View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by UKM Journal Article Repository

e-ISSN 2289-6023 International Journal of Islamic Thought ISSN 2232-1314
Vol. 6: (Dec.) 2014

نظرية أفعال العباد عند المعتزلة

ABDULL RAHMAN MAHMOOD & MOHD HAIDHAR KAMARZAMAN[1]

ABSTRACT

The Theory of Human Act According to the Mu'tazilites

The Mu'tazilites emphasizes the concept of Divine justice and the responsibility of man. According to them, Allah should reward or punish human beings according to their deeds. They maintain that man decides upon and creates his acts, both good and evil. He deserves reward and punishment in the hereafter for what he does. This article focuses on the arguments of Mu'tazilites in defending their theory. It also reveals their arguments in defending that human beings are the only authors of their own acts. The 'Qiyas al-Gha'ib `ala al-Shahid' has been widely used in their arguments.

Keywords: free will, human act, justice, Mu'tazilites, predestination

وقد وضع المعتزلة أصولا لمذهبهم وذهبوا إلي القول بالحرية انطلاقا من بعض هذه الأصول. ومنها أصلهم العدل، وانطلاقا من هذا الأصل ذهبوا إلي تقرير مبدأ الحرية الإنسانية، وذلك أن الله عادل لا يظلم، لأن الظلم قبيح في حقه تعالى. ومن المعروف أن القول بأن الإنسان ليست له قدرة مؤثرة في عمله الذي سوف يحاسبه الله عليه يتنافى مع القول بالعدل، إذ كيف يحاسب الله ويثيب أو يعاقب على فعل نفسه في العبد لا على فعل العبد. وهذا ظلم يجب أن يتنزه الله عنه. وبناء عليه فالعبد هو الفاعل للخير والشر والطاعة والمعصية، حتى يمكن الخروج عن هذا المحظور الذي هو نسبة الظلم إلي الله تعالى ولكي نفسح المجال لتحقيق عدل الله، لابد من تأكيد حرية الإنسان، ولأجل أن الإنسان يخلق فعله يستحق الله أن يوصف بالعدل، ولعل الذي حملهم على هذا القول ما رأوه من مقالات الجهم بن صفوان وأصحابه في سلب الإنسان قدرته وجعله كالجماد تجرى الأفعال على يديه كما تجرى على الحجر (Ahmad Amin 1994). فمذهب المعتزلة إذن هو المذهب المقابل لمذهب جهم، حيث أصروا على أن يكون الفعل البشرى نتاجا خالصا لقدرة الإنسان. ومن ثم كان المعتزلة شبه مجمعين على القول بتعلق الفعل البشرى بالفاعلية للإحداث والإيجاد دون شيء آخر (al-Shahrastani 1990). فإنهم يرون أن الشرع والعقل قد حددا لنا

[1] **Abdull Rahman Mahmood**, Ph.D., Senior Lecturer, Dept. of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 BANGI, Selangor, Malaysia, email: abrm@ukm.edu.my; **Mohd Haidhar Kamarzaman**, Lecturer, Dept. of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 BANGI, Selangor, Malaysia, email: haidhar@ukm.edu.my.

ثواب الإنسان وعقابه في الآخرة ولم يكن ذلك إلا لأنه مسئول عما فعل من طاعة أو معصية، قال تعالى: [جزاء بما كنتم تعملون] (32:17). ويفرقون بين الفعل الإنساني الاضطراري الذي لا دخل له فيه وبين الفعل الاختياري الذي يرجع في وصفه إلي العبد وأحواله. فالنوع الأول لا تعلق لقدرة العبد فيه ولا يصح مساءلته عنه فلا يقال للطويل ولا للقبيح ولا للأعمى لم طالت قامتك ولا لم قبح وجهك ولا لم عميت عينك ولا يحسن منا ذلك، ولكن يحسن منا أن نقول للكاذب لم كذبت وللظالم لم ظلمت لأن هذا النوع تتعلق به قدرة الإنسان عكس النوع الأول (al-Qadi `Abd al-Jabbar 1988).

فالأفعال الاختيارية فقط هي مناط المسئولية ومجال الحرية والاختيار ومن هنا يحتجون: لو كان القضاء الأزلي قد حمل الإنسان على المعصية لما كان للتكليف أي معنى ولا للثواب والعقاب أي فائدة. ولماذا يكلف الإنسان بالأوامر والنواهي ما دام القضاء سوف يحمله قهرا على تنفيذ ما أراده الله لهم. أليس في هذا القول نوع من التجوير لله ويحمل أيضا في طياته نسبة العبث إلى فعله تعالى (al-Jalaynid 1981). هذه هي الفكرة الأساسية التي ينطلق منها المعتزلة لتحديد هذه المشكلة وكذلك ما يتفرع عنها من قضايا تتصل بطبيعة العلاقة بين الله والإنسان. فالله عادل في أفعاله حكيم لا يفعل العبث، وهذا يعنى انه لا يجبر عبده على المعصية ثم يعاقب عليها. بل العالم يسير إلي غاية والله لا يريد الشر ولا يأمر به ويريد الخير لعباده وللكون عامة. فالمعتزلة بهذا رأوا أن يحافظوا على الله تعالى كمال الحكمة والعدل الإلهيين لأنهم رأوا أن محاسبة العبد على ما لم يفعله يعد ظلما يجب أن ينزه الله عنه. ومن هنا وجب القول بحرية الإنسان.

ولقد حكى القاضي عبد الجبار، أن المعتزلة وهم أهل العدل والتوحيد قد أجمعوا على القول بحرية الإنسان وقدرته على أفعاله الاختيارية التي يصح وصفها بأنها خير أو شر، وهى التي تأخذ صفة التكليف بالأمر والنهى لجميع أفعاله التكليفية إنما تحدث من جهته ومن تصرفه. وإن الله سبحانه وتعالى هو الذي أقدره على ذلك. ومن قال أن الله سبحانه وتعالى هو الموجد لأفعال العباد فقد عظم الخطأ لأن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم بل هم المحدثون له. ويرون أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية بالقدرة التي أودعها الله فيه، فهو حر في اختيار أفعاله وتقرير مصيره، وقدرته مطلقة وعامة لا تحدها حدود، فهو قادر على فعل الخير أو الشر (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d. a; 1988). وتجاوز المعتزلة هذه المرحلة أعنى مرحلة مجرد إطلاق قدرة العبد إلي مرحلة تجويز إطلاق لفظ الخلق والاختراع على العبد كما يطلق على الله تعالى لأنه ليس هناك ما يثبت أن لفظ الخلق والاختراع يختص بالله تعالى ولا يشاركه فيه غيره.

