هل العبد خالقٌ أفعالَه؟
مفهوم الكسب وعدالة التكليف
عند المسلمين الأشاعرة الأوائل

الدكتور محمّد عبدالله الزبيديّ*

حاول الإنسان منذ أقدم العصور أن تكون له اليد الطولى في تقرير مصيره، لكنّه وجد في أثناء هذا المسعى أنّ هناك قوى خفيّة أو جليّة تسلبه حقّ التفرّد في ذلك، فألزمته على مضض أن يتوافق معها ويعترف بمشاركتها إيّاه في تقرير كثير من الأمور التي تحدث في مملكته الأرضيّة. ولم يكن موقف الإنسان موحّدًا إزاء كيفيّة التعامل مع هذه القوى، إلاّ أنّنا نستطيع أن نرصد عبر تاريخ الفكر الإنسانيّ موقفَيْن أساسيَّيْن في هذه المسألة.

الأوّل: يرى أنّ هناك خالقًا لهذا الكون، وما الحرّيّة الإنسانيّة إلاّ توافق وانسجام بين إرادة الخالق وإرادة المخلوق، فحدود حرّيّته قد رسمت من عَلُ، وليس له إلاّ أن يتقن الحركة ضمن هذه الحدود من دون تخطّيها.

وقد تنازع هذا الموقف تيّارات ثلاثة: القائلون بالجبريّة المطلقة،

(*) دكتور اختصاص في الإسلاميّات. ومقاله المنشور هنا جاء فصلًا من أطروحته، وهي تحقيق كتاب إثبات القدر للبيهقيّ (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م). وقد نشر الدكتور الزبيديّ غير ذلك من كتب الإسلاميّات، منها الإمامة للآمديّ، والإيمان لابن تيميّة.

وأصحاب الإرادة الحرّة، وأخيرًا القائلون بالجبريّة المتوسّطة.

أمّا الموقف الثاني، فيرى ممثّلوه أنّ الإنسان ليس ككرات صابون فارغة لا تدري إلى أين تتّجه ومتى تنفجر. فالإنسان سيّد نفسه وأفعاله ومن خلال وعيه أنانيّته والآخرين تتأكّد حرّيّته ووجوده، فأنكروا الألوهة، وفيموا أنّ هذا الكون ليس إلاّ مجموعة قوانين ونظم، وعن طريق فيميا والسيطرة عليها تتأكّد حرّيّة الإنسان.

وقد أسهم المسلمون إسهامًا أساسيًّا في بحث هذه المشكلة تحت عدّة عناوين: كأفعال العباد والقضاء والقَدَر والعدل الإلٰهيّ والكسب، إلاّ أنّهم لم يقفوا منها موقفًا موحّدًا.

فالجهميّة مثلًا رأت أنّ الإنسان مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار ولا يوصف بالاستطاعة، وإنّما يخلق الله فيه الأفعال كما يخلق في سائر الجماد، وتنسب الأفعال إليه مجازًا.

أمّا المعتزلة فقد سفّهت المجبرة في أقوالهم وبيّنت أنّ الإنسان خالقٌ أفعالَه وأنّه قادر في الوقت نفسه على الفعل وعدمه، وبرّرت ذلك بأنّ انتفاء حرّيّة الاختيار مدعاة لإبطال التكليف، وفي ضوء ذلك فلا معنى للثواب والعقاب والمدح والذمّ.

وقد توسّط هذَيْن الموقفَيْن السابقَيْن موقف الأشاعرة الذين نادوا بنظريّة الكسب في فهم أفعال العباد.

ويُعدُّ الأشاعرة الناطقين الرسميّين لأهل السُّنّة والجماعة، وشاع مذهبهم في أغلب الأمصار الإسلاميّة، إذ حاولوا في البدايات حفاظًا على وحدة الجماعة التوفيق بين المتطرّفة العقليّين (المعتزلة) وبين الحشويّة والمشبهة والمجبرة.

والسمة الأساسيّة الملاصقة للمذهب الأشعريّ هي التوسّط بين الإفراط والتفريط، وضمن هذا السياق طرح الأشاعرة على لسان مؤسّس المذهب أبي الحسن الأشعريّ (- ٣٢٤ هـ) نظريّة الكسب في أفعال العباد حلًّا وسطيًّا بين المعتزلة والجهميّة المجبرة.

وخلاصة هذه النظريّة أنّ أفعال العباد لا يستقلّ طرف بها، بل تتمّ بالمشاركة بين الخالق والمخلوق، فالفعل ينسب إلى فاعلَيْن هما الله والعبد. فالله له إتقان الفعل والاستطاعة، أمّا الإرادة التي تختار الممكنات فهي للعبد. وتسمّى العمليّة التي يقوم بها العبد لتحصيل الفعل اكتسابًا ومن الله خلقًا واختراعًا لقوله تعالى ﴿كلّ امرئ بما كسب رهين﴾.

لذا فقد ارتأيت أن أكتب بحثًا عن «نظريّة الكسب عند الأشاعرة» مبيّنًا أسسها عند قدماتهم وتطوّرها عند متأخّريهم.

مفهوم الكسب عند الأشعريّ

عرّف الأشعريّ الكسب بأنّه «ما وقع بقدرة محدثة»[1]، فالقول إنّ فلانًا اكتسب الكفر، معناه «أنّه كفر بقوّة محدثة وكذلك قولنا: إكتسب الإيمان، إنّما معناه أنّه آمن بقوّة محدثة»[2].

والقدرة المحدثة هذه، مخلوقة لله تعالى، وليست فعلًا للعبد، بل هي صفة من صفاته[3]، فإذا أراد العبد فعلًا وتجرّد له، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على اكتسابه. فخلقُ الفعل على الحقيقة يتمّ بقدرة الله المطلقة، أمّا اكتسابه على الحقيقة فإنّه يتمّ بقدرة محدثة خارجة عن الذات وزائدة عليها[4]. وعلى هذا فإنّ أفعال العباد، سواء في نطاق الطاعات أو المعاصي، مخلوقة من جهة الله، مكتسبة من جهة العباد «اختيارًا لهم على الحقيقة»[5].

وميّز الأشعريّ ما بين الفاعل والقادر، إذ إنّه يجوّز وقوع الفعل أو المقدور بين قادرَيْن، في حين أنّ مذهبه يمنع وقوع الفعل بين فاعلَيْن

---

(١) ابن فورك، أبو بكر محمّد بن الحسن (٤٠٦هـ/ ١٠١٥م)، مجرّد مقالات الأشعريّ، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت، ١٩٨٥، دار المشرق، ص ٩٢.
(٢) الأشعريّ، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، بيروت، دار لبنان، ص ١١٩.
(٣) حموده، غرابة، الأشعريّ، القاهرة، ١٩٤٨، دار الكتب المصريّة، ص ١١٣.
(٤) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

حقيقة[٦]، لذا فقد تحرّز عن وصف الإنسان بالفاعل في حين يصفه بالقادر على أفعاله من دون تحفّظ[٧].

كذلك حصر الأشعريّ دَوْر قدرة العبد المحدثة في اكتساب الأفعال المخلوقة من الله تعالى وفق اختيار العبد على الحقيقة، فالكافر عندما يكتسب الكفر فإنّه يكون قد «كفر بقدرة محدثة»[٨]، والمؤمن عندما يكتسب الإيمان فإنّه يكون قد «آمن بقدرة محدثة»[٩]، وهذا في نظره لا يعني أنّ العبد قد اكتسب الإيمان على حقيقته أو اكتسب الكفر على حقيقته، بل الذي فعل الكفر والإيمان على حقيقتيهما هو ربّ العالمين «كالقول في فاعل الحركة على الحقيقة وأنّ المتحرّك بها على الحقيقة غير مَن فعلها على حقيقتها»[١٠].

ودليل الأشعريّ النقليّ على أنّ الله خالق أكساب العباد قوله الله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[١١]، وقوله أيضًا: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١٢]، فلمّا «كان الجزاء واقعًا على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم»[١٣].

أمّا دليله العقليّ على أنّ الله تعالى خالقٌ أفعال العباد، هو أنّ العبد لو كان فاعلًا على الحقيقة أفعاله، لوقعت هذه الأفعال حسب هواه وقصده، ولما كانت هذه الأفعال لا تقع وفق ما يشتهيه العبد، دلّ ذلك على أنّ هناك محدثًا لها على الحقيقة غيره، وتقع، حسب مشيته وقصده، وهو الله تعالى. فالكافر يتمنّى أن يكون كفره حسنًا صوابًا، ولكنّه يكون قبيحًا ضلالًا، والمؤمن يجهد نفسه أن يكون إيمانه خاليًا من الألم

(٦) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٣.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٨) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(١٠) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٤.
(١١) سورة الصافات، الآية ٩٦.
(١٢) سورة السجدة، الآية ١٧.
(١٣) الأشعريّ، اللمع، ص ٦٩.

والمعاناة، ولكنّه يقع عكس ذلك، فدلّ وقوع الكفر والإيمان بهذه الأوصاف، على أنّ خالقها على حقيقتها غير الكافر والمؤمن، وهو الله تعالى[١٤].

