عليك السلام -لرجل من أهل الشام- فقال ابن عمر : إنه بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني عليه السلام(20)، وقد سمي هؤلاء الذين يقولون بأن الإنسان حر الإرادة، وبعبارة أخرى أن الإنسان له قدرة على أعماله "بالقدرة"، وسماههم بذلك خصومهم الأشاعرة فيما بعد، وقد كان الذين يقولون بأن القدر يحكم جميع أعمال الإنسان من خير وشر، وعلى كل حال فقد ألصق الإسم بالطائفة الأولى وهم المعتزلة و صار لقباً لهم(21).

و نرى من هذا انتشار القول في القضاء والقدر في هذا العصر و شدة الجدل في هذا الأمر بين المتخاصمين، وقد اختلف الباحثون في منبع هذه الحركة : هل هو العراق أو الشام، فيذهب بعضهم إلى أن العراق منبع ذلك، بدليل أن هذه الحركة تكنت حول الحسن البصري وهو يسكن البصرة و أن منشأ الاعتزال كذلك كان فيها، و يؤيد ذلك ما رواه ابن نباتة (ت 374 هـ)(22) من أن ينشأ القول في ذلك نصراني من العراق أسلم و أخذ عنه معبد و غيلان(23)، و يذهب آخرون إلى أن الحركة ظهرت في دمشق متأثراً لمن كان يخدم من النصاري في بيت الخلفاء كبحي الدمشقي. و على كل حال فإننا نرى القول في القضاء والقدر سأل سيله في العراق و الشام في هذا العصر، و من العسير تعيين أسبقهما(24). و قد قال (ابن تيمية) : "إن أكثر الخوض في القدر كان بالبصرة

(17) البخاري كتاب الجنائز رقم 1274.

(18) الليل 5-6-7.

(19) فجر الإسلام لأحمد أمين ص 284.

(20) موقوفاً عن ابن عمر في الآثار.

(21) فجر الإسلام لأحمد أمين ص 283.

(22) وفيات الأعيان لابن خليكان ج 2 ص 231.

(23) سراج النبوة ص 75.

(24) فجر الإسلام ص 286.

و الشام و بعضه في المدينة" (25)، و قد ذابت القدرية و الجهمية في غيرهما من المذاهب و لم يعد لهما وجود مستقل، و ظهر على إثرهما مذهب المعتزلة، و كثيرا ما يسمى المعتزلة بالقدرية، لأنهم وافقوا القدرية في قولهم : "إن للإنسان قدرة توجد الفعل بانفرادها و استقلالها دون الله تعالى، و نفوا أن تكون الأشياء بقدر الله تعالى و قضائه، و أحيانا يلقب المعتزلة بالجهمية لا لأنهم وافقوا الجهمية في القدر، لأن الجهمية كما علمت جبرية، و لكن لأن المعتزلة وافقوا الجهمية في بعض قضاياهم (26) لكن المعتزلة مبرءون من هذين الإسمين فلا هم جبرية و لا هم منكرون للقضاء و القدر فلا يرضون أن يسموا بالقدرية و يقولون إن مثبت القدر أولى بالإنتساب إليه من نافية.

القضاء و القدر :

إذ يكشف الأشياء مرآة له فذا مراتب يكون علمه.

عناية و قلم لوح و قضا و قدر سجل كون يرتضى (27).

أما ما يمكن البحث عنه هنا فهو أن الحوادث الكونية عموما لا بد و أن تنطوي تحت أحد ثلاثة فروض :

أ) أنها لا ترتبط بالماضي المتقدم عليها تقديما زمانيا أو غير زمانيا فلا يرتبط وجودها بسوابقه و لا ترتبط خصوصياتها بذلك أيضا و مع هذا الفرض فلا معنى للقضاء و القدر بعد إنكار الترابط بين وجودها (28) و خصوصياتها الزمانية و المكانية و بين الماضي و التعيين السابق و على هذه النظرية يجب إنكار مبدأ العلية و قبول الصدفة كمفسر لوجود الأشياء.

في حين أن مبدأ (العلية العامة) و الترابط الضروري القطعي بين الحوادث، و أن كل حادثة تستند حتميتها و قطعيتها و تعذرهما و خصوصياتها الوجودية من أمر أو أمور أخرى متقدمة عليها، أمر مسلم لا يقبل الرد بأن مبدأ العلية و الضرورة العلية و العلولية و مبدأ السنخية بين العلة و المعلول كل ذلك من العلوم البشرية المتعارف عليها بلا ريب.

ب) و إذا قال بأن كل حادثة لها علة متقدمة عليها مع إنكار نظام الأسباب و المسببات القائم بين الحوادث و القول بأنها كلها مدنومة، مباشرة لعلة واحدة هي الله تعالى، فليس في العالم إلا علة و فاعل واحد هو الذات

(25) كتاب القدر ص 95.

(26) فجر الإسلام ص 287.

(27) منظومة السبزواري ص 37.

(28) الإنسان و القدر ص 52.

الإلهية و منها تصدر كل الموجودات مباشرة، و إن إرادته تتعلق بكل حادثة بشكل مستقل عن إرادته الأخرى كأن نفرض الأمر هكذا : القضاء يعني العلم و الإرادة الإلهية بوجود أي موجود، و هو مستقل عن أي علم وقضاء آخر(29).

(ج) القول بأن مبدأ العلية العامة و نظام الأسباب و المسببات حكم على العام و جميع الحوادث و الوقائع فيه، فكل حادث فيه يكتسب ضرورة وجوده و شكله و خصوصياته الزمانية و المكانية و سائر الخصوصيات الوجودية من علته المتقدمة عليه، و إن هناك رابطة قوية لا تنفصم بين الماضي و الحاضر و المستقبل، و بين كل موجود وعلته المتقدمة عليه.

و على هذا الأساس فإن مصير كل موجود بيد موجود آخر هو علته التي أوجبت وجوده و أعطته الحتمية و الضرورة، و منحته خصوصياته الوجودية و إن تلك العلة بدورها معلولة لعلة أخرى و عليه فإن لازم قبول مبدأ العلية العامة قبول أن كل حادثة تستمد حتمية وجودها و خصوصياتها و شكلها و مقدارها و كيفيتها من علتها... و لا يختلف الأمر هنا بين ما كنا إلهيين مسلكا نؤمن بأن أصل كل الإجابات (القضاءات) و أصل كل التعيينات (أنواع المقدر) هي علة العلل و بين ما لو كنا لا نعتقد بذلك و لا نعرف مثل هذه العلة الأولى.

و لهذا فليس من الزاوية العملية و الإجتماعية فرق في هذه المسألة بين الإلهي و المادي، ذلك لأن الإعتقاد بالقضاء و القدر يستمد مبرراته من الإعتقاد بمبدأ العلية العامة و نظام الأسباب و المسببات سواء كان من يعتقدون بهذين المبدأين من الإلهيين أو من الماديين.

نعم الفرق بينهما أن القضاء و القدر -في نظر المادي- أمر عيني خارجي صرف، في حين أن القضاء في نظر الإلهي عيني و علمي بمعنى أن المادي يرى أن مصير أي موجود يعين لذي علته الماضية دون أن تعلم هذه العلل بما لديها من دور و خاصية في حين يرى الإلهي أن سلسلة العلل الطويلة (أي العلل التي هي فوق الزمان) تعلم بعملها و خواصها. و من هنا فإن هذه العلل تسمى في المدرسة الإلهية بأسماء (الكتاب) (اللوح) (القلم) و أمثال ذلك مع أنه ليس هناك شيء في المدرسة الإلهية يستحق هذه الأسماء(30).

و هنا يجب أن نسلم بأن ليس هناك فاعل إلا الله فقد تعلق علم الله في الأزل بأن تقع الحادثة الفلانية في الوقت الفلاني، و لا بد من أن تقع تلك الحادثة، مع عدم تدخل أي شيء في وجودها، و أفعال الإنسان و أعماله من هذا القبيل، فإن الذي يوجد هذه الأفعال و الأعمال مباشرة و بلا واسطة هو القضاء و القدر الإلهي أي العلم و الإرادة الإلهيين.

(29) المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

(30) الإنسان و القدر ص 54.

أما الإنسان نفسه وطاقته وقوته فليس لها دخل في الدين أصلاً وإن كان لطاقته وقوته دور ظاهري وتمثيل خيالي لا أكثر(31) وقد سئل صلى الله عليه وسلم عن الأحرار المتداولة لأجل الشفاء (و أضاف الغزالي أن السؤال كان عن الحرز و الدواء و هل نستطيع أن نوقف مسير القدر؟ فأجاب صلى الله عليه وسلم (إنها من قدر الله)(32).

و مما ينقل عن علي أنه كان مرة تحت حائط مائل فقام و انتقل إلى حائط آخر فقيل له :
يا أمير المؤمنين أتفر من قضاء الله؟ فقال: "أفر من قضاء الله إلى قدر الله عزوجل"، فهو إذن يفر من نوع من القضاء إلى نوع آخر منه فسقوط الجدار الآيل للسقوط قضاء إلا هي باعتبار أنه من الطبيعي أن ينهدم على رأس الإنسان عند تحقق شروطه ، و لكنه إن جر نفسه عنه فسوف يبقى مصوناً من الأذى و هذا قضاء إلهي أيضاً، على أنه يمكن أن تصيبه و هو في حالته الثانية حالة ناتجة عن عوامل أخرى و هي بدورها من القضاء و القدر.
يقول الشاعر الحكيم المولوي :

و ترك الوهم يعلمنا بأن الـ مفر من القضاء إلى القضاء.
و ما ضد القضاء يصح سعي لأن السعي من سنن القضاء.

و الدارس لحياة المسلمين الأول يلاحظ بوضوح أنهم فهموا القضاء و القدر بشكل لا يتنافى مع تحكم الإنسان في مصيره و إن نفس التغيرات الحاصلة فيه إنما هي في إطار القضاء و القدر، فإم يكونوا جبريين مطلقاً بل كانوا يطلبون العلى بجهدهم و جهودهم يدعون الله أن يرزقهم أفضل.

باعتبار أن احتمالات كثيرة في أي مورد متصور فهم يطالبون بأفضلها، و الملاحظ أنهم يطلبون أفضل (قضاء) و لا يطلبون أفضل (مقضي و مقدر) و هذا المضمون نجده في كثير من الأدعية الإسلامية، و يمكن أن يكون الأعجب من هذا أن نجد هذه المضامين حتى عند بعض المسلمين العاديين في صدر الإسلام.

و يذهب ابن الأثير (ت 622 هـ)(33) ذاكراً رسالة سعد بن أبي وقاص التي بعثها إلى عمر يقول فيها :
"و أمر الله بعد ماضي و قضاؤه مسلم إلى ما قدر لنا و علينا أن نسأل الله خير القضاء و خير القدر في العاقبة"(34).

و يرى ابن أبي الحديد (ت 655 هـ)(35) أن عمر بن الخطاب في أحد أسفاره إلى الشام وقبل أن يدخلها

(31) الإنسان و القدر لمرتضى مطهري ص 37.

(32) نقلاً عن مرتضى مطهري و لم أعثر عليه عند الغزالي.

(33) الأعلام للزركلي ج 7 ص 125.

(34) الكامل لابن الأثير ج 2 ص 313 نقلاً عن تاريخ الطبري.

(35) شذرات البهاتين ج 2 ص 259.

اطلع على انتشار الطاعون فشاور من كانوا معه فمنعوه جميعا غير أن عبدة بن أبا الجراح الذي كان قائدا للمسلمين في الشام قال لعمر :

يا أمير المؤمنين أتفر من قدر الله؟ فأجابه عمر : نعم أفر من قدر الله بقدر الله إلى قدر الله(36) وهناك أدعى شخص أنه سمع من رسول الله(ص) أنه أمر من كانوا خارج البلد المصاب بالطاعون بعدم الدخول فيه، و من كانوا في داخل البلد بعدم الخروج منه و كان ذلك قاطعا لتردد عمر فانصرف عن دخول البلد(37).

فالذي يظهر من خلال أخبار الفريقين الشيعة و النة أن النبي (ص) طرح مسألة القضاء والقدر لأصحابه و كذلك تحدث عنها علي بين أبي طالب مرارا... و مما يبعث على الإعجاب أن هذا التعليم الرائع قد أعطى للمسلمين بكل مهارة ودقة تبعدها عن الجبر تماما وإنه لم يدفعهم مطلقا نحو الجبر وبالنتيجة لم يجعلهم يتصورون أنفسهم فاقدي الإرادة والإختيار، وهذا المعنى يؤكد عملهم في صدر الإسلام وأقوالهم المنقولة هنا وهناك. و عندما جاء المتكلمون بعد ذلك و أرادوا تحليل هذا الموضوع و الإستدلال عليه لم يستطيعوا أن يفرقوا بين القضاء و القدر و الجبر، و أننا نشاهد حتى اليوم حيث انقضت قرون أربعة عشر تقريبا من ذلك العصر أن قليلا من الأفراد في الشرق و الغرب هم الذين استطاعوا التفريق بين الإعتقادين.

و المنبع الأصيل للرأي الحق هو القرآن الكريم حيث يعبر عن أنواع القدر كما في الآية المباركة (هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا و آجل مسمى عنده)(38) و القرآن الكريم في نفس الوقت الذي يتحدث فيه عن اللوح المحفوظ و الكتاب الأزلي و التقدير المسبق إذ يقول "ولا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين"(39) و يقول : "ما اصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها"(40) و في الوقت نفسه يقول "كل يوم هو في شأن"(41).

و قد سئل رسول الله (ص) : أنحن في أمر قد فرغ منه أم في أمر مستأنف؟ فقال (ص) في أمر فرغ منه و في أمر مستأنف(42).

و قد ارتبنا قضاء الله و قدرته تعالى بالتحسين و التقبيح أو كل ما في ذلك من جوانب أخلاقية أساسها

(36) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ص 132.

(37) الإنسان و القدر ص 83.

(38) الأنعام 3.

(39) الأنعام 60.

(40) الحديد 21.

(41) الرحمن 27.

(42) نقلا عن الطبري ج 3 ص 36.

الخير والشر ومدى تأثير كل المقبحات أو المحسنات في الإنسان فلا شيء يؤدي روحه و يعصرها ألما أكثر من إحساسه بأنه يعيش في ظل قدرة قاهرة قوية مسلطة مطلقا على كل شيء في وجوده تتحكم فيه بما تشاء. ذلك أن الحرية -كما يقال- أعلى النهم والإحساس بالعبودية(43) أمر الآلام، إذ يرى الإنسان نفسه مسحوق الشخصية ممزق الإرادة تجاه تلك القوة المستعبدة، فما هو إلا كخروف يجره الراعي الذي بيده نومه وطعامه وموته وحياته. وهذا المعنى يولد في أعماقه جمرا يتلظى وألما عارما... إلا أنه ألم المستسلم لقبضه الأسد الغضوب المتوحش حيث لا يوجد أمامه سبيلا للخلاص من تلك القبضة الجبارة التي تمسك بزمام أمره. إلى هنا ونحن نفترض أن القوة المسيطرة تتمثل في إنسان جبار أو حيوان مفترس، كما لو افترضناها قوة غيبية هائلة تحكم الإنسان وتتحكم في مصيره من وراء الغيب المبهم، فإن الأمر سيتفاقم قطعاً إذ تموت هناك كل أحلام الخلاص.

هكذا إذن ولد هذا السؤال المحير في ذهن كل إنسان أمتلك الحد الأدنى من الإدراك الإنساني.

ترى هل أن هذه الحوادث الكونية تسير وفق مخطط صارم رسم لها من قبل دون أن يتطرق إليه أي تخلف واستثناء(44). أم هل هناك قوة خفية تدعى القضاء والقدر تتحكم في كل الحوادث ومنها الإنسان وخصائصه وأعماله، أو إن الأمر على العكس من ذلك تماما، فلا يوجد أي معنى من معاني السيطرة للماضي على الحاضر والمستقبل، فلإنسان حريته التامة في صياغة أنحاء سلوكه وتقرير مصيره أو أن هناك احتمالا ثالثا في البين يجمع بين الاعتقاد بالقضاء كقوة مطلقة مسلطة على جميع الكائنات وبلا استثناء وبين الاعتقاد بحرية الإنسان فيما يعمل و لو كان الأمر كذلك فكيف يمكن توضيحه وتوجيهه؟ و مسألة (القضاء والقدر) أو (تقرير المصير) من أشد المسائل الفلسفية غموضا، وقد طرحت للبحث بين المفكرين الإسلاميين لعل خاصة سنذكرها، منذ القرن الهجري الأول(45) وكان للعقائد المختلفة التي أبديت في هذا المجال دورها في النزاعات والتحزب وحصول الفرق والجماعات في العالم الإسلامي، مما كان لذلك أي لحصول العقائد المختلفة والفرق المتعددة المبنية على أساسها، آثاره العجيبة خلال القرون الأربعة عشر(46). ولكن بالرغم من ذلك كانت هذه القضية مثار جدل بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين معارضيه من المشركين والنصارى واليهود، ثم توالى

(43) تنتم العبودية من ناحية إلى قسمين منها ما يرتبط بعبادة الله ومنها ما يرتبط بعبادة غيره وبينهما تناقض فعبادة الواحد تؤدي إلى الإطمئنان والشعور بالراحة أما عبادة غيره فتؤدي إلى الخوف لأنها مبنية على أساس الضغط وعدم الحرية الفكرية والتعامل في القرآن الكريم يستطع أن يجد التناقض الواضح بين كل هذه العبادات.

(44) الإنسان والقدر ص 34.

(45) المرجع نفسه ص 35.

(46) تفسير الألوسي ص 128.

الأحداث بعد ذلك ابتداء من حدوث الفتنة بمقتل عثمان و ما إن انقضى القرن الأول الهجري و جاء العصر الأموي حتى نهض بعض العلماء المسلمين و أثاروا هذه المشكلة، فقامت لذلك الفرق و المدارس تبحث و تفلسف، و قد وقف خلفاء بني أمية موقفا غاية في التنكيل بالمفكرين الأوائل الذين قالوا بحرية الإرادة الإنسانية و بمسؤولية الإنسان عن فعله.

و كان أول من قال بالإختيار(47) معبد الجهمي في البصرة و غيلان الدمشقي بدمشق و يونس الأسواري، فقد أنكروا إضافة الخير و الشر إلى القدر، و نسج على أقوالهم واصل ابن عطاء الغزال و كان تلميذ للحسن البصري كما تتلمذ له عمرو بن عبيد و زاد عليه في مسائل القدر.

و قد ذهب غيلان الدمشقي إلى أن "الإيمان بالله هو المعرفة الثانية" نعتلا ذلك أن معرفة الله عنده هي نتيجة لفعل إنساني هو النظر و هذا يدل على أن قضية المعرفة عند غيلان مرتبطة بالقدرة الإنسانية و حرية الإختيار. و لقد كان جهم بن صفوان(48) في الكوفة على رأس القائلين بالجبر و قد أنكر أن تضاف أفعال الخير و الشر إلى الإنسان.

موقف المعتزلة :

و قد نقد القاضي أدلة القائلين بالجبر من الأشاعرة و بعض أهل السنة لأنها تؤدي إلى إنهيار النظام الإجتماعي أولا، و إلى هدم قانون السببية ثانيا و إلى هدم الشرع و الدين ثالثا(49).

فالإنسان إجتماعي بطبعه، و وجوده في المجتمع حر مختار يجعله مسؤولا عن أفعاله. أما القول بأنه ليس حرا و لا مختارا و لا فاعل لأفعاله فهذا قول يناقض نفسه فكيف يجب على قولهم : "ألا يحسن نصف الأمة و الأمراء لأنهم إنما ينصبون لمنع الظالم عن ظلمه(50) و الإنتصاف منه للمظلوم، و إلزام الأحكام و القيام بالحدود، و كل ذلك إنما يصح إن كان للعبد فعل و اختيار، فأما إن كان تعالى هو الخالق لأفعالهم فيهم، فكيف يعاقبون عليها، و كيف يؤدب الفاعل و يعزز و يقوم و يؤخذ لمظلومه منه و يكف عن الظلم بالتخويف؟ أما إن القول بالجبر يؤدي إلى هدم قانون السببية(51) الذي يقوم عليه العالم، فذلك أنه من الشيء الطبيعي و من المعقول أن تنسب أفعال الإنسان إليه بحيث تكن هناك علاقة بين الأسباب و مسبباتها، و يقول الخياط في ذلك : ولا أعلم أحدا موحدا و لا ملحدا إلا و قال إن في هذا العالم أشياء خفيفة إذا خليت و ما طبعت عليه

(47) النحل و النحل ج 1 ص 28.

(48) مقالات الإسلاميين ج 1 ص 22.

(49) أصل العدل عند المعتزلة لإبراهيم هانم ص 69.

(50) المرجع نفسه ص 75.

(51) الإنتصار للخياط ص 45.

علت كالنار والدخان وما أشبههما، وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط إذا خليت وما هي عليه تركت الحجر وما أشبهه، وإن الحي يتحرك من ذات نفسه والميت بحركة غيره، وهكذا قول الناس أجمعين فالفكر الإعتزالي(52) يكشف لنا عن الصلة بين موضوع السببية وموضوع الحرية والجبر أي القضاء والقدر لأن المعتزلة أثبتت لبعض الحوادث مؤثرا غير الله فقالوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشأ على الحقيقة دون المجاز، ولكن بالرغم من أن المعتزلة(53) يؤكدون بقولهم إن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله إلا أنهم ينسبون بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة، وهذا يدل على التردد وعدم القول بالرأي الحاسم، وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية التي لا تسمو إلى مرتبة البرهان اليقيني ولكن بالرغم من هذا يمكن القول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب في مسبباتها على وجه الضرورة والتلازم لأن الفعل المتولد يعتمد على القول بالأسباب وخاصيته هي اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها.

و بما ان المعتزلة قد أعلوا من شأن العقل لأن القرآن الكريم نفسه قد أعلى من شأنه وجعله مناط المسؤولية الإنسانية و ذم الذين لا يعقلون ولا يفقهون. وعلى ذلك كان القول بقدرته الإنسان على الفعل والإختبار و مسؤوليته عن هذا الفعل يتضمن بالضرورة اعترافا بوجود قوة مميزة لدى الإنسان تدفعه للإختيار ألا وهو العقل فهو ميزان حياته.

ويضيف المعتزلة أن هناك عدة تعريفات خاصة بالقضاء والقدر فيقول عبد الجبار : إن الكلام يكون أولا في معنى اللفظتين والذي يستعملان عليه ، ثم نقول هل يقال إن الكل بقضاء الله أم لا ، والقضاء يستعمل على وجوه :

أحدهما الفعل وإتمامه و الفراغ منه ، وعلى هذا قال تعالى : "فقضاهم سبع سموات في يومين"(54).
قد يكون الإلزام كقوله تعالى "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه"(55) ويستعمل بمعنى الإخبار والإعلام كقوله تعالى "وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب"(56) والقدر تستعمل على طريقة الفعلية كقوله : "وقدر فيها أوقاتها"(57) وبمعنى الإخبار كقوله "قدرنا"(58) وتفاصيله وما يتصل به مذكور في موضعه فلا يصح إضافة

(52) مقالات الإسلاميين ج 2 ص 197.

(53) تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية لعاطف العراقي ص 56.

(54) فصلت 11.

(55) الإسراء 23.

(56) الإسراء 4.

(57) فصلت 9.

(58) الحجر 60.

جميع الأفعال إلى أنها بقضاء الله لإيهامه أنه فعلها، ولكن تفضل، فإن أريد به الإعلام والإخبار فصحيح وإن أريد به الإلزام فإنما يصح في البعض دون البعض، وإن أريد به الخلق فإن يصح في شيء من أفعال العباد، وكذا الحال في القدر وإنما يقال فيها عدى خلقه تعالى وفعله، ولا يختص ذلك بالأفعال التي تتعدى، دون ما يختص به نفس الفاعل، فلهذا يصح أن يقال في جميع خلقه وفعله تعالى إنه قضاءه، ولذا كان الكلام فيه على عهد علي أشد جدا لا حول هذه المسألة ما نصه فقد "قام إليه ذو الأصبع ابن نباته فقال : ما نصه؟ أخبرنا إذن عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره فقال الإمام : والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا ولا هبطنا واديا إلا بقضاء الله وقدره، فقال الرجل فعند الله احتسبت عنائي.

ما أرى لي من الأجر شيئا : فقال الإمام : مه أيها الشيخ، لقد عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من أحوالكم مكروهين ولا مضطرين، فقال الرجل : وكيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال الإمام : ويحك... لعلك ظننت قضاء لازما وقدر حتما، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدا لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا، المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عباد الأوثان وجنود الشيطان، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا، وكلف تيسيرا، ولم يعض مغاوبا، ولم يطع كارها(59) "ذلك طن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار"(60) فقال الرجل : فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال الإمام : "هو الأمر من الله تعالى والحكم" ثم تلا قوله سبحانه "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه"(61).

فانصرف الرجل مطمئنا إلى أن قضاء الله وقدره فيها ما هو محكوم عليه فيها بالجبر وفيها ما هو محكوم عليه فيه بالإختيار. ويعقب عبد الجبار على الإمام أنه بين وجوب الرضا بقضاء الله وأن ذلك مصروف إلى ما يفعله ويخلقه، فلو كان الجور وما شاكلة من خلقه، لوجب الرضى به، والإجماع يبطل ذلك، وذكر الأخبار الواردة في وجوب الرضى بالقضاء كما ذكر أنه قد يصح أن يقال إنه تعالى يخلق الخير والشر إذا أريد بالشر الضر فقط، فإن أريده ما يقتضيه ظاهر اللفظ من الضر القبيح فلن تصح إضافة إليه، ولا يصح بدلا من ذلك أن يقال : يخلق الفساد، لأنه قياس مجبرة يحملون ذنوبهم على الله ومصادقه في قوله "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها"(62).

(59) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ص 180.

(60) ص 26.

(61) أنظر الآية في حديثنا السابق من هذا البحث.

(62) الأعراف 27.

فإن قيل فالخبر عندكم قد حدث في أيام معاوية في الإسلام، فكيف تصح هذه الأخبار؟

قيل له لا مانع أن يخبر النبي صلى الله عليه وسلم عنهم قبل وجودهم ويجوز أن يكونوا في أول الإسلام موجودين، ثم ينقطعون ويعودون من بعد، فإن قيل : ففي أول الإسلام كان يستفاد بالقدري قول من يقول : لا يعلم الله الشيء حتى يكون.

قيل له : شابه هؤلاء من تقدم، لأنهم جعلوا الختم مصروفا إلى العلم، ثم أحدث قوم جعلوا ذلك في الإرادة وفي الخلق فأوجبوا وقوع هذه الأشياء واتفق الكل في إيجابهم أن لا اختصار للعبد وأن ما يعلم الله، يكون لا محالة، فأما إضافة الحسنات إلى الله والفصل بينها وبين السيئات فظاهر حيث بين بطلان قولهم أنه خلق الصور القبيحة، وخلق ذات الشيطان وهو موجب للشر، وأنه لا تلزم إضافة القبيح إليه تعالى من حيث خلق القدرة والآلات لأنه ليس في ذلك إيجاب (63) وبينما تسمينا بالتوحيد فقد أثبتناه واحدا عدلا، وما يروه الأقوام من أن القضاء والقدر سران من أسرار الله فلا ينبغي التفتيش عنهما فلا أعتقد إلا أن ذلك مدعاة لارتكاب المعاصي والتمادي في تواصل ارتكاب الجرائم والفواحش والموبقات على اختلاف أنواعها ودرجاتها. إلزامات الأشاعرة على المعتزلة :

ولكن الأشاعرة يذهبون إلى ذم القدريّة (64) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "لعنت القدريّة على لسان سبعين نبيا" (65) ولا ينكر لعنهم منكرا ولكنهم يحاولون نرا هذا النبذ عن أنفسهم بما لا يعيبهم ويقولون : أنتم القدريّة إذا عتقدتم إضافة القدرة الله سبحانه وتعالى وهذا بهت وتواقع (66) وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم : "القدريّة مجوس هذه الأمة" (67) وشبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر، في حكم الإرادة والمشيئة حسب تقسيم المجوس، و صرفهم الخير إلى "يزدان" والشر إلى "أهرمن" وق ال الرسول -صلى الله عليه وسلم- : "إذا قامت القيامة، نادى منادي في أهل الجمع أين خصماء الله تعالى؟ فتقوم القدريّة (68). ولا خفاء باختصاص ذلك فمن المهم أن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله تعالى، ولا يعترضون على شيء من أفعاله ثم من يضيق القدرة إلى نفسه ويعتقدها صفة بأن تتصف بالقدري أولى ممن يضيفه إلى ربه (69)

(63) المحيط بالتكليف لعبد الجبار ص 422.

(64) الإرشاد للجويني ص 224.

(65) حديث موضوع.

(66) الإرشاد للجويني ص 225.

(67) الحاكم في مستدرکه وقال صحيح على شرط للشيخين وابن ماجه في المقدمة رقم 89.

(68) لم أجده.

(69) الإرشاد للجويني ص 225.

ولا يستطع المرء أن يفهم كيف أن الأشاعرة أباحوا لأنفسهم هذا النقد لفرقة كثيرا ما وجدنا خصومها يشنعون عليها بأقبح الأوصاف و الواقع يؤكد أن هذه الأحاديث برمتها قد لا تنطبق إلا على المشركين باعتبار أن تلك الفترة لم تظهر فيها فرقة من فرق الإسلام(70) و ثانيتهما أن هذه الأحاديث قد تكون من وضاع الفرق في تهجم بعضها على البعض الآخر، و يذهب الأشاعرة في أقوالهم إلى أن المخترع عندهم هو حصول القدرة و الداعية المخصوصة بموجب الفعل و على هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة و مع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى و قدره و الدليل عليه أن القدرة الصالحة للفعل إما أن تكون صالحة للترك أو لا تكون، فإن لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالقا لصفة موجبة لذلك الفعل، و لا نريد بوقوعه بقضاء الله إلا هذا، و أما إذا كانت القدرة صالحة للفعل والترك فإما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أولا يتوقف، فإن توقف على ترجيح فذلك المرجح إما أن يكون من الله أو من العبد، أو حديث لا يؤثر، فإن كان الأول فعند حصول تلك الداعية بموجب الفعل و عند عدمه يمتنع الفعل و هو المطلوب، و إذا كان من العبد عاد التقسيم الأول، و يحتاج خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى و لزم التسلسل، و أما إن حدثت تلك الداعية لا بمحدث فنقول : إنه ترجيح أحد الجانبين على الآخر لا مرجح أصلا، كان هذا قولنا باستثناء المحدث عن المحدث استثناء الممكن عن المؤثر و ذلك يوجب نفي الصانع.

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع و لا ينهي إلا حد الوجوب؟

قلنا هذا باطل لوجوه :

أحدهما : أن المرجوح أضعف حالا من المساوي، فلما امتنع حصول المساوي حال كونه مساويا فبأن يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحا أولى(71) و إذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح، لإمتناع الخروج عن النقيضين.

و الثاني : أن عند حصول الداعي إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لكان قد حصل ذلك الطرف لا مرجح أصلا، و هذا القائل قد سلم أن الترجيح لا بد فيه من المرجح.

و الثالث : أن عند حصول ذلك المرجح إن امتنع النقيض فهو الوجوب و إن لم يمتنع فكل ما يمتنع لم يلزم من فرض محال فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الأثر واقعا و تارة غير واقع فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني بالوقوع إن توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال : إن حصول الرجحان كان موقوفا على

(70) خمسون و مئة صحابي مختلف لمرتضى العسكري ص 7.

(71) أصول الدين للرازي ص 78-79.

هذا القيد الزائد لكننا فرضنا أن الحاصل قبل هذا الزائد كان كافيا في حصول الرجحان، وإن لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا المرجح وهو محال.

إذا عرفت هذا فنقول إنا ما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عن مجموع القدرة و الداعي فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا و جاعلا. فلا يلزم مخالفة ظاهر القرآن و سائر كتب الله تعالى، وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة و الداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله و قدره فهذا هو المختار.

و يذهب الباقلاني إلى إيجاب أن المعتزلة لقولهم بالقدر قد أوجبوا في أريه على أنفسهم أنهم قدرية (72) قيل لهم : لادعائكم لأنفسكم الكذب الذي لا أصل له من خلق أعمالكم و تقديرها و انفراد بملكها و القدرة عليها دون ربكم، و هذا إسم وضع (73) في الشريعة لزم من قال بالكذب في خلق الأفعال خاصة و دان بغير الحق، فلما كان ما قدمناه من الأدلة على خلق الأفعال قد أبطل دعواكم و قد وجب أن تكونوا أحق الناس بهذا الإسم و لهم بعد ذلك إنهم ينفون القدر عن ربهم و إننا نحن نثبتته فيجب أن نكون أولى بهذه التسمية تمويه منهم لأنهم ينفون تقدير الأعمال و خلقها عن ربهم و يثبتون ذلك لأنفسهم و هم كاذبون مبطلون في هذه الدعوى فلزمهم إسم الذم لادعائهم غير الحق.

فإن قالوا فالباري سبحانه قد أثبت الخلق و التقدير لنفسه و أثبتموه أنتم فيجب أن تكونوا بذلك قدرية. قيل لهم : لا يجب ما قلتم، لأن الله تعالى صادق محق في إثبات الخلق و التقدير لنفسه و كذلك نحن صادقون محقون في إضافة ذلك إلى الله تعالى فلم يلزمنا اسم الذم و أنتم مبطلون في دعواكم لهذه الأمور. فإن قالوا : فأنتم تكثرون ذكر القدر و القول بأن كل شيء قضاء و قدر فيجب لزوم هذا الإسم لكم (74) قيل لهم : نحن محقون في هذا القول، و لا يلزم المحق اسم الذم، و أنتم تكثرون ذكر تقديركم لأفعالكم و تفردكم بملكها و خلقها و تكذبون و تفترون في هذه الدعوى، فوجب لزوم الإسم لكم، على أنه لو نسأل جميع الفرق و عامة الناس و خاصتهم عن القدرية، لم يرشدوا إلا إليكم دون كل فرقة من فرق الأمة و جملة هذا القول أن قدرية تسبه إلى القول بالباطل في القدر (75) و القدر يكون بمعنى القضاء، و يكون بمعنى جعل الشيء على قدر ما و قد يقال قدر و قدر مخفف و مثقل و العرب تقول : قدرت الشيء و قدرته.

(72) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل للباقلاني ص 362-363.

(73) المصدر نفسه ص 363-364.

(74) المصدر نفسه ص 364.

(75) المصدر نفسه ص 365.

(76) رواه أبو داود - كتاب الصوم باب الشك.

قال النبي صلى الله عليه وسلم في الهلال : "فإن أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين" (76) أي قدورا. وقد قال تعالى : "وما قدروا الله حق قدره" (77) و تثقلها جائز، وكذلك قوله : "فسالت أودية بقدرها" (78) و لو خفف لكان ذلك جائزا شائعا.

والعرب تقول : قدر الله و قدر الله، و قال الشاعر :

كل شيء حتى أخيك متاع و بقدر تفرق و اجتماعا.

و قال آخر :

و ما صب رجلي في حديد مجاشع مع القدر إلا حاجة أريدها.

يعني بالقدر القدرة و كل من قال في القدر قولاً باطلا لزمه إسم قدري لأنه وضع لدم المبطل. مدخل :

سب أن تمت محاولة ذكر بعض احتجاجات المعتزلة و الأشاعرة حول قضية القضاء و القدر، و ما لهما من دور في وجود الشر و الخير في هذا العالم المليء بالكذب و خيانة اليهود، المرتكزة على عدم الأخلاق، و قد حثت العقيدة الإسلامية على الأخلاق، حيث جاءت للدفاع عنها و ذلك باعتبارها ذات كفاءة عالية، من شأنها أن تدفع المسلمين لكي يكونوا أصحاب أخلاق تكون في مستوى أحداثهم المعيشة، و قد قال الجليلند : لعل مشكلة القضاء الأزلي و علاقتها بوجود الشر في العالم من أكبر المشكلات الفلسفية خطورة و تعقيدا، لاتصالها بالجانب الغيبي، و ارتباطها بنصوص من الكتاب و السنة من جانب، و لأن ظاهر هذه النصوص قد يبدو معارضا للقول بالمسؤولية الإنسانية و حرية الفرد من جانب آخر، فهي من الجانب الإلهي، تتصل بالأمر و الإرادة، الحكمة و المشيئة، الوعد و الوعيد، العلم و العدل، و من ناحية الجانب الإنساني تتصل بالمسؤولية و الثواب و العقاب و القدرة و الإستطاعة و سائر التكاليف الشرعية (79) و لك هذه الأسباب ذات التعلق الواسع بهذه المسائل، صار الحديث عن هذه المشكلة شائكا نتيجة تعقد الأمور، حيث يلحظ أن العقل البشري لا يمكنه أن يستقل بها، فقد خلق الله العقول متفاوتة في إدراكاتها، و معارفها، فلا يمكنه أن يستطيع الحديث بأي حال حول هذه المعضلة التي لا يمكن للمرء أن يغوص فيها إلا إذا اعتمد القرآن الكريم، حيث كانت هذه القضية و لاتزال مثار اهتمام الباحثين في الفكر الإسلامي قديما و حديثا، كما كانت موضوع خلاف كبير بين جميع الفرق الإسلامية، وخاصة المعتزلة و الأشاعرة، و رغم قدم هذه المشكلة فما زالت حية و معاصرة، لأنها

(77) الأنعام 92.