وأول من أجاز إطلاق لفظ الخلق في حق العبد هو شيخهم أبو على الجبائي وأتباعه. يقول الشيخ الطيب وكان الأوائل من المعتزلة ـ كواصل بن عطاء وعمر بن عبيد. يتحاشون إطلاق الخالق في حق العبد واكتفاء بالموجد والمخترع ونحو ذلك، ثم رأى الجبائى وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلي الوجود فتجاسروا على إطلاق الخالق (al-Juwayni 1950; al-Tayyib 1348H). ومما تجدر ملاحظته هنا أن المتأخرين من المعتزلة قد وضعوا مراده من استعمال لفظ الخلق وهو مخالف لما يقصد به أهل السنة والجماعة. حيث إن الخلق عندهم هو التقدير للأمور وترتيبها، وإلى هذا ذهب القاضي عبد الجبار في *شرح الأصول الخمسة* وصرح بأن الخلق ليس بأكثر من التقدير وقال: "واستعمال الخلق بمعنى التقدير معروف ومشهور في اللغة فيقال، خلقت الأديم" (al-Qadi `Abd al-Jabbar 1988). ثم بينوا السر في انصراف لفظ الخالق إلي الله تعالى دون الإنسان وكيف أن إجراءه على هذا النحو فقط إنما هو من جهة التعارف، كما لا يطلق قولنا (رب) إلا عليه. وإن كان كذلك فلا مانع من أن يجرى على غيره، وإنما لم يجر إلا عليه إزالة للإبهام. ولولاه لكان يمنع ذلك عن غيره. وذلك لان معنى الخالق إنما هو وقوع الفعل من فاعله مقدرا، وإن العبد قد يحدث الفعل بمقدار كما أنه تعالى يحدث كذلك، فيجب أن يوصف بهذا الوصف، فإذا ثبت ذلك كان عندهم أن الحركة المكتسبة مخلوقة فيجب أن يكون لها خالق، وخالقها قد يكون الإنسان كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله سبحانه وتعالى (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d. a). هكذا نرى أنهم آثروا إطلاق لفظ الخلق على أفعال الإنسان وآثروا الحد من إطلاق القدرة الإلهية حفاظا على إثبات القدرة الإنسانية، وعندما بدا لهم التعارض بين إثبات شمول القدرة الإلهية ووجود القدرة للإنسان، قرروا أن للإنسان قدرة مستقلة كاملة في فعلها، ولذلك جاءت تحديداتهم للقدرة الإنسانية وماهيتها وتعلقها بالفعل جاءت كلها مؤكدة لاستقلالها وحريتها بالرغم من اختلافهم في مفهومها كما سنرى فيما بعد.

ويقرر القاضي عبد الجبار: "أن الفعل يتعلق بفاعله. فمن غير المعقول أن تتعلق أفعال العباد بالذات الإلهية ولو كان الأمر خلاف ذلك لجاز لنا تعليق الفعل بفاعلين والمقدور بقادرين وهذا بينا سقوطه في باب القدرة، فالإنسان فيما وقع منه كان الفعل منه لا محالة وهو حادث من جهته ولا يمكن أن ننسب هذه الأفعال إلى الله تعالي لأن نسبتها إلى الله يلحق به أفعال النقص والعجز والشرور. وكل هذا مما يقبح نسبته إلى الله تعالي، فلابد من أن تكون هذه الأفعال من صنع الإنسان ومخلوقة له وتقع تحت قدرته، لأنها لو كانت مخلوقة لله لصح أن يوجدها وإن لم يقدر العبد عليها" (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d. a).

فالمعتزلة إذن يرون أن الإنسان فاعل مختار حر الإرادة يتصرف بهذه القدرة التي منحته الله سبحانه وتعالى، ويوجهها حسبما يريد في خلق أفعاله، فهم يثبتون للقدرة الانسانية صلاحية الخلق والإيجاد، لأنهم

يعتقدون أن القادر علي الشيء لابد له من التأثير في مقدوره ويجب أن يتعين ذلك التأثير في الوجود، لأن حصول الفعل يكون لا بصفة يقارن الوجود كما قاله الأشاعرة. وهذا هو مذهب جمهورهم في الأفعال الإنسانية حيث إنهم يجتمعون على القول بأن الإنسان قادر ومستقل بقدرته وأن تصرفه تصرف الفاعل المختار، وأن الأفعال يتعلق به ويقع على حسب قصده، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس الفاعلين لها هو الحدوث (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d. a; 1988)، إلا انهم يختلفون في تفصيلات المذهب وفى فروعه. واختلفوا فيما بينهم في تحديد دور الفاعلية الإنسانية في الفعل.

فذهب الجاحظ وثمامة بن أشرس ومعمر بن عباد السلمي وبشر بن المعتمر إلي القول بأن لا فعل للإنسان إلا الإرادة فقط–"ولا فعل للعباد إلا ما يحل قلبه من الإرادة" ثم اختلف ثمامة عن الجاحظ حيث أثبت ثمامة ما عدا الإرادة من الأفعال والحركات حدثا لا محدث له بينما جعل الجاحظ ما عداها مما يقع طباعا وانه لا يقع باختياره إلا الإرادة. أما النظام وصالح القبة فقالا أن كل ما يدخل في حيز القدرة الإنسانية فهو من فعل الإنسان وما جاوز قدرته فلا يعد من فعله، بل يكون خلقا لله تعالى بمعنى أن الله طبع الحجر طبعا وخلقه خلقا، إذا دفعته ذهب (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d.; n.d. a).

وقد اختلف الباحثون في فهم هذا الرأي الذي صدر عن النظام والجاحظ بشأن الطباع. فرأى بعض العلماء أن الطبع الذي تحدث عنه بعض المعتزلة ليس هو فعل الطبيعة الذي يقول به بعض الفلاسفة الطبيعيين، الذين يرجعون كل شئ إلي الطبيعة وذلك لأن قول الطبيعيين هذا يلزم عنه الجبر والاضطرار وينفى الاختيار تماما عن الإنسان. وإنما يعنى من قال بالطبع من المعتزلة، الفطرة والخلقة التي خلق الله سبحانه وتعالى الأشياء عليها كما يوضحه الجاحظ في فكرته عن الطبع بان الله سبحانه وتعالى خلق الخلق ثم طبعهم على حب الاجترار النافع ودفع الضار (al-Jalaynid n.d.). أما أبو الهذيل العلاف فإنه ذهب إلى أكثر من ذلك حيث قال: "أن الإنسان يفعل أكثر من الإرادة وإن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل في جوارحه من الأكوان والاعتماد وغيرهما" وهو بذلك قد وسع نطاق الأفعال الإنسانية حتى لا يترك مجالا للأفعال الإنسانية إلا وهو فاعل لها. وقد خالف هؤلاء القاضي عبد الجبار لان معنى خلق الطبيعة والإرادة يؤديان في النهاية إلي القول بالجبر لا بالاختيار، وجعل القاضي هذه الحوادث فعلا للإنسان، وكثيرا ما يردد في كتابيه *المغنى* و *المحيط بالتكليف* أن جهة علق هذه الأفعال بالناس الفاعلين لها هو الحدوث

(al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d. a; 1988). وتجدر الملاحظة هنا، أن القاضي عبد الجبار هو من مفكري المعتزلة المتأخرين الذي وصلت إلينا معظم كتبه. وقد خصص جزءا كبيرا من مسالة خلق الأفعال في موسوعته المغنى وخاصة في الجزء الثامن وكذلك في كتابه "المحيط بالتكليف".

