الفصل الثانى

١ - تمهيد .

٢ - طرح الاشكال الكلامى فى مفهوم الفعل .

٣ - معطيات مؤسسة

٤ - ثلاثة مباحث .

(أ) الفعل الالهى .

(ب) الفعل الإنسانى .

(ج) الفعل الطبعى .

٥ - استفادات .

٦ - استخلاص وخروج

تمهيد :

فى الفصل الأول تعرفنا على الأنساق التى يسمح بها الأفق المنطقى الضمنى العربى لأى فعل ممكن واستعنا بكشف النحاة الأوائل عن هذه الضمنيات وتحويلها إلى صرائح .

وتنقسم الأنساق كما أسلفنا إلى صورتين من حيث التضمن والشمول :

١ - صورة منطقية عامة تلخصها الاحالة البنيوية فى أقصى درجات تجريدها النظرى .

٢ - صورة منطقية خاصة تلخصها الحدود التاريخية للدلالة والصورة الأولى تحتوى الثانية وتنظمها ضمنيا .

- **الصورة الأولى تبين القبة الكبرى للامكان العقلانى** . والصورة الثانية يحدها الوعى التاريخى بالمعنى ، والمخصوص والمعين، فهى إذن عقلانية مشدودة لفترة من فترات الوعى التاريخى . وهى حقل تجدد المفاهيم ، إلا أن لها هى الأخرى مجالها الاحتمالى الذى يبسط نفوذه على مساحة أقل من المساحة التى يبسط عليها المنطق الشامل نفوذه .

ضمن النسق الأول والثانى يجب أن نبحث عن الخطاب . فالخطاب ، اذن ، سيكون «امكانا معززا» داخل الصورة المنطقية التاريخية . ومن ثم مشمولا فى النسق المطنقى المنطقى العام، ويتضح الأمر أكثر فى الرسم البيانى التالى (شكل ٥) ومشتقيه (أ) و (ب) .

وحتى لا يلتبس الخطاب المقصود هنا بالكلام العادى عند اللغويين ، فان المقصود بالخطاب هنا لاختيار وجه وحيد من الدلالة التاريخية لانجاز كلام محدود يبرر نفسه فقط . الخطاب يخلق مبرراته الذاتية ويضيف نفى ما

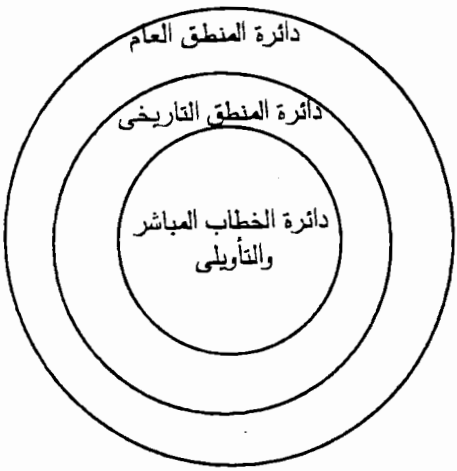
سواه من امكانات الإستعمال اللغوى بواسطة آليةَ استغراق الامكانات الأخرى فى وجه وحيد، سواء أكانت امكانات تعالق أم امكانات تدليل. ويدعم هذه الآلية بواسطة تحويل التصور الذى يقترحه إلى وجود عينى ضاغط . والوجود الضاغط بواسطة زخم الفعل المتجسد، سيكون مرجعا ادراكيا أساسيا للوعى العام مما يجعل الخطاب قادرا على خلق مرجعية واقعية تؤسسه وتنفى غيره . هذا هو القصد من عبارة الامكان المعزز التى وردت قبل قليل . وقد نعود إلى المسألة فيما بعد أما الآن فنتساءل :

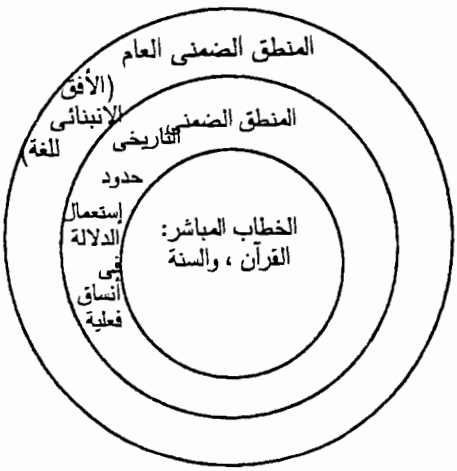
أين رسمت دالة الخطاب ، المباشر والتأويلى ، مسارها فى المنطق التاريخى ثم المنطق العام ؟ بصورة أجلى : كيف رسم الخطاب الفعلى الاسلامى دالته داخل الوعى التاريخى والوعى الأصلى العقلانى العام العربيين كما عكستها اللغة العربية ؟

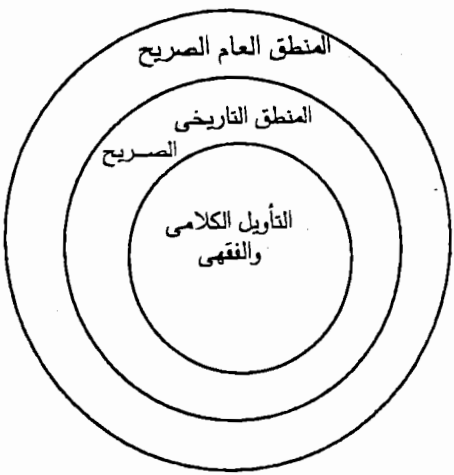
اذن : السؤال يستحضر العلاقة بين ضمنيات الوعى الأساسية والتاريخية والعربية والخطاب الاسلامى المباشر فى جهة . وفى جهة أخرى يستحضر العلاقة بين صرائح التأويل اللغوى وصرائح تأويل الخطاب الاسلامى المباشر .

الرؤية الاسلامية والدلالة التاريخية للغة :

للرؤية الاسلامية وجهان احدهما خطاب مباشر للوجود يفسره . والثانى تأويلى يقوم على الخطاب الأول ويفسر الوجود من وراء حجاب والحجاب هو النص المباشر ذاته، وكلا الخطابين «المباشر والتأويلى» يتأسس فى الدلالة التاريخية لأنه خطاب يستعمل اللغة والاستعمال يستوجب اختيار وجه تعبيرى على وجه أخرى. وإذا لم نقم بهذا الاختيار الاستعمالى فلا خطاب ، بل لا كلام . لأن جميع الوجوه اللغوية لا يمكن أن تخرج كلها فى صورة كلامية واحدة معينة .


دائرة المنطق العام
دائرة المنطق التاريخى
دائرة الخطاب المباشر
والتأويلى


المنطق الضمنى العام
(الأفق
الإنبنائى
للغة)
المنطق الضمنى
التاريخى
حدود
إستعمال
الدلالة
فى
أنساق
فعلية
الخطاب المباشر:
القرآن ، والسنة


المنطق العام الصريح
المنطق التاريخى
الصـــريح
التأويل الكلامى
والفقهى

ونتيجة هذا التأسيس فان الخطاب الاسلامى عمل على استغراق الدلالة التاريخية التى خضع لها . ولئن كان قد خضع لهذه الدلالة بفصاحته واستقامته ، فانه فى مرحلة لاحقة سعى إلى استغراق وجوه الدلالة التاريخية القبلية عليه ، فى وجه استعماله لها للتعبير عن الكون . لنضرب مثلا لذلك من القرآن : «هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شىء عليم» [1] ، ان ورود الفعل «خلق» فى دلالته التاريخية والمنطقية يتجاوز حدود قصر الخلق هنا على الله ، فقد ورد فى لسان العرب لابن منظور فى مادة (خ ل. ق.) «... وأصل الخلق التقدير قبل القطع ... والخلق فى كلام العرب : ابتداع الشىء على مثال لم يسبق إليه ... ورجل خالق أى صانع» [2]، فالحدود الدلالية التاريخية تسمح بأن يقال للانسان خالق ، ولكن الخطاب القرآنى لا يسمح بذلك ، لأنه يطلب استغراق المدلولية فى وجه وجودى واحد هو وجه الحقيقة الاسلامية ، فالخلق الانسانى من الله «يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» [3]، «والله خلقكم وما تعملون» [4]، «وكل شئ آخر من خلقه مما فى السماوات والأرض : «هل من خالق غير الله» هذا التدخل كان وراء مسألة خلق الأفعال عند المتكلمين والاختلاف الكبير فيها .

– تدخل هذه المسألة الدلالية على مستوى المنطق العام فى الاحالة الضرورية للعلاقة بين الضمير الاسنادى، وفعله . وتدخل فى المنطق الدلالى (التاريخى) الخاص من باب الأوجه الاحتمالية للدلالة التاريخية . فهل يمكن ان تنقل الضرورة المنطقية من وجه احتمالى حتى يصبح ضروريا؟ أى هل يمكن أن تنقل الضرورة المنطقية إلى ضرورة فى وجود بعينه؟ على كل حال قبل الاجابة نتذكر أن الخطاب يخلق وجودا بعينه، وهذا الوجود قد يخلق ضرورته . الا أن هذا لا يؤثر على أصول الامكان .

الاستغراق والاحتمال

بحسب تصنيف سابق رأينا ان دائرة الضرورة فى الاحالة المنطقية، تتوقف عند أصناف الضمير الناتجة عن تزاوج سبعة اعتبارات هى: (الافراد والجمع، والتثنية والتذكير والتأنيث، والغياب والحضور(*)، ولا يوجد ضمير الا عند تقاطع ثلاثة أوجه من هذه الاعتبارات (الغياب والافراد والتذكير) مثلا.

فإذا تعلق فعل ما بضمير ما، كما أسلفنا – لا يوجد فعل الا وهو محيل على ضمير – فان الضمير سيحيل على ثلاثة اعتبارات من السبعة المذكورة بالضرورة، أى إلى الصنف ذى الخصائص الثلاث، لكنه لا يتجاوز ذلك بضروريته، بل يترك للاحتمال مجالا للحركة تحدده الدلالة التاريخية لمعينات الصنف الضميرى. ولما كان الضمير لا يقوم بفعل معين، وانما معيناته هى التى تقوم به، كان المنطق العام يتوقف عند الأصناف الضميرية، ويترك للمنطق الخاص، الذى هو تحولات العلاقة بين معينات الفعل ومعينات الضمير، يترك له حقل العمل. ووجه الغرابة كامن فى أن الخطاب المباشر والخطاب التأويلى، يعملان على نقل الضرورة التى نلمسها فى لحمة الضمير والفعل المجردين، إلى العلاقة بين المعين من الأسماء، والمعين من الأفعال المقصودة، حتى تصبح الثانية ضرورة مثل الأولى. فيصبح عالم الوجود كما فهمه الإسلام، خاضعا لنظام معين، كما خضع له المنطق اللغوى. ولا يمكن أن يصبح للمعينات هذا المعنى الضرورى، الا إذا دخلت فى صراع مرير ضد الاحتمالية التاريخية والأصلية، لأجل استغراق الاحالة الدلالية التاريخية فى صورة واحدة، تطابق صورة الحقيقة الوجودية، كما يقترحها الخطاب الاسلامى. ودخولها فى هذا الصراع الاحادى الاستغراقى، سيجعل الكلمات الأكثر محورية فى الخطاب الاسلامى (الدوال الفعلية الوجودية)

(*) والتثنية لأنها تدل دلالة ذرية على الاثنين فلا زوج لها، ولذلك كانت السابعة.

عرضة لاحتواء مثل هذه الزوابع الدلالية. ففى كلمة مثل «خلق» ستصارع الدلالة الاحتمالية اللغوية، مع الدلالة الأحادية الوجودية الاسلامية. فإذا نجحت المدلولية الوجودية الاسلامية كوجه وحيد يستغرق الدال اللغوى، أمكن الحاق العلاقة بين المعنيين (الاسمى (الله) والفعلى (الخلق) بعلاقة الضرورة، لأن هذا الاسم – فى المنظار الاسلامى – لا يمكن أن يترابط الا مع فعل معين (خلق)، وذلك لأحادية الوجهة فى مدلولى الدالين فإذا تم هذا فى كل الدلالات الحساسة من الوجهة الاسلامية، نتج عن ذلك وضع جديد، يرسم مدلولات تاريخية، ترتكز على محددات عقدية، ما وراء لغوية، تفهم العالم على وجه ما. وتستوعب ما يسد الاستعمال الحاجى فى وجه وجودى وحيد. وبهذا يكون الاستغراق الدلالى، لوجوه الاحتمال اللغوى التاريخى، تأسيسا لضرورة فى المعين من أفعال الوجود هذه المرة، لا فى المجرد من أفعال اللغة. ولا المعين منها(*). ويتم هذا على حساب البنية اللغوية العامة، لأن الصراع سيكون بينها وبين الوضع الجديد، على مسألة الضرورة المنطقية، التى كان المنطق اللغوى يحتفظ بها لنفسه. ولن ندرك حجم العمل وصعوبته، الا إذا تذكرنا أن «الهو» و(لواحقه) يسمح لنفسه منطقيا بأن يترابط مع الفعل «التجريدى» وترابطه مع الفعل «التجريدى»، سبيل إلى ترابط جميع أفراد صنفه (الضمير) مع جميع أفراد صنف الفعل. وتأتى الدلالة التاريخية لتزيد الطينة بلة، لسماحها بترابطات يحدها الوعى التاريخى لقوم لا يؤمنون بالوحدة وانما ديدنهم التعددية (الوثنية) أحيانا، وجهل الأسباب أحيانا أخرى. ان دعم الوجهة الخطابية بفعل يجسد فى الواقع يقوم به حملة الخطاب، ضرورى لتحويل الصراع من مستواه النظرى المجرد، إلى صراع بين وجودين فعليين. لا بين نظرية وفعل فقط. اننا على أبواب فعل اسلامى سيخلف زخما دلاليا. ومن ثم

(*) كما هو جلى سترسم الدلالة والعلاقة بين المداليل دائرة أضيق من المنطق الخاص، أى ما يسمح به المعين التاريخى داخل اللغة. ومثال ذلك ما رأيناه فى «خلق» فحص معين ويمكن أن ترتبط بغير الله ولكن الاسلام يرسم لها مجالا للعلاقة أضيق من هذا التعيين اللغوى.

مرجعا للتصور، خطاب ايجاد لا خطاب تأمل فقط.. خطاب يزود نفسه بمرجعيته ومن هنا مصدر قوته.

– ومهما كان الامر صعبا فان الدلالة الاسلامية الاحادية، وبنيتها الاحادية كذلك، ستخضعان لنظام أو أنظمة لغوية، ولكنها ، مع ذلك ستسعى لجعل ما اختارته من هذه الأنظمة والدلالات، وجهها وحيدا للدلالة والبنية، دلالة على الأشياء ونظامها الكونى. ويتم هذا حسب غايات واعتبارات عقدية تفهم اللغة على أنها ذات وجه وحيد دلالة وبنية. وكونها كذلك يجعلها تتطابق مع الكون ومعانيه. ليسا فوضويين فى النظرة الإسلامية، بل لهما تصنيفهما الخاص بهما. ويعود هذا التحديد إلى فعل التخير داخل الخطاب الاسلامى.

– بين الوعى التاريخى بالوجود وأصول العقل العام (واللذين تحملهما اللغة معها) والرؤية الاسلامية للوجود، سيكون الخصام ذا شقين: خصام على الدلالة الخصوصية. وخصام على صورة البنية المعبرة عن الفعل فى الكون، فى ثوابتها، وحدودها، واتجاهاتها فى المسارات التى تنشئ بها أو تعيد. فما هى بإيجاز تجليات هذا الصراع فى الكلمات وأشيائها؟ والبنى وانسقتها الوجودية، بالنسبة للخطاب الاسلامى؟.

١– الصراع التأسيسى على الاحالة اللفظية المنطقية والوجودية:

تنقسم الدلالة اللغوية إلى دال ومدلول. والدال هو الرمز الحسى الصوتى، المعبر عنه فى اللغة العربية كتابة بالحروف وكميتها الصوتية نطقا. أما المدلول فهو المعنى الذى يحيل عليه الدال، وهو معنوى ذهنى (تعبير عن وجود مفترض أنه كذلك) . والدوال الهامة فى اللغة تستخدم فى أكثر من مدلول (معنى لموجود) . لأن الخطاب المباشر يركز على الدوال المحورية معنويا، ليستغرقها توسيعا أو تضييقا. ونأخذ مثالا من الأسماء والأفعال لنناقش نتائج المثالين معا. وليكن المثال كلمات هامة فى الحقل الدلالى اللغوى والفلسفى، ومنها كلمة «اله». لقد ورد فى

القرآن الكريم: «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يفصون»[٥]، فدلالة النص القرآنى تمنع ان يطلق (اله على غير الله وتعمل على استغراق الدلالة اللغوية التى يحددها لسان العرب بحدود أخرى كثيرة، حيث يقول ابن منظور فى لسان العرب: «أصله (الاله) من اله يأله إذا تحير ... وكان العرب فى الجاهلية يدعون معبودهم من الأصنام والأوثان آلهة... فإذا قيل الاله انطلق على الله سبحانه وعلى ما يعبد وإذا قلت الله لم تنطلق إلا عليه سبحانه[*]. والآلهة الحية العظيمة. فالدلالة التاريخية لكلمة «اله» تشمل وجوها من المدلولات. والدال فيها ذو فروع مدلولية، ولكن القرآن يختار منها وجها واحدا للتدليل على اله واحد «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله» (المؤمنون ٩١). وقد قاد الجهد الذى قام به المؤلون اللغويون المتكلمون، إلى جعل «ال» الاستغراقية دالة على الله الواحد، بينما تفرغ الدلالة اللغوية جميع الأحوال الدلالية التاريخية الممكنة الأخرى. و«ال» الاستغراقية دليل دامغ على الجهد التأويلى والنصى. لنفى كل المدلولات التى تطلق على الله الواحد الأحد، إذ لما كان واحدا فى وجوده وجب أن يكون الدال عليه واحدا. حتى يتم التوحيد فى وجهى الدلالة، لأن ذلك يهيئ لعدم امكانية الايهام المدلولى، بأن فى الدال احالات تجعله يشرك مع الله أحدا فى الدال. وبالتالى فى المدلول، أى عقليا، لأن ذلك هو عين ما حاربه الإسلام بالسيف (كثرة الآلهة). وعليه سيقف الاستغراق الاسلامى فى وجه الدلالة التاريخية حتى لا يتسع شرك الاحالة التاريخية مع الدال المصاحب لها عادة. وسيقع نفس هذا الأمر فى شأن «الخلق». لكن بحجب المعانى الأخرى للخلق، بواسطة أحاديث مصاحبة لورود الكلمة، وحجب الوجوه الاسنادية عنها مما سوى اسنادها لله. أما كيفية الاسناد، وعلاقة المسند «الفعل» هنا. بالمسند له (الخالق)، فينقلنا إلى النوع الثانى من الصراع وهو الصراع على الأبنية النسقية. فما هو شكل هذا الصراع؟

(*) ابن منظور من آخر نصه فى تخصيص الله بالتعريف لم يكن لغويا فقط بل كان متكلما أيضا أو خاضعا لدلالة المتكلمين. وهذه أمور يلقاها الباحث كثيرا فى تاريخ التنظير اللغوى.

٢- الصراع الأصولى على الأبنية ونشوء أشكال الفعل فى مباحث الكلام:

يمهد الصراع التأسيسى الدلالى اللفظى للصراع الأصولى البنيوى، لأن الدلالة المعطاة، دلالة مميزة للكلمات التى اكتسبت معنى جديدا، بابراز وجه من أوجهها التاريخية، بواسطة تأكيد الاسلام على ذلك المعنى. وستهيئ هذه الدلالة الجديدة لنوع من الترابطات هو وجه من أوجه الصور المنطقية للتعبير عن الفعل. وبالتالى تنشأ بنيات جزئية تنسجم مع نظام الدلالة الجديدة، أى مع الرؤية الإسلامية الفلسفية للكون. ودون أن ندخل فى دوامة الأسبقية واللحوق، بالنسبة للفظ أو البنية، فان الدلالة اللفظية تمهد للبنية من وجهة مناقشة معنى أو مدلول بعض الكلمات فى خارطة الاستعمال الاسلامى العربى. فإذا كانت هذه الكلمات أفعالا، فإنها تحيل على محلات بنيوية تجاورها. وبعد فمن هو المعين داخل هذه المحلات؟ أهو الانسان؟ أم الطبع؟ أم الله؟ وتحديدا من المسؤول عن الاتيان بالفعل من المعينات؟، يجر هذا إلى الامكان العلائقى أو عدمه، بين الفعل والمعين الجديد له (اسلاميا). أى إلى امكانية نشوء البنية، من عدم امكانه. وما يتم منطقيا، يصاحبه اعتقاديا نظام كونى مطابق له. ويصاحبه عمليا نظام مطابق له. ولعل ما انتهى إليه البحث فى الفصل الأول يفيدنا هنا اجرائيا، ألا وهو أن لمفهوم الفعل وجوها ينظر إليه منها: فان نظرنا إليه من زاوية ما تتعلق به الأفعال من الموجودات اللغوية، اكتشفنا نظامين للتعالق: تعلق بفاعل، وتعلق بمفعول به. وإذا نظرنا إليه من وجهات الفاعلية، صادفنا شكلين من أنواع الحركة: حركة سهمية وحركة تصادمية. وإذا نظرنا إليه من زاوية الأثر الواجب لكل فعل، وجدناها نظاما واحدا هو: نظام المفعول المطلق. وإذا نظرنا إليه من ناحية الزمن وجدنا فيه ثلاثة أزمنة:

- ما تحقق بالماضى - وما هو فى حال التحقق - وما سيتحقق. فإذا تعلق

الأمر بالاسناد، كان معلقا بثلاثة حدود هى بمثابة تجريد لأصناف من الأسماء. ويتم تصنيفها بواسطة دمج ثلاثة اعتبارات من سبعة (الأفراد، التذكير، الحضور) مثلا. ولن يقف الخطاب الاسلامى بشقيه ضد هذه الاعتبارات، وانما سيختار من بينها ما يفيده ليتخذه بعد ذلك وجها وحيدا، حتى لمنطق اللغة نفسه. لأنه المنطق الوحيد للوجود عنده. والبنية التى سيتركز التأويل على ابرازها هى بنية ما له فاعل، لأنها، كما أسلفنا، مظلة ابستمولوجية للرؤية الكونية، التى تكرس نظام ما له فاعل أو مسبب (بكسر) منطقيا. فكون الأفعال لا توجد الا ولها فاعل، يؤسس البرهان الأهم كلاميا (على الله بحدوث العالم)، فـ «كل حادث لابد له من محدث»(*) تتطابق منطقيا بل هى محتواة فى العبارة: «كل مفعول لابد له من فاعل» وهى مسألة مطروقة وأقرب من القرب.

ولكن الاقرار بصورة الفعل، لا يعنى ان البرهنة على تعييناته تصبح ضرورية، لأن خانة المعين ستبقى احتمالية، وذلك لأسباب نذكر منها: ان نفس الفعل تجرى عليه فاعليات أكثر من فاعل «ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين» (الأنفال ٣٠) وسنبسط ذلك فى وقته. وهذه الامكانات يسمح بها المسار المنطقى العام (السببى الفاعلى). وتسمح بها الدلالات التاريخية ووجوهها الأقل احتمالية.

فأى المسببات المعينات فاعل على الحقيقة؟ وان كان فاعلا فما حقيقة فعله؟ وما هو فحوى مفعوله؟

هذه هى بؤرة الاشكال التأويلى الفقهى والكلامى التى ستنشأ على مناقشاتها نظريات المتكلمين حول الأفعال: أهى من الله؟ أم من العباد؟ أم من الطبع؟ أم من كل على حدة؟ أم منها جميعا ومعا؟.

(*) حدث فعل لازم فى الأصل، الا أنه عدى، فأصبح «الحادث» هنا من فاعل بمعنى مفعول. انه وجه آخر من وجوه تكشف الفاعل المتغيب على صفحة المركب للمجهول.

الانشاء والتفسير

يقدم الخطاب القرآنى من بين ما يقدمه نظاما تسلسليا لمجرى الفعل فى الوجود. وهذا النظام يبدأ انشاء من الفاعل (الخالق – الله)، وتجرى فاعلية هذا الفاعل على الفعل (الخلق). ثم بعد تحقق الفعل يكون المفعول المطلق (الخلق). والمفعول به (المخلوق). وهذه النظرة تتبع نظام الايجاد والانشاء. أما الخطاب التأويلى غير المباشر فيقوم بما يمكن أن يسمى سباحة ضد التيار، وذلك حسب نظام البرهنة والانتقال من الضرورى: عالم الشهادة) إلى المعلوم برهنة (عالم الغيب). فهو يعكس نظام الكون التسلسلى لكى يحصل على قاعدة لبرهانيته الدائرة حول المغيب، من خلال استغراق الوجه الصورى لنظام الفاعلية، فى تدليله على صحة الفعل لله، أو للعبد، أو للطبع، عند القائلين بذلك.

ولما كانت البرهنة تضع فى الحسبان هدفا لها هو الفاعل. والفاعل يدل على الله أو على غيره، فيجب أن يميز بين سائر الفاعلين والله، لأن تلك المهمة هى التى جاءت الشريعة لأجلها(*). ويجب أن يكون التمييز من أحد وجهين للفاعل: أحدهما فعله. والثانى: ذاته. وقد لا تطرح الذات فى الحقل العربى الاسلامى، ما تطرحه افعالها. الا أن الاثنين يطرحان ما لا حصر له من المشاكل الدائرية، وذلك فى علاقة الكينونة والمرتبة، والوجوديتين، بالفاعلية، أيأتى التمييز من مرتبة

(*) هنا تدخل الغاية التبريرية، فى صلب البرهنة القائمة على نشاط عقلى، ينساق وراء ضرورته الخاصة. وفى هذه اللحمة بالذات سيقع تحويل مجرى النهر العقلى البحت، إلى المزارع العقدية التى استصلحها وعمرها المتكلمون وزرعوها ببذورهم.

– ملاحظة:

جاء الاسلام ليركب أفعالا كثيرة للمعلوم، كانت مصاغة بدون فاعل. منها على سبيل المثال (خلق) وقد وردت هذه الصياغة فى القرآن نفسه (خلق الانسان من عجل). وورودها هكذا يعنى تسرب الاستعمال الدارج إلى صورة الخطاب القرآنى، الذى يريد فى الحقيقة أن يركبها للمعلوم. والتركيب للمعلوم، هنا، يعنى التعيين.

الوجود؟ أم من القدرة على الفعل واحداثه؟ وهناك مفارقة أخرى تأتى من السماح باسناد الفاعل لأكثر من معين، وهى أن لكل فعل فاعلا واحدا، لكن نفس الفعل يقوم به أكثر من فاعل (الله – الانسان – الحيوان – الكواكب) . فكيف يستقيم هذا؟ نحل هذا الاشكال مرحليا لنتجاوزه . والحل هو أن الفعل فى السياق الزمنى للوجود . وهو كذلك احداث . وكونه احداثا متزمنا فحسب، يجعل قيام الكل به، حسب حدود الوعى التاريخى، ممكنا . ويجعل تعاقبهم على القيام به كذلك ممكنا . وبالتالى يقوم أحد ما بالفعل، ثم يقوم به الآخر . وهكذا: اما فى نفس الزمن، وذلك للقدرة على الاحداث . وأما فى زمن متسلسل، لنفس القدرة . والأسئلة التى تكون أكثر اتصالا بلب الاشكال هى: هل أفعال الفاعلين متكافئة فى الزمن والاحداث، ما دام يجرى على الفعل من طرف فاعليه، ما يجرى عليه، من طرف فاعل آخر فى مرتبة عليا، أو فاعل فى مرتبة دنيا – من نظام الوجود؟ وعلى أضواء ذلك: هل يوجد تمييز جدى، فى أفعال الفاعلين، مادامت الفاعلية لا تغير مساراتها بحسب الفاعلين (الاتجاه السهمى لأجل الخلق والانجاز) . بمعنى آخر: هل يؤثر الساكن فى المتحرك؟ أى هل تؤثر رتبة الكون فى الفعل التكوينى، أم أن الرتبة الوجودية لا تنقص ولا تزيد من مدى الفاعلية؟ بصورة محددة هل يزيد علو رتبة الفاعل، فى علو بنيته «الفعلية» التى ينشئها؟ وهل ينقص من هذه البنية، دنو فاعلها؟ وهل بقاء الفعلين فى نفس الدالة الخطية التى ترسمها الفاعلية التكوينية، مؤذن بتكافؤ الفاعلين؟ أى هل وحدة البنية الفعلية، مؤدية إلى تساوى الفاعلين من وجهة البداية؟ أو تساوى المفعولين من وجهة النهاية؟ .