(78) الرعد 19.

(79) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 55.

مشكلة كل عصر و كل جيل، فهي تطرح نفسها على العقل الإنساني في نماذج مختلفة من الإستفسارات والأسئلة، فكثيراً ما يسأل الإنسان نفسه أو يسأل صديقه : هل يقضي الله الشر على الإنسان؟ هل يقع الشر في عالم بغير قضاء الله؟ هل يستطيع الإنسان الهرب من فعل الشر، ففعله تنفيذاً لقضاء الله (80)، فهل من العدل أن يعاقبه الله على ذلك؟ و إذا لم يكن الشر بقضاء الله -مع أن العالم طافح به- فكيف يحدث في كون الله شيئاً يكرهه و يسخطه؟(81).

قال صاحب الكشاف : إن الله لا يريد و لم يخلق الشرور في هذا العالم، حيث أن ما قضاه من الأمور وأراد كونه، فإنما يتكون و يدخل تحت الوجود من غير امتناع و لا توقف، كما أن المسأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل لا يتوقف و لا يمتنع و لا يكون منه الإباء، و قد أكد بهذا استبعاد الولادة لأن من كان بهذه الصفة من القدرة كانت حاله مباينة لأحوال الأجسام في تولدها(82)، و قد قال عبد الجبار إنه تعالى يبين بكل ذلك أنه مخالف للأجسام التي تصح عليها الولادة، و قالوا إن قوله إذا قضى أمراً، فإنما يقول له كن فيكون، يدل على أن كل ما يفعله بهذا القول، و أن ذلك يوجب أن قوله و كلامه ليس بمحدث، لأنه لو كان محدثاً لكان يحدثه بقول آخر، و يؤدي إلى ما لا نهاية له، فجوابنا أن ما قالون متناقض لأن الظاهر يقتضي أنه يقول له "كن"، وهذه اللفظة مشتملة على حرفين، أحدهما يتقدمه الآخر و الآخر يتأخر عنه على اتصال بينهما، و ما هذا حاله لا يكون إلا محدثاً فلا يصح إذا ما قالوا و لأن قوله (إنما يقول له كن فيكون)، يقتضي أنه يقول ذلك مستقبلاً وذلك علامة الحدوث، و لأن عطف المكون على القول بحرف الفاء، وفي حقه أن يكون عقيباً له، و ما كان المحدث عقيبه لا يكون إلا محدثاً، و عندما أن المراد بذلك أنه إذا قضى أمراً يكونه و يفعله من غير منع، و ذكر هذا القول على وجه التوسع و مثل ذلك في اللغة كما قال الشاعر :

امتلاً الحوض و قال قطني، و السوض لا يقول و لكن المراد أنه إذا امتلاً فحسبه من الماء وأراد تعالى بذلك أن الأشياء لا تتعذر عليه كما تتعذر على سائر القادرين(83).

و من هنالك ذهب المعتزلة إلى تقرير موقفهم الممثل في مشكلة القضاء الأزلي و ذلك بناء على فهمهم الخاص للعدل الإلهي حيث أن هذا الأخير لا يقضي بأنه جل سلطانه و ارتفع شأنه على عباده بالشرور و الموبقات و المعاصي، و المنكرات ثم يحاسبهم بعد ذلك عليها، بل هم المرتكبون بأنفسهم لجرائمهم و آثامهم و قواحشهم، فلا يمكن بأي حال أن يجبر الخالق عباده على ارتكاب المعاصي و الذنوب، و بعدئذ يقول له لم

> (80) المرجع السابق ص 55.

> (81) البقرة 117.

> (82) تفسير الكشاف للزمخشري ج 2 ص 91.

> (83) تنزيه القرآن عن المطاعن لعبد الجبار ص 30.

تفعل المعاصي التي أذن بك في نهاية أمرك أن تنطق بالكفر.

قال الجليند : فلا يجوز منه الحكيم في فعله أن يقول له في الآخرة لم فعلت المعصية و نطقت بالكفر، لأنه لا يجوز من الحكيم في فعله أن يقول لعبده أفعَل كذا و كذا فإذا نفذ العبد ما أمره به سيده، يعود عليه سيده بالحساب و العقاب جزاء على أن نفذ مراده و فعل ما أمر به، و العقل الذي ثبت به عدل الله و حكمته يقرر أن مقتضى العدل أن يدع الله الحربة للإنسان، ليختار أفعاله لنفسه، لتصح معه مساءلته في الآخرة، لما فعلت كذا و لم تفعل كذا، و لو جاز القول بأن القضاء الأزلي قد أجبر الإنسان على فعل المعصية أو ارتكاب الجريمة لصح من الإنسان أن يحتج على ربه في الآخرة بأنه أجبر على فعل المعصية و الشرور، و الله تعالى قد أبطل الإحتجاج بالقدر سلقاً حين رد على المشركين زعمهم الفاسد بأن شركهم كان تنفيذاً لأوامر الله وقضائه (84) وعليه بنى المعتزلة رأيهم، فقالوا : لا يجوز للعباد أن يرتكبوا معاصيهم، ثم يقولون للواحد أنت الذي خلقتها فينا، ثم سخرتها لارتكابها، و ذلك غير ممكن في العقل، إذ لا حجة للمخلوقات على ربهم قائلين له، إنك أنت الذي أمرتنا بارتكاب كل أنواع الفواحش و المنكرات، فرد الله عليهم بأن هذه مجرد دعوى كاذبة، لا حجة لهم بها تستند إلى علم صحيح أو برهان يقين (85)، وقد يدلكم على أن الله شاء لكم أو أمركم بالمعصية ثم أجبركم بعد على الشرك، و المراد بذلك أنهم كذبوا الرسل الذين دعوهم إلى خلافه، و هو قولنا إنه تعالى لا يشاء الشرك و لا سائر القبائح، و إن ذوق البأس هو العذاب و العذاب لا يذاق إلا على القول القبيح، فليس هناك من حيث أنكم لا تتبعون إلا الظنون و الأوهام، التي تهوي بكم في نار جهنم، و لا يقال ذلك المحق، و المراد أنكم غير قادرين على رد ما احتج تبه عليكم بحجة معادلة لها أو أقل منها أو أكثر، و المراد أنكم تقدرين ما يكون كذباً أو في حكم الكذب، حيث بين لهم أنه إنما أراد خلاف الشرك منهم اختياراً لهم ليفوزوا بثوابه و لو شاء أن يهديهم لهداهم أجمع (86)، و في مقام آخر نلاحظ أنه سبحانه يرد عليهم دعواهم الباطلة، فالقول بأن القضاء الأزلي قد أجبر الإنسان على فعل القرآن الكريم و بين أنها مجرد ظن كاذب و تخرص على الله بما لا علم له و القول بالقضاء و القدر يبطل فكرة الثواب و العقاب من أساسها، لأن ذلك يتنافى مع المعايير الأخلاقية التي تحدد مسؤولية الإنسان عن أفعاله على مقدار نصيبه من الحرية في اختيار أفعاله و تحديد مصيره، فكما كان الإنسان حراً في اختيار أفعاله، صحت مساءلته عنها أما لو كان القضاء قد أجبره على فعل

(84) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 58-59.

(85) الأنعام 148-149.

(86) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 128.

المعصية فإنه بذلك يكون له الحجة على الله و يكون عذره مقبولاً لا في كل معصية يأتيها أو واجب يقصر فيه (87)، قال الزمخشري : فلا يمكن لك أن تغتر برجاء رحمته عن خوف نقمته ، و سيقول هؤلاء المشركون إخباراً بما سوف يقولونه ، و لما قالوه قال يعنون بما ذكروا كفرهم و تمردهم أن شركهم و شرك آبائهم و تحريمهم ما أحل الله بمشيئة الله و إرادته ، و لولا مشيئته لم يكن شيء من ذلك ، كمذهب المحيرة بعينه ، و قد جاؤوا بالتكذيب المطلق لأن الله عزوجل دكه في العقول و أنزل في كتبه ما دل على غناه ، و براءته من مشيئة القبائح و إرادتها ، و الرسل أخبروا بذلك ، فمن علق وجود القبائح من الكفر و المعاصي بمشيئة الله و إرادته ، فقد كذب التكذيب كله ، و هو تكذيب الله و كتبه و رسله و نبذ أدلة العقل و السمع وراء ظهره ، حتى أنزلنا عليهم العذاب بسبب تكذيبهم ، فهل عندهم من أمر معلوم يصح الإحتجاج به فيما قالوا ، و هذا من التهكم و الشهادة بأن مثل قولهم محال أن يكون له حجة ، كقولهم هذا حيث تقدر أن الأمر كما تزعمون أو تكذبون ، فإن كان الأمر كما زعمتم أن ما أنتم عليه بمشيئة الله فله الحجة البالغة عليكم على قول مذهبكم ، منكم ، لاعتقادهم أنهم مسلوبون اختيارهم و قدرتهم و أن إشراكهم ، إنما صدر منهم على وجه الإضطرار ، و زعموا أنهم يقيمون الحجة على الله و رسله بذلك ، فرد الله قولهم ، و كذبهم في دعواهم عدم الإختيار لأنفسهم و شبههم بمن اغتر قبلهم بهذا الخيال فكذب الرسل و أشرك بالله و اعتقد على أنه إنما يفعل ذلك كله بمشيئة الله ، و رام إفحام الرسل بهذه الشبهة ، ثم بين الله تعالى أنه لا حجة لهم في ذلك و أن الحجة البالغة له لا لهم ، ثم أوضح لهم أن كل واقع بمشيئته وأنه لم يشأ منهم إلا ما صدر عنهم ، و إنه لو شاء منهم الهداية لاهتدوا أجمعون ، بقوله فلو شاء لهداكم أجمعين (88) ، و المقصود من ذلك أن يتمحض وجه الرد عليهم و يتخلص عقيدة نفوذ المشيئة وعموم تعلقها بكل كائن عن الرد ، و ينصرف الرد إلى دعواهم بسلب الإختيار لأنفسهم و إلى إقامتهم الحجة بذلك خاصة .

و إذا أمكننا أن نتدبر ذلك وجدنا أن العقل الذي هو نعمة دعا إليها القرآن الكريم والشرع الذي هو أساس التحليل و التحريم ، قد ذكرنا بأن ثواب الإنسان و عقابه في الآخرة ، لم يكن ليكون إلا على اعتبار أن ذلك الإنسان هو المسؤول عن أعماله دنيا و أخرى ، مما قام بفعله من طاعات و معاصي يرتكبها الإنسان و هو الذي ظلم نفسه ، و غيره (89) ، فما كان غرضه من جداله الضلال ، فكيف علل به ، و ما كان أيضاً مهتدياً حتى إذا جادل حرج بالجدال من الهدى إلى الضلال ، لما أدى جداله إلى الضلال جعل كأنه غرضه و لما كان الهدى

(87) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 59.

(88) الكشاف ج 2 ص 47.

(89) الحج 100.

مرضا له، فتركه و أعرض عنه و أقبل على الجدال بالباطل جعل كالخارج من الهدى إلى الضلال و خزبه ما أصابه يوم بدر من الصفار و القتل و السبب فيما مني به يوم بدر من الصغار و القتل و السبب فيما مني به من خزبي في الدنيا و عذاب الآخرة هو ما قدمت يداه و عدل الله في معاقبة الفجار و إثابة الصالحين(90)، و الرسول يقول "كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته"(91)، و إنما الراعي هو إنسان مسؤول عن هذه الرعية حقا و لكن الرعية يتعين عليها ألا تؤمن بأن معاصيها و جرائمها من الله مقضاة عليهم، و هذا مما لا شك فيه أمر على خطر كبير حيث يتم إهمال الناس لكل تطور و حضارة، قال الجليند : و لو كان القضاء الأزلي قد حمل الإنسان كرها على فعل المعصية، أو حدد له أنماطا معينة من السلوك في حياته، لا كان للتكاليف أي معنى ولا للشواب و العقاب فائدة، و لماذا يكلف الإنسان إذن بالأوامر و النواهي ما دام القضاء سوف يحمله قهرا على ما أراد الله له من طاعة أو معصية، و ما هي الفائدة التي ينتظرها الرسل من أقوامهم إذا كانوا يعلنون أن القضاء سوف يحمل أتباعهم قهرا على تنفيذ ما أراد الله منهم، أليس في هذا القول نوع من التجوير لله، أليس هذا القول يحمل في طياته نسبة للعبث إلى فعله تعالى.

هذه هي الفكرة الأساسية التي ينطلق منها المعتزلة لتحديد هذه المشكلة و معالجتها لها، وكذلك ما يتفرع عنها من قضايا تتصل بطبيعة العلاقة بين الله و الإنسان، فالله عدل في أفعاله، حكيم لا يفعل العبث، و هذا يعني أنه لا يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها(92).

أي المعتزلة في القضاء :

سنحاول التعرض لفكر المعتزلة في القضاء و ما قالوه في ذلك اعتمادا على أقوال مفسريهم، حتى نحاول تبيان حقيقة يستهدفونه من تركيزهم على القضاء، و اهتمامهم به، ذلك الإهتمام حيث يفسر المعتزلة القضاء تفسيران مختلفا تتنوع في استعمالها حسب ورودها في كتاب الله تعالى، و يفسر عبد الجبار(93) لفظة القضاء بأجلين قائلا : أليس ذلك يدل على أن للإنسان أجلين حيث أن أجل الإنسان في الحياة هو وقت حياته وأجله في الموت هو وقت موته، فإذا كان موته لا يقع إلا في وقت واحد في الدنيا كان مقتولا أو غير مقتول فأجله واحد، و المراد بذلك ثم قضي أجلا في الدنيا لأنها دار الفناء، و أجل مسمى عنده و هو أوقات حياتهم في الآخرة التي لا انقطاع لها بين ذلك أن الآخرة دار البقاء(94)، و قال الزمخشري، إن الأجل هو أجل الموت أو

(90) الكشاف ج 3 ص 27.

(91) ورد الحديث في البخاري كتاب الجمعة و الوصايا و العتق، مسلم كتاب الإمارة بن حنبل 5/3.

(92) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 60.

(93) الأنعام 6 ، الكشاف ج 2 ص 3.

(94) تنزيه القرآن عن الطاعن، ص 117.

أجل القيامة وقيل الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت، والثاني ما بين الموت والبعث وهو البرزخ، وقيل الأول النوم، والثاني الموت، أو قضاء الأمر هو قضاء إهلاكهم بعد نزوله طرفه عين، إما لأنهم إذا عاينوا الملك قد نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورته، وهي آية لا شيء أبين منها وأيقن: ثم لا يؤمنون كما قال (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة و كلمهم الموتى) لم يكن بد من إهلاكهم كما أهلك أصحاب المائدة وإما لأنه يزول الإختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة، فيجب إهلاكهم، وإما لأنهم إذا شاهدوا ملكا في صورته زهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون ومعناه أنه بعدما بين الأمرين قضاء الأمر وعدم الأنظار جعل عدم الأنظار أشد من قضاء الأمر لأن مفاجأة الشدة اشد من نفس الشدة(95)، والقضاء عندهم تارة بمعنى الإعلام، ولذلك أضاف الفساد إليهم، وذلك يدل على قدرتهم على الأمرين وأنهم إذا أسأوا فعن جهتهم(96)، لم(97) أردف يقول إن قضاءه لا يكون إلا حقا، إن المراد بذلك الإلزام وبين في هذه الآيات حل حاله حمله من الأحكام مما إذا تمسك بها المرء عظمت منزلته(98) إلى قوله (كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها)(99). فدل بذلك على أنه كارها للسيئات خلاف ما يقوله كثير من العامة أنه يريد ذلك ويشاؤه، كيف يجوز ذلك مع شدة نهيها عنها وزجرها وتخويفه ووعيده، وذكر تعالى في هذه الآية من الآداب والأحكام نحو عشرين خصلة إذا تدبرها القارئ عظم نفعها بها وفي جملتها ما يلزم في حق الأبوين وما يجب أن يتعاطاه في تدبير النفقات وما ينبغي أن يستعمله في حق الأولاد واليتامى(100).

قال صاحب الكشاف : إنما القضاء إلى بني إسرائيل يراد به وأوحينا إليهم وحيا مقضيا أي مقطوعا مبتوتا بأنهم يفسدون في الأرض لا محالة، ويعلمون أي يتعظمون ويبغون، كما يجوز أن يجري القضاء المبتوت مجرى القسم(101)، وأمر أمرا مقطوعا به نهيا عن المفساد والشرور(102). فأوجب على العباد عبادته واتباع ما يأمرهم به والإنتهاء بما نهاهم عنه، فلا يتذرع بارتكاب الفواحش المهلكة للنفس، ومن هنا جاء القضاء عند المعتزلة متنوعا، فقد ذكر القاضي أن القضاء في كتاب الله متنوع :

(95) الأنعام 7.

(96) الكشاف ص 4-5.

(97) الإسراء 4 ، تنزيه القرآن عن المطاعن ص 201.

(98) الإسراء 17، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 204.

(99) الإسراء 37.

(100) تنزيه القرآن عن المطاعن الصفحة نفسها.

(101) تفسير الكشاف ص 351-352.

(102) الكشاف ص 356.

فقد يكون القضاء بمعنى الخلق و الإختراع و الإبداع على غير مثال سابق (و قدر فيها أقوالها في أربعة أيام)(103) فتلك ستة.

ثم قال : (فقضاهن سبع سماوات في يومين)(104) فصارت ثمانية، كيف يصح ذلك مع قوله تعالى في غير موضع (هو الذي خلق السماوات لأرض في ستة أيام)(105)، و تلك مناقضة ظاهرة، وجوابنا أن قوله (و جعل فيها رواسي من فوقها و بارك فيها و قدر فيها أقواتها في أربعة أيام) المراد به مع اليومين المتقدمين، فلا يكون ذلك مخالفا للآيات الأخرى، و قد يقول المرء لولده أليس علمتك القرآن في سنة و فقهتك في الدين في سنتين يعني مع التي تقدمت و أما قوله تعالى من بعد (ثم استوى إلى السماء و هي دخان)(106) فالمراد به قصد خلق السماء، فالإستواء في الحقيقة لا يصح على الله تعالى، و قوله تعالى (فقال لها و للأرض إئتيا طوعا أو كرها، قالتا أتينا طائعين)(107)، فالمراد أنه أراد منهما الإنقياد لما يريد فاستجابا، و ذلك كقوله تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)(108)، و المراد أن تكون، و قد يقول القائل أردت كذا وكذا فقالت نفس لا تفعل، و قد يقال : أتت السحاب فأمرت(109)، و الزمخشري يوافق القاضي فيقول : إن الآية يجوز أن يرجع الضمير فيها إلى السماء بمعنى أنه خلقهن وتعني إذن عنده ها هنا الخلق والتدبير كما قال طائعين(110) ونحو ذلك : (أعجاز نخل خاوية)(111)، و يجوز أن يكون ضميرا مقسرا بسبع سماوات، قبل خلق الله السماوات و ما فيها(112).

ثم قضاء بمعنى الإنتهاء من الشيء و الفراغ منه، كما تقول فعلت كذا، إذا ما انتهيت منه، كإنتهاء مدة موسى(113) المحددة له من حيث قضاء أجل عمله، و إنتهاء حاجة زيد مما تم قضاؤه مع زوجته زينب(114)،

(103) فصلت 10.

(104) فصلت 12.

(105) الحديد 4.

(106) فصلت 11.

(107) فصلت 11.

(108) يس 72.

(109) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 311.

(110) الكشاف ج 3 ص 386.

(111) الحاقة 7.

(112) الكشاف الصفحة 387.

(113) القصص 28.

(114) الأحزاب 33.

و أما قضية موسى عليه السلام، قال الزمخشري حولها هي ذلك الذي قلته و عهدتني فيه و شرطتني عليه قائم بيننا جميع، لا نخرج كلانا عنه، لا أنا عما شرطت علي، و لا أنت عما شرطت على نفسك، ثم قال أي أجل من الأجلين قضيت أطولهما الذي هو العشر أو أقصرهما الذي هو الثمان، أي لا يعتدي علي في طلب الزيادة عليه (فإن قلت) تصور العدوان إنما هو أحد الأجلين الذي هو أقصر و هو المطالبة بتتمة العشر، فما معنى تعليق العدوان بهما جميعا (قلت) معناه كما أني إن طولبت بالزيادة على العشر كان عدوانا لا شك فيه فكذلك إن طولبت بالزيادة على الثمن، أراد بذلك تقرير أمر الخيار و أنه ثابت مستقر و أن الأجلين على السواء إما هذا من غير تفاوت بينهما في القضاء و أما التتمة فموكولة إلي رأي إن شئت أتيت بها، و إلا لم أجبر عليها، و قيل معناه فلا أكون متعديا، و هو في نفي العدوان عن نفسه كقوله لا غثم علي ولا تبعة علي (115)، فقد قال عبد الجبار : و كان النبي موسى قد اقتصر على المهمة المكلف بها من طرف النبي شعيب، فصر على ذلك حتى دعاه شعيب و أمنه و كفاه و أنكحه ابنته، و قضى له موسى بعد ذلك أحسن بالأجلين، فالروى عن المفسرين أنه قضى الأجل الأكمل(116).

و عدى قضينا بإلى(117) لأنه يتضمن معنى أوحينا كأنه قيل و أوحينا إليه مقضيا مبتوتا و فسر الأمر بقوله، و فسر الأمر على اعتبار تفخيمه و تعظيمه نتيجة ما فيه من إنذار و تخويف يقضي به الله على المبتعدين أو الذين خالفوا الأوامر و النواهي، و نتيجة أعمالهم يستأصلون عن آخرهم حتى لا يبق منهم أحد(118)، و هو قضاء بمعنى أننا أعلمناهم بذلك نتيجة ما أرادوا القيام به، و قد أعلنناهم و أخبرناهم بكل ذلك، و القضاء عند المعتزلة من خلال ما حاولنا الوقوف عليه في كل هذه الآيات و غيرها لا يمكن بأي حال أن يحمل معنى الإكراه أو الجبر على ارتكاب أفعال المعاصي أو ترك الطاعات، فقد قال الجليلند في هذه المعنى : و إذا كانت آية الإساءة تعني الأمر والوجوب فليس الأمر بالعبادة هنا يعني الأمر أو الإضطرار، و إنما هو أمر ديني إختياري قد يفعله المؤمن و يتركه الكافر، و استعمال القضاء بمعنى الجبر و الحتم بالقطع أو الحبس، كما يقال : قضى القاضي على السارق بالقطع أو الحبس، بمعنى ألزم و حتم وجوب تنفيذ هذا الحكم كرها واضطرارا، و هذا المعنى لا يستعمل عند المعتزلة في حق الله تعالى، لأن الله يقضي الحق و يظهره للناس على السنة رسله ثم

(115) تفسير الكشاف ج 3 ص 164.

(116) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 268.

(117) الحجر 66.

(118) تفسير الكشاف ج 2 ص 317.

يترك لهم حرية الفعل أو الترك ليصح منه الثواب والعقاب (119) (120)، وهذا دليل بين يدل دلالة واضحة على أن الفعل للعبد، بحيث أنه لا يؤخذ بما يكون من فعل غيره، وأن قول من يزعم بأن أطفال المشركين يعاقبون بذنوب آبائهم خطأ (121)، بينما يذهب الزمخشري حول متعلقات هذه الآية من القرآن الكريم قائلا: إن ذلك جواب عن قولهم اتبعوا سبيلنا ونحن نكون من الحاملين لأخطائكم (122) وإذا أطلق لفظ القضاء بلا تقييد أو إضافة فإنه ينصرف إلى معنى الخلق والتقدير والإيجاد (123)، ولذلك فلا يستعمل القضاء مضافا إلى أفعال العباد، حتى لا يظن الإنسان أن الله خلقها في العبد فيكون العبد مجبرا على إتيانها، والأمور التي يأتيها العبد بقدرته واستطاعته كالطاعة والمعصية ينظر فيها، فإذا كانت تتعلق بالطاعة كالواجب والنافلة فإنه يصح إطلاق القول فيها بأنها من قضاء الله، ويحمل ذلك على معنى أن الله أمر بالطاعة أو أخبر بها وجبها على العباد فقد أشبهت في ذلك ما خلقه الله تعالى، ويلزمنا الرضى بها (124)، وإذا ثبت أن صارت هذه الأمور متعلقة بأنواع المعاصي والمقبحات، فلا يحس عندئذ أن يقول المرء فيها إنها قد تكون من قضاء الله على كل المعاني الماضية أو اللاحقة في أمر القضاء حيث أنه جل سلطانه وعز مجده لم يأمر بها عباده، كما أنه أيضا لم يخلقها فيهم، ولا ينبغي للإنسان أن يقول على معنى أنها مخبرة بها في قضائه جل شأنه، لما في ذلك من الإيهام بأنه خلقها، أو أجبر عليها العباد (125)، قال كيف يصح في أمر محال أن يقال ما كان الله أن يفعله وإنما يصح ذلك فيما يصح ويمكن، ولذلك لا يقال ما كان لزيد وهو شاب أن يلد رجلا شيخا، لأن ذلك يستحيل، وجوابنا أن القوم كانوا ينسبونه إلى ذلك فنفي عن نفسه على الوجه الذي كانوا يضيفونه إليه، ولذلك نجد سبحانه قد نزه نفسه عن ذلك، وبين أن كل الأولاد من خلقه وأنه القادر على خلقهم فلا يجوز عليه الولادة، وقد يقال ذلك بمعنى البيان والدلالة إذا دل، وبين أن ذلك لا يجوز عليه (126)، وإذا كانت هذه الأمور تتعلق بالأفعال على سبيل الجملة بما فيها من طاعة ومعصية فيجوز القول بأنها من قضاء الله على

(119) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 61.

(120) الأنعام 164.

(121) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 129.

(122) الكشاف ج 2 ص 51.

(123) الرد على المجبرة للإمام يحيى بن الحسين، رسائل العدل والتوحيد ج 2 ص 108.

(124) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 62.

(125) مرهم 19.

(126) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 221.

معنى أنه أخبر عنها و دل عليها، و معصيته فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر عنها و دل عليها لأن القضاء هو الخبر والدلالة دون الخلق و الفعل لهذه الأمور، و لكن لا يصح إطلاق ذلك في المعصية منفردة عن الطاعة خوفاً من الإيهام (127)، و قال الزمخشري إن أريد قول الثبات و الصدق كقوله هو عبد الله حقاً، و الحق لا الباطل و إنما قيل لعيسى كلمة الله و قول الحق، لأنه لو يولد إلا بكلمة الله وحدها و هي قوله كن من غير واسطة أب تسمية للمسبب باسم السبب كما سمي العشب بالسماء و الشحم بالنداء، و يحتمل إذا أريد بقول الحق عيسى أن يكون الحق إسم الله عزوجل وأن يكون بمعنى الثبات و الصدق، و يعضده قوله الذي فيه يمترون أي أمره حق يقين و هم فيه شاكون أو يشكون و المرية أي يتآمرون يتلاحون، قالت اليهود ساحر كذاب و قالت النصارى بن الله و ثالث ثلاثة حيث كذب النصارى و بكتهم بالدلالة على انتفاء الولد منه، إذ من المحال غير و المستقيم أن تكون ذاته كذات من ينشأ عليه الولد ثم بين إحالة ذلك بأن من إذا أراد شيئاً من الأجناس كلها أوجده يكن كان منزلها من شبه الحيوان الوالد، و معناه أن إرادته للشيء يتبعها كونه لا محالة من دون توقف فشبه ذلك بأمر الأمر المطاع إذا ورد على المأمور الممثل (128)، و ذهب الجليلند في ذلك حيث قال : إن تحديد المعتزلة لمعنى القضاء على هذا النمو السابق يوضح الطريق أمامهم، لرد اعتراضات خصومهم، و للإجابة على كل التساؤلات حول هذه القضية، كما أنها تحدد العلاقة بين القضاء الأزلي و بين المعصية أو وجود الشر في العالم، فهل يقضي الله المعصية على العباد، و ما علاقة القضاء الأزلي بالمعصية؟ هل يخلقها الله؟ هل يأمر بها، و هل يخبر عنها؟ أو ليست هناك علاقة بين القضاء و المعصية، مع أن الأمة مجمعة على أن شيء بقضاء الله؟ (129)، و قد اضطرب الجليلند في هذه المسألة و عندي أن الأمة إذا تحدثت عن القضاء لا ينبغي أن تضع في حسابها القضاء الديني، و إنما هي قد أجمعت و تتكلم عن القضاء الكوني الذي يتعين الرضى به، فلا يمكن على أي حال ان يغني حذر عن قدر، و نتساءل هنا، فهل قضى الله على اليهود و المسيحيين بالمعصية، و هل قضى على المسلمين الذين صاروا في كثير من أعمالهم و منكراتهم وفواحشهم، فهل قضى الله المعصية على المسلمين، و هل حكم عليهم بالتخلف و الإنحطاط، ثم ما هي مسؤولية علماء المسلمين في هذه المعضلة أو يحق للمسلم أن يتذرع من حيث القضاء الديني بأن الله قد قضى عليه بالإستعمار و الإنحطاط و في مستوى الإجابة المطروحة من طرف المعتزلة على هذه الأسئلة نجدهم يجرون السائل إلى ما يريدون قوله إليه أو فهمه منهم قائلين إليه ماذا تقصد بقولك أن المعصية مقضاة عليك من الله؟ أتعتمد بالذي تقول إن

(127) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار، رسائل العدل ج 1/212.

(128) تفسير الكشاف ج 2 ص 410-411.

(129) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 62.

الله هو الذي قضاه عليك بمعنى أنه خلقها في العباد وأجبرهم على ارتكابها، وأنه لولا أن كان قضاء الإلاه على العبد بها لما أمكنه إتيانها أو الوقوع فيها، حيث يمكن أن يكون قضاؤه تعالى سببا للعبد في ارتكاب معاصيه وفواحشه ومنكراته؟، فمن يكون قد أراد في اعتقاده أن العباد مقضي عليهم بارتكاب أفعالهم الخسيسة ثم نسبتها إليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، إن أراد ذلك المعنى فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و معاذ الله أن يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها، وهذا ما يثبت بالدليل فساده لأنه يوجب أنه لا أمر ولا نهي ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب، وهذا لا يصح إضافته إلى القضاء على هذا المعنى لفساده عقلا وشرعا(130)، وإن أراد أن الله قضى المعصية بمعنى أنه عملها وأحاط بها قبل وقوعها من فاعلها، فذلك جائز وشائع في الإستعمال، لكنه يوهم الخطأ حيث أن الإطلاق بأن كل شيء بقضاء الله يوهم المعنى الأول وقد ثبت فساد.

وإن أراد أن الله قضى المعصية بمعنى أنه أمر بها أو ألزمها وجبر العباد عليها، أو أوجبها كما أوجب الطاعة فهذا استعمال باطل في جانب المعصية لا يجوز إطلاقه إلا في الطاعة فقط، لأن الله لا يأمر بالمعصية والكفر، وهذه معاني القضاء التي استعملها القرآن الكريم وكلها لا يمكن استعمالها في المعصية غلا على معنى الإخبار عنها، وترك ذلك أولى لمظنه الإيهام(131)، ويقول القاضي عبد الجبار، ونحن نطلق ذلك في الطاعة دون المعاصي والمباحات، فيقولون إن الله قضى الطاعة إذ أمر بها وألزم عباده إياه، لا على معنى أنه خلقها في العبد أو أجبره عليها، لأن ذلك المعنى بعيدا تعامسا عن أذهان المعتزلة، ويخطئ من يضيف الطاعة والمعصية -على السواء- إلى الله خلقا وإيجادا لأن ذلك يبطل الثواب والعقاب، وإضافة الطاعة إلى الله تكون على معنى أنه أمر بها وسهل فيها ولطف للعباد بها أما القول بأنه خلقها في الإنسان فلا يصح اعتقاد ذلك لا في الطاعة ولا في المعصية(132)، لأن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة، وما دما ندرك أن المعتزلة قد رفضوا على أساس العدل أن العباد هم الذين ارتكبوا معاصيهم دون أن يرغموا عليها، ومن ثمة حاولوا أن يذهبوا إلى تقديم آرائهم وأدلتهم الممثلة في العقل الذي هو النعمة الكبرى التي منحها الله عباده والنقل الذي حث الناس على ألا يرتكبوا آثامهم وشرورهم ناسبينها إلى الله ثم يرون بعدئذ أنها مسلطة عليهم حيث أن الله تعالى لا يجوز أن قضى على عبده بالمعصية كما لا يريد أن تقع منه، فقد قال جل شأنه، والله بقضي بالحق(133)،

(130) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 62.

(131) المرجع نفسه ص 63.

(132) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لأبي القاسم الهلخي ص 174.

(133) غافر 20.

”والله يقول الحق وهو يهدي السبيل“ (134)، قال الجليند : ولما كانت المعصية و الكفر جورا و باطلا علمنا أن الله لم يقضها و لم يأمر بها، و الله تعالى لا يحب أن يتظالم الناس (135)، قال تعالى : ”ولا يظلم ربك أحدا“ (136)، و من هنالك نعلم أن مولانا قد حرم الظلم على نفسه فكيف يبيح لعباده أن يتظالموا و أن يسفك بعضهم دم بعض بغير حق، كما جاء في الحديث الشريف ”ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي و جعلته بينكم محرما فلا تظالموا“ (137)، فكيف يحرم الله الظلم على نفسه و يقضيه على عباده؟

و مما نجدهم يستدلون به على رأيهم ما يقولونه، أنه تعالى لما قضى الطاعة على العباد، أدركنا بعدئذ أنه تعالى لم يقضي على العباد أن يعبدوا الأصنام و الأوثان، قال الجليند : و لو تأملنا أحوال العالم و ما فيها من مظاهر الفساد و الكفر، فإنه لا يصح بأي حال أن نقول إن الله قضى ذلك أو أوجبه (138) و في الأرض من يقول لا يوجد رب و لا خالق، فنحن نعلم أن في الأرض من يقول أن الله ثالث ثلاثة و أن له صاحبة و ولدا، و في الأرض من يقول لا رب و لا خالق و أن الأشياء لم تزل هكذا ليل و نهار و شمس و قمر و سماء و أرض و مطر و صحو، و في الأرض من يأتي الفواحش ما ظهر منها و ما بطن، فإذا كان كل ذلك بقضاء الله و إرادته لوجب الرضا به، لأننا مطالبون بالإيمان بالقضاء و القدر و الرضى به، في الوقت الذي أوجب الله علينا أن نسخط الكفر و لا نرضاه، فكيف يقضي الله الكفر و يطلب منا الرضى به، و لماذا كانت حروب الرسول إذن، و لماذا قال ”أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله“ ماداموا هم ينفذون قدر الله فيهم، أليس في ذلك نوع من العبث و ما هو مفهوم المعصية إذن؟ مادام الكل ينفذ إرادة الله في الطاعة و المعصية على السواء؟ (139)، و إذا كانت المعصية بقضاء الله على سبيل الحتم و الإلزام و لولا أن الله يقدر على طاعة رسله ما أرسلهم إليهم و لا أمر بطاعة الرسل، و ما قال ”من يطع الرسول فقد أطاع الله و من تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا“ (140) و ما حثهم على الطاعة و وعدهم بالثواب عليها.

و الشرع قد طلب منا منع الظالم عن ارتكاب الظلم و دفع الباغي عن بغيه و إثمه و معاصيه، و كيف يقضي الله علينا بالمعصية و نحن بعدئذ مطالبون بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فما فائدة ذلك كله إذا

(134) الأحزاب 4.

(135) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 65.

(136) الكهف 49.

(137) ورد الحديث في مسلم كتاب السيرة، باب تحريم الظلم.

(138) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 66.

(139) الرد على المجبرة، يحيى بن الحسين ج 2 ص 61-62.

