

الفصل الرابع

مشكلة القضاء والقدر (الحرية) عند الشيخ محمد عبده .. ومصادرها الكلامية والفلسفية

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلّم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقدرة ما فيه ، ويعتدّ إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل » .

الشيخ محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٠ .

obeikandi.com

يمكننا القول بأن الشيخ محمد عبده قد اهتم اهتماماً كبيراً بدراسة مشكلة القضاء والقدر ، وفهم القضاء والقدر على أساس أنه لا يتنافى إطلاقاً مع القول بالحرية . وإذا كان الشيخ محمد عبده قد اهتم بدراسة العديد من المشكلات الكلامية وذلك على النحو الذى أشرنا إليه فى الفصل السابق ، إلا أنه كان أكثر اهتماماً بدراسة مشكلة الحرية للعديد من الأسباب ، من بينها أن هذه المشكلة لا بد أن يتصدى لدراستها أى مهتم بدراسة علم الكلام والفلسفة أيضاً ، لأنها عند العرب تعد مشكلة من المشكلات الكلامية التى نجدها عند أكثر متكلمي الإسلام ، وخاصة الجبرية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، كما تعد مشكلة من المشكلات الفلسفية . بمعنى أن الفيلسوف عادة ما يتصدى لدراستها وتقديم رأى حولها .

ومن أسباب اهتمام الشيخ محمد عبده بدراسة هذه المشكلة ، بالإضافة إلى السبب الذى أشرنا إليه منذ قليل ، أنه صاحب رؤية إصلاحية نقدية ، وقد لاحظ أن انتشار القول بالجبر بين المسلمين ، يعد معوقاً من معوقات تقدّم المسلمين .

هذا بالإضافة إلى أن الشيخ محمد عبده قد اهتم بالرد على بعض المستشرقين ، وإذا لاحظنا ردوده على هانوتو ، والذى كان وزيراً للخارجية فرنسا ، فإننا نلاحظ أن جزءاً من هذا الرد يتعلق ببيان أن الدين الإسلامى لا يقول بالجبر .

وسنلاحظ أن الشيخ محمد عبده كان أميل إلى القول بالحرية ، بل يعد واحداً من أنصارها فى فكرنا العربى المعاصر .

ولم يبدأ الشيخ محمد عبده من فراغ . بل إنه في دراسته لهذه المشكلة ، شأنه في ذلك شأن بقية دراساته الكلامية والفلسفية ، كان متأثراً بالعديد من المصادر الدينية والفكرية التي سبقتة ، ولا يمكن فهم آرائه ولا سبر أغوارها إلا بأن نضع في اعتبارنا تأثيره بالسابقين ، وهذا التأثير يعد ظاهرة صحية ، وليس ظاهرة مرضية كما يتصور الجهال وأشباه الدارسين ، ومنذ سنوات بعيدة أشار المفكر الأمريكي المعاصر ول ديورانت في كتابه « قصة الحضارة » إلى أن المبدعين تمام الإبداع ، الأصلاء تمام الأصالة لا يوجدون إلا في مستشفيات الأمراض العقلية .

لقد كان الشيخ محمد عبده متأثراً في دراسته لمشكلة الحرية بالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية . وبالغزالي في مجال الأخلاق ، وبابن رشد أيضاً في انتصاره للقول بحرية الإرادة ... إلى آخر هذه المصادر التي كان الشيخ محمد عبده مستفيداً منها ، وكم اتفق معهم تارة ، واختلف تارة أخرى ، لأن المصادر التي سبق أن أشرنا إليها ، والتي ساعدت الشيخ محمد عبده على بلورة رأيه في الحرية ، رأيه في القضاء والقدر ، قد نجد من بينها مَنْ مَالَ إلى القول بالجبر ، ومن بينها مَنْ مَالَ إلى العكس ، إلى القول بحرية الإرادة ، ومن بينها أيضاً من حاول الوقوف موقفاً وسطاً ، بصرف النظر عن المصاعب التي تواجه هذا الموقف الوسط .

يضاف إلى ذلك أن دراسة الشيخ محمد عبده - وهو مفكر معاصر - قد ارتبطت بدراسة السببية ، لأنه رأى أن إهمال المسلمين للأسباب ، وفهمهم للتوكل فهماً خاطئاً ، يعد سبباً من الأسباب الرئيسية لتخلفهم .

وإذا كان الشيخ محمد عبده - كما سنرى - متأثراً بدراسات السابقين ، متأثراً هائلاً فإنه من الضروري ، وفي محاولة من جانبنا لرد الأفكار إلى ما سبقها من مصادر ، الوقوف وقفة مطولة عند بعض أبعاد هذه المشكلة ، مشكلة الإرادة ، مشكلة الحرية ، مشكلة القضاء والقدر ، عند نفر من المفكرين ، سواء مثلوا علم الكلام ، أو كانوا داخلين في إطار الفلاسفة .

بل نجد عند الشيخ محمد عبده إشارات عديدة إلى موضوع السببية ، بمعنى العلاقات بين الأسباب والمسببات ، ومعنى هذا أنه تنبه مثل المتقدمين من علماء الكلام والفلاسفة إلى أنه من الضروري الربط بين القول بالسببية ، والقول برأى حول الحرية والجبر ، بالإضافة إلى أن الشيخ محمد عبده قد لاحظ أن إهمال الأسباب يعد واحداً من أسباب عدم تقدّم المسلمين .

بعد هذا - وفي محاولة من جانبنا لبيان مصادر الشيخ محمد عبده في هذه المشكلة - لا بد من الوقوف عند بعض النماذج التي كان الشيخ محمد عبده مستفيداً منها ، سواء بالقبول أو الرفض كما سبقت الإشارة .

لقد كانت هذه المشكلة من أولى المسائل^(١) التي بحث فيها المتكلمون ، والتي ظهر فيها الجدل والخلاف بين كافة الفرق الإسلامية^(٢) .

والأبحاث الدينية حول هذه المشكلة قد نشأت عندما نظر الإنسان فرأى أنه من ناحية يشعر بأنه حر الإرادة يعمل ما يشاء وأنه مسؤول عن عمله ، وهذه المسؤولية تقتضى بدورها الحرية ، وإلا لما كان هناك معنى لإثابته أو عقابه . ومن ناحية أخرى رأى أن الله عالم بكل شيء ، أحاط علمه بما كان وما سيكون ، فَعَلِمَ ما سيصدر عن كل فرد من خير أو شر ، وهذا يؤدي إلى القول بعدم وجود إرادة للإنسان إلا على وفق ما علم به^(٣) .

ويصور القرآن الإنسان مقدراً عليه تارة ، مختاراً في أفعاله تارة أخرى^(٤) .

(١) يمكن الرجوع إلى دراسة لنا بعنوان : مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي، منشورة بالكتاب التذكاري الخاص بالذكر إبراهيم بيومي مذكور ، وإلى كتابنا : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، الفصل الخاص بمشكلة القضاء والقدر ، وإلى كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .

(2) W . Montgomery Watt : Free Will and Predestination in Early Islam , p12 .

(3) Macdonald : Development of Muslim Theology , p127-132 .

(4) Renan : Averroes et l'Averroisme , p132 .

كما يقول Van den Berghe في مقدمته لترجمة كتاب « نفاث التهافت » لابن رشد ج ١ ص ١١ : إنه لا توجد في القرآن نظرية محددة عن الإرادة .

وهذا قد جعل تلك المشكلة - فيما يقول ابن رشد^(١) من أعوص المسائل الشرعية ، ما دامت دلائل السمع تؤدي إلى ذلك ، وكذلك حجج العقول ، كما أدى هذا كله إلى اختلاف آراء الفرق الإسلامية والفلاسفة حول هذه المشكلة ، فكل متكلم وكل فيلسوف يحاول تأييد ما يذهب إليه بضروب شتى من الأدلة .

ونود أن نشير إلى أن الآيات إذا كانت دافعة للبحث ، فإن الأحاديث أيضاً كانت كذلك^(٢) ، ومن هنا لم يستطع المعتزلة التغافل عن بحث هذه المشكلة لأنها - فيما يعتقدون - تمثل مبحثاً أساسياً من مباحثهم وأصلاً من أصولهم ، أو هي على الأقل متفرعة عن أصل من أصولهم الخمسة ، ونعني به أصل العدل ، بالإضافة إلى أنهم وجدوا أنه من الضروري الرد على آراء أهل الجبر .

يقول نيرج في مقدمته لتحقيق كتاب الانتصار للخياط : أما الأصل الثاني - العدل - فهو بلا شك موضوع للرد على المُجْبَرَة وبعض من قالوا بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة ، وكانت المُجْبَرَة قد قويت ونمت في ذلك الزمان ، وظهر على رأسهم جهم بن صفوان الذي أقدم على ما لا يطاق من القول بالجبر ، وغالى فيه مغالاة لم يسبقه إليها أحد وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهمية وتبرأت منها ، يشهد بذلك ما ورد في كتاب ابن المرتضى من إرسال واصل بعض أصحابه لخراسان لمباحثة جهم ومنازلته . ويشهد به ما صرح به الخياط في كتاب الانتصار من البغض لجهم والبراءة منه .

هذا ما يقوله نيرج ، وهو صحيح ، إذ أن المعتزلة قد بحثوا في هذه المشكلة معارضين رأى الجبرية الذي سنعرض له بعد قليل ، وقد اتفق المعتزلة على أن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد^(٣) . أى أن وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ص ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٤ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين للرازي ص ٣٨ .

الحادثة فقط مباشرة أو تولدًا^(١)، وشرط الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل ضرورة^(٢)، فأفعال العباد - إذن - مخلوقة لهم ، وكل واحد منهم ، ومن جملتهم الحيوانات ، خالق لأفعاله^(٣) . وهذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب ، بل باختياره^(٤) ، فالإنسان خالق أفعاله والرب ليس بخالق أفعاله^(٥).

ولكن ما المبررات التي ساقها المعتزلة لإثبات رأيهم ، والتي استفاد منها الشيخ محمد عبده ؟

يمكننا أن نجيب عن هذا السؤال بقولنا إن هناك طريقين سلكهما المعتزلة لتأييد ما ذهبوا إليه ، طريق يستند إلى الشرع وطريق يستند إلى العقل .

الطريق الأول وهو الطريق الشرعي يستند أساساً - فيما يبدو لنا - على فكرة الثواب والعقاب ، فهم يرون أن العبد مثاب على فعله ، معاقب ملموم محمود . وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدل على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه^(٦) . فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب^(٧) .

وإذا رجعنا إلى كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم وجدناه يقول على لسان المعتزلة : قالوا : وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائراً ، ومن فعل الظلم كان ظالماً ، ومن أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً .

(١) المقدمة في أصول الدين للسنوسي ، ص ٥٩ .

(٢) الفصل في الملل والنحل لابن حزم ، ج ٣ ص ٢٢ .

(٣) التبصير في الدين للأسفراييني ، ص ٦١ .

(٤) المواقف لعصد الدين الإيجي ، ج ٨ ص ١٤٦ .

(٥) الإرشاد للجويني ، ص ١٨٨ .

(٦) الإرشاد للجويني ، ص ٢٠٨ .

