الإنســـــــان
بيــن
التكليف بما يطاق ومــا لا يطـــاق

د / هـدى عبد الحميـد زكي
الأستاذ المساعد ورئيس قسم العقيدة والفلسفة
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات السادات فرع جامعة الأزهر

المقدمـــــة:

الحمد لله رب العالمين اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

وبعـــــد:

فإن التكليف شئ عظيم، وإن النفس الإنسانية هي المحل للتكليف، والعقل هو مناطه والمسئول عنه. قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ ﴾[1]

ولذلك اتفق علماء الكلام على أن الإنسان هو الكائن المكلف في طبيعته وتكوينه ، وعلى الرغم من ذلك ، إلا أنهم اختلفوا في رؤيتهم المنهجية له وتفسيرهم للآيات القرآنية الكريمة، التي تناولت مسئولية الإنسان عن أفعاله.

وقد نشأ خلاف كبير بين الفرق الإسلامية في مسألة: التحسين والتقبيح العقليين، وكان من فروع الاختلاف في تلك المسألة هو: الخلاف في تكليف الله تعالى للإنسان بما لا يطاق، وهل هو جائز أم لا؟ وإذا كان جائزا: فهل وقع أم لا؟ ..إلخ من فروع تلك المسألة.

وفي الواقع: فإن قضية (الإنسان بين التكليف بما يطاق وما لا يطاق من الأفعال) من القضايا المهمة التي دار حولها الجدال منذ فجر تاريخ الفكر الإسلامي، وكانت سبباً في معظم الخلافات الكلامية، والانقسامات المذهبية التي دارت بين المتكلمين والأصوليين في مسائل التكليف.

---

١) سورة البقرة: ٢٨٦

ومن أبرز تلك الفرق التي دار حولها الخلاف في تلك المسألة: فرقة الأشاعرة[1]، وفرقة المعتزلة[2].

فقد كان الأساس في منهج الأشاعرة، والنظرة الأولى لها هي (أفعال الله تعالى)؛ حيث حرصت على إثبات قدرة الله سبحانه وإرادته وقيوميته على جميع خلقه، والتي من بينها: أفعال الإنسان.

وعلى الجانب الفكري الآخر: كانت فرقة المعتزلة، التي نظرت للإنسان على أنه الفاعل المختار، الذي يخلق أفعال نفسه؛ ومن ثم فإنه مسئول كامل المسئولية عن أفعاله، باعتباره صاحب القصد والإرادة والقدرة!!

وهكذا دار الجدال بين الفرقتين، وكان مما تفرع على هذا الخلاف: هل يمكن أن يكلَّف الإنسان بما لا يطاق؟

وبدأت كل فرقة تتخذ موقفا وتحاول تدعيم موقفها بالأدلة العقلية والنقلية.

وسأحاول – جاهدة – أن أقف على تلك الاستدلالات بما يتناسب مع طبيعة البحث من الاختصار غير المخل.

---

١) الأشاعرة: فرقة كلامية كبرى، تنسب لأبي الحسن الأشعري، المتوفى سنة (٣٢٤هـ)، ظهرت في القرن الرابع وما بعده. بدأت أصولها بنزعات كلامية خفيفة، أخذها الأشعري عن ابن كلاب، تدور على مسألة كلام الله تعالى وأفعاله الاختيارية، مع القول بالكسب، ثم تطورت وتعمقت وتوسعت في المناهج الكلامية حتى أصبحت من القرن الثامن وما بعده فرقة كلامية، عقلانية، فلسفية؛ حيث اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاججة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية.

ينظر: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الاسلامية، صـ٣٥.

٢) المعتزلة: فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي، وازدهرت في العصر العباسي، وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزال، الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري. وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية. وقد أطلق عليها أسماء مختلفة منها: المعتزلة، والقدرية، والعدلية، والوعيدية.

ينظر: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الاسلامية. صـ٣٨.

منهج البحث:

وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي، من خلال تتبعي لأراء الفرقتين (الأشاعرة والمعتزلة) في هذه القضية، وما تفرع عنها من قضايا خلافية أخرى.

كما اعتمدت – أيضا – على المنهج المقارن، من خلال المقارنة بين الاستدلالات العقلية والتفسيرية للنقل بينهما.

ثم أخذت في الاعتبار بعد هذا العرض: تطبيق المنهج النقدي والتعليق من خلال العرض والتقويم.

خطة البحث:

وقد جاء هذا البحث مشتملا على: مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة:

المقدمة: وتشتمل على إطلالة موجزة حول الخلاف في المسألة، والمنهج المستخدم في الدراسة.

الفصل الأول: حقيقة الإنسان كما صورها علماء الكلام.

الفصل الثاني: التكليف ومفهومه عند علماء الكلام.

الفصل الثالث: أفعال الإنسان بين الأشاعرة والمعتزلة. ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: الإنسان وعلاقته بالإرادة الإلهية.

المبحث الثاني: القدرة والاستطاعة بين الأشاعرة والمعتزلة .

الفصل الرابع: العدل الإلهي والتكليف بما لا يطاق بين الأشاعرة والمعتزلة. ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: العدل الإلهي والخير والشر في أفعال العباد .

المبحث الثانى: التكليف بما لا يطاق بين الإثبات والنفي .

الخاتمة: وفيها أبرز نتائج البحث.

وبعد ذلك، فلا أزعم أنني قد بلغت ببحثي في هذا الموضوع قامة العلماء الأئمة في الرأي والاستدلال، ولكني – أحسب أنني – قد اجتهدت بفضل الله تعالى، ويكفيني أن أجتهد اجتهاد المتعلم في بحث هذا الموضوع، وحسبي في تعليقي على الفرقتين: أني ما أردت إلا الخير والصلاح.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

هدى عبد الحميد زكي

الفصل الأول

حقيقة الإنسان كما صورها علماء الكلام.

تمهيـــد

لقد أراد الله تعالى أزلًا أن يخلق الإنسان، ويكرمه بالعقل، الذي هو مناط التكليف، والمسئولية، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (١).

بذلك علمت الملائكة حكمة الله تعالى من خلق الإنسان، كذلك عرفت طبيعته؛ ومن ثم نجد من الملائكة من يستغفر للإنسان، ويدعوا له، ويشهد له، بل ويثبّته، ويفرح بطاعته، ويدلّه على الخير بأمر الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (٢).

ولا شك أن كل إنسان يرى في طبيعته رغبات، وإرادة، وقوة، وحركة، واستطاعة ومحاولات بآمال في استطاعة مرجوة لعملٍ ما... وكل

---

١) سورة البقرة: ٣٠: ٣١.

٢) سورة الشورى آية: ٥.

ذلك وغيره من لوازم طبيعة الإنسان، قال الله تعالى: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴿١٥﴾﴾ (١).

والجدير بالذكر: أن الله تعالى خلق للإنسان من النعم ما لا يعد ولا يحصى، وهي مسخرةً لخدمته؛ قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾(٣)

وغير ذلك الكثير من الآيات القرآنية الكريمة. فإذا كانت كل هذه النعم مسخرة للإنسان، فإن دراسة حقيقة الإنسان بين علماء الكلام مهمة وأساسية في مفهوم التكليف، يوضح ذلك التالي:

أولا: مفهوم الإنسان وحقيقته.

أ- المفهوم اللغوي.

جاء في (لسان العرب): " الإِنسانُ: أَصله: (إِنْسِيانٌ) لأَن العَرَبَ قَاطِبَةً قَالُوا فِي تَصْغِيرِهِ: أُنَيْسِيانٌ، فَدَلَّتِ الْيَاءُ الأَخيرة عَلَى الْيَاءِ فِي تَكْبِيرِهِ، إِلا أَنهم حَذَفُوهَا لَمَّا كَثُرَ الناسُ في كلامهم... إِذا كَانَ الإِنسان فِي الأَصل

---

١) سورة القيامة آية: ١٤.

٢) سورة الملك آية: ١٤، ١٥.

٣) سورة إبراهيم آية: ٣٢ – ٣٤.

إِنسيانٌ، فَهُوَ إِفْعِلانٌ مِنَ النِّسْيان، وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ حُجَّةٌ قَوِيَّةٌ لَهُ، وَهُوَ مِثْلُ لَيْل إِضْحِيان مِنْ ضَحِيَ يَضْحَى، وَقَدْ حُذِفَتِ الْيَاءُ فَقِيلَ إِنْسانٌ "[1].

وقيل: إنه الكائن الحي المفكر، " والإنسانية " خلاف البهيمية[2].

وجاء في (التعريفات) للجرجاني: " إن الإنسان هو الحيوان الناطق (أي العاقل).."[3].

ولقد رأى أرسطو: أن الإنسان لا يبقي بعد هلاك المادة، وهو جوهر واحد، الجسم مادته، والنفس صورته؛ ولذلك كان تعريفه له: " كمال أول الجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"[4].

وقد تابع الكثير من علماء الكلام والفلاسفة هذا التعريف للإنسان، لكن مع فهمهم الإسلامي في خلود النفس البشرية.

ب-المفهوم الاصطلاحي.

- حقيقة الإنسان عند المعتزلة:

إن نظرة المعتزلة لحقيقة الإنسان، وجوهر الاختيار والإرادة منه تتضح في ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أنه: الظاهر المحسوس.

ومن أنصار هذا الرأي: " أبو الهزيل العلّاف[5] "، حيث رأى: أن الإنسان

---

١) لسان العرب ١٠/٦، مادة (أنس).

٢) المعجم الوجيز: ط خاصة بوزارة التربية والتعليم: صـ ٢٧.

٣) التعريفات، صـ٢٣٥.

٤) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: صـ ٤٦٤.

٥) محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف: (١٣٥ – ٢٣٥ هـ = ٧٥٣ – ٨٥٠ م) من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر. كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا.

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان: جـ١، صـ٤٨٠، تاريخ بغداد: جـ٣، صـ٣٣٦.

هو الشخص الظاهر المرئي، الآكل الشارب، كما رأى أن الفاعل الإنسان ككل، وأن حياة الإنسان غير الإنسان، فيجوز أن تكون حياته عرضًا أو جسمًا [1].

وعليه؛ فقد أنكر هذا الرأي حقيقة: أن الإنسان عبارة عن روح وبدن، ومن ثم فلم يهتم بماهية الإنسان، بقدر ما عبَّر عن حرية أفعاله.

الرأي الثاني: نظر للإنسان على أنه الجسد والروح معًا، وأن الفاعل هو مجموعهما؛ ولذلك فإن مسئولية الإنسان نابعة من مجموعهما معًا.

ومن أنصار هذا الرأي: بشر بن المعتمر[2].

جاء في (المغني): " وحكي عن بشر بن المعتمر: أن هذا الجسد الظاهر والروح الذي يحيا به، وهو بمجموعهما حَيْوان ... الإنسان هو ما في القلب من الروح ولا يُرى... إن الإنسان جزء لا يتجزأ ومحله القلب "[3].

وبناء على هذا الرأي تكون حقيقة الإنسان – عندهم – أنه: الحي القادر، وهو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة، التي يفارق فيها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجه إليه الأمر والنهي، والذم والمدح، وإن كان لا يكون حيا قادرا إلا لمعاني فيه.

وهذا ما يتفق مع ظاهر القرآن الكريم.

الرأي الثالث: وقد ذهب إلى أن الإنسان في أصل فعله الروح وحدها.

يمثل هذا الرأى منهم: النظام[4]؛ حيث رأى أن الإنسان: " هو

---

١) المغني : جـ ١١: صـ ٣١٠ (بتصرف)

٢) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة. يقال: إن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجيبيه . تنسب إليه الطائفة (البشرية) منهم. له مصنفات في الاعتزال، منها: قصيدة في أربعين ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين. ومات ببغداد سنة (٢١٠ هـ = ٨٢٥ م).
ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان: جـ٢، صـ١٦٥، سير أعلام النبلاء: جـ٣، صـ٢٣٢، تاريخ بغداد: جـ٢، صـ٢١١.

٣) المغني: جـ ١١: صـ ٣١٠.

٤) إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظّام: من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك) . تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على =

الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له "[1] ، "وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنه في الجسد على جهة المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضادّ، وهو قوى حيّ عالم بذاته " [2].

= أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة، سميت (النظامية) نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضليل. أما شهرته بالنظام: فأشياعه يقولون: إنها من إجادته نظم الكلام. وخصومه يقولون: انه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. مات سنة (٢٣١ هـ = ٨٤٥م).

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان: جـ٤، صـ٢٧٥، سير أعلام النبلاء: جـ٨، صـ٥٢٩، تاريخ بغداد: جـ٦، صـ٧٩.

١) المغني: جـ ٢: صـ ٢٦.

٢) المرجع السابق: جـ ١١: صـ ٣١٠.

- حقيقة الإنسان عند الأشاعرة: -

لقد تعددت آراء الأشاعرة حول حقيقة النفس الإنسانية، وبيان ذلك كما يأتي:

يقول الإمام الجويني[1] رحمه الله تعالى: "..... قلنا: الأظهر عندنا؛ أن الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة.

ثم الروح من المؤمن يعرج به، ويرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة، ويهبط به إلى سحيق من الكفرة... والحياة عرض تحيا به الجواهر، والروح يحيا بالحياة أيضًا، إن قامت به الحياة " [2].

أما الإمام الآمدي[3]: فقد عرض الاختلاف في النفس الإنسانية، حيث قال:"...فمنهم من قال: إنها عرض، ومنهم من قال: إنها جوهر. ومن قال: إنها عرض؛ اختلفوا، فمنهم من قال: إنها عرض خاص من

---

١) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: (٤١٩ – ٤٧٨ هـ = ١٠٢٨ – ١٠٨٥ م) أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعيّ. ولد في (جوين) من نواحي (نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك " المدرسة النظامية " فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة.

ينظر في ترجمته: تاريخ الإسلام: جـ ١٠، صـ ٤٢٤، طبقات الشافعيين: جـ١، صـ٤٦٦، سير أعلام النبلاء: جـ١٨، صـ٤٦٨، تاريخ بغداد وذيوله: جـ١٦، صـ٤٣.

٢) الإرشاد للجويني: ص ٣٧٧.

٣) علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي: (٥٥١ – ٦٣١ هـ = ١١٥٦ – ١٢٣٣ م) أصولي، باحث. أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، وتعلم في بغداد والشام. وانتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها واشتهر. وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا فيها واشتهر. وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد القعيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا إلى " حماة " ومنها إلى " دمشق " فتوفي بها.

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان: جـ٣، صـ٢٩٣، سير أعلام النبلاء: جـ١٦، صـ٢٦٣، الوافي بالوفيات: جـ ٢١، صـ٢٢٥.

الأعـراض، ولم يعينـه، وهـذا هـو مـذهب جماعـة مـن المـتكلمين، وقـد نصـره الإمـام الهـراس[1] مـن أصـحابنا وغـيره ...ومـنهم مـن قـال: الـنفس صـفة الحيـاة، وهى ما لا تتم هذه الأفعال إلاَّ بها، ولذلك تفوت النفس بفواتها " [2].

وقد أخذ الآمدي بالتعريف الأرسطي الشهير للنفس بأنها: " كمال لكل جسم طبيعي، ذي حياة بالقوة "[3].

ويـرى أنهـا: " بسـيطة لا تركيـب فيهـا: ولا انقسـام بوجـة مـا "[4]، وأنهـا غـير مادية، ومن ثم فهي باقية بعد الموت[5] .

وقـد رأى التفتـازاني[6] " في شـرح المقاصـد": أن الـنفس تنقسـم إلى فلكيـة، وإنسـانية وقـد تطلـق علـى مـا لـيس بمجـرد كـالنفس النباتيـة لمبـدأ آثـار النبـات، والحيوانيـة لمبـدأ آثـار الحيـوان، فمـن ذلـك تفسـر بأنهـا: " كمـال أول لجسـم طبيعـي آلى " مـن حيـث التغـذي والنمـو نباتيـة ، ومـن حيـث الحـس، والحركة حيوانية ، ومن حيث تعقل الكليات إنسانية.

---

١) علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي: (٤٥٠ - ٥٠٤ هـ = ١٠٥٨ - ١١١٠ م) فقيه شافعيّ، مفسر. ولد في طبرستان، وسكن بغداد فدرّس بالنظاميّة. ووعظ. واتهم بمذهب الباطنية فرُجم، وأراد السلطان قتله فحماه المستظهر، وشهد له.
ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان: جـ١، صـ٣٢٧، طبقات الشافعية: جـ٤، صـ٢٨١.

٢) أبكار الأفكار في أصول الدين: جـ ٤: صـ ٧٤.

٣) المبين للآمدى: صـ ١٠١.

٤) غاية المرام: صـ ٢٨٦.

٥) المرجع السابق: ٢٨٧ (بتصرف).

٦) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: (٧١٢ - ٧٩٣ هـ = ١٣١٢ - ١٣٩٠ م) من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة.
ينظر في ترجمته: الدرر الكامنة: جـ٤، صـ٣٥٠، وفيات الأعيان: جـ٤، صـ١٢٢، الوافي بالوفيات: جـ ٨، صـ١٧٩.

ومن حيث إرادة الحركة المستديرة فلكية.... ويزاد لتخصيص الأرضية قيد ذى حياة بالقوة " [1].

ثم قال: "... إن النصوص شهدت بأن للإنسان روحًا، وراء هذا الهيكل المحسوس، الدائم التبدل والتحلل، وكادت الضرورة تقتضي بذلك، ولو بأدني بنية، وهو المراد بالنفس الإنسانية.

والمُعتَمد من آراء المتكلمين: أنها جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل، أو الأجزاء الأصلية الباقية، التى لا تقوم الحياة بأقل منها، وكأنه المراد بالهيكل المحسوس، والبنية المحسوسة: أى من شانها أن تُحَس " [2].

تعمق الغزالي في حقيقة النفس الفاعلة:

أردت هنا أن أذكر رأى الغزالي[3] في عرض مستقل؛ لاختلافه في تفصيل حقيقة النفس؛ حيث رأى أن: النفس ليست جسمًا، خلافا لجمهور المتكلمين، الذين جعلوا النفس جسمًا لطيفًا، أو عرضًا في جسم، بل هي – كما يرى الغزالي – الجوهر الفرد المنير.

ومما جاء في كلامه عن حقيقة النفس: " إعلم أن الله تعالى خلق الإنسان من شيئين مختلفين: أحدهما: الجسم المظلم الكثيف، الداخل تحت الكون والفساد، المركب المؤلف الترابي، الذي لا يتم أمره إلا بغيره. والآخر: هو النفس الجوهري المفرد المنير، المدرك الفاعل، المحرك المتمم للآلات والأجسام، والله تعالى ركَّب الجسد من أجزاء الغذاء، ورباه بأجزاء الرماد، ومهَّد قاعدته، وسوى أركانه وعيَّن

---

١) شرح المقاصد: صـ ٤٤٩.

٢) المرجع السابق: صـ ٤٥٤ ، ٤٥٥.

٣) محمد بن محمد بن محمد الغَزَالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: (٤٥٠ – ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ – ١١١١ م) فيلسوف، متصوف، له نحو مئتى مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غَزَالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف.

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان: جـ١، صـ٤٦٣، طبقات الشافعية: جـ٤، صـ١٠١، سير أعلام النبلاء: جـ٧، صـ١٤٢.

أطرافه وأظهر جوهر النفس من أمره الواحد الكامل المكمل المفيد. ولا أعني بالنفس: القوة الطالبة للغذاء، ولا القوة المحركة للشهوة والغضب، ولا القوة الساكنة في القلب المولدة للحياة ...فإن هذه القوة تسمى روحا حيوانيا، والحس والحركة والشهوة والغضب من جنده....وإنما أعني بالنفس: ذلك الجوهر الكامل الفردي، الذي ليس من شأنه إلاَّ التذكر والتحفظ والتفكر والتمييز والروية، ويقبل جميع العلوم ...وهذا الجوهر رئيس الأرواح وأمير القوى، الكل يخدمونه ويمتثلون أمره. وللنفس الناطقة (أعني: هذا الجوهر) عند كل قوم اسم خاص، فالحكماء يسمون هذا الجوهر: النفس الناطقة، القرآن يسميه النفس المطمئنة، والروح الأمري، والمتصوفة تسميه القلب، والخلاف في الأسامي، والمعنى واحد لا خلاف فيه..."[1].

وعلى ذلك فهى ليست بجسم، ولا عرض في جسم.

إذن فالنفس – كما عرفّها الغزالي – هي: الجوهر الروحاني المنزه عن المادة.

أما وجودها: فقد رأي أنها "عند الحس أخفي من كل شئ، وعند العقل أظهر من كل شئ، منزة عن الصورة الجسمانية " [2].

وقد رأى أنها ذكرت في القرآن الكريم بأسماء عدة: القلب، والروح، والعقل[3].

يقول الغزالي: " إن شئت أن تعرف نفسك فاعلم أنها من شيئين، الأول: هو القلب، والثاني: يسمى النفس والروح..والنفس: القلب الذي تعرفه بعين الباطن"[4].

ثم رأى أن القلب: التكليف عليه، والخطاب معه، والروح الحيواني في كل شئ يتبعه.

---

١) تابع التفصيل في: الرسالة اللدنية (ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي). صـ٥٥.

٢) كيمياء السعادة: صـ ١١٢ : ١١٤ (بتصرف).

٣) إحياء علوم الدين: جـ٣، صـ٤.

٤) كيمياء السعادة: الغزالي: صـ ١١٢ : ١١٤ (بتصرف).

فمن قالوا: إن الروح قديم؛ غلطوا، ومن قالوا: إن الروح عَرَض؛ غلطوا؛ فالعرض لا يقوم بنفسه، بل يكون تابعا لغيره[1].

وقد ربط الإمام الغزالي الإنسان – كصورة – بالعوالم الثلاثة: عالم الملكوت، وعالم الجبروت، وعالم الشهادة، ففيه من كل عالم جزء، حيث قال: " واعلم أن نفس ابن آدم مختصرة من العالم، وفيها من كل صورة في العالم أثر منه؛ لأن هذه العظام الجبال، ولحمه كالتراب، وشعره كالنبات، ورأسه مثل السماء، وحواسه مثل الكواكب... " [2].

وبناءً على ذلك؛ فقد استدل بالكثير من الآيات الكريمة، التى جمعت بين الإنسان والكون في معرفة الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [3]، وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[4].

فالإمام الغزالي يربط بين أجزاء الإنسان بصفته العالم الصغير، وبين أجزاء الكون المحيط به بصفته العالم الكبير.

وهكذا يتضح أن النفس الإنسانية قد احتلت مكانًا كبيرًا عند الغزالي؛ حيث كان أكثر كلامه عن أحوال النفس البشرية وطبيعتها، ودوافعها، فقد حللّها تحليلًا عميقًا وقويًا.

ولا يسع هذا البحث تفصيل ما ذكره رضي الله عنه وأرضاه.

---

١) المرجع السابق: صـ ١١٤ (بتصرف).

٢) كيمياء السعادة: صـ ١١٣ .

٣) سورة الذاريات آية: ٢٠ ، ٢١

٤) سورة فصلت آية: ٥٣.

ومما يجب أن أشير إليه، والجدير بالذكر: أن الإمام الرازي[1] (رحمه الله) لم يكن ذا رأيٍ واحدٍ في هذه المسألة، وذلك على حسب تطوره الفكري؛ حيث تنقلّ من مفهوم إلى آخر:

ففي كتابه (المطالب العالية): كان من أنصار القول بأن النفس جوهر مستقل مفارق روحاني[2].

وفى موضع آخر له وافق الأشعريَ، والباقلانيَ[3]، والجوينيَ من المتقدمين في أن النفس: "جسم لطيف"، وفارق الغزالي في قوله: بروحانية النفس؛ حيث علل أن تصرفها في البدن بآلة تشبه الجسم، وهى جوهر جسمانى نوراني[4].

وعلى الرغم من تصريحه هذا في متابعة الأشعري، والجويني: بأن النفس ليست إلَّا جسمًا نورانيًا؛ فإنه مال إلى القول بروحانيتها متابعًا الغزالي والفلاسفة ، وقد اتضح ذلك عند قوله بحشر الأجساد في كتابه (معالم أصول الدين)، حيث ذهب إلى أن الإنسان جوهر نوراني مشرق في داخل البدن "[5].

ومن ثم؛ فلا ننفي أن مسألة طبيعة النفس الإنسانية وحقيقتها من المسائل الغامضة والمحيرة، لكن الجدير بالذكر أن القرآن الكريم تحدث عن الروح، وعن النفس،

---

١) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازيّ: (٥٤٤ – ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ – ١٢١٠ م) الإمام المفسر. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الريّ) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان: جـ١، صـ٤٦٣، طبقات الشافعية: جـ٤، صـ١٠١، سير أعلام النبلاء: جـ٧، صـ١٤٢.

٢) المطالب العالية: صـ ٣٥.

٣) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: (٣٣٨ – ٤٠٣ هـ = ٩٥٠ – ١٠١٣ م) قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت اليه الرياسه في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجّهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها

ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد: جـ٣، صـ٣٦٤، وفيات الأعيان: جـ٤، صـ٢٦٩، أعلام النبلاء: جـ١٧، صـ١٩٠.

٤) معالم أصول الدين: الرازي: صـ ١٠٨.

٥) المرجع السابق: صـ ١١٨.

ويكفي لنا ما ذكره الله تعالى عن ذلك، وإن كان علماء الكلام لم يخرجوا عن الفهم الإسلامي للنفس: من كونها: مخلوقة، وأن الروح غير البدن، قال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].

والحاصل: أن علماء الكلام (من المعتزلة والأشاعرة) قد اختلفوا في حقيقة النفس وتصورها، وقد عرض ابن حزم الأندلسي تلك الاتجاهات لنظرة علماء الكلام للنفس البشرية، حيث رأى أنها ثلاثة:

الاتجاه الأول: نظر إلى الإنسان أنه الجسد الظاهر، بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ [2].

الإتجاه الثاني: نظر إلى الإنسان أنه النفس دون الجسد، بدليل قوله تعالي: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾ [3].

الإتجاه الثالث: رأى أن الإنسان هو النفس والجسد معًا.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات، وتباعدها، إلاَّ أن ابن حزم رأى أنها على صواب من الفهم الإسلامي لأفعال الإنسان، وليس أحد منها أولي بالقبول من الآخر، ولا يجوز أن يُعَارض أحدها بالآخر، فمثلًا نقول على الحي: هذا إنسانٌ. أي: جسد وروح، ونقول للميت: هذه جثة، أي: جسد فقط [4].

ونجد ذلك واضحًا من تعريف المعتزلة، والأشاعرة لجوهر الإنسان المؤثر .

---

١) سورة الإسراء آية: ٨٥.

٢) سورة الرحمن: ١٤.

٣) سورة المعارج: ١٩ – ٢١.

٤). الفصل في الملل والأهواء والنحل: جـ ٥: صـ ١٩١ ، ١٩٢ (بتصرف).

الفصل الثاني

التكليـــف ومفهومه عند علماء الكلام

تمهيـــد: ـ

اتفق علماء الكلام على أن الإنسان: هو الكائن المكلف، في طبيعته، وتكوينه، خلقه الله سبحانه وتعالى لهذه الأمانة، بدليل قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (١).

وقد أجمع علماء التفسير على أن الأمانة: هى التكليف، وهو أمر عظيم، سماه الله تعالى أمانة؛ لأن من قصر فيه؛ فقد خان الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ومن أداه؛ فله الكرامة، وهو يعلم الأمرين: الخير والشر(٢).

ومن ثم؛ فإن النفس الإنسانية هي محل التكليف، والعقل هو مناطه، والمسئول عنه. قال الله تعالى: ﴿ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾(٣)، **وقال الله تعالى:** ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۖ ﴾ (٤).

فالإنسان في تكوينه من: جسد وروح: في مجموعها النفس؛ صالحة لحمل مشقة التكليف، خلقها الله تعالى لذلك، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا

---

١) سورة الأحزاب: آية ٧٢.

٢) تفسير الفخر الرازى: جـ ٢٥: صـ ٢٣٦ ، ٢٣٧ (بتصرف).

٣) سورة البقرة: ١١٠.

٤) سورة الجاثية: ١٥.

وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[1]، **وقال سبحانه:** ﴿ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾[2].

١) سورة الإنسان: ٢، ٣.

٢) سورة البلد: ٨ ، ٩ ، ١٠.

أولاً: تعريف التكليف: ـ

أ- التعريف اللغوي.

جاء في (الصحاح): " كلفه تكليفا، أي أمره بما يشقُّ عليه. وتَكَلَّفْتُ الشئ: تجشمته. والكلفة: ما تتكلفه من نائبةٍ أو حقّ. والمُتَكَلِّفُ: العِرِّيضُ لما لا يعنيه. ويقال: حملت الشئ تكلفة، إذا لم تطقه إلا تكلفا، وهو تفعلة " [1].

وجاء في (القاموس المحيط): " والتَّكْليفُ: الأَمْرُ بما يَشُقُّ عليك. وتَكَلَّفَهُ: تَجَشَّمَهُ. والمُتَكَلِّفُ: العِرِّيضُ لما لا يَعْنيهِ. وحَمَلْتُهُ تَكْلِفَةً: إذا لم تُطِقْهُ إلاَّ تَكَلُّفاً"[2].

وبذلك يتبين: أن لفظ (التكليف) في اللغة يدور حول معنى: المشقة، والإلزام.

ب-التعريف الاصطلاحي (مفهوم التكليف بين الأشاعرة، والمعتزلة): ـ

أولاً :ـ مفهوم التكليف عند الأشاعرة:

لقد ارتبط مفهوم التكليف عند الأشاعرة بالأمر والنهى، والإلزام الشرعي، ومما جاء في كلامهم عن التكليف: " هو توجه الخطاب بالأمر والنهى على المخاطب، فإن وجد مثل صفة الأمر من النائم والمجنون، والصبي الذي لا يعقل، لم يكن أمرًا منه، ونهيًا، وتكليفًا.... وقد قال أصحابنا: إن التكليف: الذى يجب به شرع، أو يحرم به شرع إنما هو أمر الله تعالى ونهيه " [3].

---

١) الصحاح ٤/١٤٢٤. مادة (كلَّف).

٢) القاموس المحيط: ص٨٥٠.

٣) أصول الدين للبغدادي: صـ ٢٠٧.

ويقول الإمام الباجوري[1] في معنى التكليف: " ثم إن التكليف: إلزام ما فيه كلفة.

وقيل: طلب ما فيه كلفة. فعلى الأول – وهو الراجح – يكون قاصرا على الوجوب والحرمة، دون الندب والكراهة والإباحة؛ إذ لا إلزام فيها. وعلى الثاني: يشمل ما عدا الإباحة؛ إذ لا طلب فيها. فالإباحة ليست تكليفا عليهما ... "[2].

هذا عن التكليف في اصطلاح الأشاعرة.