وقد حدد القاضي عبد الجبار (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d.; n.d. a) في كتبه العناصر التي لابد أن توجد في الأفعال الإنسانية. وهذه العناصر تقوم على ثلاث دعائم أساسية بحيث لو توفرت في فعل فهو منسوب إليه؛ فقال: "فإذا وقع الفعل بحسب دواعي الفاعل وقصوده مع السلامة وانتفى بحسب كراهيته وصرفه مع السلامة فهو فعله". ونستطيع أن نقول، إن القاضي عبد الجبار يشترط لكي يتحقق نسبة الفعل الى فاعله عدة شروط:

> أولا: أن يقع الفعل حسب دواعينا أي حسب ما نعلمه أو نعتقده أو نظنه من نفع لنا في الفعل أو دفع الضرر. فالعلم والمعرفة هما الشرط الأول لنسبة الفعل إلي الفاعل. يقول: إنه لابد من أن يكون المكلف "عالما بالفعل قبله علي وجه يمكنه من القصد إلى أدائه دون غيره. فان لم يتم ذلك إلا بتقدم العلم بأوقات احتيج إليه فيها وان تم ذلك بتقدمه بوقت واحد كفي".
>
> ثانيا: أن يكون له الإرادة والاختيار. فالإنسان يعلم من نفسه أنه مريد كما يعلم من نفسه انه معتقد وظان ومشته. فالمخصص لوقوع أحد الممكنات دون جميعها هو الإرادة، وهى علة وقوع الفعل على وجه معين دون سائر الوجوه التي يمكن أن يقع بها. يقول القاضي: "وجُل ما يتصرف المرء فيه من هذه الأفعال تؤثر فيه الإرادة دون غيرها".
>
> ثالثا: وجود الاستطاعة والقدرة: فالفعل لا يتحقق عمليا إلا إذا كان الفاعل قادرا عليه، وإذا لم تكن القدرة حاصلة فإن الفعل لا يخرج عن كونه مقدورا للفاعل دون أن يكون متحققا من الناحية العملية. ولا يمكن إرجاع هذا التحقيق إلا إلي القدرة الإنسانية التي تحقق الفعل من جهة تعلقه بالفاعل، يقول القاضي عبد الجبار: "فالذي يقتضيه قادرا هو حدوث الفعل وخروجه من العدم إلي الوجود" (Dughaym 1992; al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d. a).

ويشير القاضي حول هذه الشروط الثلاثة أن ما يحصل عليه بالفاعل على قسمين: أحدهما يحصل عليه من حيث كان قادرا فقط، والثاني يحصل عليه لأحوال أخر تخصص بها من كونه عالما مريدا وكلاهما يقال فيه أنه بالفاعل، ألا ترى أنا نقول في كون الفعل محكما: إنه بالفاعل من حيث كان عالما بكيفيته ونقول في الخيّر: إنه صار خيّرا لكونه مريدا: وحدوث ذلك أجمع يرجع إلي كونه قادرا" ثم لتمام القدرة على

الفعل يقرر القاضي ضرورة زوال الموانع بين الفاعل وبين الفعل، أي أنه بجانب القدرة والعلم والشهوة والنفار والإرادة يجب أن يكون المكلف "مخلى بينه وبين فعل ما كلف" (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d. a). تلك هي دعائم الفاعلية البشرية عند القاضي عبد الجبار وشروطه، فما يقع منا بهذه الشروط فهو فعل لنا منسوب إلينا أصالة لأنه يعتمد علي الأسباب الموجودة منا. فالمراد به أن الفعل المقدور من الإنسان علي معني العلم المسبق به والاختيار المخصص علي جهة معينة والعقد إليه لما فيه من مطابقة الغرض ثم خروجه إلى حيز الوجود بالقدرة. وعلي هذا يتم قدرة الفعل من جهة تعلقها بالفاعل (al-Dusuqi n.d.).

وإذا ثبت أن الأفعال حادثة بالقدرة البشرية – فهي تحدث عنها حسب دواعي الفاعل وقصده – ثبت إحداثه لها حقيقة ونسبتها إليها أصالة. ومن هنا قرر جمهور المعتزلة بأن العبد حر حرية تامة في فعله. ويوضح ابن القيم مذهب جمهور المعتزلة في هذه المسالة فيقول: "إنهم يقولون إن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرتهم وإرادتهم والرب لا يوصف بالقدرة علي مقدور العبد ولا تدخل أفعالهم تحت قدرته كما لا يوصف العباد بمقدور الرب ولا تدخل أفعاله تحت قدرتهم". فالمعتزلة إذن يرون أن كل ما يقوم به الإنسان هو صنعه وخلقه وإبداعه، ولكن مرتبته في الخلق لا تسمو بحال ما إلى مرتبة الخلق الإلهي. فالإنسان خالق بمعنى انه يرسم ويخطط ويستطيع التأثير في الأشياء الخارجية. وقد ذكر الإمام يحي بن الحسين الزبيدى أن خالق كل شيء عامله وعامله فاعله. قال سبحانه وتعالى [فتبارك الله أحسن الخالقين] (23:14) فسمى العاملين خالقين. ثم يوضح فكرة الخلق الإنساني بأن قارن بينها وبين الخلق الإلهي فقال: "إن الله لم يكن منه في ذلك كله فعل غير خلق الإرادة. خلق الرجل للمشى فمشى (الإنسان) وخلق الأذن للسمع فسمع وخلق الأنف للشم فشم وخلق العين للنظر فنظر . . . فما ناله الإنسان من تلك الإرادة فهو من فعله وليس من فعل الله سبحانه وتعالى فعل عبده" (Ibn al-Qayyim 1992). فالعين: الله خلقها والنظر إلي الأشياء فعل العبد واليد الله خلقها والإنسان يبطش بها أوغير ذلك. والرجل: الله خلقها والإنسان بها مشي. فمن الله خلق الأدوات وإيجاد الآلات في الأبدان وما تفرع منها فمن أفعال الإنسان.

وان ما يبدوا من كلام الإمام يحي بن الحسين أن إثبات القدرة للإنسان إنما هو من حيث كونه مكلفا. وان الدفاع عن حرية الإنسان دفاع عن شرعية التكاليف ونفي عبث الثواب والعقاب وتقرير كون الإنسان فاعلا للخير والشر والطاعة والمعصية. ويقدم المعتزلة علي صحة مذهبهم أدلة كثيرة ومتنوعة علي أن الإنسان قادر علي خلق أفعاله وانه حر في اختيارها. وتقوم الأدلة التي أثبتها المعتزلة علي شقين:

الشق الأول: يتمثل في إثبات المذهب عقلا وشرعا .