(٧) شرح العقائد النسفية للفتنازاني ، ص ٣٤٤ ، وأيضاً :

والعدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه ، قال تعالى : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ [سورة فصلت : ٤٦] وقال تعالى : ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [سورة النحل : ١١٨] وقال تعالى : ﴿ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ ﴾ [سورة التوبة : ٧٠] وقال تعالى : ﴿ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ﴾ [سورة غافر : ١٧].

أما عن الآيات التي يفهم منها الجور ، فإن المعتزلة أخذوا في تأويلها ، ومن أمثلة هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾ [سورة الرعد : ٨] وأيضاً ﴿ إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ [سورة القمر : ٤٩] .

هذا عن الطريق الشرعى الذى تبلور إلى حد كبير حول فكرة الثواب والعقاب ، فالعبد عندهم مُطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه^(١) .

أما الطريق العقلى ، فإن المعتزلة قد قالوا إن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره ، ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية وألوانه التى لا اقتدار له عليها ، ووجه الفصل بين القبيلين أنه يصادف مقدوره واقعاً به على حسب مقصوده ودواعيه ولا يقع منه ما لا يقع على حسب انكفائه وانصرافه ، فإذا صادف الشيء واقعاً على حسب المقصود والداعية لم يسترب في وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الحدوث ، فليكن العبد محدثاً لفعله. ولو كان فعله غير واقع به ، لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته^(٢) .

وإذا كان المقدور عند الأشاعرة « هو أن كل واحد من الفعلين الاضطرارى والاختيارى واقع بقدرة الله تعالى ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء^(٣) » ، فإن المعتزلة يرون أنه لا بد أن نتساءل ونقول : ما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالبته بأفعاله ؟^(٤) .

(١) الإرشاد للجويني ، ص ٢٠٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٠٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٣ .

هذا عن المعتزلة ، أما الجبرية ، فقد اختلفوا مع المعتزلة والقدرية . وهو لا يفرّقون بين الإنسان والجهاد من حيث إنه مجبر على أفعاله^(١) ، أى أنه لا فعل للعبد أصلاً ، وحركاته بمنزلة حركة الجمادات ، لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار^(٢) . إنهم يسندون فعل العبد إلى الله ، أى : تفويض الأمر إلى الله بحيث يصير العبد بمنزلة الجهاد لا إرادة له ولا اختيار^(٣) ، ووجود الأفعال كلها إنما يكون بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة^(٤) .

يقول جهنم بن صفوان - وهو على رأس هذه الفرقة - عن القدرة الحادثة : إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور على أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخلق الله الأفعال فيه كما يخلق سائر الجمادات . وتُنسب إليه الأفعال مجازاً كما تُنسب للجمادات ، إذ يقال : أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر .. والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر^(٥) .

فالعبد عندهم - إذن - ليس قادراً البتة^(٦) ، وذلك لأنهم نفوا الفعل حقيقة عن العبد وأضافوه إلى الرب^(٧) . وهذا يؤدي إلى إنكار الاستطاعات كلها^(٨) . والخلق مضطرون لا استطاعة لهم بحال ، وكل من نسب فعلاً إلى أحد غير الله ، فسيبيله سبيل المجاز^(٩) .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، مجلد ٦ عدد ٧ ص ٢٨٢ من الترجمة العربية . مادة : الجبرية .

(٢) شرح العقائد النسفية ، ص ٣٥٣ .

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ، مجلد ١ ص ١٩٩ - مادة : جبر .

(٤) المقدمة في أصول الدين للسوسى ، ص ٥٩ .

(٥) نقلاً عن الملل والنحل للشهرستانى ، ج ١ ص ٨٧ .

(٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين للرازى ، ص ٦٨ .

(٧) الملل والنحل للشهرستانى ، ج ١ ص ٨٥ .

(٨) الفرق بين الفرق للبغدادى ، ص ١٢٨ .

(٩) التبصير في الدين للأسفرايينى ، ص ٩٦ .

أما الأشاعرة والماتريدية فقد اتجهوا اتجاهاً وسطاً ، يقول ابن رشد : أما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا إن للإنسان كسباً ، وإن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى^(١) .

ويحاول الأشاعرة بصفة خاصة الرجوع بفكرتهم إلى أهل السلف ، وكل جهدهم يتمثل في وضع فكرة السلف في نطاق ما أسموا وعبروا عنه بالكسب ، فهم يقولون : اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء ، على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو . فهذا هو مذهب أهل الحق . فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به وبين ما تفرّد به الرب بالاقتدار عليه ، ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه^(٢) .

والأشاعرة يدركون تماماً أن مذهبهم لا يصلح إلا إذا فندوا أفكار الفرق الأخرى التي تحاول دحض آرائهم ، وخاصة المعتزلة ، وإذا رجعنا للإرشاد للجويني المتكلم الأشعرى ، وقد أشار إليه الشيخ محمد عبده ، وجدنا مصداق ذلك ، إنه يحكى رأى المعتزلة ثم ما يلبث أن ينقدهم ويهاجمهم مصوراً آراءهم على أنها تتنافى تماماً والدين الحق ، وما فعله الجويني فعله عضد الدين الإيجي^(٣) وغيره من مفكرين يساندون آراء الأشاعرة .

فإذا كان المعتزلة - كما سبق أن أوضحنا - يذهبون إلى أنه ليس من المعقول كون مقدورات العباد مقدورة لله ، لأنه من المستحيل إثبات مقدور بين مقدورين ، فإن الأشاعرة يسألونهم قائلين : هل كان الله قبل أن يضع عند الإنسان القدرة ويخترعه ، موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من مخترعه أم لا ؟

(١) مناهج الأدلة ، ص ٢٢٤ .

(٢) الإرشاد للجويني ، ص ١٨٧ .

(٣) راجع : المواقف - الجزء الثامن .

وإذا ذهب المعتزلة إلى أن الله لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما يقدر عليه العبد ، فإن ذلك ظاهر البطلان عند الأشاعرة ، فإن ما يقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى ، إذ هو من الجائزات الممكنات التي تتعلق بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها^(١) .

أما الرد على فكرة وجود مقدور بين مقدورين ، وهي التي يؤكد عليها المعتزلة ، فإن الأشاعرة يرون أنه لا يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده ، فإنه لم تتعلق به بعد القدرة الحادثة^(٢) .

وهذا يؤدي إلى القول بأن مقدورات العباد لا تخرج عن مقدورات الله . يقول الجويني في المصدر الذي سبق أن أشرنا إليه : إذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له ، ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى وانتفاء كونه مقدوراً للعبد . أولى من انقطاع كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد . وإذا ثبت وجود كون مقدور للعبد مقدوراً لله تعالى ، فكل ما هو مقدور له فإنه مُحْدَثه وخالقه . إذ من المستحيل انفراد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى^(٣) .

ويضيف الأشاعرة إلى ذلك أن القدرة المتعلقة بالشئ على حسب أصول المعتزلة تتعلق بأمثاله وأضداده ، والموجودات مشتركة في حقيقة ما يتعلق بالقدرة ، فيجب إذن تعلُّق القدرة الحادثة بجميع الموجودات كالطعوم والألوان والجواهر ، كما يجب عند المعتزلة تعلُّق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها^(٤) .

(١) الإرشاد للجويني ص ١٨٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٩ .

(٣) المصدر السابق ص ١٨٩ ، ١٩٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٩٣ .

وإذا قال رجال المعتزلة : إن الإلزام السابق يلزم الأشاعرة أنفسهم في تعلق القدرة كسباً عندهم . إذ لو تعلقَت القدرة بنوع من الأعراض جاز تعلقها بجميع الحوادث^(١) ، فإن الأشاعرة يرون أن القدرة الحادثة لا تتعلق بمحض الوجود ، بل تتعلق بالذات وأحوالها ، والذات مختلفة بأحوالها ، فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء ، الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه^(٢).

أما إذا احتج المعتزلة بفكرة الثواب والعقاب التي سبق أن أشرنا إليها ، ومؤداها أنه لا يحسن توبيخ العبد أو الثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه ، فإن الأشاعرة يذهبون إلى أن « الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبهما فعل المكلف . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل ، وإنما أفعال العباد في أحكام الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى »^(٣).

إن محصل رد الأشاعرة على المعتزلة مفاده القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدرة الإلهية فقط ، مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة . وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولد^(٤) ، لأن فعل العبد مخلوق لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد أى : مقارناً لقدرته وإرادته ، دون أن يؤدي هذا إلى القول بأن له تأثيراً أو مدخلاً في وجوده سوى كونه محلاً^(٥).

ففعل العبد لا يعد فعلاً على وجه الحقيقة ، ولكنه مخلوق لله ومفعول لله أيضاً ، وهو ليس نفس فعل الله^(٦) . وإذا كان للعبد ثمة استطاعة ، فإن هذه

(١) المصدر السابق ، ص ١٩٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٩٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ .

(٤) المقدمة لأصول الدين للسنوسي ، ص ٥٩ .

(٥) المواقف للإيجي ، ج ٨ ص ١٤٦ ، وأيضاً مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ١٦٩ .

(٦) منهاج السنة النبوية ، ج ١ ص ٢١٤ .

الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه البتة^(١).

العبد - إذن - عند الأشاعرة مجبور في قالب مختار ، مجبور من حيث إنه لا أثر له البتة في أثر ما عموماً ، وإنما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض ، يخلق الله فيه ما شاء وكيف شاء ، ومختار من حيث إن عادة الله لما جرت معه بدوام موالاته الفعل عليه لا سيما حال خلقه فيه كراهة للفعل ، وإنما يمدّه الله بالفعل في بعض الأوقات وعلى حسب الحاجات ، وخصوصاً حال خلقه تعالى له عزماً وتصميماً على الفعل ، صار العبد بهذه العادة العجيبة متمكناً من الفعل والترك بحسب الظاهر ، لا يحس إلقاء إلى ما يجب فعله ولا إكراهاً على ما يكره وجوده^(٢).

هذا كله يؤدي - كما سنرى حين ننقد الأشاعرة - إلى إدماج فعل العبد في نطاق القدرة الإلهية ، يقول الجويني : فمذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ولا يختص تعلّق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها ونفعها وضرها^(٣).

ولهذا لا توجد للعبد قدرة مستقلة على الفعل ، فليس هناك من خالق - فيما يرى الأشاعرة - لأي شيء غير الله وحده ، وإذا كان الخلق هو الاختراع ، فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض . وإذا نفى المعتزلة خلق الله لجميع الأعراض ، لزمهم القول بأنها أفعال لغير فاعل ، أو أنها فعل لمن ظهرت منه في الأجرام الجمادية وغيرها^(٤).

(١) الفصل في الملل والنحل لابن حزم ، ج ٣ ص ٢٢ وأيضاً :

The notes of Van den Bergheon, the English translation of Tahafut al Tahafut ,
vol . II, p184.

(٢) المقدمة في أصول الدين ، ص ٦٣ - ٦٥ .

(٣) الإرشاد للجويني ، ص ٢٣٧ .

(٤) الفصل لابن حزم ، ج ٣ ص ٥٧٧ .