نقد موقف الأشعريّ في الكسب

أثار قول الأشعريّ في قدرة العبد المحدثة التي لا أثر لها في مقدورها إلاّ اكتساب هذا المقدور جملة اعتراضات من المعتزلة بخاصّة، والمتكلّمة بعامّة، وأجمعوا على أنّ الكسب الذي قرّره الأشعريّ من محالات الكلام[١٥]، وأنّه غير معقول في نفسه[١٦]، ومن هذه الاعتراضات:

أوّلًا: قرّر الأشعريّ أنّ الفعل يقع من العبد بقدرة محدثة اكتسابًا، ويحدث بقدرة الله تعالى خلقًا. فما الفرق بين الوقوع من العبد والحدوث من الربّ؟ فإذا كان الوقوع بمعنى الحدوث فلا مسوّغ للتفرقة بينهما، أمّا إذا كان معنى الوقوع هو الكسب فإنّ ذلك دور، إذ إنّ الكسب هو ما وقع بالقدرة المحدثة[١٧].

ردّ الأشعريّ هذا الاعتراض بأن فرّق ما بين الحدوث أو الخلق والوقوع، فالخلق أو الحدوث يتعلّق بأصل الفعل وإيجاده «واختراعه من لا شيء»[١٨] ومن دون آلة، أمّا الوقوع فهو «التصرّف في المحدثات»[١٩] بقدرة حادثة ولا يتمّ ذلك إلاّ بآلة. ولا يلزم من تعريف الكسب «بأنّه ما

---

(١٤) الأشعريّ، اللمع، ص ٧١-٧٢.

(١٥) ابن تيميّة، منهاج السنّة، ج١، بيروت، لا ت، دار الكتب العلميّة، ص ١٢٧، وانظر ذلك أيضًا في مجلّة المنار، العدد ٩، ص ١٠٢.

(١٦) القاضي عبد الجبّار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٩٦٥، ص ٣٦٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(١٨) الآمديّ، أبكار الأفكار في أصول الدين، (مخطوط)، إستانبول، مكتبة آيا صوفيا رقم ٢١٦٥-٦٦، ج١، ل ٢١٠ ب.

(١٩) أبو عذبة، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة، حيدر آباد الدكن ١٣٣٢، مجلس دائرة المعارف، ص ٢٩.

وقع بقدرة حادثة»[٢٠] دور، ذلك أنَّ الكسب والإيقاع بمعنى واحد، كما هو الحال في ما يخصّ الخلق والإبجاد والاختراع.

ثانيًا: أثبت الأشعريّ أنّ حركة الضرورة تقع من العبد معجوزًا عنها، في حين تقع حركة الاكتساب مقدورًا عليها، أي إنّ التفرقة بين هاتين الحركتَيْن حاصلةٌ بالاكتساب. ولكن ما المسوّغ لهذه التفرقة ما دامت هاتان الحركتان مخلوقتَيْن من جهة الله تعالى «فليس إحداهما بأن تجعل كسبًا لنا أولى من الأخرى»[٢١].

بيّن الأشعريّ في معرض ردّه على هذا الاعتراض، أنّ افتراق الحركتَيْن من حيث الضرورة والكسب، لا يوجب افتراقهما من جهة الخلق، لكنّ اشتراكهما في باب الخلق لا ينفي افتراقهما من حيث القدرة والعجز، وذلك «لافتراقهما في معنى الضرورة والاكتساب، لأنّ الضرورة ما حمل على الشيء وأكره وأجبر عليه، ولو جيد في التخلّص منه وأراد الخروج عنه، واستفرغ في ذلك مجهوده لم يجد منه انفكاكًا، ولا إلى الخروج منه سبيلًا»[٢٢]. أمّا الحركة الاختياريّة فإنّها بخلاف هذا الوصف، ولا تقع من العبد اضطرارًا «فالفرق بين هاتَيْن الحركتَيْن ليس من جهة الخلق، وإنّما من جهة حلولهما في المتحرّك، فالعبد يجد التفرقة بين الحالتَيْن من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشكّ»[٢٣].

ثالثًا: إذا كان الله تعالى هو فاعل الإحسان على كلّ وجه، وهو فاعل الإساءة على كلّ وجه، فيجب أن يكون حكمهما في ما يتّصل بالتعظيم أو الشكر أو الاستحقاق والذنب راجعًا إليه من دون العباد، وبذلك لا يحسن الأمر والنهي ولا المدح ولا الذمّ[٢٤].

---

(٢٠) أبو عذبة، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة، ص ٢٩.

(٢١) القاضي عبد الجبّار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٨.

(٢٢) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٤) ابن الوزير، الروض الباسم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، ص ١٩٣، صنعاء، ط٢، ١٩٨٥، المكتبة اليمنيّة (نقلًا عن فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، (مخطوط)).

ردّ الأشعريّ هذا الاعتراض بأن بيّن أنّ الأمر والنهي والمدح والذمّ متعلّق بكسب العبد، فعندما يختار العبد الطاعة، فإنّ الله تعالى يخلق الطاعة فيه عُقيْب اختياره، وكذلك عندما يختار المعصية، فالتكليف بالأمر والنهي إنّما حَسُن لأنّ العبد «متمكّن من اختيار أحد مقدورين دون الآخر، وإن لم يكن متمكّنًا من الإيجاد»[٢٥].

رابعًا: أثبت الأشعريّ وقوع الكسب بالقدرة الحادثة، ولكنّه قرّر في الوقت نفسه أن لا تأثير لهذه القدرة في إيجاد الفعل، بل تقارنه فقط، وهذا ينفي وجود فرق بين القادر والعاجز، إذ إنّ القدرة لا تختصّ بهذا الاقتران بل يشاركها في ذلك العلم والإرادة والحياة، وغير ذلك من صفات العبد، فإذا اقتصر دور القدرة الحادثة على الاقتران بالفعل من دون إيجاده، فلا فرق بينها وبين صفات العبد الأخرى المقارنة لفعله[٢٦].

ويمكن القول: إنّ هذا الاعتراض هو المعوّل عليه في إبطال كسب الأشعريّ عند الفرق الأخرى المخالفة له، حتّى إنّ قطب الأشاعرة الكبير عبد الملك الجويني تبنّى هذا الاعتراض في آخر مؤلّفاته[٢٧].

دفع الأشعريّ هذا الاعتراض مبيّنًا أنّ تعلّق القدرة بالمقدور ليس كتعلّق العلم بالمعلوم، فالمعلوم «يكون معلومًا لله عزّ وجلّ بعلم أزليّ، وللمحدث بعلم حادث، غير أنّهما يتّفقان في وجه تعلّق العلمَيْن بمعلوميهما من حيث تعلّق العلمَيْن»[٢٨].

أمّا تعلّق القدرة بمقدورها فإنّه يختلف «لأنّ تعلّقها مختصّ بأن يحصل المقدور بها على صفة، فيحصل بقدرة الله على صفة الحدوث،

---

(٢٥) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٣.

(٢٦) ابن تيميّة، منهاج السنّة، بيروت لا ت، دار الكتب العلميّة، ج١، ص ١٦٥.

(٢٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، تحقيق محمّد الكوثريّ، ١٩٤٨، مطبعة الأنوار، ص ٣٢-٣٣.

(٢٨) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٢.

وبقدرة المحدث على صفة الاكتساب»[٢٩]. كذلك فإنّ العلم لا يختصّ معلومًا، في حين تختصّ القدرة مقدورًا، فوجب أن لها من الحكم ما ليس للعلم من التساوي في التعلّق[٣٠].

إنّ مذهب الأشعريّ في أفعال العباد، وقوله بالكسب لتفسير وقوعها، عَسُر على الفهم، حتّى ضُرب المثل في دقّته وصعوبة فهمه، فقيل «أدقّ من كسب الأشعريّ»[٣١]. ولعلّ هذه الصعوبة مردّها إلى الموقف الوسطيّ الذي أراد الأشعريّ أن يرابط فيه من خلال المسائل الكلاميّة التي خاضها بعامّة، وهذه المسألة بخاصّة. فهو قد أراد أن يتخطّى موقف الجهميّة أو الجبريّة الذين سلبوا القدرة الإنسانيّة أيّة فاعليّة، ولا يصل في الوقت نفسه إلى الموقف الاعتزاليّ الذي أثبت أنّ قدرة العبد المحدثة توجد مقدورها أو تخلقه.

وقد اتّفقت النقول في كتب المتكلّمة ومؤرّخي الفِرَق على أنّ الأشعريّ قد نفى أيّ تأثير لقدرة العبد الحادثة في أصل الفعل أو في صفة من صفاته، لكنّ المدقّق في مؤلّفات الأشعريّ نفسه، أو في كتاب مجرّد مقالات الأشعريّ الذي ألّفه ابن فورك خصّيصًا لبيان آراء الأشعريّ الكلاميّة، لن يجد نصًّا صريحًا من الأشعريّ يقرّر فيه أنّ القدرة الحادثة غير مؤثّرة في الفعل، بل على العكس تمامًا، سيجد نصوصًا كثيرة أشار فيها إلى هذا التأثير، وإن بطريقة خفيّة. يقول الأشعريّ في معرض بيانه لفعل الإيمان والكفر من العباد: «وإنّما معنى الكسب الكفر، أنّه كفر بقوّة محدثة، وكذلك قولنا اكتسب الإيمان، معناه أنّه آمن بقوّة محدثة، من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته، بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين»[٣٢].

---

(٢٩) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٢.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٣١) أبو عذبة، الروضة البهيّة، ص ٢٦.
(٣٢) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٤.

فالأشعريّ في هذا النصّ يثبت أنّ العبد يكتسب الإيمان والكفر على الحقيقة بقدرته المحدثة، لكنّه ينفي في الوقت نفسه أن تكون هذه القدرة المحدثة قد اكتسبت الكفر والإيمان على حقيقتهما، إذ إنّه يفرّق ما بين كسب الشيء على الحقيقة، وكسب الشيء على حقيقته، فكسب الشيء على الحقيقة مقدور قدرة العبد الحادثة، أمّا كسب الشيء على حقيقته فهو يقابل الخلق والإيجاد[٣٣]، لذا نفاه عن العبد.