ثانياً :ـ مفهوم التكليف عند المعتزلة:

أما المعتزلة: فإنها قد خالفت الأشاعرة في مذهبها للتكليف؛ حيث رأت أنه: مسئولية تخص الإنسان الحر العاقل.

ومن ثم؛ تعددت تعريفاتهم للتكليف، أذكر منها:

١ – التكليف هو: إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة، ومشقة .

٢ – هو: الأمر والإرادة للشئ، الذى فيه كلفة على المأمور به.

٣ – من وجب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلف، من حيث أوجب الله تعالى في عقله ما عليه فيه كلفة، فقام ذلك مقام الأمر؛ وذلك لأن الموجب للشئ هو الأمر به، والمريد له"[3].

٤ – هو: إعلام المكلف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل، نفعًا أو ضررًا، مع مشقة تلحقه بذلك، إذا لم تبلغ الحال به حد الإلجاء.... وهذا الاعلام قد يكون بخلق العلم الضروري الدلالة، ولهذا لا يكون إلاَّ من الله عز وجل " [4].

---

١) إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري: (١١٩٨ – ١٢٧٧ هـ = ١٧٨٤ – ١٨٦٠ م) شيخ الجامع الأزهر. من فقهاء الشافعية. نسبته إلى (الباجور) من مراكز محافظة (المنوفية، بمصر) ولد ونشأ فيها، وتعلم في الأزهر، وله حواشي كثيرة. تقلد مشيخة الأزهر سنة ١٢٦٣ هـ واستمر إلى أن توفي بالقاهرة.
ينظر في ترجمته: هدية العارفين ٤١/١، الأعلام للزركلي ٧١/١.

٢) تحفة المريد بشرح جوهرة التوحيد . صـ٣٧.

٣) المغني: جـ ١١: صـ ٢٩٣.

٤) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار: صـ ١١.

ومن الجدير بالذكر: أن بعض تلك التعريفات لها صلة قوية بمفهوم التكليف اللغوي، من حيث إنه كُلفة ومشقة؛ ولذلك ترى المعتزلة أن المشقة ليست بالجسدية فقط، بل كل ما تنفر منه النفس، ويبعدها عما تهواه؛ فإن المشقة في الترجيح بين دواعى الفعل أو الترك، والواجبات الشرعية [1].

كما ترى المعتزلة: أن الأصلح للمكلف أن يتعب قليلًا؛ ليسعد كثيرًا، وأن المشقة بالتكاليف ليست مقصودة لذاتها هنا، بل المقصود هو: تنعم الإنسان بثوابها في الآخرة. وهذا هو وجه العناية بالإنسان في التكاليف [2].

كما يتبين على الجانب الآخر: أن مذهب الأشاعرة في التكليف هو ميزان الشرع في الأمر والنهى، وليس من العقل.

أما المعتزلة: فترى أن التكليف يصفه العقل، ويزنه، لكن مع ذلك ليس في قوة العقول التنبيه على تفاصيل الأمر والنهى، وكل ما في الشرع. كما سيتبين ذلك بالتفصيل.

ثانيا: شروط التكليف: ـ

إن البلوغ، وكمال العقل: هما من شروط التكليف الأساسية عند علماء الكلام.

فالمكلَّف – عندهم – هو: البالغ، العاقل، الذي بلغته الدعوة، سليم الحواس[3]. وهذه هي شروط التكليف.

كما اتفق العقلاء على أن: شرط المكلف: أن يكون عاقلا فاهما للتكليف؛ لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال، كالجماد والبهيمة، ومن وجد منه أصل الفهم لأصل الخطاب، دون تفاصيله، من كونه أمرا ونهيا، ومقتضيا للثواب والعقاب، ومن كون الآمر به هو الله تعالى، وأنه واجب الطاعة،

---

١) المغني: حـ ١١، صـ ١٣٩ (بتصرف).

٢) الخير والشر : أ. د / محمد السيد الجليند: صـ ١٥٢ (بتصرف).

٣) تحفة المريد بشرح جوهرة التوحيد . صـ٣٨.

وكون المأمور به على صفة كذا وكذا، كالمجنون والصبي الذي لا يميز؛ فهو بالنظر إلى فهم التفاصيل كالجماد والبهيمة بالنظر إلى فهم أصل الخطاب، ويتعذر تكليفه – أيضا – لأن التكليف كما يتوقف على فهم الخطاب، يتوقف أيضا على فهم تفاصيله[1].

فالصبي المميز وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز، غير أنه – أيضا – غير فاهم على الكمال ما يفهمه كامل العقل ويعرفه، من: وجود الله سبحانه وتعالى، وأنه سبحانه وتعالى قد أمر عباده وكلفهم بأوامر ونهاهم عن أشياء، وكذلك هو غير فاهم لوجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف.

ولا خلاف – تقريباً – بين الفقهاء، وعلماء الكلام في ذلك.

قال القاضي عبد الجبار[2] في شروط حسن التكليف: " واعلم أن التكليف يقتضي مكلّفًا يختص بصفة..... ويقتضي مكَّلفًا، كما يقتضي فعلًا كُلِّفه، فلابد من ذكر ماهية المكلّف (أى حقيقته أو صفته) ...ثم نذكر ما يجب أن يختص به من الصفات ؛ ليحسن أن يكلّف"[3]. ثم قال: " يدخل في ذلك الكلام في سائر وجوه التكليف التي لولاها لما حسن منه تعالى التكليف من العُدد والآلات "[4].

وأقول: على الرغم من اتفاق الأشاعرة والمعتزلة على اشتراط كمال العقل للتكليف، إلاَّ أن الأشاعرة ترى أنه لو لم يرد الشرع بالخطاب؛ لم يكن شيئًا واجبًا، ولا محظورًا ولاجائزًا، بناءً على مذهبها أن العقل لا يحدد أمرًا، ولا نهيًا [5].

---

١) المرجع السابق . صـ٣٩.

٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الاسد ابادي، أبو الحسين: قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالريّ، ومات فيها. له تصانيف كثيرة. توفي سنة (٤١٥ هـ = ١٠٢٥ م).

ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد ٤١٤/١٢، تاريخ الإسلام ٢٥٤/٩، سير أعلام النبلاء ٢٤٤/١٧.

٣) المغني: جـ ١١ ، صـ ٢٩٢.

٤) المغني: جـ ١١ ، صـ ٢٩٢.

٥) أصول الدين: البغدادي: صـ ١٤٩ (بتصرف).

يقول التفتازاني[1]: " لا خلاف في أن مناط التكاليف الشرعية هو العقل، حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم..." [2].

أما المعتزلة: فترى أن العقل مطابق للتكليف، وأن الله تعالى خلق العقول لهذا التحمل، سواء كان في أمور الدين، أم المعاش؛ ومن ثم فإن الإنسان يصح أن يكون مكلّفًا بالعقل دون الشرع"[3].

وفيما يلي أذكر أهم شروط التكليف عندهما (أعني: الأشاعرة والمعتزلة): ـ

١ – أن يكون الإنسان قادرًا، وحرًا، ومختارًا ؛ ليصح منه إيجاد الفعل فلا يكون العاجز مكلّفًا؛ ومن ثم اتفق المسلمون على أنه إذا زالت القدرة؛ سقط التكليف، فلا تكليف على المكره، والمضطر.

كذلك الإرادة أساس في التكليف ؛ لترجيح الفعل، أو تركه.

لكن الأشاعرة اشترطت القدرة أن تكون مصاحبة للفعل، فلا تقع قبله ولا بعده بل "في حال كونه فاعلًا له؛ لأن قدرة الإنسان عرض، ولا تحدث إلاَّ مقارنة لفعله، فإنه لا بقاء للأعراض [4].

وقد قيل: إن هذا الرأي كان للإمام أبى حنيفة النعمان [5].

وبناءً على ذلك (وكما سيتبين) فقد ذهبت الأشاعرة إلى جواز تكليف الإنسان فوق طاقته، ويجوز وقوعه حسنًا.

---

١) سبقت ترجمته.

٢) شرح المقاصد ٢٣٥/١.

٣) التمهيد لقواعد التوحيد: صـ ٢٦٤.

٤) أصول الدين: البغدادي: صـ ١١٥. (بتصرف).

٥) التمهيد للباقلاني: صـ ٣٣٢.

والإمام أبوحنيفة هو: النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: (٨٠ – ١٥٠ هـ = ٦٩٩ – ٧٦٧ م) إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراده عمر بن هبيرة (أمير العراقين) على القضاء، فامتنع ورعا. وأراده المنصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات.

ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد ٣٢٣/١٣، وفيات الأعيان ١٦٣/٢، سير أعلام النبلاء ١٢٢/١٣.

وقد وضح الباقلاني[1] هذا الرأى قائلًا: " إن المقصود بعدم قدرة الإنسان بتركه للشر، لا بعجزه عنه " [2].

ويعني ذلك: ضعف إرادة الإنسان، لا بعجز قدرته.

لكن المعتزلة رأت أن القدرة في الإنسان متقدمة على تكليفه؛ وذلك لحرية إرادة الإنسان؛ ومن ثم ذهبت معللة: بجواز تكليف الله تعالى الكافر مع علمه سبحانه بأنه لا يؤمن؛ فإن الله تعالى أقدره على الإيمان وأزاح عِلله، وقوى دواعيه ومكّنه من ذلك، بكل أنواع التمكين، والألطاف، وفعل به كل ما يحتاج إليه في التكليف، ومع ذلك اختار الكفر؛ لسوء اختياره لنفسه " [3].

وعلى ذلك لو قيل: إن ذلك (أي: تكليف الله تعالى الكافر مع علمه سبحانه بأنه لا يؤمن) عبثٌ؛ لِعلم الله تعالى بكفره. كان ردهم: " إذا جاز أن يعلم أن عند تكليفه يؤمن غيره، وخرج بذلك من كونه عبثًا، فيجب أن يُحكم بحسنه...." [4].

ومن الجدير بالذكر:

أن ابن تيمية[5] وافق المعتزلة: في أن العبد قادر على ما أمره الله تعالى به من الإيمان، وعلى ترك ما نهى عنه من الكفر، وعلى أن يبدل حسناته بالسيئات

---

١) سبقت ترجمته.

٢) التمهيد للباقلاني: صـ ٣٣٢ (بتصرف).

٣) شرح الأصول: القاضي عبد الجبار: جـ ٨: صـ ٤.

٤) المغني: جـ ١١: صـ ٢٧١.

٥) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: (٦٦١ – ٧٢٨ هـ = ١٢٦٣ – ١٣٢٨ م)، ولد في حران، وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، وناظره العلماء، ثم أمر الحاكم بسجنه، فسجن مدة، ثم نقل إلى الإسكندرية. ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ، واعتقل بها سنة ٧٢٠ وأطلق، ثم أعيد، ومات معتقلا بقلعة دمشق.

ينظر في ترجمته: فوات الوفيات ٣٥/١، الدرر الكامنة ١٤٤/١، سير أعلام النبلاء ١٨٣/٣.

عن طريق التوبة، وقد استدل بقوله تعالى: ﴿ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفۡ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلۡمُرۡسَلُونَ ۝١٠ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسۡنَۢا بَعۡدَ سُوٓءٖ فَإِنِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [1].

٢ – أن يكون الإنسان ممكنًا بالآلات التى تعينه على فعل ما كُلّف، وبذلك قبل التكليف، وهى على ضربين:

أحدهما: في خلق الإنسان كالحواس.

الثاني:قدرة العبد المكتسبة، في حصوله على ذلك، حسب إرادته وأفعاله[2].

وقد ذهبوا (أعني: المعتزلة) إلى أن: " الآلات مختلفة الأحكام، فمنها ما يحتاج إليه في حال الفعل، ومنها ما يُحتاج إليه من قبل، ومنها ما يُحتاج إليه في الحالين. وهذه الآلات على ضربين:

أحدهما: لا يقدر عليه إلا القديم تعالى، فلا بد من أن يمكنَّه بأن يعطيه ذلك.

والآخر: يصح من العبد أن يُحَصِّله لنفسه، بأن يقصد إلى الجسم فيحصله على الصفة التي معها كون آلة، كالقوس وغيره، فلا يمتنع أن يكلفه الله تعالى الفعل ولا يعطيه الآلة، بل يكلفه أن يحصلها لنفسه.." [3].

وقد أضافت المعتزلة إلى شروط التكليف:

٣ – أن يكون عالمًا بما كُلِفَ، وبصفاته، أو مُمَكنًا من معرفته؛ وذلك لكي يؤدي الإنسان ما كُلِفَ به على الوجه الذى كُلِفَ به، وإن لم يعلمه بعينه بأن يعلم سببه، فيكون علمه بسببه كالعلم به، في أن يحسن أن يكلف معه [4].

كذلك فإن للعقل ماهية وحقيقة بوصفه مسئولًا عن التكاليف؛ ومن ثم رأوا أن العقل عبارة عن جملة من العلوم المخصصة، فإذا حصلت في المكلف؛ صحح منه النظر، والاستدلال، والقيام بأداء ما كُلِفَ به [5].

---

١) سورة النمل: ١٠ ، ١١. وينظر: درء تعارض العقل والنقل: جـ ٢، صـ ٤٢٥ ، ٤٢٦.

٢) المغني: جـ ١١ ، صـ ٣٧١ (بتصرف).

٣) المغني: جـ ١١ ، صـ ٣٧٢ (بتصرف).

٤) المرجع السابق: جـ ١١: من ص ٧١: ٧٥. (بتصرف).

٥) المرجع السابق: والجزء ، صـ ٣٧٥: ٣٨٧ (بتصرف).

٤ – أن يكون المكلف مشتهيًا، ونافر الطبع؛ ليحسن أن يكلف، وهذه هى صفة النفس، ومن ثم فإن مشقة التكليف في حمل ذلك؛ بمنفعة الثواب، والبعد عن المضرة بالعقاب[١].

٥ – كذلك اشترطت المعتزلة: أن لا يجوز التكليف مع المنع من فعل ما كلّف به [٢].

٦ – زوال الإلجاء في فعل ما كلّف [٣]، فإن المُلجأ: هو من دُفع إلى ضرر يُدفع أعظمها بأدونهما، ومثّل ذلك بالمُلجأ إلى الهرب من السبُع، والملجأ إلى أكل الميتة إذا دفع به الجوع الشديد، والملجأ إلى الهرب من العدو " [٤].

وذلك ليكون الإنسان مختارًا دون اضطرار حتى يستحق به المدح، فكل ما لا يستحق المدح به؛ لا يستحق التكليف، وكل ما لا يستحق به التكليف لا يستحق الثواب.

وقد ذكر أبو هاشم[٥] المعتزلي: أن الإلجاء والاضطرار في اللغة بمعنى واحد، واحد، كقوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ ﴾ [٦]، وقوله: ﴿ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ ﴾[٧] ..وغير ذلك، ولذلك فالملجأ لا يجوز أن يقع منه غير ما ألجي إليه، أما القادر فلا يجوز أن يقع منه الضدين من

---

١) المرجع السابق ، والجزء: صـ ٣٨٧: ٣٩٠ (بتصرف).

٢) المرجع السابق ، والجزء: صـ ٣٩١ (بتصرف).

٣) المغني: جـ١١، صـ ٣٩١ (بتصرف).

٤) المرجع السابق ، والجزء: صـ ٣٩٤ (بتصرف).

٥) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، (٢٤٧ – ٣٢١ هـ = ٨٦١ – ٩٣٣ م) من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت " البهشمية " نسبة إلى كنيته " أبي هاشم ".

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان ٢٩٢/١، البداية والنهاية ١٧٦/١١، تاريخ بغداد ٥٥/١١.

٦) سورة البقرة: ١٧٣.

٧) سورة الأنعام: ١١٩.

الأفعال .... وبيَّن أن المتكلمين إنما فرقوا بينهما (يعني: الإلجاء والاضطرار) من جهة الاصطلاح، أما في اللغة فهما لا يختلفان[1].

ثالثا: الحكمة من التكليف بين الأشاعرة والمعتزلة.

على الرغم مما اتفق عليه الأشاعرة والمعتزلة من أن الإنسان في طبيعته خلقه الله تعالى للتكليف ومشقته، إلاَّ أنهما افترقا في رؤيتهما حكمة الله تعالى وإرادته، فيما كلف به الإنسان.

فالأشاعرة رأوا (كما سيتضح) عموم قدرة الله تعالى وإرادته؛ ومن ثم فلا يجب تعليل أفعال الله تعالى، ولا يجب عليه شيئ، حتى ولو كان في ظاهرها التعارض مع مصالح العباد، ولذلك كان من نهجهم: جواز ما لا يطاق على الإنسان.

وقد نقضت المعتزلة كل ذلك، ورأت أن العدل الإلهي يقتضي وجوب الصلاح والأصلح على الله (سبحانه وتعالى)؛ ومن ثم استدلت بتقديم العقل على ظاهر النقل، فذهبت إلى أن الغرض من التكليف: المنفعة للإنسان، وتحصينه من المضار، وتكليف الله تعالى له أمر حسن، حتى وإن كان لا يعلم وجه الحكمة فيه، فإنه لا يلزمه معرفة وجه الحكمة في كل فعل من أفعاله. فالله تعالى خلق الخلق لينفعهم، والمنفعة تكون على وجوه هى:

١ – " أن يريد أن ينفعه تفضلًا.

٢ – أن يريد تعريضه لمنفعة، مستحقة على وجه التعظيم بالتكليف.

٣ – أن يريد تعريضهم لمنفعة مستحقة، على طريق الأعواض[2].

ـ وعلى ذلك فإن : الأصل في منهج المعتزلة: أن التكليف هو المنفعة، والتعظيم، والتشريف للإنسان؛ ومن ثم (وكما يتبين) أوجبت المعتزلة الكثير من الأفعال على الله تعالى في تكليف الإنسان، منها " مايجب أن يختص به من الصفات ؛ ليحسن أن يكلف به. ويدخل في ذلك الكلام في سائر وجوه التمكين، التى

---

١) المغني. جـ١١: صـ ٣٧٥ (بتصرف).

٢) المغني. جـ١١: صـ ٣٧٧ (بتصرف).

لولاها لما حسن منه التكليف (سبحانه وتعلى) من العُدد والآلات وغيرها، ولابد من إزاحة العِلل والألطاف، ورفع المانع، ووجوه الإلجاء، وحسن التكليف من الثواب، والعقاب، والعلم بهما.

كما رأت بوجوب فعله (سبحانه وتعالى) من الأمراض وغيرها مما الوجه في حسنه كونه لطفًا...وهكذا "[1].

هكذا أوجبت المعتزلة الكثير من الأفعال على الله تعالى؛ لكي يكون الإنسان بوصفه مكلّفًا، يستحق الثواب.

يقول القاضي عبد الجبار[2]: " إعلم أنه تعالى قد ثبت أنه لا يختار فعل القبيح؛ لكونه عالما غنيا، فيجب القطع على أنه لا يجوز أن يكلف الأمور الشاقة إلا على جهة التعريض للمنفعة، وإلا كان ذلك قبيحا؛ لأنه لا يجوز أن يقال: إنه يحسن أن يكلف على جهة الاستحقاق؛ لأن ذلك يقتضي في كل تكليف وجوب تقدم تكليف آخر له، وفي هذا إبطال القول بأن التكليف أولاً.

ولا يصح أن يقال: إنه تعالى يلزم الشاق تخلصا من مضرة؛ لأنه لا مضرة يشار إليها إلا ويصح منه تعالى أن يدفعها عنه من غير تكليف، فيكون التكليف في الحال هذه عبثا. فلم يبق إلا أنه إنما يكلف لمنفعة، لولاها لم يحسن التكليف "[3].

وهكذا أوجبت المعتزلة الكثير من الأفعال على الله تعالى.

أما الأشاعرة فيرون أنه: يحسن التكليف من الله تعالى، حتى ولو ابتدأ بالألم، وبدون التعريض للثواب والعقاب، ولا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئا لغرض [4].

تعقيب:

لقد بالغت المعتزلة في شروطها – السابق ذكرها – في التكليف، حيث اشترطت – مثلا – أن يكون المكلف مشتهيًا، ونافر الطبع ؛ ليحسن أن يكلف ..إلخ.

---

١) المرجع السابق: والجزء، صـ ٣٧٩ (بتصرف).

٢) سبقت ترجمته.

٣) المغني: جـ ١١: ص ١٢٧ ، ١٢٨.

٤) المغني: جـ ١١: ص ٢٩٢ (بتصرف).

وقد سبق التوضيح: أن الإنسان هو الكائن المكلف في طبيعته؛ ومن ثم فلا داعي لاشتراط ما هو بديهي في طبيعة الإنسان.

كما نجد في كلامها (أعني: المعتزلة) الكثير من التكرار والتجاوز في حقه تعالى.

الفصل الثالث

أفعال الإنسان بين الأشاعرة والمعتزلة

مقدمة: ـ

إن أفعال العباد لم تزل موضع إشكال منذ القدم، فهي ليست وليدة اليوم أو الأمس، حيث سبق ظهورُها ظهورَ الإسلام، فتعرضت لها الأمم السابقة، كما تعرض لها المفكرون المسلمون.

وإذا نظرنا إلى موقف المفكرين الإسلاميين من هذه القضية؛ رأينا مواقف عدة متناقضة، ويرجع ذلك إلى الأدلة التي بنى عليها كلٌ من الفرق الكلامية مواقفها، ففي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة نوعان من الأدلة:

الأول: يشير وبصراحة إلى أن كل ما في الكون هو بقدرة الله سبحانه وتعالى وحده، وأنه لا مدخل للقدرة الإنسانية في أي شيء من الأشياء حتى أفعاله نفسها.

الثاني: يشير إلى أن للإنسان قدرة يستطيع بها أن يقوم بأفعال معينة؛ مما يثبت للإنسان الفعالية. وخصوصا إذا ما نظر إلى هذه القضية من جانب آخر، وهو: مسئولية الإنسان عن تلك الأفعال؛ مما يجعل من اللازم إثبات تلك المقدرة، وإلا صرنا إلى نسبة الظلم لله عز وجل. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

فنتيجة لهذه الأدلة المتعارضة في الظاهر، وغموض المسألة؛ ورد التعارض في المواقف بين المتكلمين. فتمسك المعتزلة بالنصوص التي تشير لحرية الإنسان وقدرته.

وفي المقابل؛ نجد الجهم بن صفوان قد تمسك بالأدلة التي تنفي قدرة الإنسان مطلقا، وقد جاء مذهب الأشعري وسطاً بين هذا الموقف وذاك؛ حيث نفى – أيضا – أن تكون للعبد قدرة مؤثرة في الأشياء، بل ليس له من أفعاله إلا الكسب.

وفيما يلي نفصل قول المعتزلة والأشعري على حد سواء.

وقد قسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول

الإرادة الإلهية وعلاقتها بإرادة الإنسان

تمهيد:

اتفق علماء الكلام والحكماء على إطلاق القول بأنه سبحانه وتعالى مريد، وقد دلَّ على ذلك: الكتاب، والسنة، والضرورة العقلية.

ولا شك أن الإنسان لا يعلم ما سيحدث له، لكن مع ذلك لو سألنا إنساناً على الأرض منذ أن خُلق، وإلى قيام الساعة – بصرف النظر عن ما يعتقده من دين:ـ هل أنت مجبر في أفعالك؟! فإنه بالطبع سيقول: لا، أنا أفعل ما يخطر في نفسي، وما أقتنع به، أمّا ما ترددت فيه، ربما لا أفعله.

كذلك لو سألناه: هل أنت تستطيع أن تخلق شيئًا ؟! أو هل أنت خلقت أو أوجدت شيئًا في نفسك، كسمعك وبصرك مثلًا؟!

فإنه بالطبع سيقول: لا، حتى ولو كان شديد الكفر والعناد!

وبذلك نرى التعارض – ظاهرا – بين الإرادة الإنسانية، والقضاء والقدر، وصفة الخلق والإبداع.

وسوف يتبين ذلك من خلال عرض النقاش بين علماء الكلام على قدر المستطاع.

إن من الأسس الإيمانية المهمة في العقيدة الإسلامية: الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره، وإن هذا الإيمان يتضمن أمورًا مهمة: ـ

١ – الإيمان بعلم الله تعالى بما سيكون قبل أن يكون.

٢ – الإيمان بمشيئته العامة، وإرادته الشاملة لكل شيء.

٣ – الإيمـــان بكتابته كل شئ في اللوح المحفوظ. قال تعالى: ﴿ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴾[١].

٤ – الإيمان بخلق وإيجاد كل مخلوق، حسب علمه، وإرادته، وكتابته. قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾[٢]

ومن ثم؛ فإن حكم الإيمان بالقضاء والقدر واجب وفرض، فهو الركن السادس من أركان الإيمان، بدليل ما جاء في حديث رسول الله ﷺ (...لما أتاه جبريل فسأله عن الإيمان فقال ﷺ : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى) [٣].

---

١) سورة سبأ: ٣.

٢) سورة الزمر: ٦٢.

٣) جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب الإيمان – باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر، ٣٦/١، رقم ٨. وتمام الحديث: عن عبد الله بن عمر قال: حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ، وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ، وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ: «مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ» قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَتِهَا، قَالَ: «أَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ»، قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ لِي: «يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟» قُلْتُ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ».

ولذلك قال الله تعالى: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ﴾ [1].

وقال ﷺ (كل شئ بقدر حتى العجز [2] والكيس [3]) [4].

---

١) الحديد: ٢٢

٢) العجز: الضعف . لسان العرب: جـ٣، صـ٢٩٣. مادة (عجز).

٣) الكيس: النشاط. الصحاح: جـ٣، صـ١٩٣٢. مادة (كيس).

٤) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب القدر – بَابُ كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ، ٤/٢٠٤٥، رقم ٢٦٥٥.

أولا: مفهوم القضاء والقدر:

الجدير بالذكر أن نبدأ بمفهوم القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح، وما وردفي القرآن الكريم من معانٍ تخصهما؛ لأن ذلك أساس لفهم طبيعة الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الإرادة الإلهية وعلاقتها بأفعال الإنسان.

أ- المفهوم اللغوي:

- مفهوم القضاء في اللغة واستعمال القرآن الكريم:

القضاء لغة: " الحكم. وقضى: حكم وفصل[1].

جاء في (معجم مقاييس اللغة): " القاف، والضاد، والحرف المعتل؛ أصل صحيح يدل على إحكام أمر، وإتقانه، وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾[2]...."[3].

والقضاء: هو الحكم، والصنع، والحتم، والبيان، وأصله القطع، والفصل، وقضاء الشيء، وإحكامه، وإمضاؤه، والفراغ منه؛ فيكون بمعنى الخلق[4].

وقد ورد القضاء في القرآن الكريم بمعان كثيرة، هي: -

١ – الإعلام والإخبار، قال تعالى: ﴿ وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ وَلَتَعۡلُنَّ عُلُوّٗا كَبِيرٗا ﴾[5] أى: أعلمناهم، وأخبرناهم.

---

١) الصحاح: جـ٣، صـ١١٧.

٢) سورة فصلت: ١٢.

٣) معجم مقاييس اللغة: جـ٢، صـ١٤٣. مادة (قضى).

٤) تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة (ص٤٤١-٤٤٢).

٥) سورة الإسراء ٤.

٢ – **الحكم: قال تعالى:** ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [١] **فقضيت بمعنى: حكمت.**

٣ – **الأمر: قال تعالى:** قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾ [٢] **بمعنى: أمر.**

٤ – **الإرادة: قال تعالى:** ﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [٣]، **بمعنى: أراد.**

٥ – **الإيجاد على وجه الإتقان والإبداع، قال سبحانه وتعالى:** ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ ﴾ [٤]. **أي: اوجدهن على وجه الإتقان**[٥].

- مفهوم القدر في اللغة واستعمال القرآن الكريم:

القدر في اللغة: مصدر قدَرتُ الشيء أقْدُره قَدْرًا؛ أي: أحطتُ بمقداره، فهو الإحاطة بمَقادير الأمور[٦].

كما ورد القدر في لغة العرب بمعنى: العلم المحيط بمقادير الأشياء وجميع أحوالها التي تكون عليها. والشئ المقدر الصادر عن فاعله.

---

١) سورة النساء ٦٥.

٢) سورة الإسراء ٢٣.

٣) سورة آل عمران: آية ٤٧.

٤) سورة فصلت: ١٢.

٥) ينظر في تلك المعاني: المفردات في غريب القرآن. صـ٣٦.

٦) لسان العرب: جـ٥، صـ١٩٣.

كما ورد القدر – أيضا – في القرآن الكريمبمعان متعددة، منها:

١ – المقدار والتقدير الكمي: قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَحۡمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلۡأَرۡحَامُ وَمَا تَزۡدَادُۚ وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ ﴾[١] أى: جعل الله تعالى الأشياء على مقادير مخصوصة في أجناسها وأنواعها، وأفرادها، وصفاتها وأفعالها، وآجالها.

والتقدير بهذا المعنى يتناول المخلوقات، في ذواتها وصفاتها، كل واحد على حسبه.

٢ – التقدير والإحكام على مقتضى الحكمة الإلهية، وتهيئة المخلوق لما يصلح له، كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿ فَقَدَرۡنَا فَنِعۡمَ ٱلۡقَٰدِرُونَ ﴾[٢].

٣– التعظيم. وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ ﴾[٣]

٤– تحديد المقدار الزمني أو المكاني. وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ﴾[٤]

٥– الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشئ. قال تعالى: ﴿ وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا فِيٓ أَرۡبَعَةِ أَيَّامٖ ﴾[٥] ، أي: رتَّب أقواتها[٦].

ب – المفهوم الاصطلاحي (مفهوم القضاء والقدر في اصطلاح علماء الكلام).

---

١) سورة الرعد ٨.

٢) سورة المرسلات ٢٣.

٣) سورة الأنعام: ٩١.

٤) سورة يس: ٣٩.

٥) سورة فصلت: ١٠.

٦) ينظر في تلك المعاني: المفردات في غريب القرآن. صـ٣٨.

ذهبت الأشاعرة إلى أن قضاء الله تعالى هو: إرادته الأزلية المتعلقة في الأزل بجميع الأشياء، خيرها وشرها على ما هي عليه فيما لا يزال.

والقدر: إيجاد الله تعالى لجميع الأشياء على قدر مخصوص، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبقا للإرادة[١].

وبناء على ذلك يتبين: أن القضاء – عندهم – هو: الإرادة، باعتبار تعلقها التنجيزي القديم بالكائنات، فيكون قديما. وأن القدر من صفات الأفعال، فيكن تعلقه حادثا.

أما الماتريدية: فقد ذهبت إلى أن: " القضاء هو: إيجاد الله تعالى للأشياء مع الإحكام والإتقان على الوجه الأكمل.

والقدر هو: علمه تعالى أزلا بما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال "[٢].

بناء على ذلك: فإن القضاء – عندهم – يرجع إلى صفات الأفعال، فيكن حادثا، وعلى نقيضه القدر فيكون قديما؛ لأنه راجع إلى صفة العلم[٣].