الشق الثاني: يتمثل في نقض مذهب خصومهم من الاشاعرة والجبرية الذين يرون أن أفعال العباد ليست من خلقهم. بل هم مضطرون إليها أو كاسبون لها. والذي يهمنا هنا أن نشير إلى بعض الأدلة التي استدل بها المعتزلة التي تثبت كون الواحد منا فاعلا على الحقيقة في رأيهم، وفيه ما يثبت أن المعتزلة لم يتحرجوا كثيرا من أن يصفوا الإنسان بأنه خالق هذه الأفعال لأنها حادثة منه بقدرته و متعلقة علي جهته وقصوده ودواعيه.

والمعتزلة في سبيل الاستدلال على حرية أفعال العباد طائفتان: الأولى: أبو الحسين وأتباعه. وهم يدعون الضرورة. أي أن الحكم بان العبد خالق لفعله حكم ضروري مركوز في العقول. وما يذكر من الأدلة فإنما هي للتوضيح والتنبيه فقط لا للاستدلال. ومما ساق أبو الحسين أيضا للتنبيه علي ضرورة هذا الحكم، أن كل واحد يعلم أن التصرفات التي تصدر منه واقعة بحسب قصده وداعيته، ولا معني لاختياره إلا ذلك المأمور (al-Zawahiri 1939). ويجعل أبو الحسين إنكار كون العبد موجدا لفعله الاختياري سفسطة مصادمة للضرورة (al-Jurjani n.d.). وفي الحقيقة أن ما قدمه أبو الحسين في التنبيه علي ضرورة هذا الحكم لا يفيد سوى أن للعبد قدرة تعلقت بهذا الفعل علي حسب قصده واختياره، ولا تفيد أن الفعل مخلوق له، ولعل هذا التعلق علي وجه الكسب (al-Zawahiri 1939). وقد رد صاحب المواقف علي ما قاله أبو الحسين قائلا: "إن من كان قبله من الأمة كانوا بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل. فالموافق والمخالف له اتفقوا علي نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه. أما نفي المخالف فظاهر وأما نفي الموافق فلاستدلاله عليه، فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة فيه"؟ (al-Jurjani n.d; al-Razi 1987).

أما غير أبي الحسين فقد استدلوا بأدلة عقلية ونقلية. ومن هذه الأدلة:

1. انه لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالي وإيجاده لكان فاعلا لها. ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها. واتصافه تعالي بها باطل، فبطل ما أدى إليه وهو كونه تعالي فاعلا لها. وإذا بطل هذا بطل بالضرورة ما أدى إليه وهو كونه تعالي خالقا وموجدا لها، فثبت أن العبد هو الخالق والموجد لها إذ لا واسطة (al-Qadi `Abd al-Jabbar 1988; al-Zawahiri 1939).
2. إننا نفصل بين المحسن وبين المسيء وبين حسن الوجه وقبحه، فنحمد المحسن علي إحسانه ونذم المسيء علي إساءته. ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبحه ولا في طول القامة وقصرها حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل: "لِمَ طالت قامته" ولا للقصير "لم قصرت" كما

يحسن منا أن نقول: للظالم: "لم ظلمت" وللكذاب: "لم كذبت" فأن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب (al-Dusuqi n.d.; al-Zawahiri 1939).

3. إن الفعل يقع بالدواعي والقصود منا ومادامت هذه الدواعي والقصود محتاجة إلينا في الحدوث فما يقع بها أولى أن تكون حاجته إلينا في الحدوث، وهذا هو دليل القاضي لإثبات أن الفعل إنما حدث من جهتنا علي جهة الحدوث، ثم أضاف إلى هذا الدليل بدليل آخر مفاده: أن الوجه الذي يحتاج إلينا الفعل فيه هو الحدوث، لان العلة والسبب في حاجة الفعل إلينا هو الحدوث أي أن دواعينا وقصودنا إنما توجد لإحداث الفعل. فعلة الحدوث هي دواعينا. ونحن نعلم انه يقف علي هذه الدواعي، بدليل حدوث الفعل بوجودها وانتفائه بانتفائها (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d.).
4. لو كان الله هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية لزم أن يكون هو فاعل القبائح لأنه إذا كان خالقا لها وفيها القبائح لزم ما ذكرنا من قبح بعثة الانبياء ويرتفع المدح والذم وغير ذلك. وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقة بكتاب الله وان يجوزوا أن يبعث إليهم رسولا كاذبا يظهر المعجزة عليه ليضلهم عن سواء السبيل ويدعوهم إلى الكفر ويصرفهم عن الإسلام لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها إذ لا فرق بين عضها والبعض الآخر في القبح (al-Qadi `Abd al-Jabbar 1988).

وهذه بعض الأدلة العقلية التي ساقها القاضي عبد الجبار في كتبه *المغنى والمحيط بالتكليف والأصول الخمسة*. وقد لخص الإمام فخر الدين الرازى في كتابه *المطالب العالية* ما يدور في كتبهم من الأدلة حول أربعة شبهات ثم ناقشها مناقشة مستفيضة، وهذه الشبهات هي: (1) أن وجود أفعالنا دائر مع حصول قصودنا وإرادتنا فوجب أن يكون وقوع هذه الأفعال بها، (2) أن المكنة من الفعل والترك أمر وجداني اضطراري وكون الله تعالى موجدا لأفعال العباد يبطل هذا الوجدان، (3) أن العبد لو لم يكن موجدا لأفعال نفسه يلزم أن يكون تكليفه جاريا مجرى تكليف العاجز، وذلك قبيح في العقل، ولزم كونه تعالى خالقا لهذه القبائح ويشتم نفسه وكل ذلك قبيح في العقول، (4) انه لو لم يكن العبد موجدا لأفعال نفسه لزم العجز عن إثبات الإله وعن إثبات النبوة وعن كون القرآن معجزا وكل ذلك باطل (al-Razi 1987).

الأدلة النقلية

إن المعتزلة لا يعتمدون على الأدلة النقلية إلا لمجرد تدعيم وتوكيد ما توصلت إليه عقولهم، ولأجل ذلك فإن القاضي عبد الجبار قد أورد الأدلة النقلية في كتابه المحيط بالتكليف من عشرات الصفحات التي تكدست بالأدلة العقلية للمناقشات المنطقية. وهذا دليل على اعتماده الكبير على الرأي في تقرير ما يراه العقل حقا وصدقا وإبطال ما يراه العقل باطلا. وقد صرح القاضي على ذلك في كتابه شرح أصول الخمسة أن الاستدلال بالنقل هو لتدعيم مذهبهم في الحرية الإنسانية وقال: إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر لأننا ما لم نعلم القديم تعالى وأنه عادل حكيم لا يظهر المعجزة على يد الكاذبين لا يمكننا الاستدلال به، وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة أعنى كون الله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح. ويريد القاضي من ذلك أن الإنسان حر في أفعاله و أنه خالق فعله، لأن الاستدلال بالسمع على مثل هذه القضايا غير جائز. لأنه لابد أولا أن يثبت عدل الله سبحانه وتعالى وحكمته. وهذا أمر يتوقف على إثبات أن كل حادث لابد له من محدث في عالم الشهادة ليصح لهم قياس الغائب على الشاهد في ذلك، وهذا يتوقف على إثبات أن الإنسان فاعل لفعله ويكون الاستدلال بالسمع متوقفا على إثبات العدل والحكمة وهذا يؤدى إلي الدور الباطل (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d.; n.d. a; 1988).