(140) النساء 80.

كان تعالى قد قضى على آخرين بالمعصية فلا يخرجون منها وعلى آخرين بالطاعة فلا يزحزون عنها فما السبيل إذن من الدعوى والإرشاد ونصيحة العباد إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم؟ ولو كان ذلك شيئا مقضيا علينا لما ألزمتنا بذلك (141)، قال الجليند، ويظهر الأثر الاجتماعي لرأي المعتزلة في هذه المشكلة حيث يحتج المجرم والظالم واللص أمام العدالة بأن ما فعله كان قضاء وقدرًا، لو صح ذلك لبطلت القوانين ولما احتج مظلوم على ظلمه وشاعت الفوضى في المجتمعات (142).

الأشاعرة :

وقد سبق أن حاولنا ذكر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية، و سنحاول الآن أن نبين رأيهم حيث أن المشكلة عندهم من حيث قضاء الله وقدره ترتبط بأفعال العباد باعتبارهم كاسبون لها، ومن ثمة ندرك تحديد موقف الأشاعرة من القضاء والقدر فنذكر رأيهم حول حرية الإنسان في أفعاله إذ يرتبط موقفهم من القضاء والقدر بموقفهم من الإرادة الإلهية المطلقة التي تريد الخير كما تريد الشر تحقيقًا بمعنى إطلاقها وتحررها من القيد والشرط، قاله مرید لكل ما يحدث وغير مرید لكل ما يحدث فهو لم يرد إيمان الكافر لأنه لم يقع وأراد كفره حيث كان ووقع، وللأشاعرة في القضاء معاني كثيرة، قال السرازي في القضاء، قيل : خلق شيء، وقيل حكم بأنه يفعل شيئًا، وقيل أحكم أمرًا، فبين بذلك كونه خالقًا لما في السماوات والأرض، ثم بين بعده أنه مالك للسماوات والأرض، ثم بين تعالى أنه كيف يبدع الشيء، إذ قال بعضهم، القضاء مصدر في الأصل سمي به، ولهذا جمع على أفضية كغطاء وأغطية وفي معناه القضية، وجمعها التقضايا، ومن نظائره الماضي والإتاء من مضيت وأتيت والسقاء والشفاء من سقيت وشفيت، كما تقول قضيت وقضينا، وقضيت إلى قضيتين، وقضينا وقضين، وهما يقضيان، والمرأتان وأنتما تقضيان وهن يقضين، وأما أنت تقضين، وأما معناه فالأصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع، ومن ذلك قولهم، قضى القاضي لفلان على فلان بكذا قضاء إذا حكم، لأنه فصل في الدعوى ولهذا قيل، حاكم فيصل إذا كان قاطعًا للخصومات.

وقيل القاضي معناه القاطع للأمور والمحكم لها، وقولهم انقضى الشيء إذا تم وانقطع، وقولهم قضى حاجته، ومعناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه إذا أداه إليه كأنه قطع التقاضي والإقتضاء عن نفسه أو انقطع كل منهما عن صاحبه، وقولهم: وقضى الأمر إذا أتمه وأحكمه، وهو من هذا، أن في إتسام الأمر قدامًا له وفراغًا منه، ومنه درع قضاء من قضاها، إذا أحكمها وأتم صنعها، وقضى المريض فحبه

(141) إنقاذ البشر من الجبر والقدرة، للشريف مرتضى ج 1 ص 290، رسائل العدل.

(142) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 67.

إذا مات وقضى عليه قتله، و مما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من تقلاب الترتيب، عليه وهو القبض والضيق، أما الأول فيقال : قاضه فانقاض أي شقه فانشق، و منه فيض البيض لما انشق من قشره الأعلى، وانقاض الحائط إذا انهدم من غيره هدم، و القطع و الشق و الفلق و الهدم متقاربة و قد قالوا في معنى القضاء أنه يستعمل على وجوه، أحدها بمعنى الخلق، و ثانيها بمعنى الأمر و ثالثها بمعنى الحكم، و لذلك يقال إن الحاكم هو القاضي، و رابعها يأتي بمعنى الأخبار، و خامسها يأتي بمعنى الفراغ من الشيء(143)، و من ثمة نفهم أن القضاء عندهم له معاني كثيرة حسب وروده في القرآن الكريم، فقد يطلق لفظ القضاء، و يراد به أحد المعاني الآتية، أولها قضاء بمعنى الإيجاد من العدم، أو قضاء بمعنى التسلط و قضاء الأمر المراد أو قضاء بمعنى الإعلام و الاخبار و الكتابة، بمعنى أعلمنا العباد و أخبرناهم، أو قضاء بمعنى الأمر و الإيجاب بمعنى أوجبنا عليهم ذلك و قد ألزمتهم القيام أو قضاء بمعنى الحكم الإلزام كقولك قضى الحاكم بين رعيته بكيته و كيت، و قضى القاضي على المتهم نتيجة جنايته حسب نوعها، بمعنى أوجبها عليه حتما و قانونا و ألزمه إياه(144). و عليه رأى الأشاعرة أن معنى قضاء المعصية أنه يخلقها و يوجددها حسب قصده و إرادته و ليس قضاؤه لها أنه يأمر بها، و يوجبها شرعا على العباد أو يحثها و يرضى بها، و من هنالك ارتبط القضاء الإلهي عندهم بأفعال عباده على معنى أن إرادته سبحانه مطلقة و مشيئته العامة لكل ما كان منها و خلقها و تقديرها، فلم أحد يمكنه أن يدعي معه التصرف في ملكه، لذلك أن كل ما قضاه الله على عباده لا يمكن بأي حال إلا أن يكون حتما و أزلا حتميا للوجود فلا يمكن أن نقول إن هناك لمخلوقه محيصة عنه، معنى أن الله قضى المعصية على العبد أنه أرادها أو شاءها، و ليس أمر بها و شرعها، و معنى الرضا بقضاء الله أنه لا يعترض على الحكم السابق و القضاء الأزلي فيقضي بخلقه تعالى الذي هو قضاؤه الأشياء، و لا يرضى بخلقه المذموم و القبيح، و لا يحبه ديننا و شرعا(145)، و من هنالك قال بن عاشور في هذه القضية إنها كشف لشبهة النصارى و استدلال على أنه لا يتخذ و لذا بل يكون الكائنات كلها بتكوين واحد و كلها خاضعة لتكوينه و ذلك أن النصاري توهموا بأن مجيء المسيح من غير أب الدليل على أنه بن الله، فبين الله تعالى أن تكوين أحوال الموجودات بتكوين واحد، و كلها خاضعة إلى التكوين و التقدير سواء في ذلك ما يوجد بواسطة تامة أو ناقصة أو بلا واسطة(146).

(143) تفسير الرازي ج 2 ص 28-29.

(144) الإنصاف للباقلاني 166.

(145) المصدر السابق 116.

(146) التحرير و التنوير للطاهر بن عاشور ج 1 ص 687.

قال تعالى : (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون)(147)، فليس خلق عيسى من أم دون أب بموجب كونه بن الله تعالى.

وفي الآية تامة لا تائب خبرا أي يقول له إيجاد فيوجد، والظاهر أن القول والمقول والمسبب هنا تمثيل لسرعة وجود الكائنات عند تعلق الإرادة والقدرة بهما بأن شبه فعل تعالى بتكوين شيء وحصول المكون عقب ذلك بدون مهلة بتوجه الأمر المأمور بكلمة الأمر وحصول امتثاله عقب ذلك لأن تلك أقرب الحالات المتعارفة التي يمكن التقريب بها في الأمور التي لا تتسع للغة التعبير(148)، وقد عبر عن تكوين الله لعيسى بفعل الخلق، لأنه إيجاد كائن من غير الأسباب المعتادة لإيجاد مثله، فهو خلق أنف غير ناشيء عن أسباب إيجاد الناس، فكان لفعل يخلق هنا موقع متعين، فإن الصانع إذا صنع شيئا من مواد معتادة وصنعة معتادة لا يقول خلقت وإنما يقول صنعت(149).

ومن هنالك نلاحظ أن الغزالي في حديثه عن القضاء الإلهي يجعل من الحكم الإلهي السابق بمثابة التدبير العام الذي يقوم على أساسه صلاح الكون وانتظام أحواله و ربط أسبابه بمسبباته، بحيث يؤدي هذا النظام المحكم إلى غاية مقصودة(150) ويتفرع من هذا التدبير السابق القضاء والقدر، فتدبير أصل الأشياء ووضع الأسباب وكيفية توجيهها إلى مسبباتها هو حكمه، ونصب الأسباب الكلية الثابتة المستقرة التي لا تزول ولا تحول كالأرض والجبال والأفلاك وحركاتها المتناسبة الدائمة التي لا تتغير ولا تتحول إلى يوم القيامة هو قضاؤه.

وتوجيه هذه الأسباب إلى مسبباتها وسوقها إلى غايتها بحركاتها المتناسبة المحدودة لحظة هو قدر(151)، وعلى ذلك فيكون الحكم الإلهي السابق هو التدبير الكلي لوضع الأشياء وضعا مناسبا خاصا بحيث يمكن توجيهها إلى غاياتها حسب المشيئة العامة، والقضاء هو الوضع الكلي العام للأسباب الكلية العامة وجعلها بحيث تكون أسبابا لمسببات مختلفة تنتج عنها في ظروف مختلفة، والتقدير أو القدر هو التوجيه هذه الأسباب الكلية بحركاتها المقدر المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة المعدودة، يقدر معلوم وفي وقت(152)، قال الرازي : إن لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والأمر، أو بمعنى الخبر والإعلام أو بمعنى صفة الفعل إذا تم،

(147) آل عمران 59.

(148) التحرير والتنوير ج 1 ص 687-688.

(149) التحرير والتنوير ج 3 ص 249.

(150) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 116.

(151) المقصد الأسنى للغزالي ص 55.

(152) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 117.

و منه قول العباد : قضى عمرو حاجة زيد، أما الأجل عنده فهو عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره، وأجل الدين مجله لانقضاء التأخير فيه، إذ اعترفت معناه إن قضاء الأجل معناه أنه تعالى، خصص كل واحد بوقت معين، و ذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيئته بإيقاع ذلك الموت في ذلك الوقت (153)، و معنى القضاء أنه الإتمام و الإلزام (154)، و قال الطاهر خلق كل فرد من البشر ثم قضى له أجله فاستوفاه له، و لفظه قضاء هنا ليست بمعنى قدر لأن تقدير الأجل مقارن للخلق أو سابق له و ليس متأخر عنه، و لكن قضى هنا بمعنى أوفى أجل كل مخلوق (155)، كقوله : "فلما قضينا عليه الموت" (156)، أي امتناه، و إنما اختير هنا ما يدل على تنهية أجل كل مخلوق من طين دون أن يقال، إلى أجل لأن دلالة تنهية الأجل على إمكان الخلق الثاني و هو البعث، أوضح من دلالة تقدير الأجل، لأن التقدير خفي، و الذي يعرفه الناس هو انتهاء أجل الحياة، و لأن انتهاء أجل الحياة مقدمة للحياة الثانية، فأعلم الله الخلق بانتهاء آجالهم (157)، و من ثمة فالقضاء قد يتعلق باثنين من الأفعال الوجودية في الكون :

أولاً، هناك أفعال لله تعالى الظاهرة و الباطنة في مخلوقاته و كونه بعامة و قد عبر القرآن عنها في غير ما من آية على اعتبار أنه بمعنى أن ما أمر به و قضاه سبحانه و تعالى لا بد أن يكون، و هو بهذا المعنى تحصيل الحاصل، و ثانياً ما يتعلق منها بأفعال عباده كيف ما كان أمر ذلك التعلق سواء ما كان قد اتصل منها بعلاقة المخلوق بخالقه كالطاعات أو المعاصي، و ما يمكن أن يتصل منها على اعتبار علاقات الإنسان بالإنسان (158).

و ما دما نقول إن القضاء قد أمكن أن يتعلق بشيء من كل ما ذكر، فلا بد إذن من وقوعه، فما جرى به القضاء أن لا بد من أن يكون لا محالة واقعا مقضيا، و أمرا محتوما و كما جرى القضاء بتقدير أفعال العبد بنوعيتها، فقد جرى أيضا بتقدير الأشياء كما و كيفا، بحيث يلزم عن الكم المعين أو الكيف المعين مسببات و نتائج معينة، تكون هي أيضا أسبابا لأشياء أخرى غيرها، و هكذا بحيث يكون هناك ارتباط و اتصال بين أشياء هذا الكون بدلا من الإنفصام و التفرق و الملاحظ هاهنا أن القضاء عند الغزالي هو الذي يجعل المرء مسخرا لتنفيذ الأوامر، هو ذلك القضاء الكوني الشامل لكل ما كان و ما يكون، فهو قضاء عام متعلق بالخطة العامة

(153) تفسير الرازي، ج 6 ص 161-162.

(154) الرازي ج 6 ص 170.

(155) التحرير و التنوير ج 6-7 ص 130.

(156) سبأ 14.

(157) التحرير و التنوير ص 131.

(158) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 117.

لصلاح الكون و منه افسان، و بناء عليه ذهب الغزالي إلى أن مرحلة التقدير العام للأشياء و خلقها بكيفية معينة و خصائص متميزة، بحيث يمكن الاستفادة منها بقدر الإمكان، و عند الرازي نجد الإحصاء أبلغ من الكتابة (159) لأنه من كتب من كنت شيئاً مفرقا يحتاج إلى جمع عدده، فقال هو محصى فيه و سمي الكتاب إماماً لأن الملائكة يتبعونه، فما كتب فيه من أجل و رزق و إحياء و إماتة ابتعوه، و قيل اللوح المحفوظ، و إمام جاء جميعاً أي بأئمتهم و حينئذ، فإمام إذا كان فرداً فهو ككتاب و حجاب و إذا جاء جمعا فهو كجبال و جبال، و المبين هو المظهر الفارق يفرق بين أحوال الخلق فيحمل فريقاً في الجنة و فريقاً في السعير (160)، و لكن الأشاعرة يذهبون إلى أن كل شيء هو ذلك القضاء المحتوم مثل جعل الله تعالى للإنسان العينين في مقدمة الدماغ، و اختصاص مائها بدرجة ملحوظة معينة لتحفظ العين من الآفاق.

و يختص القضاء بكل شيء تقديراً و كيفاً على مقادير معينة بحيث يلزم منها أشياء أخرى بالضرورة مثل الماء إذا وصلت درجة حرارته إلى نسبة معينة فإنه يتحول إلى بخار، و الهواء إذا وصلت درجة برودته إلى درجة معينة، فإنه يتحول إلى ماء (161)، و يذهب الأشاعرة إلى أن كل شيء من الأشياء هو عنده سبحانه يسير وفقاً لمقادير معينة (162)، قال الطاهر فالمراد بالشيء هو الشيء من المعلومات، و المقادير معناه التحديد و الضبط، و المعنى أنه يعلم كل شيء علماً مفضلاً لا شيعاً فيه و لا إبهام، و في هذا رد على الفلاسفة غير المسلمين القائلين أن واجب الوجود يعلم الكليات و لا يعلم الجزئيات، فراراً من تعلق العلم بالحوادث، و قد أبطل مذهبهم علماء الكلام بما ليس فوقه مرام، و هذه قضية كلية أثبتت عموم عمله تعالى بعد أن وقع إثبات العموم بطريقة التمثيل بعلمه بالجزئيات الخفية (163)، و قد قال الرازي إن معناه بقدر واحد لا يجاوزه و لا ينقص عنه، كقوله "إنا كل شيء خلقناه بقدر" (164)، و قوله "كل شيء عنده بمقدار" (165)، و يحتمل أن يكون المراد بالعندية العلم و معناه أنه تعالى يعلم كمية كل شيء و كلفيته على الوجه المفصل المبين و متى كان الأمر كذلك امتنع وقوع التعبير في تلك المعلومات، و يحتمل أن يكون المراد بالعندية أنه تعالى خصص كل حادث بوقت معين و حالة معينة، بمشيئته الأزلية و إرادته السرمدية، و عند حكماء الإسلام أنه تعالى وضع أشياء كلية

(159) يس 12.

(160) تنوير الرازي ج 13 ص 50.

(161) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 118.

(162) الرعد 8.

(163) التحرير و التنوير ج 13-14-15 ص 98.

(164) القمر 49.

(165) الرعد 8.

وأشياء فيها قوى و خواص، و حركها بحيث يلزم من حركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة أحوال جزئية ومناسبات مخصوصة مقدرة، و يدخل في هذه الآية أفعال العباد و أحوالهم و خواطهم (166) و القضاء يختص بتقدير الخصائص و الصفات المعينة اللازمة لإنتاج أشياء أخرى معينة، كاختصاص النار بالحرارة التي يلزم عنها الإحتراق، و اختصاص الأكل بالشبع التي لزم عنها الإعتداء، و اختصاص العناصر الأولية بالمواد المختلفة التي يلزم عنها بالضرورة أشياء أخرى إذا أضيفت إلى غيرها أو زادت نسبتها أو قلت (167) حسب ما يقدره أو يتضيه سبحانه و تعالى كونيا على عباده، فالرياح و النجوم و الكواكب و الأفلاك و السماوات و الأرض كلها أدوات و أسباب كلية مسخرة بحساب معلوم و قدر موقوت لينتج عنها أشياء معينة، فهذه البحار و تلك الجبال فوق الأرض و في السماء، أقمار و أفلاك و نجوم، كلها مسيرة بقدر الله تعالى و خاضعة خضوعا مطلقا لقضائه الكوني، و من عرف أو أدرك هذه الحقيقة يعترف أن كل مخلوقاته الله خاضع بمشيئته لهذا التقدير العام للأشياء، فلا يشد فعل عن ذلك التقدير العام سواء كان هذا الفعل من أفعال الله أو أفعال خلقه و خضوع جميع الأشياء لهذا التقدير العام هو معنى قوله تعالى "أن كل من في السماوات و الأرض إلا آتي الرحمن عبدا" (168)، فلا يخرج شيء في الكون عن دائرة الأسباب الكلية التي نصبها الله لسير نظام الكون و صلاح حاله.

و ذهب الغزالي إلى ضرورة شمول الإرادة و عموم المشيئة فيقول، فالله يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و لا يخلق و حكمه و قضاؤه لا يخضع لمنطق التعليل و الحكمة، فقد قرب الملائكة من غير وسيلة سابقة، و أبعده إبليس من غير جريمة سألقة، و هو يدخل الجنة قوماً و يقول "هؤلاء للجنة و لا أبالي، و يدخل آخريين للنار و يقول "هؤلاء للنار و لا أبالي" و هو لم يبعد إبليس من رحمة لجرم سابق، و إن كان أبعده لجرم سبق، فما جملته على هذا الجرم؟ فهل ذلك لمعصية سابقة فيسلسل الأمر إلى ما لا نهاية؟ أو يتوقف لا محالة على أول لا علة له من جهة العبد قضى عليه أذلاً؟ (169).

و يذهب إلى أن كل عبد يسير إلى فعله الذي قدر له أن لا شاء أم أبى، و الله تعالى خلق أسباب العذاب و أسباب الثواب و خلق لكل واحد منهما أهلاً يسوقه إليه القدر المتفرع عن القضاء الجزم الأزلي، فخلق الجنة و خلق لها أهلاً سخروا لأسبابها شاءوا أم أبوا، و خلق النار و خلق لها أهلاً سخروا لأسبابها شاءوا أم

(166) تفسير الفخر ج 10 ص 17.

(167) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 118.

(168) مريم 93.

(169) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 119.

أبوا، لأن العبد و فعله مخلوقات الله و إذا كان الله يمدح الطائع و يذم العاصي فليس ذلك إلا لأن العبد محل للطاعة و المعصية فقط و ليس فاعلا لهما، و من حيث أنت محله فقد أثنى عليك و ثناؤه نعمة أخرى منه إليك، فهو الذي أعطى و هو الذي أثنى، و صار أحد فعليه سببا لانصراف فعله الثاني إلى جهة محبته، و أنت إذا شكرت الله أو كنت عالما فأنت موصوف بأثك شاكرو و عالم و ليس لأنك خالق للشكر بل لأنك محل لهما فقط(170)، و قد قال الجليند : إن الغزالي قد قسم الأفعال القضائية إلى قسمين و هي إما إلهية صادرة عن حكم القضاء و هي المنتمية إلى نوعين من الأفعال حسب المشيئة الإلهية من الفعل :

فهناك نوع من الأفعال خلقه الله و أراد منه الوصول إلى غايته و تحقيق هدفه، و هذا النوع هو الذي عبر الشرع عنه بالمحبة أو الشيء المحبوب. و هناك نوع خلقه الله و لم يرد منه إلا مجرد وجوده فقط دون الوصول إلى غايته و هدفه(171) و هذا النوع عبر عنه الشرع بالشيء المكروه وكلا النوعين من متعلقات القضاء.

كما ينقسم العباد أنفسهم إزاء هذين النوعين من الأفعال إلى قسمين من البشر، حسبما سبق به القضاء من سلوك و أفعال تتعلق بهذا السبب أو ذاك، قسم سبقت له المشيئة الإلهية بأن يستعمله الله في إيقاف حكمته دون الوصول إلى غايتها، و يكون ذلك قهرا في حقهم بتسليط الدواعي و البواعث عليهم فلا يستطيعون عنها حولا، و قسم آخر سبقت له المشيئة أزلا بأن يكونوا أسبابا موصلة أو أدوات يستعملها القضاء في توصيل أفعاله تعالى إلى غايتها، و هم الذين سبقت لهم من الله الحسنى، و فعل هذا النوع يكون محل رضى بينما يكون فعل النوع الأول محل لغضبه تعالى(172)، و العبد في كلا القسمين ليس إلا محلا لموضع فيه بسخطه أو رضاه على الأفعال التي تجري على يدي العبد، تظهر على من غضب عليه في الأزل فعل وقت الحكمة به دون غايتها و ظهر على من راتضاه في الأزل فعل انساقت بسببه الحكمة إلى غايتها، و الحاصل أنه هو الذي أعطى الفعل ثم أثنى على المحل و هو الذي أعطى منع الفعل ثم ذم المحل، و كأنه لم يثن في الحقيقة إلا على نفسه و إنما العبد هدف الثناء و هذا كله منه تعالى عن إرادة و حكمة و حكم حق و أمر جزم فاستعير له لفظ القضاء. كما استعير لفظ القدر لترتيب آحاد المقدوران بعضها عن بعض، فكان لفظ القضاء إزاء الواحد الكلي و لفظ القدر بإزاء التفضل المتعادي إلى غير نهاية(173)، و يرى الأشاعرة من هذه الناحية أن العبد محل لتنفيذ الفعل الإلهي و وسيلة له، و هو لذلك يستحق الثواب و العقاب، و للغزالي منزع آخر يعود إلى نظرتة الصوفية في القضاء

(170) الإحياء ج 13 ص 2354-2355.

(171) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 120.

(172) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(173) الإحياء ج 12 ص 2227-2229.

و هو الذي يرى القدر عند كل فعل و لا يرى أثرا للعبد مطلقا في تنفيذ شيء من أفعاله ، فالله هو الذي أعطى ثم أثنى و هو الذي منع ثم ذم ، و كلا المنزعتان ينبعان من أصل واحد هو رؤية القدر الكوني والقضاء الحتمي عند كل فعل ، كما يهدفان إلى تحقيق غاية واحدة هي تحقيق فاعلية الله المطلقة لكل شيء ، و الفكرة السائدة في كل ذلك هي فكرة الحتم على كل ما قضاه الله أن لا و قدره على العباد ، و إذا كانت هناك أسباب و وسائل فإن العبد مرغم أيضا في اتخاذ هذه الوسيلة أو تلك بل إن الدواعي و البواعث النفسية هي أيضا من عوامل القهر الإلهي للإنسان على تنفيذ ما جرى به القضاء أزلا خيرا كان أو شرا ، فلا خيار للعبد في شيء من أفعاله ، فمن قدر له أزلا أنه إلى الجنة فهو صائر عليها شاء أم أبى ، و من قدر له في النار فهو صائر إليها شاء أم أبى(174) ، و لكن الرازي يقول : إن القضاء يختلف باختلاف الحاجة و ما يطلبه الله من المؤمنين أن يقوموا به فكل لفظة من ألفاظ القضاء لها معاني تخصها(175) ، و من ثمة لاحظ أن ما يذكر في آية عن القضاء يختلف عن ذكره في آية أخرى ، قال : ذكر هذا الكلام و المقصود من ذكره في الآية المتقدمة هو أنه تعالى فعل تلك الأفعال ليحصل استيلاء المؤمنين على المشركين ، على وجه يكون معجزة دالة على صدق الرسول صلى الله عليه و سلم و المقصود من ذكره هاهنا ليس هو ذلك المعنى ، بل أنه تعالى ذكر هاهنا أنه قلل عدد المؤمنين في أعين المشركين ، فبين أنه إنما فعل ذلك ليصير ذلك سببا لثلا يبالح الكفار في تحصيل الإستعداد و الحذر ، فيصير ذلك سببا لانكسارهم(176) ، و ما قاله الرازي أكده الطاهر حيث قال : إن الآيتين قد جعلتا علة لبعضها بعضا حيث أعدت الآية اللاحقة مثل السابقة و لكي لا يكون هناك تكرار في لفظة القضاء ، حيث أن السابق هو علة لتلاقي الفريقين في مكان واحد في وقت واحد ، ثم إن المشركين لما برزوا لقتال المسلمين ظهر لهم كثرة المسلمين ، فبهتوا و كان ذلك بعد المناجزة(177) ، قال الجليند ، و لقد ربط الأشاعرة بين القضاء الكوني و بين مشيئته تعالى و إرادته من ناحية كما ربطوا بينها و بين محبته من ناحية أخرى ، وقالوا كل ما قضاه الله فقد أحبه لأنه لا يقضي ما يكره و ما قضاه فلا بد أن يريد أنه لا يقضي ما يكره و ما قضاه فلا بد أن يريد أنه لا يقضي إلا ما يريده و إذا كانت المعصية و الكفر و ألوان الشرور و المفاسد تقع بقضاء الله فهي كلها محبوبة له . و مهما يكن من شيء فإن حديث الأشاعرة عن القضاء لا يعنون به إلا القضاء الكوني الحتم(178) .

(174) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 120-121 .

(175) الأنفال 44 .

(176) تفسير الكبير ج 8 ص 176 .

(177) التحرير و التنوير ج 10-11-12 ص 27-28 .

(178) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 222 .

وهذا هو السر في تفسيرهم لأفعال العباد، وقد اضطربوا في ذلك اضطرابا كبيرا فكيف يعلق قضاء كوني بأفعال العباد وهم لا علاقة لهم به، وقد قال الرازي : إن الإنسان مضطر في اختياره، وإرادة العبد لشيء من الأشياء ليست من فعل العبد بل بقضاء الله وقدره، وفائدة الأمر والنهي أنهما أيضا واقعان عن القضاء والقدر، وأما الثواب والعقاب عنهما فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء (179)، حيث ينبغي أن يكون الإنسان مشتغلا بعبادة الله وأن يكون محترزا عن عبادة غير الله تعالى، وعنده أن القضاء معناه الحكم الجزم البت الذي لا يقبل النسخ، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أمر غيره بشيء فإنه لا يقال إنه قضى عليه، أما إذا أمره أمرا حتما وحكم عليه بذلك الحكم على سبيل البت والقطع (180)، فهنا يقال : قضى عليه ولفظ القضاء يرجع إلى إتمام الشيء وانقطاعه ولو كان على قضاء الله لما عصى الإنسان قط وعليه أثبت الأشاعرة القضاء الكوني وجعلوه مرتبطا بالمعاصي، لأن خلاف ما قضى الله به على الإنسان لا يمكن بأي حال (181)، وقد ذهب الجويني إلى الحديث عن القضاء الكوني حيث قال : إن إرادة الله من العباد قد رجحت على ما علم إنهم إليه صاثرون، ولكن لم يسلبهم قدرهم ولم يمنعهم مرادهم، فقررت الشريعة في نصابها وجرت العقيد ما في الأحكام الإلهية على صوابها (182)، وهذا مذهب أهل الحق عنده، فعلم الله السابق لا يحمل معنى الجبر والإكراه لأنه يقع في اختيار العبد لفعله وليس ملزما له هذا الفعل، أو يجبره على اختياره له (183)، وإذا كان الجويني قد ذهب إلى أنه إن سبق للعبد من خالقه سوء القضاء فهو إلى حكم الله الجزم صائر وإلى قضائه الفصل عائد، وهو لم يرد بذلك إلا أن القضاء ملازم للإنسان نتيجة ما سبق الحكم به في الأزل، حيث أراد أن يثبت لقدرة العبد أثرا أو استقلالاً عن القضاء، وأن الله لم يسلب من العباد قدرهم ولم يمنعهم مرادهم إلا أنه قال إن سبق القضاء ملزم للعبد بما حكم به، وأن العبد إليه سائر لا محالة حيث أراد أن يثبت أن للعبد قدرة على فعله وأن يثبت في الوقت نفسه منطوق القدرة وحتمية القضاء (184).

(179) المباحث الشرقية ج 2 ص 518.

(180) التفسير الكبير ج 10 ص 174.

(181) المصدر السابق ص 175.

(182) العقيدة النظامية ص 41.

(183) مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 124.

(184) العقيدة النظامية صفحات متعددة.

و سنحاول أن نوازن بين المعتزلة و الأشاعرة حول مشكلة القضاء، و عندي أن الخلاف هنا بينهم يكاد يكون بسيطاً حيث تترب تقسيم الأشاعرة لمعنى القضاء من المعتزلة، فالمعاني اللفظية عندهما تكاد تكون واحدة، فقد خضع القضاء عند الفريقين للتحليل الاثري، لكن المفهوم الذي نبحث عنه يختلف فيه كل منهما عن الآخر، فالمعتزلة مثلاً، قدثوا عن القضاء الديني المتعلق بالتكاليف الشرعية التي بنوا فيها حديثهم على اختيار العبد لأفعاله فلا العبد ملزوماً و لا مجبراً، وإنما هو ذلك الذي يرتكب معاصيه و جرائمه و موبقاته ثم يتعمل بالقضاء على اعتبار أن يقوم به من أفعال خسيصة متضى عليه بها، و لقد قال الجليند إن المعتزلة قد أخطؤوا حينما فسروا القضاء على أساس ديني و تركوا الكون و دور المشيئة الإلهية (185)، لكن يبدو أن الباحث قد اضطرر بما دخالة المعتزلة في القضاء الكوني، و هل نحملهم ما لا علاقة لهم به، فقد درسوا القضاء الديني، و أعطوه اهتماماً كبيراً حتى يفوتوا على الإنسان فرصة التذرع بارتكاب الفواحش و المنكرات، وهو نفسه يعترف بأن الإنسان ليس مطالباً بتنفيذ القضاء الكوني و لا مكلفاً به لأنه من الغيوب التي استأثر الله بعلمها، أما القضاء الديني فهو ما عليه مدار التكليف أمراً و نهياً، ثواباً و عقاباً، وعداً و وعيداً، و الإنسان مكلف بتنفيذ ما قضاها الله ديناً و شرعاً على السنة الأنبياء، و سيحاسب على التقصير أو التفريط في أوامر هذا النوع من القضاء، و إذا علمنا أن القضاء الديني هو الذي ينبغي أن تتعلق به أفعال العباد كان لنا أن ننظر إلى القضية كلها خلال نظرتنا للتكاليف الشرعية التي قضاها الله ديناً، و ما ينبغي أن يتوفر لذلك من قدرة مؤثرة و استطاعة و تمكين حتى يتحقق معنى التكليف و الثواب و العقاب (186)، و تجتمع المحبة و المعصية بالقضاء الديني فمن أدى واجبه عقائدياً، فقد نال رضا الله و محبته و من لم يؤد واجبه من حيث القضاء الديني فقد نال غضب مولاه و سخط عليه، حيث تجتمع هذه المحبة مع القضاء الديني فقط كأن يلتقي القضاء الديني الطاعة لأحد من المخلوقات، فإذا وقعت منهم فإنه لا يقول بذلك أن الله قد قضى المعاصي على عباده ديناً و شرعاً و غلا فما فائدة التكاليف المطلوبة من الناس أو ليسواهم أحرار فيما يختارون من أمور لا تعلق لها بالقضاء الكوني و إن الناس ملزمون في الواقع بعدم الإعتماد على الكون بينما هم دينياً محتج عليهم بما يفعلون لا محتجون عليه بأفعالهم، و من البديهي أن المعتزلة قد ذهبوا بعيداً في هذا المجال و اعتبروا أن الإنسان ملزم أخلاقياً بتطبيق الأخلاق و قد هدفوا إلى تكوين مجتمع مؤمن بأن القضاء الديني مشرع من الله و مكلف به عباده، و لولا أن الإنسان ملزم ديناً و شرعاً لما أرسلت الرسل و أنزلت الكتب و لما كان واجبا على أولوا العلم

(185) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 116.

(186) المرجع نفسه ص 312.

أن يأمروا الناس وينهوا عما يقومون به، فلو لا القضاء الديني لم يكن هناك أمر ولا نهي ولا يميز، وأراد لصاحبها حيناً غلب قوة التمييز على قوة الهوى، وأمدّها بعون من عنده يسمى التوفيق، فتتبع أفعال العباد على وفق الأوامر الشرعية فتسمى طاعة، وهذه هي الهداية وهي من الله، ومن خلقه في العبد، وإذا أراد ببعض عباد سوء أمد قوة الهوى بمدد من عنده يسمى خذلاناً فتتغلب على قوة التمييز فتتبع أفعاله على خلاف الأوامر الشرعية فتسمى معصية، وهذا هو الضلال، والنفس وقواها مخلوقة لله تعالى وكل قوة فيها تجرى أفعالها على ما طبعها الله ولا يغلب قوة على أخرى إلا خالق هذه القوى، وهو الله (187). والواقع أن الأشاعرة قد قدموا أدلة عقلية وثقلية مستدلين بها على رأيهم في مشكلات القضاء والقدر، ومن هنالك فالآيات التي يستشهد بها المعتزلة على رأيهم كآيات التي تتحدث عندئذ بين مرتكبي الشرور وفاعلي الخيرات، أما الأشاعرة، فلم يتكلموا إلا على القضاء الكوني الذي يعتبرونه أساس ما هو مقدر على الإنسان أزلاً فهو واجب النفاذ وعندني أن القضاء الكوني ربما لا يتعلق بالتكاليف الشرعية، وإنما يتعلق بما لا نعلمه نحن ولا ندرك أننا سنقوم به، فهو يتم بقدر من الله الواحد ولكن الإنسان لا ينبغي أن يفعل ثم يحتج بأن ذلك مقدر فقد يكون ظلم نفسه بل ويكون استوجب عقابها، قال ابن حزم: إن كل أفعال العباد متوقفة على التوفيق والخذلان لأنهما إمداد من الله لمن شاء لهم الهداية أو من أراد لهم الغواية فهما خلق لله وما يبني عليهما أيضاً يكون كذلك خلقاً، حيث نجد أن مولانا قد خلق النفس الإنسانية مميزة ومع تمتعها بالعقل، فهي معذبة وملتذذة ومتألّمة، كما خلق فيها قوتين متعارضتين، هما قوة التمييز المسمى بالخير، وهو الأصل في النفس وقوة الهوى المسماة بالشر وهي بالنسبة للنفس شيء عارض، وعليه فكل واحدة منهما تريد الغلبة لنفسها، فإذا عصم الله النفس مشيئة الله المطلقة في خلقه وإرادته الشاملة كقوله تعالى: "ولو شاء الله لجمعهم على الهدى" (188)، "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة"، حملوها على أنه لو شاء الله أن يجمع الناس على الهدى لفعل بهم ذلك، فقد نفوا مشيئة الإلجاء أو الإكراه، أما الأشاعرة فقد استولوا بذلك على أن قدرته تعالى عامة وشاملة، وإرادته مطلقة في كل الإمكانيات، وشاملة لها، فلا يجب أن تتعلق عندهم بحكمة أو غاية، فهو القادر على هداية جميع الناس كما أنه قادر أيضاً على أن يضلهم، وكل ذلك متعلق بالمشيئة. قال الشافعي (189) ولكن ما جعله المعتزلة متشابها لا يمكن إلا أن يحمل على المحكم، جعله الأشاعرة محكما لا

(187) الفصل لابن حزم ج 3 ص 50-51.

(188) الأنعام 35.

(189) مباحث في علم الكلام والفلسفة ص 69.

يمكن أن يحمل إلا على التشابه، فالله عند المعتزلة "لا يرضى لعباده الكفر" (190)، ولا يشاؤه، كما أنه لا يكره العباد على معصيته أو طاعته، "فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر" (191).