يجيب الاسلام بخطابه المباشر للفعل، وخطابه المؤول للخطاب المباشر، اجابتين على هذه الأسئلة . اجابة القرآن عملية غير مباشرة للسؤال . والاجابة الكلامية مباشرة للسؤال فى حد ذاته .

(أ) **الاجابة القرآنية** (وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد)(٧).

(وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه) (٨).

(قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا) (٩).

(وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم) (١٠).

– كل هذه الموجودات تقوم بفعل «القول» ولكل واحد من هذه الأفعال، نفس ما للأفعال الأخرى، من محكى القول. والفاعلون على التحديد هنا هم: الله، والثقلان: (الانس – والجن)، و والملائكة وما سوى الله من الأشياء الكائنات الفاعلة، مقسم إلى عصاة كفرة، أو مؤمنين طائعين. والمعصية اقتراف الفعل، كما ان الايمان إتيان لفعل. مهما كان الفاعل فان البنيات لا تنقص ولا تزيد. فالاجابة القرآنية تقرر أن ذات الفعل يقوم به فاعلون من مراتب وجودية مختلفة متفاوتة فلا تتغير احداثياته. فما هى حدود هذا التكافؤ تأويليا؟

(ب) الاجابة الكلامية : يقول الخياط فى الانتصار «والصحيح من القول هو ان الله جل ثناؤه كان ولاشئ معه»(١١) فيثبت الكون لله قبل تكوينه للأشياء بـ (الفعل). ويعنى ذلك استقلال الكينونة عن الفعل عنده. وتتضح الأمور أكثر عندما تتعلق بالانسان «أن من زعم ان الله لم يخلق الكافرين والمؤمنين فقد نفى عن الله خلق الانسان، لأن الكافر عنده انسان وكفره والمؤمن عنده إيمان وانسان يعنى (عبادا) (*)(١٢)». الانسان، وهو هنا يستوعب دلالة كل ما سوى لله (العباد) من الفاعلين: يتشكل من كائن هو الانسان، وفاعل لفعل محمود هو المؤمن، أو فاعل لفعل مذموم هو الكافر: ولك أن تعجب من هذه المسألة الخطيرة جدا والتى يكون فيها الانسان ذا هوية خارج الايمان والكفر. هذه الهوية ما وراء الكفر والايمان (الفعلين القطبيين فى الاسلام) هى التى تستند إليها صفة الوجود (كينونة الكائن). أما الايمان والكفر ففعلان يتصف بهما الانسان: الكائن بعد ان كان موجودا. والكيان هو ما سيصبح مشجب الصفات التى تنخلع على الفاعل من انجاز أفعاله، واتصافه من وراء تلك الأفعال بأنه هو فاعلها، ويستوى فى مسألة الصفات،

الذواتية الكيانية والصفات الفعلية، كل الفاعلين فى مراتب الوجود فبأى شئ يقع التمييز الوجودى بين الفاعلين الكائنين؟ أبالذوات؟ أم بالأفعال؟ نحن هنا اذن أمام مفارقة عويصة: فاما ان نجعل الكائن فى رتبته الوجودية، يساوى كائنا آخر دونه رتبة وجودية، فى الأفعال. وأما ان نميز بين الكائنات فى مراتبها، بالأفعال. وذلك سيقود أولا إلى الغاء الرتبة كمعطاة فى تكوين الوجود. وثانيا إلى أن بالأفعال نفسها لا تعطى هذا التفاوت الموجود فى المراتب الوجودية بدليل فعل «القول» الذى رأيناه آنفا. فذلك الفعل يتشكل من أحداث وزمن وفاعلية، تقود إلى مفعول مطلق أو محكى قول، أى بمعنى انطلوجى، إلى نفس الموجود. لا فرق فى ذلك بين قول وقول. فما الفرق بين الفاعلين؟ ومن ثم بين الأفعال؟ ومن ثم بين المفعولات؟ مع أن المتكلمين يتحركون فى حديثهم حسب نظام للحجج (من المشاهد إلى الغائب)، أو كما يدعون، فان نظام الموجودات يسير حسب نظام تراتبى، نظام السبب (من الفاعل إلى المفعول)، لا بمعناه الطبيعى، بل بمعناه المنطقى المجرد «كل فعل لابد له من فاعل». وسنمزج الطريقتين – أن أمكن – لأننا لن نكون بصدد حديث تبريرى، وانما بصدد حديث عن العلاقة بين الثوابت، والانتقال من واحد من الثوابت إلى واحد آخر. يتم ذلك الانتقال حسب «الاحالة» الفاعلية الكونية المقامة على أفق احالى بتظليل عقلانى، يحوى كل تصور لامكانات الوجود، على ذلك النحو المعين.

ونعود إلى اشكالنا على أضواء المحددات الآنفة: كنا عند مثال «القول» أمام أحد أمرين: أما أن نعتبر الكائن من حيث هو صاحب فعل. عندها سيكون خلع صفة الفعل على هذا الكائن، لا يزيد فى رتبته شيئا. لأن الكائنات من مراتب وجودية مختلفة لا يقومون بأفعال مختلفة الصور، مختلفة النتائج، وانما يقومون بنفس الفعل «قال» على نفس الطريقة (قول شئ ما). وبالتالى لا تكون مراتب حسب الأفعال. وهنا تنتفى الرتبة التفاوتية فى الفعل ونسقط فى التشبيه. واما أن نعتبر الرتبة الوجودية، وهنا لا تكون للفعل قيمة فى معطيات الوجود، ذلك ان

الكائن موجود على ما هو عليه فى رتبته تلك دون أن يقارف فعلا، ولا حاجة له به، لأنه مرتب دونه. وينتج عن هذا نفى كل ما يتعلق بالفعل من قدرة فى الفاعل، واختيار منه، وعلم... وغير ذلك. وينتفى الفعل ونسقط فى مقولة (العجز). فاما .... واما .... فهل يمكن أن يحل الاشكال بأسبقية «الكونية» على «الفعلية» أو بأسبقية (الفعلية) على (الكونية) فى الوجود؟ لا يبدو ذلك تمكنا حتى الآن الا اننا سنطرح السؤال بصيغة أوضح عل ذلك ييسر لنا مقاربة الاجابة عليه، فنتساءل التساؤل العنقودى التالى: هل الكائن كائن قبل أن يفعل؟ وهل الفاعل فاعل قبل أن يكون؟.

– وهل الكائن الفاعل فاعل قبل أن يفعل؟ أم لا يكون فاعلا الا بعد صحة الفعل منه؟

الوجود الفعلى والوجود الكينونى

– للوجود فير حقل البيان العربى، مما يعنينا، معنيان: أحدهما «وجود الضالة» فهى موجودة. والآخر «وجود الشئ عن عدم» (١٣) فهو موجود. ونستخلص من هذا ان الموجود اما موجود عن عدم لم يكن قبله كون للموجود وأما موجود بعد أن كان مفقودا، لا من حيث هو معدوم كلية. والموجود الأول يرادف الحدوث والموجود الثانى يرادف الكون، مثلا : «الحدوث كون شئ لم يكن»(١٤) وأيضا «كان يكون كونا وجد واستقر»(١٥). وقد اتفق كل المتكلمين على وصف الفاعل بأنه موجود. أما الفعل فقد تقدم الحديث عن قيامه على قاعدتى الحدوث والزمن. ونعنى به (أى الفعل) هنا تكوين الأشياء بعد أن لم تكن.

فهل الفاعل الموجود «كائن» أم «مكون»: أو هما معا؟.

لا خلاف بين المتكلمين فى أن الفاعل يسبق فعله وجوبا، لأن نظام الايجاد الانطلوجى لا يكون عندهم الا على ذلك الحيال. يقول الخياط «ان حركة قبل حركة لا إلى نهاية ايجاب ان الفاعل لم يسبق فعله وهذا محال»(١٦)، ويقول

القاضى عبد الجبار فى كتاب شرح الأصول الخمسة «يقال أن هذه التصرفات (الأفعال) محتاجة الينا (الفاعلين) فى الحدوث»[١٧] ويقول الأشعرى (أبو الحسن) فى اثبات تقدم الفاعل على فعله، عن طريق اثبات ذلك لله وحده «لا يكون فى الأرض شئ... **الا ما شاء الله... ولا خالق الا الله**... وأعمال العباد مخلوقة لله مقدرة كما قال سبحانه: «والله خلقكم وما تعملون (٣٧ - ٩٦) والعباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا وهم يخلقون» [١٨] فتكوين الله للأشياء، إذا، قد حدث والله كائن، لذلك وصف «بالقدم» ضدا على «الحدوث»، وما يعنينا من هذا أن الكائن، أيا كان فى الوجود، كائن قبل فعله الانطلوجى. ولهذا يبدأ الاسلام بشهادة ان (لا اله الا الله) أى باثبات الكائن (بمعنى الوجود والاستقرار) «الله»، قبل أن يتحدث عن آياته. وقد كان أول ما يطلب من الكافر (شهادة أن لا اله إلا الله وان محمدا رسول الله) لأن نظام الأكوان يبدأ - كذلك - بالفاعل. ثم يليه فعله ثم يلى ذلك مفعوله. فالاسلام اعادة تكوين للانسان، أو اعادة خلق وتكييف بحسب هذه المعطاة.

ولكن المتكلمين يعودون فى تأويلهم. تحت الحاح مسألتين - احداهما منطقية والأخرى عملية - إلى هذا التصنيف بحثا عن الضرورة التى تربط بين الكائن، والفاعلية، والفعل، والمفعول، ذلك لأنه إذا كان الكائن مفعولا عن فاعليته، ولا ترابط ضروريا (احاليا) بينهما، فأين البرهان على ان ذلك الكائن هو الفاعل؟ ومن الجهة العملية ستتعقد الأمور، لأن القائم بالتصرف (الخير والشرير) سيوصف بأنه: اما غير فاعل لاحدهما، لأن هويته فى غير فعله. وبالتالى فان عقاب الانسان بكونه كافرا، ظلم لأن الكائن هو غير الفاعل أو يوصف بأنه فاعل قبل أن يفعل إذا ربطنا فعليته بكينونته. وبالتالى نحاسبه على ما لم يفعل بعد. فى صدد هذه العودة يقول القاضى عبد الجبار «قلنا ان الاسم الذى يشتق للفاعل من فعله يجب أن يجرى عليه سواء فعله بآلة أو لم يفعله، الا ترى ان المتكلم لما كان اسما لفاعل (الكلام) أجرى على كل من فعل الكلام سواء فعله بآلة أو بغير آلة ولهذا سمى القديم تعالى متكلما، وهكذا الكلام فى قولنا (فاعل) فانه لما كان اسما مشتقا من

قولنا «فعل» أجرى على كل من فعل الفعل سواء فعله بآلة أو لم يفعله.»(*) ولعل المتبع للعمل يدرك فى هذا الوقت لماذا كان ذلك الحديث المطول فى الأنسقة المنطقية للغة العربية، فها هو يؤتى أكله لأننا الآن سنوفر عناء الحديث عن العلاقة بين اسم الفاعل وفعله ونكتفى بالفحوى الفلسفى للاستشهاد. ان الاستشهاد يعنى بكل إيجاز أن الصفة الوجودية للفعل لا تنخلع على الكائن الا بعد أن يفعلها. (دون أن تكون للواسطة أهمية). ويرتكز هذا الاعتقاد فى الوجود المبنى على بنية النسق الاحالى فى منطق اللغة العربية الذى يقر أنه لا فاعل قبل أن يكون الفعل. وما يقرره القاضى عبد الجبار هنا يذهب بالاشكال إلى حدود الأزمة. ذلك ان الفاعل آت ضرورة بعد فعله، وقد عرفنا مرة أنه يأتى قبله(**)، فهل يعنى هذا أن الكائن لا يتصف بأنه فاعل ضرورة؟ وبالتالى يحطم أهل الكلام الاسلام بأيديهم، بتحطيم رؤيته للكون، أو يعنى أن الكائن فى رتبته الرؤيوية غنى عن الأفعال، فيكون الفعل ذاته عبثيا بالنسبة له، وهذا ما لا يمكن أن يقرره مسلم خصوصا وأن كل أفعال الوجود اما من الله أو لأجله.

ان الاشكال اذن سيتوضع فى العلاقة بين الكائن وفعله، والكائن يسبق فعله وجودا، لكن بشرط الغاء الضرورية الايجادية لأن الكائن لا يحيل وجودا على الفعل، فمن الكائنات ما لا يفعل ولا يستطيع. ومنها ما يستطيع ولكنه لا يفعل. والكائن يعقب فعله وجودا لأنه لا يكون فاعلا الا بعد أن يفعل.

يترتب عن هذه الثنائيات المتناقضة: اما أن نظام الوجود لا يخضع لضرورة احالية وبالتالى تنتفى العلاقة السببية بين الكائن والتكوين، بين الشئ والفعل فيكون الحديث عن أسبقية أو لحوق بين ما لا علاقة ضرورية بينه حديثا لا معنى له. واما أن الفعل متقدم وجودا على الفاعل وهذا تحطيم لكون الفاعل يتقدم وجودا على

(*) بغض النظر عن سياق النص الذى يركز على الآلة كواسطة بين الفاعل وفعله.
(**) نتذكر ذلك النص الذى قام به المعتزلة فى شأن صفات الفعل المحدثة الا أن الأمر يتجاوز هذا مسألة الصفة إلى العلاقة بين الذات وصفتها بين الكائن وفعله أهو كائن قبل فعله؟.

فعله، وهنا نثبت نظاما سببيا يسلك الوجود، لكن لا حسب الوجود المتراتب، بل حسب الاحداث الفعلى، وينتج عن ذلك أن الفاعل حادث، من حيث هو فاعل، وهذه أدهى وأمر.

– أيعنى هذا أن ذات الكائن لا يمكن أن تخرج من ذاتها لتكون الأشياء؟ أو لا يعرف عنها شئ؟ وبالتالى فلا ضرورة سببيه تحكم نظام الوجود، بل ولا امكان لوجود فعلى عقلى، وهذا قول صريح بالمصادفة من جهة فى الخلق، واللاأدرية من جهة المعرفة؟

– أم يعنى ان الذات تفعل وهى متقدمة بذاتها على الفعل ولكنها متأخرة بصفتها التى انخلعت عليها من الفعل، وذلك سيؤدى إلى القول بحدوث كل صفة فعل مهما كانت ومهما كان فاعلها؟ وفحوى ذلك فلسفيا ان الفاعل هو كائن تزيد عليه صفة حدثته من فعله كما ألمح المعتزلة لذلك، وبالتالى فهو كائن اشكالى متقدم على فعله ومتأخر على فعله، وخصوصا إذا ما علمنا أن صفات الأفعال مميزة لفاعلها، ومن ثم تعطيه كينونة لم تكن من قبل عنده. نحن هنا لسنا مسؤولين عن تردى الفهم الكلامى لهذا الأمر ولسنا مطالبين بحله، وليس لنا، الا أن نبين كيف جرت الأمور ان كان ذلك بصورة اشكالية تأزمية، أو بحلول سحرية فذلك شأن المتكلمين، لا شأننا. وخلاصة القول فى الأمر أن المتكلمين رغم كل ما رأيناه قرروا أن الفاعل كائن يتقدم على فعله وجودا، واختلفوا بعد ذلك فى حدوث صفته معه أو قدمها عليه بحسب فاعل بعينه؟ كالله: والانسان. والفاعل كائن ضرورة. والكائن ليس فاعلا ضرورة. وتأسيس هذه المسلمة على الاحالة المنطقية يمكن أن يتبين من الرجوع إلى مبحث المنطق اللغوى الذى ينظم ادراكنا لعلاقات الوجود، والكائن فى حالة فعله، وفى حالة عدم فعله، موجود. ويعنى ذلك أن الوجود ليس مربوطا بالفعل وحده، وانما هو مربوط كذلك بالكيان. ولكن هل الكائن الفاعل موجود بكونه كائنا؟ أم بكونه فاعلا؟.

ان ذلك وجه آخر لسؤالنا العنقودى السالف. وقد أجاب القاضى عبد الجبار على هذا الوجه فى كتاب: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ومباينتهم لسائر المخالفين» عندما يقول: «واعلم أنهم أجمعوا (المعتزلة) على أن الله تعالى واحد... وليس مرادهم بهذا القول انه واحد فى الوجود لأنهم قد أثبتوا غيره موجودا من المحدثات»(٢٤).

فصفة الوجود ليست متعلقة بالفاعلية وليست هى ما يميز كائنا عن كائن سواء أكان فاعلا أم غير فاعل. فمن البديهى بعد هذا أنها تتعلق بالكائن. فإذا أردنا أن نطبق ما وصلنا إليه من نتائج على ثوابت البنية الكونية التى يرسمها الكلام وهى الفاعل، والفعل، والمفعول، فاننا نقرر أنها موجودة عند المتكلمين كائنة، فلابد من العناية بها لأجل ذلك وتفسيرها على الوجه المطلوب اسلاميا، وسنبدأ، بعكس الوجهة السهمية للفاعلية التى تنطلق من فاعل إلى فعل إلى مفعول، وذلك من مفعول إلى فعل إلى فاعل. وننوه بأنه قد اتخذ المتكلمون هذا المسار لأسباب قد يكون منها: أن حديثهم ورد فى صيغة براهين تنطلق حسب نظام للحجج لا حسب نظام الكائنات وأولويتها فى الوجود. ومنها أن هذه الحركة تجنبهم الدخول فى ورطة... العلاقة بين الكائن وفعله. وذلك أنه إذا صح المفعول به فى العيان صح الفعل الذى نتج عنه، وإذا صح الفعل وكنا فى الاطار المحيل من الفعل على فاعل صح الفاعل فاعلا.

بينما لو أتينا من جهة الكائن فان تعديته إلى فعله وخروجه من ذاته سيطرح ما لا حصر له من المشاكل النظرية. وهذه شريحة من هذه المشاكل نعرضها لنبرهن على ذكاء المتكلمين بتجنبهم لها، أقول لك فرضا: أنك فاعل لشئ ما، ولكن إذا قلت لك ذلك قبل فعلك لذلك الشئ فإننى أكون قد كذبت ولا يمكن بأى وجه من الوجوه أن أجعلك متصفا بفاعلية من ذلك الفعل قبل أن تفعله. (لا يمكن أن أكون صادقا). ولنفترض أنك قادر عليه تستطيع أن تختاره أو تختار غيره ولكنك لا تنجزه، والنتيجة أنك لست فاعلا لذلك الفعل، ويعنى هذا أنه ليس

بالامكان ربط الكائن بفعل قبل أن يفعله ولو كان قادرا عليه، قدرة حادثة أو قديمة، فالاتصاف بالفعل وما يترتب عليه لا يكون الا بعد اتيان الفعل. ومعنى هذا: ان البرهنة من وجهة الكائن على ما يقدر عليه ولم يفعله مستحيلة، فإذا أمكنت فرضا فانه يترتب عليها أمور مضحكة. افتراض أن رجل قادر على أن يقتل رجلا آخر لكنه لم يقتله وهو قادر على أن يطلق زوجته ولكنه لم يطلقها فهل يحكم عليه الشارع بأنه قاتل، وأن زوجته طالق منه؟ سيصاب الفقهاء بالارتباك لأن الأمر يعنيهم عمليا، ويوميا بدون شك، كماسيصاب المتكلمون بارتباك أكبر. إذ سيفتح لهم الامكان السد الفاصل بين ما وجد وما لم يوجد. فتتعطل علة الحكم كلية.

ان هذه هى النتيجة العملية لقولنا أن الكائن فاعل لكونه قادرا وستجنب المتكلمون هذه المزالق. بحديثهم عن القادر بعد صحة القدرة على الفعل منه (بصحة الفعل) والعالم بعد صحة العلم منه والخالق بعد صحة الخلق منه... ويحتالون على التعالق بين الكائن والفعل قبل الفعل بهذه الحيلة العقلية البارعة فلا تطرح عليهم فى وجهها المستحيل لأنهم لم يأتوا من ناحية نظام الوجود. ومادامو يتجنبون البرهنة حسب نظام الوجود فلا أشكال، ظاهريا على الأقل. والمتكلمون وهم ينطلقون من المشاهد إلى الغائب يقتلون عصفورين بحجر واحد لأنهم يتجنبون أولا علاقة الكائن بالفعل الاشكالية.

ويرسمون ثانيا: خطا جديدا لبحثهم. فإذا كانت الفاعلية السهمية تتجه إلى غاية هى انجاز الأشياء، فان تأويل المتكلمين يتجه وجهة سهمية كذلك نحو غاية للتأويل وهى اثبات الفاعل، وبالتالى لا يكون للفكر الاسلامى مسار إلا المسار الذى يرى الأشياء قاعدة للانطلاق نحو اثبات الفاعل وبالتالى يستغرق كل تفكير فى الكون داخل هذه الوجهة فيكون الوجود مفهوما من حيث هو برهان على الفاعل فحسب.

معنى هذا ان العالم وأفعاله يعرفان كبرهان على غيرهما لا كحقيقة فى ذاتيهما فكيف ذلك؟

معطيات مؤسسة لمفهوم الفعل فى حقل الكلام:

لابد من تقييم وتحديد فى هذه المرحلة الكلامية لأن المتكلمين لا ينظرون للفعل خارج الوضع الوجودى المعتبر للكائنات الفاعلة، ولذلك سنصنف المعطيات حسب التمييز بينها داخل النظام الوجودى حتى يتسنى لنا التعامل معها بسهولة، وهى كما نعتقد أفعال الله، وأفعال العباد(*)، وأفعال العباد يستوعبها الانسان الذى سيصبح عند المتكلمين نموذجا لكل فاعل غير الله فإذا تحدثوا عنه تحدثوا عن كل العباد من خلاله بل وسيكون فعل الانسان نموذجا لفهم أفعال الله، مع التركيز على الاختلاف، عملا بمبدأ «التنزيه» وقبل أن تتشعب الأفعال إلى أفعال الانسان «النموذج» وأفعال الله، سنعرف كيف يجتمع الفعل عند المتكلمين فى صورة تجريدية موحدة.

أول ما يجمع الفعلين هو الصورة البنيوية، فالجملة المنطقية المعبرة عن فعل الانسان، هى نفسها الجملة الكلامية المستخدمة فى التعبير عن فعل الله «ارجع إلى المثال فى القول السابق»، بل أكثر من ذلك هناك تواجد نسقى فى نظامى الوجود للفعلين، باعتراف المتكلمين.

يقول أبو الحسين الخياط فى كتاب «الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد: «ان ما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها، ولو لم يكن أول تبتدأ منه، لاشئ قبله أول، استحال وقوع شئ منها، وفى صحة وجودها ما يدل على ان لها أولا ابتداء منه»(٢٥).

كل الأشياء تبدأ من بداية ما والدليل على الأولية، صحة الفعل يتفق فى ذلك

(*) وأضاف بعضهم أفعال الطبع وسنرى ذلك لاحقا.

كل الأفعال، ويفصل القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة مسألة البنية التى توحد الفاعلين: يقول «ان كل التصرفات محتاجة إلينا أو متعلقة بنا، وانما احتاجت الينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل»[٢٦](*).

فكل المحدثات تتشابه من حيث هى كائنات فى كونها ناتجة عن فعل احداث، وكل الفاعلين متشابهون فى أنهم محدثون للأشياء عموما لا تخصيصا كما يتشابه المفعولون فى صفة الحاجة إلى فاعل ما. ولهذا يقول القاضى ان «الاشتراك فى الحدوث لا يقتضى الاشتراك فى الحاجة إلى محدث معين وانما الذى يقتضيه الاشتراك فى الحاجة إلى محدث غير معين»[٢٧](*).

معنى هذا. ما رأيناه من أن الاحالة فى مفهوم الفعل منطقيا، لا تؤول إلى احالة على فاعل بعينه وانما تحيل على محل بنيوى اقتضته الحاجة فى المفاعيل إلى الاحداث وستعين المسلمات الوعيية التاريخية وجهته ومداه، فإذا قلنا أن لكل فعل فاعلا فلا يعنى هذا بالضرورة أن المقدمات كافية لاثبات الصفة ما لم يقم الدليل على ذلك يقول القاضى: «الكلام فى تعيين المحدث يقف على الدلالة، فان قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قيل به وان قامت على ان محدثه غيرنا نقضى به»[٢٨]، ان البنية تسمح باسناد الفعل لأى فاعل معين إذا روعيت شروط الامكان التاريخى لهما، لذلك لابد من سند غير البنية التى هى الخيمة الابستمولوجية، لنفهم أن الفعل هو من طرف الفاعل كذا، تحديدا، وقد أكد

(*) قد نعرض نصوصا وردت فى سياق آخر ونحاول أن نغافلها لنأخذ منها وجها استشهاديا قد لا يكون هو ما كتبه صاحبها لأجله الا أنها مع ذلك تجعله خلفية لها تسلم به وتبنى عليه سياقها.

(**) يرد هذا النص فى سياق آخر وهو أن الانتقال برهنة من فعل ما أو مفعول إلى فاعل لهما لا يعنى انتقالا إلى فاعل معين وانما إلى فاعل غير مخصص ولا معين. وبالتالى تقف البرهنة عنده عند حدود اللامعين، وهو أمر فى غاية الدقة، وهكذا يحس القاضى عبد الجبار بضرورة ملء الفراغ بين العام والخاص - ربما - بأشياء أخرى خارج السياق البنيوى الاحالى، داخله فى الفحوى الفلسفى المسلمى أو الايديولوجى على وجه الخصوص.

القاضى عبد الجبار أن هذه الخيمة الايستمولوجيـة تظلل رأس كل فاعل مهما كان.

حيث يقول فى نص ورد من قبل: «ان الاسم الذى يشتق للفاعل من فعله يجب أن يجرى عليه، سواء فعله بآلة أو لم يفعله. الا ترى أن المتكلم لما كان اسماً لفاعل الكلام أجرى على كل من فعل الكلام، سواء فعله بآلة أو بغير آلة، ولهذا يسمى القديم تعالى متكلما، وهكذا الكلام فى قولنا فاعل، فانه لما كان اسما مشتقا من قولنا «فعل» أجرى كل من فعل فعلا، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بها». ها هو ذا القاضى عبد الجبار يحل مشكلة انتظام الأفعال، والايجاد فى الكون بمسألة اشتقاقية بحتة، وكأن هناك نظاما اشتقاقياً فى أفعال الكون يطابق الاشتقاق اللغوى ولا مزيد، ونحن سنوفر الجهد فى نقاش المسألة المنطقية، وكذلك المسألة الوجودية التى يدل السياق على أنها تطابق الواقع الاشتقاقى، لأننا عرفناها فى وقتها.

والمهم مما يقوله عبد الجبار والخياط، أن هناك تشابها بين الأفعال فى اسنادها للفاعل مهما اختلف الفاعلون، وتنوعت الأفعال. وتتشابه الصور المدارية لمفهوم الفعل فى نوعية الفاعلية فعنده ان «ليس إذا قدر القادر على مقدور أن يكون قادرا على غيره من المقدورات». والمقدورات تتشابه من حيث هى «مقصورة على بعض القادرين دون بعض»(*)(٢٩).

يشترط فى كل مقدور (مفعول)، تقدير «فعل»، ويشترط فى كل تقدير قادر «فاعل»، ويشترط فى كل فاعل شروط.

ويقول أبو الحسن الأشعرى فى كتاب الابانة فى أصول الديانة، فى شأن فهم الموجودات وعلاقاتها بالمشتقات وروابطها «وجدنا اسم عالم اشتق من علم، وإسم

(*) هذان النصان يدعمان أيضا اختصاص الفاعلين ببعض الأفعال والمفعولات وله علاقة أسية بالتخصيص اللغوى عموما والمدى الدلالى التاريخى للغة كما أن له علاقة بالدلالة الاسلامية.