أما الحكماء والفلاسفة: فقد اختلف النقل عنهم: والذي ذكره صاحب (المواقف) هو أن: القضاء عبارة عن: علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الموجود، حتى كون على أحسن نظام، ويعبرون عنه بالعناية. والقدر هو: خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها. على الوجه الذي تقرر في القضاء[٤].

ويتبين من هذا الرأي للفلاسفة أن القضاء – في مفهومهم – قديم، والقدرحادث.

أما المعتزلة – كما سيتبين من أصول مذهبهم: أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية – رأوا أنه لا قضاء ولا قدر بالنسبة لأفعال العباد الاختيارية – بالمعنى الذي قالته

---

١) المواقف للايجي وشرحه للجرجاني: جـ٨، صـ١٧٨، شرح المقاصد للتفتازاني جـ٢، صـ١٣٩.
يقول الحافظ ابن حجر: " ..القضاء هو: الحكم الكلي الإجمالي في الأزل، والقدر جزئيات ذلك الحكم وتفاصيله".
ينظر: فتح الباري جـ١١. صـ٤٧٧.

٢) شرح المقاصد للتفتازاني جـ٢، صـ١٣٩.

٣) القول السديد في علم التوحيد: جـ٢، صـ١٣٦. بتصرف.

٤) المواقف للايجي وشرحه للجرجاني: جـ٨، صـ١٧٨.

الأشاعرة – وإنما الثابت أن علمه تعالى بالأفعال ووجودها في الخارج مرتبط باختيار العباد وقدرهم[1].

قال تعالى: ﴿ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴾[2] .

وبناء على ما سبق من معنى القضاء والقدر في اصطلاح المتكلمين؛ فقد قيل: إن ما اصطلح عليه الماتريدية (وحاصله: تفسير القضاء بأنه: إيجاد الله تعالى للأشياء على وجه الإحكام والإتقان، وتفسيرها للقدر بعلمه تعالى) هو الموافق للغة، وهو أجدر الأقوال بالقبول[3].

ثانيا: الإرادة الإلهية، والإرادة الإنسانية بين الأشاعرة والمعتزلة:

ذهبت الأشاعرة إلى أن الإرادة الإلهية تعم سائر المحدثات، فقد رأى أبو الحسن الأشعرى[4]، أن الإرادة من صفات الذات؛ ومن ثم وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته، كما أن العلم من صفات الذات؛ فجب عمومه لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته، وأيضًا فقد دلّت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شئ حادث، ولا يجوز أن يخلق ما لا يريده، وقد قال الله تعالى: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[5]، وأيضًا فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده ؛ لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد الأمرين: ـ

---

١) المرجع السابق جـ٨، صـ١٧٨.

٢) سورة فصلت: ١٠.

٣) القول السديد في علم التوحيد، صـ١٣٧. بتصرف.

٤) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصح أبي أبي موسى الأشعري: (٢٦٠ – ٣٢٤ هـ = ٨٧٤ – ٩٣٦ م) مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب. ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان ٣٢٦/١، طبقات الشافعية ٢٤٥/٢، سير أعلام النبلاء ١٧٤/٤.

٥) سورة البروج: ١٦.

إما إثبات سهو، وغفلة. أو إثبات ضعف، وعجز ووهن، وتقصير عن بلوغ ما يريده، فلماّ لم يجز ذلك على الله تعالى، استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده[١].

وقد علل الإمام الأشعرى ذلك؛ فرأى أن الكفر أكثر من الإيمان، ولو كان الكفر غير مراد الله تعالى؛ لكانت مشيئة ابليس مرتبة ليست لرب العالمين! [٢].

وفي إثبات صفة الإرادة: ذكر الآمدي[٣] في مذهب أهل الحق: " أن الباري تعالى مريد بإرادة قديمة أزلية وجودية واحدة، لا تعدد فيها، متعلقة بجميع الكائنات، وهى مع ذلك متحدة لا كثرة فيها، ومع اتحادها غير متناهية بالنظر إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها "[٤].

وكذلك قال التفتازانى[٥]: " مذهب أهل الحق: أن كل ما أراد الله تعالى فهو فهو كائن، وأن كل كائن فهو مراد له، وإن لم يكن مرضيًا، ولا مأمورًا به، بل منهيًا عنه، وهذا ما اشتهر من السلف: أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن"[٦].

كذلك رأى الأشعرى[٧] أيضًا: أن كل ما في الكون في سلطان الله وإرادته، حتى الكفر والمعاصى، ولو أراد الخلقُ كلُهم أن يؤمنوا، وهو سبحانه لا يريد، لم يؤمنوا [٨].

وقال الإمام الجوينى في ذلك أيضًا: " فمذهبنا: أن كل حادث مراد الله تعالى حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها " [٩].

---

١) اللمع: الأشعري: صـ ٤٧ ، ٤٨ (بتصرف)

٢) الابانة: جـ ٢: صـ ١٦٤ (بتصرف).

٣) سبقت ترجمته.

٤) غاية المرام في علم الكلام: صـ٧١.

٥) سبقت ترجمته.

٦) شرح المقاصد: جـ ٢، صـ ١٠٠.

٧) سبقت ترجمته.

٨) الإبانة: جـ ٢: صـ ١٦٣ (بتصرف).

٩) الإرشاد: الجويني: صـ ٣٧ (بتصرف).

ويقول التفتازاني[1] موضحا الاختلاف بين علماء الكلام في صفة الإرادة: "فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية. وعند الجبائية[2]: صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات. وعند ضرار[3]: نفس الذات. وعند النجار[4]: صفة سلبية هي كون كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه، وعند الفلاسفة: العلم بالنظام الأكمل .... وعند المحققين من المعتزلة هي: العلم بما في الفعل من المصلحة..." [5].

ثم قال التفتازاني[6]موضحا ما تمسك به الأشاعرة في إثبات مذهبهم: "تمسك "تمسك أصحابنا بأن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض، مع استواء نسبة الذات إلى الكل لا بد أن يكون لصفة شأنها التخصيص؛ لامتناع التخصيص بلا مخصص، وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل، وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة، وهو معنى واضح عند

---

١) سبقت ترجمته.

٢) الجبَّائية: أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي، وقد انفرد بعدة أقوال منها: إنكاره بعث الأجساد بعد الموت، وأن الله يحيي أرواح الموتى، ويبعث أرواح من في القبور.
ينظر: الملل والنحل: صـــ ٧٨، الفرق بين الفرق: صـــ١٨٣ ـ ١٨٤.

٣) ضرار بن عمرو الغطفانيّ: قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يدركها. فخالفهم، فكفروه وطردوه. وصنف نحو ثلاثين كتابا، بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج، وفيها ما هو مقالات خبيثة. وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحيّ فأفتى بضرب عنقه، فهرب، وقيل: إن يحيى بن خالد البرمكي أخفاه.
قال الجشمي: ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ، لأنا نتبرأ منه فهو من المجبرة. توفي نحو سنة: (١٩٠ هـ = ٨٠٥ م).
ينظر في ترجمته: تاريخ الإسلام ٨٦٦/٤، سير أعلام النبلاء ٥٣١/٨، الوافي بالوفيات ٢١٠/١٦.

٤) الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازيّ، أبو عبد الله: رأس الفرقة (النجارية) من المعتزلة، وإليه نسبتها. كان حائكا، وقيل: كان يعمل الموازين، من أهل قم، وهو من متكلمي (المجبرة) وله مع النظام عدة مناضرات. وأكثر المعتزلة في الريّ وجهاتها من النجارية، وهم يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد وفي الوعد والوعيد وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية. وهم ثلاث فرق: البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركة. توفي نحو سنة: (٢٢٠ هـ = ٨٣٥ م).
ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء ٥٣٧/٨، الدر الثمين في أسماء المصنفين. صـ٣٥٠، الأعلام ٢٥٣/٢.

٥) شرح المقاصد: جـ٢، صـ٩٤.

٦) سبقت ترجمته.

العقل، مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات، شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر، وينبه على مغايرتها للقدرة: أن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء، بخلافها. وللعلم: أن مطلق العلم نسبته إلى الكل على السواء، والعلم بما فيه من المصلحة، أو بأنه سيوجد في وقت كذا سابق على الإرادة، والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها ... وما يقال أن العلم تابع للوقوع، فمعناه: أنه يعلم الشيء كما يقع وأن المعلوم هو الأصل في التطابق لأنه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة "[1].

أما المعتزلة: فقد سبق في مذهبها: أن الإرادة صفة فعل لله تعالى، لا صفة ذات؛ ومن ثم فهي حادثة، ولذلك ذهب الجبائي[2] والقاضي عبد الجبار[3] وغيرهما: أن هذه الصفة توجد لا في محل.

وهذا يرجع لأصولها المذهبية في إطلاق الحرية الإنسانية، ومسئوليته عن أفعاله.

قال القاضي عبد الجبار: "... إن إرادته لاختراع الخلق إنما حسنت لأنها إرادة لخلقهم لينفعهم، أو إرادة لخلق ما ينفع به، أو إرادة لخلق الشئ للأمرين جميعا... " [4].

ثم قال "...وما اقتضى كون الفعل حكمة يوجب كون إرادة الحكمة حسنة"[5].

ومن ثم؛ يري أن كل ما هو قبيح، لا يكون من إرادته سبحانه وتعالى، لكونه عالمًا غنيًا؛ فيجب القطع على أنه لا يجوز أن يكلف الأمور الشاقة إلاَّ على جهة التعريض للمنفعة [6].

---

١) شرح المقاصد: جـ٢، صـ٩٤.

٢) سبقت ترجمته.

٣) سبقت ترجمته.

٤) المغني: جـ ١١: صـ ١٢٧.

٥) المرجع السابق ، والجزء: صـ ١٢٨.

٦) المرجع السابق: والجزء: صـ ١٦٥ (بتصرف).

الجدير بالذكر: أن المعتزلة قسَّمت إرادة الله تعالى بالموجودات على جهتين:

الجهة الأولى: إرادة حتم وجبر. وهي ما أراد الله تعالى من خلق السماوات والأرض والجبال فما هو واقع لا محالة.

الجهة الثانية: إرادة أمر مع تمكين وتفويض. وهي الإرادة التي مع التفويض بالأفعال، كقوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ ﴾[1]

فكان قضاؤه في ذلك سبحانه وتعالى هو ما أمر به، من أن لا نعبد معه غيره، وما أمر به من البر والإحسان إلى الوالدين، فأراد الله تعالى لعباده ما أمرهم به، وأعطاهم من القدرة والاستطاعة والآلات لذلك الأمر[2].

وهذا لأن تعريف المعتزلة – كما سبق – للإنسان: أنه القادر الحي المريد.

أما الإنسان المريد: فقد عرَّفه القاضي عبد الجبار بأنه: المختص بالصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه[3]؛ ولذلك يرى: أن ذلك من الضرورة والبداهة العقلية، التي يراها الإنسان من نفسه، فلما رجع إلى نفسه ميَّز بين أن يكون على هذه الصفة وبين أن يكون على غيرها من الصفات.

وقد ذهب ضرار بن عمرو[4] إلى أن إرادة الله تعالى على وجهين:

الأول: إرادة هي المراد، وهي خلق له، والخلق هو المخلوق، وأن أفعال العباد مرادة لله تعالى؛ وبالتالي هي إرادته.

الثاني: هو الأمر بالطاعة، وهي غير الطاعة[5].

---

١) سورة الإسراء: ٢٣.

٢) رسائل العدل والتوحيد (كتاب الرد على ابن الحنفية): جـ٢، صـ١٨٣- ١٨٥ (بتصرف).

٣) المغني: جـ٥، صـ١٥، ١٦.

٤) سبقت ترجمته.

٥) المغني: جـ٦، صـ١٥، ١٦.

وعلى ذلك؛ فقد رفضت المعتزلة مذهب الأشاعرة في عموم إرادة الله، ولم يروا في هذا القول انتقاصًا من قدر الإرادة الإلهية، فالله تعالى أراد الإنسان حرًا ومختارًا؛ لأنه مكلف، ومسئول عن أفعاله التى سيحاسب عليها.

ومن ثم فالإنسان المكلف قادر على أن تقع أفعاله بإرادته واختياره، دون مرجح من خارج [١] .

وقد أشار جمهور المعتزلة إلى أن الإنسان يفكر، ثم يحدد ما يريد، ويعزم على الفعل، حيث رأى معظمهم: أن الإرادة تسبق الفعل، ما عدا الجبائي الذي رأى إن إرادة الإنسان تكون في لحظة التخصيص[٢].

فقد رأى أبو الهزيل العلاف[٣]: أن الإنسان يفكر، ثم يحدد ما يريد، ويعزم على الفعل، فالإنسان عندما يستجمع نفسه لفعل معين، ويريده، ويعزم عليه، يقع الفعل وجوبًا على إرادته لو كان لا يوجد فاصل زمنى بين الإرادة، والفعل.

وقد رأى آخرون منهم، مثل: هشام بن عمرو الفوطي[٤]، وعباد بن سليمان[٥]:

---

١) المرجع السابق: جـ ١١: ص٣٠٠ (بتصرف).

٢) المغني: جـ ١١: صـ ١٢٧.

٣) سبقت ترجمته.

٤) هشام بن عمرو الفوطي المعتزلي الكوفي مولى بني شيبان أحد شيوخ المعتزلة في القرن الثالث الهجري، صاحب ذكاء وجدال. توفي بالكوفة سنة (٨٣٣هـ). وكان لا يُجيز لأحدٍ أن يقول: " حسْبُنا الله ونِعْم الوكيل ". ولا: إنّ الله يعذِّب الكفار بالنّار، ولا: إنّه يُحْيِى الأرض بالمطر. ويرى أنّ القول بأنّ الله يُضِلّ مَنْ يَشَاء ويهدِي مَنْ يَشاء إلحادٌ وضلالٌ، ويقول: قولوا: حَسْبُنَا الله ونِعْمَ المُتَوَكَّل عليه. وقولوا: إنّ الله يعذّب الكُفّار في النّار، ويُحيي الأرضَ عند نزول المطر.

ينظر في ترجمته: تاريخ الإسلام ٥/٧٢٠، سير أعلام النبلاء ٨/٥٣٢، الوافي بالوفيات ٢٧/٢١١.

٥) عباد بن سليمان (وفي بعض المصادر: سلمان) الضمري من كبار المعتزلة، من أهل البصرة، وبينه وبين عبد الله الله بن سعيد بن كلابة مناظرة، وكان في أيام المأمون، وهو الذي زعم أن بين اللفظ والمعنى طبيعة مناسبة فردوا عليه ذلك. يخالف المعتزلة في أشياء اخترعها لنفسه. وكان أبوعلي الجبائي يصفه بالحذق في الكلام ويقول: لولا جنونه. لم أقف على تاريخ مولده أو وفاته.

ينظر في ترجمته: لسان الميزان ٣/٣٢٩، سير أعلام النبلاء ٨/٥٣٥.

أن الإرادة غير موجبة للفعل [1].

تعقيب:

أعتقد أن هذا الرأى السابق للمعتزلة (وهو أن الإرادة غير موجبة للفعل) من واقع أفعال الإنسان، فكثيرًا ما يعزم على أفعال، ويقدر الله تعالى له ألا تتم، وترجع إلى مشيئة الله تعالى وإرادته.

وهذا يدل دلالة واضحة على أن مذهب الأشاعرة في الإرادة أقرب إلى الصواب من المعتزلة على وجه الخصوص؛ فإن الإرادة عند الأشاعرة غير مشروطة باعتقاد النفع، وهى صفة قديمة، زائدة على الذات، قائمة به، على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية" [2].

أما المعتزلة فترى: أنها العلم بما في الفعل من المصلحة [3].

فالإرادة عند الأشاعرة – كما سبق – شاملة لجميع أمور الخلق، بما فيها سائر أفعال الخلق كلها، من خير وشر، فلا يكون في ملك الله تعالى ما لا يريده.

فالإرادة عند الأشاعرة تعنى: المشيئة العامة، وهي إرادة واحدة، محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها.

وقفة مع الإمام الغزالي في توضيحه لحقيقة الإرادة الإنسانية:

لقد أفاض الإمام الغزالي[4] في الحديث عن تفصيل الإرادة الإنسانية، متناولا الكلام عن الإرادة والنية والقصد، وهي عبارات متواردة على معنى واحد، تدل على كسب الإنسان ومسئوليته عن أفعاله.

---

١) مقالات الاسلاميين: جـ ٢: صـ ٢ (بتصرف)

٢) شرح المقاصد: التفتازانى: جـ ٣: صـ ٩٤.

٣) المرجع السابق: جـ ٣: صـ ٩٥.

٤) سبقت ترجمته.

وقد عرَّف الغزالي الإرادة قائلا: " ومعنى الإرادة: انبعاث القلب إلى ما يراه موافقاً للغرض، إما في الحال أو في المآل "[1].

ولذلك اعتبر الغزالي أن الله تعالى خلق للإنسان الميل، والرغبة والإرادة، ويعني بها: النزوع في النفس إلى الفعل، وتوجه القلب له.

والعمل يتبعه؛ لأنه ثمرته وفرعه؛ وذلك لأن كل عمل (أي: كل حركة) اختياري لا يتم إلاَّ بثلاثة أمور: علم، وإرادة، وقدرة؛ لأنه لا يريد الإنسان مالا يعلمه فلابد وأن يعلم، ولا يعمل ما لم يرد فلا بد من إرادة.

ثم يصور الغزالى هذا الترابط بين (العلم، والإرادة، والقدرة) ويمثل له بقوله: " فقد خلق الإنسان بحيث يوافقه بعض الأمور، ويلائم غرضه ويخالفه بعض الأمور فيحتاج إلى جلب الملائم الموافق إلى نفسه، ودفع الضار المنافي عن نفسه، فافتقر بالضرورة إلى معرفة وإدراك للشيء المضر والنافع؛ حتى يجلب هذا، ويهرب من هذا؛ فإن من لا يبصر الغذاء ولا يعرفه؛ لا يمكنه أن يتناوله، ومن لا يبصر النار؛ لا يمكنه الهرب منها، فخلق الله الهداية والمعرفة وجعل لها أسباباً، وهي: الحواس الظاهرة والباطنة ... ثم لو أبصر الغذاء، وعرف أنه موافق له، فلا يكفيه ذلك للتناول ما لم يكن فيه ميل إليه، ورغبة فيه، وشهوة له باعثة عليه؛ إذ المريض يرى الغذاء، ويعلم أنه موافق، ولا يمكنه التناول؛ لعدم الرغبة والميل، ولفقد الداعية المحركة إليه، فخلق الله تعالى له الميل والرغبة والإرادة. وأعني به: نزوعاً في نفسه إليه، وتوجهاً في قلبه إليه، ثم ذلك لايكفيه، فكم من مشاهد طعاماً، راغب فيه، مريد تناوله، عاجز عنه؛ لكونه زمِناً، فخلقت له القدرة والأعضاء المتحركة حتى يتم يتم التناول، والعضو لا يتحرك إلا بالقدرة، والقدرة تنتظر الداعية الباعثة، والداعية تنتظر العلم والمعرفة، أو الظن والاعتقاد وهو أن يقوى في نفسه كون الشيء موافقاً له، فإذا جزمت المعرفة بأن الشيء موافق ولا بد وأن يفعل، وسمت عن معارضة باعث آخر صارف عنه؛ انبعثت الإرادة، وتحقق الميل، فإذا انبعثت

---

١) إحياء علوم الدين: جـ٤، صـ٣٦٥.

الإرادة انتهضت القدرة لتحريك الأعضاء؛ لأن القدرة خادمة للإردة والإرادة تابعة لحكم الاعتقاد والمعرفة "[1].

وهكذا نجد الغزالي قد أسهب في الكلام عن الإرادة الإنسانية، وما يستلزمها من: العلم، والقدرة.

١) إحياء علوم الدين: جـ٤، صـ٣٦٥.

ثالثا: أدلة الفريقين في المسألة:

يرى الباقلاني[1]: أن الدليل على عموم إرادته تعالى وشمولها لجميع المخلوقات: وجود الأفعال منه، وتقدم بعضها على بعض في الوجود، وتأخر بعضها عن بعض في الوجود.

فيقول: " فإن قال قائل: فما الدليل على أنه مريد؟ قيل له: وجود الأفعال منه، وتقدم بعضها على بعض في الوجود، وتأخر بعضها عن بعض في الوجود، فلولا 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 "[2].

ويلاحظ: أنه قد ربط الإمام الباقلاني بين الحكمة الإلهية في أفعاله تعالى في الترتيب والعناية، وبين إرادته سبحانه لهذه الأفعال.

ويقول في معرض رده على المعتزلة: " وزعموا أنه يكون في سلطانه ما يكرهه ولا يريده، وأنه يكون، شاءه أم أباه، وأنه يريد أبدا ما لا يكون، ويكون ما لا يريد، ردا لما اتفق عليه المسلمون من أن: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن "[3].

وقد ذكر الباقلاني عدة أدلة، على عموم الإرادة الإلهية، ومنها: قول الله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾[4]، وذلك من عدة وجوه: -

١ – أنه أخبر أنه لو شاء، والمشيئة هى الإرادة.

---

١) سبقت ترجمته.

٢) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل. صـ٢٩٢.

٣) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل. صـ٢٩٢.

٤) هود: ١١٨: ١١٩.

٢ – أنه قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ ﴾، **فأخبر تعالى أنه خلقهم لما أراد من اختلافهم، وأنه لم يرد أن يكونوا أمة واحدة.**

٣ – قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ ﴾، **فأخبر تعالى أن منهم من رحمه سبحانه دون غيره، وهذه أيضًا إرادة، فلا يجرى في ملكه سبحانه إلاَّ ما أراده، وقضاه وقدره.**

ومما استدل به أيضًا قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ ﴾ [١].

وجه الدليل: أنه تعالى خلق من الجن والناس قومًا؛ ليدخلوا النار، ويكونوا أهلًا لها، وهذا بإرادته وقضائه وقدره.

وهذا صريح في إرادته بقاؤهم على كفرهم [٢].

أما المعتزلة: فقد استدلوا على صحة مذهبهم: بأن الإرادة فعل المريد قطعًا، والفاعل يجب أن يكون له شعور لفعله، ولا شعور لنا إلاَّ بالداعى الخالص، أو المرجح على الصادق" [٣].

والداعى هو العلم بالمصلحة، ومن ثم يُقال: " فلان يريد هذا، ويكره ذاك، ولهذا يمدح ويثاب عليها ويعاقب بها ويذم [٤]. **كقوله تعالى:** ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ ﴾ [٥].

---

١) الاعراف: ١٧٩.

٢) الانصاف فيما يجب اعتقاده: صـ ١٥٧: ١٦٠ (بتصرف).

٣) شرح المقاصد للتفتازاني. جـ٣، صـ٩٧.

٤) شرح المقاصد للتفتازاني. جـ٣، صـ ٩٩.

٥) الأنفال: ٦٧.

ومما استند به المعتزلة أيضًا: قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ

وقوله تعالى: ﴿ إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡۖ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ ﴾ [٢].

وجه الدلالة: أن الكفر والفساد من إيجاد الإنسان.

وقد رد التفتازاني عليهم قائلًا: " لا نسلم أنه اختياري، وأنه لا شعور بغير الداعي "[٣].

فدعوى كون الإرادة مغايرة للداعي، أجدر بأن تكون ضرورية، ولو كانت الإرادة هى الشعور بما في الفعل، أو الترك من المصلحة، لما وقع الفعل الإختيارى بدونه ضرورة، واللازم باطل، لأن العطشان يشرب أحد القدحين والهارب يسلك أحد الطريقين، من غير شعور بمصلحة راجحة من فعل هذا، أو ترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل [٤].

فائدة: حاولت الأشاعرة تبرير رأيهم في إرادة الله تعالى للمعاصي، على الرغم من نهيه عنها سبحانه وتعالى، في ثلاثة طرق: ـ

الأول: أن الله تعالى مريد لكل أفعال العباد جملة، لا تفصيلًا، أى: لا نقول مريد الزنا، والقتل، والكفر...كما نقول: يا رازق الكل، ولا نقول: يا رازق الخنافس.

الثاني: أن الله تعالى مريد لكل المرادات جملة، وتفصيلًا . وهو قول الأشعري. وقيد التفصيل بأن قال: هو أراد الكفر قبيحًا، ولكن أراده كسبًا للكافر، قبيحًا منه، وأراد كذلك كل المعاصي ؛ لتكون قبيحة لغيره لا له.

---

١) البقرة: ٢٠٥.

٢) الزمر: ٧.

٣) شرح المقاصد: جـ ٣: صـ ٩٧.

٤) المرجع السابق: جـ ٣: صـ ٩٩ (بتصرف)

الثالث: أن إرادة الله تتعلق بالمرادات تخصيصًا بالوجود دون العدم، أو العدم دون الوجود، أو تخصصها ببعض الأحوال والأوضاع، دون بعض، وهذا التخصيص لا يتعلق بكونها شرًا، فالموجودات من حيث تعلقها بإرادة الله لا توصف بالشر، حيث إن إيجادها ليس شرًا؛ لأن الوجود لا يوصف بكونه شرًا وكونها موجودات ليس شرًا؛ لأنها ليست شرًا في ذاتها[1].

رابعا: الإرادة والأمر بين المعتزلة والأشاعرة: ـ

لقد رأت المعتزلة أنه لا يجوز تناقض أمر الله تعالى وإرادته؛ إذ من المستحيل أن يأمر عبده بالطاعة، ثم لا يريدها، والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالأمر بها، وبين كراهية وقوعها: جمع بين نقيضين ؛ وذلك بمثابة الأمر بالشئ والنهى عنه في حالة واحدة.

فالمحبة والرضا والاختيار ..إلخ معان ترجع كلها إلى الإرادة، فما ثبت أنه تعالى أراده؛ فإنه يحبه ويرضاه، ويختار إيجاده، وما ثبت أنه لا يريده؛ فإنه لا يحبه ولا يرضاه ولا يختاره، بل يكرهه ويسخطه، ويغضب على فاعله.

ولذلك ذهبت المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يريد كل ما يقع في العالم من الكفر والفسق والعصيان والفساد. أي: كل ما نهى عنه؛ لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾[2]، **وقوله تعالى:** ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [3] .... **إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.**

---

١) قراءة في علم الكلام: نوران الجزيري: صـ ١٧٤ (بتصرف).

٢) الأعراف: ٢٨.

٣) الزمر: ٧.

ومن ثم؛ فإنه: إذا وقع الإتفاق بأن الله تعالى أمر عباده بالطاعة؛ وجب أن يكون مريدًا لها، كارهًا لضدها من المعصية، وإذا كان الآمر بالشئ مريدًا له؛ كان الناهي عن الشئ كارهًا له [1].

كذلك تستدل المعتزلة على أن الأمر يستلزم الإرادة: أن الإرادة تكتسب صفة المراد، فإذا كان المراد سفهًا كانت الإرادة سفهًا، أى: أن صفة المراد تتبع الإرادة [2].

والحاصل: أن موقف المعتزلة من الإرادة والأمر يتلخص في ثلاث نقاط:

الأولى: الإرادة هي الأمر، فلا يريد الله تعالى في كونه إلا ما أمر به من الطاعة، أما نقيض ذلك فهو لا يقع تحت إرادته، كما لم يقع تحت أمره، كالكفر والمعاصي، وجميع أنواع الفساد في الأرض.

الثانية: الإرادة تستلزم المحبة والرضا، فكل مراد لله تعالى لا بد وأن يكون محبوبا له تعالى.

الثالثة: حرية إرادة العباد في الاختيار بين الخير والشر.

ـ نقد الأشاعرة للمعتزلة :

رد الأشاعرة على المعتزلة في كلامهم السابق بردود كثيرة ومتنوعة وذلك كما يأتي:

يقول الجويني[3] في الرد عليهم: " وما ذكروه من تناقض الجمع بين الأمر بالشئ، وإبداء كراهيته، دعوى، ولا تناقض عندنا في الجمع بينهما، وكيف يسوغ دعوى التناقض، وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين، مع نصوص لا تقبل التأويل في كتاب الله تعالى، دالة على أن الله تعالى لم يرد إيمان الكفرة وطاعة الفجرة..." [4].

---

١) نهاية الإقدام: الشهرستاني: صـ ٢٥٤ (بتصرف).

٢) الإرشاد: صـ ٢٤٩.

٣) سبقت ترجمته.

٤) الإرشاد: صـ ٢٤٨ ، ٢٤٩.

كذلك فإن الله تعالى ليس فوقه آمر، أوناه (تعالى الله عن ذلك)، فالأفعال في حقه تتساوي، فلا ينسب إليه شر، ولا يقال في حقه: فعل الشر؛ لأن هذا يقال في حق من ينتفع، ويتضرر (تعالى الله عن ذلك).

ومن ثم فقد فرقوا بين القول: بأن إرادة الله تعالى تشمل المعاصى، وبين كونها محبوبة مرضية.

ومعنى ذلك: أنه ربط الإرادة بالإيجاد وبالحكم التكويني، لا بالأمر أو الحكم التكليفي كما هي عند المعتزلة.

وهذا لا ينفي – فيما يرى الباقلاني – كونه تعالى حكيما، فقد ورد به القرآن الكريم، واتفق عليه سلف الأمة، فقد أمر الله تعالى إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل عليهما السلام، ولم يُرد ذلك منه، بل نهاه عنه بعد أمره به.

ولقد تابع الآمدي[1] – أيضا – أئمة الأشاعرة في كونه تعالى مريدا على الحقيقة، ورأى أن الإرادة تتعلق بالمكلف من جهتين:

الأولى: جهة التكليف، من: أمْرٍ ونهي.

الثانية: جهة المكلَّف به من حيث الإيجاد والعدم.. وإذا قيل: إن الشئ مراد فقد يراد به: أنه في نفسه هو المراد، أي: إيجاده أو إعدامه .." [2].

وقد استشهد بأدلة من القرآن الكريم قد فُرق فيها بين إرادة التكليف وإرادة المكلَّف به، كما رأى أن من تحقق بتلك القاعدة أمكنه التقصى عن قوله تعالى: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾[3]، بأن يقال: المراد به إنما هو نفى الإرادة بالتكليف به (أي: الظلم) لا من حيث حدوثه[4].

---

١) سبقت ترجمته.

٢) غاية المرام للآمدي صـ٦٨

٣) غافر: ٣١.

٤) غاية المرام للآمدي صـ٦٩.

والحاصل: أن الإرادة عند الأشاعرة لا تساوى المحبة والرضا، فكل ما يقع مرادًا لله تعالى، ولكن ليس كل ما يكون من الأفعال محمودًا ولا مثابًا، فلا يُقال عنه مرضى، ومحبوب.

فالكفر والمعاصي مع كونها مرادة لله تعالى، إلاَّ أنها ليست مرضية عنده، بمعنى: أنه لا يرضاها دينا، ولا شرعًا؛ لأنه قد نهي عنها.