قال الجليلند : وهذه الآيات محكمة عند الأشاعرة و ليست من قبيل التشابه بل هي محكمة في دلالتها على عموم المشيئة و شمول الإدارة و نفي العلة و الغاية (192) لأن الله فعال لما يريد (193).
و قد قال أحمد أمين : إن آيات الهداية و الضلال و التوفيق و الخذلان و الختم و الطبع فقد استدل بها الطرفان حيث أن الله عند المعتزلة قد هدى الناس جميعا و لم يخص عبدا بالهداية دون آخر، فهي عامة لكل المخلوقات، أما الأشاعرة فيرون أن هذه الآيات ذات خصوصية في دلالتها على أن الله تعالى قد يضل و يهدي من يشاء له الهداية أو الضلال (194)، و ذلك تبعا لما سبق به القضاء لهذا الشخص أو ذاك، لأن الله عندهم قد خلق قوما للجنة لسبق القضاء بذلك، كما خلق آخرين للنار، فأيات الهداية و الضلال يحملها الأشاعرة على معنى أن الله يختص بالهداية قوما بلا سبب كما يختص آخرين بالضلال بلا ذنب سابق. و عندهم أن شمول الإرادة و عموم القدرة و المشيئة لا يتحققان إلا بذلك (195)، و قد قال الجليلند : إن المعتزلة في موقفهم من آيات المشيئة قد فهموها على أنها المشيئة الدينية المتضمنة لمعنى الإختيار للعبد، فالله لم يشأ أن يلجى الناس إلى الهداية كرها لأنه أراد منهم الهداية اختيارا لا اضطرارا (196)، و هذا معنى قوله تعالى : "و لو شاء الله لهدى الناس جميعا" (197)، لكن مرتضى مطهري يرى على أن الأشاعرة قد فهموا هذه الآيات على أنها مشيئة عامة تعبر على قدرة الله المطلقة على كل شيء و إرادته الشاملة، و بينما يفسر المعتزلة آيات الهداية، على معنى الهداية العامة الشاملة لجميع المكلفين، فلا يجوز أن يحرم الله أحدا منها، أما الأشاعرة فيفهمونها على أنها الهداية الخاصة بأجل الفضل و الإحسان، منه تعالى.

و الواقع أن كل ما استشهد به هؤلاء و أولئك لا يلغى الآخر و إنما يوضحه و يكمله، و من ثمة لا ينبغي أن نقول إلا أنهم حاولوا خدمة الإسلام و الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الداخلين عليها رغبة في تحطيمها.

(190) الزمر 7.

(191) الكهف 29.

(192) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 123.

(193) البروج 16.

(194) ضحى الإسلام ج 3 ص 85.

(195) المعتزلة و حرية الإنسان لمحمد عمارة ص 75.

(196) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 130.

(197) العدل الإلهي ص 89 ، الرد 31.

حيث تصرح بعض الآيات الكريمة بالقضاء والقدر و نفوذه المطلق و إن أية حادثة كونية، لا بد و أن

تكون مسبوقه بمشيئة إلهية، و إنها قد رسمت من قبل في كتاب مبين و هي من قبيل :

”ما أصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلك على الله يسير“ (198)

”عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، و يعلم ما في البر و البحر و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها، و لا حبة في

ظلمات الأرض و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين“ (199).

”يتولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله، يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من

الأمر شيء ما قتلنا مهنا. قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم“ (200).

”و إن من شيء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم“ (201).

”و قد جعل الله لكل شيء قدرا“ (202).

”إنا كل شيء خلقناه بقدر“ (203).

”فيضل الله من يشاء و يهدي من يشاء“ (204).

”قل اللهم مالك تزمتي الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء، و تذلل من تشاء، بيدك الخير إنك

على كل شيء قدير“ (205).

أما الآيات الدالة على كون الإنسان مختارا في عمله و مؤثرا في مستقبله و مصيره، و له أن يغيره، فهي من

قبيل :

”إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم“ (206).

”و ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقا رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس

الجوع و الخوف“ (207).

(198) الحديد 21.

(199) الأنعام 60.

(200) آل عمران 154.

(201) الحجر 21.

(202) الطلاق 21.

(203) القمر 49.

(204) إبراهيم 5.

(205) آل عمران 26.

(206) الرعد 12.

(207) النحل 112.

”و ما كان الله ليظلمهم و لكن كانوا أنفسهم يظلمون“ (208).

”و ما ربك بظلام للعبيد“ (209).

”إن هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا“ (210).

”فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر“ (211).

”ظهر الفساد في البر و البحر بما كسبت أيدي الناس“ (212).

”من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، و من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها“ (213).

”من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا، و من أراد الآخرة و سعى لها سعيها و هو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا، كلا نعد هؤلاء هؤلاء من عطاء ربك، و ما كان عطاء ربك محظورا“ (214).

و هناك آيات أخرى يمكن أن تنضم إلى الطائفة الأولى أو الثانية و قد اعتبرت هاتان الطائفتان متعارضتين في نظر غالب علماء التفسير و الكلام فنحن لا نملك إلا أن نؤول إحداهما بحيث تنسجم مع مفاد الأخرى فتقبل النتيجة. و منذ منتصف القرن الأول حيث وجد المسلكان الفكريان في هذه المسألة، نهضت جماعة تؤيد حرية الإنسان و اختياريه فأولت الآيات الطائفة الأولى و عرفت بـ (القدرية) في حين أيدت جماعة أخرى جانب التقدير الغيبي المتحكم بأولت آيات الطائفة الثانية و عرفت بـ (الجبرية).

و لكن هاتين الجماعتين اندكتا في فرقتين كلاميتين كبيرتين هما (الأشاعرة و المعتزلة) فقد تبنت كل فرقة ضمن ما تبنت من آراء كثيرة أحد المسلكين فأيد الأشاعرة الجبرية في حين احتضن المعتزلة (القدرية).
كلمة ”القدرية“ :

و يجب أن نلفت الأنظار هنا إلى أننا استعملنا مصطلح القدرية في أولئك المناصرين لحرية الإنسان اتباعا لما هو معروف في اصطلاح علماء الكلام، و ما هو المراد عند إطلاق هذه الكلمة في الروايات -غالبا- و إلا فإن كلمة (القدرية) قد تطلق و يراد بها على ألسنة المتكلمين و في بعض الروايات الجبريين.

(208) العنكبوت 40.

(209) فصلت 45.

(210) الإنسان 3.

(211) الكهف 29.

(212) الروم 40.

(213) الشورى 18.

(214) الإسراء 18-19-20.

وربما كان سبب معرفة إطلاق كلمة (القدرية) على منكري التقدير هو -أولاً- رواج وشيوع المذهب الأشعري بحيث صير المعتزلة أقلية تجاه الأكثرية الأشعرية و ثانياً تشبيه القدرية بالمجوس والمعروف عن المجوس أنهم يحددون التقدير الإلهي بما يسمونه (الخين) أما الشر فخارج عن التقدير الإلهي وإن فاعله هو مبدأ شيطاني أسموه (أهريمن).

التعارض المدعى :

قلنا إن غالب المفسرين و المتكلمين يرى الآيات متعارضة مثل "توفي الرسول صلى الله عليه و سلم في شهر صفر"، "لم يتوفى الرسول صلى الله عليه و سلم في شهر صفر"، فإن الثانية نفت الأولى صراحة. الثاني : أن لا تنفي الجملة الثانية الأولى صراحة و لكن لازم التصديق بالجملة الثانية بطلان الأولى كما في المثال التالي : "توفي الرسول صلى الله عليه و سلم في شهر صفر"، "توفي الرسول صلى الله عليه و سلم في شهر ربيع الأول، فهل التعارض المدعى بين الطائفتين من الروايات في القدر من النوع الأول أو من النوع الثاني؟ لا ريب في أن التنافي المدعى ليس من النوع الأول (التنافي الصريح) فلم نقل مثلاً "لا شيء مقدر"، "كل شيء مقدر".

"كل شيء سبق في علم الله"، "لا شيء سبق في علم الله".

"الإنسان مختار في عمله"، "الإنسان غير مختار في عمله"، "كل شيء مرتبط بالمشيئة الإلهية".

لكن المتكلمين حسبوا أن لازم كون كل شيء مقدرًا بتقدير إلهي أن الإنسان مجبور في سلوكه فيستحيل الجمع بين الحرية و التقدير المسبق فما قدر بوجب أن يتحقق بلا اختيار و إلا فإن علم الله يتحول إلى جهل. وهكذا العكس فإن لازم كون الإنسان مؤثراً في سعادته و شقائه أن لا يكون هناك تقدير سابق.

و هكذا وجد ركام من التأويلات في كتب المتكلمين و المفسرين و للإطلاع يمكن مراجعة تفسيري الرازي و الكشف. و بموجب ما سبق فلو وجدت نظرية ثالثة ترفع هذا التعارض المدعى بين العلم الإلهي المسبق و المشيئة المطلقة و بين حرية الإنسان و اختياره فإننا لا نحتاج إلى أي تأويل أو تفسير، و سيأتي أن الواقع يؤكد على هذا الخط الثالث و يكشف عن أن هذا التعارض نشأ عن الفهم الخاطئ لا غير.

و في الحقيقة لنا أن نقول : إنه لا معنى لوجود التعارض في الكتاب المبين لنضطر إلى حمل بعض الآيات على خلاف ظاهرها و تأويلها، بل لنا أن نقول : إننا لا نجد في القرآن الكريم آية واحدة تحتاج إلى التأويل، و حتى أشد الآيات تشابهاً فإنها لا تحتاج إلى التأويل... و هذا موضوع يحتاج إلى تفصيل في القول لا مجال هل هنا مما يثبت أن هذا الجانب هو أروع وجه إجازي في القرآن الكريم.

لا شك في أن (الجبرية) على الشكل الذي قال به الأشاعرة، حيث يفقد الإنسان معها أي اختيار لأن لها آثارها السيئة الكثيرة : إذ تشمل روح الإنسان وإرادته عن أي تأثير و هي الفكرة التي شددت من عضد الأقوياء الظالمين في الوقت نفسه الذي قيدت فيه أيدي الضعفاء والمظلومين.

فذلك الإنسان الذي سيطر على منصب أو ثروة عامة بطرق غير مشروعة يتحدث عن المواهب الإلهية التي اختصه الله بها و غمره بنعمته بعد أن حرم الضعفاء منها و غمرهم في بحر من الآلام والعذاب و ذلك الذي حرم من مثل هذه المواهب لا يسمح لنفسه أن يعترض، و إلا كان ذلك اعتراضا على (النصيب و القسمة) و (التقدير الإلهي) و هو أمر يتطلب الصبر و الرضا و الشكر لا الإعتراض.

فالظالم يرفع عنه مسؤوليته جراء أعماله بحجة القضاء و القدر و باعتبار أنه -أي الظالم- يد الله و يد الله لا تقبل أي طعن فيما تعمل.

و بنفس هذا الدليل يتحمل المظلوم كل أنواع الظلم لأنه يرى أن كل ما يرد عليه إنما هو -و بصورة مباشرة- من الله فهو ليس من نتيجة أي مقارنة، و هل يمكن مقاومة القضاء و القدر؟ أم هل يمكن فك قبضة الغيب القوية؟ هذا مع أن ذلك يتنافى و المستوى الأخلاقي للمسلم، إذ هو خلاف صفة الرضا و التسليم.

ثم إن الذي يعتقد بالجبر لا يرى أي ترابط تسببي بين الأشياء و بالأخص بين الإنسان و أعماله و شخصيته الروحية و الخلقية من جهة و مستقبله السعيد أو الشقي من جهة أخرى، لذا فهو لا يفكر مطلقا بتقوية شخصيته، و إصلاح سلوكه الخلقية، و تقييم أعماله، بل نراه يحول كل شيء إلى القدر، و ينتظر المصير المرسوم بمراة استسلامية.

الفصل الثاني

موقف المعتزلة و الأشاعرة من الأفعال

إن الفعل هو العمل، و الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولاً، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً(1)، و من حيث الحكم عليه يطلق على ما ليس له صفة زائدة على حدوثه مثل الحركة اليسيرة و الكلام اليسير من الساهي و النائم و يكون منتقياً فيه النفع و الضرر.

كما يطلق كذلك على ما له صفة على حدوثه و قد ينقسم إلى أنه قد يقع من الجاهل به و شأنه في ذلك شأن فعل الساهي و النائم من أنه لا حكم عليه.

و القسم الثاني ما يقع من العالم و به ينقسم إلى أن يقع مع الإلجاء أو لا يقع معه و الأول لا حكم عليه و إن وصف بالقبح و الحسن، فالحكم إذن يكون على فعل العالم به و المتمكن دون إلجاء أو ضرورة، و ينقسم هذا الفعل من حيث الحكم عليه إلى(2) :

1- استحقاق الذم به إما للإخلال به فهو الواجب أو بالفعل فيكون القبيح.

2- لا استحقاق للذم عليه و ينقسم إلى ما لا يستحق المدح عليه و هو المباح و الثاني يستحق المدح عليه، و ينقسم إلى الندب و التفضل الذي يكون متعدياً للغير، و الثاني الواجب و ينقسم إلى واجب مضيق و هو ما لا يقوم غيره مقامه فيه و واجب مخير يقوم غيره مقامه مثل الكفارات.

و هذه الأقسام يصح ثبوتها لأفعالها تعالي إلا القبيح، فالفرق بين الواجب و التفضل هو أن الأول لا يستحق المدح على فعله و يستحق الذم على الإخلال به أما الندب و التفضل فهو ما يستحق عليه المدح و إن كان لا يستحق الذم على الإخلال به فيكون الفارق أن الثاني نوع من الإحسان و النعمة و النفع العائد على الغير و أن كلا منهما اتصف بصفة الحسن و لكن الواجب اتصف بها لوجوبه بمعنى أنه إذا أخل بالقيام به استحق الذم و أصبح فعلاً قبيحاً أما التفضل فقد اتصف بصفة الحسن لأنه لو كان قبيحاً لما استحق الشكر عليه أصلاً(3).

و الفعل هو ما دل على معنى في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة(4)، و هو مشتمل على ثلاث معان :

أولها الحدوث، و ثانيها الزمان، و ثالثها النسبة إلى الفاعل.

و للتعلم في اصطلاح الفلاسفة عدة معان :

1- فالفعل بالمعنى العام يطلق على كون الشيء مؤثراً في غيره، و مثاله : أفعال الطبيعة كتأثير النار في

(1) المعجم الفلسفي لجميل صليبة ج 2 ص 152.

(2) المحيط بالتكليف للقاضي ص 232-233، شرح الأصول الخمسة للقاضي ص 326-230، المغني للقاضي ج 6 التعديل ص 7-8.

(3) شرح الأصول ص 76-77، المغني ج 6، التعديل ص 39.

(4) التعريفات للجرجاني ص 89.

التسخين، فهي فاعلة و المتسخن منفعل، و أفعال الصناعة كالتقاطع ما دام قاطعا، و منه تأثير الخطيب في الجمهور، و تأثير المربي في الطفل، و تأثير الطبيب في الشفاء. و يطلق الفعل أيضا على كل ما يقوم به الإنسان من أفعال إرادية أو غير إرادية.

2- و يطلق الفعل في علم الأخلاق على التأثير الصادر عن الموجود العاقل من جهة كونه متعلقا بغرض، كفعل الشجاع، فهو فعل إرادي، و لا يشترط في هذا الفعل أن يكون مسحوبا بحركة محسوسة دائما، لأنه يمكن أن يكون وقوفا عن الحركة أو كذا عنها.

3- و يطلق الفعل في علم النفس على الحركة الصادرة عن الكائن الحي لتحقيق غاية معينة. و هو إما أن يكون إراديا، كالفعل الذي قوم به الإنسان عن روية و فكر، و إما أن يكون غير إرادي، كالأفعال المنعكسة أو الأفعال الغريزية، و مع ذلك فإن هذه الأفعال اللاإرادية تشبه الأفعال الإرادية بمظاهرها و نتائجها، و إن اختلفت عنها بأسبابها(5) و المعتزلة لم يصفوا أفعاله تعالى بالندب لأنه لا يفعل أفعاله لنفع آجل يعود عليه كالواحد منا فيرون أنها لا توصف إلا بالتفضل(6).

و عليه فقد يطلق الفعل على الموجود من حيث كونه أن حقيقته لا تقوم إلا على الفعل، باعتباره لا يعد أمرا زائدا عن الموجود، بل هو مقوم له.

و هو ذو وحدة تامة، و من ثمة فإن وحدة الموجود مقابلة لكثرة التأثيرات الصادرة عنه.

و إذا أضنت الفعل إلى الله غيبيت بذلك قدرته تعالى على خلق كل شيء، فهو الذي يخلق العالم، و يحرك القوى الروحية و المادية، و يضع كل شيء في المكان اللائق به(7) و الإنسان الفاعل هو ما يصدر عنه الفعل، فكل ما يؤثر أو يفعل، فهو فاعل، و يقابله المنفعل أو القابل، و هو ما يقع عليه الفعل. و الفاعل في علم الأخلاق هو الموجد الحر المسؤول عن أفعاله من حيث هو خاضع للقانون الأخلاقي.

و الفاعل أو الفاعل هو ما له قدرة على الفعل أو ما يتصف بالنشاط و الفاعلية، و يطلق على الأشياء والأشخاص، تقول : دواء فعال أي شاف، و رجل فعال أي نشيط، و يطلق الفاعل في علم الطباع على الشخص المتصف بالإستعداد القوي للفعل، أو بالنزوع إليه، و هو مقابل للشخص المتصف بالإنفعال أو بالميل إلى التأمل و الفاعل ما يحدث أثرا، و هو ما يكون منه الوجود، و ليس الوجود لأجله، و يسمى بالعلّة الفاعلة(8).

(5) المعجم الفلسفي ج 2 ص 152.

(6) المعجم ج 6 ، التعديل ص 39.

(7) المعجم الفلسفي ج 2 ص 153.

(8) المرجع السابق ص 135-136.

و ذهب ابن سينا إلى القول بأن الفاعل إما عله للصورة وحدها، وإما للصورة والمادة، ثم بعد ذلك يصير بتوسط ما هو علة له منهما علة للمركب(9).

قال ابن سينا : إن الإنفعال هو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة، كالتقطع والتسخن(10). وذهب الغزالي إلى أن الإنفعال هو نسبة الجوهر المتغير إلى الجوهر المغير، فإن كل منفعل فعن فاعل، و كل متسخن ومتبرد فعن مسخن و مبرد بحكم العادة المطردة عند أهل الحق.

و بحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة و الفلاسفة، و الإنفعال على الجملة تفسير، و التغير قد يكون من كيفية إلى كيفية، مثل تصبير الشعر من السواد إلى البياض، فإنه غيره الكبر على التدرج، و صيره من السواد إلى البياض قليلا بالتدرج، و مثل تغيير الماء من البرودة إلى الحرارة، فإنه حينما يتسخن الاء تحسر عنه البرودة قليلا قليلا، و تحدث فيه الحرارة قليلا قليلا على الإتصال...

و على الجملة لا فرق بين قولك ينفعل و بين قولك يتغير، و أنواع التغير كثيرة، و هي أنواع الإنفعال بعينه(11).

و ذهب الجرجاني إلى أن الإنفعال هو الهيئة الحاصلة للمتاثر عن غيره بسبب التأثير أولا، كالهيئة الحاصلة للمنقطع، مادام منتظعا(12).

فالإنفعال إذن هو متأثر، و قبول الأثر، و لكل فعل إنفعال إلا الإبداع الذي هو من الله، فهو إيجاد عن عدم، لا في مادة وجوهر.

و من معاني الإنفعال : أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي هو بالتمييز والفكر(13). و هذا المعنى قريب من معاني الإنفعال في الفلسفة الحديثة، فنحن نطلق الإنفعال على كل تغير نفسي لا ينفصل عن المدرك انفصال الكيفيات الخارجية عنه و له عدة معان.

1- الإنفعال تغير في الحساسية ناشئ عن سبب خارجي. إن هذا التغير على النزوع، و مختلف عنه. و الشعور بالإنفعال ينطوي على الشعور بالنزوع الذي يحدث ذلك الإنفعال، و لكن هذا النزوع لا يظهر لنا إلا بواسطة الإنفعال. و في هذا القول إشارة إلى توقف الإنفعال على النزوع من جهة، و اختلافه عنه من جهة أخرى.

(9) النجاة ص 346.

(10) المصدر السابق ص 128.

(11) معيار العلم، ص 209-210.

(12) التعريفات ص 85.

(13) المقامات لأبي حيان التوحيدي 91 ص 315.

2- الإنفعال هو الشعور باللذة والألم، وهما حالتان نفسيتان أوليتان، على عكس الهيجانات الخوف والغضب والأمل التي هي حالات نفسية مركبة من الناحيتين النفسية والعضوية.

3- والإنفعال ميل إنتخابي أقل شدة و انتظاما من الهوى، و أقل ارتباطا بالعوامل العضوية.

4- والإنفعال أخيرا هو مجموع الأحوال و النزعات و الوجدانية. لأن وجودنا الأدبي لا يستدعي وحدة حقيقية، إلا بتقدير ما يسيطر الإنفعال على الفكر و العمل معا.

و هذا كله يدل على أن معنى الإنفعال في الفلسفة الحديثة لا يزال غير محدد، فهو يدل عند بعضهم على الإستعداد أو الحال، أو التغير، سواء أكان سببه خارجيا أم داخليا، و هو يدل على بعضهم على جميع التغيرات الوجدانية أو الفكرية(14).

و قد تعود الإنفعالات إلى الأجسام فتقوبها على العمل أو تنقص من قدرتها. و إن من صفة الإنسان في حالة العبادة أنه يحترم معبوده أكثر مما يحترم نفسه.

و الواقع أن هذه الإنفعالات قد تكون سلبية أو إيجابية وقد قال صليبة إن هذه الإختلافات في معاني الأفعال والإنفعالات تؤدي بنا إلى محاولة تحديد معانيها، فهي تدل على جميع الكيفيات الشعورية المتولدة من النزعات كاللذات والآلام والهيجانات. وتسمى هذه الكيفيات بالأحوال وأن يفعل الإنسان شيئا فذلك يعتبر هيئة غير قارة حاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره مادام يؤثر كتسخين المسخن مادام يسخن وتبريد المبرد مادام يبرد. الإنفعالية أو الوجدانية(15).

أما الإنفعال فهو هيئة غير قارة حاصلة في المتأثر مادام يتأثر كتسخن المتسخن مادام يتسخن و تبرد المتبرد مادام يتبرد(16).

المعتزلة :

1- إنه من البديهي أن إرادة الله سبحانه قد تتعلق بالشر من جهة إجاده و كونه و لكنها لا تتعلق به على طريق محبته و الأمر به. و السؤال الآن هو إذا كانت الإرادة الإلهية تتعلق بالشر من جانبه الكوني و القدري. فهل وراء ذلك التعلق من غائية أو علة أم أنها تتعلق به لمجرد أنها شاملة و عام فلا بد أن يخضع لها العالم بما فيه من شرور و حسنات. و بمعنى آخر هل يوجد الشر لمجرد أن الإرادة تعلقت به. أم أن الله أرادته لحكمة و قصده لغاية هي صلاح الكون و انتظام أحواله؟

(14) المعجم الفلسفي ص 165-166-167.

(15) المرجع السابق ص 167.

(16) نهاية الحكمة للطباطبائي ص 135.

و من الواضح أن الإجابة على كل هذه الأسئلة قد تضعنا أمام سؤال يتعين علينا مباشرة أن نجيب على ما طرحه المعتزلة، فهل أفعال الله لا بد أن تعلق بغاية و تحكمها مصلحة للعباد أم أن أفعاله تعالى لا تعلق بغرض و لا تحكمها غاية أو مصلحة لمخلوقاته و هل إذا ما قيل أن أفعاله لا بد أن تختص بغرض و غاية قد ينتص من شمول إرادته تعالى لهذه المخلوقات؟ فإذا صار أن الفعل الإلهي لا بد من أن يمكن تعليقه لغرض أو هدف فهل معنى ذلك أن الله يفعل الفعل بلا هدف و لا حكمة فيكون فعله عبثا أو سفها؟ و قد اختلف المعتزلة و الأشاعرة حول هذه القضية اختلافا كبيرا، إلا أن ذلك لم يكن إلا نتيجة الإستدلالات و الشروط التي وضعها كل طرف قصد الدفاع عن رأيه و من البين أن هذا لم يكن خاصا بهذه الأطراف فحسب و إنما يشترك فيه كل المسلمين و لم تكن المصطلحات عائقا للمعتزلة أو الأشاعرة بل ما تزال إلى الآن ترن بها كتب المسلمين فكل واحد منهم يعتقد أنه أفضل من امتلاك هذه المصطلحات و من البديهي أن جميع مفكري الإسلام قد آمنوا و معهم المعتزلة و الأشاعرة بأن الله لا يجوز عليه العبث أو السفه و أن أفعاله ناطقة بكمال حكمته، حيث ذهب المعتزلة إلى أن الحكيم لا يمكن أن يفعل أفعالا إلا لحكمة و غرض و لا يمكن أن تكون إلا كذلك، فالفعل من غير غرض سفه و عبث و الحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينفع غيره أو ينتفع، و لما تقدس الرب تعالى عن الإنتفاع تبين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح(17). و معنى ذلك أن كل فعل من أفعال الله سبحانه و تعالى فيه الصلاح و الخير لعباده و على ذلك اتفقت المعتزلة على أن الله تعالى لا يعمل إلا الصلاح و الخير و يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد(18)، و قد اختلف المعتزلة في هذه الأفعال فقالوا إن الأفعال التي يقدر الله عباده عليها :

- 1- إن الله يقدر على الصلاح الخير جميعه.
 - 2- قالوا : إنه لا غاية لما يقدر الله تعالى عباده عليه من الأفعال.
 - 3- أما آخرون فقد ذهبوا إلى أن كل ما يفعله بعباده جائز، و انتحى آخرون وجهة أخرى فقالوا إن الله يقدر أن يفعل بعباده شيئا أصلح من شيء، و قد يجوز أن يترك فعلا هو صلاح إلى فعل آخر(19).
- كما ذكر الشهرستاني أن الجبائي و ابنه أبا هاشم اتفقا على أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئا مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة و التوبة من الصلاح و الأصحح و اللطف، لأنه قادر، عالم جواد، حكيم لا يهضه الإعطاء و لا ينقص من خزائنه المنح، و لا يزيد في ملكه الإدخار(20).

(17) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص 397-398.

(18) الملل و النحل للشهرستاني ج 1 ص 45.

(19) مقالات الإسلاميين لأشعري ج 1 ص 315-316.

(20) الملل و النحل ج 1 ص 54-81.

و قد قال الجليند إن الفعل الإلهي بالنسبة للمعتزلة يجب أن ينظر إليه من خلال قضيتين أولاهما :
الحكمة الإلهية التي يجب أن تكون سارية في أفعاله تعالى سواء منها ما يتعلق بفعل نفسه كالأمور الكونية
القدرية أو ما يتعلق بفعل عبادة كالأمور الدينية التشريعية.

– القضية الثانية : هي أن الفعل الإلهي يجب أن يكون مثالا للعدل الإلهي الذي يجب أن يتمثل في جميع
مظاهر الأفعال الإلهية(21).

و بناء عليه فإذا أعطى الله بعض الناس الفقر أو الدمامة أو العمى ، فإن ذلك و إن كان في حد ذاته غير
حسن إلا أنه أحسن شيء لهم(22)، و ليس الأحسن هو الأذى، بل هو الأعداء في العاقبة و الأصبوب في العاجلة،
و إن كان ذلك مؤلماً مكروهاً، و ذلك كالحجامة و القصد و شرب الأدوية، و لا يقال أنه تعالى يقدر على شيء هو
أحسن مما فعله بعبده(23).

فكل شيء بمقتضى حكمة الله يدل على إحكام التدبير و النظام، و كل ما في الكون لا بد أن يكون
موصلاً إلى الغايات المحمودة و المطالب النافعة، و لقد قال سبحانه و تعالى في كتابه الكريم (إنا كل شيء
خلقناه بقدر)(24)(25).

و قال أيضاً سبحانه و تعالى : (أفحسبتم أنها خلقناكم عبثاً)(26)، فالعلة في خلق الله تعالى للخلق هو
نفعهم و صلاحهم، و بذلك يستحقون ثواب الأبد و نعمة الخلود(27).

حتى الآلام التي إذا حصلت كانت مصلحة لهم و رحمة و نعمة في جنب مما ينالهم من السعادة
الخطيمة و النعيم المقيم. فهذه الآلام محض الإحسان إليهم و ما يقدر من حصول النعيم واللذة في الجنة بدون
هذه الآلام فهو نوع آخر غير النوع الحاصل بعد الآلام(28)، و من البين أن المعتزلة يقولون إن الله لا يفعل إلا

(21) قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 182-183.

(22) الفصل في الملل و النحل لابن حزم ج 3 ص 92.

(23) الملل و النحل ج 1 ص 81.

(24) القمر 49.

(25) في علم الكلام لمحمود صبحي ج 1 ص 156.

(26) المؤمنون 115.

(27) نهاية الإقدام في علم الكلام ص 401.

(28) الصواعق المرسلة لابن قيم الجوزية ص 196.

لحكمة و غاية و أن هذا الفعل لابد أن يكون عدلا لا جورا. لذلك كان تفسير المعتزلة لأحداث الكون يتماشى مع مفهومهم من الحكمة و العدل الإلهيين(29)، حيث أن أفعاله تعالى معلله بالغرض و الهدف و الحكمة باعتبار كونها موافقة للصواب و المصلحة(30) و هو تعالى حكيم، و الحكيم من تكون أفعاله على إحكام و إتقان فلا يفعل فعلا جزافا، فإن وقع خيرا فخير و إن وقع شرا فشر بل لابد أن ينحو غرضا و يقصد صلاحا و يريد خيرا(31)، إذن فالحكيم من يفعل لغرض و علة، و إلا كان سفيها عابثا.

و قد ذهب النظام إلى أن العلة فيها ما يتقدم المعلول كالإدارة الموجبة و ما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول، و علة يكون معلولها معها كحركة سافي التي أبنى عليها حركتي، و علة تكون بعد وهي الغرض كقول القائل إنني بنيت هذه السقيفة لأستظل بها، و الإستغلال يكون فيما بعد.

و هذه العلة هي العلة الغائبة و هي تسبق المعلول بالضرورة، فهي فكرة في عقل صاحبها الذي يسعى إلى تحقيق كمال فعله و تمامه، و هذه هي التي قصد بها المعتزلة أن الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة و غرض، و بذلك استبعدوا أفكار المصادفة و الإتفاق و أثبتوا أن الغرض من أفعاله تعالى هو صلاح العباد(32)، لأن من يفعل لا لغرض أو حكمة يكون سفيها عابثا، و لما كان ذلك قبيحا و الله لا يفعل القبيح فكل أفعاله تعالى تكون بمقتضى الحكمة و لغرض النفع، و لما كان النفع لا يجوز عليه تعالى لغناه و تنزهه عن الأغراض فيكون بذلك الحكمة من النفع هي صلاح العباد(33).

فإنه لم يفعل هذا أو ذلك إلا لكونه تعالى حكيمًا، فهو جل و علا منزه عن العيب في ما صدر عنه من أفعال لا تخلو عن حكمة و غرض، فهو من كانت أفعاله محكمة متقنة و أفعاله مقصود بها المنفعة التي تلحق بعباده، فالله خلق الخلق لينفعهم بتعريضهم للثواب(34)، فأوجب لنفسه اللطف الذي يقربهم من الطاعات و يبعدهم عن المعاصي(35) فيكونون أقرب إلى الثواب منهم إلى العقاب، أي أن يزيح عنهم و يمكنوا من أداء ما كلفوا به، ليتحقق العدل(36) و حجتهم في ذلك أنه لا يجوز في حكمة الله تعالى أن يدخر عنهم شيئا أحسن مما

(29) مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 183.

(30) الملل و النحل ج 1 ص 49، نهاية الإقدام ص 400.

(31) نهاية الإقدام ص 400، المواقف للإيجي ص 332.

(32) الإتجاه العقلي في المعرفة عند المعتزلة لسعد أبي مهرا ص 268.

(33) المرجع السابق و الصفحة نفسها.

(34) المغني ج 14، الصلاح ص 19-134.

(35) المغني ج 13، اللطف ص 13.

(36) المصدر السابق ص 19.

فعله بهم لهم، و أن أدنى فعله بهم ليس في مقدوره ما هو قادر على مثله أو أمثاله لا غاية لذلك و لا جميع، وأنه قادر على دون ما فعله بهم من الحسن و على ضده من الفساد.

و ذلك لأن من وصف البارئ بأنه قادر عليه عالم به و هو لا يفعله فهو جوز و هو قول عباد، أو أنه لو فعل تعالى ما دون الأحسن سيكون ذلك عجزاً و نقصاً و لو قدر على ما هو أفضل و لم يفعله سيكون ذلك بخلاً و هذا تعليل النظام للقول بالأحسن(37).

و المعتزلة لا يصفون أفعاله تعالى بالندب لأنه لا يفعل الفعل لنفع آجل يصل إليه كالواحد منا(38)، وعليه فقد وصفوا أفعاله بأنها تفضل منه على عباده لأن الواحد المتفضل المنعم له الحق في أن يفعل أو لا يفعل الإحسان أو المنفعة المتفضل بها، و أنه لا محل للواجب في بداية الخلق أو التكليف، فالله تعالى له أن يخلق أو لا يخلقهم(39)، أو يخلقهم في الجنة ابتداء(40) أو لا ثم أن يكلفهم أو لا يكلفهم حتى و لو أكمل عقولهم(41)، فكل هذه نعم أنعم الله تعالى بها على الإنسان، له تعالى أن ينعم بها و يحسن أو لا ينعم فلا مجال للأصلح في هذا كله.

”فالحكيم إذا علم في الفعل أنه حسن و إحسان فله أن يفعله و كان ذلك كالعلة له في أن يفعله وليس يجب فيما له أن يفعل لا محالة، و إذا لم يجب ذلك فيه يجب في أمثاله أو لا و ليس كذلك كون الفعل واجباً لأنه يقتضي في الحكيم أنه لا بد من أن ينعله فلا يصح في نفس الواجب أن يقال أنه لم يفعله(42).
الأشاعرة :

و سنحاول أن نعرض لمذهب الأشاعرة حول قضية تعليل الأفعال حيث أن حكمة الله تعالى خافية علينا و عندهم أن أفعاله لا تعلل بعلة فلم يخلق شيئاً لغرض ينتفع به أو هدف يصبو إليه، على اعتبار أن الله هو الحكيم و الكريم على الإطلاق المتفضل على عباده بنعمه الظاهرة و الباطنة، فلا بخل، و جميع أفعاله مشتملة على حكمة، و إن خفيت علينا في بعض الأفعال، فلا عيب(43) و من العدل نستنتج أنه يمكن وضع الشيء في

(37) الإتجاه العقلي في المعرفة عند المعتزلة ص 272-273.

(38) المغني ج 6 ص 39.

(39) المصدر السابق ج 14 ص 110-115.

(40) المصدر السابق ص 137-140.

(41) المصدر السابق ص 115-125.

(42) المصدر السابق ج 14 ص 67.

(43) قسم الإلهيات لمحمد العيد قديدة ص 105.

موضعه اللائق به مع التصرف في الملك على مقتضى المشيئة دون الإحتياج لغرض أو حكمة (44)، أي أن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض (45) وقد ذهبوا إلى هذا الرأي اعتمادا على رفضهم تعليل الأفعال فلا يمكن أن تكون أفعاله تعالى معللة بعلة أو خاضعة لغرض على ما أكده الشهرستاني إذ قال (46) :

إن الغني على الإطلاق لا يحتاج لعلة أو غرض وإلا كان من هذا الوجه محتاجا ومفتقرا إلى من يزيل حاجته، فلو خلق شيئا ما لعلة تحمله على ذلك أو متنظرا حمدا أو أجرا لم يكن غنيا حميدا مطلقا ولا برا جودا مطلقا، بل كان فقيرا محتاجا إلى كسب.

يعتمد على أن فكرة الصلاح -الذي هو علة فعله تعالى عند المعتزلة- غير مستقرة ولا مطردة على منهج واحد وذلك لاختلاف الصلاح من فرد لآخر، وربما يكون صلاحا لشخص هو فساد من وجه آخر لشخص آخر. ويمثل ذلك بالسّم في الحيوانات السامة تكون صلاحا لها وفسادا في غيرها.