قادر اشتق من قدرة، وكذلك اسم حى اشتحق من الحياة، واسم سميع اشتق من سمع..»(٣٠)، كل من الأشعرى وعبد الجبار يلجأ للاستقاق لحل مشكلة العلاقة بين الموجودات فى مفهوم الفعل، وبما أن الأشعرى يقول بالكسب فانه سيجعل الاشتقاق من المصدر لأن ذلك مفيد له مؤسس لنظريته فى الكسب، فالمصدر هو الذى يشتق منه الفعل وليس العكس لأن الفعل تصريف لوجود عن حال أول كان عليه وليس ابداعا. أما القاضى عبد الجبار فيعتقد باشتقاق المشتقات من الفعل لأنها تؤسس له رؤيته، ان الانسان فاعل لأفعاله على الحقيقة(*).

وكما هو واضح فان الأشعرى وهو يتحدث عن الفعل عموما كان يضع نصب عينيه فعل الانسان، وفعل الانسان عنده خلق لله كسب للعبد، كالمصادر التى هى موجودات لغوية تستولى عليها عندما نعيد فعلها. والكسب أسهل فهما إذا اتجهنا إليه فى هذا السبيل، ونفس الشئ بالنسبة للفعل عند المعتزلة وكون الأفعال عند الطرفين على هذا النحو سواء أكانت كسبا أم مفعولة لفاعليها على الحقيقة يجعل نظرية المتكلمين البيانيين فى الأفعال قد فهمت فى هذا السياق الموحد.

فالاتفاق فى سبق الفاعل على فعله وحدوث المحدثات عن أفعالها كانت تامة، أما عند تقسيم الأفعال فيبدأ الاختلاف. وقبل الخوض فى مباحث التعيين

(*) يتعلق أمر الاشتقاق من المصدر بالنسبة للأشعرى بتأويله لفعل الانسان وحده، أما الله فان الأفق الايستمولوجي المغطى لصورة فعله تبدأ بالفعل، لأنه ينشئ الأشياء من عدم عن طريق فعل احداث. أما عبد الجبار فان الأفق الأولى لتأويله سيقوم على الفعل كمصدر الاشتقاق.
ونحن هنا لا ننطلق الا من خلفية المدى المفهومى وحده، فلا يعنينا المذهب النحوى لأى من الاثنين وانما يعنينا الانسجام بين «تأويله والخلفية الابستمولوجية له، فمعلوم أن المتبحرين فى علم اللغة والكلام من أمثال الأشعرى والقاضى عبد الجبار يخرقون التمذهب أحياناً كثيرة، وتتداخل تحت أيديهم الأساليب ويتصرفون فى التأويل حسب مقتضيات يدفه اليها المسار العقلى أحيانا والضرورة الحجاجية أحياناً أخرى.
لذلك فإن الربط بين المصدر الاسم الأولى، والكسب الانسانى من جهة. والفعل الأولى، والفعل الوجودى كبداية للنشوء من جهة أخرى يتعلق بانسجام عقلانى بين المفاهيم النحوية والكلامية، بغض النظر عن التدقيق فى المعطى التاريخى ذى الطبيعة السمعية.

نسوق نصا أورده الخياط عن ابراهيم بن سيار النظام(*) لأهم دليل عند المتكلمة يؤسس كل برهنة عندهم ويباطن كل كلام، لهم وهو دليل الحدث، يقول «انما أراد ابراهيم أن تصريف الأشياء ونفوذ التدبير فيها وصرفها عما فى طبعها يدل على ضعفها، وضعفها دال على حدثتها، وحدوثها يوجب أن لها محدثا، إذ كان محالا أن يكون حدث لا محدث له»(٣١).

بعد هذه المعطيات المؤسسة لنظرة المتكلمين البيانيين عموما نبدأ بالمباحث فى المعين من الفاعلين والأفعال، والمفعولات الوجودية، وبما أن الفاعل كائن أساس فى نظام الوجود بداية، وغاية فى نظام الحجج، فاننا سنقسم المباحث اجرائيا على أضواء تقسيم الفاعل فى الرؤية الاسلامية(**)، وقد أورد الخياط نوعين من امكانات الاسناد بين الأفعال وفاعليها ومفعولاتها، الأول تقتضيه القسمة العقلية، والثانى يقتضيه واقع الكون، وهو الصواب عنده، وقد جاء هذا التقسيم فى صدد البرهنة على وجوب اسناد الفعل لمن فعله على الحقيقة، ولو تولدا، ومثل بحركة السهم (الحركة السهمية)، وقد رأينا هذه الحركة فى الحقل الابستمولوجى العربى خيارا وحيدا لأهل الكلام قبل الآن. نذكر هنا قبل تقديم النص أن العلاقة بين الاقتضاء العقلى عند صاحب النص، والجائز: هى تجل من تجليات الصراع بين الاحتمال العقلى العربى العام والمسموح به فى الخطاب الاسلامى.

يقول الخياط: «وكذلك نقول لرجل نزع فى قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه، أمات الله الرامى، فنقول: ان ذهاب السهم بعد الرامى متولد عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك ان ذهاب السهم عند رمى الرامى به لا يعدو خصالا أربعة: أما أن يكون فعلا لله، أو للسهم، أو فعلا لا فاعلا له، أو فعلا للرامى. وليس يجوز أن يكون فعله لله، لأن الرامى لا يدخل الله جل ثناؤه فى أفعاله، ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله، فقد كان يجوز أن

(*) أنظر الهوامش فى نهاية الفصل.

(**) رأينا أن الفعل ذاته لا يعطى فصلا جليا بين أصنافه ما دامت احداثياته لا تتغير بتغير الفاعلين. لهذا كانت المرتبة الكينونية للفاعل هى المؤهلة اجرائيا للفصل المنهجى بين أفعال الموجودات اسلاميا.

يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب وجاز أن يجمع الله النار والحلفاء فلا يحدث الله احراقها فلا تحترق.. ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات وليس بحى ولا قادر، وما كان كذلك لم يجز منه الفعل، كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم. ولا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم. ولا يجوز كأن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كاتب لا كتابة له، وفاعل لا فعل له وهذا محال(*)، فلما فسدت هذه الأوجه كلها لم يبق الا ان ذهاب السهم منسوب إلى الرامى دون غيره إذ كان هو المسبب له،(٣٢). هذا الاستشهاد الذى سيستغله الغزالى إستغلالاً آخر له ما له وعليه ما عليه – ذو دلالة فلسفية كبرى، مفادها أن الفعل ينفصل فى خصوصياته عند توقيعه عن الفاعل،، ولا يتعلق كماله ببقاء موقعه على ما كان عليه من القدرة، ويعنى ذلك أن الفعل منفصل وجودا عن الفاعل وعليه سيشكل مفهوما مخارجا لمفهوم الفاعل. لكن انفصاله عنه لا يعنى استغناءه عن الفاعل لأنه لا فعل بدون فاعل، وخصوصا عن قدرته وحياته واختياره وارادته وعلمه، فهذه الصفات ان لم تتوفر فى كائن لا يمكن أن يوصف بأنه فاعل، فلا فاعل لأى فعل الا الله والانسان (النموذج) لهذا الاعتبار – حسب النص – ولا تداخل فى الأفعال بين الاثنين، فلله مجال فعله، وللانسان مجال فعله، ولا يجتمعان على فعل واحد عند المعتزلة لسبب وجيه عند الخياط وسائر المعتزلة، وهو أن الانسان بارادته لا يستطيع أن يرغم الله على أن يدخل فى الارادة الانسانية لينجز معها فعلا تريده وهو لا يريده. والارادة هنا بمعنى المخالفة والخيرية(**)، ومفهوم «التنزيه» و«المخالفة» يرفض أن يكون الانسان شريكا لله فى فعله، أو العكس، وكلا الأمرين محال.

(*) قرن الخياط هنا بين وجود الفاعل وفعله فأحال وجود فاعل لا فعل له وهو – كما يتضح – يزيد فى تعميق المشكل السابق حول اللحوق والأسبقية فى ثنائية الفعل الفاعل، لأنه جعل الفاعل – بصورة قاطعة – لا يستغنى كفاعل عن فعله.

(**) نلاحظ هنا أن الحقل الأبستمولوجى لحدود الممكن المعقول المعروف أوسع – فى الثقافة العربية الأسية والتأويلية/ من الرؤى الفلسفية للوجود بكثير، لأن الأخيرة لا تمثل منه الا وجها احتماليا واحدا. وهذا يجعل الاعتقاد بتركيز الرؤية الاسلامية فى الحقل الأبستمولوجى العربى (الأفق العقلى المعرفى الامكانى) أمرا مغريا حقا.

كذلك يدل الأفق النصى على أن القسمة العقلية تقتضى ما لا يستوعبه الواقع الوجودى(*) . ذلك أنها تقتضى أن يكون فعل لا فاعل له (وأساس هذه الصورة فى المنطق اللغوى موجود وقد رأيناه) . وتقتضى القسمة العقلية تداخل الأفعال (وقد رأينا ذلك فى اسناد نفس الفعل لأكثر من فاعل فى المنطق اللغوى) . وتقتضى القسمة العقلية أن نسند الفعل مجازا، «**فما ربحت تجارتهم**»[٣٢] . وهذا جائز فى منطق اللغة، ولكن الحقيقة الوجودية تأبى ذلك لأن شروط الفاعل لا تتوفر فى الجماد . وتقتضى القسمة العقلية أن يفعل الله ويفعل الانسان كل منهما على حدة هذا هو الوجه الوحيد الباقى من اقتضاء القسمة العقلية (الاحالية) المقبول من وجوه الاسناد الاحالى بين فاعل وفعله فى الوجود .

أما صورة فعل الفاعل فهى سهمية بكل معنى الكلمة استدلالا بالشاهد على الغائب . واضافة إلى الفاعلين السابقين (الله، الانسان) طرح بعض المتكلمين مسألة الطبع وفعله كالجاحظ(*) وثمامة بن أشرس(**)، يقول الخياط «ان المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذى لا يكون منه الا جنس واحد من الأفعال كالنار التى لا يكون منها إلا التسخين والثلج الذى لا يكون منه الا التبريد، وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها»[٣٤] . الفاعلون اذن ينقسمون حسب أفعالهم هنا بكل وضوح، فمن كانت منه أشياء مختلفة فهو فاعل عن اختيار أى متعدد الامكانات حتى ولو لم تظهر منه الا فعل واحد . ومن كانت منه أفعال على سبيل واحد فهو فاعل على الطبع . والفاعل على الاختيار هو الله والانسان، والفاعل على الطبع هو طباع أو هيئات الأجسام المتحركة الأخرى .

(*) فى هوامش الفصل الثانى .
(**) فى هوامش الفصل الثانى .

على أضواء هذا نقسم المباحث إلى:

١- مبحث مفهوم الفعل الالهى.

٢- مبحث مفهوم الفعل الانسانى.

٣- مبحث مفهوم الطبع.

المبحث الأول

مفهوم فعل الله

تتشكل بنية هذا الفعل من فاعل هو الله الخالق القدير العليم. وفعل هو فعله (خلق أو علم أو قدر) . ومفعول لفعل الله (المخلوقات، والمعلومات، والمقدورات) . وهذه الصور أمثلة عامة من فعل الله لأن الأول منها يتعلق بانشاء المخلوقات. والثانى والثالث متعلقان بصحة الخلق وتدبيره، كما سنرى، لأنه إذا لم يتوفر علم وقدرة فلا خلق. وإذا لم يتوافر تدبير فلا بقاء ولا زوال.

ولكل فاعل من هذه الأفعال بنيته المجانسة للأفعال الباقية، فالقادر والتقدير والمقدور بمثابة الخالق والخلق والمخلوق، وهذا يشابه العالم والعلم والمعلوم.. الخ من صفات الأفعال. ويعنى هذا أن ما يصدق بنيويا على أحدها يصدق على البقية، إذ أن ما يحيل عليه فعل الخلق من جهتى الفاعل والمفعول هو نفسه ما تحيل عليه بقية أفعال الله.

ونذكر هنا أمرا لا بأس فى ذكره، وهو أن مرتكز مفهوم الفعل بدأ يتحول من حركة الفعل فى حد ذاتها إلى حركة الفعل المربوطة بفاعله فأصبح الفاعل مؤسسا للوجود. فإذا اعتبرنا نظام الوجود، كان الفاعل منطلق السلسلة المفهومية. وإذا انطلقنا من نظام الحجج كان المفعول محل اهتمام منطلقى مبدئى، ومؤسسا لمفهوم الغائب من الوجود. إما إذا اعتبرنا الواسطة، (الفعل) . وسواء تعلق الأمر بنظام الوجود، أو بنظام الحجج، فان الواسطة بين الهدف والنتيجة، قنطرة يمر عليها نظام الوجود من فاعله إلى مفعوله ويعبر عنها نظام الاستدلال الحجاجى من عالم الشهادة إلى عالم الغيب. فلا استدلال فى عالم الغيب، ولا فى عالم موجود فى الشهادة، الا بالفعل الرابط بين الاثنين سواء كان وسيلة تكوين فى الوجود، أو كان مجازا استدلاليا نجتاز عليه مما نراه إلى ما لا نراه.

وينتج عن هذه الاعتبارات الثلاثة أن كل محل بنيوى.. عندما يذكر فانه يحيل على غيره من المحلات البنيوية، لذلك. عندما نذكر الخالق(*) فانه سيحيلنا احالة وجودية ومنطقية معا إلى الخلق والمخلوق، وكذلك الأمر بالنسبة للطرف الأخير (المفعول) والواسطة التى يتوضعان على طرفيها(الفعل).

فما هى حدود فعل الفاعل (الله) من خلال ما صح فعله وجودا، عيانا.

مفعول الله:

(أ) قصدنا هنا إلى اطلاق لفظ المفعول دون التمييز. أهو مفعول مطلق؟ أم مفعول به؟ لكن لكل ذلك متسع فى مفعول الله، إذ الموجودات من فعل الله محدثات له، وقد أجمع - أو قرب من ذلك - كل ما ورد من نص مباشر أو من تأويل كلامى له، على أن العالم محدث لله، فقد ورد فى القرآن من آيات كثيرات هذا التأكيد على أن كل العالم من صنع الله. وقد أورد القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة تعريفا لمفعول الله مستندا إلى آيات قرآنية يقول: «ومما يتعلقون به قولهم (الخصوم) ان الواحد منا لو كان محدثا لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقا لها، والامة قد اتفقت على ان لا خالق الا الله. وقد نطق به الكتاب. قال الله تعالى: «هل من خالق غير الله» - (فاطر ٥). «أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه» - (الرعد١٦). والأصل فى الجواب عن ذلك أننا لو خلينا وقضية اللغة لاجرينا هذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى، لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير»(٣٤).

هنا يحل الاشاعرة وأهل الجبر مشكلة كبرى هى مشكلة الحدوث وخلق أفعال العباد بحجة لغوية، لذلك يحاول القاضى عبد الجبار أن يرد عليهم بالدلالة الاصطلاحية (وهو أمر لغوى كذلك)، التى يراها منسجمة مع واقع الأفعال

(*) الفاعل كمحل بنيوى لا كمعين لأن المعين من الأسماء إذا لم يكن فى وضعية الفاعلية لا يسمى فاعلا ولا يرتبط ضرورة بالفعل والمفعول، ولا يدخل الفاعل فى الاحالة الضرورية الا بعد تجريده فى اسم فاعل من فعله.

الوجودية حسب رأيه يقول متابعا: «وأما فى الاصطلاح (لفظ الخلق) فانما لم يجز أن نجرى هذا اللفظ على الواحد منا لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقا للمصلحة وليس كذلك أفعالنا فان فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها فلهذا لم يجز اجراء هذه اللفظة على الواحد منا لا لشئ آخر»(٣٥). ومع مطابقة الدلالة لما يتصور أنه هو الواقع، ومع الاختلاف بين أصحاب التأويل فى حدود الخلق، فان مفعول الله يوسع أو يضيق المنظار التأويلى القائم على تصور للمدلول المعنوى الوجودى(*)، وبالتالى سيقع الاختلاف فيما يمكن أن نسميه بكل تأكيد «رسم الحدود الكونية» فلئن كان الاتفاق واقعا على البنية العامة لفعل الله، بفاعله وفعله ومفعوله وما يربط بين الثلاثة من علاقات فان الاختلاف بين أهل القبلة سيرسم الحدود الوجودية لكل خانة بنيوية، فمثلا رأينا فيما يحكيه القاضى عبد الجبار أن المعتزلة يخرجون أفعال الناس من دائرة الخلق الالهى، وبذلك يرسم الحدود للمفعول خارج هذه الأفعال. أى أن مقدورات الانسان خارجة عن خلق الله. ويتأسس رأيه على مسلمتين اعتزاليتين أولاهما مسلمة التنزيه عن المشابهة فى أى شئ بين الله وعبده عموما، ثانيتهما التنزيه عن فعل الشر، وفعل غير المصلحة على وجه الخصوص، والمسلمتان واقعتان تحت التنزيه العام، ولمقولة التنزيه نتائج ابستمولوجية أخرى سنعرض لها فى وقتها.

قلنا ان اللغة عند عبد الجبار تتسع حتى تقف ضد التنزيه بدليل أن الخالق تطلق لغويا على غير الله ويريد أن يرسم حدودا للخلق فى دائرة تقتصر على الله بحجة الإصلاح، ذلك أن «الخلق» لا يعنى الا فعل المصلحة، وإذا كان الأمر كذلك فما عالم الصلاح؟ وما هى حدوده عند المعتزلة؟ ان لمفعول الله حدودا يرسمها المعتزلة تشمل كل الموجودات من جهة الخلق، يقول: «أجمعوا (المعتزلة) ان الذى نعلمه فعلا له مما لا يقع من العباد باختيارهم وبحسب دواعيهم كالاجسام والالوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة والعقل». مفعول الله إذا مرسوم حدوديا خارج ما

(*) سيضيقه تصوريا ويوسعه فعليا بواسطة تجسيده.

يختاره العباد، وهو كل ما سوى ذلك من العالم بما فيه ايجاد الحى واماتته ويصدق ذلك على الانسان ،يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى، ونميز فيه بين شيئين، المجسم والمعنوى:

فالمجسم كالاجسام وغيرها، والمعنوى كالحياة وما اليها. ولن نتسع فى نظرية العناصر التى يتكون منها هذا المفعول من حيث هو كائن ثابت لاننا بصدد الحديث عن مفهوم الفعل، والعلاقات فيه بين القضايا الذرية هى التى تعطى القيم المفهومية فقط، وهى ما نطلبه هنا ولأن مفعول الله لا يهمنا الا من حيث علاقته بالفعل أو الفاعل ولا يهمنا هو فى قيمته الذاتية هل هو مؤلف من أعراض وجواهر؟ وهل هو متناه إلى قسمة أم أن القسمة العقلية تقتضى تقسيمه لا إلى نهاية كما يقول ابراهيم بن سيار النظام؟

فإذا طلبنا العلاقة بين المفعول والفعل الالهى وجدنا رابطتين بحسب طبيعة الفعل: الأولى، الخلق. وما ينتج عنه مفعول مطلق لله لأنه خلق واحداث من عدم. وهذا الخلق والاحداث هو عالم المحدثات من حيث هى مخلوقة يقول الخياط: «ان المحدث ما لم يكن ثم كان»(٣٥).

أما المفعول به فانه لا يوجد عند المعتزلة الا من خلال ما وجد فعلا وفى زمن معين وهو ما بعد الوجود أو الايجاد فإذا وجد الانسان فان الله يفنيه، وعلى هذا يصبح اعتبار الوجود السابق هاما فى رسم حدود المفعول عموما. وكل ما يعقب الموت من بعث ونعيم فى الجنة يصبح فيه الانسان فى اطار المفعولية باعتبار ما كان من عدم فهو من الله ولكنه لما كان ايجادا من عدم فهو مفعول مطلق واحداث «يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى»(٣٦).

أما ما بين الحياة والموت فهو دائرة فعل الانسان ويزوده الله فيها بالقدرة والحياة والعقل ولينجز ما كلف به مما خلق الانسان أصلا من أجله «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»(٣٧). ومهما وقع من خلاف بين المعتزلة انفسهم فى

شأن حدود المفعول به فانهم يتفقون على تناهيه مع ان النظام «أنكر أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام الا وقد يقسمه الوهم بنصفين». إلا أنه «لما لم يجد جسما من الأجسام الا وهو متناه فى مساحته وذرعه محتمل للقسمة والتصنيف قضى على كل جسم منها هذا سبيله»[٣٨]. فالتناهى عند ابراهيم ليس من ناحية الوجود الحسى (الذرع والمساحة) أى الامتداد، وانما من ناحية الاقتضاء العقلى (الوهم) وهو احساس بالامكان المنطقى اللامتناهى. لهذا لم يخرج المعتزلة على الآية القرآنية التى مثلت نصبة الرسم التأويلى للحدود الوجودية للمفعول. وهى: «واحصى كل شئ عددا» [٣٩] فكل العالم اذن أما مفعول مطلق لله فى حال الايجاد الأول الذى لم يكن قبله وجود وهو بالتحديد العالم الموجود عن عدم سواء كان هذا العالم حسيا أو معنويا وهو مفعول به لله بعد ايجاده له فى حالة فنائه أو تحريك جماده عند غير القائلين بفعل الطبع. هذا إذا اعتبرنا الخلق الوجودى، أما إذا اعتبرنا الأمر من جهة الفعل المعرفى فان كل شئ فى الوجود من أفعال الله وأفعال العباد ومفعولاتهما كل ذلك مفعول به لله من حيث يعلمه، ويحدد الخياط علاقة العلم بالوجود تحديدا واضحا ويبنى نظريته فى المعلوم على نظرية زمانية للموجود أو احواليته على الأصح ويمثل بزيد فى حالى وجوده فوق السقف ووجوده تحته فالسقف تحت زيد فى حال وفوقه فى حال مع بقاء السقف ثابتا، وكذلك أيضا لما اتصلت العبارة عن العلم بأحوال الجسم المختلفة بالعبارة عن أحواله، اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بها، لا لأن العلم اختلف ولا تغاير. ووجه آخر وهو شبيه بما مضى ان الله جل ذكره لم يزل عالما بالجسم ولا يزال عالما به وبما يحله، وقول القائل: «يكون الجسم، وهو كائن. وقد كان، ويتحرك الجسم وهو متحرك وقد تحرك» انما هو عبارة عن الجسم وعن اختلاف أحواله، ولكن إذا ذكر العلم مع اختلاف أحوال الجسم اختلفت العبارة عنه لاختلاف ما ذكره معه. فأما العلم به فى الحقيقة فمتقدم غير حادث»[٤٠] (العلم هنا علم الله).

واضح مما تقدم ان تبدل الجسم أو الموجود عموما، وأثناء وبعد حدوثه، كلها أحوال للجسم أو للموجود لا أحوالا للعلم، وتوضح هذا الأمر بما رأيناه فى صورة الفاعلية التى ترسمها أثناء التحقيق وما يحتمل أن تتحقق به، فمادامت الأشياء تحدث على نفس الصورة التى علم أنها تحدث بها، وعلم ذلك قبل حدوثها كما عند الله، فان العلم اللاحق على تحقق المحدث ليس حادثا وانما هو علم بحال للمحدث فى الزمن، والمقارنة بين الأفعال المتحققة والأفعال غير المتحققة فى الزمن لغويا تبين ذلك أكثر.

المعلومات إذا لا يشترط فيها عند الله الايجاد فهو عالم بما سيكون قبل أن يكون ولذلك فان ما لم يكن، معلوم لله، مفعول به له.

وينتج عن هذا ان الكائن وجودا – فى الماضى وما لم يكن وما هو كائن كلها مفعول به لله من حيث العلم. فالعلم ليس كالخلق الذى يقتصر على الابداع والانشاء مع أن الأول (العلم) شرط ضرورى للثانى فنتيجة الخلق هى المخلوقات المحدثات لكن المعلوم ليس هو المخلوق الموجود وحده، بل كل ما كان واعدم وما سيكون ولم يكن بعد، ولهذا صار المعلوم أوسع دائرة من المخلوق فكل مخلوق معلوم ولكن ليس كل معلوم مخلوقا. والمعلوم أوسع من المعدوم بعد أن خلق لأنه يشمل المعدوم (ما كان ولم يعد) ويشمل الكائن حالا (ما كان ولم يعد بعد) ويشمل الممكن (ما يمكن أن يكون ولم يكن بعد).

المفعول لله اذن يشمل المخلوق(*) المحدث، والمحدث المعدوم والممكن ويقتصر مفعول الله المطلق على ما يعتبر موجودا من عدم أما المفعول به فهو شامل لكل مفعول لله من ناحية العام ويختص بنوع واحد أو نوعين من الوجود وهما اعدام الموجود وتصييره إلى زوال وحفظه أثناء حياته. «**قال من يكلأكم بالليل والنهار**» (يحفظكم) الانبياء (آية ٤١).

(*) عرف القاضى عبد الجبار المخلوق على لسان أبى على الجبائى فى كتابه فضل الاعتزال بقوله: «المخلوق هو الذى فعله فاعله على مقدار يعرفه لا أنه حدث منه على وجه =

هذه هى الحدود التى يرسمها المعتزلة داخل مقولات: الكينونة – والوجود – والصيرورة – فى الزمن، للمفعول وسنوضحها فى جدول، وقبل ذلك نؤكد أننا ندمج اللاموجود واللامعدوم فى المعلوم لأننا نأخذ الوجود بمعناه العام المعنوى والجوهرى العرضى، وننبه كذلك إلى أن الممكن بالنسبة لله هو ما أخبر به الله أنه سيكون.

ان المفعول متناه من وجوه العلم ووجوه الوجود، لذلك فهو محدود علما محدود وجودا. يقول الخياط: «والاحصاء والاحاطة لا تكون الا لمتناه فى غاية»[٤١]. وقد ورد سند قرآنى للاحصاء «**واحصى كل شئ عددا**» (٨٢ آية ٢٨)، وسند للحدود الوجودية بالقدرة الالهية: «**والله على كل شئ قدير**» (١٦-آية ١٧) ومفعول الله لا متناه من حيث هو علم عائد إليه يقول الخياط على لسان أبى الهذيل: «**ان الله عز وجل يعلم نفسه وان نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية**»[٤٢].

مفعول الله اذن منقسم من حيث التناهى وعدم التناهى إلى قسمين: الذات الالهية المنزهة عن كل حدوث، الموصوفة بالقدم والوجدانية، وهذا المفعول لا متناه، بداية ولا نهاية، ولما كان علما فهو من جنس المفعول به ضرورة، أما القسم الثانى من مفعول الله فهو المتناهى، وهو العالم بكل ما يحويه خارج دائرة الانسان المكلف شرعا. وهو منقسم إلى مفعول به ومفعول مطلق، فالمفعول به هو كل معلوم كان أو كائنا أو سيكون، وكذلك يشمل ما كان موجودا. فأفناه الله أو قدر له تقديرا ما. وأما المفعول المطلق فهو ايجاد ما لم يكن. والعالم الذى تجرى عليه مقولتا

= المجازفة والتبخيت، ولذلك صارت أفعاله (الله) موصوفه، كالسموات والأرض والموت والحياة وغيرها، به، ص ١٥٩ من الكتاب.

المفعولية هو الدنيا والآخرة، وبينهما مجاز هو الفناء الكائن بين وجودين دنيوى واخروى، ويختلف الوجودان:

– فالدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختبار والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختبار يمكن أن نقول بكلمة واحدة أن مفعول الله هو كل العالم المخلوق والمعلوم، معدوما بعد ان وجد أو موجودا لم يعدم أو ممكنا لم يوجد. واما الانسان فهو من المفعولات فى حالين، حال الخلق والاقدار على الأفعال، وحال الفناء والتنعيم فى الجنة.

ولما كان هذا العالم من عمل الله، والله لا يفعل الا الأصلح عند المعتزلة فالعالم كله مصلحة، فمن أين جاء هذا العالم: المعلوم منه والمعدوم بعد أن كان، والموجود حالا، والممكن مستقبلا؟ سنجيب على ذلك لاحقا.