وإذا كان الله يقول: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] فإنه قد أثبت بذلك أن من خلق شيئاً فهو له إله . وهذا يعنى أن الناس آلهة لأفعالهم التي خلقوها^(١) . والقول بأن كل إنسان خالق لأفعاله ، يؤدي إلى إثبات خالقين لا يُحصون ولا يُحصرون^(٢) .

ومما يستدل به الأشاعرة أيضاً للقول بخلق الله للأفعال ، ذهابهم إلى أن العالم كله - ما عدا الله - ينقسم قسمين هما الجواهر والأعراض . والجواهر تنقسم بدورها إلى الأجناس والأنواع ، ولكل نوع منها فصل يتميز به عما سواه من الأنواع يجمعها وإياه جنس واحد . وما لزم الجنس الأعلى لزم كل ما تحته . فمن المحال أن تكون نار غير حارّة أو هواء راسب بطبيعته . وإذا كنا بالضرورة نعلم أن الإنسان لا يفعل شيئاً إلا الحركة والسكون والفكر والإرادة ، وهذه كلها كيفيات يجمعها مع اللون والطعم جنس الكيفية ، فمن المحال الممتنع أن يكون بعض ما تحت النوع الواحد والجنس الواحد مخلوقاً وبعضه غير مخلوق . وهذا أمر يعلم بطلانه من له أدنى علم بعلم الحدود وانقسامه ، وحركتنا وسكوننا يجمعها مع كل حركة في العالم وكل سكون في العالم ، نوع من الحركة ونوع من السكون ، ثم ينقسم كل ذلك قسمين ولا مزيد : حركة اضطرارية وحركة اختيارية ، وسكوناً اختيارياً وسكوناً اضطرارياً^(٣) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن نوع الحركات موجود قبل خلق الناس ، فمن المحال البين أن يخلق المرء ما قد كان نوعه موجوداً قبله^(٤) .

هذا استدلال من جانب الأشاعرة يستند على فكرة الجوهر والعرض . والواقع أنه لا يقدم جديداً نحو تأييد ما يقولون . إنه لا يخرج عما سبق أن قالوا به ، اللهم إلا بعض التفريعات التي أكثرها يدور مدار اللفظ لا المعنى .

(١) الفصل لابن حزم ، ص ٩٥ .

(٢) التبصير في الدين ، ص ٦١ .

(٣) الفصل لابن حزم ، ج ٣ ص ٩٤ ، ٩٥ . وأيضاً التمهيد للباقلاني ، ص ٣٠٢ وما بعدها .

(٤) الفصل ، ج ٣ ص ٩٥ .

والمهم أنهم ينتقلون من ذلك الاستدلال وغيره من الاستدلالات التي سبق أن عرضنا لها ، إلى أن الصحيح هو القول بالكسب ، والكسب عندهم عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير ^(١) . أى أن الإنسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات ^(٢) .

إن أفعالنا - فيما يرى الأشاعرة - ليست خلقاً لنا وإنما هي خلق الله . وسنرى كيف سيناقش الشيخ محمد عبده هذه الفكرة مناقشة نقدية ، إذ الكسب استضافة الشيء إلى جاعله أو صانعه بمشيئته له ، وليس بوصف الله بهذا في أفعالنا فلا يجوز أن يقال هي كسب لله تعالى ^(٣) . والإرادة الإنسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم الخارجى أى تأثير ، ولكن الإنسان يستطيع أن ينسب لنفسه الأفعال التي يخلقها الله فيه وهو ما يسمى بالكسب ^(٤) . وهم يحتجون بالآية القرآنية ﴿ وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ [سورة الأنفال : ١٧] ، ويفسرونها بقولهم : «وما رميت من حيث الخلق ، إذ رميت من حيث الكسب ، ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب ، خلقه خلقاً لنفسه ، كسباً لعبده ، فهو مخلوق لله تعالى من وجهين» ^(٥) .

وتوضيحاً وتلخيصاً لما سبق أن ذكرناه عن رأى الأشاعرة نود أن نقول إن الإنسان عند الأشعرى يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلق الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه . وهذه - كما قلنا - نظرية الكسب المشهورة عند الأشاعرة . وهى نظرية حاول بها الأشاعرة التوسط بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة .

فالجبرية إذا كانوا قد ذهبوا - كما سبق أن رأينا - إلى أن الله خالق أفعال الإنسان ، والمعتزلة قد قالوا إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه ، وراحوا يبحثون

(١) المقدمة في أصول الدين ، ص ٦٩ .

(٢) تهافت التهافت ، مسألة ٣ ص ٤٣ .

(٣) الفصل لابن حزم ، ج ٣ ص ٨٢ .

(٤) مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس ، ص ٢٨ من الترجمة العربية .

(٥) التبصير في الدين ، ص ٩٦ .

في الأفعال الإنسانية والمتولدة ، فإن الأشعرى قد ذهب إلى أن أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقاً وإبداعاً ، وبالنسبة للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته .

ومعنى ذلك أن الإنسان يريد الفعل ويسعى إليه ، والله يخلقه ، وهذا يدل على أن الأشعرى يريد بقوله هذا المحافظة على شيئين أولهما أن الله خالق كل شيء ، وثانيهما ضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن قدرة على الأعمال الاختيارية . وسنرى كيف سيحلل الشيخ محمد عبده هذه الفكرة تحليلًا نقدياً وخاصة في رسالة التوحيد .

الله تعالى - إذن ، فيما يرى الأشاعرة وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرى - قد أجرى سُنَّتَهُ بأن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد ، بحيث إن العبد إذا أراد شيئاً وعزم عليه وتجرد له ، خَلَقَهُ الله . فللعبد - إذن - شيء معين ، وهذا الشيء هو ما يسمونه « الكسب » . وقالوا : « إنه الاقتران العادى بين قدرة العبد والفعل » ، ومن هنا يكون الكسب هو الشعور بالاختيار .

والمهم عندنا أن هذا الرأى يعبر بدوره عما سبق أن ذكرناه عن الأشعرية من أنهم في آرائهم يميلون إلى الحلول الوسطى . الكسب توسّط بين الجبر والاختيار . فالله يُوجد القدرة والإرادة في العبد ، وقدرة العبد وإرادته لهما مدخل في فعله . والكسب عندهم هو الشرط الأساسى للتبعة والمسؤولية والثواب والعقاب .

ونود أن نشير أيضاً إلى أن رأى الشيخ محمد عبده في موضوع القضاء والقدر ، نجد فيه مؤثرات ترجع إلى الغزالى^(١) إذ أن الغزالى كصوفى ومتكلم أشعرى يميل إلى القول بالجبر ، ولكن وجه التقارب بينه وبين الشيخ محمد عبده والذي قال - كما أشرنا - بحرية الإرادة إلى حد كبير جداً ، يتمثل في الجانب العملى الإصلاحي ، وهو ما اهتم به الشيخ محمد عبده اهتماماً بغير حدود .

(١) يمكن الرجوع إلى كتابنا : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (الفصل الخاص بالإنسان) ، وأيضاً كتابنا : الفلسفة العربية (مدخل نقدي) الجزء الخاص بالغزالى .

نوضح ذلك بالقول بأن الشيخ محمد عبده قد بين لنا في دعوته الإصلاحية أنه من الضروري الدعوة إلى تغيير أخلاق البشر ، حتى يكون الإنسان في مستقبله أفضل من حاضره ، وتغيير الأخلاق لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الإيمان بحرية الإرادة ، إذ كيف تتم المواعظ والتأديبات إلا إذا آمنا بأن الإنسان بإمكانه تغيير أخلاقه ؟

وهذا ما نجده عند الغزالي في إحياء علوم الدين على وجه الخصوص . ونود أن نشر إشارة موجزة إلى رأى الغزالي والذي كان من المنتظر أن يقول به من منطلق حسه الدينى الذى يعتمد على النصيحة والموعظة الحسنة . وكم سنجد لدى الغزالي قديماً والشيخ محمد عبده حديثاً منطلقات دينية واضحة .

لقد بين لنا الغزالي أن الأخلاق يمكن تغييرها ونقلها من حال إلى حال ، ولم يكن الطريق إلى ذلك ميسوراً أمامه ، إذ وُجد فريق من الناس يقدمون لنا أكثر من دليل على أن الأخلاق لا يمكن تغييرها ، وقد اهتم الغزالي أولاً بعرض آرائهم ثم قام بعد ذلك بالرد عليهم .

إن هؤلاء الذين يقولون إن الأخلاق لا يمكن تغييرها يعتمدون في قولهم هذا على حجتين هما :

١ - إذا كانت خِلقة الإنسان - أى : صورته الظاهرة - لا يمكن تغييرها ، إذ أن القصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلاً ، ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيراً ، ولا القبيح يقدر على تحسين صورته . إذا كانت الخِلقة ، أى : الصورة الظاهرة لا يمكن تغييرها فإن الخُلُق - أى : صورة الباطن - لا يمكن أن تتغير .

نوضح ذلك بالقول بأن هذه الحجة تقوم على الربط التام بين الخِلقة (صورة الظاهر) والأخلاق (صورة الباطن) فما ينطبق على الخِلقة من عدم التغيير ، ينطبق على الأخلاق ، أى أنها بدورها لا تتغير .

٢ - إذا كانت الحجة الأولى تقوم على التطابق بين الخُلقة والخلُق ، فإنهم لا يكتفون بذلك ، بل يقدمون لنا حجة أخرى ، فيرون أن حسن الخلق يعنى قمع الشهوة والغضب ، وجمع الشهوات يعد أمراً مستحيلاً ؛ فإذاً: تغيير الأخلاق يعد أيضاً أمراً مستحيلاً ، بحيث إن من يحاول تغيير أخلاقه فإنه يضيع زمانه بدون فائدة .

ومعنى هذا أن الحجة الثانية تبين لنا أن من يطلبون منا أن نغير أخلاقنا يطلبون منا قمع شهواتنا وغضبنا ، وإذا كان هذا يعد أمراً غير ممكن ، فإن تغيير الأخلاق يعد أمراً مستحيلاً .

هاتان هما الحجتان الرئيسيتان عند هذا الفريق ، وقد عرض لهما الغزالي أولاً قبل أن يبين لنا أن الأخلاق يمكن تغييرها . وهو يرد أولاً على الحجة الأولى ، وإذا ما انتهى من الرد على الحجة الأولى انتقل إلى تفنيد الحجة الثانية حتى يتم له الغرض الذى يدافع عنه ، وهو أن الأخلاق بالإمكان تغييرها . ولنبين الآن رده على هذا الفريق :

يذهب الغزالي إلى أن الأخلاق إذا كانت لا تقبل التغيير كما يزعم هؤلاء فإن معنى ذلك أن المواعظ والتأديبات ستكون باطلة . إن الرسول ﷺ يقول: «حَسِّنُوا أَخْلَاقَكُمْ» ، وهذا القول من جانبه يعنى أن الأخلاق يمكن أن تتطور من حال إلى حال .

وكيف ننكر أن بإمكاننا تغيير الأخلاق ، فى الوقت الذى نجد أن الحيوان الذى لا يملك العقل يمكنه تغيير سلوكه من حال إلى حال ، فالفرس مثلاً ينتقل من الجراح إلى السلاسة والانقياد ، والكلب ينتقل من شره الأكل إلى التأدب والإمساك . ولعلنا نلاحظ ذلك إذا راقبنا سلوك الكلاب التى تهيم على وجوهها فى الشوارع ، وقارناه بسلوك الكلاب التى تُربى فى المنازل .