وعلى ذلك رفض الأشاعرة أن يصفوا شيئا من أفعاله تعالى بالوجوب (47)، وإن كانوا لم ينكروا أن أفعاله تعالى كلها حسنة، ولكن ذلك ليس بإيجاب علة هي الصلاح ولكنها تابعة من كماله تعالى اللازم لوجوده (48). فقدره الله المطلقة قدرة منزّهة عن الخضوع لقوانين ولا تقيدتها اعتبارات وأصول (49)، إذ يرى الأشاعرة أن الحكيم هو من كانت أفعاله محكمة متقنة ولكنها ليست معللة بالمنفعة أو المصلحة أو الغرض، وإنما تكون حكيمة عندما تتفق مطابقة لعلمه، ومن هنا تكون أفعاله تعالى محكمة لوقوعها على مقتضى علمه لا لأنها تحقق غرضا أو ترعى مصلحة (50).

وذلك لأن الغرض إذا كان اجتلاب نفع أو دفع ضرر فذلك لا ينطبق عليه تعالى من حيث أنه قادر لذاته متقدس عن الضرر والنفع منزّه عن أن يكون محلا للحوادث (51).

وذهب الباقلاني موضحا لنا قضية تعليل الأفعال أو عدم تعليلها عند الأشاعرة قال : فإن قال قائل :

فهل تقولون إن القديم فعل العالم لعلة أوجبت حدوثه منه؟

(44) الملل والنحل ج 1 ص 49.

(45) المواقف ص 331 ، التمييز للباقلاني ص 50.

(46) نهاية الإقدام ص 399-400.

(47) الإقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص 73.

(48) نهاية الإقدام ص 400.

(49) مشكلة العلية بين الغزالي وابن رشد لمصطفى لبيب ص 188.

(50) الإقتصاد في الاعتقاد ص 73 ، نهاية الإقدام ص 401-402.

(51) نهاية الإقدام ص 403-404.

قيل له : لا لأن العلة لا تجوز عليه لأنها مقصورة على جر المنافع و دفع المضار و يدل على ذلك أيضا أنه لو كان تعالى فاعلا للعالم لعلته أوجبته لم تخل تلك العلة من أن تكون قديمة أو محدثة فإن كانت قديمة و جب قدم العالم لقدم علتها و ألا تكون بين العلة القديمة و بسين وجود العالم إلا مقدار زمان الإيجاد و ذلك يوجب حدوث القديم لأن ما لم يكن قبل المحدث إلا بزمان أو أزمنة محدودة و جب حدوثه لأن فائدة توقيت وجود الشيء و هو أنه كان معدوما قبل تلك الحال، فلما لم يجر حدوث القديم لم يجر أن يكون محدثا لعلته قديمة، و إن كانت تلك العلة محدثة فلا يخلو محدثها أن يكون أحدثها لعلته أو لا لعلته فإن كانت محدثة لعلته و علتها أيضا محدثة و جب أن تكون علة العلة محدثة لعلته أخرى و كذلك أبدا إلى غير غاية و ذلك يحيل وجود العالم جملة لتعلقه بما يستحيل فعله و خروجه إلى الوجود، و إن كانت العلة و الخاطر و الداعي و الباعث و المحرك محدثة لا لعلته و كانت بالوجود لما وجدت من فاعلها أولى منها بالعدم لا لعلته، و كان فاعلها حكيما غير سفيه و لم يكن خروجه عنالشفه بإحداث محدث واحد لا لعلته أولى من خروجه عنه بإحداث جميع الحوادث لا لعلته و هذا يبطل ما توهموه إبطالا ظاهرا(52)، فإن قال قائل : فله وجدتم فاعلا حكيما يفعل التفاعل لا لعلته مع العلم؟ قيل له : إذا صح أن يوقعه على وجه يصح انتفاعه به أو دفع الضرر عنه، فإن قال : فيجب حمل أمر القديم في فعله على كل حال فاعلنا، قيل له لا يجب ذلك لافتراقهما في علة جواز النزع و الضرر عليهما(53).

و ذهب الجليند إلى القول بأن الأشاعرة قد ذهبوا في نفهم أن تكون أفعال الله معللة بعلته إلى أن أفعال الله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض، و هو قد خلق المخلوقات و أمر و نهى لا لعلته و لا لداع و لا باعث، بل فعل كل ذلك لمحض المشيئة، و مطلق الإرادة، و ذلك لأنه ليس كل ما في العالم خيرا بل فيه شر كثير و كان من الأصلح أن لا يوجد هذا الشر(54)، و قد رتبوا أدلتهم المانعة أن تكون أفعال الله معللة بعلته أو مقصد على جملة من الوقائع و الأحداث المشاهدة في هذا الكون من ظلم و معاصي و جرائم و آثام و مبيقات يرتكبها الناس، فقالوا أن الله قد منع أقواما الأموال في الوقت الذي أعطاها لآخرين ففعلوا الفسق، و أعطى آخرين أموالا و رئاسة فبطروا و هلكوا و كانوا مع قلة آخرين صالحين، كما أمرض جماعات فضجروا و تألموا كما نطقوا بالكفر و قد كانوا في صحتهم شاكرين و لكن أي صلاح و فائدة و حكمة من خلق إبليس و الشياطين و مدهم بالقوة فأؤلوا بها الناس، ثم لاحظنا أنه تعالى قد أمات من ولي أمور المسلمين سريعا رغم أنه دافع عن الحق و نشر

(52) تهديد الأوائل في تلخيص الدلائل ص 51-52.

(53) المصدر السابق ص 52-53.

(54) مشكلة الخير و الشر ص 190-191.

العدل، و أبقى مجرمين طويلا و لم يمتهم رغم أنهم قد أذاقوا الناس الويل و الفقر، و الآلام فعذبوهم و شردهم و بتروا أعينهم. فأى مصلحة و أية حكمة من ذلك كله، و أي غاية من وراء هذا الذي حدث؟ ثم إنه بعد هذه الأحداث التي شاهدناها و نشاهدها على أمر العصور، فلو كانت أفعاله لغاية أو علة لما فعل ذلك (55) و كل ذلك ليس إلا لمحض مشيئته العامة و إرادته الشاملة في هذا الكون وهو جلت قدرته "فعال لما يريد" (56) و هو على كل شيء قدير، و هو خالق كل شيء، و لو كانت أفعاله خاضعة لمنطق العلة و الغاية لأقتضى ذلك أن يكون ناقصا محتاجا إلى تلك الغاية ليكمل بها نفسه، و العلل و الغايات لا تجوز إلا على من يجري عليه قانون الإنتفاع و الضرر، و الله تعالى منزّه عن ذلك (57)، و بناءا عليه قالوا إن الحكمة هي ذلك الفعل الصادر من الناعل على وفق علمه، على اعتبار أن الذي يعلم أمرا ثم بعد ذلك لم يأت بما يناسب علمه فلا يقال له حكيم (58)، و لكن أفعال الله تعالى إنما تقع على وفق علمه السابق و الشامل لكل ما كان و لم يكن فعلمه كلي شامل لكل الأحداث السابقة و المتلاحقة على السواء.

و قد قال الأمدي : إن الأساس الذي يبني عليه نفي الغرض و المقصود من أفعال واجب الوجود، مذهب أهل الحق إن الباري تعالى خلق العالم و أبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، و لا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير أو شر و نفع و ضرر لم يكن لغرض قاده إليه، و لا المقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق و أن لا خلق له جائزان، و هما بالنسبة إليه سيان (59).

و قد رفض الأشاعرة تعليل أفعال الله فنقوا عنه كل غرض و مقصد و إنه لم يفعل العالم لغاية نفع المكلف بتعريضه للثواب كما يقول المعتزلة بل خلقهم لا لعله (60)، و قد كان فهم عدم وصف أفعال الله بعله أو غرض مستهدف مرفوضا عند كل الأشاعرة و قد صرح الأمدي بنفي الحكمة في قوله : إن الله قد خلق لا لغاية يستند الإبداع إليها و لا لحكمة يتوقف النطق عليهما ولو أننا سألنا الأمدي هل معنى ذلك أن الله لا يعتبر حكيمًا في أفعاله غير المعللة بعله لأجاب بأننا لا ننكر كونه تعالى حكيمًا في أفعاله. و ذلك محقق بما هو موجود من إتقانه لصنعه في مخلوقاته وفق علمه الواسع و إرادته الشاملة، لا معنى لأن تكون له تعالى في أفعاله أغراض

(55) الإبانة للأشعري ص 59-60، و مقدمة مناهج الأدلة لمحمود قاسم ص 94-95.

(56) البروج 16.

(57) التمهيد ص 50-51.

(58) مفاتيح الغيب للرازي ج 7 ص 3.

(59) غاية المرام ص 224.

(60) الإحكام في أصول الأحكام للأمدي ص 113.

و مقاصد تعالى عن ذلك علوا كبيرا(61).

قال الجليلند : إن في تصريح الآمدي بنفي الحكمة لا ينبغي أن يفهم على ظاهره بل هو قد نفى حكمة لا يعلمها إلا هو فلا بد أن تكون للحكمة التي نفاها معنى يخالف معنى الحكم التي أثبتها وإلا كان ذلك تناقضا ظاهرا، فالمعنى الذي قصده بالحكمة، أولا هو الغرض والعلة الموجبة للفعل بدليل أنه يخصص الحكمة التي أثبتها بأنها ليست مشتملة على الغرض والمقصود، وإنما تتبدى فيما يفعله من وجوه الإلتقان والإحكام، وعلى ذلك يذهب كل الأشاعرة فيهم يتفقون على نفي الغرض والعلة الموجبة ولم تسمع أن أحدا منهم قال إن الله ليس حكيما. والسبب في هذا أنهم ظنوا أن تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة أو الغاية يجعل الفعل الإلهي خاضعا لمعنى مفروض عليه من خارج الفاعل وفي هذا تعجيز للقدرة الإلهية وتقيد لشمول الإرادة كيف يجوز ذلك عندهم(62)، (وإن الله يفعل ما يشاء)(63)، ويحكم ما يريد (وهو على كل شيء قدير)(64).

ولقد أراد كل الأشاعرة من وراء نفي العلة أن يثبتوا لله كمال القدرة التي لا تحد بغاية ولا تقصد إلى تحصيل غرض وشمول الإرادة التي لا تقف عند علة، فهو سبحانه "لايسأل عما يفعل وهم يسألون"(65)، فلو شاء أن يعذب الأنبياء في نار جهنم لفعل وكان ذلك منه عدلا وحكمة، ولو شاء أن ينعم الفجار في دار الخلد لفعل، لأنه يتصرف في ملكه كيف يشاء ولا يسمى ذلك ظلما ولا جورا، لأن الظلم لا يتصور منه تعالى "لأنه متصرف في ملكه، ولا يتصور أن يعدو تصرفه في ملكه ظلما، والظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه، يكون تصرفه فيه ظلما وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما"(66).

قال الرازي : فلو كانت أفعال الله تعالى، معللة بغاية أو هدف أو غرض للزم من ذلك النقص والحاجة لأنه إما أن يكون وجود تلك العلة و عدمها بالنسبة عليه سواء أو يكون وجودها أولى من عدمها، فإن كان وجودها أو عدمها سواء امتنع أن يفعل لأجلها، وإن كان وجودها أولى به من عدمها فيكون مستكملا بها فيكون قبلها ناقصا محتاحا إليها. وهذا يوجب افتقار الأشرف للأخس والله الغني عما سواه(67)، ومن

(61) غاية المرام ص 233.

(62) مشكلة الخير والشر ص 192.

(63) الحج 18.

(64) الملك 1.

(65) الأنبياء 23.

(66) إحياء علوم الدين للغزالي، قواعد العقائد ج 2 ص 195.

(67) نهاية العقول للرازي ج 2 ص 71، الأربعين للرازي ص 249.

هناك ذهب الأشاعرة إلى القول بأن هذه العلة لا تعود للمخلوقين لأنها لو كانت كذلك فأى فائدة في خلق ما في العالم من جمادات و عناصر و معادن و غير ذلك من النبات مع أنها لا تجد في خلقها لذة و لا منفعة. و لا فرق يرجع إليها بين وجودها وعدمها. و أي نفع يرجع إلى الإنسان من خاتمه و تكليفه بالمشاق. و كان الأنفع له ألا يوجد لذلك فإنه إذا نظر إلى نفسه بين الوجود و العدم فإنه قد يفضل العدم على الوجود هرباً مما هو فيه من آلام و مشقة. بل أي نفع يرجع إلى الإنسان من خلق إبليس و إماتة الأنبياء مع هدايتهم (68).

و قد ذهب الجليلند إلى أن الأشاعرة يرون أن فعل الله لو كان معللاً بغاية و علة للزم من ذلك قدم المعلوم، لأن العلة الغائية إن كانت متقدمة على المعلوم في العلم و القصد فإنها متأخرة عنه في الوجود بالفعل، فإن من يفعل فعلاً لغاية كان حصول تلك الغاية بعد الفعل، فإذا قدر أن الغاية قديمة كان الفعل أيضاً قديماً بطريق أولي، و إذا قيل بأن العلة حادثة لزم من ذلك محذوران :

أحدهما : أن يكون الله محلاً للحوادث، لأنه لا بد أن يعود منها حكم إلى الفاعل فيكون محلاً لها.

الثاني : إذ ذلك يستلزم التسلسل لوجهين :

أحدهما : إن تلك العلة الحادثة هي مما خلق الله بقدرته و مشيئته فإن كانت لغير علة لزم العبث، و إن كانت لعل لزم التقسيم السابق و يتسلسل إلى ما لا نهاية.

الثاني : إن تلك العلة لو كانت مقصودة لذاتها لا تمتنع حدوثها لأن ما أراده الله تعالى لذاته و هو قادر عليه لا يؤخر أحداثه و إن كانت مرادة لغيرها فالقول في ذلك الغير كالقول فيها و يلزم التسلسل و على ذلك فإن جميع أفعاله تعالى لا تقترن بها حروف العلة أو السببية (69).

موازنة :

قال أحد الباحثين خطأ : إن المعتزلة و الأشاعرة لم يفهموا أفعال الله فأنزلوها منزلة أفعال الإنسان (70)، و عندي أن ذلك غير مقبول و لا معقول، فلنفترض أنهم تجاهلوا قضايا الألوهية و أرادوا على هذا الأساس ألا ينفوا عن ذات الله ما لا يليق به و هذا أيضاً لا يسمح، فكيف بتجاهل المسلمون قضية كهذه و هي من أخطر القضايا و أعقدها؟ و ثانية أن يكونوا جهلاء لم تكن لهم دراية علمية بما كتبوه و هذا أمر بعيد عن الصواب، فكيف يوصف المعتزلة و الأشاعرة بهذا و فيهم العلماء و منهم القضاة، و من البديهي أن نقول إن كل أفعال الله تعالى قد أجمع كل المسلمين على حسنها و لم يقل واحد منهم بغير ذلك. و عليه ذهب المعتزلة في

(68) غايه انوار ص 226.

(69) مشكلة الخبر و الشر ص 195.

(70) أصالة علم الكلام لمحمد الصالح السهد ص 83.

نظرتهم إلى أن أفعاله تعالى لا بد أن تكون معللة بعلة ولا بد أيضا أن يكون لها غرض وهدف ترجع إليه، فالله لم يخلق الخلق عبثا بينما ذهب الأشاعرة في نظرتهم إلى الأفعال الإلهية فلا تعليل لها ولا غرض ولا هدف فحكمته علينا خافية وأنه تعالى حر التصرف في عباده، فلا يوجد من يحد له الحدود أو يرسم له الرسوم فنفوا تعليل الأفعال الإلهية لأن أفعاله تقيد من شمول الإرادة وتحد من مطلق القدرة. و بينما ربط المعتزلة بين الأسباب والمسببات لرؤيتهم أن القضايا كلها مترابطة ومتشابكة، فلا سبب دون مسبب ولا أفعال تسير وفقا للمصدفة دون أن تكون لها غاية ولا هدف.

ذهب الأشاعرة إلى أن الفاعلية الإلهية سارية المفعول سريانا مطلقا في كل شيء و عليه فلا يمكن أن نقول عندهم إن هناك تأثيرا للأسباب والعلل في مسبباتها، وإنما يرجع أمر التأثير إلى مجرد الإقتران والعادة وذلك كي يبينوا رأيهم في القول على أنه لا فاعل إلا الله. و ذهب المعتزلة إلى القول بالوجوب وأن الإنسان هو الخالق لأفعاله خيرا وشرها وأن التكليف مربوط بالثواب والعقاب، فكيف يقوم الإنسان بأشياء ثم بعد ذلك لا ثواب ولا عقاب ولا جزاء فيتساوى في كل ذلك الخبيث والطيب وهذا محال و باطل.

إلا أن الأشاعرة رأوا خلاف ذلك في موقفهم من أفعال العباد، فقالوا بأنه لا يوجد أثر لقدرة المخلوق في فعله فلا ثواب ولا عقاب ولا جزاء، فكل ذلك يعد فضلا من الله فهو الذي يعاقب ويثيب فلا فعل على وجه الحقيقة للإنسان، فالله خالق و العبد كاسب.

قال الجليلند : و عندما حاولنا أن نوازن بين المذهبين أمكننا رؤية أمور قد مهدت لنا موقفهما من قضية أن الله عادل، فعند المعتزلة نرى أن الشرور والمصائب الواقعة في الكون تعد أمورا مقصودة وهي مرادة لحكمة معينة.

و إذا خفيت علينا فليس ذلك دليلا على نفيها. أما الأشاعرة فيرون أن الله قد فعل هذا لا لغاية ولا لحكمة وإنما لمحض مشيئته و عموم إرادته.

لكن المعتزلة يرون أن القول من الحكمة والغاية لا يمكن أن يحد من قدرته تعالى ولا يعجزه من ذلك شيء و إنما يعود ذلك إلى رفع العبث عن أفعاله. و ينهغي أن يفسر عندهم فعل القدرة على أساس ضوء الحكمة الإلهية، فيكون ذلك ادعى لكمال الألوهية بينما نجد أن الأشاعرة يقولون إن قدرته الشاملة وإرادته المطلقة و علمه الواسع بهذا الكون كلها يجب ألا تخضع لمفهوم العلل والغايات. و بينما ذهب المعتزلة إلى تأكيد العلل كانوا يهدفون على أساس رؤيتهم الشاملة للكون وهو تنزيه مطلق لله عن السفه والعبث. و هذه العلل لا تعود إليه هو بقدر ما هي راجعة إلى المكلفين وما يعود منها على المخلوقات بمنفعة. أما الأشاعرة فقد رأوا في نفس العلة التأكيد على معنى كمال الله سبحانه في قدرته و دليلا على أنه المتصرف في ملكه فلا أحد يشاركه في إفعال أو لا تفعل. فكلهم أرادوا تأكيد معنى الكمال الذي يتصورونه واجبا في حقه جل شأنه. و حاصل الأمر أن

مواقف القريبيين حول التعليل قد شابها الإختلاف في قضية تعليل أفعاله و ينبغي هنا أن نفرق بين الأشاعرة في إنكارهم أن تكون أفعاله تعالى خاضعة لمعنى العلة و الحكمة بمعنى أنه يفعل لأجل تلك العلة والغاية و بين أن يكون الله حكيمًا في فعله، و فعله مشتمل على الحكمة، فهم و إن أنكروا الأول إلا أنهم لا ينكرون المعنى الثاني، فالغريبان يتفقان على أن الله الحكيم لا يفعل العبث غير أنهم يختلفون في فهم معنى الحكمة و في وسائل إثباتها و تصورها لله تعالى(71)، أما أفعال العباد فقد رأى المعتزلة فيها أنهم خالقوها و الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد لأن منها الظلم و الجور و الفساد فلو كان خالقها لكان يخلق الظلم و الجور و لكان ظالمًا جائرًا و إذا كان ذلك غير جائز فإن الصحيح هو القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد(72) إلا أن الأشاعرة قد فرقوا بين القديم تعالى و بين العبد، فالقديم تعالى يخلق الظلم و الجور و السفه، جورًا و ظلماً و سفهاً لغيره لا لنفسه : لا في نفسه، قاله تعالى غير مأخوذ بذلك و لا مطالب بتركه و لا مخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته و الإلتقياد له(73).

و ذهب المعتزلة إلى أن الله لا يخلق الهدى و لا الضلال و إنهما من جملة مخلوقات العباد(74)(75).
قال عبد الجبار : و في الخبر أن جميع بني آدم أخذ عليهم المواثيق من ظهر آدم (ص) كيف يصح

ذلك؟

و جوابنا أن القوم مخطئون في الرواية فمن المحال أن يأخذ عليهم المواثيق و هم كالذر لا حياة لهم و لا عقل، فالمراد أنه أخذ الميثاق من العقلاء بأن أودع في عقولهم ما ألزمهم إذ فائدة الميثاق أن يكون منبهاً و أن يذكر المرء بالدنيا و الآخرة و ذلك لا يصح إلا في العقلاء و ظاهر الآية بخلاف قولهم لأنه تعالى أخذ من ظهور بني آدم لا من آدم و المراد أنه أخرج من ظهورهم ذرية أكمل عقولهم فأخذ الميثاق عليهم و أشهدهم على أنفسهم بما أودعه عقولهم(76).

قال الزمخشري : و معنى أخذ ذرياتهم من ظهورهم إخراجهم من أصلابهم نسلاً و إشهدهم على أنفسهم و هذا من باب التمثيل و معنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته و وحدانيته و شهدت بها عقولهم و بصائرهم التي ركبها فيهم و جعلها مميزة بين الضلالة و الهدى فكانه أشهدهم على أنفسهم و قرره و قال

(71) قصة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 197-198 و ص 200.

(72) التمهيد ص 308.

(73) أصل المدن عند المعتزلة لهام إبراهيم يوسف ص 75.

(74) الكشاف للزمخشري ج 2 ص 17-18.

(75) الأعراب 172-173.

(76) تنزه القرآن عند الطائفة ص 140.

لهم أست بريكم و كأنهم قالوا بلى ربنا شهدنا على أنفسنا أقررنا بوحدانيتك. و قد فعلنا ذلك من نصب الأدلة الشاهدة على صحتها العقول كراهة أن تقلوا إن الله لم يزودنا بالقدرات و العقول فتحتجون على أن أفعالكم مخلوقة (77)(78). و أمر الله هو العذاب المستأمن أو التيامة، (كذلك) أي مثل ذلك الفعل من الشر والتكذيب (فعل الذين من قبلهم و ما ظلمهم الله) بتدميرهم (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) لأنهم فعلوا ما استوجبوا به التدمير (سيئات ما عملوا) جزاء سيئات أعمالهم أو هو كقوله و جزاء سيئة سيئة مثلها هذا من جنس ما عدد من أصناف كفرهم و عنادهم من شركهم بالله و إنكار وحدانيته بعد قيام الحجج و إنكار البعث واستحالة استبصار منهم به و تكذيبهم الرسول و شقاقهم و استكبارهم عن قبول الحق يعني أنهم أشركوا بالله و حرموا ما أحل الله من البحيرة و السائبة و غيرها ثم نسبوا ظلمهم إلى الله و قالوا لو شاء لم نعمل و هذا مذهب المجبرة بعينه (كذلك فعل الذين من قبلهم) أي أشركوا و حرموا حلال الله فلما نهبوا على قبح فعلهم وركوه عذب ربهم (79).

قال الأشاعرة عموماً اتساقاً مع مذهبهم في إطلاقهم إرادة الله و مشيئته، فقد جوزوا أن يؤلم الله تعالى الأبطال من غير عوض، و أن يأمر بذبح الحيوان و إيلامه، لا لنفع يصل إليهم، و أن يسخر بعض الحيوان لبعض، و أن ينزل العقاب الدائم على الإجرام المتقطعة، و أن يكلف عباده ما لا يستطيعون، و أن يخلق فيهم ما يمتنع عليه، و قد ذلك من الأنور، و كل ذلك عدل في فعله جائز مستحسن في حكمته و هم يفسرون ذلك بأن التبيح ليس عقلياً بل الله هو الذي يبيح و يحظر لا أمر عليه. و من ثمة الرازي إلى أن ميلانا ذكر ما يجري مجرى تقرير الحجة على جميع المكائين و أن عمر قد سئل عن هذه الآية فقال : سمعت الرسول (ص) سئل عنها فقال : "إن الله سبحانه و تعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة و يعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار و يعمل أهل النار يعملون" فقال رجلاً يا رسول الله فقيم العمل؟ فقال عليه الصلاة و السلام : "إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخل الجنة و إذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله الله النار" و من أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : "لما خلق آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته إلى يوم القيامة" و قال مقاتل : إن الله مسح صنحة ظهر آدم اليماني فخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر تتحرك،

(77) الكشاف ج 2 ص 103.

(78) النحل 33.

(79) الكشاف ج 2 ص 328.

فم مسح صفحة ظهره اليسرى فخرج منه ذريرة سوداء كهيئة الذر فتقال يا آدم هؤلاء ذريتك (80). فقال للبيض هؤلاء في الجنة برحمتي وهم أصحاب اليمين، وقال للسود هؤلاء في النار ولا أبالي وهم أصحاب الشمال وأصحاب المشأمة ثم أعادهم جميعا في صلب آدم، فأهل القبور محبوبون حتى يخرج أهل الميثاق كلهم من أصلاب الرجال، وأرحام النساء. وقال تعالى فيمن نقض العهد الأول (و ما وجدنا لأكثرهم من عهد) (81)(82).

وفي التال من هذا الرأس للأشاعرة نرى أن المعتزلة بوجه عام يقولون على قول شيوخهم من أمثال أبي علي (ت هـ 303)(83) إن الاستدلال من جهة العقل عنى أنه يجب على الله تعالى الإنتصاف للمظلوم في الآخرة ومن جهة السمع على قول ابنه أبي هاشم (ت 321 هـ)(84) على أنه يحسن منه تعالى الإنتصاف ويعوضه في الآخرة، وهذا العوض لمصلحة العباد فحق العباد لا يسقط بالتأجيل. معنى هذا أن الله تعالى يعوض عن الآلام التي تحدث للعباد في الدنيا كما يفعل في التكليف بأن يجعل العبد معرضا به للثواب. وكذلك يفعل سبحانه مع من قتل وله مك فيجب أن يكون عوضه أكثر، حتى أن الله يعوض البهائم في الآخرة لأنه تعالى أحل ذبحها فعوضها عليه، والعوض عنى الله في الذبح المباح، أما إذا كان محضورا ففاعل الذبح ظالم بذبحها ويجب أن يكون العوض عليه لا على الله فهو يعوض في الآخرة من استحق العوض في دار الدنيا.

بينما قال الأشاعرة (85) في قوله تعالى : " وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة" المعنى أن الله تعالى يخلق ما يشاء من الأفعال والأشياء ويختار ذلك ليس للخلق خيرة أي اختيار في ذلك. لكن المعتزلة ردوا بتفسيرهم للآية أن معنى "ويختار" ما كان للخلق فيه خيرة أي ما هو خير وأصلح لهم فكلمة ما على التفسير الأول نافية وعلى الثاني موصلة.

ويستدل الأشاعرة (86) على قولهم بخلق الله للأفعال بالدعاء بمعنى أننا : إذا سألتنا الله أن يرزقنا الإيمان أو الأولاد فإذا أجابنا معناه أنه قد خلقه وفعله وإلا كان الدعاء صحيحا " وهذا يوجب أنه فعله " لأنه ما دام يفني العبد ويفني أفعاله وإلا اضطررنا إلى القول بأن العبد يوجد ما يفنيه القديم تعالى وهذا محال.

(80) تفسير الفخر الرازي مجلد 8 ص 50.

(81) الأعراف 102.

(82) المصدر السابق ص 50.

(83) وفيها الأعيان ج 3 ص 399.

(84) المصدر نفسه ج 2 ص 355.

(85) المغني ج 13 ص 214، القصص 68.

(86) تحديد في المذهب الفلسفية لمطاف العراقي ص 165.

وقد رد عليهم المعتزلة بأنه لا مانع من قدرة الله تعالى على إفتاء ما يوجد العبد وإن استحال وصف العبد بالقدرة على الإيجاد لأنه لا يجب إفتاء سبحانه لإيجاد العبد في حال إيجاده لأن ذلك يوجب كون الشيء موجودا معدوما مع وجود ضده.

كما قالوا بأن المراد بالبدعاء هي "الألطف" أي اللطف الإلهي، أي أن الله يلطف لنا في أن ينصفنا إذا استعدنا بالله من ظلم الظالم، فإن المراد بذلك أن نوفق لامتناعه من ذلك. بينما قال الأشاعرة: إن الله يخلق الأفعال بالبدعاء وبذلك يوجب لأنه فعله فنحن ندعوه حين نريد أن يرزقنا أو ندعوه ونستعيد به من الكفر.

وقال الأشاعرة: إن (87) الله تعالى يريد فعل التبيح من العبد إذا علم أنه يختاره لا محالة وهذا دليل على خلق الله للأفعال. في حين قال المعتزلة إن هذا غير واجب إذ لا توجد علاقة عليه بين فعلين أردنا أحدهما و علمنا أن الآخر متصل به اتصالا هائلا، فنحن نريد من الزاني الإعتساق ولا نريد الزنا، و نريد من القاتل القصاص ولا نريد القتل، و نريد من الغاصب رد ما اغتصبه ولا نريد الإعتصا، وهكذا ردوا عليهم أنه يستحب على الله تعالى أن يفعل شيئا من شأنه أن يختار العبد عنده المعصية وهو عالم بحال العبد.

وقال الأشاعرة (88): بما أن الله تعالى مالك ورب كل شيء فإنه لا يجوز أن يكون مالكا لما لم يخلقه، فإن ثبت أنه مالك للعباد وأعمالهم وجب كونه خالقا لهم ولأعمالهم.

رد المعتزلة: أن الله مالك السماء والأرض أي مالك وجودهما ومالك إعدامهما وتصريفهما من حال إلى حال بالجمع والتثنية وهذا ما نعتده، ولكن بالنسبة لأفعال العباد لا بد من التأويل ويجب على الخصم ذلك. قال الأشاعرة (89): إن الإختراع خاص بالله تعالى دون غيره لأنه تعالى هو مخترع الأجسام وغيرها، ويصح بذلك أن يخترع سائر الأجناس من غير تخصيص، فيجب عدم مشاركة غيره له لأن هذا يؤدي إلى التشبيه، وأيضا لا يصح أن يكون العبد منتزعا لأفعاله.

ورد المعتزلة على أن الأشاعرة أنهم يرون ويعتقدون كذلك أن القديم تعالى مخترع ومحدث ولكن ليس معنى ذلك أن الله محدث فعله إذ لو لم يحدث العبد الفعل لما صح التوصل إلى معرفة الله فضلا عن أن يقال عنه محدث دون غيره.

والمعتزلة (90) وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار ينظرون إلى رأي الأشاعرة في الكسب بأنه موقف

(87) المنهجي ج 13 ص 147-127.

(88) المصدر نفسه ص 292.

(89) المصدر نفسه ص 297-298.

(90) مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ج 1 ص 459.

جبري، و بعد أن حاورهم القاضي عبد الجبار و جادلهم بدقة عما يقصدون بفكرة الكسب ألزمهم بأن لا معنى لها البتة و لا حقيقة لها، و قد أورد تلك الشبهة مثل أنهم قالوا : توجد حركة إختبارية و أخرى اضطرارية "فلو كانت إحداها متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله في الآخرة لأن الحدوث ثابت فيهما، و قد عرف خلافه فليس إلا أنهما متعلقة بنا من طريق الكسب.

رد القاضي عبد الجبار(91) : إذا كان المقدور عند الأشاعرة هو أن كل واحد من الفعلين الإضطراري والإختباري واقع بقدرة الله تعالى و ليس للعبد من إيتاع المقدور شيء فلا بد من سؤال هو : ما المطلوب؟ و ما معنى الطنب؟ و ما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه و أجسامه و بين مطالبته بأفعاله؟

و لكن الأشاعرة يقولون : إن أفعال العباد لو كانت صادرة منهم لكان في أفعالهم ما هو خير من أفعال الله تعالى كالإيمان و التوحيد الذي هو خير و أحكم مما خلقه الله من القردة و الخنازير وغيرها، و هذا يعني أن العبد خير من الله سبحانه و أفضل منه فإذا كان هذا مستحيلا ثبت أن جميع ذلك من أفعال الله تعالى.

و قد رد عليهم القاضي عبد الجبار قائلا : أعلم أن قولنا كذا خير من كذا إنما يصح إذا اشتركا في النفع و الحسن و أحدهما مزية على الآخر، و متى استعمل في غير هذا الوجه مجازا و لذلك قلنا إن قوله تعالى : "قل أذلك خير أم حنة الخلد"(92)، فالغرض به التوبيخ و بيان أن الجنة أولى أن تلتبس بالطاعات من النار.

و يستدل المعتزلة(93) على أن هناك علاقة بين الأسباب و مسبباتها و بأن الله تعالى يخلق السبب وإنما الفعل من العبد، و ذلك حينما قال الأشاعرة في هذه الآية لقوله تعالى : "قل إنني لا أملك لكم ضرا و لا رشدا"(94) بأن المعنى، أن الله هو الذي يملك لعباده الرشد و المنه، أي يخلقهما لا غير و النبي عليه الصلاة و السلام سلب ذلك عن قدرته ليضيفهما إلى قدرة الله وحده.

و يرد الزمخشري قائلا بتأويل المعنى هكذا تارة حمل الرشد على مطلق النفع فيضيف ذلك إلى الله تعالى و تارة يجعل العبد هو الذي يخلق رشده فيضاف إلى قدرة الله تعالى لأنه خلق السبب و هو في الحقيقة مخلوق بقدرة العبد(95) بقوله تعالى : "و ما تشاءون إلا أن يشاء الله، إن الله كان علما حكيمًا"(96).

الأشاعرة . إن الله تعالى ننى و أثبت على سبيل الحصر، فنفى الله تعالى أن يفعل العبد شيئا له فيه اختيار

(91) المغني ج 8 ص 203.

(92) الفرقان 15.

(93) الكشاف ج 4 ص 171.

(94) الجن 21.

(95) الكشاف للزمخشري ج 4 ص 201.

(96) الإنسان 30.

ومشيئة إلا أن يكون الله تعالى قد شاء ذلك الفعل، فمقتضاه ما لم يشأ الله وقوعه من العبد لا يقع من العبد وما يشاء منه وقوعه وهو رديف : "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن" (97).

الزمخشري أدخل القسر في تفسير الآية فقال : إن مشيئة العبد الفعل لا تكون إلا إذا قسره الله عليها والقسر مضاف للمشيئة قصار الحاصل أن مشيئة العبد لا توجد إلا إذا انتفتت فإذا لا مشيئة للعبد ألبتة ولا اختيار (98) و لقوله تعالى : "قل أعوذ برب الفلق، من شر ما خلق" (99).

الأشاعرة فسروها على ظاهرها.

و لكن الزمخشري إيمانا منه بأن الأفعال تنسب إلى الإنسان رد عليهم قائلا : أي من شر خلقه، أي من شر ما يفعله المكلفون، لأنه يعتقد أن الإنسان يخلق فعله حتى أن الله لا يخلق أفعال الحيوانات وإنما هم يخلقونها لأنها شر. والله تعالى لا يخلقه لقبه (100).

قوله تعالى : "أولئك هم الراشدون، فضلا من الله ونعمة" (101).

الأشاعرة : الرشد من أفعال الله و مخلوقاته لأن الله تعالى أرشدهم فرشدوا.

الزمخشري : إن الرشد ليس من فعل الله تعالى وإنما هو فعلهم حقيقة وإنما كان الله سبحانه هو السبب متفضلا عليهم لكي يزدادوا ثوابا (102).

أقوله تعالى : "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله" (103).

الأشاعرة فسروها على ظاهرها.

الزمخشري : إن مشيئة الله تعالى لا تعترض على فعل أحد، فكم شاء من الأفعال فتركت وكم شاء من الأفعال لم تترك ففعلت. الفعل متعلق بالمشيئة قولاً وهو غير متعلق بها وقوعاً فإذا قال قائل : لا أفعل كذا إلا أن يشاء الله أن أفعله، كذب وخلف بتقدير فعله إذا كان من قبيل المباح لأن الله تعالى لا يشاؤه.

قال الأشاعرة (104) : الدليل على أن الله خالق لأفعال عباده قوله تعالى : "ما أصاب من مصيبة في

(97) عند المعتزلة تعد من فعل الإنسان أما الأشاعرة فيعتبرونها من فعل الله.

(98) الكشاف ج 4 ص 300.

(99) الفلق 1-2.

(100) الكشاف ج 3 ص 561.

(101) الحجرات 7-8.

(102) الكشاف ج 2 ص 4901.

(103) الكهف 24.