يبين الخياط على لسان ابراهيم النظام أن للأشياء خالقا خلقها ومديرا دبرها ففهرها هو الله.

وأكثر من ذلك فان الخياط يعمم الحكم ويقول: «اما المجبرة بأسرها والرافضة كلها فانهم بأجمعهم يحيلون القدرة على الظلم»[٤٣]، ففعل الله محدود بحدود الاصلح وعدم الظلم.

(ب) ويرى الأشعرى أن مفعول الله هو كل ما رأيناه عند المعتزلة، لكنه يوسع من دائرته فقط حتى يشمل كل أبعاد الانسان يقول: ان افعال العباد مخلوقة لله مقدرة كما قال الله سبحانه: «والله خلقكم وما تعلمون» آية ٣٧/٩٦، «وان العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيئا وهم يخلقون»[٤٤]. ويختلف مع المعتزلة فى مسألة اللطف والارادة على هذه القاعدة فيقول «ان الله وفق المؤمنين بطاعته، ولطف بهم، ونظر لهم، واصلحهم وهداهم، وأضل الكافرين، ولم يهدهم، ولم يلطف بهم

بالايمان... ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين. وان الله يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين»(٤٥). هذه بؤرة الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة فى فعل الله وعلى أضوائها يوسع الاشعرى من دائرة المفعولات فيجعل كفر الكافرين من مفعولات الله وايمان المؤمن منه والشر والخير، وكل ذلك. وستؤخذ الارادة الالهية بأنها «وراء» لأنها لا تضبط الا من وراء الأفعال أى بعد تحققها.

ومع هذا التوسيع فى مفعولات الله، فان الاشعرى يوسع دائرة القدم على حساب دائرة الحدوث(*)، فالقرآن، المخلوق عند المعتزلة قديم عند الاشعرى، لذلك فمن الموجودات مما سوى الله وصفاته ما هو قديم كالقرآن.

ويوسع دائرة الامكان العلمى الإلهى فيقول: «يعلم (الله) ما العباد عاملون وإلى ما هم صائرون، وما كان وما يكون، وما لا يكون ان لو كان كيف يكون».

هذا الاحتمال الأخير «فى ما لا يمكن أن يكون لو كان كيف يكون» هو التوسع الذى يكرسه الاشعرى حتى يوسع به دائرة المعلوم عن دائرة الممكن باى اعتبار.

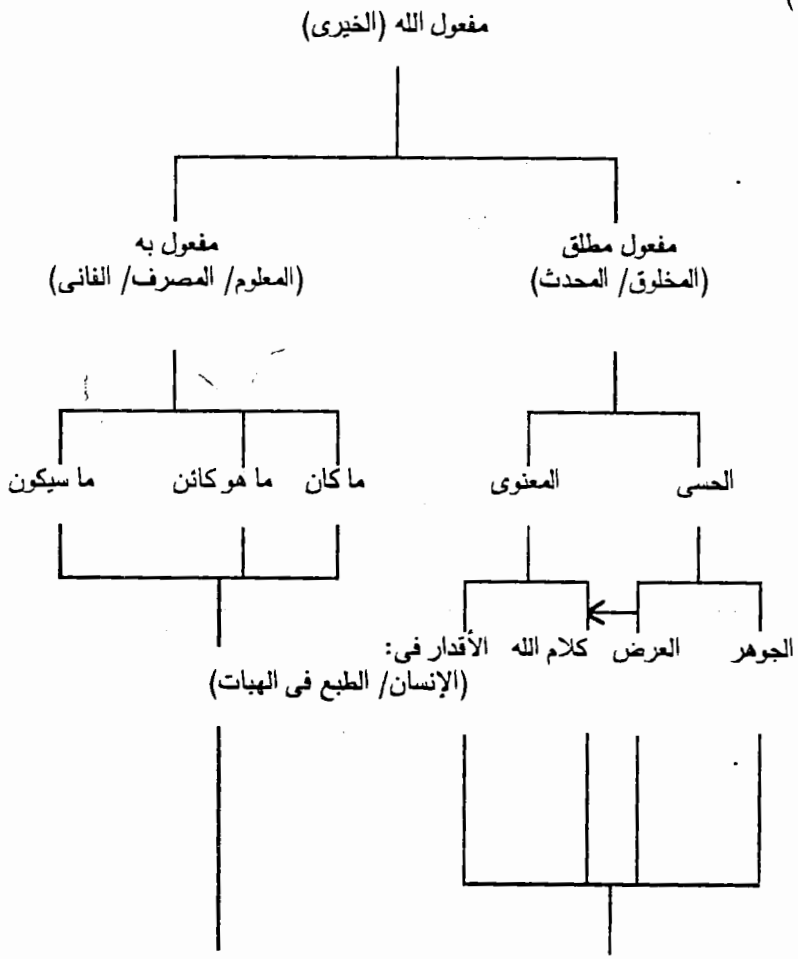
واليك الخطوط البيانية التالية الموضحة باضافاتها وتصنيفاتها:

(*) دائرة القدم والحدوث: هما حقل الحركة الكلامية. وحدود الكون تتبين داخل الدائرة فقط، فهما الحد الابستمولوجى الأقصى لفهم المتكلمين للعالم. لذلك لا يقع خلاف كلامى الا داخلهما وهما – على كل حال – مقولتان زمنيتا المنشأ، أو أحداهما زمنية والأخرى غير زمنية (القدم) عندما تتعلق بالله مثلا.
وسوف يتضح ذلك فى وقته، ولكن لازمنيتها هذه أشكالية لأنها تضعنا فى قالب زمنى منطقى، وغير زمنى اعتباريا دينياً.

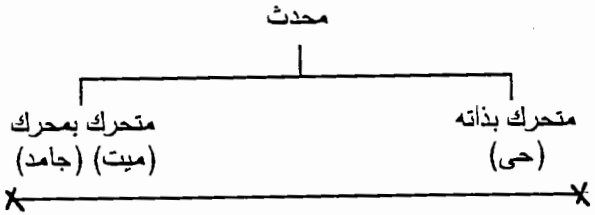
المفعول الإلهى:

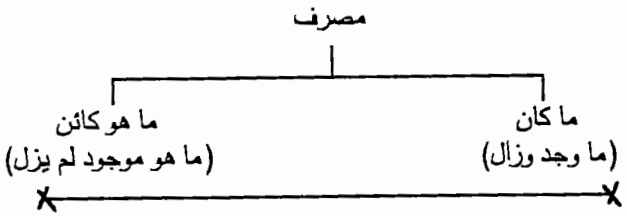
(أ) عند المعتزلة

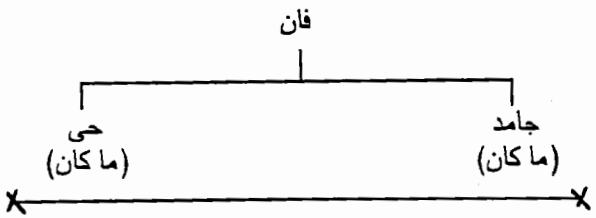
(1)



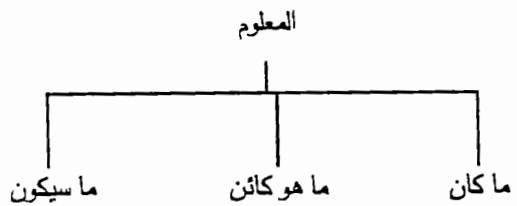
(2) المخلوق:





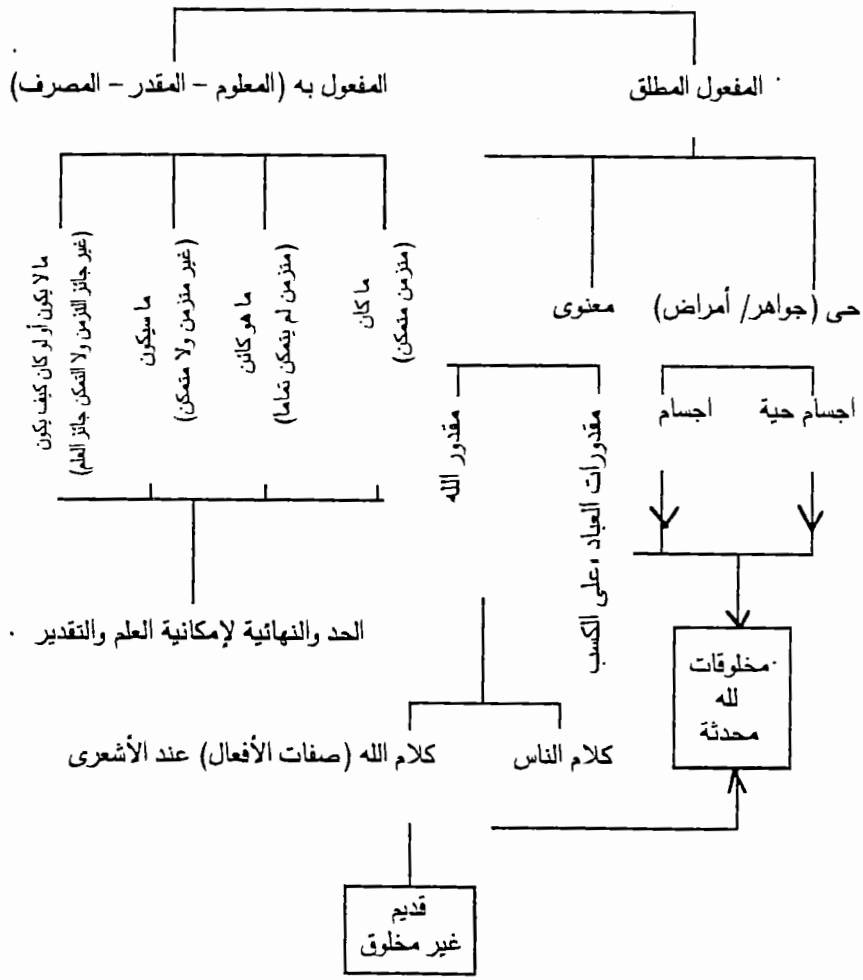


(3) المعلوم:



(ب) عند الأشعرى

المفعول (خير وشر)



نلاحظ بعد هذه التوضيحات والتعميقات، أن حدود مفعول الله تضيق وتتسع حسب نظرة المؤول، ولكنها فى كل الأحوال داخلة فى دائرة ما سوى الله من الموجودات والمعلومات ولا يمكن أن تشترك مع ذاته الا فى حالة واحدة هى حالة العلم أى أن ذات الله من معلوماته. أما فى الوجود الذات قديمة على كل شئ.

ويختلف المؤولون فى رسم حدود المفعول الالهى: أهو الخير فقط؟ أم هو الخير والشر معا؟ أهو ما يمكن؟ أم ما لا يمكن؟ إلى غير ذلك من الفروع...

– والآن لابد من التعرف على الفعل الذى انتج هذه الحدود لاننا لسنا بصدد مفعول لا فعل ولا فاعل. فما هو الفعل عند هؤلاء المتكلمين والذى تأتت عنه المفعولات بأصنافها أى ما الفعل الالهى؟

الفعل الالهى؟

(أ) عند المعتزلة:

يعرف القاضى عبد الجبار الفعل بأنه: «ما وجد وكان الغير قادرا عليه» ولكى يتضح ذلك المساق النصى تستطيع أن تستحضر نص الخياط عن الرامى والاصابة. والشئ الهام فى هذا النص من زاوية تمييز الفعل عن غيره من الخانات، البنيوية هو مغايرة الفعل لفاعله وانفصال عنه وجودا، فيمكن ان يموت رامى السهم ويستمر السهم فى الانطلاق حتى يصيب، ويعنى ذلك أن الفعل مخارج للفاعل وجودا. وان كان يتصل به سببيا، فالعلاقة الوجودية احالية فقط لا داخلية. ويتم التمييز بين محلى الفعل والمحل البنيوى الثانى المصاحب له (المفعول) بالنتيجة الاحالية لكل منهما يقول عبد الجبار: «ان بين المحدث وبين الفعل فرقا، وهو ان المحدث يعلم محدثا»[٤٧]، والفعل حسب عبد الجبار ينقسم: «إلى ماله صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك. ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو كالحركة اليسيرة والكلام اليسير وذلك انما يقع من الساهى ولا مدح فيه. وماله صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فهو فعل العالم بما يفعل»[٤٨] وفعل الله داخل فى «فعل العالم بما يفعل».

ان الفعل عموما يتميز عن المفعول المحدث بأنه يمكن ان يعلم فى ذاته دون أن يحيلنا على فاعل (رغم أنه يحيلنا على فعل). أما الفعل فيحيلنا ضرورة على

فاعل، ورغم ان هذا الفاعل قد يكون عمومى الدلالة فان طبيعة الفعل تخصصه بالله، وقد رأينا أنواعا من المفعولات، فما كان أثره هو تلك المفعولات فهو فعل لها من باب تحصيل الحاصل، فإذا كان المفعول هو المخلوق والمعلوم مثلا فان فعل الخلق والعلم لله مادام الله خالقا عالما، وفعل الله فى المخلوقات محدد معرف بما رسمه فى الوجود حسب دالة الخلق والعلم، فمن افعال الله ما يقتصر على المفعول المطلق فى ايجاد المعدوم ومنها ما يتعدى الخلق إلى التدبير والتصريف، والتصيير وهى ما له مفعول به. والفاعلية فى الفعل الخلقى سهمية فالله يوجد الأشياء ويصرفها، لكن الفاعلية المعرفية قد تكون سهمية وقد تكون قوسية انعكاسية، عندما يعلم الله ذاته، والله يعلم ذاته، ويعلم الأشياء، ويصرفها.

والخلق كما عرفه عبد الجبار فى نص سابق هو احداث الله للأشياء بعد ان لم تكن. وافعال الله عند المعتزلة محدثة متزمنة، فهى اما فعل بالماضى، أو فعل في الحال، أو فعل فى الاستقبال. ويمكن ان نقول ان المفعول المطلق هو العوالم من حيث هى مخلوقة بدنياها وآخرتها. لذلك فان الفعل المطلق هو فعل الخلق من عدم، أما المفعول به فهو المعلومات ككل، ما وجد وما سيوجد، وما لن يوجد (كما عند الأشعرى) وهو من حيث الوجود تصريف الموجودات ولذلك فالفعل فيها محدود، لانها اعمال للفاعلية فيما وجد فيصبح الكائن منفعلا بها.

وهذا الفعلان الأساسيان: ذو المفعول المطلق، وذو المفعول به، هما الفعلان الوحيدان المسموح بهما وباحاليتهما فى نظام الوجود حسب النظرة البنيوية الاسلامية الكلامية، فعلى أى شئ يتأسس هذان الفعلان كلاميا؟

- علمنا ان كل فعل له قاعدتان فى منطق اللغة العربية وهما الاحداث والزمن تحركهما فاعلية، فهل افعال الله حادثة متزمنة أم لا؟

هناك أمر يتقدم به المعتزلة كمسلمة ما ورائية لا نقاش فيها وهو «التنزيه» فما نصيب الفعل من هذا التنزيه؟

وإذا علمنا ان الافعال كلها تتركز على القاعدة الثنائية، الاحداث والزمن فمن الصعب، بل ومن المستحيل حسبما يبدو أن يخرج المعتزلة، أو الاشاعرة عن هذه القاعدة الخطيرة على مقولة التنزيه، فإذا كان فعل الله متزمنا احداثيا فان الفعل ككل هو كذلك. وإذا لم يكن متزمنا احداثيا فان الحقل المنطقى الابستمولوجى العربى لا يحتمله. ذلك هو المأزق، ويشتد حلكة عندما تقتضى منا الاحالة المنطقية الوجودية اسناد صفة الله من ذلك الفعل، هل هذه الصفة محدثة أم قديمة؟ تتوقف الاجابة على هذا السؤال عند المتكلمين معتزلة واشاعرة وغيرهم، على تحديد طبيعة الأفعال الالهية: هل هى افعال فى الزمن أم أفعال خارجة عنه؟ وهل المحدث هو المفعول به أم الفعل؟ أى أن الإحداث والتزمن من الأفعال ذاتها. هناك لمحة أساسية عند المعتزلة يمهدون بها للاجابة على هذا السؤال وهى فصلهم للفاعل عن فعله وقد رأينا ذلك قبل حين، اما الاشعرى فانه يمهد لاجابته بربط صفات الافعال بالله ربطا يمكن أن نقول انه افقى بالنسبة للذات الالهية، ففى حديثه مثلا عن فعل الكلام يقول: «يستحيل ان يوصف (الله) بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما، فصفة الكلام مندرجة فى مقولة القدم، وهى كذلك مندرجة فى مقولة الأزل: «**لمن الملك اليوم**» (آية ١٦: ٤٠) وجاءت الرواية انه يقول هذا القول ولا يرد عليه أحد شيئا فيقول لله الواحد القهار... فقد صح ان كلام الله خارج عن الخلق لأنه يوجد ولا شئ من المخلوقات موجود[٤٩]. ومع أن السياق الذى ترد فيه هذه الحجج هو مسألة خلق القرآن فان لب الاشكال هو الصفات التى تنجم عن أفعال الله ليتصف بها. أهى محدثة؟ أم قديمة؟

والحركة والاحداث

هناك مسألة هامة جدا هى العلاقة بين الاحداث والحركة. وعلى أضوائها يتقرر ما الفعل أهو محدث أم لا؟ ومن ثم يتقرر مصير الصفات المصوغة من الأفعال.

ان الحركة أساسية فى دليل الاحداث، يقول الخياط رواية عن معمر: «اعلم أن هذا المذهب هو القول بالمعانى، وتفسيره أن معمرا زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلى الآخر ثم وجد احدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك. والا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه... فاذا كان هذا حكما صحيحا فلابد أيضا من معنى حدث له حلت (من أجله) الحركة فى أحدهما دون صاحبه والا لم يكن حلولها فى احدهما أولى من حلولها فى الآخر...». وهكذا. ويبرر الخياط هذه الأحداث المتولدة لمعان حالة فى المتحركات ومعانى الحركة فيها ومعانى المعانى... بأن تأكيد معمر على الحركة جاء لأن «مدار دلائل الحدث عليها (الحركة) وعلى أمثالها من الأعراض». وما يعنينا من هذه المقولة ان الاحداث مرادف للحركة ويعنى ذلك بكلمة أدق ان الفعل حركة والحركة حدث، فالفعل حدثى كما أنه زمنى فلا أفعال الا فيما مضى أو ما هو حالى أو ما هو استقبالى، وتلك هى أقسام الدهر الثلاثة أو ما يسمى أزمنة الأفعال. والأحداث مقدودة على الأزمنة فأفعال الله حسب هذا الاعتبار فى الزمن. واليك تشكلها. الأول: الماضى وهو(*) (خلق الأشياء بدءا) والثانى حفظها موجودة وافناؤها معدومة وهو الحال: (الدنيا). والثالث الثواب والعقاب وهو المستقبل. تلك هى أفعال الله فى الأزمنة الثلاثة، والحركات الثلاث. يستنتج من هذا أن أفعال الله احداث عند المعتزلة وبالتالى سيقولون، ان كل صفة من صفات أفعال الله هى صفة محدثة بسببين: أولا أنهم لم يستطعو أن يخرجوا على ابستمولوجيا الحقل المعرفى للفعل الموسوم بالاحداث والتزمن. وثانيا ان الفعل عندهم مفصول عن الذات الفاعلة لأنه حركة، والحركة معنى حل فى المتحرك، وهم يعملون بصرامة

(*) يتم الخلق والحفظ والثواب والعقاب... بواسطة فعل الأمر. كن انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (يس ٨٢). فالفعل فى جميع أوقاته منوط بأمر الله، ومن ثم بارادته. وتختلف الارادة حسب طبيعة الامر إذا كان أمر تكليف، أو أمر خلق وتقدير فأمر التكليف يصدر للمكلف القادر على الفعل وهو الانسان. وأمر الخلق والتقدير يصدر للمخلوقات والمقدرات.

بمبدأ التوحيد. والموجودات اما قديمة أو حادثة وكل ما سوى ذات الله محدث ولو كان من أفعال هذه الذات وعليه تتوقف صفات الله يقول عبد الجبار: «وعلى هذا اجمعوا (المعتزلة) فى كل صفات الله تعالى انها للذات أو ترجع إلى الذات ومنعوا فى شئ من صفاته، ان يكون بمعنى أزلى ويقولون فى هذه الصفات، واحد لا نظير له، فى كلها ولا فى احدها»(٥١).

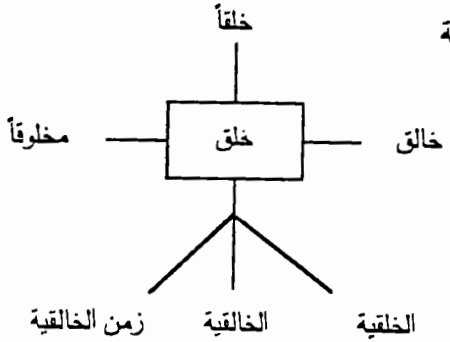
فأفعال الله محدودة فاعلية وزمنا بالاحداث والأزمان (احداثها هى وأزمانها) «خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام» (ق٣٨) وهذا ما رأينا أثره فى المفعولات ورأيناه عياناً فى الأفعال، وله حدود من حيث العلم والقدرة عليه: «أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول: ان الله عز وجل يعلم نفسه وان نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية... أما ما يقدر عليه فان أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين فيقول: ان أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية فى العلم به والقدرة عليه والاحصاء له فنعم ليس يخفى على الله منه شئ ولا يعجزه شئ منه وان أراد السائل له غاية ونهاية إلى زوال وفناء ونقض فلا» (٥٢) أما الفاعل من حيث هو مبدوء فإن من المسلم به كما رأينا ذلك من قبل أنه يأتى قبل فعله كيانا، لذلك فالفعل لاحق على فاعله محدث بالنسبة له يقول الخياط: «ففعل من ذلك فى كل وقت وزمان ما يعلم انه صلاح. لخلقه ونفع»(٥٣)، وما يريده المعتزلة والأشاعرة على حد سواء هو اثبات فعل الله، ولكن الخلاف واقع فى شأن الاتساع والضيق فى الفعل فمثلاً عندما يقول الأشاعرة ان فعل الخلق يسع أفعال المكلفين يرفض المعتزلة ذلك رفضا. والاتفاق واقع فى صحة الفعل لصحة المفعول.

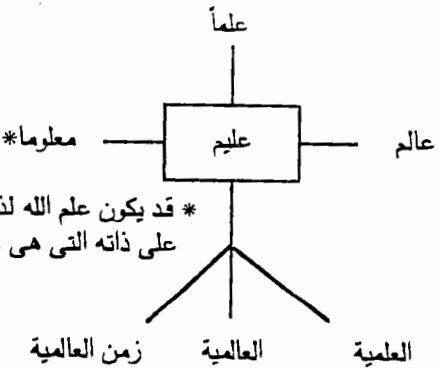
أما فى شأن الصفات المنخلعة على الله من الأفعال أو سبقها فيه على هذه الأفعال، كما رأيناه فانه: يطرح مشكلة الفاعل ذاته ما هو؟

(انظر الدوال الموضحة لفعل الله)

دوال فعل الله

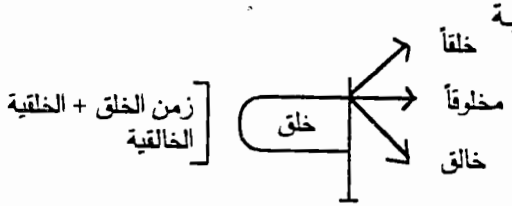
(أ) الفعل بنية

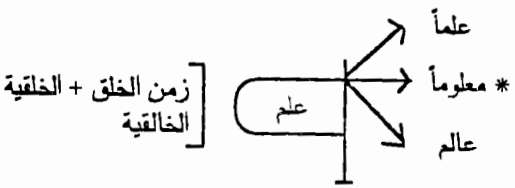




* قد يكون علم الله لذاته غير متعد لأنه علمه مرتد على ذاته التى هى هو كما عنه ابن الهذيل العلاف

(ب) مركز الفاعلية





* فى حال علم الله بذاته يكون الفعل لازماً عند العلاف.

الله الفاعل:

يمكن أن يتناول الله الفاعل من وجهين وجه الايجاد (أنه موجد) ووجه ثان هو وجه الوجود والوجهان يتوصل إليهما بطريقين مختلفين الأول، يثبت عند المتكلمين ان الله فاعل لأنه موجد للأشياء خالقها. وذلك بالانتقال من المفعول إلى الفعل إلى الفاعل وهذا هو طريق الحجج. أما كون الله موجودا فقد يثبت من وراء هذا الطريق ولكنه لا يثبت أساسا عند المتكلمين الا بما ورد فيه من اخبار من عند الله. وهذا هو الوجه الأخير ولا يعنينا لأنه الموجود من حيث هو موجود لا من حيث هو فاعل، وقد رأينا ما يطرحه تقديم الكائن على فعله قبل ان يصح منه الفعل، من مشاكل نظرية تبدو لا حل لها – الا أن هذا لا يجعل: «مسار الحجج طريقا مفروشا بالورود. فهناك أكثر من مشكلة تطرحها مسألة: القدرة والاختبار» والعلم اذ أن هذه الأمور تطرح امكان الحديث عن قدرة، قبل فعل القدرة، واختيار قبل فعل الاختيار. وعلم قبل فعل العلم مطرح الشك وذلك أمر له أثر شديد على القدم.

ويحل المعتزلة والاشاعرة هذه المشكلة حلا متقاربا عندما يجعل الاوائل العلم القديم لله بالأشياء، هو العلم اللاحق عليها مع تبدل المحل لا تبدل العلم، ولكن هذا فى مسألة العلم وحدها. أما من جهة القدرة والاختيار فانهما فى الحقيقة مرحلتان تلحق احداهما بالاخرى، فالقدرة هى قدرة على الترك والقيام بفعل بعينه أما الاختيار فهو ترجيح أحد الممكنين. «والله قادر على فعله وعلى تركه مختار له»، والمعتزلة يقولون «ان الله قادر عالم مختار»، لكنهم يلحقون الصفات أو المصادر من أفعال هذه الأشياء بسائر أفعال الله الأخرى فيجعلونها من المفعولات المطلقة لها(*).

(*) ملاحظة: الذات الالهية تعرف عند بعض المتكلمين بصفتها التى هى الذات لا بجسمها مثل المعتزلة وتعرف عند بعضهم بصورتها الجسمية مثل الأشاعرة، والمجسمة والكرامية.

أما الاشاعرة فانهم رأوا كل اسم فاعل لله يمكن أن تشتق منه صفة له والصفة قديمة ونبسط المسألة قليلا لأهميتها.

الفاعل وصفة الفعل:

رأينا قبل وقت من الزمن ان اسم الفاعل والمصدر مشتقان من الفعل، وان هذين المشتقين يمثلان لصورتين مختلفتين من الوجود فاسم الفاعل يمثل لوجود قائم فى ذات الفاعل (فى شئ)، والمصدر يمثل وجودا زائدا على ذات الفاعل، فإذا قلنا: «خلق» لم يكن ذلك مطابقا لقولنا: «خلق»، وكذلك الأمر فى عالم وعلم وفى قادرة وقدرة. فالقدرة مفعول مطلق يمثل وجودا متميزا عن اسم الفاعل واسم المفعول...، فإذا قلنا: «الله قادر وذو قدرة عند المعتزلة» وأضفنا إلى ذلك ان القدرة قديمة فاننا نكون قد اشركنا به، إذ أن من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين. ولهذا نفى المعتزلة جميع الصفات القديمة عن الله لأنهم رأوا فيها: الوجود المناظر لذات الله من حيث القدم(*).