وإذا كانت هذه الحيوانات وغيرها يتعدل سلوكها من حال إلى حال رغم أنها لا تملك العقل ، فالأولى - إذن - أن نقول إن الإنسان الذى وُهِبَ العقل ، يمكنه أن يغيّر أخلاقه من حال إلى حال أحسن منها .

ويحاول الغزالي التدليل على ذلك بصورة أخرى ، فيفرّق بين أشياء لا دخل للإنسان فيها ، وأشياء للإنسان أن يغيرها . وهذه التفرقة تذكّرنا - من بعض الوجوه - بتفرقة المعتزلة عند بحثهم فى موضوع القضاء والقدر وتدليلهم على أن الإنسان حر الإرادة بتفرقتهم بين أشياء لا يحاسب عليها الإنسان كلونه وشكله ، وأشياء يحاسب عليها الإنسان كأعماله .

إن الغزالي يرى أن الموجودات تنقسم إلى قسمين : قسم لا دخل للآدمى واختياره فيه ، وذلك كالسما والكوكب وأعضاء بدنه ، سواء كانت تلك الأعضاء داخلية أو خارجية ، وقسم يمكن أن يقوم بتغييره وتعديله ، وهو يعنى بذلك : الأخلاق .

وينتقل الغزالي من ذلك إلى تطبيق فكرته على الغضب والشهوة . إننا لو أردنا قمع الشهوة والغضب كلياً ، بحيث لا يبقى لهما أثر ، لما استطعنا ذلك ، بل ليس هذا هو المطلوب منا ، ولكننا لو أردنا أن نوجهها ونُسلّس قيادها عن طريق الرياضة والمجاهدة لاستطعنا ذلك .

ويكشف لنا الغزالي وهو فى معرض التدليل على فكرته هذه ، عن طريق أن الجبلاّت مختلفة ، بمعنى أن بعضها سريع القبول للتغيير ، وبعضها بطيء القبول ، ولكن ما سبب ذلك الاختلاف ؟

يرى الغزالي أن لاختلافها سببين :

الأول : أن الغريزة كلما كانت أقدم كان تغييرها أصعب ؛ فالشهوة والغضب والتكبر موجودة فى الإنسان . ولكن أصعبها أمراً وأعصاها على التغيير قوة

الشهوة لأنها أقدم ؛ إذ أن الصبى - فيما يرى الغزالى - تُخلق له الشهوة فى مبدأ الفطرة ، ثم بعد سبع سنين ربما يُخلق له الغضب ، وبعد ذلك تُخلق له قوة التمييز .

السبب الثانى : أن الأخلاق تتغير بسرعة إذا كررنا العمل نحو تغييرها وعزمنا على ذلك باستمرار ، واعتقدنا أن هذا التغيير يعد حسناً ومُرضياً .. ومعنى ذلك أننا لو عوّدنا أنفسنا باستمرار على عمل شىء ما ، فإن هذا التعود أو التكرار سيدفعنا قدماً نحو التغيير من حال إلى حال ، ويساعدنا على ذلك أكثر اعتقادنا أن التغيير المطلوب يعد تغييراً حسناً ، فالمرء إذا اعتقد بأهمية شىء فى حياته وكرّس نفسه للوصول إليه فإنه سيصل إليه .

وينطلق الغزالى بعد ذلك إلى تقسيم الناس بالنسبة لهذا المجال إلى أربع مراتب ، وذلك قبل أن ينتقل إلى تنفيذ الحجة الثانية والأخيرة لهؤلاء الذين يقولون بأن الأخلاق لا يمكن تغييرها .

إن هذه المراتب تعد كل مرتبة منها أصعب فى تغييرها من المرتبة التى تسبقها ، فالمرتبة الأولى مثلاً (كما سنرى) علاجها أسهل جداً من المرتبة الثانية . وهذه المرتبة الثانية تعد أسهل من المرتبة الثالثة . وهكذا إلى آخر المراتب الأربع . يرى الغزالى أن المرتبة الأولى هى أسهل المراتب فى العلاج ؛ إنها مرتبة الإنسان الغفّل الذى لا يميز بين الحق والباطل والجميل والقيح . بل ظل على الفطرة خالياً مع جميع الاعتقادات . إنه لا يحتاج إلا إلى معلّم ومرشد ، وإلى باعث من نفسه يدفعه إلى المجاهدة بحيث يحسّن خلقه فى أقصر زمن .

والمرتبة الثانية يعد علاجها أصعب بالنسبة للمرتبة الأولى . إنها مرتبة الشخص الذى عرف قبح القبيح ، ولكنه لم يتعود على العمل الصالح ، بل زوّج له سوء عمله ، وانقاد إلى شهواته .

بيد أن هذا الشخص يعلم أنه مقصّر فى عمله هذا ، ومن هنا يمكن علاجه .

إن عليه أن يُقلع عما تعود عليه من كثرة الفساد ، وعليه بعد ذلك أن يعود نفسه على الأمور الصالحة الحسنة . إنه - بوجه عام - قابل للرياضة الروحية إذا عزم على ذلك بكل قوته وجهده .

أما المرتبة الثالثة فيعد علاجها - كما سبق أن ذكرنا - أصعب من علاج المرتبة السابقة عليها وهي المرتبة الثانية . إن الشخص في هذه المرتبة الثالثة يعتقد أن الأخلاق القبيحة هي الأخلاق الحسنة ، وأنها الواجبة المستحسنة ، وقد تربى عليها . ومن هنا يكون علاج هذا الشخص أمراً بالغ الصعوبة بل نادراً .

أما المرتبة الرابعة والأخيرة فيعتقد صاحبها أن الفضيلة تتمثل في كثرة الشر ودعوة الناس إلى تقليده في فعل هذا الشر ، ويعتقد أن ذلك يرفع قدره ويعلى من مكانته في نظر الناس . ويعتبر الغزالي هذه المرتبة أصعب المراتب .

والغزالي يطلق على كل مرتبة اسماً محدداً يبين لنا كيف أن كل مرتبة أصعب في العلاج من المرة السابقة عليها . فالمرتبة الأولى هي مرتبة الجاهل ، والمرتبة الثانية هي مرتبة الجاهل الضال ، والمرتبة الثالثة هي مرتبة الجاهل الضال الفاسق ، والمرتبة الرابعة هي مرتبة الجاهل الضال الفاسق الشرير .

وبتحديد هذه المراتب من جانب الغزالي ينتهي رده على الحجة الأولى التي يتمسك بها القائلون بأن الأخلاق لا يمكن تغييرها .

وإذا كنا قد ذكرنا أن هؤلاء يقولون بحجتين ؛ فإذن : يبقى أمام الغزالي الرد على الحجة الثانية من حججهم ..

إن هذا الفريق - فيما يرى الغزالي - قد أخطأ حين ظن أن المقصود من المجاهدة قمع صفات النفس كلفةً ومحوها . وهيهات أن يكون ذلك هو المقصود؛ إذ أن الشهوة خلقت لفائدة ، وهي ضرورة في طبيعة الإنسان .

ويضرب لنا الغزالي عدة أمثلة لبيان أن الشهوة تعد ضرورة ، فلو انقطعت شهوة الطعام مثلاً لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الجنس لانقطع النسل ،

ولو انعدم الغضب لما استطاع الإنسان أن يُبعد عن نفسه ما يهلكه .

إن الغزالي يبين لنا أن المطلوب هو الموقف الوسط ، ليس المطلوب - إذن - إزالة الشهوات تماماً ، وليس المطلوب أيضاً الانسياق وراء الشهوات بكل قوته ، إن المطلوب هو الاعتدال الذي يعد وسطاً بين الإفراط والتفريط ، فمثلاً في صفة الغضب : نجد أن المطلوب هو الشجاعة ، أى أن يخلو الإنسان من التهور ومن الجبن جميعاً .

وهذا يذكرنا برأى أرسطو الذى يرى أن الفضيلة هى الوسط بين الإفراط والتفريط ، فالشجاعة مثلاً وسط بين الجبن والتهور ، فالجبن لا يعد مطلوباً والتهور أيضاً لا يعد مطلوباً .

ليس المطلوب - إذن - اقتلاع الغضب ، بل المطلوب - فيما يقول الغزالي - أن يكون الإنسان قوياً ، ولكن لا بد أن يُخضع قوته للعقل ؛ ولذلك يقول تعالى فى وصف المؤمنين: ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة الفتح: ٢٩] . لقد وصفهم الله تعالى بالشدة ، وهذه الشدة تصدر عن الغضب ، بحيث لو بطل الغضب لبطل الجهاد مع الكفار .

المطلوب - إذن - ليس اقتلاع الشهوات واقتلاع الغضب ؛ إذ أن الأنبياء - عليهم السلام - لم ينفكوا عن ذلك ، فالرسول ﷺ يقول: « إنما أنا بشرٌ أغضبُ كما يغضبُ البشر » ، وكان الرسول ﷺ إذا تكلم أحد بين يديه بما يكرهه يغضب ، حتى تحمرَّ وجنتاه ، ولكن لا يقول إلا حقاً ، فكان - عليه الصلاة والسلام - لا يُخرجه غضبه عن الحق .

ولا يقتصر الغزالي على هذا المثال ، بل إنه يضرب مثلاً بآية قرآنية ؛ محاولاً أن يبين لنا أن المطلوب ليس هو اقتلاع الشهوات ، بل تعديلها . فالله تعالى يقول: ﴿ وَالكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٤] ولم يقل تعالى : والفاقدين الغيظ .

إن المطلوب - فيما يرى الغزالي - هو أن نرد الغضب والشهوة إلى حد الاعتدال ، بحيث لا يتغلب الغضب أو تتغلب الشهوة على العقل ، بل يكون العقل هو الضابط لهما والغالب عليهما .

هذا يراه الغزالي ممكناً ، بل إن هذا هو المراد بتغيير الخلق . صحيح أن الشهوة ربما تستولى على الإنسان بحيث لا يقوى عقله على إيقافها عند حد معين ، ولكن بالرياضة تعود إلى حد الاعتدال . والمشاهدات والتجارب واستقراء أحوال الناس تدلنا على أننا قد ننساق مع الشهوات أحياناً ، ولكننا بعد فترة وبعد نوع من المجاهدة والرياضة نتمكن من وضع حدود وضوابط لشهواتنا .

وإذا كان الغزالي قد تأثر بأرسطو في دعوته إلى الموقف الوسط ، وقوله إن الفضيلة هي وسط بين إفراط وتفريط ، فإنه قد تأثر بالمصدر الإسلامي الذي يتمثل في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية أكثر من تأثره بأرسطو . فهو - مثلاً - حين يبين لنا أن المطلوب هو الوسط في الأخلاق دون الطرفين ، يدل على ذلك بأن السخاء خلُق محمود شرعاً ، وهو وسط بين طرفي التبذير والتقتير ، وقد أثنى الله تعالى على السخاء فقال : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ [سورة الفرقان : ٦٧] وقال تعالى : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [سورة الإسراء : ٢٩] ، ويقول الرسول ﷺ : « خيرُ الأمور أوسطها » .

