

في موقف المتكلمين من الإرادة والفعل

- موقف المعتزلة من الإرادة والفعل
- موقف الأشاعرة من الإرادة والفعل
- موقف السلف من الإرادة والفعل

obeikandi.com

موقف المعتزلة من الإرادة والفعل

يتحدد موقف المعتزلة من الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالأفعال والتدبير الإلهي من خلال موقفهم من مسألتى القضاء والقدر والعدل الإلهي . وقولهم : إن القضاء هو فعل العبد والقدر هو خاصية الأشياء ، وأن العبد يقوم بالفعل بإرادته وقدرته الخاصة به ، وأن القضاء والقدر دال على عدل الله وحكمته كما أنه دال على الوحداية وتام القدرة الإلهية ، وأن تنزيه الله عن الظلم والشر يستلزم انتساب الأفعال للإنسان سواء خير أو شر ، وهذا القول هو الذى دفع السلف والمتصوفة معاً إلى نسبة الأفعال إلى الله وليس للإنسان . ودعوا إلى إسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى مع الله بوصفه الفاعل والمدير الحقيقى لجميع الأفعال .

وفى حين ربط الصوفية والسلف أفعال البشر بإرادة الله وقدرته ، فإن المعتزلة قد ربطوا بين أفعال العباد ومدى قدرتهم واستطاعتهم ومدى مسئوليتهم عن أفعالهم ، ولذا قالوا : إن للعبد فعل خاص به يحدثه حسب إرادته . وفى ذلك يقول واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ت ١٣١هـ : إن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو يجازى العبد على جميع أفعاله ، كذلك فمن المستحيل أن يخاطب العبد بافعل وهو لا يمكنه أن يفعل ولا يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره ، أى أنكر قدرة العبد على الفعل فقد أنكر الضرورة ، لأن العدل والتوحيد والحكمة الإلهية تقتضى أن يكون الإنسان قادراً وخالقاً لأفعاله خيرها وشرها وعليها يستحق الثواب والعقاب .

واتفق المعتزلة على أن تنزيه الله وتوحيده يستلزم أن يتنزه الإله عن أفعال الشر والظلم لأنه تعالى لا يفعل إلاّ الصلاح والخير لأنه تعالى عادل حكيم وقادر ومريد

وهو واحد في ذاته وصفاته وواحد في أفعاله لأنه لا قسمة له ولا صفة له ومحال وجود قديمين أو مقدور بين قادرين . وقد ترتب على ذلك قولهم : إن الإنسان خالق لأفعاله الاختيارية بقدرته وحدها على سبيل الاستقلال والله تعالى ليس خالقاً لأفعال العباد ، ومن ثم فالعبد يثاب ويعاقب على هذه الأفعال ، ولو كان الله تعالى هو الذي يخلق أفعال الإنسان فيضطر المطيع إلى الطاعة والعاصي إلى المعصية ثم يعاقب هذا ويترك ذاك ، ويثيب ذاك ، فهذا ليس من العدل في شيء .

واستدل المعتزلة بأدلة العقل لإثبات رأيهم وقولهم بأن مريد الخير خير ومريد الشر شر ومريد العدل عدل أو عادل ، ومريد الظلم ظالم ، فلو كانت إرادة الله متعلقة بكل ما في العالم من خير وشر وظلم كانت هذه مرادة الله تعالى فيكون المريد موصوفاً بإرادته وهذا محال في حق الله تعالى .

ولقد اعتمد المعتزلة على دليل القصد لإثبات استقلال القدرة الإنسانية الفاعلة ، واعتبروا أن وقوع تلك الأفعال على حسب قصد الإنسان ودواعيه ، فذلك وحده دليل حرية الإنسان وقدرته على الفعل ، لأن الإنسان إذا قصد لفعل م بكيفية معينة أو بقصد الامتناع عنه وقع مقصوده بنفس الكيفية وبشكل متكرر ومستمر وهذا دليل المعتزلة على حرية الإنسان واستقلال إرادته في إيجاد أفعاله^(١).

وتساءل المعتزلة حول مسئولية العباد عن أفعالهم ، وما يترتب عليها من آثار متولدة ، يجب أن يثابوا عليها أو يعاقبوا ، وبالتالي فإن هذه الأفعال المتولدة وتأثيرها هل هي من فعل الفاعل لها وهو الإنسان أم هي من خلق الله تعالى ؟ وكانت إجابتهم الواضحة هي أن الأفعال المتولدة كالألم والشبع والقطع واللذة والشهوة والبرودة والدفع والشجاعة والجبن ، فإن هذه المتولدات كلها من فعل الإنسان لأنه هو الذي أحدثها حين فعل أفعالها ، فهي متولدة من فعله ومخلوقة له أيضاً .

وفي هذا الشأن ذهب بشر بن المعتمر (ت ٢٢٦هـ) إلى أن : كل ما تولد عنه فعلنا هو مخلوق لنا ومحاسبون عليه ، فإذا فتحت أنا عين إنسان فأبصر الشيء فإن

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٧٩ ، وفي المحيط بالتكليف ص ٢٤٠

إبصاره للشيء هو فعلى أنا لأنه متولد عن فعلى أنا . أما إبراهيم بن سيار النظام فيقول : إن الإنسان لا يفعل إلا الحركة فما ليس بحركة فليس من صنعه ولا يفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه فأما غيره فلا .

وعلى ذلك فالإنسان حر تماماً في جميع أفعاله خيراً وشرها وأنه مستحق للعقاب أو الثواب على هذه الأفعال ، فالعقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره ويدرك حركاته الإرادية وما يقدر عليه وما لا يقدر عليه ، وأنه يصادف مقدوره وأفعاله بحسب مقصوده ودوافعه ، وأنه إذا صادف شيئاً واقعاً على حسب المقصود والداعية (الدافع) يستغرب في وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الحدوث فليكن العبد محدثاً لفعله ، ولو كان فعله غير واقع منه لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجية على مقدوراته . ولو أن الله تعالى منزه أن يضاف إليه ظلم أو شر أو معصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً . فلو كانت أفعال العباد بخلق الله وإيجاده لكان خالقاً للشرك والظلم وغيرها وذلك باطل لأن الله تعالى حكيم وعادل فهو لا يخلق الشر ولا القبح .

وإذا لم يكن العبد موجداً لأفعاله بالاستقلال (أى استقلال إرادته) للزم أمور منها بطلان التكليف والأوامر والنواهي ، إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور ولا يدخل تحت قدرته واختياره ، كذلك يلزم بطلان المدح والذم على الأفعال إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل الشخص ولا واقع بقدرته واختياره . كذلك بطلان الثواب والعقاب لأنه لا معنى لإثابة العبد على ما كان يخلق الميثب ولا يعاقبه على ما كان يخلق المعاقب . كذلك بطلان فوائد إرسال الرسل وإنزال الكتب فلو كان الإنسان مجبراً فلماذا أرسل الأنبياء والرسل ؟ .

وإلى جانب أدلة العقل يؤكد المعتزلة على أن ظاهر الآيات القرآنية دال على حرية الإنسان واختياره كما في قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ (الزلزلة: ٧-٨) ، وكما في قوله تعالى :

﴿ وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ (التوبة: ١٠٥) ، وقوله تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ﴾ (الجاثية: ١٥) . كما استدلوا على رأيهم بالعديد من آيات الكتاب الدالة على عدل الله وحكمته وأنه تعالى لا يفعل الظلم ولا الشر . كقوله تعالى : ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (النحل: ١١٨) ، وقوله تعالى : ﴿ فَمَا كَانِ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ ﴾ (الروم: ٩) ، وقوله تعالى : ﴿ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ﴾ (غافر: ١٧) . فالمجازى هو الله على أفعال العباد ولن يظلمهم شيئاً مما اكتسبوا أى ما فعلوه ، وبالتالي فالجزاء يتوقف على العمل الذى يفعله الإنسان بإرادته واختياره ، وأن الله تعالى سيعطى وسيكافئ كل إنسان جزاء عمله ولن يظلمه شيئاً فيما اكتسبه ، فالجزاء يتوقف على العمل الذى يعمل به الإنسان باختياره .

ولأن القول بحرية العبد واختياره ينفى الظلم عن الله ، فالله سبحانه لا يجبر الإنسان على الشر ثم يحاسبه عليه فيظلمه ويجزيه ، فالعاقل الحر هو الذى يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره كما يميز بين حركاته الإرادية ، فإذا صادف الشيء واقعاً على حسب المقصود ودواعيه لم يسترب فى وقوعه به ثم لا يقع به إلا الأحداث فليكن العبد محدثاً لفعله ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجية على مقدوراته ، فلون الإنسان وطوله وقصره وسائر صفاته ليست من فعل الإنسان بل وجدها دون تدخل منه .

ولقد جعل المعتزلة حرية الإرادة الإنسانية واستقلالها عن التدبير الإلهى محوراً لأصولهم الخمسة وقالوا : إن الجبر يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة ، وأن إرادة الله للشرك والفساد لا تتفق مع عدله وحكمته وشمول قدرته وإرادته ، إذ لا يمكن أن يتسق الجبر مع التكليف الإلهى للإنسان ثم حسابه على ما لم يفعل^(١) .

وهكذا رد المعتزلة على منكرى الإرادة والفعل بنفس حجتهم القائمة على إثبات الصفات الإلهية ، فاعتمد المعتزلة على إثبات صفة العدل وقالوا : إذا كان العبد

(١) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣٢٣

غير خالق لفعله وليس له إرادة على جميع أفعاله وفى نفس البرئت هو محاسب على جميع أفعاله بل ومثاقيل الذر منها فإن ذلك ظلم والله يقول : ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (الأنعام: ١٦٤)، ومعلوم بالضرورة أن الله تعالى عادل ولا يظلم لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا ﴾ (الكهف: ٤٩) . إذن فهو سبحانه لا يقوم بأفعال العباد لأنه سيحاسبهم عليها . ومن العدل والحكمة ألا يحاسبهم إلا على شئ هم له فاعلون وعليه قادرون لا على شئ لم يفعلوه ولم يقدروا عليه .

كما اعتمد المعتزلة على دليل البداهة العقلية فى إثبات صفة العدل كصفة ذاتية لله تعالى انطلاقاً من أن عقاب العبد على فعل ليس له فيه قدرة ولا إرادة أو اختيار فهو ظلم ، إذ لا معنى لأمر العبد بفعل أو أمر هو مضطر إلى مخالفته أو نهيه عن أمر مضطر إلى فعله . وعلى ذلك فلا بد أن يكون للإنسان قدرة على الفعل وهذه القدرة هى سبب مسؤوليته ومحاسبته ، إذ لولا هذه الحرية والإرادة لسقط التكليف واستحال الثواب والعقاب . فالثواب والعقاب دليل على أن الأفعال يأتى بها الإنسان المحاسب ولو كانت الأفعال من خلق الله لبطلت قاعدة التكليف والجزاء .

كما ذهب المعتزلة إلى أن العدالة تقتضى أن يكون الإنسان هو خالق أفعال نفسه لأن خلق الإنسان لأفعاله سواء خيراً أم شراً فيه تنزيه لله تعالى وأفعاله عن الشر والظلم والعجز ، وأن العدل يعنى أن الله لا يريد الشر ولا الكفر لعباده وأن الناس مسئولون عن أفعالهم ومحاسبون عليها لأن لهم قدرة على هذه الأفعال ولهم حرية فى اختيار أفعالهم . وعندما أقر المعتزلة أن الله تعالى هو الذى أقدر الإنسان على الفعل فإن هذا القول اتخذ الصوفية والسلف حجة لهم مما دفع الصوفية والسلف إلى القول بإسقاط التدبير والإرادة مع الله لأنه الفاعل والمدبر على الحقيقة . ولا شك أن هذا الموقف أو القول المعتزلى لا يفيد إسقاط التدبير بل يفيد أن الإرادة الإنسانية مستقلة عن الإرادة الإلهية ، وأن الإنسان حر ومريد لأفعاله ، وأن ذلك لا يتعارض مع القدرة والإرادة الإلهية .

ولقد أثبت المعتزلة القدرة والإرادة لله سبحانه أولاً كما أثبتوها للإنسان ثانياً ، وقالوا : إن الله تعالى قدرة لا شك في هذا ولكن للإنسان أيضاً قدرته المحدودة بحدود إرادته واستطاعته ، وهذه القدرة والإرادة هي التي تعينه على الاختيار والفعل ، وعلى ذلك فالإنسان هو خالق أفعال نفسه بما فيها من خير أو شر . واتفق المعتزلة على أن هذه القدرة والإرادة الإنسانية لازمة وسابقة على الفعل وهي استطاعته التي لا يحتاج معها استطاعة أو قوة أخرى ، وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل فأفعاله كلها مخلوقة من جهته .

● أدلة المعتزلة على حرية العبد واستقلال إرادته

١- دليل التمييز بين الإرادة والاستطاعة :

قال به ثمامة بن أشرس ت ٢١٣هـ حين ذكر أن الاستطاعة هي سلامة الجوارح وصحتها وتخليها عن الآفات وهي قبل الفعل ، أما الإرادة فهي المعرفة المتولدة عن النظر وهي فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، وعلى ذلك ففعل الإنسان هو إرادته ، وما فعل الإنسان إلا الإرادة وما عداها فهو حدث لا محدث له . ويعد ثمامة جاء أبو الهذيل العلاف ت ٢٣٥هـ واعتمد في التمييز بين الإرادة والاستطاعة على أدلة العقل والنقل مقررأ أن قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢) فيه تمييز واضح بين القدرة والاستطاعة إذ الاستطاعة عرض من الأعراض غير السلامة والصحة .

أما الإرادة الإلهية فهي ليست الأشياء المتكونة ، لأن كَوْن الشيء غير ذات الشيء المكون ، وهذه الإرادة توجد لا في مكات ، كذلك فإن إرادته للإيمان غير الإيمان وغير الأمر به وهي مخلوقة لأن الله تعالى لم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً . والدليل على ذلك عنده أن الله تعالى قادر بقدرة هي قدرته أي قدرة ذاته ، وأن من يفعل فعلاً ما قادر على فعل ضده ، ومن يعطى يستطيع أن يمنع ، ومن يغنى يستطيع أن يفقر ومن يشبع يستطيع أن يفعل ضد ذلك . وبالجمله فإن من يعدل يستطيع

ألا يعدل أى يظلم . وعند هذه العبارة توقف أبو الهذيل مع نفسه وشعر بأنه ينسب الظلم والغدر لإرادة الله فقال صراحة : غير أن الله لا يفعل ذلك أى الظلم لأن فعل الظلم دليل على العجز والنقص وليس كذلك الله .

٢- دليل الصلاح والأصلح :

قال به أبو على الجبائى المتوفى عام ٢٠٣هـ عندما حاول إثبات الصلاح والأصلح لله تعالى بقوله : إنه ما دام فى الأشياء حسن ذاتى وقبح ذاتى فمستحيل أن يأمر الله سبحانه وتعالى بفعل ما هو قبيح لذاته وينهى عن فعل ما هو حسن لذاته ، وأن الله لا يترك الأمر الحسن لذاته وهذا ما يسمى بفعل الصلاح ، وعلى ذلك فإن الله تعالى لا يصدر عنه إلا ما فيه الصلاح والخير ، فالصلاح واجب له ولا شئ يفعله جلّت قدرته إلا وهو صالح ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح .

وحاول أبو على الجبائى إثبات أن الطاعة دليل هذا الصلاح فقال : إن الله مطيع لعبده إذا فعل ما أراد العبد . وهذه العبارة من العبارات التى أثارت السلف والمتصوفة واعتبروها دليلاً على إساءة المعتزلة الأدب مع الله ، فاندفعوا لإثبات المزيد من الأدب والاحترام والتوكل على الله ، فأسقطوا إرادتهم بالكلية مع الله وقالوا : لا قدرة ولا تدبير ولا إرادة للعبد مع إرادة الله ، فالله تعالى يستجيب لدعاء العبد إذا دعاه وكانت دعوته صادقة وتوكله عليه مخلصاً ولكنه لا يطيع أمره .

كما حاول أبو الحسين عبد الرحيم الخياط ت ٢٩٠هـ فى كتاب الانتصار لإثبات أن الصلاح والأصلح دليل العدل الإلهى وحرية الإرادة الإنسانية ، لأن العدل قائم على أساس الإيمان بأن الإنسان خالق أفعال نفسه وأن ذلك من العدل الإلهى الذى يتجلى فى إعطاء الله تعالى القدرة للإنسان على الفعل ، والقبض والبسط وأنه تعالى لا يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره . وأن قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة: ٢٨٦) دليل القدرة والطاعة (بمعنى الطاقة أو الاستطاعة) والحرية والفاعلية الإنسانية الظاهرة فى التكليف ، و لأن الوسع بمعنى القدرة والإرادة التى للنفس .

وأكد المعتزلة أن العدالة الإلهية ظاهرة في أن الله تعالى لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به أو نهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه تعالى ولى كل حسنة أمر بها وبرئ من كل سيئة نهى عنها ، وأنه تعالى لم يكلفهم ما لا يطيقون ، ولا أراد لهم ما لا يقدرُونَ عليه وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم يغنيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراراً عن معصيته ولكنه لا يفعل إذا كان ذلك لرفع المحنة وإزالة البلوى ، وذلك لأن العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، ومن العدل والمصلحة أن يكون العبد قادراً ومريداً لأفعاله خيراً وشرها وأنه يستحق الثواب والعقاب عليها ، وأن الله تعالى منزّه أن يضاف إليه شراً أو ظملاً لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً فأنه لا يفعل إلا الصلاح والخير لعباده فهو العادل وليس بظلام للعبيد ، ﴿ وَمَا رُبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ (فصلت: ٤٦) .

٣- دليل الحركة :

ذهب معمر بن عباد السلمى المتوفى عام ٢٢٠هـ وهو من أوائل المعتزلة إلى التمييز بين خلق الأجسام وأعراضها أى أفعالها وأحوالها وما يصدر عن هذه الأحوال ، واعتبر الأعراض كالحركات من اختراعات الأجسام وفى ذلك جاء قوله : إن الإنسان خالق أفعال نفسه والله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام وعلى هذا يكون القديم هو القادر وحده على خلق الجواهر ، أما الأعراض ومنها الأفعال والصفات فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها . وإن من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ، ومن قدر على السكون قدر أن يسكن كما أن من قدر على الإرادة قدر أن يريد ، وأن الباري سبحانه قد يريد ويكره وذلك قائم به ، أى صفة ذاتية له من صفاته وكذلك تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادته .

واعتبر المعتزلة الحركة وكل ما يصدر عن الإنسان ضمن الأفعال المتولدة المسئول عنها الإنسان لأنها صادرة عن أصل إرادته وتدييره ، ولذلك حرصوا على بيان

العلاقة بين الفعل المتولد بالفاعل واعتبروه فعل فى الظاهر ولا يستقل عن الفعل الأصلى المخلوق ، لأنه أثر له ومرتب به . وهذا الموقف عبر عنه بشر بن المعتمر المتوفى عام ٢٢٦هـ عند بحثه عن دور الإرادة وما يتولد عنها من أفعال ، واعتبار الإرادة نوع من اللطف الإلهى بالعباد ، وتمييزه الواضح بين صفة الذات وصفة الفعل حين قال : إن إرادة الله تعالى فعل من أفعاله وهى على وجهين : صفة ذات وصفة فعل ، فأما صفة الصفات أو الذات فهى أن الله تعالى لم يزل مريداً لجميع أفعاله ولجميع الطاعات من عباده ، فإنه حكيم ولا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً وخيراً لا يريد . وأما صفة الفعل فإن أراد بها فعل نفسه فى حال إحداثه فهى خلقه له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه وإن أراد بها فعل عباده فهى الأمر به .

ويرى بشر بن المعتمر أن كل ما تولد عن فعلنا فهو مخلوق لنا ، ودليله على ذلك أنه إذا فتحت أنا عين إنسان فأبصر الشيء فإن إبصاره للشيء هو فعلى أنا لأنه متولد عن فعلى أنا . واتفق المعتزلة على أن الأفعال المتولدة كالحركات الظاهرة كالآلم والجوع والشبع والقطع واللذة والشجاعة والجبن وغيرها ، فإن هذه المتولدات كلها من فعل الإنسان لأنه هو الذى أحدثها حين فعل أفعالها الأولى ، وبالتالي فهى متولدة من فعله ومخلوقة له . ولعل ذلك وراء قول النظام المعتزلى ت ٢٣١هـ : أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة وما ليس بحركة فليس من صنعه ولا يفعل الإنسان الحركة إلا فى نفسه فأما غيره فلا .

٤ - دليل التكليف :

ويسميه المعتزلة بدليل القدرة لأن أفعال العباد مرتبطة بمضى قدرتهم واستطاعتهم وقوة إرادتهم. وأن عدالة الله فى الحساب والمجازاة على الأفعال تتحقق بحسب التكليف ومدى قدرة الإنسان على القيام به ، وأن الإنسان فى جميع أفعاله الإرادية أو الاختيارية قائم بتصريف ما أنعم الله عليه من المدارك والقوى التى خلقت

لأجله . فالعبد حر فى أفعاله لأن له قدرة وإرادة مستقلة ومسئولة بها يخلق هذه الأفعال ، وأن قدرة الله وإرادته لا تؤثر فى قدرة العبد وإرادته ، لأن الإنسان حر فاعل مختار وذو إرادة حرة تفعل وتريد وتختار ، وفعل الإنسان نتيجة لهذه القدرة التى خلقها الله تعالى فيهم . وعلى ذلك فهناك قدرتان مختلفتان وإرادتان مختلفتان أحدهما لله والأخرى للإنسان .

وهذا الدليل ذكره القاضى عبد الجبار فى كتابه شرح الأصول الخمسة ، ووضع فى صورة الإلزام فقال : ويلزم التكليف والحساب أن تكون الأفعال منسوبة للعباد أى لفاعلها ، كما يلزم على القول بخلق الله تعالى لأفعال العباد ارتفاع المدح والذم وكذلك العقاب ، كما يترتب عليه سقوط التكليف والوعد والوعيد ، ويلزم أيضاً أن يكون الله فاعلاً للقبائح ، لأنه إذا كان خائفاً لأفعال العباد كلها وفيها القبائح لزم أن يكون فاعلاً للقبائح ^(١).

ولتأكيد ذلك ذهب إبراهيم بن سيار النظام المتوفى عام ٢٣١هـ إلى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشر والمعاصى وهى التى تقع من العباد وأنها غير مقدورة له ، ولكن بعض أصحاب النظام ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر عليها ولكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . وذهب النظام إلى أن الله يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل بعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم لأنه القادر على الحقيقة هو من يتخير بين الفعل والترك .

وإذا كنا نوافق النظام فى ذلك فإننا لا نوافق على قوله بأن الله ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة وأنه تعالى إذا وصف بها شرعاً فى أفعاله فالمراد بذلك أنه أمر ونه عنها ، فالنظام هنا يقيد إرادة الله ويطلق إرادة العبد . ودليل ذلك أنه يذهب إلى أن القدر خير وشره من العبد وأن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى وأنه

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٢-٣٣٥ ، على عبد مفتاح المغربى: الفرق الكلامية الإسلامية ص ٢٤٦

تعالى لا يقدر أن يخلق أكثر مما خلق ، وأن ما خرج عن محل القدرة هو محض فضل من الله ، فאלله لا يفعل الظلم والحوادث ولا يفعل الشر لأن الله العادل لا يوصف بالظلم الذى هو نقيض العدل .

ولعل هذه الآراء وغيرها كانت وراء تعدد آراء الفرق والمذاهب كما كانت وراء انقسام أصحاب النظام بين من يوافقونه الرأى ومن يعارضونه . فمن الموافقين له : أبو عمرو الجاحظ وابن الولهان والشمّام وغيرهم ، فيرى ابن الولهان أن فعل المعصية ليس من العبد بل من الشيطان يدخله فى العبد فيغلبه على جوارحه ويتصرف بها . ويقول الشمّام أحد أتباع النظام : إن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة تكون مقدورة له وللإنسان فإن فعلها الله كانت ضرورة وإن فعلها الإنسان كانت كسباً له . وذهب بعضهم إلى أن الله قادر على كافة الأفعال خيرها وشرها ولكنه لا يفعل الشرور والمعاصى لأنها قبيحة .

وهكذا عبرت آراء المعتزلة عن موقفهم النقدى من الصوفية الذين قالوا بإرادة واحدة وأسقطوا التدبير الإنسانى وقدرة الإنسان وحرية فى اختيار أفعاله ، وكان نجاح المعتزلة فى موقفهم سبباً فى تراجع كثير من الصوفية عن موقفهم فى إسقاط التدبير لأن إسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى يصف الإنسان بالسلبية والضعف والتواكل ، وراح هؤلاء يشبّتون عدم التعارض فى القول بإرادتين إحداهما إنسانياً والأخرى إلهية ، وأن كلاهما فاعلة وحرّة وقادرة . وهذا الرأى كان يميل إليه كبار الأشاعرة والماتريدية الذين قالوا بقدرة الإنسان على الكسب وتدبير أمور حياته اليومية وهو الرأى الذى لم يوافق عليه كثير من الصوفية الذين قالوا بالأحوال والمقامات ، والاتحاد والفناء حيث لا يحتاج الإنسان فى هذه الأحوال إلى فكر أو عقل أو تدبير مع إرادة الله سبحانه وتعالى .

* * *

موقف الأشاعرة من الإرادة والفعل

من الثابت أن الأشعرى : أبو الحسن على بن إسماعيل ت ٣٣٠ هـ كان معاصراً لكبار الصوفية كالجنيد والحلاج ، وأنه استنكر مقاتلهم فى الحلول والفناء والاتحاد ، كما استنكر ما قدموه من آراء فى التمييز بين توحيد الشهود وتوحيد الخواص أو بين توحيد الاعتقاد وتوحيد العوام ، وفى نفس الوقت لم يستنكر مقاتلهم فى إسقاط التدبير ونفيهم لقدرة العباد على الفعل ، وجعل جلّ همه الرد على مقالات المعتزلة فى حرية الإنسان وقدرته على التدبير والفعل . ولعل هذا الموقف هو الذى دفع الدكتور إبراهيم بيومى مذكور إلى تفسير الموقف الأشعرى بأنه ليس من اليسير أن نخضع منطق الوجدان للمنطق العقلى ، لأن لغة القلوب شىء ولغة العقول شىء آخر . ورغم قول الأشعرى بنظرية الكسب بوصفها القول الوسط بين الجبر والاختيار فإن بعض الأشاعرة يقولون بنفى الحرية الإنسانية فى مقابل القدرة والإرادة الإلهية .

فالأشاعرة يثبتون القدرة والإرادة لله سبحانه وينفونها للعبد تماماً كما فعل الجبرية والصوفية فى قولهم بإسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى مع الله ، وقد اعتمد الأشاعرة فى ذلك على إثبات الإرادة وقدها لله سبحانه وقالوا : إذا لم يكن الله تعالى متصفاً بالإرادة لا تصف بأضدادها من السهو والكراهة والآفة ، ومع ذلك فإن متأخري الأشاعرة ينتقدون هذا الاستدلال بقولهم : إن الضدين قد يرتفعان معاً . ومع ذلك فقد تمسك الأشاعرة برأيهم فى قدم الإرادة وبحدوث المراتب فى نفس الوقت ، وهما أمران يصعب الجمع بينهما كما ذكر ابن رشد فى مناهج الأدلة^(١) .

وفى مسألة قدم الإرادة وحدوثها كان للأشعرية رأيهم المعارض للمعتزلة من جهة والصوفية والجبرية من جهة ثانية ، فإذا ما احتج أصحاب الرأى من الفلاسفة

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٢٠٧، وفى اللمع للأشعرى ص ٣٧-٤٠ ، وحسن محمود الشافعى : لمحات من الفكر الكلامى ، دار الثقافة العربية ١٩٩٣ ص ٦٧

على الأشعرية بالقول : لو صح تفسيركم للإرادة لكان البارئ تعالى قاصداً لمعقولاته ومراداته طالبا لها ، وهذا يتضمن أنه متكفل بفعلها مستفيد به شرف . فكان رد الآمدى عليهم : بأن ذلك إنما يلزم القائلين بالعرض الموجبين للمصالح والأصالح على الله . أما نحن فنقول أى الآمدى ومن تبعه من الأشاعرة : إنه تعالى يتقدس ويتعالى عن الأغراض التى إن وجدت فهى عائدة إلى المفعول المرجح لا إلى الفاعل المرجح .

كما حاول الأشاعرة الرد على المعتزلة خاصة قولهم بأن الإرادة لو كانت صفة نفسية لما تعلقت ببعض المرادات دون البعض ، استناداً لقولهم بأن الإنسان يريد لأفعال نفسه ، وأن الله لا يريد الشر ولا الظلم ولا المعاصى . ويرد عليهم الآمدى بقوله : ونحن نقول لكم إن القدرة صفة نفسية قديمة عندكم ، ومع ذلك فقد زعمتم أنها لا تتعلق بأفعال العباد فهذا السهم إنما يصيبكم أنتم ، أما نحن أى الأشاعرة فنقول بأن كل كائن ومحدث فهو بإرادة الله تعالى وقدرته ولو حدث شيء بدون إرادته لكان سبحانه أنقص ممن تعلقت به إراداته من المختارين .

أما القول بأن يريد الشر شرير ، ويريد الظلم ظالم فسيبيل الرد عليه : أن إرادة الله تعالى إنما تتعلق بالأشياء من حيث وجودها بدلاً من عدمها ، وهى لا توصف من هذه الناحية بالشرية ، بل إن الشر نفسه ليس وصفاً ذاتياً للأشياء ولا هو أمر وجودى بل هو معنى نسبى وأمر إضافى ، ورغم مقارنة أو اقتران الإرادة بالقدرة فقد حاول الآمدى التمييز بينهما زاعماً أن الإرادة عبارة عن معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان دون زمان ، أما القدرة فعبارة عن معنى يوجب تخصيص الوجود دون العدم .

ولا شك أن هذا التمييز يأتى ضمن محاولات الأشعرية الرد على المعتزلة فى نسبتهم الأفعال للعباد ، ومن ذلك قولهم بقدرة العبد وإرادته فى اختيار أفعاله وتنفيذها وأن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد . فأتى الأشاعرة بالعديد من الأدلة لإثبات خلق الله لأفعال العباد ، ومن ذلك قولهم فى دليل الخلق : لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء

الملزوم . كذلك لو كان العبد موجداً لفعل نفسه ومحدثاً له لكان عالماً به واللازم ممتنع ، فالملزوم ممتنع . وهذا رأى صريح فى ظاهره تأييد لموقف الصوفية الذين أسقطوا الإرادة والحرية الإنسانية ونسبوا جميع الأفعال لله سبحانه .

وقد استخدم الرازى : فخر الدين محمد بن عمر ت ٦٠٦ هـ صورة دليل التمانع ليثبت نسبة خلق الأفعال للعباد فقال: إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه، فإما أن لا يقعا معاً وهو محال ؛ لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلو امتنعا معاً لوقعا معاً وهو محال ، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل . وقد استخدم إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى فى كتابه العقيدة النظامية دليل الخلق ليثبت أن التكليف لا يكون له معنى إلا إذا كانت أفعال الإنسان واقعة باختياره وقدرته، وأنه من شك فى ذلك فهو مصاب فى عقله أو مستمر فى تقليده مصمم على جهله^(١).

كما اعتمد الأشاعرة على دليل الاستطاعة لإثبات أن الاستطاعة قدرة مقارنة للفعل وليست سابقة عليه ، وأن الاستطاعة عندهم عرض والعرض لا يبقى وقتين ، فلو كانت قبل الفعل لوقع الفعل بقدرة معدومة . وقال الأشاعرة إن الإنسان ليس مستطيعاً بنفسه بل بمعين هو غيره ، فتره متحركاً أحياناً وغير متحرك أحياناً . وأن استطاعة الأسباب متقدمة على الفعل وهى سلامة الأبدان والصحة والمال ولا يقع التكليف إلا بها ، وأنه لا تكليف للمقعد أى العاجز ولا للمزمن أى المريض ، فليس لهؤلاء تكليف على الجهاد .

ويميز الأشاعرة بين هذه الاستطاعة التى يتم بها التكليف ولجهاد وبين استطاعة الأفعال ، فاستطاعة التكليف لا يتم بها الفعل أما استطاعة الأفعال فلا يتم الفعل إلا بها ، وهى التى توجد مع الفعل وهى مقارنة له ولا تسبقه ولا تصلح إلا لفعل واحد فهى لا تصلح للضدين معاً ، ولم يكتف الأشاعرة بدليل القدرة على الخلق

(١) أبو المعالى الجوينى: العقيدة النظامية ، تحقيق زاهد الكوثرى ، القاهرة ١٩٤١ ص ٣٠-٣٣

والإبداع لإثبات الفاعلية الإلهية المطلقة ، بل اعتمدوا على دليل الكمال الإلهي ، وبديل الكمال الإلهي أثبت الأشاعرة أن الكمال الإلهي يتحقق في القدرة الإلهية المطلقة وأن نسبة الأفعال للعباد يؤدي إلى انتقاص مفهوم القدرة الإلهية المطلقة . وفي ذلك قالوا : إننا لو قلنا إن العبد يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو إيمان أو كفر فقد شركنا بين الله تعالى وبيننا في الخلق ، وأن خلقه لا يتم بخلقنا وذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو إيمان ، طاعة أو معصية فصح أن جميع الذوات مشتركة في الخلق بين العبد والرب ، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر ، وهذا شرك ظاهر .

واحتج الأشاعرة على قول المعتزلة بأن الواحد منا يكون ملوماً على فعله ومعذباً به ويستحق عليه المدح والثواب أو الذم والعقاب . فأجاب الأشاعرة بأن المدح والذم والثواب والعقاب لا يقع على فعل الفاعل حتى يوجب ذلك كونه خالقاً له واختراعاً ، بل هو يحصل أو يقع بحكم الله تعالى أي قضاءً وقدرًا . ويرد المعتزلة عليهم بأن من فعل الطاعة كان طائعاً ، ومن فعل المعصية كان عاصياً ، ولم يقبل الأشاعرة بهذا الاحتجاج وردوا على المعتزلة بحجة تلازم الصفة والموصوف ، لأن هذه الحجة تثبت صفة الخلق والإبداع أو الاختراع لله وحده ، وليس كما يقول المعتزلة أن الإنسان خالق أفعال نفسه وأنه حر ومختار ومستقل في إرادته وتفكيره .

وهنا يرد عليهم الأشاعرة بالنفي لأن كون الله تعالى خالقاً وفاعلاً لا يوجب أن يتصف سبحانه بالطاعة والمعصية ، لأن الطاعة صفة الطائع والمعصية صفة العاصي ولا يوجب ذلك وصف خالق الطاعة والمعصية بكونه طائعاً أو عاصياً . فالخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو ، وإن جميع الحوادث أتت بقدرته وإرادته ، ولا فرق بين ما تعلق منها بقدرة العبد وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه ، ولا يخرج من مضمون هذا القصد أن كل مقدور لقادر والله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه^(١) .

(١) أبو الحسن الأشعري : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تقديم حمودة غرابية ، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ١٩٩٣ ص ٥٥-٥٨ ، وفخر الدين الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، تقديم طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ص ١٤١

وكانت محاولة الأشاعرة التقريب بين موقف الصوفية والسلف من جهة ، وموقف المعتزلة من جهة ثانية وراء قوبهم بنظرية الكسب ، وقد اعتمد الأشاعرة على دليل الإمكان فى إثبات أن للإنسان كسباً وفى نفس الوقت استنكروا قول المعتزلة بأن الله لا يوصف بالقدرة على مقدورات العباد ، لأن أفعال الإنسان مقدرة جميعاً لله تعالى فلا مقدور إلاّ والله سبحانه قادر عليه ، كما أنه لا معلوم إلاّ وأنه يعلمه . ويظهر دليل الإمكان عند الأشاعرة فى قولهم : إن أفعال العباد من الممكنات الجائزة وقدرة الله تتم سائر الممكنات ، وعليه فإن مقدورات الإنسان وأفعاله مقدورة لله تعالى ، لأن الله قادر على كل أفعال العباد سواء الاضطرارية أو الاختيارية قبل أن يقدرهم عليها ، فلا تخرج أفعالهم عن قدرته تعالى فى حال قدرة العبد عليها .

ومن هنا جاءت محاولة الأشاعرة إثبات الكسب للإنسان ، وإثبات القدرة على الخلق والإيجاد والاختراع لله تعالى ، كما حاولوا إثبات أن الإنسان ليس لديه هذه القدرة على إيجاد الجواهر والأعراض ، لأن القدرة لو تعلقت بإيجاد الأفعال لتعلقت بإيجاد كل ما يمكن أن يوجد . وهذا الموقف يعبر عنه الآمدى بقوله : إن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب ، وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع ، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيهما أصلاً ، فالإنسان لديه قدرة واستطاعة بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية كالقيام والجلوس والطعام والشراب وغيرها وهذه القدرة مقارنة أى مصاحبة ومتواجدة مع الفعل وليست سابقة عليه ، وهذه القدرة ليس لها أصلاً أثر فى إيجاد الفعل وإحداثه ؛ لأن الفعل واقع بقدرة الله تعالى وحدها حال مقارنتها للفعل أو لقدرة العبد الحادثة .

ومعروف أن رأى الآمدى هنا هو تأكيد لرأى أستاذه الأشعرى الذى ذكره فى مقالات الإسلاميين حين قال : والحق تندى أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشئ بقدرة محدثة فيكون كسباً لمن وقع بقدرته ، وكذلك قوله : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، وأنه لا خالق إلاّ الله ، وإن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله عزّ وجل وأن العباد لا يقدرون على أن يخلقوا منها شيئاً .

وفى هذا الإطار استنكر الأشاعرة اعتماد المعتزلة على دليل القصد لإثبات استقلال القدرة الإنسانية فى إيجاد الأفعال وقولهم إن وقوع تلك الأفعال على حسب قصد الإنسان ودواعيه كدليل على حرية الإنسان واختياره وقدرته على الفعل ، ومعنى ذلك عند المعتزلة أن الإنسان إذا قصد لفعل ما بكيفية معينة أو بقصد الامتناع عنه وقع مقصوده بنفس الكيفية وبشكل متكرر ومستمر ، وهذا دليل عند المعتزلة على حرية الإنسان واستقلال إرادته ، وهذا الدليل هو الذى انتقده الأشاعرة على اعتبار أن القصد وحده لا يكفى للتدليل على حرية الإرادة والاختيار ، وكذلك كيفية حدوث الفعل ، فالإرادة إذن عند الأشاعرة مقارنة للقدرة ، وأن القدرة على الإيجاد والفعل والخلق لا تكون إلا لله ؛ ولذا فالإرادة الإلهية عندهم اختياراً مطلقاً لا يخضع لغائية أو حكمة أو مرجح من خارج تلك الإرادة نفسها ؛ لأن الإرادة الإلهية متوافقة مع العلم الشامل والحكمة التامة . وقد عبر أبو المعالى الجوينى عن ذلك حين قال : مذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة الله بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو سبحانه المرید لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها نفعها وضررها^(١).

ورغم ذلك يأتى الجوينى نفسه فى العقيدة النظامية تحت عنوان : قدرة العبد وتأثيرها فى مقدورها فيقول : إن قدرة العبد مخلوقة لله باتفاق القائلين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ، فقدرة الإنسان هى وحدها المؤثرة فى الفعل . ليس هذا فحسب بل يوافق الجوينى على رأى المعتزلة فى استحالة وقوع مقدور بين قادرين ، وأن هذه القدرة قبل الفعل وأن الله تعالى قد ملك العبد أى أعطى للعبد اختياراً يصرف به القدرة ، فهى صالحة للضدين لأن الإنسان يصرف هذه القدرة وفق اختياره ، وعلى ذلك يوافق الجوينى المعتزلة فى قولهم بأن العبد فاعل مختار ، كما وافقهم فى أن هذه القدرة التى للعبد تكون قبل الفعل وأن الإنسان هو الذى يصرفها وفق اختياره^(٢).

(١) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، صـ ٣٤٠، نوران الجزيرى: قراءة فى علم الكلام، صـ ١٤٨

(٢) أبو المعالى الجوينى: العقيدة النظامية ، تحقيق زاهد الكوثرى ، القاهرة ١٩٤٨ ، صـ ٣٠-٣٥

لقد فشل الأشاعرة فى محاولتهم التوسط بين مقولة الجبر عند السلف والصوفية من جهة ، ومقولة الحرية والقدرة عند المعتزلة من جهة ثانية ، وسبب ذلك ميلهم الغالب إلى مقولة السلف والصوفية بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى . وقالوا إن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والكسب مخلوقات لله تعالى ، وعلى ذلك فإن الإنسان قادر على الكسب وأن الله تعالى خالق العبد والعبد هو الكاسب ، وأنه لا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه ، ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لقادر فאלله تعالى قادر عليه وهو مخترعه وموجده .

ولقد ظهر عجز الأشاعرة واضحاً عندما صوروا الإنسان فى صورة المجبور وليس القادر المريد وجعل الإنسان مجرد وعاء للحوادث والأعراض يخلق الله فيه ماشاء وكيف شاء ، وعلى ذلك فالعبد ليس مسئولاً مسئولية كاملة عن أفعاله لأن الله تعالى وضعها فيه كما أنه فعلها ، وعندهم إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك خلق ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب .

ونحن نلاحظ أن الأشاعرة فى محاولاتهم نقد الصوفية والجبرية كانوا فى صفهم وجهتهم وليسوا فى مواجهتهم ، بل كانوا فى مواجهة المعتزلة لأنهم قالوا : إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرة العباد تأثير بها ، لأن الله تعالى قد أجرى عادته بأن توجد فى العبد قدرة واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون الفعل ، أى فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرة وإرادته من غير أن يكون هناك من تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاً له .

ودليلنا على ذلك أن موقف الأشاعرة من الإرادة والفعل كان محصوراً فى إثبات أن للإنسان قدرة على الكسب وأن المكتسب به والكسب كلاهما من مخلوقات

الله ، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله ، وأنه لا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الكسب يعنى أن للعبد إرادة وقدرة حادثة ، وأنه إذا توجهت إرادة العبد نحو عمل ما خلق الله القدرة للعبد وخلق معها الفعل ، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل ، وقدرة الله مهمتها خلق الفعل . أى أن الأشاعرة يقولون بقدرتين وإرادتين وليس كما يقول المتصوفة بقدرة واحدة هى قدرة الله سبحانه .

ومعنى ذلك أن الله قد منح الإنسان قدرة كاسبة وهذه القدرة ليس لها أى تأثير أو تدخل فى خلق الفعل ، وأن هذه القدرة الحادثة تكتسب الفعل بقدرة الله ، كما ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الخلق لله والكسب للإنسان لأن الخلق يحيط بالمخلوق من كل وجه بينما الكسب لا يفترض إحاطته أى إحاطة الكاسب بالمكسوب من كل وجه . ومع ذلك فإن هذا القول دفع البعض إلى القول بأن الأشاعرة يقولون بأن الإنسان مجبور باطن ومختار ومريد فى الظاهر .

ولا شك أن تضارب الآراء حتى بين الأشاعرة أنفسهم كان وراء فشلهم فى إثبات الوسطية بين الجبرية والحرية ، أو بين الصوفية والسلف من جهة وبين المعتزلة من جهة ثانية ، كما كان وراء محاولتهم الدائبة الرد على أقوال المعتزلة ، ودلينا على ذلك أن أبا منصور الماتريدى ت ٣٣٣هـ فى كتابه التوحيد ذهب إلى أن الكسب فى الأفعال ليس فى إضافتها إلى الإنسان فقط ، لأن فى نسبتها إلى الله تعنى المشاركة للإنسان ، وبالتالي فهى خلق وإيجاد من الله وللإنسان كسب واختيار فقط .

ومعنى ذلك أن الله تعالى وحده هو خالق أفعال العباد وخالق لكل شئ ، ولو كان العبد موجداً لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، ولأن علمه بتفاصيلها باطل فبطل ما أدى إليه وهو كون العبد موجداً لأفعاله ، وثبت نقيضه أيضاً وهو أن الله هو الموجد . من أجل ذلك قلنا إن الأشاعرة أقرب إلى الجبرية والصوفية فى رأيهم وأن الكسب ليس دليلاً على حرية العبد واستقلال إرادته وأن مخالفتهم للمعتزلة واضحة .

رغم ميل الماتريديّة منهم إلى القول باستقلال التدبير الإنساني في قولهم بأن الله خلق للعبد قدرة تصلح لفعل الشيء وضده كالطاعة والمعصية وأن العبد حر مختار في توجيه هذه القدرة واستخدامها .

وهذا الرأي ومثاله كان وراء ظن الأشاعرة بأنهم نجحوا في إثبات الوسطية بين الجبر والاختيار وأن هذه الوسطية ظاهرة في الأفعال الإنسانية وعند التدبير لهذه الأفعال ، فالإنسان فاعل ومتصرف ويأتي الشيء بإرادته هو كما يتمتع عن الأفعال بإرادته ، وهذا التوسط يثبت أن العبد ليس مجبراً تماماً وليس حراً تماماً لأن هناك أموراً وأسباباً خارجة عن إرادته ولا يستطيع لها دفْعاً ولا معرفة ولا تصريفاً وبالتالي فإرادة الإنسان وحدها ليست هي كل شيء وهي لا تستطيع فعل شيء أمام إرادة الله الخالق لجميع الأفعال والحوادث والممكنات .

وإذا كان الجبرية والصوفية الذين أسقطوا الإرادة الإنسانية والتدبير الإنساني قد احتجوا بقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصفات: ٩٦) ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ (الأنفال: ١٧) . فقد فسرهما الأشاعرة بأن الإنسان لديه القدرة أو جانباً من هذه القدرة بها يمتلك جانباً من الفعل والإرادة ، وأن هناك جانباً آخر فوق قدرته يخضع للأسباب التي من صنع الله وحده ، وهذه القدرة والإرادة خارجة عن إرادة الإنسان أصلاً . وقالوا : إن الله تعالى قد أسند الفعل للعبد وهو الكسب كما أسند الخلق لذاته سبحانه ، وأن الله تعالى هو المهيئ لجميع الأسباب ، ومع أن غالبية الأشاعرة مع هذا الرأي فإن بعضهم يذهب إلى مخالفة الجبر وإسقاط الإرادة والتدبير الذي قال به بعض المتصوفة لما فيه من سلبية وتوكل وإهمال وضعف يصيب كرامة الإنسان وحرية كما يصيب احترامه وإنسانيته .

لقد اعتمد موقف الأشعرى من الإرادة والفعل على دليل الخلق كما اعتمد على التمييز بين قدرة الله و قدرة العبد ، وأن وظيفة القدرة على الحقيقة هي التخليق ، كما أن القدرة عنده مجرد سبب من الأسباب ، وهي صفة وجودية يأتي بها الإحداث والإيجاد .

ويقول إن إثبات القدرة لله تعالى يعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعى ، فهى قدرة شاملة ومتفردة بالإيجاد والتأثير وهى تنقسم إلى قدرة قديمة وهى صفة لله ، وقدرة محدثة وهى للعبد ، وإثبات قدرة الله تعالى حدوث العالم وهى قدرة شاملة لجميع المخوقات أى المحدثات ، فالله تعالى قادر على إيجاد كل ممكن ومستقل بإيجاده بقدرة وليس قادراً لذاته كما تقول المعتزلة ودليل ذلك أن القادر فى الشاهد يكون قادراً بقدرة ، لكن ليس فى هذا مماثلة بين قدرته تعالى وقدرة المخلوقين ، وذلك لمغايرة صفاته وذاته تعالى عن صفات المخلوقين وذواتهم .

وهكذا يفسر الأشعرى مدى مسئولية العبد عن أفعاله ويقول بفكرة الكسب والاستطاعة لينفى عن نفسه تهمة القول بالجبر ويبتعد بنفسه عن جبهة السلف والجهمية والصوفية الذين قالوا بسلبية الإنسان الكاملة الذى ليس له قدرة أو إرادة . فالكسب عنده يعنى أن للعبد إرادة وقدرة حادثة ، وأنه إذا توجهت إرادة العبد نحو عمل ما خلق الله قدرة للعبد لأدائه الأفعال إذ يخلق مع هذه القدرة الاستطاعة والكسب ، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل وقدرة الله تعالى مهمتها خلق الفعل ^(١) .

ومع ذلك يتراجع الأشعرى عن الموقف الوسط منحازاً إلى رأى السلف والصوفية الذين يسقطون الإرادة الإنسانية والقدرة على التدبير والفعل حين يقول : إن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى ، وأن العبد ليس له قدرة مستقلة على الفعل ، ولا يمكن أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله لأن الله وحده الخالق لجميع الممكنات وأفعال الإنسان من هذه الممكنات لأنها كسائر الأعراض ، فقدرة الله واحدة وهى تقع على جميع المقدورات وليس ثمة شئ فى الكون غير صادر عن قدرته وإرادته وعلمه . ولا شك أن هذا دليل واضح على تناقض آراء الأشعرى نفسه خاصة عند قوله بالإرادة الواحد .

(١) سعد الدين التفتازانى: شرح المقاصد ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، مكتبة الكليات الأزهرية

ومن الملاحظ أن الأشاعرة نظروا إلى الفعل والإرادة الإنسانية من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء كما نظر المعتزلة ، كما أن نظرية الكسب عندهم قامت على فكرة التلازم بين رغبة العبد في الفعل وبين قدرة الله في خلق هذا الفعل ، فإذا أراد الله فعلاً خلقه للإنسان ، ولذا يكن خلق الفعل من الله والكسب من العبد .

كما نلاحظ أن توحيد الأشاعرة بين صفات القدرة والإرادة والمحبة وعدم قدرتهم على تحديد مجال عمل كل صفة من هذه الصفات كان من الأسباب الرئيسية لتضارب آراء الأشاعرة أنفسهم واختلافها ، فالإرادة عندهم صفة حقيقية ثابتة لله تعالى وهي ظاهرة عند تخصيص وقت الحدوث وهي صفة أزلية ثابتة ، وكذلك فإن القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلاً من الترك والترك بدلاً من الفعل . أما الإرادة فهي ما يتأتى به التخصيص والتمييز والعلم هو ما يتأتى به الإحاطة والانكشاف فهذه الصفات الثلاثة : العلم والقدرة والإرادة بها تتأكد خصائص الألوهية وأخصها القدرة على الاختراع والإيجاد والانفراد بهما ^(١) .

كان موقف الأشاعرة من الإرادة والفعل مشاراً للجدل والحوار بين الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة الذين رفضوا قول الأشاعرة بالكسب وقولهم بشمول القدرة الإلهية والإرادة ، وأن العبد ليس مسئولاً كاملة عن أعماله لأن الله تعالى هو الفاعل والمريد على الحقيقة لأنه الخالق لجميع الأشياء بما فيها أفعال الإنسان الإرادية ، وأن الإرادة الإلهية مطلقة وعامة وقائمة على المحبة ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . والمحبة منفصلة عن أمره فما أمر به فهو يحبه ، وأن الكسب يستلزم وجود فرد كاسب للأفعال ومقدور بالقدرة الحادثة ، وبالتالي يبطل عنه التكليف والثواب والعقاب .

(١) حسن محمود الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي ، ص ٨٩-٩٠ ، على عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية والإسلامية ، ص ٢٩٩-٣٠٠

من أجل ذلك رفض المعتزلة استدلال الأشاعرة العقلى على خلق الله لأفعال العباد وقالوا :

١- أنه لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال .

٢- أن الكمال الإلهى يتحقق فى القدرة الإلهية المطلقة ، وأن نسبة الأفعال يعنى انتقاص مفهوم القدرة الإلهية المطلقة .

٣- لو قلنا إن العبد يخلق أفعاله من طاعة أو معصية ، وإيمان وكفر فقد أشركنا مع الله فى الخلق ، وأن خلقه لا يتم إلا بخلقنا .

ويأتى رد الأشعرى على ادعاء نفى القدرة عن الله تعالى بقوله : ولهم فى نفى القدرة : أنه لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الأجسام ، لأن قدرة الشاهد ليست كذلك إلا لعلّة مشتركة هى كونها قدرة لأنها إما أن تماثل قدرة الشاهد أو تخالفها ، فالمعتزلة ترى أن الله تعالى قادر بالقدرة وأنه لو كان كذلك لما كان قادراً على خلق الأجسام ، واللازم باطل وفاقاً ببيان الملازمة من وجهين ، أحدهما : أن عدم صلوح قدرة العبد لخلق الأجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة ، وما هى إلا كونها قدرة ، فلو كان للبارى أيضاً قدرة لكانت كذلك . وثانيهما : أن قدرة البارى على تقدير تحققها إما أن تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم أن لا تصلح لخلق الأجسام لأن حكم الأفعال واحد . وإما أن تكون مخالفة لها ، وليست تلك المخالفة أشد من مخالفة قدرة العباد بعضها لبعض ، ومع ذلك لا يصلح شئ منها لخلق الأجسام ، فكذا التى تخالفها هذا القدر من المخالفة . وبنا أثبت الأشاعرة عدم صلوح قدرة العباد لخلق الأجسام بخصوصياتها كما أثبتوا وجوب إحاطة الفاعل علماً بتفاصيل ما يفعل .

وفى هذا الإطار تأتى محاولة الأشاعرة نقد دليل المعتزلة المسمى برهان الشعور بالحرية وهو : إنا ندرك بالضرورة وقوع الأفعال على حسب الدواعى والأغراض ولولا صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد لما أحسن أحدنا من نفسه ذلك ، وأيضاً فإن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية .

فيرد الأشاعرة بأن هذا الدليل منتقض طرداً وعكساً من حيث إن الأشياء منها ما يقع على حسب الدواعى ولا يضاف إلى القدرة الحادثة كما فى حصول الرى عند الشرب ، وحصول الشبع عند الأكل ، ومنها ما لا يقع على حساب الداعية والقرض وذلك كما فى أفعال النائم والغافل ومع ذلك فهى مضافة إلى القدرة الحادثة . كما احتج الأشاعرة بالدليل الشرعى نفسه الذى يحتج به المعتزلة وهو : أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف فى نفسه باطلاً فيقولون : إن حاصله يرجع إلى المسئولية عن فعل الغير فإنه يكفى فى المسئولية الاكتساب لا الخلق على أن بعض العلماء يجيز التكليف بغير المقدور .

وعندما احتج الأشاعرة بعموم الإرادة الإلهية وشمول القدرة لجميع الممكنات وأن قدرة الله تعالى لا تتعلق إلا بالممكنات ، وأن هذه الممكنات كلها مقدورة لله تعالى ولا تتحقق إلا بتأثيره وحده ، فقد عارض المعتزلة هذا الرأى بقولهم : إن فى أفعال العباد ما هو شر والله لا يريد الشر وكيف تدعون أن كل ممكن مقدور لله تعالى ألا يلزم من هذا أن تكون أفعال العباد الاختيارية مقدورة له ومقدورة لهم أيضاً، أى أن يقع مقدور بين قادرين وأنتم لا تسلمون به .

ولم يستسلم الأشاعرة لرد المعتزلة بل احتجوا عليهم بأن الإرادة الإلهية الأزلية لا تتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هى فعل للعبد وكسبه ، ومن حيث كونه طاعة أو معصية خير أو شر ، بل تتعلق به من حيث هو متجدد ومتخصص بالوجود ، وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر ، فالله تعالى يريد وجود الفعل وصفة الفعل راجعة إلى العبد . والله تعالى يريد لكل ما حدث من حيث إنه يتخصص فى الوجود فى أوقات وذلك الحدث يكون منتسباً إلى استطاعة العبد كسباً ، فإن كان وفقاً للأمرسمى طاعة وإن كان خلاف الأمرسمى معصية ، أى أن الإرادة لا توقع بل هى تخصص وقتاً للوقوع .

ويؤكد الأشعرى فى غير موضع أن العبد إذا اختار الفعل وصمم عليه وخلقى نفسه له فاضت عليه من الخالق قدرة حادثة لا تصلح إلا لخلقه لأنها مناسبة له ،

فكونه مجبوراً على هذا الفعل آت من اختياره له وإعراضه عن ضده فهو إيجاب فى منطقة الكسب بعد اختيار العبد له ، وهو إيجاب مبنى على الاختيار فلا ينافى الاختيار . ومعنى ذلك أن القدرة لا توجد إلا مع الفعل ولا تصلح للضدين لأنها قدرة خاصة مناسبة لذلك الفعل فلا تناسب ضده .

وإذا كان الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة يتسم بالتضاد والتعارض ، فإن الخلاف الداخلى أى داخل المعسكر الأشعرى كان متمثلاً فى الخلاف حول المفاهيم ومدى فاعلية القدرة الإنسانية بين الماتريدى والأشعرى ، وحول مفهوم الإمكان والقدرة وحقيقة صفة التكوين هل هى قديمة أم حادثة ، وكذلك مقدار مقارنة أو اقتران قدرة العبد الحادثة للفعل بقدرة الخالق سبحانه ومدى تأثير الفعل بهذه القدرة .

وعند تناول العلاقة بين القدرة والفعل وأثر الإرادة فى تحقيق الفعل يرى الأشعرى أن القدرة الحادثة لا أثر لها فى الفعل أصلاً ، أما الماتريدى فيرى أن قدرة العبد مؤثرة فى وصف الفعل ، أما أصل الفعل فواقع بقدرة الله تعالى ، ومثال ذلك : أن الصلاة والقتل وغيرهما يعتبر حركة ومع ذلك فأحدهما طاعة والآخر معصية ، وما به الاشتراك غير ما به التمايز فهما يتفقان خلقاً فى أن كلاهما حركة ويختلفان وصفاً فى أن الصلاة طاعة والقتل معصية ، فأصل الحركة بقدرة الله ، وخصوصية الوصف بقدرة العبد ، لأن هذه القدرة لا بد أن تكون مؤثرة فى شىء ، والدليل على ذلك من النقل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الرعد: ١١) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الأنفال: ٥٣) . وكذلك قوله تعالى : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة: ٢٨٦) . فهذه الآيات تدل على أن لقدرة العبد تأثيراً مباشراً ، وإذا كانت قدرة الله هى المؤثرة فى أصل الموجودات فيجب أن تكون قدرة العبد مؤثرة فى وصف الأفعال الاختيارية التى تجرى على أيدي العباد .

أما الاختلاف حول صفة التكوين : فعند الماتريدى أنها صفة قديمة مغايرة للصفات السبعة التى هى صفات المعانى وهى العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع

والبصر والكلام ، ويستدلون على ذلك بأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعاً فمن الواجب إذن أن يكون له صفة بدلالة لفظ مكون أو التكوين ، ويعنون بها الصفة المؤثرة فى وجود الأثر ، وهى بذلك تغاير القدرة فى رأيهم ، لأن القدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر عنه .

وعلى هذا يكون التكوين أخص من القدرة مطلقاً ، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات ، وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء فى الوجود ، فالقدرة لا تقتضى كون المقدور موجوداً وصفة التكوين تقتضيه . ويعارض هذا المعنى أبو الحسن الأشعري إذ يرى أن التكوين ليس صفة وجودية لله تعالى ، بل هى أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر ، وهذا المعنى لا يحتاج فى الخالق جل وعلا إلى صفة مغايرة للقدرة لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية بمعنى الإنجاز أو التحقق ، فالتخليق مثلاً هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق أو الرزق هو تعلق القدرة بإيصال الرزق^(١) .

وهكذا كان الخلاف بين الأشعري والماتريدى فى المفاهيم ووظيفة القدرة ووقت الإيجاد ، كما كان الخلاف فى مدى القدرة البشرية على الاختيار والفعل ، فالأشعري يرى أن العبد إذا اختار الفعل وتوجهت نفسه إليه وخلق نفسه له أفاض الله عليه قدرة لكسبه لا لخلقه ، وهذه القدرة توجد مع خلق الله للفعل ، فهى قدرة حادثة لا تصلح لكسب الشيء وضده ، بل لكسب هذا الفعل الذى خلقت معه ومن أجله فقط .

ويعترض الماتريدى على هذا المعنى ويرى أن القدرة الحادثة التى خلقت من أجل الفعل ومعه تكون صالحة لاختيار ضده على البذل ، لأن عدم صلاحيتها لكسب الضد كما يقول الأشعري : معناه أن العبد مجبور على هذا الفعل ، فإذا كان هذا الفعل كفراً مثلاً فإنه لا يستطيع فى تلك الحالة أن يؤمن ، مع أنه مكلف بالإيمان ، وهذا يؤدى إلى كونه مجبوراً على الكفر مع أنه مختار . فلو كانت قدرة العبد مخلوقة

(١) حمودة غرابة: الأشعري ، أبو الحسن ، ص ١٩٠-١٩٢

فكونه مجبوراً على هذا الفعل آت من اختياره له وإعراضه عن ضده فهو إيجاب فى منطقة الكسب بعد اختيار العبد له ، وهو إيجاب مبنى على الاختيار فلا ينافى الاختيار . ومعنى ذلك أن القدرة لا توجد إلا مع الفعل ولا تصلح للضدين لأنها قدرة خاصة مناسبة لذلك الفعل فلا تناسب ضده .

وإذا كان الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة يتسم بالتضاد والتعارض ، فإن الخلاف الداخلى أى داخل المعسكر الأشعرى كان متمثلاً فى الخلاف حول المفاهيم ومدى فاعلية القدرة الإنسانية بين الماتريدى والأشعرى ، وحول مفهوم الإمكان والقدرة وحقيقة صفة التكوين هل هى قديمة أم حادثة ، وكذلك مقدار مقارنة أو اقتران قدرة العبد الحادثة للفعل بقدرة الخالق سبحانه ومدى تأثير الفعل بهذه القدرة .

وعند تناول العلاقة بين القدرة والفعل وأثر الإرادة فى تحقيق الفعل يرى الأشعرى أن القدرة الحادثة لا أثر لها فى الفعل أصلاً ، أما الماتريدى فيرى أن قدرة العبد مؤثرة فى وصف الفعل ، أما أصل الفعل فواقع بقدرة الله تعالى ، ومثال ذلك : أن الصلاة والقتل وغيرهما يعتبر حركة ومع ذلك فأحدهما طاعة والآخر معصية ، وما به الاشتراك غير ما به التمايز فهما يتفقان خلقاً فى أن كلاهما حركة ويختلفان وصفاً فى أن الصلاة طاعة والقتل معصية ، فأصل الحركة بقدرة الله ، وخصوصية الوصف بقدرة العبد ، لأن هذه القدرة لا بد أن تكون مؤثرة فى شىء ، والدليل على ذلك من النقل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الرعد: ١١) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الأنفال: ٥٣) . وكذلك قوله تعالى : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة: ٢٨٦) . فهذه الآيات تدل على أن لقدرة العبد تأثيراً مباشراً ، وإذا كانت قدرة الله هى المؤثرة فى أصل الموجودات فيجب أن تكون قدرة العبد مؤثرة فى وصف الأفعال الاختيارية التى تجرى على أيدي العباد .

أما الاختلاف حول صفة التكوين : فعند الماتريدى أنها صفة قديمة مغايرة للصفات السبعة التى هى صفات المعانى وهى العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع

والبصر والكلام ، ويستدلون على ذلك بأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعاً فمن الواجب إذن أن يكون له صفة بدلالة لفظ مكون أو التكوين ، ويعنون بها الصفة المؤثرة في وجود الأثر ، وهى بذلك تغاير القدرة فى رأيهم ، لأن القدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر عنه .

وعلى هذا يكون التكوين أخص من القدرة مطلقاً ، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات ، وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء فى الوجود ، فالقدرة لا تقتضى كون المقدور موجوداً وصفة التكوين تقتضيه . ويعارض هذا المعنى أبو الحسن الأشعرى إذ يرى أن التكوين ليس صفة وجودية لله تعالى ، بل هى أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر ، وهذا المعنى لا يحتاج فى الخالق جل وعلا إلى صفة مغايرة للقدرة لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التجيزية بمعنى الإنجاز أو التحقق ، فالتخليق مثلاً هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق أو الرزق هو تعلق القدرة بإيصال الرزق^(١).

وهكذا كان الخلاف بين الأشعرى والماتريدى فى المفاهيم ووظيفة القدرة ووقت الإيجاد ، كما كان الخلاف فى مدى القدرة البشرية على الاختيار والفعل ، فالأشعرى يرى أن العبد إذا اختار الفعل وتوجهت نفسه إليه وخلق نفسه له أفاض الله عليه قدرة لكسبه لا لخلقه ، وهذه القدرة توجد مع خلق الله للفعل ، فهى قدرة حادثة لا تصلح لكسب الشيء وضده ، بل لكسب هذا الفعل الذى خلقت معه ومن أجله فقط .

ويعترض الماتريدى على هذا المعنى ويرى أن القدرة الحادثة التى خلقت من أجل الفعل ومعه تكون صالحة لاختيار ضده على البذل ، لأن عدم صلاحيتها لكسب الضد كما يقول الأشعرى : معناه أن العبد مجبور على هذا الفعل ، فإذا كان هذا الفعل كفراً مثلاً فإنه لا يستطيع فى تلك الحالة أن يؤمن ، مع أنه مكلف بالإيمان ، وهذا يؤدى إلى كونه مجبوراً على الكفر مع أنه مختار . فلو كانت قدرة العبد مخلوقة

(١) حمودة غرابية: الأشعرى ، أبو الحسن ، ص ١٩٠-١٩٢

للفعل رأساً وليست صالحة للفعل والترك لكان مضطراً إلى الفعل غير متمكن من الترك فيكون مجبوراً وفي ذلك تعارض واضح مع الأدلة القاطعة على أنه مختار لا مجبر .

ويدلل الماتريدى فى رده على الأشعرى بأدلة المنطق والعقل ليثبت أن المختار يفعل بالقدرة بلا وجوب ، وأن تخلف العقل ممكن ، على معنى أن القادر المختار من العباد يتصور منه اختيار الترك بدلاً من اختيار الفعل وبالعكس ، ولكنه متى اشتغل بفعل صار مضيقاً لضده من الأفعال ، فإذا أثر الكفر واشتغل به فقد صار بذلك مضيقاً لقوة الإيمان لا إنه صار ممنوعاً من الإيمان . ثم يؤكد الماتريدى على هذا المعنى فيقول : إذا كانت جميع أسباب الفعل من الآلات والأدوات صالحة للفعل والترك كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد تنفع للخير والشر ، فلماذا تستثنى القدرة من ذلك وهى ليست إلا سبباً من بين سائر الأسباب كاليد واللسان فى إيجاد الفعل .

وهذه الآراء تبين أن الماتريدى كان أكثر ميلاً إلى القول بالحرية والاختيار من الأشعرى وخاصة عند تأكيده على أن القدرة الإنسانية لازمة لوجود الفعل وأنها تكون ملازمة له فى وقت خلقه ، وأنها يجب أن تكون صالحة للضدين لأنها لو صلحت لفعل دون فعل لكان ذلك جبراً عند فعل الضد ، وأن هذا مناف للاختيار الإنسانى والقدرة التى للإنسان على التدبير والفعل .

إن هذه الآراء على اختلافها والتى قدمها الأشاعرة لتدل على مختلف الفرق الكلامية بمسألة الإرادة والفعل ومحاولة التأكيد على دور الإنسان فى التفكير والتدبير والذى تجاهله الصوفية والجبرية والسلف كما تدل على أن القول بالحرية والاختيار خضع لأدلة المنطق والعقل أكثر من أدلة النقل التى اعتمد عليها الصوفية لإثبات جبرية الإنسان المطلقة فى نسبتهم الأفعال جميعاً من حيث الإيجاد والفعل إلى القدرة والإرادة الإلهية وحدها . وهو الموقف الناقد للمعتزلة والأشعرية .

موقف السلف من الإرادة والفعل

ذهب فريق من فقهاء السنة والسلف إلى أن الإرادة إرادتان : إرادة كونية تتعلق بكل ما شاء الله فعله وإحداثه ، فهو سبحانه إذا فعل شيئاً كان تحت إرادته لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢) ، والإرادة الثانية هي إرادة شرعية تتعلق بما يأمر الله به عباده مما يحبه ويرضاه وهي المذكورة في قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥) .

ويؤكد فقهاء السلف على أنه لا تلازم بين الإرادتين بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى فبينهما عموم وخصوص . فالإرادة الكونية أعم من جهة تتعلق بها لا يحبه الله ويرضاه من الكفر والمعصية . وأخص من جهة أنها لا تتعلق بكل مأمور به واقعا كان أو غير واقع ، وأخص من جهة أن الواقع بالإرادة الكونية قد يكون غير مأمور به .

وموقف السلف من الإرادة والفعل يصفه الإمام ابن تيمية في رسالته المسماة الواسطة بين الحق والخلق ، وهي في رجلين تناظرا فقال أحدهما لا بد لنا من واسطة بيننا وبين الله فإننا لا نقدر أن نصل إليه بغير ذلك : فالحق إن الخلق لا يعلمون ما يحبه الله ويرضاه وما أمر به وما نهى عنه وما أعدّه لأوليائه من كرامته وما وعد به أعداءه من عذابه ، ولا يعرفون ما يستحقه الله تعالى من أسمائه الحسنی وصفاته العليا التي تعجز العقول عن معرفتها وأمثال ذلك إلا بالرسل الذين أرسلهم الله تعالى إلى عباده^(١) .

فالمؤمنون بالرسل المتبعون لهم هم المهتدون الذين يقربهم الله لديه زلفى ويرفع درجاتهم ويكرمهم في الدنيا والآخرة . قال ابن عباس : تكفل الله لمن قرأ

(١) ابن تيمية: الواسطة بين الحق والخلق ، إدارة البحوث العلمية بالرياض ١٤٠٥هـ ، ص ١٠-١٢

القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة . وهذا مما أجمع عليه جميع أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى فإنهم يشبّون الوسائط بين الله وبين عباده وهم الرسل الذين بلغوا عن الله تعالى أمره وخبره . قال تعالى : ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ﴾ (الحج: ٧٥)، ومن أنكر هذه الوسائط فهو كافر بإجماع أهل الملل . ومعنى ذلك أن موقف السلف الذى عبر عنه ابن تيمية فى العبارة السابقة يضع الإيمان بالرسل كواسطة بين الحق والخلق كبديل للإرادة الفاعلة للإنسان وأن الإيمان بالرسل فيه الكفاية لتحقيق السلامة والهداية والقرب من الله .

وعند دراسة موقف الفرق الكلامية من الإرادة والفعل نلاحظ أن موقف الصوفية فى جوهره لا يختلف كثيراً عن موقف السلف والجبرية الذى يمثلته ابن حزم الظاهري الأندلسي ت ٤٥٠هـ خاصة فى موقفه المعادى للإسراف فى استخدام الرأى والعقل فى أمور الشرع ، وهو الموقف المؤكد على شمول القدرة والإرادة الإلهية ، وقد اتفق الصوفية والجبرية من الجهمية على أن الله يخلق الأفعال وأن العبد لا فعل له أصلاً لأن الفاعل الحقيقى هو الله ، وأن أفعال الإنسان الظاهرة جملة من الحركات كحركات الجماد وسائر المخلوقات ليس لها قدرة خاصة ولا قصد ولا اختيار ؛ لأن الحركة والاختيار الحقيقى وكذلك الإرادة والقدرة كلها من الله تعالى .

ومجمل موقف السلف الذى عبر عنه ابن حزم وكذلك ابن تيمية هو : إن الأعمال الإنسانية لا تخرج بحال عن إطار الفاعلية الإلهية والقضاء والقدر ، وأن الشدائد والمصائب والأقدار هى اختيار إلهى للبشر فى قوة إيمانهم وصدق معتقدتهم ، فمن صبر فقد وقع أجره على الله . وأن الإيمان عمل وتصديق بالأركان الست وهى : الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن القدر كله من الله ، لأن قضاء الله سائر على جميع خلقه ، فالإنسان مخلوق لله كباقي المخلوقات فلا يستطيع أن يمنع نفسه من الوجود ، ولا يمنع نفسه من فعل قضاء الله عليه وقدره ، فالإنسان وجميع المخلوقات خاضعة لأحكام الجبرية الكونية والإرادة الإلهية المطلقة .

ورغم أن مسألة الإرادة والفاعلية من المسائل التى لم يبح السلف الخوض فيها استناداً إلى قولهم أن القدر سر الله ، وأنها من المسائل الصعبة والغامضة ، بالإضافة إلى التعارض الظاهرى بين الشواهد والأدلة المؤكدة لمسئولية الإنسان عن أفعاله ، وتعارض الآراء بين من يثبت الحرية ومن ينفيها ، فقد تمسك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى بالنصوص والأدلة المثبتة لحرية العبد وقدرته على أفعاله ، وفى المقابل تمسك جهنم بن صفوان ت ١٢٨هـ بالأدلة التى تنفى الحرية وقدرة الإنسان على الفعل وقال : إن الإنسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور على أفعاله ، وليس له إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله فيه الأفعال ، كما يخلقها فى سائر الجمادات ، فلا فعل ولا عمل لأحد غير الله ، وأن الأفعال تنسب إلى البشر مجازاً كما تنسب إلى الجمادات وعلى ذلك فإن فعل العبد يوجد بقدرته الله وإرادته ، لأنه لا إرادة إلا إرادة الله وحده وأن المعصية والكفر مخلوقات لله وأن العبد مجبور عليها .

وهذا هو نفس موقف الصوفية الذى عبر عنه أحمد بن مسروق حين قال : من ترك التدبير مع الله فهو فى راحة ، وقول أبى الحسن الشاذلى : لا تختار من أمرك شيئاً واختار أن لا تختار ، وفر من ذلك إلى المختار ، وربك يخلق كل شىء ويختار . وكذلك قول أبى محمد عبد العزيز المهدوى : من لم يكن فى وعائه تاركاً لاختياره راضياً باختيار الحق تعالى له ، فهو مستدرج ، وهو ممن قيل فيه : اقضوا حاجته فإنى أكره أن أسمع صوته فإن كان مع اختيار الله تعالى لا مع اختياره لنفسه كان مجاباً وإن لم يعط ، والأعمال بخواتيمها .

أما الموقف السلفى الذى قدمه فقهاء الظاهرية فإن ابن حزم قد اعتمد على التمييز بين القوة والدافع ودرجة التوفيق الإلهى والرضا عن الفاعل ونوع الفعل إن كان طاعة أو معصية ، وفى هذا المعنى ذهب ابن حزم الظاهرى ت ٤٥٦هـ : إلى أن القوة التى ترد عن الله على العبد ليفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقاً ، والقوة التى ترد من الله تعالى ليفعل بها الشر تسمى بالإجماع خذلاناً ، والقوة التى ترد من الله على

العبد ليفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولاً . وهذا الرأي يعبر عن رفض ابن حزم لرأى المعتزلة وأصحاب الرأي الذين قالوا بحرية العبد وإرادته وقولهم بالاستطاعة القابلة للضدين (الخير والشر) سواء السابقة على الفعل أو المصاحبة له ، والتي هي فى النهاية نفس المستطيع . فذهب ابن حزم إلى أن هذه الاستطاعة المتوقفة على صحة الجوارح وارتفاع الموانع أيضاً تشير إلى أن الفعل الإنسانى يتحقق بالتوفيق الإلهى ^(١).

وذهب السلف والجبرية إلى موقف يشبه موقف الصوفية فقالوا : إن الثواب والعقاب دليل الجبر، وأن الأفعال كلها جبر وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً ، وأن آيات القرآن والحديث دالة على أن كل شىء مقدر منذ الأزل فليس هناك تقدير ولا تدبير للإنسان ، لأن الله هو الفعال لما يريد وبينه مقاليد كل شىء فلا يَغْزُبُ عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . وقال تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر: ٤٩) ، وقال تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾ (الرعد: ٨) ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢) ، وقال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصفات: ٩٦) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (الإنسان: ٣٠) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا رَزَمْتَ إِذْ رَزَمْتَ وَلَيَكُنْ أَلَّهُ رَيمًا ﴾ (الأنفال: ١٧) ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَيَكُنْ أَلَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ (القصص: ٥٦) . ومن السنة فى الحديث القدسى : خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون ، وخلق هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون . وبهذه الآيات والعديد من الأحاديث استدل السلف والجبرية على أنه لا واسطة بين الجبر والاختيار فالإنسان إما مجبور على الفعل وإما مختار ومريد ، وما دام اختياره يجعله خالقاً لأفعاله مما يودى إلى خروج أفعاله عن مشيئة الله وإرادته ، وهذا باطل فلم يبق إلا الجبر وإسقاط التدبير مع الله كما قال المتصوفة .

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ٢ ص ١١٥-١٢٥ ، حسن محمود الشافعى : المدخل إلى

دراسة علم الكلام ص ٨٣-٨٥

ولتأكيد ذلك ذهب السلف إلى أن الإنسان مجبور على أفعاله وليس له إرادة حرة ولا قدرة على خلق أفعاله ، وأن ما يتولد عن فعل العبد هو من خواص الأشياء كالجوع والشبع والعطش والرى واللذة والشهوة وغيرها ، فكلها من فعل الله وتديره . فالإنسان لا يستطيع شيئاً لأنه كالريشة فى مهب الريح لأن الله تعالى هو الذى يخلق الأعمال على يديه . وحجتهم فى ذلك أننا لو قلنا : إن العبد خالق أفعاله وأعماله كما تقول المعتزلة لترتب على ذلك استقلال قدرة الإنسان وإرادته وأفعاله عن الله ، أو أن يكون العبد شريك لله تعالى فى إيجاد وخلق الأفعال والأعمال وكى ما يوجد فى هذا العالم .

كذلك فإن القول بقدرة الإنسان وإرادته وحرية يعنى وجود قدرتان وهذا محال ، إذ لا يمكن التعاون بينهما على إيجاد شىء واحد ، فإن كانت قدرة الله هى التى خلقت الأفعال فلا شأن للإنسان إذن فيها ، وإن كانت قدرة العبد هى التى خلقت فلا شأن لقدرة الله فيه ، ولا يمكن أن يكون بعض الشىء مخلوق بقدرة الله والبعض الآخر بقدرة العبد ؛ لأن الله هو الخالق لأفعال خلقه وإرادته وحده ، ومن ثم ليس لقدرة العبد استقلال أو تأثير على قدرة الله : وما الإنسان إلا محلاً لما يجريه الله على يديه ، فهو مجبر جبراً مطلقاً وهو والجماد سواء لكنهما يختلفان فى الشكل والمظهر فقط .

لذلك نفى السلف والجبرية حقيقة الأفعال عن الإنسان وأضافوها إلى الله ، وهم فى هذا المجال لا يفرقون بين الإنسان والجماد من حيث الجبر واسلبية فى الفعل ، فلا فعل للعبد أصلاً ، لأن حركاته بمنزلة حركة الجمادات فى التلقى والأداء دون تدبير أو إرادة ، وهم فى ذلك يؤيدون المتصوفة فى إسقاطهم للإرادة والتدبير الإنسانى ونفى قدرة العبد وإرادته ؛ لأن الحركة والقدرة والاختيار جميعاً من الله تعالى ، والإنسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالقدرة والتدبير أو الاستطاعة وإنما هو مجبور فى جميع أفعاله . ولإثبات ذلك وتأكيده ذهب السلف والجبرية إلى تأويل الآيات التى تتعارض مع رأيهم والتى تدل فى ظاهرها على إرادة العبد وحرية وأنه مستول عن

جميع أفعاله ومنها الآيات الدالة على استقلال مشيئة العبد وإرادته مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَصْبَحْكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ (الشورى: ٣٠) ، وقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ﴾ (فصلت: ١٧) .

ورغم صراحة ووضوح أقوال السلف فى الإرادة والفعل وقولهم بالجبر وإسقاط الإرادة الإنسانية فإن المدافعين عن الموقف السلفى من المعاصرين يقولون : إن رجال الفكر السلفى من الفقهاء والمفسرين يؤكدون على حرية الأفعال وأهمية العمل ، وعدم الاستسلام للقدر الاستسلام التام . فالسلف أكمل الناس إيماناً بإحاطة علمه تعالى وشمول قدرته ، وأنهم كانوا مثلاً يحتذى فى السعى والدأب والكسب والعمل والجهاد ، وأنهم فى ذلك يختلفون عن موقف الصوفية ، وأن موقفهم من الإرادة والفعل يعتمد على الجمع بين الإرادتين الإلهية والبشرية ، والجمع بين الحرية والجبرية ، وليس فى ذلك تناقض لأن إرادة الله هى المريدة لفعل الأشياء ، وأن إرادة الإنسان وصفية وليست حكمية لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢) .

وأنهم أيضاً يختلفون عن موقف الصوفية فى كثير من الآراء رغم اتفاقهم معهم فى القول بشمول الإرادة والقدرة الإلهية المطلقة فى مقابل قدرة العبد وإرادته وأن العبد مسئول عن أفعاله ومعاقب بالنار على الشرور ، كما يثاب بالجنة على أفعاله الخيرة الصالحة ، واعتمدوا فى إثبات ذلك على أدلة النقل الدالة على تلاشى قدرة العبد واختياره فى مقابل قدرة الله وشمول علمه وإرادته .

ويقول هؤلاء أن رجال الفكر السلفى من الأوائل قد واجهوا فرقتى المعتزلة والقدرية من أصحاب معبد الجهنى الذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو الذى يقدر أفعال نفسه وبعلمه ويتوجه إليها بإرادته ثم يوجدها بقدرته ، كما واجهوا تساؤلات المعتزلة وقولهم بإرادة الإنسان وحرية واستقلال تدييره ، وسؤالهم : هل يقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ فكانت إجابة أبو حنيفة متضمنة أقوال الإمام جعفر الصادق وهى : إني أقول قولاً متوسطاً بين الجبر والتفويض ، فلا جبر ولا تفويض فالله تعالى

لا يكلف العباد بما لا يطيقون ولا يريد منهم ما لا يعلمون ولا يعاقبهم بما لم يعملوا ، ولا يرضى لهم الخوض فيما ليس لهم به علم ، والله عز وجل يعلم ما نحن فيه .

وهذا المفهوم العام للتسليم أو الجبر المقيّد يشير إليه الإمام محمد ابن عبد الوهاب فى معنى توحيد الربوبية فيقول : إن التوحيد الخالص يبدأ بتوحيد الربوبية حيث يعتقد العبد أن الله تعالى هو الرب المتفرد بالخلق والرزق والتدبير ، فهو الذى ربى جميع الخلق بالنعم وربى خواص خلقه وهو الأنبياء وأتباعهم بالعقائد الصحيحة والأخلاق الجميلة والعلوم النافعة والأعمال الصالحة ، وأن هذه التربية النافعة للقلوب والأرواح المثمرة لسعادة الدارين ^(١) .

وذهب فقهاء السلف إلى أن الخير والشر من صفات الإرادة ، لأن الإرادة الخيرة هى التى تجعل من الأفعال والأحداث أفعالاً خيرة طيبة والإرادة الشريرة هى التى تتركب الأشياء وتحركها نحو الشر فتجعل منها أفعالاً شريرة ، وذلك لأن الخير والشر من صفات الإرادة التى منحها الله عز وجل للإنسان . ولإثبات ذلك كان من الضروري تقديم التقسيم الثنائى للإرادة والقول بإرادتين منفصلتين إحدهما الإرادة الإلهية المطلقة التى بها يقدر الإله الأشياء كما أَرادها وقدرها أزلاً فهى توجد بإرادته وقدرته ، والثانية هى الإرادة الإنسانية المقيدة ولها مجالها الخاص وفيها تظهر حرية الفرد فى اختيار أفعاله ، وأن هذه الإرادة مقيدة بأفعال الله وأوامره ونواهيه لحكمة يعلمها الله وحده ، فالله يخلق الأسباب وأما فعل الإنسان فهو إثبات هذه الأسباب .

ويظهر الاختلاف بين مفهوم الجبر عند الصوفية ومفهوم الجبر عند السلف من خلال النفس والنظر إلى قواها وطبيعتها ، فهذه هى جبرية النفس والإرادة عند الصوفية جبر إنسانى ، لأن إعجاب النفس برؤية الأعمال والأحوال يجعل فيها تألهاً يمنع من

(١) محمد بن عبد الوهاب : كتاب التوحيد والقول السديد ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ،
ودار الاعتصام بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٣٩٠ هـ ، ص ٤١

رؤية مئة الله فيها ، وهو عند الصوفية يعنى تمام الطاعة والتوكل والاعتماد على الله بالكلية ، ولذا فإن التوبة والذكر والاستغفار والجهاد كلها أمور تدعو إلى إسقاط التدبير مع الله والخضوع التام له ، ويستدلون على ذلك بموقف رابعة العدوية عندما سألها سائل : لقد أكثرت من الذنوب والمعاصي فلو تبت بإرادتي واختياري هل يتوب الله عليّ ؟ فقالت رابعة له : لا بل لو تاب الله عليك لتبت .

أما جبرية السلف فهي تعتمد على نفى القدرة الذاتية التي للعبد على الفعل لدرجة أنهم لم يميزوا بين الإنسان والجماد فكلاهما مجبر على أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار ، لأن الأفعال في الحقيقة هي أفعال الله المقدره على الإنسان منذ الأزل ، وعلى ذلك فلا مجال للمقارنة بين قدرة حادثة هي قدرة الإنسان وقدرة أزلية أولية ومطلقة هي القدرة الإلهية . ودليلهم على ذلك أن الإنسان لا قدرة له على توجيه مجرى الحوادث في الكون لأنها جميعاً مقدره منذ الأزل والإنسان خاضع بالكلية لإرادة الله ، لأن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله وأفعاله خيرها وشرها مخلوقة لله ، فلا خالق ولا مدبر غيره . وعلى ذلك فإن تدبير الله للإنسان والكون وكل شيء منذ الأزل ينفي تماماً وجود تدبير للإنسان مع تدبير الله له ، والإنسان خاضع تماماً لقدرة الله وإرادته . وفي هذا يتفق الصوفية مع السلف والجبرية .

أما الاختلاف الجوهرى بين الصوفية والسلف فيظهر عند حديث المتصوفة عن فناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية لتصبح الإرادتان إرادة واحدة في حال الفناء وقول الصوفية : إن الفناء هو فقد للحس والشعور والوعى والإرادة معاً . وهم يستدلون على ذلك بما ذكره السرى السقطى ت ٢٥٧هـ : إن الصوفى في حالة الفناء لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس به . وذهب الهجویری إلى أن الفناء هو فناء الإرادة وليس فناء وجودى أى فناء إرادة العبد في إرادة الله وليس فناء وجود العبد في وجود الله . ودليله على ذلك بما ورد في تاسوعات أفلوطين : من أن الفناء كذوبان الحديد في النار فإن النار تؤثر في صفات الحديد دون أن تمس جوهره أو تغيره .

وذهب السراج الطوسى فى اللمع إلى أن الفناء مرتبط بالبقاء ومثاله فناء الجهل ببقاء العلم ، وفناء المعصية ببقاء الطاعة وفناء الغفلة ببقاء الذكر وفناء رؤية حركات العبد لبقاء رؤية عناية الله تعالى فى سابق اعلم . ومعنى ذلك أن الفناء هو فناء صفة النفس ، والبقاء هو بقاء العبد على ذلك ، والفناء هو فناء رؤية العبد فى أفعاله وذهاب القلب عن مس المحسوسات المشاهدة ، وقد تنبه السراج الطوسى إلى خطورة مفهوم الفناء الوجودى الذى يؤكد القول بالحلول والاتحاد ولذا قال الطوسى فى اللمع : قد غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق ، وهذا المعنى يؤدى بهم إلى القول بالحلول ، والصحيح أن إرادة العبد وحى من عند الله عطية ، ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق أى خروجه عن إرادته ودخوله فى إرادة الحق . وعندما يتحدث الصوفية عن مراحل الفناء وأقسامه يضعون للفناء خمس مراحل هى : ذهاب حظ الفانى من الدنيا والآخرة ، بورود الله تعالى ، ثم ذهاب حظه من ذكر الله عند حظه بذكر الله ، ثم فناء رؤية ذكر الله تعالى حتى يبقى حظه بالله ، ثم ذهاب حظه برؤية حظه لفناء وبقاء البقاء .

أما القشيري فى رسالته فيحدد للفناء ثلاث مراحل : الأولى الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء فى صفات الحق ، والثانية لفناء عن صفات الحق بشهود الحق ، والثالثة الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك فى وجود الحق ، وهذا الفناء هو الذى يعبر عن فناء الصوفى عن فكره وإرادته بالتأمل فى وجود الحق واستهلاكه بالكلية استهلاكاً كاملاً لا وعى ولا تدبير فيه ، وهى الحالة التى يفقد الصوفى فيها كامل إرادته ووعيه وحسه .

وفى هذا الإطار يتحدث الصوفية عن فناء ظاهر وآخر باطن ، استناداً على فكرة التأويل الباطنى للقرآن والحديث والمعانى التى تشير إلى وحدة الوجود الكونى ويقولون : إن الفناء الظاهر هو أن يتجلى الحق بطريق الأفعال ويسلب عن العبد اختياره وإرادته فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلاً إلا بالحق سبحانه ، ثم يأخذ فى

المعاملة مع الله سبحانه وتعالى بحسبه أى بحسب حالته وقدرته على الحركة والفعل أو قدرته على التحمل والصبر وإسقاط التدبير . وقالوا فى هذا : إن من أقام فى مقام الفناء يبقّى أياماً لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجلى له فعل الحق تعالى فيه ويقيض له من يطعمه ويسقيه . أما الفناء الباطن فهو أن يكشف تارة بالصفات وتارة بمشاهدة أثر عظمة الذات فيستولى على باطنه أمر الحق تعالى حتى لا يبقّى له هاجس ولا وساوس .

وكان لفقهاء السلف موقفهم الرافض لهذه الأحوال والمقاصات التى يفنى فى العبد عن إرادته ويسقط التدبير والتفكير ، ويغيب المرید عن كامل الحس ، وكانت أدلة النقل الدالة على فاعلية الإنسان وإرادته سنداً لهم فى مواجهة رجال التصوف السنى والفلسفى على السواء ويرد عليهم أصحاب التصوف ويقول بعضهم فى ذلك : إنه إذا فهمت مقالات الصوفية على حقيقتها فهى ليست إلّا العلم الباطن المودع فى كتاب الله وسنته ، وأن القول بإرادتين متصلتين هو قول يتفق فيه السلف مع الصوفية ، لأنه قول يجمع بين الحرية والجبرية خاصة عند القول بأن إرادة الله هى المريدة لجميع الأشياء ، وأن إرادة الله حكمية وإرادة الإنسان وصفية ، وأن إرادة الله واختياره على الإطلاق ، أما اختيار الإنسان فهو مجرد ميل وإيثار لشيء معين على آخر ، ولذا يمكن الجمع بين الإرادتين الإلهية والإنسانية رغم التمييز بين طبيعة ووظيفة وقدرة كل إرادة منهما فالله خالق والعبد فاعل .

ولا شك أن القول بإسقاط الإرادة والتدبير مع الله عند الصوفية لا يعنى الفناء أو التوكل وحده ، بل يعنى أن الله سبحانه هو المرید على الحقيقة وأن العبد يجب أن يتخلى عن إرادته ويترك الأمر لصاحبه ، وأن الله سبحانه هو الموجود المطلق فلا يجب على المرید الفناء عن وجوده بالكلية بل يكفى أن يسقط إرادته فى إرادة الحق ويفنى فقط بإرادته عن عالم الحس وما لا حقيقة له فى ذاته ، كما يجب أن يفنى عن سائر الصفات والأفعال المذمومة ، لأنه إذا فنى المرید عن الجهل فقد بقى بالعلم ، وإذا فنى عن الغفلة بقى بالذكر واليقظة .

من أجل هذه الآراء والمواقف وقف السلف فى مواجهة الصوفية وانتقدوا طريقتهم فى الوصول إلى الكمال الروحى ، وما قدموه من آراء فى المحبة والمعرفة والإرادة الإلهية ، وادعائهم الكرامات والولاية وتحصيل العلم اللدنى الحاصل عن الإلهام . وزادت درجة المواجهة حدة عندما قدم فلاسفة المتصوفة نظريات متكاملة فى الاتحاد والشهود والفناء والولاية والمحبة ونادى بعضهم بإسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى مع الله .

ومن هنا اعتبر السلف أن مواجهة الصوفية قضية إيمانية لأن الصوفية جعلوا من الوصول إلى المعرفة والمحبة والولاية أعلى مقامات الدين ، وجعلوا من الأولياء أقطاب الأرض ونجوماً فى سماء الولاية وجعلوا أهل الأرض بهم يهتدون كما جعلوا الولاية أعلى درجات المعرفة والعلم واليقين ، وأنها غاية الطريق ونهاية الوصول ومفتاح السعادة والفلاح ، كما جعلوا للولاية حدوداً كالخوف والرجاء والصفاء حتى صاروا بصفائهم ونجومهم من مولاهم فى أمن وأمان وسلام وتسليم حتى صدق فيهم قول الحق تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (يونس: ٦٢) . وجعلوا الأولياء منهم فى جنة الخلد ينعمون ، وغيرهم من المنكرين فى نار الطرد والبعد يعذبون .

وكان من أسباب اضطهاد المتصوفة من جانب المعتزلة والسلف تفسيراتهم الباطنة للقرآن الكريم وغموض ألفاظهم وإشاراتهم وما توهمه ظاهرها من الزيغ والضلال والخروج عن إطار الشريعة وأحكامها الظاهرة . ومن أجل ذلك تزعم الإمام ابن تيمية الحملة على التصوف والمتصوفة وأمعن فى نقده لابن الصارض وغيره من أصحاب الأحوال ، فاتهمهم بالكفر والزندقة وحكم عليهم بالإلحاد والخروج على تعاليم الكتاب والسنة ومنافاة روح الإسلام^(١) .

وفى هذا الإطار أيضاً كان اختلاف السلف مع الأشعرية فى الإرادة والفعل عند معالجة مسألة الصفات إذ يختلف ابن تيمية مع الأشعرى خاصة فى صفات المعانى

(١) محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب لإلهى ، دار المعارف ١٩٧١ ص ٧-١١

وهى القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ، فعند الأشعرى هذه الصفات يتعلق بها أحكام أربعة وهى : أنها ليست عين الذات ، وأنها قائمة بذاته تعالى ، وأنها قديمة أزلية ، وأن الأسمى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلاً وأبداً .

وإذا كان ابن تيمية يبدى بعض الموافقة للأشعرى فى أن هذه الصفات وجودية ومغايرة للذات وقائمة بذاته تعالى ، فإنه يخالفه فى القول بقدمها جميعاً ولزومها للذات أزلاً وأبداً ويقول : إن ذلك إن عقل فى صفة الحياة فكيف يعقل فى العلم والإرادة وهما يتعلقان بالمتجددات من الأشياء ، وفى الكلام أيضاً مع تركبه من حروف وأصوات مسموعة منزلة على الأنبياء . ويقول ابن تيمية لو كانت هناك إرادة واحدة قديمة قد تعلقت أزلاً بإيجاد العالم فيما لا يزال لكان معنى ذلك تأخر المرامد عن الإرادة التامة مع تمام القدرة وارتفاع العوائق وهو محال ، وإذن فلا بد من القول بقدم العالم وهو باطل أو القول بأن إرادته حادثة فى ذاته تعالى ومتعددة بتعدد المرامد .

ويرى الأشعرى أن قدرة الله صالحة لإيجاد أى شىء يمكن أن يوجد وإعدام أى كائن من الممكن أن يعدم ، وذلك ما لا يخالف فيه المعتزلة . ولكن الأشعرى لا يكتفى بهذا بل يقرر أيضاً أن قدرة الله تعالى بجانب أنها صالحة لذلك هى فاعلة لكل ما يوجد فى الكون إعداماً وخلقاً بما فى ذلك أفعال الإنسان كلها ، سواء كانت اضطرارية أم اختيارية ، وفى الأفعال الاختيارية خالفه المعتزلة مقررين أن خلق ذلك إنما هو من فعل العبد بقدرته التى أودعها الله تعالى فيه ^(١) .

* * *

(١) حمودة غرابية : الأشعرى (أبو الحسن) ، ص ١٩٦-١٩٧