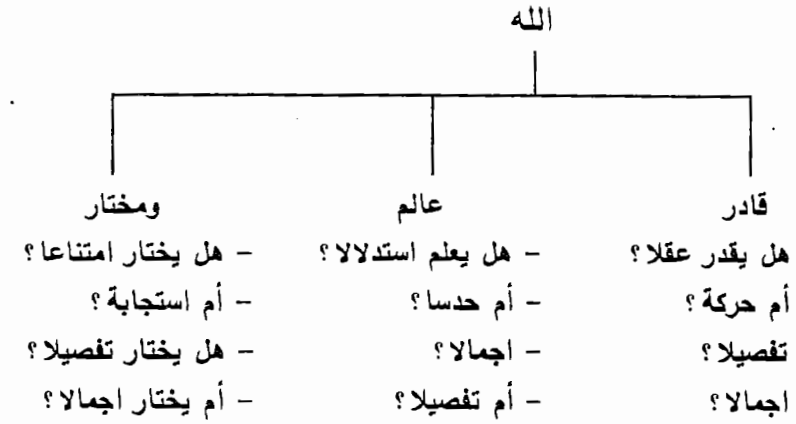
أما الاشاعرة فانهم رأوا أن الله قادر لم يروا بأسا فى خلع صفة القدرة عليه من باب أنه فاعل لها: يقول أبو الحسن الاشعرى: «فلم لا قلتم ان لله علما بما ظهر فى العالم من حكمة وآثار تدبير؟ لأن الصنائع الحكمية لا تظهر الا من ذى علم كما لا تظهر الا من عالم»(٥٤) نلاحظ هنا ان الوطأة اللغوية تشتد كلما توغلنا فى عالم الغيب حتى تصبح المناقشات حديثا فى منطق اللغة مسندا بما ورد من اخبار فى شأن الموجودات الماورائية. فبينما كان بالامكان الاحتكام شيئا ما للواقع فى المفعول به، وأقل من ذلك فى أفعاله، فان المسألة ستبلغ القمة فى الغيبية عند

(*) لعل المعتزلة يستحضرون فى دعواهم هذه أن المفعول المطلق موجود محدث قار الوجود. فتقودهم مطابقة الخطاب بين المنطق والوجود إلى اعتبار أى وجود قار سوى ذات الله لا يمكن أن يكون قديما. فلابد من نفى التناظر الأفقى بين الصفة والذات الالهيتين والا أشركنا بالله قديما أو قدماء كثرا يتعددون بتعدد الصفات التى أصبحت وجودا مستقلا.

الفاعل. ولهذا إما أن نسلك أحد طريقين عندما تتأزم المسيرة: ان نعود إلى أنفسنا فنفهم الله على منوالنا فى أفعاله وحتى فى تصورنا لوجوديته مع فارق التفوق. أو أن نفهمه ضدا عليها، وهنا يأتى عمل الشاهد مضاعف الفائدة بالنسبة للمتكلمين. فهو اما برهان بالموافقة أو برهان بالضد على الله.

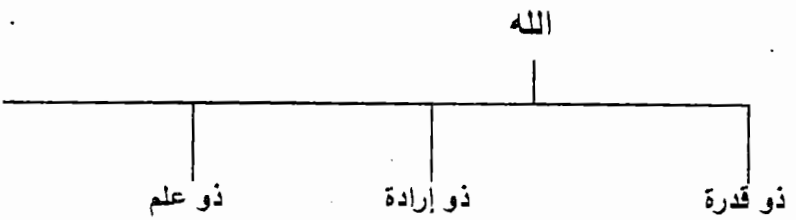
والطريق الثانى ان نرجع إلى النص فى نصيته بدون تأول لما ورد فيه والموقف الأول تأويلى، والموقف الثانى نصى لا يضيف ولا يعنينا من ثم، لأنه هو النص نفسه، – المعتزلة اذن لا يقبلون ان تكون المصادر التى هى مفعولات مطلقة لله قديمة، لأن ذلك شرك ظاهر عندهم أما الاشاعرة فهم يقبلون ذلك، والمعتزلة يقبلون أن نملأ الخانة البنيوية، (اسم الفاعل) بما يجوز على الله فعله من أفعال، مع اشتراط ان هذه الاسماء عين الذات أو وجوه لها، والاشاعرة يزيدون بالصفة المصدرية، على الذات، ويعتبرونها غير الذات وقديمة، فى نفس الوقت. لهذا كانت المعتزلة تصنف المفهوم الالهى للفعل تصنيفا صارما، متفاوتا، والله بذاته وحده. وأفعاله تالية عليه محدثة له، والمخلوقات المعلومات تالية لفعلى الخلق والعلم مثلا، ونتيجتهم التى يتوصلون إليها: ان الله قديم وكل ما سواه محدث. أما الاشاعرة فان طريقهم هو اثبات التناظر بين الصفة والذات فى مقولة القدم، ويتفق الاثنان فى ان لا خالق الا الله، وأنه أعز الموجودات شأنا. ويبقى ان نوضح بعض المسائل فى استشكالات موجزة نقدمها فى أشكال تقصيرا عن الخوض فيها تفصيلا، وربما نكتفى بالتساؤل أحيانا للحرج العامى منها:

الشكل الأول



لقد حظيت هذه الأسئلة باجابات متنوعة كانت وراء الخصومة التى لم تنقطع بعد، الا أنها فى عمومها تنتظم حسب الأمثلة التى رأيناها.

الشكل الثانى:



(**) يعرف الغزالى الارادة والقدرة والعلم، وهو متكلم من صنف تال على النحو الآتى: «الارادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله ولولا أن هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشئ عن مثله، فقول القائل لم اختصت الارادة بأحد المثلين؟ كقول القائل: لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو عليه؟ فيقال: لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشئ عن مثله» ص١٠٢ تهافت الفلاسفة، تحقيق/ د. سليمان دنيا/ دار المعارف – مصر/ الطبعة الرابعة.
ذخائر العرب ١٥.

استخلاص :

نستخلص مما رأيناه اقرارا بوجود بنية لفعل الله يشارك فيها أكثر من موجود ولنا طريقان للوصول إلى هذه البنية: أولهما: طريق الايجاد ونظامه، وتلك الطريق تطرح مالا عد له من المشاكل أثناء الانتقال من الكائن الذى هو هنا فاعل إلى الفعل. أما الطريق الثانى: فهو تجنب الخندق الذى لا دواء له بين القدرة والاختيار، خصوصا إذا تذكرنا أن الفاعل على الاختيار هو القادر على الفعل والترك ولا مرجح لديه للقيام بالفعل(*). لذلك يسلك المتكلمون طريق الحجج، وهم مرتاحون لصحة الفعل، ولا تكلفهم المسألة أكثر من البرهنة على التسلسل، على أن هذا المفعول من فعل، وهذا الفعل من فاعل، وتقوم بهذه المهمة ابستمولوجيا المفهوم باحالتها الداخلية. اما تعيين من الفاعل؟ وما فعله؟ وما مفعوله؟ فهو ما تقوم به المسلمات والتعريفات الماوراثية الدينية التى بسطنا كثيراً فى عملها على استغراق أوجه البنى العربية المعبرة عن الفعل فى صورة ماله فاعل، وفى صورة الفاعلية السهمية مع اهمال بنية التفاعل وتصادميتها أثناء الفاعلية لأن عمل المؤولين هو محاولة تكريس بنية واحدة أو اثنتين من البنى ليكون الأفق المعرفى مطابقا لنظام الوجود.

ولهذا يمكن أن يعبر عن الفعلين اللذين اتخذناهما نموذجين لفعل الله ، بالعبارات التالية، وتكون هذه العبارات بمثابة بنية الواقع،و والأفق المعرفى الوحيد المسموح به كلاميا والعبارتان هما: «خلق الخالق الخلق» «علم العالم المعلوم»، وكل ما ورد عن الله فعله أو أنه سيفعله، واقع كما وصف الله أن يكون لا تبديل فيه ولا تحريف عند المعتزلة أما عند الاشاعرة، فان الله يمكن أن يعذب المؤمن ويعفو عن الكافر. دون أن يكون جائرا لأن تصرف المالك فى ملكه، يسمى عدلا عندهم.

(*) نتساءل هل الصلاح مرجح؟

سنغض الطرف هنا عما لهذه المواقف من ثراء سياسى كبير لأننا حبسنا أنفسنا أصلا فى العلاقات والتبادلات المفهومية بين المنطق والخطاب الكلامى.

فعل الأمر

لفعل الأمر خاصية تجعله يتقدم الأفعال التى ذكرناها لأنه واسطة بين الارادة والكون، كما ورد فى القرآن «انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» (يس الآية ٨٢).

– هذا الفعل من الناحية الكلامية يفترض أن يكون صادرا عن ارادة حرة تتحرك فى فضاء مفتوح لا موانع فيه اطلاقا، لأن ما قبل وجود الشئ عدم مطلق. وهذه الارادة يعرفها المتكلمون سواء قصروها على القدرة أو ميزوها عنها تعريفا فى الأفق المفتوح. وقد صادفنا قبل قليل ابا حامد الغزالى وهو يتحدث عن الارادة، واضعا نفسه موضع المتكلمة بجميع مشاربهم، فى مواجهة الفلاسفة وذلك فى كتابه «تهافت الفلاسفة» الذى وضعه أدبيا لنفس الغرض: ويستفاد من هذا النص أن الارادة التى تتقدم فعل الأمر «كن» هى تمييز الشئ عن مثله. أو اختيار أحد الممكنين المتساويين. وطبعا سيقترن الفعل بالعلم والقدرة.

– أما الأمر فهو إما أن يكون أمر خلق وابتداع، أو أمر تكليف. عن أمر الخلق والابتداع توجد المخلوقات والأكوان. وعن أمر التكليف تنبثق التشريعات. وإذا كان فعل أمر التكليف موجها لأعيان كائنة، فان أمر الخلق ليس موجها لأعيان كائنة بل هو موجه لمعدوم لحظة الأمر منطقيا. هذه المعضلة التى ستصبح بؤرة خصومة عنيفة حول زمن أو لا زمن العالم الفاصل بين الآمر والأمر والكون.

هذه المعضلة لا تبدو مفهومة فى النسق المنطقى العربى الخاص الا من خلال اعتبار ما سيكون «موجودا منطقيا. وهو أسلوب من الأساليب الضمنية التى يستخدمها العرب فى وعيهم بما سيكون.

– مسألة أخرى فى شأن فعل الأمر وهى أن الأمر لا يحتمل التصديق ولا التكذيب ويؤسسها المنطق التاريخى وخصوصا فى أسلوب المعنى، هذه الصيغة الأمرية سيعتمدها الاسلام معينا لا ينضب فى الفعل السياسى لأنها تحمل أسباب قوتها الذاتية. فهى عقلانياً خارج أطر التقييم، إذ تنفلت من مقولتى الصدق والكذب النقديتين معرفيا. والرسالة مرسلة لتلقى نوعين من الرد: التكذيب أو التصديق، فإذا كان أسلوب الخطاب سواء فى الخلق أو التكليف متحللا من معيارى الصدق والكذب ويتجاوزهما بعمق، فلاشك أن استغراق واستخدام المنطق التاريخى الرسوبى سفيد الابلاغ العقلى فى اذابة تحصينات الحكم. ان هذا الأسلوب يحور الرسالة من اخباريتها إلى الأمرية، قد تقابل بالتأبى والتعصب ولكنها لا تقابل أبدا بحجة داحضة لأنها لا تتوجه إلى مرجعية الحكم المعرفى. فهى اذن تهاجم منطقة لا مقاومة فيها عقلانيا.

– وينساق أمر الخلق مع أمر التكليف فى هذا السياق، فالأشياء المخاطبة مأمورة، وأمر الخلق يتقدم إلى المأمورات وقد قضى على كل مقاومة فيها للأمر، وذلك باعتبارها غير موجودة أصلا، فهو يعدمها عندما يأمرها أن تكون، إذ لو كانت كائنة لكان أمرها بأن تكون تحصيل حاصل لا عبرة فيه. ان الأمر بالخلق يعنى منطقيا احالة على معدوم سيوجد بمقتضى الأمر الجديد.

– كن تدل على اعدام بعد، بل قبل الوجود، والمعدوم لا مقاومة له.

وسواء عاد اختيار الأمر المراد إلى غاية فلسفية قائمة على تمثل ذهنى أفرزه وضع اجتماعى أبوى الأساس. أو وضع سياسى قاعدة العمل فيه أمرية توجب الامتثال. أو قام على تحسين للمنطق التاريخى المتوضع فى أساليب اللغة العربية أو قام على استغراق الفعل والانفعال فى المنطق العام للغة، فان أمر الابتداع والخلق خصوصا لا يمكن أن يفهم عقليا الا باعتبار ما سيكون قاعدة لهذا الأمر. خلافا لأمر التكليف الذى يمكن أن يفهم فى اطار الفعل والانفعال والانشاء.

عمومـــــا:

ان ما قام به المتكلمون اذن. هو نقل الاحالة من الفعل عموما إلى أفعال بعينها لتكون تلك الأفعال خاصة بأهم فعل فى الوجود وهو فعل الايجاد. ونقل أسماء الفاعلين منه إلى الله استنادا إلى السماع ومقتضى المعقول الخطابى. ويوضح الجدول التالى مفهوم فعل الله مجملا.

جدول مفهوم فعل الله، وأسسه المعرفية

النسق التسلسلى / الأساس المعرفى والفلسفى	الفاعل	الفعل			المفعول		الاستنتاج الكلامى
		الماضى	الحالى	الاستقبال	به	المطلق	
المنطق اللغوى الإحالى التعميمى	فاعل	فعل	يفعل	سيفعل، أفعل، يفعل	مفعول	فعلاً	
الخطاب الإسلامى التخصيصى	عالم	علم	يعلم	سيعلم – يعلم اعلم	معلوم	علماً	الله عالم
	خالق	خلق	يخلق	سيخلق، يخلق*	مخلوق	خلقاً	الله خالق

* الأمر لا يرد على الله

المبحث الثانى
فعل الانسان أو العباد عموما

هذا المبحث يختص به المعتزلة عن جدارة لان غيرهم من المتكلمين ينفونه إما بالبجر الغامض بـ «الكسب» أو بـ «الجبر» التام. ولهذا نبقى مع المعتزلة فى هذا المبحث حتى نعلم ما هم وأصالون اليه فيه وأول ما نؤسس به هذا المبحث قول جاء عن ثمامة ابن أشرس النميرى أورده القاضى عبد الجبار فى كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، قال ثمامة: «أفعال العباد لا تخلو من أن تكون كلها لله، ليس للعباد فيها صنع، فان كان كذلك فلا ثواب ولا عقاب ولا حمد ولا ذم أو أن تكون للعباد فيجب عليهم العذاب ولهم الثواب»، فإذا كان الله قد وعد بالثواب والعقاب بصريح نصه: «وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا»(٥٦)، فان الدليل قائم بداهة على أن أفعال العباد للعباد، بحجة ورود الذكر بالثواب والعقاب. – بعد اثبات الفعل للانسان بما يمكن أن نسميه حجة فعل التكليف الذى يثاب على القيام به ويعاقب على تركه، ويبدأ الحديث عن أنواع المفعولات للعباد، ثم أفعالهم التى أوجدتها، ثم صفات فاعليها الذين قاموا بالأفعال. فما هى عناصر هذه البنية الثلاثية لفعل الانسان عند المعتزلة.

مفعول العباد

علمنا أن المعتزلة يخرجون ما بين مرحلة التكليف والموت من مفعول الله ومن ثم يرسمون الفعل فيما يعنى الانسان، بداية بالتكليف. ونهاية بالموت أو العجز الحادث فى المكلف بعد اقداره على أفعاله، لأن المعتزلة كما يقول عبد الجبار: «لا يختلفون فى أنه لا يتعبد الا مع القدرة والتمكين وازاحة العلل، كان التعبد عقليا أو سمعيا، وكان ذلك التعبد معلوما بقول الله، أو بقول الرسول أو بالاجماع من الأمة.

ولذلك منعوه من تكليف ما لا يطاق،[٥٧]، فإذا كان التكليف من الله للعبد هو ما تعبر به أفعال العباد فان العبادة هى أهم صفة معيارية يفهم المفعول من خلالها، فاما أن يفهم على أنه ليس هى، أو هو هى، فمعلول العبد اما عبادة أو غيرها، لذلك سنقول أنها المستوى الضابط لفعل الانسان، والعباد كلا اذ هى الغاية من الخلق: «**وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون**»[٥٨]، وهذا الالحاح على أن فعل العبد اما عبادة أو ليس عبادة، ينجز عنه تصنيف لأفعال العبد، فتكون منه العبادة، ومنه ضدها. والعبادة هى ما أراد الله من عباده، لما كلفهم به وطلب منهم القيام به، فان فعلوا عبدوا وأن أبوا كلية كفروا، وان أبوا بالبعض وتركوا البعض عصوا وفسقوا، وهذه هى المجالات التى ستتميز بها أفعال العباد عن غيرها عند المتكلمين، فالمفعولات على هذا هى العبادة، والكفر، والمعصية والفسق.

وهذا هو الوجه الدينى الذى يفهم فيه المفعول وهو ليس غريبا عن الرؤية الوجودية وانما هو مفهوم فى نطاق حلقة من الوجود المفعولى ولها خصوصيات ليست لسائر مفعولات الله، ونتيجة لتلك الخصوصية لم تكن كسائر المفعولات الا أنها مع ذلك لا تفهم خارج كل مفعولية، اذن ان الوظائف التى تؤديها هى فى الحقيقة وظيفة واحدة فى عالم أكبر. وما نريد أن نلح عليه هنا هو أن مفعولات الانسان لا تفهم من معطيات الانسان فى حد ذاته، بل من معطيات الانسان فى الكون وأساسا من خلال نموذج السيد والعبد (السيد هو الله، والعبد كل من يفعل عن ارادة واختيار سوى الله)، ففعل العبد اذن لا يفهم من داخل معطيات خصوصية لهذا العبد، وانما يفهم من وراء علاقته بالله والكون، لأن ذلك هو الفعل ذو المعنى ما دامت العلاقة بين الاثنين هى المنظور الأساسى، وتعلمنا دراسة المفعول عند المعتزلة أن أفعال العبد تتجه وجهة معاكسة لفعل الله فى الوجود لأن العبد يضع أفعاله من الله فى وضع رأسى بحيث تتجه وجهة المعبود ، أى الله. وهذا يعنى أن أهم مفعول للعبد من الموجودات هو الله المعبود، ومن حيث هو معصى كذلك أو مكفور به.

وكون المفعول الأساسى الذى يوجه له العبد فعله هو الله، يحيل تصور أن يكون المعبود مفعولا مطلقا، وجد من عدم، وانما هو مفعول به فقط وجد قبل أن يوجد فعل الانسانية فيه، وتوجه العبد بالفعل إليه لا يعدو أن يكون توجها بالفعل إلى موجود، هذا من حيث الأساس. أما فرعيا فان للعبد فى توجهه إلى العبادة أو الكفر ما يمكن أن يسمى تمهيدات فعلية أو مبدئيات، كالعلم والحركة، ولها مفعولاتها، وهذه المفعولات طبعا هى المعاصى أو الطاعات، لكن هذه المفعولات تتميز بان لها الأثر الذاتى. فالتحريك والعلم مثلا، مفعولان ذاتيان لا قيمة لهما فى حد ذاتهما الا عند ما يخرجان إلى مجال التقييم أى عندما يكونان من قبيل المعصية؟ أو من قبيل الطاعة؟ ولا يهمنا ما إذا كان مصدر التقبيح والتجميل من المفعولات ذاتها(*)، أو من القيمة الدينية التى تعطى لها(**) لأن هذا المبحث كائن فى ذريات قضايا مفهوم الفعل لا فى علاقاته الكبرى.

نكتفى بالقول تجذيرا لما كنا نخوض فيه بالمحددات التالية:

أولا: ان مفعول العباد من حيث هم عباد لا يمكن أن يكون الا الله، فإذا لم يكن هو كان ذلك شركا. لذلك فان الله معبود للعباد، أما المعصية والكفر فهما تابعان للعبادة معياريا، والكل واقع بنيويا فى محل المفعول به بدليل وروده فى الصيغة المفعولية لكنه ليس مفعولا مطلقا للعباد لأنه كائن قبلهم، أما التساؤل هل هو معبود قبل أن يعبد؟ فهو أمر مسكوت عنه، وأما التساؤل: هل العبد عبد قبل أن يعبد؟ وهو السؤال المقابل فهو أمر مسكوت عنه كذلك. والسبب الذى جعل السكوت عنه مقبولا هو نفسه الذى بموجبه تم السكوت عن العلاقة الاشكالية بين الكائن وفعله فى نظام الوجود. وقد تم ذلك «بصحة الفعل» نتيجة صحة المفعول، والمفعول هنا هو الله المعبود بكونه معبودا، وقد ثبت أنه معبود، فلا اشكال بعد صحة وجود

(*) التقبيح والتحسين بالعقل قبل ورود السمع.
(**) التقبيح والتحسين بالسمع.

المعبود فى أن فعل العبادة موجود. ومن ثم ان الفاعل العابد موجود. وهنا ندرك التشابه المذهل فى بنية الفكر التأويلى الكلامى فى تعامله مع قضايا الفعل الهيا وانسانيا.

ثانيا: ان كون المفعول به وهو بالنسبة للإنسان كل ما يمكن ان يعلمه أو يعمله – لا يمكن أن يؤتى اليه برهنة من جهة الانسان، لأن نظام الايجاد يقتضى الاختيار أو ترجيح أحد الممكنين مما سيقود إلى نتيجة طريفة هى ان نظام الحجج يسبح دائما ضد نظام الوجود، فبدلا من أن يكون عالم الشهود وهو هنا العابد، بداية البرهنة فانه سيكون نهاية لها. ويكون عالم الغيب وهو هنا المعبود بداية لسير البرهنة والفعل التأويلى.

على هذا فان المتكلمين سيبرهنون بطريقة هى: ان المخلوق هو سبيل البرهنة على الخالق من جهة، والمعبود هو سبيل البرهنة على العابد من جهة أخرى.

– بهذا ينجرف المتكلمون إلى مصداقية حكم عجيب تقتضيه مقدماتهم: هو ان الانتقال من الشاهد إلى الغائب ليس هو سبيلهم السرى، وانما هو سبيلهم الجهرى فقط. إن سبيلهم السرى هو الانطلاق من النتائج فى اتجاه اسبابها لا يمنعهم من ذلك شاهد ولا غائب. وهذا السبيل يجنبهم مأزق الكائن الذى لا يمكن أن نجعله فاعلا – حتى ولو كان قادرا مختارا – بصورة احالية ضرورية.

ثالثا: العبادة والمعصية والفسق، مفعولات للعبد يتقدم اليها بفعلين مزدوجين احدهما، العلم والثانى العمل. ولهذين الفعلين مفعولان هما: المعلوم والمعمول. وقد يكون هذا المعلوم أو المعمول من فصيلة العبادة أو المعصية أو الفسق.

رابعا: إذا كانت هذه الأفعال ذات مفعولات مطلقة ولها مفعول به كالمفعول المطلق (العبادة من الفعل «عبد» الذى يقوم به العبد، والمفعول المطلق من «عصى» الذى يقوم به: العاصى، فان المفعول به لهذه الأفعال هو «المعبود والمعصى») وهكذا الأمر فى بقية الأفعال. وتتفاوت حدود مفعولات العبد فمنها المعلوم الذى

يشمل كل ما يتصوره ذهن الانسان أو العبد عموما، ومنها المعبود خصوصا، ومنها العمل، وهو أضيق المفعولات دائرة، لأنه محدود بالحدوث أولا والعجز فى الاقتدار ثانيا، ولهذا يشترط فى التكليف عند المعتزلة أن لا يكون معجزا للمكلف. فكل العبادات، مثلا، فى طوق البشر. لذلك فهى الحدود العادية لمفعولاتهم. ويمكن أن نميز بلغة اجرائية بين صنفين من المفعولات: الصنف الأول هو: المنظور من ناحية الدين، كالفسق، والكفر، والعبادة، وهى مفعولات مركبة، آتية من العبد. لذلك فهى مفعولات مطلقة له لأنه احدثها مادام الله لم يحدثها فيه. أما الصنف الثانى فهو أفعال الانسان من حيث هو انسان خلقه الله قادرا على ان يعلم ويعمل ويستدل ويحسن، ويتصرف، وقد لفتنا الانتباه إلى أن المعتزلة يرون أن الكافر هو انسان يزيد عليه كفر، وان المؤمن انسان يزيد عليه ايمان، كما يرى ذلك عباد بن سليمان المعمرى منهم. والانسان فى جميع الاعتبارات الدينية، كافرا، ومؤمنا يعلم ويعمل. وله معلوم وله عمل، والمعلومات والمعمولات سواء كانت فى سبيل الكفر أو المعصية أو الايمان يتوسل إليها بأفعالها فما هى تلك الأفعال؟ قبل الاجابة نحيل على جدول المفعول الانسانى.

جدول مفعولات الانسان (العبد عموما)

نوعية مفعول الانسان / البسيط المركب	المفعـــول المطلـــق						المفعـــول بـــه						معيار التقوم + الحكم		
	إدراك			عمل + حركة			مدركات			معمول + محرك					
إنسانيا بالقتضاء العقلى (فكر اللغة)	علم	لا علم ولا جهل	جهل أو تجاهل	حركة	اعتماد	عطالة	معلوم	لا معلوم ولا مجهول	مجهول	محرك + معمول	لا محرك ولا متروك اتيان	متروك	تصويب	سكوت عله	تخطيئ
دينيا، إسلاميا، الاقتضاء الخطابى	ايمان/ معرفة	عصيان منزلة بين المنزلتين	كفر/ جحود	طاعة	لا امتناع ولا تنفيذ (م.م)	امتناع عن العبادة	الغيب/ الشرع	تجاهل منزلة بين المنزلتين	انكار	إعمال الجسد للطاعات	بعض وترك بعض (فسق)	امتناع عن إتيان الطاعات	حسن	لا حسن ولا قبح	قبيح

فعل العباد

بعد توضيح مفعولات العباد، فان الأفعال ليست بعيدة عن ذلك التوضيح لأنها هى التى جاءت منها المفعولات وجودا، فإذا كنا قد عرفنا أن المفعولات الانسانية هى المعلومات، والمعمولات، الكفر والمعصية والعبادة.. فان الأفعال ستكون منطقيا ووجوديا، هى ما تحيل عليه هذه المفعولات فى أنظمة المنطق، وأنظمة الوجود، أى فعل العبد بالعلم وفعله بـ «العمل» ... وهذه الأفعال ثابتة للعباد يقول القاضى عبد الجبار: «ان أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وهم المحدثون لها»[٥٩]، ونميز بين هذه الأصناف بنفس ما ميزنا به بين مفعولاتها، فمنها أفعال للانسان يشترك فيها الكافر والمؤمن، وهى ما يمكن أن يسمى باللامعين، أو ما ليس له معنى فى حد ذاته ولن يتحصل على المعنى الا بعد أن يتعين. وهذه هى أفعال العلم والعمل. أما الأفعال المعينة فهى فعل الكفر أو الايمان... بالعبادة أو ارتكاب الآثام. وهنا لابد من التذكير بما يدعوه بعض المعتزلة «طاعة لا يراد بها وجه الله» كترك الروم لعبادة الأوثان وترك المجوس للقول بالتثليث، وغير ذلك كثير. فهذه الطاعات يمكن أن تصنف فى الأفعال الدينية. ان لهذه الحادثة النظرية مدلولا فلسفيا عاما وهو أن المتكلمين لم يقبلوا ان يكون فى الوجود فعل معين لا يدخل فى تصنيفاتهم فارادوا أن يستوعبوا ما يتفق معهم ويماشى رأيهم من أفعال العباد فى احدى خاناتهم لأنه لا معنى محدد لأى فعل الا إذا صنف فى احدى الخانات الثلاث(*): أفعال الكفر، وأفعال الايمان، وأفعال المعصية. ونتيجة لأن أفعال الناس متداخلة فيها الشر والخير. فالمؤمنون يفعلون الشر أحيانا، والأشرار يفعلون الخير أحيانا فلابد من أن تكون القيم محددة من خلال قيم الخير والشر، والخير لا يكون الا طاعة، لأن الله لا يريد الا الخير، والشر لا يكون الا معصية، لأن الله لا يريده. بعد هذا التنبيه نبدأ فى الأفعال واحدا واحدا.

(*) رأينا اشارة فى السابق إلى عدم اقرار المؤولين بالعجز أمام أية واقعة نظرية أو عملية وهذا مثال يدعم تلك الاشارة.