ويتّضح من هذا، أنّ الأشعريّ لم يقصد نفي مطلق التأثير عن قدرة العبد الحادثة، بل كان جُلّ اهتمامه نفي أن تكون هذه القدرة مستقلّة في إيجاد الفعل كما قالت المعتزلة، ويمكن القول: إنّه «نفى الاستقلال لا أصل التأثير»[٣٤]. ويذكر ابن فورك أنّ الأشعريّ قد أشار صراحة إلى تأثير القدرة الحادثة في مقدورها بقوله: «واختلف جوابه في العين المكتسبة، صارت مكتسبة بتعلّق القدرة المحدثة فقط أم باقتران أوصاف أخر إليها؟ فدار أكثر كلامه على أنّ التأثير في ذلك للقدرة المحدثة»[٣٥].

ومن النصوص التي أكثر الأشعريّ استخدامها في هذه المسألة قوله في القدرة: «فقد صحّ أنّها مع الفعل للفعل»[٣٦]، وهذا يدلّ على أنّه قد حدّد عمل هذه القدرة وهو للفعل وإيقاعه، ولا يخفى أنّ الإيقاع «فرع التأثير»[٣٧].

وقد أحسّ تلامذة الأشعريّ من بعده بهذا المأزق، وهو خفاء الكسب الذي نادى به شيخهم، فحاولوا أن يدافعوا عنه، تارةً بنسبة تأثير ما للقدرة الحادثة في صفات الفعل المقدور كما هو الحال عند الباقلّانيّ، أو بالقول إنّ للقدرة الحادثة أثرًا في إيجاد الفعل على حقيقته تارةً أخرى، كما هو واضح عند عبد الملك الجوينيّ.

---

(٣٣) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٢.
(٣٤) المنّاري، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود، تحقيق محمّد الكوثريّ، ١٩٣٩، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ص ٥٧.
(٣٥) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٣.
(٣٦) الأشعريّ، اللمع، ص ٩٦.
(٣٧) المنّاري، اللمعة، ص ٥٩.

مفهوم الكسب عند الباقلّانيّ

تابع الباقلّانيّ شيخه الأشعريّ في القول: إنّ الكسب «تصرّف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه فتجعله بخلاف صفة الضرورة»[٣٨]، إلاّ أنّه افترق عنه بأن أثبت تأثيرًا خاصًّا لهذه القدرة في صفة الفعل.

ففي حين أكّد الأشعريّ أنّ القدرة الحادثة توقع الفعل من دون أن يبيّن أثرها في الفعل نفسه، ذهب الباقلّانيّ إلى أنّ هذه القدرة وإن لم يكن لها تأثير في إيجاد الفعل نفسه من جهة الوجود، إلاّ أنّ لها تأثيرًا في إيجاد الفعل على صفة معيّنة، وهذه الصفة هي الكسب بعينه، إذ يقول: «قدرة العبد وإن لم تؤثّر في وجود ذلك الفعل، إلاّ أنّها أثّرت في صفة من صفات ذلك الفعل، وتلك الصفة هي المسمّاة بالكسب»[٣٩].

فالحركات تشترك في جنسها العامّ، وهو الحركة، ولكنّها تفترق في أنواعها، وما به المشاركة غير ما به الافتراق[٤٠]، وعلى هذا فإنّ ذات الحركة وهي جنس عامّ مخلوق لله تعالى وواقع بقدرته، أمّا الأنواع التي تنضوي إلى الجنس الأعمّ هذا، ككون «هذه الحركة طاعة أو معصية، قيامًا أو قعودًا، إقدامًا أو إحجامًا، كفرًا أو إيمانًا، فهي واقعة بقدرة العبد»[٤١].

وقد استفاد الباقلّانيّ من نظريّة الأحوال[٤٢] لأبي هاشم الجُبّائيّ (٣٢١هـ/٩٣٣م) في إثبات تأثير القدرة الحادثة في صفات الفعل، فهو

---

(٣٨) الباقلّانيّ، التمهيد، تحقيق عماد الدين حيدر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ص ٣٤٧.

(٣٩) الرازيّ، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، تحقيق أحمد السقا، بيروت ١٩٨٧، دار الكتاب العربيّ، ج٩، ص ١٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ج٩، ص ١٠.

(٤١) المصدر نفسه، ج٩، ص ١٠.

(٤٢) الأحوال: هي اعتبارات ذهنيّة أو تصوّرات عقليّة لا يلحقها الوجود أو العدم، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة، لأنّ الوجود والعدم يلحقان بعالم الأعيان، والموجودات أو الأعيان يفترق بعضها عن بعض أو تتمايز من جهة الأحوال،=

يقرّر أنّ القدرة وإن لم تؤثّر في ذات الفعل، إلاّ أنّ لها تأثيرًا في صفة الفعل ووجوده على حال دون حال غير صفة الوجود، إذ إنّ هذه الصفة هي من اختصاص قدرة الله تعالى في الخلق والإبداع، أي إنّ هذه القدرة تؤثر في لواحق الوجود لا في الوجود ذاته.

ورغم أنّ الباقلاّنيّ قد استناد من «أحوال» أبي هاشم الجُبّائيّ، إلاّ أنّه لم يوافقه على أنّ هذه الأحوال غير معلومة «فإن كانت غير معروفة ولا معلومة، فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها، لأنّ ما ليس بمعلوم لا يصحّ قيام الدليل عليه»[٤٣].

فالأحوال عند الباقلاّنيّ معلومة وموجودة، وكلّ موجود له سمات يفترق بها عن غيره، فإنّما يفترق بسمة هي حال دوما تتماثل به المتماثلات وتختلف فيه فيه حال، وهي التي تسمّى صفات الأجناس والأنواع»[٤٤].

وانسجامًا مع إثبات القاضي الباقلاّنيّ للأحوال فقد ذهب إلى أنّ القدرة الحادثة لها تأثير في حال الفعل دون ذاته، فمفهوم الحركة المتعلّقة بالموجودات أو المقدورات، غير مفهوم القيام والقعود، والإقدام والإحجام، ذلك أنّ الحركة قضيّة عامّة تشترك فيها كلّ الأنواع المندرجة

=فاللون جنس لما تحته من الأنواع التي تندرج تحت اللونيّة من سواد أو بياض وفيها يتمّ التغاير، وكلّ شيء يتمّ به تمايز بين الموجودات فهو حال، لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الافتراق، والذات الإلهيّة مثلًا من حيث هي ذات، تنتمي إلى عالم الأعيان كسائر الموجودات، والصفات الإلهيّة تتعلّق بعالم الأذهان (المفاهيم) حيث المعاني، وعالم الأعيان يتميّز بالوجود، في حين يتّصف عالم الأذهان بالثبوت، فالمجالان متمايزان، ومن ثمّ فلا حرج في إثبات صفات لها معانٍ ومدلولات لله تعالى دون أن يقتضي ذلك التعدّد في الذات، لأنّ الصفات لا تضاف إلى عالم الأعيان، ولا تتّصف بما تتّصف به الموجودات من وجود أو عدم. فهي لا معلومة ولا مجهولة ولا معدومة ولا موجودة.

أنظر في ذلك أحمد صبحي في علم الكلام، ج١، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥، دار النهضة العربية، ص ٣٣٠.

(٤٣) الباقلاّنيّ، التمهيد، ص ٢٣٠.

(٤٤) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم، بغداد، لا ت، مكتبة المثنى، ص ١٣٣.

تحتها من قيام وقعود، لكن ليس كلّ نوع من هذه الأنواع يستغرق الحركة كتغشيّة عامّة أو جنس عامّ»[٤٥].

كذلك فإنّ تعلّق القدرة المحدثة بالفعل يجعله على هيئة مخصوصة أو حال مخصوص، فالإنسان «يفرّق فرقًا ضروريًّا بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلّى وصام، وقعد وقام، وكما لا يجوز أن يُضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يُضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى»[٤٦].

فالباري يُضاف إليه خلق ذات الفعل مجرّدًا من الجهات العقليّة والاعتبارات الذهنيّة العامّة والخاصّة المتعلّقة بالفعل نفسه «كالوجود والحدوث والعرضيّة واللونيّة، وكونه حركة أو سكونًا، أو كون الحركة كتابة أو قولًا»[٤٧]. وهذه الأحوال تضاف إلى الفاعل المحدث بفعل قدرته المحدثة، وبذلك يتميّز الوجهان تميّزًا عقليًّا لا حسّيًّا، ويتغاير المتعلّقان تغايرًا، سُمّي أحدهما إيجادًا وإبداعًا، وسُمّي الثاني كسبًا وفعلًا[٤٨].

ويجعل الباقلّانيّ الجهات العقليّة والاعتبارات الذهنيّة هذه مناط الثواب والعقاب، ذلك أنّ الحسن والقبح ليسا ذاتيّين في الأشياء، بل هما صفتان تتعلّقان بما وراء الوجود وفق ورود الأمر بالحسن، وورود النهي عن القبيح، وبذلك، أي بأحوال الفعل المضافة إلى تأثير القدرة المحدثة، يتعلّق الثواب والعقاب[٤٩].

ويمكن في ضوء تطويع الباقلّانيّ قاعدة «الأحوال» بما يخدم نظريّة الكسب الأشعريّة، أن يُعرّف الكسب بأنّه: تصرّف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه، فتجعله على هيئة مخصوصة، أو حال دون حال، تنفي عنه صفة الضرورة.

---

(٤٥) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٧٤، ٧٥. وهذا يعني أنّ كلّ قعود أو قيام فهو حركة، لكن ليس كلّ حركة هي قيام أو قعود أو غيره.

(٤٦) الشهرستانيّ، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، بيروت، لا ت، دار الفكر، ص ٩٨.

(٤٧) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام، ص ٧٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٤٩) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٨.

وهذا ممّا يدفع إلى القول: إنّ الباقلّانيّ قد سار على خطى المعتزلة في تفسير أفعال العبد دون أن يصل إلى تمام موقفهم، إذ ترى المعتزلة أنّ «قدرة العبد تؤثّر في صفة وجود فعله وفي سائر صفاته»[٥٠]. وهذا ما نفاه الباقلّانيّ وقرّر أنّ هذه الصفة هي من تأثير قدرة الله تعالى، كذلك افترق الباقلّانيّ عن المعتزلة في أنّه لم يثبت استقلاليّة تأثير القدرة المحدثة في الفعل، بل جعل هذا التأثير يتمّ بفعل قدرة الخالق وقدرة المخلوق من جهتين مختلفتين.

وقد استدلّ الباقلّانيّ على أنّ الله تعالى ينفرد بخلق أفعال العباد، في حين ينفرد العباد باكتسابها، بأدلّة نقليّة وأخرى عقليّة لا تختلف كثيرًا عن تلك التي اعتمدها الأشعريّ في الدفاع عن موقفه في الكسب، كما أنّ هذه الأدلّة لا يُسلّم بها خصوم الأشاعرة في هذه المسألة بالذات.

مفهوم الكسب عند الجوينيّ

مع الجوينيّ يكتمل تطوّر نظريّة الكسب الأشعريّة، إذ لم يبقَ لمتأخّريهم إلاّ شرح ما قرّره قدماؤهم، أو الدفاع عنها أمام الخصوم بالحجج والبراهين العقليّة.

فإمام الأشاعرة، أبو الحسن الأشعريّ أفرد القدرة الإلٰهيّة بإيجاد الفعل وخلقه، وحصر في الوقت نفسه دور القدرة الإنسانيّة بإيقاع الفعل واكتسابه.

ومع الباقلّانيّ، تطوّرت هذه النظريّة، إذ خطا بها خطوة إلى الأمام، فأثبت للقدرة الإنسانيّة أثرًا حقيقيًّا في صفات الفعل ما عدا صفة الوجود، إذ إنّ هذه الصفة هي من تأثير القدرة الإلٰهيّة.

أمّا الجوينيّ، فقد تجاوز ما ذهب إليه كلّ من الأشعريّ والباقلّانيّ، وأثبت للقدرة الإنسانيّة تأثيرًا حقيقيًّا في فعلها، محاولًا بذلك سدّ الثغرة التي طالما عرّضت هذه النظريّة للطعن والهجوم من الفِرَق المخالفة.

---

(٥٠) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٤.

واللافت، أنّ الجوينيّ لم يثبت للقدرة المحدثة تأثيرًا حقيقيًا في الفعل الإنسانيّ، إلاّ في آخر مصنّف له[٥١] في العقائد وهو العقيدة النظاميّة.

أمّا في كتبه السابقة للعقيدة النظاميّة، فقد انتصر فيها لما قرّره شيخه الأشعريّ في الكسب، إذ حصر تأثير القدرة المحدثة في إيقاع الفعل وكسبه[٥٢]، مخالفًا بذلك الباقلانيّ، ومنتقدًا إيّاه في الوقت نفسه لقوله بأنّ هذه القدرة تؤثّر في حال الفعل، وفي ذلك يقول: «فصار صائرون إلى أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في إثبات حال للمقدور يتميّز بها المكتسب عن الضروريّ... وهذه الطريقة غير مرضية، ولا جريان لها على قواعد أهل الحقّ، وفي المصير إليها افتتاح وجوه من الفساد يجب تنكّبها»[٥٣].

ويؤكّد الجوينيّ صحّة ما ذهب إليه الأشعريّ في الكسب وفساد قول مخالفيه فيقول: «العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها، مكتسب لها... ومعنى كونه مكتسبًا، أنّه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثّرة في إيقاع المقدور»[٥٤].

ولم يدم الجوينيّ على هذا الحال من مناصرة شيخه الأشعريّ في مسألة الكسب، إذ انقلب عليه في آخر مصنّفاته، بعدما تبيّن له أنّ القول بقدرة لا تأثير لها في مقدورها هو كنفي القدرة أصلًا[٥٥]، ثمّ انتقد الباقلانيّ بقوله: «وأمّا إثبات تأثير في حالة لا تعقل، فهو كنفي التأثير، خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم»[٥٦].

---

(٥١) الغزالي، اللمعة، ص ٥٤. والكتاب الأصل هو النظاميّة في الأركان الإسلاميّة. إلاّ أنّ النسّاخ أفردوا قسم العقيدة منه وسمّوه العقيدة النظاميّة، أمّا ابن خلّكان فقد أشار تلميحًا إلى أنّ آخر مصنّف للجوينيّ هو كتاب «تلخيص نهاية المطلب». أنظر وفيات الأعيان ج٣، ص ١٦٩.

(٥٢) أنظر الجوينيّ، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، تحقيق محمّد موسى وعليّ عبد الحميد، مصر ١٩٥٠، مكتبة بيروني، ص ١٨٨-٢٠٧؛ ولمع الأدلّة تحقيق حسن توتنجي، بيروت، ١٩٨٧، دار عالم الكتب، ص ١٢١.

(٥٣) الجوينيّ، الإرشاد، ص ٢٠٩.

(٥٤) الجوينيّ، لمع الأدلّة، ص ١٢١.

(٥٥) الآمديّ، أبكار الأفكار، (مخطوط) ج ٢، ل ٢٠٨أ.

(٥٦) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٨.

كذلك فإنّ القول بقدرة لا تأثير لها يسقط التكليف، ويؤدّي إلى «قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون»[٥٧]، إذ إنّ الله تعالى قد طالب عباده بأفعال إن فعلوها أثابهم، ونباهم عن أخرى إن أصرّوا على القيام بها عاقبهم، لذا «فقد أقدرهم على الوفاء بما طالبهم، ومكّنهم من التوصّل إلى امتثال الأمر، والانكفاف عن مواقع الزجر»[٥٨]، لذا فإنّ كلّ مَن ينفي وقوع أفعال العباد وفق اختيارهم وقدراتهم «فهو مصاب في عقله، أو مستمرّ على تقليده معتّم على جبلته»[٥٩]، ويحيل الجوينيّ حدوث الفعل بالقدرة الإلهيّة القديمة، وقدرة العبد المحدثة عن طريق الاشتراك، إذ يرى أنّ الفعل الواحد لا يتجزّأ، «فإن وقع بقدرة الله تعالى استقلّ بها، وسقط أثر القدرة الحادثة، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى، فإنّ الفعل الواحد لا بعض له»[٦٠].

ثمّ يقف الجوينيّ إلى جانب المعتزلة في قولهم: إنّ الكسب الذي قرّره الأشعريّ لا معنى له وغير معقول، وفي ذلك يقول: «وذلك أنّ قائلاً لو قال: العبد مكتسب، وأثر قدرته الاكتساب، والربّ تعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسبه، قيل له: فما الكسب، وما معناه؟ وأديرت الأقسام المتقدّمة على هذا القائل فلا يجد منها مهربًا»[٦١].

ولم تسلم المعتزلة من انتقادات الجوينيّ اللاذعة لقولها بأنّ العبد خالق أفعاله، إذ يقول «ولا يشكّ لبيب أنّ مَن وصف نفسه بكونه خالقًا على التحقيق، فقد أعظم الفرية»[٦٢]، إذ إنّ خلق الفعل يتطلّب العلم بتفاصيله، والعبد لا يعلم حقيقة ما يصدر عنه من أفعال، ولا يحيط بمقدارها ومبلغها، ولا يعلم خصائص الحادثات إلاّ الله تعالى[٦٣] مصداقًا

---

(٥٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٠-٣١.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[٦٤].

وبعدما فرغ الجوينيّ من نقد سابقيه من المتكلّمة، أشاعرة كانوا أم معتزلة، قرّر مذهبه في تفسير الفعل الإنسانيّ، مبيّنًا أنّ أفعال العباد تقع منهم بحسب اختيارهم وقدرتهم[٦٥]، محدّدًا في نصٍّ آخر التقاطع ما بين الفاعليّة الإلٰهيّة، والفاعليّة البشريّة في إيقاع الفعل، إذ يقول: «قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتّفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا»[٦٦].

والجوينيّ في هذا النصّ، وإن نسب وقوع الفعل لقدرة العبد الحادثة حقيقةً في ذاته وصفاته، إلاّ أنّه أسند خلق الفعل برمّته إلى الله خلقًا وتقديرًا، ذلك أنّ الله تعالى أحدث في العبد القدرة على مقدوراته، وهذه المقدورات، أحاط الله بها على أقدار بعلمه الأزليّ، وسلب العبد في الوقت نفسه العلم بتفاصيل مقدورات قدرته[٦٧]، ويؤكّد الجوينيّ هذا المعنى بقوله: «أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه، وهيّأ أسباب العلم، وسلب العبد العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل، فأحدث فيه دواعي مستحثّة، وخيّرة، وإرادة، وعلم أنّ الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد، وللعباد اختيارهم واتّصافهم بالاقتدار، والقدرة خلق لله ابتداء، ومقدورها مضاف إليه مشيئةً وعلمًا وقضاءً وخلقًا وبقاءً من حيث إنّه نتيجة ما انفرد بخلقه، وهو القدرة»[٦٨].

ويوضح الجوينيّ ما ذهب إليه، في أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في مقدورها تأثيرًا حقيقيًّا، بأن ضرب مثلًا بالعبد الذي لا حقّ له شرعًا بالتصرّف في مال سيّده وإن استبدّ به، لكنّ هذا العبد يصبح أمره نافذًا في

---

(٦٤) سورة الملك، الآية ١٤.
(٦٥) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٠.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٤، ٣٥.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٥، ٣٦.

مال سيّده إن أذن له في ذلك. فبيع العبد من بعد الإذن يعزى إلى المالك الحقيقيّ، مالك العبد وفعله، من حيث إنّ سبب نفاذ هذا البيع هو الإذن الذي حصل عليه هذا العبد، لا فعل العبد نفسه، فالعبد مأمور بالتصرّف، ويُنهى ويُزجَر على مخالفة أمر سيّده»[٦٩].

وقد أثار قول الجوينيّ بتأثير قدرة العبد في ذات فعله وصفاته كلّيها[٧٠]، جملة اعتراضات من الأشاعرة المتأخّرين كالشهرستانيّ والفخر الرازي والآمديّ.

فالشهرستانيّ وصف الجوينيّ بالغلوّ إذ يقول: «وغلا إمام الحرمَيْن، حيث أثبت للقدرة الحادثة أثرًا هو الوجود، غير أنّه لم يثبت للعبد استقلالًا بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر، ثمّ تسلسل الأسباب في سلسلة الترقّي إلى الباري سبحانه، وهو الخالق المبدع المستقلّ بإبداعه من غير احتياج إلى سبب»[٧١].

وفي نصّ آخر يُشير الشهرستانيّ إلى نقد الجوينيّ كلًّا من الأشعريّ والباقلّانيّ إذ يقول: «ثمّ إنّ إمام الحرمَيْن، أبا المعالي الجوينيّ تخطّى عن هذا البيان قليلًا، قال: وأمّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلًا، وأمّا إثبات تأثير، في حالة لا تعقل فهو كنفي التأثير، خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بدّ إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحسّ من نفسه الاقتداء يحسّ من نفسه أيضًا عدم الاستقلال، فالفعل يسند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتّى ينتهي إلى مسبّب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبّباتها»[٧٢].

---

(٦٩) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٦.
(٧٠) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ٩٧.
(٧١) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٧٨.
(٧٢) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٦٨-٦٩.

أمّا الفخر الرازي وسيف الدين الآمديّ وعضد الدين الإيجي، فقد انتقدوا ما ذهب إليه الجوينيّ وقدّموا الأدلّة على فساد هذا القول، إلاّ أنّ هذه الأدلّة قد خلت من كلّ جديد، إذ إنّها الأدلّة نفسها التي دافع بها الأشعريّ عن مذهبه في القدرة أمام الخصوم(٧٣).

لكنّ هذا الرفض من الأشاعرة المتأخّرين قد قابله قبول تامّ وثناء في أوساط علماء أهل السُّنّة السلفيّين كابن تيميّة وابن قيّم الجوزيّة.

فابن تيميّة، عندما بحث هذه المسألة لم يأتِ بجديد، بل كرّر أقوال الجوينيّ السابقة، إذ يقول: «والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم»(٧٤). وفي نصّ آخر يقول: «إعلم أنّ العبد فاعل على الحقيقة»(٧٥).

أمّا ابن قيّم الجوزيّة، فبعد أن نقل نصّ الجوينيّ في تأثير قدرة العبد في فعلها تأثيرًا حقيقيًّا، عقّب عليه قائلًا: «وهذا توسّط بين النقيضين... وإن كانت قدرة العبد واختياره مؤثّران [مؤثّرَيْن] في إيجاد الفعل عنده بإقدار الربّ سبحانه، وقد أصاب في هذا وأجاد»(٧٦).

وبغضّ النظر عن موقف المعارضين والمؤيّدين لمذهب الجوينيّ في القدرة البشريّة، هل يمكن القول: إنّ الجوينيّ قد سدّ الثغرة التي طالما نفذ منها خصوم الأشاعرة لبيان تهافت القول بالكسب لتفسير أفعال العباد، وهل كان هذا المذهب بدعًا من الجوينيّ، أم إنّه استناد من جهود سابقيه من الأشاعرة في تقرير ما ذهب إليه؟

---

(٧٣) أنظر الرازي، الأربعين في أصول الدين، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، ص ٢٣٠، ٢٣٣؛ والآمديّ، أبكار الأفكار في أصول الدين، (مخطوط)، ج٢، ل ٢١٠، ٢١٥؛ والإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، لا ت، دار عالم الكتب، ص ٣١٢، ٣١٤.

(٧٤) إبن تيميّة، العقيدة الواسطيّة، تحقيق زهير الشاويش، بيروت، ١٩٨٩، المكتب الإسلاميّ، ص ٤٧.

(٧٥) إبن تيميّة، القضاء والقدر، تحقيق أحمد السليح، بيروت، ١٩٩١، دار الكتاب العربيّ، ص ١٢٩.

(٧٦) إبن قيّم الجوزيّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق مصطفى الشليّ، جدّة، ١٩٩١، مكتبة السوادي، ص ٢١٥.

إنّ الإجابة عن التساؤل الأوّل، يتطلّب معارضة ما قرّره الجوينيّ بما ورد في القرآن الكريم والسنّة النبويّة في هذه المسألة، ومن ثمّ بيان أوجه القوّة أو الضعف الكامنة في هذه النظريّة.

أثبت الجوينيّ أنّ «الفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا»[٧٧]. وقد قرّر القرآن الكريم في كثير من الآيات أنّ للإنسان فعلًا وعملًا كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[٧٨]، وقوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[٧٩]. ففي هاتين الآيتين وغيرهما من الآيات المؤكّدة للفعل الإنسانيّ، نسب الله العمل والفعل إلى العباد، كذلك نسب الله تعالى الفعل إلى نفسه بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[٨٠]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ اللهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[٨١]. لكنّ القرآن يقرّر أيضًا أنّ الله خالق كلّ شيء، بقوله: ﴿ذَٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾[٨٢]، والفعل الإنسانيّ لا خلاف عليه بأنّه شيء من الأشياء، وهذا ثابت أيضًا بالنصّ القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ، وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾[٨٣]، فالقتال الذي يمكن أن يكون مكروهًا لما فيه من الأخطار، اعتبر شيئًا، كذلك القعود والتخلّف عن القتال الذي يمكن أن يكون أحبّ إلى النفس من القتال اعتبر شيئًا أيضًا[٨٤]. وعلى هذا فإنّ القتال أو عدمه، وغيره من الأفعال الإنسانيّة هي أشياء، وما دامت هي

---

(٧٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٤، ٣٥.
(٧٨) سورة الزلزلة، الآيتان ٧، ٨.
(٧٩) سورة النحل، الآية ٥٠.
(٨٠) سورة الحجّ، الآية ١٤.
(٨١) سورة آل عمران، الآية ٤٠.
(٨٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.
(٨٣) سورة البقرة، الآية ٢١٦.
(٨٤) الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، لا ت، دار المعرفة، ج٢، ص ٢٠١.

كذلك فإنّها مخلوقة لله تعالى إذ إنّه ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٨٥]، وقد أكّد رسول الله هذا الأمر بقوله: «إنّ الله يصنع كلّ صانع وصنعته»[٨٦].

في ضوء ما تقدّم، يلزم القول: إنّ العبد فاعل فعله على الحقيقة، كما أنّ الله تعالى خالق أفعال العباد في الوقت ذاته، أي إنّ هناك تقاطعًا بين الفاعليّة الإلٰهيّة والفاعليّة الإنسانيّة عند إحداث الفعل وإيقاعه، وهذا ما قرّره الإمام الجوينيّ بقوله: «والفعل المقدور بالمقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا، فإنّه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة، وليست القدرة فعلًا للعبد»[٨٧]، ووجه التقاطع بين الفاعليّين، الإلٰهيّة والإنسانيّة، هو قدرة العبد، وهذه القدرة هي الموقعة للفعل مباشرة، أمّا خلق الفعل على التحقيق فهو لله تعالى، إذ إنّه خلق القدرة للعبد «وأراد منه أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثّة، وخيّره وإراده، وعلم أنّ الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد»[٨٨].

والقاعدة في الخلق الإلٰهيّ كما جاء في القرآن الكريم، هي الخلق بدون وسائط أو علل، إذ يتمّ هذا الخلق بمجرّد إرادة الله لوجود الشيء، وصدور الأمر الإلٰهيّ لتحقيق هذه الإرادة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٨٩]، فالأمر الإلٰهيّ المتمثّل بلفظة «كن»، هو العلّة الحقيقيّة لوجود الموجودات. لكنّنا نجد في القرآن الكريم آيات تدلّ على أنّ الله تعالى يخلق بعض الأشياء بوسائط وعلل، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ

---

(٨٥) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.

(٨٦) البخاريّ، خلق أفعال العباد، تحقيق عليّ سامي النشّار وعمّار الطالبيّ، الإسكندريّة، ١٩٧١، منشأة المعارف، ص ١٣٨ (من مجموعة عقائد السلف للنشّار).

(٨٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٤، ٣٥.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٨٩) سورة ياسين، الآية ٨٢.

فِرقٍ كَالطَّودِ العَظِيمِ﴾[٩٠]، فانفلاق البحر إلى كتلتين من الماء لا تلتقيان، هو معلول لضرب موسى البحر بعصاه، إذ إنّ الله لم يشأ أن ينفلق البحر بالأمر الإلٰهيّ «كن»، بل شاء أن يحدث هذا الانفلاق بعلّة الضرب بالعصا.

كذلك أراد الله تعالى أن يكون هذا العالم سننًا ثابتة تسيّر هذا الكون كما في قوله تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبدِيلًا﴾[٩١]، ولضمان استمراريّة هذه السنن وثباتها فقد منح الله كلّ مخلوق طبيعة وماهيّة محدّدة، إذ يقول تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعطَىٰ كُلَّ شَيءٍ خَلقَهُ﴾[٩٢]، لذا يمكن القول: إنّ العلل الطبيعيّة تحدث معلولاتها بأمر الله الكونيّ ومشيته وقدرته، لكنّ الله قد يسلب هذه العلل قدرتها على إحداث معلولاتها كما حصل عندما ألقي النبيّ إبراهيم في النار ثمّ صدر الأمر الإلٰهيّ أن تكون هذه النار علّة للبرد والسلام بدلًا من أن تكون علّة للإحراق، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لَا يَنفَعُكُم شَيئًا وَلَا يَضُرُّكُم، أُفٍّ لَّكُم وَلِمَا تَعبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ أَفَلَا تَعقِلُونَ، قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا ءَالِهَتَكُم إِن كُنتُم فَاعِلِينَ، قُلنَا يَا نَارُ كُونِي بَردًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبرَاهِيمَ﴾[٩٣].

يتّضح ممّا سبق أنّ كلّ ما يحدث في هذا الكون من معلولات وعلل تنتظم وتخضع للعلّة الأولى وهي الأمر الإلٰهيّ النافذ بكلمة «كن» الإلٰهيّة والتي من خلالها تتحقّق المشيئة الإلٰهيّة في وجود الموجودات.

والجوينيّ عندما نسب الفعل إلى قدرة العبد حقيقة وفق ترابيّة منتظمة من الأسباب والمسبّبات حتّى تصل إلى مسبّب الأسباب، لم يخرج في ذلك عمّا قرّره القرآن الكريم في هذا الخصوص، إذ يقول: «فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى

(٩٠) سورة الشعراء، الآية ٦٣.
(٩١) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.
(٩٢) سورة طه، الآية ٥٠.
(٩٣) سورة الأنبياء، الآيات ٦٦-٦٩.

سبب آخر حتّى ينتهي إلى مسبّب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبّباتها»[٩٤].

وفي ضوء ذلك يمكن القول: إنّ الجوينيّ في ما ذهب إليه من تأثير القدرة المحدثة في مقدورها تأثيرًا حقيقيًّا، قد سدّ الثغرة التي طالما نفذ منها المتكلّمون بعامّة، والمعتزلة بخاصّة، لبيان بطلان القول بالكسب الأشعريّ. كذلك يمكن القول أيضًا: إنّ نظريّة الكسب كما طوّرها الجوينيّ قد أصبحت موافقة لما جاء في القرآن الكريم الذي قرّر بوضوح وفي كثير من آياته أنّ العبد فاعل على الحقيقة أفعاله.

أمّا الإجابة عن التساؤل الثاني: هل استفاد الجوينيّ في تقرير ما ذهب إليه من جهود سابقيه من الأشاعرة؟ فهذا يتطلّب عرض الجهود ولو بشيء من الاختصار.

فشيخ الأشاعرة، أبو الحسن الأشعريّ، لا نجد له نصًّا في نفي تأثير القدرة المحدثة في مقدورها، بل على العكس تمامًا، فإنّه قد ضمّن كتبه نصوصًا خفيّة تشير إلى وقوع هذا التأثير. والفعل الإنسانيّ عنده يقع بقدرتَيْن هما قدرة الله تعالى، وقدرة العبد المخلوقة له، مع اختلاف ما يضاف إلى هاتَيْن القدرتَيْن من جهة الفعل. فخلق الفعل هو من متعلّق القدرة الإلٰهيّة، أمّا اكتساب هذا الفعل المخلوق فهو متعلّق القدرة الإنسانيّة. والاكتساب في مفهوم الأشعريّ لا يقتصر على تحصيل الفعل المخلوق، بل تُشارك قدرة العبد الكاسبة في إيقاع الفعل، أمّا كيفيّة هذه المشاركة فإنّ النصوص المأثورة عند الأشعريّ لا تبيّنه، ومن هنا جاء الغموض الذي اكتنف مذهب الأشعريّ في الكسب.

كذلك جعل الأشعريّ العلم والإرادة الإنسانيّين شرطَيْن إلى جانب القدرة المحدثة لكون العبد قادرًا على إيقاع فعله، والعلم الإنسانيّ وكذلك الإرادة متوقّفان على إرادة الله وإذنه لقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لم

---

(٩٤) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٩.

يَعلَم﴾[٩٥]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إلاّ أن يَشَاءَ الله﴾[٩٦]، وعلى هذا فإنّ الأشعريّ لم ينفِ تأثير قدرة العبد في فعلها، إذ أضيف إلى هذه القدرة تمكين من الله ومشيئته، بل الذي نفاه هو «الاستقلال لا أصل التأثير»[٩٧].

وقد أزال هذا الغموض الذي اكتنف أقوال الأشعريّ في القدرة الإنسانيّة قطب الأشاعرة الكبير، أبو إسحاق الإسفراييني الذي قرّر أنّ «قدرة الله تعالى مستقلّة بالتأثير، وقدرة العبد غير مستقلّة بالتأثير، وإذا انضمّت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلّة بالتأثير بتوسّط هذه الإعانة»[٩٨].

ويُفهم من كلام الإسفراييني أنّ الكسب فعل فاعل غير مستقلّ بالتأثير، بل محتاج إلى معين هو الحقّ سبحانه، وإعانته للعبد وإذنه له بتمكينه من الفعل الذي تعلّقت به إرادته.

لكنّ الأشعريّ والإسفراييني لم يبيّنا ماهيّة تأثير القدرة بمقدورها، فهل يقع هذا التأثير في أصل الفعل أو في صفاته الخلقيّة؟ هذا ما لا نجده واضحًا في النصوص التي أثرت عنهما.

وبمقارنة ما ذهب إليه إمام الحرمَيْن في القدرة المؤثّرة في مقدورها، بما قرّره الأشعريّ والإسفراييني، يمكن القول: إنّ الجوينيّ قد أوضح ما كان غامضًا عند هذَيْن الشيخَيْن، فكلاهما قد أشار إلى تأثير القدرة الحادثة في مقدورها بإذن الله وتمكينه، لكنّهما لم يوضحا طبيعة هذا التأثير، فجاء إمام الحرمَيْن وأوضح بجلاء أنّ قدرة العبد «تؤثّر في مقدورها»، وأنّ هذه القدرة توقع مقدورها حقيقة، ولكنّ هذا المقدور «يضاف إلى الله سبحانه وتعالى تقديرًا وخلقًا، فإنّه وقع بفعل الله وهو

---

(٩٥) سورة العلق، الآية ٤.

(٩٦) سورة الإنسان، الآية ٣٠.

(٩٧) المذاري، اللمعة، ص ٥٧.

(٩٨) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد السقا، بيروت، ١٩٨٧، دار الكتاب العربي، ج٩، ص ١١.

القدرة»[٩٩]. ويتّضح من ذلك أنّ الأشعريّ والجوينيّ يتّفقان تمامًا في أنّ الفعل الإنسانيّ يقع بالقدرة الحادثة التي هي مخلوق لله تعالى، لذا فإنّ الفعل مخلوق لله بهذه الإضافة أي بتمكين الله وإذنه، وهذا ما أشار إليه أبو إسحٰق الإسفراييني بقوله: «وإذا انضمّت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلّة بالتأثير بتوسّط هذه الإعانة»[١٠٠].

وإذا انتقلنا إلى الباقلّانيّ، فأين يقف من هؤلاء الأقطاب الثلاثة؟ وما هي أوجه الاتّفاق والافتراق بينه وبين الإمام الجوينيّ في نظريّة الكسب؟

قرّر الباقلّانيّ كما سبق أنّ الله تعالى يخلق أفعال العباد كحركات «لا توصف بحسن ولا قبح، ولا يُستحقّ عليها ثواب ولا عقاب»[١٠١]، أمّا قدرة العبد الكاسبة للفعل، فإنّها تستتبع «بصفات تلك الأفعال التي توجب وصفها بالحسن والقبح، ويُستحقّ عليها الثواب والعقاب»[١٠٢].

فأصل الحركة هو خلق الله تعالى، وأمّا كون هذه الحركة متّصفة بصفة مخصوصة ككونها صومًا أو صلاة، زنًا أو سرقةً فهي من أثر قدرة العبد، أي إنّ الله يخلق ذوات الأفعال التي هي جميعًا حركات، والعبد يضفي الصفات على هذه الأفعال من دون صفة الوجود.

أمّا الجوينيّ فإنّه تخطّى ما قاله الباقلّانيّ بأن أثبت أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في ذات الفعل وصفاته جميعًا بما فيها صفة الوجود، لكنّ هذه القدرة مخلوقة لله وفعل له، وبها يحصل الفعل، لذا فإنّ الفعل يضاف إلى الله خلقًا ومشيئةً وعلمًا[١٠٣].

يتّضح ممّا سبق أنّ الجوينيّ قد اتّفق مع الباقلّانيّ في أنّ للقدرة

---

(٩٩) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٤-٣٥.
(١٠٠) الرازيّ، المطالب العالية من العلم الإلٰهيّ، ج٩، ص ١١.
(١٠١) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٥.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

الحادثة تأثيرًا في صفات الأفعال، إلاّ أنّ الباقلّانيّ استثنى من هذا التأثير صفة الوجود، وهذا هو الوجه الأوّل للافتراق بينهما، أمّا الوجه الثاني لهذا الافتراق، فهو أنّ الباقلّانيّ قد قرّر أنّ ذوات الأفعال هي من تأثير قدرة الله تعالى، في حين ذهب الجوينيّ إلى أنّ هذه الذوات هي من تأثير قدرة العبد الحادثة. والجوينيّ في هذا قد تخطّى المعتزلة أيضًا، إذ إنّ المعتزلة جميعًا ما عدا أبو الحسن البصريّ قد «قالوا: بأنّ قدرة العبد تؤثّر في صفة الوجود لا في الذات نفسها»[١٠٤]، لذا فقد كان اعتراض الجويني على المعتزلة هو في قولهم «انفراد العبد بالخلق»[١٠٥] لا في ما ذهبوا إليه من أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في جميع صفات الفعل.

ويبدو أنّ الجوينيّ هنا يكرّر الاعتراض نفسه الذي واجه به الأشعريّ خصومه من المعتزلة، إذ يقول في معرض استهجانه قولهم من أنّ العبد يستقلّ في إيجاد أعماله: «وزعموا أنّهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربّهم، فأثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله عزّ وجلّ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله عزّ وجلّ بالقدرة عليه»[١٠٦].

في ضوء ما سبق يمكن القول إنّ الجوينيّ قد وضّح وصحّح ما ذهب إليه سابقوه من الأشاعرة في تفسير أفعال العباد، فأصبح الكسب عنده موافقًا لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة.

لكنّ مقابلة ما قرّره الجوينيّ في تفسير أفعال العباد، وإثباته أنّ للقدرة الإنسانيّة الحادثة تأثير حقيقيّ في الفعل، مع ما ذهب إليه في مبحث العلل، يظهر تناقضًا حادًا، إذ إنّه سار في ذلك سيرة سابقيه من الأشاعرة، فهم يرفضون جميعًا أن يكون الاضطرار والانعكاس بين العلّة والمعلول، في الوجود والعدم، دليلًا على إحداث العلّة لمعلوليها، فالفعل عند الجوينيّ كما هو الحال عند الباقلّانيّ «علّة في كون الفاعل فاعلًا، ولا علّة

---

(١٠٤) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٧.
(١٠٥) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٦.
(١٠٦) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٣.

للفعل في كونه فعلًا»[١٠٧].

أمّا التغيّرات التي تطرأ على الجواهر والأفعال فمآلها إلى الله تعالى، فاجتماع النار والخشب يتولّد عنه فعل الإحراق، لكن ليس من طبيعة النار إحراق الخشب، ولا من طبيعة الخشب الاحتراق بالنار، بل الله تعالى يخلق الاحتراق حين تتّصل النار بالخشب، وما النار والخشب إلاّ مناسبتان للفعل الإلٰهيّ[١٠٨].

يقول الجوينيّ في مبحث العلل: «إنّ الاطّراد والانعكاس شرط في العلّة وليس أمارة صحّتها»[١٠٩]، وهذا النصّ يُظهر أنّ الجوينيّ قد نفى تأثير العلّة في المعلول كواقع محسوس، في حين أثبت لها تأثيرًا في الحكم العقليّ المجرّد باعتبارها شرطًا في العلم، وليس أمارة لصحّتها، ودليلًا على حدوثها.

ويؤكّد الجوينيّ هذا الأمر بأن نفى أن تكون العلل ذواتٍ قائمة مستقلّة بنفسها، بل هي مجرّد معانٍ أو اعتبارات ذهنيّة إذ يقول: «وممّا ينبغي أن يحيطوا به علمًا أن يعلموا أنّ العلل يستحيل أن تكون ذواتًا [ذواتٍ] قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها معانٍ [معانيّ]»[١١٠].

وقد وقف الشهرستانيّ على هذا التناقض الذي وقع فيه الجوينيّ إذ قال في معرض ردّه على الأخير، وانتصارًا للشيخ الأشعريّ: «وهذا الرأي إنّما أخذه من الحكماء الإلٰهيّين، وأبرزه في معرض الكلام، وليس يختصّ نسبة السبب إلى المسبّب على أصلهم بالفعل والقدرة، بل كلّ ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه، وحينئذٍ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام إيجادًا، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثًا، وليس ذلك مذهب الإسلاميّين»[١١١].

---

(١٠٧) الجوينيّ، الشامل في أصول الدين، تحقيق عليّ سامي النشّار وآخرون، الإسكندريّة، ١٩٦٥، منشأة المعارف.

(١٠٨) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام، بيروت، ١٩٧٦، دار النهضة العربيّة.

(١٠٩) الجوينيّ، الشامل في أصول الدين، ص ٦٦٠.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٦٧٨.

(١١١) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٩.

لكنّ هذا التناقض لا يقلّل من قيمة ما أضافه الجوينيّ من إضافات مهمّة على نظريّة الكسب، إذ أصبحت هذه النظريّة عنده موافقة لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبويّة.

عدالة التكليف الإلٰهيّ عند الأشاعرة

حرصت الأشاعرة في بحثها مسألة القدر، على بيان العدل في التكليف الإلٰهيّ، بأن اشترطت تمكّن العبد من ثلاثة أمور وهي: سلامة العقل، واختيار الفعل، دون جبر، والقدرة المرقعة الفعل أو الكاسبة إيّاه.

وقد اشترط المتكلّمون جميعًا بما فيهم الأشاعرة، سلامة العقل ليكون المكلّف مسؤولًا عن أفعاله من جهة الثواب أو العقاب، إذ إنّه بالعقل السليم يحصل العلم والمعرفة وبالتالي يؤدّي إلى إحاطته بما كُلّف به، ذلك أنّ «العاري منه لا يحيط علمًا بما كُلّف به»[١١٢].

أمّا شرط الاختيار بلا جبر، فقد أكّدته الأشاعرة من دون أن يتنافى ذلك مع قولهم بالإرادة المطلقة والشاملة لله تعالى، فما دام «القادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة، فلم يجز أن يكون مضطرًّا مع كونه مؤثرًا مختارًا»[١١٣].

وفي ما يتعلّق بشرط القدرة ووجوب تحقّقه في المكلّف، فقد بيّنت الأشاعرة أنّ حكم هذه القدرة يختلف باختلاف معناها. فإن قصد بالقدرة تلك المستجمعة شرائط التأثير في الفعل، فإنّها تكون تبعًا للاختيار الإنسانيّ، فالاختيار هو الأساس، والقدرة بمثابة تابع له وتعمل على تحقيق الفعل المختار عن طريق اكتسابه فالعبد «مهما همّ بفعل وأزمع على أمر، خلق الله له قدرة مقرونة بذلك الفعل الذي يحدث فيه»[١١٤].

لكنّ الأشاعرة لم تشترط هذه القدرة في صحّة التكليف، وفي ذلك

---

(١١٢) الجوينيّ، الإرشاد، ص ١٥.
(١١٣) الباقلّانيّ، التمهيد، ص ٣٣٢.
(١١٤) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام، ص ٨٨.

يقول الأشعريّ: «إنّ وجود قدرة المأمور على ما أُمر به ليس بشرط في صحّة أمره، ولا بأمارة في حسن تكليفه»[١١٥] ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمعَ﴾[١١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمعًا﴾[١١٧]، وقوله تعالى: ﴿يَومَ يُكشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدعَونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[١١٨]. وقد كلّفهم الله في هذه الآيات بالسمع والسجود وهم لا يقدرون على ذلك، ولهذا «لا يجب لهم على الله عزّ وجلّ إذا أمرهم أن يقدرهم»[١١٩].

وقد سبق القول: إنّ الأشاعرة تجيز التكليف بما لا يطاق عقلًا لا شرعًا، لذا فإنّ عدم القدرة على السمع في الآية الأولى والثانية هو عجز اختياريّ لانشغالهم بالكفر والمعصية، أمّا الآية الثالثة فإنّ عجزهم عن السجود هو تثبيت لحالهم في الدنيا، إذ إنّ الآخرة ليست بدار تكليف بل هي دار ثواب أو عقاب، لذا فإنّ الاستدلال بهذه الآية ليس في محلّه[١٢٠].

أمّا المعنى الآخر للقدرة التي اشترطت الأشاعرة تحقّقها في المكلّف حتّى يستقيم التكليف، فهي تلك التي يقصد بها صحّة البنية أو سلامة البدن، وهذه القدرة لا تؤثّر في الفعل[١٢١]، إذ إنّ التأثير هو من اختصاص القدرة الكاسبة الفعل، وصحّة البنية عندهم يُضادّها العجز، والعجز «يخرج عن الشيء وضدّه، ولا وجه لتكليف مَنْ هذا سبيله»[١٢٢].