(104) مذاهب الإسلاميين ج 1 ص 462.

الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها" (105).

و دليل على أن جميع المصائب التي تصيب العباد هي من جهة الله تعالى. رد القاضي عبد الجبار : إن الكتابة في قوله : "من قبل أن نبرأها" راجعة إلى الأنفس. لا في المصائب لأنها أقرب المذكورين، و الكتابة إنما ترجع إلى أقرب مذكور، فبين تعالى أنه قبل خلق الأنفس كان عالماً بما يصير أمرهم إليه و ما تصيبهم من المصائب مكتوباً في اللوح المحفوظ، فلو رجعت الكتابة إلى المصائب فمعناها ما يصيبنا من الآلام و الإنتقام من جهة الله تعالى بالإضافة إلى أنه سبحانه قد تمدح بالقباح في موضع من المواضع.

و يستدل المعتزلة (106) بهذه الآية الآتية، و أنها دليل على أن أوامر الله و تكاليفه لم تنسئ على الإجبار و إنما بنيت على الإختيار، و أن الإنسان مسؤول عن أفعاله، لقوله تعالى : "و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة" (107).

الأشاعرة: أثبتوا للعبد قدرة و اختياراً و أفعالاً مع ذلك يوحدونه فيجعلون قدرته تعالى هي الموحدة و المؤثرة و قدرة العبد مقارنة فحسب لقدرته و اختياره، تمييزاً بين الإختيار و القسري، و تقوم بها حجة الله على عبده.

الزمخشري : قد شاء جعلهم أمة واحدة حقيقة مسلمة و لكن لم يقع مراده لأنه لو وقع فإيمانهم يكون قسراً و إجاءاً، لا اختياراً، لذا فهذه المشيئة لم تقع لأن الله قد أعطى عباده حرية الإرادة.

و يستدل المعتزلة (108) على أن الله ليس خالق أفعال عباده بأن أعطى لهم حرية الإرادة في التكليف بعدم تكليفهم ما لا يطاق بهذه الآية لقوله تعالى : "ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا" (109).

الأشاعرة : اهتموا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : "رفع عن أمتي الخطأ و النسيان".

الزمخشري : "استحالة المؤاخذة بالخطأ و النسيان عقلاً لأنه من تكليف ما لا يطاق و هو

مستحيل" (110) لقوله تعالى : "قل من رب السماوات و الأرض قل الله" (111) و لقوله تعالى : "قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار" (112).

(105) سبق أن ذكرت في الفصل الأول من هذا الباب.

(106) الكشاف ج 2 ص 426.

(107) النحل 93.

(108) الكشاف ج 2 ص 426.

(109) البقرة 285.

(110) الكشاف ج 2 ص 354-355.

(111) الرعد 17.

(112) السورة نفسها و الآية نفسها.

الأشاعرة : هذا دليل على أن الله هو الخالق للجواهر والأعراض لأفعال العباد.

الزمخشري : إن غير الله يخلق وهم العبيد يخلقون أفعالهم ولكن لا يخلقون كخلق الله لأن الله تعالى يخلق الجواهر والأعراض، والعبيد لا يخلقون سوى أفعالهم لا غير(113) لقوله تعالى: "فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعاً فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص"(114).

الأشاعرة : إن الله تعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وإن هداية المشركين مما لم يشأ ولو شاءها لاهتدوا، والمقصود إنذار أمثالهم في دار الدنيا وتحذيرهم من الحسرة والندم في الآخرة إذ حق عليهم العذاب واعترفوا بالحق.

الزمخشري : إن الله تعالى يشاء هداية الكفار في الدنيا لكنها لم تكن فاعتقاده "أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء".

وهذا دليل على أن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله ومن بينها الهداية.

قال الأشاعرة : إن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد فلا شيء يخرج عن خلقه جل شأنه فكل الأعمال كأجسام العباد وصدائعهم وأفعالهم وأعمالهم مخلوقة لله حيث أن أفعال العباد عند الأشاعرة ترتبط بأساس مفاده إن الله يصنع كل صانع وصنعتهم مستشهدين بقوله تعالى : "والله خلقكم وما تعملون". أي أنتم وأعمالكم وأفعالكم وما تصنعون، فأفعال العباد مخلوقة من الله وليست مصنوعة أو محدثة بأيديهم، إن الله خلق صانع الخبز وصنعتة(115).

ويذهب المعتزلة إلى أن الحد المختار لتعريف الفعل عندهم هو (ما حدثه و كان الغير قادراً عليه)(116) وذلك حتى ينطبق التعريف على فعل العبد وعلى ما يتولد من فعله، لتمتد مسؤولية الإنسان فيما يرى المعتزلة إلى فعله وإلى ما يترتب على فعله أيضاً.

ونقطة البدء في بحث مشكلة أفعال العباد هي أن : المعتزلة يقررون أن العباد هم المحدثون لأفعالهم، وأن الله ليس مخلوقاً فيهم، وخلافهم في هذه النقطة مع الأشاعرة، لأن أفعال العباد فيما يرى الأشاعرة لا تعلق لها بالعباد أصلاً هي مخلوقة لله تعالى فيهم.

وفيما يرى الأشاعرة فإن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ولكنها مكتسبة للعباد، وقد حدد القاضي عبد

(113) الكشاف ج 2 ص 373.

(114) إبراهيم 23.

(115) خلق الأفعال للبخاري ص 5.

(116) المحيط بالتكليف ص 230.

الجبار الخلاف مع الأشاعرة في هذه المسألة فقال : (و الخلاف في ذلك معهم فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لا تعلق لها بنا أصلا لا إكتسابا ولا إحداثا، وإنما نحن كالظروف لها وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان. ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقا من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى(117)، وهكذا لا يتردد المعتزلة في التصريح بأن أفعالنا حادثة من قبلنا وأن هذا المذهب هو محل اتفاق بين المعتزلة جميعا وهنا يقرر القاضي أنه قد (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 إنه سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطأه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين(118).

و يميز المعتزلة بين أفعال الله وأفعال العباد بمسألة التبع فكل ما يثبت أنه قبيح يعلم أنه من فعل العباد لأن الله تعالى لا يفعل إلا الحسن، وكل ما يثبت أنه من فعله تعالى فيجب أن يكون حكمة وصوابا(119).

و يستدل المعتزلة على مذهبهم في أن العباد هم المحدثون لأفعالهم باستدلالات عقلية تتمثل في طرق أربعة :

الطريق الأول :

إن أفعالنا إنما تحدث مرتبطة بقصدنا وجود الداعي لفعلها فينا كذلك يجب عدم وقوعها حين نكون كارهين لها أو حين تصرفنا الصوارف عن فعلها. و بعبارة أخرى فإن أفعالنا سواء في وجودها أو في عدمها متوقفة على قصدنا ودواعينا و متوقفة أيضا في عدم حدوثها - على وجود الكراهية و حصول الموانع أو الصوارف التي تصرفنا عنها و توقفها في وجودها و عدمها على أشياء تتحقق بنا دلالة قوية فيما يرى المعتزلة على أن هذه الأفعال إنما تقع أول ما تقع من جهتنا فقط (فإن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام... بحيث لا يختلف الحال فيه، و كذلك فلو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعا و بين يديه ما يشتهييه فإنه يقع منه الأكل على وجهه و لا يختلف الحال في ذلك، و هذه أمانة كونه موقوفا على دواعينا و يقع بحسبها، و كما أنها

(117) شرح الأصول ص 324.

(118) المغني ج 8 ص 3.

(119) المختصر في أصول الدين ج 1 ص 203.

تقع بحسب دواعينا و تقف عليها فقد تقف على قصدنا أيضا و على آلاتنا و على الأسباب الموجودة من قبلنا(120). و هكذا لو قصد أحدنا إلى فعل البناء مثلا فإنه لا تقع منه الكتابة و كذلك لو جهل الكتابة لا يصح أن تقع منه. و أيضا لو أراد أن يحمل جبلا لما استطاع و هذا يدل على أن الأفعال متوقفة وجودا و عدما على أشياء تتعلق بنا تعلقا مباشرا و هي التصد و العلم و القدرة و ما يرتبط بها من آلات.

و يرى المعتزلة أن هذه الأفعال لو كانت من فعل غيرنا فينا لكانت غير مرتبطة بقصدنا و علمنا و قدرتنا، و معنى ذلك أن يكون علمنا و جهلنا و قدرتنا و عجزنا و قصدنا و عدمه بمنزلة واحدة و هو أمر واضح الفساد(121) و يقرر المعتزلة أن وقوع أفعالنا بحسب قصدنا و دواعينا أمر معلوم بالضرورة(122) و من هنا يرون أن هذا الطريق هو العدة في استدلالهم على أن أفعال العباد حادثة بهم، و أن الطرق الأخرى هي بمثابة الإلزام.

الطريق الثاني :

إننا نفرق بين الإنسان المحسن و الإنسان المسيء، كما نفرق بين صاحب الوجه الحسن و صاحب الوجه القبيح، و لنا أن نمدح المحسن و نذم المسيء، و لكن ليس لنا أن نتوجه بالذم لصاحب الوجه القبيح و المدح لصاحب الوجه الحسن و ليس لنا أن نسأل الرجل الطويل لم كان طويل القامة و الرجل القصير لم كان كذلك، بينما يحسن منا أن نقول (للظالم لم ظلمت و للكاذب لما كذبت، فلولا أن أحدهما متعلق بنا و موجود من جهتنا بخلاف الآخر، و إلا لما وجب هذا الفصل و لكان الحال في طول القامة و قصرها كالحال في الظم و الكذب و قد عرف فساده(123).

الطريق الثالث :

إنه قد ثبت أن الإنسان العاقل العالم بفعل القبيح لا يفعله و هو مستغني عنه، و إذا كان هذا بالنسبة للإنسان، فبالنسبة لله تعالى يكون أوجب و ألزم لأن الله تعالى إذا فعل أفعالنا - وفيها القبيح - يكون قد فعل القبيح و هو عالم به و مستغن عنه فكيف يصح ذلك و هو أحكم الحاكمين.

يقول القاضي : (و أحد ما يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم هو ما ثبت من أن العاقل في الشاهد لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام في رقبته و يركب القصب و يعدو في الأسواق... وإنما لا يفعل ذلك لا يختاره لعلمه بقبحه و لغناه عنه. و إذا وجب ذلك في الواحد منا فلأن يوجب في حق القديم تعالى و هو أحكم

(120) شرح الأصول ص 337.

(121) أنظر مختصر أصول الدين ج 1 ص 208، و أيضا شرح الأصول ص 337-338.

(122) المغني ج 8 ص 6، و أيضا شرح الأصول ص 337 و المحيط بالتكليف ص 340.

(123) شرح الأصول ص 332.

الحاكمين أولى وأحرى، وعلى مذهبهم (المجبرة) أنه تعالى شوه نفسه و سوء الثناء عليه و أراد منهم كل ذلك تعالى عما يقولون(124).

الطريق الرابع :

و هو أنه إذا كان الله تعالى خالقا لأفعالنا فلا معنى للأمر و النهي، و لا معنى أيضا للثواب و العقاب (و النبي كيف يدعو الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان و الله تعالى هو الخالق للكفر فيهم و المانع لهم عن الإيمان؟ و من يأمر بالمعروف كيف يأمر به و المعروف ليس من فعله، و كيف ينكر و إنما خلقه فيه؟ و لماذا نجاهد الأعداء و الله خلقهم كذلك؟ و كيف يحسن من الله تعالى المساءلة و المحاسبة و جميع ما وقع من الأفعال هو الذي فعله؟ و هذا سخف من قائله)(125).

و لم يكتفي المعتزلة بالإستدلالات العقلية على مذهبهم هذا و إنما بحثوا عن آيات من القرآن الكريم رأوا أنها تؤيد مذهبهم و تعضده، و ذلك نظرا لخطورته و أهميته في باب العقائد. على أن المعتزلة إنما أوردوا هذه الآيات ليس على طريق الإستدلالات و الإحتجاج و إنما من باب مساندة النقل للعقل و تقريره له. ذلك لأن خلق العباد لأفعالهم من المسائل التي يتعذر الإستدلال عليها بالسمع، لأن السمع لا يثبت إلا إذا ثبت أولا وجود القديم تعالى و معرفة أنه عدل حكيم لا يظهر المعجزة على الكذابين.

و أيضا فإن إثبات أن الإنسان محدث لأفعاله هو الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى قياسا الغائب على الشاهد، ذلك أنه لما ثبت أن أفعالنا محتاجة إلينا لحدوثها، أي أن حدوثها هو علة الإحتياج إلى المحدث، فكذلك ثبت أن الأجسام الحادثة إلى محدث هو الله تعالى، إذ علة الإحتياج و هي الحدوث مشتركة بين الأفعال شاهدا و غائبا. فإذا كان خلق الإنسان لفعله هو الطريق المؤدي إلى إثبات وجود الله تعالى أولا و ثبات كونه عدلا حكيمًا ثانيا، فكيف يصح الإستدلال عليه بالسمع؟ فخلق الإنسان لأفعاله أصل يتفرع عنه إثبات وجود الله تعالى ثم إثبات صحة السمع، فالإستدلال بالسمع عليه استدلال بالفرع على الأصل و هذا لا يصح. لذلك قرر ششديو عن القاضي عبد الجبار أنه لم يورد هذه الآيات على وجه الإستدلال و الإحتجاج و إنما أوردتها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل و مقررة له(126).

و مما أورده المعتزلة في هذا المقام من الآيات القرآنية قوله تعالى : "ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت" (127) و وجه الإستدلال في هذه الآية أن التفاوت الذي عن خلق الرحمن إما أن يكون من جهة الخلقة

(124) المصدر نفسه ص 344 و أيضا المختصر في أصول الدين ص 208.

(125) مختصر أصول الدين ج 1 ص 209.

(126) شرح الأصول ص 355.

(127) الملك 3.

أو يكون من جهة الحكمة، و ينفي المعتزلة أن يكون المقصود من التفاوت هو التفاوت في الخلقة، ذلك أن في المخلوقات تفاوتاً لا ينكر، فإذا المراد به التفاوت من جهة الحكمة (إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره (128).

و مما أورده المعتزلة أيضاً قوله تعالى : "الذي أحسن كل شيء خلقه" (129) فسواء قرأت الآية: خلقه أو خلقه فهي دالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، لأن المراد إما أن يكون إن كان ما فعله الله تعالى فهو من باب الإحسان، أو أن يكون المراد به أن جميع فعله حسن، ولا يصح أن يكون المراد هو أن كل ما فعله الله تعالى إحساناً بالناس لأن من أفعاله تعالى ما لا يسمى إحساناً كالعقاب مثلاً، فالمراد إذن أن أفعاله حسنة، وإذا كان الأمر كذلك وكانت أفعال العباد تشمل على ما هو حسن وما هو قبيح فلا يصح أن تضاف أفعالهم إليه تعالى (130)، وكذلك استدل المعتزلة على مذهبهم بقوله تعالى : "صنع الله الذي أتقن كل شيء" (131)، فإنه لما كانت أفعاله تعالى متقنة، وكان الإتقان معناه الإحتكام والحسن، فمن غير الجائز إذه أن تضاف إليه أفعال العباد لأن فيها ما ليس بمتقن لأنها تشمل على التهود والتنصر والتمجس وليس شيء من ذلك متقناً فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها (132).

و خلاصة القول أن المعتزلة يركزون على حرية الإنسان في أفعاله الإختيارية. وعلى مسؤوليته الكاملة عن هذه الأفعال بينما يعتبرون أن أفعاله الإضطرارية لا تخضع أو لا تتعلق بقدره العبد، ولا يصح أن يسأله عنها، وقد مر بنا أن المعتزلة لا يصح عندهم أن يقال للإنسان لما طالت قامتك ولا لما قبح وجهك. إلى ما شاكل ذلك و أنهم يجوزون أن يقال للكاذب لما كذبت وللظالم لما ظلمت. بينما يذهب الأشاعرة إلى أن أفعالنا مخلوقة لله و إنما نحن نكتسبها كسباً فلا يوجد منهم بشكل عام من حصاد عن فكرة الإكتساب، و من ثمة نفوا كلية أن يخلق الإنسان أفعاله بأي حال من الأحوال.

(128) شرح الأصول ص 355.

(129) السجدة 6.

(130) أنظر شرح الأصول ص 357.

(131) النمل 88.

(132) شرح الأصول ص 358.

جامعة القادريين
الفصل الثالث
موقف المعتزلة والأشاعرة
من قضية الخير والشر

جامعة القادريين
القادر للعلوم الإسلامية

مدخل:

تعد قضية الخير والشر من القضايا الهامة والتي تحدث عنها الفلاسفة والحكماء والديانات الوضعية والساوية ، ورغم ما إفترقوا فيه حول هذه القضية ، إلا أنهم قد أجمعوا على نفع الخير وضرر الشر، و سنحاول تناول هذه القضية بالنسبة للمعتزلة والأشاعرة مبينين آراءهم في ذلك. قال الجليند: إن المعتزلة هم الذين مثلوا قضية الإتجاه العقلي حول قضية الخير والشر، كما أن الأشاعرة قد مثلوا الإتجاه الشرعي ، وهذه الإتجاهات هي البارزة في الدراسات الأخلاقية في الفلسفة الحديثة ومذاهبها المختلفة ، ورغم ما قد يبدو من التباعد بين هذه المذاهب، فإن هناك روابط قوية يجمع بينهما ويجعل منها كلها وحدة متماسكة ، هدفها تبصير الإنسان وهدايته إلى ما ينبغي من السلوك حتى يستطيع أن يحقق سعادته دينا و دنيا (1)، حيث نرى أن الأخلاق تنوه بمجموعة التصورات والأحكام والمشاعر والمواقف المتعلقة بالحقوق والواجبات التي يعترف بها الناس ، ويحترمونها بصورة عامة في زمن معين وفي مجتمع أو مدينة معينة، وتكون هذه المجموعة ما يسمى بالوقائع الأخلاقية (2) ، فهي تبيّن الأعمال التي يتعين على الإنسان أن يقوم بها قصد فهم المبادئ التي توجب عليه الإقتداء بها كي يعمل الخير وفي الوقت نفسه يتجنب أعمال الشر ، وعليه فإن الأخلاق ليست هي دراسة لوقائع معينة وصفية فحسب ، وإنما ينبغي الإهتمام بها على أنها دراسة تقديرية ترمي إلى تبيان المعايير الصحيحة للتمييز بين الخير والشر ، والحق والباطل ، في سلوك الفرد والجماعة باعتبار أنها تمثل في أساسها إتجاهات معيارية ووضيقتها هي وضع المثل العليا للساكن للإنساني .

1-مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ص: 262.

2-دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة لصادق جلال الفطم ص: 119.

لأنها كلها تعني بالقواعد التي تحدد إستقامة الأفعال الإنسانية و صوابها ، و تبرز القوانين التي ينبغي للإنسان بمقتضاها أن يكونوا إنسان. فالأخلاق لا يخضع لأسسها إلا ذلك السلوك الصادر عن العقلاء المكلفين، و هؤلاء هم أولئك من يكون السلوك بمحض الإختيار الصادر عنهم، و مطلق إرادتهم ، و عليه يتعين أن يتوفر في السلوك الإنساني "القصد" النابع عن وعي كامل بقيمة الفعل الخلقية فالواجب و الإلزام هو أهم عنصر من العناصر التي تدخل في بنيان مجموع العادات الإجتماعية والأخلاقية التي تتحكم بحياة الفرد، و تضبط سلوكه وتصرفه (3) و قد قال الجابند : إن هذه القواعد الأخلاقية هي مبادئ عامة أو مطلقة لكونها تتناول أفعال الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن كونه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة .

و عليه يمكن أن نقول إن المذاهب السائدة في الأخلاق الإسلامية مذاهب معيارية و ليست وصفية ، فهي تهتم بالبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، و ذلك عكس الإتجاهات الوضعية في المذاهب الحديثة التي تهتم بالبحث فيما هو كائن (4) و الواقع أن الدراسات الأخلاقية كلها قد تمثل عملية من المحاولات المتعددة الأعراض و الأهداف، إلا أنها متحدة في دعوة الإنسان إلى التمسك بكل ما هو خلقي فاضل ، و من هنالك لم يرد بالأخلاق جميعها إلا وضع مبادئ عامة قد يستخدم في أسسها لكل السلوكات البشرية العملية و من ثمة يمكن الحكم على هذا الشيء الذي يفعله الإنسان بالقيمة الأخلاقية أو الفساد الأخلاقي ، ولكن دراسة ما يمكن أن يكون عليه السلوك الإنساني قد ترجع إلى ظاهرة أخلاقية تخص علماء الإجتماع و علماء النفس، و إن تضافرت كل الدراسات على البحث في محاولات إيجاد أسس أخلاقية يسير في فلها الإنسان من حيث أن أفعاله و إختياراته حرة فهو يميز في هذه الحياة بين الأشياء التي يقدرها بمقياس الفوائد و الحسنات

3 - المرجع السابق ص 121 .

4 - مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 263 .

التي يجنيها منها و بين الأشياء التي يقدرها لإعتقاده بأن لها قيمة ذاتية بغض النظر عن الفوائد من الحسنات التي قد يجنيها أو لا يجنيها منها (5) . و عندي أن كل إنسان يميز بين الأفعال التي يقوم بها لتحقيق رغباته و مشيته وميوله , والأفعال التي يقوم بها لأنه يعتبرها واجبات أخلاقية بغض النظر عن مشاعره وميوله الحاضرة نحوها .

بعبارة أخرى إذا سلمنا أن واجبه , نسلم أيضا بأن وجوبها مستقل عن رغبتنا في القيام أو عدم القيام بها , في الواقع أننا نعرف تماما أن القيام بالواجب كثيرا ما يصطدم بميولنا و مشاعرنا و رغباتنا الحاضرة , لأنه يتطلب منا أن نسير في إتجاه معاكس لها . إن نداء الواجب ينبهنا إلى اعتبارات هامة كاد أن يطوبها النسيان من جراء إنغماسنا في إرضاء حاجات الساعة و رغبات الحاضر المباشر .

أي يشعرنا نداء الواجب بأنه سيكون لهذه الإعتبارات المهمة حاليا أهمية كبرى في وقت لا حق في حياتنا و ينبهنا إلى هذه الحقيقة التي تغاضينا عنها بسبب إنغماسنا في مقتضيات اللحظة الحاضرة (6)

وقد قال الجانيدي: إن ما يمثل في الأخلاق عند المسلمين هو ذلك الذي عرف في الفلسفة الحديثة بالآراء المثالية في دراسة الأخلاق ، وهي الإتجاهات السامية أو الواقية في دراسة السلوك الإنساني التي تنظر إلى الإنسان على أنه ليس مادة فقط أو مجموعة من الترائز الدنيا التي لا هم له إلا إروائها فقط بل تنظر إلى الإنسان على أنه مخلوق يمتاز بفطرته عن بقية الكائنات الأخرى ، و تحقيق هذه الذاتية في الإنسان لا تتم إلا إذا أخضع سلوكه و حياته كلها لأوامر هذا الجانب الفطري الذي يمتاز به عن بقية الكائنات (7)

5- دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة . ص 233 .

6 - المرجع السابق . ص 234 .

7 - مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص 265 .

وبممتاز الإسلام بأنه لا يحرم الإنسان من إشباع رغباته أو إرواء غرائزه بل وضع لذلك الإطار السليم الذي يجب أن يلتزم به الإنسان في إشباع هذا الجانب الغريزي فيه ، وجعل محاولة إرواء هذا الجانب بالطريق الصحيح فعلا حسنا يثاب عليه الإنسان في الآخرة (8) حيث يمتاز بخواص يمكن تسميتها نفسية أكثر منها بيولوجية تنشأ من خاصته أو أكثر من الخواص الثلاث الآتية :

الأول : قدرته على التفكير الخاص والعام.

الثانية : التوحيد النسبي لعملياته العقلية بعكس انقسام العقل والسلوك عند الحيوان.

الثالث : وجود الوحدات الاجتماعية مثل القبيلة والأمة والحزب و الكنيسة وتمسك كل منها بتقاليدها وثقافتها(9) وعن كل ذلك تنشأ آثار حتمية في كيان المجتمع قصد محاولته تهذيب أخلاقه وإعطائه المكانة اللائقة به كإنسان ينبغي عليه القيام بكل ما هو أخلاقي بغض النظر عما يعود عليه من منفعة أو مضرة نتيجة القيام بهذه المهمة، فالمجتمع هو مجموعة الأفراد. وحصيلة تصرفات الأفراد وأفكارهم ومشاريعهم والقيم التي يؤمنون بها والأعمال التي يقومون بها، هي في النهاية التي ترسم خط سير المجتمع وتحدد منهاجه، فحين يحرص الأفراد على أن يكون نشاطهم الجنسي في دائرة النظافة المشروعة، فإن المجتمع يأخذ صورة معينة من الترابط والقول وانطلاق الطاقة الحيوية نحو العمل الصاعد التنظيف وحتى ينغمسون في نشاط دنس فإن صورة المجتمع تتحول إلى التحلل والتفكك، وتنطلق الطاقة الحيوية في سبيل الانحراف وحتى يكون الأفراد خليط من هؤلاء وهؤلاء، فالمجتمع سائر في طريق الضعف أو طريق القوة بمقدار ما يشير إليه اتجاه الأفراد، وهل هم يتزايدون في طريق النظافة أو يتزايدون في طريق الهبوط.

وهذه الحقيقة الواقعة في الحياة هي انعكاس للحقيقة النفسية الداخلية العميقة. وهي توحد الكيان البشري وترابطه، برغم ما في طبيعته من ازدواج.

8 - المرجع السابق . ص . 266 .

9 - دراسات في النفس الإنسانية ، لمحمد قطب . ص . 37 .

الأمر كلها مرتبطة في داخل النفس ، و إشعاعاتها في الحياة قد تصل إلى آمام واسعة وأفان مترامية بعيدة جدا عن منبعها في داخل النفس، ولكنها تضل مترابطة متشادة لأنها صادرة عن كيان موحد مترابط متشابك معقد التركيب (10).

وهذا شينى طبيعى في الإنسان حيث تتنازعه قوتان هما الأخلاق الطاهرة والأخلاق المشحونة بالعناد إلا أنى !ست ملزما أن أقارن بين فلاسفة غربيين ومسلمين. بل سأحاول أن أوازن بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية التي هي قضية الخير والشر، قال الجليند لا ينبغى للمرء أن يجعل المذاهب الحديثة في الأخلاق مقياس يحكم به على صحة ما لدى المسلمين من أخلاق، إلا أن ما يمكن أن يقال في هذا المجال هو أن كل المجتمعات تتمنى أن تكون متخلقة، وترغب كل أمة في أن تتناول على غيرها لما لديها من هذه الأخلاق، قال الجليند : فالعقل عند المعتزلة ولدى كانط بمعنى خاص مقياس للخير والشر والواجب العقلي عند المعتزلة والواجب عند كانط هو الباعث على الفعل الملزم له عنهما، والإرادة الإلهية عند الأشاعرة وللأهوبش في الفلسفة الحديثة هي مقياس الخير والشر في الأفعال(11)ولكن إذا كان السؤال الذي يمكن أن يطرح نفسه الآن هو هذا الرأي فكيف بنا إذا وجدنا أن التشابه واضحا إلى هذا الحد بين هذه التيارات الفلسفية لدى المسلمين والفلاسفة المحدثين فلماذا دأب مؤرخو الفلسفة الخلفية على إهمال دور المسلمين والفلاسفة في الجاناب الخلقى؟ ولماذا حرصوا على الحديث عن تأثير الفلسفة الإسلامية بالفلسفات الأخرى وأهملوا ما فيها من أصالة ونضج ؟ كأنهم تواصلوا فيما بينهم على أن يسلبوا ما للمسلمين من محاسن ويجعلوها مما أخذوه من الثقافات الأخرى وينسبون إليهم ما شاءوا من الإنحطاط الفكري أو التأثير العقلي(12)

10 - المرجع السابق . ص . 61 .

11 - مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 267

12 - المرجع السابق ص . 268 .

وذهب الجليلند إلى أن الحديث عن الحسن والقبيح العقليين عند المعتزلة وما قد يكون له من أثر ذلك في فلسفة كانط ، ومهما يكن من أمر ما قيل أو يقال في دور الغربيين من حيث نسبتهم إليهم كل فضيلة ونسبتهم إلى المسلمين كل رذيلة، وما صاحب ذلك من انتقاص لما أدلى به المسلمون من آراء في هذه الحضارة علي اختلاف أنواعهم شيعة ومعتزلة وأشاعرة وغيرهم قد أيلوا البلاء الحسن في الدفاع عن العقيدة الإسلامية من ناحية وترك حضارة لا تنتهي فهما حاول الجاحدون لها من ناحية أخرى ، ولو أن المسلمين تقصوا ما لديهم من حضارة وجمعوا ما ضاع من تراث المعتزلة والأشاعرة لتمكنوا من أن يردوا كل ما يقوله الجاحدون والمنكرون لهذه الحضارة.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخير و الشر – المعتزلة (12) :

قال عبد الجبار : أن المراد من كراهة الإنسان للخير هو ما سيترتب على ذلك الكره من مشقة ونفار (13) (14) ، فهو وحده القادر على الانتقام من كل من لم يفعل الخير ، فهو يقدر على الانتقام ممن لم يحبوا الخير وأقبلوا على الشر ورفضوا الخير من حسنة وصلاة و صدقة وغيرها بحيث أنكم تجدون ثوابه عند خالقكم ، وهو العالم بأفعالكم الخيرية والشرية ومنها تتلقون جزاءكم (15)،(16) فينبغي للإنسان أن يعمل على الإزدياد من الخيرات وقد تعود عليه تلك بالمنافع الجمة إلا أنه يشترط عند المعتزلة أن لا يعود الخير على صاحبه بالمنافع وإلا لما كان خيرا (17)،(18) فقد حث الشاع على فعل الخير عقيب النهي عن ضده الناس من أن يستعمأوا مكان القبيح من الكلام الحسن ومكان الفسوق البر والتقوى ، ومكان الجدل الوفاق و الأخلاق الجميلة ، أو جعل فعل الخير عبارة عن ضبط أنفسهم حتى لا يوجد منهم ما نهوا عنه و ينصره قوله تعالى ” و تزودوا فإن خير الزاد التقوى“ (19) أي اجعلوا زادكم إلى الآخرة إتقاء القبائح فإن خير الزاد إتقاؤها (20)

13 – البقرة 54

14 – تنزيه القرآن عند الطاعن . ص . 39

15 – البقرة 61

16 – تفسير الكشاف ، ج ، ص 77

17 – البقرة 103

18 – تفسير الكشاف ، ج ، ص . 113 .

19 – البقرة 106

20 – تفسير الكشاف ، ج ، ص . 1621

قال الجليلند : إن من ينكر عند المعتزلة أن : الأفعال صفات تفيد الحسن والقبح ، فهو بمنزلة ذلك الشخص الذي ينكر أن ما في الأجسام أشياء تقتضي التسخين والتبريد والإشباع و الإرواء ، وقد إتفق جمهور العقلاء على هذه القضية كما إنتهوا إلى إثبات ذلك كما يثبتون طبائع الأشياء و خصائصها ، والواضح من هذا أن القرآن قد أثبت الحسن و القبيح فدل سبحانه على أن في الأفعال صفات ذاتية لها، منها ما هو منكر ومعروف ، وجعل المطعوم في نفسه منه الطيب و منه الخبيث ، ومعرفة هذه الأشياء ثابتة بالعقل لأنها ترجع إلى ملائمة الطبع أو منافرته ووصف الفعل بأنه خير أو شر ليس من الصفات الأزمية للعقل بل ذلك من الأمور العارضة التي تختلف باختلاف الشخص أو الظرف والملايسات الخارجية للفعل بحسب ملاءمتها و منافرتها وكونه نافعا أو ضارا أو محبوبا أو مكروها ، وهذه صفات ثبوتية في الفعل لكنها تتنوع بتنوع الأحوال ، فليست لازمة له و الشرع لا يثبت لهذه الأشياء حسنا ولا قبحا وإنما يكشف عنها فقط و يخبر عن ذلك بالوحي و إقامة الدليل (21) موجه إلى كل مخلوقاته ، كي يفعلوا ما استطاعوا من أفعال يراد منها الأعمال الظاهرة للناس حيث نجد أن اليهود قد قتلوا بعضهم بعضا (22) ، وقيل أمر من لم يعبد العجل ، أن يتتلاوا العبدة وروي أن الرجل كان يبصر ولده ووالده وجاره و قريبه ، فلم يمكنهم المضي لأمر الله فأرسل الله ضبابة وسحابة سوداء لا يتباصرون تحتها ، وأمروا أن يجتنبوا بأبنية بيوتهم ، و يأخذ الذين لم يعبدوا العجل سيوفهم وقيل لهم اصبروا فلعن الله من مد طرفه أو حل حبوته أو اتقى بيد أو رجل فيقولون آمين (23) ، وقد طلبوا أن يكونوا أرفع من البشرية (24) والذي هو أدنى عندهم من الأفضل الذي هو خير لهم و الذي هو أقرب منزلة وأدون مقدار و الدنو والقرب يعبر بهما عن قلة المقدار فيقال هو داني المحل وقريب المنزلة كما يعبر بالبعد عن عكس ذلك فيقال هو بعيد المحل وبعيد الهمة ، يريدون الرفعة والعنوا(25)،(26)

21 - مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ، ص . 243

22 - المرجع السابق نفس الصفحة .

23 - البقرة . 110

24 - تفسير الكشاف ، 69 .

25 - البقرة 184 .

26 - تفسير الكشاف ، ج 1 . ص 72 .

(27) و يلاحظ الزمخشري أن قضية الإنفاق في سبيل وجوه الخير والإعطاء والبذل أمر محمود حيث يألوا عن تبيان أو بيان ماذا ينفقون فأجيبوا بأن الإنفاق و البذل و تقديم المعاونة إلى المعوزين كل ذلك خير مشروط فيه ألا يكون عائدا بالنفع على صاحبه فقط حيث يفعل الإنسان الأفعال الكثيرة ثم يعود على عاملها منها ما هو غير محمود (28) ، و هو ما جعل المعتزلة يرون أن المعرفة العقلية للحسن و القبيح أسبق من المعرفة الشرعية و سبب ذلك أن العقل قد يحكم بقبح الأشياء و حسنهما حتى و لو لم يكن هناك شرع ، و الواقع أننا لو وجدنا و ردة ذات رائحة عبقة و جمال في غاية البهاء و الحسن لحكمتنا عليها بعقولنا ، و لو رأينا أيضا شيئا رائحته كريهة و على وضعية تتشعر منها أبداننا لحكمت عقولنا على ذلك بسوء المنظر ، فالإنسان ملزم أن يعمل على تأدية جميع الأفعال الخيرة (29) قال الزمخشري. إن العفو نقيض الجهد ، و هو أن ينفق ما لا ينفق إنفاقه منه لجهد و استفزاع الفسح ، فتجدي العفو مني تستديمي مودتي و يقال للأرض السهلة العفو ، و يروي الزمخشري هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه و آله وسلم أن رجلا أتاه ببيضة يتصدق بها عليه فرفض ذلك و قال : يجيئ أحدكم بماله كله يتصدق به و يجلس يتكفكف الناس و إنما الصدقة عن ظهر غنى (في الدنيا و الآخرة) إما أن يتعلق بتتفكرون فيكبرن المعنى لعلكم تتفكرون فيما يتعلق بالدارين فتأخذون بما هو أصلح لكم، كما بينت لكم أن العفو أصلح من الجهد في النفقة أو تتفكرون في الدارين فتؤثرون إبقائهما و أكثرهما منافع و يجوز أن يكون إشارة إلى قوله و إثمهما أكبر من نفعهما ، لتتنكروا في عقاب ثم في الآخرة و النفع في الدنيا ، حتى لا تختاروا النفع العاجل على النجاة على العقاب العظيم و إما أن يتعلق بتبيين على معنى يبين لكم الأديان في أمر الدارين (30)

27 - البقرة 215

28 - تفسير الكشاف . ص . 130 .

29 - البقرة . 220

30 - تفسير الكشاف . ص . 133 .