وإذا كان السخاء هو المطلوب لأنه يعد وسطاً بين طرفين غير مرغوب فيهما ، وهما التبذير والتقتير ، فإن الشجاعة أيضاً مطلوبة ؛ إذ أنها وسط بين الجبن والتهور ، والعفة مطلوبة ؛ إذ أنها وسط بين الشره والجمود . والاعتدال في الطعام أيضاً مطلوب ، وليس المطلوب هو الشره أو الجوع . يقول الله تعالى : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ٣١] . وهكذا في سائر الأخلاق ، نجد أن المطلوب هو الوسط باستمرار ، وهو الذي يمثل موقف

الاعتدال لا موقف الإفراط والتفريط تماماً كما نقول إن الماء الفاتر لا حار ولا بارد ، بل هو وسط بين الحار والبارد .

وبهذا يكون الغزالي قد رد الحجة الثانية التى يقول بها أناس ذهبوا إلى أن الأخلاق لا يمكن تغييرها كما سبق أن رد على الحجة الأولى .

ونود أن نشير - تأكيداً على ما سبق أن أشرنا إليه - إلى أن الشيخ محمد عبده كان مستفيداً وفي هذا المجال بالذات ، من أكثر من فكرة من أفكار الغزالي .

أما بالنسبة للمؤثرات الصوفية على فكر الشيخ محمد عبده فى مشكلة حرية الإرادة ، فإننا نود أن نشير إلى أن الشيخ محمد عبده ، إذا كان قد حمل على الصوفية تواكلهم وتكاسلهم فإنه كان يركز على السلوك العملى أساساً ، وليس التركيز على الأفكار ، وقد تكون الفترة التى عاشها الشيخ محمد عبده - وقد سبق أن أشرنا إليها فى دراستنا لحياته الفكرية - مؤثرة عليه فى عدم لجوئه إلى نقد أفكار الصوفية من جهة أبعادها النظرية .

أما إذا قال الشيخ محمد عبده بحرية الإرادة ، فإنه كان من الضروري عدم التقائه مع الأفكار الجوهرية للصوفية .

ونقول إن من الأمور التى تلفت الباحث فى فكرنا العربى المعاصر ، أن أصحاب الدعوات التجديدية من أمثال عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده يقولون بحرية الإرادة ؛ نظراً لأنهم يدعون إلى أن يتحمل كل فرد مسؤولية أعماله ، كما يكشفون عن أخطاء الاعتقاد بالجبر ، وما يؤدى إليه من سوء أعمال المجتمع .

ومن هنا فإننا نجد عند المجددين بصورة عامة ، وعند الفلاسفة قبلهم ، رفضاً لآراء الصوفية فى مجال حرية الإرادة . إذ أن الصوفية حين مالوا إلى القول بالجبر ، فإن هذا القول من جانبهم يعد كفيلاً بأن يبتعد المجددون - الذين يريدون إصلاح حال الإنسان والمجتمع - عن آراء الصوفية بوجه عام ، إذ أن

بعض آراء الصوفية قد يؤدي إلى الاستسلام والتواكل وإنكار قيمة العمل الإنساني ، والجهد والكفاح في سبيل حياة أفضل ، وهذا ما يرفضه الشيخ محمد عبده .

ونود أن نقف وقفه قصيرة عند بعض الأفكار الصوفية حول هذه المشكلة ، حتى يتبين لنا بعد ذلك التباعد بين الشيخ محمد عبده والفكر الصوفي في مجال البحث في مشكلة الحرية ، وإن كان الشيخ محمد عبده لم يقد أفكارهم في مجالها النظري .

لقد ابتعد الصوفية عن القول بحرية الإرادة ، وذلك من خلال كثير من الجوانب التي بحثوا فيها ، والمجالات التي تركوا لنا فيها الكثير من الأقوال^(١) .

فلو رجعنا إلى كثير من كتب الصوفية ، وإلى الكتب التي ألفت عنهم ، وحاولنا دراسة وتحليل آرائهم - لوجدنا أن المتصوفة يغلب عليهم إلى حد كبير جداً القول بالجبر ، ولعلنا لو اطلعنا أيضاً على أقوالهم الخاصة بتحليل مجموعة من المقامات الصوفية وخاصة مقام التوكل ومقام الرضا ، لوجدنا أن المتصوفة يتجهون اتجاهاً جبرياً .

كما أننا لو درسنا الكتب التي حللت آراء الصوفية ، ومنها على سبيل المثال كتاب « اللمع » للسراج الطوسي ، و « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذي، لوجدنا أن الصوفية تذهب إلى القول بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها ، كما أنه خالق لأعيانهم ، وأن كل ما يفعلونه من خير أو شر فبقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته ، ولولا ذلك لم يكونوا مربوبين ومخلوقين ، وهم يستدلون بكثير من الآيات في هذا المجال منها قوله تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الرعد : ١٦] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ [سورة القمر: ٤٩] .

ويذهب الصوفية إلى أن أفعال الإنسان لما كانت أشياء ، فوجب - إذن - أن

(١) يمكن الرجوع إلى كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، وكتابنا : الفلسفة العربية (مدخل نقدي)

يكون الله خالقها ، إذ لو كانت الأفعال غير مخلوقة ، لكان الله جل وعز خالقاً لبعض الأشياء دون جميعها ، في حين أن الله تعالى يقول : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الزمر : ٦٢] .

إن الأفعال تعد أكثر من الأعيان - أى : الجواهر - فلو كان الله تعالى خالق الأعيان والعباد خالقى الأفعال ، لكان الخلق أولى بصفة المدح فى الخلق من الله تعالى ، ولكان خلق العباد أكثر من خلق الله ، وهذا يؤدى إلى القول : إن العباد أتم قدرة من الله تعالى ، وهذا بالتالى يعد خطأ ، إذ أن الله تعالى يقول : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ [سورة الرعد : ١٦] وهذا معناه نفى خلق العباد والأفعال ، ويقول تعالى : ﴿ وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ﴾ [سورة سبأ : ١٨] ويقول تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة الصافات : ٩٦] .

ونلاحظ أنه يوجد نوع من التقارب بين الاتجاه الكلامى الأشعرى والاتجاه الصوفى ، دليل ذلك أن الآيات التى يستدل بها الأشاعرة للقول بالجبر هى نفس الآيات التى يستند إليها الصوفية كأدلة شرعية من وجهة نظرهم على القول بالجبر .

كما يستدلون بالكثير من أحاديث الرسول ﷺ وأقوال عمر بن الخطاب . لقد سأل عمر بن الخطاب الرسول ﷺ : يا رسول الله ، أرايت ما نعمل فيه ، أعلى أمرٍ فرغ منه أم أمرٌ مُبتدأ ؟ فقال : على أمرٍ قد فرغ منه . فقال عمر : أفلا نتكل ونَدَعِ العمل ؟ فقال : « اعملوا فكلٌ ميسرٌ لما خُلِقَ له » . وقوله ﷺ : « والله لا يؤمنُ أحدٌ حتى يؤمنَ بالله والقدر خيره وشره من الله » .

وإذا كان الصوفية قد تكلموا فى القدر وخلق الأفعال ، فإنهم قد بحثوا أيضاً فى الاستطاعة . يقول الكلاباذى عارضاً مذهبهم ، وذلك فى كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » : أجمعوا على أنهم لا يتنفسون نفساً ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم ، واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم ، لا يتقدمها

ولا يتأخر عنها ، ولا يوجد الفعل إلا بها ، ولولا ذلك لكانوا بصفة الله تعالى يفعلون ما شاءوا .

ويذهب الصوفية إلى أننا إذا لم نقل بالجبر ، فإن هذا سيؤدى إلى القول : « إن الخلق ليسوا بحاجة إلى الله تعالى ، ولو كانوا فقراء إليه ، ولكن قوله تعالى : ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [سورة الفاتحة: ٥] لا معنى له ، وعلى هذا لا بد من القول بالجبر .

وإذا كان أصحاب الاتجاه الجبرى يرون أن القوة لا توجد إلا عند الفعل أو مع الفعل ، وأصحاب القول بحرية الإرادة يرون أن القوة قبل الفعل ، فإن الصوفية نظراً لقولهم بالجبر يرون أن القوة لا توجد إلا مع الفعل ، أى : عند الفعل .

ويرى الصوفية أن لهم أفعالاً واكتساباً ، وعلى الحقيقة هم بها مثابون ، وعليها معاقبون ؛ ومن ذلك الأمر والنهى ، والوعد والوعيد ، ويرون أن معنى الاكتساب هو أن يفعل الفرد بقوة محدثة ، بيد أن هذا لا ينفى أن الصوفية يدخلون فى الدائرة التى تمثل القول بالجبر ، إذ أن حديثهم عن الاكتساب قد اختفى أو كاد وسط حديثهم عن الجبر ، دليل هذا أنهم حين يتحدثون عن فكرة الأصلح ، يُجمعون على أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، ويحكم فيهم بما يريد ، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن ، لأن الخلق خلقه ، والأمر أمره . يقول الله تعالى : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٣] .

ويرى الكلاباذى فى كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » أنه لولا ذلك لم يكن بين العبد والرب فرق ، وهو يستدل بكثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهَرِ قُلُوبُهُمْ ﴾ [سورة المائدة : ٤١] .

كما يذهب الكلاباذى فى معرض نقده لفكرة الأصلح ، إلى أن القول بالأصلح يؤدى إلى القول بنهاية القدرة ؛ إذ أن الأصلح هو ما لا يمكن أن يوجد خير منه ، وإذن : ففيه تحديد للقدرة لأن الله تعالى إذا فعل بالعباد غاية الصلاح ، فليس وراء الغاية شئ ، فلو أراد أن يزيدهم على ذلك الصلاح

صلاحاً آخر ، لم يقدر عليه ، ولم يجد بعد أن أعطاهم ما يعطيهم مما يصلح لهم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

إن الصوفية قد أجمعوا على أن جميع ما فعل الله بعباده من الإحسان والإيمان والهداية يعد تفضلاً منه ، ولو لم يفعل ذلك لكان جائزاً . إذ أن الوجوب لا ينطبق على الله ، ولو كان ما يفعل يعد شيئاً واجباً عليه ، لم يكن مستحقاً للحمد والشكر . كما ذهب الصوفية إلى أن الثواب والعقاب ليس من جهة الاستحقاق ، ولكنه يعد من قبيل المشيئة والفضل والعدل ، إذ أنهم لا يستحقون على جرائم متقطعة عقاباً دائماً ، ولا على أفعال معدودة نوعاً من الثواب الدائم غير المحدود ، ويستدلون على فكرتهم في أن الثواب والعقاب يعد من قبيل المشيئة الإلهية بحديث الرسول ﷺ الذى يقول فيه : « لن يدخل أحدكم الجنة بعمله . قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا ، إلا أن يتغمدنى الله بفضلته » .