فعل العلم: هو أوسع الأفعال الانسانية مدى، لأنه يقدر على ما لا يقدر عليه غيره، فهو يبلغ بمداه الله ليصبح معلوما له، والله هو المغيب العالى الرتبة، بل الأعلى رتبة، فى الوجود ، ولكن فعل العلم يبلغه، فاحرى بغيره فى مراتب الوجود وينقسم فعل العلم إلى قسمين عند المعتزلة: يقول الخياط فى الانتصار: «ان الأشياء المعروفات لا تعدو امرين أما أن تكون مستدلا عليها أو محسوسة، فالاستدلال هو تعرف الأشياء المستدل عليها، والحس هو ادراك الحواس، حتى يعرف الشئ المحسوس(٦١)، ففعل العلم اذن اما بطريق الاستدلال واما بطريق الاحساس، والاستدلال كما هو جلى من لفظه معرفة الشئ مجردا، أو معينا بغيره عند ربطهما بعلاقة ما نسميها إحالية، أو علة وهذه الاحالة نوعان احالة شبيه ولا يركن اليها المتكلمون واحالة إلى ضد وهى التى يركنون إليها ويقومون من خلالها بمنهجهم المعلن «الاستدلال بالشاهد على الغائب» وقد أورد الدكتور محمد عابد الجابرى فى كتابه نقد العقل العربى نصا للماتريدى(*) يوضح الاستدلال يقول فيه الماتريدى غير المعتزلى طبعا «ودلالته (الشاهد) على الخلاف أوضح، لأن من شاهد شيئا من العالم يدله على حدثه أو قدمه، وقدمه وحدثه ليس هو مثلهما ولا نظيرهما، بل يدل على محدثه أو كونه بنفسه وهما خلافه، ثم يدل على حكمة فاعله أو سفهه، واختياره وطبعه وكل ذلك خلاف لما شاهده. ولا يدل على أن له مثلا إذ لو كان يدله لكان يجب أن يتوهم كل من عاين نفسه، أن يكون كل العالم مثله»(٦٢) وإذا كنا حسب المعتزلة نستطيع أن نعلم الله استدلالا فان فعل الحس قاصر دون ذلك قصورا تاما، لذلك يقول الخياط على لسان أبى موسى المردار(**): «ان من قال ان الله يرى بالابصار على أى وجه، قاله فمشبه لله بخلقه»(٦٣). ومع الأهمية الكبرى التى تعطى للاستدلال فان الجاحظ روى عن النظام «ان أمة محمد يجوز عليها الاجتماع على الضلال من جهة الرأى والقياس لا من جهة التنقل عن

(*) فى هوامش الفصل الثانى تاليا.
(**) التعريف به فى الهوامش تاليا.

الحواس(٦٤)»، الا أن الخياط ضعف الحكاية وأكد ان النظام جوز عليهم الخطأ والخطأ ليس موجبا للتضليل، وما يهمنا من ذلك ان فعل الاستدلال قد يخطئ أما الاحساس فهو ضرورى. ويترتب على ذلك الكثير وهو أن الفعل العقلى ليس هو الفعل العقلى المجرد وحده، ولكنه الفعل الحسى كذلك لأن أهم فعل عند المتكلمين – وهو الاستدلال على الله قائم على عالم الشهود. وصحة الفعل، أما ما يمكن أن نسميه استدلالا على الانسان فهو متأت من اعتبار ان الله شاهد لما أصبح معلوما، فيعد التثبت من وجود الله المعبود فى الرحلة الاستدلالية الأولى إلى الله. يمكن أن نتثبت من وجود العابد فى الرحلة الاستدلالية الثانية إلى العابد. ومهما يكن فان فعل العلم فعل قائم على الاحساس أو المعطى الموجود ليقوم بعد ذلك بالاستدلال منه أو جعله دلالة على غيره لرابطة ما تربط بين الاثنين وأهم مثال على الفعل العقلى العلمى هو فى الممارسة العادية (المجاز) الذى هو انتقال من المعنى الجامع بقرينة، أما مثاله من ممارسة المتكلمين فهو الاستدلال بالمعلوم ضرورة علي المعلوم استدلالا. يقول الخياط على لسان هشام الفوطى «ان الأدلة على الله لابد أن يعرف وجودها اضطرارا، قال «والأعراض انما يعرف وجودها باستدلال ونظر، وانما الأدلة عنده الأجسام، التى يعرف وجودها حسا ومشاهده لأن الله إذا دل خلقه على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عللهم ولابد فى حكمته من أن يعرفهم ما نصب لهم من الأدلة على نفسه»(٦٥).

ان الله ليس صانع احجيات عند المعتزلة، بل ينصب الدلائل التى تعلم ضرورة، ويعلم بعلامة ما، ان الله هو ناصبه، لهذا فان فعل الاستدلال العقلى بالمدلولات فعل للانسان حدوده القصوى العلم بالله، وحدوده الدنيا العلم بعالم الشهود، ولكنه وحدة لا تنفصل فى وضعها الحسى والمعنوى»، لأن الغاية توحدها، فإذا كان هذا هو فعل العلم فان الجهل يفهم بضدية العلم ويلحق به اعتبارا(*).

(*) «هذا ولا ظلم من خروج المرء عن طريقة الصواب فى العلم/ والعمل... (وأن هذا صراطى مستقيما) وهذا الصراط المستقيم لا يعلم بالمشاهدة فالواجب على المرء أن يتبع الأدلة وينظر فيها ليعلم، ويكون معله بحسب ذلك». ص ٣٨ من «فضل الاعتزال».

فعل الجسم: ومداره على الحركة وهو فعل لاحق على العلم، وهناك أفعال تجرى فى جسم الانسان كالمرض والحياة والموت، وهذه ليس للعبد منها شئ أما الأفعال التى للعبد منها شئ فهى الحركات (واضدادها طبعا)، وأفعال العباد الحركية داخلية، فى نوعى الأفعال «ماله صفة زائدة على حدوثه، وصفة جنسه، ... وما ليس له صفة زائدة على ذلك. ما لا صفة له زائدة على حدوثه، وصفه جنسه، فهو كالحركة اليسيرة والكلام اليسير، وذلك انما يقع من الساهى، ولا مدح فيه، وماله صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فهو فعل العالم بما يفعله»(٦٦) بكلام أهل الفلسفة أن الفعل العفوى لا يعد فعلا ذا معنى، أما الفعل ذو المعنى فهو الفعل المقصود، والقصد يجر وراءه العلم، والعلم يجرى لغاية ولذلك فان الفعل المعتبر كلاميا هو الفعل المركب كمد اليد لقبض شئ أو رفع اليد لضربه وغير ذلك من الحركات الغائية. هذا الفعل الذى له معنى زائد على ذاتيته الحركية، والذى ليس له معنى زائد على ذات الحركة يجتمعان فى الحركة فان الحركة هى الفعل الانسانى الثانى الذى يمكن ان يكون له معنى ويمكن الا يكون له حسب تداخله مع الغاية والعلم أو مخارجته لهما.

فإذا اجتمع فعلا العلم والحركة أصبح الحدّيث ممكنا عن الأفعال الأخرى التى يمكن أن نسميها مركبة على هذه الأفعال المبدئية ومبدئيتها تجعلها قابلة للتلون بالغايات المختلفة والقيم المتضادة، فما هى الأفعال المركبة على هذه الأفعال المبدئية.

١- فعل العبادة وما إليه من الطاعات

يعرف الخياط فعل الطاعة فيقول: «الطاعة فعل ما أمرت به فكل من أمر بشئ ففعله فقد أطاع الآمر له»(٦٧). وقد أمر الله بعبادته فان أنت عبدت الله فقد أطعته وقدرتك على ان تطيع وان لا تطيع هى التى ستجعل لطاعتك معنى

بموجبه تستحق المدح أو الذم من العباد، والثواب أو العقاب من الله، وعبادتك لله فعل لا يشاركك فيه أحد من ناحية التبعات ومن ناحية الايقاع. يقول الخياط: «وقد علمنا ان دينى فعلى ودين النبى ﷺ فعله وان فعلا من فاعلين محال»(٦٨)، وفعل الطاعة محدود مساحة بما قال الله وبلغه عنه رسوله وأجمعت عليه الأمة وتم الوصول إليه بالقياس. وله حدود زمانية تمتد بين التكليف والموت أو العجز بالنسبة للفرد، ومن بداية الدنيا وارسال الرسل إلى نهاية الدنيا بالنسبة للبشرية – أى من بداية الحركة الاختيارية الغائية فى الانسان فردا أو جماعة إلى نهاية تلك الحركة بالعجز أو الحيلولة لذلك فان الآخرة دار جزاء لا دار فعل وقد حدا ذلك الاعتقاد بالعلاف إلى ان يقول: «بالسكون على أجمل حال وأحسن هيئة»(٦٩) لأهل الطاعات لأن الحركة عنده قوام الفعل، والفعل المركب لا يكون فى الآخرة لأنها دار ثواب وعقاب، لأن التركيب يجر وراءه الغاية والغاية تجر وراءها القيمة والقيمة تقتضى التكليف، والتكليف ساقط. ففعل العبادة متمكن متزمن مادام مكانه الأرض وزمانه أزمنة الدنيا، ويعنى ذلك أنه فعل فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل وحاضره ومستقبله يضبطهما ضابط الماضى لخضوعهما لكيفية حدوثه وتزمنه، ويمكننا ان نتبين ذلك فى العبادات فالصلوات متكررة فى نفس الأزمنة، وكذلك الصوم والحج والزكاة، وتتكرر هذه الأفعال بنفس المسار الاحدائى، الذى ثبت أنه هو الصحيح، مما مضى من أفعال العبادات. فالعبادات تجرى بنفس الثوابت البنيوية التى تم التواتر والاتفاق عليها، وهنا نتذكر بجلاء العلاقة المنطقية بين ماضى اللغة من الأفعال مع حاضرها واستقبالها.

٢- الفعل الثانى: فعل المعصية

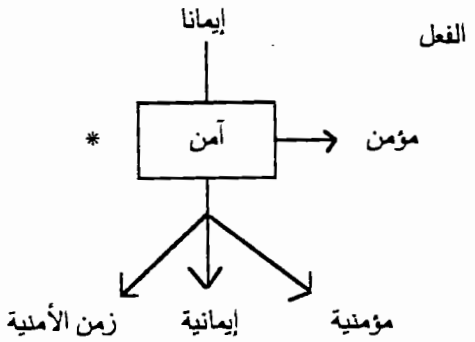
وهو الذى نود الحديث عنه بعد فعل العبادة والطاعة، وهذا الفعل يقابل فعل الطاعة، مقابلة تامة، وهو فعل مركب على العلم والحركة، أو ضدهما أى تجاهل الله والقعود عن عبادته، كما أن القعود عن المعاصى طاعة وقد عرف أبو الهذيل العلاف المعصية بانها «فعل ما نهيت عنه، وكل من نهى عن شئ ففعله فقد

عصى الناهى له»[٧٠]. والمعصية محدودة بنفس حدود العبادة لأنها فعل مناظر لها ولذلك فهى صورة سالبة لها، من جهة المحتوى، فكل ما هو أبيض فى الأولى أسود فى الثانية. أما من حيث التواجد فى الاحداث والزمان فانهما محدودتان معا لفاعل متحيز، علم بالنهى فرفض الانصياع، ككفار قريش مثلا، وفى الآخرة سيرفع التكليف وترتفع أفعاله من ثم ويبقى الكفار يعذبون بالنار وهم لا يستطيعون ان يدفعوا عن أنفسهم شرا ولا يجلبوا لها شربة ماء، لأنهم توجهوا وجهة مضادة لتكليف الله فكانت أفعالهم لغيره فعذبهم، ونفس المطابقة المنطقية بين فعل الطاعة والفعل المنطقى، تتواجد فى فعل المعصية فيه احداث وزمان وما يتصور انه سيكون منه فى الماضى، سيكون منه الحال ، والاستقبال بنفس الثوابت البنيوية، ونفس العلاقات الحركية بينهما(*).

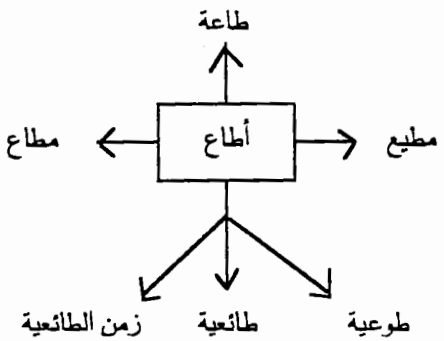
– فعل الكبيرة أو الفسوق: والكبيرة عند المعتزلة لها شأن كبير فقد كانت أصلا لأحد مبادئهم الخمسة (التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) (الخياط ٩٣)، فالكبيرة هى التى على أساسها أجاب واصل بن عطاء(**) بهذا المبدأ (المنزلة بين المنزلتين) يقول عبد الجبار فى كتاب فضل الاعتزال عن واصل: «وهو الذى قال بتغير المنزلة بين المنزلتين» ومعنى ذلك عنده: «ان مرتكب الكبائر ليس بكافر ولا مؤمن، فاسق لأن حكم الكفر زائل عنه. ولأن المدح الذى يستحقه المؤمن كمثل»[٧١]، يعنى ذلك أن فعل الكبيرة فسق لا يشط إلى درجة الكفر ولا يستقيم إلى درجة الطاعة والايمان، ويلتمس فى تتبع وضع الكبيرة شئ من كلتا المنزلتين (منزلة الكافر. ومنزلة المؤمن) ذلك ان العاصى يقر بالله ولكنه يقتحم محرماته ففعل الفاسق هو علم المؤمن

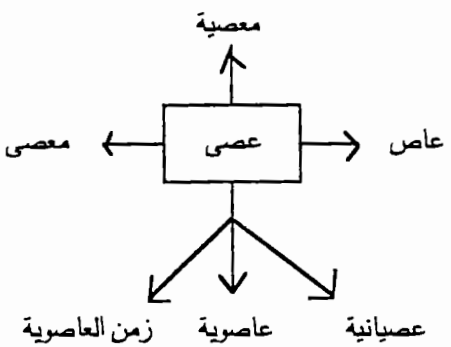
(*) للانجاز ابستمولوجيا ضمنية كما نرى هنا. فالأفق الذى يسمح بظهور نمط تصورى يمنع فى نفس الوقت ظهور غيره أو يعيقه، يسبق أى دراسة بعدية تأتى بعد انجاز الفعل وبالتالى فهو شرط ايجاد. أو ما أسميناه فى توطئة هذه العمل تهيئة للفعل.

(**) التعريف به فى هوامش هذا الفصل تاليا.

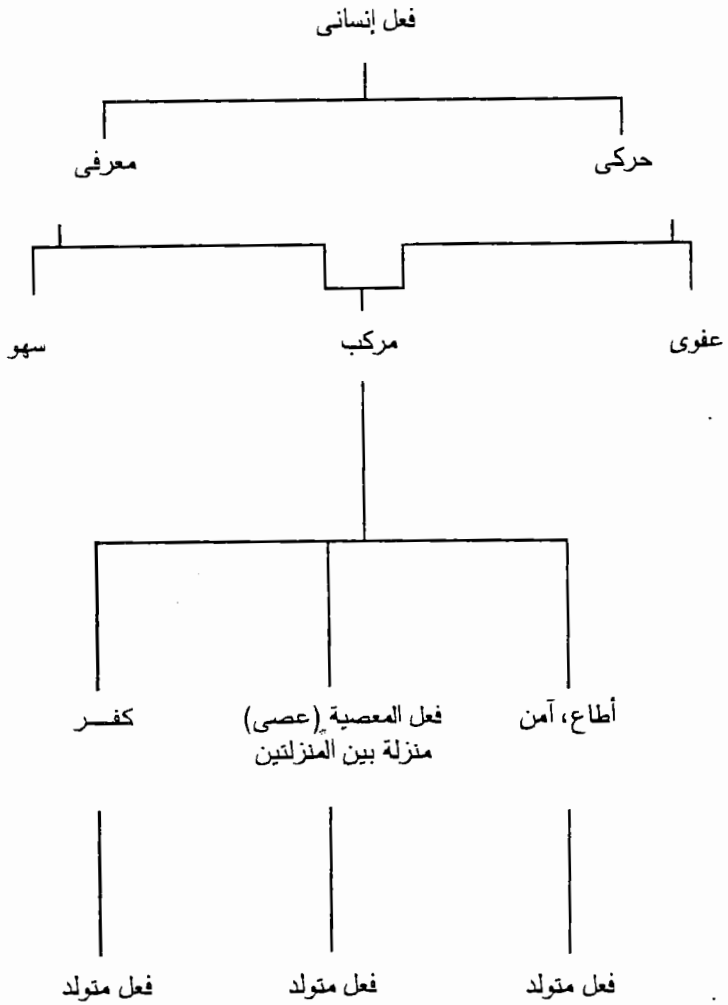


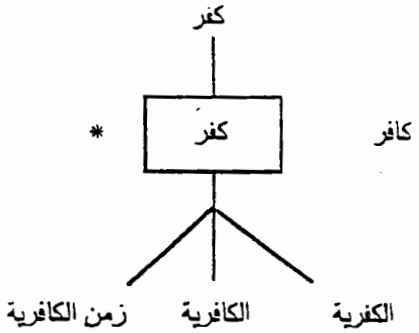
* هذا الفعل يعدى بالباء ولذلك فإنه لازم ذاتيا معدى تأويليا



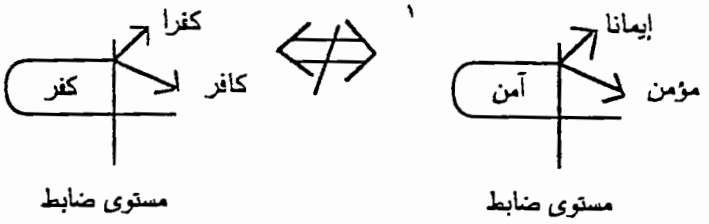


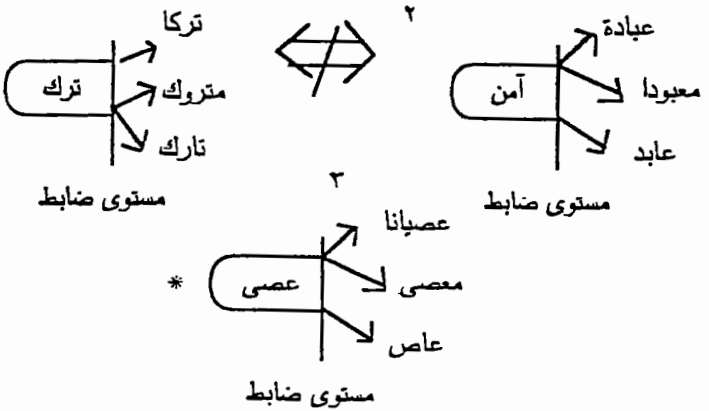
تخطيط توضيحى لفعل الإنسان





* يشبه هذا الفعل فعل آمن بنائيا ولذلك عندى تأويلا بالباء





* هذه الفاعلية تقود إلى إنكار وجود أو احداث نظريا
* هذه الفاعلية لا نظير لها لأنها منزلة بين المنزلتين

المؤمن مع تصرف الكافر، ولكن هذه التركيبة الجديدة للفعل لا تخرجه عن حدود الأفعال السابقة من حيث الوضع الابستمولوجى له، زمانا وفاعلية. هذه الأفعال الثلاثة لها وجهان تحدث بهما اما ان تحدث مباشرة واما ان تحدث بتولد ويوضح الخياط التولد قائلا: «وذلك كرجل أرسل حجرا من رأس جبل فهوى إلى الأرض، فنقول ان هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله اياه»(٧٢). ومعنى ذلك أن ما ينتج عن ارسال الحجر فعل للانسان بعد موته يعاقب عليه أو يثاب.

لكن ماذا وراء هذا الفعل؟

عد إلى تخطيط الفعل الانسانى أولا.

الانسان الفاعل

ان وراء هذه الأفعال فاعلين تتحدد صفاتهم حسب الفعل الذى يقومون به: ففاعل العلم عالم، وفاعل الحركة متحرك، وفاعل الكفر كافر، وفاعل الفسوق فاسق، وفاعل الايمان مؤمن.. وهكذا.

والذى يربط بين الانسان وأفعاله هو هذه الجسور التى لا تمتد إلا بعد تحقيق الفعل ومعنى ذلك أن ما لم يتحقق من الأفعال فى الوجود لا يمكن أن يوصف به الفاعل الا بعد الانتهاء من الانجاز والاتيان إلى آخر الفعل، أى بعد التحقق فى الزمان والتمكن فيه وانتهاء الفاعلية من رسم المنحنى الظلى الانجازى. وحصول الأفعال فى الواقع وربطها بفاعليتها يدل على جملة أمور قبل ذكرها لابد من ذكر الحدود الابستمولوجية الماورائية(*) التى يتحدد على غرارها وضع الفاعل وهى ما

(*) قد يكن لعبارة – الحدود الماورائية الابستمولوجية. طعم مؤذ عند الابستمولوجيين المحدثين الا أن البحث فى العلاقة بين الخطاب وأسسه يجر إلى الاعتقاد أن الابستمولوجيا المتحكمة فى الخطاب هى ما وراءه أو هى قدرة. بالمعنى الدينى والميتافيزيقى تماما. ان الابستمولوجيا الحديثة نوع من كشف قدر الخطاب و«ميناه» الذى يتحكم فيه. لذلك يجب عليها ان لا تتماها بما تبنيه أثناء ممارستها أى أن لا تجعل من مكتسباتها أسسا لممارستها المتجددة حتى لا تصبح هى ذاتها ميتافيزيقا الخطاب، ان عليها أن تتحرر فى كل لحظة من نتائجها وان تتخفف للنقد تخففا دائما، حتى لا تهوى تحت نتائجها.

لا يمكن أن يستدل عليه من حيثيات الفعل وأول هذه الحدود هو المسلمة: «فعل من فاعلين محال» فهذه المسلمة هى التى على أساسها يبنى اسناد أفعال الله لله، وأفعال العباد للعباد، حتى أفعال الطباع للطباع، والكل يذكر متفرغا لفعله لا يشترك معه الآخر فى شئ هذا الحد تكريس لمبدأ السبب الواحد أو الفاعل الواحد والوقوف ضد سببين على فعل واحد. ومرتكز هذا المبدأ (السبب الواحد) منطقيا فيما له فاعل واحد. أى بعيدا عن التفاعل ومرتكزه كلاميا وفقهيا جاء من آية قرآنية «ولا تزر وازرة وزر أخرى»[٧٣] وقد أنتج هنا هذا الاعتقاد الذى جاء أصلا على قاعدة المكافأة والعقاب أو على تحديد من المسؤول عن الأفعال. هذا المبدأ القار الذى لا يعترف بأن الفعل يكون من فاعلين. وقد كانت بنية ماله فاعل والفاعلية السهمية أرضية ابستمولوجية(*) خصبة لهذا التعميم فى جميع الأفعال والفاعلين. ويؤدى كذلك إلى ابعاد حتمى لمفهوم المشاركة فى الفعل الذى يسمح به الحقل الابستمولوجى المنطقى للتأويل فى صورة التفاعل. أما الحد الماورائى الثانى فهو ان «فاعل الفعل هو محققه» ولذلك فان وصف من لم يفعل بأنه فاعل فيه شطط وادعاء على الفاعل، وهنا نقترب كثيرا من الاعتبارات القانونية فى الاسلام كما قاربناها سابقا، ذلك اننا لو قلنا ان الفاعل فاعل قبل ان يفعل لترتبت عن ذلك أمور خطيرة على صعيد التشريع، أما الشروط التى يجب أن تتوفر فى الفاعل فهى القدرة والعلم والاختيار والتخلية والقدرة عند المعتزلة تختلط بالمنع والعلم والاختيار، لذلك تشترط التخلية من الموانع يقول الخياط: «ان من المنع ما يجامع القدرة ومنه ما ينفيها ولا يجامعها. فأما ما ينفيها ولا يجامعها فالعجز والزمانة. وأما ما يجامعها ولا ينفيها فالقيد وما أشبهه. وذلك أن القيد لو كان ينفى القدرة

(*) اننا نعنى بهذا المصطلح متى ورد مجموع الشروط المعرفية الخالصة التى تهيئ لأى معرفة ممكنة، تهيئة قد لا تكون كلها معلنة، بل قد يكون جلها سريا ضمنيا لا يكشف عنه الا النقد الابستمولوجى، والمعرفة ليست هنا بالمعنى الأدق دائما بل قد تكون لصيقة بالخبرة التى قد لا يعتبرها البعض معرفة.

لجاز أيضا أن ينفى الصحة والسلامة لأن القدرة هى صحة الجوارح ولو كان كذلك لم يكن لتقييده وجه، بل تقييده يدل على انه انما مما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع منه لفعله»(٧٥).

ان القدرة ليست اذن هى ما نحكم به بعد فعل الفاعل من أنه قادر، بل هى السلامة من الآفات النافية للقدرة كالمرض للجسم، والقيد وغيره من الموانع، وهى بهذا منفصلة عن الفعل فالقادر قد يكون فاعلا لفعل يقدر عليه يعلم به، يقول الخياط «لو كان لاشئ معلوم الا موجود كان لا شئ مقدور عليه الا موجود، ولو كان ذلك كذلك لكان الفعل مقدورا عليه فى حالة غير مقدور عليه قبل حاله كما كان معلوما فى حالة وغير معلوم قبل حاله» (٧٦) من زاوية نظرنا إلى النص يتأكد لنا أن القدرة عند المعتزلة تسبق فعلها وأن العلم يسبق فعله وقد رأينا كيف يكون الفعل الذى لم يسبقه علم عفويا، وهو كما نعلم فعل تتوفر فيه القدرة والتخلية لكنه يفقد الاختيار والعلم. وقد رأوا أن الاستطاعة فى حد ذاتها منفصلة فيقولون أنها: «قبل الفعل باقية ما بقاها الله تعالى»(٧٧) «والقدرة هى التى إذا صحت على فعل صحت على ضده وإذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده»(٧٨).

وهى قريبة جداً من معنى الاختيار فهى حاملته إذ هى تكافؤ القوة على اتيان بالفعل وضده وهذه هى أرضية الاختيار والارادة، ونلاحظ هنا كون أصحاب المنزلة بين المنزلتين يلحون هذا الالحاح على الصد فقط دون ذكر مبدئهم المميز فى مسألة القدرة على الأفعال (أى المنزلة بين المنزلتين) ويحدد الخياط على لسان أبى موسى المردار مسألة الاختيار عندما يقول: «حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شئ قدر على ضده وتركه»(٧٩).

كل هذه الصفات التى ذكرناها إذا باطنت كائنا ما سمى فاعلا باعتبار ما سيكون إذا لم يقم بفعل وإذا قام بفعل ما فانه يسمى فاعلا باعتبار ما كان. والانسان فاعل باعتبار ما سيكون وما كان عند المعتزلة، ولكن يجب أن نفهم كونه

فاعلا باعتبار ما سيكون حسب المحددات المتولدة عن اعتبار ما كان مرجعا، وتوضح العلاقة التى تمتد على الأفق الابستمولوجى التأويلى بين ما كان وما سيكون أو الماضى والمضارع أن ما سيكون هنا ليس بمعناه الابداعى الخلقى المنشئ لوجود لم يكن ثم كان، بل بمعناه العودى لان المفعولات المطلقة للانسان المبدئى وجدت فعلا والانسان التالى له، سيكررها فما بالك بالمفعولات غير المطلقة؟

ان الفاعل يكرر رسم نفس المنحنى الظلى، فيما سيكون من أفعال على غرار ما كان ولذلك فليس احداثه بمعنى الايجاد من عدم وانما شئ أشبه بالاستذكار واعادة التشخيص. ونستخلص من هذا ان فعل الانسان الايجادى عند المؤولين المعتزلة هو اتباع فى أعمق معانى الكلمة وأدقها. ولهذا يكون السبب الأشعرى تتويجا وامتدادا تاريخيا للفعل الانسانى عند المعتزلة مع تبدل وانحراف فى محاور الاسناد فقط. ذلك أن الأفعال التى نعيدها نحن اليوم هى أفعال مسندة عند المعتزلة للانسان الابستمولوجى الذى قام بها من قبل، ويجب أن يقام بها بعده.