ومما يلاحظ من الأدلة النقلية التي تلجأ إليها المعتزلة، أنها ترجع في جملتها إلى أن الله حكيم لا يفعل والقبح وعادل لا يظلم. وأفعال العباد قد كثر فيها القبيح عن الحسن والظلم عن العدل. ولو كان الله تعالى هو خالق أفعال العباد وهى كذلك فكيف يكون عادلا حكيما؟ ننزهه عن ذلك (al-Jalaynid n.d.). والآيات التي استدل بها المعتزلة على مذهبهم نوعان منها ما تشير إلي أن أفعال العباد واقعة من جهتهم ومشيئتهم ومنها ما تشير إلي أن الله لا يخلق أفعال العباد. ومن الآيات التي تضيف الأفعال إلي العباد قوله تعالى: [ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم] (8:35). وقوله تعالى: [من يعمل سوءا يجز به] (4:123). وقوله تعالى: [كل امرئ بما كسب رهين] (52:21). وقوله تعالى: [ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي] (14:22). وقوله تعالى: [من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون] (30:44).

وفى هذه الآيات تبرأ الله في جميع الحالات من أعمال العباد. وأخبر أنها منهم لا منه وأنه يجزيهم بفعلهم وعملهم لا بقضائه ولا بفعله (al-Husayn n.d.). ومما استدل به أيضا قوله تعالى في مدح المؤمنين على الإيمان وذم الكافرين على الكفر ووعد الثواب علي الطاعة و العقاب علي المعصية، ومنها قوله تعالي:

[اليوم تجزى كل نفس بما كسبت] (40:17). وقوله تعالى: [هل تجزون إلا بما كنتم تعملون] (27:90). وقوله تعالى: [إن الذين آمنوا وعمل الصالحات إنا لا نضيع أجر من احسن عملا] (18:30).

ووجه الدلالة من هذه الآيات أنه لولا أنا نعمل ونصنع لكان هذا الكلام كذبا وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحا. ولو كان قضاه علينا ما قال "أعملوا "لأننا مجبورون على الفعل الحسن ومن جبر على الشيء فغير محمود فيه. ولو كان ذلك كذلك لم يقل: [إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا] إذ كيف تكون قد أحسنا العمل وهو المحسن لنا و الحاتم علينا (al-Husayn n.d.; al-Qadi `Abd al-Jabbar 1988).

أما الآيات التي تدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد، ما وجد في القرآن من الآيات الدالة على أن أفعال الله لا توصف بأفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت. أما الظلم قوله تعالى: [إن الله لا يظلم مثقال ذرة] (4:40). وأما الاختلاف فقوله سبحانه وتعالى: [ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا] (4:82). أما التفاوت قوله تعالى: [ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت] (67:3). وإذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفيا عن أفعال الله تعالى، لزم أن تكون أفعال العباد ليست أفعال الله سبحانه وتعالى لان أفعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا تكون أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله سبحانه وتعالى (al-Qadi `Abd al-Jabbar 1988). وهناك آيات كثيرة ذكرها القاضي عبد الجبار للاستئناس بها على أن العبد خالق فعله، لكنها في مجموعها لا تخرج عن معنى إثبات العدل والحكمة لله تعالى. وأن إثبات ذلك عقلا ونقلا يعنى أن العبد حر في فعله.

أما الآيات التي ينسب فعل العبد إلي الله تعالى والتي احتج بها المجبرة حسب تعبيرهم، فإن موقف المعتزلة إزاء هذه الآيات لم يخل أحيانا من تأويل الآية علي غير معناها حتى لا تتناقض الآية ما يذهبون إليه. وبعد ما عرضنا لمذهب المعتزلة في أفعال العباد ورأيهم فيها يفرض علينا أن نتسأل، هل إثبات المعتزلة قدرة للإنسان وخلقه لأفعاله بجانب قدرة الله وخلقه، يؤدى إلي الشرك بالله سبحانه وتعالى؟ لاحظ علماء أهل السنة والجماعة خطر موقف المعتزلة من إطلاق القول في حرية الإنسان، حتى قال بعضهم بأن موقفهم ذلك يؤدى إلى الشرك بالله. ولكن العلماء المحققين من أهل السنة رأوا أن الجرأة الفكرية التي ذهب إليها المعتزلة بإطلاق لفظ الخلق أو الاختراع للإنسان لا يجعل المعتزلة من المشركين، لأن الشرك هو إثبات الشريك في الألوهية التي هي بمعنى وجوب الوجود، كما حصل ذلك من المجوس. أو بمعنى استحقاق العبادة، كما حصل من عبدة الأصنام. يقول صاحب العقائد النسفية: "لا يقال للقائل بكون العبد خالقا لأفعاله أنه يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول، الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى

وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة، كما لعبدة الأصنام. والمعتزلة لا يثبتون ذلك. بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله لافتقاره إلي الأسباب والآلات التي هي بخلق الله (al-Taftazani 1987). إذا فإن الإلزام المتجه للمعتزلة بالشرك مدفوع، لان مفهوم الشرك هو اعتقاد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة وأن لشئ من الأشياء قدرة على ما خرج عن قدرة المخلوقين (al-Husayn n.d.).

التعقيب

إن الناظر في موقف المعتزلة من مشكلة أفعال العباد يجد انهم قد قرروا ما قرروه انطلاقا من أصولهم التي لا يحيدون عنها في تناول هذه المشكلة وهى مبدأ العدل والحكمة. وبناءا على ذلك قرروا أن أفعال الله يجب أن تجرى داخل إطار العدل والحكمة بمفهومهما الخاص عندهم، وهو مفهوم لا يختلف كثيرا عما يجرى في عالم الشهادة، وقالوا بموجبه أن للعبد قدرة على فعله وحريته في اختياره له. وجانب آخر فانهم قد اهتموا بالجوانب الخلقية في الإنسان وحملوه نتيجة عمله، واشتد حرصهم على التكاليف الشرعية، وأخذوا منها دليلا على حرية الإنسانية واعتمدوا على ذلك اعتمادا كبيرا إلي درجة أن نفى التكاليف عندهم يساوى نفى الحرية كما أن نفى الحرية يساوى نفى التكاليف. فالتكاليف والحرية متلازمان وجودا وعدما، فمتى ارتفع أحدهما ارتفع الآخر.