ومعنى هذا أننا نجد تعارضاً بين فكرة المعتزلة في الثواب والعقاب ، وفكرة الصوفية . والواقع أن هذه الفكرة تختلف تمام الاختلاف عن فكرة المعتزلة التى بحثوها في الأصل الثانى وهو أصل العدل ، كما تختلف عن فكرة المعتزلة في الوعد والوعيد ، وهو الذى يعد أصلاً من أصول المعتزلة ، كما نجد تباعداً بينها وبين فكر الشيخ محمد عبده في مجال البحث في مشكلة القضاء والقدر .

دليل ذلك ما يقوله الكلاباذى ، إنه يقول : إن الصوفية قد أجمعوا على أن الله تعالى لو عذّب جميع من في السموات والأرض لم يكن ظالماً لهم ، ولو أدخل جميع الكافرين الجنة لم يكن ذلك محالاً ، لأن الخلق خلقه والأمر أمره ، ولكنه يُنعم على المؤمنين أبداً ، ويعذّب الكافرين أبداً ، وهو صادق في قوله ، وخبره صادق ، فوجب أن يفعل بهم ذلك ، ولا يجوز غيره لأنه لا يكذب في ذلك ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

واضح من هذا القول الذى يذهب إليه الكلاباذى معبراً عن اعتقاد الصوفية ، أن الصوفية - كما سبق أن ذكرنا - يقيمون علاقة بين الاعتقاد بالجبر

والمشيئة الإلهية ، وبين القول بالعلاقات غير الضرورية بين الأسباب والمسببات .
لقد أجمع الصوفية في معرض دراستهم لفكرة الأصلح التي ترتبط برأيهم في
القضاء والقدر على أن الله تعالى لا يفعل الأشياء لعلّة ، إذ لو كان لها علّة ، لكان
للعلّة علّة إلى ما لا نهاية ، وذلك يعد باطلاً في رأيهم .

كما لا يصح أن ننسب الظلم إلى الله تعالى ، لأن الظلم إنما هو ظلم لأنه منهيٌّ
عنه ، ولأنه وضع الشيء في غير موضعه ، ونظراً لأن الله تعالى لا يخضع لقدرة
قادر ، وليس فوقه أمر ولا زاجر ، فإن ما يفعله الله تعالى لا يعد ظلماً ولا يعد الله
تعالى ظالماً ولا جائراً ولا يقبح منه شيء ، لأن القبيح ما قبحه ، والحسن ما
حسنه ، وهذا واضح من قول بعض الصوفية . إنهم يقولون : إن القبيح هو ما
نهى الله عنه ، والحسن هو ما أمر الله به . وهذا القول من جانبهم يتفق تماماً مع
نظرة أهل السلف إلى الخير والشر ، وذلك حين ذهبوا إلى أن الخير هو ما أمرنا
الله به ، والشر هو ما نهانا الله عنه ، كما تختلف هذه النظرة عن نظرة المعتزلة إلى
الخير والشر ، حين قالوا بالحسن والقبح العقليين ، أى : أرجعوا معيار التمييز أو
مستوى الخلق إلى العقل وليس إلى الشرع ، كما تختلف أيضاً عن جوهر فكر
الشيخ الإمام محمد عبده .

اتضح لنا حتى الآن كيف ربط الصوفية بين مشكلة القضاء والقدر وبين
بحثهم في الثواب والعقاب ، وبحثهم في الخير والشر .

ونريد في دراستنا لمشكلة القضاء والقدر عند الصوفية أن نقف عند مجموعة
من المقامات والأحوال التي يتحدث عنها الصوفية ، إذ أن حديثهم عن هذه
المقامات والأحوال يرتبط بموقفهم الجبرى ، وذلك حتى يتبين لنا مدى الخلاف
بين فهمهم للرضا والتوكل ، وفهم الشيخ محمد عبده . لقد أفاض الصوفية في
الحديث عن مقام التوكل ، وقد استدلو ببعض الآيات القرآنية ، منها قوله تعالى :
﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة إبراهيم : ١١] وقوله تعالى : ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ

المؤمنون ﴿ [سورة المائدة : ١١] وقوله تعالى : ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ ﴾ [سورة الفرقان : ٥٨] .

ويذكر السراج الطوسي في كتابه « اللمع في التصوف » أقوال بعض الصوفية عن التوكل وأيضاً شروط التوكل . فأبو تراب النخشي يقول عن شروط التوكل إنها ثلاثة ، وهى : طرح البدن في العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية ، والطمأنينة إلى الكفاية ، فإن أعطى شكر ، وإن منع صبر ، راضياً موافقاً للقدر . كما يذهب الصوفية إلى أن التوكل يقتضى الرضا . ولذلك نجد أنهم يتحدثون عن مقام الرضا بعد حديثهم عن مقام التوكل .

قلنا : إن الزُّهَّاد والمتصوفة قد تحدثوا طويلاً عن التوكل ، ومن أقوالهم التى يكشفون بها عن معنى التوكل :

التوكل : ترك تدبير النفس والانحلال من الحول والقوة .

التوكل : رد العيش إلى يوم واحد ، وإسقاطهم غداً .

التوكل : الثقة بالوعد .

التوكل : الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد .

التوكل : الإيواء إلى الله وحده فى جميع الأحوال .

التوكل : اعتماد القلب على الله تعالى .

وإذا كان المتصوفة قد تكلموا عن مقام التوكل ، فإنهم قد تكلموا أيضاً عن مقام الرضا ، إذ أن التوكل - كما سبق أن أشرنا - يقتضى الرضا .

ومن أقوالهم فى الرضا ، والتى تبين لنا أن الصوفية يتجهون اتجاهًا جبرياً إلى حد كبير ، ولا يؤمنون بحرية الإرادة ، ما يلى :

الرضا : رفع الاختيار .

الرضا : نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد ، لأنه يعلم أنه اختار له الأفضل فيرضى به ويترك السخط .

ويذكر الصوفية بعض الآيات القرآنية للاستدلال بها على أن الرضا يعد مقاماً شريفاً، منها قوله تعالى : ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [سورة المائدة : ١١٩] وقوله تعالى : ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [سورة التوبة : ٧٢] .

هذا عن الصوفية بوجه عام ويأجيز وفي الجواب المتعلقة بحرية الإرادة ، وإذا أردنا الانتقال إلى الكشف عن مؤثر آخر إيجابى ، وأخير أيضاً ، فى مجال المؤثرات التى شكّلت فكر الشيخ محمد عبده فى مجال بحثه لمشكلة القضاء والقدر ، وجدنا فيلسوفنا ابن رشد ، آخر فلاسفة العرب ^(١) ..

لقد أشار إليه الشيخ محمد عبده فى أكثر من موضع ، وكان من المنتظر أن يتأثر به الشيخ محمد عبده ، وخاصة أن ابن رشد قد قال بحرية الإرادة ، بالإضافة إلى نقده للأشاعرة ، وهذا ما سنجده عند الشيخ محمد عبده .

يبدأ ابن رشد بحثه لهذه المشكلة - مشكلة الحرية والضرورة الإنسانية والإلهية - بذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ليضع يدنا على جانب من جوانب الخلاف حول هذه المشكلة ، وهو الجانب السمعى .

ثم يقول إن هناك جانباً آخر للخلاف حول هذه المشكلة ، وهو الأدلة العقلية ^(٢) . وهو فى بيانه لهذا الجانب يغلب عليه التساؤل والتأمل الذى يؤدى به إلى تقرير مذهبه ونقد آراء أهل الجبر والأشاعرة .

فيقول إننا إذا فرضنا الإنسان مُوجِداً لأفعاله وخالقاً لها ، فلا بد أن تكون هناك أفعال لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وهذا يؤدى إلى القول بأن هناك خالقاً غير الله ، مما يتعارض مع ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله ^(٣) .

(١) يمكن الرجوع إلى كتابه : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وتفسيره الكبير لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وأيضاً كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، وكتابنا : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (الفصل الخاص بالإنسان) وكتابنا : ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية (المجلس الأعلى للثقافة) .

(٢) مناهج الأدلة ، ص ٢٢٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٢٤ .

وإذا فرضنا الإنسان غير مكتسب لأفعاله ، وجب أن يكون مجبوراً عليها ، إذ لا وسط بين الجبر والاكْتساب . وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله ، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن التكليف من الأشياء التي لا تطاق . إذ تكليف الإنسان في هذه الحالة سيترتب عليه عدم وجود فرق بين تكليفه وتكليف الجهاد الذي ليس له استطاعة .

كما لا بد أن نأخذ في اعتبارنا أنه ليس للإنسان فيما لا يطيق استطاعة . إذ يرى الجمهور أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف ، كالعقل سواء بسواء ^(١) . وإذا لم يكن للإنسان اكتساب ، كان الأمر بترك الشرور لا معنى له ، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات . كما تبطل أيضاً الصنائع التي يُقصد منها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب . وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان ^(٢) .

هذا هو ما يمهّد به ابن رشد لمذهبه . إنه يعرض صعوبات القول بالجبر وصعوبات القول بالحرية . والواقع أن المشكلة لا تعد مشكلة هينة ولا بسيطة - نوضح ذلك فنقول بأن الذهاب إلى عدم وجود اكتساب للإنسان يؤدي إلى الجبر كما يؤدي إلى عدم وجود تحديد ثابت يقيني للدلول الخير والشر . ما دام الأمر كله من عند الله . والقول بأن الإرادة الإنسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم قول متهافت ، إذ لو أرجعناها إلى الله مباشرة ، لما تسنى لنا تسمية إرادة .

قلنا هذا في نقدنا لآراء الجبرية وآراء الأشاعرة ، ونكرر قولنا الآن . إن القادر أو المرید هو الذي يصح منه الفعل وعدم الفعل بحسب ما يريد . مثال ذلك أن الإنسان إذا أراد المشي قدر عليه ، وإن لم يشأ قدر عليه . وهذا عكس تأثير النار في التسخين ، لأن ظهور التسخين من النار سينشأ تبعاً لخصائصها المحددة الضرورية .

(١) مناهج الأدلة ، ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢٥ . وانظر أيضاً كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٠١ وما بعدها .

وإذا كانت الإرادة فيما يقول الأحمد نكرى^(١) صفة توجب للحي حالة لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه . وهى تخصص بعض الأضداد دون البعض ، وفى بعض الوقت دون البعض ، مع استواء نسبة قدرة ذلك الحي إلى الكل ، فإن حرية الفعل - كما يقول ابن رشد^(٢) - هى التى تضمن لنا التوجه إلى الخير والبعد عن الشر ، حتى أن الفعل الفاضل هو الذى يكون بالمشيئة والاختيار . وهذا يتفق مع تعريف ابن رشد نفسه للإرادة : إنه يعرفها بقوله : الإرادة قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء^(٣) .

وإذا نقلنا الكلام إلى موضوع الثواب والعقاب ، تبين لنا أن عدم وجود اكتساب للإنسان يؤدى إلى أخطاء لا يقبلها مسلم أصلاً . إذ كيف نحاسب على أفعال وضعها الله ؟ أى أن من الظلم مجازاة الإنسان على أفعال وأعمال لا تتم إلا بإرادة ليست تحت القدرة الإنسانية . الواقع أن فى هذا المذهب فيما يقول «أوليرى»^(٤) صعوبات أخلاقية ، فلا تكليف إلا إذا كانت هناك صلة بين الفاعل والمفعول .