فإذا كان للأفعال وجه ابداعى خلقى، فالذى - أولى - بها هو وحده المبدع لها أما من بعده، فهم من يكررون الابداع والخلق، وتكرار الإيداع والخلق ليس ابداعا ولا خلقا، أما الأشعرى فان كسبه الغامض جدا يغير محاور الاسناد من الانسان إلى الله فالأفعال كلها على الحقيقة لله، بدل الانسان المبدئى أو الفاعل الأولى، عند المعتزلة والقائم بها يكسبها على عود.

ولئن كان هذا التغيير طفيفا فانه يعطى نتائج مختلفة اختلافا عجيبا يترتب عنها قبول أشياء كثيرة، ورفض أشياء أخرى على مستوى النتائج، ذلك ان المعتزلة الذين يقولون بفعل، فاعله على الحقيقة هو الانسان يرسمون حدا لتسيب المسؤولية عن الفعل وليس كذلك الأشعرى على الحقيقة (لا الأشعرى حسب الجوينى أو الباقلانى الأشعرى البيانى، لا الأشعرى المنطيق) والذى يقول صراحة

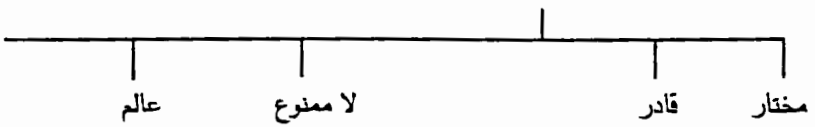
فى كتابه، الذى يقدمه بديلا عن الحلول الكلامية الأخرى أى كتاب «الابانة»: «لا يجوز أن يكون فى سلطان الله تعالى من اكتساب العباد ما لا يريده ...، فلو كانت المعاصى وهو لا يشاء أن تكون لكان قد كره وأبى أن تكون، وهذا يوجب أن تكون المعاصى كائنة، شاء الله أم أبى، وهذه صفة الضعف.. فإذا كان الكفر مما يكون وقد علم ذلك، فقد أراد أن يكون»(٨٠)، «ويقال لهم (المعتزلة) ... السفيه منا انما كان سفيها لما أراد السفه لأنه نهى عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه، ومن يحد له الحدود....

ورب العالمين – جل ثناؤه وتقدست أسماؤه – ليس تحت شريعة ولا فوقه من يحد له الحدود... فلم يجب إذا أراد ذلك، أن يكون قبيحا ان ينسبه إلى السفه سبحانه ويقال لهم أليس من خلا بين عبيده وامائه... وهو يقدر على التفريق بينهم وليس سفيها وكذلك من أراد السفه منا كان سفيها، ورب العالمين عز وجل يريد السفه وليس سفيها»(٨١) وهذا النص المعبر عن نفسه لا يحتاج إلى مزيد بيان فهو يوضح محتوى مقولة وردت قبل هذا للأشعرى، فحواها أن الله يخلقنا ويخلق أفعالنا، وهنا يضيف أن اكتساب العبد لأفعال الخير والشر قد أرادها الله بعد خلق الخير والشر. والذى جعلنا لا نضع الكسب فى فعل الانسان هو هذا أى أن الله يخلق الأفعال ويريد القيام بها على الوجه المكتوب فى الازل، ويخلق القدرة على غرار ذلك، وبهذا ينتفى الفعل بالمعنى الذى يحدده العقل الابستمولوجى العربى، وهو الاحداث والزمن: الفاعلية، واسناده لفاعل قادر عليه مختار له وهو الانسان، وتجاوز الفعل لمفعول مطلق أو مفعول به أوهما معا وأبو الحسن الأشعرى يقول: «... الله تعالى علم ما يكون انه يكون وكتبه، و... كتب أهل الجنة وأهل النار وخلقهم فريقين، فريقا فى الجنة وفريقا فى السعير»(٨٢)، «فقد وجب أن الله تعالى هو الذى قدر الكفر وخلقه كفرا، فاسدا، خلافا للحق، والسداد»(٨٣).

لا يسعنا هنا الا أن نحكم على الأشعرى بما يحكم عليه به نصه، يا ترى ما

هو ذلك الحكم؟ لنعد إلى النص نره، على الضد من ذلك يقول الخياط: «وبعد فالقول بإحالة القدرة على الظلم والكذب قد شارك ابراهيم فيه وأصحابه عالم من الناس»[٨٤]، وهكذا يقود تبدل الاسناد إلى نتائج خطيرة. ان فعل الانسان على الحقيقة لا يوجد الا عند المعتزلة لكن بقاءهم فى النظرة الكلية للوجود المتعالق، فيما بينه منعتهم من أن يتوجهوا إلى الفعل الانسانى فى ذاته فلم يتلفتوا إليه، ولذلك أهملوا وعاءه الابستمولوجى الذى هو التفاعل الدال على تعامل البشر مع البشر، تعامل النبد مع الند، وكرسوا النظرة العمودية للكون وسكتوا عن الكون الأفقى سكوتا تاما. ومع اننا فى هذه النقطة بالذات نصادف بابا عظيما ينفتح على السياسة وبنيتها والفقه وما يجرى بين اثنين الا أننا نترك هذا الباب موصدا لأننا بصدد مفهوم الفعل من أصله الفلسفى المنطقى، لا أكثر. لهذا نبدأ فى اضافة الحلقة الباقية من نظام الوجود الثلاثى وهى الطبيعة، فما هو فعلها؟ قبل الإجابة نوضح الأمور بخطوط بيانية: ونلاحظ ملاحظة أخيرة. ثم نضع جدولا لمفهوم فعل الانسان.

الانسان الفاعل (بعد صحة الفعل)



ملاحظة: لئن كان فعل الفاعل عند المعتزلة يقرر مصير العبد أخرويا وحتى دنيويا فان الفعل عند الاشاعرة لا يقرر مصيره. فإذا كان الوجود الغائى الحقيقى، عند المسلمين هو الوجود الأخروى، فان فعل العبد لاغ عندهم، إذ ليس هو المقرر الأساسى للمصير الغائى للانسان. وستكون نتائج المسائل واضحة إلى أقصى الحدود على المرجعية المتحكمة فى توجيه الانسان نحو الفعل الدينى أو القعود عنه. والانسجام مع حدود الواجب أو عدم الانسجام معها. أخيرا انظر الجدول.

مفهوم فعل الإنسان		الفعـــــــل منطقيـــــــاً									الحكم المعيارى
زمانه / مضمونه		مـــــــاض			حاضـــــــر			مستقبـــــــل			
ابتدائيا / لا زمانيا		عرف	؟	تحرك	يعرف	؟	يتحرك	سيعرف	؟	سيتحرك	سهو/ عفوى
الفعل نوعيا		آمن ١ أطاع	ما آمن ولا كفر (عصى) ١	كفر ١ امتنع	يؤمن ١ يطيع	لم يؤمن ولم يكفر (يعصى) ١	يكفر ١ يمتنع	سيؤمن ١ سيطيع	مؤمن لن يؤمن ولن يكفر (سوف يعصى)	سيكفر ١ سيمتنع	يثاب عليه أو يعاقب
الفاعل نوعيا		مؤمن مطيع	عاص	كافراً ممتنع	يكون مؤمناً	يكون عاصياً	يكون كافرا	سيكون طائعا مؤمنا	سوف لن يكون مؤمنا ولا كافرا (سيعصى)	سيكون كافراً/ ممتنعاً	مثاب أو معاقب
المفعول به	المطلق	إيمان طاعة	معصية	كفر امتناع	يكون إيمانا/ طاعة	يكون معصية لا إيمانا ولا طاعة	يكون كفراً/ امتناعاً	سيكون إيمانا/ طاعة	سيكون معصية	سيكون كفراً/ امتناعاً	يجر ثوابا أو عقابا
	به	مطاع	معصى	ممنوع	يكون مطاعا	لا يدكون مطاعاً ولا مؤمناً يكون معصيا	يكون ممنوعا	سيكون مطاعا	سوف لا يكون مطاعا ولا ممنوعاً. يكون معصيا	سيكون ممنوعا	تضرر
ما له	أ										
.	ب			.				.			

المبحث الثالث

فعل الطبع

نتوقع عادة عندما يكون الحديث عن الطبيعة أن نلقى حديثا، تجريبيا يفهم الأمور فهما خبريا، ولكن توقعنا هنا ليس فى محله لأن حديث بعض المتكلمين عن الطبيعة وفعل الطبع هو فى الحقيقة حديث عما وراء الطبيعة، كيف ذلك؟

لقد علمنا من المبحثين السابقين أن مفهوم الفعل يسلكه نظام احالى ضرورى. والنظام يجرد فى صورة فعل وفاعل ومفعول. وهذه الصورة يمكن أن تفهم على أنها سببية، لكنها ليست سببية طبيعية: (إذا توافرت نفس الأسباب حصلت نفس النتائج).

والعبرة هنا فى المعنى الذى يعطى للأسباب (وهى الطبيعة)، الا أن السببية التى نراها عند المؤولين ومناطقة اللغة. سببية، يمكن ان تسمى «فعلية» ومع اختلاف المحتوى بينها وبين السببية الطبيعية، فانها تتشابه معها فى صورة العلاقات وعدد الخانات البنيوية التى تربط بينها تلك العلاقات، والآثار، فنقول مثلا أن الفاعل مسبب، والفعل سبب والمفعول مسبب. يعنى ذلك أن الضرورة العقلية البيانية على وجه الخصوص موجودة وبشكل صارم.

ان الحديث الذى سنلجه الآن ليس حديثا فى السببية الطبيعية، بل فى السببية الفعلية، والسببية الفعلية هى التى رأينا مثالين عليها فى المبحثين السابقين. وننبه إلى أنه حديث موجز لضيق المساحة التى شغلها فى الفكر الكلامى، إذ لم يقل به الا بعض المتكلمين. وكما رأينا فعل الانسان لا يفهم فى حدوده الانسانية وانما يعرف من وراء تسلسل كونى. فكل فعل الطبيعة لا يفهم الا من وراء علاقة

الطبيعة بالكون والوجود وعلى وجه الخصوص علاقتها بالخالق. ان الطبيعة، محدثة، ما فى ذلك أدنى شك عند المتكلمين القائلين بفعلها، ويعنى ذلك أن أهم فعل التكون أو فعل الكينونة، سابق على فعلها هى. أما مجال الفعل الباقى لها فهو فعل الحركة وخاصية الجسم فيما طبع عليه أو جبل، أو خلق (بمعنى واحد) ويعنى الكل مضادة الاختيار. ومن ثم الجبلة على فعل من جنس واحد. أما من تكون منه أفعال مختلفة فهو المختار لأفعاله: «لا المطبوع عليها»، ويظهر من الوعاء المنطقى للمطبوع، أنه فى خانة المفعول، يقول الخياط على لسان ثمامة: «وهل المطبوع عند ثمامة الا الأجسام المعتمدة المحدثة؟» و«المطبوع على أفعاله عند أصحاب الطباع هو الذى لا يكون منه الا جنس واحد من الأفعال كالنار التى لا يكون منها الا التسخين، والثلج الذى لا يكون منه الا التبريد»(٨٥). ويتميز فعل المطبوع عن فعل الانسان وهما مخلوقان، بالاختيار وما يتعلق به. يقول الخياط على لسان ابراهيم النظام: «ان الجنس الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل ويستدل على ذلك بالنار التى لا يكون منها الا جنس واحد» (٨٦). إذا وضعنا الفعل الطبعى فى هذا الموضع أمكننا الحديث عنه فى اطاره ذاك، ولن نفصل فى البنية بل سنتناولها معا مجملة فى وجه نقاشى واحد. يحدد الخياط أفعال الطبع عند الفاعلين بها على النحو التالى:

«ان فى هذا العالم أشياء خفيفة ان خليت وما طبعت عليه علت كالنار والدخان وما أشبههما وأشياء ثقيلة إذا خليت وما هى عليه نزلت كالحجر وما أشبهه. وان الحى يتحرك من ذات نفسه والميت يحركه غيره»(٨٧). والانسان ليس محدثا للطبيعة ولذلك فان طبيعة الحركة جبلة من الخالق أصلا. ويؤكد معمر بن عباد السلمى ذلك عند قوله: «ان هيئات الأجسام فعل للأجسام تباعا. على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاته طباعا»(٨٨). ومحل هذا الفعل عالمنا هذا والأفعال فيه هبوط وعلو، يقول النظام: «ان الخفيف ان خلى وما طبعه الله عليه علا ولحق بأعلى عالمنا هذا وان الثقيل ان خلى وما طبعه الله عليه نزل ولحق بأسفل عالمنا

هذا، «لا لأنه فى العلو ولا فى السفل عالمان سوى عالمنا هذا يلحق بهما الخفيف والثقيل إذا خلينا وما طبعا عليه»[٨٩]. وهذه الحركات ليست هى الأجسام، بل «ان الجسم انما يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه». ولذلك فالاختلاف لا يكون بين الأجسام، وانما بين حركاتها «فالشئ الواحد لا يخالف نفسه ولا يكون غيرها. فوجب بذلك ان الاختلاف والتغاير انما وقع بين شيئين هما سواه وهما السكون والحركة»[٩٠] ان الفعل الأساسى للطبع هو الحركة، والحركة نوعان: علو وهبوط. والطبع هو فاعل - (إذا صح التعبير) - هذه الحركة لأن الله خلقه فى الأجسام مهيئا لفعلى الهبوط والعلو. وكما دأبنا من قبل على تلمس الفعل داخل الرؤية الاسلامية، فاننا سنتلمس أصل هذا الاعتقاد كذلك من داخل هذه الرؤية. التى ترى الحركات بشكل حسى طبيعى غير هندسى «كجلمود صخر حطه السيل من عل» أو النار التى ترتفع إلى الأعلى. أما المفعول به لهذه الحركات فهو المتحركات (الأجسام). بيان ذلك ان الذى يتحرك إلى الأعلى أو الأسفل من الأجسام، يتحرك بالجبلة أو الطبع. لكن هذا الطبع من خلق الله، كما أن الاجسام من خلقه. فإذا أردنا أن نستنبط عناصر البنية فى مفهوم فعل الطبع، كانت عندنا الهيئة وهى بمثابة الفاعل. والتحرك وهو الفعل. والمتحرك وهو المفعول به. والحركة وهى المفعول المطلق، ومن ميزات هذا الفاعل أنه مطبوع، أو مجبول أو مجبور على ان يتوجه بفعله وجهة أحادية بشرط التخلية(*)، ومثاله النار الحارقة، وأما الفعل وهو الحركة فهو سهمى الفاعلية فاما علو واما هبوط. وأما الجسم فهو الذى يملأ مسافة الفعل الحركية زمانا ومكانا. وعلى كل حال فان الميزات الهامة التى يتميز بها فعل الطبع عن غيره من الأفعال هى: مسألة الأحادية. ومسألة عدم الاختيار، وعدم التكليف. أما المسائل الأخرى كالتشابه فى البنية. والتسلسل

(*) مسألة التخلية هده استنزفها الغزالى استنزافا كبيراً حتى جعل منها قضية مصيرية. وربط رجليه بها ربطا محكما وهى قضية تزن آلاف الأطنان.

السهمي الفعلي، وسهمية الفاعلية. والوظيفة الوجودية، فان الطبع يشترك فيها مع فعل الله وفعل الانسان. ونستطيع أن نقدم مثالا توضيحيا لفعل الطبع وليكن مثال النار: أن النار من خلق الله ولكن الله خلقها تحرق، وتلك هى هيئة الخلق ولكن هيئة الخلق هذه ليست احتمالية ذات أوجه، بل هى أحادية الوجه كالنار لا يمكن أن ترتبط بغيرها من الأجسام «عادة» الا بفعل واحد هو فعل الحرق، بينما للانسان - مع أنه مخلوق لله مثلها - أكثر من وجه للفعل، وأكثر من جنس من الأفعال. ولن يكون للنار الا ذلك الفعل «الجبلي» الذى هو «الحرق» ولن يكون لها من المفعولات الا المحروق. وكذلك نفس الشئ بالنسبة لمثال الحجر الساقط، وهذا تخطيط توضيحى لمفهوم فعل الطبع:

جدول فعل الطبع: المفهوم

الصورة / المحتوى	الفاعل	الفعل	المفعول به	المفعول المطلق
(*) الفعل فى النار ١	هيئة النار/ طبعه	احراقى/تحرق/حرقت	الاجسام	حرقا
(**) فعل فى الحجر ٢	هيئة الحجر/ طبعها	اهبط/يهبط/ هبط		هبوطا

استفادات

أولا: نستفيد من جرد هذه المباحث الثلاثة ان العلاقة بين الفعل وفاعله لم تطرق كلاميا الا من خلال بعد واحد هو بعد التأثير التابعى لا التأثير المرتد، فمع أن المتكلمين يقررون بكل صرامة أن الكائنات الفاعلة تسبق أفعالها وأن الفاعلين من ثم مؤثرون فى أفعالهم، الا أن الكينونة المرتدة على الفاعل من فعله تبقى

(*) رسم الفاعلية الأولى هو: فا ف. أ ب .م.م.
(**) رسم الفاعلية الثانية هو: فا ف. م.م.

مطموسة المعالم بسبب الحيلة البرهانية القائمة على «صحة الفعل» . ويدعو هذا إلى اعتقاد شبه جازم بان الأفعال تخرج بتأثيرها عن دائرة الفاعلين فتتجه منهم سهميا عبر الفعل إلى المفعول ويعنى ذلك ان الفاعلية الذاتية لفاعل مالا تشارك أبدا فى انشاء كينونته، مادام قيامه بفعل لا يرتد إليه بل يتجه إلى كينونات أخرى يؤثر فيها أو ينشئها.

وأوضح مثال على هذا الأمر هو الانسان: فالانسان كائن من خلق الله واقداره على الأشياء من الله وفعله دائما فعل فى «غير» (موجود آخر) . ولئن كان هذا الواقع يستند على حقيقة ماورائية هى ان الانسان (خلق كاملا) «لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم» (التين٤) مما ينجر عنه ان الفعل الانسانى لا يمكن أن يكون امتدادا لخلق الله وكمالا له، فان التعميم النظرى يقتضى ذلك لأننا إذا قررنا ان فعل الانسان مشارك فى كيانه والانسان «شاهد» ، فان فهم العلاقة بين الموجود (الغائب) وفعله سيتبلبل. ومع أن المتكلمين أقروا الانفصال التام بين كيان الفاعل وفعله فانهم مع ذلك توجهوا وجهة مضادة من الناحية العملية لما أقروه نظريا عندما أكدوا ان الانسان الكافر يعاقب والله العالم يوصف بالعلم... فمع أنهم فصلوا بين الاثنين فى الكيان (الفاعل والفعل) الا أنهم ربطوهما مصيريا، فجعلوا مثلا مصير الانسان كيانيا قبل أن يفعل مربوطا بالكائن الانسانى بعد أن يفعل، بل جعلوا الفعل متحكما فى الكائن، فالانسان لا ينظر إليه عندهم من حيث هو انسان بل من حيث هو فاعل (كافرا أو مؤمنا أو فاسقا) . وينطلى نفس الأمر على الله، فالله خالق والخلق شئ يميزه عن غيره من الفاعلين. ولكنه كائن أيضا، كونه مربوطا بفعله(*)، وهنا يبدو الاشكال فى أوج تأزمه، فهو اشكال مطروح وقد حل حلا معتما بصحة الفعل.

(*) هذه المسألة فى منتهى التعقيد - أو كذا بدت لى - لأن ربط الله بفعله يترتب عليه ربطه بمسؤوليته الأخلاقية عن فعله، ولكن المتكلمين رفضوا ان يقود هذا الترابط الفعلى بين الله الكائن وفعله إلى ربطه بالمسؤولية عن الفعل، فإذا كانت مسألة الكيان غير المتأثر بالفعل =

ثانيا: «بصحة الفعل» تجنب المتكلمون مأزق الكائن الفاعل، ولكن هذا قادهم إلى التضحية بمبدئهم السحرى العجيب (قياس الشاهد على الغائب) فهاهم عندما يتوجهون من الله المعبود إلى الانسان العابد، ينطلقون من الغائب إلى الشاهد لأن صحة الفعل لا تتأكد الا عندما نجد المفعول، والمفعول هو المعبود (الله) ولذلك وجد المتكلمون أنفسهم يستدلون بالغائب على الشاهد نتيجة تتبعهم لصحة الفعل. وسيقودهم هذا إلى أمر طريف، لم يكونوا ينوون الوصول إليه، وهو: البرهنة على الانسان (الشاهد) فالبرهنة على العبد مادام المعبود موجودا جلية والعبد هو الانسان، (عاصى أو طائعا أو كافرا)، فصحة الفعل عند المتكلمين تفوق استدلالنيا قضية الشاهد والغائب.

ثالثا: والنظرة التبريرية للمتكلمين جعلتهم لا ينظرون إلى الفعل الانسانى نظرة مباشرة، بل من خلال مثلث علائقى هو: الانسان: الله والكون الذى يجرى عليه فعل الانسان أو الله، فلكى نفهم الوضع الحقيقى لفعل الانسان علينا ان نعلم ان قدرته من الله.

وكفعل الانسان فعل الطبع، إذ يمران دائما من خلال أقدار الله أو طبعه هذه

=الذى قام به نفس الكائن، مبررة بوضع ابستمولوجى هو وضع الفاعلية السهمية الشعاعية، فان المسؤولية عن الفعل الالهى تبقى غامضة من الناحية المنطقية وبالتالى يجب البحث عنها فى معطيات الوعى الجديد الناشئ عن المسلمة الدينية. ان ربط الله بمسؤوليته يرفض كلاميا من سبيلين (المعتزلة – الاشاعرة)/ سبيل التنزيه عن فعل تقتضى المسؤولية عنه خرقا لوضع أخلاقى كما فى استحالة الظلم على الله عند المعتزلة. وبالتالى لا تطرح المسؤولية من جانبها السلبى، أى لا تطرح فى ثنائية الاحتمال مما يعنى عدم طرحها كاشكال أخلاقى (ايجاب/ سلب). وحتى فيما يمكن أن يسمى مسألة «التسليط» فالله ليس مسؤولا عن فعله مهما كانت طبيعته. فمن مرجعية التسليط الأشعرية يفعل الله ولذلك فان منطق الاحتجاج على الله مرفوض مادام التسليط هو ثابت التقاضى. فالفعل الالهى بهذا مقطوع عن المسؤولية الأخلاقية، أما بقطعه عن صورته الاشكالية (خير/ شر) الأخلاقية، وذلك بسلاح التنزيه عن الشر أو بقطعه كلية عن أى حجاج أخلاقى وذلك بثابت «التسليط». نتذكر هنا، عرضا – فصل الأمير عن مسؤوليته الأخلاقية، وتنزيهه عن الثنائية الاخلاقية. لم لا؟

النظرة جعلت المتكلمين يعزفون عزوفا تاما عن تصور متكامل للأفعال الانسانية، ولذلك كانوا لا يعرفون الأفعال الانسانية المركبة الغائبة الا من خلال الواجب الالهى، فالانسان الفاعل عندهم اما كافر أو عاص أو مطيع. والمعرفة والحركة لا تكتسبان معنى بذاتهما بل لابد أن تكونا منتميتين لأحد أحوال الفعل المركب والا لم تعدا من الأفعال ذات المعانى. فإذا كان الأمر هكذا فان نتيجتين كبيرتين ستترتبان على هذه الأمور أولهما: ان الفعل المباشر بين الانسان والانسان غائب تماما عن الوعى الكلامى، وكذلك الفعل الذى بينه وبين الأشياء المادية، وبالتالى فالفعل الانسانى «فعل بواسطة». وينضاف لفعل الانسان فعل الطبع، أما الفعل الوحيد الذى لا واسطة تعلوه فهو فعل الله، وهو الفعل المباشر فى الوجود. وثانى النتيجتين أنه ليس للفعل قيمة فى حد ذاته الا إذا أصبح مركبا وكل ما سوى السهو والعفو من الأفعال مركب غائى، لذلك فان كل فعل غائى، فعل مصنف دينيا. وبالتالى فان الفعل فى الحياة اليومية والفعل السياسى والتنظيرى، كل ذلك أفعالٌ لها مقياس ضابط هو الدين الإسلامى، فما يرضى عنه من الأفعال حسب المؤول داخل فى ما رضى عنه الدين، وما سخط عليه المؤول خارج عن الدين.

رابعا: ننبه إلى أن عملية الاستغراق التى قام بها النص المباشر لتضييق الاحتمال فى معنى العبارة المنطقية وأوجه البنية اللغوية (التخصيص الدلالى والبنيوى) فقد تولدت عنه حركات استغراق أضيق داخل أوساط المؤولين فيما بينهم، وذلك عندما ادعوا ان رأى كل واحد منهم فى المسألة المؤولة هو الوجه الاستغراقى الوحيد لها، وقد نتجت عن هذه الحركات التأويلية «الفرق» الاسلامية التأويلية.

خامسا: ان اهمال بنيات معترفا بها فى منطق اللغة، أو السكوت عنها فى التأويل الكلامى، كبنية مالا فاعل له، وبنية التفاعل، جاء نتيجة الحد الماورائى الذى يهتم بما له فاعل، وما فاعليته سهمية لأنهما هما الأفق الابستمولوجى الصالح لتظليل النظرة الرؤيوية الاسلامية للوجود. أى التخصيص الاسلامى.

سادسا: يقودنا تعامل المتكلمين مع الوجوه المنطقية للغة ودلالاتها، وتعاملهم المنهجي مع صحة الفعل تارة، والشاهد تارة، إلى القول بأنهم لم يكونوا يبرهنون بالمعنى العقلي داخل الكليات الابستمولوجية المنطقية العربية وانما كانوا يصادرون على المطلوب، فهم مبررون اذن، والتبرير له قواعد خصوصية تضبطه غير قواعد البرهان. فإذا جاز قول ذلك فاننا نستطيع أن نطلق على عمل المؤولين: التبرير البرهانيّ. وقاعدة التبرير هي طبيعة الاختيار الأبستمولوجي ذاته. أي اختيار وجه بنيوي ودلالي وحيد. وترك بقية الوجوه.

سابعا: ان الله الفاعل = وهم أهم الفاعلين – غائب عن الشهود ويعبر عنه بضمير المفرد المذكر الغائب «هو»، لأنه يطابقه وجودا عند المتكلمين فهو أفقه الأبستمولوجي الحاوي له والله يستغرق وجوديا رؤويا هذا الضمير المحيل ابستمولوجيا في منطق اللغة على أغيار كثيرة وبالتالي فان الاستغراق الدلالي أسس مفهوم الله في ضمير الغائب المفرد المذكر واستغرقه أثناء صراعه التأويلي ومع غيره من المدلولات. ونفى غيره من الموجودات عن الساحة الدلالية لهذا الضمير الهام وكانت النتيجة هي استغراق الله للغياب على ساحة المنطق والوجود. أو المنطق الواقعي في النظرة الإسلامية، منطق الحقيقة التي انشأها التأويل في حركته الاستغراقية لأجل الحصول على «فحوى الخطاب» وهذا الوضع الابستمولوجي مريح في مواطن كثيرة لشاغله – فهو لا يؤمر بحكم غيابه إذ الغائب لا يؤمر منطقيا ومن هناك وجوديا. ولا امكان لفعل لا تحتوى دلالته الذرية الأصلية على احالة ضرورية على الغائب الذي هو هنا وجوديا (الله) ...

ثامنا: لم يستطع المؤولون ان يتجاسروا على البنية الأساسية للفعل العربي ولذلك لم يحاولوا ان يعدموها بل اكتفوا بالاعدام النحوي، لكينونة الفعل وهذا ما حبسهم في محبس لا مخرج لهم منه هو زمنية الفعل وحدثيته، وبالتالي نستطيع ان نجيب على تساؤل من مثل: هل كان الجهد التأويلي الكلامي خرقا واعداما للكينونات الانشائية أم كان تفهما لها؟ بأنه كان تفهما لها أو تفهما للصورة التي

فكك أو أعدم بها النحاة فعلهم وبددوا كينونته النشئية. ان ما قام به المؤولون المتكلمون هو الاقبال على قطع غيار الفعل النحوى للاستفادة منها فى بناء مركبتهم. أو قاموا هم أنفسهم بالتفكيك النحوى إذ كانوا نحاة، للحصول على البراغى والقطع.