وبناءا على ذلك رأوا أن يحافظوا على كمال الحكمة والعدل الإلهيين لان محاسبة العبد على ما لم يفعله يعد ظلما يجب أن ينزه الله عنه، وقد بالغ المعتزلة في تحقيق عدل الله بمفهومهم حتى يصل بهم الأمر إلي إخراج بعض الممكنات عن مدى قدرة الله تعالى، بل ذهب بعضهم أن الله ليس يمنع منه وقوع الظلم والقبح فقط، بل يزيد على ذلك فينفى قدرة الله على الظلم، فلقد ذهب النظام إلي أن الله "لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لان نعيمهم صلاح لهم ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة، ولا ينقص من عذابهم شيئا" (al-Baghdadi 1988). وعلى أساس مبدأ العدل والتوحيد أيضا، آثروا إثبات القدرة البشرية وإن أدى هذا في زعمهم إلي الحد من القدرة الإلهية. وإذا كانت الجبرية قد آثروا القول بالفاعلية الإلهية المطلقة ونفت الفاعلية البشرية، فان المعتزلة لم تكن إلا المذهب المقابل لها، حيث أصروا على القول بالفاعلية البشرية منسوبا إلى الإنسان وأثرا مستقلا لقدرته. ومن ثم كان المعتزلة على ما يشبه الإجماع في قولهم بأن تعلق الفعل البشرى بالقدرة البشرية في

الإحداث والإيجاد دون أي شيء آخر، بل انهم أقاموا أصولهم على هذه القضية، ذلك لان إثبات فاعل قادر في الشاهد يعد مقدمة ضرورية ينبني عليها إثبات فاعل قادر في الغائب.

وإذا كانت هذه القضية أساسية لكل من أصلي العدل والتوحيد فهي علي نفس الدرجة من الأهمية بالنسبة لباقي أصول فكرهم الاعتزالي وذلك لأن القول بأن فعل الإنسان لا يتعلق به كفاعل ومحدث له فانه سيؤدي إلى انهيار فكرة المعتزلة جملة وتفصيلا، ومن اجل ذلك اهتموا بإثباته وتسموا باسمه وهو "أهل العدل". فقد تعرضت المعتزلة في موقفهم من هذه القضية إلي انتقادات من كثير من مفكرى الإسلام وعلي وجه الخصوص علماء من الاشاعرة والماتريدية وشنعوا عليهم في قولهم بحرية الإنسان حتى إن بعض العلماء اتهمهم بأنهم خارجون عن الملة.

والحقيقة أن موقفهم في هذه المسألة يحتاج إلى مزيد من الفهم والتأمل حتى نكون أكثر إفصاحا وإنصافا، لان المعتزلة لم يقصدوا إطلاقا من قولهم بحرية الإنسان أن يحدوا من قدرة الله، وإنما قصدوا تثبيت معني كمال العدل الإلهي، وهم يعترفون علي لسان القاضي عبد الجبار أن الله مالك أفعال العباد من حيث إنه يقدر علي إبطالها ومنعهم منها، لأن الله سبحانه وتعالى هو الذي وهب العبد القدرة والاستطاعة علي الفعل، وهو الذي يخلق الدواعي ويمنع الصوارف عن الفعل. ويقول "فأما الاختراع وما يبديه القادر من دون أن يكون في محل القدرة فلن يصح إلا ممن هو قادر لنفسه دون من كان قادرا بقدرة، فلهذا فان القديم مخصوصا به دوننا. وقد يجوز أن يفعل تعالي لسبب علي ما يختاره ولكنه يبتدئ السبب أيضا فيخترعه لا علي الحد الذي يفعله، فعلي هذه الطريقة يجرى ذلك. ثم انه صرح "بأنه تعالي قادر لنفسه، – من غير صفة زائدة– وجعل هذا تعبيرا عن كونه قادرا مطلقا، واستنبط من هذا الحكم أحكاما منها صحة إحداث الأفعال وترتيبها، إذا كان عالما، وإيقاعها علي وجه دون وجه إذا كان مريدا أو كارها، وصحة إحداثه للشيء بدلا من هذه، لأنه لابد من كونه قادرا عليه في الجنس". ومن ثم يبدو أن القاضي عبد الجبار يثبت حلافا لكثير من أسلافه من المعتزلة عموم القدرة الإلهية، حتى انه في التدليل على انه لا يتناهى مقدوره في الجنس والقدر واستحالة المنع عليه، يذكر أن الأجناس علي ضربين. "أحدهما يختص هو تعالي بالقدرة عليه، فلا يحتاج إلى دلالة في قدرته عليه. والثاني: يكون داخلا تحت قدرة العباد، فيحب أن يكون تعالي عليه أقدر و حاله في كونه قادرا عليه أكمل من حالنا في كوننا قادرين". وصرح بعد ذلك "إن الذي يحصر المقدور هو القدرة فأما القادر لنفسه فلا تتناهى مقدوراته بل القدرة متعلقة أيضا بما لا يتناهى

لتعلقها بما تتعلق به لذاتها" (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d.) وهو بذلك صرح بشمولية قدرة الله سبحانه وتعالى.

وبناء على هذا فإننا نحتاج إلي النظر إلي حقيقة قول المعتزلة بإحداث الإنسان لفعله وخلقه، لأنهم لم يحاولوا تضييق إطلاق القدرة أو الحد من عموم القدرة الإلهية، وأيضا فإنهم وإن أجازوا إطلاق لفظ الخلق أو الاختراع على الله وعلى الإنسان فإنهم يميزون بين معنى الخلق مضافا إلي الله وبينه مضافا إلي الإنسان، وهم يؤكدون في الوقت نفسه بأن اللفظ عند إطلاقه فإنه يتصرف بمعناه إلي الله تعالى الخالق وأن مقدورات العبد ليست إلا أعراضا فقط والتي هي الحركات والسكنات المتمثلة في أفعاله. بل إن القاضي عبد الجبار يرفض أن يكون إحداث الإنسان لفعله كالخلق الإلهي من عدم بالرغم مما تم عرضه من رأيه في معنى الخلق وتصريحه بأنه يجوز على الإنسان أن يفعل بتقدير سابق مثل فعل الإله، إلا أنه لا يصح أن يطلق عليه الخلق بالرغم من ذلك. حيث يقول: "أما الاختراع أو الخلق أو الإبداع فيتعذر منه (أي من العبد) لعلمنا أنه لا يقع على ما يدعوه الداعي إلي" وهذا النص يفيد نفى نسبة الخلق للإنسان. ثم يوضح في مكان آخر أن الاختراع مما اختص به الخالق القديم بقوله: "وإنما يختص القديم بالقدرة على أجناس مخصوصة وعلى إحداث ما يقدر عليه على طريقة الاختراع لأمر يرجع إلي أنه قادر لنفسه" (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d.).