ويمكن أن يُفسّر عدم اشتراط الأشاعرة للقدرة الموقعة الفعل في

---

(١١٥) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١١٢.
(١١٦) سورة هود، الآية ٢٠.
(١١٧) سورة الكهف، الآية ١٠١.
(١١٨) سورة القلم، الآية ٤٢.
(١١٩) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٤٢.
(١٢٠) أنظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج٣٠، ص ٩٥-٩٦.
(١٢١) نوران الجزيري، الغائيّة عند الأشاعرة، مصر، ١٩٩٢، الهيئة المصريّة العامّة، ص ١٩٣.
(١٢٢) الباقلّانيّ، التمهيد، ص ٣٣٢؛ وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١١١.

صحّة التكليف واشتراطها لصحّة البنية في ذلك، بأنّ القدرة بالمعنى الأوّل تكون معدومة في المكلّف لانشغاله بنقيض مقدورها اختيارًا، لكنّها تخلق فيه بمجرّد انتقاله إلى نقيض هذا الاختيار. أمّا القدرة بمعنى سلامة البنية فإنّها لا تتوقف على اختيار العبد، بل يهبها الله لمَن يشاء ويحرمها مَن يشاء، لذا فإنّ عدم تحقّقها هو جبر لا مجال للاختيار الإنسانيّ فيها، ولهذا قالت الأشاعرة بعدم جواز التكليف عند فقدانها.

ولإتمام بشكلٍ أدقّ موقف الأشاعرة من عدالة التكليف، لا بدّ من بيان آرائهم في الهداية والضلال والختم والطبع.

الهداية والضلال والختم والطبع عند الأشاعرة

رأت الأشاعرة أنّ الهداية قد تكون بمعنى الدعاء والبيان، وفي ذلك ورد قول الله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾[١٢٣] أي بيّنّا لهم، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[١٢٤] أي تدعو وتبيّن[١٢٥].

وهذا المعنى ينسحب على دعاء الرسول إلى الإيمان، فيكون «هداية لمَن يقبله»[١٢٦]، وينسحب أيضًا على دعاء إبليس إلى الكفر والعصيان فيكون «إضلالًا لمَن يقبله»[١٢٧]، وقد ذكرت الأشاعرة صراحة أنّ الله تعالى يهدي المؤمنين ويضلّ الكافرين، ومعنى ذلك عندهم: «يهديهم بأن يخلق هداهم وينوّر بالإيمان قلوبهم»[١٢٨]، وقد يهديهم أيضًا بأن «يشرح صدورهم ويتولّى توفيقهم له وإعانتهم عليه وتسييله لهم السبيل إليه»[١٢٩].

ومعنى إضلاله الكافرين «بأن يخلق ضلالتهم قبيحًا فاسدًا... وقد

---

(١٢٣) سورة فصلت، الآية ١٧.
(١٢٤) سورة الشورى، الآية ٥٢.
(١٢٥) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٣.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٢٨) الباقلانيّ، التمهيد، ص ٣٧٧؛ وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٣.
(١٢٩) الباقلانيّ، التمهيد، ص ٣٧٧.

يضلّهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرتهم على الاهتداء»[١٣٠].

وبذلك تكون الأشاعرة قد خالفت المعتزلة في قولهم إنّ الهداية والإضلال من الله تعالى، ليس أكثر من الحكم والتسمية[١٣١]. فلو كان الأمر كما قالت المعتزلة لتساوى الأمر بين الخالق والمخلوق في الهداية والإضلال، ذلك أنّ العباد قد يسمّون ويخصّون بعضهم بعضًا بالهداية أو الضلال ويحكمون عليهم بالإيمان أو الكفر[١٣٢]. ولو كانت الهداية والإضلال مجرّد الحكم والتسمية «لكان إبليس قد أضلّ الأنبياء وسائر المؤمنين إذ كان قد دعاهم إلى الضلال وسمّاهم ضالّين وحكم لهم بذلك، ولكان النبيّ ﷺ والمؤمنون قد أضلّوا الكافرين أجمعين إذ كانوا قد سمّوهم كافرين وحكموا لهم بحكم الضالّين»[١٣٣].

والأشاعرة لا تعزو هداية الناس أو إضلالهم إلى الله تعالى ابتداء، بل يتوقّف ذلك على استجابتهم لدعاء الله إلى الإيمان، أو إلى دعاء إبليس إلى الضلال، فكلّ مَن لبّى دعوة الله إلى الإيمان، فهو مختصّ بالهداية من دون الذي أعرض عنها وآثر الضلالة واختصّ بها، وفي ذلك يقول الأشعريّ في معرض ردّه على المعتزلة: «فإن كان دعاء إبليس إلى الكفر إضلالًا للكافرين الذي قبلوا عنه دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه، فما أنكرتم أنّ دعاء الله عزّ وجلّ إلى الإيمان هُدًى للمؤمنين الذين قبلوا عنه دون الكافرين الذين لم يقبلوا عنه»[١٣٤].

وفي ضوء فهم الأشاعرة الهدايةَ والضلالَ فسّرت قول الله تعالى:

---

(١٣٠) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٧٨.
(١٣١) نوران الجزيري، الغائية عند الأشاعرة، ص ١٨٦.
(١٣٢) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٧٩.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.
(١٣٤) الأشعري، الإبانة، تحقيق عبد القادر أرناؤوط، دمشق، ١٩٨١، مكتبة دار البيان، ص ١٥٦.

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾[١٣٥] بأنّ الله لم يهدِ الكلّ ولم يضلّ الكلّ، بل أضلّ مَن اختار الضلالة وعجز عن الإيمان باختياره، وهو كذلك لم يهدِ الكلّ، بل هدى مَن اختار الهداية ولبّى الدعوة، دون مَن أعرض عنها[١٣٦].

وتميّز الأشاعرة ما بين الهداية بمعنى الدعاء، والهداية بمعنى خلق الإيمان والتثبيت عليه. فالهداية بالمعنى الأوّل عامّة لكلّ الناس من دون إيثار الله فئة على أخرى، أمّا الهداية بالمعنى الثاني فهي التي خصّ الله بها المؤمنين من دون الكافرين[١٣٧]، وهم بذلك يقرّرون: إنّ الله قد ساوى بين العباد من جهة الدعاء والبيان لقوله: ﴿وَاللهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾[١٣٨] وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[١٣٩]. ولم يَكتفِ الله تعالى في نظرهم بالمساواة بين العباد من جهة البيان والدعاء، بل ساوى بينهم أيضًا بالإنذار والوعيد إن هم لم ينتفعوا بدعائه وبيانه[١٤٠]، لقوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[١٤١]، وقوله تعالى أيضًا: ﴿أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾[١٤٢].

لكنّ هذا الإنذار لن يكون له نفع إلاّ لمَن يتقبّل دعوة الله ويتبع ما أمره ويخشاه[١٤٣] لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾[١٤٤] وقوله:

---

(١٣٥) سورة البقرة، الآية ٢٦.
(١٣٦) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٥٧.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠؛ رابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٢، ١٠٣.
(١٣٨) سورة يونس، الآية ٢٥.
(١٣٩) سورة فصلت، الآية ١٧.
(١٤٠) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٦٤.
(١٤١) سورة الشعراء، الآية ٢١٤.
(١٤٢) سورة فصلت، الآية ١٣.
(١٤٣) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٦٤.
(١٤٤) سورة يس، الآية ١١.

﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾[١٤٥]، فليس كلّ مَن دعاه الله وأنذرَه قد استجاب لدعوته وخشي وعيده، بل يقتصر ذلك على مَن اختار الهداية من غير الضلال[١٤٦]. وتنفي الأشاعرة بوضوح لا لبس فيه أن تكون هداية المؤمنين أو إضلال الكافرين جبرًا من الله تعالى لعباده، ويستدلّون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَو شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا، وَلَكِن حَقَّ القَولُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[١٤٧]، فالله تعالى لم يشأ «أن يؤتيَ كلّ نفس هداها، لأنّه إنّما لم يؤتها هداها لما حقّ القول بتعذيب الكافرين، وإذا لم يرد ذلك فقد شاء ضلالتها»[١٤٨]. فالله تعالى في نظرهم قد حكم منذ الأزل أن تنصرف هدايته لمَن اختار الهداية من دون تعميمها لمَن أرادها ومَن لم يردها، إذ إنّه لو عمّم هذه الهداية على جميع الناس لحصل الإلجاء لفريق منهم، وهذا يناقض ما قرّره الله منذ الأزل أيضًا، إذ أخبر أنّه سيملأ جهنّم من كافري الإنس والجنّ إذ قال: ﴿وَلَقَد ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الجِنِّ وَالإِنسِ﴾[١٤٩]. ومثل ذلك تفسّر الأشاعرة الختم والطبع، فالله تعالى ختم على قلوب الكافرين وأقفلها عن الحقّ مصداقًا لقوله: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِم وَعَلَى سَمعِهِم وَعَلَى أَبصَارِهِم غِشَاوَةٌ﴾[١٥٠]، ذلك أنّهم قد اختاروا الكفر من دون الإيمان، لذا فقد خلق الله في قلوبهم الاستغراق في الكفر من دون القدرة على الإيمان[١٥١]، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُم﴾[١٥٢].

---

(١٤٥) سورة النازعات، الآية ٤٥.
(١٤٦) الأشعري، الإبانة، ص ١٦٣.
(١٤٧) سورة السجدة، الآية ١٣.
(١٤٨) الأشعري، الإبانة، ص ١٣٠.
(١٤٩) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.
(١٥٠) سورة البقرة، الآية ٧.
(١٥١) الأشعري، الإبانة، ص ١٤٨.
(١٥٢) سورة الصفّ، الآية ٥.