و لقد أشر المعتزلة التعبير عن فلسفتهم الخلقية بالحسن و القبيح بدلا من الخير و الشر لأن الخير و الشر من الصفات النسبية العارضة للحسن و القبيح فليس كل حسن خيرا و لا كل قبيح شرا ، كما حرصوا على بيان أن معرفة الحسن من القبيح من مدركات العقل و ليس الشرع ، لأن الحسن و القبيح من الصفات الذاتية للفعل التي لا تفارقه . و الأمر في ذلك يرجع إلى طبيعة الأفعال و خصائصها ، فكما أن طبيعة النار التسخين و طبيعة الثلج التبريد و الهواء للطافة و الماء للكثافة ، و طبيعة هذه الأشياء ذاتية فيها لا تفارقها و قد إكتشفها العلماء بعقولهم قبل أن ينزل عليهم شرع أو وحي (31) و من الطبيعي أن ما أمر به الوحي لا يخالف ما تقول به العقول السليمة ، و من ثمة لم يرى المعتزلة بد في تقرير أن الأشياء الحسنة محبذة للإنسان فهو مفطور عليها و يرغب القيام بها فالعقل لم يكن لينكر ما يراه خيرا ، حيث قال عبد الجبار متسائلا عن قتل الإنسان النفس و دخوله في التوبة و جوابنا أنه تعالى أوجب أن يقتل بعضهم بعضا لعلمه بأن ذلك صلاحهم . لا أن ذلك من شروط التوبة لأن التوبة مقبولة إذا صحت بدون غيرها (32) و مما يؤكد ذلك أن الإيمان بعمل الخير واقع بإختيار الإنسان كالإيمان بالله ، و هو يدل بوضوح على أن الإيمان قد وقع بإختيارهم ، و أنهم إذا لم يؤمنوا فهم مقصرون بخلاف من يقول أنه تعالى يخلق ذلك فيهم ، و يرغب بذلك في الإيمان و التقوى و معنى قوله في التوبة أنها خير أي أن ما يؤدي إليها أو أن يتمسك به و هذا كقوله تعالى . "قل أذلك خير أم جنة الخلد التي وعد المتقون" (33) و إنما أراد أن جنة الخلد هو الخير دون النار (34) فالعلماء يقولون إن الأول في الواجب أن نطهر وفيما عداه أن يكتم فيكون أقرب إلى أن يكون مفعولا لا ذات الله تعالى (35)

31 - مشكلة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص 244 .

32 - تنزيه القرآن عن المطاعن . ص 20 .

33 - الفرقان 15

34 - تنزيه القرآن عن المطاعن . ص 26 .

35 - المصدر السابق . ص 49 .

و ربما قيل ما معنى قوله تعالى لنبيه -ص- "إنك لا تهدي من أحببت و لكن الله يهدي من يشاء" (36) مع أن الله تعالى بعثه هاديا ومبيناً، و جوابنا أن المراد ليس هو الدلالة لأن الله تعالى قال: "و إنك لتهدي إلى صراط مستقيم " (37) بل المراد اللطف لأن ذلك ليس في مقدوره -ص- و لا يعلم الحال فيه ، فلذلك قال: "و لكن الله يهدي من يشاء" و يحتمل أن يريد به الثواب لأن ذلك في مقدوره تعالى ، فقد كان -ص- يغتتم إذا لم يؤمنوا فبين أن ذلك ليس إليه (38) و يستدل المعتزلة على أن الإيمان يقع بإختيار منه العبد بكل أنواع الصدقات فنعم الشيء أن يبديها ، وإن أحقاها و أباها ، الفقراء ، و أصاب بها مصارفها مع الإحتقاء ، فهو ذلك الخير المرجو الذي يعود عليكم بالنفع ، و هذا يكون الإحتقاء للشيئ أفضل من إبدائه حيث لا يراد منه إلا القيام بأعمال تطوعية أما الفرائض فيتعين إداؤها ، و المجاهرة بها ، و يروي لنا الزمخشري عن ابن عباس قائلًا إن صدقات السر في التطوع تفضل علانيتها سبعين ضعفاً ، و صدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها بخمسة و عشرين ضعفاً و إنما كانت المجاهرة بالفرائض أفضل لنفي التهمة حتى إذا كان المزكي معنى لا يعرف باليسار كان إخفاؤها أفضل و المتطوع إن أراد أن يقتدي به كان إظهاره أفضل (39) قال الزمخشري في قوله تعالى: "ليس عليك هدام " (40) لا يجب عليك أن تجعلهم مهديين إلا الإنتهاء عما نهوا عنه من المن الأذى و الإبتقاء من الخبيث و غير ذلك و ما عليك إلا أن تبلغهم النواهي فحسب (و لكن الله يهدي من يشاء) بلطف بمن يعلم أن اللطف ينفع فيه فينهى عما نهى عنه "و ما تنفقوا من خير" من ما "فلأنفسكم" فهو لأنفسكم لا ينتفع به غيركم فلا تمنوا به على الناس ولا تؤذوهم بالتناول عليهم، "و ما تنفقون" و ليست نفقتكم إلا لإبتغاء وجه الله و طلبه ما عنده ، فما بالكم تمنون بها و تنفقون الخبيث الذي لا يوجه مثله إلى الله.

36 - القصص . 56

37 - الشورى . 52

38 - المصدر السابق الصفحة نفسها .

39 - تفسير الكشاف ، ج 1 . ص . 136 .

40 - البقرة .

”و ما تنفقوا من خير يوف إليكم“ ثوابه أضعافا مضاعفة، فلا عذر لكم في أن ترغبوا عن إنفاقه و أن يكون على أحسن الوجوه و (41)أجملها (42).

و هذا يدعوهم إلى أن يتصدقوا برؤوس أموالهم على من أعسر من غرمائهم أو ببعضها كما قال تعالى :”و أن تعفوا أقرب للتقوى “ (43) و قيل أريد بالتصدق الإنظار لقوله -ص- لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يوم صدقة (44) إن علمتم أن ما تقومون به من دفاع على الخير فتمدون محتاجيكم بأموالكم ، فذلك هو الخير الواجب على ذي الفضل منكم فتعلمون الخير، من لا يعرفه منكم، عنه يعمل به و يضمن إليه عقله و هكذا نجد أن طبيعة العدل من الأمانة الحسن و طبيعة الظلم من الخيانة القبح و طبيعة هذه الأشياء من الحسن و القبح معروفة بالعقل قبل ورود الشرع و معروفة في المجتمعات الإلحادية التي لا تدين بمبدء سماوي أو شريعة إلهية ، و وظيفة الشرع إزاء هذه الأمور هي الدلالة على موضع حق فيها و الغامض منها، و الدليل لا يؤثر في المدلول إيجابا أو إعداما، و لا يسلب عنه صفة كانت له أو يضيف إليه صفة لم تكن ثابتة فيه ، أو ليست من لوازمه ، بل مهمة الدليل هي الكشف و الإيقاح عما عليه المدلول من أحوال و صفات، لا أنه يصير بالدليل على ما هو عليه و هذا شأن الشرع مع الأفعال الحسنة و القبيحة (45) و على هذا الرأي يرى المعتزلة أن الشرع يوجب ما أمكن للعقل أن يحكم به على أنه خير، و يرفض ما حكم العقل بخلافه ، و عليه فالشرع لا يمكن أن يؤثر في الأفعال من حيث الحسن و القبيح ، حيث أن المجتمعات التي لا تعرف دنيا و لم يوحى إليها لا تنكر ما أقوته العقول من حسن العدل و الأمانة و قبح الظلم و الخيانة ، و ليس ذلك إلا لأن العقل البشري قد طبع على معرفة الخير و الشر و تمييز الحسن من القبيح (46)

41 - تفسير الكشاف . ص . 163 .

42 - البقرة . 280 .

43 - البقرة . 238 .

44 - تفسير الكشاف ، ج 1 . ص . 167 .

45 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي ، ص . 244 .

46 - المرجع السابق الصفحة نفسها .

و من ثمة ذهب عبد الجبار إلى أن العقل يستطيع لما طبع عليه من التمييز و التفريق بين الخير و الشر ، و الدليل على كل ما يذكر أن العقل بإمكانه أن يدرك معرفة أن يميز بين صدق النبي الذي تظهر على يديه المعجزات الدالة على صدقه ، و بين كذب المتنبي الذي يدعي على الناس أن لديه معجزات و أقوال يحاول بها تضليل الناس و إستعماله الحيل معهم كذبا و بهتاناً حتى يجرحهم إلى ما يقوم به من حيل و خداع (47) فالعقل هو الذي يعرف قبح الشيء و كفر النعمة ووجوب الإنصاف و شكر المنعم ، لأن هذه الأمور يمكن أن ينظر فيها العقل فيعرف المدلول عليه ، ولا يحتاج في ذلك إلى سمع أو وحي و العقل هو الذي ينظر في صدق الرسول و يقرر و جوب الأخذ عنه إذا خاف من فوات ذلك ضرراً و إذا لم يعلم بالعقل أن هذه الطريقة يعلم بها وجوب الفعل لم يصح أن يعرف السمع و هذا يدل على أن العقل يعرف تماماً و جوب كل أمر يخاف من فواته ضرراً . و بالتالي يدل على أن العقل مستقل بمعرفة الضار من النافع و الحسن و القبيح دون حاجة إلى سمع (48) قال الجليند: و من خلال ما يذكره المعتزلة أنهم لم يهملوا دور الشرع في معرفة الحسن و القبيح ، و لا ينبغي أن يفهم من إهتمامهم بالعقل و حرصهم على تأكيد دوره أنهم بذلك لا ينتصون من شأن الشرع أو يغضون من قيمته ، فهم يرون أن الشرع أكثر إيجابية في الكشف عن تلك الأمور التي لا يستطيع العقل إدراكها كحسن التكليف الشرعية (49) و الحق أن المعتزلة عندما إهتموا بالشرع و العقل معا قد رأوا أن الإهتمام بواحد منهما فقط يعد إهدار للمكانة التي يحظى بها العقل الإنساني ، و أن هذا العقل يعتبر في الوقت نفسه طريقاً عرفنا بها الشرائع و قادنا إلى حقيقة أن هذه شريعة صحيحة و تلك شريعة باطلة ، فإهدار العقل أو الإنتقاص من قدره يعتبر إهمالاً للعقل أولاً وللشرع ثانياً ، و معا يدل بوضوح على أن أهل العدل لم يكن في حسابهم إهمال الشرع أنهم قد ذهبوا في تقسيماتهم للقبيح و الحسن إلى عقلي تارة و شرعي أخرى.

47 - المغني لعبد الجبار . ج . 13 . ص . 151 .

48 - المصدر السابق . ص . 153 .

49 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 245 .

قال عبد الجبار : و العلم يقول إن ذلك كله ضروري ، و هو من جملة كمال العقل ، و لو لم يكن ذلك ضروريا لما كان معلوما أبدا ، لأن النظر والإستدلال لا يأتيان إلا ممن هو كامل العقل ، و لا يكون كذلك إلا و هو علم ضرورة ليتوجه عليه التكليف ، و طريق معرفة النتائج الشرعية هو الإستدلال و النظر و لا مدخل للضرورة في شئ من ذلك ، إلا إذا أردنا الرد إلا الأصول ، فإذا عرفنا في شئ أنه مفسد في الشرع عرفنا قبحه في العقل ، كما أنه إذا عرفنا في شئ أنه دافع للضرر عرفنا وجوبه عقلا (50) قال الجنيد ، و لقد عرف المعتزلة صور العقل التي يجب ألا يتخطاها ، و حرصوا على بيان ذلك ، و أكد أن عبد الجبار قد قسم الحسن إلى قسمين :

- 1 - حسن عقلي يستطيع العقل أن يستقل بإدراكه و إن لم يريد بذلك شرع أو ينزل فيه وحي كحكم العقل بحسن الصدق و رد الوديسة و العدل و شكر المنعم و الإنصاف و الأمانة .
- 2 - حسن شرعي لا مجال للعقل في الكشف عن وجه حسنه كحسن صيام آخر يوم من رمضان و قبح يوم من شوال ، وكون الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر (51) (52) ، كما أن القبيح أيضا يمكن تقسيمه إلى وجهتين :

- 1 - تتمثل الوجبة الأولى في القبح العقلي الذي ينتقل العقل به من حيث إدراك أنه قبيح كالظلم و الجمل و الخيانة و الكذب الذي لا نفع فيه لصاحبه .
- 2 - و من جهة ثانية يرون أن هناك قبحا يستقل الشرع به فلا يستقل العقل منفردا لمعرفة أن هذا الأمر أو ذلك العمل قبيح و لا يقدر على الحكم عليه كقبح الصلاة قبل الوقت ، و قبح الصيام أيام العيدين ، و عليه و جدرانهم هنا يقررون أن العقل له حدود التي يتعين عليه أن يقف عندها من حيث الكشف عن حسن الأشياء أو قبحها ، و هي الأمور التي لا شأن للتكاليف الشرعية بها .

50 - المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار . ص . 233 . 234 .

51 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 245 .

52 - المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ، ج 1 . ص . 235 . رسائل العدل و

أما الأمور التي يكلف بها الإنسان شرعا ، فلا يستطيع العقل وحده الوقوف على معرفة وجه القبح فيها ، فإن ذلك هو ذلك الدور الذي يقوم به الشرع وهي مهمته ، و ذهب الجلنيد إلى أن المعتزلة قد جعلوا من العقل و الشرع وسيلتين لمعرفة الحسن و القبيح و الخير و الشر ، فالعقل يدرك من ذلك ما ينتمي إلى عالم الحساب أو عالم الشهادة و ما يدخل تحت سلطاته منها ، و بأي الشرع فيوضح له ما غمض و يفصل ما أجل ، و يكمل له ما شد عنه ، و بذلك يتعاون العقل و الشرع في هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه و دفع ما يضره ، حتى لا تقوم على الله حجة بعد الرسل ثم قال و لقد فطن المعتزلة إلى أن الشرع مع العقل لا يمكن أن يتعارضا ، فيحكم أحدهما بحسن العقل و يحكم الأخر بقبحه (53) فالواجب من جهة السمع و العقل لا يختلف حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوب الواجب ، فاختلافهما لا يؤثر فيهما في معناه و إضافة الوجوب إلى العقل لا يغير من معنى الواجب ولا يؤثر في جهة وجوبه ، لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولا و يديه في العقل ، أو أن الدال على وجوبه معلوم بالعقل ، و ذلك لا يوجب مخالفة الواجب العقلي لما علم بالسمع و وجوبه (54) و الشرع و العقل ليسا علة في حسن الفعل أو قبحه ، بل هما دليلان على صحة الحسن أو القبح ، و فرق كبير بين كونهما دليلين على حسن الفعل و بين كونهما علة في حسنه . فالدليل على حسن الفعل غير العلة التي صار بها الفعل حسنا .

و لما كان العقل أسبب وجودا في الإنسان من أمثاله لحكم التكليف الشرعية كان أثره واضحا في سلوكه ، فالإنسان يتحرز بنفسه من المضار و يجلب لها المنافع و لذلك فإن ورود الشرع بالأوامر و الزواجر إنما ينضل بذلك أمرا مستقرة في العقل ثابتة عنده ، لكنها مجملة أو غامضة ، فيكشف الشرع عنها و عن وجه الحسن أو القبيح فيها ، و لا يخالف ما استقر في العقل من ذلك أبدا (55)

53 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 246 .

54 - المغني ، ج . 17 . ص . 47 .

55 - المصدر السابق ، ج . 14 . ص . 143 .

و القائلون بأن الله أوجب علينا كذا وكذا من الأمور فإنما المقصود منه أن الله . قد أعلمنا
بوجوب الواجب . أو مكننا من معرفته بواسطة معرفة الأدلة و إقامة البراهين على ذلك (56) و نحن
نعلم أن الله لا يتعبدنا إلا بما فيه مصالحنا . وهي في أصلها ترجع إلى الملائم . الذي نعرفه عن
طريق العقل

وذهب إلى هذا القول أبي علي الجبائي : ولكن الله قد يتعبدنا بما فيه ترك المفسد أيضا كما
ذهب إلى ذلك ابنه (57) هذا أيضا يرجع إلى المنافر للطبع و هو معروف فعلا . و هكذا نرى أن
الوجوب الشرعي لا ينفك عما يحسنه أو يقبحه العقل . و إذا علمنا أن الصلاة قبل وقتها باطلة .
و لا تجب عن طريق الشرع فإن العقل أيضا يقر بذلك و لا يعترف بصلاة المصلي قبل وقتها (58)
فعلية فإن الوجوب الشرعي و الحسن العقلي مثلا زمان . و لا فرق بينهما . و القول على أن
المعتزلة يرفعون من شأن العقل . و يغضون من قيمة الشرع قول باطل لا أساس له من الصحة (59)
بقدر ما هو مجرد تهمة ألصقتها بهم الناس و أشاعوها عنهم قصد تنفير العباد منهم و هذه طبيعة من
يريد الإنقاص من حق المسلمين و تجريبهم نتيجة أقوال باطلة أو أوام شائعة فنحن نجد من خلال
أقوالهم أن الشرع و العقل يتعاونان معا لهداية البشرية إلى سبيل الرشاد و طريق النور و وجوب
الشيء سمعا ينبئ عن وجه وجوبه فإنه مصلحة من حيث يقرن بطريق العقل (60) فموحيات الشرع
هي مصالح للعباد قد يخفى عليهم كشف حسنها أو معرفة قصد الشارع منها لأنها ربما كانت تنتمي
إلى عالم الغيبات عن العقل فلا يستطيع دركها (61)

56 - المصدر السابق . ج . 10 . ص . 65 .

57 - المصدر السابق . ج . 13 . ص . 49 .

58 - شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار . ص . 76 .

59 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 247 .

60 - المغني . ج . 13 . ص . 58 .

61 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 247 .

و قد قال الزمخشري ، إن الحجة لا تقوم على العباد إلا بإرسال الرسل على إعتبار أنه لا سبيل إلا إدراك ما في الشرائع ، ولا سبيل أيضا إلى معرفة ذلك إلا بهم (62) ، و الواقع أن المعتزلة قد فسروا كل آيات القرآن من حيث الخير و الشر على اعتبار مصلحة تعبدية فقبل أن نعبد لا بد أن نعرف ما تعبدنا الله به على اعتبار أن الثواب و العقاب لا يصح ، فليس الإنسان معاقبا على ما يفعل أو مطالب القيام بأعمال توصله إلى الثواب إلا بعد أن ينهاهم الرسل و يأمرونهم بأن هذا حلال و ذاك حرام ، فلا يكون ذلك مستحقا لمجرد الوجوب العقلي ، أما المدح و الذم للأشياء على اعتبار أن هذا حسن و ذاك قبيح فواجب بالعقل قبل ورود الشرع حيث أننا نعرف بعقولنا أن هذا الشيء قبيح لا ينبغي القيام به كما نعرف أن هذا الشيء حسن يتعين القيام به .

قال الجليلي: إن حسن الفعل أو قبحه أمر ذاتي في الفعل نفسه ، و باطن فيه ، و ليس خارجا عنه ، فلا يرجع إلى حال تتعلق بالفاعل مثل كونه أمرا ناهيا ، أو مربوبا و مملوكا كما لا يرجع إلى مجرد ورود الأمر و النهي الإلهيين بذلك (63)

62 - تفسير الكشاف للزمخشري ، ج . 3 . ص . 219

63 - قسمة الخير و الشر في الفكر الإسلامي ، ص . 247

و عليه فإن العقل يستطيع أن يعرف الحسن و القبح ووجهتهما في الفعل و الشرع هو الذي يؤكد ما قضى به العقل ولا يعارض ذلك باعتبار أن الشرع لا يمكنه أن يؤثر في الأشياء على اعتبار أن هذا حسن و ذلك قبيح ، فإذا أمر بالفعل فليس معناه أن هذا الفعل قد صار حسنا بالأمر بل هو واجب بالأمر الشرعي ، لأنه كان قد صار في العقل حسنا قبل ورود الشرع ، فحسن الفعل هو علة في إيجاب الشرع له و إيجاب الشرع له يعد دليلا على حسنه ، لأن كل ما وجب شرعا لا بد أن يكون حسنا في نفسه قبل كل شيء و إن الفبائح الشرعية ما قبحت إلا لأنها مفسدة في العقل إذا ما ردت إلى أسسها ، وهذا قد تخفى على العقل معرفته أحيانا ، إلا أنه ما أدرك أن القبائح قد ترجع في أصلها إلى دفع المفسد و جلب المصالح حكم بعدئذ بوجوبها ، ويكون الدليل الشرعي خاص بالنهي عنها لا دليلها و علة قبحها ، وقد قال الجليلند : إن العقل و الشرع في مذهب المعتزلة الأخلاقي متعاونات في الكشف عن أوجه الحسن و القبح في الأفعال ، كل فيما يظهر له و لا تعارض بينهما في ذلك ، غير أن المعتزلة يردون المعرفة الشرعية إلى أصول عقلية و قد آثروا أن يعبروا عن الأخلاق بالحسن و القبح بدلا من الخير و الشر إيمانا منهم بأن القيمة الخلقية يجب أن تكون مطلقة و غاية بخلاف الخير و الشرفهما من المعاني النسبية الإضافية ، فضلا عن أنهما من التعبيرات التي تحمل معنى الغاية و النتيجة من الفعل و هذا ما يرفضه مذهب المعتزلة (64)

الأشاعرقة نو على عكس الأمر ذهب الأشاعرة في قولهم إلى أن القضية ترجع في أساسها إلى الشرع بإعتباره أمرا و ناهيا ، و أن الخير يراد به التطوعات من كل ما فرض الله سبحانه على المؤمنين القيام به ، و بين أنهم يجدونها ، و ليس معنى ذلك إيجادهم عبت تلك الأعمال لأنها غير باقية ، و لأن وجدان عين تلك الأشياء لا يرغب فيه ، فبقي أن المراد يكمن في وجدان ثوابه و جزائه (65) قال الرازي عن الخير و الدلالة عليه و الشر و الدلالة عليه إن الإنسان يفيد بأن الإنسان ما يفعل يجد ، فكل مشغولته خيرا و شرا يجدها ، فقد كان من الأول أن يقال : وما تفعلوا من شيء يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير و الشر ، إلا أنه تعالى خص الخير بأن يعلمه لفوائده و لطائفه ، (أحدها) إذا علمت منك الخير ذكركه و شهرته ، و إذا علمت منك الخير سترته و أخفيته ، لتعلم أنه إذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا ، فكيف في العقبى ، فكأنه قال للعبد : ما تفعله من خير علمته ، و أما الذي تفعله من الشر فلو أمكن أن أخفيه عن نفسي لفعلت ذلك ، و أن السلطان إذا قال لعبد المطيع : كل ما تتحملة من أنواع المشقة و الخدمة في حقي فأنا عالم به و مطلع عليه ، كان هذا و عدا له بالثواب ، و لو قال ذلك لعبد المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب و لما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب و لم يذكر ما يدل على التوعيد بالعقاب ، و من هنا بين تعالى للعبد أنه يراه و أن جبريل عليه السلام لما قال : ما الإحسان ؟ فقال الرسول عليه الصلاة و السلام "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه و إن لم تكن تراه فإنه يراك" فهنا بين للعبد أنه يراه و يعلم جميعا ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الإحسان الذي هو أعلى درجات العبادة ، فإن الخادم متى علم أن مخدمه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل و أكثر التلذذا به و أقل نفرة عنه ، و أن الخادم إذا علم اطلاع المخدم على جميع أحواله و ما يفعله كان جده و إجهاده في أداء الطاعات و في الإحتراز عن المحضورات أشد مما لم يكن كذلك (66) و عليه فإن معاني الحسن و الفبيح ليست هي من الصفات الذاتية في الفعل ، و إنما يعود هذا إلى أمر خارجي عنه .

65 - تفسير الرازي ، ج . 4 . ص . 2 .

66 - التفسير الكبير ، ج . 3 . ص . 182 .

و من ثمة فإن جهة الحسن و التبيح ليست كامنة في الفعل و إنما قد تعود أحيانا إلى المفاعل ككونه ربا و إلهها فتكون أفعاله كلها حسنة و تارة قد ترجع إلى قضايا متعلقة بالإنسان ككونه مربوبا و مأمورا و منهيا ، و من هنالك نجد أن الخلق حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر و دوية ، و نجد في هذا التعريف توحيدا بين الخلق و العادات الأخلاقية التي رسخت في النفس و صارت تصدر عنها الأفعال الحسنة من غير تفكير (67)

و عليه فما المعنى المراد من الحسن و القبيح وما هي الجهة التي قد يعود إليها الحكم على أن هذا الفعل حسن أو قبيح على إعتبار أن للسلوك البشري غاية خيرية أو شرية يسعى صاحبها إلى تحقيقها وقد تختلف هذه الغايات من إنسان لآخر فهناك ، من يجمع المال ليزداد ثروة دون إهتمامه بالأعمال الخيرية وقد يكون هناك أيضا من يجمع المال وهو يريد أن يتوصل بواسطته إلى الأفعال الخيرة دون أن يرجومن ورائها نفعا و الواقع أن المشكلة الأخلاقية كيف ما كان نوعها شرا أو خيرا فقد تنشأ على نحو طبيعي عندما نبحث في المبررات التي تجعلنا نسلك سلوكا معينا أو نقوم بعمل ما ، ذلك لأن سلوك الناس ينتهي في النهاية إلى إشباع واحدة أو أكثر من رغبات البشر لكن فهل إشباع الرغبات و الإهتمامات خير في ذاته ؟ أم أن هناك معيار معينا أو مبدأ أو مجموعة من المبادئ تحدد بها ما يجب إشباعه من هذه الرغبات ؟ فقد يقول قائل : إن مجرد وجود هذه الرغبات في الطبيعة البشرية قد يكفي مبررا لإشباعها ، و الواقع أنه ليس من الممكن أن يشبع الفرد جميع رغباته و إهتمامه ، و من ثم فلا بد له من البحث عن مبدأ أو معيار يستخدمه في عملية الإختيار الأخلاقي و المفاضلة في إشباع رغبات دون رغبات أخرى و إن إشباع بعض الرغبات ، لو جاوز حدا معينا لكان مدمرا لهذه الرغبة نفسها من جهة ، و لقضى من جهة أخرى على إشباع غيرها من الرغبات أو قضى ذلك على الرغبات المتعلقة بشهوات البدن فلو إنغمس فيها المرء إلى حد التطرف لأدت إلى أمراض نفسية و بدنية و بذلك تقضى على نفسها و تمنع من إشباع غيرها من الرغبات (68) الممثلة في أفعال حسنة يقبلها الشرع و أفعال قبيحة بجرمها لما فيها من ضرر لا يخص إنسانا دون آخر ، و إنما تعم الشرور و يكثر الفساد ،

67 - فلسفة الأخلاق . ل : إمام عبد الفتاح إمام . ص . 1 .

68 - فلسفة الأخلاق . ل : إمام عبد الفتاح إمام . ص . 10 . 11 .

حيث قال الأشعري : إن السفه إنما كان سفيها لأنه أراد السفه ، وهو منهي عن ذلك ، على إعتبار أنه واقع تحت شريعة من هو فوقه ، ومن يحدد له الحدود ، ويرسم له الرسوم فلما أتى ما نهى عنه كان سفيها (69)

وقد قال الجليند: إن الأشعري إنما يتحدث عن الحسن و القبح فيما يتعلق بأفعال الله و هي عند المعتزلة و الأشاعرة حسنة بل أجمع كل المسلمين على حسنها ، و أفعال العباد لأنها تكون متصفة بالسفه و القبح إذا تجاوزت حدود الأوامر و النواهي التكليفية ، فمعنى كون الإنسان مأمورا أو منهيأ أي داخلا تحت شريعة من هو فوقه هو معنى كونه سفيها إذا تجاوز الأوامر و النواهي ، فالنهي عن السفه هو العلة المؤثرة في كون الفعل سفيها أو قبيحا و بالتالي يكون الأمر بالحسن هو العلة المؤثرة في كون الفعل حسنا، فليس السفه أو القبح معنى زائد على الأمر و النهي ، و ليس هو معنى ذاتيا في الفعل ثابتا فيه .

وقد قال الرازي حول هذه الآية ، (و تزودوا فإن خير الزاد التقوى.) ففيه وجوه أحدهما أن المراد : و تزودوا من التقوى ، و الدليل عليه قوله بعد ذلك (فإن خير الزاد التقوى) ، و تحقيق الكلام فيه أن الإنسان له سفران ، سفر في الدنيا و سفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد ، و هو الطعام و الشراب و المركب و المال ، و السفر من الدنيا لا بد فيه أيضا من زاد ، و هو معرفة الله و محبته و الإعراض عما سواه . وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه (الأول) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم و زاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن ، و ثانيها أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع و زاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم ، و ثالثها أن زاد الدنيا يوصلك إلى لذة ممزوجة بالألام و الأسقام و البليات ، و زاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالصة عن الشوائب المضرة ، أمنة من الإنتطاع و الزوال و رابعها أن زاد الدنيا و هي كل ساعة في الإدبار و الإنقضاء و زاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة ، و هي كل ساعة في الإقبال و القرب و الوصول ، و خامسها أن زاد الدنيا يوصلك إلى منصة الشهوة و النفس ،

و زاد الأخره يوصلك إلى عتبة الجلال و القدس (70) و الغزالي يرى أن معرفة الخير و الشر، فلا نجعل العقل وحده فيها مقياسا لمعرفة الحسن و القبيح أو الخير و الشر، و لكنه لا يهمله تمام الإهمال ، كإهمال الحرفيين بل يرجع إلى العقل و الشرع معا فالداعي إلى محفة التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل و المكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن و السنة معزور و العقل كأسس ، و الشرع كالبناء ، و لن يغني أسس ما لم يكن بناء و لن يثبت بناء ما لم يكن أسس و العقل يعلم كليات الأمور، و العقل كالبصر و الشرع كالشعاع ، و لن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج و لن يغني ، الشعاع ما لم يكن البصر أيضا ، فالعقل كالسراج و الشرع كالزيت الذي يحده فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، و ما لم يكن سراج لم يضيئ الزيت فالزيت عقل من خارج ، و العقل شرع من داخل (71) و ما الإنسان في جميع أفعاله يقصد إلى الخير، سواء أكان هذا الخير حقيقي كالفضيلة أم ضاهريا كالذمة ، فما هو خير الإنسان الذي يجب أن تختاره ؟ أو ما هي الغاية التي يجب أن تسعى لإدراكها ؟ يذهب كافة الناس إلى أن الخير الذي ما نزال نطلبه و الغاية التي ما نزال ننشدها إنما هي السعادة ، و إن الإنسان مهما يفعل لينال السعادة (72) ، و عليه قال الأشاعرة ، إن كل ما أمر الشرع به فهو حسن ، و ما نهى عنه فهو قبيح. لمجرد الأمر و النهي و ليس لعلة أخرى فالعقل لا يقبح و لا يحسن و إنما الأمر كنه يعود إلى الشرع فلو أنه قال إن الكذب حلال و إن الصدق حرام و قال العقل بخلاف ذلك لم تتبعه ، و لو قال العقل بتقبيح الزنا و الخمر، و قال الشرع بحسنهما لإتبعنا الشرع . فلورود الشرع بخلاف ما يقضى به العقل لكان ذلك منه حسنا ، فلو أمر بالظلم و الكذب و نهى عن العدل و الصدق لحسن منه ذلك ، حيث لا معنى للحسن و القبيح إلا ورود الشرع بذلك أمرا و نهيا . (73)

70 - التفسير الكبير . ص . 182 .

71 - الفكر الإسلامي و الفلسفات المعارضة في القديم و الحديث ، ل : عبد القادر محمود

ص . 174

72 - دروس في تريخ الفلسفة . ل : إبراهيم بيومي و يوسف كرم . ص . 32 .

73 - المرجع السابق الصفحة نفسها .

قال الجليند : "و إنما أطلق أبو الحسن القول أن السفية إنما كان سفيها لإرادته ما نهى عنه و لأنه تحت شريعة من هو فوقه ، و من هنا فقد إشتهر في كتب الأشاعرة أن الحسن و القبيح ما أمر به الشرع و ما نهى عنه ، فجعلوا علة الحسن و القبيح في الأفعال هي أوامر الشرع و نواهيه ، كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن و القبيح (74) .

و من ثمة قال الرازي : فكأنه تعالى قال ، لما ثبت أن خير الزاد التقوى ، فأشتغلوا بتقواي يا أولي الألباب يعني إن كنتم من أرباب الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور و يجب عليكم بحكم عقلكم و لبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع (75) ، و لكن الجويني يرى أن أئمة الأشاعرة قد جاوزوا القول باعتبارهم قالوا إن الحسن و القبيح أمران لا يدركان إلا عن طريق ما أمر به و نهى عنه الشرع ، و أن هذا القول منهم ربما أوهم أن الحسن و القبيح أمر زائد على الشرع مدرك به ، فالحسن عنده عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، و من هنا قال الأشاعرة إن الحسن و القبيح هما من مدركات الشرع ، و الجويني لا يرى أن هناك صفة قد تكون زائدة على مجرد أمر الشرع أو نهييه تسمى حسنا أو قبيحا أو أن هناك معنى من المعاني الكامنة في العقل و ذاتية فيه ، حسن أو قبيح لأجلها الفعل ، أو نميز بها الواجب عما ليس بواجب ، باعتبار أنه كل فعل أمر به الشرع على سبيل الإيجاب و عكسه الممنوع (76) ، و هذا الفعل لا يمكن أن يحسن أو يقبح لحسنه و لا لصفته و لا لنفسه ، و إنما يحسن أو يقبح لوورد الشرع بقبوله أو رفضه اعتمادا على أن هذا عمل حسن و ذاك عمل قبيح ، و قد ذهب الجويني مقسما الحسن و القبيح إلى قسمين : أولهما ، ما يرجع إلى ميل الطباع من حب اللذة و النفرة من الألم . و ثانيهما ، ما يحسن في حكم الله سبحانه و تعالى ، و هو يريد في حديثه التكاليف الشرعية .

74 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص 251 .

75 - التفسير الكبير ، ج 3 . ص 282 .

76 - الإرشاد . ص 258 - 259 .

حيث نفى أن يكون للعقل دخل في ذلك من حيث تقبيح الشيء أو تحسينه (77) و أن اللذة و الألم يرجعان في واقع الأمر إلى العادات و التقاليد الإجتماعية كإنقاذ العزمي ، و إستقباح الظلم . حيث يلاحظ أن الإنفعال هو مصدر اللذة و الألم و الهيجان و العواطف و الأهواء ، فهذه أحوال إنفعالية ، و ميزتها العامة إنها جميعا ذاتية و شخصية ، لأن هناك دائما ذاتا تعابنها و تتأثر بها ، و تقوم الحياة الإنفعالية على أساس اللذة و الألم . و هما شعوران غنيان عن التعريف لبساطتهما و عدم إمكان إرجاعهما إلى أحوال شعورية أبسط منها

(1) المظهرات الجسماني و النفساني للذة و الألم : و مع ذلك فإنه يمكن تمييزهما عن طريق الوقوف على أسبابهما فنلاحظ أن هناك لذات و ألما جسمانية حسية (78) سببها الإثارات الحسية سواء كانت داخلية أو خارجية يمكن تحديد مكانها من الجسم مثل وجع الأسنان ، و هناك اللذات و الألم النفسانية التي تحدثها التصورات و الأفكار أثناء موافقنا من رغباتنا و مبولنا مثل لذة الإنتصار و ألم الإخفاق (79) ، و يفسر الغزالي ظاهرة الحسن و القبيح الذي لا يوافق الغرض باعتباره شيئا أما الحسن فهو الذي يوافق الغرض ، و الله تعالى منزه عن الأغراض و العلل فلم يخلق الشيء لغرض يعود إليه أو هدف ينتفع به ، و لما كان جل شأنه منزها عن الغرض و العلة و الحاجة ، فلا يمكن أن نتصور أن هناك ما يمكن أن يستقبح أو يقبح في حقه تعالى . فلا غرض له ينتفع به و لا علة له في خلق كل هذه الأشياء (80) ، و قد ذهب الجليلند إلى أن تفسير الغزالي للقبيح بأنه ما لا يوافق الغرض ليجعل العلة في قبح الفعل ، مترتبة على غايته و نتيجته ، فإذا كانت الغاية موافقة للغرض ، كان الفعل حسنا و إلا كان قبيحا. فجهة الحسن و القبح ليست ذاتية في الفعل و إنما تتعلق لحال الفعل نفسه مثل كونه محتاجا و قيمة الفعل خلقية عنده كامنة في الغاية من الفعل والقبيح بهذا المعنى يحمل معنى النسبية لأنه يرجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرتة أو النافع و الضار .

77 - المصدر السابق . ص . 260 - 265 .

78 - الوجيز في الفلسفة . ل : محمود يعقوبي . ص . 57 .

79 - المرجع السابق . ص . 58 .

80 - إحياء علوم الدين للغزالي . ص . 196 .