تاسعا: لم يكن هذا الجهد بالقادر على انشاء بنية ودلالة لم تكونا موجودتين. يستوى فى ذلك الخطاب المباشر والخطاب التأويلى. وبالتالى فان «مسح الطاولة» فيه نظر من الناحية العملية. ذلك ان الخطاب المباشر خاضع لنظام أو أنظمة لغوية معينة أى إلى العقل المنوى فى حقل اللغة. والخطاب التأويلى خاضع للخطاب المباشر والوعى بأنسقة اللغة على حد سواء، أى للعقل المعلن/ المنوى معا. ان كل العمل والمشروع الاسلاميين أبنياً على خصم لأوجه الامكان الدلالى والبنيوى داخل المدى النسقى والمفهومى فى معقول اللغة، أى فى الحد من الامكان العقلى المتناثر داخل اللغة. وهذا هو ما يجعل الخطاب الاسلامى خطابا، بالمعنى الذى نطلبه هنا، الخطاب الذى يحكمه انتظام داخلى ينصب فيه، ويعتبر مصبه وجهة وحيدة لنفسه فيكون خطابا منسجما مع ذاته لا يفرز السموم التى تقتله عن قصد، خطابا لا يخلق متاعب لنفسه بيديه. أو لا يضع الشغب لنفسه فى خطته الواعية. ولهذا يصعب على من ينطلق من منطلقات هذا الخطاب أن يحصل على نتائج أخرى غير التى ينتهى إليها الخطاب نفسه بخلاف ما إذا انطلقنا من أرضية مقابلة مناظرة. كالآراء الأخرى المضادة. أو أرضية كلية شاملة، كأرضية العقل العام بالنسبة للخطاب العقلى الخاص: (اللغة: الخطاب).

عاشرا: ان ربط الخطاب الاسلامى (المباشر: التأويل) فى اطار المعقول وعقله اللغويان لا يعنى أن هذا المعقول والعقل الذى يعقله، مفارقان للعوامل التى تتحكم فى أى عقل آخر غير مغاير. بمعنى أن هذا العقل الكلى مربوط بما يحكم فعله من عوامل اجتماعية سياسية اقتصادية... لكن العمل كما نرى ينقسم إلى مرحلتين: الأولى الربط بين الخطاب، والعقل المؤسس له. والثانية: الربط بين

العقل العام من خلال اللغة، وشروطه الاجتماعية. وبما أن العمل هنا يتركز على الاستلاف العقلانى بين أنهار وبحار معرفية من خلال الخطاطات السالكة للمفاهيم والبنى، فاننا نقتصر على المرحلة الأولى، لأنها هى التى تتوفر على معطيات معطاءة صالحة أو كما يبدو. أما المرحلة الثانية فلابد لها من جهد انتروبولوجى عملاق يفتح القمقم عن معطيات غير التى يتعامل بها ويعمل عليها إلى اليوم عشاق «العقل السفلى».

حادى عشر: استطاع الخطاب الاسلامى ان يجعل من امكانه الوحيد واقعا يستطيع أن يرجع إليه وذلك بواسطة الممارسة الفعلية. فهذه الممارسة التى شكلت نسقا من الأفعال لكل منها دلالة يكتنفها الفعل الاسلامى، وضعت المنطق الامكانى فى خصومة مميتة مع واقع قائم هو الواقع الاسلامى مما سيتولد عنه نوع من انقلاب الخطاب على أصوله، واعدامها مدعوما فى ذلك بالواقع الذى جسده (النسق السياسى، والعبادات، الخ) وسيظهر هذا الاعدام فى تحويل الخطاب لنفسه إلى مرجع لكل امكان.

ثانى عشر: استخدمنا فى هذا العمل ضمنيا ما يمكن أن يسمى «مدى مفهوميا» وهذا المدى يوصف بأنه القدرة التى يتمتع بها مفهوم مستقل الكيان للتأثير على مفاهيم أوسع أو أضيق منه بحيث تنضوى تحت دلالته ونسقه ومثاله مما رأيناه تأثير بنية، الفعل الكامل، الضمنية (الفاعل الفعل المفعول المطلق المفعول به....) على تصور الوجود اسلاميا وبصورة ضمنية أيضا.

هذه البنية المنطقية التى رسخت رؤية وكبتت اثنتين هما بنية التفاعل وبنية مالا فاعل له ومنعت من الظهور فعليا على صعيد الوجود الشامل.

ثالث عشر: كل مفهوم يعتبر من خلال ما رأيناه اما ذريا أو نسقيا: وأى من الاثنين يكون تعميما أو تخصيصا:

١- فالتعميمى من المفاهيم يكون نسقيا وذريا: مثاله من النسقى: احالة الفعل

على الفاعل احالة يتشكل منها نسق، ومثاله من الذرى احالة كلمة الفعل على جميع الأفعال المتسقة عنه لفظا.

٢- والتخصيصى من المفاهيم يكون نسقيا وذريا مثاله من النسقى: احالة ضرب على ضارب. وهو ناتج الصراع البنائى الدلالى التاريخى. ومثاله من الذرى - احالة اللفظ على مدلول بعينه وهو بؤرة الدلالة التاريخية ونتيجة من نتائج الصراع الدلالى اللفظى التاريخى ولنا منه مثال فى كلمة «الله».

والنسقى من المفاهيم بنائى أى أنه يرقى باللفظ ذاتيا من مستوى تفرده إلى مستوى بنائه لأكثر من نسق بحيث يغطى كل امكان بنائى. مثال ذلك دلالة فعل (مثلثة) على كل امكان بنائى للنسق الضمنى للفعل، (احالة على جميع المحلات المؤلفة لنسق مفهوم الفعل) بعد أن كان منفردا لفظا. والانتقال تم بواسطة دلالة الفعل الفرد التى تصل بمداها إلى كل تخصيص ذرى فى أى فعل من جهة. ومن جهة أخرى تصل إلى كل تعميم فعلى، ومن ثم إلى احتواء الامكان البنائى داخل نسق أو أنسقة قليلة هى على وجه التحديد الفاعلية والانفعالية.

والمفهوم البنائى ينقسم إلى قسمين عمومى وخصوصى (لا تعميمى وتخصيصى اللذين رأيناهما).

١- فالعمومى مثل احالة مفهوم الفعل على كل بنية ممكنة أو نظام تنتسق فيه عائلة الفعل (الفاعل المفعول...) لا كالفاظ لها خصوصيتها الدلالية بل كمحلات مستقلة مخارجة لمحل الفعل (اللفظ) من حيث هى وظائف.

(ب) والخصوصى كاحالة البنية العامة للمفهوم على خطاب تصورى، اختير من جملة امكانات الانبناء العمومى وهو الخطاب التاريخى المقترن بالتخصيص التاريخى فى الدلالة الذرية التاريخية، ولنا منه أمثلة أهمها الخطاب التأويلى للقرآن الذى اختار وجها احاديا من الامكان الانبنائى فى المنطق العام. هذا التخصيص البنائى هو مرتكز النظرة التأويلية. ونلاحظ أن الدلالة

اللفظية التاريخية التى هى مصدر لامكان التعالق بين المحلات البنيوية فى المنطق التاريخى، تندمج فى المعجم، والدلالة الاسلامية تاريخية من هذه الناحية ويمكن أن تصبح معجمية.

رابع عشر: على أضواء هذا نستبيح الحديث عن خطاب إسلامى داخل نسق منطقى، وأفق امكانى معرفى ضمنى عكسته بنية اللغة ودلالتها، وذلك لأن هذا الخطاب اختار ممكنا بنائيا وممكنا دلاليا، من داخل الأنساق والدلالات وغطى البقية بزخم الفعل الواقعى دعما لهذه الوجهة المنطقية والدلالية.

– الا أنه من السذاجة أن نتصور أن الخطاب قادر على أن لا يسكت، ان آلية الخطاب نفسها تتطلب السكوت، فالامكان العام يحمل تناقضه فى كفيه وعليه فان الخطاب – لابد – واقف أحد الموقفين التاليين: أن يختار نسقا ودلالة من داخل المنطق العام المتعدد الامكانات وبهذا يبرز ويوجد. أو يخرج على جميع الأنسقة وبهذا يكون مخارجا وغريبا. وغرابته هذه تجعله غير مفهوم أو غير معقول. اذن الخطاب تخصيص داخل النسق العام وانتقاء منه ولولا ذلك لما أقنع أحدا ممن يتوجه إليهم. انه مقنع متى انساق مع أحد أنظمة المنطق الضمنية أو الصريحة. والخطاب الاسلامى مثال على هذا الانسياق.

خامس عشر: وأخيرا انتهى الخطاب دون أن يستخدم المؤنث فى وظيفة واحدة من الكون الفسيح، رغم سماح المنطق العام بذلك. لا موجود مؤنث فى ميتافيزيقا الخطاب بينما يوجد المذكر موجها الخطاب وموجها اليه.

استخلاص وخروج

ان للفعل فى الرؤية الكلامية الاسلامية صورة موحدة من جهتى الثوابت والمتحولات البنيوية فلا يوجد «فعل» مهما كانت رتبة صاحبه الا وله فاعل ومفعول. وتربط العناصر الثلاثة علاقة الفاعلية، ويقع الاختلاف بين «فعل» و«فعل» حسب الخطاطات الانتولوجية، المصنفة للموجودات الفاعلة، ومدى قدرتها، فالله يفعل الخير فقط عند المعتزلة، ويفعل أو يريد الخير والشر معا عند الأشعرى، والانسان يفعل الخير والشر عند المعتزلة. ولا يفعل شيئا عند الأشعرى، والطبيعة تفعل فعلا لا خير فيه ولا شر عند بعض المعتزلة. والمهم من كل التنظير الذى يعالج اشكال الفعل فى الوجود انه يثبت لله الوجود المتفوق. وانه خارج دائرة الوجود المحدث. وان غيره داخل فى الاحداث، يتفق فى هذا كل المتكلمين مهما اختلفوا فى الحدود المرسومة للحدوث والقدم. وهذه الحدود بين القدر والحدث، يرسمها الفعل فى علاقته بفاعله فمادام الفاعل متقدما على فعله، فإنه خارج عن حدث الفعل وما يصحبه من تزمن. وإذا كانت الأزمنة الوحيدة المعروفة فى «الحقل البيانى» هى: الماضى، والحال، والاستقبال، فان الله هو الفاعل للعالم الواحد فى الوجود، بصفته كائنا متقدما على فعله الذى مفعوله العالم. وهذا هو ما جعل المتكلمين يقررون أن الله قديم والعالم محدث، والله خارج على حكم الزمن والحدث لخروجه عن حكم الفعل الذى أحدث العالم، أما الصفة المنجرة عن الفعل فقد كانت محل خلاف: أقدمية؟ أم حادثة؟ أكيانية؟ أم زائدة على الكيان؟

– وتقرير أسبقية الفاعل على فعله وجودا شملت فعل الانسان الذى سبقه خلق الله لهذا الانسان، لكن الانسان خارج عن زمن فعله واحداثه بكينونة، كما أن الله خارج عن حكم نعته بكونه. والفرق بين الاثنين هو ان الانسان يحسب عليه فعل

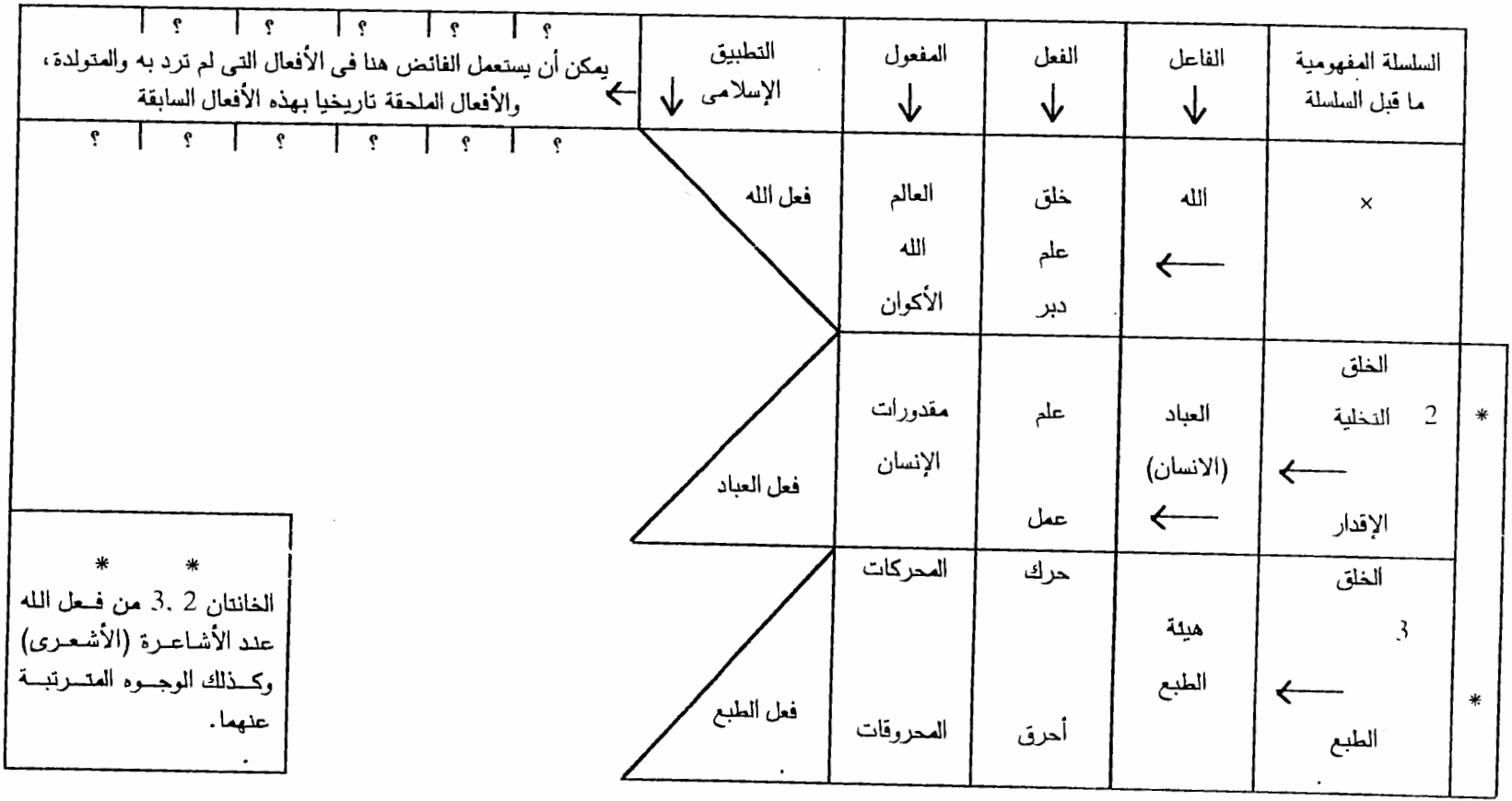
الله له بينما لا يحسب على الله فعل فاعل سبقه. فالله لم يسبق بفعل يكون بموجبه زمنيا أو محدثا، والانسان سبقه فعل كان بموجبه محدثا زمنيا بزمن واحداث فاعلية ايجاده أصلا. ولذلك فهو محدث باعتبار كينونته: (كائن زمنى حدثى) وهو متقدم على فعله خارج عن زمنه وحدثه باعتبار فعله الانسانى الا أن مشكلة انخلاع الصفة من الفعل على فاعله تبقى دائما ثقبا كبيرا لا سدادة له. وكما هو واضح فان المسيرة التبريرية توقف الكون حيث يجب أن يقف – عندها – وهذا هو عمل العقيدة الاسلامية الكلامية هنا فهى تضع حدا للتسلسل الحدثى حسب التولد التصورى بين الفاعلين والأفعال. ذلك أن التسلسل العقلى العام لمنطق اللغة يقتضى أن يكون قبل كل كائن فعل، لا إلى نهاية، والعكس صحيح. وعمل العقيدة اذن هو ايقاف التسلسل عند الله. واخراج الله عن فعل الاحداث يتحدد اتحادا عضويا باخراج كينونة الكائن عن فعله عموما، ولهذا خرج الانسان عن فعله وخرج الطبع عن فعله بنفس الآلية التى خرج بها الله عن فعله. لكن خرج ودخل فى النهاية بسبب صفات الأفعال.

ونستخلص استخلاصا فلسفيا من هذه المسألة وهو أن الكيان عند المتكلمين لا يكون الا كاملا، ولذلك فلا حاجة له بما يفعله لاتمام كيانه، ويعنى ذلك بصورة غير مباشرة أن الأفعال لا تنتج إلا كيانات «غيرية» فالله لا يخلق الالهة (ذاته) وانما يخلق العالم، والانسان لا يخلق الانسان (ذاته). وإنما يخلق الصنائع، والطبع لا يخلق الطبع وانما يخلق أفعاله (مطبوعاته). ولا يوجد فى الوجود كائن لم يتقدمه فعل تكوين الا كائن وحيد هو الله.. هذه النتيجة الفلسفية مستخلصة من اعتبار الفعل مخارجا لكينونة فاعله غير مؤثر فيها، وستفسد متى اعتبرنا ان الفعل فعل ايجابى مرتد على الذات الفاعلة منشئ لها وهو ما غمض هنا. وبرز خلافه وانبنت عليه «غيرية التأثير» بالنسبة للفعل.

وينتج عن ذلك ان كل الكائنات آتية من تسلسل سببى فهى بذلك كائنات

سببية الا الله وحده فانه كائن لا سببى، كما أنه لاحدائى، ولا زمنى. ولما كانت أفعال هذا الكائن صحيحة بدليل «العالم» ، فان فعله «ماض». ومع هذه الاختلافات الجوهرية بين الفاعلين فان المحلات البنيوية تدمج المعطيات الثلاثة (فعل الله: فعل الانسان: فعل الطبع) فى صورة بنيوية وحيدة متشابهة العلاقات متشابهة الثوابت، ويقع التميز بينها بالتواجد داخل الأفعال المسلسلة والخروج عن كلها، والجدول التالى يوجز ما كنا نقوله:

جدول مفهوم الفعل عند متقدمة المتكلمين



هوامش الفصل الثانى

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) لسان العرب لابن منظور اعداد يوسف خياط - دار لسان العرب - بيروت - المجلد الأول من الألف إلى الراء - ص ٥٨١ - ٨٩٢.

(٣) النساء: آية ١.

(٤) الصافات آية ٩٦.

(٥) المؤمنون، آية ٩١.

(٦) لسان العرب لابن منظور المجلد الأول ص ٨٧ - ٨٨.

(٧) النحل، آية ١٥.

(٨) الاحقاف ١١.

(٩) الجن ١.

(١٠) البقرة ٣٢.

(١١) وقع خصم لهذا الاستشهاد.

(١٢) أبو الحسين الخياط كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد: المطبعة الكاثوليكية بيروت... من نشريات: معهد الآداب الشرقية بيروت ص ٨٣.

(*) عباد سنعرفه لاحقا.

(١٣) الانتصار ص ٩٦.

(١٤) لسان العرب لابن منظور (ق. ى) ص ٨٨٠٠٨.

(١٥) ن، م س. ص ٥٨٣.

(١٦) الخياط فى الانتصار ص ١٩ .

(١٧) شرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة ٤١٥هـ تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، الناشر - مكتبة وهبة الطبعة الأولى ابريل ١٩٦٥ . ص ٣٧٢ .

(١٨) الابانة عن أصول الديانة لأبى الحسن الاشعرى تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود جمهورية مصر العربية دار الانتصار الطبعة الأولى بتاريخ ١٩٧٧ م ص٢٣ .

(١٩) شرح الأصول الخمسة ص ٣٧٣ .

(٢٠) هو هشام بن عمر الفوطى ذكره القاضى عبد الجبار فى كتابه فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين تحقيق فؤاد السيد الطبعة الثانية . طبع الدار التونسية للنشر - تونس - والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر.

- الطبعة الثانية ١٩٨٦ انظر نفس الكتاب ص ٣٧١ .

- انظر كذلك التعليقات والاستدراكات الملحقة بكتاب الانتصار للدكتور تيبرج وقد ورد فى هذه الاستدراكات أنه عاش فى زمن المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ) .

(٢١) ن. م ص ٦١ .

(٢٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٧٢ .

(٢٣) ن، م، ص ٣٧٣ .

(٢٤) فضل الاعتزال... ص ٣٤٧ .

(٢٥) الخياط فى الانتصار ص ١٩ .

(٢٦) القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ٣٧٢ .

(٢٧) ن. م. ص ٣٧٨ .

(٢٨) ن، م. ص ٣٧٨.

(٢٩) ن، م. ص ٣٧٧.

(٣٠) الابانة عن أصول الديانة ص ١٥١.

(٤) ابراهيم بن سيار النظام أبو اسحاق توفى سنة ٢٣١ من الطبقة السادسة عند عبد الجبار انظر كتابه فضل الاعتزال... ص ٢٦٤.

(٣١) الانتصار ص ٤١.

(٣٢) الانتصار ص ٦٠.

(*) الجاحظ هو أبو عثمان عمر بن بحر الكنانى ذكره القاضى عبد الجبار فى الطبقة السابعة. وقد توفى ٢٥٥ للهجرة أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار. ص ٣٧٥ – ٢٧٥.

(*) ثمامة بن أشرس النميرى توفى ١٧٣هـ انظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٧٢. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد. الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان. وذكره القاضى عبد الجبار فى الطبقة التاسعة من كتابه فضل الاعتزال ص ٢٧٣.

(٣٣) فضل الاعتزال للقاضى عبد الجبار ٣٤٦.

(*) هو معمر بن عباد السلمى أبو معمر توفى ٢١٥. انظر حاشية محقق كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ص: ٣٦٦ ذكره القاضى فى الطبقة السادسة.

(٣٤) القائلون بالطبائع والهيولى هم الفلاسفة اليونانيون... وأفعال الطبائع فى المادة الأولى (الهيولى) وهما أساسا حركتا التناظر والتضام... والحركة الأولى تقود إلى فساد والثانية تقود إلى كون، والطبائع أربع/ الأرض، الماء،و النار، الهواء. ارجع إلى يوسف كرم الفلسفة اليونانية ط٣/ دار القلم بيروت ص ٣٥ – ٣٦.

(٣٥) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠.

(٣٦) الانتصار ص ٦٨.

(٣٧) الذاريات آية ٥٦.

(٣٨) الانتصار ص ٣٢.

(٣٩) الجن آية ٢٨.

(٤٠) الانتصار ص ١٧.

(٤١) الخياط.

(*) قاسم/ يذكر البلخى فى طبقاته أن قاسم الدمشقى كان صاحبا لأبى الهذيل العلاف. انظر ص ٧٤ من الطبقات للبلخى مع كتاب فضل الاعتزال فى مجلد واحد وقد أورد بيرج فى استدراكاته على الانتصار أن قاسما هذا مجهول انظر ص ١٣١. من هوامش الانتصار.

(٤٢) الانتصار ص ٦٦.

(٤٣) ن م. ص ٢٣.

(٤٤) الابانة عن أصول الديانة ص ٢٣.

(٤٥) ن. م. ص ٢٤ – ٢٥.

(*) من الأهمية بمكان أن نشير إلى ما أشار إليه، د. محمد عابد الجابرى فى كتابيه نقد العقل من وجود أنظمة فكرية انبنى عليها هذا العقل هى البيان والعرفان والبرهان ولسنا هنا بصدد تكريس هذه الرؤية ولا النفور منها ولكننا نستفيد من مفهومه الاجرائى الهام لنا جدا وهو مفهوم «البيان» لأننا لم نعالج الفعل الا داخله على طريقة المتقدمين من أهل الكلام كما يقول ابن خلدون. لكن ما البيان؟ هنا يكمن التعارض أحيانا ولهذا بالذات كان المفهوم اجرائيا جدا.

(٤٦) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٥.

(٤٧) ن. م. ص٣٢٦.

(٤٨) الابانة ص ٧٦.

(٤٩) ن. م. ص ٧٢.

(٥٠) الانتصار ص ٤٦ – ٤٧.

(٥١) كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .... ص ٣٤٨.

(٥٢) الانتصار ص ١٦.

(٥٣) ن. م. ص ٢٧.

(٥٤) الابانة/ ص ١٤٩ لصاحبها أبى الحسن الأشعرى المتوفى (٣٢٤) هـ.

(٥٥) فضل الاعتزال وطبقاته المعتزلة – القاضى عبد الجبار ص ٢٧٣.

(٥٦) المزمل، آية ٢٠.

(٥٧) فضل الاعتزال... ص ٣٤٠.

(٥٨) الذاريات، آية ٥٦.

(*) هو عباد بن سليمان العمرى ذكره عبد الجبار فى الطبقة السابعة من المعتزلة ووفاته غير معروفة، من أصحابه هشام الفوطى وناظر بن كلاب المتوفى بعد سنة ٢٤٠هـ.

(٥٩) القاضى عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة ص / ٣٢٣.

(٦٠) الانتصار ص ٥٩.

(٦١) الانتصار ص ٧٦.

(*) الماتريدى. صاحب المذهب السنى الماتريدى المعروف باسمه توفى سنة ٣٣٣هـ.

(٦٢) نقد العقل العربى بنية العقل العربى د. محمد عابد الجابرى كلية الآداب الرباط طبعة خاصة بالمغرب، الطبعة الأولى يناير سنة ١٩٨٦ – الناشر المركز الثقافى العربى البيضاء المغرب. ص ١٥٥ – وفى الصفحات قبلها إلى ص ١٣٩ . وبعدها إلى ص ١٧٢ . حديث دقيق مفصل عن أنواع الاستدلال الا اننا هنا لسنا بصدد حديث ذرى كما أسلفنا بل فى حديث علاقات لذلك نهمل التفاصيل فى ذات الأشياء ونركز على وجهها الاحالى.

(*) عيسى ابن صبيح (أبو موسى المردار أو المزدار) ذكره القاضى عبد الجبار فى كتابه فضل الاعتزال من أول الطبقة السابعة توفى (سنة ٣٢٦هـ) ص٣٧٧.

(٦٣) الانتصار ص ٥٤ – ٥٥.

(٦٤) الخياط ص ٤٤.

(٦٥) الخياط فى الانتصار ص ٤٩.

(٦٦) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦.

(٦٧) الانتصار ص ٥٨.

(٦٨) ن. م. ص٦٤.

(*) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول أبو الهذيل العلاف البصرى مولى عبد القيس، توفى سنة ٢٣٥ عن مائة سنة ذكره القاضى عبد الجبار على رأس الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة انظر، فضل الاعتزال ص ٢٥٤.

(٦٩) الانتصار ص ١٧.

(٧٠) ن. م. ص ٥٨ – ٥٩.

(*) واصل بن عطاء الغزال أبو حذيفة رأس المعتزلة ولد بالمدينة سنة ٨٠هـ وتوفى ١٨١هـ ذكره القاضى ع. ج فى الطبقة الرابعة ص ٢٩٠.

(٧١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٠ .

(٧٢) الانتصار ص ٦٠ .

(٧٣) سورة النجم آية ٢٨ .

(٧٤) والجروح قصاص.

(٧٥) الانتصار ص ٦٣ .

(٧٦) ن. م. ص٩٠ .

(٧٧) ن. م. ص١٨ .

(٧٨) ن. م. ص ١٨ .

(٧٩) ن. م. ص ٥٣ .

(٨٠) الابانة عن أصول الديانة ص ١٧٠ – ١٧١ .

(٨١) ن. م. ص ١٧٤ – ١٧٥ .

(٨٢) ن. م. ص ٢٣٣ .

(٨٣) ن. م. ص ٢٣٩ .

(٨٤) الانتصار ص ٢٤ .

(٨٥) الانتصار ص ٢٥ .

(٨٦) ن. م. ص ٣١ .

(٨٧) ن.م. ص ٣٧ .

(٨٨) ن.م. ص٤٥ .

(٨٩) ن، م. ص ٣٦ .

(٩٠) ن. م ص ٨٤ .