فالإرادة واحدة، ويختلف حكمها بتعلقها بالمراد، فإذا تعلقت بمأمور مثاب سميت رضا ومحبة، وإذا تعلقت بمنهى معاقب: سميت سخطًا وغضبًا[1].

وكان الإمام الرازى – أيضا – على خلاف مع المعتزلة في رأيهم، فأذكر من رده عليهم: -

أولاً: إن الأمر لا يدل على الإرادة؛ فقد كانت أكثر أفعاله، ولم يأمر بها أحدًا من خلقه، ولم يلحقه (سبحانه) العجز بذلك (كما سبق)، فالإرادة ترتبط بالإيجاد، أو بالحكم التكويني، لا بالأمر، أو الحكم التشريعي.

ثانياً: إن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة.

ثالثاً: إن الكفر ليس نفس القضاء، بل متعلق القضاء، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي[2].

وذلك بناءً على موافقته الأشاعرة في القول: بأن الله تعالى مريد لجميع الكائنات؛ وذلك لأنه سبحانه وتعالى خالقها، وخالق كل شئ مريد لوجوده، ولأنه لّما علم أن الإيمان لا يوجد من كافر؛ كان وجوده محالًا، والعالم بكون الشئ محالًا لا يريده، فيستحيل أن يريد الإيمان من الكافر [3].

هذا تفسير الرازي فيما يخص أفعال الله تعالى بين الأمر والإرادة، ومن ثم يري أن الإرادة الإنسانية: ميل أو نزوع لترجيح الفعل على الترك، فأذكر من قوله:

---

١) نهاية الاقدام: الشهرستاني: صـ ٢٥٨ ، ٢٥٩ (بتصرف).

٢) المحصل للرازي: صـ ٢٠٠ (بتصرف).

٣) المرجع السابق: ص ١٩٩.

"..... اعلم أنه متى صدر عنا فعل أو ترك، فقبل ذلك الفعل، وذلك الترك، يظهر في قلوبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك، أو بالعكس، والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضرورى " [1].

أقول: وربما يكون هذا الميل هو الذي سبق في كلام الغزالي وصفه بـ(الداعية)، وهو: حصول علم أو اعتقاد أو ظن في القلب.

ويلاحظ على كلام الرازي: أنه قد ركز كلامه على الإرادة الإنسانية في الفعل، والترك؛ ومن ثم فهو قد خالف طريقة الأشاعرة في حديثهم السابق عن الإرادة والمشيئة العامة لله تعالى.

وعلى ذلك أرى أن كلامه فيه من المعقولية المقبولة لتكليف الإنسان.

فائدة: الرضا بالقضاء يتناول أمرين: ـ

أحدهما: كونه فعل الله، ومنسوبًا إليه، وهو من هذه الجهة كله خير، وعدل، وحكمة، ولذلك وجب أن نرضى بالقضاء كله، ما فيه من كفر ومعاصى.

والآخر: كونه فعل العبد اختيارًا، واكتسابًا، وهو من هذه الجهة ينقسم قسمين: ـ

١ – قسم نرضى به: كالإيمان، والطاعات،والمصائب التى ليست ذنوبًا من المرض، والبلاء.

٢ – قسم لا نرضى به: كالكفر، والمعاصى، وكل المنكرات.

---

١) الأربعين في أصول الدين: صـ ٢٠٥.

المبحث الثاني
القدرة والاستطاعة بين الأشاعرة والمعتزلة

تمهيـــد

إن قضية أفعال العباد بين الإرادة والقدرة، وتعلقها بأفعال الله تعالى من المسائل الكلامية المهمة: فقد ذهبت الجهمية[1] إلى أن أفعال العباد جميعها اضطرارية، وليس للعبد فعل اختياري أصلا؛ فإن إضافة الأفعال إلى العباد وإسنادها إليهم مجاز، ولذلك يقولون بالجبر.

وقد استدلوا على ذلك بصفة القدرة لله تعالى؛ حيث رأوا أن دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال؛ وحينئذ إما أن يكون فعل العبد مقدورا لله تعالى فقط، وإما أن يكون مقدوراً للعبد فقط. والثاني غير مُسَلَّم، فإن المؤثر في جميع الأشياء – ومنها: أفعال العباد – هو الله تعالى وحده، فلا يكون للعبد تأثير أصلا في شئ ما، فيكون مضطرا في جميع أفعاله.

وهكذا كما يتبين؛ فإن فساد هذا الرأي ظاهر؛ حيث يؤدي إلى نفي حكمة الله تعالى في التكليف، وإرسال الرسل؛ فلا معنى – حينئذ – للثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية.

---

[1]) الجهمية هي فرقة كلامية تنتسب إلى الإسلام، ظهرت في الربع الأول من القرن الهجري الثاني، على يد مؤسسها الجهم بن صفوان الترمذي (ت ١٢٨هـ)، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية.
ينظر: موسوعة الفرق الإسلامية ١/١٥٢.

والجدير بالذكر: أنه قد اتفق جمهور المتكلمين على أن للعبد فعلا اختياريا؛ لقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[1]، وفعلا اضطرارياً، والفعل الاضطراري ليس لقدرة العبد دخل فيه لا بالتأثير ولا بغيره، كحركة الارتعاش.

أما الفعل الاختياري: فقد اختلفوا في كيفيته المؤثرة، وعلاقته بقدرة الله تعالى على ثلاثة آراء:

الأول: أنه واقع بقدرة الله تعالى لا غير.

الثاني: أنه واقع بقدرة العبد لا غير.

الثالث: أنه واقع بقدرة الله تعالى وقدرة العبد، بأن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل، وتتعلق قدرة العبد بوصفه.

وعلى ذلك؛ فإن قدرة الله تعالى وتعلقها بقدرة العبد من القضايا المهمة جداً التي دار فيها الجدال بين الأشاعرة والمعتزلة.

وفيما يأتي تفصيل ذلك:

[1]) الكهف: ٢٩.

أولا: مفهوم القُدرة في اللغة والاصطلاح.

أ- المفهوم اللغوي.

القدرة: مصدر قولك: قدر على الشيء قدرة، أي: ملكه، فهو قادر، وقدير، والاقتدار على الشيء: القدرة عليه [1].

وفي (المصباح المنير): " ... وقدرت على الشيء أقدر، من باب: ضرب: قويت عليه وتمكنت منه، والاسم: القدرة، والفاعل: قادر، وقدير، والشيء مقدور عليه، والله على كل شيء قدير، والمراد: على كل شيء ممكن؛ فحذفت الصفة للعلم بها؛ لما علم أن إرادته تعالى لا تتعلق بالمستحيلات ويتعدى بالتضعيف "[2].

وفي (تاج العروس): " القدير: هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقضى الحكمة، لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه؛ ولذلك لا يصح أن يوصف به إلا الله تعالى، والمقتدر: يقاربه، إلا أنه قد يوصف به البشر، ويكون معناه: المتكلف والمكتسب للقدرة، ولا أحد يوصف بالقدرة من وجه إلا ويصح أن يوصف بالعجز من وجه، غير أن الله تعالى، فهو الذي ينتفى عنه العجز من كل وجه"[3].

وبذلك يتبين: أن القدرة في اللغة تأتي بمعان متعددة، المراد منها هنا: الطاقة، والقوة على الشئ، والتمكن منه.

ب- المفهوم الاصطلاحي:

لمعرفة مفهوم القدرة في الاصطلاح؛ يتوجب علينا أن نعرض لمفهومها عند كلٍ من الأشاعرة والمعتزلة. وبيان ذلك كما يأتي:

- مفهوم الأشاعرة للقدرة:

---

[1]) لسان العرب ٧٦/٥.

[2]) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٤٩١/٢، مادة (قدر).

[3]) تاج العروس ٣٨٠/١٣، مادة (قدر).

إن القدرة والاستطاعة في اصطلاح الأشاعرة بمعنى واحد، وهي نعمة من الله تعالى، وفضل منه وإحسان على عباده.

ونُقل عن الإمام الأشعري[1]: أن الاستطاعة هي القدرة، وهو معنى حادث، والإنسان قادر بقدرة تحدث له بنفسه، والدليل على ذلك: أنه يكون قادرًا على الحركة مرة، وغير قادر عليها أخرى، وكذلك على ما هو مثلها، ومن جنسها مرة أخرى أيضًا[2].

وجاء في (شرح جوهرة التوحيد): " وقدرة....وربما عُبر عنها بالقوة كتاباً وسنة ولغة وعرفا، وهي – كما قال السعد[3] – : صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها.." [4].

ومن ثم فالإنسان – كما ذهبوا – قادر على الكسب، في الأفعال الاختيارية التى تقع بحسب قصده واختياره [5].

وحاصل مذهب الأشاعرة في تلك المسألة: أن أفعال الإنسان حادثة، بقدرة حادثة، مقدورة لله تعالى بالقدرة القديمة.

وعليه؛ ففعل العبد الاختياري – عندهم – مخلوق لله تعالى، وليس لقدرة العبد تأثير فيه من حيث الإيجاد.

قال الإمام الجويني[6]: " إن العبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه.. والدليل على إثبات القدرة: أن العبد إذا ارتعدت يده، ثم إنه حركها قصدا؛ فإنه

---

[1]) سبقت ترجمته.
[2]) اللمع: الأشعرى: ١٣٢.
[3]) سبقت ترجمته.
[4]) عمدة المريد بشرح جوهرة التوحيد ٤٧٦/١.
[5]) التمهيد: الباقلاني: ٣٢٣ (بتصرف).
[6]) سبقت ترجمته.

يفكر بين حالته في الحركة الضرورية، وبين الحال التي اختارها واكتسبها، والتفرقة بين الحالتين (الاضطرار والاختيار) معلوم بالضرورة "[1].

وعلى ذلك؛ فإن القدرة عند الأشاعرة لها أصول مهمة، يوضح ذلك التالي:

** القدرة الحادثة لا تبقى.

ذهبت الأشاعرة إلى أن قدرة الإنسان عرض من الأعراض، وهي غير باقية، وهذا حكم جميع الأعراض عند الأشاعرة.

والدليل على استحالة بقاء جميع الأعراض: أنها لو بقيت؛ لاستحال عدمها، فلو بقيت القدرة، ثم قُدِّر عدمها؛ لم يخل القول في ذلك: إما أن يقدر انتفائها، بطريان ضد، وإما أن يقدر انتفائها بانتفاء شرط لها، وباطل تقدير عدمها بطريان ضد؛ فإنه ليس الضد الطارئ بنفي القدرة أولى من درء القدرة الضد، ومنعها إياه من الطريان. ثم إذا تعاقب ضدان: فالثاني يوجد في حال عدم الأول، فإذا تحقق عدمة فلا حاجة إلى الضد.

وباطل أن يقال: انتفاء القدرة بانتفاء شرط لها؛ فإن شرطها لا يخلو : إما أن يكون عرضا، وإما أن يكون جوهرا، فإن كان عرضا: فالكلام في بقائه وانتفائه كالكلام في القدرة. وإن كان جوهرا: فلا يتصور مع القول ببقاء الأعراض انتفاء الجواهر؛ فإن سبيل انتفائها: قطع الأعراض عنها، فإذا قضى ببقاء الأعراض؛ لم يتصور عدمها، واذا امتنع تقدير عدمها؛ امتنع عدم تقدير الجواهر.

وهكذا يتضح أن القدرة لا تبقى.

ولقد علل الجويني ذلك قائلًا: " إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة، فإنها تفارق حدوث المقدور بها ولا تتقدم عليه، ولو قدرنا سبق الإعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة؛ لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها؛ ولذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها، فلما ثبت أن القدرة الحادثة لا تبقي؛ ترتب على

---

[1]) الإرشاد للجويني . ص٢١٥.

ذلك استحالة تقدمها على المقدور، فإنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع إنتفاء القدرة، وذلك مستحيل"[1].

[1]) تابع الإرشاد: صـ ٢١٨.

** أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحده.

رفض جمهور الأشاعرة القول بأن أفعال العباد واقعة بقدرتين، خلافا للأستاذ أبي اسحاق الإسفراييني[1] والقاضي الباقلاني[2]، حيث ذهبا إلى أن: فعل العبد الاختياري واقع بمجموع القدرتين: قدرة الله تعالى وقدرة العبد.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: " إن قدرة الله تعالى تعلقت بأصل الفعل، وقدرة العبد تعلقت به من حيث وصفه، كما في لطم اليتيم تأديباً او إيذاءً؛ فإن اللطم حصل بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة إذا حصل للتأديب، ومعصية إذا كان الإيذاء بقدرة العبد وتأثيره ".

وقد اعترض جمهور الأشاعرة على هذا الرأي: بأن اجتماع مؤثرين على أثر واحد باطل بداهة؛ لما علم من أن اجتماع مؤثرين على أثر واحد محال، فإذا أرادت قدرة العبد لا تستقل بالتأثير، وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى أثرت بواسطة هذه الإعانة، فهو قريب من الثواب.

ولا يرد عليه: لزوم اجتماع مؤثرين على أثر واحد. وإن أراد بذلك : أن قدرة العبد مستقلة بوصف الطاعة والمعصية: فقد جعل لقدرة العبد تأثيراً في خلق وصف الفعل، سواء قلنا بوجوده تلك الصفة، أو بأنها أمر اعتباري، فإن الخلق

---

[1]) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق: عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين، قال ابن تغري بردي: وهو أول من لقب من الفقهاء. نشأ في أسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب (الجامع) في أصول الدين، خمس مجلدات، و (رسالة) في أصول الفقه. وكان ثقة في رواية الحديث. وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور، ودفن في أسفرايين سنة (٤١٨ هـ = ١٠٢٧ م).

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان جـ١، صـ٩، شذرات الذهب: جـ٣، صـ٢٠٩.

[2]) سبقت ترجمته.

تعلق بالكفر، وهو أمر اعتباري، فيلزم على مذهبهم ما يلزم مذهب المعتزلة[1] كما سيأتي.

** القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد.

إن القدرة عند الأشاعرة لا تتعلق إلاَّ بمقدور واحد؛ حيث إن القدرة الحادثة لو تعلقت بالضدين؛ لقارنتهما، وهو باطل بالضرورة، وذلك لاستحالة اجتماع الضدين، وهذا أمر يُدْرَك بداهة [2].

ومن ثم يذهب الأشاعرة إلى أن القدرة لا تتقدم الفعل، ولا تتأخر عنه، بل تقع مقارنة له ؛ لأنها عرض، والعرض لا يبقي، فإنها إن كانت متقدمة؛ وقع الفعل، ولا قدرة؛ لأنها تكون في ذلك الوقت معدومة، ولا تتأخر عنه ؛ لأنها لا تبقي، ومن هنا فإنها مع الفعل للفعل [3].

وعليه فإن ذهاب الأشاعرة إلى أن تقدم القدرة الإنسانية على الفعل، فيه تسوية بالقدرة الإلهية المستمرة. وهذا واضح بداهة.

وقد فصَّل الإمام الرازي تلك المسألة؛ حيث ذهب إلى أن قدرة العبد على نوعين:

١ – القدرة قبل الفعل، وهى سلامة الأعضاء، والمزاج المعتدل، ولكنها لا تكفي في حصول الفعل البتة .

٢ – الداعي الجازم، وهو قدرة أيضًا، وسبب يقتضي الفعل ؛ ومن ثم يري أن الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع ؛ لأن المؤثر التام لا يتخلف عنه الأثر البتة[4].

---

[1]) القول السديد. ص ١١٢، ١١٣. بتصرف.
[2]) الإرشاد: الجويني: صـ ٢٢٣ ، ٢٢٤. (بتصرف).
[3]) الإرشاد: صـ ٢١٨ (بتصرف).
[4]) أصول الدين: الرازي: صـ ٨٣ (بتصرف).

- مفهوم القدرة عند المعتزلة: ـ

سبق تعريف الإنسان عند المعتزلة: أنه هو القادر العالم المدرك الحيّ المريد...[1]، ومن ثم؛ فإن القدرة عند المعتزلة الأساس الأول لإرادة الإنسان، وأول شروط التكليف.

كما أن القدرة والطاقة والاستطاعة كلها – عندهم – الفاظ تدل على معنى واحد موجود في الجسم.

وتُعَرَّف القدرة عند المعتزلة بأنها: " معنى موجود في الجسم، يصح من العبد الفعل والتصرف بها، ويمكنه من أجلها أن يتحرك بدلًا من أن يسكن، وأن يقوم بدلًا من أن يقعد، والله، جل وعز ـ ركّبها في جسم الإنسان لكى يطيع ولا يعصى..."[2] ، وهى كالآلة التى يفعل بها الإنسان الفعل، لكن أثرها الخارجي محسوس وملموس.

وترى المعتزلة: أن الله تعالى منح الإنسان القدرة والاستطاعة ليمكنه من الأفعال كلها، وأن الإنسان يستطيع بقدرته أن يفعل الخير، ويفعل الشر.

قال أكثر المعتزلة وجميع الحكماء: إن الفعل الاختيارى واقع بقدرة العبد وحدها. وهذه القدرة أوجدها الله تعالى باختياره عند المعتزلة، وبالإيجاب عند الحكماء.

وقد اختلف المعتزلة فيما بينهم في حقيقة القدرة من الإنسان:

هل هى الصحة والسلامة في الجسم، أم غير ذلك.

رأى البعض منهم: أن الاستطاعة عرض، والأعراض غير الصحة والسلامة[3].

ورأى البعض الآخر، منهم بشر بن المعتمر[4]: "أن الإستطاعـــة أو القدرة: هى

---

[1]) راجع المغني: حـ ١١: صـ ٣٠٩.

[2]) مختصر أصول الدين: القاضي عبد الجبار : صـ ٢١٦

[3]) المقالات: الأشعري: جـ ١: ٢٧٤ (بتصرف).

[4]) سبقت ترجمته.

السلامة، وصحة الجوارح، وتخليها من الآفات"[1].

لكن اتفق المعتزلة على أن القدرة قبل الفعل، وهى الاستطاعة على الفعل وعلى ضده، ولهذا (كما سيأتي) أجمعوا على أن الإنسان لا يكلف ما لا طاقة عليه [2].

والقدرة عند المعتزلة: تتعلق بالضدين من الأفعال، وبالمختلف، والمتماثل منها، فالكافر يقدر على الإيمان، وإن كان المعلوم أنه لا يؤمن، فيمكن أن يفعل بها الخير، والطاعة، كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية [3].

وقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن كلا الضدين لا يصح أن يوجد؛ لاستحالة ذلك فيهما، وقد تعلقت القدرة بهما جميعا، وإن علم أن أحدهما لا يكون[4] ؛ ولذلك؛ فإن العلم – عندهم – هو الذي يحدد فعل القدرة فيما تتعلق.

ومقدورات القدرة الحادثة – عند المعتزلة - نوعان: مبتدأة، ومتولدة:

فالمبتدأة: كالإرادة مثلًا؛ لأنها مخصصة للفعل، من قبيل القصد والعزم؛ ومن ثم يجب أن تتقدم القدرة على مقدورها بوقت واحد، أما في الوقت الثاني فيكون الفعل قد وقع.

والمتولدة، كالصوت مثلًا [5].

تفصيل الإمام الأشعري لمفهوم القدرة والاستطاعة عند المعتزلة.

لا يخفى أن الإمام الأشعري[6] قد قضى من عمره نحو أربعين سنة متمذهبا متمذهبا بمذهب المعتزلة، ومن ثم؛ فإن كلامه عن مذهبهم يعتبر كلاما لهم.

---

[1]) الملل والنحل: البغدادى: جـ ١: ٥٢ (بتصرف).
[2]) مختصر أصول الدين: القاضى عبد الجبار: جـ ١: صـ ٢١٦ (بتصرف).
[3]) المغنى: جـ ١١: ص ٤ (بتصرف).
[4]) المرجع السابق: جـ ١١: ص ٤ (بتصرف).
[5]) الخير والشر: صـ ٢٧٦ (بتصرف).
[6]) سبقت ترجمته.

يقول الأشعري: " وهذا شرح اختلاف المعتزلة في الاستطاعة: اختلفوا هل الإنسان حي مستطيع بنفسه أم لا؟ على مقالتين:

فزعم النظام[1] وعلي الأسواري[2]: أن الإنسان حي مستطيع بنفسه، لا بحياة واستطاعة هما غيره، والإنسان عند النظام هو: الروح، وهو جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف، وزعم: أن الإنسان لا يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه؛ لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة، والآفة هي العجز، وهي غير الإنسان، وكان النظام يزعم: أن الإنسان قادر على الشيء قبل كونه، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده.

وقال قائلون: أن الإنسان حي مستطيع والحياة والاستطاعة هما غيره، وهذا قول أبي الهذيل[3] وهشام الفوطي[4] وأكثر المعتزلة "[5].

ويقول في موضع آخر: " واختلف الناس أيضًا في القول: هل يقدر القديم على ما أقدر عليه عباده أو لا يجوز ذلك؟

١ – فقال أبو الهذيل وسائر المعتزلة والقدرية إلا الشحام[6]: لا يوصف البارئ بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده، ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرين.

---

[1]) سبقت ترجمته.

[2]) عمرو بن فائد، أبو علي الأسواري التميمي: معتزلي قدري، من القراء القصاص، من أهل البصرة. كان منقطعا إلى أميرها محمد بن سليمان. أخذ عن عمرو بن عبيد، وله معه مناظرات. وكان متروك الحديث، ليس بثقة ولا يكتب حديثه. توفي بعد سنة (٢٠٠ هـ = ٠٠٠ – ٨١٥ م).

ينظر في ترجمته: لسان الميزان جـ٤، صـ٢١١.

[3]) سبقت ترجمته.

[4]) سبقت ترجمته.

[5]) مقالات الإسلاميين جـ١، صـ١٨٣.

[6]) يوسف بن عبد الله، أبو يعقوب الشحام: مفسر معتزلي، من أهل البصرة. انتهت اليه رئاسة المعتزلة بها في أيامه. أخذ عن أبي الهذيل. وولي الخراج في أيام الواثق. ولما خرج صاحب الزنج بالبصرة، وعظه الشحام، فهمّ بقتله فيقال: فرّ منه. وكان من أحذق الناس بالجدل. توفي نحو سنة (٢٨٠ هـ = ٨٩٣ م).

ينظر في ترجمته: لسان الميزان: جـ٣، صـ٦٢٥.

٢ – وقال الشحام: إن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين: لله، وللإنسان، فإن فعلها القديم؛ كانت اضطراراً، وأن فعلها المحدث؛ كانت اكتساباً، وأن كل واحد منهما يوصف بالقدرة على أن يفعل وحده، لا على أن القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً له وللإنسان، ولا يوصف الإنسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً له والقديم، ولكن يوصف البارئ بأنه قادر أن يخلقها، ويوصف الإنسان بأنه قادر أن يكتسبها "[١].

وبذلك يتبين: أن مفهوم القدرة عند المعتزلة يتعلق بقدرة العبد على خلق أفعاله بنفسه، لا بقدرة خارجة عنه، بل إن الله سبحانه لا يوصف – عندهم – بالقدرة على ما أقدر عليه عباده!!

فائدة: الفرق بين القدرة والاستطاعة.

ذكر صاحب (الفروق اللغوية) بعض ما يتعلق بالفرق بين الاستطاعة والقدرة، فقال: " الفرق بينهما من وجوه:

الوجه الأول:

إن الاستطاعة في قولك: طاعت جوارحه للفعل، أي: انقادت له؛ ولهذا لا يوصف الله بها، ويقال: أطاعه، وهو مطيع، وطاع له، وهو طائع له: إذا انقاد له، وجاءت الاستطاعة بمعنى: الاجابة وهو قوله تعالى: ﴿ هَلۡ يَسۡتَطِيعُ رَبُّكَ﴾[٢] ، أي: هل يجيبك إلى ما تسأله، وأما قوله تعالى: ﴿ وَكَانُواْ لَا يَسۡتَطِيعُونَ سَمۡعًا فمعناه: أنه يثقل عليهم استماع القرآن، ليس أنهم لا يقدرون على ذلك، وأنت تقول: لا أستطيع أن أبصر فلانا: تريد أن رؤيته تثقل عليك.

الوجه الثاني:

---

[١]) مقالات الإسلاميين: جـ٢، صـ٤٠٠.

[٢]) سورة المائدة: ١١٢.

[٣]) سورة الكهف: ١٠١.

أن الاستطاعة: انطباع الجوارح للفعل. والقدرة: هي ما أوجب كون القادر عليه قادرا؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه مستطيع، ويوصف بأنه قادر.

الوجه الثالث:

الاستطاعة أخص من القدرة، فكل مستطيع قادر، وليس كل قادر بمستطيع؛ لأن الاستطاعة: اسم لمعان يتمكن بها الفاعل مما يريده من أحداث الفعل، وهي أربعة أشياء: إرادته للفعل، وقدرته على الفعل بحيث لا يكون له مانع منه، وعلمه بالفعل، وتهيؤ ما يتوقف عليه الفعل.

ألا ترى أنه يقال: فلان قادر على كذا، لكنه لا يريده، أو يمنعه منه مانع، أو لا علم له به أن يعوزه كذا، فظهر أن القدرة أعم من الاستطاعة، والاستطاعة أخص من القدرة ..." [1].

فهذه الفروق من حيث اللغة، أما من حيث الاصطلاح؛ فإنهما بمعنى واحد إذا أطلقت على العبد.

يقول أبو المعين النسفي: " الاستطاعة والقدرة والقوة إذا أضيفت إلى العبد؛ يراد بها كلها معنى واحد في مصطلح أهل الأصول "[2].

أما إذا أطلقت على الله تعالى، فإنه لا يطلق عليه لفظ (الاستطاعة)، بل لفظ (القدرة)؛ لما سبق في الفروق اللغوية بينهما.

وتجدر الإشارة إلى: موافقة الماتريدية الأشاعرة في أن القدرة مصاحبة للفعل، لكنهم رأوا أنها تصلح للشئ وضده على سبيل البدل، من حيث إن قوة الطاعة تصلح للمعصية، وكذا قوة المعصية تصلح للطاعة[3].

فقد رأى أبو المعين النسفي[4] – وهو من علماء الكلام على مذهب الماتريدية – أن مفهوم الاستطاعة يبنى على أساسين: ـ

---

[1]) معجم الفروق اللغوية . ص٤٧، ٤٨ بتصرف يسير.
[2]) التمهيد في أصول الدين .ص٨٥ بتصرف.
[3]) أصول الدين: البزدوى: صـ ١١٢ ، ١١٦ (بتصرف).
[4]) سبقت ترجمته.

أحدهما: سلامة الأسباب، والآلات، وصحة الجوارح، والأعضاء، وهى المعنية بقوله تعالى: ﴿ فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[1] قيل: هى الزاد والراحلة، وصحة التكليف تعتمد على هذه القدرة؛ إذ العادة جارية أن المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب وتوفر الآلات؛ لحصلت له القدرة الحقيقية، وإنما لا تحصل له ؛ لاشتغاله بضد ما أمر به، فصار مضيعًا لحقيقة القدرة.

الثاني: الاستطاعة التى هى حقيقة القدرة، وهى المعنية بقوله تعالى: ﴿ مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَ ﴾[2]، ألا ترى أن الله تعالى قد ذمهم بذلك، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة، عند وجود سلامة الأسباب، وصحة الآلات، لا بانعدام سلامة الأسباب وصحة الآلات.

وعليه؛ فهو يرى أن الاستطاعة الثانية عرض تحدث مقارنة للفعل. فالقدرة: هى سلامة الأعضاء سابقة على الفعل، والثانية عرض وتقع مقارنة للفعل[3].

وهذا – كما سبق عرضه – قريب من رأي المعتزلة.

كما تجدر الإشارة – أيضا – إلى أن: ابن حزم الأندلسي، قد رأى أن الاستطاعة تبني على أساسين:

أحدهما: قبل الفعل، وهو سلامة الجوارح، كذلك وارتفاع الموانع.

الثاني: مع الفعل، وقد رأى أنها القوة الواردة من الله تعالى بالعون أو الخذلان ؛

---

[1]) آل عمران: ٩٧.

[2]) سورة هود: ٢٠.

[3]) أصول الدين: البزدوى: صـ ٢٥٩: ٢٦٣ (بتصرف).

ومن ثم يصح أن يسمي هذا الفعل من خلق الله تعالى، وهو فاعل له[1].

وفي رأيي: أن القدرة تبني على أساسين:

الأول: في خلق الإنسان، وطبيعة تكوينه، وهى قوة وطاقة، منحها الله تعالى للإنسان، يجب أن يحمد الله تعالى عليها، ولا يستخدمها إلاَّ فيما يرضيه سبحانه وتعالى.

الثاني: القدرة المصاحبة لأفعال الإنسان، فهى بعد ميل، وإرادة ورغبة الإنسان في قدومه على الأفعال.

تعقيب:

١- إن القدرة الإنسانية عند الأشاعرة هي صفة خلقها الله تعالى، وليست فعلًا له، وشرطها هو صحة البدن، وسلامة الآلات والجوارح من الآفات والعجز، بشرط – أيضًا – سلامة العقل (كما سبق) في شروط التكليف، لكن القدرة ليست هي صحة البدن عندهم، فهي صفة مغايرة للإنسان، فإنهم كما استدلوا أن الإنسان قادر على الحركة مرة، ولم يقدر عليها أخرى، وهذا الرأي واضح في صحته في أفعال الإنسان الصادرة منه.

٢- رفض الأشاعرة قول المعتزلة بأن القدرة الحادثة صالحة للإيجاد؛ حيث رأوا أن العبد إما أن يكون مستقلًا بإيجاد فعله، أو لا يكون، ولا واسطة، ومعنى التعلق – عندهم – هو الإيجاد، على خلاف الأشاعرة.

وقد نقد الغزالي[2] رأي المعتزلة، بأن: قدرةً لا تحدث مقدورًا هي بمثابة العجز، واطلاق لفظ العجز على القدرة الحادثة غير جائز؛ لأن النفس تدرك التفرقة بين حال العجز وحال القدرة[3].

---

[1]) الفصل في الملل: ابن حزم الأندلسي: جـ ٣ / ٤٥ ، ٤٦ (بتصرف).
[2]) سبقت ترجمته.
[3]) الاقتصاد في الاعتقاد. صـ٥٨.

والواقع: أن الإمام الغزالي على صواب في اعتراضه، فكيف تُغالي المعتزلة في إيجاد الإنسان لأفعاله، وعجز الإنسان ظاهر وبديهي؟

وقد استدل الأشاعرة على نفي تعلق القدرة الحادثة بالفعل إيجادًا، بأنه: لو كان الأمر كذلك؛ لتعلقت بكل الموجودات إيجادًا، أي: يستطيع الانسان إيجاد الجواهر والأعراض، وهو محال قطعًا؛ لأن القدرة بإيجاد الأفعال تتعلق بكل ما يمكن أن يوجد، وهذا لأن الوجود – من حيث هو موجود – قضية واحدة لا يختلف، وهذا صحيح، فالذي يستطيع أن يوجد أفعاله، يستطيع أن يجد أي فعل آخر.