ويلاحظ قريب من هذا الرأي ما ذهب إليه الإمام يحي بن الحسين حيث قال: "إن الله خالق الأدوات وإيجاد الآلات في الأبدان وما يفرع منها فمن أفعال الإنسان" (al-Husayn n.d.) وهذا النص وان لم يخرج عن إثبات حرية الإنسان فانه يفيد أن الخلق الإلهي مخالف للخلق البشري. وبعد أن افرد القاضي لله سبحانه وتعالي بالخلق والاختراع نجده يفرق بين الحدوث والخلق حيث يصرح بأنه يمتنع عن تسميه الواحد منا بأنه خالق كما يمتنع حدوث الخلق علي الحقيقة منه بينما لا يمنع من تسمية الفاعل محدثا لفعله. ويبين أن علة إصراره الشديد علي القول بإحداث الفعل بالفاعل البشري هو نسبة الفعل وحدوثه حقيقة إلى العبد. حيث يقول: أما تسمية أفعالنا مخلوقة فغير جائزة علي الإطلاق. وقد منع السمع من إطلاق لفظ الخالق في العبد وان كانت اللغة لا تمنع تسمية بذلك، وليس يمنع أن يكون العبد محدثا ولا يسمى بهذا الاسم، إذ الممتنع أن يخرج عن حقيقة الفعلية والحدوث (al-Qadi `Abd al-Jabbar n.d.).

وبذلك نجد أن القاضي بالرغم من انه يقول بحدوث الفاعلية البشرية وبالرغم من الآيات التي أوردها، فإننا نجد محاولة لإثبات الحدوث لا تعنى إثباته الخلق للإنسان لمنع الشرع له في ذلك. وذلك يشعر أن القاضي قد يقصد مفهوما آخر للإحداث البشرى للفعل غير ما قاله الآخرون من المعتزلة. وبتحليل

معني الخلق الذي استخدمه المعتزلة في هذه القضية نجد انه وقع في معنيين مختلفتين: المعني الأول: الخلق يراد به إيجادا من العدم وتكوينا وإبداء فعل لا بآلة ولا بتوسط من قوة وهذا المعنى لا يمكن إطلاقه علي الإنسان. المعني الثاني: لفظ الخلق ويراد به تقديرا. فمن الممكن إطلاقه علي الإنسان أيضا. فالقول أن الإنسان خالق لأفعاله جائز عندهم طالما أن هذه الأفعال تقع منه مقدرة بقدرة علي حسب الغرض والداعي المطلوب. والقدرة أساس التقدير وهي ترتد إلى حال الإنسان (Dughaym 1992).

وفي نص آخر نجد أن القاضي يقصر الفعل الإنساني علي اقتراف الأسباب التي يخلق الله الفعل بعدها يقول القاضي: "لا نذم أحدنا علي الإماتة والغرق والحرق وإنما ذممناه علي مقدمات ذلك، ألا ترى أن وضع صبيا تحت برد فيموت فان ذمنا إياه ليس علي الإماتة وإنما هو علي إلقائه أو وضعه تحت البرد وكذلك من القي صبيا في التنور فيحرقه الله تعالي فلنا ألا نذمه علي الإحراق الموجود من قبل الله تعالي وإننا نذمه علي تقريبه من جهة النار و إلقائه فيها" (al-Qadi `Abd al-Jabbar 1988). وإذا كان الأمر كذلك فهل يعني هذا أن القاضي قد اقترب الى مذهب الاشاعرة القائل بالكسب واختلف معهم من حيث اللفظ فقط؟ فإننا نرى أنه من المستبعد أن يريد القاضي بموقفه هذا التقرب إلى مذهب أهل السنة لأن هذا يعني خروجا من أحد أصول المعتزلة المجمع عليه وهو العدل وأن التعديل الذي وضعه القاضي وان كان تعديلا هاما على النحو الذي وصفناه فانه سيظل تعديلا أملته الحنكة في الجدل و المهارة في سالكه لكن جوهر المذهب المعتزلي على حاله كما هو (al-Qawsi 1984). وقد أشار الإمام ابن القيم إلي حقيقة مذهب المعتزلة قائلا: "انهم متفقون على أن الله سبحانه وتعالى غير فاعل لأفعال العباد واختلفوا هل يوصف بأنه مخترعها ومحدثها وانه قادر عليها وخالقها، فجمهورهم نفوا ذلك، ومن يقرب منهم إلي السنة اثبت كونها مقدورة لله سبحانه وتعالى أعيانها وان العباد أحدثوها بإقدار الله سبحانه وتعالى لهم على إحداثها" (Ibn al-Qayyim 1992) ثم يقول ابن القيم؛ وهؤلاء اقرب القدرية إلي السنة.

وهذا مع أننا نعترف نبل الهدف والقصد عند المعتزلة فانه لا بد أن نقرر أيضا بأنهم قد اخطأوا في كثير من المسائل التي ظنوا أنها مؤدية إلي هدفهم في تحديد العدل الإلهي ومسئولية الإنسان على أفعاله. من أخطاءهم، أنهم يقيسون العدل في مسألة أفعال العباد على أساس خاطئ وهو قياسهم الغائب على الشاهد، لأن هناك فرقا كبيرا بين الخالق والمخلوق. وليس كل ما هو ظلم من العبد يكون ظلما من الله لأنه تعالى فعال لما يريد وانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون (al-Jalaynid n.d.). يقول الإمام ابن تيمية عن المعتزلة في هذا الصدد انهم يقيسون ما يحسن من الله سبحانه وتعالى ويقبح منه على ما يحسن من

العبد ويقبح منه. فجعلوا يوجبون على الله سبحانه وتعالى ما يوجبونه على العبد، ويحرمون عليه ما يحرمونه على العبد ويسمون ذلك العدل والحكمة مع قصور عقولهم عن معرفة حكمته وعدله. ولا يثبتون له مشيئة عامة ولا قدرة تامة، فلا يجعلونه على كل شيء قدير ولا يقرون بأنه خالق كل شيء ويسمون أنفسهم عدلية (Ibn Taymiyyah n.d.). ومنها أنهم في دفاعهم عن حرية الإنسان يرفضون أن يقع الفعل الواحد مقدورا لقدرتين معا هما قدرة الله وقدرة العبد، وهذا خطأ لان الامتناع يكون صحيحا لو كان على جهة واحدة ويكون التعلق بالفعل بينهما على طريق المزاحمة والممانعة، ولكن الحقيقة أن الفعل يتعلق بقدرة الله من جهة الخلق من العدم ويتعلق في الوقت نفسه بقدرة العبد من جهة كسبه (Gharabah 1953). ومن أخطائهم قولهم بوقوع الفعل حسب الدواعي والصوارف، لأن هناك أفعال لم تقع على حسب الدواعي وهى منسوبة إلي العباد كأفعال الساهي والغافل، وأيضا أن إيجاد الداعية ليس بيد العبد إذ لو كان بيده لما كانت الداعية داعية واكبر دليل على ذلك تردد العبد بين الدواعي وإنفساخ عزائمه بعد مستقرها وهما يدلان على أن إيجاد الداعية ليس بيد العبد (Sabri 1981). وفى هذا الصدد ذكر العلامة السنوسى أن مسألة العلم وخلق الداعي والقدرة هي التي حلقت لحى المعتزلة (al-Sanusi 1354H) لأن مسألة خلق الداعي والقدرة على الفعل مع سبق العلم الإلهي المحيط بكل شيء بما يقع من العبد مما تتقاصر عن إدراك سره عقول البشر.