نعود بعد هذا الاستطراد إلى متابعة مذهب ابن رشد لنرى موقفه إزاء هذا التعارض سواء من جانبه السمعى أو جانبه العقلى .

يتساءل ابن رشد قائلاً : إذا كان هناك تعارض ، فكيف نجتمع بين هذا التعارض الذى يوجد فى المسموع وفى المعقول ؟ ويحيينا ابن رشد : إن الظاهر من مقصد الشارع ليس تفريق الاعتقادين وإنما القصد هو الجمع بينهما على التوسط بشرط أن يكون حقاً^(٥) .

ولكن كيف يتم ذلك ؟ هنا يأخذ ابن رشد فى الكشف عن مذهبه حتى

(١) دستور العلماء ، ج ١ ص ٧٢ .

(٢) تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة لأرسطو ، ص ٧٨ .

(٣) تهافت التهافت ، ص ٩ .

(4) Arabic Thought and its place in History , p217.

(٥) مناهج الأدلة ، ص ٢٢٥ .

يستطيع حل هذه المشكلة العويصة التى بحث فيها متكلمو الإسلام وفلاسفته.

يذهب ابن رشد إلى أن الله قد خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء هى أضداد لكن « لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . وإذا كان ذلك كذلك ، فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدر الله . وهذه الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج ، ليست متممة للأفعال التى نروم فعلها ، أو عاتقة عنها فقط ، بل هى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين»^(١).

ومن هنا يصل ابن رشد إلى وجوب الربط بين الإرادة الداخلية والعالم الخارجى^(٢) وذلك عن طريق الاعتقاد بأن الأسباب التى من خارج تسير على نظام محدد وضرورى مادام كل شىء فى العالم لا بد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المحددة ، ولهذا لا بد من الاعتقاد بأن إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ، أى أن أفعالنا تكون مسببة عن الأسباب التى من خارج . وكل مسبب عن أسباب محدّدة مقدّرة ، فهو بالضرورة محدّد مقدّر^(٣).

وبهذا نتوصل إلى فهم فكرة القضاء والقدر ، فالنظام المحدّد فى الأسباب الداخلة والخارجة ، هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ . وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب^(٤).

وهنا لا بد لنا من أن نقول من جانبنا بأننا لو تأملنا هذه العبارات تأملاً دقيقاً

(١) المصدر السابق ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٢) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٢٠٣ .

(٣) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٢٢٦ وأيضاً :

S. Munk : Melanges de Philosophie Juive et Arabe , p 458.

(٤) مناهج الأدلة ، ص ٢٢٧ .

وعميقاً لابتعدنا عن الأحكام المتسرعة التي تصف مذهب ابن رشد بأنه مذهب جبرى . يجب علينا ألاّ ننخدع حين يستعمل ابن رشد كلمات مثل القضاء والقدر وغيرهما من كلمات ، لأنه يُفهم منها معانٍ ومدلولات تختلف اختلافاً أكاد أقول إنه اختلاف جوهرى عن المعانى والمدلولات التي نجدها عند متكلمى الإسلام . لا نقول هذا دفاعاً عن حرية الإرادة ولا تأييداً للمذهب ابن رشد . ولكن تصحيحاً لكثير من التفسيرات الخاطئة التي توصل إليها البعض .

إن مدلول المصطلحات الفلسفية التي يستعملها ابن رشد ليختلف أحياناً عن مدلولاتها عند غيره من متكلمين وفلاسفة . نقول هذا منبهين إلى أنه يستعمل ألفاظاً بمعنى غير المعنى الذى قد يستعمل في الشائع والأغلب .

وإذا تأملنا فكرته في القضاء والقدر ، استطعنا التوصل إلى أن هذه الفكرة ترجع إلى فكرة السببية . فإذا كانت إرادتنا تجرى على نظام محدد ، وكان كل ما في العالم الخارجى يجرى أيضاً على هذا النظام ، فإن هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات والعلاقات الضرورية بين كل منهما .

إن فكرة القضاء والقدر على النحو الذى نجده عند ابن رشد ، لا تصور لنا إرادة الله وكأنها مسلطة علينا وتبتلع في جوفها الإرادة الإنسانية ، دون أدنى فعل من جانبنا ، ولا تصورنا كالريشة في مهب الريح ، ولكنها - كما قلنا منذ قليل - فكرة لا تخرج عن مجال السببية . هى إرجاع المسببات إلى أسبابها المحددة الضرورية . وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا ، بل هى عبارة عن ناموس للكون . وهذا الناموس ثابت محدد ضرورى ، أى: ليس قابلاً للتغير في جوهره . يقول ابن رشد : لما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما ،

والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان ^(١).

وبهذا تكون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً - أعني بإرادتنا ، وبالأسباب التي من خارج - فإذا نُسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة ^(٢).

قلنا إن ابن رشد يفهم فكرة القضاء والقدر بمعنى نواميس الكون ونظمه الثابتة ، ولهذا وجدناه يقيم هذه الفكرة على أساس السببية ، لأن الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يعنى التسليم بطباع وخصائص ضرورية للأشياء .

وإذا كان فيلسوفنا قد أقام مذهبه على أساس فكرة السببية ، فإنه أيضاً قد فسّره بالرجوع إلى فكرة العناية والحكمة الإلهية .

نوضح ذلك فنقول بأن ابن رشد يرى أن النظام الذى نجده في الموجودات إنما هو من قِبَل أمرين : أحدهما ما رَكَّب الله فيها من الطبائع والنفوس ، والثانى من قبيل ما أحاط بها من الموجودات من خارج .

وأشهر هذه الحركات هى حركات الأجرام السماوية ، إذ يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا ، وأنه لما كان النظام والترتيب الذى جعله الخالق في حركاتها ، كان وجودنا ووجود ما ها هنا محفوظاً بها ، حتى أنه لو تَوَهَّجَ ارتفاع واحد منها أو تَوَهَّجَ في غير موضعه أو على غير قدره أو في غير السرعة التى جعلها الله فيه لبطلت الموجوات التى على وجه الأرض ، وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك ، وجعل في طباع ما ها هنا أن تتأثر عن تلك ، ولا يظهر هذا النظام في الشمس والقمر فحسب ، بل

(١) مناهج الأدلة ، ص ٢٢٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢٨ .

يظهر في سائر الظواهر العلوية والسفلية كالرياح والأمطار والبحار والنبات والحيوان ؛ إذ لو لم يكن لهذه تأثير فيما ها هنا ، لما كان لوجودها حكمة امتنَّ بها علينا ، ولا جعلت من النعم التي يخصصنا شكرها^(١) .

لعلنا قد لاحظنا حتى الآن كيف أن ابن رشد إذا كان يثبت الحرية الداخلية الذاتية فإنه يرى أن هذه الحرية مقيدة بنواميس الكون ، وهو يفهم نواميس الكون على ضوء السببية والعناية والحكمة وغير ذلك من الأفكار ، ويحاول إثباتها ويرى أننا لا يمكننا إغفالها بل يجب علينا ملاحظتها .

إن نواميس الكون لا تؤدي في اعتقاد ابن رشد إلى القول بالجبر ، لأنها أشياء ضرورية لا مفر منها لنظام هذا الكون ، إذ أنها تقوم أساساً على علاقة محددة ثابتة بين أسباب ومسببات .

فليس من المعقول في شيء - فيما يقول ابن رشد - أن ننكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة في الكون ، إن هذه الأسباب الخارجية لا تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق إرادتنا ، إنها طبائع ثابتة لا تتغير ، ومن هنا أنكر ابن رشد العادة والجواز والإمكان ، ولم يسلم برد كل شيء إلى الله مباشرة ، ورد على المتكلمين الأشاعرة في هذا المجال ، إذ لو اعتقدنا بإمكان تغيير خصائص هذه الأشياء لما عدنا التدخل في أفعالنا ، وإفساد هذا التدخل لحریتنا .

ولم يقتصر ابن رشد في معرض رده على الفرق التي تؤدي آراؤها إلى الجبرية - مثل الأشاعرة - على ذلك ، بل إن هناك أدلة واعتراضات ساقتها هذه الفرق لتأييد آرائها ، فلعلنا قد لاحظنا أن الأشاعرة يخشون نسبة الحرية إلى الإرادة الإنسانية لأن ذلك في اعتقادهم يؤدي إلى القول بأكثر من خالق .

ولكن ابن رشد يرى أن الأشاعرة إذا اعترضوا بهذا الاعتراض فإن الرد عليهم يكون بالتفرقة بين الجوهر والعرض ، فالجواهر والأعيان لا يكون

(١) مناهج الأدلة ، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

اختراعها إلا عن الله ، وما يقترن بها من الأسباب يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها ، فالفلاح - كما يقول فيلسوفنا - إنما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويذّر فيها الحب ، أما المعطى لخلقه السنبلة فهو الله ^(١) . والمعنى المستفاد من القول بأنه لا خالق إلا الله يكون صحيحاً مادامت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر التي اخترعها الله ^(٢) .

ويبدو لنا أن تفرقة ابن رشد بين فكرة الجواهر وفكرة العرض ، الهدف منها التسليم بالحرية ، ما دامت الأعراض ترجع إلينا أساساً ، بالإضافة إلى أن هذه التفرقة تعد أمراً ضرورياً لكي يتسنى لنا الوصول إلى تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات . يقول ابن رشد : ينبغي أن تعلم أنه من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله تعالى في مسبباتها ، فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم ، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية ، والقول بإنكار الأسباب جملةً هو قول غريب جداً عن طباع الناس ^(٣) .

وإذا كان الأشاعرة - كما سبق أن قلنا - يخشون الاعتراف بالعلاقات الضرورية وبحرية الإرادة لأن هذا في زعمهم يتنافى مع الاعتقاد بخالق واحد ، فإن تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يعد في الواقع سبيلاً للاستدلال على وجود الخالق ، ومعنى هذا أن فكرة الأشاعرة تُضعف من استدلالنا على وجود الله وتجعل فهمنا للألوهية فهماً يعتوره النقص وعدم الدقة .

ونستطيع أن نستدل على ذلك كله بعارة واحدة لابن رشد تؤدي إلى نفى الأخطاء التي يتصورها الأشاعرة ناتجة عن القول بعمل الإرادة الإنسانية في حدود العلاقات بين الأسباب ومسبباتها . إنهم قد ظنوا أنه لا بد من وضع الموجودات في مقولة الجواز والإمكان لكي يتسنى لهم القول بوجود فاعل مريد

(١) مناهج الأدلة ، ص ٢٣٠ ، ٢٣١

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

صانع ، وهذا في الواقع ظن خاطئ لا يؤدي إلى ما يقصدون إليه . يقول ابن رشد : القول بنفى الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات فاعل في الغائب ، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبيل الحكم بالشاهد ، فهو لاء - أى : الأشاعرة - لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى ، إذ يلزمهم أن يعترفوا بأن كل فعل له فاعل ، وإذا كان هذا هكذا ، فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله ، أن يفهم نفى وجود الفاعل بَنَّة في الشاهد ، إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب ، لكن لما تقرر عندنا الغائب ، تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه ليس فاعلاً إلا بإذنه وعن مشيئته ^(١).

من هذا كله يتحدد موقف ابن رشد من المعتزلة والجبرية والأشاعرة تمام التحديد . فالقول بأحد الطرفين - كما رام ذلك كل من المعتزلة والجبرية - خطأ. أما الوسط الذي تنادى به الأشاعرة فليس له وجود أصلاً ^(٢) ، إذ أنهم لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يشعر به الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره . يقول ابن رشد : إنه لا معنى لاعترافيهم بهذا الفرق ، إذ قالوا إن الحركتين ليستا من قبَلنا ، لأنه إذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع عنهما ، فنحن مضطرون . فقد استوفت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ، ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط ، والاختلاف في اللفظ لا يوجب حكماً في الذوات ، وهكذا كله بين نفسه ^(٣) .

أفكار عديدة عند الفيلسوف ابن رشد نجدها عند الشيخ محمد عبده ، وقد كان هذا متوقعاً كما قلت ، وخاصة أن كُلاً من الفيلسوف العربي ابن رشد والمفكر المصلح محمد عبده قد اتجها إلى القول بالحرية ، بالإضافة إلى أن الربط بين القول بالحرية والاعتقاد بالتلازم بين الأسباب والمسببات نجده واضحاً عند

(١) مناهج الأدلة ، ص ٢٣٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٣٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٣٢ .

كل منهما.

بعد هذه الخلفية التاريخية التي وجدنا أنه من الضروري الإشارة إليها للكشف عن المؤثرات التي بلورت فكر الشيخ محمد عبده ، سواء كانت تمثل الاتفاق (المعتزلة والغزالي وابن رشد) أو كانت تمثل الخلاف (الجبرية والأشاعرة والصوفية) نود أن نشير إلى أن البحث في مشكلة القضاء والقدر قد نال اهتماماً كبيراً من جانب مفكرنا الشيخ محمد عبده ، سواء في أبعادها النظرية أو أبعادها العملية الإصلاحية .

وإذا رجعنا إلى الفصل الذي كتبه الشيخ محمد عبده في « رسالة التوحيد » ، وموضوعه « أفعال العباد » وجدنا عند الشيخ محمد عبده ربطاً بين الأسباب والنتائج ، ووجدنا أنه يرى أن الإنسان لديه القدرة على فعل شيء ما أو الامتناع عنه .

يقول الشيخ محمد عبده (١) :

كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده . كذلك أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقدرة ما فيه ، ويُعَدُّ إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل .

كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضاً في بنى نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس ، ومع ذلك فقد يريد إرضاء خليل فيغضبه ، وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة ، فيعود باللائمة على نفسه إن كان لم يُحكَمْ النظر في تقدير فعله ، ويتخذ من خيبته أول مرة مرشداً له في الأخرى ، فيعاود العمل من طريق أقوم ، وبوسائل أحكم ، ويتقد غيظه على مَنْ حال بينه وبين ما يشتهي إن كان سبب الإخفاق في المسعى منازعة منافس له

(١) رسالة التوحيد ، ص ٦٠ وما بعدها .

في مطلبه لوجد أنه من نفسه أنه الفاعل في حرمانه فينبري لمناضلته ، وتارة يتجه إلى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره دخل فيما لقي من مصير عمله .

ويبين لنا الشيخ محمد عبده أننا لو قلنا بغير ذلك ، لما قامت الشرائع ولا استقامت التكاليف ، ومن أنكر ذلك فقد أنكر مكان الإيمان في نفسه ، وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه .

ويناقش الشيخ محمد عبده الكثير من أصحاب الآراء الخاصة بالقدر ، ويرى أن منهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر - فيما يقول - ومنهم من قال بالجبور وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الإيمان ^(١) .

أما إذا قيل إن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله ، وهو الظلم العظيم ، فإن هذه دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة . فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين ^(٢) .

ويؤكد على ذلك الشيخ محمد عبده ، حين يقول في «رسالة التوحيد» ^(٣) :
أكرر القول بأن الإيمان بوحداية الله لا يقتضى من المكلف إلا اعتقاد أن الله صرفه في قواه ، فهو كاسب لإيمانه ولما كلّفه الله به من بقية الأعمال ، واعتقاد أن قدرة الله فوق قدرته ، ولها وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهية الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته .

(١) رسالة التوحيد ، ص ٦٢ .

(٢) رسالة التوحيد ، ص ٦٣ .

(٣) رسالة التوحيد ، ص ٦٤ .

أما التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الإيمان كما بيّنّا ، وإنما هو من شره العقول في طلب رفع الأستار عن الأسرار . ولا أنكر أن قوماً قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المدارك إلى ما اطمأنت به نفوسهم وتقشّعت به حيرتهم ولكن قليل ما هم ، على أن ذلك نور يقذفه الله في قلب من شاء ، ويخص به أهل الولاية والصفاء . وكثير ما ضلّ قوم وأضلّوا وكان لمقاتلتهم أسوأ الأثر فيما عليه حال الأمة اليوم .

أما القضاء فإنه يفسره بمعنى سبق العلم الإلهي ، فعلم الله تعالى محيط بما يقع من الإنسان بإرادته ، وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا ، وهو خير يُثاب عليه وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر .

ويؤكد الشيخ محمد عبده على هذا المعنى ، ليس في «رسالة التوحيد» فحسب، بل في مواضع أخرى ، ومنها على سبيل المثال تفسيره لسورة العصر ، وحاشيته على شرح الدواني على العقائد العضدية ^(١) ، بل يؤكد في هذه المواضع التي أشرنا إليها على ضرورة الربط بين الحرية والتكليف الإلهي . فالإنسان مسؤول عن أفعاله ، ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به ، إذ ليس من المعقول أن يطالب شخص ما بما لا يقدر عليه ، وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه .

والواقع أن الشيخ محمد عبده قد حاول تصحيح العديد من الأخطاء التي لحقت بالعديد من المصطلحات كالقدر والقضاء والتوكل . فالتوكل ليس استسلاماً وخضوعاً ، بل إنه يعبر عن الثقة بالله تعالى مع استعمال العلل الطبيعية من أجل غايات ترسمها عقولنا . والكسب لا يعنى الفهم الأشعري والذي سبق أن أشرنا إليه ، بل إن الكسب يعد تعبيراً عن الإرادة والمسؤولية ... إلخ .

يقول الشيخ محمد عبده في عبارة واضحة وصریحة ^(٢) ، ينتصر فيها للقول بالإرادة والسببية : إن علم الواجب محيط بما يقع من الإنسان بإرادته وبأن عمل

(١) د . عثمان أمين : رائد الفكر المصري الشيخ محمد عبده ، ص ١٠٥ وما بعدها .

(٢) رسالة التوحيد ، ص ٦٥ .

كذا يصدر في وقت كذا وهو خير يُثاب عليه ، وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والأعمال في جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار فلا شيء في العلم بسالب للتخير في الكسب ، وكون ما في العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل .

ولنا في علومنا الكونية أقرب الأمثال : شخص من أهل العناد يعلم علم اليقين أن عصيانه لأمره باختياره يحل عقوبته لا محالة لكنه مع ذلك يعمل العمل ويستقبل العقوبة وليس لشيء من علمه وانطباقه على الواقع أدنى أثر في اختياره لا بالمنع ولا بالإلزام . فانكشف الواقع للعالم لا يصح في نظر العقل ملزماً ولا مانعاً . وإنما يريك الوهم تغيير العبارات وتشعب الألفاظ .

ويتنقل الشيخ محمد عبده بعد دراسته لأفعال العباد إلى الحديث عن حسن الأفعال وقبحها . وهو يحاول إرجاع التمييز بينهما إلى العقل إلى حد كبير ، وهذا يكشف عن مؤثرات اعتزالية عنده .

يقول الشيخ محمد عبده :

نجد في أنفسنا بالضرورة تمييزاً بين الجميل من الأشياء والقيح منها ، فإن اختلفت مشارب الرجال في فهم جمال النساء ، أو مشارب النساء في معنى جمال الرجال ، فلم يختلف أحد في جمال ألوان الأزهار وتنضيد أوراق النباتات والأشجار ، خصوصاً إذا كانت أوضاع الزهر على أشكال تمثل الائتلاف والتناسب بين تلك الألوان بعضها مع بعض ، ولا في قبح الصورة الممثل بها بتهشيم بعض أجزائها وانقطاع البعض الآخر على غير نظام ، وانفعال أنفسنا من الجميل بهجة أو إعجاباً ، ومن القبيح اشمئزازاً أو جزعاً ، وكما يقع هذا التمييز في المبصرات ، يقع في غيرها من المسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات ، كما هو معروف لكل حساس من بنى آدم بإحدى تلك الحواس . فلا يخالفنا أحد في أن من خواص الإنسان بل وبعض الحيوان التمييز بينهما . وعلى هذا قامت الصناعات على اختلاف أنواعها وبه ارتقى العمران في أطواره

إلى الحد الذى نراه عليه الآن ، وإن اختلفت الأذواق ، ففى الأشياء جمال وقبح . ولا شك فى أن الشيخ الإمام محمد عبده قد بذل جهداً ، وجهداً كبيراً فى دراسته لمشكلة الحرية ، مشكلة القضاء والقدر . صحيح أنه - كما أوضحنا بالتفصيل - كان متأثراً بالعديد من الاتجاهات التى سبقته ، ولكنه نجح فى تحديد موقف مميز له ، ودافع عن القول بالحرية ، سواء فى مجالها النظرى أو مجالها العملى التطبيقى ، بل يمكن القول أنه أعطانا العديد من الأمثلة الحية والواقعية انتصاراً من جانبه للقول بالحرية ، أمثلة واقعية حتى من عالم الطيور التى تريد طعاماً لها ، فلا تكتفى بأن تظل فى أعشاشها ، بل لا بد من الطيران والتنقل ، وإلا حكمت على نفسها بالعدم والفناء . كما ربط - كما قلنا - بين آرائه حول هذه المشكلة ، وآرائه فى مجالات أخرى شتى ومن بينها العلاقة بين الأسباب والمسببات ، والكشف عن أسباب تخلف المسلمين فى عصره ، ودعوته المستميتة إلى العمل والجهاد والكفاح حتى يكون حاضرنا أفضل من ماضينا ، ومستقبلنا أفضل من حاضرنا .

لقد استعان - كما أشرنا - بتراث كلامى وتراث صوفى وتراث فلسفى ، واستطاع الربط بين هذا التراث والذى يمثل الماضى ، وبين مشكلاتنا التى نعيشها . كما ارتبط هذا رأى من جانبه والذى دافع من خلاله عن الحرية ، وبضرورة مقاومة العدو المستعمر ، ويعنى الاحتلال الإنجليزى ، كما ربط بين رأيه فى الحرية ونظرته إلى كيفية التمييز بين الخير والشر ، بين الحسن والقبح من الأفعال .

وهذا كله يؤدى بنا إلى القول بأن مشكلة الحرية التى أفاض فى البحث فيها وسبر أغوارها الشيخ الإمام محمد عبده ، تعد مشكلة محورية فى فكره الكلامى والفلسفى ، وفى نظرته النقدية الإصلاحية ، ولعل هذا هو ما دفعنا إلى أن نخصص لها فصلاً مستقلاً .