٣- الجدير بالذكر: ما ذكره الإمام الأشعري[١]، وتبعه الباقلاني[٢] في الرد على المعتزلة: بأن الإنسان قد يقصد بفعل معين، ولكنه لا يحدث كما أراده وقصدَه، بل يجري على حسب مشئية الله تعالى ، فكون الإنسان قادرًا على أفعال، فهذا لا يعني وقوع تلك الأفعال بقدرته.

وقد تصدت الأشاعرة للمعتزلة مؤكدين أن هذا الارتباط المزعوم بين الاحساس بالقدرة، ووجود الفعل ليس ضروريًا، مثلما رفضوا أي علاقة سببية ضرورية، كالارتباط بين القدرة الإنسانية والقصد للفعل من جانب، ووقوع الفعل على الجانب الآخر لا يعني وقوع الفعل بها، فلا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرد به الله تعالى بالاقتدار عليه.

كذلك استدل الأشاعرة – في ردها على المعتزلة – بدليل عقلي قوي، فمما ذكرته: أن الموجد للفعل يشترط أن يكون عالمًا بما أوجده علمًا شاملًا بجزئياته وكلياته، وأن هذا الشرط لا يستطيعه الإنسان، وهذا بديهي، فالإنسان لايعلم الكثير من أفعاله فكيف يتأتى أن يكون موجودًا لها[٣]؟!

---

[١]) سبقت ترجمته.

[٢]) سبقت ترجمته.

[٣]) نهاية الإقدام. صـ٦٣.

فالإيجاد خلق، والخلق يستوجب الاقتدار والإتقان، وأن يكون الخالق عالمًا بكل شيء عن مخلوقاته، والإنسان ليس كذلك بالنسبة لأفعاله.

ثانيا: الفعل بين مفهومي الكسب والخلق:

سبق القول بأن مذهب الأشاعرة: أن الله سبحانه هو الخالق لفعل الإنسان، وأن الإنسان ليس له من عمله إلا الكسب، بينما تذهب المعتزلة إلى أن العبد هو الخالق لأفعاله[1].

ولفهم ذلك الخلاف؛ يلزمنا التعرض لمفهوم الكسب في اللغة والاصطلاح، وذلك من خلال :

نظرية الكسب في اللغة والاصطلاح

أ- المفهوم اللغوي.

الكسب لغة: طلب الرزق، وأصله: الجمع. يقال: كسب يكسب كسبا، وتكسب واكتسب. قال سيبويه: كسب أصاب، واكتسب: تصرف واجتهد ... والكسب: الطلب والسعي في طلب الرزق والمعيشة [2].

---

[1]) إن مناط الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في فهمهم للقضاء والقدر: وقد سبق القول بأن القضاء والقدر على قسمين:

الأول: لا يملكه الإنسان، ولا يعرفه إلاّ عند حدوثه، والواجب على الإنسان الرضا، والصبر والإيمان، بأن كل أفعال الله تعالى، وأنه هو سبحانه الحكيم، كالبراكين، والزلازل، والأمطار، والصواعق والأمراض.... وما إلى ذلك وهذا يعرف بالقضاء الكوني.

الثاني: هو الأمر التكليفي أو الشرعي المتعلق بالأمر والنهي، والثواب والعقاب وهذا هو مناط التكليف، وقد خلق الله تعالى في طبيعة الإنسان القدرة على التمييز والإرادة والاستطاعة. وكلاهما الكوني، والديني من أمر الله تعالى، وخلقه، وقدرته وإرادته (كما سبق) فكانت نظرة الأشاعرة الكلية إلى سلطان الله تعالى، وقضاءه الأزلي، وعلى نقيضها كانت المعتزلة، فكل اهتمامها في مسئولية الإنسان، وحرية إرادته، وقدرته فخلطت بين القضاء الديني والكوني، فظنوا أن كل ما يقضيه الله لابد أن يكون محبوبًا له؛ لأنه لا يقضي ما يكره وما يسخط، وأنكروا أن تكون المعصية مرادة لله تعالى، وأن تكون بقضاء الله تعالى، وعلى ذلك اختلفوا في مفهوم الخير والشر، والحسن والقبيح. كما سبق توضيحه.

[2]) لسان العرب ٧١٧/١. مادة (كسب).

وقد ورد الكسب في القرآن الكريم في ثلاثة أوجه: ـ

الوجه الأول: عقد القلب وعزمه ، كقوله تعالى: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ ﴾ [1] أى: بما عزمتم عليه وقصدتموه.

الوجه الثاني: من الكسب، كسب المال من التجارة، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ وَلَسۡتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغۡمِضُواْ فِيهِۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [2]. فالأول للتجارة، والثاني للزراع.

الوجه الثالث: من الكسب السعي، والعمل، كقوله تعالى﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ ﴾ [3]، وقوله تعالى: ﴿ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡسِبُونَ ﴾[4] فهذا كله للعمل [5].

ب- المفهوم الاصطلاحي.

لمعرفة المفهوم الاصطلاحي للكسب؛ يلزمنا عرض وجهة نظر كلٍ من الأشاعرة والمعتزلة لتلك المسألة، وذلك كما يأتي:

---

[1]) البقرة: ٢٢٥.
[2]) البقرة: ٢٦٧.
[3]) البقرة: ٢٨٦.
[4]) الأعراف: ٣٩.
[5]) تابع شفاء العليل: ابن قيم الجوزية: ط بيروت: الطبعة الأولى ٩٨٧ م ، صـ ٢٥٦ (بتصرف).

- مفهوم الكسب عند الأشاعرة: ـ

على الرغم من أن الأشاعرة قد اعترفت بقدرة الإنسان، إلاَّ أنها لا ترى لها تأثيرًا في الفعل من حيث الإيجاد، فقدرة الله تعالى هى المهيمنة عليه، وللإنسان الكسب فقط ، والكسب عند الأشعري يختلف في مفهومه عن مفهوم المكتسب، وذلك كما يأتي:

فقد عرَّف الإمام الأشعرى الكسب، فقال:

" هو المقدور بالقدرة الحادثة، والحاصل تحت القدرة الحادثة. ولا تأثير لهذه القدرة في الأحداث، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل بالكسب، فيكون خلقًا من الله تعالى وإبداعًا، وكسبًا من العبد حصولًا تحت قدرته"[1].

وقال – أيضًا – في مفهومه: " هو: الاقتران العادي بين القدرة المحدثة والفعل؛ فإن الله سبحانه أجري العادة بخلق الأفعال عند قدرة العبد وإرادته، لا بهما، فهذا الإقتران هو الكسب. ومن ثم؛ فإن الخلق: هو الإيجاد بقدرة مبدعة على وجه الإستقلال"[2]. فهذا هو معنى الكسب عند الأشعري.

أما معنى المكتسب: فقال عنه الإمام الأشعري، حيث عرض بعض التعريفات قائلًا: " اختلف الناس في معنى (مكتسب):

فقال قوم من المعتزلة: معناه الفاعل فعل بآلة، و بجارحة، وبقوة مخترعة.

وقال (الجبائي) [3]: هو الذي يكتسب نفعًا أو ضررًا، أو خيرًا أو شرًا.

---

[1]) الملل والنحل: الشهرستاني: جـ ١: صـ ٥٩.

[2]) نهاية الإقدام: الشهرستاني: صـ ٧٨ (بتصرف).

[3]) سبقت ترجمته.

والحق عندي: أن معنى الاكتساب هو : أن يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسبًا لمن وقع بقدرتة "[1].

وبناءً على ما سبق؛ رأى الأشعري: أن القدرة الحادثة التى لا أثر لها على الفعل لا تبقي، ولو بقيت ـ كما علل ـ لكانت لا تخلو أن تبقي لنفسها، أو لبقاء يقوم بها:

فإن كانت تبقى لنفسها؛ وجب أن تكون نفسها بقاء لها، وأن لا توجد إلاَّ باقية، وفى هذا ما يوجب أن تكون باقية في حالة حدوثها.

وإن كانت تبقي بقاءً يقوم بها، والبقاء صفة، فقد قامت الصفة بالصفة، والعرض بالعرض، وذلك فاسد.

ولو جاز أن تقوم بالصفة صفة؛ لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة، وبالحياة حياة، وبالعلم علم، وذلك فاسد.

ومن ثم؛ يري أن القدرة إذا كانت توجد مع الفعل؛ فينتج عن ذلك أن القدرة تكون صالحة لفعل واحد، وليست صالحة للضدين، فعندما يعطي الله تعالى الإنسان القدرة للإيمان، ففعل الإنسان يتجه إلى الإيمان، فهو ليست لديه القدرة سواء للكفر، أو حتى الإمتناع عن الإيمان [2].

تطور نظرية الكسب عند الأشاعرة:

إن مرحلة التطوّر في مفهوم (الكسب) عند الأشاعرة حصلت بعد الإمام الأشعري، على يد القاضي الباقلاني؛ حيث ذهب إلى تأثير قدرة العبد في ترتب العناوين على الفعل، من الطاعة والعصيان وغيرهما؛ وهذا بخلاف رأي الإمام الأشعري، كما سبق عرضه.

فقد قام القاضي الباقلاني بتفسير نظرية الأشعري في الكسب، لكن بشكل آخر، وقال ما حاصله: الدليل قد قام على أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد،

---

[1]) مقالات الإسلاميين جـ٢، صـ٣٩٥.

[2]) اللمع: الإمام الأشعري: صـ ٩٤ (بتصرف).

لكن ليست الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على وجهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أُخر هي وراء الحدوث.

ثمّ ذكر عدّة من الجهات والاعتبارات وقال: " إنّ الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلّى وصام وقعد وقام. وكما لا يجوز أن تضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد، جهة ما يضاف إلى الباري تعالى "[1].

وعلى هذا؛ فقد أثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة، وأثرها هو: نتيجة تعلّق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هي المتعيّنة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإنّ الوجود – من حيث هو وجود – لا يُستحق عليه ثواب وعقاب، خصوصاً على أصل المعتزلة، فإنّ جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود، فالوجود من حيث هو وجود ليس بحسن ولا قبيح.

وقال: " فإذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان؛ جاز لي إثبات حالة هي متعلّق القدرة الحادثة، ومن قال هي حالة مجهولة، فبيّنا بقدر الإمكان جهتها، وعرّفنا أيّ شيء هي، ومثّلناها كيف هي"[2].

وحاصل كلامه: هو أنّ للقدرة الحادثة تأثيراً ما في حدوث الأفعال التي هي أساب الثواب والعقاب.

فوجود الفعل مخلوق لله سبحانه، لكن كونه طاعة: بصوم أو صلاة، أو عصيان ما، أو الأكل والشرب وخلافه راجع إلى العبد والقدرة الحادثة فيه.

يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين والجهات التي صارت أسباباً للطاعة والعصيان لا تخلو من صورتين: إمّا أن تكون من الأُمور الوجودية؛ وعندئذ تكون مخلوقة لله سبحانه حسب الأصل المسلم.

---

[1]) نقلا عن: الملل والنحل: الشهرستاني: جـ ١: صـ ٥٤ (بتصرف).

[2]) نقلا عن: الملل والنحل: الشهرستاني: جـ ١: صـ ٥٤ (بتصرف).

وإمّا أن تكون من الأُمور العدمية؛ فعندئذ لا تكون للكسب واقعية خارجية، بل يكون أمراً ذهنياً غنياً عن الإيجاد والقدرة. ومثل ذلك كيف يكون ملاكاً للثواب والعقاب.

وبذلك يكون قد ذهب الباقلاني إلى نفس ما ذهب إليه الأشعري، حيث رأى ان الله تعالى هو الخالق وحده، ولا فعل للإنسان مع الله تعالى، إلاَّ الكسب، وقد استدل بقوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾[1]، إلا أن الإنسان مؤثر في كسبه؛ وعلى هذا يري الباقلاني: أن الكسب هو الذى يثاب أو يعاقب عليه الإنسان [2].

وهكذا فقد جعل الإمام الباقلاني للعبد قدرة مؤثرة على التصرف في الفعل، وهذه القدرة مقارنة للفعل في محله، وليس لها صلة بإيجاد الفعل وخلقه، فهو لله تعالى وحده.

ويري الجويني في رده على المعتزلة: ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة، واقع بها قطعًا، ولكنه مضاف إلى الله تعالى، تقديرًا، وخلقًا، فإنه وقع بفعل الله تعالى، وهو القدرة،وليست القدرة فعلًا للعبد،وإنما هى صفة، وهى ملك لله تعالى وخلق له[3].

وهنا يتضح أن الجويني قد ركز في كلامه على ثلاثة أسس: -

الأول: القدرة وهى من خلق الله تعالى.

الثاني: مقدور القدرة مضافة إلى الله تعالى، من حيث مشيئته وعلمه وقضاءه، وتقديره لها.

---

١) سورة: البقرة – الأية: ٢٨٦.

٢) نقلا عن: الملل والنحل: الشهرستاني: جـ ١: صـ ٥٤ (بتصرف).

٣) العقيدة النظامية: الجويني: صـ ٣٢ ، ٣٣ (بتصرف).

الثالث: فعل الإنسان، وهو صفة له، وعلى الوجه الآخر مقدور لله تعالى ومرادا له، وخَلَقَه مقتضى له، وكل حادث فالله تعالى محدثه.

وهكذا فالإنسان يفعل مجازًا لا حقيقة في مذهب الأشاعرة.

والحاصل في تعريف الكسب عند الأشاعرة:

ما قال به التفتازاني[1]: " فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى، وإنما للعبد الكسب.

ويقصد بالكسب: هو الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد. وقيل: الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به. والأوضح: أنه أمر إضافي، يجب من العبد، ولا يوجب وجود المقدور "[2].

ثم يوضح مفهوم الكسب، وذلك دفعًا لما يقال: " إنه اسم بلا مسمى"، فيذهب: أن بالبرهان البديهي لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق بعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط ، فيسمي أثر تعلق القدرة الحادثة: كسبًا[3].

وقال الامام الرازي[4]: هي صفه تحصل بقدرة العبد، بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى؛ فإن الصلاة والقتل مثلًا كلاهما حركة، ويتميز بكون أحدهما طاعة، والأخرى معصية، وما به الاشتراك غير ما به التمايز، فأصل الحركة بقدرة الله تعالى، وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب"[5] .

فالكسب: لا يوجب وجود المقدور، بل يوجب من حيث هو كسب، اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون مرجعًا لاختلاف الإضافات، يكون الفعل طاعة أو معصية حسنًا أو قبيحًا.

---

[1]) سبقت ترجمته.
[2]) شرح المقاصد جـ٢، صـ١٢٥
[3]) المرجع السابق: جـ٢، صـ١٢٦.
[4]) سبقت ترجمته.
[5]) معالم أصول الدين. صـ١٤٣.

والاتصاف بالقبيح بقصده وإرادته قبيح بخلاف خلق القبيح، فإنه لا ينافي المصلحة، والعاقبة الحميدة؛ بل ربما يشتمل عليها.

ومن ثم؛ فإن ملخص كلامه يتضح في عرضه لرأي حجة الإسلام الغزالي، وهو أنه: لما بطل الجبر المحض بالضرورة، وكون العبد خالقًا لأفعاله بالدليل (كما سياتي)؛ وجب الاقتصاد في الاعتقاد، وهو: أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعًا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، يعبر عنه عندنا بالاكتساب.

وليس من الضروري تعلق القدرة بالمقدور، أن يكون على وجه الاختراع، نوعًا من التعلق، فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى: كسبًا له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى: خلقًا، فهي خلق للرب، ووصف للعبد وكسب له.
والمعنى: أن القدرة الإنسانية لا تستقل بإيجاد الأفعال، فالله تعالى الخالق، والعبد كاسب لها، وتحقيقه: أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك: خلق.

ومن ثم؛ ترى أن المقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين.فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب[1].

- رأي المعتزلة في كسب الإنسان لأفعاله:

لقد سبق توضيح أسس المعتزلة في نظرتها لأفعال الإنسان، وحكمة الله في التكليف، والثواب والعقاب، وحرية الإنسان، ومسئوليته عن أفعاله.

وقد ذهبت المعتزلة بأثر الدواعي الخارجية في التأثير على الإنسان، والظروف الخارجية التي قد يبلغ أثرها حد الإلجاء، أو الاضطرار إلى الفعل، لكن أثر هذه الدواعي والظروف الخارجية في مذهبها، لم يوقف الإنسان عن مسئوليته عن أفعاله؛ لأنها – كما ذهبت – واقعة بقدرته واختياره.

---

[1]) شرح العقائد النسفية: الإمام سعد الدين التفتازاني: صـ ١١٦ (بتصرف).

وبناءً على ما سبق في مذهب المعتزلة؛ فإنهم رأوا أن الكسب مرتبة بعد الفعل، فإن الاكتساب: الفعل الذى يكتسب به لنفسه خيرًا، أو شرًا، أو ضرًا، أو نفعًا، أوصلاحًا، أو فسادًا.

والمكتسب غير الاكتساب؛ لأن الاكتساب هو تجارته، وبيعه، وشراؤه فالمكتسب إذن لابد أن يكون فاعلًا، ومحدثًا، وإلاَّ لا معنى للقول بالكسب فلذلك يسمي الربح كسبًا للتاجر، وسمي الله تعالى ما اجتلبوا به عقاب النار كسبًا، فقال تعالى: (ذَلِكَ بِمَا قَدّمَتْ يَدَاكَ) [1] وقد يكون من الأفعال ما لا يكون اكتسابًا إذا لم يكتسب به نفعًا أو ضرًا، كحركات الأطفال، والنائم والساهي.

ومن ثم؛ فإن هذا يبين جهل أصحاب مذهب الجبر في قولهم: أن العبد يكتسب، ولا يفعل شيئًا، هذا وبجانب ما اعتقدوه في مقدور الله تعالى، ومقدور الإنسان، من فاعلين لفعل واحد، وهذا محال يؤدي إلى الفساد، وهدم الدين [2].

وبناءً على ما تقدم، رأوا أن هذه النظرية توجب وصفه (سبحانه وتعالى) بأنه ظالم وجائر في حكمه على العباد، وذلك فاسد.

فلو كان سبحانه وتعالى هو الخالق لفعلهم ؛ لوجب أن لا يستحقوا الذم على قبحه، والمدح على حسنه، فهو ليس فعلهم، كذلك لا فرق بين من اعتقد حسن ذلك، وبين من اعتقد ذم ذلك.

ولو كان سبحانه وتعالى هو المخترع لفعل العبد، لم يخل ما يقبح من العبد أن يقبح من الله تعالى، أو يحسن منه.

ومن ثم فإن نظرية الكسب – عندهم – لم تثبت الفعل الإنساني، ولم تحرره من الجبر، فالله سبحانه وتعالى هو الفاعل الحقيقي، والإنسان لا يؤثر بإرادته وقدرته، أو بفعله[3]. هذا هو موجز رأى المعتزلة في الكسب.

---

[1]) سورة الحج: آية ١٠.

[2]) المغني: جـ ٨: صـ ١٦٤ ، ١٦٥ (بتصرف).

[3]) المرجع السابق: جـ ٨: صـ ٢٠٢: ٢٢٣.

مفهوم المعتزلة للفعل المتولد وخلافهم حوله:

لقد فرَّق المعتزلة بين الأفعال المباشرة للجوارح، والأفعال المتولدة عنها، وأجمعوا على أن الأفعال المباشرة حادثة من الإنسان وهو مسئول عنها.

لكن الأفعال المتولدة عن فعل آخر سابق عنها، اختلفوا فيها:

١- فذهب الجاحظ[١]: أن الإنسان لا اختيار له في الفعل المتولد، إلا عند إرادته له فقط؛ لأنه يحدث بمقتضى طبع الأشياء التي تحركت عن الفعل المتولد.

٢- لكن النظام وغيره ذهب: إلى التفرقة بين الحوادث التي تحدث في الجمادات؛ فإنها تحصل فيها بطبع المحل المنفعل بالحركة، وليس بطبع المحل الفاعل لها.

لكن رأى غيرهم: أن الإرادة فقط هي التي تحدث باختيار الإنسان، أما الحوادث التي تقع بعد ذلك، فهي حدث لا محدث له.

وعلى ذلك؛ فمنهم من لم يعلق الفعل المتولد بفاعله، وإنما أخرجوه عن التعلق بفاعله. ومنهم من علقه بالطبع، ومنهم من جعله حدثًا لا محدث له.

٣-هذا لأن الفعل المتولد - كما عرفه القاضي عبد الجبار- : هو: ما يقع بحسب فعل آخر، حتى أنه يتعذر أن نراه واقعًا بغير هذا الفعل، فأمارة تولد الفعل: أنه يحصل بسبب غيره.

فالفرق بينه وبين الفعل المباشر: أن الفعل المباشر هو ما يحل محل القدرة، والمتولد ما تعداه.

ولكن قيل: إن المتولد ليس محدود فقد يحل محل القدرة، وقد يتجاوزه.

وقد قال القاضي عبد الجبار: " والذي عندنا: أن كل ما كان سببه من جهة العبد، حتى يحصل فعل آخر عنده، وبحسبه، واستمرت الحال فيه على طريقة

---

[١]) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: (١٦٣ - ٢٥٥ هـ = ٧٨٠ - ٨٦٩ م) كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. فلج في آخر عمره. وكان مشوه الخلقة. ومات والكتاب على صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. له تصانيف كثيرة.

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان: جـ١، صـ٣٨٨، تاريخ بغداد: جـ١٢، صـ٢١٢.

واحدة، فهو فعل العبد، وما ليس هذا حاله، فليس بمتولد عنه، ولا يضاف إليه على طريق الفعلية، ثم لا يجوز أن يحدث ولا محدث له"[1].

٤- ولذلك بناءً على ما ورد في قوله: " إن الفعل المتولد هو كل فعل يقع يكون سببه الإنسان، وينتج عنه فعل آخر بسببه فهو فعل للعبد.

ولذلك يرى القاضي عبد الجبار: أن الأصل في هذا الباب، هو: وقوع الفعل بحسب أحوالنا، ودواعينا، كالكلام، والكتابة، والآلام، وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال، فيجب أن تكون أيضًا فعلنا"[2].

فحقيقة الفعل كما عرفه: هو ما وجد وكان الغير قادرًا عليه"[3]. وهذا يجمع بين الفعلين: المباشر، والمتولد منه.

وقفة مع الإمام الأشعري حول حقيقة الفعل المتولد:

لقد شرح الإمام الأشعري حقيقة الفعل المتولد عند المعتزلة، فذكر:

١- أن الفعل المتولد هو الحاصل من الشخص، ويحل في غيره.

٢- هو الفعل الذي أوجب الشخص سببه، فتداعت عنه المسببات، دون أن يمكنه تركه، وقد يكون فيه، وقد يكون في غيره.

٣- وقال بعضهم: بأنه الفعل الذي يكون ترتيبه الثالث بعد الإرادة، مثل: الألم الذي يلي الضربة.

٤- وقيل أيضًا: هو الفعل الخطأ الذي يتهيأ وقوعه دون القصد والإرادة، أما الفعل الواقع بالقصد والإرادة، يحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وقصد إليه، وإرادة له، فهو ليس بمتولد، بل فعل مباشر[4].

---

[1]) المحيط بالتكليف. صـ٤٥.

[2]) المرجع السابق. نفس الصفحة.

[3]) المرجع السابق صـ٤٦.

[4]) مقالات الإسلاميين ٢/٢٩٦ – ٢٩٨. بتصرف.

تعقيب:

ما يجب توضيحه فيما سبق : أن اختلاف المعتزلة حول مسئولية الإنسان في الفعل المتولد، ترجع إلى مغالاتهم في الإفراط في الحرية والقدرة الإنسانية، التي هي السبب الأول في الفعل المباشر، كما أنها أيضًا سببًا للفعل المتولد عن الإنسان، وهو الغير مباشر ؛ ولذلك لم تستطع – على الأكثر – إلاَّ أن تحمله للإنسان الذي يستطيع – على زعمها – التحكم في الأسباب (كما سيأتي في نقض الأشاعرة للمعتزلة) ؛ ولذلك رأوا أن المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الإنسان من الأسباب، وكذلك فإن الذم يتوجه إلى الفعل المتولد كما يتوجه إلى المباشر ؛ ولذلك رفض القاضي عبد الجبار القول بأن الله خالق المتولدات بإيجاد المحل؛ لأن هذا – في رأيه – يعني: زوال مسئولية الإنسان عنه ، وقد رأى أن الإنسان هو الذي يفعل السبب والمسبَب منه، مثل: إسناد فعل الساهي إلى فاعله[1].

وهذا إفراط شديد في تعبيره عن قدرة الإنسان.

ومن ثم؛ وبناءً على ذلك شاع في مذهبهم (أعني: المعتزلة) استعمال لفظ الخلق مضافًا إلى الإنسان، وأشير أن منهم من استعمل هذا اللفظ، ووضحه أنه لتقدير الأمور وحسن ترتيبها.

فالمتقدمون منهم تحرزوا في استعمال لفظ الخلق بالنسبة للإنسان فاكتفوا بلفظ أوجد، أو اخترع، وتوسع المتأخرون في ذلك، وأصبح خلق الأفعال تعبيرًا شائعًا[2].

ولذلك اختلفت المعتزلة حول حقيقة أن الإنسان يخلق فعله أو لا ؟!!

فلهم حول ذلك ثلاثة آراء: ـ

الرأى الأول: زعم بعضهم أن معنى فاعل، وخالق واحد، ونحن لا نطلق ذلك في الإنسان؛ لمنعنا منه.

---

[1]) المحيط بالتكليف. صـ٤٧.

[2]) الفكر التربوي عند المتكلمين: د / أحمد عرفات: صـ ٢٤٩ (بتصرف).

الرأى الثاني: قال بعضهم: هو الفعل لا بآلة، ولا بجارحة، وهذا يستحيل منه.

الرأى الثالث: رأى أن لفظ الخالق: وقع منه الفعل مقدرا، فكل من وقع فعله مقدرًا فهو خالق له قديمًا، كان أو محدثًا.

قال الجبائي وأصحابه: " إن الإنسان إذا فعل أفعالاً مقدرة فهو خالق " [1].

وعلى الرغم من مبالغة المعتزلة الشديدة في إيجاد الإنسان لأفعاله

إلاَّ أننا يجب أن نضع أمامنا، وألاّ ننس الأسس المهمة عندها، من بين ذلك: أنهم ميزوا في الفعل الواحد بين ما هو لله، وما هو للإنسان، والفعل الواحد يتعلق بقدرة الله تعالى من جهة إبداعه من العدم، وبقدرة العبد من جهة إحداثه، وإيجاده على هيئة مخصوصة، وبصفة معينة.

وفعل الإنسان إنما يختص بالعرض، دون الجوهر؛ لأنه عبارة عن الحركة، والحركة ليست إلاَّ عرضًا قابلًا للزوال، وهى الجانب الذى يدخل في مقدور قدرة العبد من الفعل، فليس هناك ممانعة بين القدرتين في الفعل الواحد، لأن جهة التعلق مختلفة، وليس معنى ذلك أن الفعل يقع بالقدرتين معًا، فيكون مقدورًا لهما.

وإنما الله يقدر العبد على إحداثه وإيجاده بعد إن لم يكن، فماهية الفعل البشري كامنة في إحداث الفعل، على تقدير سابق في العقل، وليس في إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم.

ومن ثم يرى القاضي عبد الجبار: "أنه ليس هناك ما يمنع من اطلاق لفظ المخترع على العبد، كما يطلق على الله سبحانه ؛ لأنه ليس هناك ما يثبت أن لفظ المخترع، أو الإختراع مما يختص بالله تعالى، ولا يشركه فيه غيره، فإذا قيل: إن هذا الفعل من اختراع الإنسان، فإن الذهن يقف على حدود الفعل الإنساني وإمكاناته التى لا يتخطاها، وإذا قيل: إن هذا من اختراع الله تعالى، أو خلقه سبحانه هنا يقف العقل عند الكمال الإلهي، وعند تناهيه وعدم السبق،

---

[1]) المغني: جـ ٨: صـ ٢٨٣ (بتصرف).

وعدم الإحتياج إلى الأسباب، كالفعل الإنساني الذى يتوقف على توافر الشروط، والدواعي وإنعقاد العزم، وترجيح الإرادة.... وما إلى آخر"[1].

وقال في موضع آخر : " اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم، وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، لا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: أن الله (سبحانه) خالقها ومحدثها: فقد عظم خطئوه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين " [2].

وقال أيضا في رده على الأشاعرة: " أتقولون في أفعال العباد: إن الله تعالى لم يخلقها؟ قيل له: نعم، بل هي من جهتهم واقعة حادثة.

والدليل على ذلك: ما سلف من أنها تقع بحسب قصدهم وعلومهم وقدرهم، فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة، ولو جهل الكتابة لم يصح أن تقع، ولو أراد حمل الجبال لم يقع. ولو كان من فعل غيره فيه لكان جهله وعلمه وقلة قدرته وكثرتها بمنزلة واحدة.

وهذا يدل على أن أفعالهم حادثة من قبلهم.

وأيضا فلأنهم يمدحون على الحسن من فعلهم، وعلى القبيح يذمون، فيلزمنا أن نمدح من يفعل الواجب ونذم من يفعل الظلم والسرقة، ولا يحسن منا مدح على كونه وهيئته، ولا ذمه على طوله وصورته.. وذلك من أول الدلالة على أن هذه الأفعال من جهته "[3].

ومن ثم هم يرون أن الله تعالى أقدّر العباد على خلق أفعالهم، ومن قبل كلفهم بها، وبعث الأنبياء والرسل، والكتب السماوية الموضحة لكل ما يحتاجونه في حياتهم.

---

[1]) الخير والشر: صـ ٢٨٤ ، ٢٨٥ (بتصرف).

[2]) المغني: جـ ٨ ، صـ ٣.

[3]) رسائل العدل والتوحيد . ص٢٣٨.

ومما استدل به المعتزلة – أيضا – على صحة صدور الفعل من الإنسان وخلقه له. قوله تعالى: ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾[1]، وسيأتي توضيح ذلك.

نقد المعتزلة لنظرية الكسب عند الأشاعرة:

لقد نقد المعتزلة مفهوم الأشاعرة للكسب، ووجهوا إليهم الجهل وأنهم مثل الجبرية، التي نفت حرية الإنسان.

فقد رأى القاضي عبد الجبار: جهلَ أصحاب مذهب الجبر في قولهم " إن العبد يكتسب ولا يفعل شيئًا، هذا بجانب ما اعتقدوه في مقدور الله تعالى، ومقدور الإنسان من فاعليه لفعل واحد، وقد رأى أن ذلك محال، ويؤدي إلى هدم الدين، والفساد.

وقال: "مالم تكن الصفة (يعني: الكسب) معقولة معروفة، لا تصح اضافتها، فأما أن نعرفها بالإضافة؛ فلا".