وقد ألزم الإمام الرازى على المعتزلة بأن قولهم بالداعية يؤدى إلى الجبر من حيث لا يشعرون، قال: "إن قال المعتزلة أن وقوع الفعل عقيب القدرة والداعي واجب البتة فقد قالوا بالجبر من حيث لا يشعرون به، وإن قالوا: إنه غير واجب فقد قالوا أيضا بالجبر من حيث لا يشعر به فيثبت أنه لا يمكنه أن يعبر عن نفى الجبر بعبارة معلومة إلا وتلك العبارة مشتملة على الجبر" (al-Razi 1987). وبعد هذه المناقشة لمواقف المعتزلة من افعال العباد فإننا نستطيع أن نقول إن خطأ المعتزلة القائلين بالحرية أنهم قد صوروا كمال الله تعالى كما صورته لهم عقولهم فراحوا يدفعون عنه شوائب النقص ولا يريدون بذلك حدا لقدرة ولا جورا على ألوهية وإن ألزمهم خصومهم ذلك. وإن أساس المشكلة أن المعتزلة ينظرون إلي الأمر من ناحية تنزيه الله عن القبيح ويقيسون القبائح والظلم بما نعلمه من حياتنا ومعاملاتنا. وإذا ما رأينا خطأ المبدأ الأساسية الذي أقام عليه المعتزلة مذهبهم في أفعال العباد وهي إثبات العدل، فاننا نستطيع أن نقول بأن باقي الحجج التي اعتمدوا عليها هي مجرد شبه لا تقف أمام النقد. ونضيف الى ذلك أيضا، بأنه لا يلزم من التكليف أن يتحول الإنسان إلى إله صغير يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وإنما يكفي في التكليف أن يكون الإنسان مريدا قاصدا سليم العقل والحواس، كاسبا لأفعاله. فهذا كاف في إثبات مسئولية العبد عن

فعله وبالتالي فلا معنى للربط بين قدرة الإنسان المستقلة، وبين المسئولية والتكليف مادام أنه من الممكن أن نصل إلى نفس الغاية من خلال الرأي الذي يتفق مع مجمل الآيات والأحاديث التي وردت في هذا الموضوع كما ذهب اليه أهل السنة والجماعة.

References

Al-Quran.

Ahmad Amin. 1994. *Fajr al-Islam*. al-Qahirah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah.

al-Baghdadi, Abu Mansur `Abd al-Qahir. 1988. *Al-Farq bayn al-Firaq*. Muhammad `Uthman al-Khashb (ed.). al-Qahirah: Maktabah Ibn Sina.

Dughaym, Samih. 1992. *Falsafat al-Qadr fi Fikr al-Mu`tazilah*. n.p.: Dar al-Fikr li al-Banani.

al-Dusuqi, Faruq. n.d. *Al-Qada' wa al-Qadar fi al-Islam*. Iskandariyyah: Dar al-Da`wah.

Gharabah, Hamudah. 1953. *Al-Imam Abu al-Hasan al-Ash`ari*. al-Qahirah. Matba`at al-Risalah.

al-Husayn, Yahya. n.d. *Risalat al-`Adl wa al-Tawhid*. n.p.: Dar al-Hilal.

al-Juwayni, Imam al-Haramayn. 1950. *Al-Irshad ila Qawati` al-Adillah fi Usul al-I`tiqad*. al-Qahirah: Maktabat al-Khanaji.

Ibn Qayyim. 1992. *Shufa' al-`Alil*. Bayrut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.

Ibn Taymiyyah, Taqiyy al-Din Ahmad. n.d. *Majmu` al-Fatawa*. al-Qahirah: Maktabah Dar Ihya' al-Kutub al-`Arabiyyah.

al-Jalaynid, Muhammad Sayyid. n.d. *Madkhal li Dirasat al-Falsafat al-Islamiyyah*. al-Qahirah: Kuliyyat Dar al-`Ulum.

al-Jalaynid, Muhammad Sayyid. 1981. *Qadiyyat al-Khayr wa al-Sharr fi al-Fikr al-Islami*. n.p.: Matba`at al-Halabi.

al-Jurjani, Ali bin Muhammad. n.d. *Sharh al-Mawaqif*. Ahmad al-Mahdi (ed.). al-Qahirah: Maktabat al-Azhariyyah li al-Tiba`ah wa al-Nashr.

al-Qadi `Abd al-Jabbar, Ahmad. n.d. *Al-Muhit bi al-Taklif*. al-Qahirah: Dar al-Misriyyah li al-Ta'lif wa al-Turjumah.

al-Qadi `Abd al-Jabbar, Ahmad. n.d. a*. Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-`Adl*. al-Qahirah: Dar al-Misriyyah li al-Ta'lif wa al-Turjumah.

al-Qadi `Abd al-Jabbar, Ahmad. 1988. *Sharh Usul al-Khamsah*. `Abd al-Karim `Uthman (ed.). al-Qahirah: Maktabah Wahbah.

al-Qawsi, Muhammad `Abd al-Fadil. 1984. *Hawamish `ala al-`Aqidah al-Nizamiyyah*. al-Qahirah: Dar al-Tiba`ah al-Muhammadiyyah.

al-Razi, Fakhr al-Din. 1987. *Al-Matalib al-`Aliyah min al-`Ilm al-Ilahi*. Bayrut: Dar al-Kutub al-`Arabi.

Sabri, Mustafa. 1981. *Mawqif al-`Aql wa al-`Ilm wa al-`Alim min Rabb al-`Alamin wa `Ibadih al-Mursalin*. Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-`Arabi.

al-Sanusi, `Abd Allah Muhammad bin Yusuf. 1354H. *Sharh al-`Aqidah al-Kubra*. n.p.: Matba`ah Mustafa al-Babi al-Halabi.

al-Shahrastani, Abu al-Fath. 1990. *Al-Milal wa al-Nihal*. Bayrut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.

al-Taftazani, Sa`d al-Din. 1987. *Sharh al-`Aqa'id al-Nasafiyyah*. Ahmad Hijazi al-Saqa (ed.). al-Qahirah: Maktabat al-Kuliyyat al-Azhariyyah.

al-Tayyib. 1348H. *Al-Nashr al-Tayyib `ala Sharh al-Tayyib*. al-Qahirah: Dar al-Matba`ah al-Misriyyah bi al-Azhar.

al-Zawahiri, Muhammad al-Husayni. 1939. *Al-Tahqiq al-Tam fi `Ilm al-Kalam*. al-Qahirah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah.