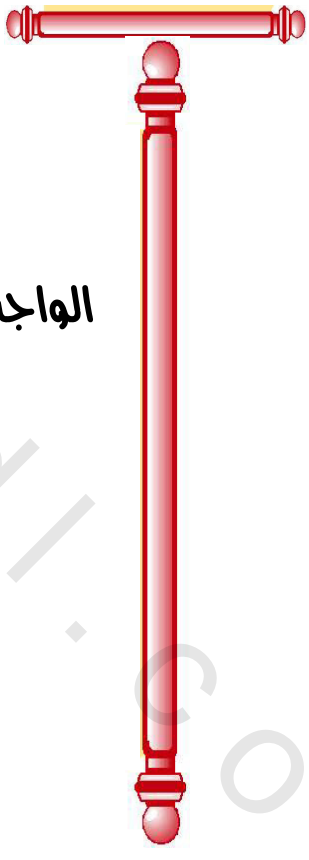
الباب الأول



الواجب الأخلاقى في الإسلام

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

الواجب الأخلاقى : مدلوله وخصائصه

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

الواجب الأخلاقى : مدلوله وخصائصه

الواجب الأخلاقى

الواجب : تلك الكلمة العظيمة السامية مصطلح لم يعرف طريقه إلى الفكر الأخلاقى قبل ظهور "عمانويل كانط" Kant (+ ١٨٠٤م) ، فيلسوف الواجب الأخلاقى ، وذلك بالرغم من معرفتنا الحديث عن الخير ــ موضوعا للأخلاق ـ مرتبطاً بالفضيلة تارة ، وباللذة أو السعادة أو المنفعة تارة أخرى ، على يد فلاسفة الأخلاق منذ القدم ، وإن جاء حديثاً يفتقر إلى جانب الإلزام ... كان ذلك واضحاً عند سقراط عندما ربط الفضيلة والمعرفة أو العلم ، وبين الرذيلة والجهل .

نعم ، قد رأينا بعض الباحثين يحاولون أن يقدموا صورة للضمير الأخلاقى ، كصورة من صور الإلزام ، مستدلين على ذلك بسقراط ، الذى تمثلوا الضمير عنده فيما أسماه بصوت الإله في داخله [1] ، متتبعين ذلك عند من أتوا بعده في الفلسفة اليونانية . كما استندوا كذلك على ما وجدوه في العهد القديم والعهد الجديد ، عند اليهودية والمسيحية ، متمثلا فيما اشتملت عليه من صور التحريم التى جاءت بها الوصايا والأوامر الألهية ، وشاع بعد ذلك في الأخلاق الدينية . إلا أن الحديث عن الضمير وحده ، ومحاولة تحديده ووصفه لا يمكن أن يكتفى به في تقديم الفلسفة الأخلاقية التى كانت تنشد جانب الإلزام في العمل الأخلاقى.

---

(١) د. نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ، دار المعارف ، مصر سنة ١٩٦٢م – ص ٣٦ : ٤١ .

obeikandl.com

وقد ظل الأمر هكذا إلى أن ذهب علماء الأخلاق المحدثون إلى تقسيم الاتجاهات الأخلاقية إلى اتجاهين رئيسين ، إتجاه أطلقوا عليه الاتجاه الغائى Teleology وهو ذلك الإتجاه الذى يدخل السلوك الإنسانى في دائرة ما هو أخلاقى بقدر ما يترتب عليه من غايات محددة ، قد تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة أو غير ذلك من الغايات .

والإتجاه الأدبى أو إتجاه الواجب Deontology وهو ذلك الإتجاه الذى يعتد بالسلوك الإنسانى من الناحية الأخلاقية بقدر اتفاق هذا السلوك مع المبدأ أو القانون الذى يحكم السلوك الأخلاقى اعتبار لأية غاية أخرى [1] . وكان كانط من أبرز الممثلين لهذا الاتجاه ، حينما ميز بين ميدان العلم أو النظر ـ الذى ربط بينه الأخلاقيون القدماء وبين الفضيلة ــ وبين ميدان العمل الذى اعتمد عليه كانط في تصويره لنظريته في الواجب الأخلاقى . ومن هنا وجدنا عنده ذلك التمييز بين ما أسماه بالعقل العلمى أو النظرى الذى عنى بإدراك الحقائق المجردة ، وبين العقل العملى الذى عنى بتصوير الحقائق الأخلاقية .

والحديث عن الواجب موضوع متعدد الجوانب ، بين دينيه وفلسفية وإنسانية ، ولا شك في أنه موضوع قد تصدر الفلسفة الأخلاقية في العصر الحديث ، وربما لا نبالغ إذا قلنا أنه يعتبر قمة ما وصلت إليه هذه الفلسفة . وقد نتساءل : ما هى علاقة الواجب كرمز للالزام بالعمل الأخلاقى بتحقيق الخير للإنسان ؟ وهل هناك تناقض بين القول بالواجب والتحلى به وبين نشدان الإنسان للذة أو السعادة ؟ وأيضا ما هو سر القداسة التى تضفيها دائما الفلسفة الأخلاقية على كلمة واجب ؟ تلك

([1]) Ch. A) Encyclopedia of pohilosophy , Macmillan published Co., 1972, Art, Deontology, vol. II p. 343, and Teleology , vol. VIII P. 88-89 .
b) P.H. Nowell Smith, Ethics, London , 1961 P. 12-13 .

أمور يعنينا أن نجيب عليها في ضوء ما آمن به وإنتهى إليه مفكرو الإسلام .

الواجب الأخلاقى في الفكر الإسلامى

بالطبع لم يوجد أثر يثبت تناول المفكرين لموضوع الواجب الأخلاقى في تراث الفكر الإسلامى ، ويرجع ذلك أولا إلى عدم ظهور الواجب كمصطلح في الفكر الأخلاقى بصفة عامة كما أشرنا من قبل ، وثانيا لعدم اهتمام المسلمين بالفسلفة الأخلاقية كفن مستقل ، حتى قرابة القرن الخامس الهجرى عندما ظهر ابن مسكويه وأولى هذا الفن عناية خاصة ، محاولا التوفيق بين الفلسفة الأخلاقية عند اليونان ، وبين التعاليم الأخلاقية في الإسلام المتمثلة في الكتاب والسنة ، والتى كان المسلمون يرون فيها الكفاية . ولا يشعرون بالحاجة إلى البحث عن فكر أو فلسفة أخلاقية يستقون منها قاعدة سلوكهم .

ولكن على الرغم من ذاك لا يمكن لأحد ، يريد البحث عن نظرية أو مذهب في الأخلاق الإسلامية ، أن ينكر وجود أصول أخلاقية متناثرة ابتداء مما هو في الكتاب والسنة ، إلى ما هو عناية موضع سائر القائمين على فنون الفكر الإسلامى من الفقهاء والمتكلمين ، الفلاسفة والمتصوفة وغيرهم من مفكرى الإسلام . الأمر الذى يعين الباحث إذا تمكن من القدرة على الصياغة الفنية التى يحتاجها فيلسوف الأخلاق على تصوير مذهب أخلاقى إسلامى ، وهذا هو ما سنحاوله ونحن بصدد تصوير الواجب في الأخلاق الإسلامية . وفيما يلى سنبدأ بتتبع هذه الأصول في مظانها الإسلامية.

أولا : في الكتاب والسنة

إذا استعرضنا آيات القرآن الكريم ، بحثا عن تحديد مفهوم للواجب الأخلاقى وجدنا أن كلمة " يجب " أو مشتقاتها لم ترد فى

القرآن إلا مرة واحدة ، فى قوله تعالى : " ... فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر " [1] وهى في معنى بعيد عن معنى الوجوب الأخلاقى ، وإنما هى بمعنى السقوط على الأرض .

وإذا اعتبرنا الحديث عن الخير والشر موضوعاً وثيق الصلة بالواجب الأخلاقى وذهبنا ننشد ذلك في القرآن ، فإننا وإن وجدنا لفظى الخير والشر أو ما يراد فهما من نحو المعروف والمنكر ، وغير ذلك من الألفاظ القرآنية التى تحمل نفس المعنى . ولكننا نجدها كلها على حد تعبير " اذتسيو " [2] ، ألفاظاً وصفية *Descriptive words* ، تقوم على الإشارة إلى حالات معينة من السلوك ، ولكنها لم ترق إلى درجة التجريد المطلوب للفلسفة الأخلاقية ، التى يمكننا معها فهم المعنى العام للخير أو الشر ، بحيث نستطيع أن نصنف تحته سائر الأفعال الإنسانية ، كما هو شأن الفلسفة الأخلاقية .

ولم يكن حظ ما ورد في ألسنة من أحاديث حول هذا الموضوع بأكثر اختلافاً عما ذكرناه بشأن الآيات القرآنية ، ولسنا في حاجة إلى تدليل على ذلك لأن السنة وهى الأصل الثانى من الأصول الإسلامية ، إنما جاءت لتوضح وتشرح وتبين ما غمض من القرآن . ولعل هذا الذى ذكرناه يتفق مع القول في شأن الكتاب والسنة ، من أنهما قد جاءا مشتملين على مجموعة من المواعظ والحكم تدل على الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتدعو إلى حسن السلوك ، ولكن الحذر كل الحذر من أن يقال بأنها بهذا تكون مذهباً فلسفيا في الأخلاق [3] .

---

(1) الحج ٣٦ .

(2) Ch. Toshihiko Izutsu : The structure of the Ethical terms in the Koran, Tokyo , 1959, P. 262-263 .

(3) د. محمد يوسف موسى (الشيخ) ، تاريخ الأخلاق ، مصر ١٩٤٣ – ص ١٦٥ .

obeikandl.com

وظل الأمر على هذا بالنسبة للكتاب والسنة ، فلفترة طويلة بقى القرآن المصدر الوحيد لتحديد الأخلاق العملية في الإسلام ، يفهمه الباحثون على وجه الإجمال بالقدر الذى يحتاجون إليه في تصوير فضيلة أو فضائل معينة للترغيب فيها ، أو تحديد رذيلة أو رذائل معينة للترهيب منها ، وعندما يستشكل عليهم أمر يلجأون إلى تفسيره ، مكتفين بالرجوع إلى الدلالة اللغوية أو إلى شئ من أسباب النزول ، أو ما ورد فيه من قصص قرآنى اشتمل على لون من الترغيب والترهيب ، مما يساعد في اقرار الجانب العملى من الأخلاق ، دون اهتمام ببحث عن صياغة " فلسفية " للأخلاق الإسلامية .

ثانيا : الفقهاء

إذا كنا لم نلمس في القرآن في عهده المبكر حدودا واضحة لبيان ما نعنيه بالواجب الأخلاقى في الإسلام ، بل لمسنا فقط تحديداً لمعالم الأخلاق العملية ، متمثلة في مجموع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تصور الفضيلة أو الرذيلة تحت مسمى العمل الصالح أو الحسنات ، ومسمى الرذيلة أو السيئات . فإن الأمر قد تطور بعد ذلك بفضل رعاية الإسلام قرآنا وسنة للاجتهاد بالرأى [1] ، فقد أورد ابن الجوزيه أن النبى – صلى الله عليه وسمل – قد أقر معاذاً على اجتهاد رأيه فيما لم يجد فيه نصاً عن الله ورسوله ، فقال شعبة حدثنى أبو عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لما بعثه إلى اليمن قال : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بما في كتاب الله ، قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : فإن لم يكن في

---

(١) أنظر : الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص١٢٣ ، د. عثمان أمين ، الجوانية ، ص ١٩٢ – ١٩٣ .

سنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، قال أجتهد رأيى ، لا آلو . قال : فضرب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – صدرى ثم قال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله [1].

ثم كانت بعد ذلك رعاية الخلفاء الراشدين ثم الصحابة والتابعين للاجتهاد بالرأى للحكم في الأمور التى تستجد في سلوك المسلمين ، ولم يرد في شأنها حكم واضح وصريح في الكتاب والسنة . وكان من نتيجة ذلك نشأة المذاهب الفقهية ، ونشأة العلم الفلسفى للمسلمين وهو علم أصول الفقه .

وفى ظل هذا التطور للفكر الفلسفى الإسلامى بدأت تظهر بذور الفلسفة الأخلاقية تلك التى نستشفها من فكر الفقهاء المسلمين . نعم قد دار فكرهم حول تحديد ما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان من حيث إرتباطه بالأمر الإلهى من ناحية ، ومن حيث علاقته بالثواب والعقاب من ناحية أخرى . إلا أننا نجدهم قد انتقلوا بالفكر الإسلامى نقلة لم تكن موجودة في الكتاب والسنة ، تمثل ذلك في وضعهم لما عرف بالأصول الخمسة أو المعايير الخمسة للأفعال ، وهى : الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام . وقد تميزت هذه الأصول بنوع من التجريد لم يكن موجودا في الألفاظ الأخلاقية التى وردت فى القرآن ، والتى كانت تقوم فقط بوصف حالة معينة من السلوك ، وذلك لأنهم قد استطاعوا أن يصنفوا سائر السلوك الإنسانى ، الخير منه والشرير والمحايد تحت هذه الأصول ، بحسب اتفاقه مع الأمر الإلهى أو عدم اتفاقه ، الأمر الذى نستطيع معه أن نقرر أنهم بذلك قد ساهموا في

---

(1) أنظر : ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الجيل ، بيروت سنة ١٩٧٣ جـ١ ، ص ٢٠٢ .

تشييد أساس لفلسفة أخلاقية يمكن الاعتماد عليه في تصوير حقيقة الواجب الأخلاقى في الإسلام .

وإذا إنتقلنا مع الفقهاء نلتمس عندهم أساساً آخر للفلسفة الأخلاقية بصفة عامة وفلسفة الواجب الأخلاقى بصفة خاصة ، فإننا قد نجده في تصورهم لمصدر الواجب وكيف أنهم فضلا عن إعتدادهم في ذلك بالكتاب والسنة ، قد أفسحوا الطريق أمام العقل فى تحديد الواجب . ونحن نتتبع ذلك عند عدد من أعلام الفقهاء . وها هو " ابن حزم" يذهب في كتابه المسمى بالإحكام في أصول الأحكام إلى أن القرآن والسنة هما المصدران اللذان لا ثالث لهما للأمر والنهى في الإسلام [1] .

ولكنه بالرغم من ذلك لا يهمل الإشارة إلى ما للعقل وحججه من أهمية ، نرى ذلك عنده في تعليقه " صحة الخبر " على حجج العقل . حينما يذهب إلى أنه قد " ثبت أن الخبر لا يعلم صحته بنفسه ، ولا يتميز حقه من كذبه ، وواجبه من غير واجبه إلا بدليل من غيره ، فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها ، وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات ، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات وتمييز المحال منها [2] .

وابن حزم لم يرق بإشارته هذه إلى أهمية العقل وأدلته وحججه إلى إعطاء العقل تلك الدرجة من الأهمية التى أقرها الفلاسفة المسلمون أو المعتزلة من المتكلمين ، حينما نسبوا للعقل قدرة على التحسين والتقبيح أو إيجاد العلل لما أظهره الله حلالا أو حراماً ، بل نجده لم يقر

---

(1) ابن حزم (الحفاظ أبو محمد على بن حزم) ، الإحكام في أصول الأحكام ، نشر أحمد شاكر مصر (بدون تاريخ) ج1 ص ٨٩

(2) المصدر السابق جـ1 ص ٢٧ .

إضافة هذا للعقل وجعله خروجا عن حكمه . إلا أنه كان بذلك من بين الفقهاء الذين أعطوا ــ الضوء الأخضر ــ إن صح هذا التعبير ــ للاعتداد بمكانة العقل وما يمكن أن يكون له من دور في تحديد سلوك الإنسان . وقد تطور الأمر بعد ذلك في صورة وجدناها عند فقيه آخر من فقهاء القرن السادس الهجرى ، وهو سيف الدين الآمدى ، الذى نجده في كتابه " الإحكام " عندما يتكلم عن الوجوب الشرعى يذهب إلى ضرورة أن يكون الواجب يفعله مرجحاً على تركه ، ومن ثم لا يتحقق الوجوب في الفعل إذا تساوى الفعل والترك . ثم يأتى بعد ذلك فيعلق الوجوب بما يرجح به من مدح أو ثواب في حالة الفعل ، وذم أو عقاب في حالة الترك . ومن هنا نجد إشارة جديدة لدى الفقهاء إلى ما يتعلق بالواجب من مضمون يقوم على الثواب أو المنفعة بلغة الأخلاقيين . فإذا ربطنا ذلك بتركيزهم على الأمر الإلهى المأخوذ من الكتاب والسنة ، والذى يستمد منه القانون الأخلاقى في الإسلام ، وجدناهم قد سبقوا إلى الجمع بين الاتجاهين السائدين في مجال الأخلاق الحديثة في أمر واحد ، وإن افتقروا في ذلك الوقت إلى الصياغة الفنية لكتابة فلسفة أخلاقية ، وأقصد بالاتجاهين : الاتجاه الأدبى *Deontology* الذى يعتد بالقانون أو المبدأ دون النظر إلى الغاية أو ما يترتب على الفعل من نتائج والاتجاه الغائى *Teleology* الذى يعتد في الفعل بما يترتب عليه من نتائج أو آثار ، وذلك لأنهم – أى الفقهاء – قد ركزوا في فعل الواجب على الأمر الإلهى الذى يجب أن يجئ الفعل طاعة وامتثالاً له ، كما ركزوا على ما يرتبط بالفعل من مدح أو ثواب ، وبالترك من ذم أو عقاب.

أما إذا انتقلنا بعد ذلك إلى شيخ الإسلام " ابن تيميه" سنة ٧٢٨هـ في كتاباته الفقهية ؛ فنجده يذهب فى كتابه " الفتاوى " إلى الربط بين

الأمر الإلهى ، وبين الفطرة الإنسانية ، وبين صلاح الإنسان وكماله ، إذ يذهب إلى أن الله لم يأمر بأمر إلا وقد خلق سببه ومقتضاه في جبلة العبد ، وجعله محتاجاً إليه ، وفيه صلاحه وكماله ، بل يزيد الأمر وضوحا بربط ذلك كله بما أطلق عليه الفضائل الأخلاقية فيؤكد أن الله تعالى قد " أمر بالعلم والصدق والعدل وصلة الأرحام وآداء الأمانة وغير ذلك من الأمور التى في القلوب معرفتها ومحبتها ، ولهذا سميت معروفاً ، ونهى عن الكفر الذى هو أصل الجهل والظلم ، وعن الكذب والظلم والبخل والجبن ، وغير ذلك من الأمور التى تنكرها القلوب [1] وإذا عرفنا أن إختيار " ابن تيمية " ، لكلمة " الفطرة " مأخوذ من قوله تعالى : " فطرة الله التى فطر الناس عليها " ومن قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – الذى جاء فيه : " كل مولود يولد على الفطرة " ، وجاء في تفسير الفطرة أنها بمعنى الإسلام المجاوب للعقل ، والمساوق للنظر الصحيح [2] .

إنتهينا من ذلك كله إلى القول بأن ابن تيمية في قوله السالف الذكر قد جمع في السلوك الذى ينبغى أن يسلكه الإنسان المسلم بين أمرين :

الأمر الأول : وقد وافق فيه غيره من الفقهاء ، بل وافق فيه المسلمين جميعا . هو كون السلوك لا بد وأن يجئ موافقاً للأمر الإلهى ، وأن فيه مصلحة ومنفعة للإنسان ، أما الأمر الآخر والجديد فهو التوحيد بين ما جاء به الأمر الإلهى وبين ما هو مغروز في فطرة الإنسان ، ومتفق مع العقل والنظر الصحيح . وإذا استثنينا صفة الإيمان بالله ، تلك التى يتميز بها المفكر المسلم ، ومن خلالها يعلق الأفعال على الأمر الآلهى ، لما بقى

---

(١) ابن تيميه : الفتاوى ، جـ ٢٠ ، ص١٢١ .
(٢) تفسير الكشاف للزمخشرى ، المجلد ٣ ، ص ٢٢٢ .

لدينا من قول ابن تيمية إلا القول بضرورة موافقة الفعل للعقل والنظر الصحيح ، أو أننا بالعقل والنظر الصحيح يمكننا أن نحدد الوجه الذى ينبغى أن يجئ عليه الفعل ، وبهذا نقترب من قول فلاسفة الأخلاق قديما عندما وحدوا بين الفضيلة والمعرفة ، وحديثا عندما ربط العقليون منهم بين العقل العملى وبين الواجب الأخلاقى .

وعلى نهج ابن تيمية سار تلميذه ابن قيم الجوزية سنة ٧٥١هـ في أعلام الموقعين ، والشاطبى سنة ٧٩٠هـ في الموافقات ، حيث نجدهما يركزان كذلك على الربط بين الأمر الإلهى المتمثل في شريعة الله للناس ، والذى يقابل القانون الأخلاقى عند الأخلاقيين ، وبين ما فيه مصلحة الإنسان التى تقابل القول بالغاية الأخلاقية من الفعل . وها هو ابن القيم يؤكد قيام " الشريعة في مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد " [١].

وكذلك الشاطبى يقرر أن القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جئ بها لمصالح العباد فالأمر والنهى والتخيير جميعاً راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه ، لأن الله غنى عن الحظوظ ، منزه عن الأغراض [٢] .

ثالثا : المتكلمون

إذا كنا قد وجدنا عند الفقهاء ما يفيد في تصوير الواجب الأخلاقى من حيث الإشارة إلى المصدر المحدد للواجب ، وهل هو الأمر الإلهى أم هو الأمر الإلهى متفقا مع العقل والنظر الصحيح . فإننا نجد عند المتكلمين اهتماماً بجانب آخر ، هو خيرية الفعل موضوع الواجب في الأخلاق ، هل هذه الخيرية مستمدة من الفعل ذاته أم من أمر آخر خارج ذات الفعل ، كمجرد الأمر الإلهى به .

---

(١) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، جـ ٣ ، ص٣ .
(٢) الشاطبى : الموافقات في أصول الفقه ، نشر المكتبة التجارية بمصر ، جـ ١ ، ص ١٤٨ .

والمتكلمون قد درسوا هذا الأمر ، بل أولوه اهتماماً خاصاً ، تحت عنوان " أفعال العباد " ، وفيه انقسموا إلى اتجاهين أساسين : الاتجاه الأول ويمثله المعتزلة ، والاتجاه الثانى ويمثله أهل السنة والجماعة ، وقد ذهب أنصار الاتجاه الأول وعلى رأسهم المعتزلة إلى أن حسن الأفعال وقبحها ، أو خيريتها وشربتها ، تكمن في ذاتها ، فالصدق والأمانة وشكر المنعم وغير ذلك من الأمور الحسنة هى كذلك لأنها في ذاتها حسنة ، وكذلك الكذب والخيانة والظلم والجبن ، وغيرها من الأمور القبيحة هى كذلك لأنها في ذاتها قبيحة . وبالعقل ألزم المعتزلة الإنسان معرفة حسن الحسن وقبح القبيح ، ومن ثم أوجبوا عليه الإقدام على الحسن والاعراض عن القبيح [1] .

ولما كانوا يعولون التعويل كله على العقل في إدراك حسن الحسن وقبح القبيح ، أو خيرية الخير وشرية الشر ، فقد إتخذوا من العقل مصدر الزامهم بعمل الحسن أو الخير وإجتناب القبيح أو الشر ، فذهبوا إلى أن الإنسان العاقل مطالب بمعرفة الله وعبادته ، ومعرفة الفضائل والتحلى بها والرذائل واجتنابها حتى قبل نزول الرسل [2] ؛ بل أكثر من ذلك رأيناهم يضيفون تحسين الأفعال وتقبيحها إلى العقل . فيقال بالتحسين والتقبيح العقلى ، أو تحسين وتقبيح العقل [3] . وكأنهم بهذا قد سبقوا كانط فيلسوف الواجب الأخلاقى في العصر الديث حينما ربط بين خيرية الواجب وبين الإرادة الخيرة ، أو العقل العملى .

إلا أن الأمر بعد ذلك قد تطور عند المعتزلة المتأخرين ، حينما تركوا القول بأن الحسن والقبح متعلقان بذات الفعل فحسب ، وذهبوا

---

(1) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ، ص ٧٨ .
(2) المصدر السابق ، ص ٧٧ ، ١٠٧ .
(3) المصدر السابق ، ص ٨٨ ، ١٠٧ ، ١١٧ .

obeikandl.com

إلى القول بأن الفعل يحسن ويقبح بسبب الوجه الذى يقع عليه ، لا ذاته أو لصفة فيه . ولتوضيح ذلك نستدل بما قاله القاضى عبد الجبار وهو بصدد الحديث عن " الإحسان " القائم على بذل المال فيقول " إن الوجه الذى له يكون الفعل إحساناً كونه نفعا للغير " [1] ، وهو يرد بذلك على من يربط التحسين بذات الفعل ، ومن ثم يرتب حسن الإحسان أو كونه نعمة على ما يتضمنه فعل الإحسان ذاته من مشقة البذل ، وإيثار الغير على النفس ... وذلك كله عند القاضى عبد الجبار غير ذى قيمة في كون الفعل إحساناً أو حسنا ، إلا إذا تم كونه نفعاً للغير .

ويضرب مثلاً على ذلك بحفر بئرين متساويين فيما يتكلفه حفر كل منهما من مشقة . في مكانين مختلفين إحداهما في مكان بعيد عن الناس لا يستفيد منها أحد ، والأخرى في موضع مسلوك يستفيد الناس منه . والمدح يستحق فقط على البئر التى يمكن للناس الانتفاع به أكثر [2] . بل نجده ـ أى القاضى ـ في موضع آخر يقول بحسن الضرر وإيجابه إذا علم أن فيه وجه نفع ، فهو يقول : " متى علم أن في الضرر نفعا عظيماً علم أنه يحسن " [3] ، بل نجده يزيد الأمر وضوحاً في موضع آخر حيث يعقد فصلا عن وجه وجوب الواجب ، يثبت فيه أن الفعل الحسن يجب لصفة زائدة فيه على حسنه يترتب عليها المدح بفعله ، والذم بتركه ، ويعدد وجوه الواجبات في كون الفعل " دفعا للضرر عن النفس ، وردا للوديعة ، وكونه إنصافاً من قضاء الدين ، وتوفيه الغير حقه [4] ، إلى آخر هذه الوجوه . بل نجده يحاول أن يضرب مثلا لذلك من الواجبات الشرعية فيذكر وجوب الصلاة مع العلم بكونها " تنهى عن الفحشاء

---

(1) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١١ (التكليف) ص ١٠٢ .
(2) المصدر السابق ، ص ١٠٣ .
(3) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٣ (اللطف) ص ٣١٨ .
(4) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٢٤١ .

والمنكر " .. وكذلك الامتناع عن الخمر مع العلم بالوجوه التى ذكرها القرآن الكريم في الحكمة من تحريمها [1] .

أما الاتجاه الثانى فيضيف حسن الأفعال وقبحها أو خيريتها وشريتها إلى الله تعالى ، وأن الأفعال في ذاتها لا تحمل ما يشير إلى كونها خيراً أو شراً ، وإنما هى تصبح كذلك بالأمر أو النهى الإلهى ، بحيث لو افترضنا تغير الأمر الإلهى لترتب عليه تغيير الحكم عليها بالخيرية أو الشرية بحسب الأمر أو النهى ، يقول الأشعرى : أن الخير والشر بقضاء الله وقدره [2] كما يعلق إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى حسن الأفعال وقبحها بما يتبعها من مدح أو ذم من قبل الله سبحانه وتعالى ، فيقول : " فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله [3] .

وإلى مثل هذا أيضاً يذهب الشهرستانى فى كتابه "نهاية الأقدام" [4] ، بل نراه يفند القول بأن في الفعل صفات ذاتية تجعل منه أمراً حسنا ، كما أن في الفعل الآخر صفات ذاتية تجعل منه أمراً قبيحاً ، الأمر الذى يجعل العقل ملزما بإدراكها قبل ورود الرسل ، فيقول ، إن الأمر ليس هو من قبيل الصفات الذاتية للأفعال ، وإنما هو من قبيل المواضعات التى يتواضع عليها الناس بسبب ما ينشأوا عليه من تربية وشرائع يعتقدونها ، وأخلاق يتخلقون بها تؤدى بهم إلى تسمية ما يضرهم قبحاً ، وما ينفعهم حسنا ، الأمر الذى نرى معه اختلاف أمثال تلك الأسامى " بعادة قوم دون قوم وزمان وزمان ، ومكان ومكان ، وإضافة ، وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة له في الذات ، فربما يستحسن قوم ذبح

---

(1) المصدر السابق ، ص ٢٤٢ .
(2) أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ص٣٢٠ ، ٣٢١ .
(3) أمام الحرمين الجوينى ، الارشاد ، ص ٢٥٨ .
(4) الشهرستانى : نهاية الأقدام ، ص ٣٧٠ .

الحيوان وربما يستقبحه قوم ، وربما يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسنا وربما يكون قبيحاً [1] .

إلا أن الأمر قد تطور لدى الأشاعرة المتأخرين ، مما خفف من شدة الاختلاف بينهم وبين المعتزلة بالنسبة لمسألة تحسين وتقبيح الأفعال ، فوجدناهم يقسمون القول في الأفعال إلى ثلاثة أنواع : النوع الأول منها يرون أنه يحسن ويقبح نسبة إلى ما تضمنه من كمال أو نقص ، ويمثلون الكمال " بالعلم " ، والنقص " بالجهل " ويذهبون إلى أنه لا خلاف في أن ذلك يدرك بالعقل . وهم في هذا يتفقون تمام الاتفاق مع المعتزلة . أما النوع الثانى من الأفعال فيذهبون إلى أن الحسن والقبح فيه يعود إلى ملاءمته للغرض أو عدم ملاءمته له ، فما يلائم الغرض فهو حسن ، وما لا يلائمه فهو قبيح . ويمثلون ذلك بقتل شخص معين ، فهو حسن بالنسبة لاعدائه ، وهو قبيح بالنسبة لأهله . وهم فى هذا يلتقون مع المعتزلة في ظاهر الأمر ، إلا أن إلتقاءهم هذا لا يمكن الإدعاء بأنه التقاء كامل ، ذلك لأنهم علقوا الحسن والقبح على أغراض الآخرين وليس على الفعل نفسه . أما النوع الثالث من الأفعال فهو تلك التى يستحق عليها الإنسان مدحاً أو ثواباً ، وهو النوع الذى ظل موطناً للنزاع بينهم وبين المعتزلة ، فالمعتزلة يذهبون إلى أنه حسن يدرك بالعقل ، ويثاب عليه المرء حتى ولو لم ترد فيه شرائع ، أما الأشاعرة فيقولون بأنه بذاته لا هو بالحسن ولا هو بالقبيح ، ومن ثم لا يستحق على فعله ثواباً ولا مدحاً ، حتى ينزل به الشرع ، أمرا أو حظراً [2] .

([1]) المصدر السابق ، ص٣٧٣ .

([2]) أنظر الايجى : المواقف جـ ٨ ص ١٨٣ ، أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، القاهرة ، جـ ٣ ص٥٠ ـ ٥١ .

إلا أن أمر التقارب بين وجهة نظر المعتزلة وبين الأشاعرة قد إتضح أكثر عند "فخر الدين الرازى"، سنة ٦٠٦هـ ، وهو أشعرى متأخر تأثر بالفلاسفة ، حتى صار فيلسوفاً بقدر ما هو متكلم ، ولذلك نجده بالرغم من تمسكه بأصول المذهب الأشعرى لا يتردد فى أن يعارض الأشعرى نفسه ، ويناقضه في بعض آرائه [1] . ومن هنا كان إلتقاؤه مع المعتزلة ، وخاصة المعتزلة المتأخرين ، فهو يقول في مسألة التحسين والتقبيح برأى القاضى عبد الجبار ، المعتزلى المتأخر ، الذى ذكرناه من قبل ، والقاضى بأن الحسن حسن لوجوه عائدة إليه ، والقبيح قبيح لوجوه عائدة إليه ، وينكر على شيوخه من الأشاعرة الاعتراض على هذا التحديد للحسن والقبح على أساس أن الوجوه التى قال بها المعتزلة أمر غير مفهوم ولا معقول .

ويرد الرازى على ذلك مدافعاً عن رأى المعتزلة بقوله : " فنحن " أى الرازى نذكر تفسير هذه الوجوه بحيث يصير المراد معه مفهوما ، فنقول : لا شك أن الإنسان قد يلتذ بتناول الخل ، ألا أن المقتضى لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقط ، بل الموجب له مجموع أمور مثل أن يكون قد تقدم أكل طعام طيب الدسم وأن تكون المعدة قوية ، فعند تقدم ذلك الأكل يكون الخل لذيذا لمثل هذه المعدة .. إذا عرفت هذا ، فالمعتزلة قالوا : نحن لا نقول أن المقتضى للقبح في القتل كونه قتلا فقط ، وإنما المقتضى مجموعة أمور ، وهو كونه ألما واقعا لا لأجل حياة سابقة ، ولا لأجل غرض لاحق ، وكذا القول في سائر الأشياء

([1]) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ، ص١٢١ .

obeikandl.com

الحسنة والقبيحة . فظهر بهذا أن الذين عولوا على هذه الحجة في إبطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم ولم يحيطوا بمقالتهم [1] .

أما الماتريدية ونسبتهم إلى " أبى منصور الماتريدى " توفي سنة ٣٣٣هـ شيخ أهل السنة والجماعة في منطقة ما وراء النهر ، وموقعهم بين المتكلمين وسط بين الأشاعرة والمعتزلة ، فيقولون في مسألة التحسين والتقبيح برأى المعتزلة [2] ، وربما كان ذلك لمناصرة الماتريدى للعقل أكثر مما كان عليه بقية أهل السنة والجماعة ، إذ نراه ـ على خلاف الأشعرى الذى قصر التحسين والتقبيح على خلق الله تعالى ، أو على الأمر الإلهى الذى يصير بمقتضاه الفعل حسناً إذا كان الأمر بالفعل أو قبيحاً إذا كان الأمر بالترك ـ قد ذهب إلى أن الله تعالى قد خلق البشر جميعاً ، وقد ركب فيهم القدرة على التمييز والعلم بالمحمود من الأمور والمذموم وجعل ما يذم منها قبيحاً في عقولهم ، وما يحمد منها حسنا ، كما عظم في أذهانهم ايثار القبيح على الحسن ، والرغبة فيما يذم على ما يحمد . ودعاهم بما ركبوا عليه ، وما أكرموا به إلى ايثار الحسن على القبيح [3] .

وواضح مما يقوله أبو منصور الماتريدى أنه فى الوقت الذى يسلم فيه كإنسان مسلم بأن من الأمور ما هو حسن وما هو قبيح ، فهو يسلم أيضا أن الله تعالى قد زود الإنسان بالعقل القادر على التمييز بين الخير والشر فضلاً عن قدرته على الربط بين ما يترتب على فعل الخير من عاقبة طيبة وما يترتب على فعل الشر من عاقبة سيئة ، وعلى هذا كانت

---

(١) أنظر : فخر الدين الرازى : المطالب العالية ، مخطوط في دار الكتب المصرية في عقائد تيمور ٩ جـ١ ص ٢٣٩ ، د. محمد صالح الزركان ، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية ، بيروت ١٩٦٣ ، ص ٥١٨ .

(٢) أنظر : د. محمود قاسم : مقدمة لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٠٢ .

(٣) أبو منصور الماتريدى : كتاب التوحيد ، بيروت سنة ١٩٧٠ ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ .

دعوة العقل إلى فعل الخير واجتناب الشر . ولعل الماتريدى بهذا متفق مع ما جاء في القرآن في قوله تعالى : " وهديناه النجدين " بمعنى أن الله تعالى قد أودع في الإنسان القدرة على التمييز بين طريق الخير وطريق الشر . ومن هنا كانت مسئوليته عن أى الطريقين يختار . وأيضا ميز الماتريدى بين ما هو مركب في العقل ، وبين ما هو مغروز في الطبع بمعنى الهوى والغزيزة وبين كيف أن العقل قادر على أن يحسن ما ينفر منه الطبع ، بإدراكه لما يترتب عليه من عاقبة محمودة . كما أنه قادر على أن يقبح ما يميل إليه الطبع بإدراكه لما يترتب عليه من عاقبة مذمومة [1] .

ولذلك نجد الماتريدى ينظر إلى ما هو مغروز في الطبع على أنه عدو للعقل ، ذلك لأن " الله تعالى خلق البشر على طبائع تميل إلى الملاذ الحاضرة ، وتدعو صاحبها إليه وتزينها في عينه بما ركب فيه من الشهوات إلى ما إليه مثل طبعه ، وهى تنفر عما فيه ألمه وتعبه ، فيصير طبعه أحد أعداء عقله في التحسين والتقبيح [2] ، وعلى نفس النهج سار تلاميذ الماتريدى من بعده ، وها هو الإمام أبو المعين النسفى توفي سنة ٥٠٨هـ يذهب إلى أن الله تعالى هو الخالق بمعنى الموجد لجميع الأفعال حسنها وقبيحها ، خيرها وشرها ، وأن العبد فاعل مكتسب لها بإرادته غير مجبور على فعلها ، ومن ثم هو مسئول عن فعله للقبيح أو الحسن ، للشر أو الخير ، ومن هنا نسبة الأفعال إلى الله تعالى من حيث الإيجاد أو الخلق ، ونسبتها إلى العبد من حيث فعلها بإرادته واختياره [3] . ويتضح من قول النسفى هذا أنه يقول فيما يتعلق بمسألة التحسين والتقبيح بقول الماتريدى وإن لم يفصل القول فيه .

([1]) المصدر السابق ، ص ٢٢٣ .
([2]) المصدر السابق ، ص ٢٢٣ .
([3]) أبو المعين النسفى : التمهيد في أصول الدين ، مخطوط بدار الكتب رقم ١٤٢ توحيد ورقة ٤٠ ظهر ، ٤١ وجه .

نخلص من هذا إلى أن المتكلمين قد إنتهوا إلى إثبات نوع من الموضوعية للخير والشر ، وجدنا ذلك على السواء عند المعتزلة وأهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية ، أما ما ثار بينهم من خلاف فقد كان مرده في الغالب إلى ما ثار بينهم من حساسيات وتعصب وعداء ، كانت تغذية في الدرجة الأولى الخلافات السياسية التى طغت بين المسلمين منذ وفاة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ بين علويين وأمويين وعباسيين ، ومن دار بعد ذلك في فلك كل منهم ... ولعل أوضح النظر في ذلك كله كان نظر الماتريدية ، الذين كانوا أبعد هذه الفرق الكلامية ـ فيما نعتقد ـ عن حلبة الصراع ، ولذلك كانت نظرتهم يغلب عليها طابع الاعتدال . حيث أقروا أن الأفعال كلها مخلوقة لله تحمل في ذاتها مقومات كونها خيرا أو شراً ، وأنه تعالى قد وهب الإنسان القدرة بالعقل على التمييز بين هذه الأفعال من حيث الخير والشر ، وبالقرآن والسنة دعاه الله إلى أن يتجه ناحية الخير وينتهى عن فعل الشر ، مبينا له عاقبة كل من الاتجاهين ، مسئولا عن إيثاره لأى منهما . كما اقترب من ذلك أيضا متأخرو المعتزلة والأشاعرة حينما اتفقوا على أن القول بخيرية الأفعال أو شريتها يعود إلى الوجه أو الوجوه التى تقع عليها الأفعال .

ولعلنا ندرك بعد ذلك الجهد الذى قدمه المتكلمون في تصوير ماهية الأفعال الخيرة منها والشريرة ، والتى تمثل موضوع الواجب الأخلاقى في الإسلام .

رابعا : الفلاسفة :ـ

أما الفلاسفة الملسمون فلم يعنوا بقضية الخير والشر – موضوع الواجب الأخلاقى – على نحو عناية المتكلمين بها ، وربما كان ذلك لتسليمهم بادئ ذى بدء بوجود الخير كقيمة من القيم الثلاث التى تقوم عليها الفلسفة وهى : الحق والخير والجمال . ومن ثم كان انشغالهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة في دراسة هذه القيم ، وها نحن نجد الكندى مثلا – في توفيقه بين الدين والفلسفة – يجعل كلا منهما يهدف إلى " تحصيل الحق والعمل به " ، وتحصيل الحق هو موضوع الفلسفة النظرية التى تعنى بمعرفة البارى سبحانه وتعالى ، أما العمل بالحق وهو موضوع الفلسفة العملية – فيعنى بمعرفة الفضائل والتحلى بها والرذائل وتوقيها ، بموجب معرفتنا بالحق ، أى بموجب ما يأمر الله به سبحانه وتعالى . يقول الكندى في بيانه لوظيفة الفلسفة أنها تشمل " علم الوحدانية " وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه [1] .

أما الفارابى فيذهب في نفس الموضوع إلى تقسيم العقل إلى عقل نظرى وعقل عملى ، على النحو الذى سبقه إليه أرسطو ، ثم يجعل من العقل العملى ، القوة التى تهيئ الإنسان إلى عمل ما يجب عليه أن يعمله [2] . ثم نراه عندما يتحدث عن المعقولات الأولى التى يعقلها العقل ، يجعلها تشتمل على الوقوف على الجميل والقبيح أو الخير والشر ، مما من شأنه أن يتحلى به أو يتجنبه الإنسان في فعله [3] .

---

(1) الكندى : كتاب الفلسفة الأولى ص ٨٢ – ٨٣ .

(2) Ch. Dr. Ibrahim Madkour : La place d`la Farabi dans L`ecole philosoplique musulmane , paris, 1934 P.137 . هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت سنة ١٩٦٦ ص ٢٤٨ .

(3) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص٦٠ ، وأنظر : دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٢٢٠ .

obeikandl.com

أما ابن سينا تلميذ الفارابى وشارحه فلا يخرج عمن سبقوه عندما نجده أيضا يقسم الفلسفة إلى عملية ونظرية على النحو الذى وجدناه عند الكندى والفارابى ، ويجعل من مهة الفلسفة العملية معرفة الخير والشر [١] اللذين هما مخلوقان لله تعالى ، يحدثهما في الأشياء التى يتركب منها العالم ، وبما يتم ما فيه من نظام [٢] .

أما ابن مسكويه توفي سنة ٤٢١هـ الذى لقب " بالمعلم الثالث " [٣] لعنايته بالجانب العملى أو الأخلاقى من فلسفة أرسطو " المعلم الأول " – بعد الفارابى " المعلم الثانى " الذى عنى بالجانب النظرى من فلسفة أرسطو وخاصة المنطق والإلهيات – كما وصف حديثا بأنه أول مفكر إسلامى في ميدان الأخلاق [٤] ، فإذا ذهبنا نستقرئ رأيه في موضوع حديثنا ، وخاصة في كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق " الذى قيل عنه إنه يعد من أهم ما كتب في فلسفة الأخلاق الإسلامية حتى عصره [٥] ، فإننا نجده يعقد المقالة الثالثة منه عن الخير والسعادة ، محتذيا فيها حذو أرسطو . يفرق بين الخير والسعادة فيذهب إلى أن الخير هو أمر مطلق يعنى " الغاية الأخيرة " وأما السعادة فهى " خير ما ضاف إلى صاحبه " [٦] ، ثم يدخل بنا بعد ذلك إلى الحديث عن أقسام الخير [٧] ، منتقلا بعد ذلك إلى تحليل النفس الإنسانية وقواها وكيفية ترتيب هذه القوى ليتحقق للإنسان السعادة القصوى ، بما أسماه بتحصيل الفضائل

---

(١) ابن سينا : المدخل – الضفاء ، القاهرة سنة ١٩٥٢ ، ص ١٤ .
(٢) ابن سينا : رسالة في سر القدر (ضمن مجموعة) طبع الكردى ، القاهرة سنة ١٩٢٨هـ ، ص ٢٤٦ .
(٣) العاملى : أعيان الشيعة ، جـ ١ ، ص ١٢٩ طبع دمشق سنة ١٩٣٨م .
(٤) د. عبد العزيز عزت : ابن مسكويه وفلسفة الأخلاقية ، نشر عيسى الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٨ .
(5) Donaldson (Dwight M.) : Studies in Muslim Ethies , London, 1963 P.122 .
(٦) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، القاهرة ١٩٥٩ ص ٧٧ .
(٧) أنظر : المصدر السابق ص ٧٨ وما بعدها .

المقابلة للتقسيم الثلاثى للنفس ، وهو الأمر الذى شارك فيه ابن مسكويه بقية الفلاسفة المسلمين .

وعلى نهج فلاسفة المشرق الذين مثلنا لهم بالكندى والفارابى وابن سينا وابن مسكويه سار فلاسفة المغرب ، ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، غير عابئين ببيان ماهية الخير ، بل منشغلين ببيان الوسيلة إلى إدراك الخير الذى هو محور سعادتهم . مركزين في ذلك على إعداد النفس لتصلح لهذا العمل الجليل ، وإن بدأ على ابن باجه وابن طفيل في هذا مسحة صوفية ، لا تخلو أحيانا من صنعة رمزية [1] ، ولعل ذلك كان راجعا إلى الحملة التى شنها الغزالى على الفلسفة والفلاسفة ، مضمنا إياها كتابه " تهافت الفلاسفة " الأمر الذى نجد معه ابن رشد الذى جاء بعدهما ، وبالرغم من إشادته بما قدماه من فلسفة ، يتخلص مما كان في فلسفتهما من نزعة صوفية وصنعة رمزية ، وربما كان ذلك لتخلصه من عقدة اتهام الفلسفة بالتكفير والتبديع ، وقيامه بالرد على الغزالى الذى ضمنه كتابه " تهافت التهافت " ، ولعله لذلك لم يجد ضيرا في تناول القضايا التى أثارها المتكلمون والفلاسفة في المشرق والرد عليها ، ويعنينا من هذه القضايا موضوع دراستنا . وهى قضية الخير والشر – موضوع الواجب الأخلاقى – التى نجده يقول فيها برأى قريب أو مشابه لرأى المعتزلة ، منكراً على السلفيين أو أهل السنة تعليقهم خيرية الأفعال وشريتها على الأمر والنهى الآلهى ، واصفا ذلك بأنه فى غاية الشناعة ، ومؤكدا أن الخير والشر هما كذلك بذاتهما ، وأنهما مخلوقان لله تعالى [2] .

---

(1) أنظر : دكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ1 ص52 ، دكتور محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام ، الإسكندرية سنة ١٩٧٤ ص ٤٥١ .

(2) أنظر : ابن رشد : مناهج الأدلة ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٢٣٣ – ٢٣٧ .
ومقدمة التحقيق للدكتور محمود قاسم لنفس الكتاب ص ١٠٤ .

ثم يساير ابن رشد سابقيه من الفلاسفة ، فيجعل هذه الأشياء الخيرة أو الشريرة موضوعا لأحد قسمى العلمى والعملى ، الذى أسماه بالأخلاق ، بالإضافة إلى القسم الآخر من العلم العملى الذى أطلق عليه " الفقه " والفقه والأخلاق عند ابن رشد يعنيان " امتثال الأفعال التى تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء " [1] .

نخلص من هذا كله إلى أن الفلاسفة المسلمين قد اتفقوا جميعاً على القول بموضوعية الخير والشر في الأفعال الإنسانية ، متابعين بذلك ما قال به المعتزلة والماتريدية من المتكلمين ، وسبق الإشارة إليه . إلا أنهم قد عنوا بأمر آخر ، لم يعن به المتكلمون من قبل ، ألا وهو وسيلة إدراك هذا الخير الذى يمثل مضمون الواجب الأخلاقى ، أو الذى يقوم عليه الواجب الأخلاقى في الإسلام ... ألا وهو العقل . محاولين تخليصه من كل ما يعوق إدراكه لهذا الخير من قوى أخرى تنازعه السيطرة على الإنسان .. سائرين في هذا على نهج الفلاسفة اليونان بصفة عامة ، وأفلاطون وأرسطو بصفة خاصة ، قائلين مرة بتقسيم النفس ... ذلك التقسيم الثلاثى المشهور عند أفلاطون ، وضرورة سيطرة القسم المسمى بالنفس العاقلة على ما يسمى بالنفس الشهوية والنفس الغضبية ، وتارة أخرى قائلين بنظرية الوسط الأرسطية ، ومرة ثالثة يقولون بهما معا في آن واحد . كما لا يخلو الأمر عندهم أحياناً من القول بنزعة صوفية تطالب بالزهد في مطالب البدن المادية من أجل تخليص النفس أو العقل من سيطرة البدن بما فيه من ثقل ومادية ، من أجل إتاحة الفرصة للعقل لإدراك ما هو خير ، وتمهيد السبيل أمامه لتحقيق سعادة الإنسان . وقد

---

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٤٩ ـ ٥٣ .

فصلنا القول في هذا في حديثنا في الباب الثانى عن السبيل إلى إدراك السعادة .

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

حقيقة الواجب في الأخلاق الإسلامية

لا يمكن لنا أن ننكر أنه قد سبق إلى ذهننا ونحن بصدد الحديث عن حقيقة الواجب في الأخلاق الإسلامية ، صورة الواجب الكانطى فى الفلسفة الأخلاقية ، ولكننا نود أن نؤكد منذ البداية أن ذلك لا يعنى أننا نعتبر هذه الصورة هى الصورة المثلى أو الفريدة ، محاولين أن نرتب الأفكار الإسلامية بحيث تجئ الصورة الإسلامية للواجب الأخلاقى مطابقة لها تمام المطابقة ، بل أننا ننظر إلى صورة الواجب الكانطى على أساس أنها الصورة التى شاعت في الفكر الأخلاقى ، ونحن نحاول أن نصل من خلال الأفكار الأخلاقية في الإسلام – والتى أشرنا من قبل إلى بعض منها عند المدارس الإسلامية المختلفة – إلى صورة للواجب ، لعلها تتفق ولعلها تختلف مع الصورة الكانطية ، وسنشير إلى ذلك الاتفاق أو الاختلاف في حينه عن طريق المقابلة بين الفكرة الإسلامية ، وما يقابلها في الأخلاق الإنسانية بصفة عامة .

واصطلاح الواجب في الأخلاق قد ظهر ليؤكد الالتزام بالعمل الأخلاقى دون نظر لما يترتب عليه من نتائج أو آثار [1] أو قد جاء ــ بعبارة أخرى – ليؤكد أن الواجب أو العمل الأخلاقى هو العمل الذى يكون فقط احتراماً للقانون أو للقاعدة الأخلاقية التى يشرعها العقل [2] ،

---

(1) Ch. The Encyclopedia of philosophy : Art : Deontological Ethics Vol. II P.343 .

(2) Ch. The Idea of Duty, in Britannica great Books, The great Ideas , Vol II P. 363 .

بحيث لو تدخل في الدافع إلى عمله أى أمر آخر غير هذا الاحترام لأخرجه من نطاق العمل الأخلاقى ... ولا شك أننا في الفكر الإسلامى نجد من الأصول الأخلاقية التى تحدد سلوك الإنسان المسلم ما يقترب من هذا وإن لم يطابقه تمام المطابقة ، مثال ذلك العمل لوجه الله تعالى ، دون انتظار لما يترتب عليه من آثار ، أو أن العمل الأمثل للإنسان المسلم هو العمل الذى لا يعمله إلا ابتغاء لمرضاة الله دون نظر إلى منفعة دنيوية أو آخروية . وإن كان ذلك لا يمنع في الإسلام من استحقاق المرء للثواب على عمله من جهة الله تعالى . وفيما يلى سنستعرض هذه الأصول :

العمل ابتغاء وجه الله تعالى :

والعمل لوجه الله يعنى في الأصول الإسلامية العمل الذى يأتيه المرء طاعة وامتثالا لأمر الله ، الذى يعد بمقابة القانون الأخلاقى في الإسلام ، دون انتظار لأية نتيجة تترتب عليه في هذه الدنيا ، بل قد يصل به السمو إلى عدم النظر إلى الجزاء الآخروى على الفعل من قبل الله تعالى . ويظهر ذلك عند المسلمين الذين يصلون إلى درجة القداسة أو يمثلون المثل الأعلى في الأخلاق الإسلامية . التى لا فصل فيها بين الدين وبين الأخلاق ... ولعل من الأمثلة التى تعبر عن هذا الاتجاه المثالى ، مسلك الصوفية الأوائل المعروفين بالزهاد ، والعباد الذين تمثلوا السلوك الأخلاقى في عبادة الله طاعة وامتثالا له ، دون نظر إلى أية نتيجة ينتظرونها من وراء سلوكهم ، وأنظر مثلا " رابعة العدوية " بعد أن تزهد في الدنيا نراها تزهد في ثواب الآخرة أيضا ، عندما تقول : " ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا في جنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته

حبا له وشوقاً له " [1] . فلننظر في قول رابعة هذا لنراها كيف رفضت أى مقابل لسلوكها الذى هو عبادة الله سبحانه وتعالى .

ولعل هذا الاتجاه الأخلاقى يتفق أيضا مع ما أقره المسلمون جميعا مما يعرف بأخلاق الأريحية *Generosity* ، والتى يعبرون بها عن شيم السخاء والكرم والمروءة والجود ، وكلها تعنى – مع فروق طفيفة – العمل على البذل والعطاء دون انتظار لمقابل ، وهى أخلاق عربية أبقى عليها الإسلام بعد أن خلصها مما رآه فيها من نقص مثل المبالغة في البذل أو العطاء إلى الحد الذى يؤدى إلى الافقار أو الإضرار بالنفس أو الأهل مثلما نقل عن " حاتم الطائى " [2] فكان قول الله تعالى فى هذا الشأن داعياً إلى الاعتدال : " ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً " [3] ، كما خلصها كذلك مما كان يضمنها العرب من غاية لا أخلاقية .. تتمثل في التفاخر بالقبلية والتعالى على حساب القبائل الأخرى ، فألغى الإسلام ذلك من أساسه بدعوته إلى التواضع وبغض التعالى والعجب ، يقول تعالى : " ولا تمشى في الأرض مرحاً ، إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا " [4] . كما أصبح في الإسلام لا مجال للتفاخر على الغير إلا بفضيلة التقوى يقول تعالى : " إن أكرمكم عند الله أتقاكم " [5] كما جاء عن الرسول – صلى الله عليه وسلم – في الحديث لصحيح قوله : " يا أيها الناس ألا إن ربكم عز وجل واحد ، ألا وإن آباكم واحد ، ألا لا فضل لعربى على عجمى ألا لا

---

(1) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الإلهى ص٩٥ ، دكتور أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ، القاهرة ١٩٧٤ ص١٠٢ .

(2) Ch. Donadson (Dwight M.) : Studies in Muslim Ethics , P. 4.

(3) الإسراء / ٢٧ .

(4) الإسراء ٢٩ .

(5) الحجرات / ١٣ .

فضل لأسود على أحمر إلا بالتقوى " [1] بقى بعد ذلك أن خلق الأريحية لم يعن إلا بالعمل الخالص لوجه الله أو طاعة للقانون أو القاعدة الأخلاقية في الإسلام .

وقد نحا المفكرون الإسلاميون نفس المنحى تقريبا في كتاباتهم الأخلاقية نرى ذلك عند الراغب الأصفهانى حينما يتحدث عن وجوب اكتساب الفضيلة المحمودة فيذهب إلى تقسيم الفعل الإنسانى إلى ما هو دنيوى وما هو آخرون مع تفضيل الأخروي منه على الدنيوى من حيث الغاية والمقصد ، ثم يتحدث عن كمال الفعل الأخروى فيشترط عدة أمور من بينها ضرورة ألا يقصد إلا المكرمة ، والمكرمة عنده تعنى أن يكون الفعل طلباً لمرضاة الله تعالى ، إستناداً إلى قوله تعالى : " مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله " . كما يشترط من بينها أيضاً ألا يقصد به جلب منفعة دنيوية أو دفع مضره ، بل إذا طلب الإنسان مرتبة أهل التحقيق ، وهم أصحاب المنزلة الأخلاقية الأعلى في الإسلام ، فينبغى ألا يقصد بفعله جلب منفعة أخروية ، فيبعد عن سلوكه شبهة انتظار الثواب كعوض على فعله [2] ، وينحو " ابن تيمية" توفي ٧٢٨هـ نفس المنحى [3] ؛ حينما يتكلم عن العمل الصالح باعتباره فضيلة إسلامية ، فيؤكد ضرورة أن يقصد به وجه الله تعالى مستدلاً على ذلك بالقرآن والسنة من نحو قوله تعالى : بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون [4] ، وقول النبى – صلى الله عليه وسلم – " إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرئ ما نوى ،

([1]) أنظر : ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ١٤٤ .
([2]) أنظر : الراغب الأصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٣٤ .
([3]) أنظر : ابن تيمية : العبودية ص ١٣٦ – ١٣٧ .
([4]) البقرة / ١١٢ .

فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه " [1] .

وفي هذا المقام نستطيع أن نؤكد ظهور الفضيلة الأخلاقية في الإسلام ، أو العمل الأخلاقى في صورة تخففت فيها من التركيز على الغاية المتمثلة في طلب اللذة أو السعادة أو المنفعة ، أو على الأقل لم تجعل منها الأساس في العمل الأخلاقى أو فى ممارسة الفضيلة ، بل جعلت الأساس لطاعة الأمر الإلهى الذى يمثل القانون الأخلاقى في الإسلام . وبهذا قربت من صوره الواجب الأخلاقى في الفلسفة الأخلاقية وأن لم تطابقه .

الثواب والعقاب :

قد يصطدم المفكر الأخلاقى في الإسلام ، وهو بصدد تحرير الفعل الإنسانى من طلب المنفعة أو دفع المضرة في الدنيا أو فى الآخرة ، ليصل به إلى درجة عليا من السمو الأخلاقى ، بمسألة الثواب والعقاب كمبدأ أساسى يقره الدين الإسلامى ، وكيف يوفق بين التصديق بصحته وبين عدم القصد إليه في اتياننا للفضيلة ، وقد ظهرت الإجابة على هذه المسألة واضحة في رد أهل السنة في الفكر الإسلامى على قول المعتزلة بوجوب إثابة الله سبحانه وتعالى للإنسان على فعله للحسن أو الخير ، ومعاقبته على إرتكابه فعل القبيح أو الشر ، من خلال حديثهم عن الوعد والوعيد . وكان نقد أهل السنة لهم في هذا اعتماداً على أنه لا ينبغى أن يوجب الإنسان على الله شيئاً ، ثم إن الثواب والعقاب من قبل الله سبحانه ، هو أمر من قبيل الفضل أو العدل . وقد ذهب " ابن تيميه" إلى شئ من هذا القبيل بعد أن أكد ضرورة أن يؤتى الفعل الإنسانى طلباً لوجه الله ، ثم فصل بين الفعل وبين دخول الجنة كإثابة ومجازاه

([1]) رواه البخارى ومسلم عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

obeikandl.com

من قبل الله سبحانه وتعالى للإنسان عليه ، فجعل دخول الجنة وإن كان مرتبطاً بالعمل الصالح ، فهو ليس على سبيل المعاوضة والمقابلة ، كما أنه ليس سبباً ضرورياً لهذا الجزاء ، بل قد يكون الجزاء ، وهو دخول الجنة بدون العمل . ويذكر للتدليل على أن إرتباط الجنة بالعمل الصالح ليس من قبيل العوض خمسة أمور ، يستمدها من الكتاب والسنة ، وخلاصتها .

أولاً : أن الله سبحانه وتعالى ليس محتاجاً إلى عمل العباد ، كما يحتاج المخلوق إلى عمل من يستأجره لجلب منفعة أو دفع مضره ، ومن ثم يعطونه ما يقابل ذلك .

ثانياً : أن الله سبحانه وتعالى هو الذى خلق العبد وأحياه ورزقه ، وخلق العمل ويسره للعبد ، وحبب إليه الإيمان وكره إليه الكفر والفسوق والعصيان ، فكيف يتصور أن يكون للعبد على الله عوض وهو خلقه وأحدثه وأنعم عليه به .

ثالثاً : أن عمل العبد مهما بلغ من قدر فهو ضئيل بالنسبة إلى ثواب الله سبحانه وتعالى ، بل أن أقل أجزاء الثواب يستوجب أضعاف عمل الإنسان إذا ما نظرنا إليه بمنظار المعاوضة والمقابلة .

رابعاً : أن نعم الله سبحانه وتعالى على العباد لا تحصى ، وأن تطبيق المعاوضة والمقابلة يستوجب أضعاف عمل الإنسان ، إذن فلم هذا الاجتهاد بالقول بالمعاوضة الذى يؤدى إلى الإضرار بالمجتهد نفسه .

خامساً : إن الإنسان كإنسان ، وما يتسم به من ضعف وقصور يجعله كثير الخطأ والتقصير ، ولولا عفو الله سبحانه وتعالى عن السيئات وتقبله أحسن ما عمل الإنسان لما استحق الإنسان ثوابا . ولهذا قال – صلى الله عليه وسلم - : " من نوقش الحساب عذب . قال عائشة : يارسول الله : أليس الله يقول : فأما من أوتى كتابه بيمينه ، فسوف

يحاسب حسابا يسيرا " [1] ؛ قال : ذلك العرض ، " ومن نوقش الحساب عذب " [2] ؛ وعن القول بإمكان الله تعالى أن يدخل الإنسان الجنة بدون عمل يقول ابن تيميه : " لكن مع هذا فالعمل الصالح في الدنيا سبب لدخول الجنة ، وإن كان الله يدخل الجنة بدون هذا السبب ، كما يدخل الأبناء تبعا لآبائهم ، وليس كل ما يحصل بسبب لا يحصل بدونه ، كالموت الذى يكون بالقتل ويكون بدون القتل ، ومن فهم أن السبب لا يوجب المسبب ، بل لابد أن يضم الله إليه أمورا أخرى ، وأن يدفع عنه آفات كثيرة ، وأنه قد يخلق المسبب بدون السبب – انفتح له حقيقة الأمر من هذا وغيره " [3] .

أما القاضى عبد الجبار ، فيحل هذا الإشكال بطريقة أخرى تتوافق مع اتجاه المعتزلة العقلى ، وذلك من خلال التفرقة التى يقيمها بين أمرين رئيسيين هما فكرة الواجب والإيجاب ، من حيث طبيعتهما ، وفاعل كل منهما ، فالواجب ـ عنده ـ هو الفعل الذى يجب لمقتضيات في ذاته تجعل منه واجبا لا لشئ آخر خارج ذاته ، أما الإيجاب فالمقصود به الأمر أو الإلزام بهذا الواجب من خارجه ، أما من حيث فاعل كل منهما ، ففاعل الواجب هو الإنسان الذى يقوم بفعله للوجه الذى عليه قد وجب ، والقائم على مقتضيات في ذاته ، أما فاعل الإيجاب فهو الله سبحانه وتعالى ، وهو بإيجابه للواجب يكلف العبد به ، وفى مقابل ذلك يثيبه عليه إذا أداه لما يتكلفه في سبيل ذلك من جهد ومشقة ، وحتى لا يوصف الله تعالى بالظلم للعبد ـ تعالى الله عن ذلك ـ إلا أنه لا علاقة في ذلك بين الإثابة وكون الفعل واجباً ، بمعنى أن الله سبحانه لو لم يثب

([1]) الانشقاق : ٧ – ٨ .
([2]) ابن تيمية : جامع الرسائل (رسالة في دخول الجنة) ص ١٤٨ – ١٥٠ .
([3]) المصدر السابق ص ١٥٢ .

العبد عليه لكان أيضا الفعل واجباً ، ويضرب " القاضى عبد الجبار" مثلا لذلك بالملحد الذى لا يؤمن بالله ، ولا ينطبق عليه التكليف من قبل الله تعالى ، ولكنه بالرغم من ذلك يدرك كون الواجب واجباً . بل ويزيد الأمر وضوحاً من خلال إجابته على سائل عما إذا كان الثواب هو علة وجوب الواجب من عدمه ؟ فيجيبه بقوله : إن استحقاق الثواب هو الذى يحسن لأجله الإيجاب من جهة الله تعالى ، لأنه إذا ألزم العبد ما يشق فقد تضمن ما يخرج عن أن يكون في حكم الظلم ، ولا يصح ذلك إلا بالثواب ، لأنه لا يستحق على الواجبات إلا النفع الذى هو حاله .... ولا يجب إذا كان الثواب هو الوجه فى حسن الإيجاب أن يكون هو الوجه في وجوب الفعل ، ثم يعدد القاضى عبد الجبار الأدلة على هذا ، منها أن من لم يعرف الثواب فقد يعرف وجوب رد الوديعة وقضاء الدين ، بل من جحد ذلك (أى الثواب والعقاب) فإنه يعرف وجوبهما . ثم يستدل أيضا بقول " أبى على الجبائى " ، أن من حق الثواب ألا يستحق إلا على فعل واجب أو ندب ، فلو كان الواجب يجب لأجله لكان الندب أيضا يجب لأجله ، ويقول أيضا بأنه لو كان الواجب يجب من أجل الثواب . كما أن الثواب لا يستحق إلا على الواجب لتعلق كل منهما بالآخر ، ولأدى إلى نفى الوجوب والثواب معاً [1] .

ولكن هل المقصود بذلك هو إثبات مضادة بين الواجب والثواب ، أو بين الواجب والمنفعة في الفكر الأخلاقى في الإسلام ؟ الواقع أن ما حصلناه من أقوال مفكرى الإسلام لا يشير إلى ذلك ، وإنما المقصود هو تنقية العمل الأخلاقى من أن يكون الإنسان مكرها عليه بدافع المنفعة في الدنيا أو المنفعة الأخروية ، المعروفة بالثواب . ولعل هذا هو المستهدف

([1]) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٤ (كتاب الأصلح ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص٣٠ – ٣١) .

من التقسيم الذى سبق ذكره للقاضى عبد الجبار للواجب والإيجاب ، مستبعداً أن تكون المنفعة المتمثلة في الثواب داخلة في كون العمل واجبا ، بدليل أننا نجده في موضع آخر يشير إلى أنه لا ضير في أن يفعل المرء الفعل لأنه واجب ، ولاتقاء ضرر في المستقبل . ولتركيز القاضى على المستقبل في التحرز من الضرر سبب ، هو أنه يعتبر نشدان المنفعة أو اتقاء الضرر في الحاضر هما بمثابة الجاء إلى الفعل يخرجانه من دائرة الواجب المستحق للمدح بفعله [1] .

كما يؤكد كذلك أنه لا ضير في أن يفعل المرء الفعل لأنه واجب وللثواب ، فيقول : " وما نقوله من أنه متى فعل الواجب لوجوبه وللثواب ، ولم يفعل القبح لقبحه وللثواب لا يخرج من أن يستحق المدح به ، والثواب لا يؤثر فيما قلناه ، لأنا إنما منعنا من أن يستحق المدح متى فعل الفعل للنفع ، فأما إذا فعله لما له وجب ولأمر آخر لا يقدح في أن يكون مفعولا لوجوبه فذلك غير مؤثر فيه " [2] .

ولعلنا بذلك نستطيع أن نقرر أن المعتزلة أو القاضى عبد الجبار المعتزلى قد سبق كانط فيلسوف الواجب بثمانية قرون تقريبا ، ذلك أن كانط في صياغته للواجب الأخلاقى قد استبعد أن يكون الخوف أو الميل أو العواطف أو المنفعة ، قادرا على أن يعطى للفعل قيمة أخلاقية ، بل القادر على ذلك هو احترام القانون وحده [3] .

وكانط لم يقصد بهذا ، الدعوة إلى نوع من الزهد يقوم في رفض السعادة ، لأن الميل إلى السعادة مغرور في طبيعة كل كائن عاقل متناه . ولا هو أيضاً يحارب بذلك الميول الطبيعية الموجودة في الإنسان أو

---

(1) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١١ (التكليف) ص ٥١٣ .
(2) المصدر السابق ، ص ٥١٥ .
(3) أنظر : كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة دكتور فتحى الشنيطى ص ١٤٧ وما بعدها.

دفعها بأنها شريرة ولكنه يقصد فقط " رفض صلاحيتها لأن تكون قواعد للإرادة ومبادئ الأخلاق . أنه لا يدين المشاعر الطيبة ولا يستهجن لمذة العمل الصالح ، لكنه يرفض أن تقوم هذه المشاعر بتزويد الإرادة بقواعدها المقررة " [1] ، وقد كان وراء ذلك كله رغبة كانط – كما كانت رغبة القاضى عبد الجبار من قبل – في أن يسمو بالواجب الأخلاقى ، ليجعله عقلياً لا تفسده أية عناصر تجريبية ، فهو قد أراد له – كما يقول – أن يجئ خاليا من كل شوائب الدوافع والميول ، لأن هذه تفسد من صفاء القانون العقلى وسموه وقوته كما يفسد أى عنصر تجريبى مهما ضؤل قوة وقمة البرهان الرياضى إذا دخل فيه [2] . ترى هذا التحرز واضحاً عند كانط عندما يتحدث عن الميول الطبيعية وصلتها بالواجب ، فيقول : " ويمكن أن يكون لدى – دون شك – نحو الموضوع المعتبر ، نتيجة للفعل ، الذى أنويه ميل ، ولا يكون لدى نوه احترام أبدا " [3] ولا خرط ولا اعتراض عند كانط على هذا الميل ما دام هو نتيجة للواجب وللإرادة الخيرة ، وإنما الاعتراض على الميل كل الاعتراض إذا تدخل في نشاط الإرادة الخيرة المحددة للواجب ، مستهدفاً بذلك تخليص الواجب من أية شائبة خارجية تؤثر على مبدئه أو قانونه المتمثل في الإرادة الخيرة عنده ، ذلك لأن القيمة الأخلاقية للفعل عنده لا توجد في النتيجة التى ننتظرها منه ، كما لا توجد في مبدأ له يحتاج لاستعارة دافعة من نتيجة مرتقبة للفعل [4] .

---

(1) Ch. Joseph Vialatoux : La moral de Kant , P.U.F 5 ed. Paris, 1958 P. 21-22 .

الدكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ١٢٢ .

(2) Xh. Kant : Critique de la Raison Pratique, P. 39 tr (Fr) picaret, 3e ed Alcan Paris, 1906 .

(٣) أنظر : كانط : أسس ميتافيزيقيا الأخلاق ، ص ٦٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٦٨ .

وإذا نظرنا إلى موقف كانط هذا من السعادة ومن الميول الإنسانية وعلاقتها بالواجب الأخلاقى ، نجد أن الأمر لا يختلف كثيراً عما رأيناه في الفكر الإسلامى عند القاضى عبد الجبار عندما خلص الواجب من كون الثواب أو المنفعة أساساً في فعله ، وإن لم يعترض عليهما كنتيجة مترتبة عليه . مبقيا بذلك على ضرورة فعل الواجب من أجل كونه واجباً .

علاقة الواجب بالسمع والعقل في الفكر الإسلامى :

بعد أن أثبتنا موضوعية الواجب ، وعدم تدخل الثواب والعقاب في كون الفعل واجباً ، ثار تساؤل حول ماهية العلاقة بين الواجب وبين السمع والعقل في الفكر الإسلامى ، وهل لأى منهما دخل في كون الواجب واجباً وجاءت الإجابة على ذلك متسقة مع ما سبق إثباته ، وخلاصتها أنه لما كان الواجب الأخلاقى يقوم على سمات تتوفر في ذات الفعل فدور العقل هنا هو أن يكتشف بذاته أو بمعونة وتوفيق وهداية الله سبحانه وتعالى بما يوحيه إلى رسله ، ما فى الفعل من سمات حسنة تدعو الإنسان إلى أن يتحلى به ويفعله ، وسمات قبيحة تتوفر له فتدعو الإنسان إلى الابتعاد عنه واجتنابه ، وكلها سمات – الحسنة والقبيحة – أوجدها الله في ذات الفعل ، ولا دخل للعقل أو السمع في إيجادها ، وأما دورهما فيقوم فقط في الدلالة عليها . وفي هذا يقول القاضى عبد الجبار : " أن السمع لا يوجب قبح شئ ولا حسنه ، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل ، ويفصل بين أمره تعالى وأمر غيره من حيث كان حكيما ، لا يأمر بما يقبح الأمر به ، وليس كذلك حكم غيره ، لأن أمره يوجب حسن المأمور به . وإنما كان كذلك لأن الدلالة على الشئ على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالدلالة . وكذلك العلم يتعلق بالشئ على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالعلم ، وكذلك الخبر

الصدق . فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن أو السمع لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبح " [1].

ويجمع القاضى عبد الجبار حدود الواجب التى كانت شائعة في عصره من نحو كونه " الفعل الذى تركه قبيح ، أو الفعل الذى إذا لم يفعله القادر فلابد من أن يفعله معه أو قبله فعلا قبيحاً ، أو أنه الفعل الذى يقبح للانصراف عنه ، أو أنه الفعل الذى أمر به ونهى عن تركه ، أو أريد وكره تركه ، أو أنه الفعل الذى في فعله مصلحة وفي تركه مفسدة " ويعلن رفضه لهذه الحدود جميعاً ، مبقياً على حده الواجب السابق ذكره ، مدللا على صحته ، بإبطال صحة هذه الحدود التى ذكرها بأنه لو كانت صحيحة لكان " يجب أن لا يعلم الواجب واجبا من لا يعلم ما وصفناه في هذه الحدود . وفى علمنا بأن العاقل يعلم الواجب واجبا وإن لم يعلم أن من يفعله يفعل تركاً أو قبحاً أو إنصرافاً ، وأن هناك آمراً وناهياً ، أو أن فيه مصلحة في المستقبل دلالة على فساد هذه الحدود أجمع [2] . ولا فرق في ذلك كله أن تم العلم بالواجب عن طريق العقل وحده أو عن طريق العقل بمعونة السمع ، لأن " الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده ، لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه ، فاختلافهما لا يؤثر فيه وفى معناه " [3].

شروط التكليف بالواجب :

بعد أن عرفنا حقيقة الواجب في الأخلاق الإسلامية ، نتساءل : هل الناس جميعا مطالبون بعمله ، واقعون تحت التبعة الأخلاقية ؟ أم أنه لابد من توفر شروط معينة في الإنسان ليطالب بعمل الواجب ، ويقع تحت

([1]) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٦ (التعديل والتجوير) ص ٦٥ .
([2]) المصدر السابق ، ص ٤٤ – ٤٥ .
([3]) المصدر السابق ، ص ٤٦ – ٤٧ .

المسئولية الأخلاقية ؟ بحيث يمتدح بعمل الواجب ، ويذم بالتقصير فيه ، والإجابة على هذه التساؤلات تتضمن أن الفكر الإسلامى قد وضع شروطاً لابد من توفرها في الإنسان ليقع تحت المطالبة بعمل الواجب ، بل ويصح أن يطلق عليه لفظ " كائن اخلاقى " . تلك الشروط نجدها متناثرة عند علماء أصول الفقه ، كما هى عند علماء الكلام ، وغيرهم من المفكرين المسلمين ، وكلها تدور حول : العلم والعقل والحرية ، وسنتناولها فيما يلى بإيجاز :

أولا : العلم :

والارتباط بين العلم أو المعرفة والأخلاق ليس بالأمر الجديد ، بل كان منذ القديم ... منذ سقراط أمام الفلسفة الأخلاقية حينما ربط بين العلم والفضيلة ، وبين الجهل والرذيلة ، بل نستطيع أن نقول مع أستاذنا الدكتور توفيق الطويل ، أن تلك السمة التى ميزت الفلسفة الأخلاقية عند سقراط قد شاعت من بعده في الفكر اليونانى كله [1] .

ولعل الفكر الأخلاقى في الإسلام في نصه على العلم شرطاً في المكلف بالواجب قد صدر متأثراً بما فى الأخلاق اليونانية وإن كان لم يعدم ذلك في الأصول الإسلامية كتاباً وسنة .

وحينما نتحدث عن " العلم " أو " الوعى " في الأخلاق الإسلامية كشرط لابد من توفره للإنسان ليصير أهلا للتكليف بالواجب الأخلاقى ، فنعنى به العلم أو الوعى بالواجب ، والمقتضيات التى جعلت منه واجبا ، فضلا عن العلم بما فى عمله من خير ، وفى عدم عمله من شر ، الأمر الذى يصير معه العلم كالهادى لنا في أى الطرق نسير . ورحم الله الإمام على ابن أبى طالب حينما قال : ان الإنسان الواعى هو من ينظر بالقلب ويعمل بالبصر ويكون مبدأ عمله أن يعلم أعمله عليه أم له

---

(١) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٢٦ .

obeikandl.com

، فإن كان له مضى فيه ، وإن كان عليه وقف عنه ، فإن العامل بغير علم كسائر في غير طريق فلا يزيده بعده عن الطريق إلا بعداً عن حاجته ، والعامل بالعلم كسائر على الطريق الواضح فلينظر ناظر أسائر هو أم راجع [1] .

أما علماء أصول الفقه ، فقد أجمعوا على ضرورة توفر العلم للإنسان ليصح عليه التكليف بالواجب ، ومن ثم نجدهم قد رفعوا التكليف عمن لم يصل سن البلوغ ، على أساس أنه لم يكتمل نموه بعد ، وبالتالى لم يتوفر له نضج العقل الذى يعتبر الأدارة الصحيحة لتحصيل العلم ، وبالتالى لم يتوفر فيه شرط العلم [2] . ولذلك أسقط التكليف للسبب نفسه عن المجنون ، وهو فاقد العقل وكذلك البهيمة والجماد . وتفسير ذلك عندهم أن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال ، وشرط القصد العلم بالمقصود ، والفهم للتكليف ، فكل خطاب متضمن للأمر بالفهم ، فمن لا يفهم كيف يقال له أفهم ، ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم ، وإن سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع ، ومن يسمع وقد يفهم فهما ما لكنه لا يعقل كالمجنون وغير المميز فمخاطبته ممكنه . لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن " [3] ؛ هذا ما يتعلق بالعقل من حيث كونه أداة ضرورية لتمكين الإنسان من تحصيل العلم . ولكن ماذا يحصل للإنسان بالعلم من جهة الفعل الواجب ؟ يجيبنا على هذا القاضى عبد الجبار من خلال بيانه لافتقار العمل إلى العلم ، وذلك من وجهين : أحدهما أنه ما لم يعرف المرء الفعل

([1]) الإمام على : نهج البلاغة ، مع شرح الإمام محمد عبده جـ١ ، ص ٣٠٦ .
([2]) ابن تيمية : الفتاوى ، جـ ١٠ ، السلوك ، ص ٣٤٤ .
([3]) الغزالى : المستصفى جـ ١ ص٨٣ ، وأنظر أيضاً : الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام جـ١ ص ١٥٠ – ١٥١ .

الذى قد كلف لا يمكنه الاتيان به ، ولا يكفى أن يعرف عين الفعل دون أن يعرف الوجه الذى قد كلف إيقاعه عليه ، إذ ليس المطلوب منه مجرد الأفعال . أما الوجه الآخر الذى يبنى عليه القاضى أهمية العلم للعمل فهو فائدة العلم في ألا يخطأ الإنسان بعمل ما قد يكون قبيحاً بدلاً مما هو حسن ، فضلا عن جعله واثقا من أنه قد أتى ما هو مكلف به [١] .

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب أخلاقى في الإسلام يقره القرآن ويدعو إليه ، فى قوله : " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " [٢] . والمعروف والمنكر في القرآن من الألفاظ المرادفة للخير والشر ، وما فى حكمهما من ألفاظ تحمل نفس المعنى ، وتمثل أصولاً للأخلاق في الإسلام [٣] . يأتى المعتزلة بعد ذلك فيتخذون من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلاً علم أصول مذهبهم يفصلون فيه القول ، وما يهمنا منه أنهم يجعلون من العلم شرطا للقيام بهذا الواجب وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، مثل العلم بأن المأمور به معروف وأن المنهى عنه منكر ، والعلم بأن المنكر حاضر وأن النهى عنه لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه ، والعلم أو غلبة الظن بأن الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر لا يؤدى إلى مضرة في مال القائم به أو فى نفسه [٤] . ومتى إكتملت هذه الأمور القائمة بالعلم وجب على الإنسان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

---

(١) أنظر : القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ١٥ .
(٢) آل عمران : ١٠٤ .
(3) Ch. a.) Toshihiko Izutsu : Ethico Religious concepts in the Quran Vol. II P.218 .
b) Reuben Levy : The Social Structure of Islam . P. 190-195 .
(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٢ – ١٤٣ .

وهكذا في سائر الواجبات الأخلاقية . ولعله بهذا قد اتضح لنا أهمية العلم حسب تصوير الفكر الإسلامى ، ليصبح الإنسان أهلا للقيام بالواجب الأخلاقى ، ويقع تحت المسئولية الأخلاقية .

ثانيا : العقل :

لقد احتل العقل في الفكر الإسلامى مكانة كبيرة سواء في مجال العقيدة أو في مجال الأخلاق . كان ذلك في القرآن والسنة ، وكذلك عند سائر المفكرين المسلمين ، بالرغم من تباعد مذاهبهم . الأمر الذى صار معه اشتراط العقل في الإنسان ليصبح أهلا للتكليف بالواجب الأخلاقى في الإسلام أمرا بديهيا . ففى القرآن الكريم نجد الكثير من الآيات التى تدعو الإنسان دعوة صريحة لأعمال العقل والتأمل فى مخلوقات الله سبحانه وتعالى ، للوصول إلى الإيمان بالله خالق هذه المخلوقات . وذلك من نحو قوله تعالى : " إن في خلق السموات والأرض ، وإختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون " [1] . وبعد هذه الدعوة التى تضمنها القرآن إلى التعقل من أجل الوصول إلى الإيمان بالله ، نجد فيه دعوة أخرى إلى التعقل والتدبر لما أمرنا الله به ، وتفهم ذلك لمعرفة السلوك الطيب والأخلاق الحسنة التى فيها سعادة الإنسان ، ذلك من نحو قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون ، ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ، إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعلقون " [2] .

---

(١) البقرة : ١٦٤ .
(٢) الأنفال : ٢٠ – ٢٢ .

وفى السنة نجد أيضاً الكثير من الأحاديث الشريفة التى تعلى من شأن العقل ، وخاصة ما يتعلق منها بأمر السلوك ، والتمييز فيه بين الخير والشر ، من نحو ما يرويه الحارث المحاسبى من قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – أنه قال : " لا يقبل الله صلاة عبد ولا صومه ولا حجه ولا عمرته ولا صدقته ولا جهاده ، ولا شيئا مما يقول من أنواع البر إذا لم يكن يعقل . وبلغنا أن الله عز وجل لما خلق العقل قال له : أقعد فقعد ، ثم قال له أدبر فأدبر ، ثم قال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أنظر فنظر ، ثم قال له تكلم فتكلم ، ثم قال أنصه فأنصت ، ثم قال له : أسمع فسمع ، ثم قال له أفهم ففهم ، ثم قال له : وعزتى وجلالى وعظمتى وسلطانى ، وقدرتى على خلقى ما خلقت خلقا هو أكرم على ولا أحب إلى منك ، ولا أفضل عندى منك ، لأنى بك أعرف ، وبك أعبد ، وبك أحمد ، وبك أعطى ، وبك أعاقب ، ولك الثواب [1] ؛ وقد ورد غير ذلك الكثير من الأحاديث والأخبار في شأن العقل وتعظيمه في الفكر الإسلامى ، وهذه الأحاديث وإن قال الباحثون فيها – بالرغم من عدم مخالفتها لروح القرآن الكريم وموقفه من العقل الذى أشرنا إليه من قبل – بالتكذيب تارة ، والتضعيف في الإسناد والرواية تارة أخرى ، فمبرر ذلك يرجع إلى تلك الملاحقة السنية العمياء – على حد تعبير المستشرق " لويس ماسينيون" – التى استهدفت النيل من كل ما يشتغل بأمور العقل والكلام بدون تمييز ولا تفرقة . وقد كان من أبرز أبطال هذه الحملة الشرسة على العقل والعقليين في الإسلام الإمام " أحمد بن حنبل" وأتباعه ، لما تميزوا به من معاداة للاتجاه العقلى وتعظيم للاتجاه النقلى ، وذلك لما تميزوا به من غضب على رجال علم الكلام بصفة عامة والمعتزلة منهم

([1]) الحارث المحاسبى : الوصايا أو النصائح ، تحقيق عبد القادر عطا ، طبع محمد على صبيح ، مصر ١٩٦٤ م ص ٨٦ .

بشكل خاص ، أولئك الذين كانت على أيديهم أول محاولة مذهبية عقلية في أمور الدين والأخلاق .

وإذا انتقلنا بعد ذلك نستطلع رأى علماء أصول الفقه في هذا الموضوع ، نجدهم يولون العقل مكانة كبيرة ، فهم – كما رأينا من قبل – يقصرون التكليف على البالغ ويرفعونه عن الصبى الذى لم يبلغ الحلم بعد ، كما يرفعوه عن المجنون ، مدللين على ذلك بعدم توفر العلم بموضوع التكليف لديهما ، وذلك لافتقار كل منهما إلى أداة العلم وهى العقل ، الذى لم يبلغ النضوج بعد عند الصبى ، وأصابه التلف عند المجنون .

أما إذا انتقلنا إلى علم الكلام ، والمعتزلة هم الواضعون الحقيقيون له ومن أخص خصائصهم أنهم يؤمنون بالعقل الإيمان كله ، يحكمونه في الأمور على اختلافها [1] . ولا شك أن للمعرفة الأخلاقية في هذا النصيب الأوفر ، ولذلك نجدهم – إذا استثنينا بعض الخلافات الفرعية عندهم – قد أجمعوا تقريبا على الربط بين توفر العقل للإنسان وبين أهليته لإدراك الواجب أو الحسن ولغير الواجب أو القبيح ، والتكليف بعمل الأول واجتناب الآخر ، مما يترتب عليه عندهم أن يصبح الإنسان مسئولاً أخلاقياً عن ذلك مستحقاً للثواب أو المدح والعقاب أو الذم ، حتى قبل ورود المرسل . الأمر الذى رتبوا عليه القول بعدم جواز تعذيب الله تعالى لأطفال المشركين في الآخرة ، وأنهم هم وأطفال المسلمين في الجنة ، بل وساووا بينهم في ذلك وبين المجانين والبهائم [2] . وهذه قضية خالف فيها المعتزلة أهل السنة والجماعة من الأشاعرة

---

(1) أنظر : دكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، جـ٢ ، ص ٣٧ .

(2) أنظر : الجاحظ : تبصره العوام ص٤٩ ، دكتور عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار انتظام ، القاهرة ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م ، ص١٦٨ – ١٦٩ .

وغيرهم ، الذين عارضوا هذا القول بأن الخير هو ما أمر الله به والشر ما نهى الله عنه ، فأضافوا بذلك إلى العقل الذى قال به المعتزلة ضرورة إرسال الرسل بالرسالات السماوية ليتوفر عنصر المسئولية للإنسان ، ويستحق للثواب والعقاب مستندين في ذلك على قوله تعالى : " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " [1] ؛ كما خالفوا المعتزلة في قضية تعذيب أطفال المشركين ، فقالوا بجواز ذلك ليعتبر بهم آباؤهم [2] . وإن كان هذا القول في الحقيقة لا يقدح في اعتداد الأشاعرة بالعقل في هذه المشكلة ، لأن تعذيب الأطفال الذى جوزوه لم يكن جزاء على أعمال ارتكبوها هم ، بل على أعمال ارتكبها غيرهم ، وهم آباؤهم الذين أشركوا .

وقد قال بفضل العقل غير أولئك من المتكلمين ، وها هو الرازى الطبيب الفيلسوف (توفي ٣٢٠ هـ) يعلى من شأن العقل ومكانته ، مؤكدا أهميته للإنسان في حياته الأخلاقية ، فيقول : " إن البارى عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به ، لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وأنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا " ثم يواصل حديثه عن العقل مبينا دوره في حياتنا الأخلاقية والسلوكية قائلا : " وبالجملة فإنه العقل ، الشئ الذى لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذى به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس ، فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه فيها . وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطه عن

---

(١) الاسراء ، ١٥ .

(٢) الأشعرى : الأبانة عن أصول الديانة ، طبع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، سنة ١٩٦٥م ، ص٥٠ – ٥١ .

رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه ، ولا وهو الزمام مزموما ، ولا هو المتبوع تابعا ، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ، ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على امضائه ، ونوقفها على ايقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه ومحجته ، وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ، بل نروضه وندللُه ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه ، فإننا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه وإضاء لنا غاية إضاءته ، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ، ومن علينا به " [1] .

وإذا تركنا مجال الفلسفة إلى مجال التصوف العقلى الذى ظهر مبكرا في الفكر الإسلامى فإننا نلمس نفس الموقف المتميز من العقل ومكانته في الأخلاق ، ولننظر مثلا الحارث المحاسبى عندما يحدثنا عن أخلاق المريد فيقول : " وأكرم أخلاق المريد إكرامه نفسه عن الشر ودناءة الأخلاق ، وعظيم الهمة بالظفر بما يرضى الله ثم ينتقل لبيان كيفية تحقيق الظفر بما يرضى الله ، فيحيلنا إلى ضرورة التحلى بما أسماه بالأخلاق القرآنية ، ويضرب مثلاً لذلك بفضيلتين أقرهما القرآن وهما " ضبط النفس ، وكظم الغيظ " ولا يكتفى أيضاً بهذه الحالة بل يقدم تحليلاً يجعل من هذه الفضائل أمراً معقولاً ، فيؤكد مثلاً أننا قادرون على التوصل إلى كظم الغيظ الذى دعانا الله إليه ، إذا ما تكونت لدينا القناعة العقلية بأن الحلم ليس ذلاً ، وإنما هو على العكس إكرام للنفس وزينة لها ، وإذا ما توفر للإنسان ذلك أصبح قادرا على كظم الغيظ ، وذلك " بصبر النفس وحبس الجوارح ، ثم يبين

([1]) الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا ٣٢٠هـ) : رسائل فلسفية (كتاب الطب الروحانى) جمع وتصحيح بول كراوس ، مصر سنة ١٩٣٩ ، ص ١٨ – ١٩.

لنا السبيل إلى ذلك بأن الصبر وحبس الجوارح إنما يتوفران للإنسان عندما يعقل أن " الحلم زين والسفه شين " . ويؤكد الحارث أنه إذا ظهر في الإنسان غير ذلك فإنما مرجع ذلك هو غياب عنصر العقل فيه ، وذلك لأنه ، كما يقول لم يعقل ظاهر قبح السفه فيه ، وحسن ستر الحلم عليه ، وجزيل مثوبة الله له في آخرته " [1] .

بعد ذلك التصوير الإسلامى للعقل ومكانته في الفكر الأخلاقى ، نشير إلى أنه قد ثار الكثير من الخلافات بين المسلمين من سنة ومعتزلة ومتصوفة وفلاسفة حول العقل ، بين مناصر للاتجاه العقلى ومهاجم ، إلا أنه لا يسعنا إلا أن نقول مع "الدكتور دراز " أنه " ليس في الدنيا عاقل أشعرى ولا معتزلى ولا غيرهما ينكر ما منحه الله للإنسان من ملكه التمييز بين الأفعال والحكم عليها بالحسن أو القبح ، بمعنى أن بعضها يعد صفة كمال وبعضها يعد صفة نقص ، أو إن بعضها يقبله الطبع المستقيم ، وبعضها يمجه الذوق السليم ، أو أن بعضها يمدح فاعله وبعضها يذم مرتكبه ، الأمر الذى يتأكد معه إقرار الفكر الإسلامى بصفة عامة بأن للعقل سلطانا أخلاقيا بالمعنى الإنسانى ، سابقا به ما زعم علماء أوربا أنهم اكتشفوه في المذاهب الفلسفية بصفة خاصة [2] . ولذلك كله كان ترتيبنا كون العقل شرطا ضروريا لابد من توفره في الإنسان للقيام بالواجب وتحمل المسئولية الأخلاقية .

ثالثا : الحرية :

لعله لم يوجد في لغات البشر كله كلمة خفقت لها القلوب بقدر ما خفقت لكلمة الحرية ، كما أنه ليس بين مشاكل البشر

---

(١) أنظر : الأصفهانى (أبو نعيم) أحمد بن عبد الله سنة ٤٣٠هـ : حلية الأولياء ، طبعة الخانجى ، مصر سنة ١٣٥١هـ ، ١٩٣٢م ، جـ١ ، ص٩٦ – ٩٧ .

(٢) دكتور محمد عبد الله دراز : دراسات إسلامية ، ص ١١٥ – ١١٦ .

obeikandl.com

مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية . وكذلك هى في الفكر الإسلامى ، حيث كان لها شأن خاص في شتى الدراسات التى عنى بها المفكرون الملسمون . تعددت الآراء حولها بين مثبت لها ومنكر ، ومطلق لها ومقيد . كان ذلك في الكتاب والسنة ، وكذلك تناولها الفقهاء المسلمون تحت عنوان القصد والإرادة ، كما تناولها المتكلمون تحت مسميات متعددة ، مثل الجبر والاختبار ، وخلق الأفعال ، والقضاء والقدر ، والاستطاعة . ولم تقف دراستها عند هؤلاء بل تناولها المتصوفة المسملون على طريقتهم ، كما تناولها الفلاسفة المسلمون .

ففى القرآن الكريم وجدنا الكثير من الآيات التى تثبت الحرية ، كما وجدنا منها أيضا ما يؤكد القول بالجبر . ومثال النوع الأول الذى يؤيد القول بالحرية التى يرتضيها الإسلام ، قوله تعالى : " وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " [1] ؛ كما يعبر القرآن أيضا عن السخرية من المقلدين الذين ينساقون إلى إتباع وتقليد غيرهم دون وعى ، وهو موقف يتنافى مع موقف الإنسان الحر الذى يعى الخير فيفعله ، فيقول تعالى : " وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون " [2] . ولكننا نجد في القرآن الكريم أيضاً من الآيات الأخر ما يؤيد الاتجاه الجبرى المنافى للقول بالحرية فيما يأتى : الإنسان من أفعال ، من نحو قوله تعالى : " وما تشاءون إلا أن يشاء الله " [3] ، وغير ذلك من الآيات التى يستند إليها القائلون بالقضاء والقدر ، وبأن

---

(1) الكهف / ٢٩ .
(2) المائدة / ١٠٤ .
(3) الإنسان / ٣٠ .

obeikandl.com

الإنسان مسير بقدرة الله وإرادته ، الأمر الذى يقال معه أن " الاستدلال بالقرآن في هذه المشكلة شبه متعادل " [1] .

أما إذا انتقلنا إلى المصدر الثانى للفكر الإسلامى ، وهو " الحديث " وجدنا الأمر يختلف في مسألة الحرية عنه في القرآن الكريم ، فنجد أن الأحاديث التى وقفنا عليها قد جاءت تؤيد القول بالجبر ، من نحو ما ورد في الصحيحين عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال : " إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وأن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها " [2] . ولم نقف على شئ من السنة يناصر القول بحرية الإرادة إلا ما يؤخذ منها على سبيل الاجتهاد والتصرف من نحو قوله – صلى الله عليه وسلم - : " كل ميسر لما خلق له " [3] .

أما الفقهاء المسلمون فالأمر يختلف عندهم ، ذلك لأنهم استطاعوا أن يختاروا من بين هذه النصوص ما يؤيد ضرورة توافر الإرادة الحرة أو القصد الحر للأعمال لتقع تحت التكليف ، وليصبح الإنسان مسئولا عنها ، مستحقاً لما يترتب عليه من ثواب وعقاب ، ومن هنا وجدناهم يربطون بين العمل وبين النية والقصد وإلا أصبح العمل – في رأيهم – عملاً مجرداً لا يقع تحت التكليف ، مستندين في ذلك على قول الرسول – صلى الله عليه وسلم - : " إنما الأعمال بالنيات " ، وبغير القصد لا يمكن عندهم أن ينطبق على الفعل ما يسمونه بالمعايير أو

---

(1) دكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، جـ ٢ ، ص ٩٤ .
(2) رواه البخارى ومسلم ، أنظر : متن الأربعين الفورية ، طبع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ص٧ ، وأنظر : صحيح البخارى ، طبع الشعب ، جـ ٨ ، ١٥٢ .
(3) صحيح البخارى ، طبعة الشعب ، جـ ٨ ، ص ١٥٣ .

الأصول الخمسة ، وهى " الإيجاب والندب والإباحة والمكروه والحرام " . ولذلك نجدهم يخرجون من الأفعال الواقعة تحت التكليف أفعال المجنون والصبى والنائم والمغمى عليه ، كما يخرجون الأعمال الصادرة عن الخطأ والنسيان ، على أساس أنها كلها أعمال لا يتوفر فيها القصد والنية بمعنى الحرية الواعية . مستندين في ذلك على ما يؤيد قولهم من النصوص في الكتاب والسنة ، من نحو قوله تعالى : " وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم " [1] وقوله عز وجل : " ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا " [2] ، ومن السنة قوله – صلى الله عليه وسلم – " رفع القلم عن ثلاث : الصبى حتى يبلغ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق " كما يخرجون أيضا من مجال التكليف ، تلك الأعمال التى لا يطيقها الإنسان ، على أساس أن تكليف ما لا يطاق غير واقع في الشريعة ، وتكليف ما لا قصد له تكليف ما لا يطاق " [3] فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه " [4] ، كل هذه الأعمال يخرجها الفقهاء المسلمون من دائرة الأعمال الواقعة تحت التكليف ، والتى يسأل عليها الإنسان ، ويستحق بها الجزاء . ومن هنا نرى أن الفقهاء ، قد سبقوا إلى إقرار ضرورة توفر حرية القصد والإرادة للفعل ليصح التكليف به ، وإن كانت دائرة حديثهم قد انحصرت في إطار الواجب الدينى .

أما الحديث عن الحرية وربطها بعمل العبد عند المتكلمين فقد ارتبط بقولهم في أفعال العباد . والمقصود هنا بالإرادة الإرادة الحرة ، هل

---

(1) الأحزاب / ٥ .
(2) البقرة / ٢٨٦ .
(3) الغزالى : المستصفى ، جـ١ ص٢٧ – ٢٨ ؛ وأنظر : الإحكام للآمدى ص٩٧ – ١١٣ والمؤلفات للشاطبى جـ١ ، ص١٠٩ وما بعدها .
(4) البقرة / ١٧٣ .

للإنسان إرادة حرة فيما يأتى من أفعال ، أم أن ليس له إرادة في ذلك ، وأنه مسير بالارادة الإلهية . ولعل المعتزلة من أوائل المتكلمين ، أو بعبارة أخرى لعلهم كانوا أكثر المتكلمين مناصرة لحرية الإرادة لدى العبد فى فعله ، ومن ثم كان حديثهم في هذا من الأسس الأولى التى قامت عليها الأخلاق الإسلامية ، نعم قد كان حديثهم في هذا ، ولطبيعة موضوع علم الكلام الذى كانوا يشتغلون به ، استهدافا لإثبات العدل الإلهى ، على أساس أنه بإثباتهم لحرية العبد في أفعاله ، تثبت مسئوليته عنها ، وبالتالى يثبت استحقاقه للثواب والعقاب عليها من قبل الله تعالى ، وبهذا يصبح الله عادلاً فيما يثيب ويعاقب به عباده على ما يأتون من أفعال وما يهمنا نحن في هذا المجال هو إثباتهم لضرورة توفر الحرية في إتيان الفعل لتترتب عليه المسئولية ويتم الاستحقاق للجزاء ، وكلها في صميمها عناصر وأصول أخلاقية يقوم عليها الواجب الأخلاقى فى الإسلام وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار بضرورة " أن يكون الإنسان مخلى بينه وبين الفعل لأن المحمول على الفعل بالإلجاء لا يستحق المدح على فعله " [1] ، والتخلية أو رفع الإلجاء في الفعل لا يعنى إلا إثبات ضرورة الحرية ، تلك التى يترتب عليها المسئولية وكذلك الاستحقاق للمدح أو الذم .

أما إذا تركنا المعتزلة إلى غيرهم من المتكلمين فإننا نجد الأمر مختلفا ، فلا يجئ بنفس الوضوح أو الصراحة التى كان عليها عند المعتزلة ، وذلك بسبب ما ثار من حساسية بين الاتجاه العقلى ممثلا في المعتزلة وبين الاتجاه النقلى الذى كان يقوده النقليون من الحنابلة والكرامية وغيرهما ، إلا أننا لم نر أحداً من المتكليمن من أصحاب

([1]) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ١١ (التكليف) ، ص ٥١٣ .

المدارس الكبرى في علم الكلام يجاهر بنفى حرية الإنسان في أفعاله ، لكنهم اختلفوا فيما بينهم حسب ما توفر لهم من جرأة لمواجهة تيار النقليين ، فنجد الأشعرى والأشاعرة يقولون بنظرية في الكسب ، يعتقدون أنهم قد حافظوا من خلالها على القول بحرية الإنسان فى أفعاله ، بجانب المحافظة على ما يرضى النقليين من القول بالإرادة المطلقة لله تعالى ، فجاءوا بنظريتهم هذه أقرب إلى النقليين ، وبالتالى أقرب إلى الجبرية منهم إلى مثبتى الحرية في الأفعال . وعلى عكس هذا كان الماتريدية عندما صوروا الكسب هذا تصويراً آخر لا يخلو من الجرأة التى أفتقدها الأشاعرة ، عندما أقاموا الكسب أولا وآخراً على القصد والإرادة الحرة للإنسان لفعله . والذى يترتب عليه خلق الله تعالى للقدرة في الإنسان على الفعل ، تلك التى تمكنه من إتيانه ، ومن ثم يجئ الإنسان بهذا مسئولا عن أفعاله مستحقا لما يترتب عليها من مدح أو ثواب وذم أو عقاب (١).

أما المتصوفة المسلمون في عهدهم الأول ، وقبل أن يختلط الأمر عندهم بالفلسفة ، فيصيروا فلاسفة متصوفة أو متصوفة فلاسفة فإننا نجدهم أميل إلى اتجاه أهل السنة القائلين بالجبر ، ولذلك نجدهم ينسبون الأفعال كلها ، خيرها وشرها إلى الله تعالى ، وكلها بقضاء الله وقدرة وإرادته ومشيئته ، وذلك من أجل إثبات الربوبية ، والعبودية والخلق لله تعالى (٢) ، مستندين في ذلك إلى الكثير من الآيات التى تؤيد الجبر ، كما أجمعوا على أنهم لا يتنفسون نفسا ولا يطرفون طرفة ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم ، واستطاعة يخلقها

---

(١) أبو منصور الماتريدى : كتاب التوحيد ، ص٢٢٨ - ٢٢٩ .
(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٤٤ .

الله لهم مع أفعالهم لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ، ولا يوجد الفعل إلا بها . على النحو الذى قال به أهل السنة والأشاعرة في علم الكلام .

ولكن على الرغم من ذلك – لم يخل حديث الصوفية من قول في الحرية وإن جاء قولا يناسب مذهبهم ، فالحرية عندهم هى أن لا يكون العبد تحت المخلوقات ولا يجرى عليه سلطان المكونات (١) . بعبارة أخرى لا يكون العبد بقلبه تحت رق شئ من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة فيكون فرد الفرد لم يسترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى ولا آجل منى ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولا حظ (٢) .

ومن هنا نستطيع أن نقول أن الحديث عن الحرية عند الصوفية المسلمين بعد أن عنى به إسقاط القصد والإرادة فهو لم يكن شيئا سوى تقرير الجبرية في أعلى صورة من صورها (٣) . أو أنها حرية لعبد مطيع مخلص خاضع خضوعا تاما للإرادة الإلهية (٤) . وهذا بعيد عن أن يكون هو ما نقصده كشرط أساسى للعمل الأخلاقى الذى لابد من أن يتوفر فيه للمرء مبدئيا القدرة على فعله أو فعل ضده بكامل الاختيار الحر .

والأمر يختلف بعض الشئ إذا انتقلنا إلى فلاسفة الإسلام ، وخاصة المتأخرين منهم ، الذين عاشوا بعد عصر الغزالى وما صحبه من موجة معادية وعنيفة ضد الفلسفة والفلاسفة . وسنضرب مثلا لذلك بابن رشد فيلسوف وفقيه قرطبه ، الذى نظر إلى موضوع الحرية نظرة شاملة متأنية فوفق بين قول الجبرية والقدرية ، بتصويره للحرية تصويرا يحافظ على مكانة الإرادة الإلهية مع إبراز إرادة حرة للإنسان تضمن صحة التكليف وتؤكد مسئوليته عما يأتى من أفعال ، واستحقاقه لما يترتب

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ، ص ١٠٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٠٩ .
(٣) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية ، ص ١٢٧ .
(٤) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، جـ٢ ص ١٤٢ .

عليها من ثواب أو عقاب . ولذلك نراه يذهب إلى أن الله قد منح العبد أرادة يصرف بها أموره ، وقدرة تمكنه من فعل الشئ وضده ، فأفعاله وليده إرادته وقدرته ، وفى هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته ، إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين ، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ، ومقيدتان بنظام الكون وسنته (١) . وهو يعلق بالطبع نظام الكون وسنته بالإرادة الإلهية . وهو بذلك يكون قد أثبت للإنسان نوعا من الحرية رتب عليه مسئوليته عن أفعاله ، وذلك في إطار السنة الإلهية التى خلق الله العالم عليها ، والتى ضمنت أيضا حرية الإنسان ، ويذهب البعض إلى إضافة ابن رشد بقوله هذا إلى القائلين بالجبر ، مثلما ذهب أستاذنا الدكتور زكريا إبراهيم حينما قال :

" وهكذا ينتهى ابن رشد في الحقيقة إلى التضحية بالحرية لحساب جبرية لاهوتية لا تختلف كثيراً عما ذهب إليه المجبرة من قبل (٢) إلا أنه يبدو أنه قد غاب عن أستاذنا أن ابن رشد وكذلك سائر المفكرين المسلمين إنما يفكرون في إطار عقيدة إسلامية يلتزمون بها ، ومن هنا كان رأيهم في الحرية لابد من أن يجئ انعكاسا لبيئتهم بما فيها من عقيدة تعترف بأن الله هو الخالق للكون والمهمين على مصيره وكذلك على مصير جميع الناس ، طبقا لنواميس تسمح لكل إنسان أن يمارس الحرية في أفعاله ، وبذلك يتم التوفيق بين حرية الإنسان وبين القول بالقضاء والقدر في الإسلام ، ولكن على نحو مختلف عما هو عليه عند الرومان بما يحمله من قدر أعمى وجبرية هوجاء متطرفة (٣).

---

(١) أنظر في هذا : ابن رشد : مناهج الأدلة ، تحقيق وتقديم الدكتور محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٩ وما بعدها من المقدمة ، ص٢٢٢ وما بعدها .

(٢) دكتور زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية ، ص ١٣٨ .

(٣) دكتور عزيز حبابى : الشخصيائية الإسلامية ، دار المعارف بمصر ، ص ٧٥ .

لعله يكون ، من هذا كله ، قد اتضحت مكانة الحرية في الفكر الإسلامى ، وأن الحديث عنها متصل غير منقطع لا فى النصوص الدينية من كتاب وسنة ، بل وكذلك فيما ترتب عليها بعد ذلك من جدل ومناقشات وفلسفات مختلفة ، مما أقرها ووسع من مفهومها ، وربط بينها وبين سلوك الإنسان وأخلاقه . الأمر الذى يعد معه الربط بينها وبين الواجب الأخلاقى أمراً ضرورياً .

الشروط التى يجب توفرها في الفعل "الواجب" :

كما ورد فى الفكر الإسلامى شروط يجب أن تتوفر في الإنسان ليطالب بعمل الواجب الأخلاقى ، ويصبح مسئولا عنه ، مستحقا بموجبه للثواب والعقاب أو المدح والذم . نص كذلك على شروط يجب أن تتوفر في الفعل ليدخل في دائرة الأخلاق ، ومن ثم يصبح موضوعا للواجب الأخلاقى ، الذى يكلف به الإنسان ، من هذه الشروط :

أن يكون الفعل ممكن التحقيق ، ومن ثم فلا يقع المستحيل تحت التكليف بما هو واجب في الإسلام ، وإذ اعتبر التكليف بما لا يطاق هو تكليف بما هو مستحيل فقد حدد القرآن التكليف بما هو مستطاع في قوله تعالى : " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " (١) كما رفع الواجب أو الفرض الدينى في الإسلام عن الإنسان المسلم إذا لم تتوفر لديه الأدوات اللازمة لأدائه ، فلا حج على الإنسان ما لم تتوفر له الزاد والراحلة . يقول تعالى : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " (٢) ومن ناحية أخرى لا تكليف بما هو مستحيل عقلياً ، أو

---

(١) البقرة ، ٢٨٦ .
(٢) آل عمران ، ٩٧ .

مستحيل بذاته كالتكليف مثلا بما يجمع بين الضدين ([1]) وكذلك التكليف بسائر المحالات بذاتها .

وكذلك مما يشترط في الفعل الواجب هو أن يكون واقعا تحت قدرة العبد واكتسابه ، إذ لا يجوز مثلا تكليف زيد كتابة عمرو أو خياطته . وذلك لتتحقق مسئولية كل فرد عن أعماله هو ، ولا مسئولية على أحد عن أعمال غيره ، يقول تعالى : " كل إنسان ألزمناه طائره في عنقه " ([2]) .

كما أنه إذا كان قد اشترط في الإنسان المسلم ليقع تحت التكليف بالواجب أن يكون عالما بالفعل ، فكذلك اشترط في الفعل ضرورة أن يقع تحت علم المكلف به ، وإلا خرج من مجال التكليف ، ومن هنا كان إعفاء النائم والناسى والغافل من موضوع التكليف لعدم وقوع الفعل تحت علمه بالرغم من توافر أداة العلم عند كل منهم ، وذلك لنومه أو نسيانه أو غفلته . ولهذا يقول الغزالى في هذا بأن " تكليف الناسى والغافل عما يكلف به محال " ([3]) .

وإذا كانت هذه الشروط قد برزت وتحددت بصورة واضحة على النحو السالف الذكر عند علماء أصول الفقه مؤيدة بالكتاب والسنة ، وقد رأيناها جميعاً تعتمد الأمر الإلهى مصدرا للتكليف والإلزام ، فإننا نرى في اتجاه العقليين المسلمين وخاصة المعتزلة إضافة أخرى في هذا المجال ، تقوم على أساس اعتدادهم بالعقل ، واعتباره قادرا على اكتشاف ما فى الفعل الواجب من سمات خيرة ، تجعل منه أمرا واجبا ، حتى قبل ورود الرسل بالأمر الإلهى الذى يعتد به علماء أصول الفقه

([1]) أنظر : الغزالى : المستصفى ، جـ ١ ص ٨٦ ؛ الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام ، جـ ١ ص ١٣٤ .

([2]) الإسراء : ١٣ .

([3]) الغزالى : المستصفى ، جـ١، ص ٨٤ .

وسائر الفقهاء . ومن ثم نجد المعتزلة يركزون على بيان مقتضيات الحسن في الفعل " الواجب " وعلاقة هذه المقتضيات بما يسمونه " بالأمر الزائد " على الحسن ، تعبيرا عن النية أو الإرادة التى تجعل من الفعل خيرا أو شرا ، والتى سبق الإشارة إليها مدعمة بقول الرسول – صلى الله عليه وسلم – " إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى " ولذلك فإننا نرى القاضى عبد الجبار يذهب إلى تحديد الفعل الواجب أولا بأنه الفعل الذى " يجب أن يكون حسنا ، وله صفة زائدة على حسنه " (١) .

ثم يفصل بعد ذلك القول في وجوه المحسنات التى يحسن لها الفعل ويجب ، فيقول : " إن الكلام يحسن متى حصل على وجه يفيد النفع أو دفع الضرر ، وانتفى عنه وجوه القبح كالصدق ، والأمر بالحسن وتكليف ما يطاق ، والنهى عن القبيح وكونه مصلحة . والإرادة تحسن لأنها متعلقة بالحسن ، ومع انتفاء وجوه القبح عنها ، وكذلك القول في كراهة القبيح . والضرر يحسن إذا حصل فيه نفع يوفى عليه أو دفع ضرر أعظم منه ، أو حصل مستحقاً إذا انتفى عنه مع ذلك سائر وجوه القبح وكذلك القول في سائر الأفعال ..... والذى يدل على أن الحسن يحسن لما ذكرناه أنه متى علم الخبر صدقا وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه ، كما إذا علم الظلم ظلما علم قبحه ، فيجب القضاء بأن الموجب لحسنه هو هذا دون غيره " (٢) .

أما عن الصفة الزائدة على حسن الفعل ، فيشير إليها صاحب المغنى في قوله : " أنه لا حسن يستحق به المدح إلا ولابد من اعتبار وجه له زائد على ما يرجع إلى حسنه وذاته ، فيجب اعتبار وجه يرجع إلى غرض فاعله ... لأن العلم وإن حسن على كل حال عند شيخنا أبى هاشم –

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١١ " التكليف " ،ص ٥١١ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٦ " التعديل والتجوير " ص ٧٣ .

رحمه الله – وكذلك النظر المولد فلابد فيهما من أمر زائد على حسنه "[1] ولم يكن الأمر الزائد هنا الذى أشار إليه صاحب المغنى إلا النية أو الإرادة التى تكمن وراء العلم أو النظر وتوجهه ، فإن وجهته إلى ناحية الخير صار خيرا يجب على كل إنسان عمله ، وإن وجهته ناحية الشر ، صار شرا يجب على كل إنسان اجتنابه .

كما أننا بعد ذلك نجد من المفكرين من يجمع كل هذه السمات التى ينبغى أن تتوفر في الفعل الواجب سواء منها ما يرجع إلى ذات الفعل ، أو يرجع إلى الأمر الإلهى ، نجد ذلك واضحا عند ابن تيميه ، حينما يصنف الأفعال إلى ثلاثة أنواع طبقا لما يتعلق بها من سمات :

النوع الأول : هو الأفعال التى تشتمل في ذاتها على مصلحة تلحق بالعالم أو مفسدة ، والعدل مثال للأفعال التى تلحق بها مصلحة بالعالم ، والظلم مثال للأفعال التى تلحق بها مفسدة بالعالم ، والعدل حسن والظلم قبيح [2] .

والنوع الثانى : هو الأفعال التى تصير حسنة بالأمر الإلهى وتصير قبيحة بالنهى الإلهى ، مثال الواجبات الدينية ، والأفعال في هذا النوع تكتسب صفة الحسن أو القبح بخطاب الشارع [3] .

والنوع الثالث : من الواجبات الإسلامية ، هو الأفعال التى يأمر بها الشارع سبحانه وتعالى ، من أجل اختبار أو امتحان العبد ، هل يطيعه أم يعصيه . ولا يكون المراد هنا هو فعل المأمور ، بل المراد هو مدى الامتثال والطاعة ، مثال ذلك أمر إبراهيم عليه السلام ذبح ابنه ، فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود ففداه بالذبح العظيم [4] .

([1]) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١١ " التكليف " ص ٥١٤ .
([2]) أنظر : ابن تيمية : الفتاوى جـ٨ " القدر " ص ٤٣٥ .
([3]) المصدر السابق ص ٤٣٥ – ٤٣٦ .
([4]) المصدر السابق ص٤٣٦ .