ويقصد بتلك الصفة "الكسب" بالرغم من أنها كلمة قرآنية، ذكرت في القرآن الكريم (كما سبق توضيح معناها)

وأشير إلى الفرق الكبير بين مذهب الأشاعرة، وبين الجبرية، وإن هذه التسوية غير صحيحة، وواضحة البطلان(كما سبق توضيح المذهبين).

والغريب في تعجب القاضي عبد الجبار وهو يحاول أن يدلل على خلق الإنسان لفعله، فقد قال: "...فأي فعل له؟! وكيف يكون فاعلًا إذا خلق فيه أحدهما؟ ومن قال: لأنه خلقه قادرًا، قيل له: ماذا يقدر؟ والقيام الله خلقه من كل وجه. وكذلك القدرة ؟ فما الفرق بين أن يقال: القيام فعله، وبين أن يقال القدرة فعله؟

ثم يقال لهم: إن الكسب معناه: أنه فعل ما قصد به نفعًا، ورفع مضرة، فإن لم يكن له فعل فكيف يصح أن يكتسب؟

---

[1]) العنكبوت: ١٧

ثم يقال لهم: إن كان هناك كسب، فليس الله تعالى أوجبه فيه بقدرة لا يمكن العبد أن ينفك منها، فكيف يصح مع ذلك أن يمدح ويذم؟".

وقد عرض حجج الأشاعرة وردَّ عليها أيضًا، فمما ذكره: " إن قالوا: إن فعل العبد كما يفعل الله، فيجب أن يكون شريكًا لله تعالى، قيل لهم: يلزمكم أن لا يكون العبد قادرًا أصلًا، ولا عالمًا، ولا حيًا؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون مِثلًا لله تعالى.

فهلا جاز أن يكون فاعلًا، ولا تكون هناك شركة؟

ثم يقال لهم: إن كان الفعل الواحد يفعله الله تعالى والعبد من غير تمييز، فيجب أن يكون شريكًا لله تعالى، وهذا كفر"[1].

وهكذا قد وجه لهم انتقادات كثيرة جدًا، ثم تبين فيها أنه قد بالغ في نقده، ولم يأخذ في الاعتبار الأسس النهجية للأشاعرة.

وقد أقام الأشاعرة أدلتهم على أن الله تعالى قادر على مقدورات العباد على أساس أن أفعال الإنسان من الممكنات الجائزة، وقدرة الله تعالى تعم سائر الممكنات، وقد سبق توضيح كيفية تأثير القدرة الإلهية من جهة الإيجاد والخلق، وكسب الإنسان لفعله.

وقد تبين – أيضًا – تطور مفهوم الكسب وتوضيحه عند الأشاعرة بعد الإمام الأشعري، وهو على كل مقبول من جهة العقل، فضلًا عن الأدلة النقلية عليه.

تعقـــــيب:

على الرغم من غموض فكرة الكسب عند الأشاعرة على وجه الخصوص، عندما رأى الإمام الأشعري:"مقارنة قدرة العبد لفعله من غير تأثير له على هذا الفعل". لكن لما تطورت عند الباقلاني؛ وذلك عندما رأى: "أن الفعل له

---

[1]) رسائل العدل والتوحيد . ص٢٣٩.

جهتان جهة الوجود والخلق المخلوقة لله تعالى، والجهة الأخرى في صفته الكسبية من العبد " فقد وضَّح مسئولية الإنسان عن أفعاله.

هذا ونجد تطورًا أيضًا لمفهوم الكسب عند إمام الحرمين الجويني، وذلك في رأيه: "بأن قدرة العبد مؤثرة في فعله بإذن الله تعالى، وذلك لتعلقها بسلسلة من الأسباب تنتهي إلى القدرة الأزلية القديمة".

وعلى ذلك؛ فإنه في ضوء تطور مفهوم الكسب عند الأشاعرة، بالمقارنة بمذهب المعتزلة؛ نجد هذا المذهب (أعني: مذهب متأخري الأشاعرة) معقولًا، وهذا بالقياس بمغالاة المعتزلة في مذهبها، على وجه الخصوص.

الفصل الرابع

العدل الإلهي والتكليف بما لا يطاق بين الأشاعرة والمعتزلة

تمهيـــــد: ـ

إن العدل اسم من أسمائه تعالى، وصفة من صفات كماله، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾[1].

فالعَدَلُ لغة: " الإنصاف، وهو إعطاء المرء ما له، وأخذ ما عليه. وفى القرآن الكريم: ﴿ وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا عَدۡلٌ ﴾[2]. ومن أسماء الله الحسني: " العدل "، ومعناه: هو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم، قال تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ ﴾[3]

وعلى الرغم من بداهة الإيمان بصفة العدل لله تعالى، وأنه – سبحانه وتعالى – ليس بظلام للعبيد، إلاَّ أننا نجد أن أساس الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة كان حول هذه الصفة، فيما يخص أفعال العباد.

لقد اعتمدت المعتزلة في مذهبها على العقل، وكان الأصل في منهجها هو العدل؛ حيث كان هو الأصل الثاني من أصولها الخمس، وهو مترتب على الأصل الأول من أصولهم، وهو (التوحيد).

وعلاقة هذا الأصل (أعني: العدل) بسابقه (أعني: التوحيد)، هو: أن البحث في العدل عند المعتزلة بحث في أفعال الله – سبحانه وتعالى – وأفعاله تأتي

---

[1]) سورة النحل: ٩٠.

٢) سورة البقرة: الآية: ١٢٣.

٣) سورة غافر: الآية: ٣١.

بعد إثبات وجوده وإثبات صفاته؛ وعلى ذلك فمجيء العدل بعد التوحيد؛ لأنه ينبني عليه.

يقول القاضي عبد الجبار: " وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة، وهو: الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز؛ فلذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل عن الكلام في التوحيد.." [1].

ويقول في موضع آخر – وهو يتكلم عن كيفية ترتيب علوم التوحيد والعدل –: " والأصل في ذلك أن الذي يلزم العلم به أولاً: هو التوحيد، ويرتب عليه العدل لوجهين:

أحدهما: أن العلم بالعدل علم بأفعاله تعالى؛ فلابد من تقدم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره.

الثاني: أنا إنما نستدل على العدل بكونه علاماً وغنياً؛ وذلك من باب التوحيد، فلابد من تقدم العلم بالتوحيد، لينبني العدل عليه ..." [2].

وفيما يأتي نناقش قضية العدل وعلاقتها بالتكليف بما لا يطاق بين الأشاعرة والمعتزلة:

---

١) المغني: جـ ٨: صـ ٢٢٣.

٢) المحيط بالتكليف. ص٢١.

المبحث الأول

العدل الإلهي والخير والشر في أفعال العباد

مقدمة:

إن قضية الخير والشر في أفعال العباد، وارتباطها بالعدل الإلهي؛ من القضايا الأساسية والمهمة بين علماء الكلام، والتي دار حولها الخلاف والجدال، والتي لا يسع هذا المقام لبسطها.

فالمعتزلة – بنزعتها العقلية المستقلة، الحاكمة على الشرع – كانت نظرتها إلى الحكمة الإلهية لنفي وجود الشر في أفعال الله تعالى؛ لأنها ترى أن ذلك يستلزم في أفعاله سبحانه العبث والسفه. ومن ثم؛ فقد عللت أفعال الله تعالى بعلل عقلية؛ فما وافق العقل قبلوه، وما خالفه رفضوه!!

وعلى الجانب الآخر: كان منهج الأشاعرة؛ حيث نظرت إلى أفعال الله تعالى بأنها ليست معللة بعلة أو غرض؛ فالله سبحانه خلق المخلوقات وأمر ونهى، لا لعلة أو غرض أو باعث، بل كل أفعال الله تعالى بمحض المشيئة، ومطلق الإرادة لكنها لا تخلو عن الحكمة. كما سبق.

ومن ثم؛ فقد خالفت المعتزلة – في مفهومها للخير والشر، والحسن والقبح..وغيرها من المسائل المتفرعة على هذه القضية – الأشاعرة، وتباينت وجهة نظر كلٍ منهما في هذه القضية.

وفيما يأتي توضيح الخلاف بينهم في هذه المسالة:

أولا: مذهب المعتزلة في العدل الإلهي.

إن رؤية المعتزلة للعدل الإلهي تقوم على أصلين:

الأول: وحدانية الله تعالى.

الثاني: العدل.

وحاصل مذهبهم في تلك المسألة: أن الله تعالى لم يخلق الكفر، ولا الظلم، ولا المعاصى، ولا الشر.

ومما جاء في كلامهم: " إن الله سبحانه عدل غير جائر، لا يكلف نفسًا إلاَّ وسعها ولا يعذبها إلاَّ بذنبها، لم يمنع أحدًا من طاعته، بل أمره بها، ولم يدخل أحدًا في معصيته، بل نهاه عنها " [1].

وقالوا أيضا: " والله تعالى عدل في جميع أفعاله، ناظر لخلقه، رحيم بعباده، لا يكلفهم ما لا يطيقون، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ ﴾[2] ...فالله تعالى لم يخلق الكفر، ولا الجور، ولا الظلم ولا يأمر بها، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يظلم العباد، ولا يأمر بالفحشاء وذلك أن من فعل شيئًا من ذلك، أو أراده، أو رضي به فليس بحكيم، ولا رحيم وأن الله لرؤوف رحيم، جواد كريم، متفضل، وأنه لم يحل بينهم وبين الإيمان، بل أمرهم بالطاعة، ونهاهم عن المعصية، وأبان لهم طريق الطاعة والمعصية وهداهم النجدين، ومكّنهم من العملين، ثم قال تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ ﴾ [3]،كذلك لم يأمرهم بالكفر، قال تعالى: ﴿ وَكَيۡفَ تَكۡفُرُونَ ﴾ [4]، ولا صرفهم عن الإيمان، قال تعالى: ﴿فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ ﴾[5]، والله عز وجل برئ من أفعال العباد، وذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾[6].

---

[1]) رسائل العدل والتوحيد. صـ: ١٦٨.
[2]) سورة النساء: ٤٠.
[3]) سورة الكهف: ٢٩.
٤) سورة آل عمران.
٥) سورة يونس – الأية: ٣٢.
[6]) سورة النحل: ٩٠. وينظر: رسائل العدل والتوحيد. صـ: ١٦٨.

ومن الآيات التى استدلوا بها على تقرير مذهبهم في العدل: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [1] ، وقال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ [2].

كذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [3] فذكر سبحانه أنه خلقهم للعبادة لا للمعصية، وكذلك نسب إليهم فعلهم، حيث يقول: ﴿ وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ ﴾ [4] يقول: فعلوه، ولم يقل: فعله، بل نسب إليهم، إذ هم فعلوه [5].

ثانيا: مذهب الأشاعرة في العدل الإلهي.

ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى عدل، فالعدل اسمه وصفته، وقد رأى الغزاليُ أن معنى العادل هو: الذى يصدر منه فعل العدل المضاد للجور، والظلم، ولا يستطيع العبد أن يفهم معنى العدل إذا لم يكن قد عرف عدله.

---

[1]) سورة الأعراف: ٢٨.
[2]) سورة الأنعام: ١٤٨.
[3]) سورة الذاريات: ٥٦.
[4]) سورة القمر: ٥٢
[5]) رسائل العدل والتوحيد: صـ ٦٤: ٦٧ (بتصرف).

ومعرفة الإنسان بعدل الله، لا تتأتى له إلاَّ بعد أن يكون قد عرف أفعاله تعالى وما فيها من مظاهر العدل والحكمة، وذلك لا يكون إلاَّ بعد الإحاطة بأفعال الله تعالى، وكيف رتب الأسباب، ووضح الوسائل، وربط بين ذلك، وبين الغايات والمسببات[1].

ومن ثم؛ يري أن معرفة الإنسان بالعدل الإلهي تطلب منه: أن ينظر في العالم ليتأمل كيف وضع الله تعالى كل جزء من أجزاء العالم في موضعه اللائق، فلا قصور، بل يبهر الناظر في كمال الصنعة، وكمال الإعتدال، وانتظامها حيث أعطي الله تعالى كل شئ خلقه، ثم هداه إلى ما أراده له، وهو بذلك إذا نظر الإنسان في الأرض والماء، والهواء، والكواكب، والسماء كيف خلقها...وهذا هو العدل، ولو عكس الوضع لاختل نظام الكون، وكذلك خلق الإنسان، وكيف وضع الرأس على البدن، وجعل في العينين، والأنف، والفم، وجعل القدم حاملة للجسم ولو عكس الوضع لبطل نظام خلق الإنسان، واختل انتظام حياته [2].

وعلى ذلك؛ فالعدل عند الأشاعرة لا يلزم منه قبح في خلق الشرور والقبائح؛ لأن هذا ملك الله، وعدله هو ما أراده.

ثالثا: مفهوم المعتزلة والأشاعرة لقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [3]:-

قبل عرض توضيحهما لمفهوم هذه الآية الكريمة، لابد من عرض موجز لمفهوم الخلق في اللغة: الخلق فى اللغة: يراد بها إيجاد الشئ، واختراعه لا من شئ، وقد يراد به الهم بالشئ، والعزم على فعله.

وقد يراد به: التقدير، بمعني: الظن، والحسبان، ومنه يقال: خلقت زيدًا في الدار، أى: قدرته فيها، ومعني قدرته: ظننته.

---

[1]) المقصد الأسني: صـ ٥٩ (بتصرف).
[2]) المقصد الأسني: صـ٦٠: ٦٢ (بتصرف).
[3]) سورة الرعد: ١٦ ، الزمر: ٦٢.

وقد يراد به التقدير، بمعني المساواة بين شيئين.

وقد يطلق الخلق: بمعني الكذب، والإفتراء، كقوله تعالى: ﴿ وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ ﴾[1]. [2]

أ- تفسير المعتزلة لمعنى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾.

ذهبت المعتزلة في تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [3] إلى أن الله تعالى هو الخالق لكل شئ يكون، ولم يخلق أفعال العباد، لا بمعني الخلق الذي من عدم، بدلالة قوله تعالى: ﴿ وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ ﴾ أى: تصنعون وتقولون إفكًا.

وعليه؛ فسرت المعتزلة قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ ﴾ [4] بأنه: أراد به خلق السماوات والأرض، والليل والنهار، والجن والإنس وما أشبه ذلك، ولم يرد أنه خلق الكفر والظلم، والكذب؛ إذ لم يجز أن يكون ظالمًا، وكاذبًا (عز وجل). وقد بيّن الله لنا صنعه، فقال: ﴿ صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍۚ ﴾ [5]، فلما لم يكن الكفر بمتقن، ولا بمحكم، ولا بحق، ولا عدل؛ علمنا أنه ليس من صنعه؛ لأنه متفاوت متناقص، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾[6] ، فأخبر أن الاختلاف لا

---

[1]) سورة العنكبوت: ١٧.
[2]) ينظر في تلك المعاني: لسان العرب. جـ٥، صـ١٢٣، ١٢٤. مادة (خلق).
[3]) سورة الرعد: ١٦ ، الزمر: ٦٢.
[4]) سورة الأنعام: ١٠٢ ، الرعد ١٦ ، الزمر ٦٢ ، غافر ٦٢.
[5]) سورة النمل: ٨٨.
[6]) سورة النساء: ٨٢.

يكون من عنده، وقال تعالى: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾[1] ، والكفر متفاوت فاسد متناقض، فثبت أنه ليس من خلقه، وأنه عمل الكافرين [2].

دليل المعتزلة العقلي على أن الله تعالى لم يخلق القبيح: ـ

لقد استدلت على مذهبها في العدل بما يأتي: ـ

" أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يختار إلاَّ الحكمة والصواب... ولهذا مقدمات يجب أن تُعْرَف أولًا، منها: ـ

– أن الأفعال معقولة في الشاهد.

– ومنها: تميز فعلنا عن فعله تعالى، ومنها: تمييز الحسن من القبيح وضروبه... وله خروج تتصل به من بعد، ومنها:

أن أفعال العباد حادثة من قبلهم، وليس من خلقه تعالى (كما سبق توضيحه).

ومنها: أنه لا يكلفهم إلاَّ ما يطيقون (كما سيأتي).

ومنها: أنه لا يريد القبيح، ولا يحبه، ولا يرضاه، ولا يشاؤه، بل يكرهه ويسخطه... " [3].

أى: ما لا يأمر به، وينهي عنه، لم يخلقه بمعني ليس من عدم. كما سبق.

وقفة في مفهوم المعتزلة لقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ﴾[4]

إن مفهوم اسم الله تعالى: (الخالق) عظيم، لا يجب أن يتصف به غيره سبحانه، فشتان بين لفظي: الفعل (العمل)، والخلق، حتي ولو كانت المعتزلة تعني بالخلق بالنسبة للإنسان: الإيجاد من غير عدم.

وقد سبق أن المتقدمين منهم تحرزوا من استخدام لفظ (الخلق) على أفعال العباد، ومن ثم؛ أرى أن ما تنسبه المعتزلة إلى الإنسان من خلقٍ لأفعاله، فهو يرجع إلى الله تعالى في الإيجاد من عدم، مهما قالت، وعلى ذلك؛ فالأصوب لها أن تقول:

---

[1]) سورة الملك: ٣.

[2]) رسائل العدل: جـ ١: صـ ٣١٩ (بتصرف).

[3]) المرجع السابق: جـ ١: ٢٣٢.

[4]) سورة الحشر: ٢٤.

اختار الإنسان أحد النجدين، وعلم الله تعالى بفعله؛ كذلك فإن قدرة الإنسان متغيرة، وغير ثابتة..

ب- تفسير الأشاعرة لمعنى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾.

ذهبت الأشاعرة إلى الأخذ بظاهر النص الكريم، وأن الله تعالى هو الخالق لجميع أفعال العباد، خيرها وشرها، خلقا وإيجادا، وإنما هي منسوبة للعبد على جهة الكسب فقط، لا على جهة الإيجاد والخلق، وليس للعباد أثر في أفعالهم سوى الكسب[1].

يقول الإمام الأشعري[2] : "... إن الله تعالى خلق الكفر والمعاصي... وإذا وجب أن الله سبحانه خالق لذلك، فقد وجب أنه مريد له ؛ لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده " [3].

وقال أيضًا: " لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى من أكساب العباد ما لا يريده، وكذلك القصد لا يقع من عباده ما لا يعلمه: فكذلك لايجوز أن يقع من عباده ما لا يريده؛ لأن ذلك يوجب أن يقع عن سهو وغفلة، أو عن ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريده، وأيضًا لو كانت المعاصي، وهو لا يشاء أن تكون، لكان قد كره أن تكون وأبى أن تكون..... " [4].

وعلى ذلك؛ تذهب الأشاعرة أن من عدل الله سبحانه وتعالى: أنه مريد لجملة الكائنات من الكفر، والإيمان، والطاعة، والعصيان، والخير، والشر والنفع، والضر، وكل ذلك بقضاء الله وقدره [5] .

---

[1]) شرح المقاصد: التفتازاني. جـ ٣: صـ ١٧٧. بتصرف.
[2]) سبقت ترجمته.
[3]) الإبانة: الأشعري: صـ ١٧٠.
[4]) الإبانة: الأشعري: ١٧٠ ، ١٧١.
[5]) المسائل الخمسون في أصول الدين: الرازي: صـ ٦٠ (بتصرف).

دليل الأشاعرة في أن الله خالق لجميع أفعال العباد خيرها وشرها:ـ

استدل الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ﴾[1]، وكذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ ﴾[2]، وغيرهما من الآيات التى صرحت بلفظ الخلق، فهي: " إنما تفيد حصر الخالقية في الله تعالى " [3] .

وهنا ينفي التفتازاني[4] تمامًا إيجاد العبد لأفعاله، حيث قال: " فإن قيل: نحن نجعل العبد موجدًا لأفعاله، لا خالقا؛ لأن الخلق هو الإيجاد على وجه التقدير، العاري عن الخلل، وعلى الوجه الذى يقدره، وإيجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل، وعلى خلاف ما قدره.

قلنا: ليس الخلق إلاَّ إيجادًا على وجه التقدير، أى: الإيقاع على قدرٍ ووجهٍ مخصوصين، وفعل العبد ربما يكون كذلك، فلو كان هو موجدًا له لكان خالقًا "[5]. "[5].

وعلى ذلك؛ يرفض الأشاعرة أن يكون للعباد أثر في إيجاد أفعالهم.

كما استدل الأشاعرة بما تواتر من الأحاديث، الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيئته، ومنها: ما رُوى عن على رضى الله تعالى عنه: قال رسول الله ﷺ : " لا يؤمن عبد حتي يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر خيره وشره " [6]. [6].

---

[1]) سورة الحشر: ٢٤.
[2]) سورة فاطر: ٣.
[3]) شرح المقاصد: التفتازاني: جـ ٣: صـ ١٧٧.
[4]) سبقت ترجمته.
[5]) شرح المقاصد: التفتازاني: جـ ٣: صـ ١٧٨.
[6]) سبق تخريجه.

ومنها: ما روي ابن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ : " كل شئ بقدر حتى العجز والكيس "[1].

مناقشة الأشعري لمذهب المعتزلة:

نقد الإمام أبو الحسن الأشعري مذهب المعتزلة في قضية العدل، وخلق الله تعالى للشرور والقبائح بأدلة عقلية كثيرة، ومما جاء في كلامه:

يقول الأشعري: " الله تعالى ليس فوقه آمر ولا ناهٍ، فلا يجوز أن يتصف بما وصف به العباد. ومما جاء في كلامه: " يقال لهم: إذا كان الله عز وجل علم أن الكفر يكون، وأراد أن لا يكون فقد أراد أن يكون ما علم، على خلاف ما علم، وإذا لم يجز ذلك، فقد أراد أن يكون ما علم كما علم " [2].

وقال في موضع آخر: " ويقال لهم: لم أبيتم أن يريد الله الكفر الذى علم أنه يكون: أن يكون قبيحًا فاسدًا متناقضًا خلافًا للإيمان.

فإن قالوا: لأن مريد السفه سفيه.

قيل لهم: ولم قلتم ذلك ؟ أوليس قد أخبر الله تعالى عن ابن آدم أنه قال لأخيه: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٨ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [3] ؟ فأراد أن لا يقتل أخاه، لئلا يعذب، وأن يقتله أخوه حتي يبوء بإثم قتله له، وسائر آثامه التى كانت عليه، فيكون من أصحاب النار، فأراد قتل أخيه الذى هو سفه، ولم يكن بذلك سفيهًا.

---

[1]) سبق تخريجه. وينظر ما ذكرته الأشاعرة من أدلة في: شرح المقاصد: جـ ٣: ١٨٠ ، ١٨١.

[2]) الإبانة: صـ ١٧١.

[3]) سورة المائدة: ٢٨ ، ٢٩.

فلم زعمتم أن الله تعالى إذا أراد سفه العباد، وجب أن ينسب ذلك إليه ؟ "[1]، ويقول الأشعري – أيضا – فى موضع آخر: " يقال لهم: فيما أنكرتم أن من أراد السفه منا، فكان سفيهًا، والله سبحانه يريد سفه السفهاء، ولا ينسب إلى الله تعالى سفه تعالى إليه عن ذلك " [2].

وناقشهم الأشعري – أيضا – في موضع آخر، فقال: " ويقال لهم: السفيه منا إنما كان سفيهًا لما أراد السفه؛ لأنه نهي عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه، ومن يحد له الحدود، وترسم له الرسوم فلما أتى ما نهي عنه كان سفيهًا، ورب العالمين – جلّ ثناؤه وتقدست أسماؤه ـ ليس تحت شريعة، ولا فوقه من يحد له الحدود، ويرسم له الرسوم ولا فوقه مبيح، ولا حاظر، ولا آمر، ولا زاجر، فلم يجب إذا أراد ذلك، أن يكون قبيحًا، أن ينسب إلى السفه سبحانه وتعالى " [3].

وقال أيضًا: " ويقال لهم: من أراد طاعة الله ما كان مطيعًا، كما أن من أراد السفه كان سفيهًا، ورب العالمين جل وعز يريد الطاعة، وليس مطيعًا، فكذلك يريد السفه، وليس سفيهًا " [4].

حجج الرازي في أنه لا قبح في أفعاله سبحانه وتعالى.

وكما ناقش الأشعري مذهب المعتزلة، ناقشهم أيضا ونقدهم: الإمام الفخر الرازي[5]في قولهم: " إن القبائح ليست بقضاء الله وقدره: فقال: " الدليل على فساد مذهبهم وجوه من الحجج:

الحجة الأولى: هو أنه ثبت أن أفعال العبد مخلوقة لله تعالى، وثبت أن كل ما كان مخلوقًا فهو مراد لله، سبحانه وتعالى، فيلزم أن تكون جملة أفعال العباد مرادة لله تعالى.

---

[1]) الإبانة: صـ ١٧١ ، ١٧٢.
[2]) المرجع السابق: صـ ١٧٣.
[3]) المرجع السابق: صـ ١٧٤.
[4]) الإبانة: صـ ١٧٥.
[5]) سبقت ترجمته.

الحجة الثانية: هو أنه لو كان للعبد مراد، وللرب مراد ؛ فلو حصل مراد العبد دون مراد الرب، للزم أن يكون العبد كاملًا قادرًا، والرب ضعيفًا عاجزًا وهو محال.

فثبت: أن جملة الكائنات بإرادة الله تعالى، وقدرته (سبحانه وتعالى).

الحجة الثالثة: أنه منزه عن الشهوة، والغضب، واللغو في الأفعال، وثبت أنه (سبحانه وتعالى) خالق كل شئ، فيلزم أن لا يكون شئ من أفعاله قبيح ؛ لأنه لو كان شئ من أفعاله قبيحًا؛ لوجب أن لا يخلق الله تعالى ذلك الفعل.

الحجة الرابعة: هي أنه سبحانه وتعالى ـ مالك الملك على الإطلاق، وكل من كان مالك الملك على الإطلاق فإنه إذا تصرف؛ تصرف في ملكه، ومن تصرف في ملكه فإنه لا شئ من أفعاله قبيح.

الحجة الخامسة: قول الله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿ فَتَعَالَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [2]: يدلان على أن فعله منزه من العبث [3].

رفض الأشاعرة لتعليل أفعال الله تعالى:

ذهبت الأشاعرة أنه لا يجوز أن تكون أفعاله (سبحانه وتعالى) معللة بعلة أصلًا، أو غرض كما رأت المعتزلة؛ واحتجوا على ذلك بحجج متعددة، منها:

الحجة الأولى: هى أن كل من فعل فعلاً لغرض ؛ كان بحيث إذا فعل ذلك الفعل، كان كاملًا عند حصول الغاية، وناقصًا عند عدمها، وكل من كان كذلك كان كاملًا بالغير لا بالذات، وهو على الله سبحانه محال.

---

[1]) سورة المؤمنون: ١١٥.
[2]) سورة المؤمنون: ١١٦.
[3]) المسائل الخمسون: صـ ٦١.

الحجة الثانية: هى أن أفعاله لو كانت معللة بعلة، فتلك العلة إما: قديمة أو محدثة ؛ فإن كانت قديمة لزم منه قدم المخلوقات، وهو محال، وإن كانت حادثة فإحداثها معلل بغرض آخر، وذلك يفضي إلى التسلسل، وهو محال.

الحجة الثالثة: هى أن من فعل فعلًا ؛ فإما أن يكون قادرًا عليه من غير واسطة، أو لم يكن، فإن كان الأول، كان ذلك التوصل عبثًا، وإن كان الثاني كان عاجزًا، والعاجز لا يكون إلهًا، فثبت: أن أفعاله غير معللة بعلة [1].

رابعا: رؤية الأشاعرة والمعتزلة للثواب والعقاب:

أ- مذهب الأشاعرة.

ذهبت الأشاعرة إلى أن الثواب فضل من الله تعالى، والعقاب عدل منه؛ ذلك لأن الكل ملكه فلا ظلم منه، ولا وجوب عليه، ولا استحقاق من العبد، وقد أوجب الله على نفسه الثواب، ولا يخلف الله وعده، ويجوز أن يخلف وعيده (العقاب)؛ لأن ذلك لا يلزم منه نقص في حقه تعالى، بل هو كرم وفضل[2].

ب- مذهب المعتزلة.

يذهب المعتزلة إلى ان الثواب والعقاب واجب على الله تعالى، فيجب عليه إثابة الطائع، ومعاقبة العاصي.

يقول القاضي عبد الجبار فقال: "إن وعد الله تعالى المطيعين بالثواب، وتوعد العصاه بالعقاب، وهو تعالى يفعل ما وعد به، وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب" [3].

يقول الإمام الرازي فى نقد مذهبهم: " لا يجب للعبد على الله تعالى شئ، وإذا أصابه ألم أو مشقة؛ فإنه لا يستحق العوض من الله تعالى. قال المعتزلة: إذا أتى

---

[1]) المسائل الخمسون: صـ ٦١.

[2]) ينظر: شرح المقاصد: جـ٢، صـ١٨٤ وما بعدها (بتصرف).

[3]) شرح الأصول الخمسة: صـ ١٣٥.

العبد بالطاعة وقام بأداء الفرائض؛ وجب على الله أن يثيبه على ذلك!! والدليل على بطلان مذهبهم: أنه سبحانه وتعالى مالك الملك لجميع العباد، والمالك منَّا إذا تصرف في ملكه؛ فإنه لا يجب لأحد عليه شئ، وإذا لم يجب على المالك المجازي شئ إذا تصرف في ملكه، فكذلك لا يجب على المالك الحقيقي، بل يكون ذلك بالطريق الأولى ..." [1].

خامسا: الخير والشر بين الأشاعرة والمعتزلة:

أ- الخير والشر عند المعتزلة.

ربطت المعتزلة بين مفهومي الخير والشر، والحسن والقبح، وما يستتبع الفعل من نفع، أو ضرر عام.

فالخير عندهم هو: ما يقود إلى نفع، وقد لا يكون الخير أو الحسن لذيذًا في الحال، ولكن كونه يقود إلى نفع أكبر، أو مصلحة أعم، فهو بهذا المعيار يكون خيرًا، كذلك الشر، أو القبيح: هو ما يقود إلى ضرر بالرغم من إمكانية كونه لذيذًا في الحال [2].

وهذا قادها إلى القول بتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، والعلل، بجانب أنها أوجبت عليه الصلاح والأصلح ؛ فترى أنه سبحانه وتعالى لا يريد إلاَّ الخير؛ لأنه الأصلح، ولا يريد الشر ؛ لأنه القبيح والضار بخلقه.

ومن هذا الفهم العقلي الحاد أغلقت المعتزلة الكثير من الأبواب الشرعية التى كان يمكن لها الفهم ببصيرة من حكم الله تعالى في خلقه، وفى كل شئ.

فمن قولهم في الخير والشر: " إذا سأل سائل، فقال: أتقولون إن الخير والشر من الله تعالى ؟ قيل له: إن أردت أن من الله العافية، والبلاء، والفقر، والغني، والصحة، والسقم والخصب، والجدب، والشدة، والرخاء، فكان هذا من الله

---

[1]) المسائل الخمسون في أصول الدين. ص٥٢.

[2]) المغني: جـ ٦: صـ ١٩ (بتصرف).

تعالى، وقد تسمي: شدائد الدنيا شرًا، وهما في الحقيقة حكمة وصواب، وحق وعدل. وإن أردت أن من الله الفجور، والفسوق، والكذب، والضرر، والظلم، والكفر، والفواحش، والقبائح، فمعاذ الله أن نقول ذلك، بل الظلم من الظالمين ، والكذب من الكاذبين، والفجور من الفاجرين، والشرك من المشركين، والعدل والإنصاف من رب العالمين " [1].

وهنا تفرق المعتزلة بين فعل الخلق، ومفهوم الخلق، فقالوا: "... وأما حجة العقول على أن الله لم يفعل أفعال العباد، وأن فعل الخلق غير خلق رب العالمين فهو: إنا وجدنا من أفعال العباد ما هو، ظلم وعبث، وفساد، وفاعل الظلم ظالم وفاعل العبث عابث، وفاعل الفساد مفسد؛ فلم لم يجز أن يكون الله مفسدًا علمنا أنه لا يفعل الظلم، ولا العبث ولا الفساد " [2].

ثم قالوا"...فلما عذبهم على الكفر، وعاقبهم على الظلم، وأمرهم بأن يفعلوا الإيمان، علمنا أن الكفر والظلم والإيمان ليس من فعل الله تعالى، ولا من صنعه"[3].

وبناءً على ذلك؛ فسرت القضاء بمعني: الأمر، والنهي، حيث قالوا: "...إن الله قضي الطاعة إذ أمر بها، ولم يقضي الكفر، والفجور، والفسوق... الدليل على ذلك قول الخالق الصادق عز وجل: ﴿ وَٱللَّهُ يَقۡضِي بِٱلۡحَقِّۖ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقۡضُونَ بِشَيۡءٍۗ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾[4]، فعلمنا أنه يقضي بالحق، ولا يقضي بالباطل " [5].

---

[1]) رسائل العدل: جـ ١ صـ ٢٩٩.
[2]) المرجع السابق: جـ ١: صـ ٣٠٦ ، ٣٠٧.
[3]) المرجع السابق: جـ ١: صـ ٣٠٦ ، ٣٠٧.
[4]) غافر آية: ٢٠
[5]) رسائل العدل: صـ ٣١٧ ، ٣١٨.

ومن ثم؛ تري المعتزلة أن الحسن والقبيح صفات ذاتية في الأفعال، فالموجب للقبح، أو الحسن صفات الأفعال ذاتها، فالكذب يقبح لأنه كذب؛ والظلم لأنه ظلم... وهكذا. وكل هذا يعرف بالنظر العقلي، ولا يكون هذا بالأمر النهي، والأمر من الله تعالى، أى: ليس في ذاتي الأمر، والنهي لكن بالدلالة عليها.

ومما استدلت به المعتزلة على ذلك: ما جاء في كلامهم: " ... ومعلوم أن الأمم الملحدة يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا النهي، والناهي، فانقاذ الغرقي وتخليص الهلكي حسن، وإن لم يرد بهما شرع، والظلم، والبخل، أو الكذب من القبائح، حتى ولو لم يرد بهما شرع.

وعلى ذلك فالأمم الكاملة لا تختلف في التمييز بين حسن الأفعال، وقبحها على وجه الإجمال، وإنما يقع الخلاف في الحكم عليها في التفصيل [1].

كما تذهب المعتزلة إلى أن العقل هو الذى يدرك حسن الأشياء، وقبحها؛ لأنه أساس التكليف، ومقدمة ضرورية له[2].

وقد ذكر إمام الحرمين أن المعتزلة قسموا الحسن والقبيح، وزعموا أن منهما: ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهة من غير احتياج للنظر. ومنهما: ما يدرك قبحه وحسنه بالنظر العقلي. فسبيل النظر عندهم: اعتبار النظر من المحسنات والمقبحات، فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة، وكذلك الضرر المحض الذي لا يتحصل فيه غرض صحيح ....وسبيلنا أن نوجه عليهم القول، فنقول: ما ادعيتم قبحه أو حسنه ضرورة فأنتم فيه منازعون، وعن دعواكم مدفوعون. وإذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول؛ بطل رد النظريات إليها. و هذه الطريقة على إيجازها تهدم أصول المعتزلة في التقبيح والتحسين. وإذا تناقضت هذه

---

[1]) المغني: جـ ٦: صـ ١٨: ٢١ (بتصرف).

[2]) المرجع السابق: جـ ٦: صـ ١٨: ٢١ (بتصرف).

الأصول، وقولهم في الصلاح واللطف وأبواب الثواب والعقاب و يرها متلقى منها، فينحسم عليها أبواب الكلام في فصول التعديل و التجوير .." [1].

وهكذا نجد إمام الحرمين – رحمه الله – قد هدم بضرورة عقلية وببداهة مغالاة المعتزلة في استخدامها العقل في التحسين والتقبيح.

ومما تجدر الإشارةإليه: أن معتزلة البصرة يرون أن طريق معرفة الحسن، والقبح إنما يكون من طريقين:

الأول: العقل: إما بضروراته، أو بنظره، فكل عاقل يعلم قبح الظلم متى علمه ظلماً، والكذب متى علمه خاليًا من نفع، أو دفع ضرر، والأمر بما يعلم قبحه ضرورة، إذا خلا من نفع، أو دفع ضرر.

الثاني: السمع: وهو يكشف للعقل عما يعجز عن إدراكه، وما يكون فوق طاقته، فقد يوجب أفعالاً، أو يرغب فيها، لو تركنا العقل يحكم فيها بمفرده لحكم بقبحها؛ وقد يحرم أفعالًا، ويقبحها، يحكم العقل فيها بإباحة، والجواز، وقد يبيح ما يكون مثله في العقل محظورًا[2].

هكذا يتبين على الرغم من إطلاق المعتزلة لصراح العقل في معرفة الخير والشر، والحسن والقبح، إلاّ أنها لم تستطع أن تستدل به في تفصيلها.

ومن ثم نجد أن معتزلة البصرة قد توسطت في نهجها العقلى بالقياس بغيرها من الفرق الأخرى من المعتزلة، كما سبق.

الشروط التي يجب توافرها لمعرفة الحسن والقبح في الأفعال عند المعتزلة:

ذكرت المعتزلة شروطاً يجب توافرها لمعرفة الحسن والقبح في الأفعال، منها:

---

[1]) الإرشاد إلى قواطع الأدلة . ص١٠٧.

[2]) المغني: جـ ٦: صـ ١٩ (بتصرف).

أولا: أن يكون للفعل صفة زائدة على حدوثه ووجوده، وذلك مثل ما يقع من الكلام اليسير من النائم والساهي، فما دام الفعل خاليا من النفع والضر، لا يكون حسنا ولا قبيحا، وذلك يقتضي كون الفعل حسنا أو قبيحا في آن واحد؛ إذ الوجود قد حصل لهما معا، ولو قبح القبيح لوجوده، ولو حسن الحسن لوجوده فقط؛ لوجب قبح كل فعل، وحسن كل فعل في وقت واحد. وهو باطل، فلا بد أن يكون للفعل صفة ذاتية من حدوثه.

ثانيا: أن يقع الفعل ممن هو عالم به. وتعني المعتزلة بذلك: إذا وقع الفعل ممن لا يعلمه؛ لا يحكم عليه بحسن أو قبح.

ثالثا: انتفاء الإلجاء والإكراه عن الفاعل لكي يكون حكمه صحيحا[1].

وقفة وتحقيق في الحكمة من وجود الخير والشر عند المعتزلة:

أقول: لقد خرجت المعتزلة عن الإعتدال عندما غالت في نفى الحكمة من وجود الخير والشر في العالم، وعللت ذلك بنقص نفوذ المشيئة الإلهية، فعندما حمَّلت العقل مسئولية الحكم على الأشياء بالحسن والقبح؛ وقعت في كثير من المتناقضات في الصفات والشروط التي يجب توافرها لحكم العقل على الأشياء بالحسن والقبح، فربما يحكم في شئ، ثم يطرأ عليه شئ يستلزم تبديل الحكم الذاتي عليها بالحسن.

ومن ثم يقول الإمام الجويني: " إن المعتزلة تتخبط بحكمها للعقل بالحسن والقبح"[2].

ب- الخير والشر عند الأشاعرة: ـ

ذهب الأشاعرة إلى أن الخير والشر من إرادة الله تعالى: " فكل ما يحدث في العالم من الحوادث شرها، وخيرها نفعها وضرها، غير خارج عن مشيئة الله تعالى، بل ذلك مراد الله تعالى، ولأجله دبر أسبابه " [3].

---

[1]) رسائل العدل: صـ ٣١٧ ، ٣١٨.

[2]) الإرشاد: صـ ٢٥٩.

[3]) الأربعين في أصول الدين: الرازي. صـ ٢٧.

فهم يرون أن الله تعالى، قضي بالمعاصي وخلقها وأوجدها، ولكنه لم يأمر بها، يوضح ذلك الإمام الباقلاني قائلًا: "...فإن قال قائل: أفتقولون إن الله تعالى قضى المعاصي، وقدرها كما أنه خلقها وأوجدها؟ قيل له: أجل نقول ذلك، على معني أنه خلق العصيان وجعله على حسب قصده، ولا نقول: إنه قضي بذلك بمعني أنه أمر به " [1]، ومن ثم تذهب إلى أن العقل ليس له القدرة على الحكم بحسن الأفعال أو قبحها.

يقول أبو الحسن الأشعري: " إن حسن الفعل وقبحه ليس لذات الفعل ولا لشئ من صفاته، فلا حكم للعقل فيه[2].

وقد تابعه الإمام الباقلاني والبغدادي؛ حيث قررا أن أفعال العباد لا بد وأن تتصف بالحسن ما دامت موافقة لأمره تعالى، وتكون قبيحة بمخالفة أوامره سبحانه وتعالى[3] .

وقال عضد الدين الإيجي[4]: " القبح: ما نهي عنه شرعًا، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدًا إلى أمر حقيقي في الفعل، يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له، والمبين، ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعًا، وانقلب الأمر [5].

ويقول الإمام الجويني[6]: " العقل لا يدل على حسن شئ، ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقي التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع

---

[1]) التمهيد: الباقلاني: صـ ٣٦٦ ، ٣٦٧.

[2]) الإبانة ص١٧٤.

[3]) الإنصاف. ص٧٦.

[4]) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عَضُد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا سنة (٧٥٦ هـ = ١٣٥٥ م).
ينظر في ترجمته: الدرر الكامنة: جـ٢، صـ٢٣٣، وفيات الأعيان: جـ٣، صـ١٠٤.

[5]) المواقف بشرح الجرجاني. صـ ٢٩٧.

[6]) سبقت ترجمته.

وأصل القول في ذلك: أن الشئ لا يحسن لنفسه، وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس.

فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس، وصفة نفس، فالمعني بالحسن ما ورد في الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله " [1].

كما توسع إمام الحرمين، فرأى أن الحسن والقبح يطلق على معنيين:

الأول: النفع والضر، فالحسن ما كان نافعا أو مؤديا إلى نفع، والقبيح: ما كان ضاراً أو مؤديا إلى ضرر.

الثاني: كون الفعل متعلق بالمدح عاجلا، والثواب آجلا، وكونه متعلق الذم عاجلا، والعقاب آجلا[2] .

وبذلك يتبين: أن الأشاعرة رفضوا قول المعتزلة بأن العقل له القدرة على الحكم بحسن الأفعال أو قبحها، كما أنهم (أعني: الأشاعرة) ذهبوا إلى أن الخير والشر واقعان بإرادة الله، وبخلق الله إيجادا وعدما.

الأدلة النقلية والعقلية على مذهب الأشاعرة:

ذكر التفتازاني أدلة الأشاعرة (العقلية والنقلية) في هذه المسألة، فقال: " ... لنا من السمع: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ﴾[3].

ومن العقل وجوه: ▪

الأول: لو حسن الفعل، أو قبح لذاته لما اختلف حسنًا وقبحًا، كالقتل حدًا، وظلمًا، والضرب تأديبًا وتعذيباً، والكذب أو الصدق إنقاذًا وإهلاكًا.

---

[1]) الإرشاد: صـ ٢٥٨.

[2]) العقيدة النظامية . ص٣٥.

[3]) الإسراء: ١٥.

الثاني: لو كانا بالذات لما اجتمعا، ولما كان شئ من أفعال العباد حسنًا، ولا قبيحًا، كالذي قال: لأكذبن غدا؛ فإنه يلزم من ذلك اجتماع المتناقضين؛ لأنه إما صادق؛ فيلزم بالصدق حسنه، واستلزامه الكذب في الغد قبح، وإما كاذب؛ فيلزم من كذبه قبحه، ولاستلزامه ترك الكذب في الغد .

الثالث: العبد لا يستقل بفعله لما سبق، بل دائماً يتغير، إما من حسن لقبح وإما من قبح لحسن، والإيمان يزيد وينقص.

الرابع: لو كان الفعل حسنا أو قبيحا لذاته؛ لزم قيام العرَض بالعرَض، وهو باطل باعتراف الخصم. وجه اللزوم: أن حسن الفعل مثلا أمر زائد عليه؛ لأنه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه أو قبحه، ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه. وهذا معنى العرض. أما عدم القيام بنفسه: فظاهر. وأما الوجود: فلأن نقيضه لا حسن وهو سلب؛ إذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محالا موجودا، فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن، وهذا باطل بالضرورة، وإذا كان أحد النقيضين سلبيا؛ كان الآخر وجوديا؛ ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين، ثم إنه صفة للفعل الذي هو أيضا عرض؛ فيلزم قيام العرض بالعرض "[1].

كما نقد التفتازاني المعتزلة قائلًا: ـ

"والمعتزلة لما قالوا بوجوب أشياء عليه، وثبوت قبائح بالعقل ذهبوا إلى أن يفعل البتة ما وجب، ويترك ما قبح، فوقع الإيقان على أنه لا يفعل قبيحًا، ولا يترك واجبًا. واضطروا في تفسير الواجب عليه تعالى، ثم اضطروا إلى أن معناه أنه يفعله البتة، وإن جاز تركه، وهو – مع كونه رجمًا بالغيب – مجرد تسمية " [2].

ثم قال: " لا خلاف في أن الباري لا يفعل قبيحًا، ولا يترك واجبًا، أما عندنا فلأنه لا قبح منه، ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع، ولا يتصور في فعله.

---

[1]) شرح المقاصد: جـ ٣: ٢٠٨ ، ٢٠٩ (بتصرف).

[2]) المرجع السابق: جـ ٣: ٢١٦.

أما عند المعتزلة: فلأن كل ما هو قبيح منه، فهو يتركه البتة، وما هو واجب عليه، فهو يفعله البتة "[1].

ثم نقض التفتازاني كلام المعتزلة وأدلتهم فقال: " فإن قيل: فلا يفعل الحسن أيضا لأنه لا حكم عليه أمراً، كما لا حكم عليه نهيا، والإجماع على خلافه. قلنا: قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله؛ فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى. وأما إذا اكتفي في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى: فالأمر أظهر.

فإن قيل: الذي ثبت من مذهبنا هو: أنه لا واجب عليه، بمعنى: أن شيئا من أفعاله ليس مما أمرالشارع به وحكم بأن فاعله يستحق المدح، وتاركه الذم عند الله تعالى، والمعتزلة إنما يقولون بالوجوب، بمعنى: استحقاق تاركه الذم عند العقل، أو بمعنى اللزوم عليه؛ لما في تركه من الإخلال بالحكمة.

قلنا على الأول: لا نسلم أنه يستحق الذم عقلا على فعل أو ترك؛ فإنه المالك على الإطلاق.

وعلى الثاني: لا نسلم أن شيئا من أفعاله يكون بحيث يحل تركه بحكمة؛ لجواز أن يكون له في كل فعل أو ترك حكم ومصالح لا تهتدي إليها العقول؛ فإنه الحكيم الخبير . على أنه لا معنى للزوم عليه إلا عدم التمكن من الترك، وهو ينافي الاختيار. ولو سلم فلا يوافق مذهبهم أن صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير أن ينتهي الوجوب؛ ولهذا اضطر المتأخرون منهم إلى أن معنى الوجوب على الله: أنه يفعله البتة ولا يتركه، وإن كان الترك جائزا كما في العاديات..." [2].

فإنا نعلم قطعاً أن جبل أحد باقٍ على حاله، لم ينقلب ذهباً، وإن كان جائزا.

---

[1]) شرح المقاصد: جـ ٣: ٢١٦.

[2]) المرجع السابق: جـ ٣: ٢١٧.

ومن الجدير بالذكر: أنه قد وافق الماتريدية الأشاعرة بإيجاد الله تعالى للخير والشر، لكنهما اختلفوا في رأيهم: بأن وجودهما معًا، يقتضي بالضرورة صلاح العالم، فالله تعالى يريد الشر، ليس لأنه شرًا، ولكن لتحقيق الخير والصلاح.

ومن هذه الحكمة – أيضًا – اختلفوا مع الأشاعرة: بأنه لا يجوز تخلف وعد الله تعالى لعباده الصالحين ؛ لأن حق العباد على الله: إما العفو عن العصاة، بمقتضي علمه الأزلي، فليس داخلًا في عموم آيات الوعيد ؛ ولذا يجوز أن يشمل الله بعفوه من أراد، ويكون ذلك فضلًا ورحمة.

فى حين أن عقاب المؤمن بحجة المشيئة المطلقة أمر لا يتصوره العقل؛ لأن العقل السليم يأبى أن يتصور أن الله تعالى يستعمل قدرته هذه في العبث، والجور والسفه، (تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا) [1].

ومن الجدير بالذكر أيضا: أنه قسم ابن تيمية وجود المعاصي من الله تعالى إلى قسمين: وجود كوني، ووجود شرعي.

فالوجود الشرعي هو المقصود بالكسب.

فقال: " وما يصيب العبد من النعم، فالله أنعم بها عليه، وما يصيبه من الشرور فبذنوبه ومعاصيه قال تعالى: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ ﴾[2]. أى: ما أصابك من خصب، ونصر، وهدي فالله أنعم به عليك، وما أصابك من حزن، وذل، وشر فبذنوبك، وخطاياك.

وكل الأشياء كائنة بمشيئة الله، وقدرته، وخلقه، فلا بد أن يؤمن العبد بقضاء الله، وقدره، وأن يوقن بشرع الله وأمره"[3].

---

[1]) الفكر التربوي: د / أحمد عرفات: صـ ٣٠٥ (بتصرف).

[2]) النساء: ٧٩.

[3]) الفتاوي: ابن تيمية: كتاب القدر: جـ ٨: صـ ٦٣.

ومن ثم؛ يري ابن تيمية أنه لا يوجد الشر بوصفه مطلقًا، وإن كان شرًا بالنسبة إلى من تضرر به،وإن ما يحدث في العالم من الشرور والضرر فهو لحكمة [1].

المبحث الثاني

التكليف بما لا يطاق بين الإثبات والنفي

نستعرض في هذا المبحث المقصد الأساسي من هذا الباب ولُبُّه، وهي المسألة التي وقع الخلاف فيها، واحتدم النزاع بسببها بين الأشاعرة والمعتزلة.

أولا: حكاية الخلاف في المسألة:

فقد ذهبت الأشاعرة إلى أن الله تعالى قد كلَّف عباده بما شاء، سواء كان مما يطاق، أو ما لا يطاق؛ لأنه سبحانه لا يجب عليه شئ، كما أن أفعاله تعالى غير معللة بعلة – كما سبق– ولا يقبح منه شئ، فهو مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء مع عباده.

فقد نقل عن الشيخ أبى الحسن الأشعري – رحمه الله – في بعض الأقوال أنه قال: " لا يجوز التكليف بالمحال، كالجمع بين الضدين، والأمر بما هو ممنوع منه... والذى إليه ميله – كما قال الإمام الآمدي – في أكثر أقواله: الجواز؛ وهو لازم على مذهبه ؛ ضرورة اعتقاده: أن الإستطاعة لا تكون إلاَّ مع الفعل، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في إيجاد الفعل؛ فيكون العبد مكلفًا بفعل غيره، وإلى هذا مال أكثر أصحابه " [2].

---

[1]) الفتاوي: ابن تيمية: جـ ٨: صـ ٩٤: ٩٦ (بتصرف).

[2]) أبكار الأفكار: الأمدي: جـ ٢: صـ ١٧٥.

وأجمعت الأمة على جواز التكليف، بما علم الله تعالى أنه لا يكون عقلًا، وعلى وقوعه شرعًا: كالتكليف بالإيمان لمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن: كأبي جهل وغيره[1].

أما المعتزلة: فإنها كما ذهبت إليه في حرية الإرادة، واشتراط الاستطاعة في التكليف، وخلق الإنسان لأفعاله (كما سبق) – ترى أنه لا يجوز أن يكلف الله الإنسان بما لا يطاق، وهذا من شروط التكليف الأساسية عندهم.

فلقد نفت المعتزلة التكليف الذي يتعذر على الإنسان تنفيذه، وكل ما هو فوق طاقة الإنسان؛ ومن ثم فلا يجوزون التكليف بالمحال لذاته، والمحال عادة؛ لأن التكليف بهما – في مذهبهم – قبيح، ومن كَلف بهما – عندهم – يُعد سفيها، وهذا يتنافى مع كونه حكيما سبحانه وتعالى.

وقد سبق ذكر تعليل المعتزلة حقيقة التكليف بالنفع العائد على الإنسان؛ ومن ثم عرَّف القاضي عبد الجبار[2] الظلم بأنه: " كل ضرر لا نفع فيه يوفى عليه، ولا دفع مضرة زائدة عليه ولا مستحقة. فالظلم يقبح لأنه ظلم "[3].

فائدة: نُقل عن بعض البغداديين من المعتزلة بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله أنه يكون ممنوعًا منه، وهو تكليف بما لا يطاق [4].

---

[1]) المرجع السابق: صـ ١٧٥.

[2]) سبقت ترجمته.

[3]) المغني. جـ١٣. صـ٢٨٩.

[4]) أبكار الأفكار: الأمدي: جـ ٢: صـ ١٧٥.

ثانيا: صور التكليف بما لا يطاق ومراتبه: ـ

أ- صور التكليف بما لا يطاق.

ذكر الجويني[1] أن للتكليف بما لا يطاق صوراً كثيرة، ومن تلك الصور التي ذكرها الجويني قوله: " تكليف بجمع الضدين، وإيقاع ما يخرج من قبيل المقدورات، والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلًا غير مستحيل .

والدليل على جواز التكليف بالمحال: الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدًا، حاله توجه الأمر عليه، ووقوع القيام من غير قدرة عليه مستحيل، كجمع الضدين، الذي هو في أمر الكافر بالإيمان، وإذا كان شقيًا في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان، وهو واقع شرعًا، كأمر الله تعالى أبا لهب – كما سبق – بأن يصدق النبي ﷺ، ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به: أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع نقيضيين، وقد نطقت آى من كتاب الله تعالى بالإستعاذة من تكليف مالا طاقة به، فقال تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾[2]، فلو لم يكن ذلك ممكنًا؛ لما ساغت الإستعاذة منه ".[3].

ب- مراتب التكليف بما لا يطاق: ـ

ذهبت الأشاعرة إلى أن مراتب التكليبف بما لا يطاق ثلاثة: ـ

١ – أدناها: ـ

ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه، أو إرادته، أو إخباره بذلك، لأن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة.

---

[1]) سبقت ترجمته.

[2]) البقرة: ٢٨٦.

[3]) الإرشاد: صـ ٢٢٦ ، ٢٢٨ (بتصرف).

وتذهب الأشاعرة بأن ذلك واقع بإجماع ؛ وإلاَّ لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفًا.

٢ – أقصاها: -

ما يمتنع لذاته، كقلب الحقائق، وجمع النقيضين.

وفى جواز التكليف به: اختلف الأشاعرة: فمنهم من ذهب بأنه واقع فضلًا عن الجواز. كما سبق في تكليف أبي لهب.

وقد رُد هذا الرأى، بأن تكليفه ليس بالجمع بين النقيضين: الإيمان، وعدم الإيمان، وإنما هو تكليف بتحصيل الإيمان، وهو أمر ممكن في نفسه وفى مقدور العبد، لكن امتناع وقوع الإيمان منه، لعلم الله تعالى به أنه لا يؤمن فهو إذن ممتنع؛ لسابق علم الله تعالى أو إخبار بأنه لا يؤمن [١].

٣ – المرتبة الوسطي: رأوا أنه ما أمكن في نفسه، لكن لم يقع متعلقًا لقدرة العبد أصلًا، كخلق الجسم، أو عادةً كالصعود إلى السماء، وهذا هو الذى وقع النزاع في جواز التكليف به، بمعني: طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه، لا إلى قصد التعجيز، وإظهار عدم الاقتدار على الفعل، كما في التحدي بمعارضة القرآن، فإنه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق[٢].

قال إمام الحرمين[٣]: " فإن قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا؟ قلنا: ... ذلك واقع شرعا؛ فإن الرب تعالى أمر أبا جهل بأن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، ومما أخبر عنه: أنه لا يؤمن، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين النقيضين "[٤].

---

[١]) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام: التفتازاني: ط السعادة: القسم الثاني: صـ ٥٢ ، ٥٣ (بتصرف).

[٢]) شرح المقاصد: جـ ٣: صـ ٢١٩ (بتصرف).

[٣]) سبقت ترجمته.

[٤]) الإرشاد للجويني. ص٢١١.

وقد ذكر الإمام الرازي في (المطالب العالية): " ... الأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمرٌ بجمع الوجود والعدم؛ لأن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان؛ ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة، وذلك بحصول عدم الإيمان "[1].

ثالثا: أدلة الأشاعرة في التكليف بما لا يطاق: ـ

استدل الأشاعرة على صحة مذهبهم بما يأتي:

أ- قوله تعالى: ﴿ وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴾[2]، مع أنهم كانوا مكلفين في تصديقه بالايمان بالله تعالى.

ب- قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ لَمْ يَكُونُواْ مُعْجِزِينَ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ۘ يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلْعَذَابُ ۚ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ ﴾[3]

وجه الاستدلال: إنّهم قد أُمروا أَنْ يسمعوا الحق، وكُلّفوا به، مع أَنّهم: (مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ)؛ فدّل ذلك على جواز التكليف بما لا يطاق، ودلّ على أنّ من لم يقبل الحق، ولم يسمعه على طريق القبول لم يكن مستطيعاً.

ت- إذا لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزا؛ لاستحال طلب دفعه، لكن التالي باطل، لقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ ﴾[4]، فإذا لم

---

[1]) المطالب العالية. ص١١٧.
[2]) سورة هود: ٣٦.
[3]) سورة هود: ٢٠.
[4]) سورة البقرة: ٢٨٦.

يكن جائزا؛ لما كان للدعاء معنىً، وكانت استعاذتهم منه عبثا، وإذا بطل التالي؛ بطل ما أدى إليه، وهو كون التكليف بما لا يطاق غير جائز، وثبت أنه جائز[1].

ث- أن " العبد مكلف بالفعل، قبل وجود الفعل، وكل تكليف بالفعل قبل وجود الفعل فهو تكليف بما لا يطاق.

أما المقدمة الأولي: فبالإجماع.

وأما المقدمة الثانية: فبيانها: أن المكلف بالفعل، قبل وجود الفعل لا قدرة له على الفعل، وكل من لا قدرة له على الفعل ؛ فتكليفه بالفعل تكليف بما لا يطاق"[2].

ج- أن التكليف قبل خلق القدرة متفق على وقوعه بين الأمة، وقد استدل على وقوع التكليف بالجمع بين الضدين، بتكليف أبي لهب بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في أخباره، ومن أخبار النبي صلى الله عليه وسلم: أن أبا لهب لا يصدقه بإخبار الله تعالى لنبيه بذلك.

ح- استدل الإمام الغزالي على جواز التكليف بما لا يطاق: من خلال إبطال القول بالاستحالة، فإن الاستحالة إما أن تكون لامتناع تصور ما لا يطاق، أو لأجل الاستقباح.

وتصور ما لا يطاق ممكن وليس بممتنع، ولا يقبح من الله تعالى شئ؛ لأنه يتصرف في ملكه، وهو منزه عن الأغراض، وتكليفه لعباده لا يماثل تكليف الإنسان عبده بأعمال ترتبط بغرضه "[3].

خ- استدل الإمام الرازي على جواز التكليف بما لا يطاق من وجوه:

- أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي، وإنما قلنا: إن تلك الداعية من الله تعالى؛ لأنها لو كانت من العبد لافتقر إيجادها إلى داعية أخرى، ولزم التسلسل،

---

[1]) التمهيد للباقلاني صـ٣٣٢. بتصرف.

[2]) شرح المقاصد: جـ ٢: صـ ١٧٦.

[3]) المضنون به على غير أهله للغزالي. صـ٦٢ بتصرف.

وإنما قلنا: إنه متى كان الأمر كذلك لزم الجبر،... وإذا كان المرجوح ممتنعًا كان الراجح واجبًا ضرورة، أنه لا خروج عن النقيضين.

فإذن صدور الإيمان من الكافر يكون ممتنعًا، وهو مكلف به، فكان التكليف تكليف ما لا يطاق.

- أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء الداعيين، أو حال رجحان أحدهما.

فإن كان الأول فهو تكليف ما لا يطاق؛ لأن الإستواء يناقض الرجحان، فإن كلف حال حصول الإستواء بالرجحان، فقد كلف بالجمع بين النقيضين.

وإن كان الثاني، فالراجح واجب، والمرجوح ممتنع، وإن وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب، وإن وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع.

- أنه تعالى كلف أبا لهب الإيمان، والإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، وهو مما اخبر أنه لا يؤمن، فقد صار أبو لهب مكلفًا بأن يؤمن، بأنه لا يؤمن وذلك تكليف ما لا يطاق.

- العبد غير عالم بتفاصيل فعله، لأن من حرك أصبعه، لم يعرف عدد الأحيان التى حرك أصبعه فيها؛ لأن الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات، والعبد لم يخطر بباله أنه يتحرك في بعض الأحيان، ويسكن في بعضها، وأنه أين تحرك، وأين سكن، وإذا لم يكن عالمًا بتفاصيل فعله، لم يكن موجدًا لها ؛ لأنه لم يقصد إيجاد ذلك العدد المخصوص من الأفعال، فلو فعل ذلك العدد دون الأزيد، ودون الأنقص فقد ترجح الممكن لا لمرجح، وهو محال فثبت أن

ومما يحسن ذكره هنا: قول أبي المعين النسفي[1] حيث رأى بأن القدرة صالحة للضدين على سبيل البدل، وهو – أيضا – قول الإمام أبي حنيفة؛ حيث

---

[1]) ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي: (٤١٨ – ٥٠٨ هـ = ١٠٢٧ – ١١١٥ م) عالم بالأصول والكلام. كان بسمرقند وسكن بخارى، وله مصنفات متعددة في الفقه والكلام. =

رأى أن القدرة المصرفة إلى الكفر بعينها هي القدرة التي تصرف إلى الإيمان، لا فرق بينهما إلا في التعلق، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلاَّ أنه صرف قدرته إلى الكفر؛ فاستحق الذم والعقاب، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه يوجد، بأن تكون القدرة على الفعل قبله، وهذا –كما سبق – خلافا للأشاعرة[1].

وبناء على ما سبق؛ رأى أبو المعين النسفي أن الله تعالى لا يكلف العبد بما ليس في وسعه؛ لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[2] ، وسواء في ذلك ما كان ممتنعا في نفسه كالجمع بين الضدين، أو ممكنا في نفسه، لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم؛ فإن هذين كليهما لا يصح تكليف العبد بهما.

وأما ما يمتنع، بمعنى: أن الله تعالى علم وأراد خلافه، كإيمان الكافر، وطاعة العاصي: فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر إلى نفسه[3].

رابعا: أدلة المعتزلة في المسألة:

ومما استدل به المعتزلة ما يأتي:

أولا: أن العبد موجد لأفعال نفسه، ولو كان موجدها هو الله تعالى؛ لكان تكليف العبد بالفعل تكليفًا بما لا يطاق، فإن الله تعالى إذا خلق الفعل وقع لا محالة، ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل، ولا على تركه.

أما إنه لا قدرة له على الفعل: فلأن ذلك الفعل وجد بقدرة الله تعالى، والموجود لا يوجد ثانيًا.

وإما إنه لا قدرة له على الدفع: فلأن قدرته أضعف من قدرة الله تعالى، فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى؟! وإذا لم يخلق الله الفعل؛ استحال أن يكون

= ينظر في ترجمته: الجواهر المضية ١٩٣/٢.

[1]) التبصرة. جـ٣، صـ٢١٧.

[2]) سورة البقرة: ٢٨٦.

[3]) المطالب الوفية شرح العقيدة النسفية: صـ١٥٧.

للعبد قدرة على التحصيل، فثبت أنه لو كان الموجد لفعل العبد هو الله تعالى؛ لكان تكليف العبد للفعل تكليفًا بما لا يطاق

ثانيا: أن الاستطاعة قبل الفعل، وإلاَّ لكان الكافر المأمور بالإيمان لم يكن قادرًا على الإيمان، فكان ذلك التكليف بما لا يطاق [1]. كما سبق توضيحه.

نقد الرازي لمذهب المعتزلة في التكليف بما لا يطاق:

ذكر الإمام الفخر الرازي – رحمه الله – في تفسير قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾[2] وجوهاً من النقد لمذهب المعتزلة، حيث ردَّ عليهم، ثم ذكر مناقشتهم لتلك الردود، ثم أجاب عنها. ومما جاء في كلامه:: "الإصر في اللغة: الثقل، والشدة ...وفي تفسيرها وجوه: ـ

الوجه الأول: ما يثقل على القلب، أى: كل ما يصل إليه من المكاره.

الوجه الثاني: ذكر أهل التفسير فيه: لا تشدد علينا في التكاليف، كما شددت على من قبلنا من اليهود، مثل: ما فرض الله عليهم خمسين صلاة، وأمرهم بأداء ربع أموالهم في الزكاه، ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها، وكانوا إذا آتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالاً لهم، قال تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾[3].

وأجاب المعتزلة على ذلك بما يأتي:

أولا: من الجائز أن يكون الشئ مصلحة في حق إنسان مفسدة في حق غيره، فاليهود كانت الفظاظة، والغلظة غالبة على طباعهم فما كانوا ينصلحون إلاَّ بالتكاليف الشاقة والشدة.

---

[1]) المغني. جـ١١. صـ١٧٣. بتصرف.

[2]) سورة البقرة: ٢٨٦.

[3]) سورة النساء: آية ١٦٠.

ثانيا: أن قوله تعالى: ﴿ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾[1] أى: يشق فعله مشقة عظيمة. كما روى عمران بين الحصين أن النبي ﷺ قال: (المريض يصلي جالسًا، فإن لم يستطع فعلى جنب)[2]، فقوله: (فإن لم يستطع) ليس معناه: عدم القوة على الجلوس، بل كل الفقهاء يقولون: المراد منه إذا كان يلحقه في الجلوس مشقة عظيمة شديدة.

ثالثا: أنه تعالى لم يقل: لا تكلفنا ما لا طاقة لنا به، بل قال ﴿ وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾[3] ، والتحميل: هو أن يضع عليه ما لا طاقة له بتحمله، فيكون المراد منه: العذاب، والمعني: لا تحملنا عذابك الذى لا نطيق احتماله، فلو حملنا الآية على ذلك؛ كان قوله (لا تحملنا) حقيقة فيه، ولو حملناه على التكليف؛ كان قوله (لا تحملنا) مجازًا فيه، فكان الأول أولي.

رابعا: هب أنهم سألوا الله تعالى أن لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه، لكن ذلك لا يدل على جواز أن يفعل خلافه، كقوله تعالى: ﴿ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ ﴾[4]، وقوله تعالى لسيدنا رسول الله ﷺ: ﴿ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴾[5].

مناقشة الأشاعرة للمعتزلة:

وقد ناقش الأشاعرة أدلة أجوبة المعتزلة السابقة؛ حيث ناقشهم الفخر الرازي، وأبطل أجوبتهم بعدة وجوه:

---

[1]) سورة البقرة: ٢٨٦.

[2]) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب الجمعة – أبواب تقصير الصلاة – باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب، ٤٨/٢، رقم ١١١٧. بلفظ: عن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة، فقال: «صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب».

[3]) سورة البقرة: ٢٨٦.

[4]) سورة الأنبياء: ١١٢.

[5]) سورة الأحزاب: ٤٨.

الوجه الأول: رفض الأشاعرة رأى المعتزلة السابق: أن محمول الآية الكريمة أن لا يشدد عليهم في التكليف؛ حيث إن معني الآية المتقدمة عليها: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ ﴾[1] واحدًا، فتكون هذه الآية تكرارًا محضًا، وذلك غير جائز.

كذلك نصَّ الأشاعرة: أن الطاقة هى الإطاقة، والقدرة، فقوله: (ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) ظاهرة: لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه.

أقصى ما في الباب أنه جاء هذا اللفظ بمعني الإستقبال في بعض وجوه الإستعمال على سبيل المجاز.

الوجه الثاني: إن التحمل مخصوص في عرف القرآن الكريم بالتكليف، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ ﴾[2].

ومن ثم؛ فإن قوله تعالى ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ ﴾[3] عام في العذاب وفى التكليف، فوجب إجراؤه على ظاهره، أما التخصيص بغير حجة؛ فإنه لا يجوز.

الوجه الثالث: أن فعل الشئ إذا كان ممتنعًا لم يجز طلب الإمتناع منه علي سبيل الدعاء والتضرع، ويصير ذلك جاريًا مجرى من يقول في دعائه وتضرعه: ربنا لا تجمع بين الضدين، ولا تقلب القديم محدثًا، كما أن ذلك غير جائز، فكذا ما ذكرتم.

---

[1]) سورة البقرة: ٢٨٦.
[2]) الأحزاب: ٧٢.
[3]) سورة البقرة: ٢٨٦.

إذا ثبت هذا فنقول: هذا هو الأصل، فإذا صار ذلك متروكًا في بعض الصور؛ لدليل مفصل لم يجب تركه، في سائر الصور بغير دليل [1].

والذي أميل إليه في هذه المسألة هو: أن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق، وعلم – أزلا – ما يقع منهم، وما لا يقع، فعلمه سبحانه قديم غير متجدد، ولا يجوز أن يقع في ملك الله شئ لا يعلمه، أو شئ لا يريده، فكل ما وقع فهو في علم الله وبإرادة الله، وكل ما لم يقع فهو في علم الله، وبإرادة الله.

وعليه؛ فتكليف الله عبده بما يشاء، من حقه سبحانه؛ لأنه مالك الملك، وليس لأحد حق على الله، وقد دل الشرع الشريف على إثبات الإرادة للإنسان، فقال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ ﴾[2]

وفي الجانب الآخر: دل الشرع الشريف – أيضا – على أن تلك الإرادة الإنسانية إنما هي تحت إرادته ومشيئته سبحانه، فلا يشاء العبد إلا ما شاءه الله. قال تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[3]، و قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا ۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۚ ﴾[4]، و قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[5]، و قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ ۖ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَا۟ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ ﴾[6]، و قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَمَن

---

[1]) راجع تفسير الرازي: جـ ٧: صـ ١٦٠ ، ١٦١ (بتصرف).
[2]) الكهف: ٢٩.
[3]) الأنعام: ١١١
[4]) الأعراف: ٨٩
[5]) يوسف: ٧٦
[6]) محمد: ٤

شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذۡكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ هُوَ أَهۡلُ ٱلتَّقۡوَىٰ وَأَهۡلُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ ﴾[1] ، و قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذۡكِرَةٞۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلٗا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴾[2]

فيلاحظ: أن هذه الآيات الكريمة وأمثالها قد علقت أفعال الإنسان بالمشيئة والإرادة الإلهية؛ وعليه فإنني أميل إلى ترجيح مذهب الأشاعرة؛ حيث إنه توسط بين إثبات الإرادة الإنسانية (الكسب)، والإرادة الإلهية، وهو الموافق للنصوص القرآنية الكريمة.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم

[1]) المدثر: ٥٥ – ٥٦

[2]) الإنسان: ٢٩ – ٣٠

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين؛ فلله وحده الحمد، لا أحصى ثناء عليه؛ هو كما أثنى على نفسه؛ فله وحده الفضل والمنة فى إتمام هذا العمل؛ حيث كانت عنايته هى التى أنارت لى السبيل، وذللت لي الصعاب؛ حتى أتممت هذا الجهد، الذى أرجو به أن يتقبله الله تعالى، وأن يكون لى فى ميزان حسناتى وحسنات أساتذتى يوم القيامة.

و فى ختام هذا العمل فإني أذكر أبرز النتائج التي توصلت إليها من خلال تلك الدراسة، وهي:

١- كان الأساس في منهج الأشاعرة، والنظرة الأولى لها هي (أفعال الله تعالى)؛ حيث حرصت على إثبات قدرة الله سبحانه وإرادته وقيوميته على جميع خلقه، والتي من بينها: أفعال الإنسان.

وعلى الجانب الفكري الآخر: كانت فرقة المعتزلة، التي نظرت للإنسان على أنه الفاعل المختار، الذي يخلق أفعال نفسه؛ ومن ثم فإنه مسئول كامل المسئولية عن أفعاله، باعتباره صاحب القصد والإرادة والقدرة!!

٢- الراجح في تعريف الإنسان أنه: الحي القادر، وهو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة، التي يفارق فيها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجه إليه الأمر والنهي، والذم والمدح، وإن كان لا يكون حيا قادرا إلا لمعاني فيه.

وهذا ما يتفق مع ظاهر القرآن الكريم.

٣- اختلف الغزالي عن المتكلمين في تفصيل حقيقة النفس؛ حيث رأى أن: النفس ليست جسمًا، خلافا لجمهور المتكلمين، الذين جعلوا النفس جسمًا لطيفًا، أو عرضًا في جسم، بل هي – كما يرى الغزالي – الجوهر الفرد المنير.

٤- أجمع علماء التفسير على أن الأمانة: هى التكليف، وهو أمر عظيم، سماه الله تعالى أمانة؛ لأن من قصر فيه؛ فقد خان الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ومن أداه؛ فله الكرامة، وهو يعلم الأمرين: الخير والشر.

٥- اتفق العقلاء على أن: شرط المكلف: أن يكون بالغا عاقلا فاهما للتكليف؛ لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال، كالجماد والبهيمة.

٦- على الرغم من اتفاق الأشاعرة والمعتزلة على اشتراط كمال العقل للتكليف، إلاَّ أن الأشاعرة ترى أنه لو لم يرد الشرع بالخطاب؛ لم يكن شيئًا واجبًا، ولا محظورًا ولاجائزًا، بناءً على مذهبها أن العقل لا يحدد أمرًا، ولا نهيًا.

أما المعتزلة: فترى أن العقل مطابق للتكليف، وأن الله تعالى خلق العقول لهذا التحمل، سواء كان في أمور الدين، أو أمور الدنيا؛ ومن ثم فإن الإنسان يصح أن يكون مكلّفًا بالعقل دون الشرع.

٧- اشترط الأشاعرة أن تكون القدرة مصاحبة للفعل، فلا تقع قبله ولا بعده، بينما ذهبت المعتزلة إلى أن القدرة في الإنسان متقدمة على تكليفه؛ وذلك لحرية إرادة الإنسان؛ ومن ثم ذهبت معللة: بجواز تكليف الله تعالى الكافر مع علمه سبحانه بأنه لا يؤمن؛ فإن الله تعالى أقدره على الإيمان وأزاح عِلله، وقوى دواعيه ومكّنه من ذلك، بكل أنواع التمكين، والألطاف، وفعل به كل ما يحتاج إليه في التكليف، ومع ذلك اختار الكفر؛ لسوء اختياره لنفسه.

٨- وافق ابن تيمية المعتزلة: في أن العبد قادر على ما أمره الله تعالى به من الإيمان، وعلى ترك ما نهى عنه من الكفر، وعلى أن يبدل حسناته بالسيئات عن طريق التوبة.

٩- على الرغم مما اتفق عليه الأشاعرة والمعتزلة من أن الإنسان في طبيعته خلقه الله تعالى للتكليف ومشقته، إلاَّ أنهما افترقا في رؤيتهما حكمة الله تعالى وإرادته، فيما كلف به الإنسان.

فالأشاعرة رأوا عموم قدرة الله تعالى وإرادته ؛ ومن ثم فلا يجب تعليل أفعال الله تعالى، ولا يجب عليه شيئ، حتى ولو كان في ظاهرها التعارض مع مصالح العباد.

بينما ذهبت المعتزلة إلى أن العدل الإلهي يقتضي وجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده؛ فذهبت إلى أن الغرض من التكليف: المنفعة للإنسان، وتحصينه من المضار.

١٠- أوجبت المعتزلة الكثير من الأفعال على الله تعالى؛ لكي يكون الإنسان بوصفه مكلّفًا، يستحق الثواب.

١١- رفضت المعتزلة مذهب الأشاعرة في عموم إرادة الله، ولم يروا في هذا القول انتقاصًا من قدر الإرادة الإلهية، فالله تعالى أراد الإنسان حرًا ومختارًا؛ لأنه مكلف، ومسئول عن أفعاله التى سيحاسب عليها.

١٢- مذهب الأشاعرة في الإرادة أقرب إلى الصواب من المعتزلة على وجه الخصوص؛ فإن الإرادة عند الأشاعرة غير مشروطة باعتقاد النفع، وهى صفة قديمة، زائدة على الذات، قائمة به، على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية.

أما المعتزلة فترى: أنها العلم بما في الفعل من المصلحة.

١٣- الإرادة عند الأشاعرة مغايرة المحبة والرضا، فكل ما يقع مرادًا لله تعالى، ولكن ليس كل ما يكون من الأفعال محمودًا ولا مثابًا، فلا يُقال عنه مرضى، ومحبوب. خلافا للمعتزلة.

١٤- حاصل مذهب الأشاعرة في القدرة والفعل الإنساني: أن أفعال الإنسان حادثة، بقدرة حادثة، مقدورة لله تعالى بالقدرة القديمة. وعليه؛ ففعل العبد الاختياري – عندهم – مخلوق لله تعالى، وليس لقدرة العبد تأثير فيه من حيث الإيجاد.

بينما رأت المعتزلة: أن الله تعالى منح الإنسان القدرة والاستطاعة ليمكنه من الأفعال كلها، وأن الإنسان يستطيع بقدرته التي خلقها الله تعالى أن يفعل الخير، ويفعل الشر.

١٥- هناك فروق بين القدرة والاستطاعة من حيث اللغة، أما من حيث الاصطلاح؛ فإنهما بمعنى واحد إذا أطلقت على العبد. أما إذا أطلقت على الله تعالى، فإنه لا يطلق عليه لفظ (الاستطاعة)، بل لفظ (القدرة).

١٦- مرحلة التطوّر في مفهوم (الكسب) عند الأشاعرة حصلت بعد الإمام الأشعري، على يد القاضي الباقلاني.

١٧- يرى المعتزلة أن نظرية الكسب عند الأشاعرة لم تثبت الفعل الإنساني، ولم تحرره من الجبر، فالله سبحانه وتعالى هو الفاعل الحقيقي، والإنسان لا يؤثر بإرادته وقدرته، أو بفعله.

١٨- على الرغم من غموض فكرة الكسب عند الأشعري على وجه الخصوص، لكن لما تطورت عند الباقلاني؛ وذلك عندما رأى: "أن الفعل له جهتان جهة الوجود والخلق المخلوقة لله تعالى، والجهة الأخرى في صفته الكسبية من العبد " فقد وضَّح مسؤلية الإنسان عن أفعاله، وكذلك – أيضا – لما تطور مفهوم الكسب واتضح أكثر علي يد امام الحرمين الجويني، وذلك عندما رأى أن القدرة الحادثة مؤثرة فى الفعل بإذن الله تعالى .

١٩- في ضوء تطور مفهوم الكسب عند الأشاعرة، بالمقارنة بمذهب المعتزلة؛ نجد هذا المذهب (أعني: مذهب متأخري الأشاعرة) معقولًا، وهذا بالقياس بمغالاة المعتزلة في مذهبها، على وجه الخصوص.

٢٠- رفض الأشاعرة قول المعتزلة بأن العقل له القدرة على الحكم بحسن الأفعال أو قبحها، بينما ذهبوا إلى أن الشرع هو مصدر الحسن والقبح في الأفعال .

٢١- اختلف الأشاعرة والمعتزلة في جواز تكليف الله عباده بما لا يطاق، والذي أميل إليه – بعد عرض أدلة الفريقين في المسألة – أن تكليف الله عبده بما يشاء، من حقه سبحانه؛ لأنه مالك الملك، وليس لأحد حق على الله.

الهي وسيدي.

قصدت وجهك الكريم ومرضاتك فيما كتبته، فإن أصبت فبتوفيقك، فاقبله منى، واهدني وعلمنى من لدنك علمًا أنفع به نفسي والناس، وإن أخطأت فمن نفسي، وبفضلك ربي تجاوز عني، واغفر لى، واهدني – سبحانك – لما تحبه وترضاه.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ـ فهرس المصادر والمراجع

١) الإبانة عن أصول الديانة: لأبى الحسن الأشعري: تقديم وتحقيق وتعليق د/ فوقية حسين محمود: دار الأنصار: الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م.

٢) أبكار الأفكار في أصول الدين: الإمام سيف الدين الآمدي: تحقيق أ. د/ أحمد محمد المهدي: طبعة دار الكتب والوثائق: سنة (١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٤ م).

٣) ابن تيمية (حياته وعصره آراؤه وفقهه): الإمام محمد أبو زهرة: دار الفكر العربي سنة ١٩٧٧ م.

٤) الأربعين في أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي: تحقيق د/أحمد حجازي السقا: مكتبة الكليات الأزهرية: الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٥) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين: إمام الحرمين الجويني: مكتبة الخانجي القاهرة (سنة ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م.

٦) الإسلام والعقل: الإمام أ. د / عبد الحليم محمود: ط دار المعارف.

٧) أصول الدين: البذدوي (أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين ابن المحدث عبد الكريم بن موسى بن مجاهد النسفي) ط : دار احياء الكتب العربية.

٨) أصول الدين: عبد القاهر البغدادي (أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي): دار الكتب العلمية (بيروت ـ لبنان) ـ الطبعة الثالثة ١٩٨١ م.
٩) الأعلام – خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي – ط دار العلم للملايين ٢٠٠٢ م.
١٠) الإقتصاد في الإقتصاد: الإمام الغزالى (هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزّالي الطوسي النيسابوري) : ط. الجندي.
١١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: الباقلاني (القاضى أبو بكر محمد بن الطيب) ت ٤٠٣ هـ: تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية: الطبعة الثانية بدون تاريخ، والخانجي.
١٢) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة – جلال الدين عبد الرحمن السيوطي – ط المكتبة العصرية، لبنان ١٩٩٢م.
١٣) تاج العروس من جواهر القاموس – محمد مرتضى الزبيدى – ط دار الهداية، الأردن ١٩٩٠م.
١٤) تاريخ الإسلام – شمس الدين الذهبي – ط دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٣ م.
١٥) التعريفات: السيد الشريف على بن محمد أبى الحسن الحسيني الجرجاني الحنفى: الحلبي سنة ١٣٥٧ هـ، ١٩٣٨ م.
١٦) تفسير الفخر الرازي: محمد بن عمر الرازى، طبعة دار الكتب العلمية بيروت.
١٧) التفكير الفلسفى في الإسلام: الإمام أ. د عبد الحليم محمود: ط دار الكتاب اللبناني.

١٨) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام: الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير سعد الدين التفتازاني: طبعة السعادة دون تاريخ.
١٩) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب) ت ٤٠٣هـ: تحقيق عماد الدين أحمد حيدر: مؤسسة الكتب الثقافية طبعة أولى ١٩٨٧ م.
٢٠) التمهيد لقواعد التوحيد: أبو المعين النسفى: ط دار الطباعة المحمدية القاهرة: طبعة اولى ـ ١٩٨٦ م.
٢١) تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: علي حسن هلالي، الدار المصرية.
٢٢) درء تعارض العقل والنقل: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية: تحقيق د / محمد رشاد سالم: دار الكنور الأدبية (بيروت) طبعة أولى.
٢٣) رسائل العدل والتوحيد: (الحسن البصري، القاضي عبد الجبار، القاسم الرسي، الشريف المرتضي، الإمام يحيي بن الحسين): دراسة وتحقيق د / محمد عمارة: دار الشروق.
٢٤) الروح: ابن قيم الجوزية: ط القاهرة: ١٩٨٩ م.
٢٥) سير أعلام النبلاء – شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي – ط مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٥ م.
٢٦) شذرات الذهب في أخبار من ذهب – عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي – ط دار الجيل، بيروت ١٩٩١م.
٢٧) شرح الأصول الخمسة: القاضى عبد الجبار الهمداني: تحقيق عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة: طبعة ثانية ١٩٨٨ م.

٢٨) شرح العقائد النسفية ؛ الإمام سعد الدين التفتازاني: ط الهيئة العامة للكتاب.
٢٩) شرح المقاصد: الإمام العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني: دار الكتب العلمية (بيروت ـ لبنان).
٣٠) شرح نهج البلاغة: ابن أبى حديد: دار الفكر العربي.
٣١) شفاء العليل: ابن القيم الجوزية: ط بيروت.
٣٢) طبقات الشافعية – أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة – ط عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧هـ.
٣٣) طبقات الشافعية الكبرى – تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي – ط هجر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٣هـ.
٣٤) العقيدة النظامية ؛ الإمام الجويني: تحقيق محمد زاهد الكوثري. ط الخانجي.
٣٥) غاية المرام في علم الكلام الآمدي: تحقيق أ. د / حسن محمود عبد اللطيف الشافعي: ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧١ م.
٣٦) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، والفلسفية: محمد صالح الزركان: دار الفكر.
٣٧) الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي: المكتبة الأزهرية: بدون تاريخ.
٣٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم الأندلسي: تحقيق د / محمد إبراهيم، د / عبد الرحمن عميرة: دار الجيل (بيروت) ١٩٨٥.
٣٩) الفكر التربوي عند المتكلمين المسلمين ودوره في بناء الفرد والمجتمع: د/أحمد عرفات القاضي: الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٦ م.
٤٠) القاموس المحيط – محمد بن يعقوب الفيروزآبادي – ط مؤسسة المختار، مصر ١٩٩١م.

٤١) قراءة في علم الكلام: نوران الجزيري: الهيئة العامة للكتاب: ١٩٩٢م.
٤٢) قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي: أ. د / محمد السيد الحليند: الحلبي الثانية ١٩٨١ م.
٤٣) كيمياء السعادة: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: مكتبة الجندي.
٤٤) لسان العرب ، أبو الفضل محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور الأنصاري – ط دار صادر– بيروت ٢٠٠٠م.
٤٥) اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع الأشعري: تحقيق عبد العزيز السيروان: طبعة أولى/ ١٩٨٧ م (القاهرة).
٤٦) المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: تحقيق د / حسين محمود عبد اللطيف الشافعي مكتبة وهبة (القاهرة) (الطبعة الثانية) .
٤٧) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي: الكليات الأزهرية.
٤٨) محموع الفتاوي: الإمام ابن تيمية: تحقيق وجمع عبد الرحمن قاسم: السعودية الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ.
٤٩) المحيط بالتكليف: القاضي أبى الحسن عبد الجبار: مكتبة وهبة ـ الثانية ـ ١٩٨٨ م.
٥٠) مختصر أصول الدين: القاضي عبد الجبار: ط دار الشروق.
٥١) المسائل الخمسون في أصول الدين: فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين تحقيق د / أحمد حجازي السقا: المكتب الثقافي / طبعة دار الجيل الطبقة الأولى ١٩٨٩ م.
٥٢) معارج القدس في معرفة النفس: الإمام أبو حامد الغزالي: الجندى (القاهرة).

٥٣) معالم أصول الدين: الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرازي): مكتبة الكليات الأزهرية.
٥٤) المعجم الوجيز: طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم.
٥٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضى أبى الحسن عبد الجبار: ط الدار المصرية للتأليف، الحلبي ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.
٥٦) المفردات فى غريب القرآن – الراغب الأصفهانى (الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب) – ط دار المعرفة، بيروت ٢٠٠٠م.
٥٧) مقالات الإسلاميين: أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري: تحقيق محي الدين عبد الحميد: دار النهضة العربية (مصر ١٩٥٤ م).
٥٨) مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا – ط دار صادر– بيروت ٢٠٠٠م.
٥٩) المقصد الأسني في معرفة أسماء الله الحسنى: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: مكتبة الكليات الزهرية.
٦٠) الملل والنحل للإمام البغدادي (أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي) - طبعة الحلبي.
٦١) المواقف: عضد الدين الايجي: المطبعة المحمدية: القاهرة - ١٩٨٦ م.
٦٢) نهاية الإقدام في علم الكلام الشهرستاني: محمد عبد الكريم: تحقيق الفريد جيوم: مكتبة زهران مصر (طبعة أولى بدون تاريخ) وطبعة الهيئة العامة للكتاب.

ـ فهـــرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحـــة
المقدمة	٣
الفصل الأول: حقيقة الإنسان كما صورها علماء الكلام	٧ :١٨
أولا: مفهوم الإنسان وحقيقته.	٨
حقيقة الإنسان عند الأشاعرة	١١
تعمق الغزالي في حقيقة النفس الفاعلة:	١٤
الفصل الثاني: التكليـــف ومفهومه عند علماء الكلام	١٩ـ ٢٩
تمهيد	١٩
أولاً: تعريف التكليف	٢٠
مفهوم التكليف عند الأشاعرة.	٢٠
مفهوم التكليف عند المعتزلة.	٢١
ثانيا: شروط التكليف	٢٢
ثالثا: الحكمة من التكليف بين الأشاعرة والمعتزلة	٢٩
الفصل الثالث: أفعال الإنسان بين الأشاعرة والمعتزلة	٣٢ : ٨٧
تمهيد	٣٢
المبحث الأول: الإرادة الإلهية وعلاقتها بإرادة الإنسان.	٣٣
أولا: مفهوم القضاء والقدر	٣٥
ثانيا: الإرادة الإلهية، والإرادة الإنسانية بين الأشاعرة والمعتزلة:	٤٠
وقفة مع الإمام الغزالي في توضيحه لحقيقة الإرادة الإنسانية:	٤٧
ثالثا: أدلة الفريقين في المسألة:	٤٨

رابعا: الإرادة والأمر بين المعتزلة و الأشاعرة ٥٢
نقد الأشاعرة للمعتزلة : ٥٣
المبحث الثاني: القدرة والاستطاعة بين الأشاعرة والمعتزلة ٥٧
تمهيد ٥٧
أولا: مفهوم القُدرة في اللغة والاصطلاح. ٥٩
مفهوم الأشاعرة للقدرة ٦٠
مفهوم القدرة عند المعتزلة ٦٤
فائدة: الفرق بين القدرة والاستطاعة. ٦٧
ثانيا: الفعل بين مفهومي الكسب والخلق: ٧٢
نظرية الكسب في اللغة والاصطلاح ٧٣
مفهوم الكسب عند الأشاعرة ٧٤
تطور نظرية الكسب عند الأشاعرة: ٧٦
مذهب المعتزلة في الكسب: ٨٠
مفهوم المعتزلة للفعل المتولد وخلافهم حوله: ٨١
نقد المعتزلة لنظرية الكسب عند الأشاعرة: ٨٧
الفصل الرابع: العدل الإلهي والتكليف بما لا يطاق بين الأشاعرة والمعتزلة ٩٠:١٢٧
تمهيد ٩٠
المبحث الأول: العدل الإلهى، والخير والشر في أفعال العباد. ٩٢
أولا: مذهب المعتزلة في العدل الإلهي. ٩٢
ثانيا: مذهب الأشاعرة في العدل الإلهي. ٩٤
ثالثا: مفهوم المعتزلة والأشاعرة لقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ ٩٥
مناقشة الأشعري لمذهب المعتزلة: ١٠٠
حجج الرازي في أنه لا قبح في أفعاله سبحانه وتعالى. ١٠٢
رفض الأشاعرة لتعليل أفعال الله تعالى: ١٠٣

رابعا: رؤية الأشاعرة والمعتزلة للثواب والعقاب: ١٠٤
خامسا: الخير والشر بين الأشاعرة والمعتزلة: ١٠٥
الشروط التي يجب توافرها لمعرفة الحسن والقبح في الأفعال عند المعتزلة: ١٠٨
الأدلة النقلية والعقلية على مذهب الأشاعرة: ١١١
المبحث الثانى: التكليف بما لا يطاق بين الإثبات والنفى. ١١٦
أولا: حكاية الخلاف في المسألة: ١١٦
ثانيا: صور التكليف بما لا يطاق ومراتبه ١١٧
ثالثا: أدلة الأشاعرة في التكليف بما لا يطاق ١١٩
رابعا: أدلة المعتزلة في المسألة ١٢٤
نقد الرازي لمذهب المعتزلة في التكليف بما لا يطاق ١٢٥
مناقشة الأشاعرة للمعتزلة ١٢٧
الخاتمة ١٣٠
المصادر والمراجع ١٣٥
فهرس الموضوعات ١٤٠