و الشرع هو مدرك الحسن و القبح في الأفعال و ليس ذلك من إختصاص العقل ، لأن العقل لا يوجب للأفعال حسنا و لا قبحا ، و الفعل الإلهي لا يخضع لقاعدة إستحسان العقل أو إستقباحه لأنه لا يخضع لغرض أو يهدف إلى غاية (81) و يرتب الغزالي على هذه الفكرة قوله إذ يرى أن الله وحده هو الكامل في كل شيء و هو الخالق لكل هذه المخلوقات دون منازع ، و عليه فهو الموصوف بالقدرة الكاملة على أن يصب على عباده كل أنواع العذاب ، من الشرور و البلايا و المصائب كما يبتليهم بضروب من الآلام و الأوصاب ، و لو أنه سبحانه أراد و إرادته شاملة و حكم و حكمه ناقد بكل ذلك ، لكان منه عدلا ، فلا يوجد من يحد له الحدود أو يضح له الرسوم حتى يعترض عليه بإفعل أو لا تفعل ، فلم يكن ما ينعله قبحا و لا ظلما فإن ذلك لا يتصور إلا في حق المخلوقين ، وهو يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم و الوعد لا يحكم الإستحقاق و اللزوم ، فلا يجب عليه فعل كما لا يتصور منه ظلم ، حيث أن حقه في الطاعات على الخلق ، بإيجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد حكم العقل (82) ، و ذهب الجليلند إلى أنه رغم أن الغزالي قد اهتم بالعقل ، و اعتبره فانوسا للشرع و مقياسا تقاس به الأمور، إلا أنه قد عزله عن معرفة الحسن و القبيح و تمييز الخير من الشر، و لم يجعل هناك قاعدة معينة أو ضابطا للحسن و القبيح يمكن معرفتها بالعقل ، و إنما أرجح ذلك إلى الأمر و النهي الشرعيين (83) قال البغدادي ، إن العقول تدل على أن كل شيء مخلوق لله ، و إن الصانع واحد في ذاته و صفاته و أفعاله ، و على جواز إرساله الرسل إلا عباده و على جواز تكليفة عباده ما شاء ، و فيها دلالة على صحة جواز حدوث كل ما يصح حدوثه و على إستحالة كل ما يصح حدوثه و على إستحالة كل ما يستحيل كونه ، فأما وجوب الأفعال و حظرها و تحريمها على العباد فلا يعرف الأمن طريق الشرع .

81 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 252 - 253 .

82 - قواعد العقائد للغزالي . ص 12 .

83 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 253 .

فإن أوجب الله عز وجل على عباده شيئاً بخطابه إياهم بلا واسطة أو بإرسال رسول إليهم ،
وكانك إن نهاهم عن شيء بلا واسطة أو على لسان رسول حرم عليهم ، وقبل الخطاب والإرسال
لا يكون شيء واجباً ولا حراماً على أحد وكل عاقل فعل فعلاً قبل ورود الشرع لا يستحق به ثواباً
ولا عقاباً فإن استدل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه و
صفاته وعدله وحكمته ولم يخالف في ذلك كان معتقداً أو موحداً بذلك مستحقاً من الله تعالى ثواباً
عليه فإن أنعم عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضل منه عليه ، ولو أنه اعتقد قبل ورود الشرع
عليه الكفر والضلال وكان كافراً ملحداً ولم يكن مستحقاً للعقاب على ذلك فإن عذبه الله عز وجل
بالنار على التأييد فله ذلك وليس بعقاب وإنما هو ابتداء منه لإيلاء كإيلاء البهائم والأطفال في
الدنيا من غير استحقاق وذلك عدل من الله تعالى.

ووجه هذا القول أن الثواب إنما يكون على الطاعة والطاعة موافقة الأمر، والعقاب إنما
يكون على المعصية والمعصية موافقة النهي ومخالفة الأمر والمسألة مصورة في حالة لم يرد فيها أمر
الله عز وجل ولا نهي على أحد من خلقه فاستحال الحكم في تلك الحال بالثواب والعقاب على
شيء من الأفعال (84) والأشاعرة عموماً يتحدثون عن غاية الأفعال وميل الضياع إليها، ونفرتهم
عنها، لأن مدرك الحسن والقبح يعود إلى الشرع وليس العقل بإمكانه أو في حوزته الحكم على ذلك
، فلا يستطيع أن يستدل بشيء من هذه القضايا ، فالشرع هو الذي يأمر وينهى ويقبح ويحسن .
والواقع أنه إذا ما تعارض العقل مع الشرع ، فلا ينبغي أن نكذب حكم العقل وينبغي تأويل
الشرع على أساس المقتضيات العقلية ، وقد ذهب عبد القادر محمود إلى أن الغزالي في الاتجاه العام
للروح الإسلامية والمنهج الإسلامي ، الأمر الذي يوجب ضرورة لجمع الواعي بين الدين والعقل ،
بحيث يتخذ العقل حكماً في كل شيء حتى في أمور الذوق ليتمكن تمييز المتوهم من المستحق كما
يقول الغزالي(85)

84 - أصول الدين . ص . 24 . 25 .

85 - الفكر الإسلامي والفلسفة المعارضة ص . 270

و نستخلص من ذلك أنه عند الأشعري نجد أن نهي الشرع عن الفعل هو معنى كونه سفها . أما عند الجويني أن ورود الشرع بالفعل يفيد أن ذلك كونه حسنا ، و هنا يلحظ أن بينهم إتفاق على أن العلة المؤثرة في الفعل حسنا أو قبحا ، هي ورود الشرع للأمر به أو النهي عنه و ذهب الشهرستاني إلى تحديد مهمة الشرع على أنها تكون مقصورة على الكشف عن وجه الحسن أو القبح و لا تأثير له في الفعل بالتحسين أو التقييح مع أنه يستبعد أن يكون للفعل صفة نفسية يكون بها حسنا أو قبيحا . و عنده أن العقل لا يدل على حسن شيء و لا قبحه في حكم التكليف من الله شرعا . على معنى أن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن و القبح و لو فعلها الإنسان استحق من الله ثوابا أو عقابا ، و معنى الحسن عنده ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، و إذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل لم تكن له ، و كما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له كذلك الشرع لم يكسب الفعل صفة و لا يكتسب عنده الفعل صفة (86) بل نجد أن الأفعال الإرادية ، لا ترجع إلى حاصلة الميول و لا إلى الحكم و لا حتى إلى إقتران الميول بالحكم المرجح ، فإما ترى في أي شيء تمكن حقيقة الفعل الإرادي ؟

إن الأفعال التي تصدر منا على نوعين أفعال غير إرادية ، لا دخل للإرادة فيها كالأفعال الغريزية و المنعكسان الشرطية و أفعال العادة ، و أفعال إرادية وهي التي تكون الإرادة علة في وجودها ، و تتميز بصفات منها ، أنها أفعال شخصية ، أي أنها صورة عن كامل شخصيتنا ، و أنها تأملية تتضمن شعورا و تصورا للغاية المقصودة و قراءة عواقبها و مراقبة تنقيذها، و توضح أيضا، بأنها جديدة ، أي أنها مبتكرة ابتكارا قصد التكيف مع الأوضاع الراهنة و ليست تكرارا (87) و إن جوهر الإرادة يكمن في العمل و يلاحظ أن الشهرستاني كان يقصد بالحديث الحسن و القبح الشرعيين ، لأنه بنى على ذلك إستحقاق الثواب و العقاب من الله .

86 - نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني ص . 370 .

87 - قضايا فلسفية ل : جمال الدين يوقالي حسن . ص . 94 .

وهذا لا يكون إلا على الواجب الشرعي التكليفي ، وكذلك الشرع فلا يكسب الفعل صفة ولا يكتسب الفعل عنده صفة ، وإنما يتعين أن نقول إن العقل والشرع كلاهما يعض الآخر فلا الشرع وحده يستطيع أن يتحمل دون عقل ، ولا العقل كذلك يستطيع أن يقوم بنفسه ما لم يكن له من الشرع سند ، وذلك لأن الفعل الإرادي إذا لم يباشر بالعمل فإنه يبقى في حدود التصورات العقلية ولا يكون له اعتبار أو قيمة فكثيرا ما تقف العوائق المادية والمعنوية في وجه التنفيذ ، الأمر الذي يستلزم إرادة جبارة في سبيل نقل الفكرة إلى حيز العمل. وإن الرؤية في الفعل الإرادي تعتبر في الواقع أسهل من العزم والعزم أسهل من التنفيذ ، وتتلخص صعوبة التنفيذ في أمر واحد هو ضرورة مواجهة الواقع ، وعملية مواجهة الواقع ومعالجته بطريقة جديدة فعالة من أشق العمليات إذ يكون مستوى التوتر أثناء القيام بها في أعلى درجاته فقتل الأب المتمرّد تقرير، ولكنه تقرير بدون تنفيذ ، إنك تؤمن بأنه يستحق القتل (88) ، ولكن الأمر ليس بسيطا ، إنه عملية معقدة تتطلب من الشخص أن يكون حاضر الذهن مدركا للقيم الأخلاقية والمثل الإجتماعية والمبادئ السامية الإنسانية وإذا تأملنا حالة ضعف الإرادة نلاحظ أن من أهم أعراض مرضهم الخوف من الواقع وعجزهم عن إدراك ما تحويه اللحظة الراهنة من عناصر الجمال والخير، وهذا يدل على أنه ليس من المهم أن نزعّم بل أن ننفذ ، وليس التنفيذ مرحلة فزيولوجية بل مرحلة نفسية راقية تتجلى الإرادة في كل حركة من حركاتها إلى حد بعيد وليست أيضا حادثّة لاحقة وصدى لتبدلات حركية فليست الحركة هي التي تفسر الحالة النفسية بل إن الحالة النفسية هي التي تفسر وجود الحركة وتعطيها قيمتها ، وإذا نحن قلنا بأن جوهر الإرادة هو العمل ، فلا يعني ذلك أننا نغلب الجانب الفيزيولوجي على الجانب الأخرى التي يقوم عليها الفعل الإرادي ، بل ينبغي أن نأخذ العمل هنا كظاهرة تتداخل فيها ظواهر نفسية واعتبارات اجتماعية وأخلاقية . وهذا يعني أن الفعل الإرادي الذي يصدر عن باطن الإنسان لا معنى له خارج مفاهيم الحياة الإجتماعية ، ولكن لا ينبغي أن نذهب إلى حد القول بأن الإرادة هي مجرد إنعكاس للتصور الجمعي أو خضوع أعمى للنظم والإلتزامات الإجتماعية (89) .

إلا أن هناك قضايا لا يتدخل العقل فيها. و تقصر على الشرع وحده كما أن هناك أشياء يتدخل العقل فيها ، ولو أنه لم يكن قد أتى بعد شرع يحلل و يحرم ، و قد لاحظ الرازي على أن هناك أمورا قد تدرك بالعقل دون أن تكون لنا حاجة إلى الشرع في معرفتها ، و إدراكها ، فلا تراخ في أننا ندرك بعقولنا كون بعض الأشياء قد تكون ملائمة لطباعنا و قد تكون منسافرة لها ، فإن اللذة و ما يؤدي إليها قد يكون ملائما ، و الآلام و ما ينجر عنها من تعذيب منافرة للطبع ، و عليه فلا حاجة لنا بالشرع في معرفة كل هذه القضايا، فنحن نعلم بعقولنا أن تعلم العلم حسن، أما الجهل فأمر قبيح غير موافق للطبيعة البشرية فالعقول ترفض كون أن الجهل حسن و العلم قبيح ، و هذه الأمور كلها قد تكون ضرورية من حيث معرفتها، و يعتقد الرازي على جملة من القضايا في تحليل قضيتي الخير و الشر، و ما للعقل من دور فيهما حيث يقول: " إن كون بعض الأشياء يتعلق به الذم في الدنيا و العقاب في الآخرة ، فالبعض يتعلق به المدح في الدنيا و الثواب في الآخرة ، (90) قال الجليلند و السؤال المطروح هو: هل الثواب و العقاب و المدح و الذم لأجل صفة ذاتية في الفعل عائدة إليه نفسه أم أن ذلك لمجرد حكم الشرع بالإيجاب أم النهي ؟ و يجيب الرازي بأن موقف الأشاعرة على أن ذلك لمجرد أمر الشرع به ، و إذا كان الرازي يتابع بقية الأشاعرة في القول بأن الشرع مصدر للحسن و القبح ، فإنه قد جعل للعقل مدخلا في إدراك الملائم للطبع و المنافر له . و في إدراك حسن العلم و قبح الجهل ، هو بذلك يقترب من القاضي عبد الجبار حين قسم الحسن و القبيح إلى شرعي و عقلي ، و جعل للعقل مجاله و للشرع مجاله ، غير أن التكاليف الشرعية عند عبد الجبار ترجع إلى أصول عقلية ، و مهمة الشرع هي الكشف عنها و تفصيل مجملها (91) و أن التكاليف عند الأشاعرة عموما تعود إلى القضايا الشرعية و ذلك رغم إيمانهم بالعقل و اعتباره نعمة أنعم الله بها على هذا الإنسان ، و من ثمة ذهب محمد البهي إلى أن الإسلام ينظر إلى الإنسان نظرة طبيعية تسير فطرته و طبيعته و تفر خصائصه التي له ، و التي يتميز بها عن الكائنات الأخرى الموجودة في محيط الحياة الأرضية التي يعيشها و كلف بالقيادة فيها .

90 - الأربعين في أصول الدين . ص . 246 . 247

91 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي . ص . 255 .

و يرى الإسلام طبيعة الإنسان طبيعة غريزية عقلية ، لها غرائز تدفعها بلا شعور، و لها عقل و فكر و يرجع و يختار ، قبل أن يدفع نحو العمل و السلوك .

كما يرى أن أقوى الغرائز فيها غريزتا النسل و الإقتناء ، إذ عليهما يقوم بقاء الإنسان في شخصه و نوعه ، و البقاء الإنساني و المحافظة عليه أهم هدف الإنسان ، إذ به ترتبط رسالته في الحياة (92) ، و الأشاعرة إبان تحليلهم لقضيتي الخير و الشر عموماً ، لم يختلفوا إلا قليلاً ، فهم يقتربون من بعضهم بعضاً في تحاليلهم لهذه القضايا و إن هذه الآراء لا تناقض بعضها ، فلن نجد من الأشاعرة من ناقض أو خالف صاحبه مخالفة صريحة ، و كل ما يفعلونه أنه يتوسع في شرح أسلافهم ، حيث يذهب الأمدي على التقرير كما ذهب الرازي إلى أن إطلاق الأشاعرة أقوالهم حول قضية الحسن و القبيح فهم يرون أن الحسن و "تبيح ليس إلا ما حسنهما الشرع أو قبحهما و أن ذلك ليس إلا توسعاً في التعبير راداً أقواله إلى أنه لا سبيل إلا إنكار أن ما وافق الغرض من جهة العقل و إن لم يرد به النقل فقد أصبح تسميته بالجنس كاستحساننا لما يوافق أغراضنا من الجواهر و الأعراض إلا ما شاكل ذلك ، فليس المراد بإطلاقهم إن الحسن إلا ما حسنه الشرع ، أنه لم يكن حسناً إلا ما قد أذن فيه ، أو أخبر به من ذم الشئ و تقبيحه ، و مدح الشئ و تحسينه و ذلك يعود إلى ذم فاعل الشر ، و مدح فاعل الخير (93) ، و هذا كله يعود إلى تفسير الأشاعرة لقضية التحسين و التقييح ، بإعتبار أنه ليس المراد من ذلك أن نقسر القبح و الحسن ، على ما أنبأه الشرع و أخبر فحسب ، فإنه قد يكون هناك شيء حسناً لم يكن قد ورد الشرع به. و من هنالك جعل الأشاعرة عموماً للشرع مجالاً في فهم و إدراك ما هو هذا الحسن و ما هو ذاك القبيح ، و للعقل مجالاته في فهم و تدبير ما ورد به الشرع ، و يرى الأشاعرة بشكل عام أن أهل الحق ليس الحسن عنده من الأوصاف الذاتية التي تعرف بالعقل .

92 - الفكر الإسلامي و المجتمع المعاصر . ص . 15 .

93 - غاية المراد في علم الكلام . ص . 235 .

و إنما الشرع يقرر و يفصل و العقل يفهم و يتدبر و إنما وصف الشيء بالتحسين و التقبيح لا مجال له هنا إلا في إطار الشرع ، فهو الذي يقبح من الأفعال ما شاء و يحسن منها ما أراد فهو الأمر و النهي و الحاكم و الزاجل و لا سلطان للعقل في النطق بما لم يرد به شرع. فلا تحليل و لا تحريم في مجالات العقل ، و إنما يطبق العقل ما قال و أمر به الشرع ، فهو الذي يأذن بالشيء و هو الذي يقضي به سواء أكان ذلك ثواب أم عقاب فهو المجوز و المانع و ليس الحق للعقل في تقبيح شيء أو نده عنه و ذلك بإعتباره أمورا خارجية و معاني مفارقة بسبب الأعراض و التعلقات . و ذلك يختلف باختلاف النسب و الإضافات (94) ، و قد ذهب الجليلند إلى القول بأن تحليل الأمدي لموقف الأشاعرة على هذا النحو لا يجعل للفعل قيمة ذاتية كامنة فيه ، بل تكون قيمته الفعل عنده من أحد المصدرين الآتيين :

١. المصدر الأول: تحسين الشرع أو تقبيحه بالأمر به أو النهي عنه.

المصدر الثاني: تحسين العقل أو تقبيحه باعتبار الأمور الخارجية التي تلائم الطبع أو تنافره. و إذا كان الأمدي يعبر في المصدر الأول عن اتجاهه الأشعري فإنه في المصدر الثاني يقترب من المعتزلة ، لأنه و إن جعل العقل مصدرا من مصادر القيمة الخلقية للفعل فقد جعل هذه القيمة كامنة في غاية الفعل و ليست ذاتية فيه و هو يتابع في ذلك الشبرستاني و الرازي و الغزالي فإنهم جميعا متفقون على تفسير الحسن و التقبيح بأنه الملائم للطبع أو المنافرة له .

و هذا تفسير غامبي للقيمة الخلقية أقرب إلى معنى الخير و الشر منه إلى معنى الحسن و القبيح (95) ، و الإنسان منذ وجوده أمن بالخير و نبذ الشر، و اعتبرهما من الأفعال الحسنة أو القبيحة سواء أكان ذلك عن طريق العقل أم طريق الشرع ، فمنذ أن نزل على هذه الأرض مطالب بأن يكون في جانب الخير و نبذ الشر، و نصرته إلى موته و إلى بعث الناس جميعا، و مطالب بأن يبذل جهده في، جانب الخير في غيرا انقطاع و غير نزاع .

و حياة الإنسان في الدرجة الأولى إذن ليست أكل و نسل و إنما أصل هي حياة كفاح و صراع و مقاومة .

أما الأكل و النسل فضرورتهما للإنسان أنه يتمكن عن طريقهما من الإستمرار في الكفاح و الصراع و المقاومة ، و هو هدف إنساني .

في وجوده على هذه الأرض ، و الأرض هي الميدان التي يشاهد عليه الخير من الشر كطرفي نقيض (96) و الحسن والقبيح عند الأشاعرة يراد بهما أن الحسن والقبيح لا يستنتج منهما إلا معنى الكمال و النقص ، كما لا يستنتج منهما أيضا إلا ما وافق منهما الغرض و مناقرته ، وقد يعبر عن هذين الأمرين بقضية المفسد و المصالح و الحق أن هذين المعنيين ثابتان للصفات في أنفسنا ، إلا أن مأخذهما قد يكون من العقل ، وأن تعلق المدح والذم مبني على أساس الثوابت و العقاب ، اللذين صيرهما الشارع حسنا وسوء الا العقل ، حتى ولو أن القضية هنا عند المعتزلة تبني في أساس معرفتهما للحسن و القبيح على المجال العقلي ، و من ثمة ذهب الإيجي إلى أن الحسن و القبيح مأخوذ من الشرع للاستواء الصفات منها في أنفسها فلا تقتضي مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ، و إنما صارت كذلك بسبب أوامر الشارع و نواهيه .

و الإنسان في هذه الحياة ، و بمقتضى الخلق والتكوين لحكمة سامية دبرها الخالق المكون على حسب ما يعلم من طبائع خلقه وعباده ، وما هو هذا الإنسان بين قوتين ، تدفعه إحداها إلى الشر بما ركب فيه من شيوعة و غضب ، وقد يشتط في سبيل ذلك حتى يستبيح انتهاك الأعراض ، وسفك الدماء و سلب الحقوق ، وتدفعه الأخرى بما ركب فيه من عقل يعرف به الهدى من الضلال ، و الرشده من الغنى إلى الرشده ، فتدعوه إلى العدل و المساواة و العطف و الرحمة ، و الأخذ بيد الضعيف و إغاثة الملهوف ، و توجيه المجتمع بقدر ما يستطيع إلى وسائل الخير والفلاح (98) ، و الإنسان تتنازعه قوتان ، قال تعالى : " و نفس وما سواها فألهمها فجورها و تقواها " (99) و الفجور يمثل بريق الدنيا و زخرفها و شهواتها و مغرياتها يلبي أو يميل إلى جانب الشر .

96 - الفكر الإسلامي و المجتمع المعاصر: ص 17

97 - شرح الدواني على العقيدة العضوية الإيجي ص: 95-96

98 - من توجيهات الإسلام لمحمود شلتوت ص: 13

99 - الشمس ص: 8

قال تعالى: "فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" (100) و الدال على الشر كفاعله.

قال تعالى: "إن النفس لأ مارة بالسوء إلا ما رحم ربي" (101) أما التقوى فتمثل جانب الخير، فالإنسان يحب الخير ويحاول، جاهدا أن يعمل ما بوسع له للحصول عليه فكثير ما نرى أذنا يموتون من أجل الآخرين نتيجة ما يقع لهم بسبب أفعال الخير وأن فاعله لا بد أن يراه قال تعالى: "قد أفلح من زكاهما وقد خاب من دساها" (102) فلو ترك هذا الإنسان تتجاذبه القوتان لما استطاع أن يحقق التوازن بينهما. ولغلب خيره شره وفساده صلاحه و لكي تتحقق الحكمة الإلهية في خلق الإنسان.

و يتبين المصداق الحق لقوله تعالى إرشاد الملائة الأعلى "إني أعلم ما لا تعلمون" (103) لا بد لقوة الخير في الإنسان من مدد يعينها ويقويها على سد منافذ الشر والطغيان، وعلى استخدام قوتي الشهوة والغضب فيما يحفظ له نوعه وكيانه و لكن ما الذي يمكن أن يفترض مددا لقوة الخير حتى يسلم من قوة الشر؟ (104).

وعلى هذا الأساس كيف ما كان نوعه خيرا أو شرا، فسر الأشاعرة موقفهم من قضية الحزن والقبیح، و دور الشرع في حسن الفعل أو قبحه، و قد أجمعوا على أن صفة الحسن و القبح ليست ذاتية كما يراها المعتزلة اللذين أرجعوها إلى العقل وإنما هي شرعية لا تتم إلا عن طريق أمره و نهييه بينما يرى المعتزلة أن العقل يقبح و يحسن، فالحسن و القبح هما صفتان راجعتان إلى العقل و قد لاحظ الجليلند على أنه ابتداء من الرازي حتى عضد الدين الإيجي

100 - الزلزلة ص: 7-8

101 - يوسف ص: 53

102 - الشمس ص: 9-10

103 - البقرة ص: 30

104 - من توجيهات الإسلام ص: 14

نجد تفسيرات الموقف الأشعري تكاد تقترب من موقف القاضي عبد الجبار من المعتزلة . حيث يتفقون جميعا على أن هناك نوعا من الحسن و القبيح لا مدخل للعقل في إدراكه بل هو من مدركات الشرع ، نحو معرفة كيفية الصلاة و كون الفرائض خمسا و بقية التكاليف ، غير انه ما يزال هناك فرق واضح بين الاتجاهين فالقاضي عبد الجبار يرجع حسن ذلك إلى أصول عقلية قد تخفي على العقل فبينها له الشرع. أما الأشاعرة فعندهم أن حسن هذه التكاليف إنما هو مجرد ورود الشرع بها (105) و قد نظر كل من المعتزلة و الأشاعرة إلى الإنسان نظرة شاملة، ففسروا ما طرقوه من هذه القضايا على أساس أنه ليس من الممكن أن نؤمن أن كل أصناف البشرية على السواء من حيث نقاء الفطرة ، و صفاء النفس ، و من هنا كانت البشرية أمام الخير و الشر فريقان ، فريق تسلم فيه قوة الخير ، فيعرف الخير و يعمل به في خاصة نفسه فيكمل بالعلم و العمل ، ثم ينفخ بحكم الرحم الإنساني و ابتغاء مرضاة الله و محبة الخير لعباده إلى تكميل الناس بما كمل به نفسه ، فيدعوهم إلى الخير و يعمل جهده في إنقاذهم من الشر الذي تحجب عنهم غشاوته نور الحق و تقطع دونهم مسدده (106) و فريق آخر تنمو في نفسه قوة الشر بتأثير بيئة فاسدة ، أو وراثة ضالة أو شهوة طائشة و بذلك يتخيل أن إيمانه بما قر في التسمير الإنساني أنه شر يزلزل مكانته في قومه أو يقطعه عن سلفه أو يسد عليه منافذ شهوته ، فينفرد منه و يعرض عنه و يقع عنده موقع السخط و الإنكار و ينطلق في الحياة كالوحش في الغلاة يفترس من الأحياء ما أمكنه أن يفترس و ينتهك من الأعراض ما أمكنه أن ينتهك و يستلب من الأموال ما أمكنه أن يستلب

105 - قضية الخير و الشر في الفكر الإسلامي ص: 257-258

106 - من توجيهات الإسلام ص: 28

و ليس لديه من الموازين ما يتحاكم إليه في معرفة ما ينبغي أن يفعله و ألا ينبغي أن يفعل فلا يفعله ولا يقف في ذلك عند نفسه بل يشرط و يعمل جاهدا في صرف الناس على الخير و تأنيبهم عليه ، يلبسه بانشر و يلقى عليه الشبه و الشكوك ليطمس معالمه ، و يطفئ نوره إن استطاع إلى ذلك سبيلا ، (107) و ذلك راجع إلى أن مشكلة الحرية ، قد تعد من أعظم المشاكل في حياة الإنسان لأنها تتعلق بوجوده في هذه الحياة و بمصيره و بها يستطيع أن يتحرر من كل القيود و العادات البالية التي لا تجديه نفعا و يحقق التقدم و الازدهار و يفعل الخير أو الشر و يكون مسؤولا عن تصرفاته كيفما كانت و ليس معنى هذا أن الإنسان يتجرد من كل القيم الأخلاقية و لا يخضع للقوانين الاجتماعية التي من وضع المجتمع ، و يقوم بأعمال و لو كانت مضرّة بغيره و يدعي أنه حر بل على العكس من ذلك ، فالإنسان الحر هو الذي يلتزم بمسؤولياته في الحياة و يقدر القيم الأخلاقية و يعرف واجبه و حقه و يقف عند حدودهما لأن الإنسان الحر هو الذي يتحرر من قيود شهواته و أهوائه و يختار بين الخير و الشر ، و يميز بين الفضيلة و الرذيلة و يتقبل العدل و يرفض الظلم ، و يميل إلى كل ما هو خير و نافع و يمقت كل ما هو شر و ضار .

و على هذا أن أعمال الإنسان تكون خاضعة لعقله صادرة بمحض إرادته لأنه حينما يسهم بالقيام بعمل ما يزنه بميزان العقل ثم يقدم على فعله أو تركه (108) و عليه رأى كانط أن الحرية الإنسانية هي التي تسمح له بممارسة القيام بالواجب الذي يقوم بفعله و يؤديه ، و القيام بالواجب من هذه الناحية لا ينتظر منه صاحبه مكافأة أو جزاء ، بل هو لذاته و بناء على ذلك فإن الأعمال تكون صادرة عن عقل و تفكير ، ناشتتين عن إرادة حرة (109) و يذهب الخضر إلى أن هذا قد يكون خاصا بالشخص المفكر أما الفرد العادي فأغلب تصرفاته خاضعة لنزواته و رغباته (110) فكثيرا ما يرى الخير شرا و الشر خيرا ،

107 - المرجع السابق الصفحة نفسها

108 - دعائم الفلسفة لإدريس قفر ص: 203

109 - أسس ميتافيزيقا الأخلاق كانط ص: 24

110 - دعائم الفلسفة ص: 204

ولهذا أرسلت الشرائح لتعلم الناس حرية التصرف والتمييز بين الخير والشر والفضيلة والرذيلة لو كان كل الناس يقومون بالواجب لذاته بعد تفكير وروية و يفعلون الخير حبا في الخير لما كان هناك شر ولا ظلم ولا رذيلة ، ولما احتاج الناس إلى رسل ولا إلى تربية و تعليم ولا ثواب أو عقاب (111) .

وإذا كان الإنسان يفعل ما يحلو له كيفما كان هذا الفعل ، فهذا دليل على إرادته الحرة التي تنفذ كل ما يرغب فيه ، ولذلك نراه يقدم على بعض الأفعال التي تخطر بباله ، و يحجم على البعض الآخر (112)، وهذا هو الأساس الذي ناقش في إطاره المعتزلة ، و الأشاعرة بالنسبة إلى الآفات و البلايا كالزلازل و المصائب التي تنزل بالناس إلى غير ذلك ، فلو حاولنا أن نتناول بالتحقيق كل ما يسمى شرا ، لتبين لنا أن تلك الصفة ناشئة من كون الشيء مصحوبا بالعدم فالمرض على سبيل المثال. إنما يكون شرا و غير مطلوب لأن المريض يكون فاقدا للصحة و العافية ، و هكذا بالنسبة إلى الأعمى الأصم فحيث أن السمع و البصر من لوازم الحياة عند البشر لكونهما موجبين لكماله لذلك يكون فقدانهما "شرا" و أمرا غير مطلوب و لكن العمى أو الصمم ليس شيئا و جوديا في الإنسان الأعمى و الأصم ، إنما هو فقدان و صفي السمع و البصر و عدمهما ليس خيرا ، فما العمى أو الصمم في الواقع . سوى حالة فقدان و العدمية (113) ، و من ثمة يلاحظ أن الإنسان لم يقطر على الشر بقدر ما هو مفطور على الخير و حبه و الدفاع عنه ، قال تعالى : "بيدك الخير" (114) و أن الخير كله بقدره الله و الإنسان يجد ما يعده من خير ، و ما يقدمه للناس منه يلحظ عودته عليه (115).

111 - الإسلام الحضارة الإنسانية ص: 18

112 - دعائم الفلسفة ص: 205

113 - معالم التوحيد في القرآن الكريم ل: جعفر السبحاني ص: 329_330

114 - آل عمران: 26

115 - آل عمران: 30

فالأمة الداعية إلى الخير هي التي تسود أخلاقها في الأمم و تتحدى ما تفتقر به أخرى ،

فالأمر بالخير والنهي عن الشر أساس أخلاق الناس (116) ، و قد فسر المعتزلة و الأشاعرة كل آيات الخير تفسيراً يتم عن اهتمامهم بالقرآن و اعتباره أساسهم الوحيد الذي تنبع منه أفكارهم ، و من ملاحظتنا لهذه النقاط يمكن أن نتبين أن الشر ملازم لنوع من الشرور مع المثال المذكور ، يتبين أن الشر ملازم لنوع من العدم الذي لا يحتاج إلى موجه و فاعل ، بل هو عين ذلك الفقدان فكل البليات و الشرور و القبائح إنما تكون إذن شرورا و أمورا غير مطلوبة لكونها فاقدة لنوع من الوجود أو مستلزمة و مصحوبة بنوع من العدم .

و قس على ذلك الحيوانات المفترسة و الضارة و الآفات فكلها إنما تكون شراً لأنها تجر إلى فقدان سلسلة من الأمور و الجهات الوجودية لأن كل هذه الأشياء (الحيوانات المضرّة و الآفات) توجب الموت و فقدان الحياة أو فقدان عضو من الأعضاء أو قوة من القوى أو تتسبب في منع نمو القابليات و الإستعدادات و تحولها إلى مرحلة الفعلية ، فلو كانت هذه الشرور كالزلازل و الآفات الحيوانية و النباتية لا تنطوي على مثل هذه النتائج لما عدت شرورا و لما كانت أمورا قبيحة غير مطلوبة .

... و على هذا فإن الموت و الجهل و الفقر إنما تكون شرورا لكونها ترافق أنواعاً من العدم فالعلم كمال وواقعية يفقدها الجاهل ، و الحياة حقيقة وكمال يفقدها الميت و الفقير هو بالتالي من يفقد المال الذي يعيش بسببها (117) و أن الشر هو أمر عدمي و هو نوع من الفقدان ، لا يحتاج إلى خالق أو فاعل و موجه ، و هو أمر نسبي ، و عليه نستطيع أن نقول إن معرفة الشرور ، أمور نسبية لا حقيقية بمعنى أن صفة الشر ليست جزءاً من ذوات و حقائق الأشياء الموصوفة بالشر ، بل الشر حالة تنسب إلى شيء آخر فسم الحية و العقرب و غزارة المطر لا تكون شراً إذا ما قيست بنفس الأشياء بل هي مبعث كمالها و موجب لبقائها و استمرار حياتها و وجودها

(116) آل عمران : 30 .

(117) معالم التوحيد في القرآن الكريم : ص 330 .

إنما هي شر إذا ما قيست إلى الإنسان و تضرر البشر بها . فالمطر الغزير مثلا لا يكون شرا في حد ذاته بل عندما يقاس بشيء آخر اتصف حينئذ بهذا الوصف ، فلو نزل المطر الغزير في فصل مناسب أحيا الزرع و النباتات و أخضرت بسببه المزارع و الحدائق وكان خيرا و لكنه يكون شرا من جهة كونه موجبا لانهدام الأكواخ في الصحاري و البراري و على هذا فإن الخير و الشر لو كانا من الأوصاف الحقيقية و كان لهما حظ من الوجود لأمكن وصفهما حينئذ أن نسأل عن موجدتها و خالقها و نقول إن المبدأ الذي يتصف بالخير المطلق لا يمكن أن يكون خالق الشرور و لذلك نضطر إلى افتراض أن خالقا آخر (غير خالق الخير) يكون خالق الشرور و موجدتها . ولكن الحق أنه ليس للشرور ، واقعية خارجية ، ليتعلق بها فعل و خلق و على هذا فإن ما يكون له حظ من الوجود الخارجي كسم العقرب لا يكون مستغنيا عن الخالق ، ولكن شرية هذا السم ليست لها واقعية لينظم إلى وجود السم فتكون رديفة للسم في عالم الوجود ويكون ، و لأجل هذا لا تحتاج شرية السم إلى الخالق (118) و خلاصة القول أنه لا ينبغي القول بأن ما في هذا الوجود إلا نوع واحد من تلك الموجودات ، وهو ما يكون خيرا و جميلا و حسنا ، أما الشرور فهي من الأمور العدمية و العدم ليس مخلوقا ، بل هو من باب عدم الخلق وليس من باب خلق العدم ، و لوجود الخير فقط لا يمكن أن يقال أن العالم خالقين أحدهما خالق الخير ، و الآخر خالق الشر إن مثل الوجود و العدم مثل الشمس و الظل ، فعندما نقيم في الشمس شاخصا يحدث على الأرض ظل بسبب ذلك الشاخص الذي منع من وصول النور .

وما الظل في الحقيقة إلا "عدم النور" ، لأن الظل هو الظلمة و الظلمة ليست إلا عدم النور . فلا يصح أن نتساءل هنا ما هي حقيقة الظل ، إذ ليست للظل واقعية خارجية و حقيقة عينية تقابل حقيقة النور و جبره ، إنما الظل هو : عدم النور و معنى هذا أنه ليس للظل أو لظلمة منبعا ينبعان و منشأ ينشأ منه (119) و الواقع أن المعتزلة و الأشاعرة قد درسا قضية الحسن و القبيح على اعتبار أنها منسدة لأخلاقيات الناس و محسنة لها ،

فالأخلاق إذا ما قومت على أساس التحسين ، أثبتت جدرانها في المجتمع أما إذا قومت على أساس المساوي و الآثام فقد أدت بأصحابها إلى أن يفعلوا ما يشاءون من منكرات و آثام و عليه نلاحظ أن كل ما يفعله الإنسان محسوب عليه و مجزي به سواء أكان ذلك متعلقا بالثواب أو بالعقاب و هذه البديهية تسوق الإنسان إلى التعلل بالقضاء و القدر فبينما يقول أحدنا إنه مقدر عليه كل شيء ، يقول الآخر إن الإنسان هو المسؤول عن أعماله فالله لا يقدر الشرور و إنما يقدر الخيرات .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية